



Rivista di Studi Indo-Mediterranei VI (2016)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies.

website: <http://aharabat.altervista.org/index.html>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

Francesco Omar Zamboni

Dio e Satana a colloquio: una discussione del problema del male nel pensiero islamico alla luce di un passo del *Kitāb al-milal* di al-Šahrastānī

Abstract: L'articolo prende in esame un classico problema di teodicea nell'ambito del dibattito filosofico tenutosi negli ambienti della filosofia e della teologia musulmana del medioevo, con particolare riguardo alla riflessione del teologo e eresiografo ash'arita Tāj al-Dīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī

Key words: al-Šahrastānī, teodicea, filosofia islamica, problema del male, asharismo, mutazilismo

Francesco Omar Zamboni

**Dio e Satana a colloquio:
una discussione del problema del male nel pensiero
islamico alla luce di un passo del *Kitāb al-milal* di al-
Šahrastānī**

I – PREAMBOLO

I.A – Criteri di traslitterazione

Per la traslitterazione dell'arabo ci si è rifatti al sistema esposto nella tabella di cui sotto.

Nel traslitterare intere frasi o porzioni di queste si è deciso di far corrispondere alla *alif wasla* la lettera ([a] o [i]) corrispondente alla vocalizzazione che questa possiede quando il termine è isolato. Si è inoltre deciso di non assimilare la *lam* dell'articolo alla lettera solare che segue.

ء ¹	’	ظ	z
آ	ā	ع	‘
ب	b	غ	ġ
ت	t	ف	f
ث	ṭ	ق	q
ج	ġ	ك	k
ح	ḥ	ل	l
خ	ḫ	م	m
د	d	ن	n
ذ	ḏ	ه	h
ر	r	و	ū / w
ز	z	ي	ī / y
س	s	ة	a/at
ش	š	ُ	u
ص	ṣ	َ	a
ض	ḏ	ِ	i
ط	ṭ	أ	an

I.B – Dissertazione introduttiva

«*Cum rerum bonus rector existat, vel esse omnino mala possint vel impunita preterant*»² si chiede angosciosamente Severino Boezio (m.525) nel suo *De philosophiae consolatione*, mentre attende in carcere la propria esecuzione. Con lui se lo domandano tutti i grandi

1 Si è deciso di traslitterare la *hamza* soltanto nel caso in cui questa compaia a metà e in finale di parola, lasciando invece la sola vocale breve in inizio di parola.

2 «Dato che esiste un Rettore delle cose buono, [come è possibile che] i mali possano essere in alcun modo, o li si lasci passare impuniti» - cit. *Consolatio philosophiae*, IV:1.3

pensatori della tradizione filosofico-teologica occidentale, da Agostino (m.430) a Leibniz (m.1716), passando per Anselmo d'Aosta (m.1109) e Tommaso d'Aquino (m.1274).

Anche in ambito islamico il problema del male viene affrontato, seppur a partire da presupposti scritturali differenti: la ieratica figura di Allah nel Corano e negli *ḥadīṭ* profetici appare per molti versi lontana da quella caritatevole del Dio evangelico. Non stupisce dunque che, nell'approcciare la natura del problema e la sua soluzione o eventualmente il suo dissolvimento, la teologia speculativa islamica (il *kalām*) si muova secondo coordinate distinte rispetto a quelle della Patristica e della Scolastica. E se certe posizioni si sviluppano in modo sostanzialmente parallelo alle controparti cristiane, come le teodicee muʿtazilite in cui alla infinita Bontà del Dio evangelico viene a sostituirsi l'assoluta Giustizia di quello coranico, altre divergono fin quasi al punto di non ritorno: è il caso della dottrina ašʿarita, nella quale il problema del male viene dissolto *a priori* facendo appello all'infinità della trascendenza, della potenza e della libertà divine, e non tramite una giustificazione teleologica o un appello alla necessità di tener fermo il libero arbitrio umano.

Una soluzione particolarmente radicale e originale, che merita di venire esposta, analizzata e discussa in profondità, tanto nei suoi presupposti quanto nelle sue conseguenze, espliciti o impliciti che siano. Tutto ciò dopo aver preliminarmente descritto le posizioni dei principali avversari dell'Ašʿarismo: il Muʿtazilismo e il Neoplatonismo arabo.

La nostra trattazione critica della soluzione (o meglio del dissolvimento) del problema del male operata in campo ašʿarita vedrà come momento privilegiato l'analisi di un curioso dialogo fra Allah e Satana presentato dal teologo al-Šahrastānī in apertura della sua monumentale opera dossografica, il *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* ("Libro delle religioni delle sette"). Vedremo come sia il Demonio stesso a sollevare e difendere l'aporia del male, con sette domande di rara acutezza filosofica: la stessa incarnazione del male, o personalizzazione del negativo, chiede ragione della propria esistenza a Dio, cioè all'assolutamente positivo, con quello che insieme a un atto di accusa si mostra anche come un grido di angoscia della creatura abbandonata alla contingenza, al non-senso della propria natura e della propria esistenza. Uno sviluppo inusitato, capace di fornire il "la" a interessanti approfondimenti speculativi.

II – INTRODUZIONE

Prima di trattare nel dettaglio il tema che ci siamo proposti appare necessario rendere brevemente conto dell'opera in questione, nonché del suo autore. Soltanto tramite l'inserimento di entrambi all'interno di un adeguato quadro storico-culturale sarà possibile farne emergere gli elementi di continuità con la tradizione teologica e, per contrasto, quelli di specificità.

II.A – al-Šahrastānī: l'uomo e le opere³

II.A.i – Biografia

Tāğ al-Dīn Abū-l-Faḥḥ Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Šahrastānī nacque nel 1086 (479 dell'Egira) a Šahristān, un borgo nei pressi di Nisā, nel Ḥorasan nord-occidentale. Con ogni probabilità apparteneva a una famiglia agiata, cosa che gli diede modo di completare la propria formazione nelle scienze religiose islamiche nella prestigiosa “università” di Nišapūr: venne formato al *fiqh* šafīʿita dal Qāḍī Abū-l-Muẓaffar al-Ḥwāfi e al *kalām* ašʿarita da Abū-l-Qāsim Sulaymān al-Anšārī⁴ (m.1118), che ebbe su di lui una notevole influenza. Fin da giovane spiccava per le grandi doti intellettuali.

All'età di ventinove anni compì il pellegrinaggio alla Mecca. Quindi si recò a Bağdad dove ottenne una cattedra alla Niẓāmiyya più grande e prestigiosa del periodo. Vi restò tre anni, dovendo poi lasciare il posto per motivi poco chiari. Era il 1120 (514 H.).

Successivamente si mise al servizio del sultano selgiuchide Sanğar (1118-1157), il quale regnava su buona parte di quello che oggi è l'Iran distinguendosi per il proprio mecenatismo. È durante questo periodo che al-Šahrastānī compose le proprie opere più importanti – vale a dire il *Kitāb al-milal wa-al-niḥal*, la *Nihayat al-aqdām fī ʿilm al-kalām* e la *Musāraʿat al-falāsifa* – dedicando almeno l'ultima di queste a uno dei vizir di Sanğar. Non è chiaro invece a chi, e se, fosse dedicato il *Kitāb al-milal* stesso⁵. In generale questa parte della vita di al-Šahrastānī è poco conosciuta: non si conoscono i suoi i suoi movimenti, né si sa quando esattamente tornò nella propria città natale.

L'ultima parte della sua vita fu funestata dal precipitare della situazione politica nel Ḥorasan. I Ġuzz, una tribù turca proveniente dall'Asia Centrale che da tempo premeva ai confini del Sultanato, vinsero le armate selgiuchidi di Sanğar nel 1153 (548 H.) e dilagarono verso sud, devastando Nišapūr. Fu nel novembre di quello stesso anno che al-Šahrastānī morì, non è ben chiaro se in corrispondenza o a causa dell'arrivo dei Ġuzz nella regione: lasciava incompleta la sua ultima opera, un commentario del Corano.

3 Per informazioni più dettagliate sulla biografia e la bibliografia di al-Šahrastānī si veda G. Monnot, D. Gimaret e J.Jolivet, *Livre des Religions et des Sectes*, 2 voll., Leuven, 1986-93, pp. 4-sgg.

4 A sua volta discepolo del *mutakallim* al-Ġuwaynī, noto come uno dei primi ad aver utilizzato esplicitamente la logica e la terminologia dei filosofi ellenizzanti (*falāsifa*) all'interno del *kalām* ašʿarita.

5 Vedi *Livre des religions et des sectes*, p. 4

II.A.ii – Opere edite

1. *Mağlis al-ḥalq wa-l-amr* (“Discorso sulla creazione e sull'ordine”), in persiano. Pubblicato da Naʿīnī in calce al suo *Šarh-i hāl* (Teheran, 1964) e successivamente dallo stesso nel *Du matktub* (Teheran, 1990). In lingue europee esiste una traduzione a cura di Diane Steigerwald⁶.

2. *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* (“Libro delle religioni e delle sette”) La monumentale opera dossografica di cui ci proponiamo di analizzare una piccola parte. Da una nota dell'autore all'interno del capitolo dedicato ai Manichei si evince che almeno la prima parte dell'opera è stata composta attorno al 1127-1128.

Ne esistono molteplici edizioni, integrali e parziali, tanto in lingua originale quanto in traduzione inglese, francese, tedesca⁷, turca⁸, persiana⁹. Per brevità ci soffermiamo soltanto sulle due principali edizioni semi-critiche, a cura di W. Cureton¹⁰ e Muḥammad Faḥ Allah Badrān¹¹, nonché sull'ottima traduzione francese patrocinata dall'UNESCO a cura di G. Monnot, D. Gimaret e J. Jolivet¹².

3. *Nihayat al-aqdām fī ʿilm al-kalām* (“Gli ultimi passi della teologia dialettica”) Successiva al *Kitāb al-milal* in quanto ne cita dei passaggi. È la summa teologico-filosofica di al-Šahrastānī, organizzata in venti capitoli che spaziano dall'ontologia alla teologia alla profetologia. Pubblicata e tradotta in inglese da Alfred Guillaume¹³.

4. *Musāraʿat al-falāsifa* (“Lo scontro con i filosofi”) Shahrastānī qui si propone una refutazione della metafisica avicenniana in sette “questioni”. L'opera si chiude però con la quinta, e nel riferimento a eventi catastrofici che ne avrebbero fatto interrompere la stesura alcuni studiosi hanno visto la sconfitta subita da Saṅṅar ad opera dei turchi Qara Ḥitay nel 1141¹⁴.

Edizione ad opera di Suhayr Muhammad Muḥṭār¹⁵. Ne esiste una recente traduzione in inglese a cura di Wilferd Madelung e Toby Mayer¹⁶.

5. *Masʿala fī iṭbāt al-ḡawhar al-fard* (“Sulla dimostrazione della sostanza atomica”) Una breve opuscolo sul concetto di atomo, pubblicato da Guillaume in calce alla *Nihayat al-aqdām*.

6. *Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār* (“Le chiavi dei misteri e i lumi dei giusti”) Incompiuto commentario del Corano, si ferma alla Sūra Baqara. È giunto a noi in un unico manoscritto, poi pubblicato in due volumi con introduzione e indice¹⁷.

7. Naʿīnī e Suhayr Muḥṭār citano molteplici altre opere di al-Šahrastānī, sempre di natura filosofica e teologica, ad oggi perdute o ancora manoscritte¹⁸.

6 ʿAbd al-Karīm Shahrastānī, *Mağlis: Discours sur l'ordre et la création*, Québec, 1998

7 Th. Harbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, 2 vols., Wiesbaden, 1969

8 Nuh b. Mustafāʿ, Istanbul 1862 (1279 H.)

9 Turka-yi Isfahanī, Teheran, 1972 (1350 H.) & Mustafa b. Khaliqdad, Teheran, 1979 (1358 H.)

10 2 voll., Londra, 1842-46

11 2 voll., Cairo, 1951-55 (1370-75 H.)

12 *Livre des religions et des sectes*, 2 voll., Leuven, 1986-93

13 *The summa philosophiae of Shahrastānī*, Oxford, 1934

14 *Livre des religions et des sectes*, vol.1, p.7

15 Cairo, 1976 (1396 H.)

16 *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics*, Londra, 2001

17 Teheran, 1989 (1368 H.)

18 Cfr. *Livre des religions et des sectes*, vol.1, pp.5-sgg.

II.A.iii – Peculiarità del personaggio

Nell'avvicinare la figura di al-Šahrastānī ciò che colpisce immediatamente, anche solo dopo una rapida occhiata alla bibliografia di cui sopra, è il suo relativo disinteresse per il *fiqh*: di ventisei opere nemmeno una pare avere legami significativi con la giurisprudenza o in generale con gli aspetti sociali e legali della religione. Non è affatto la norma per quanto riguarda i *mutakallimūn*, per i quali solitamente il *kalām* andava di pari passo con il versante giuridico della speculazione.

Gli stessi contemporanei di al-Šahrastānī ne sottolinearono, con accenti a volte poco lusinghieri, l'interesse per la riflessione sugli aspetti teologico-metafisici della religione a detrimento di quelli giuridici. Al riguardo Abū Muḥammad al-Ḥwārazmī scrive: «Non fosse stato per la sua divagazione dottrinale e per la sua simpatia per [le tesi dei] miscredenti, sarebbe stato imām»; quindi rincara: «Tutto questo [ndr. le sue devianze dottrinali] non viene che dal suo allontanamento dalla luce della Legge e dal suo attaccamento alle tenebre della filosofia¹⁹». Al-Sam'ānī arrivò perfino a tacciarlo di Ismā'īlismo²⁰, accusa particolarmente grave in un periodo storico nel quale allo scontro dottrinale fra Sunnismo e Sciismo si sovrapponeva quello politico fra i sultani Selgiuchidi e i partigiani di Ḥasan-i Šabbāḥ stanziati ad Alamut.

Diversi studiosi si sono pronunciati sul possibile cripto-Ismā'īlismo di Šahrastānī, arrivando a conclusioni anche diametralmente opposte²¹. Non è comunque interesse di questa trattazione un pronunciamento in merito; quello che si è voluto mostrare con questo conciso *excursus* è la profondità intellettuale di al-Šahrastānī, la sua libertà rispetto agli schematismi e l'aridità speculativa dei suoi detrattori: sia stato un Aš'arita influenzato dall'Ismā'īlismo o un cripto-Ismā'īlita alle prese con il lascito teologico di Aš'arī, al-Šahrastānī si dimostra essenzialmente un teoreta della massima caratura, un teologo dialettico imbevuto di filosofia. Monnot e Gimaret l'hanno definito un “teosofo”, e il termine sarebbe appropriato se non vi risuonasse la greve eco dell'occultismo e dello spiritismo ottocenteschi.

Con tutto questo chiaramente non si vuole sostenere che al-Šahrastānī sia assimilabile a un

19 Citazioni del *Ta'riḥ al-ḥukamā'* in Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, vol.3, Beirut, 1957 (1376 H.), p.377

20 Cfr. Šams al-Dīn al-Ḍahabī, *al-Ibar*, vol. 4, Kuwayt, 1963, p.132

21 Nella Prefazione alla *Nihayat al-aqdām* Alfred Guillaume sostiene che, a fronte dei contenuti espressi nella summa teologica, le accuse di Ismā'īlismo mosse a al-Šahrastānī si dimostrerebbero pure calunnie.

Autori come Madelung invece, traendo giustificazione dalle tesi e dagli argomenti vicini alla metafisica Ismā'īlita presenti nella *Musāra'at al-falāsifa*, hanno voluto vedere in lui un apologo degli Ismā'īliti che praticava quella dissimulazione religiosa (*taqiyya*) da questi incoraggiata (cfr. Ash-shahrastānīs *Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Našīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*, in Nikolaus Dietrich [a cura di], *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1974).

Il *Livre des religions et des sectes*, appare invece più cauto: i contatti di Šahrastānī con l'Ismā'īlismo e certa sua simpatia per la causa sciita sarebbero evidenti, ma di per sé non autorizzano a parlare di rottura con il Sunnismo. Nemmeno l'innegabile vicinanza di alcuni tratti della sua metafisica a quella dei nizariti di Alamut può dirsi decisiva: un'influenza non implica necessariamente una conversione, tanto più che fra le fonti sunnite contemporanee e successive l'accusa di al-Sam'ānī ha ben poco seguito.

Negli ultimi anni le opere di Diane Steigerwald (*La pensée philosophique et théologique de Šahrastānī*, Québec, 1997) e dello stesso Monnot (*Islam: exégèse coranique. Conférence de M.Guy Monnot*, in *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. Annuaire*, vol.94, Parigi, 1985, pp.347-351 & vol.95, Parigi, 1987, pp.237-243 & vol.101, Parigi, 1992, pp.197-292) hanno corroborato con dettagliate analisi filologiche e speculative la tesi che vuole uno Šahrastānī Ismā'īlita "in incognito".

“libero pensatore”, a uno spregiatore della rivelazione o della legge sacra dell'Islam: la sua è una libertà intellettuale che trova il proprio limite e il proprio contraltare in una fede profonda. È proprio la tensione fra queste due esigenze a costituire l'aspetto più problematico della sua opera in campo teologico e filosofico.

II.B – Il *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*

Composta attorno al 1127-28, è di gran lunga l'opera più nota e studiata di al-Šahrastānī. All'interno dell'intellettualità islamica lo testimonia il debito che diversi autori successivi, tra cui il celebre Ibn Ḥaldūn, devono alla sua opera, divenuta un “classico” dell'eresiografia sunnita²². D'altra parte il *Kitāb al-milal* costituisce una fonte fondamentale anche per la moderna storia delle religioni, come ben mostra la quantità di traduzioni e studi susseguitisi da metà ottocento fino ad oggi.

L'importanza dell'opera è innegabile, tenendo anche conto di come molte delle sue fonti ad oggi risultino perdute, eppure certi indicatori suggeriscono circospezione nell'approcciarla.

È parere di Gimaret che il giudizio espresso da Faḥr al-Dīn al-Rāzī sulla dossografia di al-Šahrastānī²³, per quanto ingiustificatamente severo, contribuisca a rendere evidente un fatto: il *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, pur nella sua innegabile monumentalità, resta essenzialmente un'opera “di seconda mano”. al-Šahrastānī spesso si avvicina alle religioni e dottrine che espone attraverso il filtro di eresiografi e dossografi precedenti, e non tramite un confronto diretto con i testi originali. Si tratta di un fattore che deve essere considerato con attenzione nel valutare il valore documentale del *Kitāb al-milal*.

A essere fuori discussione sono invece le capacità analitiche di al-Šahrastānī nelle vesti di teologo speculativo, interprete della dottrina aš'arita e suo difensore contro il Mu'tazilismo e la *falsafa* ellenizzante. È in vista di questo che intendiamo discutere il valore teoretico delle domande di Satana e della risposta di Dio.

II.B.i – Le sette domande di Satana nel contesto dell'opera

È nel terzo dei cinque prolegomeni del *Kitāb al-milal* che al-Šahrastānī presenta il dialogo fra Satana e Dio cui è dedicata la nostra trattazione. Il fine esplicito dell'autore è quello di fornire una fondazione metastorica all'insorgere degli errori dottrinali nelle sette e religioni oggetto della dossografia, oltre a mostrare quale sia il contenuto essenziale di tali errori a livello speculativo.

Come si avrà modo di vedere, il contraddittorio fra Satana e Dio è incentrato sul problema del male, originalmente declinato e (in certa misura) risolto. Come ovvio, il valore dei contenuti del passo non si costituisce nel vuoto, a prescindere da qualunque presupposto: alle

22 Subkī definisce il *K. al-milal* come il migliore dei libri scritti sull'argomento. Al-Sam'ānī e Sayf al-Dīn al-Āmidī ne traggono, pur senza riconoscerlo, diverse informazioni; il paragrafo sugli Sciiti della *Muqaddima* di Ibn Ḥaldūn è ricalcato su quello di al-Šahrastānī. Uno dei pochi a sminuire l'opera di dossografo di Š. è Faḥr al-Dīn al-Rāzī, il quale nelle *Munāzarāt* sostiene che il *K. al-milal* non sarebbe altro che una pedissequa collazione di opere precedenti: il *Farq bayna al-firaq* di 'Abd al-Qāhir al-Baḡdādī per le sette islamiche; il *Kitāb šiwān al-ḥikma* di Abū Sulayman al-Siḡistānī per i filosofi greci; un'opera di Ḡāḥiz per gli arabi della ḡahiliyya. Al riguardo cfr. *Livre des religions*, p.23-24.

23 Cfr. *supra*, nota 20.

sua spalle sta, implicita ma tutt'altro che ininfluyente, una complessa impalcatura di tesi riguardanti l'onnipotenza e la libertà divine, il valore del bene e del male, l'essenza dell'uomo, e così via.

La portata delle domande di Iblīs, e della successiva risposta di Allah, oltrepassa dunque di gran lunga il mero interesse dossografico, una volta che se ne discutano i presupposti e le conseguenze tenendo presente il complesso quadro speculativo in cui si inserisce il nostro autore. È al fine di chiarificare tale quadro che nella sezione successiva si esporranno tesi e argomenti delle maggiori scuole teologico-filosofiche islamiche in materia di male e teodicea.

III – MALE E TEODICEA NEL PENSIERO ISLAMICO

Veniamo ora a esporre in sintesi le posizioni sostenute da alcune delle più significative correnti teologiche e filosofiche islamiche riguardo ai problemi della natura del male e della teodicea, evidenziando gli elementi di specificità delle soluzioni fornite, le loro premesse, le loro implicazioni ed eventualmente i loro vicoli ciechi.

In questa sede ci limitiamo a discutere delle scuole e degli autori che rappresentano il terreno concettuale di cui si nutre il pensiero di al-Šahrastānī, così da fornire un adeguato quadro di riferimento per la comprensione della dottrina di quest'ultimo senza debordare oltre i limiti imposti da tale obiettivo.

III.A – Il Mu‘tazilismo

È in qualche modo un atto dovuto quello di cominciare la dissertazione presentando le posizioni della più antica scuola di teologia speculativa islamica, che al tempo stesso è anche la più profondamente impegnata nella difesa della tesi dell'assoluta giustizia di Dio, al punto che i suoi aderenti indicano se stessi come *ahl al-tawhīd wa-al-‘adl*, ovvero “gente dell'unità e della giustizia [divine]”²⁴, o anche soltanto *ahl al-‘adl*²⁵.

Da notare, inoltre, come sia primariamente contro il Mu‘tazilismo che si sviluppa la dialettica della prima fase della scuola teologica cui appartiene al-Šahrastānī, l'As‘arismo. È dunque di primaria importanza riassumere e analizzare le tesi dei maestri mu‘taziliti; tesi che, si evince dal *Kitāb al-milal wa-al-nihāl*, il nostro autore conosceva approfonditamente²⁶.

III.A.i – Presupposti fondamentali

Per quanto si trovino a divergere anche sensibilmente su molteplici questioni derivate, nell'ambito che ci interessa tutte le posizioni mu‘tazilite condividono quattro tesi fondamentali²⁷, che si possono così riassumere:

- a) Oggettivismo e razionalismo morale: bene e male non dipendono da un'arbitraria scelta divina, né da convenzioni umane, ma sono caratteristiche intrinseche e necessarie degli atti. I comandi e i divieti contenuti nella Rivelazione sono dunque un mezzo tramite il quale Dio informa gli uomini di qualità reali ontologicamente inerenti alle loro azioni; qualità che, si noti, non derivano causalmente i propri caratteri a partire dal contenuto della Rivelazione stessa, al punto che almeno una parte delle

24 «Almost all authorities agree that the speculation of the Mu'talities centered around the two crucial concepts of divine justice and unity, of which they claimed to be the exclusive, genuine exponents» - cit. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* [2^a ed.], New York, 1983, p.46

25 Cfr. ‘Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, IV:139, VII:3, XIII:4.

26 Una significativa sezione dell'opera è dedicata alla minuziosa esposizione degli elementi delle molteplici dottrine mu‘tazilite (cfr. G. Monnot, D. Gimaret, & J. Jolivet, *Livre des Religions et des Sectes*, vol.1, Lovanio, 1986, pp.178-289).

27 Non ci stiamo riferendo qui ai cosiddetti "cinque principi" (*al-uṣūl al-ḥamsa*) che sarebbero stati formulati in maniera sistematica per la prima volta da Abū al-Huḍayl (c.840), ma piuttosto ad alcune loro implicazioni significative in sede di teologia speculativa e di teodicea.

direttive morali è inferibile con pari certezza tramite la sola speculazione razionale. Inoltre, proprio perché bene e male sono qualità oggettive delle azioni, e non dipendono dall'agente, il valore morale degli atti divini è identico a quello degli atti umani.

- b) Bontà degli atti di Dio: essendo Dio giusto, e non potendo dunque fare il male, tutto ciò che Egli crea è per il bene (*ṣalāh*).
- c) Libero arbitrio: all'uomo, e soltanto all'uomo fra tutte le creature, pertiene un'autonoma capacità di produrre stati di cose (*qudra, qadar*) e una reale possibilità di scelta (*iḥtiyār*) per quanto concerne le proprie azioni volontarie.
- d) Convergenza di Volontà e Ordine divini: Dio vuole unicamente quanto di buono viene fatto dagli uomini in obbedienza al Suo ordine, mentre non vuole le loro azioni in contrasto con esso.

Questi i punti di accordo più significativi in vista della tematica che ci concerne.

Esistono, inoltre, almeno due nodi di contrasto dalla particolare importanza, in quanto permettono di gettare luce su alcuni elementi notevoli della teologia mu'tazilita. Se ne tratta all'interno dei paragrafi che seguono.

*III.A.ii – Attualità e potenzialità degli atti di Dio*²⁸

Si considerino le posizioni di due maestri del primo Mu'tazilismo, Abū al-Hudayl al-'Allāf (m.840 ca.) e il nipote di questi Ibrahīm al-Nazzām (m.845).

I due concordano per quanto riguarda l'azione di Dio nella sua attualità: dato che Egli è perfettamente giusto, ciò che effettivamente compie non solo è bene (*ṣalāh*), ovvero utile e confacente alle necessità delle Sue creature, ma è anche l'*optimum* (*aṣlah*), vale a dire che non esistono stati di cose alternativi che per le creature siano più convenienti. Il mondo attuale è il migliore fra quelli possibili: pensare altrimenti significherebbe negare in qualche misura la giustizia e la bontà di Dio.

A questo punto emergono però due problematiche: quale sia la natura di quella potenzialità pur reale ma inespressa negli atti attuali di Dio, e come sia possibile conciliare tale restringimento del campo delle possibilità con il dogma dell'onnipotenza divina. È a questo punto che la posizione di Abū al-Hudayl e quella di al-Nazzām divergono, e significativamente.

Il primo tenta di conciliare giustizia e onnipotenza – quest'ultima concepita come possibilità di fare una cosa come il suo contrario²⁹ – affermando che in Dio sussiste la capacità reale, seppur mai attualizzata, di compiere il male. Da questo segue necessariamente che gli stati di cose possibili su cui si impone quello attuale sono necessariamente “peggiori” di quest'ultimo. Resta poi da comprendersi se e in che senso sia possibile parlare, riguardo a Dio, di una teorica possibilità di fare il male che è necessariamente resa inattuabile dalla Sua

28 Per quanto riguarda le tematiche trattate in questo paragrafo e nel successivo cfr. R.Brunshvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlah)", *Studia Islamica*, n.39, 1974, pp.5-23.

Si tenga a mente come la maggior parte delle informazioni riguardanti i primi mu'taziliti provengano da dossografie successive, come le *Maqālāt al-islāmiyyīn* ("Le tesi dei musulmani") di al-Aṣ'arī (m.936) o il *Farq bayna al-fīraq* ("La setta fra le sette") di al-Baḡdādī (m.1037) o ancora lo stesso *Kitāb al-mīlāl*.

29 Cfr. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlah)", p.11

giustizia: cosa distingue tale “possibilità” da una pura e semplice impossibilità?

Questa ambiguità viene meno nella posizione, più radicale, di al-Nazzām, secondo il quale Dio non possiede, né “in atto” né “in potenza”, alcuna capacità di agire per il male. I “possibili” a questo punto non sarebbero altro che stati del mondo non attuali ma “*optimi*” esattamente come quello presente. La libertà di Dio non viene del tutto meno, ma va a limitare il proprio campo d'azione alla possibilità di scegliere fra infiniti stati di cose parimenti perfetti.

Riscontriamo come tale dottrina, la quale pure ha il pregio di non piegarsi a implausibili tentativi di conciliazione fra esigenze fra loro contrastanti³⁰, vada incontro però a due gravi problemi. Il primo consiste nella difficoltà di dimostrare che mondi (o stati di cose) pur diversi possano allo stesso tempo essere entrambi perfetti, “*optimi*” allo stesso modo. Che più stati di cose possano esser detti possedere al medesimo grado una qualità come la perfezione implica che alcune lor parti – siano queste certi enti, o le loro relazioni, o la loro disposizione – sono totalmente insignificanti per la perfezione dell'intero³¹; questo a sua volta significa che esiste qualcosa di assolutamente superfluo, insignificante e privo di scopo in ciò che Dio ha creato, e non ci pare che un mondo che contiene qualcosa di simile possa esser detto *aṣlah*.

Si noti come, anche accettando la dottrina di al-Nazzām, rimanga comunque problematico attribuire al mondo attuale la caratteristica di *optimum*, se non rivedendo radicalmente il significato di quest'ultima. È da chiedersi, infatti, rispetto a che cosa l'attualità possa esser detta “meglio”. Non rispetto alle alternative che sono di fronte a Dio, perché queste sono tutte parimenti buone, ma nemmeno rispetto ad altre possibilità “peggiori”, perché queste non sussistono in alcun modo, nemmeno come possibili. In altre parole, manca una ragion sufficiente per cui Dio debba creare proprio questo mondo, scegliere proprio questo stato di cose piuttosto che un altro: siamo agli antipodi rispetto alla posizione di Abū al-Hudayl, per la quale tale ragion sufficiente è da ritrovarsi nella Sua giustizia e bontà che necessitano la scelta dell'unico mondo *aṣlah*.

III.A.iii – Il campo di applicazione dell'*Aṣlah*

Nonostante la loro importanza, posizioni come quelle di Abū al-Hudayl e al-Nazzām non sono le uniche attestate per quanto riguarda il Mu'tazilismo più antico, né mostrano di aver ottenuto un seguito unanime per quanto riguarda quello più recente. Fra i principali nodi del contendere, il campo di applicazione dell'*Aṣlah*, vale a dire se Dio sia necessitato a fare il meglio per le proprie creature in ogni dominio o soltanto riguardo a un ambito delimitato.

Al riguardo vanno a delinarsi due posizioni contrapposte, quella della scuola di Bagdād e quella della scuola di Baṣra.

30 Vale a dire quella che intende tener ferma la giustizia di Dio e quella che vuole fare la stessa cosa con la Sua onnipotenza, intendendo quest'ultima al modo di Abū al-Hudayl.

31 Se si tiene fermo l'oggettivismo morale mu'tazilita segue necessariamente che, esistendo una sola essenza universale a definire la natura del bene, parimenti esista una sola e oggettiva essenza dell'*optimum*: inconcepibile la compresenza reale di molteplici "tipologie" di perfezione. È dunque possibile concepire mondi possibili perfetti quanto l'attuale soltanto tramite il riscontro, in tutti, di una pari "quantità" della medesima perfezione.

È dunque possibile dire che uno stato di cose equivale a un altro in perfezione solo se una parte o modalità di strutturazione del contenuto di entrambi è insignificante al fine della quantificazione di tale perfezione, così che tolta tale parte o modalità di strutturazione i due stati di cose sarebbero effettivamente identici.

La prima, che sostanzialmente riprende Abū al-Hudayl e viene sostenuta da autori come ‘Abd al-Raḥīm al-Ḥayyāt (m.912) e Abū al-Qāsim al-Balḥī al-Ka‘bī (m.931), sostiene che l'azione di Dio è diretta a produrre il meglio possibile per ogni creatura in ogni ambito, sia questo temporale o religioso, in quanto il contrario implicherebbe una qualche mancanza o imperfezione in Dio. Una teoria di questo tipo incontra la propria maggiore difficoltà nella conciliazione dell'esigenza speculativa con la concretezza dell'esistenza individuale, in cui appaiono palesi sofferenza, ingiustizia, contraddizione e così via. Secondo Brunschvig, per rispondere a questo i Mu‘taziliti di Baḡdād avrebbero elevato il discorso a un punto di vista universale, entro il quale ogni male particolare è giustificato nel bene dell'insieme³²; questo però è appunto un modo per spostare il *focus* della discussione in un campo favorevole, trascurando l'irriducibilità del male particolare³³.

Di tutt'altro avviso i Mu‘taziliti di Baṣra, tra i quali spiccano le personalità di Abū ‘Alī al-Ḡubbā‘ī (m.915), di suo figlio Abū Hāshim (m.933) e di ‘Abd al-Ḡabbār al-Hamadānī (m.1025). Nell'opinione di costoro, Dio è necessitato a compiere il meglio per le creature unicamente in campo religioso: Egli non può mettere l'uomo in una condizione tale per cui l'obbedienza alla Sua imposizione (*taklīf*) gli sia impossibile, ma al contrario deve fornirgli un aiuto, o una “grazia” (*luṭf*³⁴) tale da permettergli di agire in conformità ad essa, così che la responsabilità finale della scelta di farlo o non farlo, così come di quella di credere o non credere, ricada pienamente sul libero arbitrio dell'uomo stesso.

Si noti come la dottrina per cui Dio non è necessitato a fare il meglio (*aṣlah*) per le Sue creature in ogni dominio non venga meno al principio generale per cui tutti i Suoi atti sono per il bene (*ṣalah*)³⁵, ma piuttosto lo declini secondo una concezione del rapporto fra onnipotenza e giustizia di Dio, e fra attualità e potenzialità dei Suoi atti, profondamente diversa rispetto a quella dei Mu‘taziliti di Baḡdād. Vediamo infatti ‘Abd al-Ḡabbār obiettare a questi ultimi che la potenza di Dio è talmente grande che non è possibile porre alcun “meglio” assoluto in cima alla serie degli infiniti atti buoni che sono possibili per Lui: in altre parole, non esiste alcun limite superiore alla Sua capacità potenziale di portare ad essere qualcosa di ancora migliore rispetto allo stato di cose attuale, o a qualunque altro stato possibile e immaginabile; non essendoci alcun limite superiore, non v'è dunque alcun mondo assolutamente *aṣlah* rispetto agli altri³⁶.

I partigiani dell'applicabilità dell'*aṣlah* a ogni dominio a questo punto rispondono che ciò che Dio ha il potere di fare, ma non fa, non può essere meglio di ciò che effettivamente fa: la

32 Cfr. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlah)", pp.19-20

33 Ibn Ḥazm riferisce che al riguardo l'adagio dei Mu‘taziliti di Baḡdād sarebbe stato il seguente: «*kull šay’ ḥasan bi-waḡh mā*», "ogni cosa è buona per un qualche suo aspetto" - cfr. Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlah), p.21-sg.

A questo tipo di soluzione, che i Mu‘taziliti condividono con molteplici altre scuole filosofiche e teologiche di ogni tempo, è possibile obiettare che rilevare in ogni cosa del bene non implica la possibilità di ignorare ciò che invece vi è di male. In altre parole, non si spiega fino in fondo in che modo il bene generale dovrebbe giustificare il male particolare, cioè essere ragion sufficiente della sua esistenza, dato che lo si giustifica soltanto per quella declinazione o aspetto in cui è esso considerabile come bene.

34 Per una discussione sul significato di questo termine cfr. M.T. Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, Leiden-Boston, 2000, pp.142-151

35 Cfr. *supra*, III.A.i

36 Cfr. *Muḡnī*, XIV:47-53. A questo riguardo il Mu‘tazilismo dei maestri di Baṣra si avvicina significativamente all'Aṣ‘arismo per quanto riguarda l'enfasi sull'onnipotenza e la libertà divine.

potenzialità non può essere meglio dell'attualità. 'Abd al-Ġabbār mette da parte l'obiezione considerandola una *petitio principii*, ma pare non avvedersi dell'importanza dell'elemento speculativo che sta dietro di essa: vero punto del contendere è se l'esistenza attuale non possieda una natura sommamente buona in virtù del puro fatto di essere, mentre tutte le altre esistenze possibili non-sono; in altre parole, se esistere invece di non-esistere sia condizione sufficiente, o perlomeno necessaria, della massima bontà del mondo, come implica la posizione dei Mu'taziliti di Baġdād³⁷, oppure se bontà ed esistenza siano totalmente indipendenti l'una dall'altra, come sembra credere 'Abd al-Ġabbār.

III.A.iv – Giustificazione e compensazione del male³⁸

Come si è accennato sopra, nessuna variante del Mu'tazilismo accetta che gli atti di Dio siano per il male, né che la Sua Volontà approvi il male compiuto dagli uomini.

Unde mala, dunque, visto che non tutto ciò che di male accade nel mondo può essere fatto risalire al libero arbitrio umano³⁹?

Il *Muġnī fī abwāb al-tawhīd wa-al-'adl* ("Ciò che è autosufficiente riguardo alle questioni dell'unicità e della giustizia divine") di 'Abd al-Ġabbār rappresenta uno dei luoghi privilegiati per tratteggiare un'analisi a questo riguardo, vista l'estensività e complessità dell'argomentazione presentata nell'opera nonché la relativa povertà di fonti dirette concernenti il pensiero dei Mu'taziliti precedenti su questo tema, pensiero che pure non doveva discostarsi molto da quello di 'Abd al-Ġabbār⁴⁰.

La risposta del maestro mu'tazilita si configura nella dottrina secondo la quale ogni evento voluto da Dio, anche il più apparentemente ingiusto, orribile e inspiegabile, avviene in vista di un fine sommamente giusto, buono e razionale: ogni male deve essere una "grazia" (*lutf*), un "aiuto" volto a rafforzare la dedizione del credente e aiutarlo nell'adempimento dei doveri religiosi, o una "prova" (*mihna*) volta a testarne la fede, oppure una meritata punizione per qualche peccato, oppure ancora una compensazione per un danno inflitto ad altri. Si noti, *en passant*, come la concezione dell'onnipotenza divina di 'Abd al-Ġabbār non gli permetta giustificare un male attribuibile a Dio in quanto compiuto per il fine di evitare un male maggiore: su tutto ciò che non dipende dalla libera scelta umana Dio è assolutamente onnipotente, dunque può evitare qualunque male senza essere "costretto" a provocarne uno

37 Costoro d'altra parte non sono certo gli unici: anche il Neoplatonismo arabo, Ibn Sīnā (m.1037) in testa, porta avanti *apertis verbis* posizioni simili, nel sostenere la convergenza di essere e bene. Al riguardo cfr. *Kitāb al-Šifā' (Ilahīyyāt)*, IV:2 in O.Lizzini e P. Porro [a cura di], *Avicenna: Metafisica*, Milano, 2002, pp.409-sgg.

38 Per approfondire il tema trattato in questo paragrafo si veda *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, pp.142-191

39 Si ricordi che, per il Mu'tazilismo, al di là di Dio e dell'uomo non esistono agenti dotati di libera scelta (*ihtiyār*) e capacità di agire (*qudra*).

40 Questi cita estensivamente i propri maestri Abū 'Alī e Abū Hāšim al-Ġubbā'ī nelle proprie argomentazioni ed esposizioni mostrando come, pur nel disaccordo su certe questioni specifiche, gli assunti di base e l'impianto generale del discorso siano vicini.

In generale il pensiero dei primi Mu'taziliti è almeno parzialmente ricostruibile a partire dalle opinioni dei loro discepoli più tardi, o dalle dossografie e refutazioni prodotte dagli Aš'ariti, anche se in quest'ultimo caso è d'obbligo la massima prudenza nella valutazione delle opinioni presentate. In tema di teodicea risulta particolarmente significativa una disputa fra Abū 'Alī e al-Aš'arī concernente la giustizia di Dio e le conseguenze del discorso che tenta di giustificare ogni Suo atto attribuendo ad esso una finalità buona – cfr. R.W. Gwynne, "Al-Jubbā'ī, al-Ash'arī and the Three Brothers: The Uses of Fiction", in *The Muslim World*, n.75, 1985, pp.132-61

minore⁴¹.

Da qui lo sviluppo di una minuziosa teodicea volta a spiegare non solo come ogni male compiuto sia perfettamente giustificato nella prospettiva divina, ma anche come ogni dolore sofferto da ogni essere vivente venga pienamente compensato, in questa vita oppure dopo la morte, da una gioia equivalente. A questo punto la speculazione di ‘Abd al-Ġabbār si avvita in una spirale di considerazioni dal sapore legalista su quale sia l'esatta quantità e modalità di compensazione per ogni tipologia di sofferenza sofferta da ogni creatura, a tratti giungendo a sfiorare l'assurdo⁴².

Con tutta la sua raffinatezza – e a volte anche capziosità – speculativa, l'architettura concettuale del maestro mu‘tazilite mostra le debolezze di ogni teodicea che cerchi di giustificare il male non in quanto tale, nella sua singolarità, ma in relazione a una sua teorica compensazione, universale o particolare che sia:

- a) Il fatto che in alcuni contro esempi l'assioma della saggezza dell'azione divina va a confliggere con quello del libero arbitrio. Si pensi al caso di un bambino innocente morto per malattia: per ‘Abd al-Ġabbār questo tale orribile evento sarebbe giustificabile come un mezzo tramite il quale Dio dona un *lutf* ai parenti del bambino, per rafforzarli nella fede e nell'adempimento dei doveri religiosi⁴³. Il punto è che qui il buon esito finale dell'azione divina dipende dal libero arbitrio umano: Dio ha fatto del male (morte del bambino) per fare del bene (*lutf* per i parenti), ma questo “bene” a propria volta potrebbe produrre un male anche peggiore del primo, perché i parenti potrebbero ad esempio essere talmente distrutti dall'apparente insensatezza di tale morte da porsi questioni sulla giustizia di Dio e smettere di adorarlo, e di conseguenza andare all'Inferno. ‘Abd al-Ġabbār potrebbe rispondere che questo esito dipende unicamente dal libero arbitrio dei parenti, ma questo significa sviare il problema: se infatti Dio conosce tale esito, pur supposto dipendente dal libero arbitrio, la sua azione non può dirsi buona, in quanto ciò che ne viene è un male; se invece Dio non conosce l'esito, la Sua scienza è limitata ed Egli è imperfetto.
- b) L'incompatibilità di fondo fra lo schema compensativo proposto, in cui ogni male sofferto è ripagato da una gioia con perfetto equilibrio, e lo squilibrio assoluto presente nel dato rivelato, per il quale Dio punirebbe all'infinito i dannati in virtù di colpe che sono finite, in quanto compiute nel tempo, mentre premierebbe all'infinito i beati in virtù di meriti che sono altrettanto finiti. Parrebbero delinarsi due “giustizie” di Dio in contraddizione fra loro.
- c) L'incapacità di giustificare fino in fondo quello che si vorrebbe giustificare: spiegare il

41 Si osservi come questa stessa linea di ragionamento possa in teoria invalidare anche le tipologie di giustificazione teleologica che ‘Abd al-Ġabbār considera valide, come quella del *lutf*.

42 Si veda ad esempio la trattazione presentata in *Muġnī*, XIII, 524:8-17, in cui si parla della compensazione di cui godranno gli animali in Paradiso: per un lato ‘Abd al-Ġabbār sostiene che anche il loro dolore verrà ripagato da Dio; per un altro considera possibile che, al finire della compensazione, Dio annienti gli animali stessi perché i beati potrebbero trarne una qualche imprecisata gioia. L'assurdità di questo ragionamento sta nel concepire un Dio che in virtù della propria giustizia giunge a resuscitare perfino gli animali, così che possano essere ricompensati di ogni dolore subito, solo per poi annientarli di nuovo, come se questo atto non fosse in sé persino peggiore di qualunque male tali esseri abbiano sofferto sulla terra. Al riguardo cfr. *Suffering in Mu'tazilite Theology*, pp.187-189

43 Cfr. *Muġnī* XV, 370:14-16

male come necessità in vista di un bene maggiore, a livello generale, e sostenere che verrà compensato con perfetta giustizia, nel particolare; tutto ciò non equivale a rendere quel male, nella sua singolarità, un bene. In altre parole, che si venga ripagati per il male sofferto non significa che quel male non sia stato, e non sia stato proprio quello che è stato. Nessuna compensazione può essere “perfetta”, da questo punto di vista, perché non è possibile rendere il male subito non-male, o non-subito.

Tutto ciò è tanto più problematico, nel pensiero di ‘Abd al-Ġabbār, perché come si è visto questi nega la teoria dell'*aṣṣlah* universale sulla base della concezione per cui la serie di infiniti mondi possibili all'onnipotenza di Dio non conosce limite superiore: ogni cosa, perlomeno in ambito non religioso, potrebbe essere meglio di come è; dunque ogni specifico male terreno si trova privo di ragion sufficiente, nel senso che a livello di possibilità principiale potrebbe non esistere, mentre potrebbe esistere al suo posto un bene, e non si dà alcunché in Dio che sia condizione necessaria e sufficiente della sua esistenza. Poco importa se poi contingentemente ogni male sia giustificato in quanto è il mezzo tramite cui si ottiene un bene maggiore: la giustificazione rimane contingente, e dunque parziale, non assoluta.

III.B – Ibn Sīnā⁴⁴

Ibn Sīnā (m.1037), meglio noto in Occidente come Avicenna, rappresenta il massimo esponente del Peripatetismo arabo-islamico, corrente di pensiero in cui trovano una sintesi originale Neoplatonismo e Aristotelismo⁴⁵.

Importante notare come per lo stesso *kalām* il confronto con la speculazione avicenniana sia di primaria importanza nonostante che, al contrario che nella Scolastica, la ricezione e l'assimilazione di terminologie e metodi della *falsafa* avvengano perlopiù attraverso il rifiuto dei contenuti delle sue dottrine. Vi sono pochi dubbi sul fatto che sia da imputare all'incontro/scontro con Avicenna l'evoluzione dell'As'arismo, dapprima legato a un approccio puramente dialettico-confutatorio vertente su questioni specifiche, verso una “filosofizzazione” del proprio discorso teologico, all'interno del quale si fa strada un metodologia sistematico-dimostrativa e acquisiscono importanza crescente i prolegomeni di carattere logico-epistemologico⁴⁶ e la pura speculazione metafisica.

44 Avicenna tratta del male nelle *Ilahīyyāt* ("Metafisica" - IX:6) del *Kitāb al-Šifā'* ("Libro della guarigione"). Versione latina e una traduzione italiana presenti in *Avicenna: Metafisica*, pp.950-970.

Per quanto riguarda le fonti secondarie, uno studio approfondito riguardante questa tematica è stato prodotto da Shams Inati in *The Problem of Evil: Ibn Sīnā's Theodicy*, Binghamton, 2000. Per trattazioni più sintetiche ma comunque significative cfr. C.Steel, "Avicenna and Thomas Aquinas on Evil", in J.L. Janssens e P. De Smet [a cura di], *Avicenna and His Heritage*, Lovanio, 2002, pp.171-196 & G.F. Hourani, "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 29, n.1, 1966, pp. 25-48.

45 Si noti come la quasi totalità dei *falāsifa* medievali appartengano a questa corrente, e quindi si possano in qualche misura qualificare come "predecessori" o "epigoni", per quanto critici, di Avicenna: fra i primi troviamo al-Kindī (m.873 ca.) e al-Fārābī (m.950), fra i secondi Abū al-Bakarāt al-Baġdādī (m.1165) e ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (m.1231). Notevole ma isolata eccezione è rappresentata da Ibn Rušd (m.1198), l'Averrois del medioevo latino, che invece persegue una cosciente e sistematica "de-platonizzazione" dell'Aristotelismo.

46 A questo riguardo è significativo sottolineare le radicali differenze di terminologia e struttura che intercorrono fra opere "arcaiche", come il *Tamhīd al-awā'il wa-talkhīṣ al-dalā'il* ("La spiegazione dei

Insieme ad al-Ġuwaynī (m.1085), al-Ġazālī (m.1111) e al-Rāzī (m.1209), al-Šahrastānī appare come un protagonista del passaggio descritto, un crocevia fra il “primo” e il “secondo” Aš‘arismo. Nelle sue opere dà prova di grande dimestichezza con le dottrine dei filosofi, in particolare Proclo (m.485) e lo stesso Avicenna i quali vengono fatti oggetto di sistematiche refutazioni⁴⁷. Risulta perciò evidente che, allo stesso modo di quella mu‘tazilita, la concezione avicenniana del male risulta essenziale per definire, seppur *e contrario*, la stessa posizione di al-Šahrastānī.

III.B.i – Presupposti

In Avicenna la definizione del male e il tentativo di soluzione della sua problematicità sono radicate nell'impianto generale della sua metafisica. Di seguito ne rammentiamo i tratti significativi per il presente discorso, sottolineando gli aspetti divergenti rispetto ai paradigmi della teologie mu‘tazilita e aš‘arita.

- a) Emanazionismo: riprendendo e sviluppando un classico tema neoplatonico, Ibn Sīnā descrive il processo di produzione del molteplice a partire dall'Uno assoluto come un'emanazione (*fayḍ*) graduale e necessaria in cui l'autocontemplazione di ognuna delle dieci Intelligenze celesti istanzia quella inferiore, in una processione discendente di esistenza, causalità, forma e intelletto che da Dio giunge fino al mondo sublunare.

Sono da rimarcare due elementi decisivi che pongono questa dottrina in diretto contrasto con la teologia dei *mutakallimūn*:

1. l'originaria mancanza di libertà e intenzionalità di Dio, che non sceglie di creare né lo ha in vista come un fine; è piuttosto per causalità necessaria, ma accidentale⁴⁸ rispetto all'autocontemplazione, che segue l'istanziarsi delle Intelligenze e del mondo sublunare;
2. la forma mediazionale in cui si attua l'emanazione, espressa nel principio neoplatonico secondo cui *ex uno non fit nisi unum* (“dall'uno non è prodotto che uno”); l'esistenza giunge da Dio al mondo tramite una serie di mediazioni operate dalla gerarchia delle Intelligenze.

Il punto 1. contraddice quel peculiare paradigma creazionistico, comune tanto all'Aš‘arismo che al Mu‘tazilismo, per cui Dio nel creare sarebbe originariamente libero e onnipotente, ovvero non sottoposto ad alcun determinante e dotato di un potere che si estende su stati del mondo possibili che oltrepassano all'infinito, perlomeno in quantità, tutto ciò che è destinato a venire all'attualità dell'esistenza⁴⁹. Il dibattito all'interno del *kalām* va a incentrarsi

principi e ricapitolazione delle prove”) di Abū Bakr al-Baqillānī (m.1013) o *Kitāb al-lumā’* (“Libro delle stringate annotazioni”) di al-Aš‘arī (m.936) stesso, e quelle di Aš‘ariti tardi, come le *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn* (“Gli inizi dei pensieri riguardo ai fondamenti della religione”) di Sayf al-Dīn al-Āmidī (m.1233) o le *Tawāli’ al-anwār* (“Le ascese delle luci”) di al-Bayḍāwī (m.1286).

47 Il *Kitāb al-milal* contiene un'ampia e dettagliata esposizione delle tesi di Ibn Sīnā nonché la confutazione di molteplici argomenti di Proclo in favore dell'eternità del mondo. L'intera *Musāra’at al-falāsifa* è dedicata alla refutazione dell'Avicennismo.

48 Per "accidentale" qui non intendiamo "contingente", ma piuttosto qualcosa che viene come conseguenza secondaria dell'intenzionalità primaria.

49 Che i *possibilia* oltrepassino invece in qualità, cioè in perfezione, gli stati del mondo attuali è proprio il nodo del contendere del dibattito sull'*aṣṣlah* di cui si è riferito *supra*, III.A.iii

sul problema della natura di tale potenzialità, di quali siano i suoi legami con l'attualità e quali i caratteri della natura divina tali da rappresentare ragion sufficiente della restrizione dei *possibilia* agli *actualia*; ma è da tener presente che anche le posizioni più radicali, come quella di al-Nazzām⁵⁰, non vengono meno al presupposto che, in qualche modo, la potenza di Dio sia in relazione con possibili non realizzati. Nel pensiero Avicenna, al contrario, tale relazione non è esplicitamente posta né necessaria.

Anche il punto 2. contrasta con l'onnipotenza di Dio come intesa dai *mutakallimūn*, anche se in un senso diverso. È infatti una tesi ampiamente accettata in teologia islamica quella secondo la quale fra la volontà creativa divina e ogni singolo ente da essa creato intercorrerebbe la medesima tipologia di relazione, cioè che creatore e creature non vi sarebbe necessità di presupporre mediazioni o cause seconde di sorta⁵¹. Il conseguente, e necessario, approdo all'occasionalismo è presente *apertis verbis* in molteplici autori, al-Šahrastānī compreso⁵².

- b) Determinismo: la causalità che – assieme a esistenza, forma e intelletto – procede nell'emanazione divina non pare riducibile a una semplice “legge di natura” generale che ammetta eccezioni o lasci all'uomo la possibilità di una libera scelta nel proprio agire. Ogni atto in ogni rispetto pare strettamente predeterminato dall'insieme delle cause seconde, sovra- e sub-lunari, che concorrono a produrlo.

A questa lettura, che vede nel pensiero di Avicenna un determinismo radicale, si potrebbe obiettare che la dottrina della Materia Prima (cfr. *infra*, c) parrebbe lasciare in qualche misura la porta aperta all'indeterminismo, in virtù del fatto che non è chiaro se questa riceva in modo deterministico o indeterministico le determinazioni formali pur necessariamente discendenti su di essa per emanazione. Da parte nostra rispondiamo che, se pur fosse così, questo significherebbe che la posizione determinista di Avicenna, conseguenza necessaria ed esplicita dell'emanazionismo, non riesce a tener fede a se stessa, in quanto contraddetta dalla conseguenza implicita di un altro plesso concettuale appartenente allo stesso sistema. Ibn Sīnā sarebbe allora un determinista incoerente, ma in ogni caso non un indeterminista⁵³.

- c) La Materia Prima: nella metafisica e nella cosmologia avicenniane vediamo confluire

50 Cfr. *supra*, III.A.ii

51 Con la significativa eccezione dei liberi atti umani per il Mu'tazilismo.

52 Sono ormai arcinoti gli argomenti presentati al-Ġazālī contro la causalità nel *Tahāfut al-falāsifa* ("L'incoerenza dei filosofi"). Per un'edizione e traduzione dei passi in questione cfr. M.E. Marmura [a cura di], *Al-Ghazālī. The Incoherence of the Philosophers*, Provo, 2000, pp.166-177. Fra gli studi specifici concernenti l'argomento cfr. I. Alon, "Al-Ghazālī on Causality", in *American Oriental Society Journal*, n.100, 1980, pp.397-405 & B. Abrahamov, "Al-Ghazālī's Theory of Causality", in *Studia Islamica*, n.67, 1988, pp. 75-98 & S. Riker, "Al-Ghazali on necessary causality in 'The Incoherence of the Philosophers'", in *The Monist*, n.79/3, 1996 pp.315-324 & G.Giacaman e R. Bahlul, "Ghazali on miracles and necessary connection", in *Medieval Philosophy and Theology*, n.9, 2000, pp.39-50.

Al-Šahrastānī tratta la questione nel secondo capitolo della *Nihāyat al-aqdām*, anch'egli refutando il determinismo causale e "mediazionale" dei *falāsifa*. Cfr. *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*, pp.25-39 (traduzione), 54-89 (edizione araba).

53 Un dettagliato studio del determinismo e dell'indeterminismo nel pensiero di Ibn Sīnā è rappresentato da C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007, nel quale tra l'altro si rileva come la maggioranza degli esegeti avicenniani propendano per un rigoroso determinismo (cfr. pp.14-16).

un tratto del pensiero aristotelico – la materia quale soggetto cui ineriscono le forme, e che permane al di sotto del mutare di queste – e uno di quello neoplatonico – la materia come male, assoluta mancanza che si contrappone alla pienezza assoluta e “traboccante” dell'Uno. La Materia Prima, cioè la materia pensata separatamente da ogni forma, sarebbe dunque insieme una negatività assoluta e il fondamento di una positività relativa, insieme la limitazione e il presupposto della ricezione dell'emanazione divina negli enti sub-lunari. Un concetto-limite, che Avicenna descrive come un principio che è unicamente “in potenza” e mai “in atto”, che in sé non possiede alcuna qualificazione positiva di alcun genere, nemmeno spazialità o corporeità, se non appunto quella di poter ricevere qualificazioni positive (forme)⁵⁴.

È di primaria importanza notare come la Materia Prima, pur nella sua quasi totale negatività, non possa che rappresentare in qualche misura una “limitazione” per Dio, un presupposto ineliminabile contro cui si scontra la Sua emanazione: il residuo di positività che deve pur esservi nella Materia, affinché questa sia qualificabile come “ciò-che-può-ricevere-qualificazione” e non come semplicemente “nulla”, è però al di là di ogni possibile relazione di dipendenza dall'Uno, che pure dovrebbe rappresentare il culmine, l'essenza e la causa di ogni positività. Il dualismo ontologico che Platone delineava nelle figure del Demiurgo e della *chora* refrattaria da questi imperfettamente plasmata è ancora in qualche misura presente, nonostante il fatto che Ibn Sīnā tenti di spogliare la seconda di ogni positività, e dunque di ogni capacità di opposizione, a Dio.

La dottrina della Materia Prima è uno dei più grandi problemi della metafisica di Avicenna e allo stesso tempo, come si avrà modo di mostrare, fondamento della conciliazione fra il male del mondo e la bontà di Dio.

III.B.ii – Natura del male

Ancora una volta in linea con la tradizione neoplatonica, Avicenna definisce l'essenza metafisica del male come privazione, mancanza⁵⁵. Non qualunque privazione, però, ma piuttosto la privazione di quelle qualità o parti che pur appartengono alla definizione, o essenza, del genere di un certo ente.

Da questo segue che le Intelligenze celesti non sono toccate dal male, in quanto essendo perpetuamente in atto non possono venire a perdere qualità o parti di sé. È dunque il solo mondo sub-lunare, i cui componenti sono soggetti al passaggio dalla potenza all'atto, a ospitare il male. Questo è essenzialmente legato alla minorità ontologica della Materia Prima, la quale in certi casi non è in grado, per mancanza nella propria natura o per intervento accidentale di cause contrarie, di ricevere con perfezione le forme discendenti su di essa per emanazione.

Questa la definizione di ciò che si può chiamare “male metafisico essenziale”, la necessaria e ineliminabile mancanza ontologica che Avicenna distingue dal “male metafisico accidentale”, vale a dire la causa, in sé positiva, cui avviene di provocare una qualche privazione. Il male “esistenziale”, vale a dire il dolore in qualunque sua forma, consiste invece

54 Cfr. *Ilahiyāt*, II:2, VI:1 – in *Avicenna. Metafisica*, pp.144-sgg., 573-sgg.

55 La più nota formulazione di questa tesi all'interno del pensiero occidentale appartiene ad Agostino (m.430) - cfr. *De natura boni contra manichaeos*, 17-18

nella percezione della mancanza.

Si noti *en passant* come lo stesso male morale non venga fatto dipendere da un atto di libero arbitrio umano, come nel Mu'tazilismo e nello stesso Agostino⁵⁶, ma sia una forma specifica di privazione: mancanza di conoscenza nell'anima. Ibn Sīnā, in breve, resta profondamente fedele all'intellettualismo etico di matrice socratica e platonica, investendolo inoltre di un forte connotato soteriologico⁵⁷.

III.B.iii – Accidentalità e relatività del male

Avicenna afferma che il male essenziale, la privazione di qualità inerenti all'essenza di un certo ente, sarebbe presente nel mondo soltanto in modo accidentale e sporadico. In altre parole, il bene concerne l'universale mentre il male il particolare. Questo tanto in senso qualitativo, o “intensivo”, che quantitativo, o “statistico”: per un verso sono soltanto gli individui a soffrire di imperfezioni e menomazioni, mentre le specie permangono e mantengono le proprie perfezioni; per un altro verso gli stessi individui vengono colpiti dal male in modo limitato tanto per numero, che per luogo, che per durata.

Il presupposto di questo argomento, che pare mescolare speculazione filosofica e supposte “evidenze” osservative, è il cosmo aristotelico: un mondo eterno e concluso in se stesso, in cui il divenire interessa gli individui ma non i generi. La debolezza del discorso è evidente, e non solo siccome si basa in parte su un assioma scientifico attualmente inaccettabile⁵⁸, ma perché non prende in considerazione quella che è un'evidenza: la morte, o più in generale l'annientamento. Sulla base della stessa definizione avicenniana appare come il massimo dei mali – privazione totale di ogni qualità inerente all'essenza dell'individuo che viene meno – e possiede un carattere di universalità e definitività tale da far cadere ogni tentativo di limitarne o considerarne accidentale la portata. Avicenna pare tacere su questo punto pur così significativo.

Per quanto riguarda invece la causa della privazione, il “male accidentale”, per Ibn Sīnā questo appunto non può dirsi male in assoluto, ma soltanto relativamente all'ente danneggiato. In relazione a sé, nonché ad altri propri effetti possibili, la causa resta buona: il coltello può uccidere un uomo pio, ma in quanto tale, nonché in relazione ad altri suoi possibili usi (come la macellazione), resta un bene⁵⁹.

III.B.iv – Necessità del male; accidentalità della relazione fra questo e Dio

Essenzialmente, la soluzione avicenniana al problema del male consiste nella sintesi fra l'emanazionismo determinista e la dottrina della Materia Prima: il primo permette di fondare la necessità del male, la seconda di non porre fra quest'ultimo e Dio una relazione

56 Riguardo all'affermazione del libero arbitrio in Agostino, e alla relazione fra questo e la grazia divina - cfr. *De gratia et libero arbitrio*

57 Sulla soteriologia intellettualistica di Ibn Sīnā, per il quale lo stato dell'anima dopo la morte è determinato dal suo grado di realizzazione speculativa, cfr. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York-Oxford, 1992, pp.103-116

58 È ad esempio scientificamente dimostrato che le stesse specie evolvono e possono estinguersi, cioè sottostanno a un divenire e all'annullamento.

59 Si noti come questa tesi ponga implicitamente Avicenna in contrasto con l'oggettivismo morale dei Mu'taziliti, i quali invece sostengono che gli atti hanno una natura intrinseca tale da renderli buoni o cattivi.

d'implicazione diretta.

Ricostruiamo dunque l'argomento, che come si è accennato si compone di due parti:

- a) Dimostrazione della necessità del male: nel mondo sub-lunare il male è concomitante necessario, anche se accidentale, del bene. Cioè significa porre il secondo senza porre anche il primo significa non riuscire a porre nemmeno il primo (es. la perfezione inerente al coltello non è quello che è, se il coltello non taglia). Se dunque la catena causale-emanativa proveniente da Dio non istanziasse il male, non solo non esisterebbero le cause accidentalmente cattive che producono il male, ma anche le stesse cause essenzialmente buone che producono quelle prime cause⁶⁰. La "quantità" di privazione che ne deriverebbe sarebbe maggiore di quella attuale. Istanziare la negatività relativa del mondo sub-lunare è dunque atto necessario e conforme a bontà e perfezione, perché rappresenta il migliore fra due mali.
- b) Dimostrazione dell'accidentalità della relazione fra il male e Dio: il fondamento delle privazioni presenti nel mondo sub-lunare non è da attribuire all'emanazione che proviene da Dio, ma alla ricettività imperfetta della Materia Prima. Dio dunque è in relazione al male soltanto per accidente: vuole il male (secondariamente, accidentalmente) *in quanto* vuole il bene (primariamente, essenzialmente), e ciò su cui si radica la necessità di questa implicazione non è la volontà di Dio ma la presenza Materia Prima.

Come si è accennato sopra⁶¹, da un certo punto di vista Ibn Sīnā riesce nel tentativo di conciliare l'assoluta perfezione di Dio con la presenza del male, ma al prezzo di porre a fondamento della negatività relativa del mondo la negatività (supposta) assoluta della Materia Prima, che pure necessariamente contiene una quantità residuale di positività e dunque risulta capace di "opporsi" a Dio come un secondo principio⁶². Una soluzione problematica per diversi aspetti, e totalmente inaccettabile per i *mutakallimūn*.

In conclusione si noti un ulteriore elemento di inconciliabilità del pensiero di Avicenna e quello dei teologi, tanto Aš'ariti che Mu'taziliti: il "principio di pienezza". Quest'ultimo segue da un coerente sviluppo della dottrina per cui Dio non possiede libera scelta nel creare ma piuttosto lo fa per necessità intrinseca alla Sua essenza. Ripercorriamo in breve le tappe di tale sviluppo: se non vi è scelta nella creazione, non è possibile che si attui alcun "restringimento" (o "specificazione dell'oggetto") dell'Onnipotenza di Dio sulla scorta della Sua Volontà, ovvero i campi di applicazione dei diversi attributi divini coincidono estensionalmente (tutto ciò che Dio può, lo vuole e lo conosce); a questo punto gli enti effettivamente portati all'attualità (nel passato, nel presente e nel futuro) non rappresentano una porzione di una infinità possibile mai realizzata, ma sono tutto ciò che Dio può; dunque non esistono cose

60 Si tratta di una conseguenza implicita nel presupposto emanazionistico e deterministico di Avicenna: se a una causa consegue necessariamente un effetto, allora togliere l'effetto significa togliere la stessa causa (se $A \rightarrow B$, allora $\text{non-}B \rightarrow \text{non-}A$).

61 Cfr. III.B.i, c

62 In altre parole, se la Materia Prima è un nulla assoluto non può avere alcun tipo di influenza su ciò che esiste, e dunque non può essere ricettacolo dell'emanazione. Se invece è qualcosa, allora è un principio indipendente da Dio, una positività con cui Dio non può avere relazione; questo contraddice l'assoluta pienezza e perfezione di Dio, che è posto come il fondamento di *ogni* positività.

La dottrina avicenniana secondo cui la Materia Prima sarebbe sempre e soltanto "in potenza" non viene a risolvere, ma piuttosto a occultare, questo problema.

come “mondi possibili” migliori o peggiori di quello attuale⁶³. Tutte le problematiche che si sono delineate nel capitolo sui Mu‘taziliti – problematiche concernenti la relazione fra l'attualità e la potenzialità nonché la ragion sufficiente della “riduzione” dai *possibilia* agli *actualia* – vengono meno nel pensiero di Ibn Sīnā.

V.C – Il primo Aš‘arismo

La scuola di *kalām* aš‘arita viene a costituirsi nel X secolo, in diretta contrapposizione con il Mu‘tazilismo, del quale viene accettata la metodologia razionalista mentre ne vengono ribaltati molteplici presupposti e conclusioni considerati inconciliabili con la dottrina sunnita “ortodossa”⁶⁴. A questo riguardo è significativo sottolineare come il fondatore eponimo della scuola, Abū Ḥasan al-Aš‘arī (m. 935), sia stato discepolo del maestro mu‘tazilita Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī prima di “convertirsi” alla nuova dottrina. Nonostante il fatto che portino avanti dottrine spesso diametralmente opposte, quello aš‘arita e quello mu‘tazilita restano discorsi teologici strettamente apparentati, tanto nelle tematiche che nel vocabolario che nella metodologia. Trattasi di una conseguenza necessaria dell'approccio dialettico-confutatorio così profondamente radicato nel *kalām*, specialmente nella sua prima fase: se fondazione della propria tesi e confutazione di quella altrui non sono due momenti scindibili, ma una sussiste in vista dell'altra, è inevitabile che in certa misura si venga ad assumere lo “sguardo” dell'avversario, ad assimilare alcuni tratti formali della sua architettura di pensiero⁶⁵.

Se in apertura dei capitoli precedenti si ha avuto cura di sottolineare l'importanza del pensiero mu‘tazilita e avicenniano per comprendere *e contrario* la posizione di al-Šahrastānī, la presentazione della dottrina aš‘arita ci dà finalmente modo di inquadrarne in positivo i tratti

63 Analizzando la logica modale di Avicenna, Allen Bäck nota come questi non riduca gli operatori modali (possibile, impossibile, necessario) a quantificatori temporali (qualche volta, mai, sempre). A questo punto il fondamento logico del "principio di pienezza" aristotelico, in virtù del quale ogni ente possibile deve appartenere al mondo attuale in un qualche suo istante, pare venir meno. Al riguardo cfr. A. Bäck, "Avicenna's Conception of the Modalities", in *Vivarium*, vol.30/2, 1992, pp.217-255.

Si noti però che in questo contesto si discute del principio di pienezza non in quanto implicato dalla logica di Avicenna, ma in quanto implicato dalla sua teologia, dalla sua cosmologia e dalla sua teoria della causalità: se nel primo caso pare si debba concordare con Bäck, nel secondo le prove a favore di quanto affermiamo sono molteplici e inconfutabili. Problema enorme, ma del tutto diverso e non trattabile in questa sede, risulta poi la conciliazione delle due istanze.

64 Si noti che l'Aš‘arismo non rappresenta in assoluto l'unica né tantomeno la prima reazione al Mu‘tazilismo all'interno della teologia dialettica islamica. Ben prima di Aš‘arī alcuni pensatori musulmani avevano attaccato alcuni punti cardine della dottrina mu‘tazilita con argomenti simili a quelli poi utilizzati dall'Aš‘arismo; fra questi al-Ḥusayn al-Nağğār (IX sec.), Ḍirār ibn ‘Amr (IX sec.) e Ibn Kullāb (m.855 ca). Al riguardo cfr. M. Schwarz, "'Acquisition' (*Kasb*) in early *Kalām*", in S.M. Stern, A. Hourani, e V. Brown [a cura di], *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia, 1973, pp.355–387 & H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge-Londra, 1976, pp.601-611 & W. Madelung, "The Shi'ite and Kharijite contribution to pre-Ash'arite Kalam", in P. Morewedge [a cura di], *Islamic Philosophical Theology*, New York 1979, pp.120-140.

65 Questo deriva dal fatto che, in generale, si può differire soltanto se si condivide una qualche identità. È impossibile confutare un avversario se questo non accetta le medesime regole formali della confutazione, nonché il valore dei significati che vengono messi in sintesi per produrla. In altre parole, occorre porsi in un terreno concettuale comune, terreno che inevitabilmente cresce in estensione al crescere in quantità da parte delle tesi disputate.

fondamentali. Non si compia però l'errore di confondere la generale coerenza del discorso di al-Šahrastānī con i principi dell'Aš'arismo con una mancanza di specificità, originalità o significatività del suo pensiero⁶⁶.

III.C.i – Presupposti

Come si è già accennato, per quanto riguarda la natura del male e la sua relazione con Dio, le tesi preliminari dell'Aš'arismo si contrappongono frontalmente a quelle mu'tazilite analizzate in apertura del primo capitolo.

- α) Volontarismo e anti-razionalismo morale: a livello epistemologico, la ragione non è in grado di distinguere con verità il bene dal male perché questi, a livello ontologico, non sono qualità intrinseche degli atti ma dipendono unicamente dal contenuto della Rivelazione. Ciò che Dio comanda, è bene; ciò che Egli interdice, è male.
- β) Applicazione universale dell'azione di Dio: essendo Dio onnipotente, Egli crea e vuole ogni cosa, anche il male.
- γ) Negazione del *ṣalāḥ* e dell'*aṣlah*: come la Volontà di Dio si applica alla totalità dell'attuale, così la Sua Potenza si applica all'infinita del potenziale che non conosce un limite superiore in qualità. Dio non è necessitato dalla Propria natura a fare il bene (*ṣalāḥ*) né tanto meno il meglio (*aṣlah*) per le proprie creature, in qualunque modo i due vengano declinati.
- δ) Predestinazione: soltanto a Dio pertiene capacità di agire (*qadar*) e reale possibilità di scelta (*iḥtiyār*); la sintesi delle due cose implica l'eterna predestinazione di ogni ente. Dio crea tutti gli atti dell'uomo, il quale ne è responsabile nel senso che viene prodotta in lui l' "acquisizione" (*kasb, iktisāb*) di quegli atti⁶⁷. Questo significa che è l'uomo a venire qualificato – e giudicato – in virtù degli atti che compie, nonostante il fatto che questi vengano in realtà creati da Dio (es. è Dio che crea sia l'atto che la potenza di uccidere, ma è l'uomo ad essere qualificabile come assassino).
- ε) Divergenza di Volontà e Ordine divini: la Volontà di Dio possiede il medesimo tipo di relazione con ogni atto esistente, buono o malvagio che sia; il Suo Ordine all'uomo invece distingue fra bene e male, e anzi è il fondamento dell'esistenza di tale distinzione, come visto al punto α)⁶⁸.

66 Di radicalmente nuovo rispetto al pensiero di al-Aš'arī e dei suoi più antichi epigoni, quello di al-Šahrastānī contiene la refutazione delle dottrine di Avicenna. Sottolineiamo inoltre come al-Šahrastānī spesso consideri con occhio critico dottrine dei suoi maestri: ad esempio quella di al-Ġuwaynī riguardo riguardo alla "catena causale" (cfr. *Nihāyat al-aqdām*, II - in *The summa philosophiae of al-Shahrastānī*, pp.35, 78-79), o alla questione degli universali (VI - in *The summa philosophiae of al-Shahrastānī*, pp.52-60, 131-149). Vi è infine il problema, ancora tutto da chiarire, delle tracce lasciate nel suo pensiero da parte delle dottrine ismā'īlite nizarite.

67 Per analisi storico-filosofiche del concetto di *kasb* cfr. M. Schwarz, " 'Acquisition' (*Kasb*) in early *Kalām*", pp.355–387 & H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp.601-602 & B. Abrahamov, "A Re-examination of al-Ash'arī's theory of *Kasb* according to the *Kitāb al-luma'*", in *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, n.121, 1989, pp.210-221

68 Per una trattazione dettagliata di questo tema e della secolare controversia fra Mu'taziliti e Aš'ariti al riguardo, cfr. D.Gimaret, "Un probleme de theologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Theses et arguments", in *Studia Islamica*, n.40, 1974, pp.5–73 & n.41, 1975, pp.63–92.

III.C.ii – De-costruzione del problema del male

È implicito nelle premesse ricapitolate sopra, e diverrà esplicito nella trattazione presentata da al-Šahrastānī in apertura del *Kitāb al-milal*, che la posizione aš'arita ha la possibilità di oltrepassare il problema del male in una direzione del tutto diversa da quelle prospettate fin'ora. Se infatti bene e male morali sono arbitrariamente imposti all'uomo dall'Ordine divino, e non rappresentano qualità essenziali degli atti (come vorrebbero i Mu'taziliti) né forme specifiche e condizionate del contrasto metafisico fra perfezione e privazione (come per Avicenna), allora viene a cadere il motivo per cui l'azione divina dovrebbe essere legata ai soli atti buoni: in altre parole, per Dio il negativo morale è soltanto un ulteriore positivo ontologico contrapposto al positivo morale, e può dunque rappresentare un oggetto della Sua Potenza e la Sua Volontà.

Inoltre, e più in generale, rileviamo come l'enfasi posta sull'onnipotenza e la libertà di Dio da parte del l'Aš'arismo abbia la conseguenza di separare la natura di Dio dai Suoi atti: al contrario delle creature, Egli non è definito da ciò che fa; è dunque libero di fare o non fare qualunque cosa, perché la Sua natura non sta in relazione necessaria con alcunché. Questo chiude i conti con il problema del male, perlomeno nella sua formulazione ristrettamente teologica, ma apre le porte a ulteriori e più profonde problematiche, tanto dal punto di vista religioso che da quello puramente filosofico. Se ne tratterà in dettaglio nella sezione seguente, dedicata al problema del male in al-Šahrastānī.

III.C.iii – Paradossalità della teoria del kasb

Da parte degli Aš'ariti viene a più riprese sostenuto che la teoria dell' "acquisizione" (*kasb*) riuscirebbe a conciliare l'onnipotenza di Dio con la responsabilità dell'uomo per i propri atti⁶⁹.

Questo è vero soltanto a patto di distorcere il significato di "responsabilità" al punto da renderlo irricognoscibile. Il *kasb* infatti implica soltanto che fra l'atto creato da Dio e la creatura la quale tale atto acquisisce sussiste una specifica relazione di "annessione" non condivisa da altri atti e creature: come il fruttificare dell'albero è causato da Dio eppure non è Dio ma bensì l'albero a dirsi "fruttifero", allo stesso modo l'atto di uccidere è causato da Dio ma è l'uomo a dirsi "omicida". Permane certamente la distinzione fra atti volontari e involontari, ma soltanto nel senso che la "volontarietà" umana rappresenta un concomitante dei primi, non nel senso che in essa vi sia il fondamento o la causa del loro accadere⁷⁰. Infatti nell'Aš'arismo la stessa acquisizione dell'atto da parte dell'uomo è creata da Dio.

La "responsabilità" che gli Aš'ariti conciliano con l'onnipotenza divina è dunque deprivata di due elementi essenziali: la funzione causale della volontà umana e il libero arbitrio. A questo punto il concetto è compromesso: vero che le azioni possono essere "dell'uomo" pur venendo create da Dio, ma questo significa che tale "responsabilità" non può significare altro che la fatale destinazione dell'uomo al premio o alla punizione da parte di Dio in base a quali azioni Egli abbia deciso di porlo in relazione. Chi non ha possibilità di scelta e non è causa

69 Al punto che l' "ortodossa" dottrina aš'arita rappresenterebbe una "ragionevole via di mezzo" fra gli estremi opposti del Qadarismo e del Ġabrismo. Cfr. *Kitāb al-milal* I, 37-sgg.– trad. in *Livre des religions et des sectes*, pp.173-178

70 Cfr. *Nihāyat al-aqdām*, II, in *The summa philosophiae of al-Shahrastānī*, pp.31-36 (traduzione), 70-80 (edizione araba); *Kitāb al-luma'*, VI, pp.93-113 (edizione araba)

delle proprie azioni è pur considerato “responsabile”, tanto da meritare premio o punizione, mentre invece chi ha possibilità di scelta ed è causa delle azioni altrui non può essere considerato tale.

Una conseguenza paradossale sul piano etico, per quanto non contraddittoria sul piano teologico-metafisico, perlomeno se si tengono presenti i distinguo fatti. Non deve dunque stupire che la teoria del *kasb* abbia incontrato resistenze anche all'interno del Sunnismo anti-mu‘tazilita.

Al-Māturīdī (m.944), fondatore della scuola teologica eponima per molti versi vicina all'Aš‘arismo, viene infatti a proporre una teoria “mitigata” del *kasb* in cui Dio crea l'azione ma è la libera volontà umana a essere la causa della sua acquisizione⁷¹. Evidentemente si tratta di una pseudo-soluzione, in quanto non fa altro che spostare l'antinomia essenziale fra onnipotenza di Dio e libero arbitrio umano dal livello dell'atto al livello dell'intenzionalità, o volontà: se l'uomo possiede un'autonoma e libera capacità di influenzare causalmente la propria scelta, allora necessariamente rimane una parte residuale della realtà riguardo alla quale la potenza di Dio è limitata; e questo contraddice l'onnipotenza.

III.C.iv – L'arbitrarietà dell'Ordine divino

Nel Mu‘tazilismo, come si è visto, il fondamento della possibilità di trattare razionalmente i principi dell'etica risiede nella tesi per cui bene e male sarebbero qualità intrinseche degli atti a prescindere dall'agente che li compie. Da questo infatti segue che Dio, in vista della Propria Saggezza e Giustizia, vuole dall'uomo e gli ordina soltanto ciò che è bene. La Rivelazione non è che il mezzo tramite il quale Dio informa l'uomo delle qualità inerenti alle azioni: vero che la Sapienza di Dio oltrepassa all'infinito la ragione umana – e dunque nella Rivelazione possono esservi informazioni sulla natura di atti che la sola ragione non è grado di definire buoni o cattivi – ma le due restano qualitativamente commensurabili⁷². In breve, l'etica possiede un fondamento razionalmente discernibile e ontologicamente legato alla natura stessa di Dio (alla Sua Volontà e alla Sua Saggezza).

Nulla di tutto ciò vale per la dottrina aš‘arita, secondo la quale bene e male vengono stabiliti come tali dalla Rivelazione e la Volontà di Dio si estende all'intero esistente. Qui all'anti-razionalismo etico fa specchio, a livello ontologico, una tesi persino più radicale: se la distinzione fra bene e male deriva da un atto di libera scelta da parte di Dio, scelta che consiste nell'aver fatto discendere la Rivelazione e nell'averla dotata di un certo contenuto⁷³, allora tale distinzione non è legata a un tratto costitutivo della Sua Natura. I principi dell'etica dunque poggiano su un arbitrio assoluto che non investe soltanto il livello “epistemologico” del discorso, ma anche e primariamente quello “ontologico”.

71 Sulla dottrina dell' "acquisizione" in al-Māturīdī cfr. J.M. Pessagno, "Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣūr al-Māturīdī", *Journal of the American Oriental Society*, n.104/1, 1984, pp. 177-191

72 Sui questo e altri tratti dell'etica mu‘tazilita cfr. G.F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of ‘Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971 & Id., "The rationalist ethics of ‘Abd al-Jabbār", in S.M. Stern e A.Hourani e V.Brown [a cura di], *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, 1972, pp.105-115

73 Per l'Aš‘arismo né la profezia né tantomeno la Rivelazione sono atti intrinsecamente e logicamente necessari per Dio. Si tratta piuttosto di possibilità logiche che pur non essendo cogenti per Dio sono fenomeni effettivamente attuali, in virtù di una Sua scelta una scelta assolutamente libera. Cfr. *Nihāyat al-aqdām*, XIX, pp.133 (traduzione), 417 (edizione araba).

Per citare un ben noto adagio: non è soltanto che la Saggezza di Dio opera – cioè ha relazione con i Suoi atti – “in modo inaccessibile alla ragione umana” ma piuttosto, e più radicalmente, non vi è alcun legame necessario, nemmeno inconoscibile, fra tale Saggezza e il suo specificarsi nei diversi atti di Dio. Ogni Suo possibile atto è parimenti saggio, dunque la Sua Saggezza non rappresenta la ragion sufficiente in virtù della quale il possibile si restringe all'attuale. Ancora una volta, un tratto della natura di Dio viene separato dai Suoi atti.

III.C.v – Male e teodicea in al-Ġazālī

Si può comprendere la portata della tensione che intercorre fra la posizione teologica aš'arita e il sentire religioso islamico analizzando la posizione del grande *mutakallim* e *ṣūfī* Abū Ḥamīd al-Ġazālī (m.1111), figura tanto significativa per il Sunnismo da aver meritato l'epiteto di *Huġġat al-Islām* (“Prova dell'Islam”).

Nelle sue prime opere di *kalām* lo vediamo sottoscrivere la posizione aš'arita in polemica con Mu'taziliti e *Falāsifa*, dei quali compone la famosa refutazione chiamata *Tahāfut al-falāsifa* (“L'incoerenza dei filosofi”). Attorno al 1095, però, al-Ġazālī va incontro a una profonda crisi mistica che lo porta a lasciare il proprio posto di insegnante alla Nizāmiyya di Baġdād per dedicarsi all'ascesi e alla ricerca spirituale. Da questo periodo in avanti i temi centrali dei suoi scritti divengono l'etica, la pratica mistica e la conciliazione di quest'ultima con la religiosità “ortodossa”⁷⁴.

All'interno dell'*Ihya' ulūm al-dīn* (“Il ravvivamento delle scienze della religione”), la monumentale opera che rappresenta il culmine del pensiero di al-Ġazālī riguardo alle tematiche di cui sopra, troviamo posizioni e argomenti che paiono contraddire esplicitamente almeno due tesi aš'arite fondamentali: la negazione della dottrina del migliore dei mondi possibili (*aṣlah*) e la decostruzione del problema del male attuata svuotando di valore intrinseco le categorie morali e separando la natura di Dio dai Suoi atti. Si afferma infatti *apertis verbis* che «non v'è nella possibilità alcunché di più eccellente, più completo e più perfetto di ciò che è»⁷⁵, oltre a offrire una serie di giustificazioni per la presenza del male che ricordano da vicino tesi mu'tazilite (il dolore giustificato in vista della maggior gioia che ne deriverebbe, la necessità della correlazione fra perfetto e imperfetto) e avicenniane (la bontà dell'esistenza in quanto esistenza, l'accidentalità del male, la creazione del mondo attuale come necessariamente legata alla natura di Dio)⁷⁶. Il Ġazālī *ṣūfī* e moralista sta contraddicendo il Ġazālī *mutakallim*, portando avanti seppur in diverso contesto quei medesimi argomenti da egli stesso refutati nello scontro con i Mu'taziliti e i *Falāsifa*.

Vero che, come nota Ormsby, la teoria del migliore dei mondi possibili di al-Ġazālī differisce da quella mu'tazilite per il fatto che nella prima il termine “migliore” va inteso in

74 La quale, lo sottolineiamo, rappresenta qualcosa di più ampio e più vago rispetto all'aderenza alle specifiche tesi della teologia aš'arita, quest'ultima essendo piuttosto una specifica modalità di sistematizzazione razionale della fede islamica sunnita.

75 «*Laysa fī l-imkān abda' mim mā kāna*» - cfr. *Ihyā'*, IV:5. L'espressione indica evidentemente che quello attuale sarebbe il migliore dei possibili.

76 Per un'approfondita analisi di queste problematiche nel pensiero di al-Ġazālī e dei suoi successori cfr. E.L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: the dispute over al-Ghazālī's 'best of all possible worlds'*, Princeton-Londra, 1984, nello specifico pp.217-258

sensu estetico piuttosto che morale⁷⁷. Questo però non evita la contraddizione, in quanto per un verso è incoerente porre un bene oggettivo estetico senza porre anche un bene oggettivo morale ad esso correlato⁷⁸, mentre per un altro verso si sta in ogni caso riproponendo l'essenza della posizione mu'tazilita, pur declinata in diversa maniera. In altri termini, si torna a limitare l'onnipotenza e la libertà di Dio sulla base della posizione di una correlazione necessaria fra la Sua Saggezza e una certa configurazione del mondo. Pur accettando che tale coerenza possa essere "estetica" senza valere in alcun modo come "morale", questo non cambia il fatto che pur sempre di coerenza si tratta.

77 Significativa in questo la differenza terminologica fra l'elativo *aṣṣlaḥ* ("più giusto, più adeguato") di mu'tazilita memoria e l'elativo *abda'* ("più meraviglioso, più "magnifico") utilizzato da al-Ġazālī. Cfr. *Theodicy in Islamic Thought*, pp.230-9

78 Posto che A è "estheticamente" migliore di B in senso oggettivo, da questo pare seguire che, allo stesso modo, la produzione di A sia "moralmente" migliore della produzione di B.

IV – DIO A COLLOQUIO CON SATANA

Il terzo prolegomeno dell'opera dossografica di al-Šahrastānī si incarica di mostrare la radice sovra-storica di tutti gli errori dottrinali susseguitisi nella creazione. al-Šahrastānī vi cita una controversia avvenuta fra Iblīs e gli Angeli, a suo dire presente in un commentario del Vangelo e, nel contenuto se non nella forma, all'interno della stessa Torah: il DemONIO, contestando saggezza e bontà degli atti di Dio, presenta sette domande dal notevole spessore teoretico nelle quali si delinea un'originale e articolata declinazione del problema del male. Da questi “argomenti fallaci” (*šubhāt*) sarebbero poi sorte le molteplici eresie che costellano la storia dell'uomo, come al-Šahrastānī in seguito si cura di esemplificare con riferimento alle sette islamiche.

Nell'approcciare la questione occorre innanzi tutto fare alcune precisazioni.

In primis il testo non utilizza espressioni come “problema del male” – per l'ottimo motivo che questo non viene considerato un problema, un'antinomia autentica, ma un ragionamento vizioso di cui mostrare la confutazione. Da un diverso e complementare punto di vista si deve rilevare come nell'economia generale del passo il “male” stesso abbia un'importanza relativa: nient'altro che il contenuto dei sofismi di Satana. L'aspetto fondamentale del discorso resta l'(auto)inganno di quest'ultimo, il motivo di ciò, e le sue conseguenze. Il punto in questione è negare l'errore, e non il male in quanto tale, la cui presenza non viene percepita come un problema in sé stessa.

Perché dunque approcciarsi al testo nei termini di un problema – di cui al-Šahrastānī in definitiva non accetta l'esistenza – del male – che è solo parzialmente protagonista del discorso?

Da una parte va rilevato come quest'ultima annotazione valga soltanto se si declina il male secondo un senso specifico, quello della ben nota antinomia teologica che vede il dolore e l'ingiustizia nel mondo in contrasto con l'esistenza di un Dio personale sommamente buono, giusto e potente. La questione acquista una maggior forza se se ne amplia la portata oltre il significato ristretto che le viene attribuito in teologia: si tratta infatti di chiedere conto del perché, data una dimensione originaria di pura e assoluta positività (caratterizzata da verità, eternità, bontà, giustizia, gioia, etc...), si riscontri nell'attualità del divenire la presenza del negativo. Per “negativo” si intende qui una categoria teoretica generale in grado di tenere insieme un aspetto ontologico (il sussistere degli enti in contrasto fra loro, come negazione gli uni degli altri), uno epistemico (l'esistenza del falso e dell'errore), uno etico (il male morale, l'ingiustizia) e uno esistenziale (il dolore, la morte, la transitorietà).

Nonostante il problema nel proprio significato ristretto e puramente teologico vada a eclissarsi, con la risposta ispirata da Allah agli angeli, l'intero discorso di al-Šahrastānī non esce dallo stesso problema in quanto questione sull'esistenza del negativo in senso generale.

Dunque resta necessario parlare di un “problema” del male perché, come si vedrà di mostrare, la risposta accettata da al-Šahrastānī non pare in grado di risolvere le aporie poste dalle domande di Iblīs, una volta che si leggano queste ultime alla luce di un quadro teorico più ampio di quello semplicemente teologico.

**IV.A – Terzo prolegomeno del *Kitāb al-milal wa-l-nihāl*⁷⁹:
esposizione del primo errore sovvenuto nella creazione; chi ne fu l'origine all'inizio e
chi ne è stato manifestazione successivamente**

[p.15]

Sappi che il primo errore (*šubha*)⁸⁰ sovvenuto nella creazione fu quello di Iblīs. L'origine [di tale errore] fu l'arbitrarietà nell'opinare, da parte di Iblīs, in opposizione al dettato [divino], nonché la sua scelta personale di contraddire il comando. E, ancora, la sua superbia [nel considerare superiore] la materia da cui venne creato, che è il Fuoco, rispetto a quella di Adamo, che è la Terra.

Da questa contestazione vennero prodotti sette argomenti fallaci (*šubhāt*), che [poi] procedettero nella creazione e fecero presa negli intelletti degli uomini finché le loro opinioni non si volsero all'innovazione e allo smarrimento nell'errore. Queste argomentazioni speciose (*šubhāt*) sono state messe per iscritto nel commento ai quattro Vangeli di Luca, Marco, Giovanni e Matteo, nonché citate nella Torah, sparse nella forma di una controversia fra Iblīs e gli angeli, in seguito all'ordine di prostrazione [ad Adamo] e al rifiuto da parte del Demonio [di obbedire]. [p.16]

Secondo ciò che è stato tramandato, Iblīs disse: «In verità io concedo che il Creatore, l'Altissimo, è il mio Dio e il Dio del Creato, Sapiente e Potente, e che non si chiede conto della Sua Potenza e della Sua Volontà: qualunque cosa desideri, Egli dice “Sii!”, ed essa è. Egli è Saggio, eppure nonostante tutto [viene da] rivolgersi a lui con domande riguardo a quale lume [guidi] la Sua Sapienza⁸¹.»

E gli Angeli chiesero: «Quali sono [tali domande]? E quante?»

Iblīs rispose: «Sette.

La prima di esse è questa: Egli già sapeva, prima di crearmi, cosa sarebbe provenuto e cosa sarebbe risultato da me. E [allora] perché mi ha creato, in primo luogo? Che saggezza (*hikma*) ci sarebbe nell'avermi creato?

La seconda: una volta che mi ebbe creato in conformità al Suo Desiderio e alla Sua Volontà, perché mi ha imposto [l'obbligo] di conoscerLo e di ubbidirGli? Che saggezza ci sarebbe in questi oneri dato che Lui non trae beneficio dall'ubbidienza e non riceve danno dalla disubbidienza?

La terza: una volta che mi ebbe creato e mi ebbe imposto [quell'obbligo], impegnatomi [ad adempiere alla] Sua imposizione di conoscenza e ubbidienza, conobbi e ubbidii; perché mi è stato ordinato di dovere ubbidienza [anche] ad Adamo e prostrarmi di fronte a lui? Che saggezza ci sarebbe in quest'obbligo particolare, dato che non amplia né giova alla mia ubbidienza e conoscenza riguardo a Dio?

La quarta: una volta che mi ebbe creato e mi ebbe imposto un obbligo generale e uno particolare, perché mi cacciò dal Paradiso al mio rifiuto di prostrarmi ad Adamo? Che saggezza ci sarebbe in questo, dato che non compii altra nefandezza che mettere in pratica la mia affermazione: “Non mi prosternerò ad altri che Te?”

La quinta: allorché mi creò, imponendomi un obbligo generale e uno particolare, e io non obbedii, e perciò Egli mi maledì e mi espulse; perché allora mi permise di arrivare ad Adamo, di modo che entrai in Paradiso una seconda volta e lo ingannai con i miei sussurri? Egli mangiò dall'albero da cui è

79 La traduzione si basa sull'edizione Islamic Book, (<http://www.islamicbook.ws/ageda/alml-walnhl.html>, 2010). Integrazioni o varianti segnate in nota provengono dal *Livre des Religions et des Sectes*, traduzione integrale francese dal robusto apparato critico.

80 Termine che ritorna spesso all'interno del passo, con sfumature diverse. La radice contiene il senso di "apparire con il sembiante di altro", e dunque "dubitare", "errare", "confondere". Sono chiamate *šubhāt* ("fallacie", "argomenti falsi", "dubbi erronei") le stesse domande di Iblīs.

81 Lett: «Con domande riguardo all'orientamento della Sua Saggezza».

proibito mangiare, e Dio lo cacciò dal Paradiso con me. Che saggezza ci sarebbe in questo, dato che se avesse voluto negarmi l'accesso al Paradiso allora Adamo avrebbe potuto scampare da me, e sarebbe rimasto là eternamente?

La sesta: una volta che mi ebbe creato, e mi ebbe dato un ordine sul piano generale nonché uno sul piano al particolare, e mi ebbe maledetto per poi farmi giungere di nuovo in Paradiso dove ebbe luogo la disputa fra me e Adamo; perché mi ha dato potere sulla sua stirpe, al punto che io vedo loro senza che loro vedano me, e i miei sussurri hanno influenza su di loro senza che nulla possano il loro potere [di produrre mutamenti], la loro forza, la loro potenza [di agire] e la loro capacità [di obbedire]⁸²? Che sapienza [p.17] ci sarebbe in questo, dato che se Dio li avesse creati nello stato [primordiale] (*fiṭra*)⁸³ senza qualcuno che con astuzie [si adoperasse per] farli deviare da esso avrebbero vissuto puri, in ascolto del Verbo, e sottomessi? Non sarebbe stato preferibile per loro, e più conforme a saggezza?

La settima. Ammetto tutto questo: che [Dio] mi creò; che mi diete ordine riguardo al generale e riguardo al particolare; che quando non obbedii mi maledì e mi cacciò; che quando volli tornare nel Giardino mi mise in grado di farlo e mi fece arrivare [ad Adamo]; che non appena ebbi compiuto la mia opera mi scacciò per poi darmi potere sui figli di Adamo. Perché [allora] quando feci la mia richiesta dicendo: “Concedimi una dilazione fino al giorno in cui [gli uomini] resusciteranno”. Dio rispose: “In verità tu sei fra coloro che avranno una dilazione fino al giorno dell'Istante Conosciuto”⁸⁴. Che saggezza ci sarebbe in questo, dato che se mi avesse distrutto in [quel]l'istante Adamo e il creato avrebbero trovato sollievo da me e il Male non si sarebbe perpetuato nel mondo? Il mantenersi del mondo secondo la disposizione del Bene non è meglio rispetto alla sua [i.e.] mescolanza con il Male?

Questa è la mia argomentazione riguardo a ciò che ho rivendicato in ogni domanda⁸⁵.»

Il commentatore dei Vangeli continua affermando che Allah l'Altissimo ispirò agli Angeli di rispondere: «In verità tu, nel tuo iniziale riconoscimento del fatto che sono il tuo Dio e il Dio del Creato, non sei stato veridico né fedele. Se avessi affermato sinceramente che Io sono il Signore dei Mondi non avresti messo in discussione la Mia saggezza: io sono Allah, non c'è divinità all'infuori di Me, e non Mi è chiesto conto di ciò che faccio, mentre sono le Mie Creature a dover rendere conto.»

Ciò che ho riferito è ricordato nella Torah e scritto nel Vangelo, proprio nel modo di cui ho reso conto.

Sono stato qualche tempo a riflettere su tutto questo, e sostengo che senza alcun dubbio ogni errore (*ṣubha*) sopravvenuto fra i Figli di Adamo è accaduta a causa dell'inganno (*iḍlāl*) e dei sussurri del

82 «*Hawli-him wa-quwwati-him wa-qudrati-him wa-istiṭā'ati-him*». Si tratta di quattro sostantivi dal senso quasi identico, giustapposti forse per rafforzare al massimo il concetto. Il primo indica la capacità di produrre un mutamento che porti da uno stato (*ḥāl*, dalla stessa radice) a un altro; il secondo designa la "forza" nel suo senso più generale; il terzo deriva da una radice che ha il senso di "poter fare", "essere in grado di agire"; il quarto infine mette in sintesi i significati di "ubbidienza", "volontarietà" e "capacità" (dunque "capacità di ubbidire volontariamente").

83 In questo contesto il termine indica lo stato originario, e quindi autentico, di una cosa, la modalità di esistenza che possiede al momento della sua creazione, prima che fattori esterni ne alterino le caratteristiche. Corroborata questa interpretazione l'uso che se ne fa in un *ḥadīṭ* profetico secondo cui ogni infante nasce, cioè viene creato, "secondo lo stato primordiale" (*'alā al-fiṭra* – vale a dire Musulmano, secondo alcune interpretazioni), per divenire solo successivamente Cristiano, Ebreo o Mazdeo a causa dell'influenza dei genitori. Al riguardo cfr. D.B. MacDonald, *Fiṭra*, in *Encyclopaedia of Islam* [2^a ed.], vol.2, Leiden, 1991, pp.931-sg.

84 *Cor.* XV: 37

85 «*Fa-hada ḥuḡḡatī 'alā mā idda'aytu fi kull mas'ala*». La traduzione è libera e piuttosto problematica, visto che non rispetta il senso usuale del termine *ḥuḡḡa* unito alla particella *'alā* ("argomentare/portare prove contro"). Secondo il *Livre des Religions* (p.118) il verbo sarebbe da leggere «*idda'ayta*» con soggetto implicito Dio. La traduzione che ne deriva («Telle est [...] mon argumentation à l'encontre de ce que Tu prétends sur chaque question») però ci riesce poco comprensibile: Dio non ha ancora ribattuto a Satana, perché quest'ultimo dovrebbe concludere come se ci fosse stato un dialogo con domande e risposte?

Demonio Lapidato, ed ebbe origine dalle sue arguzie. E se tali argomenti fallaci sono nel numero di sette, sono ricondotti a sette anche i più gravi fra gli errori e le innovazioni. E non è possibile che gli errori dei gruppi di devianti e miscredenti oltrepassino [in numero] tali argomenti fallaci, anche se differiscono le espressioni e divergono le vie. In verità queste, rispetto alle tipologie di errori, sono come la semenza [rispetto alle piante che ne sono produttrici]; e tutte dipendono dal rifiuto del Comando divino, seguito al riconoscimento del Vero, per seguire l'arbitrio personale di contro al Dettato [divino]. [p.18]

Coloro che polemizzarono con Noé, Hud, Salih, Abramo, Lot, Šu‘ayb, Mosé, Gesù e Muḥammad seguirono il procedimento (*minwāl*) del Primo Maledetto nell'espone i propri argomenti fallaci, il sopraggiungere dei quali risale al loro allontanamento dall'imposizione [divina] e dal loro sconfessare tutti i portatori di leggi [sacre] e di obblighi. Così non c'è differenza fra le loro parole: «Forse che un uomo ci guiderà?»⁸⁶ e quelle del Demonio: «Forse che devo piegarmi a colui che Tu hai creato dall'argilla?»⁸⁷

Da questo il nodo della contraddizione, e l'origine della scissione, stando così le cose nelle parole dell'Altissimo: «Nulla impedisce alle genti di credere, quando giunge loro la [guida per] la retta via, se non che dicono: forse che Allah ha inviato un uomo come messaggero?»⁸⁸ Dunque si è chiarito come questa idea sia qualcosa che ostacola la fede. Allo stesso modo parlò [Allah,] all'inizio [della creazione]: «“Cosa può averti fermato dal prosternarti, visto che te lo avevo ordinato?” [Iblīs] disse “Io sono migliore di lui: tu hai creato me dal fuoco e lui dalla terra”⁸⁹». Chi fu fra i suoi discendenti si espresse come il loro progenitore: «Io sono migliore di questo, che è spregevole e a stento si fa capire⁹⁰». Similmente, se investigassimo le parole⁹¹ dei precursori fra loro, le troveremmo in concordanza con quelle degli epigoni: «Così come hanno parlato quelli che sono venuti prima di loro, così parlano loro. I loro cuori sono simili⁹²»; «non furono in grado di credere a ciò che avevano in precedenza smentito⁹³».

Siccome il Primo Maledetto pose la ragione a giudicare Colui che non essa non [può] giudicare, gli occorre di applicare il giudizio adeguato per il Creatore alla creatura e il giudizio adeguato per la creatura al Creatore: il primo di questi è un errore in eccesso, mentre il secondo è in difetto.

Dal primo errore [ndr. quello “per eccesso”] sorsero le dottrine dell'immanentismo (*ḥulūliyya*)⁹⁴,

86 Cor. LXIV:6

87 Cor. XVII:61

88 Cor. XVII:94

89 Cor. VII:12

90 Cor. XLIII:52

91 Il *Livre des Religions* legge «*aḥwāl*», cioè "stati" o "circostanze". Preferiamo seguire l'edizione Islamic Books e leggere «*aqwāl*».

92 Cor., VII:101

93 Cor., X:74

94 Dottrina che afferma la presenza di Dio nel creato, quest'ultimo inteso nella sua totalità o in una sua parte. Nell'eresiografia musulmana generalmente indica: le posizioni moniste e panteiste di parte del ṣūfismo (es. Ḥallāḡ); il dogma dell'Incarnazione sostenuto dal Cristianesimo; oppure infine le dottrine di alcuni Sciiti estremisti (*ḡulāt*) che pongono la presenza di Dio, parziale o totale, nella persona dell'Imām. Al riguardo cfr. L. Massignon, Ḥulūl, in *Encyclopaedia of Islam* [2^a ed.], Leiden, 1986, pp.570-571.

Considerata la vicinanza al successivo *tanāsuhīyya*, che in questo contesto indica una dottrina specificamente sciita (cfr. *infra*, nota 15), è possibile ipotizzare che il termine accenni alla terza delle alternative proposte sopra. In al-Šahrastānī i due concetti (*ḥulūl* e *tanāsuh*) vengono utilizzati insieme per descrivere le dottrine degli sciiti *Kaysaniyya* (cfr. *Livre des Religions*, pp.438, 449, 454) e *Ġāliya* (cfr. *Livre des Religions*, pp. 507-508).

della trasmigrazione (*tanāsuhīyya*)⁹⁵, di coloro che assimilano [l'uomo a Dio] (*mušabbīha*)⁹⁶ e dei gruppi estremi fra i Rafīḍīti⁹⁷: costoro vanno oltre ciò che è ragionevole attribuire a un uomo fra gli altri, fino a descriverlo con gli attributi della divinità.

Dal secondo errore sorsero dottrine come la *Qadariyya*⁹⁸, la *Ġabriyya*⁹⁹, il corporeismo (*muḡassīma*)¹⁰⁰. Queste ultime limitano l'Altissimo nella Sua descrizione fino ad attribuirGli le caratteristiche degli esseri creati. Il Mu'tazilismo è assimilazionista (*mušabbīha*) riguardo agli Atti [di Dio], mentre l'Assimilazionismo è mu'tazilita¹⁰¹ riguardo ai Suoi Attributi, ognuno di loro essendo cieco dall'occhio che vuole [tenere chiuso]. Colui che dice: "In verità ciò che è bene per Lui è ciò che è bene per noi; e ciò che è male per Lui è male anche per noi", costui ha già confuso il Creatore [p.19] con la creatura. E chi dice: "al Plasmatore, l'Altissimo, va attribuito ciò che si attribuisce alla creatura", oppure: "Alla creatura va attribuito ciò che si attribuisce al Creatore", costui si è separato (*i'tazala*)¹⁰² dal vero.

Alla radice della *Qadariyya* sta l'atteggiamento che indaga sulla ragione di ogni cosa, il quale ha

95 Evidentemente qui non si intende la dottrina della metempsicosi presente nel pensiero greco e indiano, che pure viene indicata sempre con questo termine, ma piuttosto una tesi tipica dell'estremismo sciita che afferma la trasmigrazione dell'elemento divino da un Imām all'altro (elemento divino che sarebbe presente nell'Imām stesso secondo già richiamata la dottrina del *Hulūl*). Al riguardo cfr. D. Gimaret, Tanāsukh, in *Encyclopaedia of Islam* [2^a ed.], Leiden, 2000, pp.181-183.

96 Partecipio attivo di un verbo che significa "assimilare qualcosa a qualcos'altro". Il *mašdar* dello stesso verbo (*tašbīh*) è generalmente utilizzato per descrivere posizioni che "assimilano" Dio al creato (e nello specifico all'uomo) descrivendone in termini più o meno antropomorfici le fattezze o il comportamento (cfr. J. van Ess, *Tashbīh wa-Tanzīh*, in *Encyclopaedia of Islam* [2^a ed.], Leiden, 2000, pp.341-344).

Valutiamo necessario mettere da parte il significato, preferendo ad esso quello inverso di "assimilazione dell'uomo a Dio". Qui si sta parlando infatti degli errori "per eccesso", che consistono nell'attribuire alla creatura ciò che sarebbe da attribuire soltanto al Creatore (al riguardo si noti che Monnot e Gimaret riconoscono il carattere ambiguo del termine *tašbīh* in al-Šahrastānī – cfr. *Livre des Religions*, p.508, nota 7). L'antropomorfismo al contrario rappresenta un errore "per difetto", che attribuisce al Creatore ciò che sarebbe da attribuire alla creatura: poco più avanti al-Šahrastānī usa il termine *Muḡassīma* per indicare questa posizione.

97 Termine dispregiativo che indentifica gli sciiti.

98 In questo contesto l'utilizzo del termine risente di una specificazione e di un ampliamento di significato che lo portano portato lontano dal suo semplice senso letterale ("dottrina della potenza di agire"). In primo luogo parliamo di specificazione perché qui non si sta indicando una dottrina che afferma il *qadar* (la "potenza di agire") in generale, ma che lo afferma in quanto posseduto dall'uomo oltre che da Dio: è il fondamento ontologico della possibilità di concepire il libero arbitrio negli atti umani. In seconda battuta parliamo di ampliamento perché il termine così specificamente connotato va a oltrepassare la propria estensione originaria per indicare nel suo complesso (e quindi non solo in quanto legata alla questione del *qadar*) la dottrina di quelli che sono i sostenitori del libero arbitrio per eccellenza: i Mu'taziliti.

Si noti come in campo mu'tazilita questo termine identifichi invece il predestinazionismo, cioè quella dottrina che attribuisce il *qadar* unicamente a Dio.

99 Dottrina che afferma la costrizione, o compulsione (*ḡabr*). Nell'eresiografia sunnita, e nell'opera di al-Šahrastānī stesso (cfr. *Livre des Religions* p.178), il termine è considerato diametralmente opposto al precedente *Qadariyya* e indica in primo luogo coloro che negano ogni potenza d'agire e libero arbitrio all'uomo. Anche qui vediamo in atto ampliamento di significato siccome la dottrina dei Ḡabriti, il più noto dei quali è Ḡahm ibn Šafwān (m.746), possiede tratti che vanno al di là del predestinazionismo: creazione del Corano, negazione degli attributi in quanto distinti dall'essenza, finitezza temporale di Paradiso e Inferno (cfr. *Livre des Religions*, pp.290-297).

Ci risulta del tutto incomprensibile, né al-Šahrastānī tenta di spiegare, perché una dottrina così fortemente improntata all'affermazione della trascendenza di Dio venga elencata fra quelle che errano "per difetto" attribuendo al Creatore le caratteristiche delle creature.

100Alla lettera: "dottrina che fa [di Dio] un corpo". al-Šahrastānī la attribuisce ai *Karrāmiyya* (cfr. *Livre des Religions*, pp. 347-348) e ad alcuni fra gli Sciiti *Ġāliya* (pp. 515, 531-34, 537).

101Il testo porta «*ḡulūliyya*», che nel contesto è privo di significato. Seguiamo il *Livre des Religions* che legge «*mu'tazila*».

102Non a caso si tratta del verbo sui cui si modella il participio attivo *mu'tazila*.

origine dal Primo Maledetto, giacché questi indaga in primo luogo sulla ragione della creazione, secondariamente sulla saggezza dell'imposizione, e in terzo luogo sull'utilità dell'obbligo della prosternazione ad Adamo.

Da ciò sorse anche la dottrina dei Ḥariḡiti, siccome non c'è distinzione fra le parole di costoro: «A Dio solo il giudizio, gli uomini non possono giudicare» e quelle di Iblīs: «Non mi prosterno ad altri che Te [...] mi prosternerò forse a un uomo che tu hai creato con l'argilla, a partire da melma puzzolente?»¹⁰³»

In breve, ognuno dei due estremi è reprobabile.

I Mu'taziliti esagerano nella dottrina dell'unità divina (*tawḥīd*)¹⁰⁴ al punto da arrivare alla spogliazione (*ta'fīl*)¹⁰⁵ e alla negazione degli Attribuiti; [dall'altra parte] gli Assimilazionisti (*muṣabbiḥa*)¹⁰⁶ limitano [la nozione di Dio] descrivendolo con gli attributi dei corpi (*aḡsām*)¹⁰⁷.

I Rafīditi esagerano nella dottrina della profezia e dell'imamato al punto da arrivare a [sostenere una qualche forma di] immanenza; mentre i Ḥariḡiti limitano [la nozione di profezia] laddove negano l'arbitrato degli uomini.

Se hai riflettuto, puoi notare come tali dottrine erronee nascano tutte dagli argomenti fallaci (*ṣubḥāt*) del Primo Maledetto: questi sono l'origine di quelle al principio [della Creazione], mentre quelle sono la manifestazione di questi nei tempi seguenti.

A questo accenna la Rivelazione, nelle parole dell'Altissimo «Non seguite i passi del Demonio, in verità questi è per voi un nemico dichiarato»¹⁰⁸. Il Profeta paragonò ogni gruppo sviato di questa comunità a una comunità sviata fra quelle antiche, dicendo: «I Qadariti sono i Mazdei di questa comunità»¹⁰⁹, «Gli Assimilazionisti¹¹⁰ sono gli Ebrei di questa comunità; e i Rafīditi ne sono i Cristiani»¹¹¹. Affermò anche, in generale: «Senza dubbio voi seguirete i cammini delle comunità prima di voi, esattamente come una piuma di freccia o una calzatura [ne imita] un'altra, al punto che se loro fossero entrati nella tana di una lucertola vi entrereste anche voi»¹¹².

IV.B – Problemi storico-filologici

Il passo che abbiamo presentato appare come un *unicum* nella letteratura islamica: non se ne ha notizia prima di al-Šahrastānī.

In sé, chiaramente, il tema dell'Iblīs mentitore e tentatore dell'uomo è ben noto all'Islam fin dal Corano¹¹³; da questo a vedere nel Demonio la fonte della devianza e dell'errore dottrinale

103Cor., XV:33

104Principio cardine della teologia islamica che i Mu'taziliti interpretano radicalmente, a indicare non soltanto la semplice unicità "numerale" di Dio, ma anche la sua assoluta unità "essenziale", che implica l'impossibilità di concepirlo come composto di parti distinte, in analogia alle creature.

105In questo contesto indica la posizione teologica, condivisa da Mu'taziliti e Ġahmiti, che nega l'esistenza degli Attributi di Dio in quanto realtà distinte dalla Sua Essenza.

106Qui il termine riprende il senso più comune, indicante coloro che concepiscono Dio come simile alle creature, e nello specifico all'uomo.

107Intendiamo qui il termine nella sua valenza generica, a indicare qualunque cosa che sia dotata di sostanzialità e spazialità.

108Cor., II:168

109Abū Da'ūd al-Siġistānī, *Sunan*, XLII:16

110Cfr. *supra*, nota 29

111Non ci risulta che un questo *ḥadīṭ* compaia nelle raccolte canoniche. Il *Livre des Religions* (p.122) lo designa come «apocrypte».

112Cfr. Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, L:50

113Alcune delle più significative citazioni coraniche al riguardo:

il passo appare tanto breve quanto banale, e nonostante ciò non è stato fatto spesso oggetto di specifica trattazione¹¹⁴.

Nonostante nel *Kitāb al-milal* le domande di Iblīs si mostrano, tanto nella forma quanto nel contenuto, come uno sviluppo originale dei temi della tradizione, e non una loro riproposizione. Vediamo infatti un approfondimento delle tematiche, che virano dalla dimensione narrativa verso quella teoretica: dal riscontrare semplicemente nel Demonio la fonte della devianza dottrinale (il “chi”) al trattare il contenuto del discorso che conduce all'errore (il “come” e il “perché”). In tale quadro i due principali episodi coranici che vedono Iblīs protagonista (il rifiuto di inchinarsi ad Adamo e la tentazione di questi nel giardino dell'Eden) vengono ricompresi, ma non esauriscono il senso e la portata delle sette domande¹¹⁵. Il contenuto essenziale di queste ultime resta il problema del male, pur declinato in una molteplicità di sfumature differenti.

La paternità della controversia fra Iblīs e Dio viene attribuita alla tradizione giudaico-cristiana. Se può essere già interessante in sé che al-Šahrastānī leghi un punto così importante per la sua visione dossografica e dottrinale a una fonte non islamica, il quadro si complica ulteriormente non appena si arriva a comprendere che i vaghi riferimenti inseriti dall'autore non paiano portare a nulla di preciso. A conoscenza degli studiosi che hanno considerato la questione nessun commentario del Vangelo presenta un episodio simile¹¹⁶. Nella Torah è effettivamente presentata una soluzione al problema del male simile alla quella di cui si sta discorrendo, ma il contesto è differente¹¹⁷.

Una prima analisi del contenuto può aiutare a dipanare la matassa, almeno in parte.

Primariamente va sottolineato come nell'intero dialogo il tema dell'assoluta e

- Cor. XV, 39-40 «E disse ancora Iblīs: "Signore, poiche Tu mi hai fatto errare (...), li farò errare tutti eccetto i servi Tuoi purificati".»

- Cor. XVII, 64: «Conturba con la tua voce quelli fra loro che potrai, e piomba loro addosso con i tuoi cavalieri e i tuoi fanti, e associati a loro nei beni e nei figli, e fa' loro promesse! Ma Satana non promette che inganno.»

- Cor. XX, 115-21: «Già prima stringemmo un patto con Adamo, ma egli lo dimenticò e non scorgemmo in lui fermezza d'intenti [...] Satana gli bisbigliò nel cuore: "O Adamo! Ti guido all'Albero dell'Eternità, a un Regno che mai non si consuma?" E mangiarono ambedue di quell'albero.»

- Cor. XXXVIII, 82: «Iblīs disse: "Per la Tua potenza! Io tutti li sedurrei salvo quelli di loro che sono i Tuoi servi puri".»

Tradd. di Ida Zilio-Grandi in *Il Corano e il male*, Torino, 2002.

114 Ricordiamo l'eresiografia dell'ismā'īlita Abū Tammām (X sec.), il *Kitāb al-šāğara*, e quella del hanbalita Ibn al-Ġawzī (m.1200), il *Talbīs Iblīs*. Sul primo si tornerà in seguito. Al riguardo si veda anche A.R. Gaiser, Satan's seven specious arguments: al-Šahrastānī's *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* in an isma'īli context, in *Journal of Islamic Studies*, v.19, 2008, pp. 178-195

115 Il rifiuto di inchinarsi ad Adamo (cfr. *Cor.* II; XV; XXXVIII) viene trattato tanto come "momento narrativo" tanto nelle sue implicazioni teoretiche; l'inganno dell'Albero dell'Eternità (*Cor.* VII; XX) invece viene assunto principalmente nella prima dimensione, si discorre cioè solo *en passant* sulla questione della promessa di immortalità.

116 G. Monnot e D. Gimaret, solitamente ben avvertiti per quanto riguarda l'apparato critico-filologico, ammettono di non sapere a cosa si stia riferendo al-Šahrastānī (cfr. *Livre des religions*, p.116, nota 4).

Adam Gaiser invece, partendo dalla convinzione che la struttura delle sette domande rinvii a temi isma'īliti, non si sofferma nemmeno per un istante sulla possibilità che la loro fonte sia giudaico-cristiana (cfr. Satan's seven specious arguments, pp.178-195).

117 Si sta parlando del *Libro di Giobbe*, che contiene espressioni piuttosto vicine a quelle utilizzate da Allah nella Sua risposta ad Iblīs – cfr. XXXVII:23, XL:8-9, XLII:2-3. Si noti che nella Bibbia è Giobbe stesso a porre il problema del male, il quale viene declinato in maniera più ingenuamente religiosa che non propriamente filosofico-speculativa, come avviene invece nel nostro passo.

incontrastabile potenza di Dio resti un presupposto fondamentale, ribadito a più riprese. Iblīs stesso riconosce di non avere alcuna potenza propria, come nella quinta domanda:

«Perché allora mi permise di arrivare ad Adamo (*tarraqanī*), sicché entrai in Paradiso una seconda volta e lo condussi in pericolo con i miei sussurri?»;

oppure nella settima:

«quando volli tornare nel Giardino mi mise in grado di farlo e mi fece arrivare (*makkananī wa-tarraqanī*)[ad Adamo]; [...] mi scacciò per poi darmi potere (*sallaṭanī*) sui figli di Adamo».

In arabo i verbi in questione hanno senso causativo, con Allah come soggetto e Iblīs come oggetto: nulla di ciò che compie il Demonio è esterno alla volontà di Dio. È un tema profondamente islamico, ben attestato già nel Corano e ribadito con forza dalla teologia aš'arita. La stessa risposta di Dio non è che una perentoria asserzione di onnipotenza e libertà da ogni condizionamento, in diretta contrapposizione alla tesi mu'tazilita per cui i criteri morali si applicano tanto agli uomini quanto a Dio:

«[...] Io sono Allah, non c'è divinità all'infuori di Me, e non Mi è chiesto conto di ciò che faccio, mentre sono le mie Creature a dover rendere conto».

Per la teologia cristiana sarebbe quantomeno problematico esprimersi in questi termini, dato che in questa tradizione la bontà di Dio è tale da portarlo a offrire in sacrificio il Proprio Figlio – parte della Sua stessa Essenza in quanto Persona della Trinità – per “redimere” la negatività del mondo. Cristo muore in croce e nel morire, cioè nel soffrire il massimo del negativo, è “*agnus Dei qui tollit peccata mundi*”.

A partire da tali presupposti riesce difficile immaginare quale rivolgimento speculativo possa portare dall'immagine sommamente caritatevole appena esposta alla figura di un Dio talmente libero e trascendente da non dover rendere ragione i Propri atti, in quanto per Lui non hanno significato le categorie di bene e male. L'intero senso dell'Incarnazione e della Passione ne verrebbe completamente stravolto. La prima infatti non può che venire contraddetta dalla separazione fra Creatore e creatura implicata nella risposta di Allah. La seconda invece da una parte fa sottostare l'arbitraria e onnipotente libertà divina a un presupposto teleologico (il togliimento del male tramite la morte di Cristo sulla croce), mentre dall'altra richiede che in qualche misura il male abbia un significato oggettivo valevole anche per Dio (se il Figlio deve “soffrire” la negatività del mondo, questa per lui dev'essere reale altrimenti non soffrirebbe che a parole).

Sarebbe dunque lecito aspettarsi che all'interno del discorso cristiano un tentativo di risposta al problema del male venga fornito secondo una prospettiva teleologica in cui il negativo è condizione del proprio superamento, oppure invocando la necessità di tener fermo il libero arbitrio dell'uomo e quindi la sua possibilità di scegliere per il male, o ancora depotenziando la portata ontologica di quest'ultimo fino a farne un non-principio. Si tratta effettivamente di vie che il pensiero medievale europeo ha battuto in lungo e in largo, al contrario di quella attestata nel nostro passo¹¹⁸.

118A puro titolo esemplificativo citiamo le opere specificamente dedicate a questo tema da parte di due massimi pensatori del Cristianesimo occidentale: Agostino, *De natura boni contra Manichaeos* & Tommaso d'Aquino,

Non particolarmente differenti, anche in generale meno studiati, appaiono i tratti generali della teologia cristiana sviluppatasi all'interno nei domini islamici, in rapporto dialettico di influenza reciproca con il *kalām* dei musulmani; rapporto dove al contrasto a livello di contenuti fa come sempre specchio una certa convergenza a livello di metodologie e linguaggio¹¹⁹. Significativo anche che, nel mondo islamico, diversi dei più importanti apologeti cristiani siano anche filosofi di ispirazione platonica e aristotelica, dunque ben lontani dal considerare libertà e onnipotenza assolute fra i tratti fondanti della natura divina¹²⁰.

La posizione dell'Ebraismo è in qualche modo di medietà fra le posizioni cristiane e quelle islamiche sunnite.

Per un verso, riguardo a queste tematiche l'immagine di Dio presente nella Torah è certo più vicina a quella del Corano di quanto non lo sia a quella della narrazione evangelica. Nello specifico è il *Libro di Giobbe* ad attirare l'attenzione, per il suo rifiuto esplicito degli argomenti che intendono giustificare ogni male come punizione per il peccato o prova per la virtù: Dio, che nel testo parla a Giobbe in prima persona, non deve rendere conto di ciò che fa alla ragione umana¹²¹. La chiusa del *Libro* però è ambigua, in quanto lascia intendere che dopo le sofferenze subite a Giobbe venga una compensazione per queste ultime; non a caso l'esegesi classica del passo ne ha tratto l'opportunità per sottolineare che le vie in cui Dio opera sono sì imperscrutabili, ma nonostante tutto anche necessariamente buone e sagge, così che la conciliazione fra il male nel mondo e la bontà di Dio deve avvenire a livello della fede¹²². Dal canto suo la dottrina teologica aš'arita non si arresta a, né in realtà abbisogna di, questo compromesso fideistico: in questione non è il fatto che Dio agirebbe secondo ragioni imperscrutabili le quali dovrebbero pur essere credute buone per atto di fede, ma piuttosto che bene e male non significhino effettivamente nulla per Lui.

Per un altro verso è da sottolineare come la teologia razionale ebraica in periodo medievale appaia fortemente influenzata dal Mu'tazilismo che, per quanto sia una corrente teologica islamica, sulla questione della giustizia degli atti di Dio si contrappone frontalmente alla tesi islamica "ortodossa" portata avanti dagli Aš'ariti¹²³.

Si tenga a mente come tutte le considerazioni fin qui svolte non mirino a dimostrare

De malo.

119 Alcune informazioni generali sul "*kalām* cristiano" possono essere trovate in Sh. Pines, Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem *Kalām* and to Jewish Thought, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Gerusalemme, 1976, pp.105-125 & U. Pietruschka, Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim* in christlichen Kontext, in *Beiträge zur Orientwissenschaft*, n.35, 2003, pp.185-199.

A livello teologico-metafisico lo scontro fra *kalām* islamico e cristiano verte principalmente sull'Incarnazione e la Trinità, temi relativamente lontani dal nostro.

Per specifiche trattazioni di una tematica in qualche modo tangente a ciò di cui sta discorrendo, quella del libero arbitrio, cfr. S. Griffith, Free Will in Christian *kalām*: Moshe Bar Kepha Against the Teachings of the Muslims, *Le Muséon*, n.100, 1987, pp.143-159 & Id., Free Will in Christian *Kalām*: Chapter XVIII of the *Summa Theologiae Arabica*, in R. Schulz e M. Görg [a cura di], *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, 1990, pp.129-134.

120 Fra questi pensatori ricordiamo il nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m.940), e i giacobiti Yahyā ibn 'Adī (m.974) 'Īsā ibn Zur'a (m.1008).

121 Cfr *supra*, nota 40

122 Cfr. *La Sacra Bibbia di Gerusalemme*, 1971, Bologna, pp.1036-1039

123 Riguardo ai cosiddetti "*mutakallimūn* ebrei" cfr. H.A. Wolfson, The Jewish Kalam, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, 1967, pp. 544-573.

l'impossibilità che la fonte del passo sia effettivamente giudaico-cristiana; esistono anzi, come si mostrerà successivamente, alcuni indizi che corroborano l'attribuzione di al-Šahrastānī. Qui si è piuttosto inteso sottolineare come i presupposti e le implicazioni del discorso siano in contrasto con i tratti generali della teologia cristiana, e in misura minore di quella ebraica; questo vale a prescindere da qualunque valutazione filologica sulla questione.

Dunque tutte le opzioni rimangono sul tavolo: che lo specifico commentatore del Vangelo cui si rifà al-Šahrastānī abbia effettivamente sviluppato un discorso in parziale contraddizione con altri punti della propria stessa teologia, magari estremizzando alcune tendenze speculative già presenti nel già citato *Libro di Giobbe*; oppure che l'autore del *Milal* abbia adattato in maniera più o meno profonda il contenuto di tale discorso alla Scrittura islamica e alle tesi teologiche dell'As'arismo; o ancora che nel configurare la forma del nostro dialogo fra Iblīs e Allah siano intervenuti entrambi i fattori in varia misura.

Nemmeno l'ipotesi che l'autore stia semplicemente mentendo – magari per occultare i possibili riferimenti ismā'īliti di cui parla Adam Gaiser dietro a una facciata meno indigesta all'ortodossia sunnita¹²⁴ – è da escludere a priori, per quanto venga a nostra opinione confutata da quanto si vedrà emergere nei paragrafi successivi.

IV.B.i – La testimonianza di Faḥr al-Rāzī

Fra gli autori musulmani successivi ad al-Šahrastānī il più illustre ad aver citato le sette domande di Iblīs è senza dubbio Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m.1209). Nel proprio monumentale commento del Corano, le *Maḥāṭib al-ġayb* (“Le chiavi del mistero”), questi cita il passo in questione come uno dei due argomenti probanti in favore della tesi che vuole Iblīs appartenente ai “negatori”¹²⁵ da sempre, e non in conseguenza di un mutamento avvenuto nella sua natura.

Oltre a riassumere gli argomenti gli Iblīs e commentarli in una prospettiva parallela a quella di al-Šahrastānī, il testo di al-Rāzī dà un nome al misterioso commentatore del Vangelo: Mārī. Abbiamo dunque un secondo riferimento, che corrobora la tesi di una citazione veridica contro quella della dissimulazione. Il nome di Mārī non è fatto in nessuna delle edizioni del *Kitāb al-milal*, né in alcuno dei molteplici manoscritti noti¹²⁶: se dunque al-Rāzī non lo ha trovato consultando la dossografia di al-Šahrastānī, non vediamo motivo di dubitare che lo abbia citato con cognizione di causa¹²⁷. A questo vi è da aggiungere che le *Maḥāṭib al-ġayb*, mentre espongono le sette domande di Iblīs probabilmente sintetizzando quelle presenti nel *Kitāb al-milal*, presentano la risposta di Allah in una forma diversa, per

124 Cfr. A.Gaiser, *Satan's seven specious arguments*, pp.191-193.

125 Il riferimento è all'espressione coranica: «Quando ordinammo agli angeli di sottomettersi ad Adamo, questi si sottomisero tutti tranne Iblīs, che si inorgogliò e fu fra i negatori (*kāfirīn*)» [*Cor.* II, 34]. Cfr. *Tafsīr al-Faḥr al-Rāzī*, vol.2, Beirut, Dār al-Fikr, 1981, pp.256-57

126 Gli studi critici compiuti al riguardo da parte di William Cureton, Na'īnī, Suhayr Muḥtār, Muḥammad Badrān e in ultimo dagli stessi Monnot e Gimaret non avrebbero potuto mancare di notare un elemento così importante.

127 Tanto più che in altre sedi al-Rāzī non mostra certo accondiscendente verso al-Šahrastānī, arrivando perfino a giudicare il *Kitāb al-milal* come nient'altro che una pedissequa collazione di opere precedenti (cfr. *supra*, II.B, nota 31). Se quindi avesse avuto ragione di sospettare una falsa attribuzione avrebbe denunciato la cosa, non avrebbe dato un nome all'anonimo commentatore di al-Šahrastānī.

quanto dello stesso tenore¹²⁸: al-Rāzī non cita al-Šahrastānī alla lettera, ma rielabora originalmente forse riferendosi anche alla fonte cristiana.

IV.B.ii – Un nome legato al cristianesimo nestoriano

Mārī non è un nome arabo: una radice *mīm-rā'-yā'* esiste ma questo lemma – che corrisponderebbe a un participio attivo – non è attestato, men che meno con uso nominale. La struttura morfologica della parola potrebbe far pensare a una forma onomastica indicante appartenenza geografica (*nisba*), sì che Mārī significherebbe “quello di Mār”¹²⁹, ma tale pista porta fuori strada.

Spostando invece l'attenzione sui legami fra questo nome così peculiare e il Cristianesimo in terra di Persia si incappa in un dato interessante. Per la tradizione cristiana orientale Mār Mārī (San Mārī) sarebbe infatti uno degli apostoli incaricati di portare il messaggio evangelico nelle regioni mesopotamiche e persiane¹³⁰. Insieme a Mār Aggai, il personaggio viene indicato come discepolo di Mār Addai, a sua volta discepolo dell'Apostolo Tommaso, perciò dovrebbe aver vissuto fra I e II secolo (tradizionalmente il suo patriarcato va dall'87 e al 120 d.C.); vi sono anche notizie di suoi scontri con i Manichei¹³¹, dunque se si vuole dare credito a queste occorrerà posticipare il suo arrivo in Persia almeno fin verso la metà del III secolo.

Come che sia, ciò che interessa la nostra trattazione è l'importanza che questo nome dimostra di avere per la Chiesa di Persia ancora in periodo islamico: Mārī è uno dei fondatori e dei santi principali, un ponte a cavallo fra storia e leggenda che lega la comunità ecclesiale a Gesù Cristo¹³². Ben possibile, quindi, che nei secoli diversi fedeli della Chiesa Persiana ne abbiano portato il nome.

In periodo sasanide (V-VI sec.) la Chiesa di Persia si lega al Nestorianesimo, in movimento dall'Impero Bizantino verso oriente dopo la cacciata di Nestorio e dei suoi seguaci con il Concilio di Efeso (431). Nestoriana rimarrà la tipologia di Cristianesimo maggiormente rappresentata in area iranico-mesopotamica sotto il dominio islamico, con lo spostamento della sede del Patriarcato da Seleucia-Ctesifonte a Baġdād (775); questo fino a metà del XVI secolo, quando uno scisma darà origine alla Chiesa Caldea, ricongiunta con il cattolicesimo romano, contrapposta alla nestoriana Chiesa Assira d'Oriente.

128 «Dalle cortine di gloria e magnificenza, dio l'Altissimo gli ispirò: "O Iblīs, in verità tu non mi conosci, e se mi avessi conosciuto avresti saputo che non è possibile criticare le Mie azioni. Io sono Allah, non c'è Dio all'infuori di me: non rispondo di ciò che faccio".» - cit. *Tafsīr al-Faḥr al-Rāzī*, vol.2, p.256.

La risposta di Allah nel *Kitāb al-milal* è invece la seguente: «In verità tu, nel tuo primigenio riconoscimento del fatto che sono il tuo Dio e il Dio del Creato, non sei stato veridico né fedele. Se avessi affermato sinceramente che io sono il Signore dei Mondi non avresti emesso sentenze su di me: io sono Allah, non c'è divinità all'infuori di me, e non mi è chiesto conto di ciò che faccio, mentre sono le mie Creature a dover rendere conto.»

129 È un uso massicciamente attestato nell'arabo. al-Šahrastānī significa "quello di Šahrīstān", ad esempio.

130 Della sua leggenda parla un testo nestoriano dell'VIII secolo, recentemente tradotto in diverse lingue europee – cfr. F. e C. Julien [tradd.], *Les Actes de Mār Mārī*, Leuven, 2003 & A.Harrak [trad.], *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta, 2005 & I. Ramelli [trad.], *Atti di Mar Mari*, Brescia, 2008

131 Cfr. F. Jullien, Mar Mārī, in *Encyclopedia Iranica online* (<http://www.iranicaonline.org/articles/mar-mari>), 2005, ultima consultazione 14/10/2014

132 Tutt'oggi almeno tre Chiese continuano a riconoscerlo fra i fondatori: la Chiesa Assira Orientale, la Chiesa Cattolica di Rito Siriaco-Malabarico, la Chiesa Cattolica Caldea. Al riguardo si veda D. e C. Attwater e J. Rachel, *The penguin dictionary of saints*, New York, 1993.

Si giunge quindi all'autore che a prima vista potrebbe rappresentare la chiave di volta del mistero: Mārī ibn Sulaymān, teologo nestoriano arabo-persiano del XII secolo, dunque grossomodo contemporaneo e conterraneo di al-Šahrastānī.

Ibn Sulaymān sarebbe, secondo Georg Graf, l'autore della monumentale *summa* teologica e storica della sua Chiesa chiamata *Kitāb al-mağdal li-l-istibṣār wa-l-ğadal* ("Libro della Torre per la riflessione e la discussione")¹³³; questo sulla base del fatto che in un passaggio dell'opera il teologo nestoriano parla in prima persona, citando il proprio nome. I più recenti studi di Holmberg hanno messo in luce le debolezze di questa tesi, suggerendo di retrodatare la composizione dell'opera all'XI secolo e di considerare Ibn Sulaymān un semplice compilatore dell'ultima parte della sezione storica interna alla *summa*¹³⁴.

Come che stiano le cose, ciò che importa per la presente trattazione è la possibilità di datare con relativa precisione il periodo in cui Ibn Sulaymān scrive: dopo il 1148, anno di morte di Abdišū' III, l'ultimo patriarca citato nella sezione¹³⁵. Siamo all'incirca fra venti e trenta anni dopo il *Kitāb al-milal wa-l-nihal* – che, lo ricordiamo, data al 1126-27. Pare dunque che Mārī sia più giovane di al-Šahrastānī.

Vi è inoltre il fatto che il teologo nestoriano afferma di aver parlato con testimoni oculari di eventi che avvennero sotto i patriarcati di Makkīhā (1092-1109) e Barṣawmā (1123-1136)¹³⁶. Non ci è del tutto chiaro se questo implichi che Ibn Sulaymān si sia affidato a testimonianze orali perché nei primi decenni del XII secolo non aveva ancora raggiunto l'età della ragione o se l'abbia fatto proprio in quel periodo al fine di integrare le proprie informazioni, anche se propendiamo per la prima ipotesi.

Tutto ciò considerato, la possibilità che sia proprio Ibn Sulaymān la fonte del passo citato da al-Šahrastānī si mostra meno fondata di quanto potesse apparire a prima vista. La ricerca a questo punto rischia di finire in un binario morto, perché allo stato attuale degli studi non pare che al nome Mārī corrispondano altri autori nestoriani significativi, né contemporanei né antecedenti ad al-Šahrastānī.

In ogni caso rileviamo che, più di questo breve *excursus* storico-filologico, sarebbe necessaria un'indagine sulla dottrina nestoriana riguardo al problema del male al fine di confrontare somiglianze e differenze rispetto all'approccio di al-Šahrastānī. Di particolare interesse sarebbe un'analisi della sezione dottrinale del *Kitāb al-mağdal* per accertare se e in che modo le posizioni teologiche nestoriane possano giustificare l'approdo a una declinazione del problema del male tanto vicina alla dottrina aš'arita. Purtroppo la scarsa reperibilità delle fonti dirette, nonché lo stato poco più che embrionale in cui versano gli studi al riguardo, non permettono di soffermarci su questi pur rilevanti aspetti.

133 Un'edizione in arabo con traduzione latina è presente in H. Gismondi [a cura di], *Commentaria II: maris textus arabicus et versio latina*, in *Maris, amri, salibae: de patriarchis nestorianorum*, Roma, 1899

134 Cfr. B. Holmberg, A Reconsideration of the *Kitāb al-Mağdal*, in *Parole de l'Orient*, n.18, 1993, pp.255-273.

135 Cfr. G. Graf, Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, in *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, 1947, pp.200-2

136 Cfr. "A Reconsideration of the *Kitāb al-Mağdal*", p.264

IV. C – Portata teoretica delle domande di Iblīs e della risposta di Dio

Veniamo ora ad analizzare il valore speculativo del dialogo fra Satana e Allah. Nel farlo terremo in considerazione i presupposti della posizione aš‘arita condivisa da al-Šahrastānī¹³⁷, cercando di sviscerarne le conseguenze ultime. Non ci soffermeremo invece sul successivo commento del nostro autore, che sarà oggetto del prossimo capitolo.

In prima battuta vediamo dunque di ricapitolare struttura e contenuti della disputa fra Satana e Dio. Organizziamo in un elenco i punti salienti del passo così da restituirlo nel modo più chiaro possibile.

– Considerazioni preliminari di Iblīs: si riconosce l'esistenza del Creatore e dei Suoi attributi fondamentali, vale a dire Potenza, Volontà e Sapienza¹³⁸; si accetta l'onnipotenza come assoluta e indiscutibile, mentre è la sapienza a venire messa in questione dagli argomenti successivi¹³⁹.

– Primo argomento: l'onniscienza di Dio implica che Egli crei il male in quanto male, non si dà cioè la possibilità che questo provenga da uno sviluppo libero e autonomo del creato¹⁴⁰; perché allora Dio crea Satana?¹⁴¹

– Secondo argomento: Dio basta a se stesso, dunque ogni Sua imposizione alle creature è priva di fondamento, vale a dire che non trova giustificazione nella Sua natura¹⁴²; perché nonostante questo Dio impone degli obblighi (conoscenza, ubbidienza) a Satana?

– Terzo argomento: posto che, senza fondamento, Dio impone alle creature degli obblighi in riferimento a se stesso, sulla base di questo non è possibile far derivare gli ulteriori obblighi imposti alle creature rispetto ad altre creature¹⁴³; perché dunque Dio ordina a Satana di prosternarsi ad Adamo?

– Quarto argomento: posto che, senza fondamento, Dio impone alle creature obblighi in riferimento a Se stesso e obblighi in riferimento ad altre creature, qualora i primi vadano in contraddizione con i secondi è necessario che la preferenza vada accordata ai primi¹⁴⁴; perché allora Dio caccia Satana dal Paradiso al suo rifiuto di prosternarsi ad Adamo, se così facendo Satana è stato fedele al proposito di non prostrarsi ad altri che Dio stesso?

– Quinto argomento: posto che il male si è rivelato nella disubbidienza di una singola

137 Cfr. *supra*, III.C

138 «[...] il Creatore, l'Altissimo, è il mio Dio e il Dio del Creato, Sapiente e Potente».

139 «[...] non si chiede conto della Sua Potenza e del Suo Volere: qualunque cosa desideri, Egli dice: “Sii!”, ed essa esiste. Egli è Sapiente, eppure nonostante tutto [viene da] rivolgersi a lui con domande riguardo a quale lume [guidi] la Sua Sapienza».

140 «Egli già sapeva, prima di crearmi, cosa sarebbe provenuto e cosa sarebbe risultato da me».

141 Più in generale si potrebbe dire: se l'assolutamente positivo dà origine al negativo, può ancora venire considerato assolutamente positivo?

142 «[...] perché mi ha imposto l'obbligo di conoscerLo e quello di ubbidirGli? [...] che saggezza ci sarebbe in questi oneri dato che Lui non trae beneficio dall'ubbidienza e non riceve danno dalla disubbidienza?»

143 «[...] mi è stato ordinato di dovere ubbidienza [anche] ad Adamo e prostrarmi di fronte a lui [...] che saggezza ci sarebbe in quest'obbligo particolare, dato che non amplia né giova alla mia ubbidienza e conoscenza in riferimento a Dio?»

144 «[...] non compii nefandezza altra dal mettere in pratica la mia affermazione: “Non mi prosternerò ad altri che Te”»

creatura, che ne è l'origine, non vi è necessità che questo prenda piede anche in un'altra¹⁴⁵; perché quindi lasciare che Satana tenti l'uomo e lo faccia cacciare dal Paradiso?

– Sesto argomento: posto che il male si è presentato in una creatura, che ne è l'origine, e in un'altra, che ne è portatrice in modo derivato, non vi è necessità che prenda piede in tutte le altre¹⁴⁶; perché dunque dare a Satana potere sull'intera stirpe di Adamo?

– Settimo argomento: posto che il male si è presentato in tutte le creature, il suo immediato annichilimento è l'unico atto conforme a saggezza¹⁴⁷; perché allora concedere a Satana una dilazione lunga come l'intera storia del mondo, fino al Giorno del Giudizio?

– Risposta di Allah: Gli argomenti portati sono fallaci in quanto Iblīs non comprende la vera natura di Dio. I Suoi atti, fondati su potenza e libertà assolute, non possono venire paragonati a quelli delle creature: solo a queste è chiesto di rendere conto, non a Dio.

IV.C.i – Considerazioni preliminari

In primo luogo rileviamo che Iblīs mette in questione la sapienza di Dio nel senso che contesta la giustizia dei Suoi atti, non nel senso che voglia negarne l'onniscienza. E non può essere altrimenti, trattandosi di un'elaborazione teologica presentata in contesto islamico: l'assolutezza del Creatore è un assioma talmente radicato da far cadere a priori, persino nel discorso di chi ne contesta l'operato, qualunque ipotesi preliminare di una mancanza nella Sua natura.

Ci troviamo in totale accordo con questa posizione. Non è infatti possibile risolvere il problema del Male negando a Dio una o più caratteristiche positive al massimo grado – onnipotenza, onniscienza o più in generale perfezione – in quanto ciò significa portare la divinità stessa sotto la dominazione del negativo, distruggendone così l'essenza: un dio incapace di costituirsi come assoluta positività in qualunque ambito e qualunque misura non può essere Dio.

D'altra parte, che l'ingiustizia delle azioni di Dio possa implicare, in secondo momento, una mancanza nella Sua natura è proprio il nodo del contendere. Iblīs sta cercando di fondare in modo mediato – vale a dire attraverso la posizione di una correlazione necessaria fra atti ed essenza – ciò che non può sostenere in modo immediato: Dio non sarebbe saggio né giusto *in quanto* fa e crea il Male.

La risposta di Allah invece compie il percorso inverso, negando che per la divinità si dia il medesimo legame fra atti e l'essenza che sussiste nelle creature: Dio è saggio e giusto *anche se* fa e crea il Male, *in quanto* – data la sua assoluta potenza e libertà – ciò che compie in campo morale non definisce ciò che è. Questo il senso dell'espressione: “non mi è chiesto

145 «[...] mi permise di arrivare ad Adamo, sicché entrai in Paradiso una seconda volta e lo ingannai con i miei sussurri? [...] Egli mangiò dall'albero da cui è proibito mangiare, e Dio lo cacciò dal Paradiso con me [...] se avesse voluto negarmi l'accesso in Paradiso allora Adamo avrebbe potuto scampare da me, e sarebbe rimasto là eternamente»

146 «[...] mi ha dato potere sulla sua stirpe, al punto che io vedo loro senza che loro vedano me, e i miei sussurri hanno influenza su di loro senza che nulla possa la loro potenza, né la loro forza, né le loro facoltà, né le loro capacità? [...] se Dio li avesse creati nello stato [primordiale] senza qualcuno che con astuzie [si adoperasse per] farli deviare da esso avrebbero vissuto puri, in ascolto del Verbo, e sottomessi.»

147 «[...] se mi avesse distrutto in [quel]l'istante, Adamo avrebbe trovato sollievo dalle mie menzogne, e il Male non si sarebbe perpetuato nel mondo [...] Il mantenersi del mondo secondo la disposizione del Bene non è meglio rispetto alla sua [del Bene] mescolanza con il Male?»

conto di ciò che faccio”.

Nella risposta di Allah emerge con forza uno dei paradossi più profondi della teologia aš‘arita che al-Šahrastānī sottoscrive¹⁴⁸. “Soltanto alle creature è chiesto di rendere conto”: se si unisce questa considerazione alla negazione del libero arbitrio sostenuta dagli Aš‘ariti, segue che l'unico ente con vera libertà e potenza di agire è anche l'unico che non deve rendere conto dei propri atti, mentre le creature vengono in definitiva giudicate per azioni che non hanno né la libertà né la potenza di compiere.

Un altro interessante cortocircuito di cui ci si rende conto a prima vista sta nel fatto che il problema del male viene sollevato proprio dal Male in persona, dalla sua incarnazione originaria. Oltre ad essere letterariamente elegante, dal punto di vista formale questa scelta si mostra del tutto coerente: è infatti soltanto sul fondamento di un errore teoretico che Iblīs può giungere a considerare la propria esistenza un problema, una contraddizione. Se Allah invece vede con lo sguardo del vero, allora il problema non può che mostrarglisi come apparente, questo perché nella verità ogni dilemma è di necessità risolto e ogni contraddizione sanata¹⁴⁹.

Tutto questo ha un'importante conseguenza per la valutazione di quale immagine del Male offra il passo. In questa immagine, si vedrà, prevale su tutte la dimensione dell'errore e dell'ignoranza.

IV.C.ii – La non-verità e l'errore come fondamenti del Male

Tanto nella cultura islamica quanto in quella cristiana Satana viene perlopiù rappresentato come mentitore che inganna l'uomo portandolo scientemente verso l'errore e la perdizione. Il male quindi viene legato al campo semantico della menzogna, che in quanto tale richiede la capacità di discernere il vero dal falso: per definizione l'inganno richiede che l'ingannatore *sappia* quale sia la verità, per aver modo di portare lontano da essa chi riesce a traviare.

Il nostro passo propone un'immagine solo all'apparenza simile. Qui il punto cardine, messo in chiaro tanto dal commento di al-Šahrastānī quanto dalla risposta di Allah, è l'ignoranza di Iblīs, il suo essere avvolto dall'errore e dalla non-verità. Iblīs non sceglie di dire il falso pur conoscendo il vero: il suo è prima di tutto un auto-inganno che soltanto in seconda battuta, e derivativamente, può tradursi in inganno del prossimo (Adamo o l'intera umanità); quello che Satana spande nel mondo non può essere che il proprio stesso errore¹⁵⁰. Narrativamente il ruolo del Demonio appare più tragico che maligno; le sue domande testimoniano tanto il dramma dell'uomo che non sa conciliare la perfezione di Dio con il male nel mondo, tanto quello di un Male personificato che non riesce a trovare ragione alla propria stessa esistenza. Se seguiamo la linea interpretativa della derivazione del male dalla non-verità, vediamo come il primo essenzialmente consista proprio in questo non sapersi dare ragione della propria

148 Sulla negazione del libero arbitrio cfr. *Nihāyat al-aqdām*, II. Sulla mancanza di valore oggettivo dei giudizi morali cfr. XVII. Sulla confutazione della tesi per cui le azioni di Dio sarebbero per il bene, o in generale avrebbero un fine o una motivazione cfr. XVIII.

149 Tutt'altro discorso, chiaramente, sarà provare *che* questa specifica risposta attribuita ad Allah riesca a valere o meno come vera.

150 Così al-Šahrastānī: «E non è possibile che gli errori dei gruppi di devianti e miscredenti oltrepassino [in numero] tali argomenti fallaci, anche se differiscono le espressioni e divergono le vie. In verità queste, rispetto alle tipologie di errori, sono come la semenza [rispetto alle piante che ne sono produttrici]; e tutte dipendono dal rifiuto del Comando divino, seguito al riconoscimento del Vero, per seguire l'arbitrio personale di contro al Dettato [divino]».

esistenza, in questo non riuscire a risolvere il problema di sé. Il male è un trovarsi in contraddizione rispetto a se stesso, e un vedere se stesso come contraddizione.

La dimensione originaria su cui può fondarsi il male è dunque l'errore; non la disubbidienza, che risulta piuttosto una conseguenza dell'incapacità di discernere il vero da parte di Iblīs, e nemmeno il libero arbitrio, che nella posizione teologica di al-Šahrastānī è negato. Anche se il resto del prolegomeno non la sviluppa per dedicarsi ad altri aspetti, l'implicazione di questo discorso è sorprendente e vale la pena di essere tratteggiata.

Se infatti la caduta dell'uomo dal paradiso terrestre avviene sulla base della disobbedienza la quale a propria volta trova fondamento su due errori, quello primigenio di Satana e quello conseguente di Adamo, allora segue che ogni male particolare trova la propria radice nella non-verità. Si potrebbe parlare di intellettualismo etico, ma in realtà si tratta di qualcosa di più fondamentale: non solo ogni devianza dottrinale e ogni turpitudine morale, ma anche ogni dolore e ogni sofferenza esistenziale esistono soltanto perché si trovano in qualche modo avvolti dall'errore originario di Satana. L'uomo è nel male perché in principio ha disubbidito, ma ha disubbidito perché ancora più originariamente è stato posto nella non-verità.

Con ogni probabilità al-Šahrastānī non avrebbe accettato una tesi così radicale, così reminiscente dell'intellettualismo etico e soteriologico della *falsafa*, ma qui si tratta di trarre le conseguenze del mettere il suo discorso in correlazione con la narrazione coranica: sarebbe necessario un notevole equilibrismo speculativo per evitare l'approdo che abbiamo tratteggiato.

IV.C.iii – Lo “sviluppo” del Male

Vediamo come le sette domande di Iblīs vadano a delineare un insieme complesso ed elegante: ogni questione si configura tanto come una riproposizione di quella precedente, tanto come un suo arricchimento secondo una nuova declinazione che porta il discorso ad ampliarsi sempre più.

Da una parte infatti notiamo come struttura e finalità degli argomenti vadano a ripetersi: si tratta sempre di suggerire una contraddizione interna agli atti, oppure fra gli atti e la natura, di Dio. Dall'altra si assiste a una progressiva “crescita”, o “sviluppo”, del problema del Male, che questione dopo questione va via via espandendosi dalla dimensione puramente ontologico-metafisica a quella della vicenda esistenziale umana e oltre, fino alla soteriologia. E come la prima questione contiene le altre in quanto loro origine e modello¹⁵¹, l'ultima le contiene nel senso che ne rappresenta l'esplicitazione più ampia e comprensiva¹⁵²: una chiede ragione dell'origine del Male, l'altra della sua distruzione, in un argomento che ampliandosi in certo modo torna anche su se stesso. Tentiamo qui di renderne conto, in certi casi anche andando oltre ciò che lo stesso al-Šahrastānī ne ha esplicitato¹⁵³.

151 È il problema del male nella sua forma più generale possibile: «Egli già sapeva, prima di crearmi, cosa sarebbe avvenuto e cosa sarebbe risultato da me. E [allora] perché mi ha creato, in primo luogo? Che saggezza ci sarebbe nell'avermi creato?»

152 Così conclude Iblīs: «Quest'ultima è l'argomentazione [che mette insieme] ciò che ho sostenuto in ogni domanda».

153 Non perché si voglia accantonare il testo, ma perché rendere giustizia a un pensiero significa anche sviluppare le sue tematiche alla luce della consapevolezza attuale, oltre i silenzi o le contraddizioni di chi lo ha tramandato.

I. Il primo argomento concerne una dimensione puramente ontologica e principiale. Si riferisce all'istante della creazione: Dio, ente dotato di ogni positività al massimo grado, non può creare il male, il negativo ontologico. Questo perché tale atto di creazione implica in qualche modo una relazione fra i due, e un positivo assoluto che abbia un legame con il negativo non può essere assolutamente positivo. Questa è una contraddizione fra natura e atto.

Una sua possibile soluzione starebbe nel mostrare in che modo l'assolutamente positivo implichi il negativo pur senza perdere alcunché della propria positività. Si tratta di istituire un'asimmetria fra positivo e negativo, in cui il primo si mantenga come tale nonostante il contrasto con il secondo.

II. Il secondo argomento concerne una dimensione sì ontologica ma derivata. Si riferisce a un momento successivo alla creazione, in cui si è spalancato l'infinito spazio della differenza fra Creatore e creatura: Dio, nell'imporre ubbidienza e conoscenza a Satana, pone una relazione fra questi a Sé; ma in quanto per essenza basta a sé stesso, Dio non può essere legato necessariamente a una creatura. Anche questa è una contraddizione fra natura e atto.

Una sua possibile soluzione starebbe nel mostrare come Dio sia in realtà necessariamente legato alle creature.

III. Il successivo argomento muove in una dimensione ontologica di terz'ordine in cui appaiono le differenze fra le creature: nell'imporre a Satana il comando di prosternarsi ad Adamo, Dio va contro il proprio comando precedente. Questa è una contraddizione fra atti¹⁵⁴.

Una sua possibile soluzione starebbe nel dimostrare come il secondo ordine non sia in contrasto rispetto al primo ma piuttosto ne sia una specificazione. Questo però pone un problematico legame di equivalenza fra una creatura, l'uomo, e Dio.

IV. Il quarto argomento ha una portata si potrebbe dire "epistemologica". Si riferisce al momento in cui appare l'errore originario: non solo Dio si contraddice, ma pone anche Satana nel vicolo cieco di una contraddizione insolubile¹⁵⁵; Satana è rimasto fedele all'ordine più generale, ma questo non l'ha salvato dal cadere in errore. E un Dio che abbandona le proprie creature alla non-verità senza via di scampo non può dirsi perfetto. Questa è una contraddizione fra natura e atto.

Una sua possibile soluzione starebbe nel mostrare che quella in cui viene posto Satana non è una contraddizione insolubile, e qui si ritorna al punto III.

V. Il quinto argomento cala il discorso in una dimensione spazio-temporale, per quanto non ancora storica. Si riferisce al prendere piede del Male in un mondo

154 Si noti come anche rilevare una contraddizione fra atti sia funzionale a suggerire, indirettamente, una mancanza nella natura di Dio: non si può dire perfetto chi compie atti contraddittori.

155 Se Iblīs si prosterna ad Adamo, viene meno al primo comando (la conoscenza di Dio implica riconoscerlo come unico essere degno di prosternazione); se non lo fa, viene meno tanto al primo (l'ubbidienza a Dio) quanto al secondo. È una contraddizione con cui si misurati diversi mistici-teologi fra cui al-Hallāğ (m.922) nel suo *Kitab al-ṭawāsīn* (cfr. al-Tarjūmana, *The Tawasin*, Berkeley, 1974 & L.I. Götz, *Faith, Humor, and Paradox*, Westport, 2002) e Aḥmad Ġazālī (m.1126) nel suo *Al-ta'assub li-Iblīs* ("La difesa di Iblīs"), pervenuto soltanto in frammenti (cfr. Satana maestro di santità? La 'prova' di Iblīs nel Corano e nella tradizione islamica, in G. Pasqualotto [a cura di], *Per una filosofia dell'intercultura*, Milano-Udine, 2008, pp. 73-110).

preeterno, ancora incorrotto: manifestatosi l'errore in Satana, Dio lo ha cacciato dal Paradiso solo per poi lasciarlo tornare, permettendo così che Adamo mangiasse da quell'albero da cui Dio stesso gli aveva precedentemente proibito di mangiare. Questa è una doppia contraddizione fra atti.

Una sua possibile soluzione starebbe nel dimostrare che i due atti precedenti (cacciata di Satana, proibizione di mangiare dall'albero) non siano da vedere in contrapposizione ai due atti seguenti (ritorno di Satana nel Paradiso, tentazione di Adamo) – come se ad esempio Dio volesse e al contempo non volesse che Adamo mangiasse dall'albero – ma che invece i primi esistono in funzione dei secondi – così che Dio pone un divieto ad Adamo *così che* questi venga tentato. Ciò significa inserire un aspetto di finalismo negli atti di Dio, e chiaramente non risolve la più generale contraddizione del punto I.

VI. Il sesto argomento concerne una dimensione storica ed esistenziale. Si riferisce al dominio del Male nel mondo attuale, ormai corrotto: manifestatasi la disubbidienza in Adamo, Dio ha cacciato dal Paradiso anch'egli abbandonando l'intera umanità al potere di Iblīs, cioè alla dominazione del negativo; così facendo, però, Dio va contro la propria creazione originaria in cui l'uomo era incorrotto. Questa è una contraddizione fra atti.

Una sua possibile soluzione starebbe nel vedere il primo atto (creazione dell'uomo incorrotto) in funzione del secondo (creazione degli uomini corrotti), in modo simile a quanto esposto per il punto V.

VII. Il settimo argomento ha una portata escatologica. Si riferisce al tempo in cui il dominio del Male dovrà venir meno: Dio permette che il negativo venga tolto solo al termine di un processo che abbraccia la storia intera, quando invece avrebbe potuto annichilirlo appena si fosse mostrato (o non crearlo nemmeno). Questa è una contraddizione fra atto e natura, speculare a quella del punto I.

Una sua possibile soluzione starebbe nel dimostrare, all'interno di una teleologia della storia, come ogni male particolare sia condizione necessaria al togliimento del male originario alla fine dei tempi.

Prima di passare ad analizzare la risposta di Allah e la lettura che ne danno al-Šahrastānī e al-Rāzī, occorre rilevare un aspetto fondamentale dei tentativi di soluzione qui sopra esposti. Questi ultimi vanno infatti nella direzione di porre un legame necessario nel quale uno dei termini è Dio: la prima soluzione lo lega al negativo; la seconda al creato in generale, in una relazione di signoria che resta pur sempre una relazione; la terza e la quarta all'uomo in particolare, in un rapporto che suggerisce “scandalosamente” una qualche somiglianza; la quinta, la sesta e la settima legano i suoi atti a una necessità teleologica sempre più ampia. In ognuno di questi casi si “sacrifica” parte della libertà della natura o degli atti di Dio per salvare Dio stesso dalla contraddizione.

Giungiamo quindi allo snodo fondamentale della questione: da un punto di vista filosofico del male sussiste soltanto nella misura in cui quest'ultimo viene considerato originariamente possibile, e non dimostrato originariamente necessario. Infatti ogni “perché?” presente nelle domande di Iblīs non può che presupporre una protasi: “se Dio è perfetto e poteva non fare il

male, perché invece lo ha fatto?”, o anche “perché il Male è, *se poteva non essere?*”. Si tratta di domande che chiedono in definitiva conto della libertà di Dio. Se invece è inevitabile che il male sia, e si dimostra su quali fondamenti, al riguardo non esiste alcuna libertà di cui Dio dovrebbe rendere conto. In altre parole viene meno l'aspetto prettamente logico-speculativo del problema, che dunque non si delinea più nella forma dell'aporia sebbene possa venire ancora considerato un “paradosso” a livello etico e religioso¹⁵⁶.

In campo teista e monista le possibili soluzioni del problema del male non possono che muoversi in questa direzione, negando sotto vari aspetti e in varia misura la libertà di Dio¹⁵⁷, o in quella diametralmente opposta, assolutizzandola¹⁵⁸. Come si è già cominciato a intravedere, la risposta di Allah segue questa seconda via, e non potrebbe essere altrimenti dato che il pensiero dei *mutakallimūn* aš‘ariti¹⁵⁹ non può rinunciare a un Creatore totalmente libero nella Propria onnipotenza¹⁶⁰. Ma se pure questa risposta riesce in certo modo a tacitare Iblīs, non risolve la contraddizione interna a un Dio così concepito.

III.C.iv – La (non-)risposta di Allah

Dio non rende conto di ciò che fa: è l'oltrepasamento del problema del male in direzione dell'affermazione della massima libertà divina. I “perché?” di Satana vengono ridotti al

156 Dove la differenza fra "aporia" filosofica e "paradosso" teologico-religioso sta nel fatto che nella prima vengono a confliggere, a contraddirsi, due tesi che appaiono parimenti in-abdicabili, mentre nel secondo il contrasto si consuma fra istanze una delle quali non rappresenta nient'altro che un presupposizione arbitraria.

Un esempio: il credente musulmano potrà certo considerare "paradossale" la negazione aš‘arita del libero arbitrio, perché pare assurdo che Dio punisca qualcuno che non ha mai avuto possibilità di agire liberamente. Eppure, assurdo non significa contraddittorio. Questa tesi non rappresenta infatti una genuina "aporia" filosofica nell'Aš‘arismo, perché non implica una concezione contraddittoria di Dio o dell'uomo o della loro relazione, e anzi viene a proprio a oltrepassare la genuina aporia provocata, in seno al Mu‘tazilismo, dalla compresenza di libero arbitrio umano e onnipotenza divina.

157 Si noti che la tesi per cui Dio non sarebbe libero non implica, assurdamente, che Egli debba sottostare a un potere o a una libertà esterni ai propri: in questione è la possibilità che la Sua stessa natura lo necessiti ad agire come agisce, e quindi la negazione che la libertà possa valere come attributo positivo fra gli altri.

158 Ogni altra possibile soluzione è infatti in contraddizione implicita con il teismo (esiste un solo Ente eterno e perfetto che è il fondamento di ogni positività presente negli altri enti) o con il monismo (esiste un unico genere universale che rappresenta l'identità sottostante tutte le differenze).

Volendo infatti conciliare l'Assolutamente Positivo con il male prescindendo da considerazioni implicanti la necessità o la libertà degli atti del primo si giunge alla seguente alternativa:

a) negare che il male sia un positivo ontologico con cui Dio possa stare in relazione, giungendo così a concepire implicitamente due generi universali separati, l'essere e la privazione-dell'essere (negazione del monismo); oppure

b) negare che vi sia relazione fra Dio e il male, pur continuando a concepire quest'ultimo come in qualche modo positivo; si giunge così a implicare l'esistenza di un agente diverso e indipendente cui ricondurre il male (negazione del teismo).

Sottolineiamo che la soluzione speculare al punto a), soluzione consistente in negare che un qualunque positivo ontologico sia un in verità un male una volta che se ne considerino le conseguenze o la relazione con il tutto (teodicea), sia appunto un modo con cui è possibile attribuire una specifica tipologia di necessità (teleologica) agli atti di Dio, oltre a non essere più in generale capace di giustificare la singolarità e specificità del male.

159 Questo non significa credere che l'infinita libertà di Dio sia sempre sostenuta da costoro a chiare lettere e senza ambiguità, quanto piuttosto vedere che è quella la direzione prevalente ed essenziale del pensiero aš‘arita, pur in dialogo e in contrasto con esigenze parallele o contrarie.

160 Nel caso di al-Šahrastānī lo dimostra ad esempio l'insistenza con cui questi argomenta contro la teoria avicenniana dell'atto creativo divino come causa del passaggio delle cose dalla possibilità alla necessità: solo Dio può dirsi necessario, le cose (e dunque anche i Suoi atti) restano sempre soltanto possibili. Cfr. *Nihāyat al-aqdām*, cap. I, pp.26-sgg.

silenzio in quanto tali, non perché ne sia stata confutata la precondizione; non si nega cioè valore alla protasi (“se Dio poteva non fare il male”), ma all'apodosi interrogativa (“allora perché l'ho fatto?”). Questo perché l'arbitrio e la libertà che fondano gli atti di Dio sono talmente assoluti da non poter avere termini di paragone: non si può giudicare Dio perché i suoi atti sono infinitamente diversi, per natura e fondamenti, dagli atti delle creature, e soltanto queste ultime vengono definite da ciò che fanno; essendo invece Dio libera onnipotenza, è in primo luogo libero dal vedere la propria essenza determinata dai propri atti, il male che compie non può renderlo malvagio o non saggio. Tutto ciò appare perfettamente in linea con la negazione del valore intrinseco di bene e male sostenuta dall'Aš'arismo.

Un discorso simile può valere contro gli argomenti di Satana? Da un certo punto di vista sì, perché confuta alla radice il valore speculativo del problema del male – cioè il suo implicare una contraddizione logica fra la natura di Dio e l'esperienza – facendo leva su quello che appare come il Suo attributo positivo per eccellenza: la libertà nella natura e negli atti.

Non stupisce quindi che tanto al-Šahrastānī quanto al-Rāzī abbiano trovato questa risposta soddisfacente, al punto che il secondo arriva a sostenere: «Se fossero stati messi insieme i primi e gli ultimi fra le creature, e avessero giudicato [su questi argomenti] in base all'abbellimento dell'intelletto e al suo abbruttimento, non avrebbero trovato scampo da questi argomenti fallaci e tutto sarebbe stato irrevocabile¹⁶¹. Quando [invece] ribattiamo portando la riposta di cui parla Allah l'Altissimo, gli argomenti fallaci svaniscono e le confutazioni vengono respinte¹⁶²». Al di là di questo rilievo, che testimonia l'eccezionale forza teoretica riconosciuta da al-Rāzī ai sette argomenti, i commenti dei due autori non sono particolarmente significativi al fine di corroborare quanto abbiamo sostenuto sulle domande di Iblīs e la risposta di Dio, dato che la prima preoccupazione di al-Šahrastānī è svilupparne le conseguenze per sistematizzare il proprio schema eresiografico, mentre la trattazione di al-Rāzī si mostra piuttosto stringata.

Vi è soltanto un breve passaggio, nel discorso di quest'ultimo, che può aiutarci a gettare un po' di luce sulla questione:

«[...] Come potrebbe non essere così dato che Lui, come è necessariamente esistente (*wāğib al-wuğūd*)¹⁶³ riguardo alla propria essenza e i propri attributi, così riguardo alla propria attività non necessita di influenze (*mu'attirāt*) e determinanti (*murağğihāt*)¹⁶⁴; giacché, se fosse mancante di qualcosa, allora sarebbe nel bisogno e non autosufficiente. Perciò Lui è separato dai bisogni e apice delle aspirazioni; presso di Lui vi è il conseguimento delle ricerche. Se è così l'insieme di argomenti¹⁶⁵ non può toccare i Suoi atti e le confutazioni non possono rivolgersi contro la Sua attività creatrice¹⁶⁶,¹⁶⁷.

Tenendo sullo sfondo il discorso in quanto tale, che è la riformulazione di quanto già

161 In arabo «*wa-kāna kullu lāziman*»: interpretiamo l'espressione nel senso che non sarebbe stato in nessun caso possibile sfuggire all'errore contenuto negli argomenti di Satana.

162 Cit. *Tafsīr al-Faḥr al-Rāzī*, p.256 – traduzione nostra.

163 Concetto ripreso da Avicenna e in certi casi utilizzato anche da al-Šahrastānī.

164 Lett. "preponderanze", o "cose che fanno inclinare per un certo verso". Il senso del termine pare indicare qualunque cosa che venga considerata come presupposto necessario per l'azione di Dio.

165 Traduzione congetturale di «*al-lammiyya*», neologismo costruito a partire dalla *nisba* di *lamm* ("raccolta").

166 «*Al-ḥāliqiyya*», altro sostantivo costruito a partire da una *nisba*.

167 Cit. *Tafsīr al-Faḥr al-Rāzī*, p.256-57 – traduzione nostra.

esposto sull'oltrepassamento del problema del male¹⁶⁸, rileviamo che Dio viene detto “necessariamente esistente” rispetto alla Sua natura (cioè alla sintesi di attributi ed essenza) mentre rispetto ai Suoi atti è semplicemente “privo di concause e determinanti”: le azioni di Dio paiono non essere necessarie, e se così è tanto meno potranno costituirsi come necessarie le relazioni che tali atti instaurano fra Creatore e creatura («Perciò Lui è separato dai bisogni [...]») o fra creatura e creatura. Queste brevi osservazioni non hanno certo la pretesa di avere l'ultima parola sull'intero pensiero di al-Rāzī al riguardo, anche perché non è questo a essere in questione: ci limitiamo a trarre la conclusione che nel presente contesto lo specifico passo citato corrobora la tesi di un Dio sottratto al problema del male dalla propria infinita e onnipotente libertà.

IV.C.v – Mediazione: significato e implicazioni della libertà

Veniamo dunque a delineare in cosa consista essenzialmente l' “assoluta libertà” di cui andiamo parlando: soltanto così ci sarà possibile valutare con esattezza le implicazioni per il discorso teologico.

In primo luogo analizziamo le due declinazioni fondamentali del termine: “libertà-di” e “libertà-da”; la prima significa poter fare o non fare indifferentemente qualcosa, la seconda significa sussistere a prescindere dall'esistenza o non esistenza di qualcos'altro. Questi due sensi corrispondano a due modalità complementari in cui Dio può dirsi libero: libero negli atti, ossia in grado di compiere qualunque cosa e il suo contrario (libertà-di); e libero nella natura, separato e indipendente dall'esistenza di ogni altra cosa (libertà-da). Si noti come le due dimensioni tendano a co-implicarsi: Dio può essere libero di fare e disfare tutto ciò a cui la sua natura non è legata necessariamente; e d'altra parte la Sua natura può essere separata da ogni dimensione ad essa esterna soltanto se questa può indifferentemente venire portata ad esistere o annientata dai Suoi atti¹⁶⁹.

In entrambe le dimensioni possiamo individuare qualcosa di identico: l'indifferenza degli opposti. Dio dunque si configurerebbe come l'assolutamente indifferente, in ognuno dei due sensi sopra descritti, dalla sintesi dei quali deriva tra l'altro l'affermazione che la Sua natura non è legata ai Suoi atti.

Mentre a tutta prima una soluzione basata sulla libertà divina potrebbe apparire adeguata, passiamo ora al mostrare come questa abbia conseguenze disastrose tanto per la concezione di Dio quanto per il problema del male inteso nella sua portata più ampia, vale a dire non soltanto teologica ma ontologica.

Si prenda ad esempio la creazione: se la natura di Dio non fosse legata a ciò che crea, se cioè fosse indifferente al Suo atto di creare (come a quello di non creare), non lo si potrebbe dire “Creatore”, e questo perché non si pone una relazione necessaria fra la sua essenza e l'atto legato a tale specifico attributo. Similmente si potrebbe argomentare riguardo tutti gli altri

168 In quanto si limita a rilevare l'impossibilità di porre un secondo Creatore, mentre il problema del male rileva una contraddizione fra gli atti e la natura di Dio stesso, oppure fra certi Suoi atti e certi altri.

169 Lo stesso al-Rāzī pare rendersene conto: «[...] Lui, come è necessariamente esistente (*wāğib al-wuğūd*) riguardo alla propria essenza e i propri attributi, così riguardo alla propria attività non necessita di influenze (*mu'attirāt*) e determinanti (*murğihāt*); giacché, se fosse mancante di qualcosa, allora sarebbe nel bisogno e non autosufficiente»

attributi positivi implicanti una relazione con qualcosa altro da Dio, privandolo di ognuno di essi.

A questo punto le creature sono abbandonate all'impossibilità di qualunque relazione con qualcosa che è divenuto un'indefinibile non-entità¹⁷⁰: se pure a Dio rimangono attributi positivi “riflessivi”, non implicanti cioè alcuna relazione con le creature, è divenuto impossibile conoscerli perché appunto per definizione non esiste legame necessario fra questi e ciò che è altro da Dio, e dunque perfino con la stessa descrizione di Dio da parte dell'uomo. La creazione, il comando religioso, la profezia stessa provengono dall'abissalità di un arbitrio insondabile: non possono trovare nella natura della divinità alcun fondamento diverso dall'assoluta libertà e indifferenza del Suo agire e del Suo esistere. Dio è la negazione (cioè non condivide alcuna caratteristica) del mondo; il mondo è la negazione (cioè esiste nell'incapacità di cogliere alcunché) di Dio: pur respinto nella specifica declinazione in cui consiste il problema del male, il negativo irrompe nuovamente, nella nuova forma dell'impossibilità di qualunque relazione essenziale o legame necessario fra il contingente e l'Eterno.

Se si vuole evitare questa conseguenza, disastrosa tanto per il pensiero teoretico quanto per la coscienza religiosa, occorrerà dunque porre un legame fra l'essenza di Dio e i Suoi attributi, e di conseguenza con i Suoi atti. Ma tale legame deve essere intrinseco alla natura della divinità, vale a dire necessario: in Dio non possono darsi legami accidentali, contingenti, altrimenti la Sua stessa essenza dovrebbe essere concepita come accidentale, contingente. A questo punto, se ad esempio l'esser Creatore è predicato intrinseco di Dio, il Dio-che-crea è essenzialmente diverso dal Dio-che-non-crea; viene allora meno quell'indifferenza degli opposti che si è spiegato essere l'essenza della libertà.

Stessa cosa accadrebbe se si declinasse la libertà della divinità “al passato”, o “al futuro”, invece che “al presente”. Dire, ad esempio, che Dio avrebbe potuto non creare, o che potrà non aver creato, quello che effettivamente crea, significa affermare che Egli stesso avrebbe potuto essere, o potrà essere stato, diverso da come è. Questo significa attribuire una qualche forma residuale di contingenza – una contingenza inattuale, superata *ab aeterno* o relegata a un controfattuale – a ciò che per definizione non può essere in alcun modo contingente. Anche concependo “passato” e “futuro” di Dio in senso puramente logico e non consequenziale, una qualche forma di contingenza nella Sua natura sarebbe necessaria, altrimenti ad essa si applicherebbero secondo il medesimo rispetto qualificazioni contraddittorie (es. Creatore e non-Creatore). Questa ulteriore contraddizione mostra, nuovamente, l'irrompere del negativo nella natura stessa di Dio.

IV.C.vi – Prima possibile critica e risposta: il contenuto concreto del pensiero aš'arita

Una prima obiezione al discorso portato avanti fin'ora potrebbe fondarsi sul rilievo che di per sé la risposta data da Allah implica soltanto la non-applicabilità delle categorie morali all'azione divina, non che quest'ultima sia un arbitrio assoluto derivante da quella libertà-indifferenza essenziale tratteggiata. In altre parole, potrebbe esserci nella natura di Dio un

¹⁷⁰ Ironico e paradossale che sia proprio questo uno degli errori che l'Aš'arismo rimprovera ai Mu'taziliti, come ricorda anche al-Šahrastānī trattando nel proprio commento la questione del *ta'īl*, la spogliazione di Dio dai Suoi attributi.

tratto che necessita i Suoi atti senza che si debba concepire tale tratto come legato a una qualunque forma di obbligo morale.

A ciò rispondiamo che, seppur l'obiezione sia valida in astratto, viene a cadere una volta che si concepisca la risposta di Allah all'interno del quadro teoretico proposto dalla scuola aš'arita, per la quale l'insignificanza delle categorie morali in riferimento all'azione divina va a legarsi a – e anzi viene elaborata in vista di – una teoria dell'onnipotenza che sintetizza l'applicazione della Volontà di Dio all'universalità degli *actualia* con l'applicazione della Sua Potenza a un'infinità di *possibilia* priva di limite superiore qualitativo. L'importanza di questa tesi è visibile nell'impegno con cui viene contrastata la teoria della *falsafa* riguardante la creazione per “congenza essenziale” (*īḡāb dātī*) al fine di salvaguardare la “libera scelta” (*iḥtiyār*) di Dio¹⁷¹; “libera scelta” la quale non può che implicare l'assenza, nella natura di Dio, di un tratto implicante legame necessario quegli atti che dovrebbero essere liberi.

Ed è sempre in vista di questa concezione che nel commento al-Šahrastānī afferma:

«Alla radice della *Qadariyya* sta l'atteggiamento che indaga sulla ragione di ogni cosa, il quale ha origine dal Primo Maledetto, giacché questi indaga in primo luogo sulla ragione della creazione, secondariamente sulla saggezza dell'imposizione, e in terzo luogo sull'utilità dell'obbligo della prosternazione ad Adamo».

Qui la bordata è esplicitamente diretta ai Mu'taziliti i quali, pur non accettando che gli atti di Dio seguano dalla Sua essenza per “cogenza essenziale”, individuano nella Sua Saggezza o Giustizia la ragion sufficiente per cui il possibile su cui si applica (teoricamente) la Sua onnipotenza è necessario che si riduca all'attuale effettivamente creato. La risposta di al-Šahrastānī rimane in questo caso implicita, ma non per questo equivocabile: non esiste alcuna ragion sufficiente, alcuna giustificazione necessaria per l'essere delle cose proprio nel modo in cui sono.

IV.C.vii – Seconda possibile critica e risposta: contingenza e necessità fra atti e natura di Dio

Un'ulteriore obiezione potrebbe consistere nel tentativo di impugnare in qualche modo la nostra tesi per cui dall'assoluta libertà degli atti di Dio deriverebbe la contingenza della Sua natura. A questo possibile contraddittorio rispondiamo che, per affermare quanto sopra, l'ipotesi critica dovrebbe *separare* gli atti dalla natura: quest'ultima dovrebbe essere necessariamente quella che è pur nella libertà dei primi. Questo però significa appunto non porre alcun legame fra gli atti e l'essenza, siccome qualcosa di libero, e dunque contingente, non può essere legato a qualcosa di necessario: il legame stesso fra i due sarebbe infatti a sua volta o contingente, e dunque renderebbe contingente il necessario, oppure necessario, e renderebbe necessario il contingente. A questo punto, però, perché si dice che gli atti sono “di-Dio”? Che significato potrà mai avere questa espressione?

In altre parole, se il nostro critico intende rimanere fedele al proprio proponimento non può che giungere ad affermare l'assoluta indifferenza-inconoscibilità della natura di Dio, con le conseguenze aporetiche che si sono già indicate. Questo accade perché in realtà ogni tentativo

171 Cfr. al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, pp.34-sgg. & *Nihāyat al-aqdām*, II

di “conciliare” il necessario e il contingente implica che si ponga a qualche livello una irriducibile separazione dei due termini: tale separazione potrà dunque situarsi fra Dio e i Suoi atti, con la conseguenza di rendere contraddittoria la Sua relazione con le creature, oppure internamente a Dio, rendendo contraddittoria la Sua natura.

IV.C.viii – Terza possibile critica e risposta: validità della soluzione in astratto; inoltrepassabilità della forma ontologica del problema

Una terza e ultima obiezione, che riprende la prima, potrebbe vertere sulla tesi per cui le conseguenze aporetiche che si sono mostrate investirebbero sì la dottrina aš‘arita nel suo complesso, ma non la specifica modalità con cui essa riesce a oltrepassare il problema del male. In altre parole è possibile che, inserita all'interno di un diverso plesso dottrinale, la risposta di Dio a Satana rappresenti effettivamente una valida soluzione della *vexata quaestio* senza implicare, di per sé, uno dei due “corni” dell'aporia discussa fin qui?

A nostro parere è necessario rispondere “sì” e “no” secondo due diversi aspetti del problema, il primo più specifico e il secondo più ampio.

In quanto tale, infatti, l'inapplicabilità delle categorie di bene e male all'azione di Dio non implica né la Sua libertà-contingenza né la Sua totale indescrivibilità, ma soltanto l'insignificanza delle categorie morali nella definizione della Sua natura: la divinità può ancora esser caratterizzata tramite attributi come Potenza, Sapienza, Bellezza, Volontà e così via.

Il punto sta nel fatto che tutto ciò è insufficiente. Il problema del male infatti torna a presentarsi, identico nell'essenza anche se mutato nell'aspetto, riguardo a qualunque ambito abbia a costituirsi una contrapposizione, dunque una gradazione, di positivo e negativo: non soltanto in campo morale, quindi, ma anche estetico (qual è il fondamento del brutto se Dio è Assoluta Bellezza?), esistenziale (qual è il fondamento della morte e del dolore se Dio è Vivente e non toccato da turbamento?), ontologico (qual è il fondamento del divenire e dell'annullamento se Dio è Eterno e sempre Esistente?).

A questo punto la soluzione aš‘arita deve venire ripetuta in qualunque ambito sussista una differenza di gradi di perfezione fra gli enti, negando che tale gradazione abbia valore oggettivo, ontologico, e che Dio possa essere descritto con gli attributi indicanti il culmine di quella specifica perfezione.

L'oltrepassamento totale di ogni forma del problema del male pare dunque portare, anche qui, prima alla spersonalizzazione e poi all'assoluta indefinibilità di Dio. Il pensiero aš‘arita da questo punto di vista non giunge a vedere le conseguenza ultima del proprio discorso, al punto che persino un grande *mutakallim* come al-Ġazālī crederà di poterlo affiancare a un parziale ritorno a soluzioni di stampo mu‘tazilita o avicenniano.

D'altra parte il discorso teologico, per propria stessa natura, non può non riconoscere perlomeno l'esistenza di una specifica contrapposizione fra positività e negatività: quella puramente ontologica che intercorre fra una forma di esistenza assoluta (l'eternità di Dio) e una forma di esistenza relativa, continua al nulla (il divenire delle cose). Abdicare al valore reale di quest'ultima contrapposizione significa abdicare alla stessa distinguibilità fra creatura e Creatore.

Questo ci porta infine alla possibilità di tratteggiare una “formulazione ontologica” del problema del male: se c'è Dio, e Dio è eterno, perché le cose sono in divenire? Perché la relazione di Dio con esse dovrebbe costituirsi come un “atto” che le “crea” dal nulla (cioè nell'assolutamente negativo) e nel nulla le riporta?

Il problema teologico del male acquista infine i caratteri dell'aporia filosofica interna al tentativo di conciliare il divenire con l'Eterno.

IV.C.ix – Conclusione

Si è visto quindi come una divinità assolutamente libera, se pure riesca in certo modo a sottrarsi al problema del male, faccia piombare il pensiero in aporie possibilmente ancora più ampie e radicale. Questo perché ogni declinazione della libertà, in quanto indifferenza degli opposti, per definizione non può che lasciare aperta una via (più o meno ampia) alla dominazione del negativo su Dio stesso, oltre che far piombare l'uomo e il mondo intero nella tragedia di un'esistenza senza alcuna ragione, affidata al gioco dell'indifferenza e della contingenza assoluta¹⁷².

Si tratta di una posizione che in epoca contemporanea è stata sostenuta in termini molto simili e con la massima radicalità da Luigi Pareyson (1918-1991)¹⁷³, al quale si può ribattere esattamente con gli stessi argomenti portati sopra: un Dio che può o avrebbe potuto essere diverso da come è – o che persino avrebbe potuto non essere, seguendo la tesi di Pareyson – è un “dio” contingente, dunque non è Dio; la conseguente deriva ateistica è inevitabile.

Per quanto riguarda al-Šahrastānī e il pensiero aš'arita in generale il discorso meriterebbe di venire ampliato, questo perché senza dubbio apparirebbero ulteriori dati e possibilità interpretative, più o meno convergenti con lo sviluppo del nostro discorso¹⁷⁴. In via presuntiva, ma con solido fondamento, sosteniamo che il pensiero di al-Šahrastānī sia afflitto dal contrasto fra due immagini di Dio sovrapposte ma essenzialmente inconciliabili – il Dio necessariamente legato ai Propri attributi, dunque ai Propri atti, dunque alle creature; e il Dio assolutamente libero da qualunque tipo di relazione e presupposto necessario – come d'altra parte accade a tutte le posizioni teologiche che non raggiungono la spregiudicatezza di quella di un Pareyson¹⁷⁵.

Per quanto riguarda il presente lavoro è necessario che qui si arresti l'analisi teoretica del problema del male all'interno del pensiero islamico. La speranza è quella di averne reso conto nel modo più rigoroso e ricco possibile, e di aver aperto la strada a più ampie trattazioni.

172 Con questo, si noti, non vogliamo negare che la libertà sia un attributo positivo di Dio, in contraddizione con quanto affermato nelle osservazioni preliminari (cfr. *supra*, IV.C.i), quanto piuttosto negare che la libertà possa venire considerata un attributo positivo *tout court*.

173 Cfr. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995 & *La filosofia e il problema del male*, in *Annuario filosofico*, vol.2, 1986, 7-69

174 La cui premessa solidamente attestata, ricordiamo, è che l'assoluta e onnipotente libertà di Dio sia un presupposto ineliminabile del pensiero teologico aš'arita.

175 Il fondamento del nostro discorso sta nel fatto che, se al-Šahrastānī avesse separato del tutto le due immagini contrastanti, si sarebbe trovato costretto a rinunciare alla libertà degli atti di Dio oppure all'eternità della Sua natura, oppure cadere nelle contraddizioni che abbiamo rilevato: è dunque imprescindibile che almeno una forma residuale, magari implicita e sottaciuta, di legame necessario continui a tenere assieme Dio e i suoi attributi positivi, l'affermazione dei quali è - vale la pena ricordarlo - un pilastro fondamentale dell'Aš'arismo.

III.D – Il commento di al-Šahrastānī

Come si è già rilevato, il commento elaborato da al-Šahrastānī nella seconda parte del prolegomeno si sofferma sulle conseguenze per lo schema eresio grafico dell'opera che si possono trarre da quanto mostrato. Vediamo quindi riproporsi una struttura duale in cui si mettono in contrasto fra loro posizioni egualmente erranee, le une “per eccesso” dato che attribuiscono alla creatura ciò che è da attribuire al Creatore, le altre “per difetto” in quanto fanno il l'opposto; nel “giusto mezzo” fra queste va a porsi l' “ortodossa” dottrina aš'arita. Sono due le questioni fondamentali su cui va a soffermarsi il discorso: la relazione fra l'essenza e gli atti di Dio, e la profezia.

III.D.i – Aš'arismo e Mu'tazilismo sulla natura e gli atti di Dio

Nella seconda parte del prolegomeno troviamo le seguenti affermazioni di al-Šahrastānī:

«Dal secondo errore [quello per difetto, ndr.] sorsero dottrine come la *Qadariyya*, la *Ġabriyya*, il corporeismo. Queste ultime limitano l'Altissimo nella Sua descrizione fino ad attribuirgli le caratteristiche degli esseri creati. Il Mu'tazilismo è assimilazionista (*mušabbihā*) riguardo al Atti [di Dio], mentre l'Assimilazionismo è mu'tazilita riguardo ai Suoi Attributi, ognuno di loro essendo cieco dall'occhio che vuole [tenere chiuso]. Colui che dice: “In verità ciò che è bene per Lui è ciò che è bene per noi; e ciò che è male per Lui è male anche per noi”, costui ha già confuso il Creatore per la creatura. E chi dice: “al Plasmatore, l'Altissimo, va attribuito ciò che si attribuisce alla creatura”, oppure: “Alla creatura va attribuito ciò che si attribuisce al Creatore”, costui si è separato dal vero»;

«I Mu'taziliti esagerano nella dottrina dell'unità divina (*tawhīd*) al punto da arrivare alla spogliazione (*ta'fīl*) e alla negazione degli Attributi; [dall'altra parte] gli Assimilazionisti limitano [la nozione di Dio] descrivendolo con gli attributi dei corpi».

Dai passi citati vediamo come al-Šahrastānī accusi i Mu'taziliti di due errori opposti: “per difetto” assimilano gli atti di Dio a quelli delle creature, mentre “per eccesso” ne spogliano la natura degli attributi. Non si tratta di un errore di valutazione, ma di un problema interno allo stesso Mu'tazilismo, che pretende di poter attribuire un legame necessario fra essenza e atti a un ente di cui tende a negare ogni similitudine con le creature: si crede, in definitiva, che Dio possa essere completamente “libero-da” senza essere anche totalmente “libero-di”.

È necessario rilevare d'altra parte come gli Aš'ariti seguano in sostanza un percorso inverso e speculare rispetto a quello appena descritto, pretendendo di poter negare qualunque legame necessario fra atti ed essenza a un ente che non può essere totalmente dissimile dalle creature, in quanto dotato di attributi positivi implicanti relazione: si crede cioè che Dio possa dirsi “libero-di” senza essere del tutto “libero-da”.

Due antinomie contrapposte ma complementari, quella interna al Mu'tazilismo e quella interna all'Aš'arismo, che si sforzano entrambe di tenere fermo un diverso lato della libertà di Dio, rispettivamente quello riguardante l'essenza e quello riguardante gli atti; ma uno non può stare senza l'altro, anche se né al-Šahrastānī né i Mu'taziliti che egli critica paiano rendersene conto fino in fondo.

Vi è inoltre una seconda contraddizione, legata a quanto si è appena rilevato, che il discorso di al-Šahrastānī fa passare sotto silenzio. Nel secondo passo citato si dice infatti che i mu‘taziliti “esagerano nella dottrina dell’unità e della trascendenza divina (*tawhīd*) al punto da arrivare alla spogliazione (*ta‘īl*) e alla negazione degli Attribuiti”, ma questo non segue dalle definizioni che l’autore stesso ha dato: un errore “per eccesso” consiste nell’attribuire una caratteristica di Dio a una creatura, come nel caso delle dottrine citate poco prima¹⁷⁶, mentre un errore “per difetto” consiste nell’attribuire caratteristiche tipiche delle creature, concezione che poco dopo viene coerentemente attribuita ai Corporeisti. La “spogliazione” (*ta‘īl*) astrae l’essenza di Dio da ogni possibile legame o somiglianza con il creato, e non ricade quindi né all’interno della prima categoria né tanto meno all’interno della seconda; su che base allora si afferma che tale concezione sarebbe un “errore per eccesso”? Allo stesso modo il Mu‘tazilismo potrebbe, specularmente, vedere nella tesi aš‘arita che Dio non fa necessariamente il bene una “esagerazione” che assolutizza ingiustificatamente la libertà degli atti di Dio portando a negarne la giustizia, oppure sostenere che dare a Dio attributi positivi implicanti legame implica un residuo di antropomorfizzazione, cioè un errore “per difetto”.

Lo schema eresiografico proposto è quindi incompleto, e parzialmente contraddittorio: se infatti ci si attiene unicamente alle premesse (l’errore proviene dall’attribuire ciò che pertiene a Dio alla creatura o viceversa) segue che l’unica dottrina veramente ortodossa è quella ġahmita, la quale coniuga la negazione di ogni somiglianza e relazione fra Dio e le creature con l’affermazione dell’assoluta e libera onnipotenza dell’azione divina che non deve rispondere a, né viene limitata da, fattori interni (la giustizia) o esterne (il libero arbitrio)¹⁷⁷. Eppure all’interno dell’Islam sunnita, e da al-Šahrastānī stesso, la dottrina di Ġahm Ibn Šafwān (m.746) viene respinta come una delle peggiori eresie!

Se come ovvio questo non può essere l’esito, è necessario che implicitamente siano poste condizioni ulteriori e in qualche misura contrastanti rispetto alle premesse messe in evidenza da al-Šahrastānī. Queste ultime allora dovranno necessariamente riformularsi in modo simile a come segue: porre un “errore per eccesso” consiste nell’attribuire alla creatura quelle caratteristiche che competono *soltanto* a Dio, e un “errore per difetto” consistente nell’attribuire a Dio quelle caratteristiche che competono *soltanto* alla creatura, lasciando così libero uno spazio più o meno ampio per definire quelle caratteristiche che accomunano Dio e le creature.

D’altra parte al nostro autore non è permesso percorrere questa via, perché ciò sarebbe in implicita contraddizione con la soluzione offerta al problema del male: .

In conclusione possiamo vedere come la posizione di al-Šahrastānī riguardo a questi temi rimanga in una certa ambiguità, non riuscendo a esplicitare completamente i propri stessi presupposti. Rileviamo inoltre che presentare le eterodosse dottrine come estremismi egualmente e simmetricamente lontani dal “giusto mezzo” costituito dall’ortodossia sia un modo di procedere che, per quanto abbia il vantaggio tutto formale di suggerire una maggiore

176 «Dal primo errore [ndr. quello “per eccesso”] sorsero le dottrine dell’immanentismo, della trasmigrazione, di coloro che assimilano [l’uomo a Dio] e di estremisti fra i Rafīḍiti. Costoro vanno oltre ciò che è ragionevole attribuire a un uomo fra gli altri, fino ad attribuirgli gli attributi della divinità.»

177 Sulla dottrina ġahmita si veda J. Van Ess, "Jahm B. Šafwān", in *Encyclopaedia Iranica online* (<http://www.iranicaonline.org/articles/jahm-b-safwan>), 2008, ultima visita 20/01/2015.

“ragionevolezza” e “moderazione” delle proprie tesi, rischia di porre gravi problemi logici: è infatti falso che tra due posizioni contraddittorie e reciprocamente escludentesi sia possibile porre un “mezzo” capace di conciliarle ed evitarne gli “eccessi”¹⁷⁸; al contrario accade che questo procedimento non faccia che occultare, senza risolverla, l'antinomia prima evidente nella contrapposizione delle due dottrine antitetiche. E una contraddizione nascosta è ben più perniciosa di una contraddizione palese.

III.D.ii – La profezia

Per al-Šahrastānī la questione della profezia è, se possibile, ancora più importante della precedente.

«Coloro che polemizzarono con Noé, Hud, Salih, Abramo, Lot, Šu'ayb, Mosé, Gesù e Muhammad seguirono il procedimento del Primo Maledetto nell'espone i propri argomenti fallaci, il sopraggiungere dei quali risale al loro allontanamento dall'imposizione [divina] e dal loro sconfessare tutti i portatori di leggi [sacre] e di obblighi. Così non c'è differenza fra le loro parole: “Forse che un uomo ci guiderà?” e quelle del Demonio: “Forse che devo piegarli a colui che Tu hai creato dall'argilla?”»;

«Da lui [ndr. Satana] sorse anche la dottrina dei Ḥariḡiti, siccome non c'è distinzione fra il dire di questi: “A Dio solo il giudizio, gli uomini non possono giudicare” e le parole di Iblīs: “Non mi prosterno ad altri che Te”, o anche “Mi prosternerò forse a un uomo che tu hai creato con l'argilla, a partire da melma puzzolente?”»;

«I Rafiḡiti esagerano nella dottrina della profezia e dell'imamato al punto da arrivare a [sostenere una qualche forma di] incarnazione; mentre al contrario i Ḥariḡiti limitano [la nozione di profezia] fino a negare l'arbitrato degli uomini».

al-Šahrastānī sostiene dunque che le dottrine ḥariḡite abbiano la stessa natura del rifiuto di Iblīs di prostrarsi ad Adamo, e si sofferma a mostrare come a fondamento di entrambe le posizioni stia la vanagloria individuale che rifiuta di riconoscere alcuna autorità umana su di sé. Si trattasse davvero soltanto di orgoglio, o arbitrarietà, il problema sarebbe in definitiva di ben poco conto; ancora una volta però si tratta di notare come l'autore passi sotto silenzio un secondo aspetto, ben più spinoso, della questione: Iblīs infatti non sta solo affermando, vanagloriosamente, il proprio primato su Adamo, ma sta anche negando che qualunque primato fra creature possa valere come relazione privilegiata rispetto a Dio¹⁷⁹. Essendo tale relazione privilegiata con Dio una generalizzazione del concetto di profezia, segue che Satana sta negando anche quest'ultima.

A questo punto però è necessaria una precisazione: non si sta dibattendo sul fatto che

178 Questo, si noti, accade qualora la questione non ammetta un continuo di posizioni possibili (*tertium non datur*). Non esiste ad esempio alcun "giusto mezzo" possibile fra l'affermazione e la negazione del libero arbitrio, ogni posizione che pretenda di porsi come "sfumatura intermedia" di queste non potendo in definitiva che cadere in uno o nell'altro campo.

179 Così la terza domanda: «perché mi è stato ordinato di dovere ubbidienza [anche] ad Adamo e inchinarmi di fronte a lui? Che saggezza ci sarebbe in quest'obbligo particolare, dato che non amplia né giova alla mia ubbidienza e conoscenza riguardo a Dio?»

Così la quarta domanda «perché mi cacciò dal Paradiso al mio rifiuto di prostrarmi ad Adamo? Che saggezza ci sarebbe in questo, dato che non compii altra nefandezza che mettere in pratica la mia affermazione: “Non mi prosternerò ad altri che Te?”»

quella o quell'altra creatura specifica possa essere investita o meno della profezia, o altrimenti legata alla divinità da un vincolo privilegiato¹⁸⁰; si sta piuttosto mettendo in dubbio che *qualunque* creatura possa dirsi profeta, che quel vincolo privilegiato possa esistere in qualunque senso.

Satana rileva come il concetto di profezia sia l'impossibile tentativo di riavvicinare due dimensioni che sono state originariamente poste come separate¹⁸¹: da una parte Dio, nella sua infinita trascendenza, dall'altra gli esseri finiti abbandonati alla loro limitatezza. Il profeta dovrebbe incarnarne la mediazione, ma questi a propria volta non può che appartenere a uno dei due campi: o Creatore o creatura, quindi; e in nessuno dei casi sarà possibile una conciliazione dato che si ritorna alla condizione di partenza. E nessun miracolo, nessuna forza per quanto potente può conciliare ciò che è stato originariamente posto come separato.

Di nuovo, l'unica via per uscire dalla contraddizione sarebbe quella di ammettere che esiste una dimensione comune tanto a Dio quanto alle creature in cui eventualmente spalancare la possibilità di una profezia; ma il pensiero di al-Šahrastānī ancora una volta deve arrestarsi prima, trincerandosi dietro l'atto di fede che crede conciliabile la separazione fra Dio e le creature con la profezia, cosa che l'autore stesso implicitamente dimostra di concepire come uno stato di cose in cui detta separazione viene meno e l'assoluto può legarsi al relativo¹⁸².

Simile discorso si potrebbe fare riguardo al Corano, che tra l'altro è esplicitamente ritenuto eterna – e dunque necessaria – parola di Dio dalla teologia aš'arita: è possibile che Dio “parli” necessariamente senza che ci sia necessariamente chi ascolta?

180 La questione starebbe allora semplicemente in come distinguere quest'ultimo.

181 Così la seconda domanda: «Lui non trae profitto dall'ubbidienza e non riceve danno dalla disubbidienza», vale a dire che non abbisogna della relazione con le creature.

182 Proprio nel suo rifiuto tanto della posizione rafīḍita che assimila il profeta - o l'imām - a Dio, tanto di quella ḥariḡita-"satanica" che non accorda alcuna possibilità a un essere limitato di essere in relazione con la divinità, si mostra come al-Šahrastānī concepisca la profezia essenzialmente come posizione intermedia, relazione mediazionale fra Dio e la creatura. Ma può esserci relazione soltanto fra cose distinte e al contempo non irrimediabilmente separate.

IX – BIBLIOGRAFIA

IX.A – Fonti primarie¹⁸³

IX.A.i – In arabo

- al-Aš‘arī, Abū Ḥasan, *Maqālāt al-islamiyyīn*, Beirut, al-Maktaba al-Asriya, s.d.
- Id., *Kitāb al-luma‘*, Cairo, 1955
- ‘Abd al-Ġabbār, Ibn Aḥmad al-Hamaḍānī, *Muġnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, 20 voll., Cairo, 1959-1965
- Id., *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, in *Muġnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*
- Id., *Maġmū‘ fī al-muḥīṭ bi-l-taklīf* = Gimaret, Daniel, Beirut, 1986
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Tahāfut al-falāsifa* = Marmura, Micheal E., Provo, 2000
- Id., *Ihyā‘ ‘ulūm al-dīn*, 5 voll., Beirut, 2000
- al-Ḥayyāt, ‘Abd al-Raḥīm Ibn Muḥammad, *Kitāb al-intiṣār wa-l-radd ‘alā Ibn al-Rawandī-l-mulḥid*, al-Matba‘ah al-Kāthūlikīyah, 1957
- Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad, *Fiṣal al-milal wa-l-ahwa‘ wa-l-niḥal*, Cairo, 1899-1903
- Ibn Qāḍī Šuhba, *Tabaqāt al-Šafi‘iyya* = ‘Adnān Darwīš, 3 voll., Damasco, 1977-1994
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn (Avicenna), *Kitāb al-šifā‘ - Ilāhiyyāt* = Lizzini, Olga, e Porro, Pasquale [tradd.], *Avicenna: Metafisica*, Milano, 2002
- Mārī, Ibn Sulayman (?), *Kitāb al-maġdal* = Gismondī, “Commentaria II: maris textus arabicus et versio latina”, in *Maris, amri, salibae: de patriarchis nestorianorum*, Roma, 1899
- al-Māturīdī, Abū Manšūr, *Kitāb al-tawhīd*, Istanbul-Beirut, Maktaba al-Iršād-Dar Šādir, s.d.
- al-Rāzī, Faḥr al-Dīn, *Tafsīr (Maḥāṭih al-ġayb)*, 32 voll., Beirut, 1981
- al-Šahrastānī, Muḥammad Abū al-Faṭḥ, *Nihayat al-aqdām fī ‘ilm al-kalām* = Guillaume, Alfred [trad.], *The summa philosophiae of Shahrastānī*, Oxford, 1934
- Id., *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, Islamic Book, s.l., (<http://www.islamicbook.ws/ageda/alml-l-walnhl.html>), 2010

IX.A.ii – In altre lingue

- Agostino d’Ippona, *Contra duas epistulas Pelagianorum* = Agostinus.it (http://www.augustinus.it/latino/controllettere_pelagiani/index2.htm), ultima visita 14/01/2015
- Id., *De gratia et libero arbitrio* = Agostinus.it (http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm), ultima visita 28/05/2015
- Id., *De natura boni contra manichaeos* = Agostinus.it

183Nel caso in cui la data o il luogo di edizione non siano indicati nell’opera in questione si indica la casa editrice.

- (http://www.augustinus.it/latino/natura_bene/index.htm), ultima visita 14/01/2015
- *Id.*, *Retractationes* = [Agostinus.it](http://www.augustinus.it) (<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>), ultima visita 14/01/2015
 - Platone, *Timaios* = Reale, Giovanni [trad.], *Platone. Timeo*, Milano, 2000
 - Tommaso d'Aquino, *De malo* = Fiorentino, Fernando [trad.], *Tommaso. Il male*, Milano, 2001

IX.B – Fonti secondarie e traduzioni in lingue europee

- Abrahamov, Binyamin, “Al-Ghazālī’s Theory of Causality”, in *Studia Islamica*, n.67, 1988, pp. 75-98
- *Id.*, “A Re-examination of al-Ash'arī’s theory of *Kasb* according to the *Kitāb al-luma*”, in *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, n.121, 1989, pp.210-221
- Alon, Ilai, “Al-Ghazālī on Causality”, in *American Oriental Society Journal*, n.100, 1980, pp.397-405
- Anawati, George C., e Gardet, Louis, *Introduction à la theologie musulmane*, Parigi, 1948
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, 2007
- Blankinship, Khalid, The Early Creed, in Winter Tim [a cura di], *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008
- Brunshvig, Robert, “Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣḥāḥ)”, in *Studia Islamica*, n.39, 1974, pp.5-23
- Cooper, John, “al-Razi Faḥr al-Din”, in *Routledge enciclopedia of philosophy online* (<http://www.rep.routledge.com>), ultima visita 24/10/2014
- Daftary, Farhad [a cura di], *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, 1996
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York-Oxford, 1992
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* [2^a ed.], New York, 1983
- “Fehrest” (A.A. V.V.), in *Enciclopedia Iranica Online* (<http://www.iranicaonline.org/articles/fehrest>), 1999, ultima visita 29/11/2014
- Frank, Richard M., *Al-Ghazali and the asharite school*, Durham, 1994
- Gaiser, Adam R., “Satan’s seven specious arguments: al-Šahrastani’s *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* in an isma'ili context”, in *Journal of Islamic Studies*, vol.19, 2008
- Giacaman, George, e Bahlul, Raja, “Ghazali on miracles and necessary connection”, in *Medieval Philosophy and Theology*, n.9, 2000, pp.39-50
- Gimaret, Daniel, “Un probleme de theologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Theses et arguments”, in *Studia Islamica*, n.40, 1974, pp.5–73 & n.41, 1975, pp.63–92
- Guillaume, Alfred, *The summa philosophiae of Shahrastānī*, Oxford, 1934

- Gwynne, Rosalind W., “Al-Jubbā’ī, al-Ash’arī and the Three Brothers: The Uses of Fiction”, in *The Muslim World*, n.75, 1985, pp.132-61
- Harrak, Amir, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta, 2005
- Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, Leiden-Boston, 2000
- Hourani, George F., “Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny'”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n.29/1, 1966, pp. 25-48
 - Id., *Islamic Rationalism: the Ethics of ‘Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971
 - Id., “The rationalist ethics of ‘Abd al-Jabbār”, in Stern, S.M., e Hourani, Albert, e Brown, Vivian [a cura di], *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, 1972, pp.105-115
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraġ, *The Devil's Deceptions*, Birmingham, Dār al-Sunna, s.d.
- Inati, Shams, *The Problem of Evil: Ibn Sīnā's Theodicy*, Binghamton, 2000
- Jullien, Florence, “Mar Mārī”, in *Encyclopedia Iranica online* (<http://www.iranicaonline.org/articles/mar-mari>), 2005, ultima consultazione 14/10/2014
- Leaman, Oliver, “The developed *kalām* tradition”, in Winter Tim [a cura di], *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, 2008
- Lizzini, Olga, & Porro, Pasquale, *Avicenna: Metafisica*, Milano, 2002
- Madelung, Wilferd, e Walker, Paul Ernest, *The “Bāb Al-shayṭān” from Abū Tammām's Kitāb Al-shajara*, Leiden, 1998
- Madelung, Wilferd, “Ash-shahraṣṭānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī”, in Dietrich, Nikolaus [a cura di], *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1974
 - Id., “The Shi'ite and Kharijite contribution to pre-Ash'arite Kalam”, in Morewedge, Parvis [a cura di], *Islamic Philosophical Theology*, New York 1979, pp.120-140
- Mahdī, Aḥmad, *A Biography of the Prophet of Islam: In the Light of the Original Sources, an Analytical Study, Volume 1*, Brunei, 2005
- Monnot, Guy, e Gimaret, Daniel, e Jolivet, Jean, *Livre des Religions et des Sectes*, 2 voll., Lovanio, 1986-93
- Ormsby, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: the dispute over al-Ghazālī's 'best of all possible worlds'*, Princeton-Londra, 1984
- Pareyson, Luigi, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995
 - Id., “La filosofia e il problema del male”, in *Annuario filosofico*, vol.2, 1986
- Pessagno, Meric J., “Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣūm al-Māturīdī”, in *Journal of the American Oriental Society*, n.104/1, 1984, pp. 177-191
- Riker, Stephen, “Al-Ghazali on Necessary Causality in The Incoherence of the Philosophers”, in *The Monist*, Vol.79:3, 1996
- Robinson, Chase F. [a cura di], *Islamic studies in honour of D.S.Richards*, Leiden, 2003
- Saccone, Carlo, “Satana maestro di santità? La 'prova' di Iblis nel Corano e nella tradizione islamica”, in Pasqualotto, Giangiorgio [a cura di], *Per una filosofia*

- dell'interculturalità*, Milano-Udine, 2008
- Schneemelcher, Wilhelm, & Wilson, R., [a cura di], *New Testament Apocrypha*, Vol.1, Cambridge, 2005
 - Steel, Carlos, “Avicenna and Thomas Aquinas on Evil”, in J.L. Janssens e P. De Smet [a cura di], *Avicenna and His Heritage*, Lovanio, 2002, pp.171-196
 - Steigerwald, Diane, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Québec, 1997
 - Schwarz, M., “'Acquisition' (*Kasb*) in early *Kalām*”, in Stern, S.M., e Hourani, Albert, e Brown, Vivian [a cura di], *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia, 1973, pp.355–387
 - Wolfson, Harry A., “The Jewish *kalam*”, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, 1967
 - *Id.*, *The philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1976
 - Zilio-Grandi, Ida, *Il Corano e il male*, Torino, 2002