

Antonella Straface

Quando la lingua fonda la teologia: il problema del nome di Dio in un trattato ismā'īlita del X secolo*

E Dio possiede i nomi più belli,
invocatelo dunque con quei nomi.

Cor. VII, 180

La teologia islamica è definita in arabo *'ilm al-kalām*, lett. «scienza della parola», piuttosto che «discorso su Dio» come richiederebbe l'etimo greco del termine che, quasi certamente, era noto agli arabi. La ragione di tale scelta «traduttiva» potrebbe essere stata determinata dalla necessità di mantenere saldo sul piano teologico il principio della trascendenza di Dio che, per altro verso, parlò agli uomini trasformando la Sua Parola nel testo sacro dell'islām, il Corano (*al-Qur'ān*, lett. «recitazione»). Vista da questa ottica, la teologia islamica intesa come *kalām*, avendo come principale oggetto di riflessione la Parola di Dio, ha concentrato la sua analisi non solo sulla natura di quest'ultima ma, soprattutto, su come esprimersi in merito a un dio, ritenuto non solo uno e unico ma anche assolutamente trascendente.

La discussione che animò il dibattito teologico dell'intera comunità islamica non poteva non coinvolgere il piano più specificatamente linguistico: come poteva la lingua araba, attraverso le parole, descrivere un dio ineffabile e, come avremo modo di vedere, per alcuni versi innominabile?

* Per la lettura delle lettere arabe si veda l'Avvertenza alla fine del capitolo.

L'analisi che segue intende riproporre una delle possibili soluzioni prospettate in merito da parte di alcuni ambienti dottrinali dell'islām di impronta šī'ita¹.

Innegabile è il condizionamento che il Corano ha esercitato sulla elaborazione e sullo sviluppo di alcune discipline, note come «scienze islamiche»², prima fra tutte la grammatica³. Frutto di un intervento extra umano, rivelato in una notte benedetta, inimitabile e inalterabile, il Corano venne trasmesso in arabo «chiaro»⁴: «Per il Libro chiarissimo! Noi ne facemmo un Corano arabo a che per avventura intendiate [...]»⁵; da qui, dunque, la stretta connessione tra lingua (araba) e religione (islamica) che si evidenzia soprattutto, ma non solo, nell'ambito della teologia.

La sacralità della lingua araba sul piano teologico, se da una parte determinò il ricorso alla grammatica per giustificare assunti e dogmi di fede, dall'altra ebbe come conseguenza il fatto che la teologia concentrasse la propria riflessione sulla natura della Parola di Dio, in particolare su quella dei «nomi» divini e su «come» parlare di Dio, rispettandoNe, prima di tutto, il carattere soprannaturale.

I primi dibattiti teologici sviluppatisi a tale proposito discussero, innanzitutto, se fosse lecito che l'uomo parlasse di Dio e, qualora ciò fosse stato possibile, quale fosse il modo più idoneo di farlo. A tale proposito il Corano rivela che, dopo avere posto l'uomo quale Suo «vicario» (*ḥalīfa*, califfo)⁶ sulla terra, Dio gli conferì il primato anche della conoscenza nella misura in cui «insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose»⁷, e gli ordinò di «annunciarli»⁸ anche agli angeli, benché la loro natura ignea li rendesse superiori all'uomo, creato dalla polvere⁹.

Una volta stabilito e provato che si poteva «discutere» di Dio, occorreva determinare il modo più idoneo, ovvero i «nomi» più adatti per «parlare» di Lui senza che ciò potesse inficiarNe la trascendenza. Avendo Dio parlato di Se stesso nel Corano utilizzando i «nomi più belli» (*al-asmā'*

al-ḥusnā), si ritenne che il modo più corretto di parlare di Lui fosse quello di ricorrere ai «nomi» con i quali Egli stesso si era descritto nella Scrittura.

Influenzati dalla filosofia greca, con la quale erano venuti in contatto a partire dall’VIII/II secolo¹⁰, i teologi musulmani cominciarono a utilizzarne gli strumenti al fine di confermare i dogmi della fede. Riguardo al problema dei nomi di Dio, si giunse alla conclusione che essi non solo esistevano, in quanto attestati dal Corano¹¹, ma presupponevano il possesso da parte di Dio delle loro rispettive qualità: in definitiva, se Dio era qualificato come sapiente possedeva la sapienza, in quanto potente possedeva la potenza, e così via. Tuttavia, non essendo tali qualità esplicitamente menzionate nel Corano, ci si chiese se fosse lecito, sul piano teologico, riconoscere e ammettere nomi non coranici. Il dibattito che ne scaturì, e che interessò tutta la comunità islamica (sunnita e šī‘ita), concluse che, in quanto dedotti da termini coranici, tali nomi dovevano essere ammessi, tuttavia occorreva chiarire come interpretare la loro realtà in Dio: in definitiva, essi erano identici o distinti dall’essenza divina? Tre le teorie che in merito vennero formulate e così riassumibili: la prima, fedele alla lettera della Rivelazione, li considerava realmente esistenti e coeterni a Dio (tesi letteralista), la seconda negava loro esistenza autonoma e li considerava piuttosto espressioni ovvero «modi» (*aḥwāl*) dell’essenza divina, una e unica (tesi mu‘tazilita)¹². Teoria di compromesso tra questi due estremi fu quella prospettata dall’aš‘arismo, espressione della formulazione sunnita, che, ricorrendo al principio del *bi-lā kayfa* («senza chiedersi come»)¹³, considerava gli attributi divini non identificabili con Dio ma neanche diversi da Lui: essi non erano cioè né Dio né altro da Lui (*lā ‘aynuhu wa lā ḡayruhu*).

Il presente lavoro intende prendere in esame la teoria che l’ismā‘īlismo¹⁴ formulò in merito al problema degli attributi divini, più precisamente del nome di Dio e se fosse

possibile o meno pervenire alla sua conoscenza, attraverso l'analisi di alcuni brani tratti dal *Kitāb šağarat al-yaqīn* («Il libro dell'albero della certezza della fede»)¹⁵, testo ismā'īlita di origine qarmata¹⁶ collocabile tra il IX e il X secolo. Occorre precisare che per gli ismā'īliti la questione della «denominazione» era particolarmente problematica: preoccupati di salvaguardare al massimo grado la trascendenza divina, essi temevano che qualificando Dio, attraverso nomi o attraverso attributi, Lo si ponesse allo stesso livello dell'uomo, in quanto qualificabile. Per altro verso, il fatto che nel Corano Dio venisse descritto e chiamato imponeva di tenere conto dell'esistenza dei «nomi divini»¹⁷.

In questa ottica la *Šağara*, esaminando la questione relativa ai nomi e agli attributi divini, non solo ricorre ad argomentazioni di tipo grammaticale, tese a confermare l'assoluta trascendenza di Dio, ma riconduce i due livelli di discussione, linguistico e teologico, a un unico sistema di simmetriche corrispondenze gerarchicamente organizzato che, in ossequio alla dottrina di cui il testo si fa portavoce, è conforme, sul piano cosmologico, a un universo strutturato in senso verticistico.

Tale struttura piramidale, basata sul modello neoplatonico, era consona a un sistema cosmologico che faceva dipendere e discendere tutti gli esseri da Dio, a cui, come insegna il Corano, tutti «faranno ritorno»¹⁸; sul piano esegetico la dinamica *exitus-reditus* comporta che al movimento «discensionale» della Rivelazione (*tanzīl*), operato dal profeta, corrisponda quello «ascensionale» del «ritorno all'origine» (*ta'wīl*), ovvero lettura traslata della Rivelazione, di esclusiva pertinenza dell'*imām*. Uomo di grande dottrina ma, soprattutto, persona dotata da Dio di una particolare forma di intelletto in cui si combinano le dimensioni razionale e intuitiva/inspirata, l'*imām* partecipa di una scienza sovraumana tramite la quale è in grado di «risalire» dal senso letterale della Rivelazione a quello recondito¹⁹. Ne consegue che, sebbene gerarchicamente organizzati, esista

una simmetrica corrispondenza tra i vari livelli della realtà, pena l'impossibilità di operare il *ta'wīl*.

Per una maggiore chiarezza, conviene ricordare che il sistema gerarchico ismā'īlita prevede per tutti i livelli della realtà – cosmologico, imāmitico ed epistemologico – due ordini di «gradi» o «ranghi» in simmetrica corrispondenza fra loro: i gradi spirituali e i gradi materiali. I primi di fatto forniscono una direzione «morale» ai secondi. Dal punto di vista cosmologico, i 5 gradi spirituali sono: 1. Intelletto (instaurato da Dio), 2. Anima (emanata dall'Intelletto), 3. *ḡadd*, 4. *fath*, 5. *ḥayāl* (rispettivamente, fortuna-destino, apertura, visione-immaginazione)²⁰. Quanto alla corrispettiva gerarchia materiale, anch'essa costituita di 5 gradi, essa rappresenta l'ordine «ecclesiastico» ismā'īlita così costituito: 1. profeta (incaricato di trasmettere la Rivelazione), 2. «fondamento» (*asās*, incaricato di svelare il senso esoterico della Scrittura), 3. *imām* (preposto a regolamentare l'endiadi manifesto-occulto), 4. «aggiunto» (*lāḥiq*, incaricato di controllare la comunità durante l'occultamento²¹ dell'*imām*), 5. «ala» (*ḡanāḥ*, responsabile dell'educazione dei neofiti).

Tali simmetriche corrispondenze, sommariamente esposte, troveranno un proprio corrispettivo anche sul piano linguistico, come evidenzia la *Šaḡara* che, definendo le funzioni del «significato», del «nome», del *maṣdar*²² e dell'«attributo», mirerà a dare conferma dell'assoluta trascendenza di Dio sul piano teologico.

La *Šaḡara* rammenta che il fatto che Dio possieda nomi è testimoniato, oltre che dal Corano, anche dalla «Tradizione»²³; in particolare, si riporta che il profeta Muḥammad avrebbe sostenuto: «Dio possiede nomi che ammonzano al centinaio e che nessuno conosce se non colui al quale si svela ciò che è celato e per il quale ogni difficoltà diventa facile»²⁴.

Come in tutta la tradizione musulmana, anche nella *Šaḡara* si opera una differenza tra «nomi» e «attributi» di-

vini: il nome, spiega l'autore, è per sua natura uno per specie, laddove l'attributo è molteplice; il nome, infatti, può riferirsi a una sola specie o a una sola persona, a differenza dell'attributo che potrebbe riferirsi a più specie o persone:

il nome (*ism*) si [riferisce, 'alā ad esempio] a «cavallo» o «asino» o «toro», e non pertiene che a una sola delle specie del corpo, cioè il «cavallo» è una delle specie dell'essere vivente che è il genere (*ġins*); lo stesso [dicasi per le altre specie quali] il toro e l'asino. [Da parte sua], l'attributo (*sifa*), come «scrivente», «lungo», «nero», «ricco» e simili attributi che sono molti, è annesso al nome, essendone il predicato. Dunque, il nome è uno rispetto a una specie sola o a un individuo solo, mentre l'attributo è molteplice rispetto a un solo [referente] ma è anche uno rispetto al molteplice, cioè la «scrittura», la «lunghezza», la «nerezza» [si riferiscono, 'alā] a un solo uomo ma la «scrittura», la «lunghezza», la «nerezza» [possono] appartenere anche a più individui. La sua [*scil.* dell'attributo] definizione [è quella di essere] uno rispetto al molteplice e molteplice rispetto a un solo [referente], e di essere un derivato. La definizione del nome [invece] è che è sostrato (*mawdū'*) di un un solo [referente, specie o individuo]²⁵.

L'ultima parte di questo passo chiarisce che l'attributo è un «predicato del nome» con il quale concorda, e che è un «derivato». L'autore della *Šağara* cerca così di spiegare il tipo di rapporto che, sul piano linguistico, esiste tra significato (*ma'nā*), nome (*ism*) e attributo (*sifa*). Procedendo nella determinazione di tali termini, il significato è definito *huwiyya dātiyya*, «quiddità essenziale», il nome si inquadra come *maḥmūl 'alā 'l-ma'nā*, «predicato del significato», mentre l'attributo viene considerato *maḥmūl 'alā 'l-ism*, ossia «predicato del nome». Spiega infatti ancora la *Šağara*:

Il nome è ciò che non ha derivazione [mentre] gli attributi hanno derivazioni; e il nome è come «montagna», «roccia», «cavallo», «asino», [mentre] l'attributo è come «scrivente», «lungo», «eretico». [Laddove] «montagna» e «roccia» non hanno derivazione, «scrivente» e «lungo» derivano dal nome che li precede, cioè «scri-

vente» [deriva] da «scrittura» e «lungo» da «lunghezza». [Dunque], «scrittura» e «lunghezza» sono dei *maṣḍar*, non nomi né attributi, e da essi [*scil.* dai *maṣḍar*] derivano i nomi, che in realtà sono attributi e non nomi perché i nomi che derivano da essi [*scil.* dai *maṣḍar*] sono «scrivente», «lungo», «ricco» e simili, e [questi] sono attributi che si predicano del nome «uomo» che è *Zayd* o *Hālid*. Il «significato» è la quiddità che precede il nome, e il nome è il predicato del significato, mentre l'attributo è il predicato del nome, ma tra il nome e l'attributo c'è una sostanza [*scil.* il *maṣḍar*] dalla quale deriva l'attributo, cioè la «scrittura» [che] precede lo «scrivente», la «lunghezza» [che] precede il «lungo» e la «nerezza» [che] precede il «nero». Invece tra il nome e il significato, che è la quiddità (*huwiyya*), non c'è una sostanza dalla quale deriva il nome, perché tra il significato di «montagna», che è la quiddità, e la «montagna» che è il nome non c'è la «montagnosità» da cui deriverebbe la montagna. Questa circostanza dimostra che tra il nome e il significato non c'è mediazione, [mentre] tra il nome e l'attributo c'è una mediazione da cui deriva l'attributo, ed è il *maṣḍar*²⁶.

Dunque, fra attributo e nome c'è una relazione veicolata dal *maṣḍar*, che fa da mediatore, laddove tra nome e significato tale mediazione non può esserci. Ma, dato ancor più importante, da questo passo apprendiamo che i nomi derivanti dal *maṣḍar* (ad esempio scrivente) in realtà sono attributi, mentre i «veri» nomi sono i sostrati degli attributi (es.: l'uomo di cui si può dire che è scrivente) e si riportano direttamente alle essenze.

Da tutto questo consegue anche che i «nomi» di Dio sono, di fatto, degli attributi. A loro volta, tali attributi divini vengono distinti in «attributi dell'atto» e «attributi dell'essenza», rispettivamente *ṣifāt al-fi'l* e *ṣifāt al-dāt*; i primi sono quelli che, indifferentemente, possono qualificare o non qualificare Dio rispetto a un referente, laddove i secondi non prevedono tale possibilità.

[Questi attributi] sono di due specie; la prima [è quella] degli attributi dell'atto, e sono gli attributi con i quali Dio si qualifica riguardo a una cosa e non a un'altra, ad esempio quando dici: parlante, volente, creatore, perdonatore. È possibile dire [infatti]:

«[Dio] parlò a Mosè e non parlò a Faraone», oppure: «[Dio] volle la prosperità e non volle l'indigenza», [o, ancora,]: «[Dio] perdonò Muḥammad e non perdonò Abū Gahl», [oppure]: «[Dio] creò l'uomo e non creò le sue azioni»²⁷. L'altra specie [è quella] degli attributi dell'essenza, che sono gli attributi con i quali non è possibile qualificare Dio riguardo a una cosa ma non a un'altra, ad esempio quando dici: sapiente e onnipotente, [è infatti] impossibile che tu dica: «[Dio] diede scienza a Mosè e non diede scienza a Faraone», come era possibile [dire: «Dio] parlò a Mosè e non parlò a Faraone», e allo stesso modo è impossibile [dire]: «[Dio] ha predestinato 'Alī a questo e non ha predestinato 'Alī a quest'altro]»²⁸.

Bisogna rilevare anzitutto, da questo passo, che la *Šağara* opera, in merito alla distinzione fra «attributi dell'atto» e «attributi dell'essenza», una classificazione diversa da quella aš'arīta, assunta come dottrina ufficiale dalla *sunna*. Secondo tale formulazione, tra gli attributi dell'atto rientrano: la creazione (*ḥalq*), la visione (*ru'ya*), l'ordine (*amr*), il decreto (*qaḍā'*) e la predestinazione (*qadar*); attributi dell'essenza sono invece: unicità (*waḥdāniyya*), eternità *a parte ante* (*qidam*), eternità *a parte post* (*baqā'*), diversità rispetto ai transeunti (*muḥālaḥa li' l-ḥawādīṭ*), autosussistenza (*qiyām bi-nafsibi*).

Il testo così continua:

I più bassi degli attributi sono gli attributi dell'atto, ad esempio «perdonatore» e «creatore», quindi gli attributi dell'essenza, ad esempio «sapiente», e al di sopra di essi il *maṣdar*, [come] «scienza» e «divinità», e al di sopra della «divinità» il nome, e il nome [si rapporta] certamente al significato, e il significato è la quiddità; il nome dunque è predicato di quella quiddità e la sostanza, che è la «divinità», [viene] dopo il nome e sopra l'attributo. E l'attributo, che è «Dio» (*Allāh*)²⁹, deriva da quella «divinità», che è la sostanza, e gli altri attributi seguono questo solo attributo che è «Dio» (*Allāh*). Un esempio di ciò [è dato dal fatto che] l'essenza dell'uomo è ciò che si predica (*ḥāmila*) del nome, che è [ad esempio] Ḥalīd o Zayd, dunque Zayd è il nome dell'essenza e la «scrittura» è la sostanza con la quale l'uomo [detto Zayd] diventa «scrivente»; e la «scrittura» viene prima dello «scrivente» ed è Zayd, né scrittura, né

scrivente, ovvero né scrittura e scrivente [insieme] a fungere da separazione tra i due (*scil.* l'essenza del nome e il suo attributo)³⁰.

Dunque, nella gerarchia delle «denominazioni» l'attributo dell'atto rappresenta il gradino più basso, essendo seguito, in ordine ascendente, dall'attributo dell'essenza, quindi dal *maṣḍar* (ancora denominato, qui sopra, «sostanza») e dal nome, infine dal significato che, in quanto essenza, tutto trascende. Tale gerarchia conferma anche che «Dio» è solo un attributo che deriva dal *maṣḍar* «divinità». Dal paragone che segue risulta che tra l'essenza dell'uomo e il *maṣḍar* (come, nell'esempio citato, «scrittura», grazie al quale egli potrà essere chiamato «scrivente») c'è un nome, che è, a sua volta, «predicato» dell'essenza. Il nome di Dio (il «vero» nome di Dio, essendo gli altri nomi da considerarsi piuttosto, come abbiamo visto, attributi) resta dunque sconosciuto.

Il fondamento di tale costruzione concettuale si trova, secondo la *Šağara*, già nella *basmala*³¹:

Dio, Altissimo, ci ha ordinato di iniziare [il Corano] con «*bismi'llāh al-rahmān al-rahīm*» (nel nome di Dio clemente e misericordioso), e se Dio (*Allāh*) fosse stato per Lui un nome non avrebbe detto «*bismi'llāh*» (nel nome di Dio) ma avrebbe detto «*bi'llāh*» (in Dio), questo dal punto di vista linguistico. In effetti, non è possibile dire «nel nome di uomo», a meno che in questa [espressione] non sia sottinteso il nome [dell'uomo di cui si parla]: Zayd, Ḥālīd o Muḥammad, ma qui non è stato detto «*bismi'llāh*», essendo in questa [espressione] sottinteso il nome [di Dio], fra *Allāh* (Dio) e il nome (*ism*)³².

Da questo passo si evince che la *basmala* è stata interpretata nel senso di «nel nome del Dio» (*al-ilāh*) e non «di Dio» (*Allāh*), il che spiega perché il termine «Dio» (*Allāh*) debba essere considerato un attributo al pari di tutti gli altri «bei nomi». In effetti, alla domanda se i nomi di Dio siano attributi (*ṣifāt*) o nomi (*asmā'*), si risponde in maniera inequivocabile che sono tutti «attributi» e che tra essi non c'è nessun «nome vero» (*ism ḥaq*)³³: il primo degli attri-

buti divini (cioè del Dio = *al-ilāh*), dunque, sarebbe «Dio» (*Allāh*).

È necessario ricordare a questo punto che, conformemente all'organizzazione verticistica di tutti i livelli della realtà, l'ismā'ilismo operò, sul piano gnoseologico, una differenza tra «coloro che sono in grado di sapere» (gli eletti) e coloro che non lo sono (la massa): i primi, partecipando di una particolare disposizione, possono penetrare il senso profondo (*bāṭin*) della realtà, i secondi, invece, devono attenersi all'aspetto esteriore (*zāhir*) di quest'ultima. Per l'uomo comune, dunque, il vero nome di Dio resta sconosciuto, ovvero «nascosto», laddove per il profeta o per l'*imām* è possibile pervenire alla sua conoscenza, essendo costoro gli unici in grado di «manifestare l'occulto».

Collegando tale distinzione all'oggetto del presente articolo, gli attributi dell'atto sono conosciuti sia dagli «eletti» che dalla «massa». Per questo sono anche atti a descrivere l'Anima che, al pari di ciò che le è inferiore, non è autosufficiente; essa, inoltre, è sapiente per una scienza che deriva da altri a lei superiore, in ossequio all'insegnamento coranico che rammenta: «È sopra ogni sapiente vi è un Sapiente Supremo»³⁴.

Gli attributi dell'essenza, invece, sono noti soltanto agli «eletti». Essi descrivono l'Intelletto che non deriva da sostanza alcuna, essendo instaurato «non da cosa», ovvero dal nulla³⁵; per tale motivo l'Intelletto non ha bisogno di nulla, perché, in caso contrario, non sarebbe completo; ma se non fosse completo, non sarebbe la prima cosa instaurata. L'Intelletto primo, in quanto primo instaurato, non è preceduto da nulla e, di conseguenza, non possiede scienza essendo lui il Sapiente Supremo (*'alīm*)³⁶.

La pentade così concepita (1. attributo dell'atto, 2. attributo dell'essenza, 3. *maṣdar*, 4. nome e 5. significato) viene così posta in relazione con un universo gerarchicamente organizzato dal punto di vista spirituale e da quello materiale.

Attributi dell'atto	Ranghi corporei	(gerarchia ismā'īlita e gente comune)
Attributi dell'essenza	Ranghi spirituali	(gerarchia ismā'īlita)
<i>Mašdar</i>	Anima	
Nome	Intelletto	
Significato		

In virtù di queste simmetriche corrispondenze, se all'attributo dell'atto corrispondono i ranghi corporei (gerarchia ismā'īlita e gente comune, ovvero eletti e massa), a quelli dell'essenza sono collegati i ranghi spirituali (gerarchia ismā'īlita), il *mašdar* sarà connesso all'Anima (*nafs*) e il nome (*ism*) all'Intelletto (*'aql*). Quanto al significato (*ma'nā*), esso trascenderà il tutto, proprio come l'Ente Supremo. In effetti, laddove attraverso il *mašdar* è possibile risalire al nome, attraverso il nome non si può risalire al significato, perché, come abbiamo detto, non c'è mediazione fra significato (o quiddità) e nome. Appare dunque perfettamente coerente che, con il significato, si faccia coincidere il Creatore (*Bārī*) che «instaurò dal nulla» (*abda'a min lā šay'*)³⁷ e, come rammenta il Corano, «non generò né fu generato»³⁸. Dio d'altra parte, come vedremo, è per gli ismā'īliti inconoscibile e ineffabile.

Il collegamento diretto tra «significato» e «nome», cioè l'assenza di una mediazione tra entrambi, potrebbe anche essere visto come una rappresentazione del già citato *ta'wīl* che, in quanto esegesi spirituale della Scrittura, non necessita di alcun «filtro» che funga da tramite fra il nome e il suo significato. Da parte sua, la mediazione prevista, invece, tra «nome» e «attributo» potrebbe essere connessa al *tanzīl* che, in quanto rivelazione esplicita della Scrittura, ne «occulta», tramite le parole, ovvero i «nomi», il suo «significato» recondito. Inoltre, il rapporto diretto tra «significato» e «nome», trasferito sul piano cosmologico, è conforme all'azione instauratrice di Dio che pose in essere

«immediatamente» l'Intelletto primo, a sua volta perciò identificato, come abbiamo visto, con il «nome».

Dunque, non sembrano esistere nomi in grado di descrivere realmente Dio³⁹; in effetti, attraverso l'Intelletto si può solamente «intuire» l'esistenza del senso profondo di una realtà inintelligibile e nascosta, che poi è Dio. È per questo motivo che i sapienti, stando all'autore della *Šağara*, avrebbero sostenuto che «il nome non è il denominato»⁴⁰. Da quest'ultima affermazione si deduce che il nome (*ism*), aderendo alla realtà apparente (*zābir*), non può qualificarne appieno il «significato» (*ma'nā*) recondito (*bāṭin*): il nome dunque è un mezzo attraverso cui si esprime il senso intimo della cosa⁴¹, con il quale però non coincide. Sul piano teologico, l'Intelletto (nome) può essere solo un «segno» (*dalīl*) che indica l'esistenza di Dio (significato).

Conviene sottolineare che il termine *dalīl* può essere interpretato e tradotto in vari modi, primo fra tutti «guida», ma anche «prova» in senso generale, oppure «prova» nel senso di «argomentazione sillogistica» e, dunque, «ragionamento». In un contesto come quello oggetto della presente analisi esso si dovrebbe connotare semanticamente come «segno», evocando la radice da cui deriva (*d l l*) l'idea di «mostrare, indicare, designare»⁴².

Estremizzando il principio della trascendenza divina, la *Šağara* ribadisce l'impossibilità di descrivere Dio in modo adeguato e, dunque, di chiamarLo; o meglio, di Lui non si può predicare nulla eccetto il fatto che è uno da interpretare nel senso di «unicità», *aḥadiyya*, e non di «unità numerica», *wāḥidiyya*⁴³; in quest'ultimo caso infatti Dio potrebbe essere moltiplicabile, quindi divisibile, condizione questa prevista solo per ciò che Gli è inferiore⁴⁴.

Sebbene il presente contributo faccia parte di un lavoro tuttora in corso, e dunque sarebbe alquanto azzardato formulare conclusioni definitive, è comunque possibile proporre qualche breve riflessione.

Da una parte, il complesso sistema verticistico che la *Šağara* presenta e che caratterizza i vari livelli della realtà dimostra come tale struttura abbia stimolato, sul piano esegetico, la più ampia dinamica di ricerca scientifica. Infatti, le scienze, proprio perché possono incoraggiare la fede e non sono in contrasto con essa, rappresentano un modo per avvicinarsi al principio primo, costituendo, ognuna con le proprie specificità, i gradini di una scala che, di grado in grado, ri-porta all'Uno. In questo contesto, la grammatica si configura quale fondamento (islamico) del sapere⁴⁵; inoltre essa, insieme con altre discipline «profane» (si pensi ad esempio alla filosofia greca), è stata al servizio della metafisica, da intendere nella sua accezione teologica.

Nello specifico, la riflessione linguistica proposta dalla *Šağara* sulle definizioni di «significato», «nome», *mašdar* e «attributo» ha fornito un'ulteriore prova, nonché conferma, della trascendenza di Dio. Abbiamo già sottolineato che, almeno in ambito *ismā'īlīta*, la necessità di non compromettere la trascendenza di Dio aveva indotto ad attribuire tutte le Sue qualificazioni all'Intelletto, prima fra tutte l'unicità, ma da interpretare stavolta in senso numerico, proprio per giustificare la proliferazione del molteplice. In effetti la soluzione emanatista non era riuscita a risolvere il problema di come il molteplice potesse derivare da Dio, ritenuto uno e unico, senza compromettere la trascendenza e l'indivisibilità. Fu per questo motivo che l'*ismā'īlismo* fece ricorso alla tesi instaurativa: attribuendo all'Intelletto, e non più a Dio, tutte le Sue qualificazioni, ivi compresa l'unità, pur facendo scaturire da questa il molteplice, l'inviolabilità divina non veniva compromessa.

Questo spiega e giustifica la connessione tra l'Intelletto e il «nome»: così come il nome è uno rispetto al genere e alla specie, l'Intelletto è uno rispetto a quanto procede da lui; inoltre, così come dal nome, per il tramite del *mašdar*, derivano gli attributi (che, ricordiamo, sono molteplici rispetto al nome), dall'Intelletto, per il tramite dell'Anima,

deriva la molteplicità degli intelligibili, il che spiega la connessione tra *maṣḍar* e Anima. Allo stesso modo, così come tra «nome» e «significato» non vi è alcun elemento di mediazione (tanto che si sostiene che il nome non ha derivazione), tra l'Intelletto e Dio non esiste alcun tramite perché Dio instaurò l'Intelletto attraverso un atto extra temporale di volere, volontà e comando (intimamente connessi tra loro perché, come recita il dettato coranico, quando Dio vuole una cosa la decide e la ordina). L'inesistenza di un tramite, tuttavia, non deve essere interpretata come coincidenza tra «nome» e «significato» perché, come già abbiamo visto, «il nome non è il denominato» ovvero, traslando questa affermazione, l'Intelletto non è Dio.

Se, dunque, il «significato» in quanto «quiddità essenziale» trascende il «nome», allo stesso modo Dio, «quiddità essenziale», trascende la «divinità» perché: «non 'è essere', come le essenze degli instaurati, e non 'è non essere' come le non-essenze degli esseri». Così avrebbe parlato, poco più tardi, il grande propagandista ismā'īlita Abū Ya'qūb al-Siġistānī (X/IV secolo)⁴⁶. È, questo, un altro modo di confermare l'assoluta trascendenza di Dio, che fu alla base della teologia ismā'īlita del «doppio diniego».

Infine, una breve riflessione di carattere tecnico. Sul piano linguistico, spero che l'analisi dei brani tradotti abbia dimostrato la capacità della lingua araba di esprimere problemi di ordine teologico e filosofico in maniera teoreticamente corretta grazie, soprattutto, all'apporto della filosofia greca, anche se non sono da sottovalutare altri fattori. Ad esempio, la capacità dell'arabo, come lingua semitica, di creare neologismi a partire dalla radice consonantica alla quale si aggiungono prefissi e suffissi ha permesso la formazione di un lessico ricco e capace di rendere, attraverso una terminologia tecnica estremamente precisa e accurata, le più sottili sfumature di ordine concettuale che è particolarmente difficile rendere appieno in italiano, e questo a prescindere dalla diversa struttura morfo-sintattica della lingua.

In effetti, la riflessione filosofico-teologica sul Verbo divino, dovendo prendere le mosse dal Corano, imponeva di meditare su un Libro che, in quanto copia dell'archetipo celeste esistente da sempre presso Dio, presente *ab aeterno* nella Sua sostanza e da Dio letteralmente dettato al profeta, era, ed è, considerato un miracolo inimitabile e intraducibile.

Avvertenza per la lettura delle lettere arabe

La trascrizione utilizzata, relativamente alla terminologia araba (così come all'onomastica e alla toponomastica), è quella scientifica. Tutte le lettere si pronunciano come in italiano, fatta eccezione per le seguenti:

- š equivale in italiano al suono *sc* di *sciame*
- t š z ḏ enfatiche di t, s, z, d: si pronunciano con la bocca più chiusa e indirizzando il suono verso il palato
- ḥ sorta di raschio che si produce all'interno della gola
- ḥ fortemente aspirata
- ḥ leggermente aspirata, simile all'*h* del tedesco *haben*
- q analoga al nostro *c* ma più enfatica perché pronunciata in fondo alla gola, vicino all'ugola
- ǧ equivale in italiano al suono *g* di *giallo* o al francese *j*
- ǧ il suo suono è simile a quello del gargarismo
- w equivale in italiano al suono di *uomo*
- y equivale in italiano al suono di *ieri*
- ' *hamza*, colpo di glottide, attacco vocalico o breve interruzione del suono. Non viene trascritta se è all'inizio della parola 'ayn. Si manifesta come attacco duro se all'inizio della parola o interruzione «strozzata» del suono se è all'interno di essa. Suono laringale molto difficile da spiegare. Laura Vecchia Vaglieri, autrice della storica *Grammatica teorico-pratica della Lingua araba* (IPO, Roma 1946), così ne spiega il suono: «si canti la nota più bassa possibile e quindi si tenti di cantarne una più bassa ancora: si sentirà allora una contrazione della gola e si produrrà un suono sforzato che non è più una nota. Questo suono è simile a una 'ayn».
- t equivale in inglese al suono *the* di *thing*
- d equivale all'inglese *the*

Un breve tratto sovrapposto alle vocali, a, i, u, (*ā ī ū*) ne allunga il suono.

Note

¹ A differenza della *sunna*, la *šī'a*, lett. «il partito» di 'Alī (cugino e genero di Muḥammad), si caratterizza per: 1. l'esaltazione di 'Alī, 2. la necessità dell'imāmato e l'infallibilità dell'*imām* (cfr. p. 266), 3. il concetto di «occultamento» (cfr. nota 21), 4. il «ritorno» dell'*imām* in qualità di *mabḏī* (sorta di messia), 5. il ricorso alla *taqīyya* o «dissimulazione» della fede a scopo difensivo. Per quanto riguarda, invece, l'aspetto religioso, la *šī'a* riconosce, al pari della *sunna*, il Corano quale testo sacro e Muḥammad quale profeta. Formatasi storicamente nel 657/36 per problemi connessi alla successione califfale, la *šī'a* si divide in due branche principali: duodecimana, che arresta la discendenza imāmica al 12mo *imām*, e settimana, ovvero ismā'īlita, che la arresta al settimo.

² Il contributo dell'islām sul piano strettamente culturale fu significativo, non solo perché all'esegesi ed ermeneutica coraniche si deve lo sviluppo delle cosiddette scienze dell'islām, ma anche perché, non prevedendo l'islām alcuna contraddizione tra fede e sapere, non vennero ostacolati l'introduzione e l'approfondimento di discipline provenienti anche da altre culture, nonostante l'originale rielaborazione alla quale saranno sottoposte a partire dal X/IV secolo. Per quanto concerne la doppia datazione, la prima si riferisce a quella cristiana e la seconda a quella islamica (egira).

³ In effetti, la canonizzazione della Scrittura determinò la necessità di fissare regole ortografiche e grammaticali al fine di eliminare qualsiasi elemento di «ambiguità» a causa della mancata registrazione delle vocali brevi (appartenendo l'arabo al ceppo delle lingue semitiche, esso ha infatti un sistema grafico consonantico) e dell'assenza di punti diacritici fondamentali per distinguere i fonemi omografi. Al leggendario «inventore» della grammatica araba, Abū l-Aswad al-Du'ālī (688/69), si deve l'introduzione di innovazioni, migliorate in seguito dal lessicografo al-Ḥalīl ibn Aḥmad (786/169), quali: la registrazione dei tre suoni vocalici (a, i, u), la rappresentazione grafica del colpo di glottide (*hamza*,⁷) e quella della geminazione consonantica (*tašdīd*). Per altro verso, la necessità di comprendere la Scrittura nei suoi dettagli sarà alla base della «Tradizione» (*sunna*), fondamentale per la formazione del corpus dogmatico e giuridico-amministrativo dell'islām. Per ulteriori dettagli sulla *sunna*, cfr. nota 23.

⁴ «E Questo è ancora rivelazione del Signore del Creato, e lo portò lo Spirito Fedele sul tuo cuore perché fossi Mōnito agli uomini in lingua araba chiara». (*Cor.* XXVI, 192-196). Per questa e le successive traduzioni coraniche, cfr. *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1975.

⁵ *Cor.* XLIII, 2-3.

⁶ Il termine, che dopo la morte del profeta Muḥammad (632/10) designerà i suoi «successori» alla guida della comunità (ossia i califfi), in questo contesto assume la connotazione di «rappresentante, sostituto». Essendo Adamo il primo essere umano ad abitare la terra, ci si chiese chi egli dovesse sostituire. Secondo i primi commentatori coranici, Adamo sostituì gli angeli e i *ḡinn* (demoni, sorta di spiritelli buoni o cattivi) che, portando sulla terra corruzione e morte, erano venuti meno al mandato di Dio. Per ulteriori dettagli sulla valenza semantica del termine *ḥalīfa*, cfr. J. Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden 2001, vol. I, pp. 276-278.

⁷ *Cor.* II, 31.

⁸ È interessante sottolineare che il verbo utilizzato per esprimere l'atto di tale «annuncio», ossia *anba'a*, lett. «fare conoscere», ha le stesse radici (*n b y*) della parola *nabī*, profeta. Dio dunque, impartendo ad Adamo il comando di «fare conoscere», ovvero «annunciare» agli angeli tali nomi, lo investe nel contempo della missione profetica. In tal modo viene conferita valenza epistemologica alla profezia e valore gnoseologico alla Rivelazione. Vale la pena ricordare, inoltre, che l'islām considera Adamo il primo dei sette profeti che costituiscono il ciclo della profezia: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Davide, 'Isa Gesù, Muḥammad.

⁹ «È Dio prese della polvere nera, rossa e bianca e ne estrasse il genere umano di diverso colore, e fu chiamato Adamo (*Ādam*) perché venne preso dalla superficie (*adīm*) della terra». Cfr. al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab wa ma'ādin al-ğawbar* («Le praterie d'oro e le miniere di pietre preziose»), 2 voll., Manšūrāt al-ğāmi'a al-lubnāniyya, Bayrūt 1966, vol. I, p. 33.

¹⁰ La filosofia greca si era diffusa in Oriente ancor prima dell'avvento dell'islām; in particolare, quando l'imperatore Giustiniano decretò nel 529 la chiusura delle scuole filosofiche, colpevoli di divulgare insegnamenti non consoni alla formulazione ufficiale della Chiesa, maestri e scolari furono costretti ad abbandonare le rispettive accademie e si diressero in Oriente. Centri propulsori del pensiero filosofico divennero così la Persia (Gondeshapur), l'Iraq (Harrān) e la Siria (Edessa, Antiochia).

¹¹ È opportuno sottolineare che il Corano, considerato ripetizione fonica di quanto Dio (*Allāh*) rivelò a Muḥammad per il tramite dell'arcangelo Gabriele, è esplicita e diretta rivelazione di Dio. Per questo motivo quanto in esso previsto non può essere omesso né contraddetto. Tuttavia, è considerato lecito riflettere sul suo contenuto, senza che ciò ne comprometta la natura, come ampiamente dimostrato non solo dalla vasta letteratura di commentari coranici (*tafāsīr*), ma anche dall'attività dei giurisperiti (*fuqabā'*) che, nell'estrarre dal Corano quella che poi diventerà la «legge positiva dell'islām» (*šarī'a*, lett. «la via maestra»), operarono l'*iğtibād*, lo «sforzo autonomo della ragione in materia religiosa».

¹² Prodotta da una scissione all'interno del gruppo di Ḥasan al-Baṣrī (VIII/II sec.) sullo *status* del musulmano reo di peccato capitale, la *mu'tazila* nacque nell'Iraq 'abbāsīde per diffondersi in seguito in tutto il mondo musulmano, sebbene i principali autori mu'taziliti furono iraqeni. Nell'827 il mu'tazilismo divenne dottrina di Stato ma quando, venti anni dopo (847), venne revocata la dottrina mu'tazilita, la *mu'tazila*, costretta ad agire nella clandestinità, finì con lo scomparire anche se alcune sue dottrine vennero riprese e riformulate all'interno dei circoli šī'iti. Il mu'tazilismo, che per l'uniformità della sua dottrina può essere considerato una vera e propria scuola filosofica, utilizzò in modo ardimentoso gli strumenti elaborati dalla filosofia greca per fini apologetico-difensivi. Inteso e utilizzato come λόγος, il *kalām* mu'tazilita può essere considerato una sorta di «teologia razionale-speculativa».

¹³ Il ricorso al principio del *bi-lā kayfa* sembrò rispondere a esigenze di natura spirituale piuttosto che a quelle di ordine filosofico-speculativo, nonostante che il teorico dell'aś'arismo, Abū 'l-Ḥasan al-Aś'arī (935/322) si fosse formato all'interno dei circoli mu'taziliti dai quali, però, in seguito si allontanò.

¹⁴ Costituitosi a seguito della scomparsa dell'*imām* Ġ'a'far al-Šādiq (765/147), l'ismā'īlismo nella sua prima fase di formazione gettò le basi politiche e dottrinali che lo resero un movimento dalla struttura elaborata che svol-

se una notevole azione di propaganda in gran parte del mondo musulmano e che sviluppò un impianto speculativo particolarmente sofisticato e profondamente «originale». Sul piano cosmologico, infatti, gli ismā'īliti adottarono teorie aristoteliche orientate però in senso neoplatonico.

¹⁵ 'Abdān, *Kitāb šağarat al-yaqīn*, 'Ā. Tāmīr, Bayrūt 1982 (d'ora in poi *Šağara*). Di tale testo, di cui non esiste alcuna traduzione in altra lingua, ho preparato la traduzione in lingua italiana basandomi sull'edizione citata. Il testo in questione è molto problematico anche per quello che concerne la paternità e la datazione; per Walker e Madelung la *Šağara* avrebbe, a un certo punto della sua storia, intrapreso due percorsi differenti, dopo essersi divisa in due parti: una sarebbe sopravvissuta presso la comunità ismā'īlita di Siria, perdendo il nome del suo autore, laddove l'altra sarebbe stata conservata presso gli ismā'īliti del gruppo *t ayyībī* del Yemen e dell'India i quali, con molta probabilità, ignoravano l'esistenza della versione siriana. L'edizione di Tāmīr, che non fornisce indicazioni precise sul manoscritto di riferimento, attribuisce il testo al qarmata 'Abdān (IX/III sec.). Da parte loro, Walker e Madelung ritengono che l'opera sia da attribuire a un altro qarmata del X/IV secolo, Abū Tammām. Cfr., tra gli altri, W. Madelung & P. Walzer, *An Ismaili Heresiography. The Bāb al-shaytān from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, Brill, Leiden 1998.

¹⁶ Movimento politico di riforma sociale, quello dei *qarāmiṭa* (Carmati) si costituì agli inizi del X/IV secolo per dissensi sorti in merito a problemi di legittimazione dinastica. A seguito dell'assunzione della direzione del centro ismā'īlita di Salamiyya (Siria) da parte di 'Ubayd Allāh, futuro primo califfo della dinastia fātimide che reclamò il diritto all'imāmato per sé e i suoi familiari, Hamdān Qarmāt, a cui il movimento deve la sua denominazione, e suo genero 'Abdān (899/286, probabile autore del testo oggetto del presente lavoro), ruppero le loro relazioni con la direzione centrale. La rivolta, iniziata nel 901/287, portò i *qarāmiṭa* a diffondersi, oltre che in Siria, in 'Irāq, Baḥrayn e Persia. Coloro che continuarono ad appoggiare 'Ubayd Allāh si diressero in Yemen e Nord Africa e infine stabilirono il loro potere in Egitto dove fonderanno il califfato fātimide (973-1171). A differenza dei fātimidi (che avevano assunto tale denominazione in ossequio a Fāṭima, figlia del profeta Muḥammad), i *qarāmiṭa* non consideravano l'istituzione califfale (ovvero l'imāmato) un monopolio ereditario da trasmettere da padre in figlio, ma piuttosto una caratteristica intellettuale.

¹⁷ Una soluzione possibile per gli ismā'īliti fu quella di attribuire tali connotazioni non più a Dio, ma alla prima entità posta in essere da Lui, identificabile con l'Intelletto. La necessità di mantenere salda la trascendenza divina determinerà nell'ismā'īlismo, sul piano cosmologico, una diversa concezione dell'azione creatrice da parte di Dio. Infatti, l'atto della creazione non sarà più interpretato come *ḥalq* («creare qualcosa da qualcos'altro»), né come *fayd* («emanazione»), bensì come *ibdā'* («instaurazione») perché nel primo caso si sarebbe corso il rischio che la materia, procedendo da qualcos'altro, fosse preesistente e, dunque, coeterna a Dio, mentre, nel secondo caso, l'emanato avrebbe partecipato della stessa natura dell'emanante con pericolose conseguenze sul piano ontologico. L'instaurazione, invece, in quanto azione immediata che si diversificava dalla fonte da cui aveva origine, era assimilabile e consustanziale all'Intelletto primo e non a Dio. In virtù di tale connotazione, l'*ibdā'* venne considerato atto divino per eccellenza perché, oltre ad essere consono alla natura trascendente di Dio, confermava il postulato coranico della *creatio ex nihilo*.

¹⁸ «In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo!» (*Cor. II, 156*).

¹⁹ In effetti, il sistema dottrinale della *šī'a* in generale e dell'ismā'īlismo in particolare si fonda su un insieme di verità apparenti e mutabili (*zābir*) e della Verità una, eterna e immutabile (*baṭin*). Questi due aspetti non sono tra loro antitetici, ma complementari.

²⁰ Questi ultimi tre «ranghi» svolgono una funzione molto importante all'interno della profezia perché è per loro tramite che il profeta o l'*imām* partecipa di una conoscenza intuitiva piuttosto che razionale, in forza della quale può avere accesso alla conoscenza di Dio.

²¹ Si tratta del concetto di *gayba*, in base al quale l'*imām* che scompare prima di avere adempiuto alla sua missione non viene ritenuto morto, bensì «nascosto». Durante il periodo di occultamento egli continua a dirigere la comunità attraverso plenipotenziari.

²² Inteso come «infinito», di fatto il *maṣdar* è un sostantivo e, come tale, dal punto di vista grammaticale rientra nella categoria dei «nomi».

²³ *Ḥadīḡ*, ovvero *sunna*. Seconda fonte teologica e giuridica dell'islām, essa è costituita da una serie di racconti che tramandano i detti e i fatti di Muḥammad, compresi i suoi silenzi, perché siano da esempio di vita per tutti i musulmani.

²⁴ *Šağara*, p. 82, 5-6. Le indicazioni si riferiscono alle pagine e alle righe dell'ed. cit.

²⁵ Ivi, p. 81, 8-16.

²⁶ Ivi, p. 82, 12-25.

²⁷ Tale affermazione, collegabile alla questione del libero arbitrio, è in piena sintonia con la formulazione mu'tazilita che riconosceva l'uomo quale libero agente pur nel rispetto dell'onnipotenza divina. Su questo punto, la formulazione sunnita, attraverso il teologo al-Aš'arī, riconosce all'uomo una responsabilità limitata alla sua «capacità di acquisire» (*ikitsāb*) le azioni da lui compiute. In definitiva, Dio è l'*autore* dell'atto umano, laddove l'uomo ha solo la capacità (creata da Dio) di agire: è per questo motivo che tale facoltà si configura come «capacità innovata» (*qudra muḥdata*).

²⁸ *Šağara*, p. 83, 1-8.

²⁹ In effetti, come verrà riferito in seguito, il nome «Dio» (*Allāb*) non è il vero nome di Dio ma il centesimo dei suoi «nomi più belli», cioè il suo secondo nome. Cfr. *Šağara*, p. 95, 11.

³⁰ Ivi, p. 83, 9-17.

³¹ Formula con la quale iniziano tutte le «sure» (capitoli) del Corano; essa recita letteralmente «nel nome di Dio (*Allāb*) clemente e misericordioso» (*bi-smi'llah al-rahmān al-rahīm*).

³² *Šağara*, p. 82, 8-12.

³³ Ivi, pp. 81, 22 e 82, 1.

³⁴ *Cor.* XII, 76.

³⁵ Nel tentativo di evitare che il nulla fosse considerato comunque qualcosa, si preferì adottare la locuzione *lā min šay'*, lett. «non da cosa», che sostituì l'espressione *min lā šay'*, lett. «da non cosa», la quale avrebbe potuto far coincidere il «nulla» con la «cosa», sulla base di quanto aveva insegnato la dottrina neoplatonica. Diffusosi in terra di islām attraverso la *Theologia Aristotelis*, di fatto una epitome delle *Enneadi* plotiniane, il neoplatonismo sosteneva che la materia eternamente emanata, pur potendo essere non esistente (μη ὄν λόγος), era pur sempre una cosa (λόγος). Preferendo l'espressione *lā min šay'* all'espressione *min lā šay'*, è come se si fosse cercato di evitare di interpretare il «nulla» come «cosa».

³⁶ *Šağara*, p. 91, 1-2.

³⁷ Dio, infatti, per la Sua trascendenza, non può essere né collocato né immaginato in una qualsivoglia dimensione; da qui l'impossibilità di parlarNe nei termini di «prima» e «dopo» o di «sotto» e «sopra».

³⁸ *Cor.* CXII, 3.

³⁹ Tuttavia, come si afferma in seguito, esiste una maniera migliore delle altre per poter parlare di Dio, e cioè l'espressione «non c'è dio al di fuori di Dio», che rappresenta la prima parte della *šahāda* (testimonianza di fede musulmana). Primo dei cinque cosiddetti «pilastri dell'islām», la formula completa recita: «attesto che non c'è dio al di fuori di Dio e attesto che Muḥammad è l'inviato di Dio».

⁴⁰ *Inna al-ism ġayr al-musammā..* Cfr. *Šağara*, p. 91, 11-12.

⁴¹ Per questa caratteristica il «significato» si configura come «interior rei conditio, exteriori formae opposita». Cfr. G.W. Freytag, *Lexicon Arabico Latium*, 4 voll., Librairie du Liban, Bayrūt 1975, vol. III, p. 236.

⁴² Per ulteriori dettagli cfr. F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali*, Librairie Orientale, Bayrūt 1985, pp. 90-93.

⁴³ *Šağara*, p. 93, 3-4.

⁴⁴ Riecheggiando una topica neoplatonica, si afferma infatti che Dio instaurò la forma dell'Intelletto, a partire dalla quale si produsse la molteplicità allorché da questo venne emanata l'Anima.

⁴⁵ Da non sottovalutare, come fondamento del sapere, anche il ruolo della logica che, secondo alcuni, prevaleva sulla grammatica per il suo carattere universale. Al famoso traduttore cristiano nestoriano Mattā ibn Yūnus (940/327) e al filosofo musulmano, di impronta šī'ita, al-Fārābī (950/338) si deve l'introduzione della logica aristotelica nel *curriculum scientiarum* adottato dalla scuola di Bağdād in epoca 'abbāsīde.

⁴⁶ Cfr. Abū Ya'qūb al-Siğistānī, *Kitāb al-yanābī'* («Il Libro della fonti»), ed. H. Corbin, in *Trilogie ismaélienne*, Maisonneuve-Bibliothèque iranienne, Paris-Teheran 1961, p. 16, 3-4.