

CARMELA BAFFIONI

## Gli *Iḥwān al-Ṣafā'* e la filosofia del *Kalām*<sup>1</sup>

Oltre a un'amplissima scelta di citazioni e di riferimenti alla filosofia e alla scienza greche<sup>2</sup>, gli *Iḥwān al-Ṣafā'* presentano tutta una serie di allusioni alle culture straniere<sup>3</sup>. Ma nelle *Rasā'il* si fa riferimento anche al mondo arabo – sia preislamico che musulmano – e a quello persiano. Ci sono dunque molte citazioni letterarie<sup>4</sup>, qualcuna scientifico-filosofica<sup>5</sup> e storica<sup>6</sup>, e parecchie teologiche<sup>7</sup>. Obiettivo del presente studio è esaminare appunto le citazioni teologiche, nonché

---

<sup>1</sup> Questo testo è la versione riveduta della relazione *The Iḥwān al-Ṣafā' and the Philosophy of the Kalām*, da me presentata allo «International Medieval Congress» di Leeds (4-7 luglio 1994).

<sup>2</sup> Cfr. C. Baffioni, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḥwān al-Ṣafā'*, Roma, Istituto Italiano per la Storia Antica 1994.

<sup>3</sup> Cfr. ad es., per la letteratura indiana, Sez. I, Ep. 2, vol. I, p. 100, 20-21; Ep. 10, p. 391, 8-10; Sez. II, Ep. 17, vol. III, p. 149, 13-14; Sez. IV, Ep. 5, vol. IV, p. 113, 19-20; per la scienza indiana, Sez. III, Ep. 1, vol. III, p. 180, 15-16; Ep. 2, p. 199, 14; Sez. IV, Ep. 11, vol. IV, pp. 310, 5-6; 343, 2-3; 350, 2sgg.; 360, 13sgg.; 361, 3sgg.; 418, 18-20. Tutti i riferimenti sono all'ed. di Beirut in 4 voll., 1957. Ampii riferimenti sarebbero poi riscontrabili, probabilmente, all'astronomia-astrologia babilonese; e un discorso a parte si riserverà alle citazioni «ebraiche», «cristiane» e di altre religioni.

<sup>4</sup> Per il mondo arabo, cfr. le citazioni poetiche in Sez. I, Ep. 3, *ed. cit.*, vol. I, p. 139, 3-6 e 10-15; Ep. 5, pp. 184, 3-6, 7-10, 12-15; 209, 7-13; 210, 19-20 e 21-22; Ep. 10, pp. 391, 10-12; 393, 5-6; Sez. II, Ep. 1, vol. II, pp. 10, 14-17; 10, 18-11, 2; Ep. 16, vol. III, pp. 67, 3-4; 71, 23-72, 2; Sez. III, Ep. 3, vol. III, p. 228, 22-23; Ep. 6, pp. 270, 22-271, 4; 272, 2-7; 274, 4-8; 276, 2-4; 281, 10-14; 283, 17-19; 283, 21-284, 4; 284, 8; Sez. IV, Ep. 1, vol. III, pp. 503, 6-7; 523, 21-524, 1; Ep. 4, vol. IV, pp. 48, 10-14; 51, 19-20; Ep. 5, p. 76, 5-9; Ep. 6, p. 139, 6-22; Ep. 7, pp. 148, 7-8; 184, 16; per il mondo persiano, cfr. Sez. I, Ep. 3, vol. I, p. 139, 7-9; Ep. 5, pp. 209, 7-13 e 14-16; 235, 10-17.

<sup>5</sup> Per il mondo arabo, cfr. l'op. cit. sopra, nota 2 e Sez. III, Ep. 2, *ed. cit.*, vol. III, p. 206, 15-16; Sez. IV, Ep. 11, vol. IV, pp. 288, 24sgg.; 343, 6-7; 403, 3-4; per il mondo persiano, cfr. Sez. II, Ep. 6, vol. II, p. 144, 24; Ep. 17, vol. III, p. 112, 4-5; Sez. IV, Ep. 1, vol. III, p. 462, 6-8; Ep. 3, vol. IV, p. 19, 6-7; Ep. 11, vol. IV, pp. 343, 4; 346, 11.

<sup>6</sup> Per il mondo arabo, cfr. Sez. I, Ep. 9, *ed. cit.*, vol. I, p. 323, 1-4; Sez. III, Ep. 3, vol. III, p. 218, 6-7; Sez. IV, Ep. 2, vol. IV, p. 10, 7-11; Ep. 7, pp. 186, 20-187, 2; 187, 12-14 e 19-20; per il mondo persiano, cfr. Sez. I, Ep. 8, vol. I, pp. 291, 24-292, 4; Ep. 9, p. 323, 5-9; Sez. IV, Ep. 1, vol. III, pp. 495, 21-22; 496, 14; 507, 23-508, 3; Ep. 4, vol. IV, p. 58, 18-20; Ep. 7, p. 175, 14-15.

<sup>7</sup> Per il mondo arabo, vedi infra e Sez. I, Ep. 5, *ed. cit.*, vol. I, pp. 209, 17-210, 4; Sez. III, Ep. 1, vol. III, pp. 186, 21-187, 3; Ep. 2, pp. 201, 13-21; 203, 14-15; Sez. IV, Ep. 11, vol. IV, p. 378, 7-8.

quelle in qualche modo correlate alla religione, per cercare di vedere se sia possibile inferirne qualche nuovo dato relativo all'appartenenza religiosa degli *Iḥwān*.

La scelta dei testi è stata fatta<sup>8</sup> raccogliendo tutti i passi 1) introdotti da *qā-la* e simili verbi, e 2) riferiti a nomi precisi, oppure al mondo islamico in genere. Quindi, i passi sono stati divisi in: Frammenti (F) e Testimonianze (T); F e T sono stati a loro volta divisi in: Anonimi (A) ed Espliciti (E), da autori, e da opere (O). Essi possono anche essere Plurimi (P), quando nella citazione ricorrono nomi o dottrine che non possono essere ulteriormente suddivisi. Un caso particolare è poi costituito dai riferimenti generici (G), che ci aiutano a meglio comprendere il senso della presentazione che gli *Iḥwān* danno del mondo islamico.

I testi da me considerati sono 62:

#### Sezione I:

- 1) Ep. 5, vol. I, pp. 209, 17–210, 5 (FE)
- 2) Ep. 5, vol. I, p. 210, 5–12 (FE)
- 3) Ep. 5, vol. I, p. 210, 16–19 (TG)
- 4) Ep. 5, vol. I, p. 240, 8–12 (FE)
- 5) Ep. 5, vol. I, p. 240, 12–17 (FE)
- 6) Ep. 5, vol. I, pp. 240, 18–241, 2 (FE)
- 7) Ep. 5, vol. I, p. 241, 3–5 (TA)
- 8) Ep. 6, vol. I, p. 251, 15–18 (TG)
- 9) Ep. 8, vol. I, p. 294, 18–23 (TG)
- 10) Ep. 9, vol. I, p. 360, 14–16 (TG)
- 11) Ep. 9, vol. I, p. 363, 12–17 (TG)
- 12) Ep. 10, vol. I, p. 401, 8–12 (FAP)
- 13) Ep. 11, vol. I, p. 407, 13–18 (TE)
- 14) Ep. 13, vol. I, p. 426, 12–14 (TG)
- 15) Ep. 13, vol. I, p. 426, 16–18 (TA)
- 16) Ep. 13, vol. I, p. 426, 18–19 (TA)
- 17) Ep. 13, vol. I, p. 426, 19–20 (TA)
- 18) Ep. 14, vol. I, p. 436, 5–8 (TA)
- 19) Ep. 14, vol. I, pp. 444, 18–445, 1 (FE)

#### Sezione II:

- 20) Ep. 4, vol. II, pp. 63, 20–64, 2 (FE)
- 21) Ep. 10, vol. II, p. 397, 13–15 (FE)

#### Sezione III:

- 22) Ep. 2, vol. III, p. 203, 14–15 (FE)
- 23) Ep. 4, vol. III, pp. 238, 22–239, 18 (TAP)
- 24) Ep. 4, vol. III, pp. 239, 19–240, 2 (TAP)
- 25) Ep. 7, vol. III, pp. 288, 20–289, 2 (TG)
- 26) Ep. 7, vol. III, p. 296, 12–15 (TG)
- 27) Ep. 7, vol. III, p. 297, 6–9 (TA)
- 28) Ep. 8, vol. III, p. 321, 15–16 (FAP)
- 29) Ep. 8, vol. III, p. 327, 1–3 (TA)

- 30) Ep. 8, vol. III, p. 334, 7–11 (TA)
- 31) Ep. 8, vol. III, p. 336, 1–2 (TG)
- 32) Ep. 9, vol. III, p. 356, 9–18 (TA)
- 33) Ep. 9, vol. III, pp. 356, 19–378, 11 (FAP)
- 34) Ep. 9, vol. III, pp. 371, 18–372, 3 (FAP)
- 35) Ep. 9, vol. III, p. 372, 3–8 (FAP)
- 36) Ep. 9, vol. III, p. 372, 8–13 (TE)

#### Sezione IV:

- 37) Ep. 1, vol. III, p. 470, 5–17 (TAP)
- 38) Ep. 1, vol. III, pp. 470, 18–471, 2 (TAP)
- 39) Ep. 1, vol. III, p. 471, 3–9 (TAP)
- 40) Ep. 1, vol. III, p. 472, 21–23 (TG)
- 41) Ep. 1, vol. III, p. 476, 15–19 (TA)
- 42) Ep. 1, vol. III, pp. 499, 22–500, 1 (FE)
- 43) Ep. 1, vol. III, p. 506, 9–16 (TEPO)
- 44) Ep. 1, vol. III, p. 517, 15–17 (TG)
- 45) Ep. 1, vol. III, pp. 517, 23–518, 7 (TAP)
- 46) Ep. 1, vol. III, p. 518, 8–12 (TAP)
- 47) Ep. 1, vol. III, p. 518, 13–18 (TA)
- 48) Ep. 1, vol. III, p. 521, 12–14 (TA)
- 49) Ep. 2, vol. IV, p. 11, 19–24 (TG)
- 50) Ep. 2, vol. IV, p. 13, 6–8 (TG)
- 51) Ep. 3, vol. IV, p. 25, 12–14 (TAP)
- 52) Ep. 4, vol. IV, p. 50, 13–19 (TA)
- 53) Ep. 4, vol. IV, p. 50, 20–21 (TA)
- 54) Ep. 5, vol. IV, p. 63, 19–23 (TG)
- 55) Ep. 5, vol. IV, p. 100, 19–20 (TG)
- 56) Ep. 6, vol. IV, p. 124, 11–16 (TA)
- 57) Ep. 6, vol. IV, p. 137, 16–20 (TG)
- 58) Ep. 7, vol. IV, p. 179, 15–17 (FE)
- 59) Ep. 8, vol. IV, p. 206, 17 (FE)
- 60) Ep. 8, vol. IV, p. 207, 5–8 (TG)
- 61) Ep. 9, vol. IV, p. 263, 2–4 (FE)
- 62) Ep. 11, vol. IV, p. 294, 19–21 (TG).

<sup>8</sup> Sono stati qui seguiti gli stessi criteri usati in *Frammenti e testimonianze...*, cit.

Ecco i risultati finali dell'esame delle fonti raccolte dalle 4 sezioni dell'enciclopedia:

I sezione:		II sezione:		III sezione:		IV sezione:	
FE	6	FE	2	FE	1	FE	4
FA	–	FA	–	FA	–	FA	–
FAP	1	FAP	–	FAP	4	FAP	–
TE	1	TE	–	TE	1	TE	–
TEPO	–	TEPO	–	TEPO	–	TEPO	1
TA	5	TA	–	TA	4	TA	6
TAP	–	TAP	–	TAP	2	TAP	6
TG	6	TG	–	TG	3	TG	9
totali: 19		2		15		26	

\* \* \*

I testi possono anche essere divisi secondo una serie di temi, vale a dire, in ordine alfabetico<sup>9</sup>:

- dottrine teologiche: nn. 8, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26\*, 27, 28, 29, 30, 32, 33\*, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42\*, 43, 44, 45, 46, 47, 52\*, 53, 59, 60\*
- falsi *ḥadīṭ*: nn. 58, 61
- generici: nn. 9, 10, 11, 25, 26\*, 48, 49, 50, 51, 52\*, 54, 55\*, 56, 57, 60\*, 62
- *kalām* storico: nn. 13, 14, 33\*
- mistica: nn. 4, 5, 6, 7, 31
- norme comportamentali: nn. 3, 42\*
- poesia religiosa: nn. 1, 2.

\* \* \*

Leggendo i testi «generici», vediamo che gli *Iḥwān* hanno formato una sorta di «metodologia» per acquisire la scienza religiosa, secondo cui è necessario a) procedere gradualmente, b) senza saltare nessuno dei gradi necessari alla progressione. Lo stadio iniziale è qui rappresentato dalla *summa* da una parte (n. 10), e dall'altra dalla purificazione dell'anima (n. 50) e dalle scienze propedeutiche, cui sono congiunte sia la filosofia<sup>10</sup> che la *ṣarī'a* (n. 55).

Inoltre, notiamo una duplice posizione: da una parte – come ovvia conseguenza di quelle premesse metodologiche – filosofia e religione sono considerate in accordo, come due vie ugualmente valide per raggiungere la verità (nn. 56, 60, 62). Ma dall'altra parte, filosofia e *ṣarī'a* sono date in stretta opposizione. Naturalmente, si allude ai casi in cui i filosofi pretendono di avere il diritto di sfuggire al messaggio religioso tradizionale (nn. 9, 49, 52, 54, 57). Inoltre, sono ri-

<sup>9</sup> Si noti che alcuni passi appartengono a più di una sezione; essi sono stati contrassegnati da asterisco.

<sup>10</sup> Da intendersi evidentemente, in questo caso, come la filosofia «sapienziale» (*ilāhiyya*).

portate alcune dottrine filosofiche biasimevoli<sup>11</sup>. Vediamo ora qualche altra caratteristica di questi testi.

\* \* \*

In essi troviamo, anzitutto, le seguenti *iṣṭilāḥāt* (in ordine alfabetico):

- a'rāf* (n. 51): cfr., per un'accezione simile a quella del passo ikhwaniano, *Cor.*, VII, 46  
*barzakh* (n. 51): cfr., per un'accezione simile a quella del passo ikhwaniano, *Cor.*, XXIII, 102; XV, 55; LV, 20  
*ba'ī* (nn. 11, 25, 48): lett.: «mettere in moto», indica in teologia 1) l'invio dei profeti, oppure 2) la resurrezione, cfr. *naṣr* e *nuṣūr* (al contrario, la filosofia crede solo nella resurrezione dell'anima)  
*ḥaṣr* (nn. 11, 25, 48)  
*ḥijāb* (n. 51): cfr., per un'accezione simile a quella del passo ikhwaniano, *Cor.*, VII, 46  
*ḥisāb* (nn. 11, 25, 48): cfr. *Cor.*, XL, 27; XXXVIII, 16, 26 e 53; XIV, 41  
*'iqāb* (n. 25)  
*jawāz* (n. 11)  
*jazā'* (n. 25): indica sia la «ricompensa per il bene» sia la «punizione per il male», mentre *ṭawāb* significa esclusivamente «ricompensa per le buone azioni»  
*liqā'* (n. 48)  
*ma'ād* (n. 25): cfr. *Cor.*, XXVIII, 85  
*mizān* (n. 11)  
*naṣr* (nn. 11, 25)  
*nuṣūr* (n. 48)  
*qabḍa* (n. 26)  
*qiyāma* (nn. 11, 25, 48): ricorrendo nel Corano più di 700 volte, questo termine vi è però usato solo una volta nello stesso senso della *ṣirāṭ* «filosofica» (nn. 11, 51)  
*tawāb* (n. 25)

\* \* \*

Per quanto concerne invece i versetti citati, possiamo dare la seguente tavola:

versetto	fedele	infedele	completo	incompleto
VII, 14 (n. 11) (cfr. XV, 36)	*		* <sup>12</sup>	
X, 10 (n. 7)	*			*
XII, 74–75 (n. 5)	*		* <sup>13</sup>	
	*			*
XV, 39 (n. 11)	*			*
XXXIII, 44 (n. 7)	*			*
LXXXIX, 27–28 (n. 4)	*		*	
	*		* <sup>14</sup>	

<sup>11</sup> I passi che le contengono sono stati inclusi in questa raccolta perché quelle dottrine erano sostenute anche in ambiente islamico (vedi oltre, pp. 7–10); il che spiega pure la «tipologia» attribuita nel presente lavoro ai passi in questione.

<sup>12</sup> È omesso solo il *qāla* all'inizio.

\* \* \*

Nei testi esaminati sono poi citati i seguenti nomi (in ordine alfabetico):

- Adamo: n. 11  
 antichi: n. 45  
 Aristotele: nn. 58, 61  
 attributisti: n. 13  
 coloro che fanno filosofia: n. 11  
 coloro che posseggono la scienza del Libro: n. 60  
 coloro che praticano il *dīkr*: n. 60  
 coloro che sono esperti nella scienza filosofica e sono esercitati nelle materie propedeutiche:  
 n. 57  
 compagni (del Profeta): n. 61  
 dotti: nn. 11 (2 vv.), 12, 21, 31, 32, 40, 45 (2 vv.), 46, 60  
 dotti della *ṣarī'a*: n. 10  
 dotti sapienti, che hanno conoscenza e visione [mentale?<sup>15</sup>] di Dio, e che sono gli Amici che Dio ha scelto: n. 31  
 Dualisti: n. 37  
 estatici: nn. 4, 5, 6  
 filosofi: nn. 8, 25, 26, 49, 54, 62  
 giuristi: n. 11  
 Iblīs: n. 112  
 Inferno: n. 15  
 il Legislatore: n. 57  
 monoteisti: n. 26  
*Mutakallimūn*: nn. 14, 45, 49  
 Naturalisti: n. 36  
 il Profeta (Muḥammad): nn. 58, 61  
 profeti: nn. 3, 8, 9, 51, 56, 62  
 sapienti: nn. 3, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 32 (4 vv.), 33 (2 vv.), 34 (2 vv.), 35, 37, 41, 50, 54, 59  
 sapienti divini: n. 1  
 sapienti filosofi: nn. 51, 56  
 seguaci (dei profeti): n. 51  
 Ṣūfī: n. 4  
 uomini di religione: nn. 49, 52  
 uomini di scienza: nn. 49, 52  
 vicari (dei profeti): n. 51

Si fa inoltre riferimento a:

- Corano: n. 62  
*Epistola divina* (degli Iḥwān al-Ṣafā'): n. 18  
*ḥabar*: nn. 7, 29  
 libri dei filosofi: n. 54  
 libri dei sapienti: nn. 49, 60  
 libri delle leggi e delle rivelazioni profetiche: n. 54  
 libri delle Leggi rivelate: n. 62

<sup>13</sup> È omissso solo il *qāla* all'inizio.

<sup>14</sup> Devo rimandare ad altra occasione la discussione sull'interpretazione che di questi versetti danno gli Iḥwān, in confronto con quelle date nei *tafāsīr* classici.

<sup>15</sup> Su questo vedi oltre, p. 478. L'ar. recita: *allaḍīna yarauna*.

\* \* \*

Come abbiamo visto, troviamo riportate idee appartenenti a) alla teologia razionale (*kalām*), b) alla mistica šūfī e c) alla teosofia.

Ma, per quanto concerne la teologia razionale, gli Iḥwān di solito tralasciano le trattazioni generali, e scelgono invece alcuni aspetti particolari, sviluppandoli in modo spesso originale. Ciò accade soprattutto con il problema degli attributi divini, i cui presupposti, sia da parte aš'arita che mu'tazilita, vengono da loro sempre passati sotto silenzio.

Invece, gli Iḥwān prendono in considerazione soltanto alcuni attributi, limitandosi per di più ad alcuni loro aspetti particolari. Ciò può voler dire che essi hanno compiuto una scelta dottrinale *a priori*.

Inoltre, come abbiamo visto, i nostri danno pochissimi riferimenti storici: 1 agli attributisti, 3 ai *Mutakallimūn*.

Comunque, essi hanno privilegiato alcuni punti base, lasciandone da parte altri. Infatti, oltre all'allusione alla critica della musica (n. 3), che sarà più tardi ampiamente promossa dall'ortodossia (ad es., da Ġazālī), tutti i testi teologici echeggiano prevalentemente – a parte un'allusione piuttosto generica al monoteismo (n. 8) – il problema degli attributi divini, secondo la seguente distribuzione:

- attributi divini in generale: nn. 12, 38, 43, 60
- potere divino: nn. 23, 26, 27
- scienza divina: nn. 38, 39, 45, 46, 47
- volontà divina: nn. 38, 46, 47.

Ma si allude anche ad altre questioni. Anzitutto, a quella di Dio Creatore (nn. 32, 33, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 59), insieme a una breve allusione alla condizione della terra all'inizio della creazione (n. 29).

Viene poi introdotto il problema della giustizia divina (n. 15), in stretta connessione con le definizioni della «prima» e della «seconda intenzione» di Dio (n. 41).

Si chiede inoltre se Dio possa esser considerato un corpo (n. 18); quindi, sono discussi la natura di Dio in generale (nn. 18 e 19) e il problema dell'attributismo (nn. 20, 24 e 28); e forse – se la mia interpretazione del passo è corretta – si allude anche al *tark* divino (n. 42).

Dall'altra parte, ci sono allusioni a dottrine non teologiche, ma tuttavia ugualmente sostenute nel *Kalām*: fisiche (e precisamente: n. 16, sullo spazio; nn. 17 e 22, sull'atomismo, cui sono opposti i nn. 52 e 53, contro l'atomismo; nn. 21, 22 e 30, sulla definizione di corpo; n. 34, sulla definizione di uomo; n. 45, sulla definizione di cosa; n. 59, sulla definizione di causa), metafisiche (n. 35, sulla definizione di anima, e n. 36, sugli accidenti), etiche (n. 23, sulle azioni umane).

\* \* \*

Dobbiamo ora chiederci cosa si può dedurre da tali testi. La scelta delle scuole e delle dottrine citate è forse una conseguenza delle tendenze sciite (o addirittura ismailite) degli Iḥwān? O, più in generale, questi testi parlano in favore

dell'ortodossia o dell'eterodossia? Riguardano essi più il *Kalām* asciarita o quello mu'tazilita?

Per rispondere a queste domande, il modo migliore è sembrato di porre a confronto i contenuti dottrinali dei passi ikhwaniani con le teorie riportate in alcune opere di *Kalām*, precedenti o contemporanee agli Iḥwān. Sarebbe in tal modo stato possibile anche verificare se, e in quale misura, ci siano fra loro analogie, anche dal punto di vista linguistico.

Finora, sono stati esaminati:

- 1) le *Maqālāt al-islāmiyyīn di Aṣṣ'arī*<sup>16</sup>;
- 2) il *Kitāb al-Intiṣār di Ḥayyāt*<sup>17</sup>.

Diciamo subito che non è stato possibile trovare alcuna somiglianza fra la fraseologia di questi autori e quella degli Iḥwān; inoltre, incontriamo nell'enciclopedia teorie che si accordano, o che sono espresse in conformità con le opinioni ricordate in queste opere, ma anche teorie che ad esse si oppongono:

1) Per il primo gruppo, possiamo ricordare la spiegazione data per la teoria degli *aḥwāl*, attribuita dagli Iḥwān ai *aṣḥāb al-ṣifāt* (si osservi che questo è proprio il modo in cui i Mu'taziliti erano chiamati dai loro avversari Sunniti). Anche la spiegazione è nei medesimi termini usati dal suo formulatore (Abū Hāšim): il *ḥāl*, assimilato alla categoria della «relazione», esprime una connotazione che non esiste nell'essenza degli oggetti, ma solo «nella mente di chi vi riflette sopra» (n. 13). Com'è noto, Abū Hāšim aveva proposto di considerare gli attributi di Dio non come parole riferite all'essenza, ma come qualcosa di diverso da essa, cioè, come lo «stato» di quell'essenza, ovvero, il «fatto» (*kawnuhu*) di essere in un certo modo, il che renderebbe gli attributi, se non dei veri esistenti, almeno ontologicamente reali (*tābita*) e, di conseguenza, ontologicamente fissati e indipendenti l'uno dall'altro.

2) Dio ha creato l'uomo per il suo bene, ma l'Inferno è eterno (n. 15). Questa è la teoria mu'tazilita, estesa anche ai peccati veniali (cfr. ad es. 'Abd al-Jabbār, *Jāḥiẓ*).

3) Lo spazio è un corpo, o un accidente che risiede (*ḥāll*) in un corpo; ma quando il corpo viene meno, resta lo spazio vuoto (n. 16). Una tale teoria è assimilabile a quella attribuita ad 'Abbād ibn Sulaymān<sup>18</sup>.

4) L'atomo è indivisibile, ma ha sei lati e occupa spazio (n. 17). È la posizione di Abū 'l-Ḥudayl<sup>19</sup>, cui può alludere anche il n. 22, che recita: «Il corpo ha sei lati», se, come credo, gli Iḥwān usano qui il termine «corpo» nel senso di «atomo».

<sup>16</sup> Ed. Muḥ. Muḥī al-Dīn, Cairo, Makt. al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2 voll., 1950 e 1954.

<sup>17</sup> *Kitāb al-Intiṣār. Le livre du Triomphe et de la Réfutation d'Ibn al-Rawandi l'hérétique par Abū al-Ḥusayn b. 'Othmān al-Khayyāt le mu'tazil*, traduit par A.N. Nader, Beirut, Editions Les Lettres Orientales 1957.

<sup>18</sup> Cfr. Aṣṣ'arī, *Maq.*, II, 6, 15-19.

<sup>19</sup> Com'è espressa ad es. in *Maq.*, II, 5, 8-11.

5) Quindi, i nostri autori citano l'opinione secondo cui il Creatore è un corpo (n. 18). Questa dottrina era sostenuta da Hišām ibn al-Ḥakam, e da alcuni Rafiditi<sup>20</sup>. Ma mentre gli Iḥwān la spiegano col fatto che Dio è un agente, Hišām e gli altri dicevano che Dio è un corpo perché è un esistente<sup>21</sup>. Ad essi si opponevano Abū 'l-Huḍayl<sup>22</sup> e altri Rafiditi<sup>23</sup>, per due diversi motivi: Dio non è né un aggregato, né un sostrato di accidenti (cfr. su questo la definizione del n. 24 e, in riferimento a Dio, il n. 45, seconda parte). Anche la *Mušabbiha* pensava che il Creatore è un «corpo», poiché è una «cosa»<sup>24</sup>. In dubbio se il Creatore sia o no una cosa erano invece gli Zayditi<sup>25</sup>.

6) Un atto non può venire che da un essere vivente e potente, cioè, da un corpo con una forma caratterizzata da accidenti che lo inabitano (n. 20). Ebbene, la «vita» è considerata un «accidente» da Abū 'l-Huḍayl<sup>26</sup>.

7) Il corpo è una sostanza composta di materia e forma; secondo i dotti, dicono gli Iḥwān, esso è «una cosa lunga, larga e profonda» (n. 21, cfr. n. 30). Si tratta della dottrina dei filosofi<sup>27</sup>, attribuita da Aš'arī anche ad «alcuni Rafiditi»<sup>28</sup>.

8) Per quanto concerne gli atti attribuiti alla natura (n. 23), gli Iḥwān sembrano echeggiare la dottrina di Nazzām<sup>29</sup>.

9) La spiegazione delle parole «le sostanze sono sostanze di per sé, e gli accidenti sono accidenti di per sé» (n. 33) allude chiaramente alla teoria dei *ma'ānī* di Mu'ammār<sup>30</sup>, ma anche, in parte, a una dottrina attribuita a Jubbā'ī<sup>31</sup>.

10) Le tre definizioni di uomo (n. 34) appartengono la prima (l'uomo è la composizione visibile di carne, sangue, ossa e nient'altro) ad Abū 'l-Huḍayl<sup>32</sup> e a Abū Bakr al-Ašamm<sup>33</sup>, la seconda (l'uomo è la composizione di un corpo fisico e di uno spirito psichico) a Bišr ibn al-Mu'tamir<sup>34</sup>, e la terza (l'uomo è la pu-

<sup>20</sup> Cfr. Ḥayyāt, *Int.*, 15, 13 e W. Madelung, *Imāmism and Mu'tazilite Theology*, n. VII in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, Variorum Reprints 1985.

<sup>21</sup> Cfr. *Maq.*, I, 102, 12–20.

<sup>22</sup> Cfr. *Maq.*, I, 103, 1–5.

<sup>23</sup> Cfr. *Maq.*, I, 124, 18–22.

<sup>24</sup> Cfr. *Maq.*, II, 180, 15.

<sup>25</sup> Cfr. *Maq.*, I, 137, 14–138, 2.

<sup>26</sup> In *Maq.*, II, 158, 13–18 leggiamo che, secondo lui, la sapienza e la vita coincidono con la potenza, necessariamente connessa a Dio.

<sup>27</sup> Derivata da Eucl., XI, Def. I.

<sup>28</sup> Cfr. *Maq.*, I, 124, 12–17, dove una dottrina simile è connessa a quella secondo cui il Creatore è un corpo (cfr. n. 18); essa è attribuita ai «linguisti» in *Maq.*, II, 6, 8–9.

<sup>29</sup> Cfr. EI<sup>2</sup>, VII, 259a–b e s.v., VII, 1057a.

<sup>30</sup> Cfr. *Maq.*, II, 204, 5–11.

<sup>31</sup> In *Maq.*, II, 183, 18–184, 10.

<sup>32</sup> Cfr. *Maq.*, II, 24, 16–17.

<sup>33</sup> Cfr. *Maq.*, II, 25, 22–23.

<sup>34</sup> Cfr. *Maq.*, II, 25, 1–2. Una simile teoria è sostenuta anche dal filosofo Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī.

ra anima razionale, mentre il corpo è per esso come una camicia, o una coperta) a Nazzām<sup>35</sup> e ai filosofi in genere<sup>36</sup>.

11) Delle tre definizioni di anima, invece (n. 35), solo la terza (l'anima è un accidente generato dalla mistione e dagli umori del corpo, che perisce assieme al corpo) potrebbe richiamare la teoria di Abū 'l-Huḍayl, secondo cui l'anima è un accidente (ma questa, ovviamente, è la sola somiglianza).

12) Nel n. 37 sono contrapposte due opinioni: a) Dio crea il mondo per una causa, o b) senza alcuna causa. Se a), o la causa è Dio stesso, o altro da Lui. Quest'ultima ipotesi implica il dualismo; la prima invece è quella sostenuta dagli Iḥwān. Secondo Abū Hāšim, creazione e volontà coincidono, ma Dio non ha bisogno di alcun incentivo (non è *murajjih*); ma, com'è noto, Egli agisce per una ragione e in vista di un fine, altrimenti la creazione sarebbe vana ('*abaṭ*, «cattiva»).

13) Sono contrapposte ancora due opinioni (n. 39): a) Dio ha creato il mondo perché sapeva che l'avrebbe creato, altrimenti, ciò sarebbe stato contrario alla scienza, e Dio sarebbe ignorante; b) Dio creò il mondo come manifestazione di sapienza, altrimenti sarebbe sciocco. La seconda teoria, a parere degli Iḥwān, è la migliore. Anche 'Abd al-Jabbār pensava che Dio fu sapiente nella Sua creazione (*wajh al-ḥikma fī ibtidā'ihī al-ḥalq*). Ma la relazione creazione/sapienza venne considerata anche da Jāhīz; e l'impossibilità di riferire a Dio ignoranza e debolezza fu sostenuta da Šāliḥī<sup>37</sup>.

14) Per quanto concerne le nozioni di Dio, esse potrebbero essere eternamente e *ab aeterno* sostanze o accidenti. Infatti, la «cosa» è ciò di cui si parla e che si conosce (n. 45). Questa definizione, che gli Iḥwān attribuiscono ai «dotti», deriva dalla tesi secondo cui la «cosa» è l'«esistente», attribuita ad alcuni Rafīditi<sup>38</sup>, e soprattutto ad Hišām ibn al-Ḥakam<sup>39</sup>. Allora, ciò che non esiste non si può conoscere; ne deriva la negazione di una conoscenza eterna in Dio, se essa si deve intendere come riguardante cose non ancora create, e, di conseguenza, non ancora esistenti.

Gli Iḥwān proseguono affermando che Dio conosce le cose prima di portarle all'esistenza, e collegano questa dottrina ad alcuni antichi sapienti come pure ad alcuni *Mutakallimūn* loro contemporanei. Tale asserzione è chiaramente basata sulla tesi della reale esistenza del '*adam*'<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. *Maq.*, II, 25, 24–26, 1.

<sup>36</sup> Secondo loro, l'uomo è indivisibile, ma non è un corpo.

<sup>37</sup> Cfr. *Maq.*, II, 169, 13–14.

<sup>38</sup> Cfr. *Maq.*, I, 124, 14–17.

<sup>39</sup> Cfr. *Maq.*, II, 6, 10–11.

<sup>40</sup> Ma, secondo Fuwaṭī, il '*adam*' non si può conoscere: Dio conosce eternamente le cose, ma non Se stesso, o altrimenti sarebbe anch'Egli creato; secondo Šāliḥī, Dio conosce le cose *fī awqātihā*; secondo 'Abbād e Jubbā'ī, Dio conosce eternamente le *maḥlūqāt*; Dio può conoscere l'atto della creazione ma non le cose in sé, altrimenti esse sarebbero come Lui. Su questo cfr. anche *Int.*, c.79.

L'altra opinione citata dagli *Iḥwān* spiega che Dio sa eternamente che non c'è altro fuori di Lui, e che sapeva che avrebbe creato le cose, ponendole come sostanze o come accidenti, e poi fece come sapeva. Tale opinione può essere correlata a quella del n. 12.

Invece, opposte alle dottrine del *Kalām* sono:

1) la teoria ikhwaniana secondo cui Dio non è né sostanza né accidente, ma li crea entrambi ed è la loro causa attiva (n. 12, cfr. n. 19). Al contrario, secondo i Mu'taziliti, Dio è pura sostanza – donde il loro rifiuto degli attributi –. La teoria esposta dagli *Iḥwān* richiama l'idea secondo cui Dio non può essere sostrato di accidenti, perché in tal caso diverrebbe sede di entità contingenti<sup>41</sup>.

2) Secondo gli *Iḥwān*, tempo e spazio furono posti in essere insieme, e immediatamente dopo la sfera celeste (n. 32)<sup>42</sup>; al contrario, Abū 'l-Huḍayl sosteneva una creazione temporale del mondo, mentre i Maturiditi ammettevano Dio eternamente e *ab aeterno* Creatore.

3) Due opinioni sono opposte anche nel n. 38: se Dio crea il mondo per una causa (*'illa*), essa può essere o a) la Sua volontà, o b) la Sua prescienza. Se a), la volontà potrebbe essere o un attributo, o un atto di Dio. Se fosse un attributo, potrebbe essere un attributo essenziale, o accidentale. Se fosse un attributo accidentale, potrebbe sussistere o in Dio, o in altro da Dio, o in se stesso.

Ora, l'espressione «attributo accidentale» non appartiene alle partizioni usuali date dal *Kalām* (a parte l'incongruità di parlare di «sussistenza in sé» per qualcosa di accidentale). Comunque, si può ricordare la tesi, attribuita ai seguaci di Hišām ibn al-Ḥakam e di Hišām al-Jawālīqī, secondo cui la volontà divina è «un attributo di Dio, non diverso da Lui»<sup>43</sup>.

In effetti, la *irāda* era di solito compresa fra le *ṣifāt al-fi'l*. Ciò significa che essa è connessa a un effetto proveniente da Dio (cioè, la creazione). Secondo il *Kalām*, le azioni di Dio sono possibili, ma non necessarie; secondo Aš'arī, se Dio vuole qualcosa, la fa<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. *Int.*, 82, 17–18.

<sup>42</sup> Potremmo porre questo passo a confronto con Sez. I, Ep. 14, p. 436, 3–5 dove, come esempio di falso giudizio dimostrativo, gli *Iḥwān* fanno l'esempio di chi crede che Dio creò il mondo all'interno di uno spazio e di un tempo, in séguito a una indebita analogia con quanto si può notare per le opere e le azioni umane.

<sup>43</sup> Cfr. *Maq.*, I, 110, 17–20.

<sup>44</sup> Aš'arī cita, in *Maq.*, II, 69, 9–71, 2, alcune teorie sulla concomitanza di causa ed effetto, che sembrano correlabili a questo problema. Fra le altre: 1) alcune cause sono concomitanti con i loro effetti, altre li precedono (quando sono originate da una scelta); un ordine è causa della scelta e la precede; 2) la causa precede sempre (Bišr ibn al-Mu'tamir, Iskāfi); 3) la causa precede sempre, ed è di due specie: una che precede l'essere necessitato, e una che precede l'effetto; 4) alcune cause precedono il loro effetto solo di un momento, e altre sono concomitanti con esso (Jubbā'i); 5) la causa non è se non insieme al suo effetto, e la capacità è causa dell'atto; 6) la causa non è se non insieme al suo effetto, ma la capacità non è una causa ('Abbād ibn Sulaymān); 7) ci sono cause precedenti il loro effetto, come la volontà necessitante; cause concomitanti con esso; e cause posteriori ad esso, cioè, i fini (cfr. *Maq.*, II, 87, 13–20). Secondo Hayyāt, ogni agente deve precedere il suo atto e lo conosce, o altrimenti l'atto non potrebbe derivare da esso (cfr. *Int.*, 81, 22–82, 1).

4) Questo problema è legato all'altro, se «creazione» e «creato» coincidono o no. La questione è trattata nei nn. 40 e 44, in modi alquanto diversi. Nel primo passo, ciò che è creato (*maḥlūq*) e fabbricato (*maṣnū'*) è contrapposto a ciò che è inventato (*muḥtara'*) e principiato (*mubda'*); nel secondo passo, sono contrapposti il creato (*maḥlūq*) e principiato (*mubda'*) al creare (*ḥalq*) e al principiare (*ibdā'*). Simili opposizioni sono attribuite da Aṣ'arī ai seguaci di Abū Mūsā al-Murdār<sup>45</sup> e di Hiṣām ibn al-Ḥakam; d'altra parte, esse potrebbero esser state respinte da altri Rafiditi, se «creato» si deve intendere nel senso di «cosa»<sup>46</sup>. Ancora, secondo 'Abbād ibn Sulaymān, la «creazione» è diversa dalla «cosa», ma non dal «creato»<sup>47</sup>; secondo Abū 'l-Huḍayl, «principiare» e «principato» non sono diversi<sup>48</sup>.

5) D'altra parte, la volontà divina non sembra mossa da alcuna scelta. Ancora nel n. 47, gli Iḥwān dicono che la volontà può essere attribuita solo a coloro che non sanno se una cosa sarà o no, e che, se la scelgono, vogliono che sia, mentre se non la scelgono, non vogliono che sia. Questa tesi è simile a quella attribuita ad alcuni Rafiditi<sup>49</sup>, e in particolare a Ṣayṭān al-Ṭāq<sup>50</sup>; è anche l'opinione di Abū 'l-Huḍayl e di Jubbā'ī<sup>51</sup>. Ma gli Iḥwān, come abbiamo visto, non trattano il problema se la creazione, sebbene diversa dalla cosa, sia o no essa stessa creata<sup>52</sup>.

6) Nel n. 46, gli Iḥwān presentano altre due tesi sulla volontà divina: a) nella scienza di Dio ci sono cose che Egli non può assolutamente volere, come il male, la disobbedienza e la negazione; b) non è possibile che ci siano nella scienza di Dio cose che Egli non vuole, perché Egli può cambiarle, sapendo se sono buone o cattive. Secondo Abū 'l-Huḍayl, Dio potrebbe fare il male, ma non lo fa, perché è buono. Secondo Jāḥiẓ e Ḥayyāt, Dio non può fare il male; secondo Nazzām, ci sono infinite possibilità buone, fra le quali Dio sceglie; secondo 'Abbād ibn Sulaymān, Dio non fa assolutamente il male, né l'Inferno è male, né in senso vero né in senso metaforico<sup>53</sup>.

7) Ancora sulla volontà divina (n. 47): Dio può essere qualificato dalla volontà solo in senso metaforico, ma in realtà è qualificato dalla scienza: ciò che senza dubbio Egli sa che sarà, sarà, sia che sia fatto da Lui o da un uomo; ciò che Egli sa che non sarà, non sarà fatto né da Lui né da un uomo. Anche se una tesi simile è attribuita da Aṣ'arī a Nazzām<sup>54</sup>, questo autore ricorda anche che «la

<sup>45</sup> Cfr. ad es. *Maq.*, I, 245, 1-3.

<sup>46</sup> Cfr. *Maq.*, I, 120, 21-121, 7.

<sup>47</sup> Cfr. *Maq.*, II, 48, 19-49, 2.

<sup>48</sup> Cfr. *Maq.*, II, 48, 7-16.

<sup>49</sup> In *Maq.*, II, 161, 5-8.

<sup>50</sup> In *Maq.*, II, 163, 12-15. Cfr. anche W. Madelung, *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām*, n. VIII in *Religious Schools and Sects...*, cit., p. 121.

<sup>51</sup> Com'è affermato in *Maq.*, II, 48, 7-16 e 186, 14-187, 2 rispettivamente.

<sup>52</sup> Discusso ad es. in *Maq.*, II, 50, 2-13.

<sup>53</sup> Cfr. ad es. *Maq.*, II, 195, 13-16. Sull'impossibilità per Dio di fare il male cfr. anche *Int.*, 24, 5-7.

<sup>54</sup> Cfr. *Maq.*, I, 245, 4-8.

maggior parte dei Rafiditi, a eccezione di un piccolo gruppo, sosteneva che Dio non conosce ciò che è, prima che sia»<sup>55</sup>.

8) Nel n. 52 sono menzionati il salto, il movimento confuso (se così si può tradurre l'ar. *qalqa*) e l'atomo. Si tratta di allusioni critiche anzitutto all'antiatomista Nazzām<sup>56</sup> e forse a Hišām ibn al-Ḥakam<sup>57</sup>, e, in seconda istanza, probabilmente agli atomisti del *Kalām*, sebbene la menzione del «movimento confuso», mancante, ovviamente, nel *Kalām*, potrebbe restringere l'ambito agli atomisti antichi.

\* \* \*

Da questi confronti, possiamo osservare che le dottrine esposte dagli Iḥwān echeggiano più o meno da vicino i seguenti teologi o scuole (in ordine alfabetico)<sup>58</sup>:

- 'Abbād ibn Sulaymān: nn. 16, 38, 45, 46
- 'Abd al-Jabbār: nn. 15, 39
- Abū Bakr al-Aṣamm: n. 34
- Abū Hāšim: nn. 13, 37
- Abū 'l-Huḍayl: nn. 17, 20, 22, 34, 35 (?), 47, 52
- Abū Mūsā al-Murdār: nn. 40, 44
- Bišr ibn al-Mu'tamir: nn. 34, 38
- Ḥayyāt: n. 46
- Hišām ibn al-Ḥakam: nn. 18, 38 (i seguaci di), 40, 44, 45
- Hišām al-Jawālīqī, i seguaci di: n. 38
- Iskāfī: n. 38
- Jāḥiẓ: nn. 15, 39, 46
- Jubbā'ī: nn. 33, 45, 47
- Mu'ammār: n. 33
- la *Mušabbīha*: n. 18
- Nazzām: nn. 23, 34, 46, 47
- i Rafiditi: nn. 18, 21, 45, 47
- Šāliḥī: n. 39
- Šayṭān al-Ṭāq: n. 47
- gli Zayditi: n. 18 (?)

Invece, particolarmente avversate dagli Iḥwān sembrano le teorie dei seguenti teologi:

- 'Abbād ibn Sulaymān: nn. 40, 44
- Abū 'l-Huḍayl: nn. 32, 40, 44, 46
- Hišām al-Fuwaṭī: n. 45
- Hišām ibn al-Ḥakam: n. 52
- Jubbā'ī: nn. 38, 52
- i Maturiditi: n. 32
- Nazzām: n. 52
- i Rafiditi: nn. 40, 44, 47
- Šāliḥī: n. 45

<sup>55</sup> Cfr. *Maq.*, II, 160, 21–22.

<sup>56</sup> Cfr. sulla sua concezione della *tafra*, ad es. *Maq.*, II, 18, 6–19, 4 insieme alle opinioni dei suoi avversari, fra i quali Abū 'l-Huḍayl; un'altra tesi a riguardo è quella di Jubbā'ī.

<sup>57</sup> Cfr. *Maq.*, I, 126, 3–7.

<sup>58</sup> Cito i loro nomi (ordinati più o meno cronologicamente all'interno di ogni scuola) nella forma in cui si trovano nelle fonti esaminate.

Ricordiamo ora le appartenenze ideologiche dei teologi le cui dottrine gli Iḥwān sembrano condividere:

- 1) Abū Bakr al-Aṣamm: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 816?)  
 Mu'ammār: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 830)  
 Naẓẓām: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 835/45)  
 Abū 'l-Huḍayl: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 841?)  
 'Abbād ibn Sulaymān: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. ca. 864)  
 Jāḥiẓ: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 869)  
 Jubbā'ī: mu'tazilita di Baṣra, II periodo (m. 933)  
 Abū Hāšim: mu'tazilita di Baṣra, II periodo (m. 933)  
 'Abd al-Jabbār: mu'tazilita di Baṣra, II periodo (m. 1025)
- 2) Bišr ibn al-Mu'tamir: mu'tazilita di Baḡdād, I periodo (m. 825)  
 Abū Mūsā al-Murdār: mu'tazilita di Baḡdād, I periodo (m.841)  
 Iskāfī: mu'tazilita di Baḡdād, I periodo (m. 854)  
 Ḥayyāt: mu'tazilita di Baḡdād, II periodo (m. ca. 913)
- 3) Šāliḥī: teologo mu'tazilita, appartenente alla scuola murgita, probabilmente ibadita<sup>59</sup>
- 4) Hišām ibn al-Ḥakam: *mutakallim* imamita (m. 795/6)  
 Hišām al-Jawālīqī: teologo rafidita  
 Šayṭān al-Ṭāq: teologo rafidita<sup>60</sup>  
 Rafiditi: nome che si riferisce alla proto-*imāmiyya* (e di conseguenza alla *Šī'a* duodecimana), o ad alcune sette sciite; da notare che esso fu dato agli imamiti dai loro avversari<sup>61</sup>
- 5) Zayditi: branca della *Šī'a* moderata
- 6) *Muṣabbiha*: cioè, gli antropomorfisti

Ed ecco le scuole dei teologi confutati dagli Iḥwān<sup>62</sup>:

- 1) Naẓẓām\*  
 Abū 'l-Huḍayl\*  
 Hišām al-Fuwaṭī: mu'tazilita di Baṣra, I periodo (m. 842/47)  
 'Abbād ibn Sulaymān\*  
 Jubbā'ī\*
- 2) Šāliḥī\*
- 3) Hišām ibn al-Ḥakam\*  
 Rafiditi\*
- 4) Maturiditi: la seconda scuola ortodossa di *Kalām* sunnita, oltre all'*Aṣ'ariyya*

Da questi dati, possiamo dedurre che gli Iḥwān riportano un'assoluta maggioranza di nomi mu'taziliti, e in primo luogo di rappresentanti della scuola di Baṣra; le scuole ortodosse si trovano solo nella tavola delle opposizioni<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Cf. W. Madelung, *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām*, n. VIII in *Religious Schools and Sects...*, cit., p. 139, n. 87.

<sup>60</sup> Conosciuto come tale fra i suoi avversari, il suo vero nome era Muḥammad ibn al-Nu'mān (cfr. W. Madelung, *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām*, n. VIII in *Religious Schools and Sects...*, cit., p. 121).

<sup>61</sup> Cfr. W. Madelung, *Imāmism and Mu'tazilite Theology*, n. VII in *Religious Schools and Sects...*, cit., p. 13.

<sup>62</sup> Contrassegno con asterisco i nomi già citati nella lista precedente, alla quale rimando per l'individuazione di scuole di appartenenza e date.

<sup>63</sup> La menzione critica dell'atomismo è di particolare interesse da questo punto di vista.

Inoltre, i riferimenti degli *Iḥwān* sembrano influenzati particolarmente, oltre che da Abū 'l-Hudayl (che è di gran lunga l'autore più citato, sia per condividerne che per confutarne le tesi), da 'Abbād ibn Sulaymān, Hišām ibn al-Ḥakam, Nazzām (antiatomista proprio come gli *Iḥwān*, anche se essi, come abbiamo visto, ne criticano la celebre teoria del «salto»<sup>64</sup>) e Jubbā'ī, cioè, dagli esponenti di Baṣra e dai massimi rappresentanti del *Kalām* imamita; inoltre, gli *Iḥwān* appaiono vicini ad altri eminenti teologi imamiti.

Al contrario, la *sunna* e la *ṣarī'a* sono citate solo nelle testimonianze generiche: una volta la prima (n. 10), e cinque, variamente, la seconda (nn. 10, 34, 49, 52 e 55).

\* \* \*

In conclusione, qualche propensione particolare per la teologia sciita è evidente anche dai passi «storici» dell'enciclopedia, e anche se nei testi che abbiamo esaminati non v'è traccia di posizioni ismailite<sup>65</sup>. Sembra dunque verosimile che nelle loro testimonianze teologiche gli *Iḥwān* cercarono di mantenersi in linea con la pura tradizione storica, soprattutto mu'tazilita; e almeno sotto questo riguardo, sembra confermata la comunanza di opinioni – pur da più parti messa in forse – fra Sciiti e Mu'taziliti.

Per il resto, possiamo notare la terminologia strettamente filosofica usata dagli *Iḥwān*, ad es., il loro uso del termine *hayūlā* per «materia» (n. 21), condiviso anche dalla *Ṣī'a*, mentre il *Kalām* in genere usa *madda*, e sebbene più tardi *hayūlā* sia stato accettato da Aṣ'arī e dai Maturiditi, quando dovevano riassumere e confutare le idee dei filosofi; o il loro uso del termine *'illa* per «causa» (n. 37), là dove il *Kalām* usa piuttosto *sabab*. Del resto, nei passi sopra esaminati, sono riecheggiate anche posizioni «filosofiche» (nn. 21, 34).

Dobbiamo poi riflettere su due punti. Anzitutto, le opinioni personali degli *Iḥwān* sono manifestate solo due volte (nn. 37 e 39). In secondo luogo, i testi generici esprimono idee talora piuttosto in contrasto con quelle normalmente sostenute nell'enciclopedia, quando gli *Iḥwān* parlano per proprio conto.

Ad esempio, quando filosofia e religione sono considerate in accordo, come due vie ugualmente valide per raggiungere la verità, questo è in linea con la posizione usuale degli *Iḥwān*, che non creano mai fratture fra esperienza sapienziale e Rivelazione, ma considerano i *ḥukamā'*, e i *falāsifa* che condividono la *ṣarī'a*, come le persone più degne di sviluppare la perfetta ricerca di Dio. Ciò è anche confermato dai testi che concernono i principi e il comportamento etico.

Ma al contrario, la sostanziale ugualizzazione fra filosofia e religione, e l'asserita impossibilità di raggiungere Dio solo attraverso la filosofia, sono in netto contrasto con quanto gli *Iḥwān* dicono di solito, e cioè: che a) i principali mae-

<sup>64</sup> E questa è la sola ragione per cui il nome di Nazzām si trova anche nella «tavola delle opposizioni», assieme a quello di Hišām ibn al-Ḥakam.

<sup>65</sup> Ma, com'è noto, alcune dottrine ismailite possono essere individuate in altri passi ikhwani (che non sono stati però inclusi nella presente disamina perché non rientrano nella duplice caratterizzazione che si è posta all'inizio come criterio di selezione).

stri della vera conoscenza sono gli stessi Iḥwān, vale a dire, persone assai al di là degli *šar'īyyīn* dei quali si parla ora, e che b) i libri di filosofia (naturalmente, della vera filosofia, quella insegnata dagli Iḥwān) sono di grado assai più alto della *sunna* e della *šarī'a*. Come abbiamo visto, nei testi qui esaminati, invece, gli Iḥwān per lo più presentano credenze e terminologia tipicamente islamiche, anzi, assai spesso strettamente coraniche, insistendo in particolare sul giorno del giudizio (nn. 11, 25, 26, 48, 51, 55, cfr. anche n. 56).

Così, il «vero» punto di vista degli Iḥwān sembra confermato unicamente dalla citazione dei due «falsi *ḥadīṭ*» (nn. 58 e 61), dove si fa riferimento esplicitamente ad Aristotele come al maestro della sapienza, e dove il profeta Muḥammad gli è addirittura posto a confronto.

Possono tutti questi dati essere spiegati col fatto che gli Iḥwān non riconoscevano come proprie le varie tesi riportate, oppure col fatto che essi volevano «mascherare» la loro vera appartenenza religiosa nel momento in cui esponevano concetti dottrinali? Se un'ipotesi del genere è valida, le contrasterebbe una cosa soltanto: l'allusione agli «Amici di Dio», che possono raggiungerne la visione e che, probabilmente, sono gli stessi Iḥwān. Ma come alternativa, si può offrire una spiegazione più semplice: che nei contesti che abbiamo esaminato gli Iḥwān cercarono di assicurare le condizioni «generali» – quelle cioè adatte a tutta l'umanità, e non soltanto agli eletti – per raggiungere la salvezza.