

**Universalità della legge rivelata e riflessioni  
sulle religioni nella filosofia islamica medievale:  
alcune considerazioni**

di Sara Barchiesi

Reti Medievali Rivista, 16, 1 (2015)

*<<http://www.retimedievali.it>>*



Firenze University Press

## **Universalità della legge rivelata e riflessioni sulle religioni nella filosofia islamica medievale: alcune considerazioni**

di Sara Barchiesi

Nella filosofia islamica medievale i concetti di profeta, di legge divina e di rivelazione sembrano essere impiegati in connessione a una fede religiosa che supera i confini nazionali e temporali. Alcuni filosofi, in particolare, sembrano aver tratto dalla religione islamica un insegnamento valido per l'intero genere umano. L'obiettivo di questo articolo è di svolgere una riflessione su tale insegnamento universale con un approccio storico-filosofico.

Si possono individuare almeno tre ragioni a sostegno dell'universalità della religione islamica: una pura fede ortodossa nell'universalità del messaggio rivelato *in toto*; un argomento filosofico che attesta razionalmente la necessità della legge religiosa (Šarī'a) e infine un tipo di insegnamento specifico, costituito da motivi ortodossi e razionali, che si situa a un livello intermedio fra le vie indicate precedentemente. A mio avviso, è quest'ultimo il tipo di insegnamento che possiamo individuare in alcuni filosofi islamici medievali e che cercherò di esaminare in questo scritto.

Per condurre tale analisi mi avvarrò della *Metafisica* di Avicenna (c. 980-1037), con particolare attenzione al decimo trattato; l'*Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān* di Ibn Ṭufayl (c. 1109-1185); *Il trattato decisivo*, le *Questioni naturali* e lo *Svelamento dei procedimenti della dimostrazione* di Averroè (1126-1198) e infine l'*Epistola di Kāmil sullo stile di vita profetico* scritta da Ibn al-Nafīs (c. 1210-1288). Un altro autore che si colloca sullo sfondo di questa riflessione è Al-Fārābī (c. 870-c. 950), considerato il fondatore della filosofia politica islamica: le sue opere sono state ampiamente analizzate dagli studi critici e impiegate come paradigma per esaminare il rapporto tra filosofia e religione. Per tali motivi Al-Fārābī sarà un termine di paragone indispensabile e, anzi, emergerà come molte considerazioni richiamino il suo pensiero.

Ho suddiviso il lavoro in quattro parti. Nella prima sezione, evidenzierò alcune considerazioni che i nostri filosofi indirizzano alle religioni rivelate. Nella seconda sezione, farò dei brevi cenni allo specifico metodo esegetico del testo sacro che sembra accomunare tali filosofi, indicandone le caratteristiche principali. Nella terza sezione, cercherò di accompagnare il lettore, passo dopo passo, attraverso il ragionamento relativo alla questione dell'universalità della religione, così come essa sembra emergere dagli autori esaminati in questo articolo. Nella parte conclusiva, tirerò le fila dell'intero discorso, mostrando come questi filosofi non individuino nella religione islamica la propria utopia politica, il perfetto regime politico, ma come invece i loro scritti siano finalizzati alla legittimazione dell'attività filosofica all'interno della loro comunità, precisamente quella islamica. Lo studio ovviamente non ha la pretesa di essere esaustivo, ma cerca di evidenziare alcune questioni salienti sulle quali proseguire la ricerca e ampliare il dibattito.

### 1. *Riflessioni sulle valutazioni filosofiche concernenti le religioni non islamiche*

«Muḥammad è il “sigillo dei profeti” (Corano XXXIII, 40): la legge di Muḥammad è quella definitiva e valida per tutta l'umanità»<sup>1</sup>. A sostegno di questo versetto, un filosofo come Averroè adduce, più volte nei suoi scritti, una tradizione islamica che asserisce come il messaggio profetico sia «inviato al rosso e al nero»<sup>2</sup>, dove il nero sta a indicare il popolo arabo e il rosso la totalità dei non-arabi; un messaggio che sarebbe dunque rivolto all'intera umanità.

I filosofi islamici medievali (*falāsifa*) riconoscono l'esistenza di altri profeti oltre Muḥammad e giustificano la funzione che essi svolgono nelle missioni attinenti alle varie comunità religiose: essi individuano la rilevanza storica dei vari profeti e delle loro missioni. Analizzando il ruolo del profeta e il valore della profezia, e identificando l'utilità della loro funzione, essi ammettono l'eccezionalità (la disposizione naturale del profeta è estremamente rara), ma non l'unicità di questa figura e del suo messaggio.

Il primo esempio di come diverse religioni siano presentate e messe in relazione fra loro è tratto dall'*Epistola di Kāmil*. In essa l'autore Ibn al-Nafīs ricorda le comunità religiose (ebraica, cristiana e zoroastriana) per illustrare come il «sigillo dei profeti» non debba avere affinità con esse, poiché altrimenti il profeta sarebbe considerato un innovatore infedele dai correligionari, che si allontanerebbero da lui vanificando la sua missione, per aver annunciato un messaggio divino nuovo e diverso rispetto all'appartenenza religiosa originaria<sup>3</sup>. Una peculiarità da notare è il non esclusivo riferimento, in Nafīs

<sup>1</sup> Bausani, *L'Islam*, p. 28.

<sup>2</sup> È una tradizione profetica, a cui Averroè si appella diverse volte nelle sue opere; Averroè, *Parafraresi*, p. 37; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 59 e Averroè, *An Exposition*, p. 257.

<sup>3</sup> Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 49.

come in Averroè (anche egli, infatti, fa riferimento ai sabei, all'ebraismo e al cristianesimo)<sup>4</sup>, alle religioni “del Libro” (ebraismo e cristianesimo). Vari cen- ni sono rivolti anche ai sabei e agli zoroastriani; forse, in accordo con il Cora- no<sup>5</sup>, anche le loro religioni sono ritenute valide.

Ancora, in relazione alla riflessione su quale debba essere il luogo di na- scita di Muḥammad, Nafīs scrive, come riporta il titolo del paragrafo dedi- cato all'argomento, che Kāmil, il protagonista, esaminerà tutti i paesi per poi individuare quello più confacente a tale scopo. La scelta ricade su quel paese caratterizzato dalla profonda religiosità dei suoi abitanti, la quale è manife- stata dall'antichità del suo tempio<sup>6</sup>. Nello specifico, la caratteristica principale che la città deve avere è di accogliere credenze simili a quelle che il «sigillo dei profeti» deve impartire. In caso contrario, la gente di questa città non avrebbe fiducia nel profeta e non ascolterebbe le sue parole.

Attraverso questi due brevi riferimenti possiamo notare come Nafīs rilevi l'importanza storica delle altre fedi religiose e riconosca il messaggio profe- tico islamico come radicato e connesso alle caratteristiche di una comunità con una storia, una lingua e delle credenze ben precise, che dovranno essere attentamente ponderate dal profeta-legislatore, pena il fallimento della sua missione.

Queste considerazioni ci rammentano le affermazioni farabiane circa la molteplicità che inerisce essenzialmente alla dimensione religiosa, che deve essere adattata al tempo e al luogo in cui è stata trasmessa<sup>7</sup>. Oltre alla varietà

<sup>4</sup> Belo analizza le riflessioni di Averroè sulla religione ebraica e su quella cristiana, mediante tre opere (*Tahāfut al-Tahāfut*, *Bidāyat e Kashf*), e ne discute i riflessi filosofici; Belo, *Some Notes on Averroes*, pp. 1-9.

<sup>5</sup> Secondo il Corano, anche questi popoli sono ritenuti guidati da una pura fede interiore e da rette azioni che li conducono alla salvezza e alla beatitudine, così come si riporta in diverse sure: «Certo quelli che hanno creduto, quelli che praticano l'ebraismo, i cristiani, i sabei, chiunque ha creduto in Dio e nel Giorno ultimo e compie opera buona, avranno la loro ricompensa presso il Signore. Per loro nessun timore, e non verranno afflitti» (2:62). «Certo quelli che credono, gli ebrei, i sabei, i cristiani, chiunque crede in Dio, nel giorno ultimo e compie opera buona, nessun timore su di loro, e non verranno afflitti» (5:69). Ogni religione provvede ai destinatari per i quali è stata rivelata: «Dite: «Crediamo in Dio, in ciò che ci ha rivelato, e in ciò che ha rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle Tribù, e in quel che è stato dato a Mosè e a Gesù, e in quel che è stato dato ai profeti dal Signore: non facciamo nessuna differenza fra loro. A lui noi siamo sottomessi»» (2:136). «E noi abbiamo certo inviato prima di te dei messaggeri, cui abbiamo dato mogli e discendenti. Non compete a un messaggero portare un segno, se non con il permesso di Dio. Ad ogni epoca il suo Libro» (13:38). «Ad ogni comunità abbiamo inviato un messaggero» (16:36). Non è questo il luogo per un'analisi puntuale del rapporto tra l'universalità dell'Islam e il Corano e le tradizioni profetiche (un esempio di tale approfondimento è quello condotto da Fitzgerald, *Universal Foundations of Islam*, pp. 18-38).

<sup>6</sup> «Especially a town which is renowned from the point of view of religion, i.e. possessing a sanctu- ary worshipped from olden times. The oldest sanctuary is the Ka'ba; therefore this prophet should be born in Mecca». Tanto più il tempio sarà antico, tanto più il sentimento religioso si sarà stabilizzato nel cuore di questi abitanti, così che la rivelazione di Muḥammad sia accolta. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 49.

<sup>7</sup> Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, p. 267 e Al-Fārābī, *Il libro dell'ordina- mento*, p. 342. Geoffroy presenta il pluralismo islamico (cosmico, etnico-culturale, linguistico e religioso) annunciato dal Corano come un imperativo imposto dal contesto storico dell'Arabia del VII secolo, prodotto dalla presenza ebraica e cristiana e colloca la sua origine nel concetto

data dal carattere nazionale di ogni comunità, la molteplicità deriva dal fatto che le religioni, essendo imitazioni della filosofia<sup>8</sup>, sono per essenza molte e solo l'originale che esse imitano (cioè la filosofia) è uno<sup>9</sup>, evidenziando che la filosofia precede la religione nel tempo<sup>10</sup>.

Il secondo esempio è tratto da Averroè: nelle *Questioni naturali* egli ricorda come i filosofi considerino le religioni come dei dispositivi necessari per le civiltà e i principi religiosi comuni a tutte le confessioni<sup>11</sup> come prodotti dall'intelletto e dalla legge rivelata. Infatti, le religioni concordano nell'indicare la sottomissione a Dio, l'esistenza di Dio, la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio e la beatitudine nell'aldilà, sebbene poi divergano nel descrivere le loro modalità. Il giudizio di Averroè sulle religioni emerge dalle seguenti affermazioni:

In sintesi, secondo [i filosofi], [le religioni] sono necessarie perché conducono alla saggezza in modi condivisibili da tutti gli uomini, mentre la filosofia conduce solo un numero limitato di persone intelligenti alla conoscenza della felicità. [La filosofia] implica l'apprendimento della saggezza, mentre le religioni mirano ad insegnare al volgo in generale. Nonostante ciò non esiste una religione che non sia attenta anche alle particolari esigenze dei sapienti, sebbene si occupi in primo luogo di ciò di cui tutta la massa può partecipare (...) L'insegnamento universale [della religione] è necessario per l'esistenza e la vita di questa classe privilegiata, sia nell'età giovane che in quella adulta (...) Fa necessariamente parte dell'eccellenza [di un uomo di cultura] non spregiare le dottrine nelle quali è stato cresciuto; anzi deve sforzarsi di esporle ancora meglio, nella consapevolezza che il fine di tale insegnamento è generale, non particolare. (...) per altro, dovrà scegliere la migliore religione del suo tempo, anche se tutte le religioni dovessero sembrargli vere; e deve credere che anche la migliore delle religioni può venire abrogata da un'altra religione più perfetta<sup>12</sup>.

I principi dell'agire, per Averroè, devono essere avvalorati da un'autorità (*taqlīd*), dal momento che non esiste la possibilità di dimostrare la necessità di un'azione se non attraverso virtù desunte dalle azioni morali e dalla prassi<sup>13</sup>. Averroè sottolinea l'importanza della dottrina della resurrezione in quanto finalizzata a un ordine civile (*tadbīr an-nās*) e in quanto necessaria per l'esistenza delle virtù morali e tali virtù sembrano essere consolidate dall'insegnamento religioso. Averroè ritiene infatti che «ciò che è lodevole di questi

di *fitra*, secondo il quale ogni essere umano possiede in sé un'impronta divina; Geoffroy, *Pluralism*, pp. 98-104.

<sup>8</sup> Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, pp. 110-111.

<sup>9</sup> «Le proprietà e le essenze di queste cose sono uniche ed immutabili, mentre le imitazioni sono molteplici e differenti»; Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, pp. 341-342. Parens identifica l'origine di queste considerazioni nella teoria platonica delle idee; Parens, *An Islamic Philosophy*, pp. 77-80 e nota 3, p. 142.

<sup>10</sup> Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, p. 111.

<sup>11</sup> Belo nota come «One could interpret this claim in favour of the universal principles of religion in at least two ways, as an incentive for a more metaphorical, less literal, reading of the Qur'an and the *Sunna*, and, on the other hand, for privileging the common principles of religions. However, it will become clear that he does favour Islam over other religions»; Belo, *Some Notes on Averroes*, p. 8.

<sup>12</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, pp. 533-534.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 534-535.

principi è che incitano le masse ad azioni virtuose»<sup>14</sup>. L'uomo non può vivere in questo mondo senza le virtù pratiche, non può vivere né in questo mondo né in quello a venire senza le virtù speculative e nessuna di tali virtù è perfetta o completa senza le virtù morali<sup>15</sup>.

Nonostante le limitazioni che i teologi impongono alle attività intellettuali, tali filosofi non criticano mai aspramente la religione come fenomeno in sé ed anzi mostrano come essa possa, a precise condizioni, essere utile per la società e per la stessa attività filosofica. Al contrario sembra, talora, che questi autori difendano la legge religiosa da chi le infligga critiche troppo esplicite o la interpreti soggettivamente allontanandola dal messaggio profetico originario. Perciò, nella sezione successiva, cercherò di esaminare come tali filosofi si dispongono in relazione alla comprensione del testo sacro.

## 2. Interpretazione della legge divina

Se i *falāsifa* qui esaminati ravvisano le finalità delle religioni nelle ragioni filosofico-politiche, potremmo forse comprendere meglio la lunga serie di considerazioni critiche che essi rivolgono a un'erronea interpretazione delle leggi. Come cercherò di dimostrare, in primo luogo, tali ammonimenti avrebbero delle ricadute sul piano politico e, in secondo luogo, incoraggerebbero ad accogliere l'importante funzione che la filosofia può svolgere anche all'interno di una società teocratica.

Per prima cosa esaminerò la *pars destruens* delle loro esposizioni, ossia le critiche indirizzate a un'erronea interpretazione ed esplicitazione dei testi sacri, le quali si rivelerebbero dannose per il raggiungimento dell'obiettivo primario della religione, cioè l'armonia sociale. Le leggi, se interpretate dai non filosofi, hanno un carattere parziale e soggettivo, in quanto variano conformemente alle opinioni personali e alle interpretazioni settoriali delle scuole teologiche; ed è a questa divergenza di interpretazione cui sembrano rivolgersi, in epoche e modalità diverse, le critiche di Avicenna<sup>16</sup>, Ibn Ṭufayl<sup>17</sup>,

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 535.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 532-533.

<sup>16</sup> «La maggior parte di ciò che la massa sostiene, cui fa ricorso e di cui parla, è vero e a respingerlo, per via della loro ignoranza delle cause e delle ragioni di tutto questo, sono solo quelli che vorrebbero sembrare filosofi»; Avicenna, *Metafisica*, p. 1007. Chi pretendesse che essi si possono rappresentare la realtà divina come essa è, «li sconvolgerebbe riguardo alla religione che hanno ricevuto e gli uomini, non benedetti da Dio, caso straordinario e raro, non tarderebbero a rigettare una simile esistenza e a ricadere nella disputa, in modo contrario al bene della città e tali da negare la necessità della verità. In essi si moltiplicherebbero i dubbi e le obiezioni ed il compito di controllarli si farebbe più difficile per un uomo. Non tutti, infatti, riescono facilmente nella divina sapienza»; *ibidem*, pp. 1017-1019.

<sup>17</sup> Nella chiusura dell'*Epistola*, Ṭufayl ammette che l'obiettivo dello scritto è stato quello di rigettare alcune false opinioni che, una volta diffuse, hanno creato un danno generalizzato, poiché i deboli, a causa di alcuni pseudo-filosofi, hanno rigettato la fede nell'imitazione dei profeti, e hanno confuso gli insegnamenti comunicabili con quelle falsità; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, pp. 158-159.

Averroè<sup>18</sup> e Ibn al-Nafīs<sup>19</sup>.

Come ho già anticipato, questi filosofi impiegano uno specifico approccio alle Scritture per risolvere almeno due problemi: la parzialità del giudizio nell'interpretazione della legge religiosa, che arreca confusione nella massa dei credenti, il successivo allontanamento dalle prescrizioni e il frazionamento in sette religiose, e la legittimazione dell'attività filosofica all'interno della comunità islamica.

Il metodo ermeneutico individuato e applicato alla legge può essere a grandi linee descritto in questo modo: gran parte del messaggio divino è costituito da rappresentazioni immaginative, a partire dalle cose che per la maggioranza delle persone sono degne di importanza, in modo che i suoi precetti siano accolti benevolmente e rispettati. Un elemento che ci riporta alla considerazione circa la storicità di ampia parte del messaggio rivelato. Infatti, i simboli e le immagini, per essere accolti dalla maggioranza delle persone di una comunità, devono rifarsi all'immaginario entro cui si collocano i destinatari del messaggio, cioè devono corrispondere alla loro natura e alle loro abitudini.

Inoltre, il discorso del profeta è caratterizzato da segni che invitano coloro i quali, per disposizione naturale o per aver ricevuto un insegnamento adeguato, sono idonei a dedicarsi all'indagine speculativa e alla sapienza<sup>20</sup>. Come

<sup>18</sup> «Se qualcuno esprimesse dubbi riguardo ai principi religiosi ossia li spiegasse in modo contraddittorio rispetto ai profeti allontanandosi dalla via da essi tracciata, sarebbe lecito condannarlo di miscredenza secondo le sanzioni previste dalla religione nella quale è stato allevato»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534. «(Naturalmente), costoro (sostengono) che sia necessario propalare tali conclusioni presso le masse. Convinti di ciò, divengono propagandatori presso il volgo di credenze che inducono al pervertimento e sono causa di perdizione per le masse e per se stessi, in questo mondo e nell'altro»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 102-103. «Such is the condition of those sects which have risen in Islam. For every one of them has made interpretations quite different from the others, and maintained that its interpretation shows the real purpose of the Law, which was at last rent to piece, and lost its primary purpose altogether»; Averroè, *An Exposition*, p. 22. «When this work of interpretation was done by people who could not distinguish between these occasions, and made no distinction between the people for whom the interpretation is to be made, there arose differences of opinion, at last forming into sects, which ended in accusing one another with unbelief. All this is pure ignorance of the purpose of the Law. From what we have already said the amount of mischief done by interpretation must have become clear to you. We always try to acquire our purpose by knowing what should be interpreted, and what not, and when interpreted, how it should be done; and whether all the difficult portions of the Law and Traditions are to be explained or not»; *ibidem*, p. 47.

<sup>19</sup> «Therefore provision had to be made for the law of this prophet to be remembered, and this could be done only by scholars of his community who drew their knowledge not from revelation like the prophets, but from thought and personal opinion (*ra'y*). As the natures of men are different, the rise of many opinions concerning the religion of this prophet was inevitable, and everyone out of his love of authority and originality had to try his best to make his view prevail. Therefore the community of this prophet had to become divided into sects which differed with regard to the principles and details of his religion, and were hostile to one another»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 64.

<sup>20</sup> Si vedano Avicenna, *Metafisica*, p. 1019; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān*, pp. 47-48, p. 144, p. 150 e p. 152; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 65-67; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.

stabilisce anche Averroè, non esiste religione che non sia anche attenta alle particolari esigenze dei sapienti<sup>21</sup>.

La legge divina sarebbe così caratterizzata da diverse indicazioni, ognuna delle quali indirizzata a un certo gruppo di destinatari con delle disposizioni specifiche. Ma, in conclusione, i “livelli” di lettura dei testi sacri possono essere ridotti a due, uno nascosto e uno manifesto<sup>22</sup>, ossia quello dei filosofi e quello dei non filosofi.

### 3. *Analisi dell'universalità della legge divina*

#### 3.1. *Il concetto di legge religiosa (Šarī'a)*

Ora possiamo tornare alla questione centrale relativa al tipo di universalità che i filosofi islamici qui considerati riconoscono alla legge. Ma prima di chiederci se l'universalità della religione islamica abbia un'origine naturale o convenzionale, sarebbe forse utile cercare di comprendere in cosa consista, e se sussista, il carattere universale che tali filosofi riconoscono come intrinsecamente connesso alla legge e se tale carattere appartenga alle religioni in quanto tali oppure sia una peculiarità di quella islamica. Tutto questo discorso sembra meritare un approfondimento; per questo, in primo luogo, cercherò di analizzare la loro idea di legge.

Vorrei condurre congiuntamente l'analisi della legge divina così come essa è rintracciabile in Avicenna, Ibn Ṭufayl e in Ibn al-Nafīs, visto il legame che unisce questi ultimi al primo<sup>23</sup>. Avicenna, come farà Ibn al-Nafīs, istituisce la necessità della legge dopo aver stabilito che l'uomo, per viver bene, deve condurre una vita associata e che perciò gli uomini «si sono trovati obbligati a fondare le città e le società»<sup>24</sup>. La convivenza civile non può aver luogo se non attraverso il retto costume e la giustizia, sicché affiora l'esigenza di una loro fondazione positiva, perché altrimenti «ognuno riterrebbe che quel che va a suo favore sia giusto, mentre quel che gli va contro sia ingiusto»<sup>25</sup>. Anche

<sup>21</sup> Si vedano Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 45, 47, 56-57; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533; Averroè, *An Exposition*, pp. 14, 20-21.

<sup>22</sup> «La causa del fatto che nella religione siano presenti un significato essoterico e uno esoterico dipende dalla diversità delle opinioni degli uomini e della loro disposizione naturale all'assenso»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 63.

<sup>23</sup> Si vedano Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā*, pp. 224-228; Mahdi, *Remarks*, p. 205 nota 1 e Mahdi, *The Theologus Autodidactus*, p. 233.

<sup>24</sup> Avicenna, *Metafisica*, p. 1013.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 1013-1015; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 45. Secondo Black queste considerazioni costituirebbero l'antico retaggio islamico: «For example, the moral aspect of the concept of humanity (*insaniyya*), prevalent in late antiquity, was not adopted – a clear sign of neo-tribalism. The Philosophers did have a concept of human nature that was for the most part Hobbesian. The proneness of human nature to greed, lust, conflict and competition was cited by Islamic moral and political theorists as proving the need for law and government»; Black, *The History of Islamic Political Thought*, p. 58.



Ibn Ṭufayl nell'epilogo della sua *Epistola* evidenzia, attraverso il protagonista Ḥayy, come la maggior parte delle persone della comunità islamica si accosti al divino attraverso la via dell'autorità, «utilizzando la legge solo in ciò che riguardava la vita di questo mondo, per avere il giusto sostentamento, senza che nessuno facesse offesa a ciò che possedevano»<sup>26</sup>. Secondo tale prospettiva, il contenuto della legge divina necessario per l'ordine sociale è la sua funzione di legislazione civile. Tale sistema legale, sottolinea Avicenna, non dovrebbe avere un carattere conservatore, ma anzi dovrebbe essere flessibile e predisposto a revisioni di contenuto basate sulla comprensione razionale delle umane vicende<sup>27</sup>:

Necessariamente si lasceranno molti casi – specialmente per ciò che riguarda le transazioni sociali – all'iniziativa giuridica; vi sono, infatti, dei giudizi per i [diversi] momenti che non è possibile fissare con esattezza<sup>28</sup>.

In secondo luogo, per Avicenna e per Nafīs<sup>29</sup>, il metodo espositivo impiegato dal profeta prevede «simboli e immagini a partire dalle cose che per loro sono maestose ed immense»<sup>30</sup>, che devono designare soltanto che Dio sia uno, reale e senza simili. Infatti, per la gran parte della gente, confinata al mondo del sensibile e dell'immaginazione, l'analisi dettagliata dell'essenza divina richiederebbe uno sforzo intellettuale troppo elevato, che li sconvolgerebbe riguardo alla religione che è stata trasmessa loro<sup>31</sup>. Lo stesso monito occorre in Ṭufayl: infatti, se prima di conoscere la comunità Ḥayy si chiede perché il profeta abbia impiegato dei simboli nella gran parte della descrizione del mondo divino (in relazione a Dio e alle ricompense e punizioni), dopo aver compreso le reali disposizioni umane, Ḥayy capisce che tutta la saggezza è posta in ciò che i profeti avevano detto e che se gli uomini di quella comunità «si fossero innalzati da questa via alle altezze del discernimento si sarebbe sconvolto ciò che essi avevano acquisito»<sup>32</sup> e avrebbero fatto una fine misera. Come ben stabilisce anche Nafīs, un tale sovvertimento civile sarebbe contrario all'obiettivo primario della missione profetica<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, pp. 155-156.

<sup>27</sup> Si veda Black, *The History of Islamic Political Thought*, pp. 75-76.

<sup>28</sup> Avicenna, *Metafisica*, p. 1045.

<sup>29</sup> «He reflected on the attributes of the Creator which this prophet ought to teach. He concluded that he ought to teach men that they had a Creator, and that this Creator is possessed of splendour and majesty in an infinite degree, that He must be obeyed and worshipped, and that there is no God but Him and that there is nothing like Him (...) At the same time this prophet would not make it clear that there is behind all that something which he had concealed, and he would not oblige men (to believe) something of which they could not easily become aware and which they could imagine only with difficulty»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.

<sup>30</sup> Avicenna, *Metafisica*, p. 1019.

<sup>31</sup> Il fatto che, come scrive Avicenna, «egli non è designabile in un luogo, né suscettibile di classificazioni verbali, né è fuori dall'universo, né è interno ad esso e niente di questo genere» (*ibidem*, p. 1017) lascia intuire che ciò a cui non giungono se non rari individui è il mondo intellettuale e tutto ciò che a esso inerisce, di cui la gran parte delle persone può avere solo una vaga immagine.

<sup>32</sup> Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, pp. 156-157.

<sup>33</sup> Si veda Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56.

Evidente, a me sembra, è il parallelismo con il concetto farabiano di religione come imitazione della filosofia. Anche in tal caso, infatti, «l'imitazione avviene facendo ricorso a cose che si conoscono meglio, per cui è possibile che ad alcuni risulti più noto quello che ad altri non risulta noto»<sup>34</sup>. Una simile interpretazione della legge religiosa, che rende il messaggio rivelato generalmente connesso alle qualità dei suoi destinatari, non può che contrastare con la pretesa della sua universalità. Sapendo inoltre che i tre filosofi, in linea con ciò che abbiamo affermato prima su Al-Fārābī, istituiscono uno stretto legame tra le regioni climatiche e la costituzione umana (fisica, caratteriale e intellettuale)<sup>35</sup>, sarà razionalmente difficile credere alla universale validità della religione data l'estremamente ridotta applicabilità concessa ad ogni religione; benché, come scrive Avicenna, una volta affermata l'obbligatorietà di una legge, «potrà esser necessario affermare che il mondo intero deve sostenerla»<sup>36</sup>. Adeguate a promuovere la virtù del popolo nel quale sono radicate, le religioni sono inadeguate, ingiuste o addirittura dannose in contesti (storici o geografici) diversi da quelli per i quali sono state istituite.

Passando ad Averroè, egli individua il fine della legge nella conoscenza e nel comportamento veri; cioè nella conoscenza di Dio e della natura delle cose esistenti e nell'agire in modo da procurarsi la felicità ed evitare la miseria<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, p. 342.

<sup>35</sup> Avicenna, *Metafisica*, p. 1043. Ṭufayl narra la generazione spontanea di Ḥayy, senza padre né madre, istituendo un legame causale tra il clima più perfetto e più equilibrato della terra e la perfetta proporzione del "miscuglio" da cui si genererà Ḥayy; Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, pp. 58-64. La stessa relazione si ritrova in Nafīs: ad esempio, il profeta dovrebbe essere accaduto da un'allevatrice che non sia della Mecca, cosicché il suo temperamento bilanci, equilibrandolo, quello della madre del profeta e dovrebbe essere educato fuori dalla Mecca, in modo che l'aria diversa rispetto a quella della Mecca funga da fattore di bilanciamento. Nel caso degli infedeli, «They could not live in the utmost southern parts because the people there are weak of heart on account of the great heat, so they would not have strength enough to shed the blood of this community. Therefore they must come from the northernmost parts, because the people there are courageous, strong of heart, and merciless on account of the cold (...) Those infedels must come, moreover, from open plains because townspeople are less courageous»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 66. Nell'individuare le caratteristiche del sovrano che dovrà fronteggiare gli infedeli, «Therefore this sultan cannot come from townspeople who have not got such hard character, but from the people of the open country; therefore he must come from the north, and especially from the north-east, as the people of the north-west are weak and their character is not in agreement with the afore-mentioned qualities»; *ibidem*, p. 69. Allo stesso modo, quando Nafīs ipotizza la posizione del sole allo zenit dell'equatore, gli effetti prodotti dal cambiamento cosmologico sono il clima intensamente caldo sull'equatore, o intensamente freddo nei luoghi opposti, e i temperamenti umani che divengono malvagi o cattivi: «Their character will also become widely different, and this will cause many wars, troubles, and bloodshed, the bad people will be to the fore and the good people in the background. As bad temperament produces bad intelligence, the intelligence of those people will become bad, too, and they will be little inclined to science and wisdom; sciences will therefore become very rare»; *ibidem*, p. 72.

<sup>36</sup> Avicenna, *Metafisica*, p. 1043.

<sup>37</sup> Si vedano Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 92-93; Averroè, *Parafrasi*, pp. 64-65: «Sed illud quod ponunt leges quae inveniuntur in tempore isto in tali materia est quod est illud quod vult Deus. Sed non potest sciri quid vult Deus nisi per prophetiam. Et quando tu considerabis in istis legibus invenies quod dividuntur ad cognitionem tantum, ut illud quod iubetur in lege nostra de cognitione Dei, et ad operationem, ut illud quod iubet de virtutibus moralibus. Et talis intentio

Avendo stabilito che lo scopo della legge è l'educazione umana, ne segue che essa deve racchiudere tutti i metodi possibili di giudizio (retorico, dialettico e dimostrativo) e di formulazione dei concetti («o si concepisce la cosa in se stessa o attraverso un suo simbolo»<sup>38</sup>). Per tale motivo, una legge solo razionale sarebbe imperfetta, come sostiene Averroè, in quanto inefficace nell'attuare il proprio intento: «e colui il quale ritiene che possa esistere una religione fondata sulla sola ragione, deve ammettere che questa sarebbe meno perfetta di quella che sorge dall'unione dell'ispirazione con l'intelletto»<sup>39</sup>.

### 3.2. Legge religiosa fra naturalità e convenzionalità

Per analizzare il carattere universale della legge inizierò esponendo due posizioni agli antipodi: quella di Crone, secondo la quale i filosofi islamici affermano la totale convenzionalità della legge rivelata, e quella di Pereira, secondo la quale essi confidano nella naturalità della legge divina. Nel primo caso, solo Dio conosce e determina ciò che è permesso e ciò che è proibito ed è solo grazie alla Sua rivelazione che gli uomini possono sapere come agire in modo virtuoso: «Without revelation, humans would not have any morality or law at all»<sup>40</sup>. Secondo Pereira, invece, Averroè coglie la legge rivelata come legge universale, comune e naturale<sup>41</sup>. Garante dell'universalità della Šarī'a sarebbe l'estensione legale-religiosa a tutti i rapporti umani, secondo le modalità "obbligatorio", "raccomandato", "consentito", "reprendibile" e "proibito"<sup>42</sup>. Pereira rintraccia il vincolo che sussiste tra legge religiosa e virtù etiche e, facendo dei culti e delle pratiche religiose le condizioni delle virtù, conclude che anche la *sunna*, ossia l'insieme delle pratiche legali, acquisisce per derivazione dalla legge lo stesso carattere universale<sup>43</sup>. Su questa linea, Rosenthal sostiene come il solo Averroè, vero e proprio campione della filosofia della religione<sup>44</sup>, faccia della Šarī'a l'unica legge custode della felicità dell'intero genere umano, poiché la sua universalità ricade sui diritti e sui doveri politici che essa converte in doveri religiosi. Per tali motivi, secondo Rosenthal, Averroè

convenit cum intentione philosophorum in genere».

<sup>38</sup> Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 94-95.

<sup>39</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534. Il caso ipotizzato di una religione razionale dovrebbe avere come aderenti uomini che "sottostanno" a un unico tipo di assenso, cioè quello dimostrativo; ma probabilmente, in tale caso, la necessità della religione verrebbe meno.

<sup>40</sup> Crone, *God's Rule. Government and Islam*, p. 264. «Like other Ash'arites, al-Ghazālī subscribed to the view that it was entirely conventional, in the sense of established by God: no human act had any moral value in itself; all acts were good or bad only because God had defined them so to us. It followed that humans could not have an inner moral compass, or any "law written in their hearts" (Rom. 2: 15), enabling them to live moral lives on the basis of their own unaided reason. All morality took the form of positive law enacted by God»; *ibidem*.

<sup>41</sup> Si veda Pereira, *L'universalità della Šarī'a*, p. 49.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>44</sup> Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 246-278, si rivolge ai filosofi islamici con epiteti quali: «religious minds», «religious philosophers» e «devout muslims».

non riconosce una sfera umana non connessa alla religione, «a secular realm from which God and His perfect Law are excluded»<sup>45</sup>.

Ma se seguiamo ciò che è scritto nelle *Questioni naturali*, Averroè evidenzia come le differenze fra le varie religioni si individuino a livello contenutistico, nella parte scritturale che contiene quelle immagini che la gran parte dei fedeli di una religione può facilmente raffigurarsi, e come il legame che le unisce si scorga in quei principi che derivano dall'intelletto e dalla rivelazione. Le religioni hanno una certa struttura comune, ma si distinguono in relazione alle rappresentazioni dei loro contenuti<sup>46</sup>. Come ho già mostrato precedentemente, per Averroè la "cornice" comune a ogni religione include: l'asservimento a Dio; l'esistenza di Dio; l'esistenza della beatitudine ultraterrena; la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio e l'individuazione di atti che conducono alla beatitudine nell'aldilà<sup>47</sup>. Questi sono i principi che esisterebbero per un'ispirazione profetica mescolata all'intelletto<sup>48</sup>.

Il messaggio universale potrebbe identificarsi con quei principi che accomunano tutte le rivelazioni e i cui contenuti, invece, sono modificati così da essere accolti e ricevuti benevolmente da parte dei destinatari del messaggio. Tuttavia, un messaggio universale, ossia, letteralmente, valido in ogni luogo e in ogni tempo, non potrebbe indurre all'obbedienza; infatti, per potervi aderire, esso deve essere formulato, attraverso precise immagini e rappresentazioni, in relazione ai destinatari del messaggio. E se questi contenuti figurativi e simbolici si individuano storicamente, essi sembrano avere sussistenza e applicabilità solo all'interno di una data comunità religiosa<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>46</sup> «In breve, [i filosofi] credono che le religioni siano costruzioni necessarie della civiltà e che i principi religiosi derivino dall'intelletto e dalla Legge rivelata per quanto riguarda gli elementi comuni a tutte le confessioni, sebbene [riguardo al problema della resurrezione] le Leggi religiose divergano più o meno (...) Allo stesso modo, tutte concordano nell'ammettere un'altra vita dopo la morte, anche se differiscono nel descriverne le modalità. Allo stesso modo, tutte concordano nell'ammettere la conoscenza, gli attributi e gli atti di Dio, sebbene poi differiscano in misura più o meno accentuata riguardo all'essenza di Dio e al suo modo di agire. Analogamente ancora tutte concordano nell'indicare che vi sono atti che conducono alla beatitudine nel mondo dell'aldilà, sebbene differiscano nella loro valutazione»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 533.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>49</sup> Emblematico, a me sembra, è il fatto che Averroè delimiti, in relazione al sapiente, il fatto di non spregiare le dottrine associate alla religione nella quale è stato cresciuto e, per chi esprime dubbi o interpreta erroneamente i principi religiosi, l'applicazione dell'accusa di miscredenza alle sanzioni previste dalla religione in cui è cresciuto. Come se desse per certo la legge islamica si rivolgesse non all'intero genere umano, ma alla specifica comunità retta da quella legge; «Fa necessariamente parte dell'eccellenza [di un uomo di cultura] non spregiare le dottrine nelle quali è stato cresciuto; anzi deve sforzarsi di esporle ancora meglio, nella consapevolezza che il fine di tale insegnamento è generale, non particolare. E se [un sapiente] esprimesse dubbi riguardo ai principi religiosi nei quali è stato educato, ovvero li spiegasse in modo contraddittorio rispetto ai profeti – che Dio li benedica! –, allontanandosi dalla via da loro tracciata, meriterebbe più di qualsivoglia altro l'accusa di miscredenza, e sarebbe lecito condannarlo per miscredenza secondo le sanzioni previste dalla religione nella quale è stato allevato»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534.

Il problema relativo a questa sorta di assiomi religiosi è dato dalla loro presunta universalità, da un lato, e impossibile applicabilità, dall'altro. Nel migliore dei casi, universalmente validi sarebbero solo questi principi e non una loro forma storica, cioè una qualsiasi religione. Questi dogmi, che caratterizzano diverse religioni, non sembrano essere inscindibilmente connessi alla credenza in una specifica rivelazione. Anche se tale opinione non sembra poter essere accettata da un filosofo islamico ortodosso, possiamo comunque chiederci se, oltre a non essere connessi a una religione specifica, tali principi siano conoscibili dalla ragione umana sprovvista di una qualsiasi assistenza e dunque anche priva di una rivelazione divina sovra-razionale. In poche parole, se essi siano frutto di una religione naturale.

Per risolvere tale questione potrebbe ricorrere in nostro aiuto la letteratura filosofica islamica che fiorì nel Medioevo, la quale più volte rappresenta uno stato di isolamento: la cosiddetta vita anacoretica del saggio che è legge a se stesso<sup>50</sup>. Sul *Regime del solitario*, di Avempace (c. 1080-1139), e sull'*Ḥayy ibn Yaḡzān*, di Avicenna, si plasmano alcune narrazioni, come quelle di Ibn Ṭufayl e di Ibn al-Nafīs, che, con le loro storie, presentano il perfezionamento autodidattico di un essere umano cresciuto in uno stato di isolamento dalla società e di sospensione da tutte le tradizioni e le rivelazioni.

Grazie a questi racconti possiamo fare quello che oggi chiameremmo un esperimento mentale per accertare che cosa sia conoscibile dall'essere umano in quanto tale e possiamo chiederci se i principi religiosi sopra stabiliti siano acquisibili attraverso la ragione. I filosofi islamici, in linea con i loro maestri greci, individuano il fine naturale dell'uomo nel perfezionamento intellettuale. Ma, come ben dimostrano questi casi di isolamento, mentre il perfezionamento intellettuale non richiede, per se stesso, la virtù etica<sup>51</sup>, la ragione è richiesta se si intende svolgere l'attività filosofica all'interno di una società. La prima cosa che possiamo dunque affermare, dato il connubio che tali filosofi istituiscono fra etica e rivelazione, è che il discorso concernente la legge divina e i suoi principi non costituisce una parte essenziale, o l'intento primario, della filosofia, quanto della vita sociale, ossia costituisce solo una parte dell'attività filosofica, cioè l'insegnamento filosofico-politico.

Ibn Ṭufayl, prima, e Ibn al-Nafīs, poi, nelle loro epistole, espongono le valutazioni connesse alla religione solo dopo aver vagliato la natura dell'associazione umana e fanno ciò in uno specifico contesto: una comunità islamica. Le loro considerazioni rivelano un'analisi realistica delle caratteristiche umane e dei loro stili di vita: la moltitudine degli uomini non è guidata dalla razionalità, ma dalle passioni e dal timore, ed essa seguirà solo una legislazione che sarà creduta discendere da Dio e la rispetterà solo perché intimorita, o spronata, dalle punizioni, o dai premi, della vita futura<sup>52</sup>. Il passaggio

<sup>50</sup> «Therefore, the Law of Reason is primarily the sum of rules of conduct of the philosophizing hermit, the *regimen solitarii*»; Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 137.

<sup>51</sup> Strauss, *Natural Right and History*, pp. 163-164.

<sup>52</sup> Si vedano Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān*, pp. 156-157 e Ibn al-Nafīs, *The Theologus*

dal “regime del solitario”, la vita filosofica che è legge a se stessa, alla legge rivelata (e probabilmente a qualsiasi altra legge positiva) non dipende dalla maggiore perfezione di quest’ultima; anzi, questo ordinamento sociale è associato all’imperfetta natura umana guidata dagli affetti, piuttosto che dalla razionalità.

In secondo luogo, le loro analisi approntano una difesa legale dell’attività filosofica all’interno di una società teocratica: il sapere filosofico concorda, anche se solo in parte, con la legge islamica o meglio con la legge islamica così come è interpretata da questi filosofi. È la loro complessa e profonda riflessione, interpretazione<sup>53</sup> e rielaborazione della legge che permette di rintracciare quei passi che “incitano” e “obbligano” all’attività speculativa.

Il fatto che tali filosofi stabiliscano la superiorità della filosofia (*falsafa*), in quanto custode esclusivo della Šarī’a, e che si rappresentino come i soli legittimi e autorevoli interpreti<sup>54</sup> di essa, non fa dei *falāsifa*, e di Averroè in particolare, dei campioni di ortodossia<sup>55</sup>, quanto piuttosto dei difensori della filosofia che cercano di legittimare il loro stile di vita nel mondo islamico<sup>56</sup>. Questi filosofi non formano una sorta di casta sacerdotale, che si arroga il diritto di essere unica portavoce del messaggio divino: essi non impongono alcuna dottrina, consapevoli del fatto che le verità di ragione non sono costrittive. In secondo luogo, non sono degli elitisti, poiché, anche se questa condi-

*Autodidactus*, pp. 45-46.

<sup>53</sup> Non adotto la terminologia di Fraenkel che definisce l’interpretazione filosofica della religione (ebraica, cristiana o islamica), finalizzata ad un certo programma morale-politico, religione filosofica («philosophical religion»); Fraenkel, *Philosophical Religions*, pp. 4-5.

<sup>54</sup> Per Averroè, l’interpretazione allegorica corrisponde al «trasporto dell’argomentazione da un piano reale a un piano metaforico – senza con ciò derogare dalle norme linguistiche arabe nell’uso della metafora –, in modo da definire qualcosa o con un sinonimo o facendo riferimento alla sua causa o al suo effetto o a qualcos’altro che gli si può porre a confronto»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 60-61. Ogni allegoria o metafora sembra possedere un correlato fisico, a cui essa fa riferimento. Quindi la facoltà sensibile, immaginativa o intellettuale hanno come “fattore di verità” l’oggetto fisico ed è per tale motivo che Averroè critica i teologi o chi, possedendo un’erronea conoscenza della realtà, fornisce rappresentazioni fuorvianti e inaffidabili; si veda Ivry, *Ibn Rushd’s Use of Allegory*, pp. 113-126.

<sup>55</sup> Rosenthal infatti sostiene che «the speculative philosopher is alone qualified and entitled to search for and explain the inner meaning of those passages in *Qur’an*, *Hadith*, and *Shar’* which require expert interpretation by and for the adept of philosophical sciences. In other words, the correct interpretation of religious beliefs and convictions is the business of the *failasūf*, the religious philosopher»; Rosenthal, *The Place of Politics*, p. 247.

<sup>56</sup> In relazione all’uso dell’interpretazione allegorica nel caso di un contrasto fra conclusione filosofica e testo sacro, Averroè scrive: «Se operare in questo modo è lecito al giurista nella maggior parte degli argomenti che attengono alla Legge, quanto più ne ha diritto colui che segue la scienza della dimostrazione. E infatti il giurista si serve di un ragionare basato solo sull’opinione soggettiva, mentre il sapiente di un ragionare basato sulla certezza»; Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 61-63. «This priority of philosophy over theology leads to the negation of the illusion of possession of absolute truth by the theologian (jurist), that is, by religious authority in its organic unity with political authority. And if the illusion of possessing the absolute truth is negated, truth is turned into mere knowledge, which is liable to development. In this case, no one will have the right to charge the other of unbelief on the ground that he negates the absolute truth and hence is deviating from the *ijma’*, or consensus, and its concomitant certainty, *qatī’a*, strictly, dogmatism»; Wahba, *The Politics of Logic*, pp. 99-104.

zione appartiene a una minoranza di persone, in linea di principio qualsiasi uomo che sia dotato di sana ragione o che abbia goduto di un adeguato insegnamento può condurre le proprie dimostrazioni. In terzo luogo, asseriscono l'importanza delle altre due vie di assenso alla legge (quella dialettica e quella retorica). Se si presentano come i veri portavoce del testo sacro probabilmente lo fanno per evidenziare la funzione che il filosofo può avere anche all'interno della comunità islamica. Il suo ruolo è benefico per l'intera comunità: il filosofo presenta la sua attività come l'unica in grado di operare per l'armonia civile e questo riconoscimento è compiuto attraverso uno strumento tutto islamico, quale può essere l'esegesi del testo rivelato. Per tale ragione, è possibile definire questo procedimento «legittimazione giuridica dell'attività filosofica»<sup>57</sup>.

### 3.3 *Il messaggio universale delle religioni*

I principi comuni a più religioni sono costituiti da “argomenti intellettuali” e da “argomenti rivelativi”. Possiamo identificare, per quanto mi è sembrato di poter dedurre da queste opere, il nucleo vero o razionale delle leggi divine con il livello nascosto, cioè con l'individuazione del fine governativo del fenomeno religioso e con le allusioni che risvegliano l'attenzione dei soli saggi (la cui presenza e il cui significato devono essere adombrati a tutti gli altri)<sup>58</sup>. Dunque, possiamo concludere sostenendo che l'elemento profetico e rivelativo è ricompreso in tutti gli altri livelli del testo sacro. Cioè in quelle rappresentazioni sensibili, immaginative e simboliche, e in quelle argomentazioni dialettiche che gli autori non giudicano sempre in modo positivo, se non fosse per il motivo che esse ben si adattano ai non filosofi, permettendo loro di aderire e obbedire alle leggi.

Possiamo altresì notare come in Avicenna la *Metafisica* del *Libro della*

<sup>57</sup> Si vedano Strauss, *Gerusalemme e Atene*, pp. 267-269; Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 18-20.

<sup>58</sup> «E neppure è bene – per [un tale] uomo – che sia manifesto che in cuor suo egli [conosce] una verità che nasconde alla [gente] comune. Piuttosto è necessario che non permetta che si rilevi nulla di simile» (Avicenna, *Metafisica*, pp. 1018-1019). Ibn Ṭufayl «raccomandò loro che, conformi ai doveri, rispettassero le leggi e le pratiche esteriori, che non approfondissero troppo lo studio su ciò che non li interessava, che accettassero con fede i passaggi oscuri [del testo sacro] e si sottomettessero ad essi» (Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaḳẓān*, p. 157, ma è significativo l'intero passaggio, pp. 155-157). Per Averroè «il senso esoterico non deve essere conosciuto da chi non è dotato di scienza e non è in grado di comprenderlo (...) in tutte le epoche non sono mancati uomini di scienza che hanno sostenuto che la religione è un tipo di sapere il cui significato più profondo e autentico non deve essere conosciuto dalla totalità degli uomini (...) le interpretazioni allegoriche non devono essere formulate che per coloro che sono esperti in esse, e dunque ben addestrati nella scienza» (Averroè, *Il trattato decisivo*, pp. 67-69). «Therefore the prophet ought to mention these things only in a general, and not in an explicit, detailed manner; and, moreover, he ought not to make it clear that there is a detailed explanation (...) the general public remains confined to as much of their outward meaning as they are able to understand» (Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, p. 56).

*guarigione* si concluda con i temi della vita religiosa, sociale e politica<sup>59</sup> e come, nell'*Epistola* di Ṭufayl, l'analisi metafisica preceda il viaggio del protagonista Ḥayy ibn Yaḡzān nell'isola abitata dalla comunità islamica, dove ha inizio il suo insegnamento politico<sup>60</sup>. In Averroè, poi, le affermazioni concernenti l'interpretazione filosofica della legge sono presenti nelle opere che cercano di istituire un legame fra attività filosofica e legge islamica<sup>61</sup> e l'analisi del divino in Ibn al-Nafis introduce l'analisi della vicenda del profeta e della profezia, ossia di quelle questioni che costituiscono il cuore della scienza politica islamica. La scelta di esporre l'insegnamento politico dopo quello metafisico<sup>62</sup> sembra apportare un ulteriore argomento, piuttosto retorico, a sostegno della propedeuticità delle scienze speculative nei confronti della vita attiva (compatibilmente a una particolare comunità), ma tale procedimento non ha i caratteri di una fondazione teoretica della politica da parte di una scienza metafisica. Tutto ciò, fermo restando il fatto che tali opere rilevano la funzione essenziale che contraddistingue la vita filosofica, ossia la contemplazione, sottolineando come essa non esista in funzione di una qualche attività che non sia contemplativa o di una qualche produzione.

Con ciò non intendo sostenere che il solo obiettivo scorto nella legge divina sia di ordine politico e sociale. Tali filosofi non descrivono la legge divina come una legislazione qualsiasi e il profeta come un semplice legislatore. Così come illustrano il fine pratico della legge e dei culti a essa connessi, ossia l'obbedienza a una legislazione garante del viver bene, essi espongono come la legge prescriva l'indagine sul divino a quegli uomini che colgono, attraverso i segni e i simboli, l'insegnamento che esorta al loro perfezionamento intellet-

<sup>59</sup> Le questioni affrontate nell'ultimo trattato della *Metafisica* del *Libro della guarigione*, parafrasate da Ibn al-Nafis nella sua *Epistola*, ripetono lo schema base del *Kalām* (teologia islamica): la prova dell'esistenza di Dio; gli attributi del Creatore; il "governo" di Dio sul mondo; lo status ontologico delle azioni umane; il ruolo del profeta e della profezia; le questioni correlate alla profezia; l'aldilà; l'ordine sociale e il ruolo degli individui; Frank, *The Science of Kalām*, pp. 7-37.

<sup>60</sup> Sulla "politicalità" dell'*Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān*: «Ḥayy is political by nature: "full of compassion for his fellow men and ardently wishing to save them, he decided to go to them". Asāḡ too is naturally political: "He hoped that through [Ḥayy ibn Yaḡzān], God would direct a few men he knew who were willing to let themselves be guided and who were closer to salvation than others". The first lesson of this puzzling treatise is that both men make the mistake which al-Fārābī had warned against: they wish to replace religion with philosophy – a mistake that Socrates had already made, or so his accusers insinuated»; Mallet, *Ibn Ṭufayl*, p. 532.

<sup>61</sup> «E quindi diciamo: ogni attività filosofica altro non è che speculazione sugli esseri esistenti, e riflessione su come, attraverso la considerazione che sono creati, si pervenga a dimostrare il Creatore»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 45. Oppure: «They know, as we have said, that it is necessary, on account of the order existent in nature, that it must have been brought into being by some knowing creator, otherwise the order found in it would be by chance»; Averroè, *An Exposition*, p. 30.

<sup>62</sup> Anche il percorso conoscitivo stabilito nelle opere di Ṭufayl e Nafis trova delle corrispondenze nella *Metafisica* di Avicenna. Ad esempio, la filosofia prima si apprende dopo lo studio delle scienze naturali e della matematica, poiché «allo scopo ultimo di questa scienza non è possibile giungere se non attraverso l'astronomia» (Avicenna, *Metafisica*, p. 49), cui si giunge con l'aritmetica e la geometria. Anche la *Metafisica*, poi, si conclude stabilendo la necessità della profezia, del profeta e della legge religiosa.



tuale<sup>63</sup>. Ma mentre il primo fine è essenziale alle leggi, il secondo è accidentale, storicamente e unicamente determinato (e individuato) dall'esigenza filosofica di giustificare la propria attività nei confronti di una legge, che anche ai loro occhi corrisponde, in primo luogo, a un ordinamento giuridico.

Le virtù etiche derivano dalla facoltà contemplativa o meglio dal desiderare ciò che la ragione ha giudicato debba realizzarsi, determinandone il tempo, il luogo e il modo. Ma imporre tali virtù, così come le argomentazioni razionali, attraverso il metodo dimostrativo è impossibile. Anche se nella filosofia islamica il legame tra filosofia e legge è molto forte, come si evince dal concetto farabiano di «*imām-filosofo-legislatore*»<sup>64</sup>, non potrebbe delinearsi una religione naturale, intesa come razionale, valida universalmente ed eternamente. Il mantenimento di una condotta civile è garantita solo se essa poggia sull'autorità: in questo caso, sulla legge divina che dovrà essere presentata come universale<sup>65</sup>. E se nella legge non potrà essere impiegata l'argomentazione dimostrativa, data l'inefficacia di tale metodo, le sue dottrine saranno esposte in modo retorico e dialettico<sup>66</sup>.

Si potrebbe allora pensare alla virtù etica come minimo comune denominatore di qualsiasi ordinamento civile, poiché sembra essere il comportamento retto e giusto di ogni singolo individuo, che conduce all'armonia civile, l'obiettivo primario delle religioni. L'elemento che rende quasi-universali le leggi rivelate e che fa sì che l'obiettivo primario delle religioni corrisponda all'obiettivo secondario della filosofia sono le indicazioni etiche. Una condotta di vita corretta che, nelle leggi rivelate, è l'obiettivo che sottostà ai principi comuni alle diverse fedi, e che il filosofo adotta in modo autonomo senza dover essere indotto da fattori estrinseci. Forse è questo ciò che l'uomo di scienza, secondo Averroè, dovrebbe conoscere sapendo che l'obiettivo delle leggi religiose è universale, non particolare<sup>67</sup>.

In tal modo possiamo comprendere in cosa consiste la scelta fra le diverse

<sup>63</sup> «The primary purpose of knowledge for the common people is action, so that which is most useful in action is most suitable for them. But for the learned men, the purpose of knowledge is both knowledge and action»; Averroè, *An Exposition*, p. 22.

<sup>64</sup> Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, p. 112.

<sup>65</sup> Ritengo che si possa convenire con ciò che Leo Strauss sostenne in relazione al diritto naturale, o, meglio, a come esso, secondo Strauss, fu inteso dai *falāsifa*: «According to Averroës, Aristotles understands by natural right "legal natural right". Or, as Marsilius puts it, natural right is only quasi-natural; actually, it depends on human institution or convention; but it is distinguished from merely positive right by the fact that it is based on ubiquitous convention»; Strauss, *Natural Right and History*, p. 158.

<sup>66</sup> «Per quanto riguarda i problemi le cui oscurità si può acclarare solo mediante la dimostrazione, Dio si è comportato con grande misericordia nei confronti di quei servi che, o per attitudine naturale o per consuetudine o per carenze educative, non vi hanno saputo accedere: infatti ha formulato per loro esempi e immagini parallele cui li ha sollecitati ad assentire, dal momento che questo tipo di assenso è attingibile per mezzo di indicazioni dialettiche o retoriche condivisibili da tutti gli uomini. Questa è la ragione per cui la Legge religiosa contiene un lato esoterico ed uno esoterico»; Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 83.

<sup>67</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 534.

religioni tutte vere, come scrive Averroè<sup>68</sup>, o tutte virtuose, come scrive Al-Fārābī<sup>69</sup> o, meglio, possiamo intendere quali caratteristiche debba avere la rappresentazione più vera, cioè la religione migliore, che, secondo Averroè, il saggio deve scegliere nel proprio tempo. L'obiettivo primario della religione, che coincide con l'insegnamento rivolto alla maggioranza, ricade nella sfera dell'azione e quindi la religione che, in accordo alla natura dei destinatari, indurrà maggiormente ad aderire alle giuste azioni prescritte, richiamando all'obbedienza, sarà la più conveniente. Sapendo che questi autori vivono e scrivono in un contesto specifico, cioè quello islamico, essi non possono far altro che presentare la religione islamica come la più adeguata, visto che, per evitare disordini politici e per sottrarsi all'accusa di miscredenza, il filosofo non può disprezzare le dottrine entro le quali è cresciuto. Inoltre, la rivelazione islamica – come negli esempi di Averroè delle (specifiche) prescrizioni concernenti la preghiera o della descrizione dell'aldilà (in termini materiali e spirituali) – è quella che più si addice «presso di noi [musulmani]»<sup>70</sup>, come argomenta Averroè, poiché in quel dato contesto la rappresentazione islamica dovrebbe persuadere meglio delle altre all'adempimento delle prescrizioni<sup>71</sup>.

L'ipotesi secondo la quale tali filosofi riconoscono nell'insegnamento speculativo interno alla *Šarī'a* l'insegnamento vero, eterno ed universale non sembra essere convincente. È vero che Averroè asserisce l'eternità delle scienze e, d'altra parte, riconosce che persino il miglior tipo di stato, e quindi anche quello islamico, non diversamente da qualsiasi altro si corromperà e cesserà di esistere, poiché tutto ciò che viene generato è necessariamente soggetto a corruzione<sup>72</sup>. Come egli scrive nella *Parafrasi della «Repubblica»*:

Scientiae autem speculativae sun puriores omnibus aliis et maioris abstractionis a materia, ita ut putatur de eis quod ipsae sint aeternae aliquo modo<sup>73</sup>.

Ma, innanzitutto, l'insegnamento filosofico è desunto dalla legge solo dai sapienti, i quali riescono ad individuarlo in alcune indicazioni presenti nel testo sacro e, sebbene ogni religione vi faccia degli accenni, come ho cercato di dimostrare, non coincide con l'intento primario delle profezie, ma, anzi, le precede.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> «In ogni comunità ci si formano rappresentazioni diverse da quelle di altre nazioni. Ecco perché si possono trovare in nazioni e in città [comunque] virtuose religioni (*milla*) differenti, anche se tutte tendono verso un'unica felicità e verso fini identici»; Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, p. 267. «E perciò è possibile che nelle nazioni e nelle città virtuose vi siano religioni differenti, purché tutte siano indirizzate all'unica, autentica felicità»; Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento*, p. 342.

<sup>70</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 535.

<sup>71</sup> Tali considerazioni mi inducono a considerare la posizione di Averroè come orientata a evidenziare gli aspetti storici e culturali della religione, piuttosto che in linea alla teoria evolutiva delle religioni, secondo la quale l'Islam, pur confermando la validità delle precedenti religioni, rappresenta l'apice della rivelazione divina.

<sup>72</sup> «Dicamus ergo quod quamvis haec politica, scilicet optima, quando inventa est difficulter corrumpitur, tamen sine dubio corrumpetur de necessitate quia omne genitum corrumpitur, sicut declaratum est in scientia naturali et sicut patet inductive»; Averroè, *Parafrasi*, p. 93.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 73.

#### 4. Considerazioni conclusive

Secondo Rosenthal, mentre la Šarī'a è onnicomprensiva, poiché conduce alla felicità la totalità degli uomini<sup>74</sup> e incorpora la politica rendendo le sue norme dei doveri religiosi (in tal senso non ci sarebbe una sfera umana autonoma da quella religiosa), il νόμος dei filosofi porta alla felicità intellettuale solo pochi individui. In primo luogo, dobbiamo comprendere che significa fare della Šarī'a, come scrive Rosenthal, la "garante" della felicità del genere umano. Difatti, Averroè sostiene che la legge religiosa conduce tutti verso un certo tipo di saggezza, quella pratica, e che solo i filosofi conseguono la sapienza e dunque la vera felicità<sup>75</sup>; per gli altri casi, al massimo, si potrebbe parlare di imitazioni della felicità.

La riflessione concernente la legge divina viene delineata richiamando il modello politico platonico: ciò conduce a tracciare l'analisi della legge sul calco dello stato ideale platonico ed è per questo motivo che Rosenthal può concludere che, secondo Averroè, la Šarī'a coincide con l'ordinamento politico perfetto<sup>76</sup>. Ma il discorso politico svolto dai *falāsifa*, così come quello platonico, esiste solo nelle loro riflessioni e, come ho già affermato, risale a una complessa rielaborazione filosofica del concetto di legge. È la completa cognizione dei fondamenti di un'associazione civile retta da una religione rivelata che permette loro di compiere una considerazione così profonda.

Ad esempio, nella teorizzazione avanzata da Averroè i conflitti teologici, la scissione in sette e le accuse di miscredenza sarebbero pericoli sociali superati solo grazie all'interpretazione filosofica dei testi religiosi<sup>77</sup>. Solo la classe dei dimostrativi<sup>78</sup> conosce i passi da interpretare e con chi e in quali libri poter condividere questo sapere. I teologi non dovrebbero interpretare soggettivamente il testo sacro, né diffondere le loro spiegazioni, ma sarebbero tenuti ad affidare ai soli sapienti la facoltà di scegliere i versetti da interpretare e lasciarli interpretare unicamente a loro<sup>79</sup>. Tutto questo sarebbe fatto per non

<sup>74</sup> Rosenthal sostiene che solo la verità della legge rivelata è conoscibile dalle tre classi di persone e che perciò solo essa conduce tutti i credenti alla felicità e alle perfezioni. Si veda Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 261-262.

<sup>75</sup> Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

<sup>76</sup> «For the *Sharī'a* is not a merely adduced as an illustration of Plato's argument as a clever stratagem to secure a superficial adaptation to Islamic concepts (...) Nay, it serves to explain the religious law of Islam in terms of the Ideal Constitution on the basis and with the help of Plato's discussion of the Ideal State and its deviation»; Rosenthal, *The Place of Politics*, p. 247. «In the Middle Ages there did not exist a speculative philosophy in abstract purity and sovereign independence, but only a religious philosophy which was conditioned by a revealed law that taught truth to perfection»; *ibidem*, pp. 254-255.

<sup>77</sup> «For the theologians had not been able to form a consensus regarding scriptural exegesis, and their interpretations could not rise to the level of philosophy (...) Philosophers should decide what most people can and cannot access by way of metaphorical interpretation, and the manner in which these texts should be presented»; Belo, *Averroes and Hegel*, p. 32.

<sup>78</sup> Ossia i filosofi, i quali assentono attraverso la via razionale alla verità; si veda Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 59.

<sup>79</sup> Questa posizione è messa in discussione nella *Svelamento dei procedimenti*, in cui sembra

creare disordini civili. La massa dei credenti dovrebbe vivere in modo virtuoso, grazie alle rappresentazioni presenti nella “lettera” del testo sacro, costretta dal suo timore per le punizioni nella vita futura (evitando di menzionare, come invece riportano Avicenna e Ibn al-Nafis, il caso di persone che obbediscono alla legge solo in presenza, e per il timore, di un potere coercitivo)<sup>80</sup>.

Inoltre, facendo della Šarī’a lo strumento privilegiato per l’acquisizione della felicità umana, si dovrebbe assumere che l’intero genere umano sia musulmano e che dunque esso debba totalmente aderire alla religione islamica. E questo avverrebbe, come ci ricordano i nostri filosofi, con la persuasione e con la spada<sup>81</sup>. Quindi la considerazione di Rosenthal che fa della Šarī’a la garante della felicità in primo luogo non concerne la semplice legge rivelata, ma quella prodotta dalla loro rielaborazione<sup>82</sup>, e secondariamente anche tale interpretazione sembra presentare alcune discordanze, la più importante delle quali è l’inosservanza di quel principio della pluralità religiosa analizzato precedentemente e che anche Averroè sembra tenere a mente nella sua *Parafrasi della «Repubblica»*<sup>83</sup>.

Un secondo caso di queste criticità, che conseguono dalla rappresentazione della legge islamica come perfetta e universale, potrebbe essere espresso dalla funzione del *jihād*, esposto da Averroè, come un obbligo collettivo, ma non di ordine universale<sup>84</sup>. Averroè dedica all’argomento un’intera parte del libro *Bidāyat* e, nella sezione in cui si cerca di identificare il nemico da combattere, egli si limita a evidenziare le divergenti opinioni dei giuristi musulmani, ossia se siano da combattere tutti i politeisti, in modo che l’Islam sia esteso al mondo intero, o se il combattimento di debba intraprendere solo nel caso in cui essi mostrino ostilità nei confronti dei musulmani<sup>85</sup>. Ma il ricorso alla guerra, necessario se si ritiene che la totalità del genere umano debba

che l’interpretazione sia, a precise condizioni, accessibile anche alle altre classi. Si veda Belo, *Averroes and Hegel*, p. 42.

<sup>80</sup> Si vedano Avicenna, *Metafisica*, p. 1043 e Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, p. 62.

<sup>81</sup> «Et sic est dispositio in legibus quae procedunt secundum leges humanas sicut nostra lex divina. Nam viae per quas ipsa conducit ad Deum sunt duae; una earum per sermonem hortando eos, alia vero per pugnam»; Averroè, *Parafrasi*, p. 10. «Therefore his [the prophet] mission had to be to the whole of mankind, without distinction. His propaganda had to be done in the beginning by mild and peaceful means, and only later on, when his adherents were more numerous, by force and with the sword»; Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, p. 54.

<sup>82</sup> Lo stesso Rosenthal sottolinea la divergenza tra la legge, così come essa è intesa da Averroè, e le forme politiche islamiche a lui contemporanee; Rosenthal, *The Place of Politics*, pp. 248-250.

<sup>83</sup> «Utrum autem istae politicae habeant numerum determinatum, quem intendit, videtur quod veritas sit in hoc secundum omnia climata naturalia, vel omnes homines naturales. Et hoc tactum fuit in lege missa ad Rubeos et ad Nigros. Et secundum istam operationem non credit Plato. Haec tamen est politia Aristoteles et est veritas indubitata»; Averroè, *Parafrasi*, p. 37. Come ben illustra Lerner, Averroè non lascia emergere apertamente il contrasto tra filosofia e Šarī’a, ma si limita a presentare la divergenza tra il rifiuto platonico di una società universale e l’universalismo islamico e a sostenere che l’indubitabile verità dell’Islam è condivisa da Aristotele. Tuttavia lo stesso Averroè, continua Lerner, sembra scorgere nella pluralità di città virtuose un’alternativa all’universalismo religioso; Lerner, *Averroes on Plato’s «Republic»*, pp. XXII-XXIII.

<sup>84</sup> Averroè, *The Distinguished Jurist*, pp. 454-455.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 455-456.

aderire alla legge islamica, sembra essere ciò che più si discosta dal viver bene e da una vita felice, ossia, come abbiamo ricordato, l'obiettivo primario della rivelazione. Per esempio, un autore come Ibn al-Nafis, nelle ultime pagine della sua opera, ci narra come persino una guerra mossa per la difesa e per la diffusione della religione islamica non produca altro che povertà, morte e la fine delle scienze<sup>86</sup>. Uno scenario tutt'altro che desiderabile, tanto che esso viene descritto in termini apocalittici<sup>87</sup>.

Dopo aver presentato i dubbi relativi a una conversione coercitiva, altrettanto poco plausibile sembra essere il caso dell'insegnamento persuasivo rivolto al genere umano della religione islamica. Se, come ho cercato di illustrare, per ammissione di questi stessi filosofi l'insegnamento retorico e dialettico è divulgato nelle religioni in modo diverso in relazione all'immaginario culturale e storico di ogni popolo, sembra impossibile sostenere come un'unica rivelazione, quella islamica, possa essere appropriata per l'intero genere umano. Come scrive Parens in relazione ad Al-Fārābī:

A homogeneous virtuous regime of the inhabited world is a self-contradiction. Such homogeneity is incompatible with virtue. Differences of place and time, climate, national character, and language justify Alfarabi's championing of religious multiplicity<sup>88</sup>.

Infine, ipotizziamo che alla base della giustificazione della legge divina vi sia davvero la felicità umana. Sappiamo che la vita felice e perfetta per il filosofo coincide con l'attività filosofica stessa e, inoltre, sappiamo che, se egli interpretasse un versetto e ne diffondesse il significato, potrebbe essergli ingiunta la morte. Per un tale filosofo sorgerebbero seri dubbi riguardo alla superiorità di un tale ordine sociale, poiché la vita del singolo non sarebbe salvaguardata, così come non lo sarebbe se egli vivesse da solitario in un'isola deserta<sup>89</sup>. Un esempio di tale incongruenza possiamo individuarlo fra questi passi di Averroè:

È evidente che ci siano testi delle Scritture di cui non è lecita l'interpretazione allegorica, poiché interpretare allegoricamente i principi fondamentali della fede sarebbe miscredenza; o, nel caso si tratti di principi derivati, innovazione biasimevole. D'altra parte ci sono testi del cui senso letterale la classe dimostrativa è obbligata ad avanzare un'interpretazione allegorica, poiché, se essa si arrestasse al senso apparente, compirebbe a sua volta un atto di miscredenza<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> I finanziamenti militari necessari per una guerra portano all'impoverimento del paese e alla carestia, eventi che producono di conseguenza un aumento dei furti, cattive condizioni sociali e la rarità delle scienze e della sapienza; si veda Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, pp. 67-68.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 66-74.

<sup>88</sup> Parens, *An Islamic Philosophy*, p. 101.

<sup>89</sup> Avicenna e Ibn al-Nafis legittimano il passaggio dalla vita solitaria a quella sociale in funzione del viver bene, cioè in funzione della maggiore comodità e sicurezza, frutto della collaborazione umana e della divisione dei lavori.

<sup>90</sup> Averroè, *Il trattato decisivo*, p. 85.

A questi versetti possiamo collegare quelli che Averroè pone in chiusura del suo *Trattato decisivo*, in cui espone come *Allāh* abbia sollecitato *l'élite* a dedicarsi obbligatoriamente a una speculazione completa relativa ai principi della religione, una speculazione esaustiva che non potrebbe non ricorrere a una comprensione filosofica<sup>91</sup> dei fondamenti<sup>92</sup> della religione stessa e che il filosofo non potrebbe condividere pubblicamente, dovendo sottostare a delle restrizioni in questa sua attività.

Visto che tale modello politico islamico virtuoso esiste solo nelle loro riflessioni filosofiche e che, anche in questo caso, emergono alcune criticità, possiamo concludere con le asserzioni di Avempace allorché sostiene che il “regime del solitario”, ossia lo stile di vita filosofico separato dalla gran parte della società, sia lo stile di vita adottato da coloro i quali ritengono l'ordine sociale coevo imperfetto<sup>93</sup>. Se i filosofi islamici medievali avessero considerato la rivelazione islamica come una sorta di utopia, cosa che farebbe della religione islamica e della sua Legge (*Šarī'a*) un ordinamento politico perfetto, non sarebbe emerso in loro il bisogno di riflessioni politiche e l'intento stesso di questi libri sarebbe venuto meno. Credo che i caratteri di una vera utopia filosofica sarebbero approssimativamente quelli individuati da Avempace: ognuno orienterebbe se stesso e la propria vita in modo razionale, in relazione alle opinioni e alle azioni. In tal caso, non vi sarebbe la minima necessità di scrivere libri di scienza politica, così come di medicina o di giurisprudenza, poiché ognuno condurrebbe se stesso in modo perfetto<sup>94</sup>.

Se il ragionamento è corretto, tutto ciò mostra come il fenomeno islamico, analizzato da questi autori, sia tutt'altro che garante della felicità universale e, anzi, fa emergere come le loro riflessioni politiche siano piuttosto sintomatiche delle imperfezioni della città in cui essi hanno vissuto e del suo governo politico. Con “regime del solitario” non intendo necessariamente sostenere che tali filosofi assumano uno stile di vita asociale o politicamente disinteres-

<sup>91</sup> «Lo stesso Dio, dunque, definisce (i sapienti) uomini di fede, intesa la fede proprio come ciò cui si perviene per mezzo della dimostrazione e che non può non accompagnarsi all'interpretazione allegorica»; *ibidem*, p. 69.

<sup>92</sup> «Principi generali [della religione], quali per esempio se sia o no obbligatorio servire Dio, oppure, più importante ancora, se sia vero o no che Dio esiste»; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza*, p. 533.

<sup>93</sup> «I felici – se mai possiamo trovarne in queste città [imperfette] – godono della felicità [propria] di chi se ne sta in disparte (*mufarrid*), poiché il regime più corretto è il regime di chi se ne sta in disparte; ed è lo stesso che si tratti di un uomo solo o di molti: con le loro opinioni non concordano né la Comunità né le città [imperfette]»; Avempace, *Il regime del solitario*, p. 99.

<sup>94</sup> «Pertanto, una delle caratteristiche delle città perfette è che non esistono in essa medico o giudice, mentre una delle cose generali che vanno connesse alle quattro città semplici [ovvero imperfette] è che si ha bisogno in esse di medici e giudici. Quanto più una città si allontana dalla perfezione, tanto più ci sarà bisogno in essa di queste due funzioni e tanto più elevato sarà il grado di queste due specie [di uomini]. È evidente che nella città perfetta ed eccellente viene dato ad ogni uomo eccellente ciò che è stato previsto per lui; tutte le idee che vi si trovano sono vere e non vi è nessuna opinione distorta; ognuna delle azioni che vi si compiono sono assolutamente eccellenti, mentre l'atto [compiuto] in un [città] diversa, se è eccellente, lo è in relazione ad un male esistente»; *ibidem*, p. 93.

sato, come ben dimostrano le loro biografie<sup>95</sup>, quanto che la contemplazione filosofica, condivisa con poche persone, aveva sempre il primato tra le loro attività e che essa doveva sempre essere critica, per quanto le era possibile, nei confronti di ogni cieca tradizione e autorità.

<sup>95</sup> Avempace fu visir del governatore almoravide di Saragozza, Ibn Tafalwīt (Geoffroy, *Ibn Bājjā*, p. 483). Ibn Ṭufayl fu ministro del governatore di Granada e, successivamente, lavorò come visir e medico per Abū Ya'qūb Yūsuf, il sovrano Almohade grazie al quale introdusse Averroè a corte come suo successore (Mallet, *Ibn Ṭufayl*, pp. 531-533). Averroè fu anche *qāḍī* di Siviglia e poi Capo *qāḍī* di Cordoba, nonché medico personale di quello stesso sovrano, Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr, che lo bandì nel 1194 per poi riabilitarlo pochi anni prima della sua morte (Kukkonen, *Ibn Rushd*, p. 495). Ibn al-Nafīs molto probabilmente fu medico personale del sultano mamelucco Baybars al-Bunduqdārī (Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, pp. 18-19).

## Opere citate

- Al-Fārābī, *Il conseguimento della felicità*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 71-116.
- Al-Fārābī, *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 189-285.
- Al-Fārābī, *Il libro dell'ordinamento politico*, in *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, Torino 2007, pp. 287-362.
- Avepace, *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Milano 2002.
- Averroè, *An Exposition of the Methods of Arguments concerning the Beliefs of the Faith, and a Determination of Uncertain Doubts and Misleading Innovations in Interpretations*, in *The Philosophy and Theology of Averroes. Tractata*, a cura di M.J. Barod e M.M. Gupta, Baroda 1921.
- Averroè, *Averroes on Plato's «Republic»*, a cura di R. Lerner, London, 1974.
- Averroè, *Parafrasi della «Repubblica» nella traduzione latina di Elia del Medigo*, a cura di A. Coviello e P.E. Fornaciari, Firenze 1992.
- Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Milano 1994.
- Averroè, *The Distinguished Jurist's Primer. A Translation of «Bidāyat al-mujtahid»*, a cura di I.A.K. Nyazee; rev. di M.A. Rauf, 2 voll., Reading 2000.
- Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino 2006.
- Avicenna, *Avicenna. Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Milano 2002.
- Avicenna, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, a cura di A.-M. Goichon, Paris 1959.
- A. Bausani, *L'Islam*, Milano 1999.
- C. Belo, *Some Notes on Averroes' Appraisal of non-Islamic Religions, with a Focus on Christianity and Judaism*, in *Universalità della ragione*, vol. III, pp. 1-9.
- C. Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham 2013.
- A. Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh 2012.
- C.A. Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, Lanham 2005.
- Il Corano: testo arabo con la versione letterale integrale*, a cura di G. Mandel, Torino 2006.
- P. Crone, *God's Rule. Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York 2004.
- M.O. Fitzgerald, *Universal Foundations of Islam*, in *Universal Dimensions of Islam: Studies in Comparative Religion*, a cura di P. Laude, Bloomington 2010, pp. 18-38.
- C. Fraenkel, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy*, Cambridge 2012.
- R.M. Frank, *The Science of Kalām*, in «Arabic Sciences and Philosophy», 2 (1992), pp. 7-37.
- M. Galston, *Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy*, in «The Review of Politics», 41 (1979), 4, pp. 561-577.
- E. Geoffroy, *Pluralism or the Consciousness of Alterity in Islam*, in *Universal Dimensions of Islam: Studies in Comparative Religion*, a cura di P. Laude, Bloomington 2010, pp. 98-104.
- M. Geoffroy, *Ibn Bājja*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 483-486.
- D. Gutas, *Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy*, in «Oriens», 34 (1994), pp. 222-241.
- Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, a cura di M. Meyerhof e J. Schacht, Oxford 1968.
- Ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān. I segreti della filosofia orientale*, a cura di P. Carusi, Milano 1983.
- A. Ivry, *Ibn Rushd's Use of Allegory*, in *Averroës and the Enlightenment*, a cura di M. Wahba e M. Abousenna, New York 1996, pp. 113-125.
- R. Kruk, *Neoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn an-Nafīs*, in *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic themes*, a cura di A. Vanderjagt e D. Patzold, Köln 1991, pp. 75-85.
- R. Kruk, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafīs' Justification of Mamluk Rule*, in «Der Islam», 72 (1995), 2, pp. 324-337.
- T. Kukkonen, *Ibn Rushd*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 494-501.



- M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe 1962.
- M. Mahdi, R. Lerner, *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, Toronto 1963.
- M. Mahdi, *Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, in «*Studia Islamica*», 31 (1970), pp. 197-209.
- M. Mahdi, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis by Max Meyerhof; Joseph Schacht*, in «*Journal of the American Oriental Society*», 94 (1974), 2, pp. 232-234.
- M. Mahdi, *Religious Belief and Scientific Belief*, in «*The American Journal of Islamic Social Sciences*», 11 (1994), 2, pp. 245-259.
- M. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.
- D. Mallet, *Ibn Tufayl*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, London e New York 2010, pp. 531-533.
- J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's «Laws»*, Albany 1995.
- J. Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions. Introducing Alfarabi*, Albany 2006.
- J. Parens, J.C. Macfarland, *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, New York 2011.
- R. Pavalko, *The Political Foundations of Ibn Bājjah's «Governance of the Solitary»*, Ph.D. diss., University of Maryland 2008, <<http://hdl.handle.net/1903/8254>>.
- R.H.D.S. Pereira, *L'universalità della Šarī'a e le leggi particolari (nómoi) nel pensiero di Averroè*, in *Universalità della ragione*, vol. III, pp. 49-54.
- E.I.J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, in «*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*», 15 (1953), 2, pp. 246-278.
- E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1968.
- J. Schacht, *Ibn al-Nafis et son «Theologus Autodidactus»*, in «*Homenaje a Millas-Vallicrosa*», 2 (1956), pp. 325-345.
- J. Schacht, *Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo*, in «*Al-Andalus*», 22 (1957), pp. 319-336.
- L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952.
- L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago-London 1953.
- L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, a cura di R. Espósito, Torino 1998 (raccolta di saggi tratti da L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1983 e da L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, a cura di T.L. Pangle 1989).
- Universalità della ragione: pluralità delle filosofie nel Medioevo*. Atti del XII Congresso internazionale di filosofia medievale organizzato dall'Officina di studi medievali, Palermo, 17-22 settembre 2007, a cura di A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino, M. Vassallo, Palermo 2012.
- M. Wahba, *The Politics of Logic*, in *Averroës and the Enlightenment*, a cura di M. Wahba e M. Abousenna, New York 1996, pp. 99-104.

Sara Barchiesi  
Università degli Studi di Macerata  
[barchiesi.sara@gmail.com](mailto:barchiesi.sara@gmail.com)