

Cap. IV: Analisi della spiegazione introduttiva: “Le dinamiche della conoscenza (*al-ma‘rifā*)”

Esaminando il primo capitolo dell’*Introduzione* del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*, l’iniziale affermazione di Rifā‘a, secondo cui il suo discorso ha necessità di una *spiegazione introduttiva* (*tamhīd*), appare non trascurabile.

Introduzione, Cap. I.

Cosa mi è evidente dello scopo del nostro viaggio in questi paesi lontanissimi, sede della miscredenza e del pregiudizio, nei quali le spese per vivere sono ingenti a causa dei prezzi altissimi.

Dico (*aqūlu*): ciò ha bisogno di una spiegazione introduttiva (*tamhīd*). Ovvero: la condizione originale (*al-aṣl*) dell’uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l’assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l’essere secondo l’origine della *fiṭra* (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya‘rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*).
[...]

Rifā‘a inizia la sua spiegazione descrivendo la condizione originale dell’uomo, ancora privo di conoscenza. Prosegue poi spiegando come l’uomo da questa condizione originale giunga alla conoscenza.

[...] In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma‘ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfa*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihā’*); e la legge divina (*al-ṣar’*) o la ragione (*al-*

‘*aqī*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥīhā*); per cui furono seguite (*uttubi‘at*) e permasero (*ubqiyat*).

Non è immediatamente comprensibile ad un lettore occidentale, ma probabilmente anche ad un lettore arabo dei nostri giorni - sia pure con una buona formazione culturale -, la ragione della necessità di questa spiegazione introduttiva. Sembra infatti sfuggire un evidente nesso logico fra quanto messo a tema nell’incipit (lo scopo del viaggio in un paese lontano, miscredente e costoso) e il preambolo sulla condizione originale dell’uomo e sulle dinamiche mediante le quali avviene la conoscenza.

La comprensione di questa *spiegazione introduttiva*, fino ad oggi non ben considerata dagli studiosi, si è rivelata invece – come vedremo in questo e nel prossimo capitolo – necessaria per intendere non solo il discorso con cui Rifā‘a giustifica il suo soggiorno parigino, ma soprattutto le dinamiche fondamentali che permisero a Rifā‘a, uomo di cultura arabo-musulmana, la conoscenza della cultura francese e la sua traslazione in un contesto arabo-musulmano.

1. Analisi della “spiegazione introduttiva” (*tamhīd*)

La struttura del paragrafo introduttivo riflette in modo significativo la formazione filosofica e teologica di Rifā‘a: secondo la logica dei testi filosofici, si inizia ponendo la *quaestio*, cui segue la *responsio*, la quale inizia tradizionalmente con *aqūlu*, “dico”, (o meglio “a questo dico” il cui senso vale il latino *respondeo*)¹. Nella *quaestio* sono contenute le obiezioni che si sarebbero potute muovere, secondo la mentalità egiziana del tempo, a un soggiorno di studio in Francia, paese *kāfir*, *ba‘īd*, *ḡālī* ossia miscredente, lontano, costoso.

¹ Scrive Josef Van Ess a proposito dei trattati teologici musulmani: “The method always recalls an imaginary trial. We hear it in the style of nearly every theological treatise: *wa-in qāla qā’ilun ... qulnā...* (if somebody says ... we answer ...), or *wa-lā yuqālu inna ... li-annā naqūlu ...* (one cannot say here ... because we would answer then ...)”. JOSEF VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G.E. VON GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, p. 23.

Queste obiezioni, in apparenza mosse dal senso comune, sottendevano posizioni polemiche proprie di una parte non minoritaria di appartenenti all'Università di al-Azhar non favorevoli alla cultura europea e alla politica culturale di Muḥammad 'Alī — come abbiamo detto in un precedente capitolo. Il discorso di Rifā'a è rivolto, infatti, soprattutto all'ambiente di al-Azhar e a lettori di formazione azharita. Nel momento in cui Rifā'a scriveva la sua opera, tutta l'*intelligentia* (anche economica) egiziana faceva riferimento ad al-Azhar e pertanto queste posizioni interne all'ambiente universitario erano percepibili anche al suo esterno.

Ṭaḥṭāwī inizia la risposta alla *quaestio* con una “spiegazione introduttiva” (*tamhīd*) in cui espone concetti fondamentali comunemente condivisi da tutti i sapienti musulmani. Presentando all'inizio del suo libro questi “fondamenti condivisi” musulmani, Ṭaḥṭāwī cerca un “accordo” (*ittifāq*) in grado di giustificare agli occhi degli azhariti il suo contatto con la cultura europea.

Questo preambolo nasce, però, non solo dall'esigenza di un superamento delle polemiche “azharite”. Probabilmente esso è anche il frutto maturo della riflessione personale di Ṭaḥṭāwī, trovatosi a dover rispondere – in seguito all'incontro con la moderna cultura francese – di possibili contraddizioni fra le novità in cui si era imbattuto da una parte e se stesso e la propria radice culturale dall'altra.

1.1. Come avviene la conoscenza umana

Nella “spiegazione introduttiva” Ṭaḥṭāwī descrive la condizione originale in cui l'uomo è stato – ed è da sempre – creato, per poi descrivere il processo graduale della conoscenza:

“Dico (*aqūlu*): ciò ha bisogno di una spiegazione introduttiva (*tamhīd*).

Ovvero: la condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*)², l'assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ 'an al-zīna*) e l'essere

² Questo termine, che sarà oggetto di successiva analisi, ha anche il senso di “incompletezza”.

secondo l'origine della *fiṭra*³ (*al-wuḡūd 'alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya'rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiḡdāniyya*). In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma'ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-iḥā*); e la legge divina (*al-ṣar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥ'ihā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permisero (*ubqiyat*)”.

La nostra traduzione del primo periodo della “spiegazione introduttiva” (“la condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità [...] e l'essere secondo l'origine della *fiṭra*”) differisce dalla traduzione francese di Lūqā e da quella inglese di Newman, che ricorrono al tempo passato là dove noi abbiamo preferito il presente⁴:

“Je dis que cela exige une introduction. En effet, à l'origine, l'homme était simple, exempt de parure. Il existait à l'état de pure nature et ne connaissait que les choses instinctives. Advint ensuite que [...]”⁵.

“I can say that this requires some kind of introduction. Originally, man was simple and devoid of adornments; he existed in a purely natural state, and knew only instincts. Then [...]”⁶.

Usando il tempo passato Lūqā e Newman interpretano il passo di Rifā'a unicamente come la descrizione della condizione originale dell'uomo primitivo all'inizio dei tempi. Il testo arabo invece inizia con un periodo composto da frasi nominali (*al-ḡumla al-*

³ Non traduciamo questo termine centrale nella cultura musulmana che sarà oggetto di approfondimento nel seguito del presente lavoro.

⁴ Anche la traduzione tedesca (KARL STOWASSER, *Ein muslim*, cit., p. 11) presenta il periodo al tempo passato: “Der mensch war zu anfang ...”.

⁵ LŪQĀ¹, p. 49.

⁶ NEWMAN, p. 101.

ismiyya)⁷, prive di verbo – *wa-huwa anna al-aṣl fī al-insān al-sādiḡiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuḡūd ‘alā aṣl al-fītra*⁸ –, seguite da una frase verbale (*al-ḡumla al-fi‘liyya*)⁹ di tempo presente cioè “non concluso”, che descrive cioè uno stato che permane¹⁰, con funzione di complemento modale (*ḥāl*) – *lā ya‘rif illā al-umūr al-wiḡḡāniyya*¹¹. Probabilmente il tempo “passato” usato da Lūqā e Newman è desunto dal periodo successivo, dove troviamo una serie di verbi passati, indicanti azioni “concluse nel tempo”¹², introdotti da particelle che indicano una sequenza temporale di avvenimenti – *Tumma tara‘a ‘alā ba‘ḍ al-nās ‘iddat ma‘ārif lam yasbiq bihā [...]*¹³ –. Lūqā e Newman hanno usato il passato, non solo per avere interpretato diversamente il testo, ma anche per motivi di omogeneità verbale. L’omogeneità verbale del testo tradotto in inglese e francese ha comportato però lo smarrimento di un fondamentale nodo della riflessione di Rifā‘a, che l’uso della frase nominale araba priva di verbi indica.

La frase nominale araba (*al-ḡumla al-ismiyya*), in assenza di verbi, mira a descrivere uno “stato” indipendentemente dal tempo, come a volere indicare una condizione che

⁷ “La proposition nominale est celle dont le premier terme est un nom (substantif ou pronom) sujet *mubtada’* auquel on attribue une qualité, un état, une action *ḥabar*. [...] Elle est l’attribution de quelque chose à une autre chose. Elle indique un état” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1999, p.45). La divisione delle proposizioni in nominali e verbali è fondamentale nella grammatica araba. I principi d’analisi logica donde si muove nel sistema grammaticale arabo sono diversi da quelli del nostro sistema e la terminologia araba è spesso difficilmente traducibile con i nostri termini grammaticali (cfr. LAURA VECCIA VAGLIERI, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Istituto per l’Oriente, Roma, 2002⁹, vol. I, p. 59).

⁸ “Ovvero: l’origine nell’uomo è la condizione di semplicità e l’assenza di ogni abbellimento, e l’essere secondo l’origine della *fītra*”.

⁹ “La proposition verbale est – selon la définition arabe – celle dont le premier terme est un verbe *fi‘l* (non auxiliaire). Elle est l’affirmation d’une action dont l’agent *fā‘il* est nommé en second lieu” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p. 45).

¹⁰ Rifā‘a, nella sua grammatica *Al-Tuḡfā al-maktabiyya li-taqrīb al-luḡa al-arabiyya*, definisce *al-muḡāri‘* (il tempo verbale “presente”) come “ciò che indica un avvenimento nel tempo che si svolge nella condizione presente e a venire” (“*mā dalla ‘alā ḥadaṡ fī zaman yaqbal al-ḥāl wa-l-istiḡbāl’*). Cfr. ‘IMĀRA, vol. V, p. 122.

¹¹ “[...] non conoscendo se non i principi delle intuizioni istintive”.

¹² Rifā‘a definisce *al-māḡī* (il tempo verbale “passato”) come “ciò che indica un avvenimento nel tempo, accaduto e terminato” (“*mā dalla ‘alā ḥadaṡ fī zaman waqa‘ wa-inḡaṡa ‘ā’*). Cfr. ‘IMĀRA, vol. V, p. 122.

¹³ “In seguito ad alcune persone divennero evidenti alcune conoscenze precedentemente ignorate [...]”.

permane sempre¹⁴. In italiano è con il tempo “presente” che si può rendere tale senso di stabilità. Le caratteristiche descritte da Rifā‘a sono infatti valide per l’uomo primitivo, ma anche, dal punto di vista del discorso teologico musulmano, per l’uomo creato in ogni tempo. Rifā‘a usando frasi nominali prive di verbi (avrebbe potuto introdurre nella frase il verbo *nāsiḥ kāna* – “fu” – se avesse voluto trattare solamente dell’uomo primitivo¹⁵) per descrivere lo “stato originale” dell’uomo esprime in modo implicito questa consapevolezza del discorso teologico musulmano.

L’apparente incongruità della nostra traduzione, dove si osserva un primo periodo tradotto al tempo presente e i successivi periodi al tempo passato, è invece fedeltà al discorso del testo arabo.

Nel presente capitolo ci soffermiamo sulla descrizione dell’“accadere della conoscenza” nell’uomo. Ci occuperemo invece nel prossimo capitolo della “condizione originale” in cui l’uomo è creato e che precede la conoscenza.

Presentiamo, del brano che interessa questo capitolo, il testo arabo traslitterato segnalando in corsivo i termini che saranno oggetto della nostra analisi:

“[...] *Tumma tara’a* ‘alā ba‘ḍ al-nās ‘iddat *ma’ārif* lam yasbiq bihā, wa-innamā *kuṣifa lahu* bi-*l-ṣudfā* wa-*l-ittifāq*, aw bi-*l-ilhām* wa-*l-ihā*’; wa-*ḥakama al-šar’* aw *al-‘aql* bi-naf’ihā; fa-*uttubi’at* wa-*ubqiyat*”¹⁶.

Rifā‘a descrive il processo della conoscenza, individuando delle fasi progressive che si susseguono nel tempo.

¹⁴ Cfr. n. 7: “Elle indique un état” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p.45).

¹⁵ “La proposition nominale est mise au passé par *kāna* placé en tête, suivi du sujet (s’il est exprimé) et de l’attribut [...]” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p. 211).

¹⁶ “In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma’ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifāt lahu*) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihā*’); e la legge divina (*al- šar’*) o la ragione (*al-‘aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naf’ihā*); per cui furono seguite (*uttubi’at*) e permasero (*ubqiyat*)”.

Originalmente l'uomo è in uno stato di assenza di conoscenza (*'adam al-ma'rifā*). In un secondo momento alcune conoscenze (*ma'ārif*) gli divengono evidenti (*ṭara'a*) e gli si scoprono (*kušifā lahu*). Questo accade o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*). In un terzo momento la conoscenza (*al-ma'rifā*) diviene realmente tale, cioè utile all'uomo, grazie al giudizio della legge divina (*ḥukm al-šar'*) o della ragione (*ḥukm al-'aql*), per cui è seguita (*uttubi'at*) dall'uomo e permane (*ubqiyat*) in lui come conoscenza.

Osservando questo brano si può notare che Rifā'a fa procedere il suo discorso mediante coppie di sinonimi: *ṭara'a* e *kušifā*, *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, *al-ilhām* e *al-īhā'*. È questo un uso proprio della prosa e della poesia araba: anche se i due termini della coppia sono apparentemente diversi, il secondo termine ha la funzione di confermare l'esatta accezione del primo e viceversa¹⁷.

1.2. I verbi *ṭara'a* e *kušifā*

Ci soffermiamo sui due verbi usati da Rifā'a per descrivere l'accadere di qualcosa che condurrà l'uomo a conoscere. Il primo verbo, *ṭara'a*, indica un "giungere improvviso" (*ḡā'a faḡ'at^{an}*)¹⁸ di qualcosa a qualcuno (*ṭara'a 'alā ba'd al-nās*).

Il verbo *kušifā* è una forma passiva (*mabnī li-l-maḡhūl*), per cui si tace l'agente, ossia "chi fa scoprire" all'uomo (*lahu*, a lui).

Per spiegare ciò che è all'origine di questo "scoprirsi all'uomo", Ṭaḥṭāwī ricorre a due coppie di nomi: 1. *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, 2. *al-ilhām* e *al-īhā'*.

¹⁷ Si veda per es. *Lisān*, ad vocem *šr'*, vol. VIII, p. 59, col. 2, dove si dice che i due termini della coppia *šir'a* e *minhāḡ* hanno lo stesso significato di *ṭarīq*: "Anche se la parola è diversa, essa segue per confermare ciò che la precede"; e a conferma di ciò Ibn Manzūr cita un verso di 'Antara con una coppia di termini dallo stesso significato ("*Aqwā wa-Aqfāra*"), scrivendo: "Il significato di *Aqwā* e di *Aqfāra* è uno e allude alla solitudine; le due parole accostate intensificano il significato di solitudine". Questo fenomeno è comunissimo anche nella letteratura araba contemporanea (per es. in Taha Ḥussayn: riporteremo in seguito sue citazioni in cui è visibile questo fenomeno). La specificità di questo modo di procedere accostando due termini è ancora più comprensibile alla luce dei procedimenti dialettici tipici della cultura araba, di cui ci occuperemo nel capitolo VI.

¹⁸ *Munḡid*, ad vocem *tr'*.

1.3. *Al-ṣudfā* e *al-ittifāq*

Il sostantivo *Ṣudfā* (di forma *fū‘la*¹⁹) significa “caso, accidente, coincidenza, avvenimento casuale”. Fra i significati del verbo, derivato dalla medesima radice, *ṣadafā* (maṣdar: *ṣadf* e *ṣudūf*) vi è quello di “imbattersi in qualcosa per caso” (*laqiyahu ittifāq^{an}*) e quello di “succedere [qualcosa a qualcuno]” (*ittafaqa*)²⁰. *Al-ṣudfā* (o *al-ṣidfā*) è “parola post-classica” (*lafza muwallada*)²¹ che significa “l’imbattersi in qualcosa”, “l’incontro casuale” (*al-muṣādafa*)²² e *al-ittifāq*²³.

Ittifāq è maṣdar, nome deverbale, del verbo *ittafaqa* (*fī‘l mazīd*, verbo aumentato, dalla radice *wf̄q*). Il significato di *ittafaqa* dipende dalla preposizione a cui si accompagna. Quando il verbo *ittafaqa* è seguito dalla preposizione ‘*alā* (*ittafaqa ‘alā*)²⁴ ha il valore di “essere d’accordo, accordarsi, mettersi d’accordo su qualcosa”; in questo caso il maṣdar *ittifāq* significa “accordo, patto, convenzione, intesa”. Questo è anche il significato preferenziale della parola. Quando il verbo *ittafaqa* si accompagna con la preposizione *li* (il verbo è seguito dalla particella *lām*: *ittafaqa li*) ha valore di “accadere, succedere, essere destinato a qualcuno”; allora *ittifāq* significa “caso fortuito, occasione accidentale, ventura, sorte”, e la forma *ittifāq^{an}* può tradursi con “accidentalmente, fortuitamente, per

¹⁹ Ricordiamo che per indicare le varie forme delle parole arabe i grammatici si servono della radice *f‘l*. Questa radice, corrispondente alla radice della parola (*ṣdf* nel caso di *ṣudfā*), è integrata da lettere e vocali che esprimono la particolare forma della parola (*u* in seconda sede e *a* in ultima nel presente caso). Per una tipologia dei significati dei nomi di forma *fū‘la* cfr. MUḤAMMAD ḤASAN ‘ABD AL-‘AZĪZ, *Min ma‘ānī fū‘la*, in AḤMAD MUḤTĀR ‘UMAR (a cura di), *Fī uṣūl al-luġa*, vol. IV, Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya, Il Cairo, 2003, pp. 373-380.

²⁰ *Munġid*, ad vocem *ṣdf*.

²¹ Il termine *lafza muwallada* può designare sia “una parola di origine non puramente araba”, sia “parola post-classica”. Nel nostro caso traduciamo “post-classica” per due motivi: primo, perché la radice *ṣdf* è araba; secondo, nel classico (della fine del sec. XIII) *Lisān*, ad vocem *ṣdf*, vol. VIII, pp. 213-214, non troviamo una spiegazione di *ṣudfā*, né tanto meno l’indicazione del significato di *ṣadafā* nell’accezione divenuta consueta e riportata nel *Munġid*. Solamente si scrive “*al-muṣādafa: al-muwāfaqa*” (ivi, p. 214, col. 1).

²² Nella filosofia della scienza del secolo XX *al-muṣādafa* ha assunto il valore del latino “casus” ed è perciò ricondotto alla filosofia greca. Cfr. MAḤMŪD AMĪN AL-‘ĀLĪM, *Falsafat al-muṣādafa*, Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003. L’uso di *ṣudfā* da parte di Ṭaḥṭāwī è evidentemente estraneo alla speculazione filosofica contemporanea e da ricondursi al contesto prettamente azharita della prima metà del XIX secolo.

²³ *Munġid*, ad vocem *ṣdf*.

²⁴ In *Al-Munġid fī-l-luġa* sotto la voce *ittafaqa ‘alā* si scrive: “*al-ittifāq*. l’intendersi o l’accordarsi (*al-tafāhum ‘alā*) fra persone su una certa questione, il raggiungere la sintonia (*al-tawaṣṣul ‘alā*) fra le opinioni [di persone] o fra i significati [attribuiti alla questione]: es. l’accordo su un programma o un affare (*al-ittifāq ‘alā barnāmaġ aw ḥuṭṭa*)”. Cfr. *Munġid*, ad vocem *wf̄q* in appendice, p. 966.

caso, per destino”. In *Al-Munğid fī-l-luġa* sotto la voce *ittafaqa li* si segnala: “*al-ittifāq*, il prodursi di un fatto accidentalmente (*al-ḥudūt ‘araḍ^{an}*), l’imbattersi in qualcosa per caso (*al-muṣādafa*): es. capitò questo avvenimento per caso (*waqa‘a ḥādā al-ḥādīt ittifāq^{an}*)”. L’accezione presente nel nostro brano è quella di *ittifāq* connessa a *ittafaqa li*.

Concludendo la nostra indagine intorno a *al-ṣudfa* e *al-ittifāq*, osserviamo che Ṭaḥṭāwī, nel brano esaminato, usa i due termini con l’accezione di “avvenimento casuale”, “caso”. È un’accezione che si inserisce in una sfera di esperienza prettamente umana e naturale, ma che non esclude la dimensione religiosa, ovvero l’intervento di un agente divino che ordina il “Caso” (“Destino”).

1.4. Al-ilhām e al-īḥā’

Prendiamo ora in esame la seconda coppia di nomi: *al-ilhām* e *al-īḥā’*. Nella tradizione araba i due termini sono spesso accoppiati, anche se più frequentemente troviamo *al-ilhām* accostato al termine *al-waḥy*, che deriva dalla stessa radice di *al-īḥā’* (*wh̄y*) e che si accompagna ad *al-ilhām* con il suo medesimo valore.

Al-ilhām, *maṣdar* del verbo aumentato (*fī‘l mazīd*) *alhama*, secondo il *Lisān al-‘arab*, designa ciò che Dio ispira nel cuore dell’uomo ed è una modalità di ispirazione divina (*waḥy²⁵*):

“*Al-ilhām*: il mettere nell’animo da parte di Dio un suggerimento, inviato all’uomo circa il fare o il non fare, ed esso è un genere di *waḥy*, che Dio riserva a chi vuole fra i suoi servi” (“*al-ilhām an yulqiya Allāh fī al-nafs amr^{an} yab‘aṭuhu ‘alā al-fi‘l aw al-tark, wa-huwa naw‘ min al-waḥy, yaḥuṣṣu Allāh bihi man yašā’ min ‘ibādihī*”).

²⁵ Questo termine, centrale nella tradizione musulmana, è legato alla parola *īḥā’* e verrà analizzato nelle prossime pagine.

Ma *al-ilhām* denota anche “ciò che salta in mente, che passa per la mente” (*al-ilhām*: mā yulqā fi al-rū‘)²⁶. A questa seconda accezione possiamo ricondurre il significato di *al-ilhām*, attestatoci da esperti di lingua araba²⁷, che in verità è legato anche alla prima accezione in quanto lascia presupporre un ispiratore provvidenziale e misterioso celato nel profondo di se stessi. Secondo quanto attestato, *al-ilhām* significa “un pensiero improvviso (*fikra mufāḡi’a*), non frutto di ragionamento”, che ci induce per esempio ad evitare all’ultimo minuto una strada - dove si doveva passare - senza sapere perché, solo per una inspiegabile sensazione o un pensiero improvviso senza importanza, e poi scoprire che vi sarebbe successo un pericoloso incidente.

Nel famoso *Tafsīr al-Manār* (commentario coranico scritto all’inizio del XX sec. da Muḥammad Rašīd Riḍa, trascrivendo ed elaborando i corsi azhariti del suo maestro Muḥammad ‘Abduh) il termine *al-ilhām* viene usato accompagnato dall’aggettivo *al-fiṭriyy* (*al-ilhām al-fiṭriyy* “ispirazione innata”) nel senso di un primo strumento di conoscenza²⁸.

Lo scrittore Ṭaha Ḥussayn accosta i termini *al-ilhām* e *al-waḥy* attribuendo loro l’accezione di “ispirazione artistica” (*fikra fanniyya*). Tale accezione non è definita esplicitamente nei dizionari classici, ma ci è stata attestata ancora da esperti di lingua araba²⁹.

Ṭaha Ḥussayn, nella introduzione del suo libro *‘Alā hāmiš al-sīra*, finito nel 1933, scrive delle facoltà dipendenti dall’ispirazione creativa specifiche della tradizione letteraria araba:

“Le facoltà legate all’ispirazione creativa (*al-waḥy*) e all’ispirazione interiore (*al-ilhām*) sono il motore primo caratteristico della nostra letteratura araba e sono ciò da cui dipende il piacere e il gradimento della gente”.

²⁶ *Lisān*, ad vocem *lhm*.

²⁷ L’islamologo olandese residente a Il Cairo da oltre 40 anni Christian Van Nispen, lo scrittore egiziano Edward Al-Ḥarrāt, il linguista egiziano Wā’il Fārūq.

²⁸ *Tafsīr al-Manār*, I, 52-54, cit. in VAN NISPEN, p. 64, nota 2.

²⁹ Ai nomi di Christian Van Nispen e Wā’il Fārūq, già citati nella nota 27, aggiungiamo quelli dello scrittore egiziano Muntaṣir al-Qaffāš e di Ṣalāḥ Faḍl professore di Letteratura comparata all’Università di ‘Ayn Ṣams.

“Wa-fī adabīnā al-‘arabiyy ‘alā quwwatīhi al-ḥāṣṣa, wa-mā yakfil li-l-nās min laḍḍa wa-matā‘, qudra ‘alā *al-waḥy* wa-qudra ‘alā *al-ilhām*”³⁰.

Ṭaha Ḥussayn attribuisce a queste facoltà la capacità di rielaborare creativamente i testi letterari tradizionali da parte degli scrittori arabi (come era proprio fin dai tempi antichi dei narratori orali) sortendo sempre effetti artistici graditi al pubblico.

Louis Massignon, nel suo *Cours d’histoire des termes philosophiques arabes*, documenta come l’abbinamento di *al-ilhām* e *al-waḥy* sia molto frequente nella tradizione filosofica araba³¹. I due termini hanno comunque anche accezioni diverse per cui ci vengono presentati separatamente o abbinati con termini diversi. Per esempio il Massignon, riferendosi a quanto scrive al-Ġazālī in *al-Munqid*, menziona gli *aṣḥāb al-ilhām wa-l-ḍawq*, ossia coloro che professano la conoscenza tramite *al-ilhām* e *al-ḍawq* (l’ispirazione e il gusto ovvero la sensazione)³². Parlando di correnti filosofiche, il Massignon cita il “conflit de la révélation [*al-waḥy*] et de la raison” (traduzione dell’arabo “*mas’alat al-waḥy wa-l-‘aql*”)³³. In questo caso *al-waḥy* (*la révélation*) sembra abbinato al termine *al-‘aql* (*la raison*) in maniera oppositiva, come si deduce dalla parola francese *conflit* che li precede. In verità “conflit” non è traduzione corretta di *mas’ala* (questione)³⁴, termine arabo che invece contempla una molteplicità di relazioni (non solo oppositive) fra *al-waḥy* e *al-‘aql*. Per *al-waḥy* si

³⁰ TAHA ḤUSSAYN, *‘Alā ḥāmīš al-sīra*, Maktaba al-Usra, Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003, vol. I, p. ḥ. Per rendere maggiormente chiaro il contesto da cui è estrapolata la citazione, presentiamo in traduzione la frase successiva: “I fatti e i detti degli arabi pre-islamici non sono stati scritti una sola volta e non furono conservati secondo un’immagine definita, bensì furono narrati dai narratori orali che ricreavano le storie con sempre diverse sfumature [...]”.

³¹ MASSIGNON. Per esempio p. 138, dove si parla di una certa interpretazione di *‘ilm al-ilāhiyyāt* (teologia) come introduzione per *al-waḥy* e *al-ilhām*. Un caso meno significativo per la nostra ricerca (perché legato in modo specifico al contesto del XX secolo) in cui Massignon mette in relazione *al-waḥy* con *al-ilhām* è a proposito della spiegazione dell’oggetto della mitologia. Egli documenta in un paragrafo del suo *Cours* l’uso di *al-waḥy* nell’accezione di “rivelazione primitiva”. Scrive: “Maḍhab *al-waḥy révélation primitive*: inna asāṭīr al-awwalīna hiya āṭār *al-ilhām* fī qulūb al-nās” (“Maḍhab *al-waḥy révélation primitive*: i primi miti esprimono le tracce di *al-ilhām* nei cuori della gente”). Cfr. pp. 158-159.

³² Ibid., p. 143.

³³ Ibid., p. 154.

³⁴ Anche la curatrice del volume del Massignon, Zeinab Mahmoud el-Khodeiry, sottolinea che “conflit” non è traduzione corretta di *mas’ala* (questione): Ivi, nota “a”.

intende qui ciò che è rivelato mediante *al-Qurʿān*. Spiega però il Massignon, sempre in questo paragrafo, che *al-wahy* nel caso dei ṣūfī deve intendersi come un’ispirazione interiore (*al-ilhām*) o un’illuminazione interiore (*al-kašf*), strumenti di conoscenza che essi preferiscono alla ragione:

“al-ṣūfiyya [...] yufaḍḍilūna *al-ilhām* wa-l-kašf ‘alā al-‘aql”

(“i ṣūfī [...] preferiscono l’ispirazione e l’illuminazione mistica alla ragione”)³⁵.

Il secondo termine usato nel brano da Ṭaḥṭāwī *Ḫā* è *mašdar* del verbo *awḥā* (verbo aumentato, *fiʿl mazīd*, dalla radice *wḥy*). Questo verbo, che si accompagna alle preposizioni *ilā* (“a” [qualcuno]) e *bi* [qualcosa] (*awḥā ilā ... bi ...*), significa “ispirare,

³⁵ Ivi. Per un ulteriore approfondimento del concetto di *al-wahy* nella sua relazione con il concetto di ragione (*al-‘aql*) si veda anche MUḤAMMAD SAʿĪD AL-‘AŠMĀWĪ, *Al-‘aql fī-l-Islām*, Dār al-Maʿārif, Il Cairo, 1999, pp. 7-18. Questo noto pensatore egiziano contemporaneo offre un’interpretazione di *al-wahy* come ciò che è rivelato mediante *al-Qurʿān*, e allo stesso tempo come un’ispirazione interiore o illuminazione interiore. Si tratta di un tema centrale nella sua riflessione. Egli non oppone i due concetti. Invece fonda sul concetto di *al-wahy* il possibile uso della ragione (*al-‘aql*) come inteso nella sua esperienza di musulmano. Documentando il suo pensiero con i versetti coranici in cui compare il concetto di *wahy* (pp. 8-9), egli afferma: “Un *wahy* [cioè un’ispirazione interiore] può avvenire mediante la sapienza (*al-ḥikma*) e la legge rivelata (*al-šarʿ*) come avvenne per i messaggeri e i profeti [*Sūra al-Isrāʾ*, 39: «*ḍalika mim-mā awḥāa ilayka Rabbuka min al-ḥikma*»]; e un *wahy* può accadere alla gente normale affinché credano una cosa o a una persona, come si dice di *al-wahy* per gli apostoli del Signore al-Masīḥ [*Sūra al-Māʾida*, 111: «*wa-id awḥaytu ilā al-ḥawārīyyina an āminū bī wa-bi-rasūlī*»]; e può accadere un *wahy* per una persona in una situazione ordinaria come fu *al-wahy* per la madre di Mūsā affinché lo allattasse [*Sūra al-Qaṣaṣ*, 7: «*wa awḥaynā ilā ummi Mūsā an arḍi ʿiyihī*»]; e il significato di *al-wahy* può essere lo stabilire leggi dell’Universo o della Natura (*waḍʿ al-qawānīn al-kawniyya aw al-ṭabīʿiyya*) in quanto con esse si muovono l’Essere e la Natura, come si deve intendere *al-wahy* quando si dice «ad ogni cielo fissò il suo compito» [*Sūra Fuṣṣilat*, 12: «*wa-awḥāa fī kull samāʾ amrahā*»]; e può essere il seguire un ordine (nel senso di programma) come nel caso di *al-wahy* per l’ape [*Sūra al-Naḥl*, 68: «*wa-awḥāa Rabbuka ilā al-naḥl an ittaḥidī min al-ġibāl buyūtam*»]; in questo caso il significato di *al-wahy* è che l’ape possiede un “ordine dell’essere o creaturale”, ed è chiamata con esso a un compito preciso: mediante tale compito il realizzare l’ordine e compiere la sua legge, senza che l’ape prenda coscienza di ciò o vi rifletta (in senso umano): è naturale ciò che fa e reale ciò che succede. *Al-wahy* pertanto, secondo la concezione coranica, non è limitato alla comunicazione del messaggio al Profeta (su di lui la benedizione e la pace) al modo di un comando esterno a lui (quello proveniente dall’Angelo Ġibrīl), ma si estende e si allarga fino a comprendere le leggi dell’Universo (*al-qawānīn al-kawniyya*), l’ordine naturale (*al-nuẓum al-ṭabīʿiyya*), le operazioni umane (*al-aʿmāl al-bašariyya*) e l’aprirsi dell’uomo al suo significato, che è ciò secondo cui è stato creato e ciò per cui esiste, attraverso le sue azioni e le sue parole. Questa concezione dei significati di *al-wahy* chiarisce la realtà di molte cose, nel generale e nel particolare, come chiarisce la realtà precisa di molte cose che riguardano me e il mio agire”. Il filosofo racconta che tutta la sua attività intellettuale ha origine da un avvenimento occorsogli a diciannove anni a modo di un *wahy*, cioè di un pensiero interiore improvviso che fu per lui come un messaggio dell’Essere (*Risāla al-wuġūd* è il titolo del suo primo libro, uscito nel 1959). Egli ritrova traccia di questo concetto oltre che nella tradizione ṣūfī, anche nelle *Lettere* di San Paolo e nelle poesie degli antichi egizi.

rivelare, suggerire a qualcuno qualcosa”. Da *Al-Munğid fī-l-luġa* si evince la corrispondenza fra il significato di *awḥā ilā ... bi ...* e il verbo *alhama* (da cui *al-ilhām*)³⁶. Sempre in *Al-Munğid fī-l-luġa*, alla stessa voce (*why*), si indica il medesimo significato per il verbo *waḥā* (da cui *al-waḥy*): “*waḥā Allāh fī qalbihi kaḏā* (Dio ispirò nel suo cuore una certa cosa): *alhamahu iyyāhu*”³⁷.

Al-īḥā' e *al-waḥy* hanno infatti lo stesso significato preferenziale, anche se *al-waḥy* nella tradizione religiosa e filosofica araba è termine che ricorre con molta più frequenza ed ha più importanza³⁸. Nel *Lisān al-‘arab* (anche se troviamo il verbo aumentato, *al-fī‘l al-mazīd*, *awḥā*, da cui *al-īḥā'*, col significato del verbo *alhama*, da cui *al-ilhām*) è il termine *al-waḥy* che è attestato con il significato di *al-ilhām*:

“*al-waḥy*: al-iṣāra wa-l-kitāba wa-l-risāla wa-*l-ilhām* wa-l-kalām al-ḥafiyy wa-kull mā alqayatahu ilā ġayrika”

(“*al-waḥy*. l’indicazione, lo scritto, il messaggio, l’ispirazione [*al-ilhām*], le parole dette sotto forma velata e tutto ciò che hai suggerito ad altri”).

³⁶ *Munğid*, ad vocem *why*. “*awḥā Allāh ilāhi bi-kaḏā: alhamahu iyyāhu*” (Allāh ispirò a lui questo).

³⁷ Cfr. nota precedente.

³⁸ Una trattazione del concetto di *waḥy* nella tradizione arabo-musulmana: IZUTSU, cap. VII *Communicative Relation between God and Man (Linguistic Communication)*, pp. 151-197. Izutsu attribuisce a *waḥy* il valore di “Rivelazione” (in senso coranico, *kalām Allāh*); analizzando il concetto nella poesia pre-islamica, egli afferma che esso designava una “comunicazione”, “non necessariamente verbale”, che aveva sempre le caratteristiche della “misteriosità, segretezza e intimità”. È attestato nel senso di “comunicazione fra due persone che parlano fra loro in tua presenza, ma con aria di intimità, in un linguaggio straniero che tu non puoi comprendere” (cfr. p. 159). Sempre nella poesia pre-islamica ha spesso valore di “scritto”, “lettere” o “caratteri”, i quali per i beduini illetterati avevano la caratteristica della misteriosità. Nel Corano il termine conserva il senso di “modo misterioso di comunicazione”, e spesso è usato nel senso di *ilhām* (“ispirazione”), fino ad assumere in alcune sue attestazioni più consapevolmente il significato di *kalām Allāh* (non più una “ispirazione”, *ilhām*, ma una Rivelazione nel senso di *tanzīl*). Izutsu oppone infine *waḥy* (comunicazione divina dall’alto, che presuppone una “distanza” fra gli interlocutori) a *waswasa* (“bisbigliare nell’orecchio”, modo di ispirare proprio di *Šayṭān*).

Al-waḥy ha anche il significato di “ciò che Dio ha ispirato ai suoi profeti” (“*al-waḥy*: mā yūḥīuhi Allāh ilā anbiyā’ihi”). Citando un versetto coranico (*sūra al-Qaṣaṣ*, 7)³⁹, si riporta il commento di al-Azhariyy:

“wa-qāla Allāh ‘azza wa-ğalla: «wa *awḥaynā* ilā umm Mūsā an arđi‘iyihi»”.

(“e disse Dio l’Onnipotente l’Eccelso: «e ispirammo [*awḥaynā*] la madre di Mosè, dicendo: allattalo»”).

“Qāla [al-Azhariyy]: *al-waḥy* hahunā ilqā’ Allāh fī qalbihā”.

(“Disse al-Azhariyy: *al-waḥy* qui significa quello che Dio ha messo nel cuore della madre di Mosè”).

“Qāla: wa-mā ba‘da ḥāḍā yadullu – wa-Allāh a‘lam – ‘alā annahu *waḥy* min Allāh ‘alā ġiha al-i‘lām li-l-ḍamān lahā: «innā rāddūhu ilayki wa-ğā‘ilūhu min al-mursalīna»”.

(“Disse: e ciò che viene dopo questo, «Noi infatti te lo restituiranno e ne faremo uno degli inviati», indica – e Dio ne sa di più – al fatto che è un *waḥy* da Dio a modo di avvertimento per rassicurarla”).

“Wa-qīla: innā ma‘nā *al-waḥy* hahunā *al-ilhām* [...]”.

(“Ed è detto: veramente il significato di *al-waḥy* qui è *al-ilhām* [...])”).

“Qāla Abū Iṣḥāq: wa-aṣl *al-waḥy* fī al-luġa kullihā i‘alām fī ḥafā’i, wa-liḍalika ṣāra *al-ilhām* yusammā *waḥy^{an}*”.

(“Disse Abū Iṣḥāq: il significato originario di *al-waḥy* nella lingua è il far sapere sotto forma nascosta; e pertanto *al-ilhām* fu chiamato *waḥy^{an}*”).

³⁹ Questo versetto è già stato citato alla nota 35, con gli altri versetti coranici in cui è presente il concetto di *al-waḥy*.

“Qāla al-Azhariyy: wa kaḍalika al-išāra wa-l-īmā’ yusammā *waḥy*^{an} wa-l-kitāba tusammā *waḥy*^{an}”.

(“Disse al-Azhariyy: pertanto il segno [*al-išāra*] e il gesto [*al-īmā’*] sono detti *waḥy*^{an} e lo scrivere è detto *waḥy*^{an}”).

“Wa-qāla Allāh ‘azza wa-ḡalla: «wa-mā kāna li-bašar an yukallimahu Allāh illā *waḥy*^{an} aw min warā’ ḥiḡāb»; ma‘nāhu illā an *yūḥya* ilayhi *waḥy*^{an} fa-yu‘limahu bimā ya‘lamu al-bašar annahu a‘lamahu, immā *ilhām*^{an} aw ru’y^{an}, wa-immā an yunzila ‘alayhi kitāb^{an} kamā unzila ‘alā Mūsā, aw Qur’ān^{an} yutlā ‘alayhi kamā anzalahu ‘alā sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh [...]”.

(“E disse Allāh l’Onnipotente l’Eccelso: «e Allāh non parlava all’uomo se non per mezzo di *waḥy* o da dietro un velo»; e ciò significa: se non ispirandolo per mezzo di *al-waḥy*, e lo ha avvertito - mediante ciò che conosce l’uomo - che Egli gli comunicava, sia *ilhām*^{an} sia in sogno [*ru’y*^{an}]; e sia rivelandogli un libro – come fu rivelato a Mosè – sia recitandogli un *Qur’ān*, come fu rivelato al nostro signore Muḥammad profeta di Allāh [...]”)⁴⁰.

Nonostante l’ampio spettro di accezioni possedute dai termini *al-ilhām* e *al-īhā’* (e dal termine *al-waḥy*), possiamo con sicurezza affermare che esse, soprattutto quando i due termini sono abbinati, pertengono sempre a una dimensione religiosa, ovvero presuppongono l’intervento di Allāh che comunica qualcosa all’uomo. Questi due termini, fortemente legati alla tradizione musulmana e al testo coranico, indicano l’ispirazione divina (infusa direttamente nel cuore dell’uomo) e la rivelazione (sia quella

⁴⁰ *Lisān*, ad vocem *waḥy*. In verità i tipi di *al-waḥy* individuabili fra le citazioni di *al-Qur’ān* sono diversi, come abbiamo già visto – secondo una particolare interpretazione – con il brano di Muḥammad Sa’īd al-‘Ašamāwī, citato alla nota 24. Wā’il Fārūq, linguista e professore di scienze islamiche presso la cairota Facoltà di Scienze Religiose di Sakakini, ci ha indicato i seguenti tipi: 1. *al-waḥy* per l’uomo, come quello per la madre di Mosè (*Sūrat al-Qaṣaṣ*, 7); 2. *al-waḥy* per gli animali (ispirazione rivolta all’ape, *Sūra al-Nahl*, 68); 3. nel senso di “*al-išāra*” per Zakariyyā (*Sūrat Maryam*, 11); 4. nel senso di *ru’yā* e *manām* (sogno), come per Ibrāhīm (*Sūrat al-Šaffāt*, 102); 5. parole rivolte direttamente all’uomo da parte di Dio, senza veli, come nel caso di Mosè (“wa-kallama Allāh Mūsā taklīmān”, *Sūrat al-Nisā’*, 164); 6. *al-waḥy* malvagio (*waswasa*) che proviene da al-Šayṭān (*Sūrat Taḥa*, 120). Si veda anche WĀ’IL FĀRŪQ, *Al-madḥal ilā ‘ulūm al-Islām*, Dār Comboni, Il Cairo, 2002, pp. 83-84.

data all'uomo prima dell'Islam, sia quella ricevuta dai profeti, sia quella - compimento di tutte le rivelazioni precedenti - ricevuta dal Profeta col *Qur'ān*). Ṭaḥṭāwī usa i due termini nell'accezione più ampia, che include la rivelazione ricevuta anteriormente all'Islām e quella interiore (possibile nell'esperienza di ogni uomo).

In conclusione abbiamo visto che per spiegare ciò che è all'origine dello “scoprirsi all'uomo” di qualcosa della realtà, Ṭaḥṭāwī ricorre a due coppie di nomi: 1. *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, 2. *al-ilhām* e *al-īhā'*. Le due coppie di termini sono legate dalla *ḥarf 'aṭf "aw"* (corrispondente al connettivo italiano “o”) e quindi poste come alternative: questo scoprirsi può avvenire o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*) o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*). Le due coppie di nomi sembrano indicare due diverse sfere di esperienza, quella naturale e quella religiosa (musulmana). In realtà anche la prima coppia di termini presuppone un agente divino che ordina il “Caso” e non è in opposizione alla dimensione religiosa.

Nella descrizione della dinamica della conoscenza Rifā'a introduce un'ulteriore coppia di termini, collegati dalla *ḥarf 'aṭf "aw"*, ossia dal corrispondente al connettivo di disgiunzione italiano *o*: *al-šar' aw al-'aql*. Nel nostro testo entrambi sono agente (*fā'il*) del verbo *ḥakama*⁴¹, al quale sono strettamente legati; pertanto meglio può comprendersi il loro significato se trasformati in una coppia di termini preceduti da *ḥukm - maṣdar* del verbo *ḥakama* - in relazione di *idāfa* (stato costruito): *ḥukm al-šar' aw ḥukm al-'aql* (“giudizio della legge rivelata o giudizio della ragione”).

1.5. Ḥukm al-šar' o ḥukm al-'aql

La coppia terminologica **'aql** e **šar'** evoca famose dispute filosofiche e teologiche, cui si è già fatto cenno analizzando il termine *al-waḥy* nell'accezione di *al-šar'* (legge rivelata)

⁴¹ “[...] e la legge divina (*al- šar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naṭ'ihā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permasero (*ubqiyat*)”.

contrapposto a *al-‘aql*⁴². Fra le opere più famose sull’argomento menzionamo il *Faṣl al-maḳāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-itṭiṣāl* (*Il trattato decisivo circa il rapporto fra filosofia e ṣarī‘a*) di Averroè (Ibn Ruṣd), in cui l’autore riconosce nel corretto uso della ragione (*al-‘aql*) il fattore decisivo per stabilire la relazione fra *al-ḥikma* (intesa come *la filosofia*) e *al-ṣarī‘a*. Secondo Ibn Ruṣd infatti *al-‘aql* ha la medesima origine divina di *al-ṣarī‘a*⁴³ e pertanto il loro conflitto è da imputare unicamente ad una scorretta interpretazione (*ta’wīl*) del testo rivelato e ad uno scorretto uso della ragione da parte dell’uomo⁴⁴. Nell’ambito del *Kalām*⁴⁵ sunnita dobbiamo ricordare le contrapposizioni fra i mu‘taziliti - che sostenevano il valore assoluto della ragione nella difesa e giustificazione della Legge rivelata⁴⁶ - e gli aṣ‘ariti - che criticavano chi faceva della ragione il criterio per l’accettazione della Legge rivelata, ma cercavano allo stesso tempo la dimostrazione di una non opposizione fra rivelazione e

⁴² “Il termine *‘aql*, intelletto, che prevarrà in filosofia e in teologia [su *lubb*, intelletto], non è coranico; coranico è invece l’uso del verbo *‘aqala*, nel senso di «legare», «congiungere», e quindi nel senso figurato di «usare la ragione»” (GARDET, p. 38).

⁴³ Cfr. GARDET – ANAWATI, p. 318: “On a coutume de considérer l’hellénistique falsafa, les Fārābī, Avicenne, Averroès, etc. comme la philosophie de l’Islām et le kalām comme sa théologie. On n’a peut-être pas tort. La falsafa en effet entendait bien résoudre par la raison seule et expliquer par la raison seule les problèmes se posant à l’esprit humain; tandis que le kalām entendait d’abord défendre les vérités enseignées par le Coran et les traditions, et les étayer de preuves. Mais combien il est remarquable que falāsifa et gens du kalām firent toujours plus ou moins figure d’adversaires, que l’accusation de *kufī* (impiété) fut portée plus d’une fois par le kalām contre la falsafa, alors que les falāsifa s’affirmaient, eux, bons musulmans, et qu’Ibn Ruṣd (Averroès) devait accuser mu‘tazilités et aṣ‘arites d’avoir, par leurs méthodes dialectiques, «mis en pièces la Loi religieuse et divisé les gens complètement»”.

⁴⁴ Samīr Ḥalīl Samīr ha fatto notare (nel corso di un Convegno ad Istanbul su Ibn Ruṣd tenutosi nel 1998) che *ta’wīl* (interpretazione) è la vera parola chiave del *Faṣl al-maḳāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-itṭiṣāl*. Cfr. anche BOUAMRANE – GARDET, pp. 114-119. Ibn Ruṣd oltre che grande filosofo fu anche un profondo conoscitore della scienza del *fiqh*, sebbene i suoi commentari di Aristotele e i suoi trattati apologetici siano stati fortemente denunciati dai *fuqahā’*: ricordiamo in particolare il suo trattato *Bidāya*, molto studiato dai sostenitori del metodo del *iğtihād*, ovvero del metodo esegetico fondato sulla riflessione interiore personale, e in particolare alla fine del XIX secolo dai riformisti *salafīyya*.

⁴⁵ *Kalām*, abitualmente tradotto in francese con *théologie*, andrebbe più correttamente tradotto in francese con *apologie défensive* e in italiano *teologia apologetica*. La *‘ilm al-Kalām* è una scienza prettamente musulmana: “Le terme *Kalām*, «parole», prit très vite l’acception de discours, discussion, controverse; et les «docteurs en *Kalām*», les *mutakallimūn* («loquents»), furent les «raisonneurs». Le *Kalām* deviendra discipline constituée quand ces arguments et discours seront mis au service de la défense des données de foi, Coran et hadīth. Plutôt donc que par «théologie», il faudrait traduire ici par «apologie défensive», discursive et raisonnée” (BOUAMRANE – GARDET, p. 36).

⁴⁶ “La valeur accordée à la raison ne signifie pas qu’ils lui reconnaissent un droit absolu face à la révélation. Mais ce que révèle la Loi religieuse, la raison est apte à le justifier. Il ne s’agit pas seulement d’un travail de la raison au service de la Loi, il s’agit de l’intelligibilité de la Loi mesurée au critère de la raison” (BOUAMRANE – GARDET, p. 42). Sui mu‘taziliti *ibid.*, pp. 40-45.

ragione difendendo la tradizione mediante una dialettica ragionata⁴⁷; gli aš'ariti criticavano anche le posizioni estreme dei "letteralisti"⁴⁸ - per i quali tutta la conoscenza era in *al-Qur'ān*, secondo quanto detto nel versetto «Mā farratnā fī-l-kitāb min šay'ⁱⁿ»⁴⁹ - , e in anni successivi le posizioni dei *Fālasifa*, sostenitori di analisi rigorosamente razionali, che distinguevano il campo della filosofia da quello della Legge rivelata⁵⁰. Abbiamo visto come al tempo di Rifā'a le contrapposizioni erano incentrate su nodi politico-ideologici diversi (connessi alla politica di Muḥammad 'Alī), ed è da escludere che l'evocazione di questa coppia di termini potesse suscitare in 'ulamā' a lui contemporanei alcun sentimento di contrapposizione, bensì invece una sicura consapevolezza di trattare con un sapiente musulmano cosciente del ruolo fondamentale della *šarī'a*⁵¹.

Nell'*Enciclopedia dell'Islam* si scrive che, secondo i *mutakallimūn*, *al-'aql* era una fonte di conoscenza diretta e, come tale, antitetica alla fonte della conoscenza per tradizione (*naql*)⁵². Questa particolare accezione di 'aql era comune anche alle parole *fītra* e *tabī'a* (fĕsiw). In questa accezione la ragione (*al-'aql*) è lo strumento naturale per conoscere il vero e il falso, il bene e il male, indipendentemente da ogni autorità rivelata. Ciò corrisponde al *lūgōw* degli stoici, che intendevano con questo termine una

⁴⁷ Sugli aš'ariti: Ibid., pp. 45-57.

⁴⁸ Sulle diverse posizioni dei Letteralisti, Mu'taziliti e Aš'ariti intorno ai sensi de *al-Qur'ān* si veda GARDET-ANAWATI, pp. 395-400.

⁴⁹ *Sūrat al-An'ām*, 38: «Non trascurammo nel Libro [di dire] alcuna cosa».

⁵⁰ BOUAMRANE – GARDET, pp. 97-119.

⁵¹ Come già accennato precedentemente, Delanoue ha dedicato un capitolo al rapporto fra *révélation divine* (*tanzīl*, *šar'*, *šarī'a*) e *raison humaine* ('aql) in Rifā'a (DELANOUE¹, pp. 429-435). Egli scrive in proposito: "Rifā'a participe à la tradition de la théologie dogmatique telle qu'on la trouve exposée alors dans les ouvrages des 'ulamā'; Rifā'a est, sous cet aspect, un 'ālim, par les formules qu'il emploie, par la technique d'exposition, et par l'imprégnation dévote [...], tout cela qui caractérise les oeuvres scolaires d'Égypte et de Syrie depuis plusieurs siècles". È bene ricordare le seguenti parole – già riportate – in cui Delanoue esprime sinteticamente la concezione di Rifā'a circa il rapporto rivelazione-ragione: "si certaines déclarations de Rifā'a sont favorables à l'exercice de la raison humaine, cet apparent rationalisme n'a rien de commun avec celui de ses contemporains les positivistes français. Il s'agit toujours de l'exercice de l'intelligence humaine dans la soumission totale aux dogmes musulmans sunnites, et à aucun moment on n'aperçoit une tentative de révision critique ou d'une nouvelle formulation de ces dogmes". "Il est heureux quand il peut montrer l'accord de la révélation et de la raison humaine; mais la révélation a toujours la première place et la raison humaine ne vient que lui apporter une heureuse illustration".

⁵² Cfr. IGNAZIO GOLDZIJER, *Lezioni sull'Islam*, cit., Cap. III, *Sviluppo dogmatico*, pp. 79-132. Vedi anche nostra nota 11 Cap. II.

“luce naturale” (*lumen naturale*), inscritta nell’uomo, che era il criterio per distinguere bene e male⁵³. Attività fondamentale di *al-‘aql* è infatti il giudicare (*al-ḥukm*).

Fra i significati più importanti del verbo *ḥakama*, da cui il *maṣdar ḥukm*, vi è quello di ‘giudicare’ (*qaḍā*). Il verbo, quando ha questa accezione, se seguito dalla *ḥarf ḡarr* (preposizione che regge il caso obliquo) / significa ‘giudicare favorevolmente (a favore di)’, se seguito dalla *ḥarf ḡarr ‘alā* significa ‘giudicare contro (negativamente)’⁵⁴. A questa accezione di *ḥakama* si legano anche il *nomen agentis al-ḥakam*, ossia ‘il giudice’ (*al-qāḍī*), e il *nomen actionis al-ḥukm* con il significato di ‘il giudizio’ o ‘la sentenza della giustizia’ (*al-qaḍā’ bi-l-‘adl*)⁵⁵.

Da altri *nomina agentis* e *nomina actionis* derivati dal verbo *ḥakama* possiamo recuperare altri suoi significati frequenti:

- *al-ḥākim*, ossia ‘il governante’ (*al-wālī*); in questo caso *ḥakama* significa ‘governare’, e *al-ḥākim* è ‘colui che esercita, amministra *al-ḥukm* (*munaffid al-ḥukm*)’; *al-ḥukm* significa qui ‘il potere’, ‘l’autorità’, ‘il governo’ (e anche ‘la legge’ cioè ciò che è stabilito dal governo o dall’autorità o dal potere).

- *al-ḥakīm*, ossia ‘il filosofo’ (*al-faylusūf*) o ‘il saggio’ (*al-‘ālim*) o il saggio (*ṣāhib al-ḥikma*), ossia ‘colui che *‘arafā ḡayyid^{an}* (conosce eccellentemente)’. Il *nomen actionis al-ḥukm* designa in questo caso ‘la facoltà di discernimento’ o ‘la saggezza’. In realtà è il termine *al-ḥikma* che viene usato prevalentemente con questa accezione, e ancora con quelle di ‘la filosofia’, ‘la sapienza’ e ‘la giustizia’ (in senso filosofico, non come struttura giuridica). Come riporta il *Lisān*, *al-ḥikma* è “un’espressione relativa alla conoscenza del meglio delle cose mediante il meglio delle scienze” e “*al-ḥukm* corrisponde ad *al-ḥikma* che deriva dalla scienza (*al-‘ilm*)”⁵⁶. Nella tradizione musulmana *al-ḥukm* designa anche *al-‘ilm* e *al-fiqh*: con questa accezione *al-ḥukm* è usato nel versetto coranico «yā Yaḥyā ḥuḍi al-Kitāb bi-quwwa wa-ātaynāhu *al-ḥukm* ṣabiyy^{an}» (*Sūra Maryam*, 12: [Allāh disse]: «“O Giovanni, prendi il Libro con forza”. E

⁵³ F. RAHMAN, ‘Aql, in *E.I.*

⁵⁴ *Lisān*, ad vocem *ḥkm*: “*qaḍā*, wa-*ḥakama lahu wa-ḥakama ‘alayhi*”.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ *Ivi*.

gli demmo la scienza [*al-ḥukm*] dalla fanciullezza»⁵⁷. Questo significato è attestato anche nelle spiegazioni dello ḥadīṭ “Al-ḥilāfa fī Qurayš wa-l-ḥukm fī al-Anṣār” (Il califfato fra i Qurayš, la scienza fra gli al-Anṣār), secondo le quali fra gli al-Anṣār vi erano più *fuqahāʾ* (esperti di *fiqh*) che fra i Qurayš⁵⁸.

Al-ḥakīm, *al-ḥakam*, *al-ḥākīm* vengono usati anche come epiteti di Dio⁵⁹.

Al-ḥakīm con funzione aggettivale indica un’entità perfetta. Per esempio *al-Qurʾān* viene caratterizzato come *al-dīkr al-ḥakīm*⁶⁰.

Vediamo adesso un sintagma particolare dove il nome *al-ḥukm* è accompagnato dall’aggettivo *al-ṣarʿiyy* e il cui esame può permetterci di comprendere cosa Rifāʿa intenda con ‘giudizio della Legge rivelata’ (*ḥukm al-ṣarʿ*). *Al-ḥukm al-ṣarʿiyy* è un termine tecnico usato nel *fiqh*, ossia nella scienza che si preoccupa appunto di chiarire *al-aḥkām al-ṣarʿiyya*⁶¹, per indicare il “messaggio, parola, giudizio di Dio legato all’agire di coloro ai quali è destinata l’obbligazione religiosa” (“ḥiṭāb Allāh Taʿālā al-murtabiṭ bi-afʿāl al-mukallaḥīna”)⁶². In questa accezione di *al-ḥukm* come giudizio divino ‘legato’ (*al-murtabiṭ*) all’agire dell’uomo è implicato un riconoscimento libero e razionale da parte dell’uomo, sia rispetto alla legge rivelata (*al-ṣarʿ*) sia – in assenza di essa – rispetto alla pura realtà mediante l’uso della ragione (*al-ʿaql*).

Nell’introduzione della sua opera del 1872 *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, , al cap. III – dal titolo “Sull’abituare i fanciulli, fin dalla loro giovinezza, ai dogmi religiosi

⁵⁷ *Ivi*.

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ *Ḥakīm* può avere valore anche di *Muḥkam* (dalla stessa radice *ḥkm*): una ‘cosa perfetta’. Le *ayāt* del *Qurʾān* possono essere di due tipi: 1. *muḥkam*, 2. *mutaṣābih*. Quelle *muḥkam* non presentano dubbi di interpretazione, hanno carattere chiaro e vanno considerate come dogmi: per es. “lā ilāh illā Allāh” (non c’è Dio all’infuori di Dio). Quelle *mutaṣābih* necessitano invece di una interpretazione, ovvero di *tafsīr* e *taʾwīl*: per es. “yadu Allah fawqa ayidihim” (la mano di Dio sopra le loro mani). Le *ayāt* vengono ulteriormente suddivise in due tipi: 1. *mufaṣṣal*, 2. *muḡmal*. Le prime contengono tutte le informazioni necessarie alla loro interpretazione; le seconde esprimono un pensiero più astratto e generale e sono perciò non esauriscono in sé la loro interpretazione.

⁶¹ Plurale di *al-ḥukm al-ṣarʿiyy*.

⁶² WĀʾIL FĀRŪQ, *Al-madḥal*, cit., pp. 34-39. *Al-aḥkām al-ṣarʿiyya* sono classificati secondo diverse tipologie. Il termine *mukallaḥ* indica colui che è soggetto a obbligazioni giuridiche o morali. Nel nostro testo, dove designa l’essere umano, lo abbiamo tradotto con la perifrasi “colui al quale è destinata l’obbligazione religiosa” su suggerimento di Christiaan Van Nispen.

(*al-‘aqā’id al-dīniyya*) e al nutrimento del latte degli *aḥkām šar‘iyyā* – Rifā‘a chiarisce cosa intende per *al-‘aql* e *ḥukm al-‘aql*. Egli distingue fra una ragione luminosa o illuminata (*al-‘aql al-nūrāniyy* o *al-‘aql al-nayyar*) – ed è ciò a cui si riferisce quando usa semplicemente *al-‘aql* – e una ragione debole o buia e poco attiva (*al-‘aql al-ḍā‘īf* o *al-‘aql al-kāsif al-kāsīd*), la quale agisce governata dall’impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū’*, secondo una nota espressione coranica⁶³). La ragione luminosa (*al-‘aql al-nūrāniyy*) è un dono di Dio, posto nel cuore dell’uomo come uno specchio – in cui si riflette la saggezza divina – ed è strumento per distinguere il vero dal falso. Essa ha un valore che viene prima della Rivelazione ed è una sorta di messaggero (*rusūl*) che ha preceduto la Rivelazione definitiva del Profeta. La Rivelazione coranica non disprezza la ragione, anzi la esalta, in quanto è attraverso di essa che l’uomo accetta il messaggio dei profeti. Infatti la ragione, pur priva delle leggi avute con la rivelazione (*al-šarā’i’*), è capace di preferire il bene al male e di conoscere parte dell’ordine creato. L’uomo, stimolato dalla realtà, esercita il *ḥukm al-‘aql*, che consiste in una lotta interiore (*ḡihād al-nufūs*) della ragione illuminata, posta nel cuore dell’uomo, contro la ragione debole - governata dall’impulso verso il male e che ignora la conoscenza -, per giungere al discernimento e alla retta via, ovvero alla conoscenza⁶⁴.

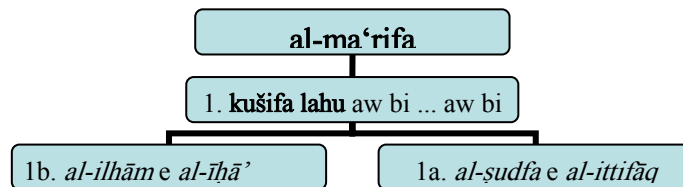
⁶³ *Sūrat Yūsuf*, 53 [Giuseppe si è difeso dalla falsa accusa della moglie del Faraone e conclude il suo discorso con queste parole]: «*Wa-mā ubarri’ nafsī inna al-nafs la-ammāra bi-l-sū’ illā mā raḥīma Rabbī inna Rabbī ḡafūr raḥīm*» «E io non discolpo la mia anima: veramente l’anima è incitatrice al male a meno che il mio Signore abbia misericordia, e il mio Signore è indulgente e misericordioso».

⁶⁴ *Al-Muršīd*, pp. 10-12: “Poi Dio l’Altissimo fece della ragione luminosa (*al-‘aql al-nūrāniyy*) nel cuore umano uno specchio per il buon conoscitore, che distingue con essa il vero dal falso; così inviò messaggeri (*rusul*) – i quali conoscono perfettamente – affinché manifestassero il sapere chiaro (*al-‘ilm al-zāhir*), ignorato dall’anima governata dall’impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū’*), affinché essa non misurasse con la sua misura corrotta, fondata su ciò che capisce la sua ragione buia e poco attiva (*al-‘aql al-kāsif al-kāsīd*). Invece la ragione illuminata (*al-‘aql al-nayyar*) è un messaggero (*rusūl*) che precede l’aiuto avuto grazie al Profeta l’inviato, il re il protetto; e invero l’autentico messaggero, il legislatore (*al-mušarri’*), fu inviato da Dio l’Altissimo come annunciatore e ammonitore definitivo affinché non fosse necessaria per la gente una serie di messaggeri circa le cose di Dio; ed egli fu chiaro ed eccezionale, dato che non fu disprezzata con lui la ragione (*al-‘uqūl*) dell’uomo. Nondimeno la ragione era capace di trarre utilità [cioè di comprendere il significato] osservando i particolari dell’ordine della realtà [preordinati da Dio] prima delle Leggi rivelate (*al-šarā’i’*); e la ragione equilibrata, ben usata, riflessiva, libera da impedimenti, già preferiva il vero al falso, ed è un fatto importante per accogliere il messaggio degli inviati (*mu’yid li-risāla al-mursilīna*). [...] l’uomo ragionevole (*al-‘āqil*) è colui che perciò ascolta una cosa o la vede o ne è chiamato o ne ha potere o ne è impedito – giacché questa cosa proveniente per rivelazione (*šar‘^{an}*) è in contraddizione o in accordo con la sua natura (*ṭab’*). L’uomo non è disposto ad accoglierla o ad avversarla se non ricorre innanzitutto allo sguardo della ragione (*al-‘aql*), la quale gli è stata affidata da

Nel testo del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* l'autore afferma poi che mediante l'attività umana di *al-ḥukm*, la realtà viene valutata in base alla sua bontà (*ḥakama ... bi-naf'ihā*) e viene così conosciuta. In quanto poi la conoscenza della realtà è seguita (*uttubi'at*) permane nel tempo (*ubqiyat*).

2. Dinamica della conoscenza (*al-ma'rifa*): sua rappresentazione

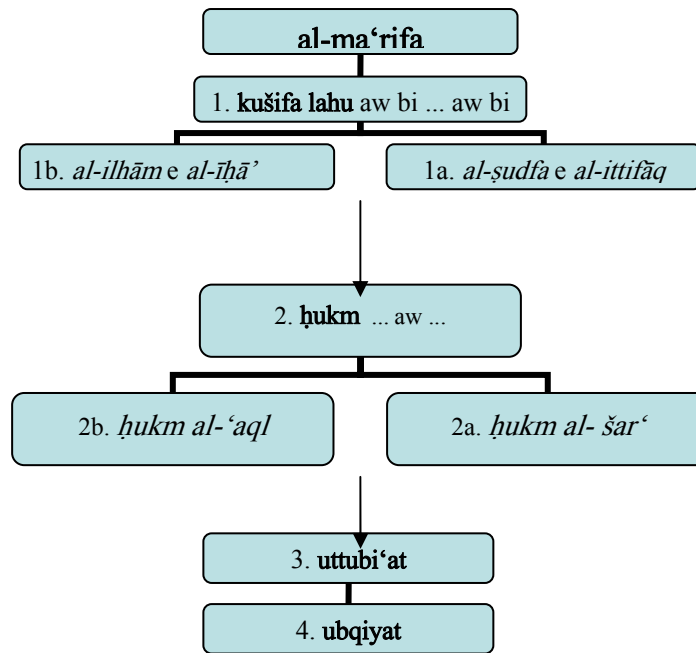
La dinamica della conoscenza descritta da Ṭaḥṭāwī, può essere rappresentata graficamente nel modo seguente.



L'uomo si trova originalmente in uno stato di assenza di conoscenza. 1) La conoscenza (*al-ma'rifa*) inizia ad avvenire quando aspetti della realtà divengono evidenti (*tara'a*) e si scoprono all'uomo (*kušifa lahu*). Questo accade 1.b) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), 1.a) o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*).

In un momento successivo 2) la conoscenza (*al-ma'rifa*) diviene realmente tale, cioè utile all'uomo, grazie al giudizio della legge divina (*ḥukm al-šar'*) o della ragione (*ḥukm al-'aql*), per cui 3) è seguita (*uttubi'at*) dall'uomo e 4) permane (*ubqiyat*) in lui come conoscenza.

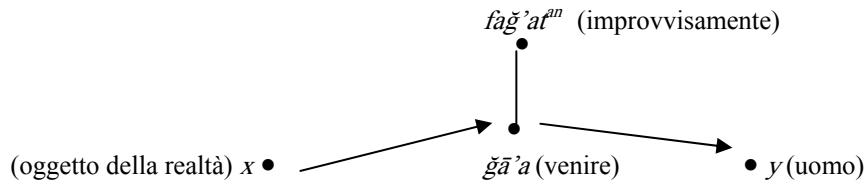
Dio l'Altissimo, ponendosi a considerare le conseguenze e ciò che ne verrà a lui dallo scegliere l'uso della coscienza e la retta via (*hudā*) o l'errore e lo smarrimento (*ḍalāl*). In base a questo la ragione luminosa posta nel cuore umano giudica (*yaḥkumu bihi al-'aql al-nūrāniyy*), e non guarda ciò che le comanda l'impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū'*) o la ragione debole (*al-'aql al-da'if*), perché entrambi questi elementi sono in lotta con la ragione illuminata (*al-'aql al-nūrāniyy*), e questo è ciò che viene chiamato combattimento interiore (*ḡihād al-nufūs*)".



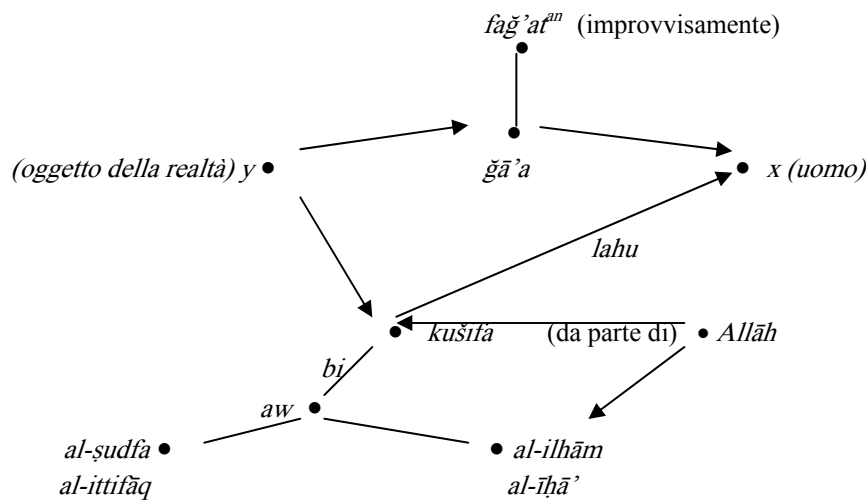
Senza la totalità delle fasi osservate (1. *kušifa lahu*, 2. *ḥukm*, 3. *uttubiʿat*, 4. *ubqiyat*) la conoscenza (*al-maʿrifa*) non sarebbe tale e non permanerebbe.

Sintetizziamo con mappe concettuali i fattori costitutivi del processo conoscitivo umano descritto da Ṭaḥṭāwī nelle sue singole fasi:

1. *kušifā lahu*

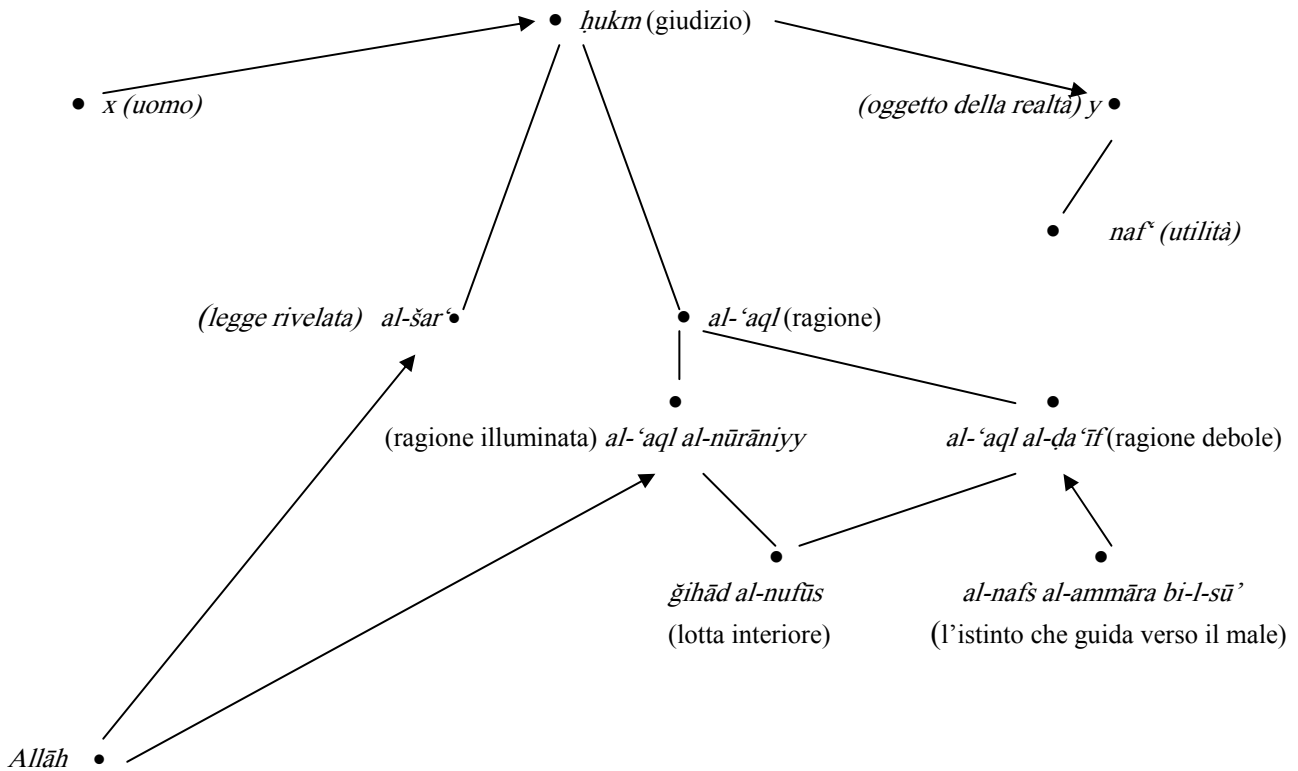


Un aspetto della realtà [av]viene improvvisamente (*tara'a*) all'uomo.



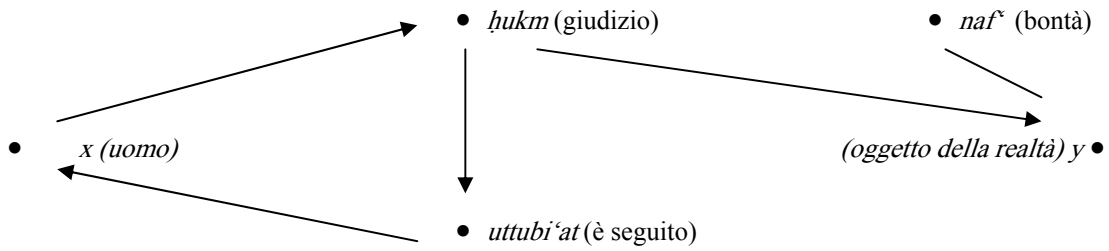
All'uomo (x) si scopre (*kušifā lahu*) improvvisamente un aspetto della realtà (y). Questa scoperta avviene o per *al-ṣudfā* (caso) e *al-ittifāq* (destino) o tramite *al-ilhām* (ispirazione divina) e *al-īhā'* (rivelazione). L'uso del verbo passivo *kušifā* e i termini *al-īhā'* e *al-ilhām* (ma anche *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*) implicano un agente sottinteso (Allāh) che fa scoprire all'uomo.

2. *ḥukm*



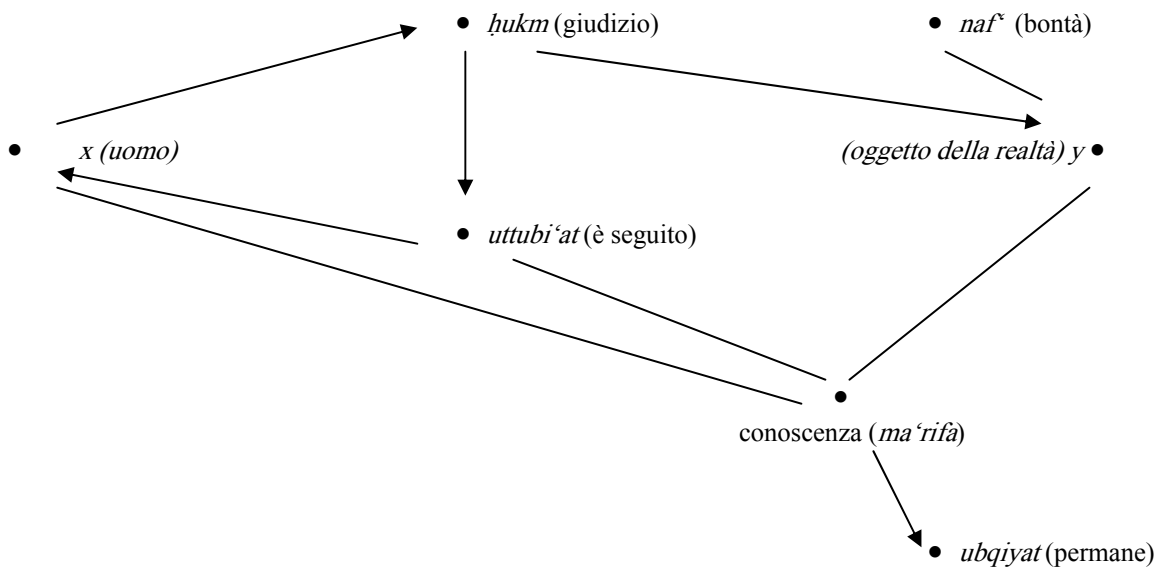
L'uomo (x) giudica la realtà scoperta (y) mediante il giudizio (*ḥukm*) della religione rivelata (*al- šarʿ*) o della ragione (*al-ʿaql*). Sia la religione rivelata sia la ragione umana (che ha un valore che precede la Rivelazione e il cui uso corretto ne è profezia) vengono da *Allāh*: infatti la ragione agisce rettamente se è in nesso con *Allāh* ed ha compiuto una lotta interiore (*ḡihād al-nufūs*) prevalendo sull'istinto che la guida verso il male (*al-naḥs al-ammāra bi-l-sūʿ*: cfr. *Sūrat Yūsuf*, 53). Il giudizio permette di comprendere la bontà o meno (*ḥakama ... bi-naḥʾihā*) dell'aspetto scoperto della realtà.

3. *uttubi'at*



Il giudizio (*hukm*) sulla realtà (*y*), stabilente della sua bontà (*naf'*), è seguito dall'uomo, ovvero l'aspetto di realtà scoperto entra a far parte dell'esperienza dell'uomo che ha possibilità di verificare il giudizio.

4. *ubqiyat*



L'aspetto della realtà, di cui l'uomo ha fatto esperienza giudicandolo e seguendolo, permane come conoscenza (*ma'rifa*).

3. Conclusione

A questo punto del nostro percorso, delineata la dinamica – propria di tutti gli uomini – della conoscenza, rivolgiamo la nostra attenzione alla condizione originale, primordiale - precedente ogni conoscenza - in cui l'uomo viene creato, chiamata da Ṭaḥṭāwī *al-ḥāla al-aṣliyya*⁶⁵.

L'espressione *al-ḥāla al-aṣliyya* richiede di essere ben considerata. Il termine *al-ḥāl*⁶⁶ secondo una definizione classica musulmana designa un concetto di 'stato', cioè di 'modo', intermedio "fra l'esistenza e la non esistenza"⁶⁷: questo era un tema di rilevanza centrale nella speculazione del *kalām*⁶⁸. Il termine *al-ḥāl* col significato di stato intermedio fra la non esistenza e l'esistenza viene qualificato e reso più forte con l'aggettivo *al-aṣliyy*, che significa "originale", "iniziale", "fondamentale"⁶⁹. *Al-ḥāla al-aṣliyya* indica pertanto un momento di passaggio dalla non esistenza all'esistenza, corrispondente alla condizione ("modo", "stato") originale nella quale Dio ha creato l'uomo, nella quale questi è ancora privo di coscienza e di conoscenza.

⁶⁵ *Ṭaḥṭīṣ*, p. 6: "In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-aṣliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli".

⁶⁶ In questo caso, come attestato dai dizionari, *ḥāl* (maschile) ha lo stesso significato di *ḥāla* (femminile): per es. *Munğid*, ad vocem: "*ḥālat al-ṣay': ḥāluhu*". *Al-ḥāl* è anche un importante termine grammaticale e dice il "modo" di una situazione o azione; possiamo fare il seguente esempio per far comprendere ad un lettore non arabofono: "Marco se ne andò piangendo" (piangendo è il "modo" della situazione). Nei dizionari arabo-italiani il termine è tradotto con 'complemento di circostanza'.

⁶⁷ GARDET – ANAWATI, p. 326. Gli autori riportano la definizione del termine di Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī (m. 1209).

⁶⁸ Vedi sempre *ibid.*, pp. 53, 67, 155, 163, 184-186, 255, 284, 288, 325-326.

⁶⁹ *Lisān*, ad vocem *aṣl*: "*Al-aṣl: Aṣfāl kull ṣay'*" ("*al-aṣl*: la parte più in basso, cioè la radice, di tutte le cose").

Cap. IV: Analisi della spiegazione introduttiva: “Le dinamiche della conoscenza (<i>al-ma‘rifā</i>)”	100
1. Analisi della “spiegazione introduttiva” (<i>tamhīd</i>)	101
1.1. Come avviene la conoscenza umana.....	102
1.2. I verbi <i>ṭara’a</i> e <i>kuṣifa</i>	106
1.3. <i>Al-ṣudfā</i> e <i>al-ittifāq</i>	107
1.4. <i>Al-ilhām</i> e <i>al-īhā’</i>	108
1.5. <i>Ḥukm al-šar‘</i> o <i>ḥukm al-‘aql</i>	115
2. Dinamica della conoscenza (<i>al-ma‘rifā</i>): sua rappresentazione.....	121
3. Conclusione.....	126