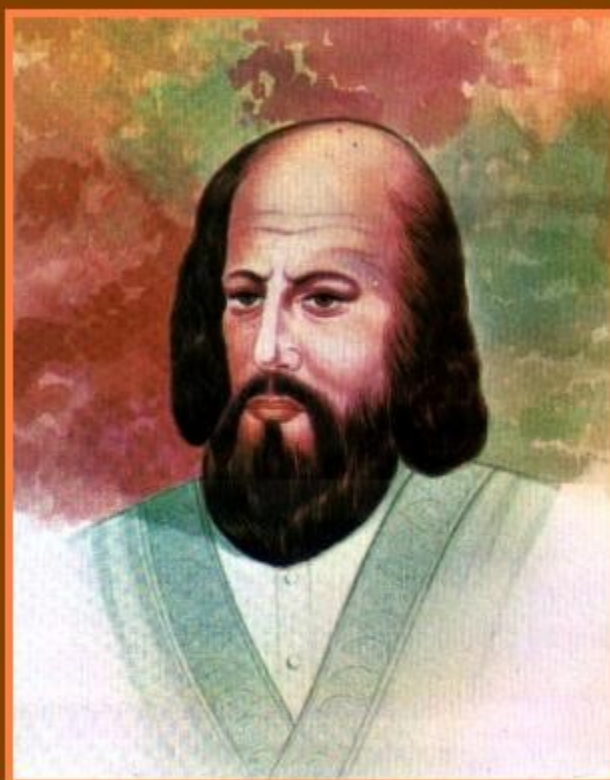

**STUDIO SULL'EPISTEMOLOGIA E
SULL'ANALOGIA IN AL-GHAZÂLÎ ALLA LUCE
DEL KITÂB ASÂS AL-QIYÂS E LE SUE RELAZIONI
CON LA LOGICA GRECA.**



DI GERMANA PORCASI

1.1 Cronologia e datazione del Kitâb asâs al-qiyâs

Fra le opere di al-Ghazâlî introduttive allo studio della giurisprudenza ed in particolare delle fonti del diritto islamico vi è Kitâb asâs al-qiyâs¹ o Libro sui fondamenti del ragionamento analogico.

Una grossa difficoltà nell'affrontare la lettura del Kitâb asâs al-qiyâs è rappresentata dal fatto che gran parte degli studiosi pongono lo scritto fra le opere attribuibili ad al-Ghazâlî che non godono di una certezza incontrovertibile di paternità. Come sostiene Montgomery Watt² le opere di al-Ghazâlî, proprio per la natura eclettica e sfaccettata del pensatore di Tûs, si caratterizzano per una ricchezza proporzionale alla difficoltà di attribuire un così vasto repertorio tematico ad un'unica persona.³

Il primo scritto che tratta compiutamente della classificazione cronologica dei testi di al-Ghazâlî è l'opera bibliografica di Bouyges composta nel 1924 ed edita a cura di M. Allard nel 1959, Essai de chronologie.⁴ Lo studioso francese scrive che il Kitâb asâs al-qiyâs è un'opera di cui "parle Algazel dans le Mustasfâ. Bien que les anciens biographes ne mentionnent pas ce titre dans leurs listes des ouvrages d'Algazel, peut-être cependant s'agirait-il ici d'un livre indépendant. Car le recueil manuscrit n° 650 de la Bibliothèque Beşir Aga (à la Süleymaniye) de Constantinople contient, entre autre opuscules d'Algazel, un Kitâb asâs al-qiyâs. Mais l'hypothèse a besoin d'être appuyée par d'autres renseignements".⁵

Che si tratti di un libro 'indipendente' rispetto al corpus ghazaliano, bisogna intenderlo nel senso che "indépendant" può avere rispetto a un pensatore così molteplice nelle discipline, ma comunque fortemente coerente nelle sue linee di indagine. Proveremo, nelle pagine che seguono, a chiarire e fornire delle prove e delle possibili interpretazioni che ci aiutino in prima istanza a trovare una collocazione tematica e temporale del libro oggetto del nostro studio.

Seguendo le indicazioni del Bouyges, il Mustasfâ riveste un ruolo decisivo per la collocazione temporale e concettuale del Kitâb asâs al-qiyâs, nella misura in cui le continue citazioni che al-Ghazâlî fa del nostro testo all'interno del Mustasfâ dovrebbero fornire una prova incontrovertibile, per alcuni versi, dell'autenticità dell'opera e della sua paternità chiara e distinta.

I riferimenti all'opera sul qiyâs (analogia) mostrano l'importanza che tale libro riveste nella riflessione di al-Ghazâlî, i rimandi infatti sono un chiaro riferimento al fatto che, nel processo di evoluzione e maturità del pensiero di al-Ghazâlî, il libro sul qiyâs è da considerare come un

¹ In base alle ricerche da noi compiute, la nostra è l'unica traduzione esistente del testo. Il manoscritto è conservato nella biblioteca Beşir Aga (Süleymaniye) di Istanbul: n° 650, ff. 178-201 (datato 815/1412). Un riferimento preciso al manoscritto si trova in: R. BRUNSCHVIG, *Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ghazali*, in «Studia Islamica», 34 (1971), p. 59 ed inoltre in M. BOUYGES, *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazâlî (Algazel)*, a cura di M. Allard, Imprimerie Catholique, Bayrouit 1959, p. 86. Una copia del manoscritto è stata da noi recuperata in microfilm e resa su carta grazie alla collaborazione dell'Archivio di Stato di Palermo. L'edizione critica in lingua araba del testo si deve a Fahd Ibn Muḥammad al-Sadḥân ed è stata pubblicata a Riyâd nel 1993.

² Cfr. W. MONTGOMERY WATT, *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî*, in «JRAS», (1952), pp. 24-45.

³ Ad al-Ghazâlî sono attribuite più di quattrocento opere, alcune sono di dubbia autenticità, altre sono o riassunti di scritti maggiori o identiche a libri noti sotto altri titoli. Cfr. W. MONTGOMERY WATT, *Al-Ghazâlî*, in «The Encyclopaedia of Islam», 2nd 1965, vol. Iib, pp. 1062-1066, in particolare p. 1038 in cui è riassunto il più ampio studio dello stesso autore: Id., *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî*, cit., pp. 24-45. Non meno importante e parimenti dibattuta la questione della cronologia delle opere di al-Ghazâlî: cfr. M. BOUYGES, *Essai de chronologie*, cit. ed inoltre cfr. G. HOURANI, *A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings*, in «JAOS», 104 (1984), pp. 289-302 e Id., *The Chronology of al-Ghazâlî's Writings*, in «JAOS», LXXIX (1959), pp. 225-233. Inoltre cfr. F. JABRE, *La biographie et l'oeuvre de Ghazâlî reconsidérées à la lumière des Tabâqât de Sobki*, in «MIDEO», I (1954), pp. 73-102 e A. BADAWÎ, *Mu'allafat al-Ghazâlî (Le opere di al-Ghazâlî)*, Dâr al-Ma'ârif, al-Qâhira 1961.

⁴ M. BOUYGES, *Essai de chronologie*, cit., p. 87

⁵ *Ib.*, p. 86.

passo importante per fissare, senza distorsioni, la definizione del qiyâs come interno al tawqîf⁶ (decreto divino).

Nel Mustasfâ infatti si legge:

“Secondo noi il qiyâs è un giudizio (ḥukm) che si fonda sul solo tawqîf, come abbiamo stabilito nel Kitâb asâs al-qiyâs”.⁷

Di contro le citazioni che ricorrono all'interno del nostro testo riguardano opere che sono datate in un periodo che va dal 488 h. al 497 h. Naturalmente il testo del Mustasfâ si pone come termine ultimo entro cui collocare lo spazio temporale del libro preso in esame dal nostro studio. Come ricorda Bouyges: “L’oeuvre capitale d’Algazel, durant son enseignement à Nîshâpûr, fut le Mustasfâ. Il fut achevé le 6 muharram 503/5 août 1109. Cette date, qui a échappé à l’attention de beaucoup, est donnée par Ibn Hallikan et reproduite par Gosche, p.305,16”.⁸ Se la datazione cronologica di Bouyges è esatta il Mustasfâ va collocato in un anno di stesura che chiude lo spazio storico dell’indagine entro la quale porre il nostro testo in un tempo precedente o compreso nel secondo periodo di insegnamento che al-Ghazâlî intraprese a Nîshâpûr.

Il vizîr Fakhr al-Mulk, in qualità di governatore del Khorâsân e in nome del sultano suo fratello Muḥammad ibn Malisah, risiedeva a Nîshâpûr e proprio lì, su sua istanza, al-Ghazâlî va ad insegnare alla Nidhâmiyya⁹, in un periodo che va dal 499/1106 al 503/1109-1110, anno in cui abbandona nuovamente l’insegnamento pubblico per ritirarsi a Tûs, dove, dedicandosi alla pratica del sûfismo, impartisce lezioni di esercizi spirituali. Di quest’ultimo periodo sono, infatti, quelle che l’orientalista Montgomery Watt definì later dogmatic Works,¹⁰ ossia le opere

⁶ Restituisce l’idea di un decreto assoluto e immodificabile di origine divina o comunitaria. L’interpretazione di questo termine è estremamente complessa, per quanto per esempio Daniel Gimaret, come vedremo, lo traduca come “istruzione divina”. Esso alle volte indica, come dice Gimaret, la pura *istruzione divina*, ma altre volte viene a significare la *decisione irrevocabile* proveniente dalla scelta della comunità dei linguisti, o dei teologi o dei giuristi, relativamente ad una questione, divenendo in tal senso quasi sinonimo di *ijmâ’* (consenso). Al-Ghazâlî parla, infatti, nel *Kitâb asâs al-qiyâs* del “loro *tawqîf*”, essendo questo *loro* riferito ai linguisti, o ai teologi o ai giuristi. Altre volte ancora potremmo intendere per *tawqîf*, tutto il bagaglio di istruzioni incontestabili derivante al fedele dalla *tradizione* ed in questo senso verrebbe ad essere quasi un sinonimo di *naql*. Per abbracciare le varie possibilità avremmo, quindi, potuto scegliere di indicare il *tawqîf* come quell’istruzione o quella decisione assunta dal consenso della comunità alla luce delle indicazioni date da Dio nella Legge Religiosa. Pur ritenendo questo il senso più proprio del termine e volendolo caricare di questo significato, abbiamo preferito, comunque, mantenere nella traduzione il termine arabo originale che da solo, sinteticamente e incisivamente, veicola il senso rintracciato. È proprio il modo specifico dell’espressione gazaliana ad imporre al suo lettore uno sforzo estremamente faticoso di concettualizzazione, poiché derivante in primo luogo da un’inesplorata ancora, e perciò sempre più complessa e articolata, interpretazione filologica del dizionario specifico e tecnico utilizzato dall’autore. Tuttavia, probabilmente proprio in questa difficile sfida che muove tra la logica e la filologia della speculazione teologica e giuridica islamica che consiste e riposa l’estremo valore e l’originalità del testo di al-Ghazâlî. Lo studio di questo trattato è, quindi, determinante anche ai fini di una prospettiva filologica volta a delimitare un lessico specifico proprio della teologia e della giurisprudenza islamica attraverso cui sia possibile indicare le diverse forme del ragionamento logico. Il testo di al-Ghazâlî ci consegna, infatti, una nuova terminologia che prende esplicitamente le distanze, spesso con toni polemici, da quelli che egli stesso definisce come i grossolani equivoci della filosofia arabo-islamica nel tradurre con termini arabi alcuni concetti logici, aggiungiamo noi, mutuati dalla logica greca.

⁷ AL-GHAZÂLÎ, *Al-Mustasfâ min ‘ilm al-uşûl*, Maṭba‘at Mustafâ Muḥammad, al-Qâhira 1937, II, pp. 238, 320 e I, p. 38 e 324.

⁸ M. BOUYGES, *Essai de chronologie*, cit., p.73.

⁹ Si tratta di università finalizzate all’insegnamento del diritto e della teologia fondate da Nidhâm al-Mulk (408/1018-485/1092) al fine di dare un forte impulso alla diffusione delle dottrine *ash‘arita* e *shâfi‘ita*, che rappresentavo, per il ministro selgiuchide, l’espressione più propria dell’ortodossia islamica. Sugli sviluppi delle *madrâse* cfr. G. MAKDISI, *Muslim Institution of Learning in Eleventh Century Baghdad*, in «BSOAS», XXIV (1961), pp. 1-56; Id., *Les rapports entre calife et sultân à l’époque seljûqide*, in «IJMES», VI (1975), pp. 228-236; Id., *Madrâsa and University in the Middle Ages*, in «Studia Islamica», XXXII (1970), pp. 255-264; Id., *On the Origin and Development of the College in Islam and the West*, in «Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations», State University of New York Press, Albany, 1980, pp. 26-49 ed inoltre Id., *The Madrâsa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages*, in «Actes du 5ème Congrès International d’Arabisants et d’Islamisants», Centre pour l’Etude des Problèmes du Monde Musulman contemporain, Bruxelles, 1970, pp. 329-338.

¹⁰ W. MONTGOMERY WATT (a cura di), *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, George Allen & Unwin, London 1970, p. 13.

che rivestono uno spessore dogmatico e ascetico meditativo consono all'ultimo periodo di vita di al-Ghazâlî e si discostano per motivazioni e scopo dalle opere che precedettero il *Mustasfâ*, che contengono ancora un valore prevalentemente speculativo e teoretico: questo giustifica in parte la natura di 'compendio' che ha il testo preso da noi in esame.

Lo stile del *Kitâb asâs al-qiyâs*, infatti, è proprio del genere letterario del *mulakhkhas*, vero e proprio compendio che nasce prevalentemente per la finalità dell'insegnamento, allo scopo di fissare alcuni punti della ricerca speculativa con più chiarezza, e che pertanto è trattato 'indipendentemente' dal resto della produzione.

Se collochiamo lo scritto in un periodo che precede necessariamente il *Mustasfâ* a ridosso degli anni che vanno dal 497 al 503, possiamo presumibilmente attribuirlo, a motivo della natura stilistica propria del *mulakhkhas*, al lasso di tempo che abbraccia il secondo insegnamento di al-Ghazâlî o almeno a quello compreso in questa seconda fase pubblica del pensatore arabo.

Un interrogativo che si pone è: quale tipo di motivazione primaria possiamo attribuire al testo che questo studio ha preso in esame? Possiamo rispondere che la natura stessa della tematica affrontata abbraccia in maniera trasversale una molteplicità di argomenti che vanno necessariamente dalle scienze giuridiche e, dunque, alla discussione intorno al *fiqh*, fino alle riflessioni intorno alla lingua e alle questioni filosofiche. La molteplicità di questi piani che si intersecano fra loro fanno sì che il 'compendio' preso in esame si situi a ridosso delle opere riguardanti le scienze legali e le problematiche metafisiche, senza per questo perdere la sua importanza nella speculazione religiosa e spirituale; la *ma'rifa*¹¹, infatti, è nella prospettiva ghazaliana 'conoscenza di Dio', e pertanto quando al-Ghazâlî pone la questione speculativa e filosofica è sempre per scavare le fondamenta della certezza del credere.

Come attesta Bouyges, "c'est bien entre les années 478 et 487 que furent composés la plupart des ouvrages d'Algazel qui concernent les sciences légales".¹² Di questo periodo che l'orientalista francese indica come il "primo periodo di insegnamento pubblico", sono le opere che sono citate nel testo di al-Ghazâlî preso in esame, e per l'esattezza l'*Iqtisâd fî-l-i'tiqâd* (489 h.)¹³ e il *Mi'yâr al-'ilm* (488 h.),¹⁴ che insieme ad al-*Qistâs al-mustaqîm* (497 h.), abbiamo posto come terminem a quo della nostra collocazione tematico-temporale.

¹¹ Le questioni trattate soprattutto nella seconda sezione del *Kitâb asâs al-qiyâs*, riguardano tutte i dogmi della fede islamica che costituiscono i principi primi (*awwaliyya*) della conoscenza, quelli che Jabre ha definito come *donnée première* della *ma'rifa*. In tal senso la necessità di porre il problema della *shari'a* come 'totalità' facente parte nel suo insieme del *tawqîf* è legata al fatto che per il pensatore arabo la ricerca dell'oggettività passa attraverso la *'aqida* "c'est-à-dire à l'ensemble des croyances musulmanes". F. JABRE, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Édition Les Lettres Orientales, 1958, p. 21.

¹² M. BOUYGES, *Essai de chronologie*, cit., p.11.

¹³ Cfr. I. S. CUBUKCU e H. ATAY, *Al-Ghazâlî, al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd*, Nur Matbaasi, Ankara 1962; trad. sp.: M. ASIN PALACIOS, *El justo medio en la creencia. Compendio de teologia dogmatica de Algazel*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1929; trad. fr. a cura di: M. HAKIM, *Le juste milieu dans la croyance*, Université de la Sorbonne, Paris 1985; tr. ingl. parziale: 'A. ABU ZAYD, *Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties. A Critical and Annotated Translation of These Chapters in al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd*, Sh. M. Ashraf, Lahore 1970-74.

¹⁴ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Mi'yâr al-'ilm fî l-mantiq*, Maṭba'at Kurdistan al-Mahmûdiyya al-tijâriyya, al-Qâhira 1329 H. e Id., *Mi'yâr al-'ilm fî l-mantiq*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Bayrût 1990, pp. 3-22 che costituisce uno dei primi trattati scritti da Musulmani in materia di logica greca e che in un certo senso funge la premessa logica al *Tahafut al-falasifa* (Incoerenza dei filosofi). Una sintesi del *Mihakk al-nadhar* e del *Mi'yâr al-'ilm* è contenuta in M. ASIN PALACIOS, *El justo medio en la creencia*, cit., pp. 419-433. Le opere maggiori di al-Ghazâlî che trattano argomenti di logica sono il *Mihakk al-nadhar fî l-mantiq* (Pietra angolare dello studio della logica), cfr. *Mihakk al-nadhar fî l-mantiq*, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, Bayrût 1966; lo *Shifâ' al-ghalîl* (Salvezza dalla perdizione), cfr. *Shifâ' al-ghalîl*, Baghdâd 1971; l'introduzione del *Al-Mustasfâ fî 'ilm al-uṣûl* (La selezione della scienza delle fonti), cfr. *Al-Mustasfâ fî 'ilm al-uṣûl*, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, Bayrût 1996 e Id., *al-Mustasfâ min 'ilm al-uṣûl*, 1937, cit.; nonché *al-Qistâs al-mustaqîm* (La giusta bilancia) e *al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd* (Il Giusto medio nella credenza). A queste stesse il Nostro rimanda anche nel *Kitâb asâs al-qiyâs* (Libro sui fondamenti del ragionamento analogico). Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, dove è fatto riferimento ai fogli manoscritti di: *al-Qistâs al-mustaqîm*, 26 (f.° 183 a); *Iqtisâd fî l-i'tiqâd*, 26 (f.° 183 a); *Mi'yâr al-'ilm*, 26-27 (f.° 183 a); *Shifâ' al-ghalîl*, 60 (f.° 189, ultima linea) e *Mihakk al-nadhar*, 26-29 (f.° 183 a). Si fa presente che, in particolare la seconda sezione del *Kitâb asâs al-qiyâs* si ripropongono, sebbene in ordine differente, numerose sezioni di *al-Qistâs al-mustaqîm*.

In particolare al-Ghazâlî fa riferimento all'ʿIqtisâd fî-ʿl-i-tiqâd¹⁵ in relazione alla questione del prestito ad interesse e a quella della visione di Dio, mentre ai Mihakk, Mi'yar e al-Qistâs in relazione ai diversi modi del ragionamento classico applicato a questioni speculative.¹⁶

Ora se la lettura del Bouyges è corretta, e precisamente se al-Ghazâlî interrompe il suo primo insegnamento pubblico nel 488 per riprenderlo intorno al 499 quando “il écrivra des traités, comme ceux du Mustasfâ qui ont un autre caractère que ceux dont nous nous occupons maintenant”,¹⁷ se è vera dunque questa scissione in periodi secondo due tematiche differenti, siamo naturalmente propensi, a causa della natura del nostro scritto, a posizionarlo a ridosso delle riflessioni intorno al fiqh, visto che il qiyâs rientra fra le fonti del diritto; e il fatto che il Mustasfâ sia di un carattere diverso dai trattati sulle scienze legali, posiziona il Nostro proprio a ridosso di queste riflessioni e dunque il valore stesso del Mustasfâ come terminem ad quem della nostra giustificazione tematico temporale fa acquisire una nuova prospettiva al valore dell'opera sul qiyâs del pensatore arabo.

Per quanto riguarda la speculazione filosofica tout court, è verso il 487 che “se placent les premiers travaux sur les Philosophes et les Batinites”,¹⁸ in un periodo cioè precedente all'elaborazione del Kitâb asâs al-qiyâs,

Il periodo compreso tra il 488 ed il 499 nominato dal Bouyges “période de retraite” è caratterizzato da una serie di scritti di carattere prevalentemente religioso: “durant sa retraite 488-499. l'ancien professeur ne s'occupe que de sciences proprement religieuses”.¹⁹ È il periodo che vede la composizione del Ihyâ, ma precisa puntualmente il Bouyges, “l'Ihyâ n'absorba pas l'activité d'Algazel durant toutes les années 489-499, puisque durant cette période de retraite, et après l'Ihyâ, il composa aussi, nous le verrons le Jawâhir al-Qur'ân, le Kîmîyâ', al-Sa'âda et d'autres opuscules”.²⁰ Rimane, dunque, libero da interpretazione lo spazio temporale che va dal 497 al 503, e dunque proprio in questi sei anni si potrebbe far oscillare la collocazione del nostro testo ed intenderlo, quindi, come uno di questi “altri opuscoli” di cui parla il Bouyges. Nello specifico, tuttavia, gli anni che si inseriscono nel periodo caratterizzato soprattutto dalla composizione dell' Ihyâ non trovano una perfetta sintonia tematica con gli argomenti trattati dal Kitâb asâs al-qiyâs e pertanto sembra più plausibile confinare questo verso gli ultimi anni della produzione di al-Ghazâlî, quelli cioè che vedono il ritorno all'insegnamento del pensatore di Tûs (499-503).

Per concludere dunque la nostra indagine sul problema dell'autenticità e della collocazione temporale del Kitâb asâs al-qiyâs, è d'obbligo affermare che l'indagine scientifica supportata dalle prove fornite lascia alcune incertezze sulla precisione temporale dello scritto, ma rimangono fermi i termini ad quo e ad quem compresi fra il 497 e il 503: si tratta precisamente del periodo del “secondo insegnamento” alla Nidhâmiyya.

2 L'ANALOGISMO COME CIFRA DOMINANTE DELLA RAGIONE ARABA E LE SUE

DEFINIZIONI

1

Il presente studio si occupa dell'analisi critica alla traduzione del *Kitâb asâs al-qiyâs* o *Il Libro sui fondamenti del ragionamento per analogia*, un breve trattato in cui l'autore espone un'elaborazione del concetto di *qiyâs* (analogia), inteso non ancora come fonte del diritto, ma più semplicemente come criterio di interpretazione, esegesi ed indagine dei testi, linguistici,

¹⁵ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 26.

¹⁶ Cfr. R. BRUNSCHVIG, *Valeur*, cit., p. 59.

¹⁷ M. BOUYGES, *Essai de chronologie*, cit., p. 12.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ *Ib.*, p. 49.

²⁰ *Ib.*, p. 42.

teologici, e in particolare giuridici. Al-Ghazâlî, riprendendo, per altro ampiamente, il suo *Al-Qistâs al-mustaqîm (La retta bilancia)*, introduce l'analisi delle vie logiche dell'indagine speculativa per poi applicare le medesime alla riflessione giuridica del *fiqh*. La sua considerazione muove dal ragionamento analogico (*qiyâs*), di cui studia le varie applicazioni suddividendo il trattato in tre questioni: l'applicazione dell'analogia in grammatica, in metafisica e teologia e, infine, nel diritto. Al-Ghazâlî si interroga, all'inizio del trattato, sulla liceità di tale argomentazione rispetto all'osservanza della legge religiosa. Risolve la questione della liceità del *qiyâs*, ne mostra i limiti proponendo in sua vece dei ragionamenti logici di chiaro impianto greco che, a suo avviso, sono di origine coranica e che possiedono maggiore forza dimostrativa rispetto allo stesso *qiyâs*. Di questi strumenti logici illustra, poi, le varie applicazioni nelle diverse scienze islamiche.

È in particolare nella seconda delle tre questioni presentate nel *Kitâb asâs al-qiyâs*, ossia quella dedicata allo studio delle applicazioni del ragionamento analogico alle realtà intelligibili ed alla teologia, che al-Ghazâlî chiarisce il concetto di *qiyâs*²¹ e le modalità e le possibilità della sua applicazione al fine di evitare qualsiasi ambiguità semantica che lo possa riguardare.

La riflessione intorno al *qiyâs* è particolarmente interessante proprio a partire da questa sua diversa, talvolta equivoca, applicabilità e per il polisemico utilizzo che di esso ha fatto la cultura islamica. Pur essendo, infatti, generalmente conosciuto per le sue applicazioni giuridiche, come analogia o *analogia iuris*, il *qiyâs* trovò, nel tempo, presso il mondo culturale islamico, ampio spazio operativo anche in filosofia, sia come analogia, sia come sillogismo, in poesia come metafora e nella grammatica come indagine logica applicata alla morfologia.

La rilettura del *qiyâs* permetterà, in tal senso, una riflessione ad ampio raggio su alcune relazioni significative tra le due culture: arabo-islamica e greca e sulla rispettiva gestione di alcuni strumenti logici fondamentali. Per quanto concerne la sfera filosofica, si deve tenere presente che, l'equivalenza semantica tra sillogismo e *qiyâs* è posteriore all'uso che di questo si fece, da più parti, in campo giuridico. L'accostamento dei due concetti si ebbe, soltanto, in periodo *post-shâfi'îtico*, quando la cultura islamica era ormai venuta in contatto con quella greca, dando modo ai giuristi, di utilizzare concetti propri di quella filosofia, in particolare aristotelica, quale il sillogismo. Così, i filosofi rintracciarono nel sillogismo strutture logiche assimilabili al ragionamento analogico e stabilirono una duplice sfera semantica per il termine *qiyâs*, come analogia e come sillogismo. In particolare Ibn Taymiyya dimostrò come la coincidenza dell'analogia giuridica e del sillogismo nel *qiyâs* riposi, soprattutto, nella ricerca della 'ragion d'essere' che struttura entrambi, come *ratio legis* nell'*analogia iuris* e come termine medio nel sillogismo.²²

Tuttavia nel *Kitâb asâs al-qiyâs* al-Ghazâlî si sforza di dimostrare la contraddizione propria in cui si cade definendo il *qiyâs* come sillogismo, confutando così le scelte che i logici arabi hanno fatto nella gestione dell'eredità greca:

“Questo genere di ragionamento [=sillogismo] non è chiamato comunemente secondo il linguaggio tecnico (*isṭilâḥ*) degli esperti di diritto (*fuqahâ'*) e degli studiosi delle fonti del diritto (*uṣūliyyûn*), *qiyâs* – per quanto i logici lo indichino in tal modo, ed è questa una scorrettezza in relazione al nome ed un errore per ciò che riguarda la sua forma giacché il *qiyâs* nella forma della lingua richiede un termine di confronto ed un confrontato. Come quando si dice: ha misurato la scarpa con la scarpa, così sono confrontati. Pertanto il ragionamento analogico (*qiyâs*) consiste nel porre in relazione una cosa con un'altra per mezzo di una terza, cioè: mettere in relazione un caso derivato (*far'*) con quello originale (*asl*) in una norma (*ḥukm*) per mezzo di una

²¹ Per una visione d'insieme sulle problematiche connesse all'utilizzo del *qiyâs*, cfr. M. BERNARD e G. TROUPEAU, *Kiyâs*, in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., 1986, vol. V, pp. 236-240. Inoltre, per una più chiara presentazione degli argomenti di quanti ne avversarono l'uso, si rimanda a H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris 1965, p. 388 (trad. it a cura di V. Colombo, *Gli scismi nell'Islam: un percorso nella pluralità del mondo musulmano*, Ecig, Genova 2002).

²² Cfr. A. HASAN, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad 1986, p. 2. Parte dei capitoli di questo testo sono stati, per altro, pubblicati nella rivista *Islamic Studies*.

ragion d'essere (*'illa*) e l' applicazione del termine *qiyâs* a qualcos'altro è una scorrettezza relativa alla regola del nome".²³

Un fondamentale contributo ci viene fornito da al-Ghazâlî in direzione della definizione più corretta di *qiyâs* e della sua precisa pertinenza giuridica. Il Nostro ben individua, infatti, i termini del *qiyâs* che confrontano due casi singoli e particolari, distinguendosi in tal senso dal sillogismo aristotelico ove, afferma al-Ghazâlî:

“Il risultato dello scopo dipende dall'appartenere di un particolare (*tafsîl*) all'interno di un universale e della specie (*khusûs*) all'interno del genere (*'umûm*). La premessa (*qadîyya*) universale (*'amm*) è talvolta relativa a questioni di ordine razionale come quando si dice: *Ogni corpo occupa uno spazio (mutahayyiz)*, talaltra potrebbe essere relativa a questioni di ordine *sharaitico*: *Tutti gli alcolici sono proibiti*; altre volte ancora potrebbe riguardare questioni relative alla lingua: *Chiunque possiede capacità (qudra) viene chiamato capace (qâdir)*; così se è stato stabilito che una cosa possiede una capacità è fatta rientrare necessariamente all'interno del genere considerato e quindi merita la denominazione di capace (*qâdir*) e parimenti, se è stato stabilito che una cosa è ubriacante rientra all'interno di quel genere e merita la caratterizzazione dell'esser proibita e se è stato stabilito che una cosa è un corpo, rientra all'interno del genere corpo e merita la caratterizzazione di *ciò che occupa uno spazio*. All'unanimità questo genere [di ragionamento] non è chiamato - secondo la convenzione (*istilâh*) degli esperti di diritto [islamico] (*fuqahâ'*) e degli studiosi delle fonti del diritto [islamico] (*usûliyyûn*) - ragionamento analogico (*qiyâs*) - per quanto i logici (*mantiqiyyun*) lo indichino in tal modo”.²⁴

Una precisazione chiara di questa prospettiva emerge nell'intervento del Brunschvig per cui il *qiyâs* giuridico solo impropriamente viene indicato come sillogismo, avendo in effetti una struttura sua propria e non essendo, per altro, fondato su premesse certe e, quindi, dimostrative: “Il sait fort bien que le *qiyâs* juridique n'a pas en soi le caractère d'un syllogisme apodictique...il a sa propre structure et sa propre complexité”.²⁵ Il punto fondamentale su cui insiste il Brunschvig, così come anche Chafik Chetata²⁶ (*Logique juridique et droit musulman*), è che il *qiyâs*, differentemente da quello che spesso si è pensato, mette in relazione due casi particolari: “Il s'agit d'un raisonnement qui va du singulier au singulier, ramenant un cas nouveau à un cas ancien déjà connu”²⁷ e non ha alcuna relazione con l'universale espresso nelle premesse di un sillogismo apodittico: “Est bien loin du syllogisme déductif, comme l'ont cru à tort certains orientalistes”.²⁸ Sintetica ma efficace a proposito anche la definizione che Hasan Hanafi fornisce in *Les méthodes d'exégèse* secondo cui il *qiyâs*: “Est constitué a partir de l'égalité entre deux cas particulières”.²⁹ Il fatto di riguardare la connessione di due casi particolari comporta nel *qiyâs* un margine d'incertezza teorica: esso non contiene, infatti, in se stesso le prove della necessità della connessione, ma necessita di un processo destinato all'individuazione della *ratio* che lo giustifica. Secondo il Brunschvig, inoltre, fu proprio al-Ghazâlî a definire in maniera inequivocabile il significato e la natura del *qiyâs* in questi termini: “Al-Ghazâlî was not mistaken here: according to the definition that he had given in his *Mi'yâr al-'ilm* he was content to see in the *qiyâs* a conclusive normative operation from

²³ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., 18.

²⁴ *Ib.*

²⁵ Cfr. R. BRUNSCHVIG, *Valeur*, cit., 61.

²⁶ C. CHEHATA, *Logique juridique et droit musulman*, in «Studia Islamica», 23 (1965), p. 19.

²⁷ *Ib.*

²⁸ *Ib.*

²⁹ Cfr. H. HANAFÎ, *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension: 'Ilm usûl al-fiqh*, Conseil des Arts, des Lettres, et des Sciences Sociales, Cairo 1965, p. 235. Il ragionamento fondato sulla comparazione tra casi simili è frequente anche nella letteratura degli *hadîth* e nelle decisioni dei compagni o dei primi califfi. Cfr. Ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, Ashraf al-Maṭābi, Delhi 1313 A.H., 23.

one particular (*juz'î*) to another particular by reason of a quality that is common to both; the universality of the middle term is in no way required here".³⁰

Al-Ghazâlî individua proprio nell'ambigua applicazione del termine le radici della maggiore ambiguità semantica e concettuale che è propria dell'argomento in questione. Una chiosa degna di attenzione ci viene fornita in proposito da Nadia Anghelescu, la quale illustra la complessità della definizione del concetto di *qiyâs* e la sua incidenza all'interno del tessuto epistemologico della cultura islamica in questi termini: "... Prima di diventare un criterio metodologico, l'analogia è stata un'atteggiamento empirico: si tratta di un metodo di comprensione dei fatti (che opera mettendoli in relazione), poi di un metodo di spiegazione, quindi di un metodo di formazione (nel senso in cui si ricostruiscono forme della lingua di base col metodo storico-comparativo). Il modo in cui C.H.M. Versteegh traccia la storia dei significati del termine *qiyâs*³¹ può suggerire certe interpretazioni per fatti riguardanti l'intera evoluzione del pensiero arabo-islamico incentrato sul Corano. Il significato del termine in Sîbawayhi, ci vien detto è regola; più tardi tale significato si evolve verso analogia e giunge infine anche a sillogismo".³² Dalle parole dell'Anghelescu emerge con chiarezza la proporzione e il valore che tale strumento riveste all'interno della cultura islamica ed, al contempo, la difficoltà di inquadralo in una definizione univoca. Rimane, comunque, fermo il punto che il *qiyâs*, nelle sue varie applicazioni, come analogia, come sillogismo, come ragionamento in genere, o metafora poetica, consiste sempre in una forma di "misurazione concettuale", presupponente due o più termini posti in essere da una relazione di affinità che li lega.

2

L'atteggiamento del continuo "misurarsi con una regola" è tipico del sentire arabo; così la lingua araba stessa si sviluppa attraverso continue misurazioni di forme verbali o nominali nuove con modelli di base e di riferimento, così il diritto si forma attraverso la misurazione analogica di casi nuovi da disciplinare normativamente con modelli già presenti nei testi sacri. Tutto il ragionamento semitico e con esso, quindi, anche quello arabo, si fonda sull'idea del misurare concettuale, tanto che da molti si è affermato che il ragionamento consiste proprio nel 'misurare'.

Si tenga presente in proposito l'affermazione di Hassan Hanafi, secondo cui: "Raisonnement veut dire mesurer"³³ e misurare a sua volta significa procedere con il *qiyâs* attraverso "le renvoi d'une chose à une autre à cause d'un trait-d'union entre elles".³⁴ La riflessione di Hanafi è del tutto pertinente e corretta: dall'analisi della radice *q-y-s*, da cui deriva il termine *qiyâs*, infatti, si ottiene il verbo *qâsa* che, per l'appunto, significa misurare, prendere le misure di qualcosa.³⁵ Così, ad esempio, l'espressione *qistu' l-shay'a bi ghayri-hi* significa "ho misurato la cosa con un'altra simile ad essa".³⁶ Proprio in relazione al concetto di misura alcuni studiosi³⁷ hanno voluto trovare una connessione tra il termine *qiyâs* e *qaws*, nodo, che era un'antica unità di misura diffusa nell'Arabia preislamica, pari alla lunghezza, in legno o in ferro di una iarda.³⁸

Il termine *qiyâs*, considerata la sua estrema pregnanza semantica, si presenta pertanto come una trama fitta e aggrovigliata di fili, come il verso di un tappeto apparentemente variegato di interpretazioni, ma che danno al recto un aspetto preciso e a volte troppo scontato che fa perdere la visione nuova e innovativa, lì dove a volte la trama si articola in arabeschi e ghirigori si scopre la novità e un volto che appare all'improvviso.

³⁰ Cfr. R. BRUNSCHWIG, *Logic and Law in Classical Islam*, in G. E. GRUNEBaum (a cura di) *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, p. 18.

³¹ C.H.M. VERSTEEGH, *The Origin of the Term "qiyas" in Arabic Grammar*, in «Zeitschrift für arabische Linguistik», 4 (1980) in NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1993, p. 65.

³² NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, cit., pp. 64-65.

³³ H. HANAFI, *Les Méthodes d'exégèse*, 1965, p. 234.

³⁴ *Ib.*

³⁵ Cfr. *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1993, s.v. *qâsa*.

³⁶ Cfr. A. HASAN, *The Definition of Qiyâs in Islamic Jurisprudence*, in «Islamic Studies», I, 19 (1980), pp.1-29.

³⁷ *Ib.*, p. 95.

³⁸ 0,9144m.

Proprio sulla base della relazione sussistente tra il concetto di *qiyâs* e la sua definizione nei termini di uno strumento di “misurazione concettuale”, o per dirla ancora con l’Angheliescu di “misura propria”³⁹ in riferimento ad una “regola” precedente che ne costituisce il modello e la *ratio*, presentare un testo sul *qiyâs* equivale a riaprire la riflessione sulla natura stessa della “ragione araba”, sulle modalità del suo funzionamento e su quei presupposti che continuamente ci fanno oscillare fra una ricerca dell’identità del pensiero arabo e la sua deriva “orientalista”. Nelle pagine che seguono individueremo il contributo di al-Ghazâlî sull’argomento cercando di aggiungere qualche elemento di novità rispetto al terreno cognitivo sul quale poggia la struttura del pensiero arabo. Secondo la lettura di al-Jabri, infatti, l’intera “ragione araba”, e al-Ghazâlî sembra darne prova in questo testo, è governata da un abuso del ragionamento analogico. Il che, bloccando lo sviluppo epistemologico, ha determinato come conseguenza la mancanza di visione storica e di obiettività. Il ragionamento analogico, infatti, viene definito come un misurarsi con il già noto, secondo la Tradizione, per disciplinare l’ignoto. Sembra che questo atteggiamento di pensiero sia diventato nell’intelligenza arabo-islamica un vizio di forma, che con il tempo ha condotto la stessa alla fossilizzazione in un passato più o meno recente, ma capace di rendere giustificazione al presente e di incidere sulla disciplina del futuro. Si tratta, a dire di al-Jabri, dell’incapacità del pensiero arabo di rendersi indipendente in quanto cerca di compensare la propria carenza cercando conforto in un noto “alla ricerca di un punto di appoggio dato da un soggetto fondatore ... grazie al quale il soggetto possa avere stima di sé”.⁴⁰ Il *qiyâs*, appunto per questo, si configura come una deriva “fondamentalista” in cui l’ignoto (il futuro) viene ricondotto al noto, espressione questa di una tradizione di pensiero ripiegata su una sclerosi cognitiva divenuta fondamentalismo. La denuncia di al-Jabri contro la lettura fondamentalista esercitata da alcune correnti arabo islamiche nel corso della storia ed ancora presente, poggia, in conclusione, proprio su di un uso divenuto indiscriminato del ragionamento analogico. Tale lettura, che si sostanzia di un’epistemologia analogica, è alla base dell’atteggiamento involutivo che ha portato alla chiusura speculativa del pensiero arabo su se stesso ed alla sclerotizzazione della tradizione. Di contro la lettura del *Kitâb asâs al-qiyâs* ci spinge, se non altro, a riflettere e ipotizzare, in prima istanza, una probabile apertura da parte di al-Ghazâlî, già simbolo di una certa “ortodossia sunnita”, verso gli strumenti greci della ragione. Come mostreremo più avanti, il tentativo critico che si propone della lettura del testo ghazaliano tende a verificare l’esistenza di un ventaglio variegato di possibilità cui la ragione araba sembrava schiudersi senza rifiutare il *kalâm* alla maniera di ibn Taymiyya, consegnandoci forme di ragionamento che aprono lineamenti di “scientificità” del pensiero. Contro la ragione araba fondamentalista ed analogica è forse percorribile una via che intenda dimostrare come la logica arabo-islamica faccia un uso ampio o addirittura prediliga procedimenti dimostrativi, induttivi e deduttivi, propri della logica greca? Il riconoscimento di un’apertura razionale giustificata *sharaiticamente* sconfiggerebbe il servilismo nei confronti del pensiero fondamentalista imperante attraverso il ricorso all’analogia? Si tratta forse di un modo per ricongiungersi e risolvere l’interrogativo del filosofo marocchino al-Jabri: “*Come ritrovare la grandezza della nostra civiltà? Come resuscitare la nostra tradizione?*”⁴¹ Metteremo alla prova il testo di al-Ghazâlî, volendo verificare se la sua risposta sia o meno in grado, e in che misura, di risolvere tali interrogativi. Il nostro tentativo analizzerà, infatti, il rapporto esistente tra la Legge religiosa islamica e la logica, in particolare la logica greca nella sua forma aristotelica, nella rielaborazione porfiriana ed infine stoica. Questo tipo di indagine si pone al crocevia di un recupero della tradizione islamica, giuridica in particolare, al fine di mostrarne gli spazi possibili all’interno di una rinnovata razionalità. Ed è questo il senso in cui si vorrà interpretare il cammino proprio di Ḥanafî e del Brunschvig fondato su *al-turâth wa-’l-tajdîd*, ossia sulla tradizione ed il rinnovamento. Gli studi condotti dal Brunschvig,⁴² infatti, e dal suo allievo Ḥanafî, hanno cercato di studiare, prendendo al-Ghazâlî quale punto di riferimento, le

³⁹ NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, cit., p. 65.

⁴⁰ AL-JABRI, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 40.

⁴¹ *Ib.*, p. 33.

⁴² R. BRUNSCHVIG, *Valeur*, 34 (1971), pp. 57-88.

differenti argomentazioni logiche di origine greca riutilizzate all'interno del discorso teologico apologetico e giuridico normativo. E' degno di nota, in particolare, il loro tentativo di un recupero della tradizione attraverso le sue fonti teologiche (*uṣūl al-dīn*) e giuridiche (*uṣūl al-fiqh*) per individuarne i principi razionali. Prendiamo tuttavia le distanze dalla deriva antropologica della teologia del monoteismo islamico verso cui muove il pensiero di Ḥanafī. L'antropologismo religioso di Ḥanafī, infatti, contiene in sé germi di una dottrina che facilmente potrebbe scivolare verso il materialismo. In tal caso pur insistendo sulla rivoluzione o il rinnovamento, verrebbe meno la tradizione.

3

Quanto alla struttura del testo, al-Ghazālī propone una lettura articolata delle applicazioni dell'analogia anche al di fuori della scienza giuridica interrogandosi, a tal proposito, intorno alla teologia dogmatica ed alla grammatica. Ripropone, in tal senso, uno schema tipico della cultura islamica medievale, portata a presentare, come connesse fra loro, le tre discipline. Di immediata intuizione la relazione tra teologia e diritto essendo parimenti, malgrado le specifiche competenze ed applicazioni, *kalām* e *fiqh*, uno studio incentrato sul "discorso di Dio e su Dio".

Va illustrato con maggiore attenzione quale fosse per l'intellettuale arabo-musulmano del XII sec. il legame tra queste due scienze e la grammatica. In proposito un'utile ricostruzione viene fornita anche dagli approfondimenti linguistici e culturali proposti da Nadia Anghelescu in *Linguaggio e cultura nella civiltà araba* dove spiega, riprendendo la definizione proposta da Ibn Nadīm nel suo dizionario *al-Fihrist*, che la relazione più evidente riposa nel fatto che "La scienza della lingua è collocata fra le scienze che si riferiscono al Corano, a fianco delle scienze denominate *fiqh* e *kalām*".⁴³ La grammatica araba nasce, dunque, in un quadro normativo legato, in primo luogo, alla necessità di preservare il testo considerato sacro".⁴⁴ Questa impostazione, in concomitanza con l'emergere della Tradizione del Profeta, contribuirà "a porre il principio del riferimento alla fonte quale condizione indispensabile per qualsiasi informazione che si pretenda veridica".⁴⁵ Quindi l'atteggiamento privilegiato sarà un atteggiamento dettato dalla pratica della norma definito nel testo della Anghelescu come "purista" e dove, tuttavia, vanno comunque individuati dei criteri di analisi e studio: "criteri formali (la possibilità di riferirsi) per analogia – *qiyās* - al modello), criteri semantici, criteri geografici (la lingua della tribù dei Quraysh alla quale appartiene Maometto, deve necessariamente essere perfetta), criteri di classe (si differenzia la lingua dell'élite – *khassās* – da quella del volgo – *ammah*), criteri di frequenza (*isti'māl*) e criteri estetici".⁴⁶ Esiste, dunque, un rapporto di base che lega le scienze definite "islamiche" che si sostanzia della dipendenza inevitabile con i testi sacri di riferimento: il Corano e la Tradizione del Profeta, dai quali tutte sembrano nascere e quindi procedere. Riprendendo, tuttavia, delle considerazioni già sviluppate da M. G. Carter,⁴⁷ l'Anghelescu propone un'analisi attenta e di indubbio interesse ed originalità, delle ulteriori possibili relazioni, reciproche dipendenze e somiglianze che la grammatica araba intrattiene con la scienza considerata islamica per eccellenza: il *fiqh*. Ripercorriamo alcuni passaggi più significativi: "Le somiglianze tra *fiqh* e grammatica sono state rilevate da molto tempo. In entrambe le scienze si trovano classificazioni degli atti (rispettivamente, delle proposizioni) secondo quelli che il Brunshwig chiama, riferendosi al *fiqh*, "fattori normativi proposizionali (obbligatorio, raccomandabile, permesso, riprovevole, vietato), aventi la sanzione quale stretta implicazione".⁴⁸ Tutto ciò, insieme con la metafora sociale che sta alla base di alcuni termini grammaticali, testimonierebbe secondo M.G. Carter un'influenza sulla

⁴³ NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, cit. pp. 61-62.

⁴⁴ *Ib.*, p. 59.

⁴⁵ *Ib.*, p. 63.

⁴⁶ *Ib.*, p. 59. Ed inoltre LUCIENNE SAADA, *Les structures du purisme grammatical arabe à travers les termes essentiels de son lexique technique*, in *Actes du premier Congrès International de linguistique sémitique, Paris, 16-19 Juillet 1969*, 1974, p. 331 a cui fa riferimento per altro la stessa Anghelescu.

⁴⁷ M.G. CARTER, *Les origines de la grammaire arabe*, in «*Revue des Etudes Islamiques*», 40, 1972, pp. 69-77.

⁴⁸ R. BRUNSHWIG, *Logic and Law in Classical Islam*, cit., p. 11

grammatica da parte del diritto canonico, l'unica scienza, egli dice, già completamente formata al momento della nascita degli studi di grammatica.⁴⁹ Inoltre "l'influenza sarebbe stata favorita dal fatto che ai primi grammatici la grammatica appare come una scienza prevalentemente comportamentale: "Lungi dall'esser l'espressione di principi logici, il linguaggio è, per Sibawayhi, esattamente il contrario, e precisamente una forma di comportamento umano".⁵⁰ Ma con maggiore esattezza l'Angheliescu ritiene che la coincidenza più interessante tra la scienza del linguaggio, ed il *fiqh* riguardi il metodo, ossia il *qiyās*: le due discipline hanno parimenti in comune l'imponente metodo dell'analogia – *qiyās* – come pure tipi simili di spiegazioni. Ciò chiarirebbe in definitiva perché al-Ghazâlî abbia preso in considerazione nel suo trattato, la teologia, il diritto, tanto quanto la scienza del linguaggio.

4

Più specificamente, nel suo *Kitâb asâs al-qiyâs*, al-Ghazâlî tratta del problema dell'origine del linguaggio (*mabda' al-lugha*):⁵¹ questo è frutto della convenzione umana (*istilâh*) che affonda le sue radici sul ragionamento analogico (*qiyâs*) e sull'estensione "convenzionale" linguistico-semanticamente dei termini, oppure è stato stabilito sin dall'origine come istruzione divina (*tawqîf*), e quindi codificato in regole precise (*qawâ'id*) secondo la gestione che le diverse scuole ortodosse linguistiche hanno fatto della Rivelazione?

E' necessario, per prima cosa, intendere con precisione il senso proprio della 'convenzionalità' che può essere espresso in relazione ad un autore quale al-Ghazâlî. Il senso più proprio della riforma ghazaliana del rapporto tra ragione e tradizione riposa in un forse ambiguo, ma quanto mai sofisticato, recupero della prima all'intero della seconda. Secondo questa linea va anche inteso il senso proprio del 'convenzionalismo' ghazaliano. Si tratta di una convenzione figlia della decisione comunitaria che cerca di gestire il rigore della tradizione. Si tratta, quindi di una convenzione che gestisce la lingua a partire dall'autorità fornitale dal *tawqîf*.

Al-Ghazâlî distingue, in particolare, due applicazioni diverse di questo concetto sulla lingua. Esiste infatti uno studio di questa applicato alla sua struttura semantica, quindi ai nomi in quanto indici convenzionali di un significato preciso. Ed esiste anche uno studio della lingua applicato alla sua struttura logico-grammaticale. Per il primo caso afferma il Nostro: "Gli arabi hanno coniato un nome in relazione ad un senso (*ma'nâ*) in un contesto particolare"⁵² come accade per esempio:

"... Nel loro denominare il figlio della capra, sino a quando è piccolo, attraverso il termine *sakhla*; è per noi noto che questo nome gli è dato per via del suo essere piccolo, ma una volta cresciuto gli sarà tolto. Secondo quanto da loro stessi stabilito per la lingua non potremmo in alcun modo applicare questo nome, per il piccolo di uomo e tanto meno per il piccolo di cammello o di vacca; ed infatti hanno chiamato il piccolo di vacca : *'ijl* (vitello), ed il piccolo di cammello: *fasîl* (giovane cammello), mentre il piccolo dell'uomo è chiamato *sabî* (bambino)".⁵³

⁴⁹ M.G. CARTER, *Les origines de la grammaire arabe*, cit., p. 82 ed inoltre U. HAARMAN, *Religiöses Recht und Grammatik im Klassischen Islam*, in «Deutscher Orientalistentag», 1972 ed M.S. BELGUEDJ, *La démarche des premiers grammairiens arabes dans le domaine de la syntaxe*, in «Arabica», LXX (1973), fasc. 2, spec. le pp. 182-183.

⁵⁰ M.G. CARTER, *Les origines de la grammaire arabe*, cit., p. 82.

⁵¹ Cfr. B. G. WEISS, *Medieval Muslim Discussions on the Origin of Language*, in «Z.D.M.G.», 124 (1974), pp. 33-41. (Secondo il commento in nota proposto in D. GIMARET, *Les noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique*, Cerf, Paris 1988, p. 37, n. 2, quello di Weiss rappresenta uno dei migliori interventi riguardo la questione dell'origine del linguaggio nel mondo islamico.) Meno preciso per taluni aspetti connessi alla traduzione e comprensione del linguaggio teologico è invece l'articolo di H. LOUCHEL, *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*, in «Arabica», X (1963), pp. 188-208 (part. 1), pp. 253-281 (part. 2) e XI (1964), pp. 57-72 (part. 3), 151-187 (part. 4). Infine cfr. G. BOHAS *et al.*, *The Arabic Linguistic Tradition*, London, New York 1990, pp. 22-26.

⁵² AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 6.

⁵³ *Ib.*

Al-Ghazâlî intende dimostrare come la convenzionalità che stabilisce la norma linguistica applicata al significato dei termini, consista in una convenzione frutto del *tawqîf*, inteso in questo senso quale convenzione/accordo dei linguisti/grammatici sulla base di un costante riferimento all'istruzione divina.

E' necessario, quindi, secondo al-Ghazâlî comprendere il fatto che per *qiyâs* non bisogna intendere un ragionamento arbitrario, ma una regola di misurazione dello stato (*hukm*) proprio delle parole in relazione ai modelli in base a cui vengono costruite ed ai significati che ad esse si associano. In questo senso al-Ghazâlî non si discosta dall'uso che del termine fecero importanti grammatici quali al-Mubarrad e Sibawayh.

Lo stesso principio vale anche per l'analisi del secondo piano di riflessione sulla lingua, quello relativo alla sua struttura. Di fatto lo scheletro logico della lingua araba si articola con estrema evidenza attraverso una serie di misurazioni di radici verbali su modelli dati come esempi e regola. Sembrerebbe dunque che il *qiyâs* imperi nella costruzione logica della struttura della lingua come regola e strumento per i termini di confronto. Si tratta, tuttavia, non di un ragionamento arbitrario, di una pura opinione (*ra'y*), ma di un ragionamento inserito all'interno dei limiti fissati dall'accordo e dal consenso dei dotti sempre alla luce del *tawqîf*.

Il fine che il Nostro persegue nel *Kitâb asâs al-qiyâs* è proprio quello di dimostrare come anche in questo caso non si faccia alcun uso di analogia intesa quale arbitraria interpretazione, ma si tratta ancora una volta di una convenzione logica stabilita come regola a partire dal *tawqîf*.

3. LOGICA GRECA E GIURISPRUDENZA ISLAMICA

1

Il confronto con il testo rivelato, il Corano, la sua applicazione scrupolosa, costituisce il contenuto di quella conoscenza indicata come *ma'rifa*, che in sé, rispetto alla *shari'a*, ne fonda il cuore come formante primario. Si impone, tuttavia, un quadro di difficile soluzione che ha dato vita a pareri discordanti e alle volte aporetici, tratteggiante quella relazione, non ancora del tutto chiarita, tra la "ragione" ed il suo ruolo all'interno della speculazione dogmatica islamica: ancora una volta *fiqh* e *kalâm*. Si tratta, in altri termini, della relazione tra Rivelazione, ragione e linguaggio, o meglio ancora dello spazio specifico della ragione e del linguaggio umano nel recuperare o rielaborare il linguaggio della Rivelazione e consentire lo spazio per la conoscenza (*ma'rifa*).

Michel Allard, nella sua tesi di dottorato *Le problème des attributs divins*, bene riflette sul punto che in tutte le religioni monoteiste il rapporto tra rivelazione e trascendenza è mediato e risolto dall'atto di Dio contenuto nella rivelazione e tale per cui Dio si fa conoscere all'uomo. Rimane, tuttavia, un limite invalicabile che è lo scarto di natura, e quindi proprio di essenza, che separa, senza potersi ricongiungere, l'uomo da Dio. In questo senso illuminanti ritornano le parole di M. Allard, che così afferma: "En définitive, le problème central est bien celui de la révélation que Dieu peut faire de lui-même en un langage assimilable par les hommes".⁵⁴ Centrale nel compito ricettivo proprio dell'uomo il tentativo armonizzante di recuperare la trascendenza mediante la ragione sulla base della rivelazione ricevuta. Sul punto ancora Allard commenta: "Le conflit ne surgit pas entre deux termes, mais entre trois: transcendance, révélation et raison; il s'agit pour la raison humaine d'harmoniser les données de la révélation: Dieu se révèle comme le tout autre, mais en le même temps il se révèle; c'est-à-dire qu'il emploie pour parler de lui-même un vocabulaire qui est celui des choses et des hommes".⁵⁵ Solo che per l'Islâm, la Rivelazione in vista di questa mediazione si risolve sempre e solo nel "vocabulaire", si tratta cioè di un problema di linguaggio, che si sviluppa all'interno del discorso coranico e della Sunna e attraverso la legittimazione dell'*ijmâ'*. La Rivelazione, secondo la teologia islamica, consiste nella parola di Dio che descrive Dio stesso e si pone sotto

⁵⁴ M. ALLARD, *Le problème des attributs divins, dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965, p. 14.

⁵⁵ *Ib.*, p. 15.

un duplice aspetto, da un lato tendente ad indicarne la volontà e dall'altro a manifestarne, per quanto comprensibile in un linguaggio umano, l'essenza. Si tratta quindi di due momenti fondanti che il *kalâm* individua nel discorso (*kawl*) secondo la volontà (*irâda*) ed in quello secondo l'essenza (*dhât*). In entrambi alla parola viene affidato il compito di superare lo scarto della trascendenza e di mediare la relazione tra Dio, in quanto Creatore (*khâliq*) e l'uomo in quanto creatura (*khalq*).

Secondo la volontà, Dio manifesta all'uomo, tramite la rivelazione coranica, quanto desidera che egli faccia per potere agire secondo giustizia e rettitudine, in direzione della coranica *ṣirât al-mustaqîm*. Secondo la sua essenza, Dio fornisce all'uomo degli strumenti linguistici sommari che lo mettono in grado di formulare un "discorso su Dio". Secondo la sua volontà Dio si descrive nel Corano attraverso la formulazione di quella che definiamo come *sharî'a* o legge religiosa. Si tratta cioè della descrizione del volere di Dio sotto forma prescrittiva o normativa riguardo il foro interno ed esterno del fedele, quindi i suoi atti di relazione con Dio, preghiere ed atti di culto, ed i suoi atti di relazione con gli uomini. Da qui le due diverse brache di quel ramo del diritto islamico indicato come *furû' al-fiqh*: le *'ibadât*, o atti di culto, e le *mu'âmalât* ossia le norme che disciplinano l'agire sociale dell'uomo in fatto di matrimonio, diritto patrimoniale, penale e rituale religioso. La *sharî'a* assume, così, un valore legale che si collega alla qualità degli atti del fedele musulmano, che in tal senso vengono classificati come: atti obbligatori (*fard* o *wâgîb*); proibiti (*harâm*); raccomandati (*mustahabb*); indifferenti (*mubâh*) e riprovevoli (*makrûh*).

Inoltre attraverso il Profeta, che in questo senso diventa strumento principe di mediazione tra Dio e gli uomini, Dio manifesta indirettamente la sua volontà attraverso la *Sunna*. Di conseguenza come bene spiega Abu-Sahlieh il diritto musulmano non può non negare all'uomo il diritto di legiferare. Quindi "Il ruolo del ragionamento umano che sottende l'*ijtihâd* (sforzo razionale) non è quello di creare delle norme, ma di dedurre dal Corano e dalla Sunna nuove norme rispettose di queste due fonti (...) La negazione del potere legislativo dell'uomo arriva fino al punto di chiedersi se egli ha il diritto di ricorrere allo sforzo razionale come mezzo di deduzione. Perciò, la prima questione che si pone è quella della legittimazione del ricorso allo sforzo razionale".⁵⁶

Ammessa, comunque, la legittimazione all'*ijtihâd* rimane ugualmente ferma la negazione di una totale libertà di decisione. È impossibile, per esempio, ritornare su un testo chiaro ed esplicito, quali potrebbero essere le indicazioni concernenti i pilastri della fede o le pene *hadd*, quelle cioè stabilite coranicamente. Di qui la norma giuridica indicata nella *majalla* "Nessuno sforzo razionale di fronte ad una disposizione esplicita" (art. 14). È impossibile, inoltre, contraddire o ritornare sulla decisione assunta comunitariamente dai *mujtahid* di una data epoca relativamente ad un testo che si presta a varie interpretazioni, fatto salvo il caso in cui si tratti di un testo che non ha sollevato alcuna decisione unanime. Solo nel caso in cui la precisazione chiesta non è disciplinata da alcun testo e nessuna decisione precedente è stata presa a riguardo è concessa al *mujtahid* maggiore libertà anche nell'uso degli strumenti dell'*ijtihâd*: *qiyâs*, preferenza, interessi non regolati, usanza. Sul punto Savvas Pacha commenta: "I musulmani ortodossi non ammettono che qualsiasi dottore sia libero di creare a modo suo nuove norme, nuovi metodi per servirsene come gli aggrada nella ricerca della verità e delle soluzioni giuridiche e giudiziarie. Temono gli smarrimenti dello spirito umano, i dissensi dei giuristi, le scissioni e le lotte che possono risultarne, senza necessità né ragione plausibile, attraverso la moltiplicazione illimitata dei metodi".⁵⁷ Tali limiti, che hanno portato alla chiusura della porta dell'*ijtihâd* nel corso dell'XI sec., ancora oggi sono posti al centro della riflessione giuridica islamica " 'Abd al-Wahhab Khallâf si spinge a rifiutare agli individui il diritto di praticarne l'*ijtihâd*. Questo è, secondo lui, la causa del disordine legislativo nel diritto musulmano".⁵⁸

⁵⁶ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, Carocci, Roma 2008, p. 219.

⁵⁷ SAVVAS PACHA, *Etude sur la théorie du droit musulman*, parte I, Marchal et Billard, Paris 1892, p. 146.

⁵⁸ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 228.

Sul punto, tuttavia, la comunità islamica ha assunto, nel corso del tempo, posizioni tra loro bipolari, dimostrando la necessarietà o la perversione del ragionamento applicato ai testi sacri per la loro codifica ed interpretazione. Ciò nonostante inevitabile e progressivo fu il graduale emergere della logica all'interno della scienza giuridica in particolare, al fine di specificare dei criteri di ragionamento dimostrativi per una codificazione certa del diritto. Tale definizione raggiunse un aspetto compiuto successivamente alla fioritura delle tradizioni, *ahādīth*, attribuite al Profeta aventi valore normativo, quindi successivamente a quel processo che è stato definito⁵⁹ come islamizzazione del diritto.

2

Quanto alla matrice originaria della scienza della logica, l'ortodossia *sunnita* per molto tempo ha rivendicato l'origine puramente islamica della logica giuridica rifiutando radicalmente l'idea che essa potesse avere origini greche e limitando fortemente le forme di ragionamento consentite.

In effetti fu in particolare al-Ghazâlî a definire i termini esatti attraverso cui la giurisprudenza islamica si relaziona alla logica.⁶⁰ Commenta in proposito il Madkour:

“Al-Ghazâlî, en particulier, a mis la logique au service de la théologie d'une manière plus savante et très fine (...) Il s'intéresse à la logique (...) et l'applique non seulement à la théologie, mais aussi à la jurisprudence”.⁶¹

Un'interessante riflessione a riguardo, condotta attraverso l'analisi della formalizzazione dei ragionamenti giuridici, ci viene fornita anche da Wael B. Hallâq.⁶² Proponendo una ricostruzione storica attraverso la quale sia possibile evidenziare le varie relazioni che progressivamente sono sorte tra la logica greca e la giurisprudenza islamica Wael b. Hallâq individua in al-Ghazâlî il termine d'incontro delle due discipline in una sintesi considerata dai suoi successori punto fondamentale di partenza di ogni studio e riflessione sull'argomento. In particolare Hallâq dimostra come l'intento di al-Ghazâlî in materia di *fiqh* sia stato quello di tracciare una mappa di connessioni logiche e ragionamenti possibili all'interno della riflessione giuridica islamica *bringing logic into law*.⁶³ Il lavoro di al-Ghazâlî, sottolinea Hallâq, rimase anche per le generazioni successive di studiosi di *fiqh* una pietra miliare e ciò è dimostrato, per altro, dalla persistenza di quelle che sono state definite come le “tesi ghazâliane”⁶⁴ tra i più influenti di loro.

Di simile avviso è anche Chafik Chehata il quale parla di al-Ghazâlî nei termini di colui che ha fatto dello studio giuridico una “initiation à la logique d'Aristote”.⁶⁵ In particolare, fu attraverso la scienza delle fonti del diritto (*ilm usûl al-fiqh*) che al-Ghazâlî contribuì a creare i presupposti affinché la riflessione ‘islamica’, nella sua forma giuridica, si intrecciasse con il pensiero greco, nella sua forma logica e teoretica, sino ad operare una commistione inscindibile fra i due attraverso le forti trame dell'*Organon* aristotelico e delle successive indagini logiche post-aristoteliche di Porfirio e degli Stoici, così facendo del *ilm usûl al-fiqh* un *Organon*

⁵⁹ M. ALLARD, *Le problème des attribut divins*, cit., p. 14.

⁶⁰ Per il ruolo della scienza logica in alcune opere di al-Ghazâlî si rimanda agli indici compilati e discussi in L. GARDET e G. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée en études de philosophie médiévale*, XXXVII, Vrin, Paris 1981, pp. 113-121 e M. E. MARMURA, *Al-Ghazâlî and Demonstrative Science*, in «JHP», 3 (1965), pp. 183-204. Id., *Ghazâlî's Attitude to the Secular Sciences and Logic*, in G. HOURANI (a cura di), *Essays on Islamic Philosophy*, Suny Press, Albany 1975, pp. 100-11.

⁶¹ I. MADKOUR, *La logique d'Aristote chez les mutakallimûn*, in *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, Albany 1979, p. 61.

⁶² W. B. HALLÂQ, *Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence*, in «Arabica», 37 (1990), pp. 315-358.

⁶³ *Ib.*, 315.

⁶⁴ *Ib.*

⁶⁵ C. CHEHATA, *Logique juridique et droit musulman*, in «Studia Islamica», 23 (1965), pp. 15.

giuridico o la *Scienza della metodologia del Diritto*.⁶⁶ Spiega Ibrahim Madkour che “Cette science (*‘ilm uṣūl al-fiqh*) est à la jurisprudence musulmane ce que la logique est à la philosophie [...] L’idée de méthode (*Organon*) suggérée et appliquée par le philosophe grec est donc passée au juriste arabe”.⁶⁷ Al-Ghazâlî nel *Jawâhir al-Qur’ân* (Le perle del Corano) fornisce una definizione della *‘ilm uṣūl al-fiqh* in questi termini:

“Dal diritto stesso, dal Corano e dalle tradizioni deriva poi una scienza che si chiama “dei principi del diritto” (*‘ilm uṣūl al-fiqh*), e consiste nella precisazione delle regole che attengono alla dimostrazione (*istidlâl*) dei fondamenti della Legge sacra (*shari‘ah*), per mezzo dei versetti [del libro santo] e delle narrazioni [dei fatti della vita del Profeta]”.⁶⁸

Tratta quindi delle regole della dimostrazione (*istidlâl*), veicolando con essa il senso aristotelico dell’*anankaion* predicato dell’*apódeixis*.

3

L’intento di al-Ghazâlî è, in particolare, quello di legittimare come strumento della *shari‘a* l’uso della logica, rivendicandone, per altro, una specifica autonomia rispetto ai contenuti trattati dalla filosofia, osteggiata per i ragionamenti capziosi che affronta allontanandosi dal credo ortodosso della tradizione sunnita.

Ciò che presso i filosofi viene indicato come “logico” è designato da al-Ghazâlî attraverso l’espressione *Mi‘yâr al-‘ilm* (misura della conoscenza) o *Mi‘yâr al-‘aql*, (misura dell’intelletto). Al-Ghazâlî definisce ancora la logica nel *Maqâsid al-falâsifa* (*Sugli intenti dei filosofi*) e nel *Mizân al-‘amal* (*La bilancia dell’azione*) in questi termini:

“Il canone che distingue le giuste definizioni (*hadd*) ed i giusti sillogismi dagli altri, e che differenzia la conoscenza certa da ciò che non è tale, così da essere come la bilancia o la misura di tutte le scienze [...] Dunque la logica è come la misura (*mi‘yâr*) o la bilancia (*mizân*) per tutte le scienze, di contro di tutto ciò che non viene pesato con la bilancia, non se ne evidenzia superiorità (*rujhân*) rispetto alle lacune, né beneficio tra gli svantaggi”.⁶⁹

Nel libro *Tahâfut al-falâsifa* al-Ghazali fornisce un’altra definizione di logica, indicandola alle volte come *Kitâb al-nadhhar* (Il libro del discernimento), altre volte come *Kitâb al-jadal* (Il libro dell’argomentazione) ed altre ancora come *Madârik al-‘uqûl* (Le capacità intellettive). Parimenti nell’introdurre il *Mi‘yâr al-‘ilm*, lo definisce come un testo incentrato sulla ricerca logica la quale è volta alla “comprensione delle vie del pensiero (*fikr*) e della speculazione (*nadhhar*) ed al chiarimento delle vie dei sillogismi (*aqyisa*) e dell’interpretazione”.⁷⁰ Per questo la ritiene fondamentale a tutte le scienze per ben condurre un ragionamento corretto. Mostra, inoltre, come la ricerca logica possa trarre esempi utili dalla *‘ilm uṣūl al-fiqh* che definisce come scienza speculativa al pari della metafisica.⁷¹

In questo processo di legittimazione della logica e della sua conseguente applicazione alla sfera giuridica e di definizione dei suoi strumenti, la riflessione di al-Ghazâlî si concentra, in particolar modo, sullo studio e la corretta definizione del ragionamento per analogia (*qiyâs*). Di particolare interesse in questo senso è la lettura del *Kitâb asâs al-qiyâs*, attraverso cui è

⁶⁶ *Ib.*, 12.

⁶⁷ I. MADKOUR, *L’Organon d’Aristote dans le monde arabe*, Vrin, Paris 1969, p. 261.

⁶⁸ AL-GHAZÂLÎ, *Le perle del Corano*, tr. it. a cura di M. Campanini, Bur, Milano 2000, p. 113.

⁶⁹ *Id.*, *Maqâsid al-falâsifa*, in *Id.*, *Mi‘yâr al-‘ilm*, 1990, cit., p. 20, n. 1. La trad. it. di questa e delle prossime citazioni tratte de testi in lingua araba è mia.

⁷⁰ *Ib.*, p. 23.

⁷¹ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Mi‘yâr al-‘ilm*, 1990, cit., p. 41 ss.

possibile dimostrare come, effettivamente, il problema del *qiyās* assuma un valore fondante anche al di fuori dei limiti tracciati dalla scienza (*‘ilm*) degli *uṣūl al-fiqh* e come la ricerca intorno ai suoi fondamenti crei l’effettiva possibilità di un ponte tra la riflessione giuridica islamica e quella teologica e filosofica, nonché e soprattutto con la logica greca, tanto nella sua espressione aristotelica che stoica.⁷²

Il *Kitāb asās al-qiyās*, infatti, consegna una ricostruzione in termini logici delle tipologie di ragionamento utilizzate all’interno delle scienze islamiche: linguistica e grammatica; teologia e metafisica; giurisprudenza; l’autore, tuttavia, concentra gran parte della sua attenzione sull’analisi delle applicazioni della logica alla giurisprudenza ed in particolare alla scienza delle fonti del diritto: la *‘ilm uṣūl al-fiqh*.

Nell’articolazione del discorso e nello svolgimento della *questio* dibattuta, fa spesso riferimento alle posizioni che i precedenti giuristi hanno assunto, mostrandone le divergenti opinioni e discutendole tutte.

Raramente, tuttavia, fa espliciti riferimenti indicandone nomi o appartenenze a scuole giuridiche. Al-Ghazālī riferisce nel *Kitāb asās al-qiyās* le ragioni dei sostenitori del *tawqīf*, così come quelle di quanti parteggiano per il *qiyās*. Non indica, tuttavia, in maniera chiara chi ha sostenuto una tesi e chi l’altra. La presentazione si mostra, quindi, spesso difficile da riorganizzare o inquadrare. E’ stato nostro compito ricostruire con attenzione e individuare l’appartenenza dei diversi pensieri alle varie scuole teologiche e giuridiche islamiche. Al fine, pertanto, di ben comprendere il testo è necessaria una premessa che illustri sinteticamente i termini della questione e le diverse posizioni che le scuole giuridiche hanno assunto al riguardo, poiché è ad esse che al-Ghazālī fa continui ed impliciti, rimandi.

3. LA NATURA DEL DIRITTO ISLAMICO ED IL RAPPORTO FEDE-RAGIONE

1

Il diritto islamico riconosce nel Corano la sua prima fonte giurisprudenziale e ad esso accosta, come seconda, la *Sunna*, quindi il consenso dei giuristi (*ijmā’*) e l’analogia giuridica (*qiyās*), sono queste le quattro fonti trasmesse (*masādir naqliyyah*) o i formanti primari. Il Corano venne rivelato in una società in pieno e continuo sviluppo. Il sistema giuridico islamico si formò, dunque, in relazione alla crescita della società che veniva a regolare ed ai nuovi problemi che, progressivamente, incontrava.

Ciò rese necessario uno sforzo di interpretazione e reinterpretazione della legge stessa, che prese il nome di *ijtihād*. Con questo termine si volle indicare l’impegno e lo “sforzo” razionale e personale del giurista⁷³ nello studio della legge⁷⁴ volto alla sua razionalizzazione e organizzazione sistematica. Nello specifico sul piano giuridico l’*ijtihād* è così definito: “L’azione di tendere tutte le forze del proprio spirito fino al loro limite estremo, per penetrare il significato intimo della *sharī‘a* (il Corano e la *Sunna*) e dedurne una norma congetturale (*qā’idah dhanniyyah*) applicabile al caso concreto da risolvere”.⁷⁵

È possibile, dunque, indicare con *ijtihād* ogni ragionamento applicato allo studio della legge; risolve in sé, precisamente, svariati strumenti, quali il *ra’y* (opinione), il *qiyās* (analogia giuridica), i *masālih mursalah* (gli interessi non regolati), l’*istihsân* (la preferenza giuridica), l’*istishâb* (la presunzione di continuità), atti tutti a completare lo sforzo rivolto all’indicazione

⁷² Il mondo arabo si è accostato, almeno in una fase iniziale, alla logica stoica attraverso le traduzioni dei commentari all’*Organon* aristotelico. In proposito cfr. I. MADKOUR, *La logique d’Aristote chez les mutakallimûn*, cit., p. 58.

⁷³ Gli autori sia classici quanto contemporanei hanno stabilito dei criteri formali che un giurista in qualità di *mujtahid*, ossia colui che pratica l’*ijtihād* deve seguire. Sul punto cfr. SAMI A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 225.

⁷⁴ Cfr. sul punto A. HASAN, *Early Modes of Ijtihād: Ra’y, Qiyās and Istihāsân*, in «Islamic Studies», 6 (1967), pp. 47-79 e Id., *Modes of Reasoning in Legal Cause: al-ijtihād fī ‘l-‘illa*, in «Islamic Studies», 22, I (1983), pp. 71-90. Cfr. anche M. MA’SŪMI e H. SAGHİR, *Ijtihād Through Fourteen Centuries*, in «Islamic Studies», 21, IV (1982), pp. 39-70; B. AWWAL, *Ijtihād as a Source of Islamic Law*, in «Orīta», 13, I (1981), pp. 77-88.

⁷⁵ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 219.

precisa della norma. Spesso, tuttavia, nel corso della codificazione delle norme in “sistema giuridico”, questi termini vennero confusi tra loro ed adoperati l’uno in sostituzione dell’altro. Secondo la ricostruzione dello Schacht,⁷⁶ pur essendo la riflessione una cifra caratteristica del diritto musulmano, i primi ragionamenti, forme rudimentali di analogia,⁷⁷ esprimevano opinioni discrezionali e personali, “piuttosto confuse, prive di un indirizzo o di un metodo precisi che solo progressivamente acquistarono maggior rigore”⁷⁸ e che venivano indicate complessivamente come *ra’y*. Sembra che il termine *ra’y* riferisse, in un periodo precedente il nascere del *madhab shafi’ita*, in generale, il ragionare sui fatti legali. Nelle varie fasi del suo sviluppo venne indicato attraverso differenti nomi: *qiyâs*, *istihsân*, *istiislâh* (interesse pubblico), oppure ancora *istishâb* ossia il fatto di prendere una decisione sulla base di circostanze particolari. Dunque ancora una volta confusi i confini lessicali tra *ijtihâd* e *ra’y*, ponendosi entrambi come lemmi d’insieme. Con il *madhab shafi’ita* si tentò di fornire una prima definizione chiara dei termini ed in particolare il *qiyâs* venne definitivamente scelto come ragionamento legale strutturato e codificato, in sostituzione del più arbitrario *ra’y* e, successivamente, entrò a far parte dei formati primari del diritto islamico. Sul punto Joseph Schacht insiste con chiarezza e spiega lucidamente che: “Il ragionamento del singolo in generale è chiamato *ra’y*, opinione nella particolare accezione di opinione sana, ponderata. Quando è volto al raggiungimento di una coerenza sistematica ed è condotto con un parallelo a un istituto giuridico o ad una decisione preesistenti, è definito *qiyâs*, equivalenza concettuale”.⁷⁹ Tuttavia, ancora per il *madhab shafi’ita*, poco chiara era la differenza tra *ijtihâd* e *qiyâs*.

2

Nonostante l’assenza di un vocabolario tecnico definito con chiarezza ed i dubbi concettuali che tale confusione lessicale portava con sé, parallelamente centrale divenne la questione intorno al rapporto ragione-fede, da intendersi, nella fattispecie, come rapporto logica-diritto e logica-teologia.

La questione intorno alla legittimazione del ragionamento in genere, e del *qiyâs* nello specifico, nel mondo arabo-islamico è quanto mai complessa, essendo innumerevoli le posizioni, tutte parimenti accettabili, che intorno ad essa sono state fornite. L’Islâm sunnita stesso si presenta come “polivoco”, non avendo una struttura verticistica o piramidale, dove un solo magistero serva da guida ai credenti, ha invece una base dottrina allargata, dove più voci valgono tutte ugualmente, pur nelle loro diversità, come guida ortodossa.

Anche sulla questione del ragionamento analogico, quindi, diverse sono le posizioni e le interpretazioni fornite nel corso del tempo.

Secondo al-Shâfi’î il Corano raccomanda l’uso della ragione ed il Profeta deve aver fatto uso del *ra’y*.⁸⁰ In particolari casi, infatti, laddove la Rivelazione non veniva incontro alla risoluzione di casi specifici, fu necessario per il Profeta confrontarsi con i suoi compagni, cosa che necessariamente ci porta a riflettere sull’importanza, per le società islamiche, della riflessione personale e del confronto con la comunità, atteggiamento che presto avrebbe preso il nome di *ijmâ’*.⁸¹ La ben nota tradizione di Mu’âdh Ibn Jabal,⁸² sebbene molto discussa, mette in luce questo fenomeno: “Così prima di inviare Mu’âdh Ibn Jabal a esercitare la sua funzione di giudice e insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendesse emettere le sue sentenze, Mu’âdh rispose: giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunna del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare (*ajtahid ra’yi*). Maometto approvò allora la sua risposta”.⁸³ L’uso del *ra’y* da parte

⁷⁶ J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995, pp. 41-52.

⁷⁷ *Ib.*, 42.

⁷⁸ *Ib.*, 41.

⁷⁹ *Ib.*

⁸⁰ Cor., 4:105 e 11:27

⁸¹ Cfr. IBN HISHÂM, *Sirat al-Nabi*, Matba’a Hijazî, Cairo s.d., II, p. 259.

⁸² J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, 105-106.

⁸³ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 219.

del Profeta era inevitabile, tuttavia giustificato a partire dal fatto che egli veniva considerato come sempre guidato ed indirizzato da Dio, così se si fosse sbagliato, la rivelazione sarebbe certamente intervenuta per correggerlo. Sembra che avrebbe detto a tal fine: “Giudico secondo la mia opinione nei settori che non sono stati oggetto di rivelazione”.⁸⁴ Di contro l’uso del *ra’y* da parte di chiunque altro si presentava come un’aberrante speculazione ed un artificio (*zann wa takalluf*).⁸⁵

I modernisti sostengono che la letteratura del terzo secolo dopo l’egira sia permeata di condanne contro l’uso del *ra’y* e del *qiyās*.⁸⁶ Ma anche i compagni di Muhammad hanno condannato il ricorso allo sforzo razionale. Così il califfo ‘Umar ebbe ad affermare: “I seguaci dell’opinione sono i nemici della tradizione. Sono stati incapaci d’imparare le tradizioni di Maometto o di capirle, e quindi hanno avuto vergogna di dire a coloro che chiedono una precisazione: Non sappiamo. Sono allora andati contro le tradizioni di Maometto con la loro opinione. State in guardia da costoro”.⁸⁷ E ancora “Abd Allah Ibn ‘Umar avrebbe detto: La scienza si limita a tre: il Libro Dio, la Sunnah, e non lo so”.⁸⁸ È lo stesso Profeta ad affermare: “La mia comunità si dividerà in più settanta sette; i più perversi saranno quanti giudicheranno nei fatti della religione attraverso la loro personale opinione, rendendo lecito ciò che Allah ha stabilito come illecito, ed illecito ciò che Allah ha stabilito come lecito”.⁸⁹ Questo a motivo del fatto che la Rivelazione scende su Muhammad, ma lui la riceve passivamente. Chiara, in più punti, sembra la posizione coranica: “Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d’impulso: non è che una Rivelazione ispirata” (Cor., 53, 2-4).

Quale spazio, dunque, rimane alla speculazione, all’indagine critica ed alla interpretazione?

Lo statuto ontologico del Corano non implica alcun intervento umano, ma esclusivamente divino, cosa che ne garantisce l’immodificabilità e la durata; il Corano stesso, per altro, più volte, ritorna sulla completezza della Rivelazione: “Non abbiám dimenticato nulla nel Libro” (Cor. 6, 38); “Abbiám fatto discendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani” (Cor., 16, 89). Il più delle volte quanti si sono opposti al *qiyās* o al ragionamento in genere, lo hanno fatto, dunque, fondando la loro tesi sulla base del Corano. In particolare hanno fatto riferimento ai seguenti versetti, oltre quelli già citati: “Ché il Libro abbiám rivelato a te come dimostrazione chiara di tutte le cose, e guida, e misericordia e buona novella per i dati a Dio” (Cor., 16,89); “Giudica dunque fra il popolo secondo quanto Dio ti Ha rivelato, e non seguire i loro desideri”(5, 49); “Seguite quel che vi è stato rivelato dal vostro Signore e non seguite padroni diversi da Lui” (7, 3); “Coloro che non giudicano secondo la Rivelazione di Dio, sono perversi” (5, 47). Alla luce di questi ed altri versetti alcune scuole di pensiero sostengono che i Testi sono in grado di fornire all’uomo ogni indicazione legale o teologica necessaria per ben condurre la sua vita. D’altronde abbiám già sottolineato come in alcuni casi l’interpretazione sui testi sia stata a sua volta indicata come un’innovazione e un peccato: “O voi che credete, evitate molte congetture che alcune sono peccato” (Cor. 49, 12).⁹⁰

⁸⁴ *Ib.*

⁸⁵ *Ib.*, p. 134 ed inoltre A. HĀSAN, *Analogical Reasoning*, cit., p. 6. Quanto all’uso che si fece, o meno, del ragionamento, in grandi linee è possibile affermare che gli esponenti delle prime scuole non eponime, ed in particolare quelli della scuola irachena, furono sostenitori del *ra’y*, di contro la scuola medinese si pose quale roccaforte della tradizione non sottoponibile ad interpretazioni razionali.

⁸⁶ Cfr. AL-BUKHĀRĪ, *al-Jāmi‘ al-Sahīh, Bāb mā Yudhkaru min dhamm al-ra’y wa takalluf al-qiyās*, Muḥammad ‘Alī Subayh, wa Awlāduhū, Cairo s.d., 9 vols.; AL-DĀRIMI, *Sunan Bāb fī Karāhīyati akhdh al-qiyās*, Maṭba‘at al-‘Iṭidāl, Damasco 1349 A.H., 2 vols.

⁸⁷ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 221.

⁸⁸ *Ib.*, p. 219.

⁸⁹ Cfr. IBN ‘ABD AL-BARR, *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlihī*, Idārat al-Ṭibā‘at al-Munīriyya, Cairo s.d., II, 134.

⁹⁰ Il rischio del letteralismo è la miopia nella comprensibilità dei testi. Sulla difficoltà dell’interpretazione coranica, e sulla complessità del testo che si rende disponibile all’intelligenza dell’uomo si ritorni a YOUSSEF DEDDIK, *Nous n’avons jamais lu le Coran*, Ed. de l’Aube, 2004.

3.3 AL-SHĀFI'Ī

Al-Shāfi'ī (m. 204/820), in special modo, ha avuto il merito di aver circoscritto i criteri di ed i limiti dell'applicazione della ragione alla sfera giuridica. Tuttavia anche nella teorizzazione di al-Shāfi'ī,⁹¹ pioniere della logica giuridica islamica eretta a sistema, la tipologia di ragionamento è ancora confinata all'analogia (*qiyās*), all'*argumentum e contrario* e *a fortiori*. Al-Shāfi'ī, inoltre, è stato il primo giurista a giustificare il *qiyās* su base coranica:⁹² così come un uomo si attiene alle indicazioni nella preghiera rivolgendosi alla Ka'ba quando ne è lontano – afferma – similmente egli dovrebbe attenersi a delle indicazioni (*dalā'il*) per pervenire ad alcune conclusioni in assenza di una norma specifica nei testi. Da Ciò al-Shāfi'ī sembra aver dedotto che l'uso del ragionamento analogico non solo è consentito, ma addirittura obbligatorio nel diritto islamico.⁹³ Anche in questo caso, tuttavia, il *qiyās* deve essere utilizzato in pieno rispetto del Corano, della Sunna o del consenso.⁹⁴ Pertanto, in caso di conflitto tra l'analogia e la tradizione deve essere seguita quest'ultima.⁹⁵ Quanto al ragionamento per analogia o *qiyās*, nello specifico, esso non è considerato un'effettiva fonte del diritto a differenza del *Corano*, della Tradizione del Profeta (*Sunna*)⁹⁶ e del consenso dei giuristi (*Ijmā'*).⁹⁷ Secondo al-Shāfi'ī,⁹⁸ infatti, il *qiyās* coincide in tutto con l'*ijtihād*.⁹⁹ La posizione di al-Shāfi'ī è stata più volte oggetto di critiche.

3.4 AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghazālī, discepolo di al-Shāfi'ī, si esprime in questi termini: “Alcuni giuristi sostengono erroneamente che il *qiyās* coincida con l'*ijtihād*”,¹⁰⁰ dato che *ijtihād* è un termine con un valore semantico più esteso di *qiyās*. L'*ijtihād*, infatti è usato in tutti i metodi di indagine razionale, *qiyās* incluso. Quindi, l'*ijtihād* non implica necessariamente il *qiyās*, ma semplicemente uno sforzo di indagine razionale che può, talvolta, coincidere con il *qiyās*. Infatti “Il termine *qiyās* (“analogia”) significa la stima o la valutazione con la ragione umana del valore di una parola, di un'azione o di una cosa.

Sul piano giuridico l'analogia è definita come segue: “Constatazione, in una questione da risolvere, dell'esistenza della ragione che ha motivato, nel passato, l'applicazione di una qualificazione legale a una questione debitamente risolta e il fatto di servirsi di questa identità di ragione per stabilire un'analogia (similarità legale) tra la questione risolta prima e quella la

⁹¹ Cfr. SHĀFI'Ī, *Risāla*, Johns Hopkins Press, Cambridge 1961 (trad. ingl. a cura di M. Khadduri), pp. 81-87.

⁹² Cfr. Cor. 2, 150

⁹³ AL-SHĀFI'Ī, *Kitāb al-Umm*, Būlāq 1321 A.H., VII, 272; Id., *al-Risāla*, Aḥmad Muḥammad Shākir (a cura di), Maṭba'a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1990, 82.

⁹⁴ Id., *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, in *Kitāb al-Umm*, VII, 148.

⁹⁵ Id., *al-Risāla*, 70.

⁹⁶ Cfr. M. BORRMANS' *Coran et Sunna en Islam: sources fondamentales*, in *Christianisme, Judaïsme et Islam: fidélité et ouverture*, Cerf, Paris 1999, pp. 85-102.

⁹⁷ Cfr. A. ḤASAN, *The Classical Definition of Ijmā': The Nature of Consensus*, in «Islamic Studies», 14 (1975), pp. 261-270 e Id., *Ijmā' in the Early School* in «Islamic Studies», 6 (1967), pp. 121-140. Cfr. Anche F. RAHMAN, *Concept of Sunna, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period*, in «Islamic Studies», (1962), pp. 303-342.

⁹⁸ Sul ruolo di al-Shāfi'ī nella sistemazione della logica giuridica, cfr. A. ḤASAN, *Al-Shāfi'ī Role in the Development of Sharī'a*, in «Islamic Studies», 5 (1966), pp. 239-273; G. MAKDISI' *The juridical Theology of Shāfi'ī, Origins and Significance of uṣūl al-fiqh*, in «Islamic Studies», 59 (1984), pp. 5-47 (rist. in *Religion, Law and Learning in Classical Islām*, Aldershot, 1991, vol. II, 5-47) e A. M. TURKI, *La logique juridique, des origines jusqu'à Shāfi'ī*, in «Studia Islamica», 57 (1983), pp. 31-45. Inoltre sul rapporto tra il pensiero giuridico di al-Shāfi'ī e la sua influenza sul discepolo al-Ghazālī, cfr. G. MAKDISI, *Al-Ghazālī disciple de Shāfi'ī en droit et en théologie*, in *Islam d'hier et d'aujourd'hui: Ghazālī, la raison et le miracle*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1987, 47-57.

⁹⁹ AL-SHĀFI'Ī, *al-Risāla*, cit., p. 288: «Egli chiese che cos'è il *qiyās*? E' l'*ijtihād* o sono due cose differenti? Shāfi'ī rispose: sono due termini con lo stesso significato. Egli chiese: E cosa hanno in comune? Shāfi'ī rispose: tutto ciò che accade ad un musulmano è regolato da una legge o da un'indicazione, che lo indirizza sul retto cammino. Se vi è una regola definita essa deve essere seguita, altrimenti l'indicazione deve essere dedotta tramite *ijtihād* e l'*ijtihād* è il *qiyās*».

¹⁰⁰ AL-GHAZĀLĪ, *Al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, cit., II, 66.

cui soluzione è richiesta. Il fine è quello di qualificare legalmente quest'ultima applicandole, per analogia, la qualificazione che la legge aveva ammesso formasse il carattere legale della prima. Ci si trova qui di fronte a una soluzione precedente che serve da base (*asliyya*) e a una soluzione che si cerca per analogia (*qiyâsiyya*)”¹⁰¹

Il *qiyâs* dunque ha un significato tecnico specifico che, pur rientrando in una forma di *ijtihâd*, non vi coincide immediatamente.

Tuttavia anche per al-Ghazâlî il *qiyâs* non è ancora esattamente considerato una fonte del diritto e proprio per questo anch'egli sentì la necessità di fornire una risposta in merito alla sua possibile o meno applicabilità.

Nell'incipit del *Kitâb asâs al-qiyâs*, per esempio, si trova scritto lucidamente il fine e la necessità che muove l'autore a una chiara lettura del *qiyâs* secondo i criteri logici stabiliti e il rispetto del *tawqîf*. Ci si interroga sullo spazio proprio del razionale e sul senso della sua autonomia, nei termini, però, del rispetto del divieto *hanbalita* del non equivocarsi tramite l'uso di arbitrarie opinioni:

“Mi hai chiesto intorno al fondamento (*asâs*) del ragionamento analogico (*qiyâs*) e sul motivo (*mathâr*) della controversia¹⁰² (*ikhtilâf*) dei saggi (lett. gente); alcuni di loro hanno ritenuto obbligatorio affermare (*ithbât*)¹⁰³ parte delle norme (*ahkâm*) della Legge Religiosa (*shar‘*) con il ragionamento analogico (*qiyâs*), mentre altri lo hanno proibito sostenendo che esso trovi fondamento nella discrezionalità dell'opinione umana (*al-ra'y al-mahdh*). Ma quale cielo potrebbe coprirci o terra sorreggerci se giudicassimo nella religione di Dio basandoci su nostre opinioni?¹⁰⁴ Hai voluto che ti dessi conoscenza dell'abisso di questa discordia (*khilâf*), del suo mistero (*sirr*)¹⁰⁵, del suo fine ed della sua insidia. Come potremmo considerare valida l'interpretazione metaforica (*mujâwizat*) del Volere di Dio (*tawqîf*) nella Legge Divina (*shar‘*), condotta tramite la mera opinione (*bi-mujarrad al-ra'y*), essendo questa lontana dalla via della conformità (*iqtidâ‘*) dell'imitazione (*iqtifâ‘*) e del desiderio (*ibtighâ‘*)? O come potremmo far rientrare la norma formulata tramite l'opinione (*ra'y*) ed il ragionamento analogico (*qiyâs*), all'interno del Volere di Dio (*tawqîf*) che per sua natura si discosta dalla regola (*wad‘*) di formulazione (*lafdh*) del ragionamento analogico (*qiyâs*)? Ecco che subito si presenta alle nostre menti il confronto (*taqâbul*) tra il Volere di Dio (*tawqîf*) e il Ragionamento analogico (*qiyâs*) fino al punto di chiedersi: la Legge religiosa (*shar‘*) o è Volere di Dio (*tawqîf*) o ragionamento analogico (*qiyâs*)?”¹⁰⁶

La *questio* a cui al-Ghazâlî intende rispondere è quella di chiarire, all'interno delle possibilità proprie della conoscenza (*ma'rifa*) umana, in materia di riflessione e studio sulla natura

¹⁰¹ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 263. I libri classici di Al-Suyuti (m. 1505) e Ibn Nujaym (m. 1563) trattano dell'analogia sotto il titolo *Al-Ashbâh wa'l-nadhâ'ir* (“Le affinità e le somiglianze”)

¹⁰² Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *al-Mustasfâ*, 1937, cit., vol. II, p. 234.

¹⁰³ Per l'uso del termine *ithbât* cfr. MADKOUR I., *L'Organon*, 1969, p. 234, il quale dà nota del fatto che al-Ghazâlî utilizza il termine *ithbât* in sostituzione del più comune *ijâb* e il termine *salb*, negazione, in sostituzione di *nafy*.

¹⁰⁴ Esplicito riferimento viene fatto qui da al-Ghazâlî ad Abû Bakr al-Siddîq che, secondo quanto emerge dalla prefazione del *Tafsîr* di TABARÎ, *Jâmi‘ al-bayân fî tafsîr al-qurâ'n*, Maṭba‘a al-kubrâ al-amîriyya bi-Miṣr, al-Qâhira, 1327 h., I, p. 27, avrebbe affermato: “Quale terra mi sorreggerebbe e quale cielo mi riparerebbe se mi riferissi ad un versetto del Libro di Dio per mezzo della mia opinione o di ciò di cui non ho cognizione certa?”, tr. fr. a cura di Pierre Godé, *Commentaire du Coran*, ed. d'Art Les Heures Claires, Paris, 1983, p. 26.

¹⁰⁵ Sul senso coranico del termine ‘mistero’, per cui esso è privilegio di Dio cfr. Q. X, 20; XXVII, 65; VI, 59. Cfr. anche IBN AL-MUNAJJIM, *L'Epistola di Ibn al Munajjim*, in SAMIR KHALIL (a cura di), *Una corrispondenza Islamo-Cristiana sull'origine divina dell'Islâm*, trad. it. Ida Zilio-Grandi, Silvio Zamorani Editore, Torino, 2003, p. 38.

¹⁰⁶ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Kitab asâs al-qiyâs*, cit. pp. 1-2.

giuridica di questa (*fiqh*), che tipo di *adequatio* esista appunto tra il *tawqîf* ed il *qiyâs*. Questo nodo cruciale individua ancora una volta il problema del rapporto tra l'intelletto (*'aql*) e la sua maniera di ricercare la verità nei termini di Verità rivelata attraverso gli strumenti che gli sono propri (*qiyâs*). Afferma infatti Hassan Hanafi che il *qiyâs* altro non è se non "l'effort individuel pour saisir les vérités".¹⁰⁷ A tal fine al-Ghazâlî cerca di dimostrare in che termini il *qiyâs* possa essere uno strumento per raggiungere la certezza (*yaqîn*) del vero (*ḥaqq*) nella conoscenza (*ma'arifa*), attraverso la dimostrazione di una sua appartenenza alla riflessione conoscitiva (*fiqh*) espressa in termini di istruzione divina (*tawqîf*) attraverso i giudizi e le norme (*ahkâm*) della Volontà Divina e quindi della Legge (*sharî'a*). L'indagine sul *qiyâs* gioca, dunque, un ruolo determinante nel fissare i termini del rapporto sussistente tra la conoscenza umana (*ma'rifa*) ed il *tawqîf* e quindi nel rispondere ancora una volta all'interrogativo primo del pensatore di Tûs, che è quello relativo alla certezza nella conoscenza.

La certezza è l'itinerario costante della ricerca di al-Ghazâlî, il suo principale obiettivo; in tal senso il *tawqîf* si configura non semplicemente come un 'dogma' relativo e ristretto a circostanze proprie e differenti, ma come il principio oggettivo di per sé evidente e fondante; il *tawqîf* è pertanto la totalità che racchiude tutte le componenti della *sharî'a* e giustifica la relazione in essa proponentesi tra la ragione e la fede.

La conoscenza per al-Ghazâlî è primariamente conoscenza di Dio e in questa direzione va letto il termine *ma'rifa*, tuttavia la conoscenza è anche *fiqh* ossia conoscenza della volontà di Dio espressa nella Sua Legge (*sharî'a*) che, in quanto compresa, studiata e accettata dall'uomo, diventa *tawqîf*. Il termine *tawqîf* indica, infatti, la decisione arbitraria di Dio espressa attraverso la Sua volontà e la Sua legge (*sharî'a*). In altri termini il *tawqîf* è l'istruzione di Dio così come è data agli uomini e da loro ripresa in termini comunitari attraverso l'esercizio del consenso. Per questo al-Ghazâlî nell'introduzione al *Kitâb asâs al-qiyâs*, come abbiamo visto, afferma in maniera perentoria che la Legge religiosa (*sharî'a*) è nella sua totalità Volere di Dio (*tawqîf*)¹⁰⁸ ed espressione del consenso. La validità del *qiyâs*, nel senso di una sua legittimità legale gli viene, quindi, dall'essere strumento razionale legittimato dalla *sharî'a*¹⁰⁹ e dal consenso.

Questo è anche il significato delle parole di Ibn Khaldûn quando afferma: "Quant à l'analogie, sa validité est établie par le consensus général des Compagnons à son sujet".¹¹⁰

Nella stessa direzione muove anche Ibn Taymiyya¹¹¹ che nell'introduzione all'*Epistola sul Ragionamento analogico* chiarisce che la validità del *qiyâs* dipende dal suo svilupparsi all'interno della *sharî'a*. Ibn Taymiyya riflettendo sul punto afferma che: "Le raisonnement juste est celui qui est donné par la *sharî'a*".¹¹²

L'analogia per se stessa non costituisce un ragionamento erroneo e non si oppone per sua natura alla *sharî'a* quindi: "Toute contradiction apparente entre une analogie et un texte authentique ne peut exister que dans deux cas de figure: une mauvaise compréhension du texte, ou la suite d'une fausse analogie".¹¹³

Sono i criteri con cui è stata condotta l'analogia a determinare la falsità del ragionamento erroneo, ma non il procedimento analogico per se stesso. Se dunque il ragionamento conduce ad una contraddizione evidente rispetto al dogma il ragionamento che fonda l'analogia è falso poiché la contraddizione è reale e la comprensione del testo è corretta. Conclude Ibn Taymiyya in termini chiari: "car la raison (*ma'qûl*) ne saurait contredire la tradition scripturaire (*manqûl*)".¹¹⁴

Pertanto alla base di una presunta contraddittorietà del *qiyâs* rispetto al testo rivelato sta un radicale errore concettuale consistente secondo Ibn Taymiyya:

¹⁰⁷ H. HANAFI, *Les Méthodes d'exégèse*, cit., p. 234.

¹⁰⁸ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 2.

¹⁰⁹ Cfr. Cor. XIII, 3.

¹¹⁰ IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle*, tr. fr. A cura di Vincent Monteil, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'œuvre, Beyrût, III 1069, p. 951.

¹¹¹ Giurista del VII-VIII sec. dell'egira. Segui la scuola *hanbalita* sia in teologia che nel diritto, pertanto, fu propugnatore di un quanto più fedele letteralismo nello studio dei testi e nel mantenimento della tradizione.

¹¹² IBN TAYMIYYA, *Epître sur le sens de l'analogie*, tr. fr. a cura di Abû Ilyâs, Muḥammad Diekho Tenjigora, Les Editions al-Bouraq, Bayrou, 1996, p. 19.

¹¹³ *Ib.*

¹¹⁴ *Ib.*, p. 20.

“Nel fatto che la parola *qiyâs* è un termine equivoco che si applica indifferentemente al ragionamento giusto e a quello falso. Il primo è dato dalla *sharî‘a* e consiste nel porre insieme due cose assimilabili e nel dissociare due cose dissimili (...). Il primo partecipa della giustizia che Dio ha rivelato al suo profeta per essere trasmessa. Il *qiyâs* giusto è quello la cui causa (*‘illat-l-hukm*) che fonda lo stato giuridico delle premesse, si ritrova all’interno della conclusione. La *sharî‘a* non condanna questo tipo di *qiyâs*”.¹¹⁵

Anche al-Ghazâlî parla del termine *qiyâs* indicandolo come ambiguo: “l’espressione ‘ragionamento analogico (*qiyâs*)’ è un’espressione ambigua (*mushtarak*) che si applica a due significati”.¹¹⁶

Al-Ghazâlî distingue, in particolare, tra il *qiyâs* fondato su di una somiglianza generica, che rifiuta associandolo alla pura opinione, e quello invece fondato sull’*identitas rationis* giustificata a partire dalla *sharî‘a*:

“Chi crede che il significato (*ma‘nâ*) del ragionamento analogico (*qiyâs*) sia l’associazione (*ilhâq*) di una cosa con un’altra simile ad essa – a motivo soltanto di questa loro similarità – è in errore poiché questo tipo di misurazione (*qiyâs*) è priva di valore alcuno e non trova applicazione né nella Legge religiosa (*shar‘*), né nel linguaggio (*lugha*) e tanto meno nel giudizio speculativo (*‘aql*).”¹¹⁷

Questo tipo di ragionamento è stato proibito “sostenendo che esso trovi fondamento nella discrezionalità dell’opinione (*al-ra‘y*) umana”.¹¹⁸

La difficoltà della riflessione sul *qiyâs* dipende, dunque, dalla possibilità di individuare una *ratio* fondante che giustifichi il valore della legge estesa ai diversi casi. Tale *ratio* deve a sua volta dipendere da una fonte giuridica indipendente, come il *Corano* o la *Sunna*, visto che il *qiyâs*, pur essendo anch’esso una fonte del diritto, non ha tuttavia carattere incondizionato o assoluto essendo comunque, in ultima analisi, uno strumento utile al ragionamento dell’uomo. Al-Ghazâlî dimostrò, infatti, che l’uso corretto del *qiyâs* rimane sempre fedele ai Testi ed è, pertanto, completamente inserito nel solco dell’ortodossia. Questo rapporto tra ortodossia e razionalità esprime, quindi, un nodo concettuale fondante che si pone attraverso un confronto, uno slittamento di piani, perfettamente chiarito nel *Kitâb asâs al-qiyâs* da al-Ghazâlî quando pone la relazione tra il *qiyâs* e l’istruzione divina contenuta nella legge e gestita attraverso il consenso islamo-comunitario o *tawqîf*.

Così al-Ghazâlî afferma:

“Ecco che subito si presenta alle nostre menti il confronto (*taqâbul*) tra il *tawqîf* e il *qiyâs* fino al punto di chiedersi: la Legge religiosa (*shar‘*) è *tawqîf* o *qiyâs*? Ma io dico – svelando ciò che si cela in questa oscura questione – è necessario che tu comprenda assolutamente che il discorso di colui che dice: la legge religiosa (*shar‘*) è *tawqîf* o *qiyâs* -nel senso del verificarsi di un confronto per opposizione (*taqâbul*) tra loro– è assolutamente erroneo, piuttosto la legge religiosa (*shar‘*) è nella sua totalità *tawqîf*, e ogni *qiyâs* che vi si oppone – nel senso che è ad esso estraneo – è nullo (*bâtil*) e non preso in considerazione da alcuno”.¹¹⁹

¹¹⁵ *Ib.*, p. 29.

¹¹⁶ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 33. Anche nell’uso del *qiyâs* è necessario attenersi a delle specifiche restrizioni. Sul punto cfr. SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 269.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 2.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 1.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 2.

Piuttosto, spiega al-Ghazâlî:

“Il discorso condotto per *qiyâs* nella Legge religiosa (*shar‘*) sarebbe nullo (*bâtil*) se il *qiyâs* indicasse un significato contrapposto al *tawqîf* di modo che venga detto: “La legge religiosa (*shar‘*) o è *qiyâs* o è *tawqîf*”, che Dio ci salvi da ciò, piuttosto la legge Religiosa (*shar‘*) nella sua totalità è *tawqîf* [...] Se invece il *qiyâs* riferisse un altro significato facente parte del genere dell’istruzione divina *tawqîf*, sarebbe una sua [del *tawqîf*] forma specifica: questo è quello che non rifiutiamo e che nessuno tra i metafisici può negare”.¹²⁰

La nostra ipotesi di lettura è, per altro, confermata dagli studi del Brunschvig il quale afferma: “Le *qiyâs* est toujours inséparable d’un enseignement ou instruction d’origine divine ou islamo-communautaire qui est bien ce que l’on entend par le terme technique de *tawqîf*”.¹²¹ Dello stesso avviso è anche Daniel Gimaret, il quale, ponendo i termini della relazione sussistente tra il *tawqîf* ed il *qiyâs*, afferma che il secondo viene legittimato dal primo e definisce il primo come “Son [=di Dio] instruction – c’est-à-dire : Sa révélation” e chiarisce ancora la natura della rivelazione in questi termini: “Le révélation divine ne se limite pas exclusivement au Coran. Elle est censée se manifester aussi dans la tradition prophétique (*sunna*), ainsi que dans le consensus communautaire”.¹²² Il *qiyâs* è dunque giustificato *sharaiticamente* nella misura in cui stabilisce una relazione con il *tawqîf* analoga, secondo al-Ghazâlî, a quella fissata da Aristotele nel rapporto della specie con il genere e, quindi, nella misura in cui il *qiyâs* costituisce una specie di *tawqîf*.

L’ortodossia *ash‘arita*, rappresentata nella seconda generazione da al-Ghazâlî, prese quindi, solo in apparenza le distanze da questo tipo letteralismo proprio, in particolare, delle scuole *hanbalita* e *zâhirita*. Riconobbe, infatti, da un lato la logica, nella sua totalità, attraverso il recupero dell’obbligo coranico di far uso della ragione, dall’altro ne vincolò l’autonomia al rispetto letterale dei testi. L’intento di al-Ghazâlî è stato, in particolare, quello di legittimare l’uso della logica semplicemente come utile strumento al servizio della *sharī‘a*, rivendicandone, per altro, una specifica autonomia rispetto ai contenuti trattati dalla filosofia. In altri termini il *qiyâs* trova giustificazione e autorità nei ‘formanti’ del diritto islamico. Ciò significa che il valore del ragionamento, in relazione al *quid novi* da gestire nei termini di *analogia iuris*, è giustificato dal rispetto dell’*auctoritas* espressa nel *tawqîf* e quindi conforme alla *sharī‘a*. Questi dimostrò, infatti, come lecito l’uso del *qiyâs* poiché esso è sempre supportato dalla Sunna e dall’*ijmâ‘* ed inoltre dal Corano alla luce di alcune implicazioni derivanti dallo studio e dal confronto con la ‘*illa*. Determinò, in tal senso, il successivo passaggio da criterio d’interpretazione a legittima fonte del diritto. Era ormai ampiamente e scientificamente dimostrato che l’impiego del *qiyâs* verte su di una regola logica consistente in una particolare forma di misurazione concettuale, capace di descrivere norme, disciplinanti l’agire del fedele musulmano, secondo la classificazione degli atti legali stabilita dai criteri della *sharī‘a*. Lo spazio di applicazione del *qiyâs* è dunque tutto compreso nelle maggiori scienze islamiche tra il principio di *auctoritas* su cui esse si fondano e la *ratio* riconosciuta dall’uomo. Questa necessità è direttamente connessa con il senso della ‘tradizione’ tipico non solo dell’*Islâm* ma, in generale, del mondo arabo e semitico ancor prima dell’avvento dell’*Islâm* stesso. Il valore della tradizione (*sunna*), in cui si esprime l’*auctoritas*, era rispettato infatti già in ambienti preislamici, all’interno delle società tribali dei beduini, ma anche nelle città. Questo sistema di legittimazione era, in un certo senso, segno dell’idea di continuità insita nel concetto stesso di tradizione (*sunna*) e della necessità di misurarsi (*qiyâs*)¹²³ costantemente con essa.

¹²⁰ *Ib.*, p. 33.

¹²¹ R. BRUNSCHVIG, *Valeur*, cit., p. 84.

¹²² D. GIMARET, *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*, Cerf, Paris 1988, p. 43.

¹²³ Cfr. A. HASAN, *Analogical Reasoning*, cit., p. 96.

L'accordo è, dunque, legato al misurarsi con una norma per mezzo di una *ratio*, al fine di ritagliare inevitabilmente come spazio d'azione l'interno di una tradizione che richiede un'*auctoritas* che garantisca il rispetto e la tutela di tali norme e la certezza nella conoscenza.

3.5 DIVERSE SCUOLE, DIVERSE POSIZIONI

Anche per quanto concerne il periodo definito come *post-shafi'itico*, troviamo affermazioni fra loro contraddittorie.¹²⁴ Diamo qui solamente dei riferimenti indicativi, più per restituire il senso della complessità della questione, che per disputarne, in modo esauriente, tutti i suoi diversi, possibili effetti e ricadute sul piano del pensiero e delle innumerevoli correnti di pensiero del mondo giuridico e teologico islamico.

Secondo una prospettiva piuttosto schematica che deve, per altro, alcuni ragguagli a delle indicazioni più esplicite proposte dallo stesso al-Ghazâlî nel *Maqsad*, è possibile affermare, per via del tutto sommaria, che i *mu'taziliti*¹²⁵ sono stati fedeli portavoce della tesi del *qiyâs*, contro *hanbaliti* e *ash'ariti*.

Tuttavia, grazie anche alla preziosa ricostruzione fornita da Daniel Gimaret è stato possibile mostrare con maggiore precisione, all'interno dei singoli gruppi, come la dottrina si sia modificata, anche in relazione alla diffusione che ha avuto nel corso del tempo e in diverse regioni geografiche. E' necessario, quindi, distinguere tra il *mu'tazilismo* di Baṣra e quello di Baghdâd e tra l'*ash'arismo* di Baghdâd e quello del Khorasân e di Nîshapûr in particolare, ed inoltre tra l'*ash'arismo* della prima generazione e quello della scuola moderna.

In definitiva si terrà presente nella la lettura del *Kitâb asâs al-qiyâs*, a partire già dalla prima questione, che i *mu'taziliti* di Baṣra: al-Jubbâ'î e 'Abd al-Jabbâr in particolare, alcuni *ash'ariti* come al-Bâqillânî e in un certo senso lo stesso al-Ghazâlî, al-Râzî e la Karrâmiyya, hanno sostenuto la tesi del *qiyâs* ed in particolare del convenzionalismo linguistico¹²⁶ di stampo aristotelico secondo cui *onoma men esti phonè semantikè katà suntèken*¹²⁷ (il nome è una voce capace di significare secondo convenzione). Mentre gli *ash'ariti* della prima generazione ed in particolare dopo al-Ash'arî: Baghdâdî, Bayhaqî e Qushayrî ed inoltre i *Mu'taziliti* di Baghdâd e fra questi Abû l-Qâsim al-Balkhî, Yahyâ al-Iskâfî, Ja'far b. Mubashshir e Ja'far b. Harb, in particolare, si fecero portavoce del *tawqîf*, secondo l'insegnamento *hanbalita* particolarmente

¹²⁴ Cfr. AL-JASSÂS, *al-Fuṣūṣ fi'l uṣūl*, (*abwâb al-ijtihâd wa al-qiyâs*), al-Maktabat al-'Ilmiyyah, Lahore 1981, 225-255 e 260-261 ed inoltre AL-BAZDÂWÎ, *Uṣūl al-Bazdawî*, in *Kashf al-Asrâr*, Istanbul 1307 A.H., 248-250. Abû Bakr al-Jassâs (morto 370 A.H.) ha affrontato in maniera dettagliata lo studio sul ragionamento analogico. Ha citato un vasto numero di versetti coranici e tradizioni del Profeta in suo sostegno: Cor. 2, 233; 2, 236; 2, 241; 33, 49; 2, 241; 2, 229; 2, 220; 3, 159; 4, 3; 4, 6; 4, 16; 4, 34; 4, 128; 4, 114; 2, 194; 17, 26. Ha, inoltre, dimostrato la necessità dell'impiego del *qiyâs* nella scienza giuridica sulla base della pratica dei Compagni e attraverso l'analisi delle loro decisioni. Al-Bazdawî ha aggiunto i seguenti versi 13, 3; 2, 179; 2, 26; 36, 78-79; 16, 90. Nei diversi versetti citati dai giuristi il Corano non menziona direttamente l'uso dell'analogia, piuttosto, più in generale, l'esercizio dell'opinione personale, del ragionamento nelle sue diverse forme, della congettura, della riflessione e dell'analisi speculativa nelle questioni sociali e religiose. Nello specifico il versetto considerato più degli altri esplicativo per l'uso del *qiyâs* è il 59, 2. Ibrâhîm b. 'Ulayyah (morto 218 A.H.) sembra essere stato uno dei primi a riflettere intorno al significato da attribuire al predicato *fa'tabirû* presente nel versetto. Al-Jassâs in particolare, successivamente, sembra aver dimostrato che decidere in fatti giuridici ancora privi di un corrispondente normativo sulla base dell'analogia (*i'tibâr*) con un caso precedente è un esplicito comandamento coranico. L'argomento dei giuristi è fondato sull'analisi del verbo *'Abarahû*, che originariamente significa 'attraversare, passare oltre da un lato all'altro'. Dunque il termine *i'tibâr* indica il fatto di considerare comparando una cosa con un'altra. nelle massime *i'tabara bimâ madâ* (prendere esempio da ciò che è passato) e *al-sa'id man i'tabara bighayrihî* (fortunato colui che prendere esempio dagli altri) il verbo *i'tabara* viene impiegato con il medesimo significato. Cf. Lane, *Englo-Arabic Lexicon*, s.v. *'abar*. Attraverso l'analisi etimologica del termine, dunque, i giuristi hanno stabilito che l'utilizzo dell'analogia non è solo permesso, ma addirittura obbligatorio.

¹²⁵ Sui diversi aspetti che la dottrina *mu'tazilita* assunse nelle diverse città (Baṣra e Baghdâd) si rimanda innanzi tutto a J. VAN ESS, *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilism*, Geuthner, Paris 1984; a KRUIZ HERNÁNDEZ, *Storia del pensiero*, 1999, pp. 122-34 e ancora più sinteticamente a D. GIMARET, *Mu'tazila*, in «The Encyclopaedia of Islam», 2nd ed., 1993, vol. VIII, pp. 785-95, soprattutto p. 783. Infine fondamentali per una corretta comprensione dell'*i'tizâl*: A. N. NÂDER, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Les Lettres Orientales, Beirut 1965 e R. C. MARTIN *et al.*, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Onewold, Oxford 1997.

¹²⁶ Cfr. Anche S. TOMMASO, *La Somma Theologica*, I, q. 13, a. 1.

¹²⁷ ARIST., *De Interpret.*, 2, 16 a 20

presente a Baghdâd. Inoltre anche i seguaci di Dâwûd al-Isfahânî hanno rifiutato il *qiyâs* giuridico, così come anche Rawâfiḍ, Ibâdiyyah, Azâriqah, ed il gruppo di Najdât dal Khawârij, al-Nazzâm: tutti sostengono che sia illogico formulare ingiunzioni normative da parte del legislatore attraverso l'esercizio del *qiyâs*.

Si dice che al-Nazzâm sia stato il primo a rifiutare l'autorità del *qiyâs*.¹²⁸ Di contro ha sostenuto l'autorità dell'infalibile *imâm*.¹²⁹ A sostegno della sua tesi ha portato la ben nota affermazione del secondo califfo 'Umar secondo il quale non vi sarebbe posto per l'analogia nella religione.¹³⁰ Cercando di difendere al-Nazzâm Abû Rîda¹³¹ ha affermato che egli non voleva colpire il *qiyâs*, quanto un uso arbitrario dell'opinione personale. Al-Nazzâm ritiene, infatti, che la legge debba fondarsi sulla certezza e non sull'opinione ponderata, che è sempre probabile.¹³² Rispondendo ad una certa questione sembra che al-Nazzâm abbia così risposto: "Questa è una norma fondata sull'incertezza e su una decisione che implica un certo grado di dubbio. Se un'evidenza dubitabile è considerata illegale, la decisione fondata su di un'evidenza incerta sarà a maggior ragione illegale".¹³³

Anche Ibn Ḥazm si oppose con forza all'uso del *qiyâs* in giurisprudenza e in teologia, ammettendone una certa applicazione, tuttavia nelle altre scienze, soprattutto in fisica.¹³⁴ Esistono solamente tre fonti del diritto: Corano, Sunna e *Ijmâ'* ed ai musulmani non è consentito chiedersi quali siano le cause (*'illa*), o le ragioni dell'esistenza di alcune norme stabilite da Dio. Qualsiasi tipo di riflessione intorno alla possibilità che la *ratio* di una norma possa essere applicabile anche ad un'altra è un abuso del libero arbitrio, non avendo alcuna certezza l'uomo circa le reali intenzioni di Dio. Logica e Legge sono due scienze diverse che non vanno in alcun modo accostate o sovrapposte. Mentre in logica si perviene alla conoscenza anche attraverso lo studio delle cause, si pensi al termine medio del sillogismo, così non è per il diritto, dove vi è un unico mezzo utile alla conoscenza: la Rivelazione. Il diritto in tutte le sue forme è una scienza rivelata per Ibn Ḥazm ed in quanto tale non riserba spazio per la libera interpretazione.¹³⁵

Particolare, inoltre, il caso di Abû Hâshim al-Jubbâ'î (morto 312 A.H.) il quale ha rifiutato l'uso del *qiyâs* fatta eccezione per alcuni casi particolari in cui esso è semplicemente usato come una similitudine, come nel versetto 6:59. Al-Qâshânî e al-Nahrawânî (morto 390 A.H.) rifiutano il *qiyâs* eccetto nel caso in cui esso è usato nello stesso senso del caso originario. Per esempio una schiava può essere governata attraverso le stesse regole valide per lo schiavo per analogia.¹³⁶ Permettono, dunque, l'uso del *qiyâs* poste, almeno, due condizioni: la *ratio* deve essere espressa, in modo esplicito o implicito, e l'analogia deve essere applicata a casi del medesimo tipo, differenti solo per il grado di gravità o importanza. Per esempio la proibizione di percuotere i genitori in analogia con il fatto che il Corano proibisce di sbuffare di fronte a loro richieste.

Ancora al-Sha'bî si è dichiarato nemico del *qiyâs* e del *ra'y*, mentre Rabî'a suo strenuo sostenitore. L'ostilità da parte dei tradizionalisti verso l'uso del *ra'y* fu portata alle estreme conseguenze stigmatizzando i loro oppositori come "gente dell'opinione", nemici della Sunna.¹³⁷

¹²⁸ Cfr. IBN 'ABD AL-BARR, *Jâmi' Bayân al-'ilm wa Fadlihi*, cit., p. 62.

¹²⁹ Cfr. IBN QUTAYBA, *Taw'wil Mukhtalif al-Hadîth*, Maṭba'â Kurdistân al-'Ilmiyya, Cairo 1326 A.H., p. 24; AL-SHARASTÂNÎ, *kitâb al-Milal wa'l-Nihâl*, Maṭba'at al-Azhar, Cairo 1710, I, p. 82; AL-BAGHDADÎ, *al-Farq bayn al-Firaq*, Maṭba'at Nashr al-Thaqâfat al-Islâmiyya, Cairo 1948, p. 80.

¹³⁰ Cfr. IBN QUTAYBA, *Taw'wil Mukhtalif al-Hadîth*, cit., p. 24.

¹³¹ Cfr. ABÛ RÎDA, *Ibrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm*, Lajnat al-Ta'lîf wa'l-Tarjama wa'l-Nashr, Cairo 1946, p. 26.

¹³² Una spiegazione dettagliata in proposito ci viene fornita da AL-JÂHIZ, *Kitâb al-Hayawân*, al-Bâbî al-Ḥalabî, Cairo 1943, V, 10-14.

¹³³ Cfr. IBN QUTAYBA, *Taw'wil Mukhtalif al-Hadîth*, cit., p. 25.

¹³⁴ Cfr. IBN ḤAZM, *Mulakkhas ibtâl al-Qiyâs wa'l-Ra'y*, Maṭba'â Jâmi'a Damishq, Damasco 1960, pp. 11-13.

¹³⁵ *Ib.*, 144, 163, 167, 170, 202.

¹³⁶ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *al-Mankhûl*, Dâr al-Fikr, Damasco s.d., III, 15, 16.

¹³⁷ Cfr. IBN 'ABD AL-BARR, *Jâmi' Bayân al-'ilm wa Fadlihi*, cit., p. 135.

Così l'originalità, essenzialmente fondata sull'uso della ragione e dell'intelligenza, fu denunciata come un'innovazione nella religione (*bid'a*), sino alla chiusura della porta dell'*ijtihād*.¹³⁸ In questa atmosfera comparve sulla scena Dâwûd b. 'Alî (morto 270 A.H.), l'eponimo di Ahl al-Zâhir, che fondò i suoi studi sull'analisi letterale dei Testi e ingiunse di seguire il significato manifesto rinunciando a qualsiasi analisi razionale ed interpretazione, *qiyâs* incluso. Fondò così la scuola Zâhirîta generalmente non considerata, tuttavia, come ufficiale scuola giuridica. Gli Shâfi'îti, per esempio, non riconoscono i loro sistemi di valutazione come sufficienti ad un effettivo *ijtihād*.¹³⁹

Anche la scuola *hanbalita* sostenne con molte riserve l'uso del *qiyâs*. La dottrina del *madhab* sul punto rimane, tuttavia, a tratti equivoca, sembra, infatti, rifiutare l'uso dell'analogia e di qualsiasi ragionamento sui testi, da un lato, e dall'altro sembra confessare anche l'impossibilità di farne a meno. Così l'eponimo fondatore della scuola ha affermato:

“Il *qiyâs* nella religione è proibito, così come l'uso del *ra'y*, tuttavia colui che segue le impronte dei predecessori ha fatto uso del *qiyâs*”.¹⁴⁰

L'*imâm* Ahmad Ibn Hanbal si riconosce, dunque, in una particolare impostazione intellettuale, per cui fa uso del *qiyâs*, ma si sente negativamente “costretto” a tale uso, non riconoscendo ad esso alcuna reale utilità, tanto da affermare ancora: “nessuno ha bisogno del *qiyâs*”.¹⁴¹ In proposito Ibn Taymiyya, uno dei maggiori rappresentanti dell'*hanbalismo*, disse che i compagni del Profeta ragionavano sui casi giudiziari e confrontavano analogicamente le norme fra di loro, considerando quanto vi fosse di simile. Così, Ibn Taymiyya,¹⁴² se da un lato continua la polemica cominciata da Abû Sulaymân al-Khattâbî (m. 388) contro il *kalâm*,¹⁴³ dall'altro ammette come unico ragionamento possibile quello presentato nella forma analogica, ossia il *qiyâs*. Lo ha definito, nello specifico, affermando che il termine *qiyâs* fa riferimento ad un concetto generico, trovandosi parimenti possibile il *qiyâs sahih*, ossia valido, ed il *qiyâs fâsid*, ossia nullo.

Il *qiyâs sahih* è quello indicato dalla *sharî'a*, ed esso funge da analogia nei casi simili e da differenza nei casi dissimili. Il primo tipo di *qiyâs* viene definito come *qiyâs al-tard*, mentre il secondo *qiyâs al-'aks*. L'espressione *al-tard* viene nel linguaggio comune adoperata insieme ad *al-'aks* e le due traducono “per dritto e per rovescio”. Volendo evitare una traduzione letterale delle due espressioni, che potrebbe in qualche modo impoverirne il valore semantico, riflettiamo semplicemente sul punto che il primo tipo di *qiyâs*, ossia quello indicato come *al-tard*, è un ragionamento utile per mostrare le analogie nei casi giuridici considerati in vista di una comune estensione normativa. Di contro il secondo tipo, quello cioè indicato come *qiyâs al-'aks*, indica un tipo di ragionamento che insite sulle differenze riscontrate e quindi sull'inconciliabilità normativa di due o più casi analizzati.

È interessante notare come, nonostante il giudizio favorevole sul ragionamento analogico, Ibn Taymiyya si sia poi scagliato contro l'impiego della logica in teologia nel suo *Libro della refutazione dei logici*,¹⁴⁴ dove ravvisa nella logica l'origine dell'errata e confusa costruzione metafisica della filosofia greca e delle derive della filosofia araba e della teologia islamica.

¹³⁸ *Ib.*, 135-137. Goldziher ha raccolto diverse testimonianze in proposito; cfr. I. GOLDZIHNER, *Die Zahiriten*, Otto Schulze, Leipzig 1884, 228-229.

¹³⁹ Cfr. TAJ AL-DIN AL-SUBKI, *Tabaqât al-Shâfi'iyya al-Kubrâ'*, al-Matba'at al-Husayniyy, Cairo s.d., II, pp. 45-46.

¹⁴⁰ MUSTAFÀ AL-SHAK'À (a cura di), *Al-A'immatu al-arba'tu*, Dâr al-Kitâb al-misrî, Cairo 1991, I, p. 224.

¹⁴¹ *Ib.*

¹⁴² Cfr. IBN TAYMIYYA, *Mukhtasar naṣīhat ahl al-imâm fi al-radd 'alâ mantiq al-Yûnân*, in Id., *Majmû' fatâwa shaykh al-islâm Ahmad Ibn Taymiyya*, 1961-67, 82-83. La trad. it. è tratta dall'*Antologia* a seguito del capitolo *Temi e figure dell'apologia Musulmana* a cura di Ida Zilio-Grandi in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, Einaudi, Torino 2005, p. 174.

¹⁴³ Ibn Taymiyya distingue, in particolare il *Kalâm bid'î*, cioè la teologia che porta innovazione, dal *Kalâm sunnî*, cioè la teologia inserita all'interno del dogma e della tradizione. Cfr. H. LAOUST, *La Profession de Foi d'Ibn Taymiyya*, La Wâsiṭiyya, Geuthner, Paris 1986, 13.

Contro questa deriva del pensiero propone, invece, un recupero forte del Canone attraverso un estremo irrigidimento della dottrina già *asha'rita* del *bi-lâ-kayfa*: il «senza come». ¹⁴⁵ Tale scontro apparentemente potrebbe portarci a indagare su di una contraddizione di cui Ibn Taymiyya dovrebbe essere vittima. Invece, ci mostra, in seconda analisi, il fatto che il *qiyâs*, contro ogni teoria che lo vorrebbe assimilato dalla logica greca e spesso per questo confuso addirittura con il sillogismo, viene rivendicato da alcune delle frange più intransigenti del pensiero giuridico e teologico sunnita come “cifra” tipica di un ragionare semitico in generale, e arabo-islamico in particolare. Quindi, mentre la logica greca è rifiutata e rigettata da Ibn Taymiyya, poiché “greca”, il *qiyâs*, pur essendo uno strumento logico, fa parte di quella che al-Jabri ha definito come “ragione araba”. ¹⁴⁶ Possiamo affermare in tal senso che se da un lato il *qiyâs* è segno di apertura di una cultura verso il mondo esterno, dall'altro è ciò che la caratterizza nella sua propria identità.

3.6 LA SHÎ'A

Rimane da riservare una piccola chiosa intorno alla posizione della Shî'a sulla questione che stiamo trattando. Generalmente gli sciiti sono tutti concordi circa l'inapplicabilità del *qiyâs* nel loro sistema giuridico. ¹⁴⁷ La proibizione del *qiyâs* è un loro principio giuridico fondamentale stabilito dal consenso, dalla necessità e dai costanti riferimenti alle loro tradizioni legali. ¹⁴⁸ Evidentemente alcuni tra gli scolari sciiti finirono per accettare una certa applicazione del ragionamento analogico, fra questi al-Junayd (morto 381 A.H.). Al-Qummî, tuttavia, incalza argomentando che si tratta semplicemente di una dissimulazione pensata in funzione dell'insegnamento di vie retoriche per i metodi di difesa e di apologia, dal momento che il rifiuto del *qiyâs* è una necessità teologica (*darûriyât al-madhhab*). ¹⁴⁹ Abû Ja'far al-Tûsî (morto 460 A.H.) sostiene che non vi sia alcuna dimostrazione ricavabile dai testi che giustifichi l'uso del ragionamento analogico, nessuna evidenza nella *shari'a*, alcuna tradizione certa e costante (*mutawâtir*) che lo supporti né alcun giudizio dedotto dall'*ijmâ'*. ¹⁵⁰ Similmente a Ibn Hazm fa riferimento ad alcuni versetti coranici (49:1; 17:36; 2:169; 6:38; 16:89 e 5:3) per rifiutare l'autorità del *qiyâs*. Citando questi versi intende dimostrare come il Corano sia autosufficiente e faccia riferimento a tutto ciò che debba realmente essere considerato come necessario dall'uomo. Così nessun'altra autorità incerta deve essere seguita. ¹⁵¹ Commentando la tradizione di Mu'âdh Ibn Jabal sostiene, inoltre, trattarsi di un caso solitario, di un'accezione senza alcuna validità effettiva. ¹⁵² Per quanto riguarda i casi di analogia già presenti nei Testi, questi non vengono definiti dagli sciiti proprio come *qiyâs*, piuttosto, con diverse espressioni: *madlûl* o *manṭiq kalâm* (discorso assunto), *mafḥûm al-muwâfaqa* (senso evidente) *fahwa'l-khitâb* (senso implicito di comunicazione) *zâhir al-'umûm* (generalità auto-evidente) oppure ancora *qiyâs al-*

¹⁴⁴ Ovvero il *Kitâb al-radd 'alâ al-mantiqiyîn*; cfr. l'edizione contenuta nel vol. IX (= *Kitâb al-mantiq*) dell'opera omnia di Ibn Taymiyya edita in Arabia Saudita: IBN TAYMIYYA, *Majmû' fatâwâ shaykh al-islâm Ahmad Ibn Taymiyya*, a cura di 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad Ibn Qâsim al-Najdî al-Hanbalî, Mecca-Riyâd 1961-67, copia fotostatica Maktabat al-Ma'ârif, Rabât 1981, IX, 82-255. Il testo in questione è noto anche sotto i titoli: *Mukhtasar nasîhat ahl al-îmâm fi al-radd 'alâ mantiq al-Yûnân*, ovvero: *Jahd al-qarîha fi tajrid al-nasîha*. Per una traduzione inglese cfr. W. B. HALLÂQ, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Clarendon Press, Oxford 1993 ed inoltre i passi proposti da C. BORI in *Storia della Filosofia nell'Islam Medievale*, cit., p. 173.

¹⁴⁵ Cfr. I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi dans l'Islam*, Geuthner & L'Éclat, Paris 2005 (1a 1° ed. 1920), 86.

¹⁴⁶ AL-JABRI, *La ragione araba*, cit., p. 33; ed inoltre il testo arabo id., *Takwîn al-'aql al-'arabî*, Markaz al-dirâsat al-wahda al-'arabiyya, Bayrût 1994.

¹⁴⁷ Cfr. IBN AL-SHAHÎD AL-THÂNÎ, *Ma'âlim al-Uṣûl*, Mu'assasa 'Abd al-Rahîm 'Ilmî, Tehran 1389 A.H., p. 402.

¹⁴⁸ Cfr. ABU'L-QÂSIM AL-QUMMÎ, *Kitâb al-Qawânîn fi'l Uṣûl*, Tehran 1304 A.H., pp. 291-292.

¹⁴⁹ *Ib.*, e anche IBN AL-SHAHÎD AL-THÂNÎ, *Ma'âlim al-Uṣûl*, p. 402.

¹⁵⁰ *Ib.*, 402-403; ABU'L-QÂSIM AL-QUMMÎ, *Kitâb al-Qawânîn fi'l Uṣûl*, cit., pp. 291-292 e AL-TÛSÎ, *'Uddat al-Uṣûl*, Dattaparsad, Bombay 1318 A.H., II, pp. 89-90.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 90.

¹⁵² *Ib.*, pp. 109-111.

awlawiyah (analogia su una più forte ragione). Così è per esempio, per la proibizione di picchiare i genitori sulla base del versetto 17:23.¹⁵³

È evidente, quindi, come sia tra i sunniti che tra gli sciiti, tutti coloro che abbiamo definito come “avversari del ragionamento analogico” si siano serviti nei loro testi di dottrina di versi coranici¹⁵⁴ per avallare la loro posizione: il giudizio nei fatti legali deve fondarsi su prescrizioni rivelate.

4. TIPI DI QIYÂS

In relazione alla *ratio* sussistente come analoga tra l'*asl* (caso originario) ed il *far'* (caso parallelo), la scienza del diritto distingue diversi tipi di *qiyâs*. La maggior parte dei giuristi Shâfi'îti ne individua tre categorie; al-Juwaynî, al-Ghazâlî ed al-Âmidî, cinque. Secondo i giuristi Hanafiti, invece, è possibile distinguere solamente due categorie: *qiyâs jalî'* e *qiyâs khafî*.

Sembra che il primo giurista a proporre una catalogazione dei diversi tipi di *qiyâs* sia stato al-Shâfi'î indicandola come *wujûh al-qiyâs* (metodi o tipi di *qiyâs*). La classificazione poggia sulla considerazione del caso e dei gradi degli atti considerati. A suo avviso ‘più’ o ‘meno’, ‘grande o piccolo’ sono analogicamente equivalenti. Se il caso originario comanda di fare o proibisce di compiere un *piccolo* atto, questa ingiunzione al positivo o al negativo può essere parimenti estesa ad un atto *più grave*, ma dello stesso tipo, per analogia. Secondo una tradizione, per esempio, Dio ha proibito ai musulmani di versare il sangue di un credente, o rubare nella sua proprietà e ha comandato di sforzarsi di trovare e praticare ciò che è bene per lui. Ora fare qualsiasi cosa contraria al bene di un credente, come dire il falso, è parimenti non lecito.¹⁵⁵ Bisogna sottolineare che al-Shâfi'î indica questo tipo di ragionamento come *qiyâs*, mentre – afferma – altri giuristi lo indicano diversamente, non essendovi alcuna effettiva comparazione analogica tra i diversi gradi di un medesimo ordine.¹⁵⁶ Questo tipo di *qiyâs* è stato indicato come *qiyâs jalî*, *qiyâs awlawî*, *tanqîh al-manâh*, e dai giuristi posteriori *mafhum al-muwâfaqa*. Si tratta in altri termini dell'analogia *a fortiori*: “Se una norma giuridica regola una situazione, ma trascura una situazione più grave, si può dedurre che la legge avrebbe dovuto a maggior ragione regolare quest'ultima situazione. Così il Corano fa divieto ai discendenti di manifestare la loro irritazione di fronte ai genitori: - Se uno di loro o entrambi dovessero invecchiare presso di te, non dir loro uff! (17, 23) – A maggior ragione è fatto divieto di insultarli o umiliarli”.¹⁵⁷ ‘Abd al-Malik al-Juwaynî nelle sue *Waraqât* distingue tre categorie di *qiyâs*: analogia in forza della *ratio* (*qiyâs al-'illa*); analogia in forza della indicazione (*dalâlah*) che porta alla definizione della causa e non all'ingiunzione direttamente (*qiyâs dalâlah*); analogia sulla base della somiglianza di un caso ad uno dei due casi simili che potrebbe costituire il caso originario (*qiyâs al-shabah*). Nel *al-Burhân*, invece, distingue cinque categorie:

1. Applicazione della legge enunciata esplicitamente nel testo (*manûiq*) ad un caso non direttamente considerato (*maskût*), attraverso la considerazione del testo (*min tarîq al-fahwa*). Per esempio, ancora una volta, percuotere i propri genitori è proibito in analogia al divieto di dire loro: “Uff”, così come scritto nel Corano.
2. Analogia sulla base della causa (*'illa*) espressamente menzionata dal legislatore.
3. Analogia sulla base di un caso corrispondente che ha una proprietà espressamente indicata, sebbene non sia essa la *'illa*.

¹⁵³ Cfr. MUHAMMAD RIDÂ AL-MUZAFFAR, *Usûl al-Fiqh*, Maṭābi' Dâr al-Nu'mân, Najaf 1967, III, pp. 200-203.

¹⁵⁴ Si considerino inoltre i seguenti versi coranici: Cor. 6: 121; 4:59; 29:51; 6:38; 6:59; 16:89; 49:1; 16:116.

¹⁵⁵ A sostegno della sua riflessione al-Shâfi'î ritorna a Cor. 99, 7-8.

¹⁵⁶ Cfr. AL-SHÂFI'Î, *al-Risâla*, pp. 70-71.

¹⁵⁷ SAMI A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Il diritto islamico*, cit., p. 270.

4. Analogia sulla base di una causa immaginaria (*mukhayyal*) non necessariamente coincidente con i principi riconosciuti dai giuristi (*ikhâla*).
5. Analogia sulla base della somiglianza (*shabah*) ad uno dei molti casi simili. Secondo al-Shâfi'î l'intenzione, per esempio, è necessaria per l'abluzione sull'analogia del *tayammum*.

Al-Juwaynî non considera l'analogia della significazione (*dalâla*) come un tipo indipendente. A suo avviso fa parte dell'analogia per somiglianza (*shabah*) o dell'analogia avente la medesima *idea* o *significato* del caso originario (*qiyâs fî ma'na al-asl*), sebbene la abbia assunta come una forma indipendente di analogia nelle *Waraqât*.¹⁵⁸ Al-Ghazâlî nel suo *al-Mankhûl*¹⁵⁹ e Al-Shîrâzî hanno fatto riferimento alla medesima forma di *qiyâs* indicata da al-Juwaynî. Ne *al-Waraqât*. Al-Shîrâzî, in particolare, definendo il *qiyâs 'illa* afferma che si tratta di un'analogia dove il caso parallelo costituisce un confronto con quello originario sulla base di una *ratio* fondata sulla *Sharî'a*. Il caso alle volte è di ovvia evidenza come l'ubriacatura per la proibizione del vino, alle volte non immediatamente individuabile come nel caso dell'usura. È possibile quindi distinguere tra *qiyâs jalî* (evidente) e *khafî* (latente). Il *qiyâs jalî* è un'analogia dove la *ratio* è solamente una, stabilita con una certa evidenza per cui non è necessaria alcuna interpretazione (*ta'wil*). Il grado di evidenza della *ratio*, seppur intellegibile, non è sempre lo stesso. Il caso di maggiore evidenza è quello in cui essa è espressamente menzionata. Si trova scritto nel Corano (59,7): "Il bottino che Iddio ha concesso al Suo Messaggero sulla gente delle Città, appartiene a Dio, al Suo messaggero, ai suoi parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, acciocché non divenga qualcosa presa a turno fra i ricchi di tra voi". Questo versetto indica espressamente la *ratio*: è necessario ripartire la ricchezza, in modo da non concentrarla nelle mani dei ricchi solamente. Similmente picchiare i genitori è *a fortiori* proibito dal momento che si trova scritto nel Corano (17, 23): "Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che Lui, e che trattiate bene i vostri genitori. Se uno di essi, o ambedue, raggiungono presso di te la vecchiaia, non dir loro *Uff!* Non li rimproverare, ma di' loro parole di dolcezza". L'altro tipo di *qiyâs 'illa* è il *khafî* (latente). In questo caso è possibile individuare diverse cause, stabilite secondo un inadeguato grado di certezza.

Il secondo tipo di *qiyâs* è il *qiyâs al-dalâla* (analogia per significazione). Si tratta di una analogia dove il caso parallelo è applicato a quello originario sulla base di una proprietà che non è la *'illa*, tuttavia essa significa l'esistenza della *'illa* nel caso parallelo. In altri termini la proprietà è un attributo implicito (*lâzim*) alla *ratio*. Se viene individuata la proprietà, sarà anche la *'illa* come conseguenza necessaria. Al-Ghazâlî ha definito questo tipo di ragionamento come "bilancia della concomitanza" (*talâzum*), proprio per la presenza di un attributo "concomitante" che pur non essendo la *'illa* rimanda ad essa descrivendo, coincide, per altro, con il sillogismo ipotetico congiuntivo della forma: *Se A, allora P; ma A, allora P e Se A, allora P; ma siccome non-P, allora non-A*. Si tratta, quindi della regola del *modus ponens*. Si consideri il seguente esempio: potrebbe essere detto che il *nabîdh* è proibito a motivo del suo intenso odore, fatto implicito alle sostanze inebrianti, in analogia con il vino. In questo caso il fatto di essere inebriante, che è la *'illa* della proibizione del vino, non è menzionato. Tuttavia l'odore intenso del vino indica che si tratta di una sostanza inebriante che è la *'illa*: quindi *Se A* (l'odore), allora *P* (la sostanza inebriante), *ma A, allora P*.

Al-Ghazâlî, pur concordando nella ricostruzione dei passaggi logici, non ritiene che questo tipo di ragionamento possa definirsi *qiyâs*, anzi afferma che:

"Ciò che gli studiosi di diritto (islamico) (*fuqahâ'*) chiamano: indicazione (*dalâla*) e forse la chiamano come "analogia dell'indicazione" (*qiyâs al-dalâla*), ma non vi è in essa effettivamente un ragionamento analogico (*qiyâs*), né connessione del caso derivato (*far'*) con quello originale (*asl*), ma il suo risultato si fonda sulla dimostrazione (*istidlâl*) che

¹⁵⁸ Cfr. AL-JUWAYNÎ, *al-Burhân*, MS. Jâmi' Ahmad III, Istanbul, No 1321, fols. 102 ab.

¹⁵⁹ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *al-Mankhûl*, Damasco 1970, 33.

dall'affermazione *thubût*) del più particolare, giunge all'affermazione del più generale. Come accade nella deduzione attraverso cui dall'affermazione del nero si giunge all'affermazione della colorità – e come per la deduzione dove dalla negazione del più generale si giunge alla negazione del più particolare, come accade nella dimostrazione dell'assenza del colore dovuta all'assenza della nerezza. Queste sono due prove decisive. Esistono differenti forme di questo tipo di *qiyâs*. Un giurista può arguire sulla base di uno degli attributi della regola della legge la derivazione della regola stessa".¹⁶⁰

Infine il *qiyâs al-shabah*. Indica il fatto di applicare il caso parallelo a quello originale sulla base di somiglianze generiche. È possibile che vi sia un caso parallelo che abbia delle proprietà in comune con più di un caso originario. L'analogia sarà stabilita sul caso originario che ha in comune con il parallelo più qualità o proprietà. Per esempio, uno schiavo potrebbe essere associato ad un uomo libero o ad un animale. Come un uomo libero è un essere umano, può essere ricompensato o punito. Come un animale è proprietà di qualcuno, può essere acquistato o venduto o affittato. Così sarà assimilato al caso con cui ha più cose in comune.¹⁶¹

5. LE VIE DELLA CONOSCENZA E DELL'INTELLETTO

E' possibile rintracciare nel *Kitâb asâs al-qiyâs* un preciso attacco contro l'applicazione che i logici e i filosofi hanno fatto del termine *qiyâs* a tipi di ragionamento propri della riflessione greca e coincidenti in particolar modo con il sillogismo aristotelico, con quello stoico e con la confutazione. La risposta ultima di al-Ghazâlî mira a scardinare questa impostazione fondata su "una scorrettezza relativa alla forma del nome",¹⁶² a indicare le vie (*mawâzîn*) della speculazione filosofica e a rivendicare l'appartenenza originaria del termine *qiyâs* alla sfera giuridica, secondo la sua propria definizione per cui il *qiyâs* consiste, in termini giuridici, nel "collegare (*ilhâq*) ad un testo originario (*asl*), un caso derivato (*far'*) attraverso un legame comune (*jâmi'*)" oppure ancora "nell'accordo (*haml*) di un conosciuto (*ma'lûm*) ad un conosciuto (*ma'lûm*) per stabilire (*ithbât*) una qualità (*sifa*) e una norma (*hukm*) o la loro negazione (*nafy*) da parte di essi".¹⁶³ Secondo al-Ghazâlî, quindi, l'uso del termine *qiyâs* è precisa pertinenza del *fiqh* e del *kalâm*,¹⁶⁴ dove venne, per le prime volte, applicato in sostituzione di *mithâl* o *tamthîl*, termini questi adoperati nel linguaggio comune per tradurre analogia.¹⁶⁵

Le vie indicate da al-Ghazâlî nella seconda questione del *Kitâb asâs al-qiyâs* corrispondono alle cinque bilance descritte all'interno di *al-Qistâs al-mustaqîm*, che a loro volta ripercorrono le prime tre figure del sillogismo aristotelico, quello ipotetico congiuntivo e l'ipotetico disgiuntivo. Stessa analisi ci è stata già fornita dal Madkour il quale consacra ad al-Ghazâlî nel suo intervento *La logique d'Aristote chez les mutakallimûn*, un breve passaggio dove per altro afferma che al-Ghazâlî "Essaie, lui même, de fire un tableau de ce qu'il appelle *al-Mawâzîn al-'aqliyya* (les balances rationnelles) qu'il prétend avoir tiré du Coran. Ces *Mawâzîn* ne sont rien d'autre que le syllogisme aristotélicien dans ses différentes formes; catégorique, conditionnelle et hypothétique".¹⁶⁶

Al-Ghazâlî, tuttavia, non riconosce paternità greca a questi ragionamenti, piuttosto sostiene che siano deducibili proprio dal Corano, si tratta di cinque strumenti che Dio ha "Rivelato nel suo

¹⁶⁰ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 18.

¹⁶¹ AL-SHĪRÂZĪ, *al-Luma'*, Cairo 1325, pp. 231-238.

¹⁶² *Ib.*, 13.

¹⁶³ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 13.

¹⁶⁴ *Id.*, *Maqâsid al-falâsifa*, Maṭba'at al-maḥmûdiyya al-tijâriyya, al-Qâhira 1936, pp. 25-26; 39-40.

¹⁶⁵ Cfr. R. BRUNSCHVIG, *Valeur*, cit., p. 58.

¹⁶⁶ *Ib.*, p. 61

Libro e con cui ha insegnato ai suoi profeti a pesare”,¹⁶⁷ di qui l'accusa mossagli di islamizzazione della logica.

Le bilance del Corano sono tre: la bilancia dell'equivalenza (*ta'âdul*), quella della concomitanza (*talâzum*), e quella dell'opposizione (*ta'ânud*). La bilancia dell'equivalenza, a sua volta, è divisa in: maggiore (*al-akbar*), mediana (*al-awsat*) e minore (*al-asghar*).

La bilancia maggiore (*al-mîzân al-akbar*) dell'equivalenza (*ta'âdul*) è la prima indicata nella *Retta bilancia*, e corrisponde al sillogismo di prima figura¹⁶⁸ che nel *Kitâb asâs al-qiyâs* viene indicato da al-Ghazâlî come *tamassuk bi-l-'umûm*, espressione che è possibile tradurre letteralmente come *riferimento all'universale*.

La bilancia mediana (*al-mîzân al-awsat*) dell'equivalenza (*ta'dul*) che segue alla maggiore, corrisponde al sillogismo di seconda figura¹⁶⁹ in cui il termine medio è sempre predicato nelle premesse, ed è indicata nel *Kitâb asâs al-qiyâs* come la seconda via della dimostrazione razionale attraverso il termine differenza (*farq*).

La bilancia minore (*al-mîzân al-asghar*) è la terza dell'equivalenza (*ta'âdul*) e corrisponde alla terza figura del sillogismo aristotelico,¹⁷⁰ dove il termine medio è sempre soggetto delle premesse e viene indicata nel *Kitâb asâs al-qiyâs* come confutazione (*naqd*).

La bilancia della concomitanza (*talâzum*) descrive una forma di sillogismo ipotetico congiuntivo della forma: *Se A, allora P; ma A, allora P* e *Se A, allora P; ma siccome non-P, allora non-A*. Si tratta in altri termini della regola del *modus ponens*, ove si stabilisce un rapporto di conseguenza tale che se è vera un'implicazione ed è vero il suo antecedente, è impossibile che il conseguente sia falso. Questo tipo di ragionamento è indicato nel *Kitâb asâs al-qiyâs* attraverso il termine *istidlâl*, mentre in generale nei trattati dedicati esclusivamente alla logica, come per esempio nell'esposizione del libro VIII sul *Qiyâs* del *Shifâ* di Avicenna viene indicato come *al-qiyâs al-iqtirânî*, appunto congiuntivo. Secondo Avicenna questo sillogismo a sua volta si divide in *hamlî*, cioè predicativo o categorico, e *shartî*, cioè ipotetico. Commenta comunque al-Ghazâlî che esso consiste nel confermare il particolare per giungere alla conferma dell'universale e nel negare l'universale per giungere alla negazione del particolare.

Infine la bilancia dell'opposizione (*ta'ânud*); si tratta di un ragionamento diairetico, poco studiato da Aristotele, ma riformulato nella logica proposizionale degli stoici ed esprimibile in termini di sillogismo ipotetico disgiuntivo della forma: *o A o P; ma siccome A, allora non P*. Oppure: *o A o P; ma siccome non-P, allora non-A*. Quest'ultima via propria dell'intelletto viene indicata da al-Ghazâlî nel *Kitâb asâs al-qiyâs* come *sabr wa-taqûm* che letteralmente significa 'analisi e partizione' o anche 'divisione'. Si tratta di uno dei procedimenti logico-giuridici più utilizzati all'interno dell'esegesi coranica e consiste nell'analizzare le varie caratteristiche del fatto o atto giuridico preso in esame, provarle attraverso il sillogismo disgiuntivo, classificarle per ordine di probabilità e certezza sino ad arrivare alla ragion d'essere: la *'illa*.

Per questo nel trattare la *sabr wa-taqûm*, al-Ghazâlî in qualche modo sembra non rimanere del tutto fedele all'applicazione sillogistica della teoria aristotelica, stante il fatto che lo stagirita critica il metodo della divisione definendolo come un "debole sillogismo",¹⁷¹ e mette in dubbio la possibilità che tramite esso sia possibile giungere alla dimostrazione dell'essenza di una cosa, che è la sua *usia*, ma anche la sua *'illa*.

6. IL TAMASSUK BI-L-'UMÛM

Nella descrizione del *tamassuk bi-l-'umûm* o della prima bilancia della conoscenza al-Ghazâlî recupera le nozioni di universale e particolare, genere e specie che intervengono nelle premesse

¹⁶⁷ Id., *La retta bilancia*, p. 280.

¹⁶⁸ Cfr. ARTIST., *Analytica Priora*, I, 4, 25b ss.

¹⁶⁹ Id., I, 5, 26b 34-28a 9.

¹⁷⁰ Id., I, 6, 28a 10-29a 19.

¹⁷¹ *Ib.*, I, 31, 46a 30-35.

del sillogismo in relazione alla qualità ed alla quantità delle stesse attraverso l'ausilio di quelli che la logica moderna definisce operatori, connettivi, o meglio *quantificatori*, in questo caso del soggetto universale (tutti, ogni, ognuno, nessuno) della premessa. Per una corretta comprensione dell'espressione *tamassuk bi-l-'umûm* è necessario, tuttavia, far nota sul fatto che il termine *'umûm* indica più esattamente il 'genere' e non l'universale, solitamente tradotto tramite il termine *kulliyya*. Tuttavia, i ragionamenti condotti dal Nostro e gli esempi da lui proposti, ci hanno spinto a supporre un uso specifico del termine in al-Ghazâlî nel senso dell'universale aristotelico. La costruzione dei ragionamenti presentati da al-Ghazâlî ricalca, infatti, il sillogismo aristotelico di prima figura che ha come premessa maggiore un giudizio 'universale'.¹⁷²

Secondo la definizione aristotelica, infatti, con discorso universale si intende "Quello che esprime l'appartenenza ad *ogni* oggetto o a nessuno".¹⁷³ Rientrerebbero in questa definizione le premesse proposte da al-Ghazâlî come esempi per i ragionamenti indicati appunto come *tamassuk bi-l-'umûm*: 'ogni corpo è divisibile', oppure 'tutti gli alcolici sono proibiti' come anche 'chiunque possiede una capacità (*qudra*) viene chiamato capace (*qâdir*)'.¹⁷⁴

Il *tamassuk bi-l-'umûm* indica quindi il fatto che il principio valido per un genere sia universalmente valido per tutte le specie appartenenti a quel genere. Al-Ghazâlî recupera attraverso l'espressione: *'umûm* il *Khathôlou* aristotelico nel senso di ciò che si predica per natura di più enti stabilendo, quindi, un rapporto tra il genere e la specie fondato ontologicamente sul fatto che il carattere dell'universalità coincide con l'essenza degli enti espressa nel *to tí estí* socratico e gnoseologicamente sul fatto che l'intelletto ha la capacità di cogliere l'universale e produrlo come concetto. Si tratta di quel processo conoscitivo che la lingua araba esprime tramite il termine *tasawwur*.¹⁷⁵ ossia, secondo la definizione di Ibn Khaldûn, di quella conoscenza che tramite l'astrazione (*tajrid*) ottiene l'universale o, in altri termini, della conoscenza intesa quale "Perception (*tasawwur*) de l'essence des choses, c'est-à-dire simple représentation des *quiddités* (*mâhiyyât*)".¹⁷⁶

All'interno della teoria giuridica islamica, in particolare così come presentata nel *Kitâb asâs al-qiyâs* di al-Ghazâlî, il carattere dell'universalità è proprio della *'illa* non accidentale e transeunte. Così come il fatto che la somma degli angoli interni di un triangolo equivalga a due angoli retti è una caratterizzazione universale del triangolo¹⁷⁷ che si può riferire a tutti i triangoli in virtù della loro essenza¹⁷⁸, parimenti l'essere alcolico per il vino è una caratterizzazione universale predicabile anche per le specie diverse dal *khamr*.

Questa ipotesi di traduzione e comprensione del termine *'amm* è stata suffragata dal Madkour il quale nel suo *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe* bene chiarisce come al-Ghazâlî, in particolare rispetto all'Avicenna del *Kitâb al-Shifâ*, abbia operato un'inversione nell'uso di alcuni termini logici e quindi, per esempio, abbia utilizzato "À la place des mots: *kolliyya* et *joz'iyya* (universale e particolare) *'amma* et *khâssa*"¹⁷⁹ ed ancora in nota spiega: "*Kolliyya* et *joz'iyya* désignent plus précisément la quantité des proposition (universelle e particulière); *'amm* et *khâssa* se rapportent plus proprement aux termes. On les rendrait donc très exactement par *général* et *spécial*. Al-Ghazâlî, par ces deux termes nouveaux, produit donc dans la logique

¹⁷² Sulla traduzione del lessico aristotelico in arabo, cfr. soprattutto HUGONNARD-ROCHE, *Une ancienne "édition" arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission*, in J. HAMESSE (a cura di), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales n° 13, Louvain 1992, pp. 139-157 e sulla traduzione dei *Primi Analitici*, cfr. Id., *La traduction arabe des Premiers Analytiques d'Aristote*, in A. HASNAWI et. al. (a cura di), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, coll. *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n° 79, Louvain 1997, pp. 395-407.

¹⁷³ Cfr. ARIST., *An. pr.*, I (A), 1, 24 a.

¹⁷⁴ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, p. 18.

¹⁷⁵ In questo senso va anche tradotto il participio *mutasawwar* più volte adoperato in AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 14 (per esempio).

¹⁷⁶ IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle*, cit.

¹⁷⁷ Cf. ARIST., *An. Post.*, 73b 31.

¹⁷⁸ *Ib.*, 74a 25 sgg.

¹⁷⁹ Cfr. I. MADKOUR, *L'Organon*, cit., p. 243.

arabe une confusion analogue à celle qu'ont produite 'universel' et 'général', 'particulier' et 'spécial' dans la logique française".¹⁸⁰

In altri termini la difficoltà che incontriamo nella comprensione diretta dall'arabo di un'espressione quale *tamassuk bi-l-'umûm* risponde al fatto che al-Ghazâlî in questa sintetica formula riassume l'universalità della forma propria della premessa 'universale affermativa' del sillogismo categorico, sia la 'genericità degli elementi in essa predicati', sia il rapporto proprio che il genere stabilisce con la sua specie secondo l'ordine della classificazione.

Inoltre le premesse proprie del *tamassuk bi-l-'umûm* oltre ad essere di forma universale, sono anche 'dimostrative', ossia premesse ove si assume per vera "una delle due parti della contraddizione".¹⁸¹ Ed è per questo che, in ultima analisi, qui si propone di tradurre l'espressione *tamassuk bi-l-'umûm* secondo una via, forse ardita, ma anche consapevole dei passaggi logici sottesi, come 'sillogismo categorico'. Il *tamassuk bi-l-'umûm* secondo la definizione che ne fornisce al-Ghazâlî è, infatti, una dimostrazione (*dalîl*) costruita su due premesse, provata attraverso la verifica di entrambe, ottenuta tramite il riferimento alla tradizione (*naql*) del legislatore (*shâri'*) o del teologo (*mutakallim*) e tale per cui "una volta salvate le premesse dalla controversia ne consegue per necessità il riconoscimento della conclusione".¹⁸²

È interessante notare come per al-Ghazâlî la validità delle premesse e della conclusione nel senso di una loro corrispondenza al vero dipende in tutto dal rispetto della tradizione. Torna nuovamente, quindi, anche nell'analisi di ragionamenti propri della logica greca, la tensione islamo-comunitaria propria di al-Ghazâlî nel suo accostarsi alla logica. È evidente, infatti, come egli miri ad una definizione dei concetti logici che sia sempre inserita all'interno dei limiti tracciati dall'*auctoritas* della tradizione (*naql*).

In queste premesse secondo lo schema aristotelico si stabilisce l'appartenenza di qualcosa a qualcos'altro e la somiglianza di comportamento della specie con il genere in relazione allo stesso discorso definitorio. Così per esempio il discorso: "Tutte le bevande inebrianti sono proibite, l'estratto di dattero è inebriante, quindi è proibito" è una prova (*hujja*) inconfutabile nella misura in cui è dimostrato che "Tutte le bevande inebrianti sono proibite, ma non altrimenti; ed essendo tale dimostrazione ricavata dalla tradizione (*naql*) del legislatore (*shâri'*)".¹⁸³

Al-Ghazâlî, pertanto, conclude: "La possibilità di stabilire questa norma per l'estratto di dattero (*nabîdh*) dipende dal sillogismo categorico (*tamassuk bi-l-'umûm*) e non dall'analogia (*qiyâs*)".¹⁸⁴

Ancora afferma il Nostro:

"Il Profeta – la pace e la benedizione di Dio discendano su di Lui - ha proibito di ingannare nella vendita, dal momento che la vendita di ciò che non è presente si considera come una truffa, allora è proibita. Questo [principio] –spiega al-Ghazâlî- non è stato stabilito per via di ragionamento analogico (*qiyâs*), ma attraverso il sillogismo categorico (*tamassuk bi-l-'umûm*) risultante dalla composizione di due principi noti: il primo dei due è: la proibizione del raggio nella vendita, il secondo la vendita di ciò che non è mostrato è un raggio. La validità del ragionamento dipenderà dalla possibilità di mostrare l'universale applicabilità ed estensione della prima premessa, ossia la proibizione di ingannare nella vendita".¹⁸⁵

¹⁸⁰ *Ib.* n. 3.

¹⁸¹ ARIST., *An. Pr.*, I (24), 1 a.

¹⁸² AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 20.

¹⁸³ *Ib.*, p. 17.

¹⁸⁴ *Ib.*

¹⁸⁵ *Ib.*

Proprio per questo spiega al-Ghazâlî che “La condizione di universalità del principio (*asl*) è tale da far sì che il divieto riguardi tutte le truffe e non solo alcune” e nella misura in cui sussiste questa universalità consegue che “La vendita di ciò che non è mostrato è un raggio” e quindi “Proibita”. La validità della conclusione raggiunta dipende, quindi, dalla validità e corrispondenza al reale delle premesse poste e dall’universalità della premessa maggiore.

Il *tamassuk bi-l-‘umûm* corrisponde, dunque, al sillogismo categorico aristotelico di prima figura ed è tale da garantire la certezza nella conoscenza. Il *qiyâs* giuridico è invece un ragionamento che nasce dal confronto di due casi particolari; le sue conclusioni non sono dunque certe. Tuttavia è possibile convertire il *qiyâs* in *tamassuk bi-l-‘umûm* e garantirne le conclusioni secondo certezza. Spiega in proposito Hallâq: “Ghazâlî, following the tradition of Aristotle, insisted that in order for analogy to be logically valid, it must be converted to first figure syllogism”.¹⁸⁶

Secondo al-Ghazâlî, infatti, la relazione sussistente tra genere e specie non implica nella normazione giuridica di fatto l’impiego del *qiyâs*, ma semplicemente un rimando all’universale. Questo è quanto, per altro, spiega anche nel *Kitâb asâs al-qiyâs*, quando afferma:

“In breve, per ritornare al discorso, il giudizio (*hukm*) universale (*al-‘âmm*) espresso sull’attributo (*sifa*) è un giudizio su ciò a cui è attribuito (*mawṣūf*) e quando esprimiamo un giudizio di carattere universale su ‘tutti’ i corpi, rientrano necessariamente in quel giudizio anche le *parti* dei corpi”.¹⁸⁷

La possibilità dell’estensione legislativa dipende dall’espressione linguistica dell’universalità emersa tramite il *tutti* riferito all’insieme delle specie appartenenti ad un genere; infatti quando si afferma che “Tutte le bevande inebrianti sono proibite, che l’estratto di dattero è inebriante e che quindi è proibito”,¹⁸⁸ la possibilità che questa diventi una prova inconfutabile dipende dall’effettiva possibilità di dimostrare che “Tutte le bevande inebrianti sono proibite”.¹⁸⁹ Pertanto, conclude al-Ghazâlî

“La possibilità di stabilire questa norma per il *nabîdh* dipende dall’universalità espressa e non dall’analogia (*qiyâs*)”.¹⁹⁰

7. RAPPORTI DI PREDICAZIONE E TRANSITIVITÀ DI GIUDIZIO

La ricerca logica ghazaliana insiste ancora con maggiore precisione sull’applicazione, sebbene non dichiarata, del pensiero aristotelico attraverso il recupero di un passo determinante dell’*Organon* tratto dalle *Categorie*. Afferma Aristotele in *Cat.* 3b 5-10 che “Le sostanze prime accolgono sia la definizione delle specie che quella dei generi, e la specie accoglie la definizione del genere: *infatti tutte le cose che sono dette del predicato saranno anche dette del soggetto (osa gar kata tou kategourouménou léghetai kai kata tou yupoikeiménou rethésestai)*”. Ritroviamo un’interessante corrispondenza con l’affermazione aristotelica nel pensiero di al-Ghazâlî per cui il risultato che si ottiene a partire dalla riflessione sulla prima via della conoscenza, quella appunto descritta all’interno della deduzione propria del sillogismo di prima figura, ed in particolare in quello che i logici medievali hanno indicato come BARBARA, consiste nella transitività propria del giudizio espresso su un attributo. Infatti, essendo l’attributo predicato di un soggetto che si presenta per quantità sempre meno esteso

¹⁸⁶ W. B. HALLÂQ, *Logic Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni jurisprudence*, in «Arabica», 37 (1990), p. 320.

¹⁸⁷ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 18.

¹⁸⁸ *Ib.*

¹⁸⁹ *Ib.*

¹⁹⁰ *Ib.*

dell'attributo stesso, quindi nella relazione propria per esempio della specie con il genere, è possibile che il giudizio che si predica di un attributo venga applicato anche al soggetto di cui l'attributo è predicato, per il fatto che quest'ultimo è contenuto nel primo. Questo tipo di relazione produce una conoscenza ulteriore rispetto allo stato iniziale, tale per cui se A è l'attributo che si predica di B e se B è a sua volta predicato di C, come suo attributo, è possibile predicare A anche di C, di cui si conosceva, in partenza, solo la relazione con B.

In altri termini la legge logica enunciata da al-Ghazâlî riprende quella che nella logica moderna viene definita come la *transitività della relazione predicativa espressa dal 'dirsi di un soggetto'*, piuttosto dell'*essere in un soggetto*. Inoltre questa relazione è valida universalmente per tutti gli enti che si presentano come *sinonimi*, ossia per quelle cose delle quali «Il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima».¹⁹¹

Così, recuperando un esempio che al-Ghazâlî fornisce nel *al-Qistâs al-mustaqîm*, se diciamo del “Mio Signore”, che è “Colui che fa sorgere il sole” e se predichiamo del predicato che esso è “Dio” possiamo predicare del primo soggetto (*Il mio Signore*) l'attributo del suo attributo cioè che è *Dio*.

Afferma dunque al-Ghazâlî nel *Kitâb asâs al-qiyâs*:

“Il risultato che si ricava da questa prima via – (il *tamassuk bi-l-'umûm*) – è che: Il giudizio che viene espresso su un attributo (*sifa*), è necessariamente valido per *tutti* gli enti che possiedono quell'attributo (*sifa*) [...] Sarebbe questo un sillogismo perfetto (*tamassuk bi-l-'umûm*) il cui risultato (*hâsil*) dipende dal fatto che il giudizio (*hukm*) universale (*al-'amm*) sull'attributo (*sifa*) è un giudizio su ciò a cui è attribuito (*mawsûf*)”.¹⁹²

Parimenti nel *Qistâs al-mustaqîm*:

“In ogni caso in cui si acquisisca la conoscenza dell'attributo di una cosa, e secondariamente si acquisisca la conoscenza della certa esistenza di un giudizio riguardo all'attributo, si genererà in me necessariamente una terza conoscenza, cioè la conoscenza certa del giudizio che fa riferimento alla cosa qualificata dall'attributo”.¹⁹³

Al-Ghazâlî recupera qui la relazione tra logica e destinazione ontologica della filosofia aristotelica, esposta nelle *Categorie*, tramite la distinzione tra *sostanza prima* e *sostanza seconda*, ponendo la connessione necessaria tra conoscenza ed esistenza. La predicabilità transitiva del giudizio sull'attributo verso ciò a cui è attribuito, infatti, si collega necessariamente e primariamente alle nozioni aristoteliche dell'*essere in un soggetto* e del *dirsi di un soggetto*. Si tratta di due differenti strutture predicative, in quanto esprimono la forma linguistica attraverso cui si descrive il tipo di relazione o rapporto sussistente tra il predicato ed il suo soggetto, a cui corrispondono due differenti strutture ontologiche, visto che l'*essere in un soggetto* descrive più esattamente una relazione di inerenza al sostrato non sostanziale. Infatti, mentre il *dirsi di un soggetto* implica una predicazione necessaria, poiché ciò che si dice rispetto al soggetto esprime la sua definizione, l'*essere in un soggetto* marca la distinzione tra il sostanziale e l'accidentale, in quanto quest'ultimo è esistente nella sostanza.

Nell'espressione ghazaliana rimane predominante, in particolare, il riferimento all'espressione *dirsi di un soggetto* dove il *dirsi di* comporta che *ciò che viene detto di* può essere o il genere, o la specie o la differenza del soggetto, poiché queste non solo possono essere predicate veritativamente del soggetto, ma sono costitutive della sua definizione. Di contro tutto ciò che è al di fuori di queste determinazioni, viene attribuito al soggetto, seppur anche veritativamente, non necessariamente. Essere parte del discorso definitorio giustifica inoltre, come abbiamo spiegato, l'estensione universale, *'umûm*, del *tamassuk* poiché l'espressione aristotelica

¹⁹¹ ARTIST⁺ *Cat.*, 1a, 7-8.

¹⁹² AL-GHAZÂLÎ *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 18.

¹⁹³ Id., *La retta bilancia*, cit., p. 230

secondo cui «Tutto ciò che si dice del predicato si dice anche del soggetto», implica che se una determinazione è sussunta sotto una specie, è necessariamente sussunta sotto tutte le specie sussunte a loro volta nel genere di cui quella specie è predicato. In altri termini nel *dirsi di un soggetto*, l'universale assume un ruolo centrale in vista della predicabilità molteplice dell'attributo a tutte le specie appartenenti al medesimo genere.

Questa analisi per altro contribuisce a chiarire l'espressione ghazaliana secondo cui il legislatore giustifica le estensioni normative partendo dal presupposto logico secondo cui “*ḥukmī fī l-wahid, ḥukmī fī l-jama‘ât*”¹⁹⁴ ossia “il mio giudizio valido per uno è valido per tutti (quelli compresi nello stesso genere)”. Si tratta, infatti, di comprendere il rapporto di inclusione logica esistente tra la specie ed il genere di cui essa è predicata, ed inoltre, il rapporto diairetico esistente nelle diverse specie che a loro volta, secondo, per altro, la definizione già platonica della dialettica, possono essere genere, sino a giungere ai generi sommi o alle specie infime.

Volendo nello specifico continuare a raccogliere i rimandi che questa legge logica greca ha avuto all'interno della teoria giuridica islamica, notiamo che l'attributo detto del soggetto costituisce rispetto al *ḥukm* la ragion d'essere o *'illa*. Afferma al-Ghazâlî:

“Allorquando è stata stabilita la ragion d'essere della norma, per via della ragion d'essere stessa la norma assume carattere universale [...] Infatti l'universalità dell'espressione è tale da essere soggetta a specificazione, eppure la ragion d'essere nella misura in cui è equivalente al fondamento costituisce un generale in cui si raccolgono tutte le caratteristiche e le determinazioni di cui esso si compone”.¹⁹⁵

Ed è per questo che il *tamassuk bi-l-'umûm* è nullo quando si considerano attributi accidentali come il fatto di essere bianco o moro che, con Aristotele, non possono *dirsi di un soggetto*.

8. RIFLESSIONI SULLA *RATIO* O *'ILLA*

L'applicabilità universale della norma (*ḥukm*) è garantita dalla *'illa* che, rispetto al *qiyâs*, chiarisce il suo principio fondante, venendo a coincidere con la natura o caratteristica essenziale dell'oggetto o del caso regolato dalla legge. La *ratio legis* dell'*analogia iuris* o la *'illat al-qiyâs al-shar‘î* permette, quindi, la transizione e la riduzione dell'analogia a sillogismo, nella misura in cui essa coincide con il termine medio del sillogismo o *qiyâs al-'aqlî*, in quanto entrambi indicano la *ratio* esclusiva giustificante il processo di associazione analogica o di dimostrazione deduttiva.

La coincidenza trova riscontro nell'*horismòs*, ossia nella definizione del *tò tí-estî*, tale per cui la conoscenza dell'essenza di una cosa, o di una norma per le specie giuridiche, dipende dalla conoscenza del suo termine medio, che ne indica la natura assolutamente secondo sostanza e non accidentalmente.¹⁹⁶ In altri termini il *mésôn*, o termine medio (*wasat*), del sillogismo e la *'illa* del *qiyâs* coincidono in quanto svolgono la medesima funzione di causa dell'accadimento o dell'oggetto e del loro manifestarsi per sé, secondo una specie determinata e non altrimenti “Ed è proprio questa la causa che viene ricercata ad ogni indagine”, ed il motivo che spinge tanto il giurista, quanto il filosofo a domandarsi: “Di questo fenomeno vi è oppure non vi è una causa?”¹⁹⁷

Ogni *'illa* si definisce a partire da un segno (*dalîl*) che indica il senso (*ma'nâ*) del suo essere fondante (*manâṭ*) rispetto alla norma (*ḥukm*) e del suo essere principio (*asl*) universale (*'âmm*)

¹⁹⁴ Id., *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 40.

¹⁹⁵ *Ib.*, p. 43.

¹⁹⁶ ARIST., *An. Post.*, II (B), 2, 89 b-90 a.

¹⁹⁷ *Ib.*

rispetto alla conoscenza teorica (*ma'rifa*) della norma stessa e della sua successiva applicazione ai casi pratici (*furû*).

In altri termini e secondo quanto afferma il Nostro:

“In ogni ragion d’essere (*‘illa*) il segno (*dalîl*) è tale da dimostrare il valore fondante (*manât*) della *‘illa* rispetto al *hukm* ed inoltre a partire da essa si definisce una regola generale e universale che riproduce analogicamente l’universalità dell’espressione (*lafdh*) propria del legislatore”.¹⁹⁸

La riflessione sulla *‘illa* è tale da presentarsi come una duplice riflessione che la analizza da un lato rispetto alla natura o definizione o essenza propria dell’oggetto preso in considerazione dalla norma, dall’altro rispetto alle proprietà fondanti dell’oggetto stesso non in relazione a se stesso, ma in relazione alle norme coattive per il fare o per il non fare proprie della *sharî’a*. In altri termini ci chiediamo: la *‘illa* intesa quale espressione del *manât al-hukm* indica la natura dell’oggetto considerato o ciò che appare fondante di esso rispetto alla norma?

Sembrirebbe più opportuno definire la *‘illa* nel *qiyâs fiqhî* secondo il suo ruolo di indicatore normativo, in tal senso non necessariamente fornirà dell’oggetto considerato la sua definizione, ma semplicemente quella *proprietà* in senso aristotelico, che la descrive in un senso proprio¹⁹⁹ e che rintraccia dell’oggetto, diventato ora per l’azione della norma un ‘fatto giuridico’, quel ‘proprio’ che da *‘illa* la fa *manât al-hukm*, o da *ratio*, *ratio legis*.

La proprietà in senso aristotelico, infatti, è ciò che è predicato di una specie non sostanzialmente, e che tuttavia pur non indicando l’essenza di una cosa “Può essere predicata biunivocamente di essa poiché appartiene solo a quella cosa; per esempio la capacità di conoscere le lettere appartiene esclusivamente all’uomo, così che qualsiasi cosa abbia tale capacità è un uomo”.²⁰⁰

Quindi la *‘illa* rispetto all’oggetto potrebbe indicare o la sua *differenza specifica* ossia ciò che di esso è predicato sostanzialmente oppure la sua *proprietà*; tuttavia che sia secondo differenza o secondo proprietà in relazione all’analogia giuridica la *‘illa* indica quella *proprietà* dell’oggetto che costituisce la *differentia* rispetto alla norma ed in questo senso la sua *forma*.

La *‘illa* descrive la similarità dei casi *sinonimi*²⁰¹ aventi un medesimo discorso definitorio fondato sulla *proprietà* dell’oggetto, che costituisce la *differenza* o *mughâyara*,²⁰² secondo la definizione ghazaliana, del fatto o atto giuridico, su cui insiste la norma.

In altri termini c’è una *differenza* secondo sostanza o *mughâyara* del fatto giuridico che fornisce il segno (*dalîl*) di quella *proprietà* del caso che nella norma applicata al *far’* o all’*asl* assume un valore universale, essendo la *‘illa*, *manât al-hukm*. Ed esiste, di contro, una differenza (*iftirâq*) secondo accidente (*syμβεβηκòs*)²⁰³ che separa il *far’* e l’*asl*. Il punto è che il *qiyâs* è valido quando la *differenza* (*mughâyara*) è simile e la differenza²⁰⁴ (*iftirâq*) è accidentale, cosicché il caso contrario, cioè quando la *differenza* è diversa, è nullo.

L’*iftirâq* è posto, in questo senso, quale espressione dell’alterità, ossia differenza come *diaphora*²⁰⁵. Afferma infatti il Nostro: “La differenza (*iftirâq*) riguarda un fatto esterno alla ragion d’essere”,²⁰⁶ ma anche che la norma “È fondata su quella caratteristica (*wasf*) in cui si

¹⁹⁸ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 43.

¹⁹⁹ Cfr. ARIST., *Top.*, I, 5, 102 a 18; V, 1, 128 b 34

²⁰⁰ D. P. HENRY, *Predicabili e categorie*, in N. KRETZMANN *et al.*, *La Logica nel Medioevo*, trad. it. a cura di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1999, p. 34.

²⁰¹ Cfr. ARIST., *Cat.*, I, 5.

²⁰² AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 14.

²⁰³ Cfr. ARIST., *Top.*, 5, 102 b 3; *Met.*, V, 30 1025 a 14.

²⁰⁴ Sull’elaborazione *ash’arîta* precedente al-Ghazâlî del concetto di differenza cfr. D. GIMARET, *La doctrine d’al-Ash’arî*, Les Editions du Cerf, Paris 1990, pp. 277-279.

²⁰⁵ Cfr. ARIST., *Met.*, γ, 3 1054 a 23.

²⁰⁶ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 16.

trova la *differentia* (*mughâyara*), tanto che se essa viene negata, viene negata anche la norma”.²⁰⁷

Al-Ghazâlî, più semplicemente, spiega attraverso un esempio:

“A colui che viaggia per mare, abbiamo chiesto: -Perché navighi?- Lui ha risposto: -Per diventare ricco-. Poi gli abbiamo domandato: -E per quale motivo ritieni che navigare faccia arricchire?- Lui ha risposto: -Un tale ebreo navigò e si arricchì ed io mi misuro a lui, sapendo che se inizierò a navigare per mare, mi arricchirò-. Gli abbiamo fatto notare: -Ma tu non sei ebreo- e lui ha risposto: -Quel tale non si è arricchito perché era ebreo, ma perché era mercante-. In conclusione possiamo dire che il riferirsi *all'essere ebreo* è inutile e superfluo e pertanto tu di: -Tutti coloro che navigano per mare si arricchiscono, io navigo per mare, dunque, io mi arricchisco-. Questa prova è corretta, se riesce a dimostrare che la ricchezza dipende dal semplice viaggiare per mare, ma, se ciò non venisse stabilito in maniera universale per tutti coloro che navigano, il sillogismo (*qiyâs*) sarebbe nullo e non gioverebbe alla conoscenza (*ilm*)”.²⁰⁸

Il fatto di essere ebreo, dice al-Ghazâlî, è un semplice accidente che riguarda il mercante che viaggia per mare, è una differenza (*iftirâq*) che non giustifica l'uso del *qiyâs*. Riuscendo piuttosto a dimostrare che il fatto di viaggiare per mare garantisce a *tutti* i mercanti una maggiore mobilità e quindi la possibilità di migliori affari, si segnerebbe con precisione la *differentia*, ossia la *mughâyara* o caratteristica essenziale, valida in generale per tutti gli appartenenti al genere ‘mercante’.

L'universalità dell'applicabilità della *mughâyara* nei fatti giuridici viene indicata da al-Ghazâlî attraverso l'espressione *tamassuk bi-l-'umûm*. Tale espressione, che noi abbiamo tradotto in riferimento al sillogismo aristotelico, indica il ‘rimanere saldi’ nel genere (*'umûm*) e quindi l'appartenenza di specie diverse ad un unico genere o, in altri termini, il fatto che casi differenti, con la stessa ‘*illa*, è come se fossero ‘lo stesso’ disciplinati da un'unica norma.

La ‘*illa*, quindi, descrive quella *proprietà* dell'oggetto che fa sì che la norma sia applicabile in tutti gli altri casi (*tamassuk bi-l-'umûm*) dove essa sia presente nonostante altre caratteristiche differenti.

9. DAL TAMASSUK BI-L-'UMÛM AL SABR WA-L-TAQSÎM

Facendo riferimento ad *al-sabr wa-l-taqîm*, ci troviamo di fronte ad un'espressione propria della scienza delle fonti del diritto islamico che andrebbe letteralmente tradotta come *analisi e classificazione*. Essa indica, infatti, un procedimento di indagine sulle *caratteristiche* della norma mirante ad escludere quelle accidentali al fine di individuare la ‘*illa*, secondo un ordine gerarchico stabilito dalla *sharî'a* ed una classificazione dei predicabili ottenuti che ricalca fedelmente la reinterpretazione porfiriana di Aristotele. *Al-sabr wa-l-taqîm* non coincide con il *qiyâs* ma lo precede nel processo di definizione della ‘*illa* o *ratio legis* cioè nel *ta'lîl*.

L'equivoco rispetto alla logica ed alla filosofia nasce dal fatto che il ragionamento seguito dal giurista durante l'applicazione di *al-sabr wa-l-taqîm* per la classificazione delle caratteristiche che porterà alla definizione della ‘*illa*, ricalca puntualmente il sillogismo disgiuntivo degli stoici, quello che Avicenna definisce come *al-qiyâs al-sharî' al-munfasîl*²⁰⁹. Sempre nel *Kitâb asâs al-qiyâs* al-Ghazâlî propone, infatti, degli esempi esplicativi di *al-sabr wa-l-taqîm* che

²⁰⁷ *Ib.*, p. 14.

²⁰⁸ *Ib.*, p. 16.

²⁰⁹ Cfr. N. SHEHABY *The Propositional Logic of Avicenna*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston 1973, p. 16.

ricalcano la quarta e la quinta figura dei tropi di Crisippo, ossia dei ragionamenti corretti del tipo: “O il primo o il secondo, ma non il secondo, dunque il primo”.

Al-Ghazâlî sostituisce ai termini generali, argomenti specifici, ma mantiene identica la linea del discorso. Gli esempi proposti da al-Ghazâlî descrivono, infatti, un tipo di ragionamento costruito su due premesse di cui la prima, corrispondente ai giudizi disgiuntivi stoici (*diezeuména*), pone la scelta fra due elementi che si escludono a vicenda e corrisponde dunque al *lemma* di Crisippo; l'altra pone l'esclusione di una delle due possibilità in forma categorica. Siamo, dunque, di fronte alla *prolepsis*. Infine la conclusione, *epiphora*, afferma una delle due possibilità dimostrando il ‘segno’ (*dalîl*) del vero che costituisce la ‘illa’. Di questo avviso sembra essere anche Wael b. Hallâq, il quale in proposito afferma: “Having the characteristics of conditional disjunctive syllogism, *al-sabr wa-l-taqsîm*, presupposes the decomposition of a given matter into all its possible constituent elements, and by affirming one or a set of elements the rest of elements are denied. For example, one may argue that the universe is created; therefore it is not eternal. Or that is eternal; therefore, the universe is not created”.²¹⁰

Similmente aveva già argomentato al-Ghazâlî. Si consideri il seguente esempio proposto nel *Kitâb asâs al-qiyâs*:

“Il mondo o è eterno (*qadîm*) o è stato creato (*hâdith*), siccome per una serie di ragioni è falso che sia eterno ne consegue per necessità che sia creato”.²¹¹

Questo tipo di giudizi hanno per al-Ghazâlî un particolare valore conoscitivo nella misura in cui la proposizione condizionale risponde al vero e serve a scoprire una verità nuova. Vi è in essi afferma il Nostro un “Segno (*dalîl*) nella misura in cui è trovata la sua condizione”;²¹² il senso di questa espressione di al-Ghazâlî deve essere rintracciato ancora una volta nella logica stoica ed in particolare nel *semeion*, ossia nel segno di ciò che è significato (*semainômena*) come vero.²¹³ Questo è anche il senso della definizione di Sesto Empirico che Fehmi Jadaane recupera nel suo *L’Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*: “Le signe est une proposition qui est l’antécédent dans un raisonnement conditionnel valable et qui montre la conséquence”²¹⁴ tale per cui “entre le signe et la chose signifiée que le signe a pour office de découvrir, il y a un rapport de nécessité”.²¹⁵

Negli esempi che al-Ghazâlî propone all’interno del *Kitâb asâs al-qiyâs* è possibile recuperare dei meccanismi logici che perfettamente ricordano il sillogismo disgiuntivo stoico. Siamo, infatti, di fronte ad un’opposizione completa (*téleia mâkhe*)²¹⁶ che rimanda, salvo che per l’inversione dei termini, al quarto ed al quinto dei *tropoi* di Crisippo: “O il primo, o il secondo; ma il primo; dunque non il secondo” e “O il primo, o il secondo; ma non il secondo; dunque il primo”.

In termini giuridici, secondo la ricostruzione di Hallâq, in questo argomento i possibili effetti di un fatto legale sono enumerati in vista di stabilire l’effetto o gli effetti reali o l’assenza di essi. Per esempio se P è il fatto legale e Q ed R sono i fenomeni che noi pensiamo essere i possibili effetti di P, il corso del ragionamento potrebbe portare almeno a due conclusioni:

P è o Q o R
Non Q

²¹⁰ W. B. HALLÂQ, *Logic*, cit., p. 326

²¹¹ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit., p. 14.

²¹² Cfr. *Ib.*, p. 21.

²¹³ Cfr. F. JADAANE, *L’influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, in *Recherches, Série I. Pensée arabe et musulmane*, Dar al-Machreq, Beyrût 1968, p. 112.

²¹⁴ Cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Hyo. Pyrrh.*, II, 104, in F. JADAANE, *L’influence du stoïcisme*, cit., p. 115.

²¹⁵ *Ib.*

²¹⁶ W. C. KNEALE & M. KNEALE, *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972, p. 191.

Quindi, R (O non R quindi Q)

oppure,

P è o Q o R
Non Q e R

Quindi, non P

Esiste quindi una coincidenza tra il sillogismo stoico disgiuntivo e il ragionamento proprio della scienza delle fonti del diritto indicato come *al-sabr wa-l-taqsîm*. Secondo al-Ghazâlî nella misura in cui logici e filosofi arabi si servono del termine *qiyâs* per indicare il sillogismo disgiuntivo operano una confusione semantica e concettuale, in quanto fanno in realtà riferimento ad *al-sabr wa-l-taqsîm*. Il termine *qiyâs*, è dunque, utilizzato in maniera impropria:

“Proprio per questo se qualcuno applicasse il termine *qiyâs* ad un simile ragionamento [= *al-sabr wa-l-taqsîm*] sarebbe in grave errore poiché il nome verrebbe fissato per una funzione che non gli è propria ed entrerebbe per altro in contraddizione con la terminologia tecnica adoperata dagli esperti di diritto e dagli studiosi delle fonti del diritto islamico. Sarebbe tuttavia concorde con i logici i quali applicano il termine *qiyâs* a questo tipo di ragionamento [= *al-sabr wa-l-taqsîm*] come anche al sillogismo categorico (*tamassuk bi-l-'umûm*)”.²¹⁷

10. AL-IJTIHÂD FÎ L-'ILLA: IL RAGIONAMENTO SULLA RATIO LEGIS

Secondo al-Ghazâlî, infine, la teoria giuridica si sviluppa seguendo due fasi principali incentrate sul recupero e la definizione del fondamento della norma (*manâṭ al-ḥukm*). Al-Ghazâlî divide il ragionamento applicato all'individuazione della ragion d'essere (*ijtihâd fî l-'illa*) in *tanqîḥ manâṭ al-ḥukm*, individuazione del fondamento della norma, e *tahqîq manâṭ al-ḥukm*, verifica del fondamento della norma. Afferma al-Ghazâlî :

“Sappi che abbiamo esaminato la teoria giuridica in relazione alle questioni relative al ragionamento analogico (*qiyâs*) che si considera basato sulla connessione di un caso derivato ad uno originario attraverso un legame comune. A conclusione delle nostre riflessioni sembra che la teoria stessa sia articolata in due fasi principali di cui la prima riguarda l'individuazione (*tanqîḥ*) del fondamento della norma (*manâṭ al-ḥukm*), la seconda la sua verifica ed attuazione (*tahqîq*). In altri termini se la teoria concerne il caso originario e la sua ragion d'essere ('*illa*) si parla di *tanqîḥ manâṭ al-ḥukm*, ossia di identificazione del fondamento della norma (*manâṭ al-ḥukm*) e della sua analisi mirante ad ottenere una sintesi delle caratteristiche fondamentali che compongono il fondamento stesso, escludendo, quindi, quanto non rientra in questa considerazione. Nel caso in cui,

²¹⁷ AL-GHAZÂLÎ, *Kitâb asâs al-qiyâs*, cit. p. 21.

invece, la teoria riguardi il caso particolare si parla di verifica del fondamento della norma (*taḥqīq manâṭ al-ḥukm*) cioè di dimostrazione dell'esistenza di questo fondamento stesso attraverso un'analisi completa delle sue caratteristiche".²¹⁸

In particolare il *tanqīḥ manâṭ al-ḥukm*, definito da Ḥasan Aḥmad come *refinement of the basis of the rule*²¹⁹ e precedente la verifica della ragion d'essere sul nuovo caso in esame, consiste nell'epurare la base della regola della legge da tutte le qualità che la descrivono non in maniera sostanziale, così che la legge stessa possa diventare estendibile ad altri casi.²²⁰ La definizione fornita da al-Bayḏāwī e dal suo commentatore al-Isnawī mostra che il *tanqīḥ manâṭ al-ḥukm* è uno dei metodi per determinare la ragion d'essere. In particolare al-Isnawī individua la differenza tra il caso originale e quello parallelo, quindi li considera simili ed applica la regola della legge ad entrambi. Inoltre specifica che la differenza è comune (*mushtaraka*) ad entrambi, oppure serve per differenziarli. Il ragionamento per *tanqīḥ* consiste nello specifico nel non valutare la differenza tra i casi, ossia nel considerarli simili, per omissione di differenza. Per esempio in Corano 4:25 si stabilisce che la schiava accusata di adulterio sarà sottoposta alla metà della pena che dovrebbe essere inflitta ad una donna libera anch'essa accusata del medesimo reato. Il Testo si riferisce alla schiava e non allo schiavo, tuttavia i giuristi hanno esteso la norma per l'una anche all'altro, poiché in casi simili la differenza di sesso non incide sulla possibilità dell'estensione normativa, essendo la *'illa* un'altra: il fatto di essere in stato di schiavitù.

Il *tanqīḥ manâṭ al-ḥukm* si sviluppa nel *Kitâb asâs al-qiyâs* attraverso il *sabr wa-l-taqsîm* e l'*istidlâl*, che in questo senso vengono ora identificati come ragionamenti legali che attraverso l'applicazione del sillogismo ipotetico, disgiuntivo e congiuntivo, mirano alla definizione più corretta della ragion d'essere.

Diversamente che nel *tanqīḥ manâṭ al-ḥukm*, dove il ragionamento di riferimento maggiore è il *sabr wa-taqsîm*, nel *taḥqīq manâṭ al-ḥukm*, viene applicato il *tamassuk bi-l-'umûm*, che permette come è stato spiegato, di estendere la norma a tutti i casi simili nel genere sulla base della similarità della ragion d'essere che li caratterizza.

Sempre all'interno del *taḥqīq manâṭ al-ḥukm*, per ottenere il risultato inverso, viene anche applicato il ragionamento indicato nella seconda questione come *farq*, che consiste nel negare, attraverso la dimostrazione della diversità di generi, presunti simili, la pretesa di universale applicabilità della norma e, con al-Ghazâlî, l'illusione della totalità. Si tratta quindi del ragionamento inverso al *tamassuk bi-l-'umûm* ottenuto attraverso l'applicazione del sillogismo di seconda figura.

Verso una conclusione

La lettura fornita del testo di al-Ghazâlî descrive il profilo complesso di un testo attraverso il quale l'autore mostra la chiara necessità di tracciare una via di intime relazioni tra il campo del *manṭiq* e quello del *fiqh* al fine di approfondire un'analisi compiuta della *sharî'a* all'interno del rispetto della stessa tradizione. Si pongono in rilievo, in tal senso, almeno tre piani di lettura, intersecatesi fra loro, dell'operazione ghazaliana:

- 1) La descrizione di uno spettro ampio di ragionamenti propri della *sharî'a* fornisce al discorso ghazaliano un respiro di apertura, di crisi, e rinnovamento del pensiero e della tradizione.
- 2) Il mantenimento di un carattere, nello stile di composizione, dogmatico e dirimente rispetto alla problematizzazione ed alla messa in discussione, volto a salvaguardare quella *sirât* che sola è *mustaqîm*. In tal senso leggiamo il discorso ghazaliano nei termini di un forte

²¹⁸ Id., p. 37

²¹⁹ A. ḤASAN, *Analogical Reasoning*, cit., p. 233.

²²⁰ Cfr. AL-GHAZÂLÎ, *Mustasfâ*, cit., II, p. 29.

tentativo di mostrare l'originaria appartenenza islamica di ogni abilità razionale e possibilità cognitiva ed argomentativa umana. Medesima necessità si ritrova, come è stato mostrato, anche nel *Qistâs al-mustaqîm*, dove incisivamente è chiarita l'originaria radice di ogni forma logica nel Corano. Quindi, seppur la rilettura ghazaliana della scienza delle fonti del diritto la ridefinisca come un *Organon* ai servizi della scienza giuridica, tuttavia è necessario tenere presente la mancata dichiarazione da parte di al-Ghazâlî di una possibile paternità greca del ragionamento applicato al diritto nonostante le coincidenze con esso. Piuttosto non solo i contenuti del sapere, ma anche le forme con cui la ragione si esercita, da sempre, sono rivelate dal e nel Corano. Inoltre, considerata l'eternità del testo cranico, la ragione umana sembra essere da sempre "musulmana" anche prima della rivelazione.

3) La necessità di una definizione chiara in ambito terminologico dei *mustalahât*, ossia dei termini tecnici, che si adoperano in teologia, ma soprattutto nel diritto islamico al fine di risolvere gli equivoci lessicali ereditati dai filosofi arabo-islamici e marcare ancora una volta, anche dal punto di vista linguistico, l'appartenenza islamica dei metodi logici.

Da quanto detto è possibile rintracciare comunque in al-Ghazâlî una chiara esigenza di apertura alla logica sconosciuta o addirittura sconfessata dalle correnti più letteraliste della teologia e della giurisprudenza islamica, come l'*hanbalismo* che matura sin dall'inizio un carattere fortemente ostile alla teologia speculativa, sviluppata in particolare in Siria ed in Egitto e rimane ancorato ad un esasperato analogismo.

Ibn Taymiyya, in particolare, come è stato spiegato, si è scagliato contro l'uso della logica in teologia,²²¹ salvando tuttavia il ragionamento analogico si inserisce all'interno di quella che al-Jabri ha definito la "lettura fondamentalista della ragione araba".²²²

A differenza della posizione di al-Ghazâlî Ibn Taymiyya critica fortemente il sillogismo/*tamassuk bi-l-'umum*,²²³ lo ritiene inefficace poiché esso "non permette di cogliere la totalità delle situazioni particolari né di rendere l'universale un'entità conoscitiva reale".²²⁴ In tal modo il sillogismo dei "filosofi logici" non può condurre alla conoscenza del vero che è ciò che ha rivelato il Profeta. Esiste quindi per Ibn Taymiyya un'incompatibilità epistemologica tra la Profezia e la filosofia che non può essere colmata dall'utilizzo della logica.

Infine la pratica del sillogismo ha anche favorito, secondo Ibn Taymiyya, il sorgere di una certa forma di misticismo, che fu particolarmente di Ibn 'Arabî e che è possibile definire "unicista" o *ittiḥādita* fondato sulle dottrine del monismo e dell'unicità dell'esistenza (*wahdat al-wujūd*), dei prototipi fissi (*al-a'yân al-thâbita*) e sul principio dell'Esistenza Assoluta (*al-wujūd al-mutlaq*).²²⁵

L'ortodossia *ash'arita*, rappresentata nella seconda generazione proprio da al-Ghazali, prese le distanze da questo tipo letteralismo *hanbalita* per un fermo riconoscimento della logica attraverso il recupero dell'obbligo coranico di far uso della ragione

Tuttavia non si tratta in alcun modo di una logica *absoluta*, intenta ad indagare le possibilità della ragione. Il limite della *logica araba*, infatti, è, per dirla con al-Jabri, la "*ragione araba*" o altrimenti la *razionalità musulmana* che assume senso e perviene a compimento nella misura in cui riconosce che il Testo è il "Discernimento",²²⁶ fatto norma per l'uomo nella legge (*shari'a*),

²²¹ Cfr. Il *Libro sulla refutazione dei logici* ovvero il *Kitâb al-radd 'alâ al-mantiqiyîn*, cit.

²²² AL-JABRI, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 33.

²²³ Cfr. TH. F. MICHEL, *Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa*, in «Hml», 6 (1983), pp. 3-14.

²²⁴ I. ZILIO-GRANDI, *Temi e figure dell'apologia musulmana*, p. 166.

²²⁵ Fu proprio per condannare la dottrina di Ibn 'Arabî che Ibn Taymiyya scrisse una lettera ad uno dei suoi adepti, lo *shaykh* Nasr al-Dîn al-Manbijî, per dimostrare la fallacia del misticismo. In proposito cfr. IBN KATHÎR, *Al-Bidâya wa al-nihâya*, (14 vol.), Il Cairo 1932-1939, vol. XIV, p. 34; H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Le Caire (IFAO) 1939, p. 128; Id., *La biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr*, in *Bulletin d'Etudes Orientales* (1943) 115-162, in part. pp. 134 e 136; Id., *Le hanbalisme sous les Mamlouks BahrIdes (658-784/1260-1382)*, in «REI» II (1960), p. 19 ed infine in *Majmû'at al-rasâ'il wa-l-masâ'il* I, pp. 161-183 e in *Majmû' Fatâwâ shaykh al-islâm Ahmad b. Taymiyya* II, pp. 452-479. Furono accusati di monismo da parte di Ibn Taymiyya anche gli *hulûliyya*, discepoli di Ibn 'Arabî (Il termine *hulûl* da cui *hulûliyya* indica uno dei modi dell'unione mistica secondo i *Sûfi*). Cfr. IBN TAYMIYYA, *Al-'Aqida al-wâsitiyya*, in *Majmû'at al-rasâ'il al-kubrâ* I, pp. 393-394 (per la trad. ingl. cfr. MERLIN SWARTS, *A Seventh-century (A.H.) Sunnî creed: The 'Aqida Wâsitiyya of Ibn Taymiyya*, in «Humaniora Islamica» (1973), pp. 91-131.

ma anche dall'uomo come consenso (*ijmâ'*) e formalizzato come *tawqîf* che brevemente può essere indicato qui come *decretum divinum* o comunque decreto assoluto (*muṭlaq*).

Sembra dunque che lo spazio proprio della logica greca nel mondo islamico teologico e giuridico, sebbene non filosofico, sia quello di essere una *logica ortodossa*, avente come fine l'*apologia dialettica*.

È possibile recuperare dei precisi elementi che permettano di vedere nella dottrina di al-Ghazâlî il giusto compimento della costruzione *ash'arita* di una via moderata tra il rifiuto dell'*hanbalismo*, così come trasmesso da Ibn Taymiyya, ed il *kalâm*, così come presentato dal razionalismo della *Mu'tazila*. L'intento di al-Ghazâlî è, infatti, quello di recuperare la ragione all'interno del rispetto della tradizione e proprio in questo senso si inserisce anche all'interno di un certo indirizzo apologetico tipico del *kalâm*.

Al-Ghazâlî risponde agli interrogativi del *hanbalismo* e risolve positivamente il suo divieto della ragione individuando la via propria della *ratio* nell'*auctoritas*.²²⁷ Ma salva anche la Rivelazione dall'interpretazione libera della *Mu'tazila*, ripercorrendo appunto il metodo segnato dalla scuola *ash'arita*. Ripetutamente al-Ghazâlî afferma che il criterio dell'*auctoritas* in ogni campo del sapere islamico, riguardo alle scienze linguistiche, teologiche o giuridiche, è dato dal rispetto dell'istruzione divina, inserita, compresa, gestita o forse meglio cogestita, dal consenso della comunità, quindi dal *tawqîf*.

NOTE SULL'AUTORE:

Germana Porcasi: *Laurea e PhD in filosofia alla Università di Palermo. Certificato d'Islamista, Diploma d'Islamista e Licenza di Arabo e Studi Islamici del Pontificio Istituto di Studi Arabi e di Islamistica, Master Euro-Mediterraneo in Business Internazionale e Politiche Pubbliche della Università di Bologna, Abilitazione all'insegnamento secondario SISIS classe 37/A (Storia e Filosofia) della Università di Palermo, Docente, ricercatrice, articolista e traduttore. Varie pubblicazioni.*

PUBBLICAZIONI

- “Brief Reflections on The Islamic Judicial logic Starting from *Kitâb Asâs al-Qiyâs* of al-Ghazâlî”, in *Journal of Islamic Philosophy* 3 (2008), pp. 70-115 (Harvard University press).
- “L'Organon aristotelico e la *sharî'a* nel *Kitâb Asâs al-Qiyâs* di al-Ghazâlî” in *Ho Theologos. Rivista della Facoltà teologica di Sicilia*, XXV (2007) 2, pp. 211-244.
- “La dottrina dei nomi di Dio tra *lugha* e *ma'arifâ*” in *Ho Theologos. Rivista della Facoltà teologica di Sicilia*, XXVI (2008) 2, pp. 163-192.
- “*Hamla li 'l-wiqâya min al-hurûq 'inda al-atfâl*” in *Burnet Team, MBC Mediterranean Council for Burns and Fire Disaster*, 2007, pp. 3-36.
- “Le Confraternite islamiche”, in *L'Italia delle Confraternite*, bollettino della Biblioteca Demoantropologica “E. Vittorietti” e dell'Archivio Etnostorico Nazionale, Palermo, 2004, pp. 5-6.

²²⁶ Cor., 25, 1: «Si esalti la Benedizione di colui che ha fatto discendere il Discernimento (*al-Furqân*) sul suo servitore, perché fosse un avvertimento per l'universo (*Tabâraka alladhî nazzala al-Furqân alâ 'abdi-hi, li-yakûna li-l-'âlamîn nadhîran*)». Ciò significa che esso è la misura del vero (*al-haqq*) e del falso, del bene e del male, è misura speculativa, logica e pratica per il fedele, poiché è Dio che ha creato tutto, fornendo le giuste proporzioni (Cor. 25, 2). Il Corano non è, infatti, solamente un testo sacro, ma principalmente un testo divino. Sul punto interessante la lettura del testo di A. L. PRÉMARE, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris 2004.

²²⁷ Anche il dettato coranico contempla la possibilità dell'esercizio della ragione, cfr. Cor. 43, 2-3; 57, 17; 6, 65 e 6, 98; 9, 127.

-
- “L’Oriente delle Confraternite”, in *Confrater Sum*, Aisthesis, Palermo 2004, pp. 125-142.
 - “Il libro in Grecia”, in *Etnostoria*, Palermo, Il Ramo d’Oro, CIE, 1999, p. 145-155. n.1-2
 - “Il libro nella Roma arcaica e repubblicana”, in *Beni culturali e educazione permanente*, Il Ramo d’Oro, CIE, Palermo, 2002, pp. 65-96
 - “Logica e speculazione nella giurisprudenza islamica”, in *Rassegna, mensile socioculturale della A.N.R.P.* (Associazione Nazionale Reduci della Prigionia), filiale di Roma n.7/8 Luglio/Agosto 2002, p.30
 - “Il Corano...il Libro”, in *Rassegna, mensile socioculturale della A.N.R.P.*, filiale di Roma n.11/12 Novembre/Dicembre 2002
 - “La Fiaccola, ovvero le sentenze di Maometto, Il Profeta, di Muhammad al-Quda’i”, in *Officina di Studi Medievali* (www.officinadistudimedievali.it)