LA BILANCIA DELL'AZIONE
e altri scritti

di

Abū Ḥāmid al-Ġazālī

A CURA DI

MASSIMO CAMPANINI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY

CLASSICI

UTET

LA BILANCIA DELL'AZIONE
e altri scritti

di

Abū Ḥāmid al-Ġazālī

A CURA DI

MASSIMO CAMPANINI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

© 2005 Unione Tipografico-Editrice Torinese
corso Raffaello, 28 - 10125 Torino

Sito Internet Utet: www.utet.com
e-mail: utet@utet.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2 - 20121 Milano - Telefax 02/809506 - e-mail aidro@iol.it

Fotocomposizione: Linotipo 77 - Torino
Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Torino

ISBN 88-02-06074-6

INTRODUZIONE

LA BILANCIA DELLA SCIENZA E DELL'AZIONE

I

«Scienza della bilancia» è una locuzione che normalmente si usa per indicare la conoscenza gnostica dell'universo degli alchimisti: è la bilancia con cui si misurano le distanze, i moti, i pesi, addirittura le realtà spirituali, onde arrivare a un dominio della natura e alla delineazione di una cosmologia esoterica. Ma una vera «scienza della bilancia» (*'ilm al-mīzān*) è a fondamento anche del pensiero etico e gnoseologico di Abū Ḥāmid al-Ġazālī. E ciò in due sensi soprattutto. Il primo è il giusto mezzo nel comportamento per ottemperare al dettato coranico di non superare i limiti, «ché Dio non ama gli eccessivi»[1]: è la giusta bilancia della via sunnita che integra nella religione ortodossa alcuni elementi di mistica *ṣūfī*. Il secondo è il criterio per discriminare la verità razionale alla luce della rivelazione: è la giusta bilancia della via sunnita contro le deviazioni ismā'īlite-bāṭinite. Si tratta di un aspetto strettamente etico e di un aspetto gnoseologico che ha valenza etica — e politica — per quanto coinvolge i fondamenti della fede e pretende di gettare le basi di una «dimostrazione» persuasiva di tale fede. Entrambi gli aspetti emergono nell'opera di al-Ġazālī di cui qui si presenta al lettore italiano un saggio significativo. La

1. *Corano*, 2, 190; ma cfr. anche 6, 141. La traduzione del Corano, qui nell'Introduzione e poi nei testi, è di solito quella di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano, 1988. Qualche volta si sono effettuate emendazioni.

Bilancia dell'azione è il trattato in cui l'autore indica il criterio più idoneo per perseguire il retto comportamento. La *Retta bilancia* è l'opera in cui l'autore dimostra come i testi sacri si armonizzino con la logica e costituiscano l'unico strumento per pervenire alla verità, oltre e contro le pretese ismā'īlite di far costante riferimento a un'autorità esterna, l'*imām* preteso infallibile.

La *Bilancia dell'azione* (*Mīzān al-'Amal*) di Abū Ḥāmid al-Ġazālī fu composta nel periodo della prima maturità dell'autore, tra la fine del 1094 e l'inizio del 1095. È dunque un'opera che si colloca a cavallo tra le composizioni giuridiche, filosofiche e politiche del primo periodo della sua vita e quelle prevalentemente (anche se non esclusivamente) mistiche del secondo periodo. La data discriminante, come vedremo, tanto della biografia quanto della bibliografia di al-Ġazālī è proprio il 1095. Ciò significa che la prospettiva teoretica che ha ispirato la *Bilancia dell'azione* risulta essere contemporaneamente filosofica e mistica, pur non mancando sfumature derivate direttamente dalla giurisprudenza — scienza centrale e predominante dell'Islam. La varietà delle chiavi di lettura possibili del trattato induce a considerarlo come una dimostrazione del perché l'autore venne soprannominato la «prova» dell'Islam; e nel tentativo di giustificare questa nomea apriremo e chiuderemo il nostro discorso introduttivo, che cercherà di contestualizzare la *Bilancia dell'azione* nel quadro culturale dell'epoca in cui visse al-Ġazālī così come nell'ambito complessivo della sua sterminata produzione letteraria.

La *Retta bilancia* fu invece composta in una data imprecisata durante il decennio (1095-1106) cosiddetto dell'«occultamento», successivo all'abbandono della vita pubblica. Essa è comunque posteriore alla redazione delle grandi opere di orientamento mistico come la *Rinascita delle scienze religiose* e riprende su un terreno teoretico la polemica contro l'Ismā'īlismo che aveva raggiunto un alto livello dottrinale, e più strettamente politico, nel *Mustaẓhirī* (vedi più sotto paragrafo IV). Anche la *Retta bilancia* rivela l'eclettismo di al-Ġazālī e dimostra inequivocamente la sua capacità di trovare una mediazione feconda tra tradizionalismo religioso e innovazione filosofica.

Prima di occuparsi della «storia» del pensiero gazaliano, è opportuno però svolgere qualche considerazione preliminare. Al-

Ġazālī è stato probabilmente il più grande pensatore dell'Islam. Dico pensatore e non filosofo o teologo o mistico poiché ciascuno di questi attributi, se preso separatamente, è incapace di descrivere completamente la sua personalità intellettuale. Egli fu filosofo, teologo e mistico ad un tempo, così come professore di diritto islamico. Il mio scopo qui, studiando la vita e le opere di al-Ġazālī, è andare oltre la filosofia e la teologia per cogliere lo spirito teoretico più originale dell'Islam. Ciò non implica tanto una dimensione di verità apodittica, un vero cioè che pretenda di porsi come categoria universalmente accettabile e accettata onde distinguere ciò che sarebbe o dovrebbe essere l'*autentico* Islam; quanto ciò che noi sentiamo e crediamo essere «vero». La luce di Dio è, di fatto, un velo alla sua essenza: questo è uno dei fondamenti del pensiero gazaliano ed uno dei fondamenti del pensiero islamico in generale, di quello mistico, naturalmente, ma anche di quello teologico-dialettico (si pensi, ad esempio, alla trascendenza o *tanzīh* e alla negazione mu'tazilita degli attributi divini o *ta'ṭīl*). Noi testimoniamo della provvidenza e dell'onnipotenza di Dio guardando all'armonia cosmica, ma non riusciamo a coglierne l'essenza, tranne che per vaghe metafore, o al più come *telos* e intenzionalità. È questa la dimensione «fenomenologica» del pensiero islamico su cui ho discusso in altri contesti e che non è il caso di riprendere qui.

La premessa è tuttavia indispensabile per cogliere il nucleo critico attorno a cui si dipana questa introduzione e che è imposto dalla lettura delle stesse *Bilancia dell'azione* e *Retta bilancia*. Il lettore, in altre parole, dovrà ricordare, in primo luogo, che in ogni momento della sua vita al-Ġazālī fu un sincero credente nell'Islam; e, in secondo luogo, che è impossibile giustificare la molteplicità degli approcci gazaliani alle varie forme del sapere senza valutarli nel quadro dell'evoluzione psico-intellettuale dell'autore. Di fatto, in al-Ġazālī l'opera di teologo o di mistico è strettamente legata alle esperienze della vita e al contesto storico e culturale dell'epoca. Per cui le non lievi modificazioni che si producono nella concezione gazaliana dalla prima maturità alla vecchiaia debbono essere giudicate come l'esito di un profondo scavo interiore, in risposta alle sollecitazioni del mondo esterno.

A mio parere al-Ġazālī deve essere valutato nella proteiformità, che talora potrebbe sembrare contraddittorietà, della sua elaborazione e riflessione. Il percorso biografico e l'evoluzione teoretica dell'autore, che pare trascorrere da un atteggiamento speculativo dialettico nella gioventù a un'inclinazione mistica nella vecchiaia, in realtà non possono venir considerati come interrotti, e quindi deviati, da scompensi concettuali e fratture determinati da profonde e radicali trasformazioni di fede e di convinzioni. Anche se gli storici hanno più volte discusso sulla organicità o frammentarietà del pensiero gazaliano, io credo che si tratti in fondo di un falso problema. Credo cioè che gli elementi fondamentali della riflessione di al-Ġazālī non siano mai del tutto assenti dalle singole opere, a prescindere dalla diversità del soggetto tematico affrontato: la *Bilancia dell'azione* e la *Retta bilancia* costituiscono una chiara dimostrazione in questo senso.

Vale la pena di insistere un po' su questo punto. Se mai si può parlare di omogeneità del pensiero di al-Ġazālī, questa non deve essere trovata nella costanza, nel corso degli anni, di soluzioni particolari a problemi particolari o di un atteggiamento speculativo integrativo o alternativo a quello mistico, quanto piuttosto nella contemporanea vitalità e compresenza di elementi di metodo che, nel corso degli anni, al-Ġazālī ha sempre tenuto presenti e sviluppato a seconda delle necessità. Ciò ammesso, si comprende come le opere di al-Ġazālī risultino innervate da fili che, sempre e comunque, si rincorrono e si riannodano. Non vi è, né sul piano ideale né su quello terminologico, una vera e propria discontinuità, bensì una compresenza, ora più ora meno accentuata, ora più sbilanciata da un lato ora dall'altro, di motivi contrapposti e complementari: la tendenza alla critica e alla disciplina razionale, la tensione spirituale, la presenza della cultura tradizionale legalistico-giuridica di chiara impronta islamica, la polemica e l'apologetica dottrinale.

È vero, d'altronde, che nel nostro autore questi piani di elaborazione concettuale spesso si sovrappongono e scorrono l'uno nell'altro unificati da due elementi connettivi: la permanente religiosità e il costante riferimento, logico-metodologico e normativo, al Corano e ai *aḥādīṯ* (le storie riguardanti le vita, gli atti e i detti del Profeta), presupposti fondanti di qualsiasi aspetto della cultura musulmana. Se è lecito, in generale, individuare un dato costante

nella non sistematicità e talvolta nella contraddittorietà delle indagini di al-Ġazālī, questo deve consistere nella prevalenza dell'aspetto normativo della *šarī'ah* tanto su quello razionale quanto su quello mistico. Proprio all'inizio della *Rinascita delle scienze religiose* (*Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*), la grande opera mistica della maturità, discutendo della nobiltà della scienza, al-Ġazālī cita il seguente *ḥadīṯ*: «Invero un singolo giurisperito è più potente nei confronti di Satana di mille adoratori», e commenta: «Ogni cosa ha la sua fondazione, e la fondazione di questa religione è la giurisprudenza». Aggiunge subito dopo:

> Per la mia vita! Io dichiaro che la giurisprudenza è connessa con la religione, non direttamente ma [indirettamente] attraverso [gli affari di] questo mondo, poiché questo mondo è la preparazione del mondo dell'oltre, e non esiste religione senza di essi. Inoltre, lo stato e la religione sono gemelli. La religione è il fondamento mentre lo stato è la guardia. Ciò che non ha fondamento certamente crolla e ciò che non ha guardia è perduto. [...] Il risultato della giurisprudenza è la conoscenza dei metodi di governo e di controllo[2].

La teologia svolge certo un ruolo importante; ma è altrettanto importante sottolineare come problemi quali la dimostrazione dell'esistenza di Dio o la discussione sui suoi attributi sono considerati da al-Ġazālī problemi importanti ma non essenziali. Ciò che interessa soprattutto all'autore sono i comportamenti umani, interiori (regolati dalla spiritualità e dalla mistica così come dagli insegnamenti divini) ed esteriori (regolati, più strettamente, dalla Legge e quindi attinenti alla sfera dell'etica e della politica). Di conseguenza, la reale dimensione della religione consiste non nella soluzione di questioni dialettiche o nella trattazione di soggetti astratti, ma nella azione in nome di Dio. Questa è l'autentica filosofia di al-Ġazālī, nella sua autentica declinazione etica e politica, una filosofia persuasa che «la natura umana è più incline a condividere ciò che è fatto che a seguire ciò che è detto»[3]. Uno dei

2. Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Dār al-Qalam, Beirut, 1985, vol. I, pp. 13-14 e 31. Traduzione inglese di N. Amin Faris, *The Book of Knowledge*, International Islamic Publishers, New Delhi, 1988, pp. 5 e 34.

3. Al-Ġazālī, *Bidāyat al-Hidāyah*, tradotta con il titolo *The Beginning of Guidance* in W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ġazālī*, Oneworld, Oxford, 1994, p. 98. Esiste

peggiori errori dei filosofi è che essi pongono la loro fiducia in una scienza astratta che non considera l'azione.

Questa è la ragione per cui al-Ġazālī finisce per limitare il valore della scienza pura, esaltando, insieme alle azioni pratiche, il valore di quel tipo di conoscenza saporosa che deriva dalla intuizione del cuore cui si correla la tensione all'agire morale. Al-Ġazālī non nega la conoscenza in sé; anzi, come vedremo, nella *Retta bilancia* indica addirittura la possibilità di una islamizzazione della logica. Non nega il valore della matematica come strumento di indagine naturale; nega piuttosto la loro utilità senza la preghiera durante la notte e senza l'amore di Dio. L'arma affilata della filosofia, pur se non completamente svalutata, è stata via via abbandonata da al-Ġazālī a vantaggio della più profittevole arma della meditazione (*tafakkur*). La fonte di questa meditazione è il santo Corano. Ma il Corano, oltre alla ricerca spirituale, prescrive anche i doveri cultuali e istituisce le regole del comportamento sociale. Così, lo spirito si connette alla giurisprudenza; la meditazione alla solidarietà; l'insegnamento alla recitazione adorante; e tutto si sussume ai doveri della costruzione sociale e politica.

Credo si debba rilevare subito che il pensiero di al-Ġazālī risulta abbastanza chiuso a ogni interesse per la natura in quanto tale e per le scienze naturali o sperimentali. In effetti il sapere, anche se — o forse soprattutto se — di valenza etica e mistica, è questione antropologica, nella misura in cui riguarda i rapporti di Dio con le creature e delle creature con la natura stessa. Certo, Dio ha creato il mondo e il cosmo; essi sono segni razionali della sua suprema volontà. Certo, l'uomo deve porsi costruttivamente in rapporto con la natura. Ma l'obiettivo resta comunque Dio e il mezzo è la responsabilità che l'uomo si è assunto nei confronti di Dio, del patto e del messaggio, secondo le parole stesse del Corano: «Noi abbiamo proposto il Pegno ai cieli e alla terra e ai monti, ed essi rifiutaron di portarlo e ne ebber paura. Ma se ne caricò l'uomo e l'uomo è ingiusto e di ogni legge ignaro» (33,72).

una traduzione italiana a cura di G. Celentano, *L'inizio della retta guida*, Società Italiana Testi Islamici, Trieste, 1988.

Una struttura «ottimistica» del nostro universo è teoreticamente, cioè filosoficamente adombrata nella *Rinascita delle scienze religiose* e nel *Libro dei quaranta principi della religione* (*Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl ad-Dīn*), ma conduce a un risultato mistico. Nella *Rinascita* leggiamo:

Ogni cosa che Dio concede all'uomo, come il sostentamento, la lunghezza della vita, il piacere e il dolore, la capacità e l'incapacità, la fede e la miscredenza, l'obbedienza e il peccato, è frutto della sua giustizia, senza che alcuna ingiustizia vi si frammezzi, frutto del puro diritto, senza che nessun torto vi si frammezzi. Invero, ciò accade in accordo con un ordine necessariamente giusto, in accordo con ciò che deve essere e come deve essere, e nella misura in cui deve essere; e non esiste potenzialmente nulla di più eccellente, di più perfetto e di più completo di esso[4].

E nel *Libro sui quaranta principi della religione*:

L'essenza della Unità di Dio e il suo più intimo segreto è che, quando osservi la molteplicità delle cose, comprendi che si tratta del frutto di un atto unitario di ordinamento [razionale] (*tartīb*), e [in secondo luogo] comprendi la catena delle cause e il modo della loro concatenazione (*silsilah*)[5].

Dio, come al-Ġazālī sostiene nell'*Incoerenza dei filosofi*, ha avuto piena libertà di creare il mondo come egli ha voluto; quello che ha creato, tuttavia, è il migliore dei mondi possibili, proprio perché in esso, nel suo saggio ordinamento, possiamo scorgere i segni della divina volontà e onnipotenza. Da questa percezione e consapevolezza si trascorre poi alla conoscenza degli atti di Dio, dei quali si individuano quattro tipi:

La perfezione della sua generosità e saggezza; l'arrangiamento causale rivolto al causato; la conoscenza della decisione divina (*qaḍā'*) che è come un battito d'occhio; e la conoscenza del decreto di Dio (*qadar*) che è la causa della particolarizzazione della decisione divina. Tutte queste [cose] sono strutturate nel modo migliore e più perfetto ed è impossibile che ne esistano altre ancora migliori e più perfette[6].

4. Citato in E. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ġazālī's «Best of all Possible Worlds»*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 39.
5. Al-Ġazālī, *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl ad-Dīn*, Maktabat al-Ǧindī, Cairo, 1970, p. 244.
6. Ibidem, p. 268

Da queste premesse teoretiche, al-Ġazālī trae una conclusione mistica: bisogna rimanere soddisfatti del decreto, poiché, in virtù di questa piena fiducia in Dio, l'uomo può occupare il posto che gli spetta nel divino ordine della realtà.

L'antropologia di al-Ġazālī è un'antropologia «divina», per quanto, misticamente, il desiderio di Dio non può non tradursi nel perfezionamento dell'uomo che a Dio aspira e si finalizza. Ed è un'antropologia coranica, per quanto il Corano, sintesi del messaggio mistico e del diritto positivo, è il punto di riferimento obbligato della meditazione e della vita del credente. Non è un caso che al-Ġazālī concepisse il suo *opus magnum*, la *Rinascita delle scienze religiose*, come un commentario coranico.

Due citazioni dell'opuscolo didattico di al-Ġazālī *Oh figlio!* (*Ayyuhā al-Walad*) mostreranno meglio in che consiste la connessione tra l'alto e il basso in quella che abbiamo chiamato «antropologia divina». Da una parte, leggiamo il motivo, assai comune tra i mistici[7], dell'anima come un uccello che vola verso le sublimi altezze divine del Paradiso.

Disse Abū Bakr il Giusto — Dio sia compiaciuto di lui! — : «I corpi sono come gabbia di uccelli o stalla di bestie. Rifletti sulla tua condizione: a quale delle due specie appartieni? Se sei degli uccelli celesti, quando sentirai il suono del tamburo che ti richiama al tuo Signore, volerai in alto fino a posarti sulle sublimi torri del Paradiso e sarà come disse l'Inviato di Dio — sia a lui benedizione e salute eterna — : "Gioì il trono di Dio alla morte di Sa'd Ibn Mu'āḏ"»[8]:

dall'altra parte

Figlio, bisogna che le tue parole e le tue azioni siano conformi alla Legge[9].

Ha certamente ragione uno studioso francese di scrivere, in un linguaggio invero un poco enfatico ma efficace, che «il sufismo

7. Si veda, per esempio, la famosa *Epistola dell'uccello* di Avicenna riportata in italiano da C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano, 1991, pp. 249-255, e commentata in chiave esoterica da H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire,* riedizione Berg, Paris, 1979.

8. Al-Ġazālī, *Scritti scelti*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, UTET, Torino, 1970, p. 55.

9. Ibidem, p. 57.

porta al grado più alto la tensione che esiste sempre tra una legge esteriore (*šarī'ah*), o regola di vita, e la legge interiore (*ḥaqīqah*), o Verità di Dio, attestata dalla vita del mistico, e non solamente dalle parole e dai riti. [...] Alcuni maestri *ṣūfī*, al-Ġazālī particolarmente, elaborarono una teoria che concilia le due tendenze, osservando che la Legge è una Realtà per quanto rappresenta la volontà di Dio e che la Realtà vissuta è anche la Legge per quanto significa la presenza di Dio attraverso la conoscenza e l'amore inseriti nel cuore della sua creatura»[10].

L'antropologia gazaliana consiste proprio nel convergere di elementi apparentemente contrastanti: la sete mistica del divino; l'obbedienza alle pratiche esteriori; il rispetto e la salvaguardia dell'ordine sociale; la percezione dell'irriducibilità di Dio al mondo della sensibilità; la possibilità per il mistico di superare questo abisso e di attingere comunque la visione beatifica. Potrebbe risultare difficile, per una mente occidentale (e quindi condizionata da una concezione del mondo che implicitamente divide il religioso e il politico), cogliere in tutte le sue implicazioni pratiche, e dunque accettare, tale convergenza; ma altrimenti non si riuscirebbe a raggiungere una comprensione autentica di ciò che è l'Islam.

È importante dire subito che l'interpretazione qui delineata si pone nettamente agli antipodi, tanto per le premesse quanto per la conclusione, a quella di uno studioso arabo, Moustapha Hogga, autore di uno studio organico sul pensiero di al-Ġazālī ispirato forse a una concezione marxista poco duttile:

Gli atteggiamenti di al-Ġazālī sono in gran parte l'effetto della politica sociale e religiosa dei Selgiuchidi; il pensiero del teologo non è mai così incoerente o intimamente contraddittorio come si è preteso, possiede anzi una sua logica propria. [...] Mostrare come i Selgiuchidi abbiano proceduto alla militarizzazione della società, stabilito un potere egemonico e imposto una politica religiosa dogmatica spiegherà l'affermarsi

10. J. Chevalier, *Le soufisme*, PUF, Paris, 1991, pp. 7-8. L'autore per altro (pp. 46 e 48) esprime due gravi inesattezze sulla biografia gazaliana affermando che la crisi mistica che allontanò il maestro persiano dalla vita pubblica avvenne quando aveva vent'anni (invece di trentasette) e che compose la *Bilancia dell'azione* poco prima di morire, sbagliando in eccesso di ben diciassette anni!

di al-Ġazālī come pensatore «ufficiale» [...] Mostreremo dovunque lo spirituale subordinato al politico [...] Il modello politico della dottrina etica [di al-Ġazālī]: stratificazione sociale rigorosa, rigidità e verticalità dei rapporti, relazione di costrizione e di dominio, analogamente alla repressione (la condanna del sufismo ḥallağiano) determinano il profondo adeguamento dell'etica con la politica e la religione[11].

I giudizi di Hogga sono indubbiamente netti, fin troppo: al-Ġazālī fu pensatore «cortigiano» («Homme du pouvoir»); intellettuale organico del potere selgiuchide, legittimò l'autocrazia dei sultani godendo della loro protezione e del loro favore; la sua concezione etica — almeno negli aspetti politici — riprende quelli che sono i valori stessi dello stato selgiuchide. Pensando in questo modo, tuttavia, rischiamo di cancellare tutta la valenza spirituale nel pensiero gazaliano. Ora, io penso che una cosa sia giustificare certe oscillazioni alla luce della storia, altra cosa sostanzialmente negare ogni dimensione di trascendenza in un autore come al-Ġazālī, anche senza tenere in considerazione il suo ritiro dalla vita pubblica dopo la morte di Mālikšāh e Niẓām al-Mulk e la successiva crisi del potere selgiuchide e della strategia culturale dello stesso Niẓām al-Mulk. Hogga infatti ritiene che

mentre il teologo era interamente afferrato nella macchina dello stato e difendeva il potere selgiuchide trionfante, non v'era motivo per lui di soffrire una crisi spirituale. [...] L'uomo al servizio dello stato, e in pieno accordo con esso, non può provare inquietudini metafisiche. Ne diviene sensibile solo dopo un fallimento politico. [...] Il pretesto del pellegrinaggio alla Mecca, il simbolismo della purificazione dei peccati legato a questo rito, tutto ci mostra il senso che egli attribuiva alla conclusione di questa crisi: una riconciliazione con i valori religiosi fondamentali. [...] Il riferimento al sufismo appare così come un tentativo di rispondere all'ambiguità del ruolo dell'intellettuale musulmano: difensore della retta fede o ideologo al servizio del potere[12].

Dal mio punto di vista, al-Ġazālī fu certamente un difensore della legittimità califfale e contemporaneamente dell'autorità sul-

11. M. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam. Al-Ġazālī et les Seljūqides*, Vrin, Paris, 1993, pp. 15-16.

12. Ibidem, p. 157.

taniale, come vedremo più avanti, e tentò di armonizzare le dimensioni religiosa e politica convinto che, nella migliore tradizione islamica, religione e politica siano sorelle:

La vita mondana e la sicurezza delle persone e della proprietà non sono garantite se non da un sultano la cui autorità è obbedita e rispettata. Ai nostri giorni, facciamo esperienza di lotte e assassini di sultani e califfi e ciò dimostra la veridicità della precedente affermazione. Se l'attuale situazione continuerà e non si arriverà a designare un potere autorevole, l'anarchia e la violenza continueranno. [...] La religione e il potere sono gemelli; la religione è la base (*ass*) e il potere è il guardiano (*ḥāris*). Ciò che non ha base si distrugge, e ciò che non ha guardiano va perduto [...] Un potere è necessario per mantenere l'ordine nel mondo; siffatto ordine è necessario per mantenere la religione, e la religione è necessaria per procurarsi la felicità nell'altro mondo[13].

Egli comunque sottolineò particolarmente come la prospettiva etica della salvezza e dell'adempimento dei valori religiosi e la stessa tensione mistica non cancellino le relazioni sociali e, anzi, impongano stretti legami educativi tra gli insegnanti e gli studenti. La scienza (*'ilm*), anche nel caratteristico significato di «conoscenza di Dio» (*ma'rifah*) spesso inteso da al-Ġazālī, non è in alcun modo segreta e incomunicabile, nonostante la sua rarità e preziosità, come la scienza degli Ismā'īliti-ta'līmiti. Anzi, deve essere insegnata — sia pure solo a coloro in grado di impararla — e deve servire a costruire la via dritta (*al-qisṭās al-mustaqīm*: la retta bilancia) del comportamento etico. La scienza innerva l'azione e la illumina; l'azione non potrebbe essere rettamente guidata senza la scienza, ma la scienza senza l'azione sarebbe vuota.

II

La cronologia della biografia di al-Ġazālī, così come in larga misura l'ordine di composizione delle opere, è nota[14] e non è certo

13. Al-Ġazālī, *Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād* (*Il giusto medio nella credenza*), Maktabat al-Ǧindī, Cairo, 1972, p. 197.

14. Cfr. W. M. Watt, *The Authenticity of the Works attributed to al-Ġazālī*, in

mia intenzione in questa sede discuterne la fondatezza che si può dire definitivamente stabilita nelle linee essenziali. Mia intenzione, piuttosto, è di ripercorrere le tappe principali dell'esistenza e dell'attività pubblicistica di al-Ġazālī, in dettaglio almeno fino agli anni di composizione della *Bilancia dell'azione*, più sommariamente in seguito, cercando di evidenziare come il già più volte sottolineato eclettismo dell'autore non escluda una sostanziale congruità di ispirazione.

Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ġazālī aṭ-Ṭūsī nacque appunto a Ṭūs nella regione persiana del Ḫurāsān nel 450/1058. Si tratta di anni agitati che testimoniano una profonda trasformazione del mondo islamico. Nel 447/1055 il sultano turco selgiuchide Tuġrīl Beg si era impadronito di Baġdād e aveva esautorato gli Sciiti Buwayhidi o Buyidi sostituendo al loro il proprio controllo sull'esausto califfato 'abbāside. I successori di Tuġrīl, Alp Arslan (455/1063-465/1072) e Mālikšāh (465/1072-485/1092), consolideranno il predominio selgiuchide, rigorosamente sunnita, coadiuvati dall'attività e dal prestigio del visir e teorico della politica Niẓām al-Mulk (morto assassinato da un ismā'īlita nel 485/1092). Si devono alla volontà del ministro di difendere il sunnismo e alla sua ostilità verso lo sciismo le fondazioni di *madrase*, cioè «università» per l'insegnamento del diritto e della teologia, che dal suo nome furono dette «niẓāmiyye».

Rimasto orfano ancora bambino, al-Ġazālī venne affidato insieme al fratello Aḥmad (anch'egli destinato a diventare un mistico e un giurista) a un ṣūfī amico del padre. Dopo la primissima educazione ricevuta nella città natale, si recò nel 461/1069 a Ǧurǧān, dove un insegnamento superiore gli fu impartito da Abū'l-

«Journal of the Royal Asiatic Society», 1952, pp. 24-45; M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ġazālī*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1959; F. Jabre, *La Biographie et l'Oeuvre de al-Ġazālī Réconsiderées à la Lumière des Tabaqāt de Sobkī*, in «Mélanges de l'Institut Domenicain d'Etudes Orientales du Caire», I (1954), pp. 73-102; A. Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī* (*Le opere di al-Ġazālī*), Dār al-Ma'ārif, Cairo, 1961; V. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio sul «Munqidh» di al-Ġazālī*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1967; G. Hourani, *The Chronology of al-Ġazālī's Writings*, in «Journal of the American Oriental Society», LXXIX (1959), pp. 225-233 e G. Hourani, *A Revised Chronology of al-Ġazālī's Writings*, in «Journal of the American Oriental Society», CV (1984), pp. 289-302.

Qāsim al-Ismā'īlī. Dopo essere ritornato da Ǧurǧān, nel 470/1078 si trasferì nella capitale provinciale di Nīšāpūr e in questa località frequentò i corsi attivati presso la *madrasah* niẓāmiyyah ivi esistente. A Nīšāpūr al-Ġazālī entrò a far parte della cerchia dei discepoli del maggior teologo sunnita del tempo, Abū'l-Ma'ālī al-Ǧuwaynī, detto l'*imām al-Ḥaramayn*, ovvero l'«imām delle due moschee (la Mecca e Medina)», morto nel 478/1085. Col suo maestro, si dedicò all'approfondimento del diritto šāfi'īta, cioè una delle quattro scuole ortodosse di diritto musulmano che godeva della particolare predilezione di Niẓām al-Mulk. Studiò anche il *kalām*, ovvero la teologia dialettica ed abbracciò l'Aš'arismo di cui al-Ǧuwaynī era forse, al tempo, l'esponente più famoso. Secondo Jabre, al-Ǧuwaynī insegnò ad al-Ġazālī anche elementi di filosofia, e soprattutto di logica, che sarebbero risultati molti utili al nostro pensatore per sviluppare negli anni successivi la propria riflessione speculativa. Sempre secondo Jabre, che ha analizzato le fonti šāfi'īte della biografia gazaliana, sono

> la sete della certezza religiosa, il senso acuto delle esigenze tanto razionali quanto affettive, che l'uomo prova davanti al problema della fede... il punto cruciale in cui l'allievo si accosta al maestro. Tutto il resto ne deriva. L'influenza di Jovayni si esercita tanto più facilmente sul discepolo quanto più lo stesso al-Ġazālī — se dobbiamo credere al *Munqiḏ* (*La salvezza dalla perdizione*) — era naturalmente predisposto ad adottarne l'attitudine [...]. Il motivo, il più remoto almeno, che spinse al-Ġazālī a comporre l'*Iḥyā'* (*La Rinascita delle scienze religiose*), fu l'intima convinzione dell'insufficienza della pura ragione e delle sue costruzioni astratte nei riguardi della certezza religiosa[15].

È senz'altro vero che il problema della certezza sarà uno dei più tormentosi per il nostro Autore, soprattutto la certezza razionale, quella potenzialmente garantita dalla filosofia. È coerente con lo spirito mistico di al-Ġazālī essere poi giunto, nella maturità, a sostenere che questa certezza può essere solo il frutto dell'ispirazione divina, di un dono gratuito dell'Altissimo, concetto che ha, per altro, un chiaro fondamento coranico: «Colui cui Dio ha

15. F. Jabre, *La Biographie et l'Oeuvre de al-Ġazālī Réconsiderées à la Lumière des «Tabaqāt» de Sobkī*, cit., pp. 79-80.

aperto il petto alla fede [...] avanza alla Luce del Signore» (39, 22). Ma credo, contrariamente a Jabre, che al-Ġazālī non abbia mai cercato nella pura razionalità la risposta a eventuali dubbi, e non solo religiosi. La razionalità che, nella mente di uno studioso musulmano, è imposta dalla pratica assidua del diritto — ed al-Ġazālī fu non solo studente ma affermato professore di diritto šāfi'īta — non è una razionalità *solo* dimostrativa, ma una razionalità prevalentemente *analogica* e non ha sempre molto a che fare con la filosofia. Al-Ġazālī può ben avere imparato da al-Ǧuwaynī il gusto della disputa e della dialettica, ma la sua sete di certezza religiosa dovette sicuramente venir appagata prima dal Corano e dalla meditazione del Libro Sacro che dai libri delle autorità, siano esse i teologi *mutakallimūn* o i filosofi. Del resto, l'interpretazione di Jabre è coerente con la sua sottovalutazione del valore spirituale della mistica gazaliana: «Jovayni morì nel 478/1085, lasciando un discepolo dotato d'una profonda formazione intellettuale e filosofica, carico di un bagaglio giuridico e teologico così ricco che ad al-Ġazālī risultò praticamente impossibile lasciarsi conquistare da un assoluto religioso che sfuggisse più o meno dal controllo razionale»[16]. Si avrà modo di ritornare sull'argomento, ma varrà la pena di dire subito che l'interpretazione di Jabre in certo modo irrigidisce gli schemi del ragionare gazaliano, che invece risulta alquanto più duttile e aperto a molteplici eclettismi. D'altro canto, ritengo che la mistica gazaliana sia mistica autentica — forse, è vero, controllata e, per così dire, «raffreddata» da un bagaglio speculativo incancellabile, ma non costruita «a tavolino» come pretende Jabre.

Dal punto di vista teologico, invece, al-Ġazālī rimase sempre un aš'arita[17], così come, dal punto di vista giuridico, rimase sem-

16. Ibidem, p. 81. Ma cfr. anche di F. Jabre, *La Notion de Certitude selon al-Ġazālī dans ses Origines Psychologiques et Historiques*, Vrin, Paris, 1958.

17. Negli ultimi tempi si è svolto un acceso dibattito sulla questione se al-Ġazālī sia stato o meno aš'arita e alcuni autori l'hanno negato, anche se, come si vedrà, la mia opinione è diversa. Cfr. G. Makdisi, *The Non-Aš'arite Šāfi'ism of Abū Ḥāmid al-Ġazālī*, in «Revue des Etudes Islamiques», LIV (1986), pp. 239-257; K. Nakamura, *Was al-Ġazālī an Aš'arite?*, in «Memories of the Research Department of the Toyo Bunko», n. 51, Tokyo, 1993, pp. 1-24; R. P. Frank, *al-Ġazālī on Taqlīd. Scholars Theologians and Philosophers*, in «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», VII (1991-1992),

pre uno šāfi'īta. Il sottofondo teorico di tutte le opere teologiche di al-Ġazālī è un Aš'arismo abbastanza rigoroso, per cui vale la pena di ricordarne gli aspetti essenziali in precisa alternativa al Mu'tazilismo[18].

Anzitutto è essenziale nell'Aš'arismo l'affermazione intransigente dell'Unicità di Dio (*tawḥīd*), ma ciò non costituisce novità, dato che si tratta del principio di fede indispensabile per chi si dichiara musulmano. I mu'taziliti chiamavano se stessi «quelli della giustizia e dell'Unicità», insistendo dunque particolarmente su questo aspetto, ma certamente anche gli aš'ariti non vi avrebbero derogato.

In esplicito contrasto con la dottrina mu'tazilita, al-Aš'arī affermava però la realtà degli attributi di Dio. Mentre i mu'taziliti ritengono gli attributi divini (sapienza, vita, potenza, ecc...) indistinguibili dall'essenza di Dio — ed anzi coincidenti con essa — e ciò perché, se gli attributi fossero distinti dall'essenza, sarebbero altrettanti dèi[19], al-Aš'arī sostenne che gli attributi hanno una realtà propria distinta dall'essenza di Dio, senza con ciò moltiplicarne e frantumarne l'Unicità. In questo senso, egli si avvicinava a una concezione ipostatica degli attributi: gli attributi dell'essenza (*ṣifāt aḏ-ḏāt*), gli otto attributi cioè che spettano a Dio per qualificarlo come tale (la potenza, la sapienza, la vita, la volontà, l'udito, la vista, il Verbo e l'eterna durata) sono «entitativi» poiché esi-

pp. 207-252; R. P. Frank, *al-Ġazālī and the Aš'arites*, Duke University Press, Durham, 1994; O. Leaman, *al-Ġazālī and the Aš'arites*, in «Asian Philosophy», VI, 1 (1996), pp. 17-27.

18. Il Mu'tazilismo è una scuola teologica di impianto razionalistico che per prima applicò alla teologia islamica i princìpi e i metodi del filosofare tipici dell'antichità greca. Fiorì in Iraq nel II-III/IX secolo, in specie per la protezione del califfo 'abbāside al-Ma'mūn (198-218/813-833) e dei suoi più immediati successori. Per un primo inquadramento generale sul Mu'tazilismo si vedano gli articoli di Nyberg in *Encyclopedie de l'Islam*, prima ed., vol. III, pp. 841-847; di D. Gimaret nell'*Encyclopedie de l'Islam*, seconda edizione, vol. VII, pp. 783-793, oltre all'articolo di M. Hinds, *Miḥna*, ibidem, pp. 2-6; L. Gardet e G. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Vrin, Paris, 1981, parte I, capitolo I; H. Laoust, *Schismes dans l'Islam,* Payot, Paris, 1983, pp. 98 ss.; R. Caspar, *Traité de Théologie Musulmane*, PISAI, Roma, 1987, pp. 145-200. I testi di Caspar e Gardet-Anawati sono anche utili per comprendere le caratteristiche teologiche fondamentali dell'Aš'arismo (su cui tuttavia l'amplissima ricerca di D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, Cerf, Paris, 1990), la scuola fondata dall'ex mu'tazilita Abū'l-Ḥasan al-Aš'arī, morto attorno al 324/935.

19. Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal* (*Libro delle religioni e delle sette*), Maktabat al-Anglū al-Miṣriyyah, Cairo, 1977, p. 48.

stono in Dio come «entità» caratteristiche della sua ontologia[20]. È ovvio perciò che al-Aš'arī accusasse i mu'taziliti di *ta'ṭīl*, ossia di «spogliare» Dio della sua concretezza ontologica. Infatti, riconoscendo a Dio attributi reali, non si può non affermarne pure la *quiddità*, laddove i mu'taziliti, negando a Dio gli attributi reali, rischiano di dissolverne la sostanzialità. Al-Ġazālī sosterrà che «Dio ha una sostanza (*ḥaqīqah*) e una quiddità (*māhiyyah*) e tale sostanza è esistente (*mawǧūdah*), cioè è esente dal non-essere e dalla privazione»[21].

Riguardo al caso, molto delicato, di quei testi sacri (presenti tanto nella Bibbia quanto nel Corano) in cui si legge che Dio ha un corpo, mani, occhi, ha una volontà e prova dei sentimenti (ama, odia, punisce, ricompensa), al-Aš'arī sostenne che tutto ciò che è scritto nei testi sacri deve essere accettato come vero, anche se la debole mente dell'uomo non sa come ciò avvenga (è il principio cosiddetto del *bilā kayfa*[22]).

Ancora contro i mu'taziliti che ritengono il Verbo di Dio, e perciò il Corano, creato e dunque diverso da Dio, gli aš'ariti conferirono al Corano il carattere di attributo divino, affermandone cioè l'eternità e la coestensività a Dio[23].

Secondo i mu'taziliti, l'uomo è dotato di libero arbitrio e di autonoma capacità di azione, per cui verrà punito o premiato a seconda della bontà degli atti che ha compiuto in vita. Questo principio è strettamente legato al concetto di «giustizia» di Dio: Dio è giusto, fa sempre il meglio per le creature e non può essere in alcun modo considerato responsabile del male che avviene nel mondo. È evidente che questa prospettiva rischia di circoscrivere l'onnipotenza divina: oltre a presumere un oggettivismo etico, vincola Dio ad agire secondo principi di giustizia che, in qualche modo, si impongono a Lui dall'esterno. L'opinione aš'arita è esattamente opposta: l'uomo riceve il «guadagno» dei suoi atti (*kasb*),

20. D. Gimaret, op. cit., pp. 259 ss.

21. Al-Ġazālī, *Tahāfut al-Falāsifah (L'incoerenza dei filosofi)*, testo arabo a cura di M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut, 1928, p. 196.

22. Cfr. Gardet-Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, cit., p. 66 e *passim* e relative precisazioni; Caspar, *Traité de Théologie Musulmane*, cit., p. 181.

23. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, cit., pp. 309-315.

ma il vero agente è solo ed esclusivamente Dio, che crea e predestina tutto ciò che accade nel mondo, compresi, naturalmente, gli atti umani. Un'ovvia conseguenza di questo assunto è che per al-Aš'arī anche il bene e il male accadono per decreto divino[24]. Del resto, parlare di «bene» o di «male» in relazione a Dio significa soltanto umanizzarlo, cercare di comprenderne il mistero secondo categorie prettamente umane. Al-Ġazālī affermerà che «le cose divine sono troppo elevate in virtù della maestà divina perché possano essere pesate con la bilancia della gente dell'*i'tizāl* [i mu'taziliti]. [...] Se si volesse intendere con «cattivo» ciò che non concorda con lo scopo del Creatore, sarebbe assurdo non avendo Egli uno scopo e non potendosi immaginare da parte sua cosa «cattiva», così come non si può immaginare da parte sua ingiustizia, non essendo pensabile da parte sua spadroneggiare in un dominio altrui [...] Donde si può sapere che Dio Eccelso ricompensa e non punisce per ribellione e obbedienza, dato che obbedienza e ribellione per quanto lo concerne sono eguali, non avendo Egli inclinazione per nessuna delle due? [...] La distinzione la si conosce soltanto con la Legge»[25].

L'ultima decisiva questione è politica e riguarda lo spinoso problema della successione del Profeta, cioè del califfato. La questione è assai complicata e non vale la pena di ricostruirla qui. Basti dire che, mentre molti mu'taziliti hanno — a mio parere — qualche tendenza sciita o più genericamente 'alide[26], al-Aš'arī ammetteva la legittimità della successione a Muḥammad dei primi quattro califfi «ben guidati», cioè, in ordine cronologico, ma anche di dignità e di importanza morale, Abū Bakr (11-13/632-634), 'Umar (13-23/634-644), 'Uṯmān (23-35/644-656) e 'Alī (35-40/656-661).

Al-Ġazālī accettò integralmente e senza esitazione tutti questi princìpi, difendendoli con armi teoretiche e dialettiche contro i

24. Caspar, op. cit., pp. 180-181.

25. Al-Ġazālī, *Scritti scelti*, cit., pp. 180-181.

26. Il problema dei rapporti tra mu'tazilismo e sciismo è molto complesso. Molti studiosi definiscono francamente i mu'taziliti come sunniti. Personalmente, sono convinto che molti mu'taziliti furono 'alidi (non rigorosamente sciiti); e del resto gran parte della teologia sciita duodecimana è ispirata al mu'tazilismo.

loro detrattori. In tal senso, può essere considerato un aš'arita rigoroso. Si noti che i princìpi appena esposti non implicano alcun riferimento mistico, ma anzi riguardano problemi di sottile teologia, le cui distinzioni sono affrontabili solo con argomenti razionali e dialettici. Al-Ġazālī fece dell'Aš'arismo la base della sua rivivificazione religiosa, scegliendolo, forse, come il più aderente a quel principio di «giusto mezzo», di lontananza da ogni eccesso, che non è solo una caratteristica del pensiero musulmano migliore, ma è soprattutto uno dei principali motivi ispiratori del pensiero gazaliano, come è chiaramente esemplificato nella *Bilancia dell'azione*. L'equilibrio della posizione gazaliana relativamente, soprattutto, all'esistenza e agli attributi di Dio, può essere misurato nel *Giusto medio della credenza*, il trattato di teologia dialettica in cui al-Ġazālī espose nella maniera più compiuta il proprio Aš'arismo.

Può essere ipotizzato che l'epoca in cui visse al-Ġazālī costituì un vero spartiacque nella storia dell'Islam, cosicché la rivalutazione e la difesa della tradizione apparivano indispensabili onde conservare un'integrità dottrinale e politica. Non interessa in questa sede soffermarsi sugli aspetti storico-economici che possono venir ricostruiti con la lettura di opere specifiche[27]; ma è certo che diversi fattori abbiano contribuito a frenare l'evoluzione dell'Islam nel suo complesso: la crisi irreversibile del califfato, l'acuirsi delle ostilità nei rapporti tra sunniti e sciiti, la stessa ramificazione del sunnismo in molte scuole reciprocamente rivali. Un punto sul quale probabilmente tutti gli studiosi si troverebbero d'accordo è che il califfato 'abbāside di Baġdād ha perso prestigio e autorità e che il potere effettivo risiede nelle mani delle dinastie sultaniali, prima quella degli sciiti Buyidi, poi a partire dal

27. Si può far riferimento a testi d'insieme sulla storia islamica, a cominciare da I. Lapidus, *Storia delle società islamiche*, vol. I, Einaudi, Torino, 1993. Un inquadramento particolarmente ben riuscito è a mio parere quello di J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980. Per il periodo immediatamente precedente ad al-Ġazālī, comprendente l'epoca Buyide e Fāṭimide, è interessante M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretation. 2. 750-1055*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976. Per il mondo iranico è testo indispensabile di riferimento J. A. Boyle, *The Saljuq and Mongol Periods*, in *Cambridge History of Iran*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

447/1055 appunto dei Turchi Selgiuchidi, che alcuni specialisti hanno teso a considerare — forse erroneamente[28] — i restauratori del sunnismo.

È vero che, contro la minaccia sciita legalmente rappresentata dal potere buyide — che da Rayy e da Iṣfahān dominava su Baġdād —, il califfo al-Qādir (381-422/991-1031) aveva cercato di reagire facendo stilare, e approvandone una lettura pubblica, una *'aqīdah* o professione di fede, in cui, accanto alla riaffermazione della successione legittima dei quattro califfi «ben guidati», erano giudicate sospette per l'integrità della fede tutte le teologie di origine o orientamento «razionalistico» (il Mu'tazilismo, ovviamente, ma anche l'Aš'arismo)[29]. Di fatto, la professione di fede di al-Qādir era ḥanbalita e su di essa il califfo sperava di ricostruire la propria indipendenza dall'oppressivo controllo sultaniale.

Sebbene scopo di al-Qādir fosse la restaurazione dell'autorità e dell'indipendenza califfale, la sua professione di fede finiva per non colpire né la sostanza politica del potere dei sultani sciiti Buyidi, né le rivalità asperrime tra le varie sette teologiche dominanti nella Comunità.

Non è luogo di enumerare tutte le circostanze in cui si ebbero contrasti e opposizioni, ma scontri e violenze scoppiarono dovunque nel territorio dell'impero, da Baġdād a Iṣfahān al Ḫurasān e dal califfato di al-Qādir in avanti[30]. Mu'taziliti, Aš'ariti, Ḥanbaliti, Sciiti: tutti contro tutti, ognuno pretendendo di essere l'autentico interprete dell'islam. Sicuramente, al-Ġazālī deve essere venuto a sapere delle aspre polemiche che opposero Abū Ǧa'far al-Hāšimī, cugino del califfo e rigido tradizionalista, al dottore mu'tazilita Abū 'Alī al-Walīd nel 460/1068[31] o allo stesso studioso ḥanbalita

28. Diversa è per esempio l'opinione di G. Endress nel suo *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Venezia, 1996.

29. Cfr. H. Laoust, *Pluralismes dans l'Islam*, Geuthner, Paris, 1983, pp. 235-242.

30. Laoust, *Schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1983 [trad. italiana *Gli scismi nell'Islam*, ECIG, Genova, 2002], e *Pluralismes dans l'Islam*, cit.; G. Makdisi, *Al-Aš'arī and the Aš'arites in Islamic Religious History*, in «Studia Islamica», XVII (1962), pp. 37-80; W. Madelung, *The Spread of Maturidism and the Turks*, in «Actas do IV Congreso de Estudios Arabes e Islamicos», Coimbra-Lisboa, 1968, Brill, Leiden, 1971, pp. 109-168.

31. Laoust, *Schismes*, cit., pp. 189-190; Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la Résurgence de l'Islam Traditionaliste au XI Siècle*, Institut Français de Damas, Damasco, 1963, pp. 337 ss.

Ibn 'Aqīl, accusato di simpatizzare col Mu'tazilismo. Quest'ultimo dovette più tardi sottomettersi all'autorità religiosa califfale (nel 465/1072), con una ritrattazione di cui certamente al-Ġazālī dovette almeno aver sentito parlare, e il cui significato è stato ampiamente investigato da Makdisi. Nel 469/1077 un altro acuto scontro ebbe luogo a Baġdād quando un sapiente aš'arita Abū Naṣr al-Qušayrī, che era arrivato da Nīšāpūr col permesso di Niẓām al-Mulk, si mise a predicare contro i Ḥanbaliti accusandoli di antropomorfismo[32]. Può darsi che Niẓām al-Mulk mirasse a fare dell'Aš'arismo teologico un arma per i suoi scopi politici; gli eventi citati mostrano, comunque, come fosse facile attizzare il fuoco della polemica. Per quanto riguarda le regioni orientali dell'impero dove viveva al-Ġazālī, battaglie sanguinose tra Ḥanafiti e Šāfi'īti ebbero luogo a Merw nel 468/1075.

Accanto a queste rivalità religiose, la stessa unità della Comunità (*ummah*) islamica sembrava pericolosamente compromessa. Se è vero che i regni dei Selgiuchidi Alp Arslan e Mālikšāh, sorretti dall'onnipotente visir Niẓām al-Mulk, riuscirono a dare una parvenza di unità al mondo islamico orientale, sotto lo scettro nominale dei califfi 'abbāsidi al-Qā'im (422-467/1031-1075) e al-Muqtaḍī (467-487/1075-1094), è anche vero che le spinte disgregatrici non si erano esaurite, tutt'altro.

In Spagna e in Marocco, il periodo di anarchia succeduto al crollo del califfato omayyade stava per finire con la riunificazione del Maġreb sotto lo scettro della dinastia berbera almoravide. Al proposito, è interessante ricordare come l'ancor giovane ma già celebre al-Ġazālī, insegnante di diritto šāfi'īta a Baġdād, fosse interpellato per una *fatwā* o parere giuridico relativo all'intervento del sovrano degli Almoravidi, Yūsuf Ibn Tāšfīn, in Spagna. Maria Viguera[33] ha tradotto in castigliano alcune importanti carte relative a Ibn Tāšfīn e al-Ġazālī. La questione che venne sottoposta al giudizio del nostro autore è la seguente. I numerosi e rissosi principi (noti come *reyes de taifas*) che, dopo il crollo del calif-

32. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la Résurgence...*, cit., pp. 350 ss.

33. M. Viguera, *Cartas de al-Ġazālī y al-Ṭurṭūšī al Soberano Almoravid Yūsuf Ibn Tāšfīn*, in «Al-Andalus», XLII (1977), pp. 341-365.

fato omayyade, avevano costruito piccoli stati in al-Andalus, pur avendo invocato in loro aiuto gli Almoravidi per combattere l'avanzata cristiana, si rifiutavano di riconoscere Ibn Tāšfīn come *imām*, cioè come loro capo incontestato (varrà forse la pena di ricordare che il termine *imām* è spesso sostitutivo di «califfo»). Nonostante il berbero conquistatore, dopo aver sconfitto Alfonso VI di León e di Castiglia nella battaglia di Zallāqah del 479/1086, avesse protestato la sua fedeltà all'ortodossia e al califfo 'abbāside di Baġdād nel cui nome faceva pronunciare la *ḫuṭbah* o sermone nelle moschee, i *reyes de taifas* riluttavano a sottomettersi, accusando il loro incomodo protettore di ambiguità e astuzia; ed anzi erano inclini a preferire alleanze innaturali con i vecchi nemici cristiani piuttosto di perdere i loro privilegi riconoscendo l'egemonia di un unico sovrano. Era lecito allora a Ibn Tāšfīn combatterli fino a ridurli alla ragione? E, una volta vintili, gli era lecito appropriarsi dei loro beni? La risposta fornita da al-Ġazālī al quesito è interessante per comprenderne le attitudini politiche e il forte senso di legittimismo.

Al-Ġazālī è fermissimo nel riconoscere la preminenza dei califfi di Baġdād e ad ammettere la legittimità degli emiri solo quando si ergono a difensori dell'imamato legittimo. La guerra contro i ribelli, secondo i precetti coranici, è permessa solo fintantoché non decidono di arrendersi, anche se è comunque prescritta benevolenza nei confronti dei feriti, delle donne e dei bambini. L'ostilità verso i cristiani dimostrata dal nostro pensatore è acuta, ma può essere giustificata dal timore che le loro eventuali vittorie avrebbero potuto annientare la presenza musulmana in Spagna (si ricordi che Toledo era caduta nelle mani di Alfonso VI nel 478/1085): si noti, comunque, che al-Ġazālī non li condanna in quanto tali, cioè per la loro fede religiosa cristiana, ma solo in quanto irriducibili avversari dei musulmani. Comparativamente, gli anatemi lanciati contro quei musulmani che scendono a patti con i nemici, sono assai più violenti di quelli lanciati contro i cristiani stessi.

Nonostante quanto succedeva in Spagna, il pericolo più grave per i califfi 'abbāsidi e per i sultani turchi loro protettori veniva dall'Egitto. In Egitto, nel IV/X secolo, si era consolidata, dopo essersi affermata nel Maġreb, una dinastia sciita estremi-

sta, quella degli ismā'īliti Fāṭimidi[34]. La vicenda dell'Ismā'īlismo fāṭimide è assolutamente centrale per ricostruire il quadro storico di riferimento del pensiero gazaliano. Bernard Lewis così ne sintetizza le origini, da far risalire ai secoli immediatamente precedenti:

I grandi cambiamenti economici e sociali dell'ottavo e nono secolo avevano apportato ad alcuni ricchezza e potere, ma ad altri difficoltà e frustrazione. Nelle campagne, la nascita di grandi proprietà spesso privilegiate dal punto di vista fiscale fu accompagnata dall'impoverimento e dalla subordinazione dei fittavoli e dei piccoli proprietari; nelle città, lo sviluppo del commercio e dell'industria aveva creato una classe di manovali giornalieri e aveva attirato una massa instabile e fluttuante di sradicati e di poverissimi senza fissa dimora. Nella grande prosperità si faceva luce anche la più grande miseria. L'arido legalismo e il remoto trascendentalismo della fede ortodossa, il cauto conformismo dei suoi oppositori ufficiali, offrivano poco aiuto ai diseredati, poca soddisfazione alle ansie spirituali degli sradicati e degli infelici. Serpeggiava anche un malessere intellettuale. Il pensiero e la cultura musulmani, arricchiti da molte fonti allogene, stavano diventando sempre più sottili, sofisticati e diversificati. Ci si doveva confrontare con grandi e tormentosi problemi, che sorgevano dal confronto della rivelazione islamica con la filosofia e la scienza greche, con la saggezza persiana, e con la dura realtà della storia. Tra le altre cose, si era persa la fiducia nelle tradizionali risposte islamiche ed emergeva il desiderio, anzi l'urgenza sempre più pressante, di nuove soluzioni. L'universale consenso islamico — religioso, filosofico, politico e sociale — sembrava sul punto di frantumarsi; un nuovo principio di autorità e di unità, giusto ed efficace, era necessario per salvare l'Islam dalla distruzione.

La grande forza dell'Ismā'īlismo consistette nel fatto che esso seppe offrire un simile principio alternativo — il progetto di un nuovo ordine sotto la guida dell'*imām*. Tanto ai devoti quanto agli scontenti, il

34. Sulla storia fāṭimide esiste una ricca bibliografia. Qui varrà la pena di rimandare soltanto ai capitoli di P. E. Walker e P. A. Sanders in C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, vol. I, *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Sulla teologia fāṭimide resta eccellente la sintesi di H. Corbin in *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1989. Fondamentali sono poi gli studi di Farhad Daftary, tra cui spicca *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. È attivo a Londra un Centro di Studi Ismā'īliti che pubblica periodicamente libri attinenti a questa particolare corrente religiosa islamica.

messaggio e l'azione dei missionari ismā'īliti (*dā'ī*) comunicavano conforto e speranza. Ai filosofi e ai teologi, ai poeti e agli studiosi, la sintesi ismā'īlita si presentava seducente. [...] Non sorprenderà che i missionari riscuotessero particolare successo in quei territori, come l'Iraq meridionale, le coste del Golfo Persico e talune regioni della Persia, in cui già da lungo tempo avevano attecchito forme di sciismo militante ed estremista[35].

Molti altri studiosi, in effetti, confortati dalle testimonianze dei cronisti arabi coevi, hanno sottolineato il carattere fortemente sociale dell'estremismo ismā'īlita, anche nelle sue forme più radicali come il Qarmatismo[36]. E del resto, in periodi di disorientamento, un messaggio globalmente chiliastico come quello ismā'īlita non poteva non attirare larghe fasce di popolazione.

Dal punto di vista più strettamente dottrinale, gli Ismā'īliti, nella loro tendenza più radicale, non si limitano ad affermare, come tutti gli sciiti, che la successione legittima a Muḥammad, sia dal punto di vista politico sia dal punto di vista religioso-spirituale, è riservata alla famiglia di 'Alī; essi giungono a identificare nel loro capo e guida, l'*imām*, una vivente incarnazione di Dio. Questa dottrina fu radicalizzata dal califfo fāṭimide al-Ḥākim bi-Amri'llāh (386-411/996-1021) la cui morte misteriosa e l'aspettativa di un suo ritorno escatologico alla fine dei tempi permise la nascita di una ennesima setta, quella dei Drusi. Di fatto, la «divinizzazione» (*ulūhiyyah*) di al-Ḥākim fu una sua pretesa originale, sebbene ideologicamente sistematizzata dal teologo Ḥamzah Ibn 'Alī Ibn Aḥmad che «assegnò ranghi cosmici, derivati da corrispondenti emanazioni cosmiche, ai membri più eminenti della sua organizzazione missionaria»[37]. Il grande teologo Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī visse anche al Cairo sotto al-Ḥākim, ma svolse la sua missione soprattutto in Persia dove le sue opere dovevano essere piuttosto note. Il suo scritto più importante è la *Rāḥat al-'aql* (*La*

35. B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Al-Saqi Books, London, 1985, pp. 29-30. Il libro è stato tradotto in italiano da Mondadori con il titolo, in certa misura fuorviante, di *Gli Assassini. Una setta radicale islamica, i primi terroristi della storia.*

36. Si veda anche E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1982.

37. Daftary, *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, cit., p. 199.

tranquillizzazione dell'intelletto) dove l'autore propone un sistema cosmologico assai vicino alla gerarchia in parte neoplatonica e in parte aristotelica degli intelletti. Questi sono «ipostasi arcangeliche, nel mondo spirituale, essendo ogni *ḥadd* celeste la causa immediata del successivo [...]. Il decimo intelletto, chiamato attivo (*'aql fa''āl*) governa il mondo fisico come un demiurgo»[38].

Nelle opere di al-Ġazālī, gli Ismā'īliti sono chiamati talvolta *bāṭiniti* e talvolta (anzi più spesso) *ta'līmiti*. Queste denominazioni afferiscono a due aspetti assai caratterizzanti della teologia ismā'īlita. Il primo è che la rivelazione religiosa ha una forma essoterica o esteriore (*ẓāhir*) e una esoterica o interiore (*bāṭin*): ovviamente la forma esoterica è l'unica veramente valida e, occupandosi degli aspetti «segreti» del culto e della teologia, conduce a una complessa esegesi gnostica delle Scritture. D'altro canto, secondo gli Ismā'īliti, è indispensabile che il credente si educhi alla scuola di un maestro, giudicato infallibile, al cui insegnamento di autorità o *ta'līm* (da cui appunto l'appellativo di *ta'līmiti*) si deve un'adesione cieca e incondizionata: tale maestro è l'*imām* della successione di 'Alī.

Secondo alcuni ricercatori musulmani contemporanei come 'Arafāt al-Qāḍī, il termine *bāṭiniti* afferirebbe a tutti coloro che applicano l'interpretazione allegorica o esoterica (*ta'wīl*) ai testi sacri. In questo modo, risulterebbero sostanzialmente dei bāṭiniti pressoché tutti i mistici *ṣūfī*, soprattutto — ovviamente — gli «estremisti» teopatici come al-Ḥallāǧ, morto martirizzato per il suo rifiuto di obbedire alle pratiche legali del culto, o al-Basṭāmī, e anche i *falāsifah* come al-Fārābī[39]. Essi sarebbero in fondo dei sincretisti religiosi (*waḥdah al-adyān*)[40]. È difficile attribuire que-

38. Ibidem, pp. 245-246. Cfr. di recente P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, I. B. Tauris, London and New York, 1999. Walker insiste particolarmente sui rapporti di al-Kirmānī con al-Fārābī, sebbene ritenga difficile che quest'ultimo potesse essere stato uno sciita e sottolinei come la posizione di questi due pensatori possa altrettanto difficilmente essere considerata neoplatonica.

39. A. 'Arafāt al-Qāḍī, *Al-Fikr as-Siyāsī 'ind al-Bāṭiniyyah wa Mawqif al-Ġazālī minhu* (*Il pensiero politico dei Bāṭiniti e la posizione di al-Ġazālī al proposito*), Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li'l-Kitāb, Cairo, 1993, pp. 25, 152, 156.

40. Ibidem, pp. 148-149.

st'idea direttamente ad al-Ġazālī, ma probabilmente vi è in essa, da parte dell'autore, un intento apologetico, che risulta tanto più interessante quanto più, è evidente, al-Ġazālī vi viene considerato come il difensore invincibile della fede ortodossa.

La propaganda ismā'īlita aveva conosciuto un nuovo slancio nei primi anni di regno del fāṭimide al-Mustanṣir bi'llāh (427-487/1036-1094). L'attività politica e religiosa dei missionari ismā'īliti fu intensissima nell'Oriente musulmano, e il califfo del Cairo, sostenuto dall'energico visir Abū Muḥammad al-Yāzūrī, tentò anche di intervenire nei disordini che scoppiarono a Baġdād quando l'emiro selgiuchide Tuġrīl Beg stava per abbattere la supremazia buyide. Tra il 448/1056 e il 453/1062 (al-Ġazālī aveva dunque quattro anni), un audace emiro turco, al-Basāsīrī, finanziato dal denaro proveniente dai Fāṭimidi del Cairo, si oppose agli eserciti selgiuchidi. Anche se al-Basāsīrī era soprattutto preoccupato di ritagliarsi spazi di potere e di autorità personali, poco mancò che sconfiggesse Tuġrīl Beg[41]. Alla fine, comunque, venne sopraffatto e ucciso dal sultano selgiuchide a Wāsiṭ.

La morte di al-Mustanṣir coincise con una profonda crisi dello stato fāṭimide: entrambi i suoi figli, Niẓār e Musta'lī, pretendevano al califfato, cosicché un nuovo scisma venne a frantumare le file ismā'īlite. Sarebbe troppo lungo e inutile raccontare qui le vicende in dettaglio. È forse sufficiente ricordare che la ribellione di un fāṭimide dissidente dal Cairo, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, che difese le pretese del perdente tra i due figli di al-Mustanṣir, Niẓār, contro quelle del vincente, Musta'lī, e riuscì nel 483/1090 a costituire uno stato bāṭinita di monaci guerrieri, è strettamente collegata alle vicende egiziane. Ḥasan-i Ṣabbāḥ si arroccò in una imprendibile fortezza ad Alamūt, nella Persia settentrionale, e i suoi sostenitori sono noti come gli «Assassini» (*al-ḥašīšiyyūn*), poiché avrebbero compiuto le loro imprese sotto l'effetto allucinogeno del *ḥašīš*[42]. L'uso del delitto politico da parte degli «Assassini» è

41. MAKDISI, *Ibn 'Aqīl et la Résurgence...*, cit., pp. 90-102 e 111-117; inoltre, su al-Basāsīrī, la voce dell'*Encyclopedie de l'Islam*, a firma di M. CANARD, seconda edizione, Brill, Leiden, 1960..., vol. I, pp. 1105-1107.

42. Sulla leggenda «nera» degli ismā'īliti niẓāri o «Assassini», cfr. F. DAFTARY, *The Assassin Legends. Myths of the Isma'ilis*, I.B. Tauris, London and New York, 1994.

del resto giustificato da ragioni politiche di difesa, prima contro i Selgiuchidi e più tardi contro il Saladino o gli stessi crociati[43]. Ho altrove evidenziato come, a lungo andare, l'esistenza degli Ismā'īliti di Alamūt venne sostanzialmente accettata nel corpus dell'Islam, anche sunnita, dove la non rigidità dogmatica rende molto più aperta, forse non la tolleranza verso, ma almeno la possibilità di convivenza con le forme di dissidenza. Anche quello degli «Assassini», dunque, fu soprattutto un fenomeno «politico»[44].

Il cosiddetto «Ismā'īlismo riformato» di Alamūt è, se possibile, ancor più radicale di quello fāṭimide del Cairo. La teologia di Ḥasan-i Ṣabbāḥ squalifica nettamente il rango del profeta (Muḥammad compreso) nei confronti dell'*imām*: il profeta è solo l'annunciatore dell'*imām*, per cui 'Alī era superiore a Muḥammad. Conoscere l'*imām* è l'unica via per conoscere Dio, poiché l'*imām* come «Uomo Perfetto» rappresenta anche l'iniziale teofania. Gli Ismā'īliti di Alamūt aspettano il giorno della «grande resurrezione» (*qiyāmah*), cui si preparano in segreto, anche, spesso, celando agli occhi del mondo la propria diversità. Sostanzialmente negano validità alla *šarī'ah*, la Legge religiosa stabilita da Dio per l'Islam e rivelata per mezzo di Muḥammad. Al momento della grande resurrezione, come quella proclamata per breve tempo dall'*imām* di Alamūt, Ḥasan II 'Alā Dikrihi as-Salām (557-561/1162-1166), si procederà a una sistematica infrazione della Legge: si pregherà con la schiena rivolta verso la Mecca, si mangerà durante il mese di Ramadan, si infrangeranno i precetti delle scuole giuridiche, eccetera.

Oltre a queste «eresie», v'era un aspetto particolare dell'Ismā'īlismo che doveva risultare significativamente pericoloso ad un osservatore come al-Ġazālī. È la «tendenza anti-establishment tipica di certo Ismā'īlismo [...]. I califfi e i re sono tiranni che uccidono i santi di Dio e i discendenti dei Profeti»[45]. Que-

43. Cfr. B. Lewis, *The Assassins*, cit.

44. Cfr. M. Campanini, *L'eresia nell'Islam e nel Cristianesimo. Ismā'īliti «Assassini» e Catari albigesi*, in «Islàm. Storia e civiltà», VIII (1989), n. 28, pp. 165-175.

45. A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1978, p. 15.

sta carica potenzialmente eversiva del Bāṭinismo (o dello stesso Qarmatismo[46]) doveva intensamente preoccupare al-Ġazālī che era fortemente interessato alla pace sociale e alla stabilità dei regni come garanzia di un corretto sviluppo della vita religiosa. Si giustifica in questo modo l'intensa attività pubblicistica di al-Ġazālī contro gli Ismā'īliti-bāṭiniti che sortirà alla composizione di due grandi opere confutatorie, il *Mustaẓhirī* (di cui si discuterà più sotto) e il *Fayṣal at-Tafriqah bayna al-Islām wa al-Zandaqah* (*Criterio di distinzione tra l'Islam e l'ateismo*), oltre a una moltitudine di altri interventi come la *Retta bilancia* qui tradotta.

D'altra parte, grande era la fama goduta dai filosofi «puri», al-Fārābī (morto nel 338/950) e Avicenna (Ibn Sīnā) (morto nel 428/1037), le cui dottrine ispirate a Platone e Aristotele non potevano soddisfare l'ortodossia islamica poiché portavano alla negazione di dogmi irrinunciabili e costituivano un grave pericolo per la fede a causa della loro solidità argomentativa. Nella *Salvezza dalla perdizione*[47], ma la questione ovviamente era già stata affrontata nel *Tahāfut al-Falāsifah* (*Incoerenza dei filosofi*), al-Ġazālī attribuisce ai filosofi tre proposizioni su cui bisogna formulare un giudizio di decisa miscredenza (*kufr*): a) l'eternità del mondo; b) la non conoscenza dei particolari da parte di Dio; c) la negazione della resurrezione dei corpi.

Onde comprendere esattamente con quale tipo di problemi dovette confrontarsi al-Ġazālī nel suo sforzo teoretico di critica alla filosofia, non sarà peregrino ricordare le difficoltà che emergono da una delle principali questioni affrontate dai filosofi, quella della creazione.

La struttura cosmologica e ontologica dell'universo sono descritte in maniera fondamentalmente parallela da al-Fārābī e da Avicenna: se ne darà qui un accenno non particolareggiato ma funzionale al nostro discorso, poiché sebbene le due con-

46. Come ha scritto Laoust: «Per l'eresiografia sunnita, Qarmati e Fāṭimidi sono, sotto nomi differenti, le manifestazioni di un medesimo movimento, quello dei Bāṭiniti, il cui fine era niente meno che di distruggere il califfato e il sunnismo, sia con l'esoterismo dottrinale sia col terrorismo rivoluzionario» (*Schismes dans l'Islam*, cit., p. 140).

47. *Scritti scelti*, cit., pp. 96-97.

cezioni nella sostanza coincidano, differiscono abbastanza nei dettagli[48].

Dio è il Primo Principio, totalmente separato dalla creazione. Onde conservare questa trascendenza e purezza ontologica, Dio non crea in maniera diretta, ma emana una serie di Intelligenze, o intelletti, via via depotenziate man mano che si allontanano dalla fonte primaria. Le Intelligenze separate sono nove e muovono le sfere dei cieli e delle stelle. L'ultima Intelligenza, la decima, o Intelligenza Agente, interviene a dare vita e conoscenza al mondo sublunare — uomo compreso, sia nelle sue facoltà naturali sia in quelle cognitive. Da questo schema derivano comunque alcuni gravi problemi critici:

a) In una struttura cosmologica emanatistica, Dio è veramente creatore? La risposta potrebbe anche essere positiva, ma si è costretti ad ammettere che Dio *deve* emanare per l'eternità. Infatti, se l'emanazione non fosse eterna, o Dio sarebbe impotente, non dando effetto alle sue potenzialità, o sarebbe imperfetto poiché, se avesse deciso di emanare in un determinato momento temporale del passato, risulterebbe capriccioso o comunque sottoposto a qualche genere di bisogno. La risposta, si diceva, può essere positiva, ma solo se si accetta il presupposto (platonico e aristotelico allo stesso modo) dell'esistenza di una materia pre-esistente o di una potenzialità informe su cui Egli, quale demiurgo, attraverso lo «strumento» delle Intelligenze, esercita eternamente la sua attività produttrice. La creazione si trasforma, cioè, più propriamente in «produzione» e solo in questo senso la materia potrebbe essere «creata» e restare ontologicamente subordinata a Dio.

b) Dio è esistente per essenza: ossia, l'esistenza è in Dio sempre in atto. Ovviamente, ciò implica che gli esseri subordinati non siano esistenti per essenza, ma traggano la loro esistenza dall'inesausta attività produttivo-creativa di Dio. Ciò significa che negli esseri causati essenza ed esistenza sono scisse e differenti? Nono-

48. Per una ricostruzione generale, sebbene non particolarmente critica, cfr. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, Vrin, Paris, 1972, vol. II e anche H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1992, molto puntuale, e M. Campanini, *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

stante pensatori come Averroè o Tommaso d'Aquino abbiano inteso questa distinzione come reale, bisogna ritenere che al-Fārābī e Avicenna la considerassero concettuale. Di fatto, se Dio emana eternamente l'esistenza, l'esistenza non può che essere un prodotto eterno reale. E, del resto, come ha ben mostrato, tra gli altri, anche Leaman[49], per Avicenna (e per al-Fārābī) l'impossibile non può darsi logicamente. Esistono solo il necessario e il possibile. Il necessario assoluto è Dio, in cui essenza ed esistenza coincidono. Le creature sono in sé possibili, e rese esistenti da altro (Dio). Ora, se le creature sono in sé possibili, debbono obbligatoriamente prima o poi in un certo istante temporale, tradursi in essere, ché altrimenti la potenzialità resterebbe inattuata, e le creature rimarrebbero inesistenti per l'eternità. Il possibile (in sé) attualizzato (da altro, cioè Dio), diventa ovviamente necessario, cioè esistente; ma non, appunto, di una necessità assoluta, come Dio, ma di un necessità *relativa a* Dio. Va da sé che questa concezione limita in qualche modo la potenza assoluta di Dio di fare e scegliere ciò che vuole, di far esistere o non esistere le cose, poiché Dio si trova «costretto» a tradurre in atto i possibili, pena l'impossibilità a creare/produrre. Al-Ġazālī avvertì l'urgenza e l'indispensabilità di salvaguardare l'onnipotenza creatrice di Dio e insistette particolarmente sulla volontà divina, abbandonando, o per lo meno modificando, il significato del possibile: possibile diventa, semplicemente, ciò che *subisce* l'intervento determinatore di Dio (*maqdūr*). Averroè, da parte sua, contestò la distinzione avicenniana di necessario in sé e possibile per altro, ma la sua critica ovviamente non ebbe modo di esercitarsi su al-Ġazālī.

c) Data l'assoluta trascendenza di Dio e la sua lontananza dal mondo, è Egli in grado di conoscere i particolari? Ed è in grado di predeterminare gli atti umani? (Si tratta, grosso modo, del problema che nella filosofia cristiana medievale assunse la denominazione di «futuri contingenti»). A questo problema i filosofi islamici non seppero dare risposte soddisfacenti, a tal punto che al-

49. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 51 ss.

Ġazālī poté accusarli di miscredenza. Senza troppo soffermarsi su una questione fortemente complessa, si può ricordare come Avicenna tentasse di evitare l'ostacolo affermando che la creazione è frutto della scienza divina e che Dio conosce tutti i futuri contingenti in un istante temporale unico. Come scrive Cruz Hernández: «L'attività intellettuale divina consiste in un atto eterno unico, per il quale Dio conosce tutte le cose in un colpo solo, senza che questa conoscenza eterna operi un cambiamento qualsiasi nell'essenza divina. Da questa scienza divina, che conosce da sempre l'essenza di tutti gli esseri, procedono tutte le cose»[50]. Il problema tuttavia non è risolto; è vero, come vuole al-Ġazālī, che Avicenna, e con lui Averroè, in fondo non possono accettare la conoscenza dei particolari da parte di Dio. Averroè risponderà fideisticamente distinguendo conoscenza divina e umana e affermando che il modo di conoscere di Dio è completamente diverso da quello umano, per cui il problema, in sé insolubile, diventa una pura questione di accettazione del dato religioso[51].

Al-Ġazālī fu fortemente affascinato da queste questioni, che intuiva essenziali per una spiegazione razionale della teologia; ma fu pure fortemente preoccupato dalla loro pericolosità, poiché, bene o male, esse contraddicevano il dato rivelato e dunque sembravano opporre alla verità della religione un'*altra* verità, non meno subdolamente persuasiva, ma priva del necessario crisma della volontà divina.

Da ogni punto di vista, dunque, il V/XI secolo appare come un periodo di crisi della civiltà islamica. Al-Ġazālī, con tutta la sua opera, con la sua scienza e la sua azione, intese reagire a tale crisi. Combatté gli Ismā'īliti e i filosofi proponendo quella che egli credeva essere una più corretta visione dell'Islam. La *Bilancia dell'azione* e la *Retta bilancia* rappresentano due momenti di quel ripensamento razionale della religione con cui intendeva contribuire alla rinascita delle scienze religiose.

50. M. Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento en el Mundo Islamico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. I, p. 230. (Esiste ora una traduzione italiana, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Paideia, Brescia, 1999-2001, in 3 voll.).

51. Cfr. l'*Appendice* o *Damīmah* del *Trattato decisivo*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano, 1994, pp. 119-129.

III

Dopo la morte di al-Ǧuwaynī occorsa nel 478/1085, al-Ġazālī si legò alla corte del sultano selgiuchide Mālikšāh e divenne un protetto del visir Niẓām al-Mulk. Grazie a questi, nel 484/1091, ad appena trentatré anni, al-Ġazālī divenne professore di diritto šāfi'ita nella *madrasah* di Baġdād. L'anno successivo, Niẓām al-Mulk, come abbiamo già detto, venne ucciso da un «assassino» di Alamūt e, subito dopo, morì misteriosamente anche Mālikšāh. La morte del sultano provocò lo scoppio di una guerra civile. L'autorità di Berkiyārūq, figlio ancor giovane di Mālikšāh, venne contestata da suo fratello Nāṣir ad-Dīn Maḥmūd, e da suo zio Ṭūtuš, emiro di Damasco. Tra il 487/1094 e il 488/1095 Berkiyārūq eliminò tutti i suoi rivali e poté finalmente regnare come unico sultano, inviando gli altri fratelli, Muḥammad e Sanǧār, a governare le province periferiche. Anche sul trono 'abbāside si ebbe un avvicendamento: ad al-Muqtaḍī, che qualcuno ritiene essere stato assassinato[52], successe al-Mustaẓhir (ancora 487/1094).

In quest'epoca ricca di tensioni e di sanguinose lotte di fazione, tra sultani ed emiri, tra giuristi di varie scuole e prestigiosi sceicchi e capi di confraternite, con la minaccia dell'Ismā'īlismo bāṭinita arroccato ad Alamūt, non sufficientemente remota da Baġdād, studia e insegna nella capitale dell'impero al-Ġazālī. La sua produzione si presenta abbondante, innanzi tutto, per le opere di diritto, e poi per una serie di scritti che, se non sono decisamente filosofici, portano chiari i segni del predominio della riflessione razionale.

Come lo stesso al-Ġazālī ammette, gli studi di diritto occuparono la prima parte della sua vita di studioso, prima che sentisse il bisogno di dedicarsi «al mondo futuro e agli intimi segreti della religione»[53]. Compose molte opere dedicate ai princìpi e alle branche della giurisprudenza forse ancora mentre era discepolo di

52. H. Laoust, *La Politique de Ghazālī*, Geuthner, Paris, 1970, p. 61.

53. Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (*La selezione nella scienza dei princìpi del diritto*), a cura di M. 'Abd as-Salām aš-Šānī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1993, p. 4.

al-Ǧuwaynī. Al-Subkī attribuisce per esempio un sommario di diritto attualmente, a quanto ne so, ancora inedito e per altro conservato in pochissimi manoscritti, ossia il *Manḫūl fī Uṣūl al-Fiqh*, a un periodo antecedente al 478/1085-1086[54]. Ai primissimi anni dell'amicizia con Niẓām al-Mulk, prima di venir nominato professore alla Niẓāmiyyah di Baġdād, sono quasi certamente da attribuire tre trattati, *Al-Basīṭ* (*L'Ampio*), *Al-Wāsīṭ* (*Il Medio*) e *Al-Waǧīz* (*Il Succinto*), cui non pare doversi attribuire particolare originalità. Si tratta, in parte, di manuali ad uso di studenti che riprendono i princìpi fondamentali del *maḏhab* šāfi'īta. Anche ad altri testi ora perduti, come il *Tahḏīb al-Uṣūl* (*Emendazione dei fondamenti del diritto*), fa cenno qualche volta al-Ġazālī in opere posteriori. È presumibile che tali lavori abbiano consolidato la sua fama di teorico della giurisprudenza.

Nella *Salvezza dalla perdizione*, al-Ġazālī afferma di aver studiato anche la filosofia solo nelle ore che l'insegnamento e la pratica del diritto gli lasciavano libere, ma di essere riuscito, in appena due anni, a possedere a menadito le scienze dei filosofi. Di queste, egli apprezza in primo luogo la matematica e la logica, che ritiene neutre dal punto di vista religioso, ed anzi utili per un accostamento ordinato e approfondito al sapere. La logica è uno strumento e non è vincolata ad alcuna professione dottrinale[55]. Il *Mi'yār al-'Ilm* (*Misura della scienza*), che costituisce in certo modo la premessa (metodo)logica alla celebre *Incoerenza dei filosofi*, e il *Miḥakk an-Naẓar fī'l-Manṭiq* (*Pietra angolare dello studio della logica*) sono due opere giovanili dedicate appunto alla scienza del *manṭiq*, di cui si esalta l'utilità per distinguere le proposizioni vere dalle false e per determinare la coerenza interna di un discorso dimostrativo[56]. Si è osservato giustamente che al-Ġazālī comprese con chiarezza l'utilità della logica anche in discipline non strettamente speculative, come

54. G. Hourani, *A Revised Cronology of al-Ġazālī's Writings*, in «Journal of American Oriental Society», cit., p. 291.

55. M. Marmura, *Al-Ghazālī's Attitude to Secular Science and Logic*, in G. Hourani (a cura di), *Essays on Islamic Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1975, pp. 100-111.

56. Cfr. M. Asín Palacios, *El Justo Medio en la Creencia*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1929, che oltre, appunto, al *Giusto medio nella credenza*, contiene una sintesi di queste opere logiche, pp. 419-433.

la teologia e il diritto[57]. Ciò, secondo altri critici, ha dato luogo a un paradosso che vale la pena di indicare anche qui:

> al-Ġazālī nei suoi scritti non nega la pretesa che la dimostrazione ci dia una conoscenza certa sull'ordine della natura [...], egli sembra in gran parte riprodurre l'essenziale della teoria della dimostrazione di Aristotele [ma] in una sezione [della *Misura della scienza*] conferma il suo rifiuto della connessione causale necessaria in natura. [...] Tale è, dunque, il radicale rifiuto di al-Ġazālī della causalità efficiente essenziale in natura. Così come è senza tentennamenti la sua difesa della scienza dimostrativa, che per gli aristotelici implica ed esige proprio quella teoria della causalità che al-Ġazālī respinge. Di qui il paradosso[58].

È possibile giustificare questo paradosso con la molteplicità degli approcci gnoseologici gazaliani cui si è fatto cenno fin dall'inizio? Probabilmente, si tratterebbe di una soluzione troppo facile che aggira l'ostacolo più che affrontarlo. Forse il punto focale consiste nella contraddizione, che al-Ġazālī di sicuro sentiva, anche se magari non sempre esplicitava, tra la *certezza* offerta dalla dimostrazione e l'irriducibilità della natura negli schemi preordinati della *necessità causale* «oggettiva». Intendo dire che il certo non è necessariamente anche oggettivo, poiché la causalità potrebbe essere il prodotto di una scelta «*soggettiva*», in particolare quella divina. In altri termini, ciò che è sottoponibile alla scienza umana — il certo — deve fare i conti con una variabile metafisica, l'onnipotenza e la volontà di Dio, che è necessaria nei suoi esiti, ma non *certa* nelle sue premesse.

Il dibattito tra certezza e necessità rappresenta uno dei nodi più intriganti dell'*Incoerenza dei filosofi*, e al-Ġazālī lo affronta scindendo epistemologicamente *e* ontologicamente i due termini. È vero che un aristotelico, come suggerisce Marmura, non saprebbe vedere necessità senza certezza, e viceversa; ma questo è un modo di ragionare da greco. Al-Ġazālī era musulmano: per cui, ontologicamente, l'unica *vera* necessità è la volontà divina, cui la

57. R. Brunschvig, *Pour ou contre la Logique Grecque chez les Théologiens-Juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, al-Ġazālī et Ibn Taymiyyah*, in Accademia dei Lincei, Atti del Convegno *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma, 1971, pp. 185-227.

58. M. Marmura, *al-Ġazālī and Demonstrative Science*, in «Journal of the History of Philosophy», III (1965), pp. 183-204; pp. 184 e 188.

natura è sottomessa. Se l'uomo è in grado di stabilire a-priori degli schemi di ragionamento certi, ciò non vuol dire che essi catturino immediatamente e secondo una logica indubitabile la necessità dell'agire volontario di Dio, che può seguire strade imperscrutabili e celare, dietro la fenomenologia delle cose, i segreti della «sua» sapienza e provvidenza. In tal modo, mi pare, il paradosso potrebbe trovare una spiegazione soddisfacente — e non contraddittoria — se, appunto, si applicano al problema le strutture mentali di un musulmano osservante. Come si vedrà, il sillogismo può essere fondato dal e nel Corano: è quanto cerca di dimostrare la *Retta bilancia* (*Qisṭās Mustaqīm*).

Un frutto evidente della completezza e della serietà del discorso gazaliano resta, comunque, in questo primo periodo il libro *Maqāṣid al-Falāsifah* (*I fini dei filosofi*), una corretta e obiettiva esposizione dei principali problemi filosofici suscitati dal mondo greco e quindi recepiti e rielaborati da pensatori musulmani, in specie Avicenna. Curiosamente, il libro fu ritenuto nel mondo cristiano un'opera teoretica e non un compendio manualistico, e ciò a causa della non trasmissione della prefazione in cui al-Ġazālī esplicitava i propri intenti controversistici; in tal modo, i latini conclusero che «Algazel» fosse un filosofo «puro» e anzi un seguace di Avicenna. Come scrive Ormsby:

> Come noto, al-Ġazālī considerava quest'opera come un'introduzione alla incalzante critica alla filosofia contenuta nella *Incoerenza dei filosofi*. Nell'Occidente latino, comunque, il *Maqāṣid* venne erroneamente confuso come una favorevole presentazione delle dottrine dei filosofi, e «Algazel» fu assimilato dalla tradizione scolastica al rango di Avicenna, Averroè e Avempace. [...] Bisogna ammettere che questa confusione non è senza fondamento. Alcune dottrine filosofiche, come l'eternità del mondo (*qidam al-'ālam*), senza dubbio ripugnavano ad al-Ġazālī, che le critica in modo assai veemente. Ma in altri casi, per esempio riguardo alla dottrina della provvidenza (*'ināyah*), non è proprio così pacifico che al-Ġazālī la rigettasse *in toto*. Alcuni accenni inducono a credere che egli accettasse certi aspetti di questa dottrina — pur apportandovi significativi mutamenti —, e quindi li incorporasse in modo appena celato in opere successive come l'*Iḥyā'*[59].

59. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, cit., p. 36.

I quattro lavori gazaliani più interessanti del periodo sono comunque la *Bilancia dell'azione*, le *Infamie dei Bāṭiniti e le eccellenze dei Mustaẓhiriti*, l'*Incoerenza dei filosofi* e il *Giusto medio nella credenza*, tutti da collocarsi tra la fine del 1094 e gli inizi del 1095, cioè negli ultimi mesi della permanenza di al-Ġazālī a Baġdād[60]. Essi costituiscono non tanto un *trait d'union* tra un presunto razionalismo, e forse scetticismo, della prima maturità e il fideismo degli ultimi anni, quanto piuttosto la conferma della costante tendenza gazaliana a fondere e sintetizzare ragionamenti razionali e giuridico-legali, senza che per altro manchino elementi schiettamente spirituali.

La *Bilancia dell'azione* costituisce il culmine della riflessione etica e morale gazaliana prima della conversione al misticismo. Naturalmente, si tratta del frutto compiuto di una lunga evoluzione del pensiero etico islamico che non può essere ricostruita qui nei particolari. È tuttavia indispensabile ricordarne taluni punti essenziali.

Il pensiero etico nell'Islam ha, evidentemente, come suoi primi fondamenti il Corano e la *sunnah*. Il riferimento normativo ai testi sacri ha un ruolo predominante non solo perché l'Islam è una religione, ma forse soprattutto perché l'Islam è una religione «del Libro». Sullo sfondo dei fondamenti etici che traggono ispirazione dalla rivelazione, scritta e codificata nel Libro per eccellenza, nel Corano, e nelle Tradizioni (*aḥādīṯ*) sulla vita del Profeta, anch'esse componenti un retaggio «scritto», dev'essere letta in filigrana la *Bilancia dell'azione* di al-Ġazālī.

L'etica coranica è molto complessa: ne emerge complessivamente l'immagine di una morale attiva, impegnata, nella costante ricerca di un equilibrio tra l'interiorità e l'esteriorità. Entrambi questi elementi — attivismo ed equilibrio tra la coscienza e l'atto, tra la dimensione spirituale interna e la dimensione pratica e so-

60. Inficiata da inesattezze la ricostruzione cronologica di M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Brill, Leiden, 1994, pp. 193-194. Tra l'altro Fakhry afferma che la *Bilancia* conterrebbe riferimenti alla *Rinascita delle scienze religiose* (per cui sarebbe posteriore alla grande enciclopedia mistica), mentre chiunque si avvede, leggendo l'opera, che siffatti riferimenti sono inesistenti. Del resto, Laoust afferma chiaramente che «il *Mīzān* non cita mai l'*Iḥyā'*» (*La Politique de Ghazali*, cit., p. 72).

ciale — sono caratteristici di al-Ġazālī. Egli considerava gli atti del culto e i comportamenti umani come espressione essoterica della profonda verità della fede e della convinzione intima dell'anima illuminata dalla fede stessa.

Il fondamento centrale dell'etica coranica, anzi dell'etica islamica nella sua migliore espressione, è il principio del giusto mezzo, principio di lontananza da ogni eccesso ed esagerazione. Esso fa leva su un versetto: «Abbiam fatto di voi una nazione che segue il medio cammino»[61]. Il giusto mezzo non coinvolge solamente l'individuo con le sue proprie azioni, che debbono essere ordinate ed equilibrate, ma coinvolge in primo luogo la comunità, che nel suo complesso può giovarsi del comportamento onesto e retto di uno dei suoi membri, ma che contemporaneamente è responsabile della devianza. Il senso comunitario è fortissimo nell'Islam e condiziona la stessa visione del rapporto della religione con la società. Un versetto «evangelico» sottolinea la priorità dell'agire bene sul mero atto di adorazione: «La pietà non consiste nel volgere la faccia verso l'oriente o verso l'occidente, bensì la vera pietà è quella di chi crede in Dio e nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli e nel Libro e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amor di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattar prigionieri»[62]. Il precetto dell'ordinare il bene e proibire il male (cfr. *Corano* 3, 104 e 110), che sta alla base tanto dell'etica mu'tazilita quanto di quella aš'arita, vincola il musulmano a correggere i torti e a propagandare il messaggio anche a rischio della vita: «Non sono uguali agli occhi di Dio quelli fra i credenti che se ne restano a casa (eccettuati i malati) e quelli che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita, poiché Dio ha esaltato di un grado coloro che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita, sopra quelli che se ne restano in casa»[63]. Certamente, si prefigura qui quello «sforzo» sulla via di Dio (*ǧihād*) che si è in certi casi tradotto nell'appello alla «guerra santa», concetto quanto mai frainteso nella percezione dell'opinione pubblica oc-

61. *Corano*, 2, 143.
62. Ivi, 2, 177.
63. Ivi, 4, 95.

cidentale — ma su cui è impossibile soffermarsi in questa sede. In ogni caso, il Corano sottolinea come Dio ami i pazienti (cfr. *Corano* 2, 153 e 8, 46), come il combattimento non debba superare i limiti onde non spiacere a Dio (ivi, 2,190) e come il dovere essenziale del musulmano sia quello di mettere pace tra i fratelli (ivi, 49, 9-10).

Anche la *sunnah* è una fonte inesauribile di indicazioni sul comportamento morale; anzi è possibile che, relativamente alla fonte cui con maggiore assiduità il musulmano si ispira nella direzione della propria vita quotidiana, la *sunnah* abbia un'importanza ancora superiore allo stesso Corano. Ciò perché l'esempio del Profeta, ciò che il Profeta ha detto sulle più disparate questioni o ha fatto anche nelle più minute particolarità della propria esistenza, è considerato non solo benemerito ma indispensabile per guadagnarsi la vita eterna. E dunque, innanzi tutto, l'etica della *sunnah* si incentra proprio sul valore da conferire all'esempio del Profeta. Due princìpi derivano in qualche modo da questa esemplarità dell'agire concreto e per così dire «fisico» del Profeta: la rivalutazione del corpo, in primo luogo, ché, nonostante l'anima e lo spirito siano i veicoli della santità e del contatto con, o almeno dell'avvicinamento a Dio, la corporeità non è mera negatività e mera passività; al-Ġazālī ha sempre sostenuto come il mondo esteriore costituisca il vestibolo e la preparazione del mondo interiore, cosicché non è possibile una purificazione e una rettitudine dell'anima senza che vi sia una purificazione e una rettitudine del corpo. In secondo luogo, sia nell'etica coranica che in quella derivata dalla *sunnah*, la religione appare come un'integrazione di *dīn wa dunyā*, di aspetti religiosi più propriamente detti, afferenti all'interiorità e alla cultualità, e di «mondo», inteso esplicitamente nel concreto dei rapporti sociali (*mu'āmalāt*).

Vi sono diversi elementi costitutivi dell'etica islamica nel suo svolgimento storico. Vi è un'etica dei teologi, una dei filosofi, e una dei mistici *ṣūfī* [64]. L'etica dei teologi si sviluppa lungo un asse

64. Veramente, M. Fakhry individua quattro categorie di morale islamica, che denomina rispettivamente: a) la morale scritturale come espressa nel Corano e nelle Tradizioni profetiche; b) la morale teologica; c) la morale filosofica; d) la morale religiosa, che sarebbe quella più caratteristicamente islamica e nella quale dovrebbe venir inquadrato il nostro al-Ġazālī (*Ethical Theories in Islam*, cit., pp. 6-8).

essenziale, che si potrebbe incentrare sull'alternativa tra concezione «oggettivistica» o «soggettivistica» dell'etica. La prima, che potrebbe essere attribuita ai Mu'taziliti, afferma che Dio è vincolato a un principio astratto di Bene, che si impone a Lui stesso e lo condiziona nelle scelte; da questo presupposto derivano tre conseguenze essenziali: che Dio è obbligato a fare il meglio per le creature (principio della giustizia o *'adl*); che Dio non può essere assolutamente ritenuto responsabile del male che esiste nel mondo; e ovviamente che gli uomini sono liberi di agire ed essi sì responsabili del bene e del male che deriva dalle loro libere azioni. Secondo i Mu'taziliti, inoltre, i princìpi etici sono determinati dalla ragione senza l'ausilio della rivelazione, anche se poi, ovviamente, la rivelazione li conferma e supporta. Le azioni sono buone o cattive in sé, senza che l'uomo o Dio possano decidere al proposito. La concezione «soggettivistica» dell'etica è invece quella degli Aš'ariti: il Bene e il Male sono concetti relativi per Dio; non è bene il buono in sé, ma ciò che Dio ha decretato essere buono; non è cattivo il male il sé, ma ciò che Dio ha decretato essere male. Da ciò deriva che ogni decisione di Dio è «buona», anche allorché Egli sembra consentire che disgrazie e sofferenze colpiscano e feriscano i giusti; e ovviamente che l'uomo non è libero nell'azione, ma che ogni suo atto o fatto è comunque creato da Dio e al più acquisito dall'uomo come «guadagno» (*kasb*). Per gli Aš'ariti, insomma, è la volontà di Dio e non la ragione a discriminare tra il bene e il male, e le azioni sono buone o cattive in obbedienza a quanto Dio ha deciso al proposito. Abbiamo già accennato in precedenza a queste dottrine. Evidentemente, al-Ġazālī concorda in generale con la posizione aš'arita: Dio può far soffrire l'uomo buono senza un apparente perché e senza garantirgli alcuna ricompensa; così come, dall'alto della sua saggezza che non è arbitrio ma che possiede comunque una logica (anche se diversa dalla logica del giudizio morale dell'uomo e dunque apparentemente incomprensibile), può salvare un miscredente e premiarlo con le gioie del Paradiso[65].

65. Cfr. per esempio, dalla *Rinascita delle scienze religiose*, *Scritti scelti*, cit., p. 178.

L'etica dei filosofi tende naturalmente ad essere «oggettivistica» anche perché introduce un evidente principio di razionalità, e inoltre, diversamente dall'etica teologica, evidenzia un esplicito collegamento tra la morale e la politica. Da una parte, esiste, per i filosofi, una naturalità della morale — il che significa che esiste un principio astratto di bene. Da questo punto di vista, i filosofi sono vicini ai mu'taziliti. Dall'altra parte, non vi può essere «bene» se non alla luce della ragione che, sovrana, discrimina e giudica tra il vero e il falso, l'utile e il nocivo. Tra le molte, due correnti sembrano emergere per originalità riguardo alla visione filosofica dell'etica: quella che individua lo scopo dell'etica nella ricerca della felicità all'interno della comunità politica; e quella che individua lo scopo dell'etica nella ricerca della felicità attraverso l'isolamento e l'allontanamento dalla società perversa o quanto meno incapace di comprendere il senso più intimo ed esoterico della conoscenza. La prima tendenza è quella caratteristica soprattutto di al-Fārābī (e segnatamente della *Madīnah al-Fāḍilah* o *Città virtuosa*[66]) e, sia pure con qualche distinguo che non è luogo precisare qui, di Averroè: la felicità consiste nella congiunzione con l'Intelligenza Agente ottenuta attraverso un perfezionamento delle doti intellettive del filosofo; tale perfezionamento è perseguibile però soprattutto, anche se non esclusivamente, nell'ambito di una società politica ideale, non necessariamente perfetta ma in cui è comunque garantito il predominio della Legge religiosa apportata dalla profezia. La seconda tendenza è quella caratteristica di Ibn Bāǧǧah (Avempace) e Ibn Ṭufayl (Abubacer)[67], il cui filosofo solitario persegue una perfezione spirituale che non può essere condivisa dal volgo. Nell'un caso e nell'altro si tratta di realizzare *la* felicità, e la pratica della virtù potrebbe apparire strumentale a questo elevato scopo.

L'etica dei *ṣūfī* potrebbe a prima vista sembrare l'etica della rinuncia al mondo. L'ascetismo è certamente un valore della mi-

66. Al-Fārābī, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano, 1996 (ristampa 2001), a partire dal cap. XXVI.

67. Avempace, *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Rizzoli, Milano, 2002; Ibn Tufayl, *L'Epistola di Hayy Ibn Yaqẓan*, a cura di P. Carusi, Rusconi, Milano, 1983.

stica. Ma l'ascetismo non esclude completamente i rapporti sociali. Nella *Bilancia dell'azione* come nel *Libro sui quaranta princìpi della religione*, ad esempio, al-Ġazālī sostiene che, sebbene il celibato sia consigliabile, è tuttavia meglio sposarsi che soggiacere alle lusinghe della carne. Del resto, egli è convinto che i mistici siano uomini di «fatti» e non di «parole», di azioni e non di mera contemplazione. I mistici cercano il «gusto» del contatto con Dio, il che li porta a «sperimentare»[68]. Il mistico, seppure non debba essere soggetto ai ricatti dei potenti, ha il dovere di impegnarsi nella riforma religiosa: è questo il compito che al-Ġazālī si propose nella seconda parte della sua vita.

In uno studio generale sul pensiero etico dell'Islam[69], Aḥmad Maḥmūd Ṣobḥī ha tentato di mostrare quali fossero gli elementi costitutivi delle dottrine etiche islamiche: il «gusto» mistico (*ḏawqiyyah*) e l'«intellettualismo» (*'aqliyyah*), la *praxis* e la speculazione. L'autore ritiene che l'etica islamica non distingua, come avrebbe fatto Aristotele, la morale dalla metafisica, e questo già a partire dai Mu'taziliti e dalla loro teorizzazione dei cinque principi e della professione dell'Unicità di Dio che li contraddistingue. Ṣobḥī chiarisce che la dottrina speculativa dei Mu'taziliti si fondava sulla metafisica, mentre quella «saporosa» dei mistici *ṣūfī* sulla psicologia: il punto di partenza dell'etica presso i Mu'taziliti è l'«Io so», mentre quello dei mistici è l'«Io voglio». Ci sono stati, tuttavia, due tentativi riusciti di integrare la speculazione e l'azione: quello dei Fratelli della Purità sul piano della riflessione «comunitaria» (*tafkīr al-ǧam'ī*) e quello di al-Miskawayh sul piano della riflessione «individuale» (*fardī*). Possiamo condividere nella sostanza l'impostazione critica di Ṣobḥī e considerare al-Ġazālī come un terzo esponente di questa tendenza conciliativa tra la ragione e l'intuizione mistica.

Nelle intenzioni dell'Autore, la *Bilancia dell'azione* doveva costituire un vero e proprio breviario per trovare e percorrere la via della felicità e attingere il fine supremo che, ovviamente, è Dio. Se

68. *La salvezza dalla perdizione*, in *Scritti scelti*, pp. 112-113.

69. A. M. Sobhī, *Al-Falsafah al-Aḫlāqiyyah fī'l-Fikr al-Islāmī* (*La filosofia etica nel pensiero islamico*), Dār al-Ma'ārif, Cairo, 1983.

è lecito fornire della densa opera una suddivisione sistematica per individuarne gli argomenti «forti», si evidenzino le seguenti partizioni:

In primo luogo, la relazione tra scienza e azione, oggetto dei primi capitoli. A dire il vero, in questi capitoli al-Ġazālī offre un'immagine della scienza che può sembrare oscillante tra il tradizionale sapere speculativo e il sapere intuitivo della mistica. Forse la sua definizione migliore è la seguente: «Per quanto riguarda la scienza, essa si divide in speculativa e pratica. [...]. Ciò che noi chiediamo alla scienza è il perfezionamento dell'anima»[70]. La distinzione tra scienza speculativa e pratica, comune peraltro alla filosofia musulmana, è ovviamente rapportabile alla filosofia greca; il perfezionamento dell'anima come culmine della scienza è tanto attribuibile all'influsso di Platone e Aristotele quanto alla visione del sapere propria dei mistici. Analogamente, forse, la migliore definizione di azione è la seguente: «Per ciò che attiene all'azione, non intendiamo altro che la disciplina delle passioni dell'anima, il freno dell'ira e, insomma, la fustigazione di tutti gli attributi [negativi]»[71]. Nell'uno e nell'altro caso, scienza e azione convergono a un fine essenzialmente etico e catartico cui forse si possono individuare remote origini stoiche.

Poiché la felicità, scopo ultimo degli antichi e dei moderni, la si può ottenere solo con la scienza e con l'azione [...] è ora indispensabile sapere quale sia l'azione che procura la felicità e distinguerla da quella che conduce alla miseria. [...] La felicità ultraterrena cui ci riferiamo significa eterna permanenza senza annientamento, piacere senza pena, serenità senza angoscia, ricchezza senza povertà, perfezione senza difetti, gloria senza avvilimento[72].

In secondo luogo, le partizioni dell'anima. Al-Ġazālī distingue le facoltà dell'anima in motrici e percettive (cfr. tutto il cap. IV dell'opera). Di quest'ultime fanno parte i cinque sensi per l'esteriorità; l'immaginazione, la memoria, le facoltà estimativa e cogni-

70. Cap. IX, cfr. infra, pp. 139-140 (trad. di Hachem, *Le Critère de l'Action*, Maisonneuve, Paris, 1945, p. 36).
71. Cap. II, cfr. infra, p. 110 (trad. Hachem, p. 11).
72. Invocazione e cap. I, cfr. infra, pp. 99-100 (trad. Hachem, pp. 1-2).

tiva per l'interiorità. La facoltà cognitiva è propria solo degli uomini che possiedono pure, come qualità peculiarmente umana, l'anima. L'anima è divisa in speculativa (*'ālimah*) e pratica (*'āmilah*) e, in entrambi i casi, può essere definita «intelletto» (*'aql*)[73]. La facoltà speculativa razionale è quella che ha per fine di ricercare le nozioni generali, spogliate dagli accidenti che le rendono concrete e particolari[74]. L'anima deve essere educata nelle sue facoltà razionali, irascibili e concupiscibili, onde realizzare la virtù della «giustizia»[75].

Varrà forse la pena di notare che questa analisi di al-Ġazālī è assai vicina alla dottrina dell'anima e delle sue facoltà di Avicenna — a sua volta di chiara ispirazione platonica. Avicenna distingue infatti nell'anima tre attività: la vegetativa, cui competono le funzioni nutritiva, conservativa e generativa; la sensitiva, cui competono le funzioni vitali e conoscitive dipendenti dalla percezione sensibile e dall'immaginazione o dalla memoria; e la razionale, cui competono l'intelletto e la scienza. Non si tratta, naturalmente, da parte di al-Ġazālī, di una accettazione passiva e in qualche modo «speculare» delle distinzioni filosofiche: ma non vi è dubbio che esse abbiano influito qui a determinare la sua psicologia.

In terzo luogo, le virtù, positive e negative, cui si collegano gli atti lodevoli e biasimevoli. Anche in questo caso, è possibile individuare una fonte filosofica, probabilmente abbastanza diretta, al discorso gazaliano. Lo storico e moralista al-Miskawayh (m. 420-421/1030) scrisse un'opera importante, il *Tahḏīb al-Aḫlāq (Purificazione dei costumi)*, in cui attribuisce all'anima tre facoltà: la razionale o angelica localizzata nel cervello; l'appetitiva localizzata nel fegato e la passionale localizzata nel cuore[76]. A queste facoltà corrispondono altrettanti vizi ed è possibile attestare come il governo delle passioni produca qualità positive. Se la ragione, ad esempio, interviene sull'istinto, si produce il coraggio. Al-

73. Cap. IV, infra, p. 119 (trad. Hachem, p. 18).
74. Ivi, infra, p. 121 (trad. Hachem, pp. 19-20).
75. Cap. IX, infra, p. 142 (trad. Hachem, pp. 38-39).
76. M. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, Longman/Columbia University Press, London and New York, 1983, pp. 188-189.

Miskawayh ritiene che quattro siano le virtù cardinali: la saggezza (*ḥikmah*), la temperanza (*'iffah*), il coraggio (*šağā'ah*) e la giustizia (*'adālah*), cui si aggiunge una quinta virtù integrativa, la generosità (*saḫā'* o *ğūd*)[77]. Da esse derivano virtù secondarie come l'intelligenza, la prudenza e la memoria, la liberalità, l'integrità e la continenza, la magnanimità, il valore e la nobiltà, virtù tutte che lo stesso al-Ġazālī esamina in un elenco piuttosto schematico ma estremamente istruttivo. Al-Miskawayh esalta poi il giusto mezzo come lontananza dagli estremi[78] e, sulle orme di Aristotele e di al-Fārābī, ritiene che l'uomo debba vivere in società per attingere la perfezione, seppure rifiuti l'ascesi, e, indirettamente, il regime del solitario di Ibn Bāğğah[79].

Senza soffermarci su una trattazione abbastanza esteriore e fredda, notiamo qui soltanto che al-Ġazālī nella *Bilancia dell'azione* riprende nella sostanza al-Miskawayh esaltando quattro virtù principali: la saggezza, il coraggio, la temperanza e la giustizia[80]. L'indagine ha una evidente origine platonica; ma se certamente platoniche ed anche aristoteliche (si pensi alla fortuna presso gli arabi dell'*Etica Nicomachea*) erano le fonti di al-Miskawayh, probabilmente indirette sono quelle di al-Ġazālī. Si noti inoltre che anche il nostro autore insiste fortemente sul principio del «giusto mezzo» come via più proficua per realizzare il benessere individuale. La lontananza dall'eccesso è magnificata facendo ricorso, tra gli altri, a un *ḥadīṯ* del Profeta: «Fortunati coloro che sono modesti senza meschinità e che si umiliano senza derogare alla dignità».

Ciò che distingue i due pensatori è la più rigorosa valenza filosofica del discorso di al-Miskawayh, il quale, contrariamente ad al-Ġazālī che si limita a mettere a frutto le sue letture in un'ottica moralistica senza però cercare ostinatamente di andare oltre il *framework* islamico, «cerca di conciliare le prescrizioni dell'Islam

77. Al-Miskawayh, *Traité d'Ethique (Tahḏīb al-Aḫlāq wa Taṭhīr al-A'rāq)*, a cura di M. Arkoun, Institut Français de Damas, Damasco, 1969, pp. 27 ss. Sulle origini platonizzanti di questa dottrina cfr. anche Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, cit., p. 64.

78. Ibidem, pp. 35-36.

79. Ibidem, p. 45.

80. Cap. XVI, infra, p. 163 (trad. Hachem, p. 57).

con quelle della filosofia greca e delle altre tradizioni antiche»[81]. Di fatto, il neoplatonismo lo ispira nel sottolineare come l'acquisizione del *habitus* della perfezione trasformi l'uomo in un microcosmo simile al divino «poiché le forme di tutti gli esseri si trovano riunite nella tua essenza e tu ti identifichi, in certo modo, con esse»[82]. La prospettiva per cui la felicità umana consiste essenzialmente nelle virtù intellettuali può essere fatta risalire ad Aristotele. Il fatto è che il problema della «felicità mentale» cui si è già accennato precedentemente, ha una giustificazione filosofica eminentemente nel quadro di una struttura cosmica gerarchico-emanatistica, in cui l'intelletto umano può aspirare alla riunificazione con le Intelligenze separate e, traslatamente, con Dio. Come si è già detto, questa prospettiva è del tutto aliena ad al-Ġazālī, la cui ricerca della felicità non può derogare dal *tanzīh*, dalla trascendenza divina, che non ha alcuna connessione possibile con la materialità. Al proposito, il giudizio di Hogga è netto: «Mentre Miskawayh tenta, analogamente ai mu'taziliti in teologia, di conciliare la verità islamica e la verità filosofica in etica, al-Ġazālī subordina totalmente la morale ai princìpi religiosi. Se Miskawayh fu in contatto diretto con i testi greci e li considera una fonte dottrinale, il teologo non conobbe il pensiero greco che attraverso traduzioni e commentari fortemente rimaneggiati in senso islamico; egli non riconosce ai pensatori greci alcun magistero morale di qualsiasi natura»[83].

In quarto luogo, la nobiltà dell'intelligenza e i rapporti tra maestro e discepolo. Mescolando singolarmente princìpi giuridici (un *ḥadīṯ* quasi certamente apocrifo) a un'immagine neoplatonica, al-Ġazālī scrive che:

Per quanto attiene alla nobiltà della scienza e dell'intelletto, essa è verificata di necessità dalla ragione, dalla Legge e dalla sensazione. Circa la Legge, ha detto (il Profeta) — su di lui la pace! —: «Ciò che Dio ha creato per primo è l'Intelletto. Gli ordinò poi: Avanza! E quello mosse in

81. C. Bouamrane e L. Gardet, *Panorama de la Pensée Islamique*, Sindbad, Paris, 1984, p. 181.
82. Al-Miskawayh, *Traité d'Ethique*, cit., p. 66.
83. M. Hogga, *Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam*, cit., p. 123.

avanti. E poi: Indietreggia! E quello mosse all'indietro. Infine Dio disse: "Per la mia Maestà e la mia Gloria! Non ho creato nulla di più nobile per me dell'Intelletto. Grazie a lui prendo e grazie a lui dono, grazie a lui ricompenso e grazie a lui punisco"». Questa intelligenza, grazie alla quale l'uomo percepisce tutte le cose, promana dalla Prima Intelligenza, che Dio Eccelso e Possente creò simile alla luce del sole[84].

L'Intelligenza è del resto la facoltà che produce le professioni e induce l'uomo alla politica. Al-Ġazālī annota — come del resto al-Miskawayh e prima di lui al-Fārābī — che «l'uomo non è stato creato per vivere a guisa di animale selvaggio; gli occorre anzi raccogliersi in comunità in cui vi sia una reciproca collaborazione finalizzata a soddisfare i bisogni»[85]. Perciò

la più nobile delle arti è tuttavia la politica (*as-siyāsiyyāt*), poiché il mondo si regge solo attraverso di essa. La si può suddividere in quattro categorie: a) la politica dei profeti, il cui potere si impone tanto all'élite quanto alle masse, sia nel foro sociale che in quello interiore; b) la politica dei califfi, dei sultani e dei governatori, il cui potere pure si impone all'élite e alle masse, ma solo per quanto riguarda il foro sociale, e non per quanto riguarda l'interiorità; c) la politica dei dottori (*'ulamā'*) e dei saggi (*ḥukamā'*), il cui potere si esercita esclusivamente sul foro interno dell'élite; d) la politica dei giurisperiti (*fuqahā'*) il cui potere si esercita esclusivamente sul foro interno delle masse[86].

Si noteranno certe sfumature anticipatamente «averroistiche» del discorso di al-Ġazālī che, proprio come il suo successore e arci-avversario di Cordova, non è affatto favorevole a una parificazione di tutti gli uomini sullo stesso piano qualitativo (un analogo atteggiamento, come si vedrà, è reperibile anche nella *Retta bilancia*).

In quinto luogo, i modi per evitare i dolori e la paura della morte: argomenti questi che saranno oggetto anche delle più mature speculazioni mistiche di al-Ġazālī nella *Rinascita delle scienze religiose* e nel *Libro sui quaranta princìpi della religione*, e che, comunque, non offrono spunti particolarmente originali di rifles-

84. Cap. XXIV, infra, pp. 209-210 (trad. Hachem, p. 98).
85. Cap. XXVII, infra, p. 231 (trad. Hachem, p. 115).
86. Cap. XXIV, infra, p. 208 (trad. Hachem, p. 97).

sione. Varrà forse la pena di ricordare che anche al-Miskawayh nella sua *Purificazione dei costumi* dedica alcuni capitoli al come affrontare la paura della morte[87].

È necessario, delineato il piano dell'opera, riflettervi criticamente. George Hourani ha riconosciuto nella *Bilancia dell'azione*, libro composto per indicare quali siano i migliori criteri di un'azione virtuosa, una certa «supremazia della ragione», accanto alla necessità di una sintesi tra «conoscenza (*'ilm*) e pratica (*'amal*) [...] per acquisire la felicità in questo mondo e nell'altro»[88]. In effetti, l'opera evidenzia un complesso ordito di tematiche, risultando intessuta tanto di idee filosofiche derivate quasi certamente, in primo luogo, dalla lettura di Avicenna e di al-Miskawayh (non direttamente, ritengo, da Platone e Aristotele), quanto di princìpi prettamente e rigorosamente islamici. Lo *'ilm*, infatti, dev'essere qui inteso soprattutto come conoscenza religiosa; e lo *'amal* come azione volta alla realizzazione di una perfetta vita musulmana. Qui corre il discrimine con le possibili fonti gazaliane: mentre per i *falāsifah*, in realtà, il richiamo all'Islam è obbligatorio, ma in qualche modo accidentale — nel senso che, se fossero stati cristiani, avrebbero sostenuto le medesime posizioni in riferimento al Cristianesimo —, per al-Ġazālī è prevalente l'intenzione di stabilire le regole di un'etica *specificamente islamica*. La veridicità dei profeti e dei santi è invocata come l'unica via certa da seguire se si è tormentati dai dubbi. Così 'Alī rispose a un tale che lo infastidiva questionando sull'esistenza della vita futura: «Se le cose stessero come tu pretendi, allora ce la caveremmo entrambi; ma se ho ragione io, tu sarai dannato, mentre io mi salverò»[89].

La scienza è certo più importante dell'azione, poiché la prima guida e la seconda è guidata[90]; tuttavia, è l'azione a incidere sull'esistenza degli uomini, sia nel comportamento quotidiano, sia

87. Al-Miskawayh, *Traité d'Ethique*, cit., pp. 312 ss. Per il pensatore musulmano, la morte è la realizzazione più completa dell'essere umano, perché consente all'anima di liberarsi finalmente dal corpo e di realizzare pienamente se stessa (cfr. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, cit., pp. 127 s.).

88. G. Hourani, *A Revised Chronology of al-Ġazālī's Writings*, cit., pp. 294-295.

89. Cap. II, infra, p. 108 (trad. Hachem, p. 9).

90. Cap. V, infra, p. 124 (trad. Hachem, p. 23).

nella ricerca spirituale. Nella *Bilancia* al-Ġazālī intende l'azione fondamentalmente come obbedienza alla Legge e pratica degli atti del culto legalmente prescritti, cui si aggiunge, per quei privilegiati che ne hanno la possibilità, il perfezionamento spirituale e l'avvicinamento a Dio. Non vi è, nella *Bilancia*, esplicita inclinazione al misticismo *ṣūfī*, ed anzi vi si può leggere qualche perplessità da parte dell'Autore nei confronti della tendenza dei mistici a svalutare la speculazione. Al-Ġazālī non nasconde comunque il suo apprezzamento per certune «azioni» mistiche e riconosce il profondo valore spirituale del sufismo.

Ciò che però più colpisce nella *Bilancia*, anche rispetto ad altre opere gazaliane, è, come si è detto, la preoccupazione di individuare in ogni caso una «giusta via», un equilibrio tra estremismi concettuali e pratici. A questo fine sono indirizzate le minuziose indagini che al-Ġazālī svolge sui caratteri dell'essere umano. L'antropologia si verticizza nell'intelletto e privilegia la crescita e la maturazione dell'anima; non viene tuttavia trascurata la cura del corpo. Lo studio delle membra corporee è propedeutico allo studio delle parti dell'anima e delle facoltà intellettive; così come la salute fisica è propedeutica a quella psichica. E non è casuale, poi, che l'opera contenga numerosi accenni anche a problemi di valenza squisitamente politica (su cui si è già detto, ma ci si tornerà ancora tra breve): la salute psico-fisica del singolo, infatti, trova il suo compimento nella vita sociale, e le regole della vita sociale sono dettate dalla politica. Esiste un rapporto di reciproca somiglianza tra la giustizia sociale e l'anima: entrambe devono strutturarsi armonicamente secondo un ordine di «giustezza» che vuol dire equilibrio, *medietas*.

La giustizia nella politica significa stabilire tra le varie componenti di una città un ordine che è simile all'ordinamento delle parti dell'anima, cosicché la città, nella solidarietà, concordia e cooperazione tra i suoi elementi costitutivi trovi e realizzi, per ottemperare al suo fine, quell'omogeneità che è propria di un organismo individuale. Ogni cosa vi troverà la giusta collocazione: gli abitanti si suddivideranno in serviti che non servono altrui; in servi che non sono serviti e in una terza classe di persone che, contemporaneamente, servono e sono servite, esattamente come si è detto per le facoltà dell'anima. Anche qui si tratta di un presupposto non

alieno da quello della filosofia, e che anzi potrà facilmente venir fatto risalire ad al-Fārābī[91].

È davvero importante notare come questa idea del rapporto anima-città (la cui metafora è caratteristicamente ripresa in un'opera rigorosamente mistica come l'*Alchimia della felicità* qui tradotta) possa servire anche a far trovare una collocazione filosofica a un principio prettamente islamico che al-Ġazālī enuncia e difende negli scritti "mistici" quali la *Rinascita delle scienze religiose* e il *Libro sui quaranta princìpi della religione*. Qui egli patrocina la necessità per il vero credente di rispettare e difendere i «diritti dei musulmani». Va da sé che questi diritti sono da rispettarsi poiché ogni uomo è in viaggio verso Dio, per cui è necessario non solo che si scelgano con oculatezza i compagni di cammino, ma che si rispettino e si amino questi compagni. Così, per ottemperare correttamente agli ordini di Dio, bisogna *ordinare il bene e proibire il male*, secondo gli stessi precetti coranici (per esempio, Corano, 3, 104 e 110). Al-Ġazālī sottolinea la necessità della benevolenza verso gli schiavi e le donne e i deboli; il dovere di ubbidire ai genitori e di essere equi verso i figli[92]. Si tratta di doveri sociali da cui il mistico stesso non può esimersi, ché egli non vive solamente in eremitaggio, ma ha degli obblighi nei confronti di coloro che lo circondano.

La questione dell'ordinare il bene e proibire il male (*al-amr bi'l-ma'rūf wa an-nahy 'an al-munkar*) si connette a quella del *ǧihād*, impropriamente tradotto come «guerra santa». In diversi luoghi delle sue opere, al-Ġazālī distingue il «grande» dal «piccolo» *ǧihād*[93], cioè la lotta interiore per la purificazione dei costumi da quella esteriore, giuridicamente stabilita, del combattimento contro i miscredenti. Il capitolo sulla *Conoscenza di sé* dell'*Alchimia della felicità* qui tradotta contiene un passo assai esplicito sulla valenza spirituale della «guerra santa» e dello sforzo

91. *La città virtuosa*, cit., cap. XXVI, p. 207: «La città virtuosa assomiglia a un corpo perfetto e sano, nel quale tutte le membra cooperino a costruire e a conservare la vita dell'animale».

92. Al-Ġazālī, *Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl ad-Dīn* (*Libro dei Quaranta princìpi della religione*), cit., pp. 92-95.

93. Per esempio, ibidem, pp. 219-221.

attivo sulla via di Dio[94]. Nella *Bilancia dell'azione* al-Ġazālī cita tradizioni profetiche:

Anche solo pronunciare con la lingua il termine «lotta» (*ǧihād*), rallegra e sostiene lo spirito. Ma realizzarla davvero attraverso l'azione significa sottoporre lo spirito a una forte tensione. Solo chi saprà rinunciare alle passioni ne comprenderà la portata. Perciò i Compagni (del Profeta) asserivano: «Ci volgiamo dalla piccola guerra (*ǧihād*) alla grande guerra», intendendo con «piccola guerra» la lotta combattuta con la spada contro i miscredenti. Fu chiesto all'Inviato di Dio — che Dio lo benedica e lo salvi! —: «O Inviato di Dio, qual è il *ǧihād* migliore?». Rispose: «Il lottare contro i propri desideri»[95].

Questa osservazione arriva al termine di una delle caratteristiche metafore gazaliane che sembra addirittura risuonare degli echi filosofici dell'uomo macrocosmo in un quadro comunque esplicitamente politicizzato:

L'uomo, in quanto creatura, è come un grande cosmo in un piccolo involucro. Il suo corpo rassomiglia a una città e l'intelletto al sovrano che la governa; le sue capacità percettive, sensoriali, interne ed esterne, rassomigliano a degli eserciti o a delle guardie del corpo; le membra sono come i sudditi; l'anima che inclina a cattive qualità come la concupiscenza e la violenza è simile ai nemici che disputano il regno al sovrano e cercano di far strage dei sudditi. Essendo il corpo come una fortezza o un castello, l'anima è come una guarnigione che vi è acquartierata. Se essa lotta contro i suoi nemici, li fa arrendere e ne diventa il signore, come è suo dovere, meriterà la lode quando si presenterà all'Altissimo, come è detto: «Dio ha esaltato d'un grado coloro che combattono sulla via di Dio dando i beni e la vita, sopra quelli che se ne restano in casa. A tutti Iddio ha promesso il bene supremo» (Corano, 4, 95). Ma se, al contrario, perde il castello e lascia fuggire i sudditi, meriterà la condanna e subirà tremenda punizione allorché si incontrerà con l'Altissimo[96].

94. Cfr. infra, p. 358.

95. Cap. X, infra, p. 146 (trad. Hachem, p. 42). Un *ḥadīṯ* del Profeta recita: «La lotta dell'anima consiste nel frenare i suoi impulsi naturali; tale freno rappresenta la sua aderenza al servizio di Dio in obbedienza alle regole e ai princìpi della religione e l'azione in accordo con un comportamento virtuoso. Questo è il *ǧihād* più difficile. Il *ǧihād* condotto in questo modo nobilita la sostanza dell'anima».

96. Ibidem, cap. X, p. 145 (trad. Hachem, pp. 41-42).

Ora, «al-Ġazālī mette l'accento sull'importanza considerevole del grande *ǧihād* e non esita a qualificarlo come "polo essenziale" (*quṭb al-a'ẓam*) della religione. A controprova, cita il *ḥadīṯ*: "Le opere pie non sono in paragone al *ǧihād* sulla Via di Dio che come un soffio leggero di vento (*nafṯā*) su un mare vasto e profondo (*luǧǧī*). Ma tutte le opere pie aggiunte al *ǧihād* sulla Via di Dio non sono, in rapporto al dovere di ordinare il bene e di proibire il male, che come un soffio leggero di vento su un mare vasto e profondo". Le condizioni di conflitto ideologico in cui scriveva al-Ġazālī spiegano questo accento messo sul "raddrizzamento morale" indispensabile a una ortodossia ridotta sulla difensiva di fronte ad attacchi interni ed esterni. Ordinare il bene, egli scrive, è un obbligo di solidarietà»[97].

La felicità mondana, dunque, implica un concreto impegno sociale. D'altro canto, la felicità essenziale è, certo, quella dell'altro mondo; ma in *questo* mondo, vestibolo dell'aldilà, è forse possibile una felicità spirituale coordinata all'intelletto, di cui la scienza (*'ilm*) costituisce il presupposto, ed è anche possibile una felicità pratica, che deriva dall'azione (*'amal*), cioè dall'esecuzione degli atti del culto, da un lato, e dal rispetto delle norme della vita associata, di cui fa parte il precetto dell'ordinare il bene e proibire il male, dall'altro, così come, naturalmente, dalla purificazione dei costumi. Ovviamente, quando si parla di «felicità spirituale coordinata all'intelletto» non si intende la stessa dimensione difesa da Ibn Bāǧǧah che nel *Regime del solitario* sostiene come il perfezionamento massimo dell'intelletto sia la via maestra per conseguire la felicità: si intende però rilevare quel valore etico della «scienza» che per al-Ġazālī non è, e non può essere, semplicemente conoscenza in senso epistemologico, ma soprattutto ricerca di una visione e di una nuova vita interiore.

La ricostruzione critica fin qui delineata, è opportuno sottolinearlo, contrasta globalmente con l'interpretazione avanzata da Abu'l-Quasem, in quello che resta forse il più organico studio complessivo dell'etica gazaliana[98]. Secondo questo studioso, in-

97. A. Morabia, *Le Gihad dans l'islam Médiévale*, Albin Michel, Paris, 1993, p. 320.
98. M. Abu'l-Quasem, *The Ethics of al-Ghazālī*, Selangor, 1975.

fatti, l'etica gazaliana è esplicitamente anti-politica e inoltre finalizza tutte le azioni umane al perseguimento della felicità ultraterrena. Questo è forse vero per le opere mistiche del periodo dell'occultamento, come l'*Alchimia della felicità*, ma non può venire facilmente generalizzato. A me pare, al contrario, che la motivazione politica sia uno degli assi portanti della *Bilancia dell'azione*. Un esempio di ciò consiste anche nei numerosi accenni polemici alla crisi intellettuale e morale in cui versava il mondo islamico ai tempi dell'autore. Per altro, Abu'l-Quasem riconosce che il giusto mezzo rappresenta l'ideale comportamentale di al-Ġazālī e che la tessitura delle problematiche etiche appare «composita», non essendo aliena dall'utilizzare suggestioni filosofiche (non perciò obbligatoriamente «razionalistiche»!).

Un ultimo punto di notevole interesse, che potrebbe conseguire a quanto appena accennato, è che nella *Bilancia dell'azione* non affiora alcuna idea di morale «naturale», cioè laica e filosofica, come invece in al-Miskawayh: le regole morali sono comunque rivelate, fondate sul messaggio religioso, anche se al-Ġazālī insiste sul ruolo dell'intelletto come strumento di comprensione e di individuazione della «giusta via». In tal senso, soppesando e valutando i vari intrecci della *Bilancia*, Laoust annota:

> Al metodo dei mistici *ṣūfī* al-Ġazālī associa quello dei teologi specu. lativi, in particolare quello dei teologi aš'ariti, che in nessun momento si sogna di rinnegare; questa volontà deliberata di far marciare di pari passo il metodo dei *ṣūfī* e quello degli speculativi (*nuẓẓār*) lo conduce a rigettare la concezione troppo limitativa che si ha comunemente di ciò che si chiama «dottrina» (*maḏhab*). Lungi dal legarsi strettamente a una scuola o a una setta di cui adottare tutte le opzioni a esclusione delle altre, sia che si tratti dei Mu'taziliti o dei Karrāmiti o degli stessi Aš'ariti, il vero sapiente è chi, per uno sforzo personale di lucida riflessione (*iǧtihād*), sa elaborare, nel quadro del *credo* islamico, la sua propria verità[99].

A ragione, Laoust insiste sul fatto che, nel quadro predeterminato e obbligato di riferimento del *credo* musulmano, per l'al-Ġazālī della *Bilancia* o anche della *Misura della scienza* o della

99. H. Laoust, *La Politique de Ghazali*, cit., p. 73.

stessa *Incoerenza dei filosofi*, il sapiente debba ritagliarsi il suo spazio di ricerca onde sfruttare appieno le risorse del proprio intelletto.

IV

La celebre opera *L'Incoerenza dei filosofi*[100] non denuncia né una oscillazione razionalistica in un pensiero rigorosamente fideistico, né una pericolosa inclinazione all'irrazionalismo in un pensiero tendenzialmente coerente nel suo impegno dimostrativo, quanto piuttosto una complessa articolazione interna della riflessione gazaliana. L'*Incoerenza* intende contestare la fiducia che i filosofi hanno nella possibilità di raggiungere la certezza attraverso la sola ragione, anche se riconosce alla ragione una capacità seduttiva e una coerenza notevolissime. Ecco la sequenza dei capitoli in cui le argomentazioni si articolano:

I. Dove si confuta l'affermazione dei filosofi che il mondo è eterno.
II. Dove si confuta la loro affermazione che il mondo, il tempo e il movimento sono perpetui [eterni *a parte post*, o *abadī*].
III. Dove si chiarifica come [i filosofi] affermino in modo ambiguo che Dio è il fattore e il costruttore del mondo e che il mondo è un prodotto e un atto di Dio. E dove si chiarifica che questi assunti sono per i filosofi metaforici e non reali.
IV. Dove si esplicita l'incapacità [dei filosofi] a dimostrare che esiste un creatore del mondo.
V. Dove si esplicita la loro incapacità a stabilire una prova (*dalīl*) che dimostri che Dio è unico e che non è possibile pensare a due necessari esistenti, ognuno dei quali senza causa.
VI. [Il titolo manca: tratta comunque della negazione degli attributi divini da parte dei filosofi, i quali si allineano così alle posizioni mu'tazilite].

100. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut, 1928; ed. S. Dunya, Dār al-Ma'ārif, Cairo, 1972. È stata di recente pubblicata una accurata traduzione inglese di M. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers*, Brigham Young University Press, Provo, 1997. Una traduzione italiana dell'opera, quasi nella sua interezza, è contenuta in Averroè, *L'Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino, 1997.

VII. Dove si confuta la loro affermazione che il Primo [Essere] non condivide con nessun altro il genere mentre si distingue da esso in differenza; e che non si può applicare al Primo una distinzione razionale in termini di genere e differenza.

VIII. Dove si confuta la loro affermazione che l'esistenza del Primo [Essere] è semplice, cioè che Egli è un esistente assoluto privo di quiddità (*māhiyyah*) e di realtà (*ḥaqīqah*) cui la sua esistenza è connessa. Infatti, [secondo i filosofi], l'esistenza è per Dio un attributo necessario alla stregua di come la quiddità lo è per gli esseri diversi da Lui.

IX. Circa la loro incapacità a stabilire una prova che dimostri che il Primo [Essere] non è un corpo.

X. Circa la loro incapacità a dimostrare che il mondo ha un fattore e una [suprema] causa.

XI. Sull'inconsistenza di coloro tra [i filosofi] che ritengono che il Primo conosce il diverso da sé e conosce le specie e i generi in modo universale.

XII. Circa la loro incapacità a dimostrare che [Dio] conosce anche se stesso.

XIII. Dove si confuta la loro affermazione che Dio — che sia esaltato al di sopra di quello che essi dicono! — non conosce i particolari secondo la loro scansione temporale in ciò che è, fu e sarà.

XIV. Circa la loro incapacità a costruire una prova che dimostri che il cielo è un animale obbediente a Dio Altissimo attraverso il suo moto circolare.

XV. Dove si confuta quanto affermano circa il fine che muove il cielo.

XVI. Dove si confuta la loro affermazione che le anime celesti percepiscono ogni particolare contingente di questo mondo; che le Tavole ben Conservate indicano le anime celesti; che l'impressione dei particolari del mondo in esse è simile all'impressione delle [immagini] presenti nella facoltà ricettiva a sua volta collocata nel cervello umano, non che le [Tavole ben Conservate] sono un corpo solido esteso sul quale le cose sono iscritte nello stesso modo in cui i ragazzi scrivono sulle loro tavolette, poiché la quantità della scrittura richiede un ampliamento dell'oggetto su cui si scrive, e, se la scrittura è infinita, anche l'oggetto su cui si scrive deve essere infinito; ora, un corpo infinito è inconcepibile ed è impossibile sia che si scrivano infinite righe su un corpo, sia che si facciano conoscere infinite cose con un numero limitato di righe.

XVII. [Manca il titolo, ma tratta del nesso tra causa e causato].

XVIII. Circa l'incapacità [dei filosofi] a enunciare una dimostrazione razionale (*burhān 'aqlī*) sul fatto che l'anima umana è una sostanza spirituale, che sussiste di per se stessa, che non occupa uno spazio, non è corpo né impressa in un corpo, non è connessa a un corpo né disgiunta da esso, così come Dio non è né dentro né fuori dal mondo, come pure gli angeli.

XIX. Dove si confuta la loro affermazione che le anime umane non possono subire annichilazione [da parte di Dio] dopo essere venute all'esistenza, e che anzi esse sono eterne, senza che se ne possa concepire l'annientamento.

XX. Dove si confuta la loro negazione della resurrezione dei corpi e della ricongiunzione delle anime coi corpi; e della negazione dell'esistenza di un fuoco [infernale] corporeo e di un Paradiso con *ḥūrī* e con tutte le altre cose che sono state promesse agli uomini. [Da confutare] è pure la loro affermazione che tutte queste cose sono solo esempi discorsivi, raccontati alla gente del volgo per far loro capire che cosa sono le ricompense e le punizioni spirituali le quali sono di un grado ben più alto del corporeo.

Se si volgono in positivo le critiche che al-Ġazālī rivolge ai filosofi, si comprenderà agevolmente quali sono le vere opinioni dell'Autore. Esse si incentrano soprattutto sui concetti di onnipotenza e di sostanzialità di Dio che, a giudizio del pensatore musulmano, non sono adeguatamente trattati dai filosofi. Costoro, in effetti, pur pretendendo di aver ottenuto la certezza (*yaqīn*) grazie alla consequenzialità dei loro ragionamenti, si rivelano incapaci di dimostrare le verità e i dogmi fondamentali della dottrina religiosa. Al-Ġazālī riconosce alla filosofia robustezza di ispirazione e coerenza di scopi, ma ne sottolinea la incapacità di dimostrare conclusivamente quelli che sono i suoi princìpi fondamentali.

Ciò accade non tanto perché gli strumenti razionali siano inaffidabili — e abbiamo già detto dell'apprezzamento di al-Ġazālī per la matematica e la logica — quanto perché le vie della conoscenza debbono tenere presenti diverse variabili che i filosofi invece trascurano. Tali variabili sono invece tanto più da tenere in considerazione quanto più i filosofi pretendono di essere musulmani. Vi sono alcuni presupposti religiosi che nessuna presa di posizione razionale può contestare. I testi rivelati, riguardo alla creazione, agli attributi di Dio, al destino oltremondano delle

anime, contengono assunti completamente diversi da quelli filosofici. Vi è poi la necessità di obbedire puntualmente alle prescrizioni normative e giuridiche riguardanti gli atti del culto. Vi è il riconoscimento che l'essenza di Dio sfugge alla comprensione della ragione e che l'avvicinamento a Dio avviene soprattutto attraverso la mistica, e il gusto spirituale. La trascendenza di Dio non può venire scalfita dalla struttura emanatistica propria tanto di al-Fārābī quanto di Avicenna; è vero che la struttura emanatistica venne teorizzata dai filosofi proprio per salvaguardare la trascendenza, ma l'emanatismo implica una necessità dell'agire di Dio e al-Ġazālī è attentissimo a evitare ogni tipo di vincolo alla libertà e alla potenza divine, ché, anzi, Dio è l'unico vero agente perché è l'unico autenticamente volente e potente.

Nel contestare i filosofi l'*Incoerenza* ha ben presenti tutti questi problemi che trovano il loro fondamento nella tradizione del pensiero greco. Secondo al-Ġazālī questa tradizione è, per presupposti teoretici e anche per metodologia di argomentazione, lontana da un'autentica percezione dell'Islam, anche se non si può negarle un forte potere di attrazione. E forse proprio per ciò al-Ġazālī non è severissimo coi filosofi: certo essi spesso — quasi sempre a onor del vero — sbagliano, ma solo su tre punti specifici diventano miscredenti e si allontanano dalla religione: quando negano che il mondo abbia avuto un inizio nel tempo a causa dell'atto creativo di Dio; quando negano che Dio abbia conoscenza dei particolari, cioè degli oggetti sensibili individuali (tesi di stampo caratteristicamente avicenniano); quando negano la resurrezione dei corpi. In questi tre punti i filosofi deviano dalla via retta e sono condannabili anche dal punto di vista della Legge religiosa: altrimenti, è sufficiente contestarli coi loro stessi strumenti razionali.

La novità e la curiosità del libro consistono proprio nel fatto che al-Ġazālī non stigmatizza la filosofia con generici anatemi teologici, ma lavora sul suo stesso terreno, combattendo la filosofia con la filosofia. In ciò, paradossalmente, egli potrebbe risultare addirittura ancor più filosofo di Averroè che, soprattutto nel *Trattato decisivo*, ma anche nell'*Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, tende a rendere compatibile la filosofia con la Legge, rischiando qualche volta di ridurla a una sorta di variante delle scienze religiose.

È noto come l'*Incoerenza dei filosofi* contenga una acuta critica alla causalità naturale che è stata più volte — e giustamente — accostata a quella di Hume. Ciò che unisce i fenomeni non è un rapporto di causalità, ma l'abitudine empirica del soggetto conoscente di verificare, ad esempio, che alla decapitazione consegue la morte o che all'avvicinamento del fuoco al cotone consegue la bruciatura. Le cose non hanno proprietà causali proprie e naturali, bensì ogni accadere è determinato dall'intervento di Dio. Quello che si può dire in sintesi è che al-Ġazālī intende mostrare la superiorità della volontà di Dio (la sua *potentia absoluta agendi*, diremmo secondo il linguaggio della filosofia cristiana medievale) rispetto all'oggettivo accadere dei fenomeni. È ovvio però che la onnipotenza di Dio, essendo legata alla sua volontà, non può essere capricciosa o arbitraria, pena l'imperfezione dell'Agente. Anche se Dio non è vincolato da alcun obbligo, neppure di giustizia, visto, per esempio, che secondo al-Ġazālī e in genere gli Aš'ariti, in contrapposizione ai Mu'taziliti, non è neppure tenuto a premiare i buoni con Paradiso e a punire i malvagi con l'Inferno, l'uomo non può essere tanto folle da temere che il Sole potrebbe, da un momento all'altro, non illuminare più la Terra.

Si determina allora una misura di necessità nell'agire di Dio? Secondo alcuni, sì. Per Richard Frank, ad esempio, il fatto che «l'atto secondo il volere di Dio è determinato dalla sua saggezza, liberalità e conoscenza» porta di conseguenza che «creando, Dio ordina [le cose] proprio in questo ordine presente», e ciò significa che «Dio sceglie, ma non ha scelta. Al contrario, a causa della sua liberalità e giustizia, Egli vuole necessariamente creare ciò che deve essere, "come deve essere e nella misura in cui deve essere"»[101]. Abbiamo già detto che per al-Ġazālī il nostro è il migliore dei mondi possibili: questa perfezione, tuttavia, è sancita dalla volontà e onnipotenza divine, che, ovviamente, in quanto tali non possono che essere perfette. Sembrerebbe darsi qui una contraddizione irresolubile. Ma il difetto del ragionamento di Frank è che egli conduce un confronto tra testi solo metafisico,

101. R. P. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ġazālī and Avicenna*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1992, p. 85.

mentre il problema dovrebbe essere spostato su un piano epistemologico.

Epistemologicamente, infatti, vediamo che, anche se il determinismo della natura creata da Dio secondo il principio di non contraddizione logica (Dio creando non può contravvenire alle regole della logica), dovrebbe implicare la certezza della conoscenza, in certo modo ne garantisce solo la *prevedibilità*. Ciò accade perché la verità e la certezza sono solo di Dio e del suo messaggio rivelato, mentre le vie umane alla conoscenza possono sempre venir contestate e poste in dubbio. La prevalenza della volontà divina sulla legge naturale e sulla determinazione delle *causae secundae*, prevalenza che comunque lo stesso Frank non può evitare di ammettere, pur ritenendola ammantata da ambiguità e contorsioni teoretiche, impedisce di costruire un'immagine della natura stessa che sia collocabile negli schemi tranquillizzanti di un'*episteme* fortemente vincolata a un presupposto causale. Questa «debolezza» della scienza è ovviamente un presupposto ineliminabile della «forza» dell'azione. Nella negazione del rigido determinismo della natura si apre lo spazio per la convinta affermazione del rigido determinismo dell'operare etico-morale dove una certezza, garantita dalla rivelazione, dalle regole normative imposte dalle Tradizioni profetiche e dal Corano stesso, è raggiungibile dal mistico e dall'uomo comune nella loro pratica sia degli atti del culto sia degli atti del comportamento sociale.

L'*Incoerenza dei filosofi* non è opera costruttiva. Essa si limita a contestare le pretese dei filosofi e a dimostrare che essi rischiano di allontanarsi dalla Legge religiosa; ed anzi qualche volta transigono riguardo alle verità rivelate. La dottrina costruttiva di al-Ġazālī è contenuta nel *Giusto medio nella credenza* (*Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād*), trattato di *kalām*, dove l'autore assume posizioni esplicitamente aš'arite. Il suo studio esula dai limiti della presente ricostruzione. Basti dire che al-Ġazālī ribadisce la critica alla causalità contenuta nell'*Incoerenza* e delinea una dottrina politica le cui linee generali tracceremo tra breve.

Le *Infamie dei Bāṭiniti ed eccellenze dei Mustaẓhiriti* (*Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyah wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyyah*) venne commissionata ad al-Ġazālī dal califfo al-Mustaẓhir per disporre di un solido trat-

tato in grado di contestare le pretese ismā'īlite. In esso, il nostro Autore formula la sua più compiuta analisi del pericolo bāṭinita (riferendosi esplicitamente allo stato di Alamūt), pur preferendo indicare i suoi avversari col termine di ta'līmiti, cioè, come si è già detto, partigiani di un insegnamento autoritario impartito da un *imām* preteso infallibile. Tale scelta non è casuale, poiché ad al-Ġazālī premeva riaffermare la centralità religiosa (e politica) del Profeta Muḥammad.

In moltissimi passi dell'opera, al-Ġazālī ribadisce che tutto quanto è necessario e inderogabile per un musulmano, tutto ciò cui è indispensabile concedere assenso, tutto ciò che costituisce l'autentico fondamento della «scienza» islamica è la professione di fede e la recitazione della *šahādah*: «Non vi è altro dio all'infuori di Dio e Muḥammad è l'Inviato di Dio» (*lā ilāh illā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh*)[102]. Questo presupposto fa sì che le *Infamie dei Bāṭiniti* rappresenti un trattato in cui i princìpi della giurisprudenza forniscono una più solida base alle argomentazioni di filosofia politica — visto che nel pensiero islamico la professione di fede costituisce il fondamento anche della società e della politica. Riaffermando, contro l'ostilità ismā'īlita, la legittimità del califfato 'abbāside, al-Ġazālī riafferma la legittimità giuridica della trasmissione del potere nell'Islam e la linearità dello sviluppo politico della storia e della società islamica[103].

Tuttavia, l'irragionevolezza della concezione dell'imamato infallibile — giudizio che, insistiamo, serviva ad al-Ġazālī per evidenziare che l'unico *imām* infallibile è il sigillo della rivelazione, Muḥammad —, non è dall'Autore considerata solamente come l'effetto di una enormità teologico-giuridica, ma anche come il frutto negativo di una contraddizione intellettuale. Chi, come i Bāṭiniti-ta'līmiti, crede ciecamente a un uomo la cui autorità è

102. *Le Infamie dei Bāṭiniti*, tradotto in R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment*, Twayne, Boston, 1980, p. 253.

103. Un'analisi sistematica dell'opera è svolta da F. Mitha, *al-Ġazālī and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London and New York, 2001. Oltre al legittimismo califfale, l'autore individua in al-Ġazālī la volontà di farsi difensore dell'ordine sunnita attraverso un consolidamento della classe degli *'ulamā'*.

divenuta un feticcio e la cui parola pretende di sostituirsi al Verbo divino, non può che essere un nemico della ragione e dell'intelletto.

Per vero, il ragionamento ta'līmita sulla necessità *storica* dell'imamato infallibile non è privo di consequenzialità logica, ed implica una prospettiva che, pur partendo da basi apparentemente razionali, arriva sostanzialmente a conclusioni antirazionalistiche e scettiche. La ragione umana, incline alla scienza e alle dispute, ma debole e imperfetta, non è in grado di raggiungere un accordo sui dogmi che sintetizzi le più svariate analisi individuali dei testi sacri, per cui l'insegnamento autoritario risulta l'unico mezzo per eliminare dubbi, obiezioni e dispute.

Ma forse che l'insegnamento autoritario non è esso stesso un'opinione soggettiva? Le incongruenze in cui cade il discorso ta'līmita sono dunque, per al-Ġazālī, patenti: sia che si pretenda di dimostrare l'inaffidabilità del ragionamento individuale col ragionamento stesso[104], sia che si ritenga indispensabile integrare con le discutibili opinioni dell'*imām* le già ben chiare indicazioni della Legge religiosa[105].

Com'è possibile allora che i ta'līmiti, che rifiutano il ragionamento a favore dell'insegnamento autoritario, sviluppino una metafisica vicina a quella dei filosofi neoplatonici (come i Fratelli della Purità), cioè una metafisica essenzialmente razionale[106]? Al-Ġazālī è chiaro: i ta'līmiti invalidano la logica[107], e in più luoghi lo dimostra dialetticamente:

> Ammesso che la riflessione è necessaria, si pone il quesito: la riflessione è opera dell'intelletto o no? Si deve rispondere: è certo opera dell'intelletto. Noi diciamo allora: E se, riflettendo, l'intelletto decide qualcosa, tale proposizione è vera o no? Se essi [i Bāṭiniti] dicono che non è vera, allora perché vi prestano fede? Ma se dicono che è vera, contraddicono e invalidano il loro principio fondamentale, cioè che non bisogna assolutamente fidarsi dell'intelletto [ma obbedire all'*imām*][108].

104. *Freedom and Fulfilment*, cit., p. 223.
105. Ibidem, p. 230.
106. Ibidem, p. 205.
107. Ibidem, p. 207.
108. Ibidem, p. 249.

Nonostante l'asserzione «autoritaria» che intende sostituire alla cieca obbedienza all'*imām* ismā'īlita la cieca obbedienza a Muḥammad, in quanto apostolo di Dio, il tono globale delle *Infamie dei Bāṭiniti* è confutatorio-dialettico, per cui l'argomentare logico non è uno strumento accessorio, ma la chiave stessa del dibattere e del discutere. Ancora una volta al-Ġazālī si dimostra tutt'altro che irrazionalista e, anzi, è in grado di sottolineare la cogente necessità del ragionamento di contro alla prova di autorità.

La composizione delle *Infamie dei Bāṭiniti* impone una breve riflessione globale sul pensiero politico di al-Ġazālī, il quale, da musulmano rigorosamente ortodosso, non può che focalizzarsi sul problema dell'imamato supremo o califfato. Tale problema assume una configurazione particolare in considerazione del contesto storico in cui egli ebbe a vivere. Nel pensiero di al-Ġazālī, diremmo in sintesi, la necessità del califfato o imamato supremo è il lato di una medaglia il cui rovescio è l'obbligo per i governanti di obbedire incondizionatamente al loro monarca. Il presupposto fondante di questa necessità è il principio, su cui ci siamo già intrattenuti, dell'integrazione di politica e religione. L'assunto per cui religione e politica sono sorelle gemelle è ripetuto più volte nelle opere di al-Ġazālī: dal *Giusto medio della credenza* alla *Bilancia dell'azione*[109], e ben si giustifica alla luce del principio per cui l'Islam è *dīn wa dawlah* (*religione e stato*). Un'autorità politica salda e capace di controllare ogni spinta centrifuga protegge la sicurezza della vita religiosa[110]. Nella *Naṣīḥat al-Mulūk* (*Consiglio per i re*), uno «specchio per i principi» intessuto di idee tratte dalla tradizione culturale iranica, al-Ġazālī ribadisce che «Dio ha

109. Cap. XXI, infra, pp. 186-187 (trad. Hachem, p. 77): «La fierezza serve all'uomo per opporsi ai torti e alle ingiustizie; nessun musulmano ne può essere privo, poiché spesso capita di avere a scontrarsi con nemici che tentano di nuocerti, con uomini malvagi che cercano di infastidirti e di turbare il tuo cuore. Perciò si afferma che la religione e il potere sono gemelli; la religione è quel solido terreno cui il potere fa da guardia. Ciò che manca di stabili fondamenti, crolla; e ciò che non viene sorvegliato, si smarrisce. Ecco perché ha affermato l'Altissimo: "Se Dio non respingesse gli uomini gli uni mediante gli altri, la terra si corromperebbe"». Cfr. H. Laoust, *La Politique de Ghazali*, cit., p. 74.

110. *Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād*, Maktabat al-Ǧindi, Cairo, 1972, p. 195.

inviato i re per preservare gli uomini dal distruggersi l'un l'altro»[111] e ha affidato loro il compito di difendere le istituzioni della fede.

Il potere politico in senso stretto, quello dei califfi e dei governanti, appare di fatto come di poco inferiore a quello dei profeti. Esso è, analogamente al profetico, universale, anche se non può pretendere di imporsi oltre la sfera sociale. Ma, è importante sottolinearlo, il potere politico vanta comunque un crisma religioso: l'imamato infatti non è un sistema razionalmente giustificabile, ma è prescritto dalla *šarī'ah*, è un dovere religioso. Tutto ciò che di buono è inerente alle qualità del califfo al-Mustaẓhir è giustificato alla luce dei princìpi della Legge religiosa, e il teologo raccomanda al principe di agire in conformità alla Legge[112].

È naturalmente ovvio che il buon monarca ha il dovere di operare per il bene e la prosperità dei sudditi; questi, tuttavia, hanno il dovere, che è ad un tempo religioso e civile, di obbedire al loro sovrano: «Tutti coloro che Dio ha fatto credenti, devono amare e obbedire i re, riconoscendo che la loro sovranità è voluta da Dio»[113]. La necessità dell'obbedienza deriva dunque, innanzi tutto, dal fatto che il potere politico è stabilito da Dio e che opporsi ad esso significherebbe opporsi alla volontà di Dio[114].

D'altro canto, secondo al-Ġazālī, il bene comune deve avere il sopravvento sugli interessi particolari[115]. Egli scrive nella *Bilancia dell'azione*:

Giustizia significa saggio ordinamento sia nei comportamenti sia per ciò che riguarda la correttezza dei rapporti sociali o i mezzi con cui reggere uno stato. La giustizia nei rapporti sociali è un giusto mezzo tra il commettere abusi e il subirne; implica il prendere ciò che si ha diritto di prendere e il donare ciò che si è tenuti a donare. Abusare vuol dire impadronirsi di ciò a cui non si ha diritto; subire abusi vuol dire

111. Al-Ġazālī, *Counsel for Kings* (*Naṣīḥat al-Mulūk*), trad. di F. R. C. Bagley, Oxford University Press, London, 1964, p. 45. Alcuni studiosi considerano però l'opera apocrifa.

112. *Le infamie dei Bāṭiniti*, in *Freedom and Fulfilment*, cit., p. 274; ma cfr. tutto il cap. IX.

113. *Counsel for Kings*, cit., p. 46.

114. Questa conclusione sottende a tutto il discorso delle *Infamie dei Bāṭiniti*.

115. Laoust, *La Politique de Ghazali*, cit., p. 75.

essere obbligati a fare qualcosa da cui non si ricava né lode né ricompensa.

La giustizia nella politica significa stabilire tra le varie componenti di una città un ordine che è simile all'ordinamento delle parti dell'anima, cosicché la città, nella solidarietà, concordia e cooperazione tra i suoi elementi costitutivi, trovi e realizzi quell'omogeneità che è propria di un organismo individuale. Ogni cosa vi troverà la giusta collocazione: gli abitanti si suddivideranno in serviti che non servono altrui; in servi che non sono serviti e in una terza classe di persone che, contemporaneamente, servono e sono servite, esattamente come si è detto delle facoltà dell'anima.

In questo caso, la giustizia non subisce il condizionamento di due vizi, ma di uno solo, quando non si trova il giusto mezzo tra l'ordine e il disordine. È grazie alla struttura gerarchica e alla giustizia che si mantengono i cieli e la Terra, così che il mondo nella sua totalità diventi come un unico organismo, le cui diverse forze e parti collaborino insieme[116].

Di fatto, come è stato sottolineato, il legame tra vita individuale e vita comunitaria avviene nell'ambito dello stato e la religione non si perfeziona se non nello stato[117].

Al-Ġazālī è fortemente preoccupato dalla necessità di garantire la pace sociale[118] e ciò giustifica la sua dottrina del rapporto tra califfato e sultanato. Distaccandosi dal massimo teorico sunnita del califfato, al-Māwardī, morto nello stesso anno della sua nascita, e che sosteneva ancora l'obbligo per il sultano di dipendere dal califfo da cui deve trarre la legittimità del suo potere, al-Ġazālī ritiene bensì che ai califfi spetti la suprema autorità religiosa e dunque la facoltà di nominare i sultani; ma ritiene anche che i sultani traggano la legittimità del loro potere dall'uso della forza e che a loro spetti direttamente e senza mediazione l'autorità politica. Sono i sultani a difendere i califfi e la Comunità dei credenti, anche, appunto, se necessario, facendo ricorso alla forza e all'uso delle armi. In questo modo al-Ġazālī trovava una

116. Cap. XVI, infra, pp. 169-170 (trad. Hachem, p. 62).

117. A. 'Arafāt al-Qāḍī, *Al-Fikr as-Siyāsī 'ind al-Bāṭiniyyah wa Mawqif al-Ġazālī minhu*, cit., pp. 234-235.

118. Cfr. Laoust, *La Politique da Ghazali*, cit., p. 127.

posizione di equidistanza tra il califfo al-Mustaẓhir e il sultano Berkiyārūq: del primo si riconosceva l'influsso spirituale sulla vita religiosa del popolo, del secondo la capacità di garantire la sicurezza sociale[119].

V

L'intreccio di riflessione etico-politica e teoretica, di razionalismo filosofico e di fedeltà ai princìpi tradizionali, normativi, dell'Islam sunnita ha, come si è visto, dominato tutta la prima fase della maturità gazaliana, quella che è racchiusa dai termini temporali del 1091-1095. È nel 1095 che al-Ġazālī deciderà di abbandonare la scuola in cui insegnava, di deporre il prestigio e le ricchezze di cui godeva, di allontanarsi da Baġdād per vivere la vita del *ṣūfī*. Questa scelta sarà definitiva e, nonostante un breve ritorno alla vita pubblica e all'insegnamento tra il 1106 e il 1109, l'impronta mistica e il ritiro spirituale saranno prevalenti nella produzione letteraria e nell'atteggiamento esistenziale di al-Ġazālī dopo il 1095.

Lo studio delle motivazioni che indussero al-Ġazālī alla conversione e delle varie fasi del suo ulteriore cammino speculativo non rientrano nei limiti di questa introduzione[120], che mira soprattutto a fornire un inquadramento storico e concettuale alla composizione della *Bilancia dell'azione* e della *Retta bilancia*. È tuttavia opportuno interrogarsi sul fatto se al-Ġazālī, nel periodo dell'occultamento, ossia il periodo che trascorre tra il 1095 e il 1106, e nelle opere di orientamento prevalentemente mistico o

119. Cfr. M. Campanini, *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 2003², pp. 109-126, dove si affronta il problema, molto delicato e che non può essere trattato qui, del quietismo gazaliano e della soluzione mistica che egli apporta al problema politico. Sempre valido il volume di E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958. Cfr. anche F. Gabrieli, *Il pensiero politico musulmano*, in L. Firpo (a cura di), *Soria delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino, 1972, vol. II, pp. 873-875 e anche P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

120. Ne ho trattato ampiamente nell'altra Introduzione ad al-Ġazālī, *Le perle del Corano*, Rizzoli, Milano, 2000, dove si troverà anche una approfondita discussione della letteratura secondaria e delle prospettive storiografiche.

giuridico che ha composto durante siffatto lasso di tempo, abbia in qualche misura modificato il suo orientamento etico e gnoseologico.

Possiamo dire, in generale, che la risposta è negativa. Basterebbe un'analisi dettagliata delle massime opere mistiche come la *Rinascita delle scienze religiose* o il *Libro sui quaranta princìpi della religione* per rendersene conto. Al-Ġazālī rielaborerà e riesporrà più volte le problematiche di queste due opere. Comporrà anche una versione in persiano della *Rinascita*, la *Kīmiyā-i Sa'ādet* o *Alchimia della felicità*. L'*Alchimia* riprende la medesima struttura compositiva della *Rinascita*[121], ma presenta anche un'introduzione in quattro capitoli (sulla conoscenza di sé, sulla conoscenza di Dio, del mondo esterno e dell'aldilà) che non compare invece nella *Rinascita*. Di siffatta introduzione, al-Ġazālī comporrà un'epitome in arabo che qui si pubblica in appendice alle due opere maggiori. Nonostante la brevità e l'incompletezza, il frammento arabo conserva la genuina ispirazione gazaliana, per cui costituisce un documento interessante per valutare l'ispirazione mistica del comportamento che innerva le opere della seconda maturità dell'autore. La disciplina del cuore è la via della felicità; il cuore e l'intelletto operano in reciproca integrazione e sono come il re e il primo ministro di una città che, a sua volta, raffigura la metafora dell'anima. La disciplina del cuore è nuovamente ispirata a un senso di «giusto mezzo» (*wasṭ*) e l'equilibrio tra le varie forze — animali e angeliche — che operano nell'intimità dell'uomo è il mezzo per garantire, dopo la purificazione dei costumi, l'accesso alla divina presenza. L'uomo è la più nobile delle creature di Dio ed è un microcosmo in cui si riflette il macrocosmo; deve ricercare la presenza divina, attraverso la mistica, già nel mondo sensibile onde poi garantirsi, nell'aldilà, quella perfetta beatitudine e permanenza che costituiscono il fine supremo della sua stessa umanità.

La *Rinascita delle scienze religiose* è il capolavoro in cui si raggiunge una sofferta mediazione tra ricerca mistica, intima e spiri-

121. Cfr. *The Alchemy of Happiness*, trad. parziale a cura di C. Field e E. Daniel, Sharpe, Armonk and London, 1991, pp. XLI-XLIII.

tuale, e pratica legalistico-ortodossa degli atti del culto e delle virtù etiche e corporali. Il *Libro sui quaranta princìpi della religione* (insieme all'*Alchimia della felicità*) ne è un sunto prezioso. Ispirate dalla necessità di risolvere una crisi civile, morale e religiosa che tutta la situazione storica dell'epoca di al-Ġazālī giustificava, queste opere finiscono per gettare le fondamenta di una retta concezione del cosmo, sul piano speculativo, e di un retto comportamento, sul piano pratico. La scienza trae la sua verità dalla rivelazione, ma in essa recupera le basi della propria certezza; l'azione trae la sua verità dalle Tradizioni sugli atti e i detti del Profeta che devono proporsi al credente come modelli di ogni possibile attività etica. La mistica costituisce indubbiamente l'inveramento di questa duplice prospettiva, che costituisce comunque il doppio volto, reciprocamente integrato, dell'autentico atteggiamento islamico verso la vita. I mistici sono uomini di fatti e non di parole, dice al-Ġazālī nella *Salvezza della perdizione*; ma anche se i mistici sono essenzialmente devoti al retto comportamento e all'azione, ciò non significa che il misticismo escluda l'appercezione intellettiva delle verità speculative. Diverso è solo il modo per mezzo del quale questa appercezione intellettiva si acquisisce: «Le necessità di ragione tornarono ad essere accette e degne di fiducia presentandosi sicure e certe. Non avvenne questo per il fatto di aver ben congegnato una dimostrazione e dato sistematico ordine a un discorso, ma per una luce che Dio mi proiettò nel petto. Quella luce è la chiave della maggior parte delle conoscenze»[122].

Può forse risultare paradossale a questo punto, ma, nonostante si siano in più luoghi rilevate le valenze teologiche (e allo stesso tempo anche teoretiche) del discorso gazaliano, l'importanza dell'obbedienza alla tradizione e al conseguente legalismo non verrà mai sottolineata abbastanza per comprendere esattamente il significato dell'ortodossia della mistica del nostro Autore. In un opuscolo più o meno coevo alla *Rinascita*, la *Bidāyat al-Hidāyah* (*Inizio della retta guida*), al-Ġazālī ricorda due *aḥādīṯ* del Profeta: «"Chi cresce in scienza e non in retta guida, non fa che aumentare la sua lontananza da Dio", ed ancora: "L'uomo più tormentato nel

122. *Scritti scelti*, cit., p. 85.

giorno della Resurrezione sarà un dotto cui Dio non abbia concesso di trarre profitto dalla sua scienza"»; indi conclude: «guai all'ignorante che non ha imparato nemmeno una volta!, e guai al dotto che non ha messo in pratica ciò che ha appreso mille volte!»[123]. La scienza e l'azione sono reciprocamente indispensabili: la scienza senza l'azione non produce nulla; l'azione senza la scienza vagola nell'oscurità. Invero, «l'inizio della retta guida [...] è la pietà esteriore e la sua fine è la pietà interiore... e la pietà consiste nell'eseguire ciò che Dio Eccelso ha comandato e nell'evitare ciò che Egli ha proibito»[124]. La pratica cultuale è preliminare alla purificazione dell'anima e una «scienza» priva d'azione è inane. «Figlio», al-Ġazālī scrive nell'omonima operetta, «non essere povero di opere né privo di spiritualità, e sii certo che la nuda scienza non dà aiuto. [...] Se un uomo studia e approfondisce centomila problemi scientifici, ma non li mette in pratica, essi non gli giovano. [...] Soltanto in virtù delle opere sarai preparato alla misericordia dell'Altissimo»[125].

Si ripropone il rapporto tra scienza e azione già visto nella *Bilancia dell'azione*: anche in questo libro, infatti, la scienza sembrerebbe essenzialmente consistere nella conoscenza della volontà di Dio; ma il «sapere» implica la messa in pratica dei precetti etici, ma anche comportamentali, e l'osservanza giuridica del lecito e dell'illecito.

Il Corano, ancora una volta, costituisce il fondamento del sapere e della logica. Esso impone l'indagine razionale come indicano moltissimi versetti, alcuni dei quali citati da filosofi come Averroè: «Riflettete, o voi che avete gli occhi a guardare»; e ancora: «Non han forse studiato il regno dei cieli e della Terra e le cose tutte che Dio ha creato?»[126]. Ma inoltre, il Corano è un ma-

123. Al-Ġazālī, *Bidāyat al-Hidāyah*, versione inglese di W. M. Watt, *The Beginning of Guidance*, in *The Faith and Practice of al-Ġhazālī*, cit., pp. 96-97. Qui ci gioviamo della traduzione di G. Celentano, *L'inizio della retta guida*, cit., pp. 15-16.

124. Ivi, ed. inglese cit., p. 99; trad. it., p. 18.

125. *Scritti scelti*, cit., p. 52.

126. Si tratta di, rispettivamente, *Corano*, 59, 2 e 7, 185. I versetti sono evocati da Averroè per sostenere che la Legge religiosa rende obbligatoria la ricerca filosofica; cfr. *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, cit., p. 47.

re profondo che contiene tutte le scienze[127] e non è pertanto sorprendente che, secondo al-Ġazālī, sia possibile islamizzare la logica aristotelica. E farne uno strumento di lotta politica per la difesa della *sunnah* contro le minacce degli Ismā'īliti-bāṭiniti. Questo è lo scopo della *Retta bilancia*, la cui collocazione all'interno della ampia produzione gazaliana è sicuramente curiosa.

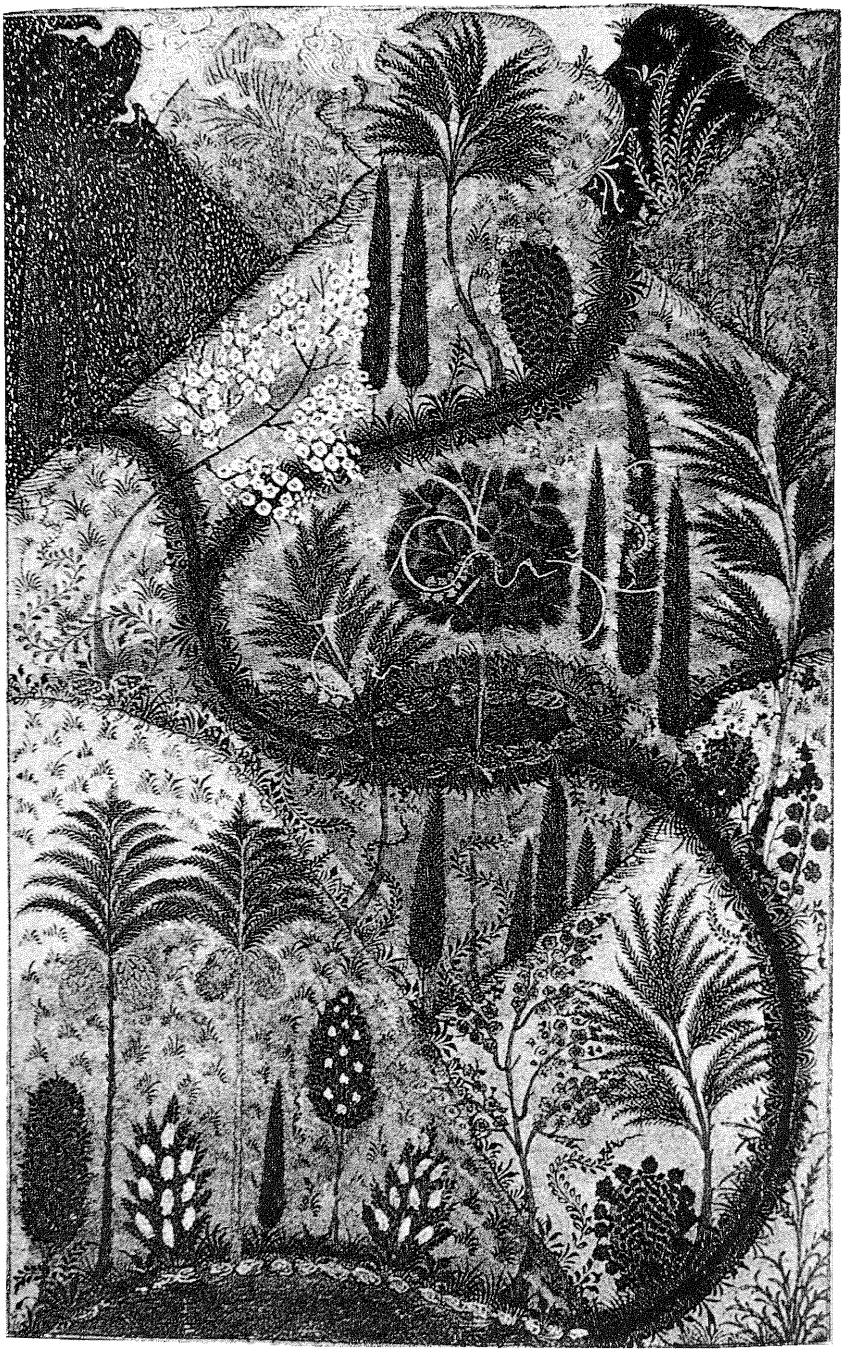
È difficile fissare con precisione la data di composizione del *Qisṭās al-Mustaqīm*, la *Retta bilancia*, anche se richiami interni consentono di accertare che sia stata composta dopo le *Perle del Corano* e dunque successivamente alla stessa *Rinascita delle scienze religiose*. Essa comunque riprende la mai interrotta polemica di al-Ġazālī contro l'ismā'īlismo-bāṭinita o ta'līmita che costituisce un po' il filo conduttore politico del suo pensiero. Tuttavia, lo scopo del trattatello non è politico, quanto gnoseologico e riformistico: si tratta di dimostrare, da una parte, come la logica aristotelica abbia i suoi fondamenti nel Corano; e, dall'altra, come la sostanziale razionalità del testo sacro e, complessivamente, del messaggio profetico dell'Islam sunnita e ortodosso sia in grado di contrastare le pretese eretiche dell'ismā'īlismo e contemporaneamente di contribuire a quel rinnovamento spirituale della religione che *La rinascita delle scienze religiose* preparava. Abbiamo detto «dimostrare come la logica aristotelica abbia i suoi fondamenti nel Corano»; ma è forse possibile addirittura rovesciare la frase e sostenere che la *Retta bilancia* voglia dimostrare come il Corano non si discosti da quelle regole vincolanti per ogni tipo di ragionamento che sono le regole della logica, e in particolare della logica aristotelica. La validità della logica è assunta da al-Ġazālī non tanto a prescindere dalla rivelazione, quanto *nella* rivelazione stessa.

Al-Ġazālī comincia infatti a mostrare qualche perplessità sulla fruibilità del ragionamento giuridico-legale come sviluppato dal *ra'y* (ragionamento indipendente od opinione personale, potenzialmente arbitraria) e dal *qiyās* (ragionamento per analogia). Di fatto egli intende spostare la discussione sul piano strettamente formale delle figure della logica. Certo, il suo scopo è di convin-

127. Cfr. AL-ĠHAZĀLĪ, *Le perle del Corano*, cit., p. 79 e passim.

cere il ta'līmita, cui esplicitamente si rivolge, a non accettare altri maestri che non siano la parola di Dio, il Corano, e le tradizioni del Profeta, la *sunnah*. Ma la via maestra per pervenire a questo scopo è riconoscere come i testi sacri contengano in sé le regole del corretto pensare. Si arriva dunque ad esortare il ta'līmita ad accettare le prove logiche che derivano da Dio senza intermediari, nell'immediatezza della rivelazione diretta, deponendo l'insensata fiducia nell'insegnamento di autorità dell'*imām* preteso infallibile. Al-Ġazālī contesta il rifiuto ta'līmita della razionalità (il richiamo all'insegnamento di autorità, come abbiamo già detto, implica una sfiducia nella possibilità della ragione di muoversi autonomamente e di autonomamente scoprire le strutture logiche del pensiero e della realtà) con un preciso richiamo alla razionalità. In primo luogo, sottolinea come lo sforzo di interpretazione personale o *iǧtihād* costituisca la via maestra per evitare inutili e vuote controversie che possono risultare nocive alla fede. In secondo luogo, e soprattutto, evidenzia come le argomentazioni coraniche siano formalizzabili nelle cinque figure del sillogismo aristotelico, che l'autore descrive e discute attentamente. Egli elenca poi gli strumenti del retto conoscere in cinque elementi: l'esperienza, la sensazione, la trasmissione (l'*isnād*, che è categoria giuridica), i princìpi razionali (che sembrano colti per via intuitiva come le verità matematiche) e infine l'inferenza (*istinbāṭ*) ottenuta assommando e facendo interagire insieme i precedenti quattro elementi.

Soppesare la conoscenza con bilance che vanno contro la logica è soppesarle con le bilance di Satana — è un tradimento della sana via religiosa. Satana induce al ragionamento erroneo e il ragionamento erroneo, così come la supina acquiescenza all'autorità o *taqlīd*, nuoce alla corretta e consapevole prospettiva religiosa. Ecco perché i ta'līmiti sono condotti sulla via della perdizione: da un lato, perché negano la logica in favore dell'argomento di autorità; ma dall'altro anche perché non sanno applicare correttamente le regole del ragionamento. Al-Ġazālī esalta dunque il ruolo della logica; non arriva comunque a condividere le conclusioni cui, attraverso la logica, perviene la filosofia. Le verità religiose tradizionali sunnite hanno una valenza cognitiva superiore a quella filosofica. La bilancia tra la ragione e la tradizione si trova in difficile equilibrio. È curioso tuttavia notare come, nonostante al-



Paesaggio mistico
(Iran, secolo XVI).

Ġazālī affermi che la razionalità non sia sufficiente per conoscere Dio e i segreti della religione, non cessi di sottolineare continuamente la maggiore razionalità della propria posizione. Essa si basa sul fatto di aver scoperto come il testo sacro e la rivelazione, da un lato, e le strutture del ragionamento, dall'altro, non siano antagonisti. In ogni caso, è la prospettiva della razionalità, soprattutto in questa fase declinante del pensiero di al-Ġazālī giunto alla fine della vita, ad essere cambiata. Egli aveva subito il fascino della filosofia al tempo degli studi a Baġdād e della composizione dell'*Incoerenza dei filosofi*. Ora questo fascino è svanito; la conoscenza saporosa del misticismo e la ferma credenza nella fondatezza del dogma religioso sunnita hanno il sopravvento. Resta però la persuasione che la religione non possa fare a meno di riconoscere quali siano i fondamenti apodittici del proprio argomentare e, a questo fine, la logica conserva tutta la sua funzionalità. Essa serve soprattutto a convincere l'élite dei sapienti che il Corano è la via dell'assenso per l'uomo comune e la disputa dialettica è lo strumento con cui piegare la ribellione degli innovatori.

Anche al declinare della vita, al-Ġazālī non abbandona l'interesse per gli studi giuridici. *Al-Mustaṣfà fī 'ilm al-Uṣūl* (*La selezione nella scienza dei princìpi del diritto*) venne completato, come rivela il colophon dei manoscritti, il 6 Muḥarram del 503, ovvero il 5 agosto 1109. Si tratta pertanto di una delle ultimissime opere composte da al-Ġazālī , anche se non dell'ultimissima in assoluto[128]. Il 503/1109 è l'anno in cui il pensatore persiano abbandona definitivamente l'insegnamento per ritirarsi nella natìa Ṭūs. L'opera assume pertanto un significato molto particolare: potrebbe quasi addirittura ritenersi un testamento epistemologico, in cui l'Autore, pur pienamente coinvolto nell'impegno mistico e nella riflessione spirituale (come rivela la composizione più o meno parallela della *Salvezza dalla perdizione*), ritorna agli antichi studi di diritto e a riflettere sulla scienza e sul sapere.

128. Questo primato spetta alla *Dissuasione delle masse dallo studio della scienza del Kalām* (*Ilǧām al-'Awwām 'an 'Ilm al-Kalām*), dove al-Ġazālī assume, per così dire, una posizione «averroistica»: è necessario evitare che le scienze dialettiche e speculative vengano praticate dal volgo che, non avendo i mezzi per saperle utilizzare correttamente, rischia di cadere nella miscredenza.

La *Selezione* si occupa dei fondamenti della giurisprudenza islamica, prevalentemente come codificati da aš-Šāfi'ī[129], ma non costituisce solo una sintesi della dottrina legale cui al-Ġazālī aderiva, bensì è ricco di divagazioni epistemologiche che sono estremamente utili per comprendere l'evoluzione del pensiero del nostro Autore in quest'ultima sua fase. Si evidenziano alcuni elementi: in primo luogo, un non spento interesse per le problematiche speculative cui il diritto — in modo abbastanza inconsueto per la tradizione musulmana — viene avvicinato; in secondo luogo, il prevalere, ancora una volta, dell'aspetto etico-pratico, con la sottolineatura della valenza sociale del diritto; in terzo luogo, una certa rivalutazione del valore della teologia razionale islamica o *kalām*, cui vengono attribuiti compiti di indagine non dissimili da quelli filosofici.

Citerò dunque con qualche ampiezza sull'Introduzione[130]:

Sappi che non comprenderai i princìpi del diritto (*uṣūl al-fiqh*) se prima non intendi il significato del *fiqh*; ora, esso è un vocabolo che indica la conoscenza (*'ilm*) e la comprensione (*fahm*) di un principio dato[131]. [...] Il nome di giurisperito (*faqīh*) [...] si applica a quei sapienti che si occupano delle regole della Legge relative agli atti umani, come i doveri e le proibizioni, le cose lecite e autorizzate o reprensibili; se un accordo è valido, invalido o imperfetto; se un atto di culto è prescritto o supererogatorio; ecc... Non ti sfugga che gli atti posseggono fondamenti razionali o percepibili dall'intelletto: per esempio, se sono degli accidenti o se ineriscono stabilmente a un sostrato; se differiscono per l'essenza o implicano il movimento o la quiete. Tuttavia, siffatte problematiche non competono al giurisperito, bensì al teologo (*mutakallim*). [...]

Sappi che le scienze si dividono in razionali, come la medicina, la matematica e la geometria, — ma non è nostro scopo occuparcene —, e in religiose, come la teologia, il diritto e i suoi princìpi, la scienza delle Tradizioni, quella del commentario coranico, e la scienza interiore

129. Cfr. per una sintesi N. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1971, pp. 53-61.

130. Al-Ġazālī, *Al-Mustaṣfà fī 'Ilm al-Uṣūl*, a cura di M. aš-Šānī, cit., pp. 5-7.

131. Si noti che qui al-Ġazālī opera un gioco di parole tra «giurisprudenza» e «comprensione». La stessa radice verbale del termine *fiqh*, infatti, o «diritto», indica pure il «capire», il «comprendere», di cui *fahm* è un sinonimo. Ciò sembrerebbe implicare che il nostro Autore attribuisce al diritto un forte potere razionale di conoscenza.

(*'ilm bāṭin*), cioè quella che si occupa del cuore e della sua purificazione dai costumi perversi. [...] Il teologo è colui che studia le cose più generali, cioè l'esistente, e, nell'esistente, distingue in primo luogo l'Eterno e il generato, quindi, del generato, distingue ciò che è sostanza da ciò che è accidente, e quindi ancora, dell'accidente, distingue ciò che la vita vi apporta obbligatoriamente come la conoscenza, la volontà, la potenza, il discorso, l'udito e la vista, e ciò che è del tutto soggettivo come il colore, l'odore e il sapore. Inoltre il teologo discerne l'essenza degli animali da quella delle piante e dei corpi inorganici, e chiarifica quali sono le loro differenze secondo le specie e gli accidenti. Indi, rivolge il suo studio all'[Essere] Eterno (*qadīm*) e dimostra che non è affetto dalla molteplicità, né subisce la divisibilità degli esseri contingenti: non v'è dubbio perciò che sia Unico e assolutamente distinto dagli esseri contingenti, sia per attributi che gli ineriscono per necessità, sia per altre cose che è impossibile attribuirgli o per altri princìpi che è possibile riferirgli, ma che non sono né necessari né impossibili (in sé). Infatti, il teologo fa una distinzione tra ciò che è possibile, necessario e impossibile riguardo al Massimo Vero. Quindi chiarifica che l'atto è sottoposto al suo arbitrio [letteralmente: il principio dell'azione è a Lui legittimo (*aṣl al-fi'l ǧā'iz 'alayhi*)] e che il mondo è un Suo atto arbitrario e che tale arbitrarietà (*ǧawāz*) manca al contingente. L'invio dei profeti è uno di questi atti arbitrari di Dio, il quale ha la capacità di farne conoscere la veridicità attraverso i miracoli. Tutto ciò è un fatto evidente; e di fronte a queste cose si deve sospendere il discorso del teologo ed arrestare l'attività dell'intelletto, anche se l'intelletto è comunque in grado di dimostrare la veridicità della profezia. [...]

Il giurisperito si occupa di una cosa in particolare, cioè degli atti di chi è legalmente responsabile (*mukallif*) e li studia in relazione al dettato della Legge religiosa (*šar'*), relativamente a ciò che è necessario, proibito o lecito. Lo studioso dei princìpi (*uṣūlī*) si occupa particolarmente dei detti del Profeta di cui il teologo ha dimostrato la veridicità e li studia in quanto indicazioni dei princìpi sia pronunciati verbalmente sia compresi o intesi nel loro significato sia dedotti.

Come si vede al-Ġazālī frena la capacità della ragione di rendersi conto dei misteri divini; tuttavia, la ragione trova uno specifico campo di applicazione nell'interrogarsi sui problemi filosofici dell'essere e delle sue qualità. È caratteristico che la funzione del giurisperito sia assai più limitata, poiché il suo compito è solo quello di analizzare le tradizioni profetiche (ricordiamo che lo šāfi'ismo insiste particolarmente sulla sacralità dei *aḥadīṯ* e del-

la *sunnah*) e di applicarle ma non di discuterne la verosimiglianza. L'ampia citazione di un acuto commento di Henri Laoust, fondamentalmente relativo al brano appena citato, potrà servire ad affinare una certa prospettiva critica:

Il *Mustaṣfà* distingue tre categorie di scienze. Vi sono innanzi tutto quelle puramente razionali (*'aqlī maḥḍ*), come l'aritmetica, la geometria, l'astronomia ed altre scienze similari. La Legge religiosa (*šar'*) non ordina di coltivare queste scienze né incita a farlo. Dunque partendo dai cinque *aḥkām*, dai cinque statuti legali come il *Mustaṣfà* li definisce, si possono considerare le scienze di questa categoria tutt'al più come lecite (*mubāḥ*); esse non saranno infatti né obbligatorie (*wāǧib*), né raccomandabili (*mandūb*), mentre, al contrario, potrebbero risultare biasimevoli (*munkar*) o addirittura proibite (*maḥẓūr*). [...]

Le scienze della seconda categoria sono le scienze puramente tradizionali (*naqlī maḥḍ*), «come i *aḥādīṯ* e i commentari del Corano» — «i vecchi e i giovani possono coltivarle con egual successo, poiché esse sono innanzi tutto questione di memoria e lasciano poco spazio alla ragione». Si può udire qui l'eco di una critica che fu rivolta ad Aḥmad Ibn Ḥanbal, cui alcuni vollero bensì riconoscere una grande autorità di tradizionista, ma rifiutarono di riconoscere la qualità di giureconsulto.

Le scienze più nobili sono quelle miste (*muzdawiǧah*) che costituiscono la terza categoria. Sono le scienze che fanno appello contemporaneamente alla ragione e alla tradizione e su cui incidono di concerto l'opinione personale (*ra'y*) e la Legge rivelata. Il *fiqh* fa parte di queste scienze, sia che si tratti di *uṣūl* [le «radici»], sia che si tratti di *furū'* [i «rami»] [132].

Si evidenzia una certa continuità nella riflessione del nostro Autore: l'indifferenza per le scienze della natura, per esempio. Soprattutto, però, credo si possa in qualche modo ipotizzare, in questi ultimi anni della vita di riflessione di al-Ġazālī di cui la *Selezione* è frutto considerevole, non certo un «raffreddamento» del misticismo, ma per lo meno una ritrovata, forse più assidua insistenza sul prevalente valore «pedagogico» della giurisprudenza e una rivalutazione se possibile ancora più intransigente della centralità della figura del Profeta e della sua *sunnah* per una fede

132. H. Laoust, *Pluralismes dans l'Islam*, cit., pp. 261-262.

corretta. Non è forse casuale che i grandi trattati mistici appartengano al periodo dell'«occultamento», mentre in questi ultimi anni, come in fondo nel periodo della prima maturità, riacquisiscano centralità la speculazione e il *fiqh*, che, appunto, viene accostato a un sapere «razionale». Certo, si tratta in ogni caso di una razionalità islamica, non di una razionalità «filosofica» come noi saremmo portati immediatamente a intenderla. La speculazione ha una sua propria valenza tutta giocata all'interno di un quadro di riferimento normativo soprattutto etico-comportamentale. È questo alla fine il messaggio conclusivo che possiamo trarre dall'analisi dell'evoluzione biografica e bibliografica di al-Ġazālī in cui abbiamo collocato, nel complesso intreccio dei loro rapporti con le altre opere, la *Bilancia dell'azione* e la *Retta bilancia*; e nella sintesi di speculazione teoretica, prassi etica, gusto mistico e obbedienza e pratica legale, al-Ġazālī può veramente venir considerato come il prototipo dell'intellettuale musulmano.

NOTA BIOGRAFICA

422-467 (1031-1075)	Regno del califfo 'abbāside al-Qā'im.
427 (1036)	Sale al trono d'Egitto il fāṭimide al-Mustanṣir, sotto il cui regno la *da'wah* ismā'īlita conosce nuovo slancio.
447 (1055)	Tuġrīl Beg occupa Baġdād e inaugura il sultanato selgiuchide che usurpa l'autorità politica del califfo.
450 (1058)	Nasce al-Ġazālī a Ṭūs nel Ḫurāṣān, regione della Persia nord-orientale.
461 (1069)	Al-Ġazālī si reca per studiare a Ǧurǧān.
465-485 (1072-1092)	Sultanato del selgiuchide Mālikšāh, il cui primo ministro è l'onnipotente Niẓām al-Mulk.
466 (1074)	Al-Ġazālī torna in patria da Ǧurǧān.
467-487 (1075-1094)	Regno del califfo al-Muqtaḍī.
470 (1078)	Al-Ġazālī si trasferisce nella capitale provinciale di Nīšāpūr per studiare presso la *madrasah* niẓāmiyyah. Diventa discepolo del maggior teologo del tempo, l'aš'arita al-Ǧuwaynī.
478 (1085)	Morte di al-Ǧuwaynī; al-Ġazālī si reca alla corte di Niẓām al-Mulk, di cui diventa il protetto. Risale probabilmente a questo perio-

do la composizione delle prime opere di diritto.

483 (1090) — Ḥasan-i Ṣabbāḥ fonda ad Alamūt in Persia uno stato di monaci-guerrieri ismā'īliti o bāṭiniti che più tardi diverranno noti come gli «Assassini».

484 (1091) — Al-Ġazālī viene nominato professore alla *madrasah* niẓāmiyyah di Baġdād, forse la cattedra più prestigiosa di tutto l'impero.

485 (1092) — Un «assassino» pugnala a morte Niẓām al-Mulk.

485-488 (1092-1095) — Morte misteriosa di Mālikšāh; scoppia una guerra civile tra i suoi eredi. Ne risulta vincitore il figlio Berkiyārūq.

487 (1094) — Sale al trono califfale il giovane al-Mustaẓhir, cui al-Ġazālī dedicherà il suo più importante scritto anti-bāṭinita, *Le infamie dei Bāṭiniti e le eccellenze dei Mustaẓhiriti.*

487 (1094) — Muore al Cairo il fāṭimide al-Mustanṣir; uno scisma viene a frantumare il regno ismā'īlita.

487-488 (1094-1095) — Al-Ġazālī, professore a Baġdād, compone moltissime opere tra cui *Il giusto medio nella credenza*, l'*Incoerenza dei filosofi* e la *Bilancia dell'azione.*

ḏū'l-qa'dah 488 (novembre 1095) — Travolto da una crisi spirituale, al-Ġazālī decide di abbandonare l'insegnamento e di dedicarsi alla vita mistica.

489-491 (1096-1098) — Al-Ġazālī soggiorna per quasi due anni a Damasco; effettua un viaggio a Gerusalemme e ad Hebron; compie il pellegrinaggio alla Mecca.

493 (1099) — Al-Ġazālī è rientrato a Ṭūs dopo essersi forse fermato ancora una volta a Baġdād.

493-499 (1099-1106)	Al-Ġazālī conduce vita ritirata a Ṭūs. Il periodo dell'occultamento vede la composizione della *Rinascita delle scienze religiose* e della maggior parte delle opere mistiche, in arabo (come il sunto della *Rinascita*, il *Libro dei quaranta princìpi della religione*) e in persiano (come l'altro sunto della *Rinascita*, la *Alchimia della felicità*). A questo periodo è databile, anche se non con precisione, la *Retta bilancia*.
498 (1105)	Morte del sultano Berkiyārūq; gli succede il fratello Muḥammad.
499 (1106)	Faḫr al-Mulk, figlio di Niẓām al-Mulk e visir del sultano selgiuchide del Ḫurāṣān Sanǧār, persuade al-Ġazālī a riprendere l'insegnamento presso la *madrasah* niẓāmiyyah di Nīšāpūr. Il nostro teologo è forse convinto di poter dare un contributo importante alla riforma religiosa al volgere del sesto secolo dell'era musulmana. Poco dopo, Faḫr al-Mulk è pugnalato a morte da un «assassino».
502-503 (1108-1109)	Al-Ġazālī abbandona definitivamente Nīšāpūr, dove il suo insegnamento aveva suscitato ostilità. In questi anni compone la *Salvezza dalla perdizione*.
14 *ǧumādà* II 505 (18 dicembre 1111)	Morte di al-Ġazālī.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Opere di Al-Ġazālī

Le edizioni e le traduzioni delle opere di al-Ġazālī sono innumerevoli e continuamente ripubblicate in tutto il mondo arabo e occidentale; per cui non è assolutamente possibile fornirne un elenco esaustivo. Si riportano qui solo i testi che in qualche modo sono stati utilizzati o tenuti presenti nella stesura di questo lavoro.

Edizioni in arabo

Tahāfut al-Falāsifah, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1928.

Al-Munqidh min adalāl [sic], testo arabo, trad. francese e commento di F. Jabre, Beirut, Commission International pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvre, 1959.

Al-Qisṭās al-Mustaqīm, ed. V. Chelhot, Beirut, 1959.

Maqāṣid al-Falāsifah, ed. S. Dunyā, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1961.

Al-Iqtiṣād fī 'l-I'tiqād, a cura di M. Atay e I. A. Cubuçku, Ankara, Nur Maatbasi, 1962.

Mīzān al-'Amal, ed. S. Dunyā, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1964.

Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyyah wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyyah, ed. A. Badawī, Cairo, Dār al-Qawmiyyah, 1964.

Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl ad-Dīn, ed. M. M. Abū'l-'Alā, Cairo, Maktabat al-Ǧindī, 1970.

Al-Maqṣad al-Asnà fī Šarḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnà, ed. F. Shehadi, Beirut, Dār al-Mašriq, 1971.

Tahāfut al-Falāsifah, ed. S. Dunyā, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1972.

Mīzān al-'Amal, ed. M. M. Abū'l-'Alā, Cairo, Maktabat al-Ǧindī, 1973.
Al-Munqiḏ min aḍ-Ḍalāl wa ma'ahu Kīmiyā' as-Sa'ādah wa Qawā'id al-'Aširah, ed. M. M. Abū'l-'Alā, Cairo, Maktabat al-Ǧindī, 1973.
Kitāb Mīzān al-'Amal, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1979.
Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, ed. A. I. al-Sirwān, Beirut, Dār al-Qalam, 1985 (4 voll.).
Ǧawāhir al-Qur'ān, ed. Ḫ. Ibrāhīm, Beirut, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992.
Al-Mustaṣfà fī 'Ilm al-Uṣūl, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
Maǧmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ġazālī, Beirut, Dār al-Fikr, 2000 (contiene, tra altre opere, la *Retta Bilancia* e la *Alchimia della felicità*).

Traduzioni nelle principali lingue europee in ordine cronologico

El Justo Medio en la Creencia, a cura di M. Asín Palacios (contiene sintesi anche di altre opere gazaliane), Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929.
Le Critére de l'Action, a cura di H. Hachem, Paris, Maisonneuve, 1945.
Ihyā 'Ouloūm ad-Dīn (epitome della *Rinascita delle scienze religiose*), a cura di H. Bosquet, Paris, Besson, 1955.
«Al-Qistās al-Mustaqīm» et la Connaissance Rationelle chez Ġazālī, a cura di V. Chelhot, «Bulletin d'Etudes Orientales», XV, 1955-1957, pp. 7-98.
L'Obligation d'Ordonner le Bien et l'Interdire le Mal (Livre XIX de l'Ihyā'), a cura di L. Bercher, Tunis, Bascone et Muscat, 1961.
The Foundations of the Articles of Faith. Being a Translation of the Kitāb Qawā'id al-'Aqā'id of al-Ghazzali's Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, a cura di A. N. Faris, Lahore, 1963.
Counsel for Kings, a cura di F. R. C. Bagley, London, Oxford University Press, 1964.
Book of Fear and Hope (Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn), a cura di W. McKane, Leiden, Brill, 1965.

Scritti scelti, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci (contiene *La salvezza dalla perdizione*, l'*O figlio!* e la *Nicchia delle luci* in trad. integrale oltre a una ricca scelta di passi dalla *Rinascita delle scienze religiose*), Torino, UTET, 1970.

Freedom and Fullfilment, a cura di J. McCarthy (contiene *La salvezza dalla perdizione*, *Le infamie dei Bāṭiniti*, *La retta bilancia* e sintesi di altre opere), Boston, Twayne, 1980.

The Jewels of the Koran, a cura di M. Abul Quasem, London, Kegan Paul, 1983.

Le Livre de l'Amour, du Désir Ardent, de l'Intimité (XXXVI della *Rinascita delle scienze religiose*), a cura di M. Siauve, Paris, Vrin, 1986.

Die Nische der Lichter, a cura di A. Elschazli, Hamburg, Meiner, 1987.

L'inizio della retta guida, a cura di G. Celentano, Trieste, Società Italiana Testi Islamici, 1988.

Il Libro della meditazione (XXXIX della *Rinascita delle scienze religiose*), a cura di G. Celentano, Trieste, Società Italiana Testi Islamici, 1988.

The Book of Knowledge. Being a Translation of the Kitāb al-'Ilm of al-Ghazzali's Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, a cura di A. N. Faris, New Delhi, International Islamic Publishers, 1988.

The Remembrance of Death and Afterlife (Book XL of the Ihyā'), a cura di T. J. Winter, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

The Alchemy of Happiness, trad. di C. Field, rivista da E. C. Daniel, Armonk-New York-London, Sharpe, 1991.

Al-Ghazali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God, a cura di D. Burrell e N. Daher, Cambridge, Islamic Texts Society, 1992.

The Faith and Practice of al-Ġazālī, a cura di W. M. Watt (contiene *La salvezza dalla perdizione* e *L'inizio della retta guida*), Oxford, Oneworld, 1994.

On Disciplining the Soul and On Breaking the Two Desires (Books XXII and XXIII of the Ihyā'), a cura di T. J. Winter, Cambridge, Islamic Texts Society, 1995.

L'Unicità divina e l'abbandono fiducioso (libro XXXV della *Rinascita delle scienze religiose*), a cura di P. Urizzi e F. Pipoli, s.l.e., Il Cerchio, 1995.

The Incoherence of the Philosophers, a cura di M. Marmura, Brigham Young University, Provo, 1997.
Le Perle del Corano, a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli, 2000.
Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence. Book XXXV of the «Revival of the religious sciences», a cura di D. Burrell, Louisville (KY), Fons vitae, 2001.

Studi

J. M. Abd al-Jalil, *Autour de la Sincerité d'al-Ghazzālī*, in *Mélanges Louis Massignon*, Damasco, 1956, vol. I, pp. 57-72.
M. Abu'l-Quasem, *Al-Ghazālī's Rejection of Philosophic Ethics*, «Islamic Studies», XII, 1974, pp. 111-127.
M. Abu'l-Quasem, *Al-Ghazālī's Conception of Happiness*, «Arabica», XXII, 1975, pp. 153-162.
M. Abu'l-Quasem, *The Ethics of al-Ghazālī*, Selangor, Petaling Jaya, 1975 (nuova ed. New York 1978).
M. Arkoun, *Révélation, Verité et Histoire d'après l'Oeuvre de al-Ghazālī*, «Studia Islamica», XXXI, 1970, pp. 53-69.
AA. VV., *Ghazālī: la Raison et le Miracle (Table Ronde de l'UNESCO)*, Paris, Maisonneuve, 1987.
AA. VV., *Der Islam: Religion, Ethik, Politik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.
B. Abrahamov, *Al-Ghazālī's Theory of Causality*, «Studia Islamica», LXVII, 1988, pp. 75-98.
I. Alon, *Al-Ghazālī on Causality*, «Journal of the American Oriental Society», C, 1980, pp. 397-405.
A. Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī* (*Le opere di al-G.*), Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1961.
C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Mondadori, 1991.
O. Bakar, *Meaning and Significance of Doubt in al-Ghazālī's Philosophy*, «Islamic Quarterly», XXX, 1986, pp. 31-44.
I. A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden, Brill, 1989.

L. Bercher, *La Censure des Moeurs selon Ghazzali*, «Institut des Belles Lettres Arabes», XVIII, 1955, pp. 313-321; XX, 1957, pp. 21-30; XXI, 1958, pp. 389-407; XXIII, 1960, pp. 299-326.

M. Bernand, *Al-Ghazālī, Artisan de la Fusion des Systèmes de Pensée*, «Journal Asiatique», CCLXXVIII, 1990, pp. 223-251.

R. Brunschvig, *Pour ou contre la Logique Grecque chez les Théologiens-Juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī et Ibn Taymiyyah*, in Accademia dei Lincei, Atti del Convegno *Oriente e Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1971, pp. 185-227.

R. Brunschvig, *Valeur et Fondement du Raisonnement Juridique par Analogie d'après al-Ghazālī*, «Studia Islamica», XXXIV, 1971, pp. 57-88.

D. Burrell, *Al-Ghazālī: Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence*, Dublin, Four Courts Press, 2001.

M. Campanini, *Una via a Dio nel pensiero mistico di al-Ghazālī*, «Rivista di Storia della Filosofia», XLVI, 1991, pp. 463-479.

M. Campanini, *Al-Ghazzālī*, in S. H. Nasr e O. Leaman (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, London and New York, Routledge, 1996, vol. I, pp. 258-274.

M. Campanini, *Attività commerciali e prassi etico-politica nel pensiero di al-Ghazālī*, «Rivista di Storia della Filosofia», LII, 1997, pp. 153-162.

R. Caspar, *Foi et Raison dans le «Munqidh» de al-Ghazālī*, «Institut des Belles Lettres Arabes», XXXII, 1969, pp. 215-240.

M. Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I, Brescia, Paideia, 1999.

F. Daftary, *The Ismā'īlis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

S. Dunyā, *Al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ġazālī* (*La verità nella speculazione di al-G.*), Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1971.

M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London and New York, Longman, 1983.

M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Brill, 1994.

N. A. Faris, *Al-Ghazālī's Rules of Conduct based on al-Qawā'id al-'Ašarah*, «The Muslim World», XXXII, 1942, pp. 43-50.

R. P. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna*, Heidelberg, Karl Winter Universitätverlag, 1992.

R. P. Frank, *Al-Ghazālī and the Ash'arites*, Durham, Duke University Press, 1994.

L. Gardet e G. Anawati, *Mistica islamica*, Torino, S.E.I., 1960.

T. Gianotti, *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, Leiden, Brill, 2001.

L. Goodman, *Al-Ghazālī's Argument for Creation*, «International Journal of Middle Eastern Studies», II, 1971, pp. 67-85 e 168-188.

L. Goodman, *Did al-Ghazālī deny Causality?*, «Studia Islamica», XLVII, 1978, pp. 83-120.

M. Hogga, *Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam. Al-Ġhazālī et les Seljūqides*, Paris, Vrin, 1993.

G. Hourani, *A Revised Chronology of al-Ġhazālī's Writings*, «Journal of the American Oriental Society», CV, 1984, pp. 289-302.

R. G. Hovannisian (a cura di), *Ethics in Islam*, Malibu, Undena, 1985.

F. Jabre, *La Biographie et l'Oeuvre de al-Ġhazālī Réconsiderées à la Lumière des «Tabaqāt» de Sobkī*, «Mélanges de l'Institut Domenicain d'Etudes Orientales du Caire», I, 1954, pp. 73-102.

F. Jabre, *La Notion de Certitude selon Ghazālī dans ses Origines Psychologiques et Historiques*, Paris, Vrin, 1958.

F. Jabre, *La Notion de Ma'rifah chez Ghazālī*, Beirut, Editions Lettres Orientales, 1958.

J. Janssens, *Al-Ghazālī's «Tahāfut». Is it really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?*, «Journal of Islamic Studies», XII, 2001, 1, pp. 1-17.

S. Kemal, *Al-Ghazālī, Metaphor and Logic*, in D. Agius e I. R. Netton (a cura di), *Across the Mediterranean Frontiers*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 205-223.

A. Kleinknecht, *Al-Qistās al-Mustaqīm. Eine Ableitung der Logik aus dem Koran*, in S. M. Stern, A. Hourani e V. Brown (a cura di), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oriental Studies n. 5, Oxford, 1972, pp. 159-187.

A. K. Lambton, *The Theory of Government in Medieval Persia*, London, Variorum Reprints, 1980.

H. Laoust, *La Politique d'al-Ghazālī*, Paris, Geuthner, 1970.

H. Laoust, *La Pedagogie d'al-Ghazālī dans le Mustasfà*, «Revue des Etudes Islamiques», XLIV, 1976, pp. 71-79.

H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem, Magnes Press, 1975.

O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, Bologna, Il Mulino, 1991.

B. Lewis, *The Assassins*, London, al-Saqi, 1985 (trad. it. *Gli Assassini*, Milano, Mondadori, 1991).

J. Y. L'Hopital, *Le Point de Vue de Ghazālī sur la Condition de l'Homme*, «Arabica», XXVI, 1979.

O. Lizzini, *Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Ghazālī*, in *La causalità*, a cura di C. Esposito e P. Porro, in «Quaestio», II, 2002, pp. 155-183.

M. Marmura, *Al-Ghazālī and Demonstrative Science*, «Journal of the History of Philosophy», III, 1965, pp. 183-204.

M. Marmura, *Al-Ghazālī's Attitude to Secular Science and Logic*, in G. Hourani (a cura di), *Essays on Islamic Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1975, pp. 100-111.

F. Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis. A debate on reason and authority in Medieval Islam*, I.B. Tauris and the Institute of Ismaili studies, London, 2001.

M. Molé, *I mistici musulmani*, Milano, Adelphi, 1992.

Z. Mubārak, *Al-Aḫlāq 'inda al-Ġazālī* (*L'Etica di al-G.*), Cairo, aš-Ša'b, 1970.

T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des Islamischen Rationalismus im XI Jahrundert*, München, Beck, 1988.

E. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

V. Poggi, *Un classico della spiritualità musulmana. Saggio sul «Munqidh» di al-Ghazālī*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967.

A. A. al-Qāḍī, *Al-Fikr as-Siyāsī 'inda al-Bāṭiniyyah wa Mawqif al-Ġazālī minhu* (*Il pensiero politico dei Batiniti e la posizione di al-Ġazālī al proposito*), Cairo, al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li'l-Kitāb, 1993.

A. Regourd, *L'Amour de Dieu pour lui-même chez al-Ghazālī*, «Arabica», XXXIX, 1992, pp. 151-182.

L. Sa'ari, *Classification of Science: a Comparative Study of Ihyā' and ar-Risālah al-Laduniyyah*, «Intellectual Discourse», VII, 1999, pp. 52-77.
A. Sawwaf, *Al-Ghazzālī. Etude de la Réforme ghazzalienne dans l'Histoire de son Développement*, Faculté des Lettres, Fribourg, 1962.
V. Shalhut, *Al-Qisṭās al-Mustaqīm wa al-Ma'rifah al-'Aqliyyah 'inda al-Ġazālī* (*La «Retta Bilancia» e la conoscenza razionale presso al-G.*), «al-Mašriq», LI, 1957, pp. 551-581.
F. Shehadi, *Ghazālī's Unique and Unknowable God*, Leiden, Brill, 1964.
M. A. Sherif, *Al-Ghazālī's Theory of Virtue*, Albany, State University of New York Press, 1975.
M. L. Siauve, *L'Amour de Dieu chez al-Ghazālī*, Paris, Vrin, 1986.
A. M. Sobhī, *Al-Falsafah al-Aḫlāqiyyah fī 'l-Fikr al-Islāmī* (*La filosofia etica nel pensiero islamico*), Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1983.
M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, Aligarh, Muslim University, 1962.
J. C. Vadet, *Les Idées Morales dans l'Islam*, Paris, P.U.F., 1995.
W. M. Watt, *The Authenticity of the Works attributed to al-Ġhazālī*, «Journal of the Royal Asiatic Society» (JRAS), 1952, pp. 24-45.
W. M. Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazālī*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1963.
A. Wensinck, *La Pensée d'al-Ghazālī*, Paris, Maisonneuve, 1940.
A. Zaroug, *Ghazālī's Sufism, a Critical Appraisal*, «Intellectual Discourse», V, 1997, pp. 145-167.
In rete, un sito continuamente aggiornato di testi e studi è www.muslimphilosophy.com/ghazali.

La presente edizione

L'edizione standard della *Bilancia dell'azione* è quella di Sulaymān Dunyā (Cairo, 1964), i cui estremi sono citati in bibliografia (una prima edizione, a cura di M. Kurdi e M. Nu'aimī risale al

1909). L'edizione Dunyā fu pubblicata vent'anni dopo la traduzione di H. Hachem (Paris, 1945), che non potè dunque giovarsene, ed è preceduta da una lunga introduzione storico-scientifica in cui il curatore ripercorre le tappe della ricerca della verità da parte di al-Ġazālī, in specie come vengono scandite dalla *Salvezza dalla perdizione* (ovvero, nell'ordine, *kalām* o teologia dialettica, filosofia, ismā'īlismo bāṭinita e infine mistica o *taṣawwuf*). L'indagine dello studioso egiziano contiene alcune curiose digressioni sulla scienza e gli scienziati occidentali contemporanei, ma nulla dice del manoscritto (o manoscritti) consultati. In questo senso, essa può certamente risultare filologicamente problematica. Al lavoro di Dunyā si sono però in sostanza rifatti pressoché tutti gli altri editori dell'opera nei paesi arabi, e a partire da esso anche io ho operato. Si sono per altro confrontate, con quella di Dunyā, due edizioni più recenti (Cairo, 1973 e Beirut, 1979), per i cui estremi si rinvia ancora una volta alla bibliografia. In ogni caso, Badawī, nel suo *Mu'allafāt al-Ġazālī* (Cairo, 1961), elenca sette manoscritti disponibili: 2 all'Escorial; 1 a Madrid; 1 alla Dār al-Kutub (Biblioteca Nazionale) del Cairo; e 3 a Istanbul (rispettivamente nelle biblioteche Saray, Fātiḥ e As'ad Efendi). Non essendo la presente un'edizione critica del testo arabo, mi sono limitato a confrontare le tre edizioni sopra citate. William M. Watt (in JRAS, 1952) pone in dubbio l'autenticità della *Bilancia dell'azione* soprattutto per ragioni formali. Ritengo invece che il contenuto e l'ispirazione complessiva del testo siano senza dubbio gazaliane; e del resto sia Badawī sia Sawwaf (1962), ma soprattutto George Hourani (in JAOS 1984), considerano l'opera autentica. L'edizione di Dunyā e la traduzione di Hachem, a quanto ne so, non hanno avuto emuli in Occidente e nelle lingue occidentali, per cui il presente lavoro risulta essere il primo dopo circa mezzo secolo. In alcuni punti, la mia traduzione revisiona quella di Hachem, e, spero, la modernizza. Laddove mi è parso necessario ho indicato i punti di disaccordo in nota.

La *Retta bilancia* è stata edita criticamente da Victor Chelhot a Beirut nel 1959. Su questa edizione si basa la traduzione di R. J. McCarthy (in *Freedom and Fulfilment*, 1980). Una precedente traduzione di Chelhot (in «Bulletin d'Etudes Orientales», 1955-1957) non poteva evidentemente giovarsi delle puntualizzazioni di

un'edizione critica. Ciò spiega le divergenze che si manifestano nelle due traduzioni, inglese e francese, e naturalmente nella interpretazione del testo. Mi sono giovato dell'opera di Chelhot e di McCarthy confrontando con le loro la mia versione. Per altro, relativamente al testo, non ho potuto, ricercando alla Biblioteca Nazionale di Parigi, alla Biblioteca del SOAS di Londra e alla biblioteca del P.I.S.A.I. di Roma, risalire all'edizione di Chelhot. Ho dovuto dunque riparare su una edizione libanese, per altro del 2000, pubblicata in un volume collettaneo di opere gazaliane (*Maǧmū'ah Rasā'il* — cfr. bibliografia). Il testo non presenta grandi variazioni rispetto a quello di Chelhot, come si può desumere dalle traduzioni citate. Numerosi sono i manoscritti della *Retta bilancia* (*al-Qisṭās al-Mustaqīm*), per cui si rimanda a Badawī, *Mu'allafāt*, pp. 160-161.

L'*Alchimia della felicità* fu scritta originariamente in persiano, probabilmente per mettere a disposizione di un pubblico locale che non leggeva l'arabo le linee essenziali della *Rinascita delle scienze religiose*. Più volte ristampata la traduzione (dall'industano) di passi scelti da parte di C. Field, *The Alchemy of Happiness*, copia usata Octagon Press, London, 1980. Lo stesso al-Ġazālī redasse poi una versione in arabo che riproduceva sostanzialmente il primo capitolo dell'opera. Qui si è tradotta la versione curata dagli sceicchi dell'Ahzar al Cairo nel 1973 (insieme alla *Salvezza dalla perdizione*); una versione sostanzialmente identica è pubblicata nella citata *Maǧmū'ah Rasā'il*. L'operetta potrebbe sembrare affrettata, ma rende molto bene lo spirito gazaliano dell'epoca della conversione mistica e riprende alcuni temi cari all'autore. Bouyges ritiene il testo arabo apocrifo e Badawī lo elenca tra le opere di incerta attribuzione. Relativamente numerosi, tuttavia, anche i manoscritti della *Kīmiyā'* araba (cfr. *Mu'allafāt*, p. 275), molti dei quali alla Dār al-Kutub del Cairo.

LA BILANCIA DELL'AZIONE

bili. Quanto all'oggi, non vi è nulla di più insignificante, poiché è meschino, povero. Invero, la nobiltà è del domani, se rivestirai di questa alchimia la sostanza del cuore, così da liberarti da ogni somiglianza con le bestie e pervenire al grado degli angeli. Se [il cuore] si abbandona alle passioni del mondo, il giorno della resurrezione le bestie eccelleranno su di lui — poiché esse sono destinate alla Terra — e lui rimarrà nel tormento. Cerchiamo rifugio e protezione presso Dio da questo male! Egli è Colui che colma di favori i suoi servi e i suoi alleati.

Sia lode a Dio Signore dei mondi! La benedizione di Dio cali sul nostro signore Muḥammad, sulla sua famiglia e su tutti i suoi compagni!

GLOSSARIO

GLOSSARIO ARABO-ITALIANO

A

abadī = eterno *a parte post*
adab = 1 buone maniere; 2 letteratura
'adālah = giustizia
'adl = giustizia
'ālam = mondo, universo
'ālam al-malakūt = regno celeste
'ālam al-mulk = regno terrestre
'ālam aš-šahādah = mondo visibile
'alīm (pl. *'ulamā'*) = sapiente
'amal = azione, pratica
amānah = pegno
amr = ordine
amṯalah = simbolo
'aqīdah = dogma, dottrina, professione di fede
'aql = intelletto
'aql fa''āl = intelletto attivo o Intelligenza agente
'ārif = gnostico
aṣl = principio, radice
ass = base, fondamento

B

baṣr al-'ayn = vista spirituale
bāṭin = interiore, esoterico
bayān = chiarimento, spiegazione
bid'ah = innovazione biasimevole
bilā kayfa = senza un come (detto degli attributi di Dio)
burhān = dimostrazione apodittica

D

dahr = tempo, eone
dā'ī = missionario (ismā'īlita)
da'wah = propaganda
dalīl (pl. *adillah*) = prova
ḏawq = gusto mistico
ḏikr = rammentazione del nome di Dio
dīn = religione
dunyā = mondo, mondanità

F

fahm = comprensione
falāsifah = filosofi
fanā' = annullamento in Dio
faqīh (pl. *fuqahā'*) = giurisperito
farḍ = dovere (religioso)
fardaniyyah = individualità
fāsiq = peccatore
fatwà = opinione giuridica
fi'l = atto
fiqh = diritto positivo
fitnah = discordia, tentazione diabolica
fiṭrah = natura originaria
furū' = ramificazioni del diritto
futūḥ = apertura del cuore, illuminazione

G

ǧabr = predestinazione
ǧadal = dialettica

ǧā'iz = possibile
ǧasad = corpo
ġāyb = segreto, mistero
ǧawr = ingiustizia
ǧawāz = legittimità
ǧihād = lotta, impegno, sforzo, «guerra santa»
ǧinn = spiriti
ǧism = corpo
ǧūd = generosità

H

ḫabar = 1 notizia; 2 tradizione
ḥadd = definizione
ḥādiṯ = 1 contingente; 2 ciò che ha avuto un inizio
ḥadīṯ (pl. *aḥādīṯ*) = tradizione profetica, racconto riguardante la vita del Profeta
ḥadīṯ qudsī = tradizione sacra
ḥakīm (pl. *ḥukamā'*) = sapiente, filosofo
ḫalīfah = califfo, vicario
ḥanīf = monoteista
ḥaqīqah = 1 verità, realtà; 2 «legge interiore»
ḥaqq = vero, reale (è anche uno dei nomi di Dio)
ḥāris = guardiano
ḥašīšīyyūn = «Assassini»
ḫawāṣṣ = élite
ḫayāl = immaginazione
hidāyah = retta guida
ḥikmah = sapienza, saggezza
ḫilāfah = califfato, vicariato
ḥiss = sensazione, percezione
ḥuḍūr = presenza (divina)
ḥuǧǧah = prova
ḥukm = statuto legale, governo
ḥulūl = inabitazione (di Dio nel mistico)
ḫuṭbah = sermone del venerdì

I

'ibādāt = atti del culto
'iffah = temperanza
iǧmā' = consenso comunitario
iǧtihād = 1 sforzo; 2 riflessione razionale sui princìpi del diritto
iḫtilāf = 1 differenza; 2 controversia
iḫtiyār = libera scelta, libero arbitrio
ilhām = ispirazione
'ilm = scienza
imām = guida, capo
īmān = fede
'ināyah = provvidenza
intiẓām = arrangiamento
'iṣābah = solidarietà di gruppo
ism = nome
ism muštarak = denominazione di compartecipazione
'iṣmah = impeccabilità
isnād = trasmissione
istiḫārah = preghiera di intercessione
istinbāṭ = inferenza
istintāǧ = inferenza
istiqrā' = induzione
iṯbāt = determinazione
i'tidāl = equilibrio
i'tiqād = credenza
i'tizāl = separazione, allontanamento (da cui *mu'taziliti*)
iṭlā' = conoscenza profonda

K

kalām = teologia dialettica
kasb = guadagno
kīmiyā' = alchimia
kufr = miscredenza

L

laṭīf = sottile
lawḥ maḥfūẓ = Tavole ben conservate
lāzim = condizionante

M

maḏhab (pl. *maḏāhib*) = scuola giuridica, dottrina
ma'din = natura caratteristica
madrasah = scuola
maḥall = sostrato
māhiyyah = quiddità
maḥmūd = lodevole
maḥw = annullamento
maḥẓūr = proibito
malakūt = regno celeste
malzūm = condizionato
ma'nà = 1 significato; 2 qualità, attributo
mandūb = raccomandato
manqūl = tramandato, tradizionale
manṭiq = logica
maqdūr = determinato da Dio
ma'qūl = intelligibile
ma'rifah (pl. *ma'ārif*) = gnosi, sapienza
mawǧūd = esistente
mawṣūf = qualificato, attribuito
mi'rāǧ = ascensione
miṯāq = patto
mīzān = bilancia
mu'āmalāt = atti sociali
mubāḥ = lecito
muǧādalah = dialettica
muǧāhadah = lotta spirituale
mukallif = legalmente responsabile
mulk = regno
mumkin = possibile
munkar = biasimevole
munyah = desiderio insoddisfatto
muqarrabūn = angeli prossimi a Dio
mušāhadah = contemplazione
mustaḥīl = impossibile
mutaḫayyalah = pseudo-immaginazione
mutaḥayyiz = ciò che occupa un luogo
mutakallim = teologo dialettico
muzdawiǧ = misto

N

nafaḫa = insufflare
nafs = anima
naql = trasmissione, tradizione
nasab = discendenza
naṣṣ = testo
naẓar = speculazione
niṣf = metà
niyyah = intenzione

Q

qaḍā' = decisione di Dio, predestinazione
qadar = decreto di Dio, predestinazione
qadīm = eterno *a parte ante*
qalb = cuore
qālib = forma esteriore
qiblah = direzione della Mecca per la preghiera
qidam = eternità
qism = divisione
qismah muntašarah = divisione indeterminata
qisṭ = equità
qisṭās = bilancia
qiyāmah = resurrezione
qiyās = 1 analogia; 2 sillogismo
qudrah = potenza
quṭb = polo
quwwah = potenza

R

ra'y = ragionamento indipendente, opinione personale
ribāṭ = monastero fortezza
riḍā' bi'l-qaḍā' = soddisfazione del decreto di Dio
rizq = nutrimento
rūḥ = spirito
rūḥ al-quds = spirito di santità

S

sābiq = precedente, precursore
šaǧā'ah = coraggio
saḫā' = generosità

šahādah = professione di fede, testimonianza
šakk = dubbio
salaf = la generazione degli Antichi
šarī'ah = Legge religiosa
šayḫ = maestro spirituale, sceicco
ṣiddīq = veridico
ṣifah = attributo, elemento qualificante
silsilah = concatenazione causale, catena
ṣin'ah = 1 costruzione; 2 fabbrica
širk = 1 associazionismo; 2 politeismo
siyāsah = politica
sulṭān = 1 potere (politico); 2 sultano
sunnah = 1 comportamento (del Profeta); 2 abitudine
ṣūrah (pl. *ṣuwar*) = 1 forma; 2 ricettacolo

T

ta'ādul = equivalenza
ta'ānud = opposizione
ṭab' = natura
taḏakkur = rimembranza
tafakkur = meditazione, riflessione
tafkīr = riflessione
taǧribah = esperienza
Ṭaġūt = demoni
taklīf = responsabilità legale
talāzum = concomitanza
ta'līm = insegnamento di autorità
tanzīh = trascendenza
taqaddum = progresso, evoluzione
taqarrub = avvicinamento a Dio
taqdīr = giudizio
taqdīs = santificazione
taqlīd = conformismo all'autorità, supina imitazione
tarbiyyah = educazione
ṭarīq = via mistica
tarkīb = struttura, ordinamento
tartīb = ordinamento (razionale) del cosmo
taṣawwuf = mistica, sufismo
taswiyyah = perequazione
ta'ṭīl = spoliazione dell'essenza di Dio dai suoi attributi
tawakkul = piena confidenza in Dio
tawḥīd = Unicità di Dio
ta'wīl = interpretazione esoterica, ermeneutica
ṭibb = medicina

U

'uḏrah = purezza, verginità
ulūhiyyah = divinizzazione
uṣūl al-fiqh = le radici della giurisprudenza

W

wa'd = promessa
wāǧib = necessario, obbligatorio
waḥdaniyyah = unicità, unificazione
waḥdah = unicità
waḥdat al-adyān = sincretismo religioso
waḥdat al-šuhūd = unicità della visione
waḥdat al-wuǧūd = unicità dell'essere
wahm = illusione, fantasia
wa'īd = minaccia
waqf = bene religioso di manomorta
wasaṭ = giusto mezzo, medietà
waṭan = patria

Y

yaqīn = certezza

Z

ẓāhir = 1 esteriore, essoterico; 2 letterale
ẓann = opinione soggettiva
zāwiyah = convento
zindīq = eretico
zuhd = ascesi

GLOSSARIO ITALIANO-ARABO

A

Alchimia = *kīmiyā'*
Analogia = *qiyās*
Angeli = *muqarrabūn*
Anima = *nafs*
Annullamento = *maḥw*
Annullamento (in Dio) = *fanā'*
Antichi = *salaf*
Arrangiamento = *intiẓām*
Ascensione = *mi'rāǧ*
Ascesi = *zuhd*
«Assassini» = *hašīšīyyūn*
Associazionismo = *širk*
Atti del culto = *'ibādāt*
Atti sociali = *mu'āmalāt*
Atto = *fi'l*
Attributo = *ṣifah*
Avvicinamento = *taqarrub*
Azione = *'amal*

B

Base = *ass*
Biasimevole = *munkar*
Bilancia = *mīzān*; *qisṭās*
Buone maniere = *adab*

C

Califfo = *ḫalīfah*
Certezza = *yaqīn*
Chiarimento = *bayān*
Comportamento = *sunnah*
Comprensione = *fahm*
Concatenazione = *silsilah*
Concomitanza = *talāzum*
Condizionante = *lāzim*
Condizionato = *malzūm*
Confidenza (in Dio) = *tawakkul*
Conformismo = *taqlīd*
Conoscenza (approfondita) = *iṯlā'*
Consenso (comunitario) = *iǧmā'*
Contemplazione = *mušāhadah*
Contingente = *ḥādiṯ*
Convento = *zāwiyah*
Coraggio = *šaǧā'ah*
Corpo = *ǧasad*; *ǧism*
Costruzione = *ṣin'ah*
Credenza = *i'tiqād*
Cuore = *qalb*

D

Decisione (divina) = *qaḍā'*
Decreto (divino) = *qadar*
Definizione = *ḥadd*
Demoni = *Ṭaġūt*
Desiderio insoddisfatto = *munyah*
Determinato = *maqdūr*
Determinazione = *iṯbāt*
Dialettica = *ǧadal*; *muǧādalah*
Differenza = *iḫtilāf*
Dimostrazione (apodittica) = *burhān*

Diritto (positivo) = *fiqh*
Discendenza = *nasab*
Discordia = *fitnah*
Divinizzazione = *ulūhiyyah*
Divisione = *qism*
Divisione (indeterminata) = *qismah muntašarah*
Dogma = *'aqīdah*
Dovere (religioso) = *farḍ*
Dubbio = *šakk*

E

Educazione = *tarbiyyah*
Élite = *ḫawāṣṣ*
Equilibrio = *i'tidāl*
Equità = *qisṭ*
Equivalenza = *ta'ādul*
Eretico = *zindīq*
Esistente = *mawǧūd*
Esoterico = *bāṭin*
Esperienza = *tağribah*
Esteriore = *ẓāhir*
Eternità = *qidam*
Eterno (*a parte ante*) = *qadīm*
Eterno (*a parte post*) = *abadī*

F

Fede = *īmān*
Filosofi = *falāsifah*
Forma = *ṣūrah*
Forma (esteriore) = *qâlib*

G

Generosità = *ǧūd*; *saḫā'*
Giudizio = *taqdīr*
Giurisperito = *faqīh*
Giustizia = *'adl*; *'adālah*
Gnosi = *ma'rifah*
Gnostico = *'ārif*
Guadagno = *kasb*
Guardiano = *ḥāris*
Guida = *imām*
Guida (retta) = *hidāyah*
Gusto (mistico) = *ḏawq*

I

Illuminazione = *futūḥ*
Illusione = *wahm*
Immaginazione = *ḫayāl*
(Pseudo)-immaginazione = *mutaḫayyalah*
Impeccabilità = *'iṣmah*
Impossibile = *mustaḥīl*
Inabitazione = *ḥulūl*
Individualità = *fardaniyyah*
Induzione = *istiqrā'*
Inferenza = *istintāǧ*; *istinbāṭ*
Ingiustizia = *ǧawr*
Innovazione (biasimevole) = *bid'ah*
Insegnamento = *ta'līm*
Insufflare = *nafaḫa*
Intelletto = *'aql*
Intelletto attivo o Intelligenza agente = *'aql fa''āl*
Intelligibile = *ma'qūl*
Intenzione = *niyyah*
Interiore = *bāṭin*
Interpretazione = *ta'wīl*
Ispirazione = *ilhām*

L

Lecito = *mubāḥ*
Legge religiosa = *šarī'ah*
Legittimità = *ǧawāz*
Lodevole = *maḥmūd*
Logica = *manṭiq*
Lotta = *ǧihād*
Lotta spirituale = *muǧāhadah*

M

Maestro = *šayḫ*
Medicina = *ṭibb*

Medietà = *wasaṭ*
Meditazione = *tafakkur*
Metà = *niṣf*
Minaccia = *wa'īd*
Miscredenza = *kufr*
Missionario (ismā'īlita) = *dā'ī*
Mistica = *taṣawwuf*
Misto = *muzdawiǧ*
Monastero fortezza = *ribāṭ*
Mondo (materiale) = *dunyā*
Mondo visibile = *'ālam aš-šahādah*
Monoteista = *ḥanīf*

N

Natura = *ṭab'*
Natura (originaria) = *fiṭrah*
Natura (caratteristica) = *ma'din*
Necessario = *wāǧib*
Nome = *ism*
Notizia = *ḫabar*
Nutrimento = *rizq*

O

Opinione (soggettiva) = *ẓann*
Opinione (giuridica) = *fatwà*
Opposizione = *ta'ānud*
Ordinamento = *tartīb*
Ordine = *amr*

P

Patria = *waṭan*
Patto = *miṯāq*
Peccatore = *fāsiq*
Pegno = *amānah*
Perequazione = *taswiyyah*
Politica = *siyāsah*
Polo = *quṭb*
Possibile = *ǧā'iz*; *mumkin*
Potenza = *qudrah*; *quwwah*
Potere (politico) = *sulṭān*
Precedente = *sābiq*
Predestinazione = *ǧabr*
Preghiera (di intercessione) = *istiḫārah*
Presenza = *ḥuḍūr*
Professione di fede = *šahādah*; *'aqīdah*
Progresso = *taqaddum*
Proibito = *maḥẓūr*
Promessa = *wa'd*
Propaganda = *da'wah*
Prova = *dalīl*; *ḥuǧǧah*
Provvidenza = *'ināyah*
Purezza = *'uḏrah*

Q

Qualificato = *mawṣūf*
Quiddità = *māhiyyah*

R

Raccomandato = *mandūb*
Radice = *aṣl*
Ragionamento (indipendente) = *ra'y*
Rammentazione (del nome divino) = *ḏikr*
Ramificazioni (del diritto) = *furū'*
Realtà = *ḥaqīqah*
Regno = *mulk*
Regno celeste = *'ālam al-malakūt*
Regno terrestre = *'ālam al-mulk*
Religione = *dīn*
Responsabile (legalmente) = *mukallif*
Responsabilità (legale) = *taklīf*
Resurrezione = *qiyāmah*
Riflessione = *tafkīr*
Rimembranza = *taḏakkur*

S

Saggezza = *ḥikmah*
Santificazione = *taqdīs*

Sapiente = *'alīm*; *ḥakīm*
Sapienza = *ḥikmah*
Scelta (libera) = *iḫtiyār*
Scienza = *'ilm*
Scuola = *madrasah*
Scuola giuridica = *maḏhab*
Segreto = *ġāyb*
Sensazione = *ḥiss*
Separazione = *i'tizāl*
Sermone = *ḫuṭbah*
Significato = *ma'nà*
Sillogismo = *qiyās*
Simbolo = *amṯalah*
Soddisfazione = *riḍā'*
Solidarietà = *'iṣābah*
Sostrato = *maḥall*
Sottile = *laṭīf*
Speculazione = *naẓar*
Spiriti = *ǧinn*
Spirito = *rūḥ*
Spirito di santità = *rūḥ al-quds*
Statuto (legale) = *ḥukm*
Struttura = *tarkīb*

T

Tavole ben conservate = *lawḥ maḥfūẓ*
Temperanza = *'iffah*
Tempo = *dahr*
Teologia dialettica = *kalām*
Teologo = *mutakallim*
Testo = *naṣṣ*
Tradizionale = *naqlī*
Tradizione (profetica) = *ḥadīṯ*
Tramandato = *manqūl*
Trascendenza = *tanzīh*
Trasmissione = *isnād*
Trasmissione = *naql*

U

Unicità = *waḥdah*
Unicità, unificazione = *waḥdaniyyah*
Unicità (divina) = *tawḥīd*
Unicità della visione = *waḥdat al-šuhūd*
Unicità dell'essere = *waḥdat al-wuǧūd*
Universo = *'ālam*

V

Veridico = *ṣiddīq*
Vero = *ḥaqq*
Via (mistica) = *ṭarīq*
Vista (spirituale) = *baṣr al-'ayn*

INDICI

INDICE DELLE TAVOLE

Paesaggio mistico . . . . . *p.* 76

Carovana di pellegrini in viaggio verso la Mecca . . . . . » 140

Ritratto di giovane principe . . . . . » 204

Saggi in una miniatura da una *maqāma* di al-Harīrī . . . . . » 262

Discepoli a lezione dal maestro in una miniatura da al-Mubashshir, *Mukhtār al-Hikam wa Mahāsin al-Kalim* . . . . . » 332

Maestro e discepolo in una miniatura dell'alta Mesopotamia del secolo XIII . . . . . » 364

INDICE DEL VOLUME

Introduzione . . . . . *p.* 7

Nota biografica . . . . . » 83

Nota bibliografica . . . . . » 87

LA BILANCIA DELL'AZIONE . . . . . » 97

Nel nome di Dio, Clemente misericordioso! . . . . . » 99

I. La negligenza nel ricercare la felicità è assurda . . . . . » 100

II. La negligenza nel ricercare la fede nell'Ultimo Giorno è parimenti assurda . . . . . » 102

III. La via della felicità consiste nella scienza e nell'azione . . . . » 112

IV. Chiarificazione, esemplificazione e sintesi di come l'anima si purifichi e di quali siano le sue proprietà e facoltà . . . . . » 115

V. I rapporti reciproci delle facoltà dell'anima . . . . . » 124

VI. I rapporti dell'azione con la scienza. Come ne deriva quella felicità sulla quale concordano tutti coloro che hanno vissuto un'autentica esperienza mistica insieme a quegli speculativi che si avvicinano alle loro posizioni . . . . . » 128

VII. Differenza del metodo dei mistici e dei non mistici riguardo alla scienza . . . . . » 132

VIII. Quale delle due vie sia la migliore . . . . . » 136

IX. Quale specie di scienza e di azione fanno pervenire in Paradiso » 139

X. Metafora dell'anima in relazione alla dialettica reciproca di queste forze . . . . . » 143

XI. Quali sono i gradi che l'anima attinge nella lotta contro le passioni. Differenza tra gli impulsi passionali e le direttive dell'intelletto . . . . . *p.* 146
XII. È possibile modificare il carattere? . . . . . » 151
XIII. Come si possa in generale modificare il carattere e trattare le passioni . . . . . » 154
XIV. Quali sono le virtù con la cui pratica si ottiene la felicità . » 156
XV. Esposizione dettagliata di come si giunge alla purificazione dei costumi . . . . . » 159
XVI. Le virtù fondamentali . . . . . » 163
XVII. Ciò che è compreso nella virtù della saggezza e nei due vizi della mistificazione e della stoltezza . . . . . » 170
XVIII. Ciò che si rubrica sotto la virtù del coraggio . . . . . » 172
XIX. Da che cosa è composta la virtù della temperanza e i suoi vizi » 174
XX. Quali sono gli stimoli che inducono alla ricerca del bene o che ne distolgono . . . . . » 178
XXI. Le varie specie di beni e di felicità . . . . . » 184
XXII. Il fine della felicità e i suoi gradi . . . . . » 192
XXIII. Ciò che si deve lodare o biasimare degli atti determinati dai desideri del ventre, del sesso e dell'ira . . . . . » 196
XXIV. Nobiltà dell'intelletto, della scienza e dell'insegnamento . » 207
XXV. Perché è necessario imparare onde manifestare la nobiltà dell'intelletto . . . . . » 212
XXVI. Le diverse specie di intelletto . . . . . » 214
XXVII. I doveri del discepolo e del maestro riguardo alle scienze che procurano la felicità . . . . . » 218
XXVIII. Ciò che si può ottenere dalle ricchezze e le obbligazioni che ne derivano . . . . . » 242
XXIX. Come cancellare l'ansietà che si prova nella vita terrena . » 254
XXX. Non bisogna temere la morte . . . . . » 258
XXXI. L'indizio della prima tappa di coloro che si incamminano verso Dio Altissimo . . . . . » 264
XXXII. Che cosa significa «dottrina» e quali controversie ne seguono . . . . . » 270

LA RETTA BILANCIA . . . . . » 275
Nel nome di Dio, clemente misericordioso! [Introduzione] La bilancia della vera conoscenza . . . . . » 277

I. Discussione della bilancia maggiore dell'equivalenza . . . . . » 284
II. Discussione della bilancia mediana [dell'equivalenza] . . . . » 294
III. Discussione della bilancia minore [dell'equivalenza] . . . . . » 299
IV. Discussione della bilancia della concomitanza . . . . . » 302

V. Discussione della bilancia dell'opposizione . . . . . *p.* 305
VI. Discussione delle bilance di Satana e di come gli adepti del *ta-l'īm* pesino con essa . . . . . » 314
VII. Discussione di come Muḥammad – *la pace sia su di lui!* – e i sapienti della Comunità proibiscano di far riferimento a un qualsiasi altro *imām* infallibile; spiegazione di come si può comprovare la veridicità di Muḥammad – *la pace sia su di lui!* – in modo più chiaro e sicuro del far riferimento ai miracoli – e questa è la via dei [veri] sapienti . . . . . » 321
VIII. Discussione del modo con cui si può liberare l'uomo dall'oscurità delle dispute . . . . . » 328
IX. Discussione sulle forme del ragionamento per analogia e indipendente; dimostrazione della loro falsità . . . . . » 341
Conclusione . . . . . » 349

L'ALCHIMIA DELLA FELICITÀ . . . . . » 351
Nel nome di Dio, clemente misericordioso! . . . . . » 353

Capitolo sulla conoscenza di sé . . . . . » 355
Capitolo sulla conoscenza del cuore e dei suoi eserciti . . . . . » 359
Capitolo sulle meraviglie del cuore . . . . . » 363
Capitolo sul fatto che la felicità più dolce per i figli di Adamo è la conoscenza di Dio lodato ed esaltato . . . . . » 367
Capitolo sulla conoscenza della struttura del corpo e dell'utilità delle membra di cui si parla nella scienza dell'anatomia . . . . . » 368
Capitolo dove si specifica che la natura dell'uomo è la chiave della conoscenza degli attributi divini. È una nobile scienza . . . . . » 369

Glossario arabo-italiano . . . . . » 373

Glossario italiano-arabo . . . . . » 377

Indice delle tavole. . . . . » 383