

4.

LE SCIENZE DEL «QUADRIVIUM»: UNA LETTURA ISMĀ'ĪLITA

Antonella Straface

Il problema della conoscenza per l'islām è particolarmente importante in quanto profondamente radicato nella stessa Scrittura: il Corano. Prima fonte teologica e giuridica, il Corano insegna infatti che se da una parte Dio è il depositario assoluto del sapere, dall'altra l'uomo (Adamo) è stato da Dio stesso scelto quale Suo luogotenente (*ḥalīfa*) sulla terra nella misura in cui, come recita la Scrittura, Dio dopo avere insegnato ad Adamo «i nomi di tutte le cose», ordinò agli angeli di prostrarsi dinnanzi a lui¹. All'uomo, attraverso Adamo, primo profeta² nonché progenitore dell'umanità, viene così conferito il primato del sapere.

Coltivare la conoscenza è dunque un dovere religioso per il musulmano, non solo ma è anche, forse soprattutto, un mezzo per ottenere la salvezza dell'anima: accrescendo la conoscenza si accresce la fede (*īmān*), e accrescendo la fede si testimonia Dio. Ne consegue che tutte le scienze, proprio perché favoriscono la fede e non sono in antitesi con questa, rappresentano i gradini di una scala che porta a Dio o, forse sarebbe meglio dire, «ri-porta»³ a Dio perché, come recita la Scrittura, da Lui tutto procede e a Lui tutto ritorna.

¹ Cor. II, 31-34. Per questa e le successive traduzioni cf. *Corano* 1975.

² La religione islamica considera Adamo il primo dei sei cosiddetti «profeti-legislatori» (*nuṭaqa'*), latori cioè del messaggio di Dio contenuto nelle Rivelazioni. Sebbene Adamo, a differenza dei suoi successori (Noè, Abramo, Mosè, Īsā-Gesù, Muḥammad), di fatto non consegnò all'umanità alcuna legge scritta, egli fu il primo a testimoniare Dio nella Sua unità e unicità.

³ Questo «ritorno» è reso in arabo con un termine, *ta'wīl* (lett. «tornare al principio, all'origine») che in ambito šī'ita-ismā'īlita, come peraltro avremo modo di vedere, assume la connotazione di «lettura traslata della Rivelazione» o sua interpretazione allegorica.

La struttura piramidale di una tale esegesi stimolò e favorì la più ampia dinamica di ricerca scientifica di cui si fecero promotori gli stessi califfi, capi della comunità ma anche custodi della Parola di Dio. Obbedendo al dettato coranico nonché alla «tradizione profetica» che invita l'uomo a cercare la scienza «fosse anche in Cina», i califfi sponsorizzarono, soprattutto in epoca 'abbāsīde, un vero e proprio movimento di traduzione⁴ attraverso il quale il sapere degli Antichi venne recuperato e utilizzato per veicolare anche un nuovo orientamento ideologico⁵. In questo quadro la filosofia e le scienze divennero oggetto di riflessione all'interno di una teorizzazione religiosa che in ambito šī'ita interpretò la filosofia non più in senso aristotelico (*falsafa* come studio delle cause) bensì in senso socratico-pitagorico (*ḥikma* come purificazione dell'anima al fine di imitare Dio nei limiti del possibile)⁶.

Rappresentando Dio l'oggetto ultimo della conoscenza, ed essendo la Sua scienza quella più complessa, vennero così approntati una serie di *curricula*⁷ che, pur diversificandosi sulla propedeuticità di alcune discipline

⁴ Tale periodo può essere scandito in tre fasi, ossia quella delle traduzioni (II-III/VIII-IX sec.), quella delle formulazioni originali (III-IV/IX-X sec.) e quella della maturità (IV-V/X-XI sec.). In presenza della doppia datazione si rammenta che la prima si riferisce all'egira e la seconda a quella cristiana.

⁵ Emblematico in tal senso è il ruolo svolto dal califfo al-Ma'mūn (m. 833), famoso per avere istituito a Baghdad la Casa della Sapienza (*Bayt al-ḥikma*), sorta di biblioteca facente parte dell'apparato statale-burocratico e amministrativo che i califfi avevano ereditato dai Persiani. Secondo alcune fonti fu proprio il califfo al-Ma'mūn a fare della Casa della Sapienza uno dei luoghi deputati alla traduzione delle opere dal greco all'arabo, anche se alcuni studiosi (tra cui Dimitri Gutas) ritengono che il fenomeno delle traduzioni dal greco fosse di fatto indipendente e sganciato dal *Bayt*. Cf. per ulteriori dettagli Gutas 2002. Quanto all'ideologia politica che al-Ma'mūn veicolò attraverso il recupero del sapere degli Antichi, particolarmente interessante è la sua pretesa di essere stato scelto da Aristotele, apparsogli in sogno e definito dagli Arabi «il primo maestro», quale custode del sapere. In questo modo si legittimava il recupero della filosofia all'interno di una teorizzazione religiosa che aveva il suo principale garante nel califfo, protettore dell'islām e guida politica della comunità.

⁶ Il recupero del sapere antico non avvenne dunque in maniera acritica; dopo avere assimilato attraverso le traduzioni il pensiero delle altre culture e civiltà gli Arabi si accinsero a sviluppare un proprio sistema di riflessione che, sganciato dalla matrice greca, conferì alla filosofia un orientamento teologizzante che finì con interpretare neoplatonicamente le teorie aristoteliche.

⁷ Alle scienze divise in teoretiche, pratiche e produttive (come la tradizione aristotelica voleva), gli Arabi aggiunsero discipline tipicamente islamiche quali: Corano, *Ḥadīth*, *Fiqh* (giurisprudenza), *Kalām* (teologia), lingua, grammatica e lessicografia. Tra gli autori che classificarono le scienze sono da menzionare al-Fārābī (IV/X sec.), gli Iḥwān al-Ṣafā' (Fratelli della Purità, IV/X sec.) e Ibn Sīnā (Avicenna, V/XI sec.). Nel *Iḥṣā' al-'ulm* («La classificazione delle scienze»), al-Fārābī distinse le discipline in scienze del linguaggio,

piuttosto che di altre, furono strutturati secondo un ordine di nobiltà crescente, procedendo dalle scienze meno complesse, e alla portata di tutti, a quelle più complesse, accessibili solo a una ristretta cerchia di persone che, sebbene con modalità diverse, avrebbero potuto acquisirne la conoscenza.

Tra i diversi *curricula*, quello prospettato dall'ismā'īlismo⁸, frangia minoritaria dell'islām di filiazione šī'ita e attivo sul piano politico-militare già a partire dal III/IX secolo, risulta particolarmente interessante poiché inserisce le diverse discipline all'interno di un sofisticato sistema di simmetriche corrispondenze che, nell'ottica ismā'īlita, serviva a ricomporre il molteplice nell'unità primordiale, garantendo quel «ritorno all'origine» che assicurava la salvezza del credente (*mu'min*). È quanto si evince dal *Kitāb šağarat al-yaqīn*⁹, testo particolarmente complesso e problematico

scienze della logica, scienze matematiche, scienze fisiche e metafisiche, infine scienze civili. Quanto ai Fratelli delle Purità, costoro strutturarono la loro «enciclopedia» (costituita da 52 epistole e nota come *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*) secondo quattro sezioni concernenti le scienze propedeutiche, naturali, psichico-intellettuali e metafisico-rivelate. Da parte sua Avicenna nel *Kitāb al-šifā'* («Il libro della guarigione») suddivide le scienze in fisiche, matematiche e metafisiche. Allo storico Ibn Ḥaldūn (IX/XV sec.) risalirebbe, invece, la distinzione delle scienze in: intellettuali-filosofiche (*'aqliyya*) e trasmesse (*naqliyya*). Alle scienze intellettuali-filosofiche (logica, scienze naturali, scienze metafisiche), si perveniva attraverso l'uso della ragione e dell'intelletto. Le scienze trasmesse erano quelle prettamente islamiche ed erano così definite perché dipendevano dalla Rivelazione.

⁸ Il movimento ismā'īlita svolse in gran parte del mondo arabo-islamico una notevole azione di «propaganda» (*da'wa*) sia a livello politico che a livello culturale. Sul piano politico, gli ismā'īliti riuscirono a governare parte del Nord Africa e, con la dinastia fāṭimide, anche l'Egitto (969-1171). A livello dottrinale, essi contribuirono in maniera significativa all'evoluzione di una speculazione genuinamente islamica che riformulò, adattandole, dottrine provenienti da altre culture. Da questo punto di vista le soluzioni più «originali» furono quelle adottate in ambito filosofico. Nonostante che negli ultimi decenni una serie di studi specialistici abbiano colmato molte lacune relative alla sua nascita e prima evoluzione, l'ismā'īlismo presenta ancora molte zone d'ombra anche perché, a causa dei continui e numerosi scismi, esso non ha avuto una evoluzione uniforme. Un'ulteriore difficoltà nella ricostruzione della storia e del pensiero ismā'īliti è data dal carattere esoterico dei suoi insegnamenti, riservati solo a coloro che «erano in grado di sapere», e dalla mancanza di fonti antecedenti il suo esordio ufficiale sulla scena politico-militare (III/IX sec.). Tra le opere che potrebbero fare luce sulla fase cosiddetta proto-ismā'īlita (dalla prima metà del II/VIII sec. alla prima metà del IV/X sec.) figura il *Kitāb šağarat al-yaqīn* («Il libro dell'albero della certezza»), testo su cui si baserà il presente contributo.

⁹ Cf. 'Abdān 1982 (d'ora in poi *Šağara*). 'Arif Tāmīr, attribuendo il trattato al qarmaṭa 'Abdān, uomo di grande dottrina nonché autore di opere di rilevante spessore dottrinale, lo collocherebbe alla fine del III/IX secolo. È da sottolineare che sempre Tāmīr aveva pubblicato nel 1975 un testo, per molti versi coincidente con la *Šağara*, il *Kitāb al-iḍāb*, attribuendolo ad Abū Firās Šihāb al-Dīn al-Maynaqī, vissuto nel X/XVI secolo. Questa e altre circostanze hanno indotto alcuni studiosi, tra cui Paul Walker e Wilferd Madelung,

anche per l'incertezza della sua paternità e datazione, di cui analizzeremo qui di seguito le parti relative alla classificazione delle scienze.

Il *Kitāb šağarat al-yaqīn* tratta una serie di argomenti molto complessi e vari, presentati in modo alquanto asistematico, il che rende particolarmente difficile focalizzare l'attenzione su uno specifico argomento prescindendo dall'intero testo¹⁰.

Filo conduttore del trattato è la necessità di ribadire l'assoluta trascendenza di Dio nel tentativo di salvaguardare al massimo grado il principio cardine dell'islām, il *tawhīd* che, come il termine arabo evoca, professa l'unità e l'unicità divine. Tuttavia, in ambito ismā'īlita tale concetto venne interpretato in senso così assolutistico da concepire Dio non solo al di là del molteplice, che procedendo dall'uno renderebbe questi divisibile (con gravi conseguenze sul piano del monoteismo), ma anche la Sua unità che, se non altro per contrasto, era associabile alla molteplicità. Concepito al di sopra di qualsiasi pensiero e immaginazione, Dio si poneva al di là del non «essere essere» e del «non-essere non-essere» (*lā huwa huwa wa lā huwa lā huwa*). Di conseguenza, Dio non creava (*halaqa*) (implicando il processo creativo un rapporto causa-effetto che avrebbe necessariamente legato Dio alla Sua creazione) né emanava (*fāda*) (comportando l'emanazione la partecipazione da parte dell'emanato della stessa natura dell'emanante), bensì instaurava (*abda'a*). L'atto instaurativo (*ibda'*), che evocava il *fiat* coranico¹¹, configurandosi come «produzione dal nulla di qualcosa che non si ispira ad alcun modello precedente», sembrava essere l'azione che si confaceva a un Dio di siffatta trascendenza. Inoltre, l'instaurazione sembrava risolvere il pro-

a ritenere che la *Šağara* sarebbe di fatto la seconda parte di un'opera molto più complessa, ossia il *Kitāb al-šağara* da attribuire ad Abū Tammām. Questo non meglio identificato «propagandista» ismā'īlita del IV/X secolo, operante in Khurasān, sarebbe stato un discepolo di al-Nasafī, l'autore del primo testo ismailita, il *Kitāb al-maḥṣūl* («Il libro del guadagno»), che avrebbe introdotto il neoplatonismo nella dottrina ismā'īlita e che, però, è andato perduto. Nel corso del tempo, per motivi non ancora chiariti, la *Šağara* si sarebbe divisa in due tronconi: la prima, mantenendo il titolo originale, sarebbe sopravvissuta presso le comunità ismā'īlite del Yemen e dell'India, mentre la seconda parte sarebbe sopravvissuta presso la comunità siriana, probabilmente perdendo il nome del suo autore.

¹⁰ A ogni modo è possibile dividere l'opera in nove sezioni o capitoli concernenti: (1) la distinzione tra uomo in potenza (*bi' l-quwwa*) e uomo in atto (*bi' l-fi'l*); (2) l'uomo in potenza; (3) la nascita (*wilāda*) e gli esseri generati (*mutawallidāt*); (4) i gradi della nascita; (5) le forme e le disposizioni naturali (*ṭabā'i'*); (6) la fede e i suoi gradi; (7) le cose indicate (*madlūlāt*) e i concetti (*ma'ānī*); (8) le cose fabbricate (*maṣnū'āt*) degli esseri creati (*mahlūqāt*); (9) le sfere celesti (*aflāk*), le stelle (*nuḡūm*) e i loro gradi.

¹¹ «Quando (Dio) ha decretato una cosa non ha che da dirle 'Sii!' (*kun*) ed essa è (*fa-yakūn*)» (Cor. II, 117).

blematico rapporto uno-molteplice perché secondo la dottrina ismā'īlita l'unità veniva ad essere attribuita al primo ente instaurato da Dio, ovvero all'Intelletto (*'aql*), da cui sarebbe cominciata poi, per emanazione, la proliferazione del molteplice. Una concezione così assolutistica produceva però uno iato profondo tra Dio e l'uomo il quale, quindi, non avrebbe potuto testimoniare Dio, come impone la fede, né tantomeno assicurarsi la salvezza. Per risolvere questa aporia l'ismā'īlismo strutturò l'intero universo in modo da garantire un sistema di corrispondenze tra livello superiore-spirituale e inferiore-terreno, ponendo così l'uomo in grado di «ritornare» a Dio. Tale ascesa assunse quindi la connotazione di un itinerario gnoseologico che, stando al testo preso in esame, era scandito da quattro discipline fondamentali, definite «arti terrene» (*al-ṣinā'āt al-dunyawiyya*): medicina (*al-tibb*), geometria (*al-bandasa*), astronomia (*al-nuḡūm*) e filosofia (*falsafā*). Queste «arti» vennero poste in simmetrica corrispondenza con i quattro archetipi, ovvero «Madri» (*ummahāt*) come riferito dall'autore:

[...] le arti terrene [sono suddivise] secondo quattro dimore (*manāzil*), quella inferiore è l'arte della Medicina, corrispondente alla Terra, la seconda è la Geometria corrispondente all'Acqua, la terza è l'Astronomia corrispondente all'Aria, la quarta è la Filosofia corrispondente al Fuoco.¹²

A questa prima corrispondenza ne segue un'altra che collega le quattro discipline e i loro rispettivi archetipi ad altrettanti livelli, *marātib*, di scienza. Si riporta nel testo:

E poiché ognuna di queste Madri non può fare a meno di associarsi in modo simmetrico alla quinta [scienza], che è da loro indicata, allora si conferma che ciò che si indica attraverso le quattro Madri è corrispondente alle quattro scienze. Quindi le cose, dopo avere manifestato queste quattro arti, si riferiscono (lett. tornano di nuovo) [anche] alle altre scienze che sono indicate da queste quattro arti e vengono [suddivise] secondo quattro livelli. Il più basso è [quello] della scienza islamica e prescrittiva-esplicita del manifesto (*'ilm al-zābir al-islāmī al-sam'ī*) corrispondente alla Terra, la seconda è la scienza certa-dimostrativa e intuitiva della mescolanza (*'ilm al-mumtazaḡ al-iqānī al-baṣarī*) corrispondente all'Acqua, la terza è la scienza sincera e interiore delle verità [della fede] (*'ilm al-ḥaqā'iq al-imānī al-qalbī*) corrispondente all'Aria, e la quarta è la scienza ispiratrice e irrefutabile del mistero (*'ilm al-ḡayb al-ta'īdī al-dimāḡī*) corrispondente al Fuoco.¹³

Ricorre nel passo appena riportato una terminologia tipica dei movimenti esoterici (*bāṭinīti*), a cui appartiene l'ismā'īlismo, che si conforma a un

¹² 'Abdān 1982, 123, 10-12.

¹³ *Ivi*, 123, 12-20.

sistema dottrinale basato sull'endiadi manifesto-occulto, rispettivamente *zābir-bāṭin*. L'ismā'ilismo insegna, infatti, che la scrittura rivelata è costituita da due aspetti: uno letterale-essoterico e uno traslato-esoterico. Il primo, coincidendo con la «rivelazione» (*tanzīl*) della Scrittura di cui era portavoce il profeta-legislatore (*nāṭiq*), era alla portata di tutti, il secondo, invece, poiché connesso alla sua esegesi (*ta'wīl*) era riservato solo a chi era in grado di sapere, ovvero all'imām. Depositario della scienza suprema ereditata dal profeta¹⁴, costui poteva «risalire» dal significato letterale della Rivelazione a quello recondito operando così il *ta'wīl*, il che spiega perché tale livello di conoscenza non poteva essere accessibile a tutti. Questa concezione elitaria del sapere prevedeva per l'aspirante ismā'ilita un *curriculum* che, strutturato in maniera «graduale», sistemava in ordine di propedeuticità le discipline che avrebbero progressivamente educato il neofita¹⁵. Questi, a causa del carattere esoterico della dottrina, era tenuto a siglare una sorta di patto (*'abd o mīthāq*) che gli imponeva di osservare il segreto sugli insegnamenti appresi¹⁶. Un siffatto sistema di insegnamento era perfettamente conforme a una concezione ciclica della storia che si basava, come si è già accennato, su rapporti simmetrici esistenti tra i vari livelli della realtà, come il brano su riportato dimostra collegando le quattro scienze e i loro rispettivi archetipi non solo a quattro livelli di scienza ma anche agli altrettanti livelli attinenti la sfera religioso-spirituale: *islām, iḡān, imān, ta'īyd*, rispettivamente «sottomissione, certezza, fede, ispirazione». Questi livelli, a loro volta, vengono collegati a quattro diversi aspetti della realtà, ossia la realtà esteriore-manifesta, la realtà mista (a metà tra manifesto e occulto), la realtà delle verità e la realtà del mistero, percepite da quattro differenti organi, rispettivamente: udito (*sam'*), vista (*baṣar*), cuore (*qalb*) e cervello (*dimāḡ*). Analizziamoli brevemente.

Infinito del verbo *aslama*, il termine *islām*, impropriamente reso con «sottomissione», evoca innanzitutto l'idea di «abbandono fiducioso a Dio» e ai dettami contenuti nella Sua Parola nonché il senso di appartenenza alla comunità (*umma*). Per altro verso sembra che, soprattutto durante la fase iniziale dell'espansionismo geopolitico dell'*islām*, esso venne inteso come un vero e proprio atto di vassallaggio al profeta Muḥammad. Queste connota-

¹⁴ È opportuno sottolineare che l'imām è sullo stesso piano del profeta per tutto quello che riguarda la conoscenza ma non per quello che concerne la profezia, intesa come Rivelazione esplicita.

¹⁵ Cf. Straface 2011.

¹⁶ Il patto serviva innanzitutto ad assicurare all'imām fedeltà e incolumità. Per ulteriori dettagli in proposito cf. Daftary 2011.

zioni sembrano giustificare il fatto che in ambito ismā'īlita, e come evidenza il brano riportato, l'islām venga messo in corrispondenza con l'aspetto letterale-manifesto e, in un certo senso, «materiale», della Rivelazione, il che giustificerebbe la sua connessione alla Terra (e all'udito). In altri termini con quell'aspetto della realtà regolato da norme e precetti previsti dalla *ṣarī'a* (la legge positiva dell'islām), ragion per cui viene definito anche *sam'ī*¹⁷.

Il termine *īqān*, infinito del verbo *ayqana*, indica il grado di certezza che si raggiunge attraverso il ragionamento deduttivo (*istidlāl*) e l'osservazione «mentale» (*naẓar*). Preposto dunque allo studio dell'aspetto un po' più complesso della realtà, a metà tra il semplice e il composto (*mumtazağ*, lett. «misto»), l'*īqān* presuppone il possesso della «vista» da intendere come percezione intuitiva, ossia *baṣar*¹⁸, il che giustificerebbe il suo essere collegato all'Acqua, comunemente associata alle qualità dell'emozione e dell'intuizione.

Confidare in Dio e aderire intellettualmente alle verità del Corano è quanto presuppone, invece, il concetto di *īmān* (lett. «fede»), che include quello di *islām*, configurandosi l'*īmān* come abbandono alla volontà di Dio e obbedienza al Suo volere, ma anche, e soprattutto, come «atto libero» dell'uomo, in ossequio all'insegnamento coranico¹⁹. Abbandonarsi alla volontà di Dio non comporta dunque automaticamente l'adesione spontanea al Suo volere, in altri termini essere musulmano (*muslim*) non implica essere «credente» (*mu'min*, lett. «colui che possiede *īmān*»). Esemplificativo a tale riguardo un passo della *Šağara* che spiega tale differenza nei seguenti termini:

E il profeta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – disse: «Cercare la scienza è un obbligo per ogni musulmano», e non disse per ogni «credente» perché il musulmano deve cercare la scienza per diventare credente [mentre] il credente deve apprenderla (*ta'allum*) e non cercarla (*ṭalab*), come l'assetato che è lontano dall'acqua cerca l'acqua e [non come] l'assetato che, immerso nell'acqua, la beve e non la cerca.²⁰

Luogo deputato della fede è il cuore (*qalb*), immagine traslata dell'aspetto recondito e occulto (*bāṭin*) della realtà manifesta (*ẓābir*) dove albergano

¹⁷ Il termine, oltre a evocare l'idea della percezione uditiva, si riferisce infatti anche alle prescrizioni religiose esplicite che, cioè, non possono essere sottoposte ad alcun tipo di interpretazione.

¹⁸ Il termine, che indica di fatto la vista intesa come percezione visiva dell'occhio, può essere inteso anche come *scientia*, *intelligentia mentis*, *perspicacia*. Cf. Freytag 1975, I, 126, s.v. *baṣar*.

¹⁹ «Non vi sia costrizione nella fede» (cf. Cor. II, 256).

²⁰ 'Abdān 1982, 125, 6-9.

le Verità esoteriche (*ḥaqā'iq*), ovvero quelle realtà «sottili» che in virtù di questa caratteristica sono collegate all'elemento dell'Aria.

Letteralmente «conferma, sostegno, rafforzamento, assistenza», il termine *ta'īyd* (infinito del verbo *ayyada*) può acquisire la connotazione di «conforto divino», il che spiegherebbe l'interpretazione che fa di esso una sorta di «ispirazione», grazie alla quale si perviene alla verità «certa» che non ammette possibilità di errore. Non è casuale che il *ta'īyd* sia messo in relazione con il *dimāġ*, termine che letteralmente indica il cervello o meglio la componente speculativa la quale, in quanto sostenuta e assistita da Dio attraverso la Sua ispirazione, «prevale sulla menzogna e distrugge l'errore», significato primo tra l'altro del verbo *damaġa*. Questo sostegno divino che permette l'acquisizione del grado supremo sia della conoscenza che della fede, «illumina» l'intelletto in modo da guidarlo alla Verità, il che potrebbe giustificare il suo collegamento al Fuoco (*nār*) termine che in lingua araba condivide con la parola «luce» (*nūr*) le stesse radici, ossia N W R.

Dei quattro livelli summenzionati, però, solo i primi tre sono accessibili a tutti, come ammonisce in merito il Corano di cui la *Šaġara* riporta il seguente versetto: «E non seguire quello di cui nulla conosci, poiché e l'udito e la vista e il cuore, di tutto questo sarà chiesto conto»²¹. Il quarto livello, infatti, è riservato a una ristretta *élite* rappresentata dai profeti (*rusul*) e dagli inviati (*anbiyā'*)²², gli unici degni e capaci di accogliere la luce dell'ispirazione divina. Poiché, dunque, non tutte le arti sono accessibili a chiunque di conseguenza, e per i rapporti simmetrici ora evidenziati, non tutti i livelli della fede e della realtà possono essere acquisiti dall'uomo, almeno non direttamente né immediatamente. È quanto sembra suggerire il seguente brano della *Šaġara*:

E così come possiamo impadronirci delle Madri inferiori senza un tramite [ma] non possiamo impadronirci del Fuoco, allo stesso modo siamo in grado di ottenere le tre scienze che sono la scienza islamica e rivelata del manifesto, la scienza certa e percettiva della mescolanza, e la scienza sincera e interiore delle verità [della fede], [ma] siamo incapaci di ottenere la quarta scienza che copre [e] occulta, irrefutabile e ispirata. Per questo Dio ci ha affidato (*kal-lafā*) le tre scienze ma non ci ha affidato la quarta scienza che è propria dei livelli dei profeti e degli inviati.²³

²¹ Cor. XVII, 36.

²² In accordo con il Corano che recita: «Ei che conosce il Mistero e a niuno il Suo Mistero manifesta, salvo a quel Messaggero di cui si compiaccia» (Cor. LXXII, 26).

²³ 'Abdān 1982, 123, 25-26 e 124, 1-4.

Il complesso itinerario che porta alla salvezza del credente si snoda così attraverso un percorso strutturato scandito in cinque quaternari, simmetricamente corrispondenti tra loro, secondo il seguente schema:

ARTI TERRENE	ELEMENTI MADRI	ORGANI	LIVELLI DELLA FEDE	LIVELLI DELLA REALTÀ
Medicina	Terra	udito (<i>sam'</i>)	<i>islām</i>	manifesto
Geometria	Acqua	vista (<i>baṣar</i>)	certezza (<i>īqān</i>)	misto
Astronomia	Aria	cuore (<i>qalb</i>)	fede (<i>īmān</i>)	verità
Filosofia	Fuoco	cervello (<i>dimāğ</i>)	ispirazione (<i>ta'īyd</i>)	mistero

Da ciò si evince che la disciplina preclusa all'uomo comune è dunque la filosofia, qui intesa nella sua accezione socratico-pitagorica. In quanto interpretata nel senso di *ḥikma*, essa è esclusiva prerogativa di un particolare tipologia di uomini: i sapienti, *ḥukamā'*, ovvero coloro che amano e che coltivano la «sapienza» (*ḥikma* per l'appunto) e che per questo possono essere definiti «i migliori tra i dotti»²⁴.

Da quanto detto si possono trarre le seguenti conclusioni. Anche nella *Šağara* si ribadisce l'obbligatorietà della conoscenza che, sancita dalla Scrittura, è finalizzata alla liberazione spirituale dell'uomo. Per ribadire la sacralità di tale obbligo, l'autore del trattato oggetto della presente analisi ha fatto continui riferimenti al Corano, citando i numerosi passi in cui Dio invita l'uomo a osservare i «segni» (*ayāt*)²⁵ che lo circondano affinché egli, in base alle sue capacità e secondo un percorso progressivo e graduale, possa giungere a testimoniareLo. È ciò che ha fatto Abramo, fondatore dell'originale religione monoteista, e per questo definito *ḥanīf*, che venne scelto da Dio come «principe del popolo» (*imām al-nās*)²⁶. Non è un caso che nella *Šağara* si faccia riferimento proprio a lui per sostenere quanto detto in merito alla classificazione delle scienze.

Secondo il dettato coranico, Abramo *scopre* il monoteismo attraverso la riflessione logica e l'osservazione empirica della natura. Richiamandosi ancora una volta alla Scrittura, la *Šağara* ricorda che Adamo giunse a testimoniare Dio dopo aver «sentito» e «visto» i Suoi segni, le stelle, la luna

²⁴ Per ulteriori dettagli in proposito cf. Baffioni 1989.

²⁵ Il termine designa anche i versetti coranici.

²⁶ «E quando il suo Signore provò Abramo con certe ingiunzioni ed egli le obbedì e Dio gli disse: 'In verità io ti farò principe del popolo'» (Cor. II, 124).

e il sole²⁷, la percezione dei quali viene posta dall'autore della *Šağara* in simmetrica corrispondenza rispettivamente con l'udito, la vista e il cuore. Ma fu solo quando Abramo rivolse il suo volto verso il Creatore che Lo testimoniò in «purezza di fede» (*ḥanīfan*). Richiamandosi ancora una volta al Corano, l'autore della *Šağara* ricorda che Abramo, pur credendo ma desideroso di esserne sicuro anche nel cuore, chiese a Dio di mostrargli come Egli potesse far resuscitare da morte. Dio allora gli ordinò di prendere quattro uccelli, farli a brani e disporre i loro pezzi sulle montagne quindi di chiamarli a sé (*da'ā*) perché si sarebbero ricomposti, volando veloci verso di lui²⁸. È probabile che, tenendo presente il luogo della *Šağara* in cui la narrazione coranica è stata inserita, le quattro differenti tipologie di uccelli potrebbero essere una rappresentazione traslata delle quattro differenti discipline (con i rispettivi livelli della fede) che l'uomo è obbligato a coltivare, facendole proprie dopo attenta e minuziosa riflessione (resa dallo smembramento dei corpi dei volatili). Interessante è, poi, il ricorso al verbo *da'ā* (lett. «convocare, invitare») qui utilizzato per ridare la vita ai volatili. Solitamente inteso come «richiamo alla preghiera», nel contesto più propriamente ismā'īlita esso è inteso come «invito» a professare la dottrina che insegna l'obbedienza all'imām, depositario per grazia divina della conoscenza suprema che tutti sono chiamati a testimoniare, sebbene con modalità diverse. Per altro verso, l'immagine dei monti sui quali Abramo dovrebbe depositare i brandelli dei volatili e dai quali questi ultimi riprendono vita, evoca quella dimensione trascendente che solitamente è connessa alla montagna; il suo sviluppo in verticale, verso il cielo, la collega infatti al divino, il luogo per eccellenza della Verità²⁹.

²⁷ Cor. VI, 76-79.

²⁸ «E quando Abramo disse: 'Signore! Mostrami come tu ridoni vita ai morti!'. 'Non credi tu dunque?' disse Dio. 'Sì', disse Abramo, 'ma Te 'l chiedo perché sia sicuro il mio cuore'. E disse Dio: 'Prendi allora quattro uccelli e traili a te; poi falli a brani e mettime un pezzo su ogni montagna, poi chiamali ed essi verranno a te a corsa veloce, e sappi che Iddio è potente e saggio!'» (Cor. II, 260). Secondo i commentatori gli uccelli sarebbero un gallo, un pavone, un corvo e una colomba o un'aquila.

²⁹ Significativa a tale proposito risulta essere l'interpretazione fornita da uno dei più rappresentativi «propagandisti» ismā'īliti, Abū Ya'qūb al-Siğistānī (IV/X sec.) di Cor. XXI, 79. Egli infatti considera le montagne qui menzionate, descritte come ricche di sentieri e sorgenti, come la rappresentazione traslata dei dignitari della gerarchia ecclesiastica ismā'īlita che sono la «via» che porta alla salvezza nonché le «fonti» della vera sapienza. Cf. Abū Ya'qūb al-Siğistān 2001, 277.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- 'Abdān 1982 (= *Šağara*) 'Abdān, *Kitāb šağarat al-yaqīn*, Bayrūt, 'Ā. Tāmir, 1982.
- Abū Ya'qūb al-Siğistān 2001 Abū Ya'qūb al-Siğistān, *Kitāb al-iftihār*, Beirut, I. Poonawala, 2001.
- Baffioni 1989 C. Baffioni, *L'Epistola degli Iḥwān al-Ṣafā'* «Sulle opinioni e le religioni», Napoli, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi arabi, 1989.
- Corano* 1975 *Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento cura di A. Bausani, Firenze, Sansoni, 1975.
- Daftary 2011 F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, ed. it. a cura di A. Straface, Venezia, Marsilio, 2011.
- Freytag 1975 G.W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Beirut, Librairie du Liban, 1975, 5 voll.
- Gutas 2002 D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi, 2002.
- Straface 2011 A. Straface, «Itinerari gnoseologici nella tradizione qarmaṭa-ismā'īlita», in *Adorere caelestia, gubernare terrena*, Atti del Colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, a cura di P. Arfé - I. Caiazza - A. Sannino (Napoli, 6-7 novembre 2007), Turnhout, Brepols, 2011.