

Studia graeco-arabica

9



2019

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda, Cristina D'Ancona, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 9 (2019), claims and customer service: redazione@pacinieditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2281-2687

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting: ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)



© Copyright 2019 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Māshad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

Table of Contents

Giulia Guidara <i>The Celestial Bodies in Enn. II 9 [33]</i> <i>Implications of Plotinus' Criticism of Gnostic Astrology</i> »	1
Concetta Luna <i>Addenda et corrigenda à l'édition de la Théologie platonicienne de Proclus</i> »	15
Tiziano Dorandi <i>Un manoscritto trascurato del I libro dell'Anthologion di Giovanni Stobeo:</i> <i>Ambrosianus A 183 sup. (76 Martini-Bassi)</i> »	47
Biancamaria Giommoni <i>Nota sulle fonti della Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs</i> <i>(Epistola sulla differenza tra lo pneuma e l'anima) di Qusṭā ibn Lūqā</i> »	55
Sami Aydin <i>The Remnant of a Questions and Answers Commentary</i> <i>on Aristotle's Categories in Syriac (Vat. Syr. 586)</i> »	69
Najib George Awad <i>Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ on the Trinity:</i> <i>A Moment in Abbasid Jewish-Christian Kalām</i> »	107
Matthias Perkams <i>The Syro-Persian Reinvention of Aristotelianism:</i> <i>Paul the Persian's Treatise on the Scopes of Aristotle's Works</i> <i>between Sergius of Rēs'aynā, Alexandria, and Baghdad</i> »	129
Richard Sorabji <i>The Cross-cultural Spread of Greek Philosophy (and Indian Moral Tales)</i> <i>to 6th Century Persian and Syriac</i> »	147
Andrea Pintimalli <i>"L'espressione 'apoteosi' suona male alle orecchie dei musulmani"</i> <i>Al-Bīrūnī tra falsafa e comparazione religiosa</i> »	165
Paul Hullmeine <i>Al-Bīrūnī's Use of Philoponus for Arguing Against the Eternity of the World</i> »	183
Cristina D'Ancona <i>Philoponus, or "Yahyā al-naḥwī". An Overview</i> »	203
Yehuda Halper <i>Are there Second Intentions in De Interpretatione 16 a 3-8?</i> <i>The Hebrew Aristotelian Commentary Tradition in the 13th-15th Centuries</i> »	243

Tools for Research

Rüdiger Arnzen, Yury Arzhanov, Nicolás Bamballi, Slavomír Čéplö, Grigory Kessel

The Quest for 'Falsehood', or a Survey of Tools

or the Study of Greek-Syriac-Arabic Translations » 263

Reviews » 281

Index of Manuscripts » 359

Index of Ancient and Medieval Names » 360

Index of Modern Names » 362

“L’espressione ‘apoteosi’ suona male alle orecchie dei musulmani” Al-Bīrūnī tra falsafa e comparazione religiosa

Andrea Pintimalli

Abstract

This article is devoted to the third chapter of the *Tahqīq mā li-l-Hind* by Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973-1048) from the viewpoint of his vision of the history of religions and their relationship with the issue of human languages. The opinions held by the inhabitants of the Hind about the *intelligibilia* and *sensibilia* form the focus of the chapter, and as an introduction to these opinions al-Bīrūnī embarks on a complex series of comparisons involving texts and concepts of the classical Greece, the sufi tradition, as well as of the Hebrew, Christian, and Manichean doctrines. Such comparisons attest not only al-Bīrūnī’s linguistic skills and broad knowledge of multifarious religious traditions, but also his endeavour to include elements of the Sanscrit heritage in the intellectual context of the Islam of his age.

1. Il metodo comparativo di al-Bīrūnī

Abū l-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī nacque nel 973 in Ḥwārizm e morì presumibilmente nel 1048¹ a Ġazna. Benché non abbia fatto parte di una particolare scuola filosofica e per questo, secondo Hossein Nasr,² non sia stato considerato dagli autori classici come un *ḥakīm*, egli appartenne al contesto intellettuale della *falsafa* medievale, nel quale si formò e al quale contribuì in modo significativo. I contributi di al-Bīrūnī nel campo delle scienze naturali sono notevoli e sono stati più volte evidenziati, come si dirà di seguito. Quanto ai suoi contributi in campi attinenti alle scienze umane, essi, pur significativi, si prestano a differenti interpretazioni, dal momento che non siamo in possesso di alcun suo testo teorico o filosofico. Questo articolo si concentra sulla sua visione della storia delle religioni in relazione al tema delle differenti lingue umane, ed avanza alcune ipotesi riguardo alla metodologia da lui adottata.

Gotthard Strohmaier, che ha curato nel 2002 un’antologia contenente brani da 8 delle principali opere di al-Bīrūnī e preceduta da una accurata e completa biografia, sostiene che il contributo alle scienze naturali di al-Bīrūnī fosse ben più originale di molte altre opere arabe che furono tradotte nell’Europa medievale.³ Sulla base dei temi dei suoi lavori, al-Bīrūnī è ricordato come astronomo/astrologo, matematico, storico, letterato e, più recentemente e con un certo anacronismo, come

¹ Questa data di morte, seppure frequentemente citata negli studi, non è certa, cf. Y. Karamati - M. Melvin-Koushki, “al-Bīrūnī”, in W. Madelung - F. Daftary (eds.), *Encyclopaedia Islamica*, Brill Online 2016.

² H. Nasr, “Al-Bīrūnī as Philosopher”, in M. Noury-Esfandiary - V. Courtois (eds.), *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Iran Society, Calcutta 1951 (Arabic Collection), pp. 400-6, in part. p. 400.

³ Al-Bīrūnī, *In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten*, ed. G. Strohmaier, Reclam Verlag, Leipzig 2002, p. 9.

“antropologo”⁴ o “storico delle religioni”.⁵ George Sarton, padre della moderna storia della scienza su scala globale, definì la prima metà del secolo XI “l’epoca di al-Bīrūnī”.⁶ Le sue scoperte nel campo delle scienze naturali vanno dal calcolo pressoché esatto della circonferenza terrestre all’ipotesi della presenza di un continente emerso là dove si trovano appunto le Americhe, dall’ipotesi della rotazione terrestre intorno al sole – da lui ritenuta la piú probabile ma non sufficientemente dimostrabile – fino al calcolo della distanza tra la terra e la luna. Sebbene egli non si sia occupato solo di temi propri delle scienze della natura, ma anche di temi che oggi classificheremmo quali oggetto delle scienze umane (tradizioni religiose, letteratura e descrizioni di altre culture), non ci è giunta, invece, alcuna sua opera di carattere propriamente filosofico. Al-Bīrūnī stesso nella propria bibliografia, da lui compilata, annovera 138 opere che suddivide in 16 categorie, nessuna delle quali direttamente riconducibile alla riflessione filosofica.⁷ Jacques Boilot, che nel 1955 ha pubblicato una bibliografia completa delle sue opere, comprendente anche quelle che mancano nella versione dello stesso al-Bīrūnī, propone una classificazione in 7 categorie, una delle quali definita *philosophie*, nella quale include sette titoli.⁸ Dei sette testi proposti da Boilot per questa categoria, tutti perduti per noi, cinque sono scritti da altri a suo nome, uno è un testo menzionato dallo stesso al-Bīrūnī in un’altra opera e dedicata agli incantesimi (*‘azā’im*), agli amuleti (*nīran ḡāt*) e ai talismani (*tilasmāt*).⁹ Solo uno scritto sembra di argomento filosofico: *Riyādat al-fīkr wa-l-‘aql* (*L’esercizio del pensiero e dell’intelletto*).¹⁰ Così, se rispetto alla produzione bīrūniana nel campo delle scienze della natura conosciamo le sue convinzioni metodologiche, che egli espresse in piú opere e discusse nel noto scambio epistolare con Avicenna,¹¹ per quanto attiene alle opere che trattano di temi che oggi chiameremmo ‘umanistici’ non abbiamo formulazioni teoriche generali. Ciò lascia spazio a molteplici interpretazioni per alcuni suoi significativi lavori. Tra questi, due in particolare hanno una relazione diretta con la storia delle religioni, ed è proprio a partire da questi che alla fine del XIX sec. è sorto un nuovo interesse per al-Bīrūnī in Europa. Eduard Sachau tradusse due grandi opere: *al-Ātār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-hāliya* (*Le vestigia rimanenti dei secoli passati*), pubblicato con il titolo *The Chronology of Ancient Nations*, e il *K. taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-‘aql aw marḍūla* (*Rapporto su ciò che dell’India è accettabile dall’intelletto o da rifiutarsi*), pubblicato con il titolo *India*. La prima, *al-Ātār al-bāqīya*, è uno studio dedicato ad 11 sistemi di datazione, che vengono comparati tra loro con il fine pratico di costruire tabelle di conversione delle date da un calendario ad un altro. La seconda, il *Taḥqīq mā li-l-Hind*, è un lavoro imponente, suddiviso in 80 capitoli, riconducibili, grosso modo, a un ambito intermedio tra religione e cultura generale da una parte, ed astronomia dall’altra. Da piú parti è stato sottolineato come il rigore scientifico, che ha fatto di al-Bīrūnī un pioniere nel campo delle scienze naturali, sia

⁴ A.S. Akbar, “Al-Beruni, the First Anthropologist”, *RAIN - Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 60 (1984), pp. 9-10.

⁵ A. Schimmel, *Islam: An Introduction*, SUNY Press, G-Reference, Albany, New York 1992 (Information and Interdisciplinary Subjects Series).

⁶ G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Krieger Pub., Huntington, New York 1975, p. 707.

⁷ D.J. Boilot, “L’œuvre d’al-Beruni. Essai bibliographique”, *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales* 2 (1955), pp. 161-256, in part. pp. 254-5.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, *Kitāb al-‘aḡā’ib al-ṭabī‘īyya wa-l-ḡarā’ib al-ṣinā’īyya*, testo n. 153 della bibliografia di Boilot, “L’œuvre d’al-Beruni” (cit. n. 7), p. 229.

¹⁰ *Ibid.*, testo n. 170 della bibliografia di Boilot, “L’œuvre d’al-Beruni” (cit. n. 7), p. 237.

¹¹ Per una panoramica relativa alla metodologia esplicitata da al-Bīrūnī nelle sue opere, si veda M. Kozah, *The Birth of Indology as an Islamic Science. Al-Bīrūnī’s Treatise on Yoga Psychology*, Brill, Leiden - Boston 2016 (Islamic Philosophy Theology and Science, Texts and Studies, 97), pp. 11-32.

rintracciabile anche nelle sue opere nel campo delle scienze umane, come dimostra anche l'approccio descrittivo – non apologetico né polemico – delle sue varie opere sulle tradizioni religiose.¹² Due delle più importanti raccolte di studi su al-Bīrūnī degli ultimi decenni sono state prodotte in occasione di millenari: nel 1951, in occasione dei mille anni dalla nascita secondo il calendario dell'Egira, fu pubblicato *Al-Bīrūnī Commemoration Volume* e, per la stessa ricorrenza secondo il calendario gregoriano, nel 1973 vennero prodotti una serie di studi confluiti nel *Bīrūnī Symposium* del 1976. In entrambe le raccolte troviamo contributi volti a definire il contributo di al-Bīrūnī alla comparazione tra religioni. Nel volume del 1951 Arthur Jeffery pubblica "Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion", un elenco dei contributi alla disciplina ricavabili da *The Chronology of Ancient Nations* e da *India* soprattutto in termini di testimonianza storica. Nel *Bīrūnī Symposium* del 1976 compare lo studio di Bruce B. Lawrence "Al-Bīrūnī's Approach to the Comparative Study of Indian Culture", che fornisce una valutazione complessiva dell'opera di al-Bīrūnī: ne individua caratteri salienti, delinea la struttura, i principi organizzativi e di analisi, ed infine ne elenca i maggiori meriti e limiti. Secondo Lawrence, alla base dell'approccio comparativo di al-Bīrūnī sta il principio generale di unicità di ogni elevata civilizzazione umana.¹³ Inoltre, Lawrence sottolinea "la sua passione per il contare", riguardo alla quale cita un passo di apertura del capitolo 15 di *India* che evidenzia molto chiaramente il valore epistemologico attribuito a questa capacità dell'intelletto:

التعديد منطبع في الإنسان والشيء يصير معلوم المقدار إذا أضيف إلى الذي يسمى من جنسه
واحدًا بالوضع وبذلك¹⁴ يصير فضل ما بينه وبين آخر يجانسه معلومًا

Counting is innate to man. The measure of a thing becomes knowable in comparison with another thing which belongs to the same species and is assumed as a unit by general consent (trad. Sachau).¹⁵

Ciò che Lawrence chiama "passione per il contare" si riferisce alla catalogazione, così frequente nelle opere di al-Bīrūnī. Molti dei suoi testi hanno la forma di elenchi e anche quando tratta della cultura dello Hind si ha l'impressione che egli fornisca elenchi dei suoi elementi costitutivi. Sempre secondo Lawrence, è proprio questo approccio alla catalogazione che determina in al-Bīrūnī la scelta dei testi filosofici sanscriti di riferimento, come il *Sāmkhya*, caratterizzato appunto da una cosmologia descritta per cataloghi di elementi primari e secondari del creato, come si vedrà anche più avanti a proposito dei 25 *tattvas*. Infine, secondo Lawrence, è sempre questa predilezione per la catalogazione che potrebbe aver precluso ad al-Bīrūnī l'elaborazione di concezioni di più ampio respiro, concezioni universalistiche che balenano a volte, come quando nel cap. 9 di *India* troviamo l'affermazione secondo cui una particolare casta o credo non rappresenta automaticamente né un veicolo, né una barriera per la liberazione.

Nel 1981 Wilhelm Halbfass dedica quasi un intero capitolo del suo *India and Europe* alla figura di al-Bīrūnī nel quadro degli studi indologici. Halbfass sintetizza le sue considerazioni sull'opera di al-Bīrūnī sull'India affermando che il testo di basa su uno studio sistematico delle fonti e su una

¹² Cf. B.B. Lawrence, "Al-Bīrūnī's Approach to the Comparative Study of Indian Culture", in E. Yarshater - D. Bishop (eds.), *Al-Bīrūnī Symposium*, Iran Center - Columbia U.P., New York 1976 (Persian Studies, 7), pp. 13-32.

¹³ *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*, ed. E. Sachau, Vol. I-II, Kegan Paul, Rench, Trübner & Co. Ltd, London 1910 (Trübner's Oriental Series, 1st ed. 1887), Reprint of the Edition London 1887, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main 1993 (Islamic Geography), Vol. I, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ Cf. *Alberuni's India* (cit. n. 13), p. 160, trad. Sachau.

fondamentale consapevolezza delle difficoltà ermeneutiche che il compito che si è prefisso presenta. Secondo Halbfass, l'opera riflette lo spirito e gli orizzonti di una specifica religione, ma non per questo manca di obiettività, né si tratta di un'operazione con intenti missionari o sincretistici.¹⁶ Anche in questo studio si incontra una comparazione più o meno diretta con standard scientifici moderni, fatto che tende a formare l'immagine di un al-Bīrūnī come figura *sui generis*, estranea al proprio contesto culturale.

Altri studi riguardano singole opere o aspetti specifici del lavoro di al-Bīrūnī, dedicati ad esempio alla sua conoscenza del sanscrito e dei testi delle tradizioni religiose del sub-continente indiano. Si tratta di studi di impostazione fondamentalmente storico-testuale, come quello di Arvind Sharma, *Studies on Al-Bīrūnī's India* (1983), che indaga le fonti sanscrite citate da al-Bīrūnī. Altre opere, volte ad esaminare gli aspetti più concettuali delle opere di al-Bīrūnī come *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* di Seyyed Hossein Nasr,¹⁷ al contrario, non affrontano il tema della comparazione con altre tradizioni religiose.

Come si è visto fin qui, la produzione di al-Bīrūnī è vasta e la letteratura secondaria che lo riguarda ricca, la quantità dei temi di cui si è occupato, notevole; eppure la sua figura rimane per diversi aspetti un mistero. Il tentativo di inquadrare la figura di al-Bīrūnī attraverso la sua appartenenza confessionale risulta inefficace. Al-Bīrūnī si descrive genericamente come cercatore della verità, *al-ḥaqq*, e da essa guidato. Molte delle sue affermazioni sembrano indicare un approccio alla tradizione religiosa razionale e sfumato,¹⁸ capace di leggere in modo simbolico il dettato coranico, come nel caso in cui discute della possibilità che esistano o meno creature invisibili, riporta affermazioni secondo le quali per il credente sincero non è una necessità assoluta volgersi verso la *qibla* nella preghiera, o come quando afferma che potrebbero esserci stati tanti 'Adamo' ed 'Eva' quante razze umane.¹⁹ Al-Bīrūnī mostra inusuale flessibilità nel trattare di altre tradizioni religiose, cita il Vangelo quale fonte autorevole,²⁰ mostra ammirazione per diversi passaggi della *Bhagavad Gita*. C'è stato perciò chi, come Franz Rosenthal, ha voluto leggere nel suo lavoro il credo in una unità originaria di tutte le civiltà superiori,²¹ e chi come Hossein Nasr ha letto nell'apertura mentale di al-Bīrūnī la sua adesione alla "tradizione esoterica".²² Così Kozah, nel suo studio su al-Bīrūnī e la "psicologia dello yoga", dopo

¹⁶ *Ibid.* p. 28.

¹⁷ S.H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Thames and Hudson, Rev. Ed., London 1978, pp. 105-74.

¹⁸ L'atteggiamento razionalista di al-Bīrūnī verso le dottrine religiose e il suo interesse per il pensiero di al-Rāzī, alla correzione di alcuni errori del quale dedicò un trattato e di cui redasse la bibliografia, hanno portato diversi studiosi ad accostare i due pensatori, ma non è ancora stato condotto uno studio comparativo sistematico tra le loro opere. Al-Bīrūnī, redigendo la bibliografia di al-Rāzī, *Fi fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī* (Al-Bīrūnī, *Épître de Beruni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad ibn Zakariya al-Razi*, ed. P. Kraus, Impr. Orientaliste au Calam, Paris 1936) vi aggiunse anche la propria in appendice. Nell'opera al-Bīrūnī loda al-Rāzī, ma ne critica anche aspramente la miscela di dottrine manichee e islamiche (p. 4).

¹⁹ A. Jeffery, "Al-Biruni's Contribution to Comparative Religion", in *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Iran Society, Princeton U. P., Arabic Collection, Calcutta 1951, pp. 125-60.

²⁰ Un'attitudine affine si trova nelle *Epistole* degli Iḥwān al-Ṣafā', che citano frequentemente Torah e Vangelo. Cf. G. de Callatāy, *Ikhwan al-Safā'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oneworld Publications, Makers of the Muslim World, Oxford 2005). L'ipotesi che le *Epistole* possano essere tra le fonti di al-Bīrūnī non risulta ad oggi indagata; anzi Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (cit. n. 17) segnala numerose differenze tra le dottrine cosmologiche delle *Epistole* e quelle di al-Bīrūnī (cf. ad es. p. 107).

²¹ F. Rosenthal, "Al-Biruni between Greece and India", in E. Yarshater - D. Bishop (eds.), *Al-Bīrūnī Symposium*, Iran Center - Columbia U.P., New York 1976 (Persian Studies, 7), pp. 1-12.

²² Nasr, "Al-Bīrūnī as Philosopher" (cit. n. 2), pp. 400-6.

un'accurata analisi suggerisce un atteggiamento quasi mistico: al-Bīrūnī avrebbe visto nelle possibilità dell'unione con Dio il grande scopo della conoscenza, ma non si può non notare che Lawrence ha dimostrato come la conoscenza del misticismo sufi di al-Bīrūnī fosse piuttosto scarsa, costruita su pochi riferimenti.²³

In definitiva, non troviamo nella letteratura scientifica su al-Bīrūnī fin qui prodotta un'analisi dell'approccio filosofico con cui al-Bīrūnī affronta la comparazione e la traduzione tra lingue e concezioni differenti. Una simile analisi va condotta nel quadro degli sviluppi della filosofia islamica medievale, che fornisce ad al-Bīrūnī gli strumenti concettuali con i quali operare.

2. *Il caso del terzo capitolo del Tahqīq mā li-l-Hind*

Un brano di al-Bīrūnī ne esemplifica il metodo comparativo e gli strumenti epistemologici che egli utilizza nell'analisi del pensiero dello Hind. Si tratta del terzo capitolo del *Tahqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla fī l-'aql aw marḍūla*, dal titolo *fī dīkr i'tiqādihim fī l-mawḡūdāt al-'aqliyya wa-l-hissiyya* ("A proposito delle loro credenze riguardo le realtà intelligibili e sensibili").²⁴ In questo capitolo al-Bīrūnī compara elementi delle tradizioni greca antica, sufi, ebraica, manichea, cristiana e del subcontinente indiano e offre un articolato quadro di confronti e connessioni. Il capitolo inizia creando un'associazione concettuale tra antica Grecia e sufismo, cita fonti greche con lo scopo di giustificare gli aspetti politeistici di quei testi sanscriti agli occhi dei lettori musulmani; quindi la comparazione è attuata su usi cristiani ed un testo manicheo, per giungere infine a presentare parte del pensiero cosmologico della scuola *Sāmkhya*,²⁵ in particolare i *25 tattva*, gli elementi costitutivi della creazione secondo quel sistema di pensiero. Il capitolo si chiude con una citazione dal sapore decisamente pluralistico, che potrebbe addirittura configurare un'apertura ad un dialogo interreligioso.

3. *L'opera sullo Hind di al-Bīrūnī nel contesto della falsafa*

Innanzitutto, ci si potrebbe domandare perché un capitolo dedicato a *sensibilia (hissiyya)* e *intelligibilia ('aqliyya)* presenti per la maggior parte del testo comparazioni relative al politeismo e all'idolatria. Per comprendere l'approccio di al-Bīrūnī occorre considerare il contesto culturale prodotto dalla *falsafa* nella quale egli si muove ed il pubblico a cui si rivolge. L'apertura del capitolo qui analizzato riguarda il principio di unità di tutto il creato, idea attribuita da al-Bīrūnī ai piú antichi saggi della Grecia, così come ai sufi e ai saggi dello Hind. Al-Bīrūnī è interessato a dimostrare che è possibile inserire nel contesto filosofico islamico elementi del pensiero dello Hind, così come era stato fatto per quello greco, e possiamo ipotizzare che egli avesse in mente il lavoro del "filosofo degli arabi", al-Kindī (m. 870 ca.), il primo ad aver reso disponibili alla cultura di lingua araba elementi ampi e importanti del pensiero filosofico greco. Nel contesto culturale in cui si iscrive l'opera di al-Kindī è infatti già presente una storiografia appositamente elaborata per giustificare l'utilizzo della filosofia greca all'interno del discorso islamico. Il testo di riferimento al riguardo per al-Kindī è la

²³ B. Lawrence, "Al-Bīrūnī and Islamic Mysticism", in Noury-Esfandiary - Courtois (eds.), *Al-Bīrūnī Commemoration Volume* (cit. *supra*, n. 2), pp. 362-79.

²⁴ E. Sachau traduce: "on the Hindu belief as to created things, both 'intelligibilia' and 'sensibilia'", Cf. *Alberuni's India* (cit. n. 13), p. 33.

²⁵ Tra i piú antichi sistemi filosofici del sub-continente indiano, è il pensiero di riferimento dei *Purāna*. Al-Bīrūnī aveva tradotto in arabo il testo fondativo di questa scuola di pensiero, il *Sāmkhyakārikā*, traduzione oggi perduta, di cui restano solo le citazioni che egli stesso ne fa all'interno del *Tahqīq mā li-l-Hind*.

Dossografia dello pseudo-Ammonio,²⁶ che presenta le scienze non-coraniche come insegnate dalla figura mitologica di Luqmān ai piú antichi filosofi greci, il cui sapere deriva quindi da Dio tanto quanto il Corano. Si tratta di un quadro storico particolarmente importante per la presente analisi, se si considera che al-Bīrūnī piú volte si esprime in favore dell'ipotesi che vi siano stati nell'antichità stretti contatti tra greci e abitanti dello Hind. Il progetto bīrūniano si iscrive nella cornice definita dalla prospettiva di al-Kindī: è possibile operare una distinzione tra la verità rivelata da Dio e la forma – o la lingua – in cui quella verità può esprimersi. Si tratta di una distinzione fondamentale per comprendere i termini della contrapposizione tra logica e grammatica sviluppatasi nel periodo compreso tra III/IX e IV/X secolo, della quale si dirà nel paragrafo 6. L'idea che al-Bīrūnī si proponesse di trasmettere contenuti del pensiero dello Hind all'interno della *falsafa* araba non è nuova: la troviamo già espressa da Franz Rosenthal,²⁷ secondo il quale nel suo ambiente molti dovettero essere consapevoli di una "sfida indiana". Rosenthal ritiene che egli sia rimasto sorpreso e preoccupato nello scoprire nell'India un rivale della Grecia²⁸. Mario Kozah,²⁹ scrivendo del *Tahqīq mā li-l-Hind*, afferma: "The ultimate aim is to permit a selected Indian corpus and, by extension, the contributions of Indian science to be integrated into the worldview of Mediaeval Arabic philosophy".³⁰

Nell'atto di presentare ai suoi lettori musulmani il pensiero dello Hind riguardo ai mondi sensibile e intellegibile, al-Bīrūnī deve fare i conti con quello che appare agli occhi dei suoi correligionari come un "odioso politeismo", ben piú insidioso di quello dei greci, ormai estinto da secoli. Nel terzo capitolo del suo *Tahqīq mā li-l-Hind* egli si serve delle sue competenze linguistiche, dando corpo tecnicamente a quella distinzione tra verità di Dio e forme attraverso le quali viene espressa che aveva costituito la convinzione di fondo dei sostenitori del valore della filosofia greca nel discorso filosofico arabo.

4. Gli aspetti linguistici della comparazione di al-Bīrūnī

Gli studiosi che si sono occupati di al-Bīrūnī hanno spesso notato gli aspetti linguistici dei suoi studi. Senza che si sia mai riusciti a determinare con certezza la portata delle sue conoscenze, è possibile affermare che oltre al persiano, sua lingua madre, e all'arabo, lingua veicolare della cultura islamica, dovette possedere almeno alcune nozioni, se non una piena padronanza, di siriano, greco antico, ebraico e sanscrito. La quantità e varietà di idiomi fa pensare già di per sé che egli dovette aver

²⁶ Il testo è stato edito, tradotto in tedesco e analizzato da U. Rudolph, *Die Doxographie des pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49). Rudolph considera l'opera una compilazione araba, benché basata su un testo greco: la *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito di Roma (m. 235). La compilazione si data alla metà del IX secolo sulla base di due elementi: 1) l'affinità tra i contenuti del XXIV capitolo e il pensiero di Abū l-Hudayl e della prima fase della corrente teologica mu'tazilita, 2) la vicinanza tra il vocabolario del testo e quello di al-Kindī.

²⁷ Rosenthal, "Al-Biruni between Greece and India" (cit. n. 21), pp. 1-12.

²⁸ *Ibid.*, pp. 4-5: "We may well assume that at the time of al-Biruni, and in eastern Iran where he was at home, there were many people who were fully conscious of the Indian challenge, and among them there were no doubt quite a few insightful men who in their innermost being felt the tension which is the natural consequence of competing cultural cross-currents and were gravely disturbed by it [...]. It was a deep shock for al-Biruni to discover that in India there existed a rival to Greece. He was probably gradually prepared for that shock from his early years on. His growing familiarity with India made it increasingly more severe and painful to him".

²⁹ Kozah, *The Birth of Indology* (cit. n. 11), pp. 43-5. Il lavoro di Kozah si concentra soprattutto sulla traduzione interpretativa effettuata da al-Bīrūnī degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali con il titolo *Tarğamat kitāb Bātanğal fi l-ḥalās min al-irtibāk* (*Traduzione del libro di Bātanjal riguardo la liberazione dall'aggraviamento*), mettendo in luce anche a proposito di quel testo l'opera di mediazione di al-Bīrūnī.

³⁰ *Ibid.*, pp. 43-4.

sviluppato una certa sensibilità linguistica, e questa deve mostrarsi nei suoi studi comparativi delle tradizioni religiose. Difatti il terzo capitolo del *Tahqīq mā li-l-Hind* offre un ricco esempio di analisi comparativa, nella quale abbondano le considerazioni linguistiche.

Si può supporre che all'origine di alcune delle imprese intellettuali più innovative di al-Bīrūnī dovette esserci l'idea di una profonda unità dei saperi prodotti dall'umanità. Se prendiamo in considerazione la sua opera sui calendari, *al-Ātār al-bāqīya 'an al-qurūn al-hāliya* (*Le tracce rimanenti dei secoli passati*), incontriamo un enorme sforzo di raccolta di dati, al fine di metterli in rapporto reciproco inserendoli in un unico quadro di riferimento. In quest'opera al-Bīrūnī tratta di undici sistemi di calendario e produce tavole di conversione tra le diverse date, creando per la prima volta i presupposti per una storia globale dell'umanità.³¹

Se si guarda al *Tahqīq mā li-l-Hind*, con la sua abbondanza di comparazioni tra tradizioni religiose, avremo di nuovo davanti a noi un quadro concettuale entro il quale tutte quelle tradizioni trovano un senso comune: al-Bīrūnī sembra creare anche qui delle "tavole di conversione", ma non per le date, bensì per i concetti. Ogni concetto viene presentato, in parallelo, nella sua forma greca, in quella ebraica, cristiana, manichea, sufi, sanscrita, di modo che il lettore possa operare una conversione dal proprio sistema di riferimenti ad un altro.

Si noterà ancora che l'ultima opera composta da al-Bīrūnī in tarda età era, in qualche modo, di questo stesso tipo. Il *Kitāb al-Ṣaydana* è un'opera di nomenclatura farmaceutica, nella quale sono classificati 1.116 piante farmaceutiche con i loro nomi in diverse lingue, in modo da creare tabelle comparative.

In quanto segue metterò in evidenza come al-Bīrūnī utilizzi categorie linguistiche per effettuare comparazioni tra diverse tradizioni: contenuti del pensiero dello Hind vengono presentati ad un pubblico musulmano, creando un quadro concettuale che possiamo definire storico-religioso.

Fin dall'apertura, questo capitolo inizia con un'osservazione sul termine *ṣūfiyya* ('sufismo'), che egli fa derivare da *ṣūf* come traslitterazione del greco σοφία. Nella derivazione etimologica presentata da al-Bīrūnī si trova quell'identificazione tra filosofia e *ḥikma* ('saggezza') con la quale si tentava forse di accreditare la filosofia greca come prettamente islamica.³² La prima frase del capitolo è:

³¹ È proprio in quest'opera che troviamo argomenti in difesa dell'unicità della razza umana, come quelli citati da Strohmaier nella sua antologia delle opere di al-Bīrūnī, *In den Gärten der Wissenschaft* (cit. n. 3), pp. 104-5, che lo studioso tedesco associa alle idee di Johann G. Herder. Occorre notare, d'altro canto, che mentre nel passo citato da Strohmaier (estratto da J. Fück, "Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Biruni's Chronologie", *Documenta Islamica Inedita Richard Hartmann Festschrift*, Akademie Verlag, Berlin 1952, pp. 69-98, in part. 74.16-21), al-Bīrūnī sembra affermare che debba esserci stata un'unica coppia primordiale – Adamo ed Eva – per tutta l'umanità, invece nel capitolo VI dell'opera, p. 116 dell'edizione di Sachau del 1887 (cit. n. 14), al-Bīrūnī riporta senza commento l'opinione secondo cui potrebbero esserci stati tanti "Adamo ed Eva" quanti sono i paesi (*buq'a*) e questo sarebbe il motivo all'origine della differenza tra gli esseri umani.

³² Gerhard Endress nota, a proposito della trasposizione di termini greci in arabo nel primo periodo delle traduzioni greco-arabe, che il termine *falsafa* venne naturalizzato senza essere sostituito da equivalenti arabi proprio per essere distinto dal più generale *ḥikma*: G. Endress, "Platonizing Aristotle: The Concept of 'Spiritual' (*rūḥānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), pp. 265-79, in part. 266. A.-M. Goichon nella voce "*Ḥikma*", in P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Brill online ed. 2012, afferma che il termine sia traducibile come "wisdom, but also science and philosophy. The ancient usage of the word lent itself to this evolution, which was favoured by the meaning of the Greek σοφία", ma giunge alla conclusione: "*Ḥikma* appears as a lofty spiritual conception of the world, penetrating all knowledge within the grasp of man, and even attaining to faith in God in revelation. It goes beyond *falsafa*, which denotes only Hellenistic philosophy". In Avicenna, contemporaneo conterraneo e rivale di al-Bīrūnī, troviamo la sovrapposizione tra i termini *falsafa* e *ḥikma*, ad esempio nella *Risāla fī aqṣām al-'ulūm al-'aqliyya*, Ibn Sina, *Tiṣ' rasā'il fī l-ḥikma wa-l-ṭabī'iyyāt*, ed. H. 'Aṣī,

إن قدماء اليونانيين قبل نجوم الحكمة³³

Before philosophy rose high among the Greeks (trad. Sachau, modif.)³⁴

Che in questo passo *ḥikma* si riferisca alla filosofia è chiarito dal fatto che al-Bīrūnī la richiami poche righe dopo, questa volta con il termine *falsafa*. Al-Bīrūnī afferma che la filosofia fu sviluppata in Grecia dai “saggi” (*ḥukamā*) che ritenevano che tutte le cose fossero una; inoltre, che i sufi siano nell’Islam quei saggi che, avendo aderito a dottrine simili a quelle dei filosofi greci, hanno adottato un nome affine al loro.³⁵ I greci rappresentano, nella scrittura di al-Bīrūnī, il primo elemento che egli introduce per poi accostarlo alle altre tradizioni o culture, utilizzandolo in questo senso come elemento mediatore per i lettori musulmani rispetto ad altre tradizioni – fatto che ci fornisce un’indicazione del pubblico cui egli si rivolge: un pubblico colto, che conosce la *falsafa* sviluppata in quel periodo, e forse composto anche dall’élite amministrativa della corte gāznavide alle prese con la gestione dei territori del subcontinente indiano di recente conquista.³⁶ Così l’argomentazione presentata in questo capitolo del *Tahqīq mā li-l-Hind*, dopo aver proposto un accostamento concettuale diretto tra elaborazioni greche e mondo islamico rappresentato dai sufi, sottolinea come il punto di contatto tra queste due linee di pensiero sia proprio il riconoscere un principio unico trascendente, concezione che si trova tanto nel pensiero filosofico greco quanto in quello mistico islamico. Secondo al-Bīrūnī sarebbe giunto a quest’ultimo dal primo, sebbene egli non si preoccupi di menzionare particolari fonti a cui i sufi avrebbero attinto.³⁷ Al-Bīrūnī, inoltre, anticipa qui una connessione con i testi sanscriti di cui si occuperà più avanti nel capitolo, a proposito del subcontinente indiano, affermando come sia in quei testi, sia presso i greci che presso i sufi si ritrova l’idea per cui è possibile liberarsi da legami e ostacoli terreni, unendosi direttamente con il principio primo.³⁸

Dār Qābis, Damasco 1986, pp. 225-43. Shahab Ahmed sostiene che il termine *ḥikma* abbia gradualmente sostituito *falsafa* e riporta un passo di Avicenna da *al-Šifā*, 3 in cui la *ḥikma* viene definita come “vera filosofia”, *falsafa bi-l-ḥaqīqa* (*What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton U.P., Princeton - Oxford 2016, pp. 15-6). Mathieu Terrier nota a proposito dei filosofi šīiti Mīr Dāmād, Mullā Šadrā e Quṭb al-Dīn Aškevarī, che tutti e tre si riferiscono alla filosofia di Pitagora, Empedocle, Socrate, Platone, Aristotele e Diogene come *ḥikma*: M. Terrier, “La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes šīites de l’Iran safavide (XI^e/XVII^e siècle)”, *Studia graeco-arabica* 5 (2015), pp. 299-320.

³³ Cf. *Alberuni’s India* (cit. n. 14), p. 14 ed. E. Sachau.

³⁴ Cf. *Alberuni’s India* (cit. n. 13), Vol. I, p. 33, trad. Sachau.

³⁵ Si noterà allora che al-Bīrūnī scrive *sūfiyya*, con iniziale *sīn* e non *šād*: infatti secondo lo studioso questa seconda pronuncia sarebbe derivata da un’interpretazione errata della prima (Cf. *Alberuni’s India* [cit. n. 14], p. 33 Sachau).

³⁶ Secondo quanto affermato da al-Bīrūnī nell’introduzione del *Tahqīq mā li-l-Hind*, l’opera è composta su richiesta di Abū Sahl Tiffīsi, il quale sarebbe stato un alto funzionario (Cf. *Alberuni’s India* [cit. n. 13], Vol. I, p. 7 trad. Sachau), che avrebbe invitato l’autore a scrivere per coloro che vogliono discutere con gli abitanti dello Hind [Sachau glossa “a proposito di religious questions”] e per quelli che vogliono averci a che fare”, (من أراد مناقضتهم ولمن رام مخالطتهم). Cf. *Alberuni’s India* (cit. n. 14), p. 4.10 Sachau.

³⁷ وكذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد وان العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة وتحل قوتها في ابعاضه بأحوال متباينة و كذا cf. *Alberuni’s India* (cit. n. 14), p. 16.11-12 ed. Sachau.

³⁸ Quando al-Bīrūnī scrive il *Tahqīq mā li-l-Hind*, ha effettuato una traduzione interpretativa dal sanscrito in arabo degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali, intitolando l’opera *Tarġamat kitāb Bātanġal fi-l-ḥalāš min al-irtibāk* (v. sopra, n. 29). Patañjali, vissuto presumibilmente in un periodo imprecisato tra il II sec. a.C. e il V d.C., è il nome cui sono attribuiti due grandi classici della letteratura sanscrita, gli *Yoga-Sūtra* appunto, e il *Mahabāṣya*, il “Grande commentario” agli scritti del grammatico Pāṇini. Secondo Mario Kozah, al-Bīrūnī fa riferimento agli *Yoga-Sūtra* di Patañjali come il “Libro Sacro” degli hindu (Kozah, *The Birth of Indology* [cit. n. 11], pp. 1-2). Inoltre, l’idea di una possibile liberazione dell’intelletto dai legami sensibili per unirsi al divino è presente, com’è noto, in modo

L'argomentazione di al-Bīrūnī, quindi, prosegue presentando una spiegazione tipicamente evemeristica dell'origine del politeismo presso i greci, secondo la quale questi ultimi ritenevano che anime e spiriti (*anfus, arwāḥ*) preesistessero all'incarnazione e potessero guadagnare, grazie alle azioni compiute assieme ai corpi utilizzati durante la vita terrena, la facoltà di governare gli andamenti del mondo (*al-iqtidār 'alā taṣārīf al-'ālam*), e che pertanto furono chiamati 'dei' (*āliha*) a cui dedicare altari (*hayākil*) ed offrire sacrifici (*qarābīn*). Quindi al-Bīrūnī cita, secondo la sua prassi,³⁹ dalle fonti greche tradotte in arabo in suo possesso, in questo caso dal *Protreptico* di Galeno: secondo questa fonte, Asclepio e Dioniso furono deificati (*ta'allaha*) in virtù delle loro scoperte tecniche, il primo la medicina, il secondo la coltivazione dei vigneti.⁴⁰ Come si vedrà di seguito, la differenza tra politeismo e monoteismo viene ricondotta in gran parte ad un problema terminologico. Nel fare ciò, al-Bīrūnī riprende in parte i termini delle dispute tra grammatici e logici, all'interno di un nuovo quadro concettuale: quello di una comparazione tra religioni.

5. Il politeismo come problema terminologico

Nel capitolo che stiamo esaminando, dopo il passo del *Protreptico* sopra menzionato, al-Bīrūnī utilizza abilmente un autorevole passo che egli dichiara essere tratto dal *Timeo* di Platone, sebbene, come indicato da Rüdiger Arnzen, non sia facile capire quale testo egli abbia avuto effettivamente a disposizione.⁴¹ La prima citazione, introdotta dalla frase "Platone dice nel *Timeo*⁴²", si apre con: "Gli dei (*ṭay*), che i barbari (*ḥunafā*) chiamano dei poiché non muoiono, mentre chiamano Iddio (*āllāh*) il primo dio, sono gli angeli".⁴³ La frase non si trova identica nell'epitome di Galeno in arabo per come noi la conosciamo,⁴⁴ ma può darsi non si tratti di una citazione letterale, bensì di una

generalizzato nelle opere della *falsafa* come eredità del pensiero platonico ed aristotelico rielaborato attraverso le formulazioni neoplatoniche.

³⁹ Kozah, *The Birth of Indology* (cit. n. 11), p. 30: "It is significant that save for the tenth-century Ismā'īlī author, Abū Ya'qūb al-Sijistānī, no other author writing in Arabic is mentioned in the Hind, despite the vast wealth of information about Greek philosophy contained in the works of al-Bīrūnī's contemporaries such as Abū Sulaymān al-Sijistānī (d. 1000), Ibn Hindū (d. 1030), Miskawayh (d. 1030) and many others".

⁴⁰ Cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), pp. 16-17 ed. Sachau.

⁴¹ R. Arnzen ha fornito ad oggi la piú dettagliata analisi della circolazione del testo di Platone in arabo, cercando di districare l'intreccio di citazioni, traduzioni, sintesi e varianti nel suo "Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments", in F. Celia - A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Pisa U.P., Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 2), pp. 181-267. Secondo Arnzen occorre considerare 8 versioni e titoli del *Timeo* in arabo, due delle quali sarebbero in effetti traduzioni dell'epitome di Galeno chiamate anche "*Timeo medico*" e "*Timeo sulle scienze naturali*" (pp. 199-200). Quanto alle citazioni presenti nel *Tahqīq mā li-l-Hind*, Arnzen ritiene si tratti di parafrasi interpretative (p. 190), tratte da piú versioni diverse del *Timeo* (p. 227), sebbene il passo qui di seguito citato (n. 46), non sia comparato con la sezione designata [c] di *Tim.* 41 A 5 –B 5 nella tabella di p. 226. Arnzen cita Badawī, che aveva raccolto un passo piú ampio del capitolo 3 del *Tahqīq mā li-l-Hind*, inclusivo anche della citazione qui riportata, associandola però in modo meno preciso a *Tim.* 41 A: cf. 'A. Badawī, *Aflātūn fi-l-Islām. Nuṣūṣ ḥaḡaḡabā wa-'allaḡa 'alyahā*, Mu'assasa-i muṭāla'āt-i islāmī-yi dānišgāh-i McGill, Tīhrān 1353/1974 (Silsila-i dāniš-i irānī, 13), p. 132. Anche C.J. Larrain, citato da Arnzen nell'articolo sopra menzionato, nel suo "Ein unbekanntes Exzerpt aus Galens *Timaioskommentar*: Γαλήνου περὶ τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἱατρικῶς εἰρημένων. ὑπόμνημα πρῶτον καὶ δεύτερον", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85 (1991), pp. 9-30, sembra prendere in considerazione esclusivamente la citazione del capitolo 32 del *Tahqīq mā li-l-Hind*, che già Badawī aveva associato a *Tim.* 42 D 5, mentre non menziona la citazione del *Timeo* contenuta nel capitolo 3 del *Tahqīq mā li-l-Hind* qui riportata nella nota 46.

⁴² وقال افطن في طيماسوس cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), p. 17.6 Sachau.

⁴³ *Ibid.* p. 17.6-7.

⁴⁴ Non nell'edizione pubblicata nel Galeni *Compendium Timaei Platonis*, P. Kraus - R. Walzer (eds.), *Plato Arabus*,

parafrasi. Proprio per questo, risultano particolarmente interessanti le scelte terminologiche, che potrebbero essere state effettuate da al-Bīrūnī per un fine specifico. Innanzitutto, la scelta del termine *ḥunafā'* (che Sachau traduce “Barbarians”) per riferirsi a persone che credono in una molteplicità di dei, produce l'effetto di accostare dei “politeisti” a coloro che erano monoteisti già prima della rivelazione islamica, il primo *ḥanīf*, infatti, è Abramo. Allo stesso tempo, ricondurre l'attribuzione del nome di “dei” agli angeli fa sí che possa essere giustificata agli occhi dei musulmani la credenza in esseri sovraumani senza che tale credenza confligga con i pilastri della fede islamica nel Dio unico. A differenziare “politeisti” e credenti in unico Dio sarebbe un aspetto sostanzialmente terminologico, dal momento che i primi semplicemente chiamano con un diverso nome quegli angeli in cui anche i musulmani credono. Anche nel seguente caso al-Bīrūnī potrebbe stare parafrasando:

Iddio (*āllāh*) disse agli dei (*āliha*): non siete in voi stessi esenti dalla corruzione per origine (*aṣlan*), ma non sarà la morte a corrompervi, avete ottenuto nel tempo in cui vi creai il contratto piú sicuro.⁴⁵

Si confronti ora il passo con il corrispondente nell'*Epitome del Timeo* ad opera di Galeno edita nel *Plato Arabus*.⁴⁶

Iddio l'Altissimo disse agli angeli (*malā'ika*) parlando in generale (*qawlan 'āmmiyyan*) che essi erano creati (*mukawwanīn*) pertanto non incorruttibili se non per il fatto che per sua volontà e provvidenza (*ināya*) non si sarebbero corrotti in un certo tempo (*fi waqtin min al-awqāti*).⁴⁷

Seppure, come detto piú sopra, non possiamo essere sicuri che si tratti di effettive citazioni dirette del testo, l'utilizzo del termine dei/*āliha* al posto di angeli/*malā'ika*, risulta rilevante. E al-Bīrūnī ribadisce ulteriormente l'idea in modo inequivocabile con un'ultima citazione: “Dio è singolare per numero e non vi sono dei al plurale”.⁴⁸

A questo punto, al-Bīrūnī ha preparato il terreno per affermare che i Greci chiamavano “dio (*ilāh*) qualsiasi cosa fosse glorioso e nobile e cosí fanno molti altri popoli”.⁴⁹ Dopo ulteriori citazioni di Giovanni Filopono e Galeno, al-Bīrūnī ci offre il cuore delle riflessioni linguistiche presenti nelle analisi comparative del capitolo:

Ma vi sono espressioni (*alfāz*) che sono riprovevoli in un *dīn* e non in un altro, come pure una lingua le permette e un'altra le rigetta, e tra queste la parola *ta'allub* nel *dīn* dell'Islam: difatti se consideriamo la lingua degli arabi troviamo che tutti i nomi con i quali viene chiamato il Vero Assoluto (*al-ḥaqq al-mahḍ*), vengono indirizzati anche verso altri, eccetto che per il nome “Allah”, il quale gli si addice esclusivamente, per cui viene detto essere il suo nome supremo.⁵⁰

Warburg Institute, London 1951 (Corpus Platonicum Medii Aevi, 1). Tale edizione riporta il titolo *Kitāb Ṭimāwus fi l-ilm al-ṭabī'yy* (“*Timeo sulle scienze naturali*”), tradotto da Ḥunayn ibn Ishāq. Benché sia noto che al-Bīrūnī utilizzò piú versioni del *Timeo*, come mostra il fatto che egli stesso si riferisca al testo anche come “*Timeo medico*” (cf. sopra, n. 41), nessuna di quelle da lui citate sembra corrispondere al testo “sulle scienze naturali” edito da Kraus e Walzer.

⁴⁵ إن الله قال للآلهة انكم لستم في انفسكم غير قابلين للفساد أصلاً وإنما لن تفسدوا بموت انكم نلتهم من مشيئتي وقت احدائى لكم أوثق عقد

⁴⁶ Cf. n. 44.

⁴⁷ إن الله تعالى قال للملائكة قولاً عاماً إنهم إذا كانوا مكونين فليس هم غير فاسدين إلا أنهم لا يفسدون في وقت من الأوقات بمشيئته وعنايته بهم Galen., *Compendium Timaei, Pars Arabica*, p. 9, VI, a.3-5.

⁴⁸ الله بالعدد الفرد ولا آلهة بالعدد الكثير cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), p. 17.9 Sachau.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.10-11.

⁵⁰ ولكن من الألفاظ ما يسمح في دين دون دين ويسمح به لغة وتأباه أخرى ومنها لفظة التآله في دين الإسلام فإن إذا اعتبرناها

Se si considera il primo passo, “ma vi sono espressioni che sono riprovevoli in un *dīn* e non in un altro, come pure una lingua le permette e un'altra le rigetta”, sembra che al-Bīrūnī differenzi le categorie di *dīn* (“religione”) e *luġa* (“lingua”); ma la frase successiva introduce una relazione vincolata tra Islam e “lingua degli arabi”. Al-Bīrūnī chiarisce che il problema con *ta'allub* (“apoteosi”) è un problema di ordine linguistico, dovuto al fatto che la parola deriva dalla stessa radice di *Allāh*, nome esclusivo per il Dio unico. Per sostenere questo punto di vista propone una comparazione innanzitutto con altre due lingue semitiche utilizzate in testi rivelati precedenti al Corano: siriano ed ebraico.⁵¹ Nel rintracciare esempi “dalla Torà e dai numerosi testi successivi dei profeti”, al-Bīrūnī dimostra come le prerogative del termine arabo *Allāh* non si applichino, nel caso dell'ebraico, al termine *ulūhīm* (“Elohim”), apparentemente piú vicino, ma al termine *al-rabb* (“il signore”). Secondo al-Bīrūnī in ebraico a questo termine non può esserne annesso un altro come nel caso di espressioni quali “signore della casa”, come si fa in arabo (*rabb al-bayt*). Difficile individuare a cosa faccia effettivamente riferimento al-Bīrūnī, dal momento che, mentre per l'accostamento *Allāh/ulūhīm* si ha una corrispondenza nella comune radice semitica 'LH, nel caso di *rabb* non è chiaro quale termine ebraico egli stia considerando. In ebraico la parola *rabbī* proviene dalla stessa radice, ma non risulta interdizione al suo utilizzo in costruzione con altri termini. Al-Bīrūnī potrebbe forse riferirsi al termine *Adon(aī)*, ma il divieto da lui menzionato di annettere questo termine ad altri non è noto.

Molto significativa risulta ancora la scelta delle ulteriori citazioni veterotestamentarie operata da al-Bīrūnī, che gli permette di preparare la strada alla successiva comparazione con il cristianesimo. Si tratta di quattro citazioni: una da Genesi, una da Giobbe, una da Esodo e una dai Salmi. La prima citazione è parte di Genesi 6, 4:⁵² “i figli di Dio (*ulūhīm*) si univano alle figlie degli uomini”⁵³ e introduce un'espressione in cui alla divinità vengono attribuiti “figli”. La seconda è da Giobbe 1, 6 ed anche qui troviamo lo stesso tipo di espressione: “i figli di Dio (*ulūhīm*) andarono a presentarsi davanti al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro”.⁵⁴ Ed ancora da Esodo 7, 1: “Il Signore (*al-rabb*) disse a Mosè: Vedi, io ti ho posto a far le veci di Dio (*ilāh*) per il faraone”,⁵⁵ in cui ad un uomo viene attribuito l'epiteto “dio” e, infine, da Salmi 82, 1: “Dio (*Allāh*) si alza nell'assemblea

في لغة العرب وجدنا جميع الأسمي التي سمى بها الحق المحض متجهة على غيره بوجه ما سوى اسم الله فإنه يختص به اختصاصا في لغة العرب وجدنا جميع الأسمي التي سمى بها الحق المحض متجهة على غيره بوجه ما سوى اسم الله فإنه يختص به اختصاصا
 قيل له إنه اسمه الأعظم *ibid.*, p. 17.20-22.

⁵¹ *ibid.*, p. 18.2. وإذا تأملناه في العبرية والسريانية التين بهما الكتب المنزلة قبل القرآن.

⁵² *Editio minor* CEI, 1974.

⁵³ Sembra che al-Bīrūnī abbia accesso ad una qualche traduzione araba dei testi sacri dell'ebraismo. Se si comparano queste citazioni veterotestamentarie con quella evangelica nell'introduzione del *Tahqiq mā li-l-Hind*, le prime appaiono molto piú vicine alla lettera del testo ebraico. Stando alla periodizzazione presentata da M. Polliack, “Semantics of Hebrew in Medieval Arabic Bible Translation and Interpretation”, in G. Khan *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (EHL), Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 1-10, al-Bīrūnī potrebbe essere stato in possesso di una versione precedente alla traduzione di Saadia Gaon (882-942), ma si sarebbe trattato di edizioni in giudeo-arabo non standardizzato. Sembra da escludersi, invece, nonostante la suggestività dell'ipotesi, che al-Bīrūnī avesse accesso al *Tafsīr* di Saadia Gaon, fosse anche nella versione in caratteri arabi per noi perduta, che è menzionata da Ibn Ezra (1093 ca-1167). Il testo delle citazioni di Bīrūnī, infatti, si discosta in modo significativo da quello del *Tafsīr*, almeno nell'edizione parigina del 1893 in nostro possesso, in diverse scelte terminologiche, tra le quali la piú rilevante è certamente quella di rendere il nome dell'unico Dio con “Elohim”, laddove Gaon utilizza il termine arabo *Allāh*, e mostra chiara riluttanza ad utilizzare i nomi ebraici: cf. J. Kearny, “The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael: Saadia Gaon and his Arabic Translation of the Pentateuch”, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 33-34 (2010-2011), pp. 55-75.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

divina (*ġamā'a al-ālibati*)⁵⁶ un versetto in cui si trovano insieme il nome del Dio unico e il plurale “dei”. Ancora, al-Bīrūnī aggiunge che nella Torah gli idoli (*al-aṣnām*) sono chiamati “dei stranieri” (*āliba ġurabā*), e ne inferisce che, essendo l'idolatria chiaramente vietata nei testi della rivelazione ebraica, il termine “apoteosi” (*ta'allub*) debba intendersi, alla stessa stregua di *tamalluk*, ovvero “essere nominati re”,⁵⁷ utilizzato presso quel popolo per riferirsi agli angeli e alle anime che lo avessero meritato, e quindi, metaforicamente, alle immagini che rappresentano quegli stessi soggetti, ai re e ad altri maggiorenti.

Le citazioni tratte da Genesi ed Esodo offrono ad al-Bīrūnī l'occasione di trattare dell'uso di termini esprimenti paternità e filiazione applicati alla divinità. L'esempio naturalmente si offre nella tradizione cristiana. Anche in questo caso al-Bīrūnī evidenzia come l'Islam con la sua lingua araba non permetta l'utilizzo di termini come “padre” e “figlio” per indicare la signoria divina (*al-rubūbiyya*), mentre in altre lingue il termine “padre” è pressoché equivalente di “signore”. A proposito dei cristiani, al-Bīrūnī afferma che chi non utilizza i termini di “padre” e “figlio” non viene considerato appartenere alla loro comunità (*milla*). Specifica poi che il termine “figlio” è riferito principalmente a Gesù, come egli stesso ha detto: a supporto di queste affermazioni, al-Bīrūnī cita Matteo 6, 9 e Giovanni 20, 17, specificando che Gesù stesso ha spiegato il senso di questa espressione nella maggior parte dei propri discorsi, dato che si è presentato come “il figlio dell'uomo” (*ibn al-bašar*). Queste espressioni evangeliche vengono poi connesse da al-Bīrūnī al passo veterotestamentario in cui viene detto che Dio consolò Davide dicendogli che avrebbe adottato il suo futuro genito “come figlio” (1Cr. 22, 9-10).

Al-Bīrūnī passa poi ad un parallelo tra cristiani e manichei, attraverso una citazione non commentata tratta dal *Tesoro della vivificazione*, nella quale il futuro “mondo della gioia” vedrà i credenti non piú distinti in padri, figli, maschi o femmine, perché dotati di corpi divini.

A questo punto al-Bīrūnī è pronto per presentare le credenze degli abitanti dello Hind. Ha esordito con diversi esempi tratti dalla cultura greca antica; questi gli hanno fornito una base concettuale per mettere in luce come un approccio linguistico possa mostrare che le differenze in materia di credo sono meno marcate di quanto si possa pensare; ha quindi operato una comparazione terminologica con passi della Torah, dei Vangeli e del *Tesoro della vivificazione* di Mani. Grazie a queste comparazioni, ha mostrato la necessità di contestualizzare espressioni che si riferiscano alla divinità in termini plurali o di generazione, poiché nelle stesse tradizioni rivelate dal Dio che i musulmani riconoscono come unico si trovano espressioni che sembrano alludere a forme di idolatria insopportabili per l'Islam: esse però non sono da intendere come tali.

Così al-Bīrūnī introduce le concezioni degli abitanti dello Hind a partire da una netta differenziazione: le élites hanno repulsione per le rappresentazioni antropomorfe, che sono invece care alle masse e alle loro sette (*nihāl*) e scuole (*madāhib*). Egli chiarisce subito che si occuperà dei brahmani e di ciò che essi credono, ovvero innanzitutto l'unità del creato, credenza degli abitanti dello Hind che egli ha già accostato a quella dei greci, e per loro tramite ai sufi musulmani. La concezione presentata attraverso una citazione tratta dalla *Ġitā*⁵⁸ viene poi accostata ad una

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Si noterà che i due termini *malāk* (angelo) e *mālik* (re) derivano, secondo alcuni autori, dalla medesima radice *MLK*, benché altri facciano derivare *malāk* da *L'K*, radice con il senso generale di “inviare”, piú vicino al greco ἄγγελος.

⁵⁸ أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً
 وريحا لينميهم وينشئهم وجعله قلباً لكل واحد منهم ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيد
Indiā (cit. n. 14), p. 19.14-16 Sachau.

concezione greca, per la quale sono menzionati Apollonio⁵⁹ e il suo *'ilal al-aṣyā'*,⁶⁰ sottolineando come le due concezioni risultino pressoché identiche. In effetti il passo tratto dalla *Gītā* esplica l'unità di tutto il creato attraverso uno sviluppo cosmogonico: la divinità, in quel passo, si è trasmutata negli elementi e “nel cuore di ogni essere”. Il passo del *'ilal al-aṣyā'* crea invece una connessione diretta tra l'anima del singolo e la divinità, idea che ben si connette con il concetto sanscrito di *puruṣa* come presentato da al-Bīrūnī, ovvero un termine che indica allo stesso tempo “anima” e “uomo”. Dal punto di vista delle considerazioni linguistiche, risulta particolarmente significativa una sintetica notazione che al-Bīrūnī inserisce tra la citazione della dottrina greca e il concetto sanscrito: egli afferma che in persiano si usa la parola *budā* per indicare il Signore “immateriale” (un significato che Sachau trae dall'espressione *bi-ḡayr dāt*), ma ne viene derivato (*uṣṭiqq min*) un sostantivo riferito all'essere umano,⁶¹ intendendo quindi un uso comune della lingua come riflesso di una precisa concezione metafisica.

Citando il concetto di *puruṣa*, al-Bīrūnī è giunto a trattare direttamente il tema che dà il titolo al suo capitolo: *sensibilia* e *intelligibilia* nel pensiero dello Hind. Lo fa presentando venticinque elementi costitutivi della creazione “che nello Hind chiamano *tattva* (*tatiwa* nella traslitterazione di al-Bīrūnī)”.⁶² Il capitolo si conclude con una citazione che ha attratto l'attenzione degli studiosi, dato che sembra indicare una notevole apertura in senso interreligioso: “Perciò Vyasa, figlio di Parāṣara dice: apprendi i venticinque attraverso la specificazione, la definizione e la suddivisione, secondo il modo di conoscenza della prova decisiva (*burhān*) e della certezza, non come uno studio di sola ripetizione (*bi-l-lisān*), dopodiché aderisci a qualsiasi *dīn* tu voglia, il tuo esito sarà la salvezza”.⁶³ Il passo è particolarmente significativo, se si considera la scelta terminologica di

⁵⁹ Anche la scelta di questo autore potrebbe essere significativa, dal momento che nella sua biografia sono narrati viaggi in India. Al-Bīrūnī potrebbe citare Apollonio proprio per avvalorare l'idea di un contatto, tanto più che egli introduce la citazione di Apollonio dopo un passo tratto dai *Veda*, affermando che sembra che la prima sia estratta dalla seconda. Sui viaggi di Apollonio in India cf. Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, Vol. I-II, ed. F.C. Conybeare, William Heinemann - The Macmillan Co., London - New York 1912 (The Loeb Classical Library), p. 7.

⁶⁰ إن في الناس كلهم قوة الهمة بها تعقل الأشياء بالذات وبغير الذات cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), p. 19.17-18 Sachau. Il testo attribuito ad Apollonio è stato edito e tradotto in tedesco da J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur*, Winter, Heidelberg 1924, in part. pp. 132-76. Si tratta di un'opera di cui non si conosce la precisa origine, nel quale l'autore si presenta come Apollonio di Tiana e narra di essere entrato in possesso della “Tavola di smeraldo” di Ermete Trismegisto, di cui espone poi il contenuto. Le parole citate da al-Bīrūnī non si trovano nell'edizione di Ruska, che pure doveva conoscere la traduzione di Sachau (cit. n. 13), poiché la cita due volte. Per il senso delle espressioni *bi-l-dāt* e *bi-ḡayr l-dāt*, mi rifaccio qui alla traduzione di Sachau che le rende rispettivamente come “material” e “immaterial” (cit. n. 13, p. 40), con riferimento alle cose che possono essere apprese: una lettura non immediatamente intuitiva, ma coerente con la precedente citazione di ambito hindu, della quale al-Bīrūnī afferma di ritrovare precisa corrispondenza in Apollonio.

⁶¹ *ibid.*, p. 19.18-19.

⁶² Questi venticinque elementi presentati da al-Bīrūnī sono: 1. L'anima universale (*al-naḥs al-kulliyya*) 2. La materia informe (*al-bayūlā al-muḡarrada*) 3. La materia dotata di forma (*al-mādda al-mutaṣawwara*) 4. La natura dominante (*al-ṭabī'a al-ḡālība*) 5-9. Le genitrici semplici (*al-ummuhāt al-baṣiṭa*) 10-14. Le componenti principali (*al-'anāṣir al-rā'iṣiyya*) 15-19. I sensi di percezione (*al-ḥawāss al-mudrika*) 20. La volontà direttiva (*al-irāda al-muṣarrifa*) 21-25. Le necessità strumentali (*al-ḍarūriyyāt al-āliyya*), (Cf. *Alberuni's India* [cit. n. 14], pp. 19-22). Questo elenco di venticinque *tattvas* corrisponde a quanto definito nella tradizione del *Sāmkyakārikā*, di cui al-Bīrūnī aveva effettuato una traduzione in arabo della quale ci restano solo le citazioni contenute appunto nel *Tahqīq mā li-l-hind*.

⁶³ La traduzione in italiano è mia, il testo di al-Bīrūnī è: ولذلك قال بياس بن پراشر اعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل: واشتق للإنسان من ذلك اسم النجاة ولذلك قال بياس بن پراشر اعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل: واشتق للإنسان من ذلك اسم النجاة ولذلك قال بياس بن پراشر اعرف الخمسة والعشرين بالتفصيل: واشتق للإنسان من ذلك اسم النجاة cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), p. 22.6-8 Sachau.

al-Bīrūnī, in particolare quel *burhān*, termine coranico e tecnico, nell'ambito della *falsafa*, per indicare la certezza ottenuta tramite un sillogismo.⁶⁴

6. Controversia tra logica e grammatica e pluralismo religioso

Come ho accennato nel paragrafo 4, l'ipotesi che qui avanzo è che al-Bīrūnī abbia realizzato una forma di comparazione nuova, utilizzando quel metodo compilativo che già aveva applicato nello studio dei calendari e in altre sue opere. Penso che nel *Tahqīq mā li-l-Hind* egli accosti le concezioni di diverse tradizioni religiose nello stesso modo in cui aveva compilato le tabelle di corrispondenze astronomiche in gioventù, e quelle tra datazioni differenti in *al-Ātār al-bāqīya*. Osservare questa attitudine compilativa di al-Bīrūnī non ci dà la certezza che egli non avesse elaborato criteri che lo mettevano in grado di concepire come comparabili culture diverse, come supposeva invece Lawrence.⁶⁵ Sappiamo solo che, se al-Bīrūnī possedeva tali criteri, non si occupò di esplicitarli. Le considerazioni linguistiche che egli esprime nel capitolo del *Tahqīq mā li-l-Hind* qui in oggetto suggeriscono una certa consapevolezza dei termini della controversia tra logica e grammatica che tanto spazio ebbe nello sviluppo della *falsafa*. Gerhard Endress ha offerto la più completa trattazione di quella controversia nell'ambito della filosofia islamica medievale nel suo *Logik und Grammatik*,⁶⁶ delineando i termini fondamentali del dibattito. Il punto di partenza è rappresentato dal tema della convenzionalità dei segni linguistici utilizzati nella Rivelazione, oggetto di discussione tra i teologi musulmani.⁶⁷ Endress sottolinea che non si trattò di un dibattito strettamente filosofico: esso coinvolse fin dal principio una dimensione religiosa. La distinzione tra Parola divina e sua espressione linguistica convenzionale entrò pienamente nello scontro tra scuola mu'tazilita e altre forme del pensiero teologico e filosofico, con gravi conseguenze politiche e sociali durante il periodo della *mihna*, quando il dogma del Corano creato fu imposto dall'apparato statale.⁶⁸ La scuola mu'tazilita, e poi quella aš'arita, si occuparono dello statuto ontologico degli attributi divini (*ṣifāt*) e sulla loro conciliabilità con l'assoluta trascendenza divina. Tutto il problema

⁶⁴ *Burhān* è termine coranico che si ritrova 8 volte nel testo, con il significato, nella traduzione di A. Bausani, di "prova (da parte del vostro Signore)", (Cor. IV, 174), la "Prova del Signore" (Cor. XII, 24), e in Cor. XXVIII, 32 si riferisce ad un miracolo operato da Dio su Mosè (cf. *Il Corano*, ed. A. Bausani, BUR, Milano 1988). Come indicato da L. Gardet nella voce "Burhān", in P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Vol. I, Brill, Leiden 1986, nella logica sviluppata dai *falāsifa* il termine passò a indicare la dimostrazione sillogistica: gli *Analitici Secondi* di Aristotele vennero tradotti come *Kitāb al-burhān* e il termine assunse valore tecnico, divenendo oggetto di trattazione anche da parte di Avicenna. Oltre alla bibliografia indicata da Gardet nella voce della *EP*, è qui utile ricordare la trattazione di M. Kozah a proposito della *Prefazione* del *Kitāb Bātan ġal*, nella quale al-Bīrūnī connette il termine *burhān* con *al-istidlāl/al-dalīl*, secondo Kozah con lo scopo di giustificare l'equivalenza cognitiva tra processo intellettuale e analisi testuale con l'osservazione diretta in quanto a certezza (Kozah, *The Birth of Indology* [cit. n. 11], pp. 85-96).

⁶⁵ Cf. sopra n. 12.

⁶⁶ G. Endress, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in B. Mojsisich (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam 1986, pp. 163-233.

⁶⁷ Endress, "Grammatik und Logik", p. 181.

⁶⁸ L'istituzione della *mihna* come tribunale atto a verificare l'adesione al credo del "Corano creato" secondo la dottrina mu'tazilita, avvenne sotto il califfo 'abbāsīde al-Ma'mūn (r. 813-33), nell'833 e rimase operativa sotto il successore al-Mu'taṣim (r. 833-842), e il successore di questo al-Wāṭiq (r. 842-847) fino a che fu definitivamente abolita dal califfo al-Mutawakkil apparentemente in modo progressivo tra l'848 e l'851; si veda M. Hinds, la voce "Mihna", in P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Vol. VII, Brill, Leiden - New York 1993, nella quale è riportata una cospicua seppure in parte datata bibliografia. Per approfondimenti successivi cf. J. Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra - A History of Religious Thought in Early Islam*, Vol. 3, Brill, Leiden - Boston 2018 (Handbook of Oriental Studies, Section one The Near and Middle East, Vol. 116/3), pp. 483-550.

viene sintetizzato da Endress: “Gott offenbart sich in der Sprache seiner Kreatur; aber läßt sich seine Transzendenz in der Sprache abbilden, ohne dem Maß und der Beschränkung menschlicher Vorstellungen unterworfen zu werden? Die Antinomie zwischen Offenbarung und Transzendenz kristallisiert sich für die islamische Theologie in dieser Frage”.⁶⁹

Al tempo in cui al-Bīrūnī scrive, sono passati circa 80 anni dalla celebre sfida dialettica svoltasi a Bagdad nel 938 tra il logico Mattā Ibn Yūnus (m. 940), cristiano nestoriano, e il grammatico Abū Saʿīd al-Sīrāfī (m. 979), musulmano, sfida che aveva visto il successo del secondo sul primo. Le controversie islamo-cristiane si svilupparono in tutto il periodo del movimento di traduzione dal greco all’arabo e lo accompagnarono in diverse forme.⁷⁰ Così la controversia interreligiosa si accompagnava al dibattito più propriamente filosofico, a volte in maniera diretta, a volte in maniera indiretta, sul terreno di una *falsafa* di lingua araba che vedeva tra i suoi esponenti figure di fede diversa. La lunga diatriba tra le due arti aveva richiesto la distinzione dei concetti di espressione (*lafẓ*) e significati (*maʿānī*), che venivano analizzati nel contesto di lingue storicamente attestate come il greco antico e l’arabo. In questo modo si formava una triangolazione concettuale tra lingua/linguaggio, senso e verità da perseguire. Al-Bīrūnī, nel capitolo qui analizzato del *Tahqīq mā li-l-Hind*, sta forse inserendo consapevolmente in questo schema un quarto elemento: quello della tradizione religiosa. Egli, infatti, trattando dello Hind, deve affrontare allo stesso tempo il problema della religione e della dottrina filosofica. Non abbiamo prove dirette di un suo interesse per la diatriba tra logica e grammatica, benché egli abbia inserito nella propria bibliografia una *Risāla fī dilālāt al-lafẓ ‘alā al-māʿanā*⁷¹ (*Epistola sull’indicazione dell’espressione sul significato*), che indica come scritta a suo nome da Sahl ‘Isa b. Yaḥyā al-Masīhī, medico che fu tra i maestri di Avicenna di cui non conosciamo molto per poterne cogliere gli interessi, se non che, secondo al-Bayhaqī (m. 1169) fu un filosofo per il quale la medicina era l’attività prevalente.⁷² Sebbene, quindi, il testo non sia di al-Bīrūnī, bisogna ricordare come egli stesso si esprime a proposito dei testi scritti da altri a suo nome, che inserì nella propria bibliografia:

ما عمله غيري باسمي فهو بمنزلة الرائب في الحجور والقلائد على النحور لا أمير بينها وبين الأبناء
Quant à ce que d’autres ont fait en mon nom, il faut le placer au rang des beaux-fils dans les giron, et des colliers sur le haut des poitrines: je ne fais pas de distinction entre eux et mes propres fils (trad. Boilot).⁷³

Questa notazione può farci presumere che al-Bīrūnī conoscesse il contenuto di questi testi scritti a suo nome e pertanto avesse una conoscenza dei termini in cui si esprime la riflessione su espressioni e significati. Scrivendo degli hindu, egli ha a che fare con una situazione che richiede maggiori cautele nel trattare di temi religiosi. Gli abitanti dello Hind non sono appartenenti ai “Popoli del Libro”, né praticanti di tradizioni note come gli zoroastriani, ma una popolazione di politeisti dominati con particolare violenza, popolazione che per di più tende a disprezzare gli stranieri. Così al-Bīrūnī sta forse riprendendo categorie e concetti della disputa tra logica e grammatica in un processo di comparazione tra religioni. Egli starebbe compiendo in questo modo un’azione fortemente innovativa. Al-Bīrūnī non è il primo autore della storia del pensiero musulmano a occuparsi di

⁶⁹ Endress, “Grammatik und Logik” (cit. n. 65), p. 182.

⁷⁰ Cf. I. Zilio-Grandi, “Temi e figure dell’apologia musulmana”, in C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, I-II, Einaudi, Torino 2005 (Piccola Biblioteca Einaudi Ns), pp. 137-179, in part. p. 155.

⁷¹ رسالة في دلالة اللفظ على المعنى inserito alla voce 130 della bibliografia di Boilot, “L’œuvre d’al-Beruni” (cit. n. 7), p. 222.

⁷² Bayhaqī, *Tārīḥ hukamāʾ al-Islām*, ed. M. Kurd ‘Alī, Maṭba‘at at-Taraqqī, Damasco 1365/1946, pp. 95-7.

⁷³ Boilot, “L’œuvre d’al-Beruni” (cit. n. 7), p. 166.

altre tradizioni religiose in termini descrittivi e non di confutazione, ma l'approccio metodologico è completamente nuovo.

Come al-Bīrūnī afferma fin dall'introduzione del *Tahqīq mā li-l-Hind*, l'opera non ha intenti polemici, ma descrittivi. Non si tratta però delle modalità descrittive già note alla letteratura araba, come i resoconti di viaggio o geografici, ma di uno sguardo su tutto lo spettro della produzione culturale del subcontinente.⁷⁴ Al-Bīrūnī crea un quadro concettuale almeno parzialmente sovraconfessionale per comparare linguaggi religiosi. Il senso di questa concezione è contenuto già nel titolo dell'opera: *Rapporto su quanto dei discorsi dello Hind è, secondo l'intelletto ('aql), da accogliersi o rifiutare*. Il metro di giudizio per valutare i saperi dello Hind non è quello scritturistico, ma quello dell'intelletto, facoltà alla quale al-Bīrūnī, come la *falsafa* in generale, attribuisce un fine ultimo, quello della liberazione dal groviglio del sensibile per giungere alla verità di ordine intelligibile. Egli dunque non si basa su una comparazione formale, articolata sulle formulazioni della scrittura, disprezzando anzi ogni forma di pensiero troppo legata alla percezione sensibile e stimando nel più alto grado il pensiero capace di astrazione. Lo sviluppo del pensiero astratto è così centrale in al-Bīrūnī da superare le tradizioni religiose: egli individua forme di antropomorfismo⁷⁵ e idolatria⁷⁶ che accomunano tanto musulmani quanto appartenenti ad altre confessioni, accomunati non sulla base della confessione, ma dalle (scarse) abilità cognitive. Tale sistema di pensiero ha fatto supporre che al-Bīrūnī coltivasse una concezione di "proto-religione",⁷⁷ o che appartenesse a correnti sciite.⁷⁸ Certamente la concezione bīrūniana di religione merita più attente considerazioni alla luce dei recenti studi sia sul concetto stesso di religione,⁷⁹ sia su ciò che si può dire del carattere islamico della *falsafa*.

Conclusioni

Da quanto ho esposto si può supporre che al-Bīrūnī, trovandosi dinanzi alla possibilità di descrivere elementi della cultura del subcontinente indiano nel contesto intellettuale islamico del suo tempo, abbia provato a farlo utilizzando una modalità a lui familiare: quella della compilazione e dell'accostamento tra formulazioni diverse di saperi, al fine di creare strumenti di traduzione da un linguaggio ad un

⁷⁴ Si tratta certamente di un'innovazione che rimase sostanzialmente incompresa dai suoi contemporanei, come dimostra il fatto stesso che l'opera finì per essere classificata tra le opere storiografiche (*ta'riḥ*) ed anche l'edizione a stampa più recente del 1993 (Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt a.M.) è inserita nella serie "Islamic Geography".

⁷⁵ Cf. *Alberuni's India* (cit. n. 14), p. 15 Sachau.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 53-4.

⁷⁷ Kozah, *The Birth of Indology* (cit. n. 11), p. 31.

⁷⁸ M. Meyerhof, "Études de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 22 (1939-40), pp. 133-52.

⁷⁹ Il dibattito relativo alla definizione di "religione" ha accompagnato gli studi accademici al riguardo fin dal loro inizio nella seconda metà del XIX secolo. Già nel 1912 lo psicologo americano James H. Leuba poteva citare 49 diverse definizioni di religione (*A psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*, The Macmillan Company, New York 1912) ed il numero è andato crescendo. Molti grandi pensatori in campi differenti hanno dato il proprio contributo alla ricerca di una definizione scientificamente solida: tra questi E. Durkheim, S. Freud, C. Geertz e molti altri. Una panoramica generale sugli sviluppi più recenti si trova in R. King, "The Copernican Turn in the Study of Religion", in *Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion* 25/2 (2013), pp. 137-59. King considera come gli sviluppi più recenti degli studi post-coloniali abbiano portato a mettere radicalmente in crisi le concezioni di "religione" o "religioni" finora utilizzate, in quanto intrinsecamente legate alla storia occidentale. Tale crisi, evidenzia King, sollecita oggi la ricerca di una rielaborazione del concetto che tenga conto di altre tradizioni culturali, alla ricerca di un costrutto che possa realmente dirsi universale.

altro. Nel caso del *Tahqīq mā li-l-Hind* egli elenca e compara concezioni di tipo religioso, applicando le proprie conoscenze linguistiche – con molta probabilità rare per estensione anche nel suo ambiente – ad un elenco di citazioni frutto di ricerca compilativa, come spesso accade nella cultura araba. Una nota terminologica può far meglio comprendere la concezione che al-Bīrūnī ha della propria ricerca rispetto al discorso religioso. Franz Rosenthal indica come al-Bīrūnī utilizzi di preferenza, per indicare la ricerca di conoscenza scientifica, la parola *iğtibād*,⁸⁰ dalle evidenti connotazioni religiose nell'ambito del discorso islamico. Il tentativo che al-Bīrūnī sembra voler mettere in atto con il *Tahqīq mā li-l-Hind*, come già in precedenza, con le traduzioni degli *Yoga-Sūtra* di Patañjali e del *Sāmkhyakārikā*, è quello di introdurre nel contesto filosofico islamico elementi del pensiero dello *Hind* sulla scorta di quanto già era stato fatto in rapporto alla tradizione filosofica della Grecia antica. Per compiere questa impresa, egli parte proprio da quel pensiero greco ormai divenuto riferimento comune della cultura filosofica, per poi comparare con questo, per somiglianza, gli elementi di tipo religioso della cultura dello *Hind* che avevano maggior necessità di essere resi comprensibili a un pubblico musulmano. Punti di appoggio per il ponte concettuale tra quei due mondi sono le tradizioni religiose più vicine all'Islam: citare le formulazioni di quelle tradizioni serve ad al-Bīrūnī a cercare di ridurre la repulsione per la diversità dello *Hind* e farne considerare in modo più obiettivo i contenuti scientifico-filosofici.

Nell'articolare questo discorso al-Bīrūnī realizza un quadro comparativo tra le religioni, nel quale ritroviamo alcuni dei concetti chiave delle riflessioni su logica e linguaggio, adattati al confronto tra tradizioni culturali e religiose differenti. Resta difficile capire quanto lo stesso al-Bīrūnī fosse consapevole della novità di quella comparazione, e la limitata influenza del testo sembra testimoniare che essa non fosse del tutto in linea con le esigenze del proprio contesto storico.⁸¹ Come già accennato sopra, un approfondimento della concezione di religione, o meglio *dīn*, in al-Bīrūnī sarebbe auspicabile per comprendere più a fondo la sua opera. Sembra per altro molto probabile che si tratti di un tema presente nella cultura del tempo, come si può vedere da questi versi di al-Bustī, poeta citato da al-Bīrūnī nella sua opera, nei quali *falsafa* e *dīn* risultano parti inseparabili di una guida per gli esseri umani:

Temi Dio, e cerca la guida della Sua religione,
Poi, dopo queste due cose, cerca la *falsafa*
Per non essere ingannato dalla gente che approva una religione di falsità e di pseudo-*falsafa*;
Ignora la gente che la critica,
Poiché la *falsafa* di un uomo è lo smussamento dell'ignoranza.⁸²

⁸⁰ F. Rosenthal, "On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bīrūnī", in A. Sayılı (ed.), *Beyrūnī'ye Armağan*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1974 (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, VII, Sa., 68), pp. 145-67, in part. nota 26, p. 154: "Cf. *Risālah*, ed. Kraus, p. 2, I. 14 *al-Qāmūn al-mas'ūdī*, I, p. 5 quoted by Syed Hasan Barani, in *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, p. 1 (Calcutta 1951). In *India*, p. 158 f., trans. Sachau, I, p. 200, *ijtihād* is paired with *ihtiyāt*".

⁸¹ Al-Bīrūnī realizza la sua opera all'alba dell'XI secolo, nel momento in cui, secondo G. Monnot, *Islam et Religions*, Maisonneuve & Larose, Parigi 1986 (Collection Islam d'hier et d'aujourd'hui, 27), p. 44, si conclude il periodo delle dispute inter-religiose con il definitivo tramonto dello zoroastrismo, come pure del mu'tazilismo. Un consolidamento interno alla cultura islamica si è compiuto, e non è forse un caso se, negli stessi anni in cui al-Bīrūnī scrive il *Tahqīq mā li-l-Hind*, nella Spagna musulmana Ibn Hazm (994-1064) scrive il *Libro della distinzione nelle religioni, nelle eresie e nelle sette* (*Kitāb al-fiṣal fī al-milal wa al-ahwā wa al-nihāl*): un'altra opera fondamentale per la comparazione religiosa. Gli approcci dei due autori sono pressoché opposti dal punto di vista dell'apertura nei confronti delle altre tradizioni e un confronto potrebbe essere di grande interesse.

⁸² خف الله واطلب هدى دينه... وبعدهما فاطلب الفلسفه / لئلا يغرك قوم رَضوا... من الدين بالزور والفلسفه / ودع
فلسفه المرء فل السفه... عَنكَ قوما يعيدونها... Da al-Tā'ālibī, *Yatīmat ad-dabr*, p. 359; trad. it. in D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002 (Piccola Biblioteca Einaudi Ns, Storia e geografia), p. 188.

