

Yaḥyā ibn ‘Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba

Ouafae Nahli

Abstract

This paper examines the *Treatise on the Difference between the two fields of philosophical logic and Arabic grammar* (*Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna ṣina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*) by Abū Zakariyā’ Yaḥyā ibn ‘Adī, providing also its Italian translation. It will appear that Yaḥyā ibn ‘Adī’s approach is based on Fārābī’s ideas about the relationship between logic and the sciences of language. Even more important is the fact that the difference established by Yaḥyā ibn ‘Adī’s between logic and grammar both as for the subject (*mawḍū‘*) and as for scope (*ḡarad*) counts as the source for Avicenna’s distinction between subject (*mawḍū‘*) and scope (*ḡarad*) of the metaphysics.

Il dibattito sulla legittimità e l’utilità del ricorso alla logica greca nel contesto della cultura arabo-musulmana, di cui ci rimangono alcune importanti testimonianze risalenti al IV/X s., ha attratto l’interesse degli arabisti sin dai primi anni del secolo XX.¹ Per la sua ampiezza, ma anche per la ricchezza dei temi che vi sono sviluppati, è stata studiata soprattutto la disputa fra Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus e Abū Sa‘īd al-Sīrāfī.² Un’attenzione minore, ad eccezione degli studi di cui parlerò fra poco, è stata riservata ad uno scritto di argomento affine, opera di un allievo di Abū Biṣr Mattā e suo successore alla guida degli ‘aristotelici di Bagdad’, Abū Zakariyā’ Yaḥyā ibn ‘Adī: il trattato *Sulla differenza fra le due discipline, la logica filosofica e la grammatica araba* (*Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna ṣina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*). Gerhard Endress, al quale si deve anche la

¹ D. S. Margoliouth, “The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa‘īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, 79-129 (rist. in F. Sezgin [ed.], *The School of Baghdad (10th-11th cent.) and its achievements. Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā ibn ‘Adī, Ibn Zur‘a, Ibn Suwār, Ibn as-Samb*. Texts and Studies collected and reprinted, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2000 [Islamic Philosophy, 83]).

² M. Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, in G. E. Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, 51-83; A. Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents*, Vrin, Paris 1983 (Études Musulmanes, 26); G. Endress, “Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit”, in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1986, 163-299; trad. italiana: C. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, in C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, I, 352-79.



monografia fondamentale sulle opere di Yahyā ibn 'Adī,³ ha edito e tradotto in tedesco la *Maqāla*, accompagnando la traduzione con un'analisi delle fonti (Aristotele, Porfirio, al-Fārābī) alla quale non rimane niente da aggiungere⁴ Abdelali Elamrani Jamal ne ha offerto una traduzione francese.⁵ In questo articolo mi propongo di esaminare la posizione di Yahyā ibn 'Adī confrontandola da un lato con le tesi sul rapporto fra la logica greca e la grammatica araba espresse da al-Fārābī, e dall'altro con una caratteristica dottrina di Avicenna. Presento inoltre una traduzione italiana della *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-mantiq al-falsafi wa-l-naḥw al-'arabi*.

I

1. Yahyā ibn 'Adī e il suo contesto culturale

Il cristiano giacobita Abū Zakariyā Yahyā ibn 'Adī nacque nell'anno 281/893 a Takrīt;⁶ lo ritroviamo a Bagdad negli anni 910-915, alla scuola dei più rinomati maestri di filosofia dell'epoca: Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 328/940) e al-Fārābī (m. 339/950);⁷ da al-Mas'ūdī si apprende peraltro che Yahyā ibn 'Adī iniziò a

³ G. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977. Alle pp. 4-7 Endress elenca e discute tutte le informazioni che le fonti bio-bibliografiche antiche forniscono sulla vita e le opere di Yahyā ibn 'Adī. Cfr. anche C. Martini Bonadeo, "Yahyā ibn 'Adī", in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science +Business Media B.V. 2011, vol. 2, 1421-23.

⁴ Il testo arabo è conservato in un unico manoscritto, Tehran, Mağlis-i šūrā al-Islāmī, *Ṭabāṭabā'ī* 1376, ed è stato edito da G. Endress, "Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-mantiq al-falsafi wa-l-naḥw al-'arabi", *Mağallat Tārīḥ al-'ulūm al-'arabiyya (Journal for the History of Arabic Science)* 2 (1978), 38-50 nella paginazione araba; 193-181 (sic) nella paginazione in caratteri latini; questa edizione è stata ristampata da S. Ḥalifāt, *Maqālāt Yahyā ibn 'Adī al-falsafiyya*, al-Ġāmi'a al-Urduniyya, Amman 1988 (Manšūrāt al-Ġāmi'a al-Urduniyya), 414-24, e da Ğ. Ğihāmī, *al-Iṣḥāliyya al-luğawiyya fī l-falsafa al-'arabiyya*, Université Libanaise, Beirut 1994, 240-48. La *maqāla* è stata tradotta in tedesco: G. Endress, "Grammatik und Logik", 271-96, accompagnata, come si è detto, da note di commento fondamentali per la comprensione del testo; v. anche Id., "Al-Munāzara bayn al-mantiq al-falsafi wa-l-naḥw al-'arabi fī 'uṣūr al-ḥulafā'", *Mağallat Tārīḥ al-'ulūm al-'arabiyya (Journal for the History of Arabic Science)* 1 (1977), 339-51, English Summary, *ibid.*, 320-22 (*The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought*); si veda anche Endress, "Grammatik und Logik", 164-233.

⁵ A. Elamrani Jamal, "Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahyā ibn 'Adī (280-364 H/893-974)", *Arabica* 29 (1982), 1-15.

⁶ Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 5.

⁷ Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 5-6, raccoglie e commenta le testimonianze di Ibn al-Nadīm e al-Bayhaqī. Cfr. anche E. Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théorie de l'Incarnation*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 1983, 3-4: le fonti indicano un legame particolare fra al-Fārābī e la famiglia di Yahyā ibn 'Adī: al-Bayhaqī fa del fratello, Ibrāhīm, il più stretto collaboratore di al-Fārābī; secondo Ibn Abī Uṣaybi'a, è a questo Ibrāhīm che al-Fārābī avrebbe dettato il proprio commento sugli *Analitici Posteriori*, ed egli deve averlo seguito ad Aleppo, dove al-Fārābī, come è noto, si recò al seguito di Sayf al-Dawla nel 942 e dove morì nel 950, perché sempre

studiare la filosofia secondo la “via (*ṭarīqa*)” di Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, “via” che secondo al-Mas'ūdī era ispirata a Pitagora.⁸ Alla morte di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e dopo la partenza di al-Fārābī per Aleppo al seguito di Sayf al-Dawla, Yaḥyā Ibn 'Adī diventò capofila dei filosofi di Bagdad.⁹ Come il padre, lavorava come copista e scrivano: sappiamo da Ibn al-Nadīm che si era imposto di scrivere cento fogli al giorno, impiegando anche la notte.¹⁰ La sua biblioteca privata doveva essere ricchissima, a giudicare dal numero di opere che Ibn al-Nadīm, nel suo celebre catalogo bio-bibliografico *K. al-Fibrīst*, dice di avere letto “nel manoscritto di Yaḥyā ibn 'Adī”, o di cui conosce l'esistenza grazie al catalogo dei libri in suo possesso.¹¹ Endress ha classificato le sue opere, suddividendole in traduzioni¹² (Platone, Aristotele, Teofrasto, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Olimpiodoro), commenti (sugli scritti logici di Aristotele, sulla *Fisica*, sul libro *alpha elatton* della *Metafisica*, sulla questione II 28 di Alessandro di Afrodisia), opere originali di propedeutica e logica, di fisica e matematica, di metafisica, etica, teologia cristiana e apologetica, di esegesi scritturale e spiritualità, e infine di medicina.¹³ È tra le opere di propedeutica che Endress colloca la *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-'arabī*.¹⁴

Seguendo le fonti antiche, gli studiosi moderni sono unanimi nel riconoscere l'esistenza di una scuola di Yaḥyā ibn 'Adī,¹⁵ caratterizzata dalla centralità della

Ibn Abī Uṣaybi'a dice che Ibrāhīm ibn 'Adī era discepolo di al-Fārābī *ad Aleppo*.

⁸ Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 6; Endress sottolinea l'influenza su Yaḥyā ibn 'Adī della posizione radicalmente ostile al *kalām* che era propria di Abū Bakr al-Rāzī, e aggiunge che Yaḥyā ibn 'Adī volle inseguire il *kalām* sul suo stesso terreno, come mostra la sua ampia produzione controversistica. Sul ruolo di Abū Bakr al-Rāzī nel contesto dell'aristotelismo di Bagdad cfr. Endress, “Grammatik und Logik” (cit. sopra, n. 2), 193-94.

⁹ L'informazione viene, ancora una volta, dal *K. al-Fibrīst* di Ibn al-Nadīm, ed è commentata assieme ad altre testimonianze da Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 6; cfr. anche J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age. 2nd revised edition*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, 105-6.

¹⁰ L'informazione proviene da Ibn al-Nadīm, che nel *K. al-Fibrīst* (264.8-10 Flügel, 322.20-23 Taḡaddud) riporta un suo scambio di battute a questo proposito con Yaḥyā ibn 'Adī, incontrato nel quartiere dei librai: v. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 7.

¹¹ Elenco e commento in Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 6-7; v. anche Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 105, che lo descrive come “an avid bibliophile, essaying whenever possible to obtain autograph copies of manuscripts” e riporta l'episodio, raccontato da Ibn al-Nadīm, di un infruttuoso tentativo di entrare in possesso dei commenti di Alessandro di Afrodisia sugli *Analitici Posteriori* e sulla *Fisica*, che Yaḥyā ibn 'Adī perse, a favore di un altro acquirente, mentre cercava di raggranellare il denaro necessario per acquistarli.

¹² Secondo la testimonianza di Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn* I, 235, citato da Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, 21, Yaḥyā ibn 'Adī non traduceva dal greco ma dal siriano, come il suo maestro Abū Bišr Mattā ibn Yūnus.

¹³ Per ognuna di queste opere, Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, elenca le fonti che ne danno il titolo, i manoscritti in cui l'opera è conservata e le edizioni esistenti.

¹⁴ Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī*, 45-46.

¹⁵ S. M. Stern, “Ibn al-Samḥ”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1956, 31-44 (rist. in Id., *Medieval*

tradizione aristotelica, da un marcato interesse che oggi definiremmo testuale-filologico per l'opera di Aristotele, e da un'attitudine universalista e super-confessionale che è stata paragonata a quella dell'umanesimo nel mondo latino.¹⁶ Yahyā ibn 'Adī morì il 13 agosto 974¹⁷ e secondo ibn Abī Uṣaybi'a, che trae l'informazione da 'Īsā ibn Zur'a – il discepolo prediletto – volle che sulla tomba fossero apposti questi suoi versi:

Quanti morti per il sapere sono ancora vivi,
e quanti vivi sono morti d'ignoranza e balbuzie.
Cercate il sapere, per avere l'immortalità,
e non pensate che vivere nell'ignoranza valga qualcosa.¹⁸

2. Grammatica e logica nel X secolo a Bagdad

L'esigenza di assicurare al Corano una forma stabile e universalmente valida portò i grammatici arabi, nei primi secoli dell'Egira, a studiare la lingua per fissarne precise regole morfologiche e grammaticali.¹⁹ La maggior parte del materiale

Arabic and Hebrew Thought ed. by F. W. Zimmermann, Variorum Reprints, London 1983); Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, in part. 8-32; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, in part. 104-39; Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*. Anche le fonti antiche parlano di una "scuola" di Yahyā ibn 'Adī: cfr. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn - A. al-Zayn, Cairo 1939-44, II, 18, cit. da Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, 14.

¹⁶ Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 77, insiste su ambedue gli aspetti: "Christians were primarily responsible for imbuing the intellectual atmosphere of our period with the ancient ideal of *humanitas*. For Christians, as a minority group, accent on the universally human was a comfortable refuge from the psychological and social disadvantages of particularism. As members of minority community, Syriac-speaking Christians played a culturally innovative role, injecting 'foreign' ideas into the ideological stream of the dominant Muslim majority, in an apparent attempt to elude their own marginality. [...] These disciples of the ancient philosophers vigorously undertook the humanistic enterprise of textual criticism and commentary. They revised older translations, did new ones, and engaged in philological and philosophical exegesis. They conscientiously copied works, making them available to a wide audience. And they pursued systematic theological, scientific and philosophical investigations, with an eye toward naturalizing the ancient pagan legacy within the environment of a monotheistic faith. Contact between Christian and Muslim scholars was close. The Nestorian philosopher Abū Bishr Mattā ibn Yūnus [...] studied with Christian and Muslim teachers. His pupils included the Muslim Alfarabi and the (Jacobite) Christian Yahyā ibn 'Adī. Alfarabi also studied logic with the Christian philosopher Yūḥannā b. Ḥaylān. [...] Yahyā ibn 'Adī became the leader of philosophical studies in Baghdad, attracting a wide circle of disciples of various religious persuasions".

¹⁷ Platti, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, 8 e n. 34.

¹⁸ C. Haddad, *'Īsā ibn Zur'a*, Dār al-kalima, Beirut 1971, 32-33; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī cita altri due versi di Yahyā ibn 'Adī nella *muqābasa* 89 (266 Ḥusayn).

¹⁹ C. H. M. Versteegh, "Die arabische Sprachwissenschaft", in H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie, II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, 148-76, in part. 150-51, discute la relazione fra la grammatica e le scienze coraniche nei primi secoli dell'Islam, giungendo alla conclusione che "Richtig ist jedenfalls, dass vor allem in der älteren Periode alle islamischen Wissenschaften das gleiche Ziel anstrebten: ein besseres Verständnis des Korantextes" (150).

linguistico è stato raccolto tra il primo e il secondo secolo dell'era islamica, attingendo dalla viva tradizione orale dei dialetti delle tribù beduine. Questa ricerca è stata compiuta dagli studiosi che, spostandosi tra i vari gruppi tribali, raccoglievano proverbi, detti, antiche poesie, storie di battaglie, ecc. Le fonti linguistiche prescelte furono quelle provenienti dalla zona dell'*hiǧāz* (Mecca e Medina) e quelle che appartenevano alla tradizione di alcune altre tribù ritenute pure ed incontaminate. Non furono presi in considerazione i dialetti delle tribù vicine ai centri commerciali, né quelli del sud perché ritenuti influenzati da altre lingue. Alla fine del II secolo dell'Egira, Sibawayh (m. 177/793) scrisse quello che sarebbe divenuto *al-Kitāb*, 'il Libro' per antonomasia;²⁰ nel IV secolo, il grammatico al-Mubarrad (m. 285/898), pur criticandolo,²¹ lo prese come costante punto di riferimento, facendolo trionfare come 'il Libro della grammatica araba': fino ad oggi è chiamato il *Qur'ān al-naḥw*, il Corano della grammatica araba. Sibawayh è detto il "maestro, *imām*"; il suo metodo di studio e le sue opinioni sono indiscutibili e ciò che non si trova nel *Kitāb* viene scartato.²²

L'importanza e la difficoltà del *Kitāb* fecero sì che il lavoro dei grammatici consistesse essenzialmente nel suo studio, commento e insegnamento.²³ Durante il periodo di elaborazione e consolidamento della scienza grammaticale, tuttavia, vennero scoperte nel patrimonio culturale dei popoli non arabi, importate attraverso le traduzioni e di conseguenza studiate altre discipline, estranee al Corano: astronomia, matematica, medicina, filosofia; sorsero centri di cultura e

²⁰ Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān Sibawayh, *Al-Kitāb*, ed. H. Derenbourg, Paris 1881-1889 (rist. Olms, Hildesheim 1969); cfr. Versteegh, "Die arabische Sprachwissenschaft", 151-56; insiste sull'origine legale e religiosa della grammatica M. Carter, "Les origines de la grammaire arabe", *Revue des Études Islamiques* 40 (1972), 69-97; cfr. anche J. Owens, *The Foundations of Grammar. An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, J. Benjamins Publishing Co., Amsterdam - Philadelphia 1988 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. III. Studies in the History of the Language Sciences, 45).

²¹ Si veda l'importante studio di M. Bernards, *Changing Traditions: al-Mubarrad's Refutation of Sibawayh*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997 (Studies in Semitic Languages and Linguistics 23), che contiene anche l'edizione del *K. al-Intiṣār* di Ibn Wallād (m. 943).

²² H. Fleisch, *Traité de philologie arabe, I. Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, Dar El Machreq, Beirut 1961 (rist. 1990), 34.

²³ Cfr. G. Troupeau, "La grammaire à Bagdad du IX^e au XIII^e siècle", *Arabica* 9 (1962), 397-405. Endress, "Grammatik und Logik", cit. sopra, n. 2, 175, sintetizza con grande efficacia lo scopo della scienza grammaticale araba di epoca classica: "Wie die Pflichtenlehre der Scharia sucht sie [= la grammatica araba] Normen, 'Sunna', des Gebotenen und Verbotenen, Empfohlenen und Missbilligten und schlicht Erlaubten festzustellen und abzuleiten; wie jen vom Koran und den ihn begleitenden Traditionen, geht sie von Textzeugnissen eines mythischen Sprachkonsensus aus. Die Grammatiker zeigen nicht so sehr, wie die Sprache *ist* in ihrer Vielfalt, Individualität un stetigen Entwicklung, sondern vor allem wie sie sein soll; der *kalām al-'Arab*, die ursprüngliche Praxis der reinen Araber, ist ihr Gegenstand".

biblioteche importanti,²⁴ vennero progressivamente tradotti in siriano e in arabo i testi giunti come bottino di guerra, trovati nelle biblioteche dei conventi e dei centri ormai inclusi nei domini musulmani, o ricercati talvolta tenacemente da scienziati e intellettuali dagli interessi più vari.²⁵ I primi grammatici non erano soltanto studiosi della lingua, ma anche teologi e giuristi; il loro studio dell'arabo del Corano fu primariamente lo studio della lingua della Rivelazione. Per il grammatico arabo, la lingua è lo specchio di tutti i concetti: studiandola, si devono trovare le stesse regole che sovrintendono al pensiero e che quindi regolano la vita. Il linguaggio, vale a dire la lingua araba, rappresenta l'espressione orale della saggezza, dell'armonia e della giustizia. Tutti i problemi linguistici sono visti sotto questo aspetto, arrivando così a creare un sistema grammaticale, fatto di norme e regole, che mira a provare la logica perfetta della lingua araba. Il compito del grammatico consiste nel dimostrare il rapporto armonico tra lingua e pensiero, servendosi di due principi fondamentali: *al-qiyās*, l'analogia, e *al-taqdīr*, la supposizione. L'analogia è un sistema di paradigmi e regole sintattiche in cui ogni parola viene resa razionale nella sua forma e nel posto che occupa all'interno un'espressione; Ibn Ğinnī (m. 392/1002) la presenta come un criterio strutturale della lingua araba.²⁶ Il *taqdīr*, a sua volta, è il criterio che regola la correttezza delle analogie instaurate fra l'espressione linguistica e il concetto che l'espressione linguistica deve formulare.²⁷ Quest'epoca, in cui la preoccupazione centrale dei

²⁴ La discussione più aggiornata si troverà in C. Martini Bonadeo, "Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo", in D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (cit. sopra, n. 2), I, 261-81.

²⁵ Sul "movimento di traduzione" cfr. D. Gutas, *Pensiero greco, cultura araba*, trad. it. di C. Martini, Einaudi, Torino 2002; sulle traduzioni greco-arabe di opere filosofiche cfr. C. D'Ancona, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo", in D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, 180-258.

²⁶ Abū l-Faṭḥ 'Uṭmān ibn Ğinnī, *al-Ḥasā'is*, ed. M. 'A. al-Nağğār, Cairo 1952, 114: "Riguardo all'importanza del *qiyās* per i grammatici, sappi che per loro tutto ciò che è simile per analogia al linguaggio arabi fa parte della lingua degli arabi". Su questo grammatico cfr. O. Rescher, "Studien über Ibn Ğinnī und sein Verhältnis zu den Theorien der Baṣrī und Bağdādī", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 23 (1909), 1-54; 'Uṭmān Ibn Ğinnī, *Kitāb al-Luma' fi-n-Nabw (Manuel de grammaire arabe)* édité et annoté par Hadi M. Kechrida (Studia Semitica Uppsalsensia 3), Uppsala 1976; in part. sul *qiyās*, cfr. C. H. M. Versteegh, "The Origin of the Term *qiyās* in Arabic Grammar", *Zeitschrift für arabische Linguistik* 4 (1980), 7-30; cfr. N. Anghelescu, "Le rôle de la métaphore dans les explications d'Ibn Ğinnī", *Romano-Arabica* 3 (2003), 7-24.

²⁷ Secondo Fleisch, *Traité de philologie arabe* (cit. sopra, n. 22), 7, "Les textes doivent se plier au *qiyās*. Le moyen de rendre dociles les textes les plus rebarbatifs est le *taqdīr*. Le *taqdīr* est l'admission d'un sens virtuel sous le sens naturel d'un mot (*al-mā'nā*), autrement dit: une supposition. [...] Le *taqdīr* est l'opposé de la donnée, en ce sens que le grammairien suppose, derrière le texte véritable, un autre texte virtuellement existant et virtuellement agissant [...] Ce n'est pas un instrument d'arbitraire, il donne simplement le moyen de ramener le texte à l'une des analogies admises. [...] Come le juge, il [le grammairien] peut condamner le texte ou la tournure en question, qui, alors, sont considérés non avenus".

grammatici è quella di salvaguardare la lingua araba e il Corano da ogni contaminazione esterna,²⁸ è però, come si è accennato sopra, anche quella dell'assimilazione della logica aristotelica, considerata dai suoi cultori – soprattutto nell'ambito del circolo aristotelico diretto prima da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e poi da Yahyā ibn 'Adī – come la scienza della verità *simpliciter*. Grammatici e logici si affrontano dunque sullo stesso terreno e pretendono di raggiungere lo stesso scopo: la conoscenza del criterio della verità e della corretta conoscenza, misurandosi spesso in aspre discussioni. La disputa tra il logico Mattā ibn Yūnus e il grammatico Abū Sa'īd al-Sīrāfi rispecchia il clima intellettuale esistente tra gli studiosi all'inizio del IV secolo dell'era islamica.

Nel *Libro delle conversazioni piacevoli e dell'amichevole compagnia* (*K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*), Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī racconta che il visir Ibn al-Furāt, in un'assemblea, invitò i grammatici a dibattere con il logico Abū Bišr Mattā ibn Yūnus.²⁹ Questi dichiarava che la grammatica e la logica sono due ambiti realmente diversi; al contrario, per Abū Sa'īd al-Sīrāfi – autore di uno dei più importanti commenti al *Kitāb* di Sibawayh³⁰ – logica e lingua erano due parti di una stessa disciplina.³¹ La logica, per al-Sīrāfi, consiste infatti nell'espressione giusta e nella composizione corretta, in una lingua data, affinché il discorso sia razionale; perciò, la logica è la scienza della lingua, intendendo ovviamente della lingua araba. Egli afferma infatti che “*al-naḥw* (la grammatica araba) è una logica, ma estratta dalla

²⁸ La contrapposizione tra il valore normativo della lingua araba classica in tutti i suoi aspetti (*'arabiyya*) e la presenza di elementi persiani (*šū'ūbiyya*) percepiti come estranei è all'origine della grande fioritura del genere letterario della lessicografia, ed ha influenzato anche lo sviluppo della grammatica normativa. Cfr. S. Wild, “Arabische Lexikographie”, in Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie* (cit. sopra, n. 19), 136-47, in part. 141-2.

²⁹ La disputa è stata tradotta in italiano da Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad* (cit. sopra, n. 2), 374-8; dei passi di cui, come quello che cito qui sotto, non esiste traduzione italiana, la trad. è mia. “Durante un'assemblea, nell'anno 320 [...] il visir Ibn al-Furāt chiese a tutti i presenti [...]: voglio che uno di voi si offra per dibattere con Mattā sull'argomento della logica. Lui dice: non c'è modo per distinguere la giustizia dell'ingiustizia, la verità della falsità, il bene del male, la prova dell'ambiguità e il dubbio della certezza, eccetto che per mezzo di quello che abbiamo studiato nella logica [...] e di quello che abbiamo capito dalle definizioni e dalle classi che il suo autore ha definito” (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, I, 107.5-13 Amīn - al-Zayn).

³⁰ Abū Sa'īd al-Sīrāfi, *Šarḥ Abyāt Sibawayh*, ed. M. 'A. al-Rayaḥ Hāšim, Cairo 1974-75.

³¹ “Mattā fu confuso e disse: questa è grammatica e io non ho studiato grammatica, perché il logico non ne ha bisogno; il grammatico, invece, ha bisogno della logica. Infatti la logica indaga il significato, mentre la grammatica indaga l'espressione. Quando il logico si occupa dell'espressione, è solo in modo collaterale; e quando il grammatico si imbatte nel significato, è colto in modo collaterale. Eppure il significato è più nobile dell'espressione e l'espressione è inferiore al significato. – Sbagli, – disse Abū Sa'īd – perché il discorso e la ragione, il parlare e la lingua, l'espressione e la declinazione, la spiegazione e l'esposizione, l'informazione e la notizia, la proposta, l'esortazione, l'invocazione, la richiesta, l'appello e la domanda fanno, tutti, parte di un'unica corrente, per analogia e somiglianza” (trad. Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, 377).

lingua araba, e la logica è *naḥw*, ma comprensibile con la lingua”.³² In questa prospettiva, lo studio della logica aristotelica praticato ed esaltato da Abū Bišr Mattā appare ad al-Sīrāfi come lo studio puro e semplice del corretto uso della lingua greca: nessuna meraviglia che ciò sia velleitario per al-Sīrāfi, dal momento che Abū Bišr Mattā non conosce il greco: infatti al-Sīrāfi sa che Abū Bišr Mattā traduce dal siriano.³³ In modo ancora più radicale, al-Sīrāfi espone una teoria sulla natura della lingua che rende in pratica illegittima ogni traduzione che non derivi dalla piena comprensione, da parte del traduttore, del significato di ogni parola nella lingua-fonte; ora, poiché questa comprensione, per essere piena, deve essere allo stesso livello di quella di colui che si esprime naturalmente nella lingua-fonte, secondo al-Sīrāfi non è legittima alcuna traduzione da una lingua che non è più in uso. In altre parole, il progetto degli aristotelici di Bagdad non è soltanto di fatto impraticabile, dal momento che essi non conoscono il greco; esso è anche di diritto illegittimo, dato che la lingua dei Greci (*yūnānī*) è scomparsa, e non rimane che la lingua dei bizantini (*rūmī*), una comunità che secondo al-Sīrāfi non ha più nulla in comune con Aristotele dal punto di vista linguistico. Impraticabile di fatto e illegittimo di diritto, l’assimilazione della logica greca è anche inutile per al-Sīrāfi, dato che ogni lingua ha la sua logica intrinseca – che coincide con la sua grammatica normativa – e non ha alcun senso ricercare un contenuto mentale pre-linguistico, concettuale e universale, come vorrebbe fare invece Abū Bišr Mattā attraverso le sue traduzioni. Gli obiettivi della grammatica araba (*maʿānī al-naḥw*) consistono nello strutturare l’espressione secondo verità, e non esiste per al-Sīrāfi una verità che non sia storicamente e linguisticamente determinata, secondo le

³² Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, I, 115.1-2 Amīn - al-Zayn.

³³ “Non è dunque alla scienza della logica che ci inviti, ma ad imparare la lingua greca, benché tu stesso non la conosca. Come ti può venire in mente di raccomandarci una lingua che tu stesso non padroneggi? Inoltre essa è scomparsa da tempo e gli uomini che la parlavano sono morti, e sono tramontate le genti che comunicavano tra loro con essa e si capivano attraverso le sue espressioni. Tu invece traduci dal siriano; cosa ci dici dei concetti che sono stati alterati attraverso la traduzione dalla lingua dei greci in un’altra lingua, quella siriana, e poi da questa in una terza, quella araba?” (trad. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, 375). Sul sarcasmo di al-Sīrāfi, qui e altrove, v. Endress, *Grammatik und Logik*, 262; Mattā uscirà sconfitto dalla disputa, ma è anche vero che, come fa osservare Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (cit. sopra, n. 15), 110, “no version of the Mattā camp has come down to us”.

regole di una comunità di parlanti.³⁴ Questa posizione è stata efficacemente avvicinata al nominalismo.³⁵

Di fronte a questa posizione, Abū Bišr Mattā sosterrà invece che la logica coglie “gli oggetti intelligibili e i significati accessibili alla conoscenza”, universali per tutto il genere umano: “nei concetti intellettivi tutti gli uomini sono uguali: quattro piú quattro fa otto per tutti i popoli, e analogamente in tutti i casi simili”.³⁶ Dato che sono questi contenuti concettuali a formare l’oggetto delle traduzioni, e non le espressioni linguistiche in quanto tali, le traduzioni sono legittime e i contenuti di sapere che esse rendono disponibili sono estremamente preziosi, proprio per la loro universalità:

Anche se i greci sono scomparsi assieme alla loro lingua, la traduzione ha mantenuto ciò che si voleva dire, trasmesso i concetti e conservato inalterato il vero senso.³⁷

Da vari studi emerge che la sconfitta di Abū Bišr Mattā nella disputa con al-Sīrāfi ebbe un ruolo centrale nell’elaborazione del sistema farabiano delle scienze e nella distinzione, sulla quale al-Fārābi insiste, fra il *lafz* – l’espressione linguistica che è oggetto della grammatica – e il *ma’nā*, il concetto che è oggetto della logica.³⁸ È centrale nel pensiero farabiano l’idea che la logica sia anteriore alla grammatica per l’universalità del suo oggetto,³⁹ e ciò che al-Fārābi rimette in causa è proprio la

³⁴ “Gli obiettivi della grammatica consistono nel vocalizzare o no le espressioni, disporre le particelle (*hurūf*) nei posti giusti, comporre il discorso, antepoendo e posponendo, affinché sia esatto e si evitino gli errori; quando un’espressione si sottrae a questi criteri, può essere ammessa per un raro uso o per una giustificazione adeguata, altrimenti è eliminata, nel caso in cui non sia conforme alla tradizione stabilita dalla comunità. Riguardo alle differenze tra gli idiomi delle tribù, ciò è ammesso e si può attingere da loro attraverso la ripetizione, la trasmissione orale e la tradizione, così come attraverso l’analogia riconducibile a un fondamento noto (*al-qiyās al-muṭṭarad ‘ala l-aṣl al-ma’rūf*) senza falsificazione (*tabriḥ*)” Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa*, I, 121.1-7 Amin - al-Zayn.

³⁵ Endress, “Grammatik und Logik”, 210: “Denken gewinnt erst durch die Sprache Form; ‘logisches’ Sprechen beruhe auf einer anderen Wissenschaft, der Grammatik, welche die Beziehung zwischen Zeichen und Wirklichkeit in je einer Sprache ermittelt. Der Grammatiker – es liegt in der Natur seiner Wissenschaft – bekennt sich als Nominalist”.

³⁶ Trad. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, 375.

³⁷ Trad. Ferrari, *ibid.*

³⁸ F. W. Zimmermann, *Al-Fārābi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, Oxford U. P., London 1981, CXXII-CXXXIX; Endress, “Grammatik und Logik”, 217-24.

³⁹ Cfr. R. Arnaldez, “Pensée et langage dans la philosophie de Fārābi (À propos du *Kitāb al-Ḥurūf*)”, *Studia Islamica* 45 (1977), 57-65; J. Langhade, “Grammaire, logique. Études linguistiques chez al-Fārābi”, *Historiographia linguistica* 8 (1981), 365-77; Id., “Mentalité grammarienne et mentalité logicienne au IV^e siècle”, *Zeitschrift für arabische Linguistik* 15 (1985), 104-17; G. Endress, “La ‘Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’émancipation de la philosophie en Islam médiéval”, in B. Mojsisch - O. Pluta (ed.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 1991, 237-57; S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābi*, SUNY Press, Albany 1991; J. Langhade, *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Institut

convinzione, manifestata da al-Sīrāfi nella disputa, che basti l'uso corretto di una lingua naturale ad assicurare la comprensione dello stato effettivo delle cose, ossia il coglimento della verità. Non basta che in alcuni o molti casi si dia corrispondenza esatta tra l'espressione linguistica e lo stato effettivo delle cose: senza la scienza della logica, questa corrispondenza rimarrà individuale e non vi sarà alcuna conoscenza universalmente valida: non vi sarà scienza, quindi, secondo il modello aristotelico al quale al-Fārābī aderisce.

Chi pretende che la conoscenza delle espressioni e delle discussioni dialettiche o la conoscenza delle scienze come la matematica o la geometria renda la scienza della logica superflua o la sostituisca e compia la sua azione e dia all'uomo la capacità di giudicare ogni discorso, ogni prova e ogni opinione, e lo guidi verso la verità e la certezza, affinché non sbagli mai in nessuna scienza, è come chi pretende che, per correggere la lingua e guidare l'uomo a non commettere errori linguistici, la conoscenza e l'esercitazione a memorizzare le poesie e le prediche rendano superflue le regole grammaticali, le sostituiscono, realizzino le loro azioni e diano all'uomo la capacità di giudicare se ogni discorso è corretto o errato grammaticalmente. La risposta, riguardo alla grammatica, qui, è la stessa, riguardo alla logica, lì. Pretendere che la logica sia superflua e non necessaria perché, in un certo momento, può esistere una persona d'intelligenza perfetta, che non sbagli mai la verità senza sapere niente delle regole della logica è come pretendere che la grammatica sia superflua perché probabilmente esiste, tra la gente, una persona che non fa mai errori linguistici, pur senza avere mai conosciuto niente delle regole grammaticali.⁴⁰

Ciò determina una conseguenza importante: invece di essere contrapposte l'una all'altra, con uguali pretese di universalità e quindi escludendosi a vicenda, la grammatica e la logica entrano per al-Fārābī a far parte di un unico sistema del sapere, regolato dal principio aristotelico della *subalternatio* delle scienze particolari a quelle universali. Al tempo stesso, il *Catalogo delle scienze* dimostra che al-Fārābī mirava ad inserire le scienze linguistiche propriamente arabe, con una funzione propedeutica, all'interno della struttura sistematica del sapere che culmina con la teologia razionale, alla quale fanno seguito politica, giurisprudenza e teologia dialettica. La scienza del linguaggio (*'ilm al-lisān*) compare, nel *Catalogo delle scienze*, come la prima tappa, seguita immediatamente dalla logica (*'ilm al-manṭiq*), di un'ascesa dalle conoscenze propedeutiche alle scienze teoretiche, prima

Français de Damas, Damas 1994; A. Roman, "Aperçus sur la naissance de la langue à partir du *Kitāb al-Ḥurūf* d'al-Fārābī", *Studia Islamica* 92 (2001), 127-54; C. Martini Bonadeo, *Introduzione*, in al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Plus, Pisa 2008 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere, 3), 19-20.

⁴⁰ *Iḥṣā' al-'ulūm li-l-Fārābī* ed. 'U. Amīn, Cairo 1949² (rist. in F. Sezgin, M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer [eds], *Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī (d. 339/950)*. Texts and Studies collected and reprinted, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1999 [Islamic Philosophy, 10], 87.9-86.8.

di ridiscendere alle scienze pratiche: politica, *fiqh* e *kalām*.⁴¹ Come osserva giustamente Cecilia Martini Bonadeo,

La filosofia è per lui la scienza piú alta e universale, che include e giustifica le forme di sapere peculiari di una data comunità storica, come è quella arabo-musulmana; la logica, in quanto grammatica naturale e universale del pensiero, è anteriore e superiore ad ogni linguaggio storicamente determinato. Nel *Catalogo delle scienze* al-Fārābī scrive: “L’arte della logica sta al pensiero e agli oggetti del pensiero come l’arte della grammatica sta al linguaggio e alle sue espressioni. Tutto ciò che la grammatica ci dà, quanto alle leggi relative alle espressioni linguistiche, la scienza della logica ce lo dà, analogamente, in relazione agli oggetti del pensiero”.⁴²

Nella *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī* Yahyā ibn ‘Adī segue il modello farabiano e distingue gli ambiti della logica e della grammatica, conciliandoli come complementari invece di contrapporli l’uno all’altro come ugualmente universali ed esclusivi l’uno dell’altro, secondo la linea argomentativa che era stata seguita da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus. Per Yahyā ibn ‘Adī la logica, parte della filosofia, e la grammatica, arte del corretto uso della lingua araba, sono diverse sia quanto al soggetto (*mawḍū‘*) che quanto allo scopo (*ḡarad*).⁴³

Come documenta Endress, la distinzione fra ὑποκείμενον, (*mawḍū‘*) e τέλος (*ḡarad*) risale alla tradizione alessandrina di commento ad Aristotele,⁴⁴ una delle fonti principali di ispirazione del circolo degli aristotelici di Bagdad e di Yahyā ibn ‘Adī in particolare.⁴⁵ Anche al-Fārābī aveva utilizzato la distinzione fra il soggetto di una scienza (*mawḍū‘*) e il suo scopo (*ḡarad*), nello scritto *Sugli scopi della*

⁴¹ Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, 3.4-11 Amīn. C. Martini Bonadeo, “Al-Fārābī. Il sistema delle scienze”, in D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale* (cit. sopra, n. 2), I, 387-90, in part. 389, osserva che “L’insieme che egli descrive vuole comprendere tutte le scienze generalmente conosciute (*mashūra*) e circoscrive un ambito piú ampio delle scienze filosofiche, poiché include anche le scienze del linguaggio, la giurisprudenza e la teologia. Le scienze coraniche sono in questo modo integrate nell’ambito delle scienze filosofiche; al tempo stesso la logica, la fisica, la metafisica e la politica ricevono la loro definitiva fondazione nell’ambito delle scienze arabo-islamiche”.

⁴² Martini, *Introduzione*, in al-Fārābī, *L’armonia delle opinioni dei due sapienti* (cit. sopra, n. 39), 20; la citazione è tratta da *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, 91.2-5 Amīn.

⁴³ V. qui sotto soprattutto la conclusione, sezione 25.

⁴⁴ Endress, “Grammatik und Logik” (cit. alla n. 2), 275, indica Ammonio, *In Isag.* 1.18-2.1 Busse; Elia, *Proleg.*, 87.28-88.6 Busse; ps. Elia, *In Isag.*, § 43.20-27 Busse; Davide, *In Isag.*, 195.21-29 Busse; Endress segnala anche i luoghi paralleli in altri scritti di Yahyā ibn ‘Adī.

⁴⁵ Oltre al capitolo di Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, cit. sopra, n. 2, si veda la sintesi di Ph. Vallat, “Alexandrian Tradition into Arabic: Philosophy”, in Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (cit. sopra, n. 3), 66-73.

Metafisica di Aristotele;⁴⁶ ma è in Yahyā ibn 'Adī che questo aspetto della riflessione farabiana assume un'importanza centrale.

Soprattutto da quando Dimitri Gutas ha insistito sull'importanza per Avicenna della distinzione farabiana fra 'oggetto' e 'scopo' della *Metafisica* di Aristotele⁴⁷ si è affermata fra gli studiosi l'idea che un fondamentale tema avicenniano, ossia la distinzione tra la metafisica come scienza dell'essere in universale e la teologia come scienza del *tawhīd* (teologia razionale o dottrina di Dio), sia stato ispirato proprio dallo scritto farabiano *Sugli scopi della Metafisica di Aristotele*.⁴⁸ Amos Bertolacci, che ha svolto un'accurata comparazione fra questo scritto e la sezione di metafisica (*al-Ilāhiyyāt*) del *K. al-Šifā'* avicenniano, elenca alcune differenze tra Avicenna e al-Fārābī e osserva che

the distinction between subject-matter, on the one hand, and the thing searched, on the other, which is so sharp in Avicenna, is still vague in al-Fārābī.⁴⁹

Come si può vedere soprattutto dalle sezioni 3 e 4 della *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-'arabī*, è stato Yahyā ibn 'Adī a riprendere l'accento farabiano alla distinzione fra oggetto (*mawḍū'*) e scopo (*ḡarad*) di una scienza, sino al punto di farne il tema fondamentale della sua distinzione fra logica e grammatica, che prelude alla conciliazione tra due discipline ormai viste chiaramente come complementari. La conclusione dell'argomentazione di Yahyā ibn 'Adī – ossia l'indipendenza reciproca della logica e della grammatica, che non hanno in comune né il soggetto, né lo scopo – si fonda sulla distinzione fra “il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte” ossia “la cosa sulla quale essa svolge la sua azione”⁵⁰ e “lo scopo (*ḡarad*) dell'arte”, ossia “ciò a cui essa tende”, ma anche “la sua azione, in quanto rappresenta ciò che essa provoca nel suo soggetto (*mawḍū'*)”, e la sua causa finale.⁵¹ Questa distinzione, che è l'asse di tutta la *Maqāla*,

⁴⁶ Al-Fārābī, *Fī aḡrād al-ḥakīm fī kullī maqālātī minā l-kitābi al-mawsūmi bi-l-ḥurūf*, ed. F. Dieterici, *al-Fārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden 1890: al-Fārābī distingue fra il soggetto della *Metafisica* di Aristotele (36.9 Dieterici, *mawḍū'*) e lo scopo a cui essa tende (38.6 Dieterici, *ḡarad*). Su questo scritto farabiano si veda Th.-A. Druart, “Le traité d'al-Fārābī sur les buts de la *Métaphysique* d'Aristote”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 24 (1982), 38-43.

⁴⁷ D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden – New York - København - Köln 1988 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 4), 238-53.

⁴⁸ R. Ramón Guerrero, “Sobre el objecto de la metafísica según Avicenna”, *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996), 59-75; A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'?* *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden - Boston 2006 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 63), 65-95.

⁴⁹ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics*, 146.

⁵⁰ V. qui sotto la sezione 7.

⁵¹ V. qui sotto la sezione 8.

è stata certamente suggerita da al-Fārābī, ed è altrettanto chiaro che Avicenna vi si ispira. Se la distinzione, vaga in al-Fārābī, è netta in Avicenna, è perché egli l'ha incontrata, già formulata con grande rilievo, in Yaḥyā ibn 'Adī.

La *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šinā'atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-'arabī* va dunque inserita tra le fonti di Avicenna, e ciò malgrado la ben nota ostilità di quest'ultimo nei confronti degli aristotelici di Bagdad.⁵² Distinguendo fra scopo e oggetto della scienza metafisica Avicenna non fa che applicare ad un altro ambito il modello elaborato da Yaḥyā ibn 'Adī; quest'ultimo appare così non solo un traduttore, un erudito e un filosofo, ma il vero e proprio creatore di una tematica importante della filosofia araba.⁵³

II

*Trattato di Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyā'
sulla dimostrazione della differenza tra l'arte della logica filosofica e l'arte della
grammatica araba*

Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyā' ha detto:

1. Lo scopo (*ḡarad*) della nostra discussione è chiarire la o le differenze tra l'arte della grammatica araba e l'arte della logica filosofica. Il modo di conoscere le differenze che determinano qualsiasi cosa che necessita di essere determinata e che è costituita da parti è analizzare la sua definizione, se è stata già provata la sua esistenza, o definire le sue parti se non sono già state accertate; perché ogni definizione vera comprende sicuramente o il genere della cosa definita o quello che lo sostituisce. Se le cose stanno così, è evidente che dobbiamo iniziare a cercare le parti della definizione di queste due arti, perché le loro definizioni non ci sono pervenute.

⁵² S. Pines, "La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 27 (1952), 5-37.

⁵³ Sul rapporto tra Avicenna e Yaḥyā ibn 'Adī cfr. anche M. Rashed, "Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants", in V. Celluprica - C. D'Ancona - R. Chiaradonna (eds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del convegno internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 40), 107-71.

2. Diciamo: se queste due scienze sono definite arti – quindi l'arte della grammatica araba è una certa arte, come anche quella della logica filosofica è una certa arte – e se questa definizione è inerente ad ambedue per il fatto che sono arti, e dato che ogni significato comune a due essenze diverse è da considerarsi, quando la loro comunanza è per la loro quiddità e non per accidente, un genere per entrambi, è essenziale che il significato di 'arte' sia genere per l'arte della grammatica (con la parola grammatica intendo quella degli arabi e non un'altra e lo devi capire) e per l'arte della logica (anche qui devi capire che con la parola logica intendo quella che è strumento della filosofia e non altro).

3. Dato che la definizione di 'arte' è affermare che essa è una potenza attiva che opera su di un soggetto (*mawḍūʿ*) con il pensiero giusto di arrivare ad uno scopo (*ḡarad*), è essenziale che queste due arti abbiano un soggetto (*mawḍūʿ*) sul quale agire ed uno scopo (*ḡarad*) a cui tendono; quest'ultimo rappresenta il loro oggetto (*maf'ūl*) e, se vuoi, rappresenta la loro azione ed è anche la loro finalità; queste due definizioni, intendo il soggetto (*mawḍūʿ*) e lo scopo (*ḡarad*), sono determinanti per la loro essenza.

4. Se le cose stanno così, è chiaro che dobbiamo cercare le loro differenze riguardo a questi due significati concettuali. [Le due arti] devono essere diverse o in uno o nei due significati. Ci sono arti che sono diverse dalle altre nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*), come la filosofia, che è diversa dalle altre arti perché il suo soggetto (*mawḍūʿ*) è esclusivamente proprio e consiste in tutti gli esistenti al di fuori di essa e perché il suo scopo (*ḡarad*) è esclusivamente proprio e consiste nel capire le verità di tutti gli esistenti in quanto tali; e non c'è nessun'arte tranne lei che ha questo scopo (*ḡarad*). Ci sono arti che hanno lo stesso soggetto (*mawḍūʿ*), ma sono diverse nello scopo (*ḡarad*), come l'arte della ginnastica in confronto a quello della medicina: il soggetto (*mawḍūʿ*) di queste due arti è lo stesso, è il corpo dell'uomo, ma i loro scopi (*aḡrād*) sono diversi: quello della ginnastica è essere utile al corpo umano per la mobilitazione appropriata al combattimento e alla lotta, invece lo scopo della medicina è quello di essere utile alla salute. Ci sono arti che hanno lo stesso scopo (*ḡarad*), ma sono diverse nel soggetto (*mawḍūʿ*), come la medicina in confronto alla veterinaria: il soggetto (*mawḍūʿ*) di quest'ultima è il corpo dell'animale non parlante, come il cavallo ad esempio, e invece quello della medicina è il corpo dell'uomo, ma lo scopo (*ḡarad*) di queste due arti è lo stesso: essere utili alla salute. Non possono esistere due arti simili nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*) insieme perché in quel caso non sono due arti ma una sola, la stessa.

5. Ora che abbiamo definito questi due significati concettuali, dobbiamo vedere se l'arte della grammatica e quella della logica sono simili in uno di essi e diverse nell'altro o diverse in tutti e due, o simili in tutti e due. Per arrivarci cominciamo a chiarire qual è il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica e qual è il suo scopo (*ḡarad*). Se sappiamo questo, la loro somiglianza e la loro differenza diventeranno chiare e arriveremo alle loro quiddità, determinate dalle loro definizioni.

6. Dico che il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica sono le parole. Ciò risulta chiaro se sappiamo cosa rappresenta il soggetto (*mawḍū'*) nell'arte in generale. Il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte è la cosa sulla quale essa svolge la sua azione e, se vuoi, puoi dire: il suo effetto (*maf'ūl*); ad esempio il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte della falegnameria è il legno, perché è in esso che quest'arte realizza la sua azione, intendo dire che è ad esso che la falegnameria dà la forma del letto o della porta o altra forma che crea. Soggetto (*mawḍū'*) dell'arte dell'orefice sono l'oro e l'argento: essa svolge la sua azione in questi due, dando loro la forma del bicchiere o della caraffa o altro. Soggetto (*mawḍū'*) dell'arte dell'edilizia sono le rocce e i mattoni crudi: essa li mette in una certa composizione che dà la forma della casa.

7. Dato che il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte è la cosa sulla quale essa svolge la sua azione, allora quello dell'arte della grammatica è la cosa sulla quale essa agisce, ed è chiaro che la sua azione consiste nel declinare le parole in /u/ o in /a/ o in /i/ e in generale vocalizzarle con una certa vocale o metterle con un certo *sukūn* secondo come vocalizzano o meno gli arabi. Dal momento che l'azione della grammatica è vocalizzare, o non vocalizzare, in un certo modo, e dal momento che essa opera queste due cose nelle parole, allora le parole rappresentano il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica.

8. Avendo chiarito il soggetto della grammatica, il suo scopo (*ḡarad*) potrebbe essere chiaro se sapessimo cosa è lo scopo (*ḡarad*) dell'arte in generale; e se vuoi puoi dire: la sua azione o il suo effetto; puoi dire anche: la sua finalità. Lo scopo (*ḡarad*) dell'arte è ciò a cui essa tende, ed è anche la sua azione, in quanto rappresenta ciò che essa provoca nel suo soggetto (*mawḍū'*), ed è anche la sua finalità, dato che, se arriva a raggiungerlo, essa cessa il suo movimento. Lo scopo (*ḡarad*) dell'arte della medicina, ad esempio, è la salute, perché essa rappresenta quello che la medicina vuole raggiungere, ed è questa ciò che tale disciplina attua nel suo soggetto (*mawḍū'*), il corpo dell'uomo, e quando la raggiunge, si ferma.

9. Dopo avere definito questo, vediamo che cosa fa la grammatica nelle parole che rappresentano il suo soggetto (*mawḍū'*). Troviamo che essa le vocalizza in /u/

o in /a/ o in /i/ e in generale le declina o le rende *sākina* a seconda di come le declinano o no gli arabi. È questo il suo scopo ed è questo che essa compie nelle parole, e quando lo raggiunge cessa il suo movimento. La prova di tutto ciò è il fatto che la differenza tra le parole declinate bene e le parole declinate male sta nel fatto che le prime sono vocalizzate o *sākina* come vocalizzano o rendono *sākin* gli arabi, mentre la vocalizzazione e il *sukūn* delle altre non corrispondono a quelle degli arabi.

10. Non farti ingannare dai grammatici, che per ‘espressioni’ (*alfāz*) intendono quelle provviste di senso (*‘alā al-mā’nā*), e rispondono che le vocalizzano in /u/ o in /a/ o in /i/ o altro rispetto alla loro vocalizzazione o al loro *sukūn* secondo i significati che queste possano indicare, dato che vocalizzano in /u/ le espressioni che indicano i nominativi e in /a/ quelle che indicano gli accusativi. Questa spiegazione è fuorviante e fa sembrare che lo scopo (*ġarad*) della loro arte sia indicare i significati concettuali: così finisci per credere che lo scopo (*ġarad*) dell’arte della grammatica siano i significati concettuali.

11. Se la sua speculazione [cioè: della grammatica] riguarda i significati concettuali, può essere soltanto per il fatto che essi sono i suoi soggetti (*mawḏū‘āt*), come il legno per la falegnameria, o rappresentano la sua finalità, come la forma del letto per la falegnameria. Ma non è possibile che la sua speculazione verta sui significati perché sono i suoi soggetti (*mawḏū‘āt*), dato che se fossero i suoi soggetti dovrebbero essere loro a ricevere la sua azione, che consiste, come abbiamo chiarito, nel declinare o meno in un certo modo. È chiaro che il grammatico, quando dice *ḏaraba ‘amru zaydan* (‘Amru ha picchiato Zaidan), vocalizzando ‘Amru in /u/ e Zaidan in /a/ (ed è questo lo scopo della sua arte) non ha provocato nessun cambiamento nei significati concettuali che intende con queste parole, vocalizzando in /u/ e in /a/ quello che deve vocalizzare, ed è così anche se è arrivato allo scopo (*ġarad*) della sua arte. Se i significati concettuali fossero i soggetti (*mawḏū‘āt*) della sua arte, dovrebbero cambiare quando il grammatico fa subire loro quello che deve fare, rispetto a quello che erano prima che lo facesse, dato che l’arte della grammatica è un’arte non soltanto scientifica, ma anche attiva: come il legno, soggetto (*mawḏū‘*) della falegnameria, cambia senza dubbio rispetto quello che era prima, quando il falegname gli dà la forma del letto. Queste tre parole che abbiamo dato come esempio, *ḏaraba ‘amru zaydan*, se il grammatico vocalizza in /u/ quello che deve e in /a/ quello che deve, dovrebbero cambiare rispetto a quello che erano prima che lo facesse. Il permanere dei significati concettuali nello stato in cui erano prima, dopo che il grammatico ha fatto quello che deve fare essendo grammatico e dopo avere raggiunto il suo scopo (*ġarad*) è la

prova che essi non sono soggetti (*mawḍū'āt*) dell'arte della grammatica, perché è evidente che il soggetto (*mawḍū'*) di ognuna delle arti attive è quello che ne subisce l'azione, ed è evidente che, subendola, la sua condizione cambia rispetto a quella che aveva prima di soggiacere ad essa.

12. Se la sua ricerca fosse nei significati concettuali perché essi rappresentano i suoi scopi (*aḡrād*), le sue azioni e le sue finalità, allora i significati dovrebbero essere ciò che il grammatico produce svolgendo la sua azione che deve fare essendo grammatico; così, l'essenza di *zayd*, l'essenza di *'amr* e l'essenza di *ḡaraba* dovrebbero essere prodotte dall'azione del grammatico. Questo non può essere e nessuna persona sana d'intelletto ne dubita assolutamente.

13. È stato dimostrato che i significati concettuali non possono essere né soggetto (*mawḍū'*) né scopo (*ḡarad*) dell'arte della grammatica; quindi è chiaro che non fanno parte di questa disciplina. Se il grammatico ha come scopo (*ḡarad*) il discorso che indica o l'indicazione dei significati concettuali, lo fa non perché è grammatico, ma perché esprime con le espressioni quello ha dentro di sé; in questo consiste l'esprimere i significati.

14. La prova che le cose stanno così è che se l'indicazione, o meglio, l'indicazione tramite espressioni linguistiche dei significati concettuali fosse lo scopo (*ḡarad*) del grammatico in quanto grammatico, allora non dovrebbe esistere nessuno che fa un discorso declinato male e non sta indicando i significati; ma anche loro li indicano, e si capisce che cos'è ciò a cui alludono e quello che intendono dire! Se si obietta che una persona dicendo *ḡaraba aḡuka abūka*⁵⁴ anche se vuole dare un'indicazione non ha indicato il significato, e non si può capire quello che intende dire questa persona perché non c'è differenza tra il soggetto e il complemento oggetto, si deve sapere che chi fa un discorso composto da parole omonime, anche se li declina come si deve, non indica niente; l'esempio di tutto ciò è il discorso di chi dice *inna l-'ayna mutaḡarrikatun*: anche se egli vuole indicare, non ha indicato i significati, perché ognuna di queste parole ne ha diversi, e non c'è niente che indica quale significato intende o meno; il termine *'ayn* significa 'l'occhio', 'la purezza della cosa', 'la sorgente' ed è anche una lettera dell'alfabeto; anche la parola *mutaḡarrika* significa 'chi si muove di moto locale', 'chi si muove crescendo o decrescendo' e 'chi si muove di un moto di alterazione'; il discorso rimane incomprensibile in sostanza, perché non c'è niente che mostri quale significato si voleva indicare con questi nomi. Ma se il discorso deve essere

⁵⁴ In questa frase intraducibile l'errore di grammatica che consiste nel vocalizzare al nominativo (/u/) tanto il soggetto quanto il complemento oggetto non permette di capire se si vuol dire che "tuo fratello ha picchiato tuo padre" oppure "tuo padre ha picchiato tuo fratello".

comprensibile in sostanza, secondo chi ha obiettato che una persona dicendo *daraba ahuka abūka* non ha indicato il significato, allora anche il discorso del grammatico, benché lo declini come ritiene opportuno la sua arte, qualora gli si possano dare diversi significati, è privo di senso.⁵⁵

15. Se è possibile che una persona che non declina indichi il significato in quello che dice, anche se è possibile capirne diversi significati, non per questo i discorsi non declinati sono tutti incomprensibili: anche se una persona dice *kāna zaydan fi l-dāru* ('Zayd è nella casa') e ha messo *zayd* all'accusativo, mentre deve essere al nominativo secondo i grammatici, e ha messo *al-dār* al nominativo mentre deve essere al genitivo, il significato di questo discorso si capisce come se fosse declinato bene. Se il grammatico ha come scopo (*ḡarad*) il significato e l'indicazione dei significati perché è grammatico, allora non può esistere nessuno tranne il grammatico che esprime i significati, e indicarli apparterrebbe al grammatico in quanto grammatico.

16. Da tutto ciò è chiaro che il grammatico non ha come scopo (*ḡarad*) le espressioni provviste di senso perché i significati rappresentano lo scopo (*ḡarad*) della sua arte: non tutto ciò a cui un artigiano mira nella sua arte rappresenta necessariamente lo scopo (*ḡarad*)⁵⁶ della sua arte. Lo scopo (*ḡarad*) del falegname quando fa un letto o una porta è il guadagno o qualcos'altro di proficuo, come il risparmio, ad esempio, o un'altra cosa. Ogni persona che fa qualcosa lo fa per un beneficio; e se ogni cosa che un artigiano vuole raggiungere fosse una delle parti che definiscono la sua arte, allora ciò che è proficuo sarebbe una delle parti che definiscono l'arte del falegname, perché egli vuole guadagnare con la sua arte; e sarebbe una delle parti che definiscono tutte le arti degli artigiani dei nostri tempi, e ancor di più se nelle loro arti non hanno altro obiettivo che il profitto.

⁵⁵ Questa difficile frase è tradotta diversamente da Endress e da Elamrani Jamal: v. Endress, "Grammatik und Logik", (cit. sopra, n. 2), 285: "Wenn aber gelten sollte, dass eine Aussage, die <mehrere Bedeutungen ergibt und nicht> eindeutig verstanden ist, den (intendierten) Sachverhalt nicht bezeichnet – dies gilt nach der Behauptung, dass der Satz *daraba ahuka abūka* "Es schlug dein Bruder dein Vater" den intendierten Sachverhalt nicht bezeichne –, <so bezeichnet auch die Aussage des Grammatikers den Sachverhalt nicht>, obwohl er die nach den Regeln seiner Kunst flektiert, wenn sich aus seiner Aussage verschiedene Bedeutungen entnehmen lassen, sie also den (intendierten) Sachverhalt nicht (eindeutig) bezeichnet"; Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (cit. sopra, n. 2), 193: "Si le discours dont la compréhension est définie n'exprime rien de ce dont convient l'objecteur, à savoir que la proposition *daraba ahuka abūka* [a frappé ton frère, ton père] n'exprime pas de signification, alors le discours du grammarien non plus n'exprime pas de signification, s'il en contient plusieurs, bien que l'énonciation de ce discours soit bien vocalisée".

⁵⁶ Endress, "Maqāla fi tabyīn al-faṣl bayna ṣina'atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-'arabī" (cit. sopra, n. 4), 22.7 (p. 48 nella paginazione araba, 183 in quella latina) corregge la lezione *fa-ya'riḍuhā* del manoscritto in *fā-ḡaraḍuhā*.

17. È chiarissimo che l'arte della grammatica non riguarda i significati, perché essa non declina soltanto le espressioni provviste di senso. Il grammatico vocalizza *zaydan* se è vocativo, e *zayd* è un'espressione provvista di senso; allo stesso modo avrebbe vocalizzato la parola *ṣaḥīḥ* ('sano', 'corretto') che è un'espressione priva di senso se la usa come vocativo; ma egli mette al nominativo questo come mette l'altro.

18. Abbiamo chiarito qual è il soggetto (*mawḍūʿ*) e quale lo scopo (*ḡarad*) dell'arte della grammatica, che rappresentano le due parti che definiscono la sua essenza; aggiungendole al suo genere abbiamo la sua definizione e diciamo che l'arte della grammatica si occupa delle espressioni per declinarle secondo come declinano gli arabi.

19. Il soggetto (*mawḍūʿ*) dell'arte della logica è, come obiettivo primo, le espressioni provviste di senso: non tutte le espressioni provviste di senso, ma soltanto quelle che indicano le cose universali che sono generi o parti o specie o particolari o accidenti universali; invece il suo scopo (*ḡarad*) è comporre le espressioni provviste di senso in modo che la loro composizione corrisponda a come stanno le cose che indicano.

20. Il fatto che il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica sia, come obiettivo primo, le espressioni – e non tutte, ma in particolare quelle provviste di senso – è stato dimostrato, perché uno dei significati che definiscono l'essenza della dimostrazione, che è lo scopo della logica, è essere veritiera, secondo la sua definizione; è chiaro che la verità risiede nella correlazione e nella somiglianza tra quello che indica e quello che è indicato. Non intendo dire che l'essenza del discorso assomiglia a quella della cosa che indica, ma che gli è simile per accidente, che consiste nell'accordo che è capitato casualmente all'espressione e così essa è diventata quella che si usa per indicare la cosa, sostituirla davanti all'ascoltatore e rappresentarla. Se la verità è la corrispondenza tra il discorso che indica e la cosa che è indicata, e se il discorso è formato da espressioni provviste di senso, perché quella che non ha senso non può essere simile a nessuna cosa indicata da essa, dato che non esiste assolutamente niente da indicare, allora è chiaro che la verità non risiede nelle espressioni prive di senso. Se le cose stanno così e se la dimostrazione è sicuramente vera, è evidente che la verità non risiede nelle espressioni prive di senso; quindi è indispensabile che essa consista nelle espressioni provviste di senso.

21. Il fatto che il suo soggetto (*mawḍūʿ*) comprenda le espressioni che indicano le cose universali si dimostra in quanto la dimostrazione risiede nelle espressioni

provviste di senso, e ogni espressione provvista di senso indica un significato particolare o un significato universale, e la dimostrazione è un sillogismo sicuro e il sillogismo sicuro è sprovvisto di ambiguità e non contiene dubbi, e ogni cosa che non contiene ambiguità è distinta e separata; ora, ciò che è separato è definito, e quindi ogni cosa conosciuta con la dimostrazione è definita, e il definito è sicuro, mentre nessuna cosa particolare è sicura, e quindi nessuna cosa particolare è dimostrata: per 'cosa dimostrata' intendo quella che può ricevere la forma della dimostrazione; ora, se le cose particolari non l'accettano, e dato che tutti i soggetti della logica sono dimostrati, allora nessuna cosa particolare è (*mawḍūʿ*) dell'arte della logica. Il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica, in conclusione, comprende le espressioni provviste di senso che indicano le cose universali.

22. Il fatto che il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica siano le espressioni provviste di senso può essere dimostrato da ciò che dichiaro ancora, e dico: è stato accertato che lo scopo (*ḡarad*) dell'arte della logica è la dimostrazione; ora, la dimostrazione è un dato sillogismo, quindi il suo scopo (*ḡarad*)⁵⁷ è un dato sillogismo; ma il sillogismo è un dato discorso, quindi il suo scopo (*ḡarad*) è un dato discorso; e la definizione del discorso è: "un'espressione provvista di senso, [in quanto] ognuna delle sue parti può indicare da sola un significato come parola e non come affermazione", e quindi il suo scopo (*ḡarad*) è un'espressione formata di parti, che sono le parole provviste di senso. È chiaro che ogni cosa formata di parti è composta dalle sue parti, quindi il discorso è composto dalle sue parti, che sono le espressioni provviste di senso; esso quindi fa parte delle espressioni provviste di senso; quindi l'arte della logica attua il suo scopo (*ḡarad*) nelle espressioni che sono provviste di senso. Dato che la cosa nella quale l'arte attua il suo scopo (*ḡarad*) rappresenta il suo soggetto (*mawḍūʿ*), le espressioni provviste di senso rappresentano il soggetto (*mawḍūʿ*) dell'arte della logica.

23. Il suo scopo (*ḡarad*) è comporre queste espressioni in tale maniera che la loro composizione corrisponda a come stanno le cose che indicano. Tutto ciò si dimostra così: è stato provato che il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica, sul quale essa impone la forma della dimostrazione che è il suo scopo (*ḡarad*), è rappresentato dalle espressioni che indicano le cose universali; ora, le espressioni non sono formate di parti che quando sono messe insieme possono essere veritiere (perché le parti [delle parole] non sono provviste di senso); e la dimostrazione è veritiera e la verità non può esistere nelle espressioni isolate, come quando dici 'uomo' da solo o

⁵⁷ Endress, "Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna ṣinaʿatay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-ʿarabī" (cit. sopra, n. 4), 22.7 (p. 48 nella paginazione araba, 183 in quella latina) corregge la lezione *fa-yaʿriḍuhā* del manoscritto in *fa-ḡaraduhā*.

‘esistente’ da solo, è necessario che l’arte della logica componga queste espressioni le une con le altre. E come la verità non è collegata a qualsiasi composizione concordata, ma è strettamente collegata ad una data composizione e non ad un’altra, allora è chiaro che l’arte della logica non compone il suo soggetto (*mawḍūʿ*), che consiste nelle espressioni provviste di senso, in una qualsiasi combinazione concordata, ma nella composizione che è strettamente legata alla verità e che corrisponde allo stato delle cose indicate. È stato dimostrato che quello che l’arte attua nel suo soggetto (*mawḍūʿ*) è il suo scopo (*ḡarad*); quindi il suo scopo (*ḡarad*) è quello di comporre le espressioni che indicano le cose universali in maniera che la composizione corrisponda a come stanno le cose che le espressioni indicano.

24. Queste sono le due parti che definiscono la sua essenza e da esse con il suo genere possiamo costituire la sua definizione. Affermiamo che la definizione della disciplina della logica è la seguente: è un’arte che cura le espressioni che indicano le cose universali per metterle insieme in maniera conforme a come stanno le cose che queste espressioni indicano.

25. Da questa definizione e da quella dell’arte della grammatica che abbiamo già discusso prima, cioè: “è l’arte che cura le espressioni per declinarle e metterle *sākina* secondo come declinano e mettono *sākin* gli arabi”, si vedono le differenze tra le due, e anche che queste due arti sono diverse nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*). Tutto ciò perché il soggetto (*mawḍūʿ*) dell’arte della logica sta soltanto nelle espressioni provviste di senso e non tutte, ma quelle che indicano le cose universali e non quelle particolari; invece il soggetto (*mawḍūʿ*) dell’arte della grammatica sta in tutte le espressioni, quelle provviste e quelle prive di senso, e non soltanto quelle provviste di senso. Lo scopo (*ḡarad*) della logica è comporre le espressioni che rappresentano il suo soggetto (*mawḍūʿ*) in una composizione che dà la verità; invece lo scopo (*ḡarad*) della grammatica è vocalizzare le espressioni o renderle *sākina* come le vocalizzano o le rendono *sākina* gli arabi. Queste sono le due parti che separano queste due discipline. La differenza tra esse è stata chiarita ed è quello che volevamo.