

VALENTINA COLOMBO

ŞİFAH E ḤĀL:
TEORIE DELL'UNICITÀ DIVINA
NEL PENSIERO MU'TAZILITA

ع
لله
صلى الله عليه وسلم



Publicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica

BOOK
TH

VALENTINA COLOMBO

ŞİFAH E ḤĀL:
TEORIE DELL'UNICITÀ DIVINA
NEL PENSIERO MU'TAZILITA

Milano 2000

© 2000 I.S.U. Università Cattolica – Largo Gemelli, 1 – Milano

<http://www.unicatt.it/librario>

ISBN 88-8311-093-5

INDICE

INTRODUZIONE	7
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	11

PARTE PRIMA

LA *MU‘TAZILAH*: SCUOLA DI PENSIERO?

CAPITOLO I

LE ORIGINI DELLA *MU‘TAZILAH*:

ALCUNE IPOTESI	15
1. ‘Amr b. ‘Ubayd e Wāṣil b. ‘Aṭā’: un dialogo tra intellettuali	15
2. Una versione più antica	17
3. Altre versioni	18
4. Un’ipotesi del secolo IX/XV: Wāṣil o ‘Amr b. ‘Ubayd?	19
5. L’importanza di ‘Amr b. ‘Ubayd e Wāṣil b. ‘Aṭā’	20
6. Origine e significato del termine <i>mu‘tazilah</i>	21

CAPITOLO II

IL CALIFFATO ABBASIDE E LA *MU‘TAZILAH*.

LA <i>MIḤNAH</i>	27
1. La presa di potere abbaside e le sue origini	27
2. Alcuni sovrani abbasidi visti attraverso un inedito manoscritto del <i>mu‘tazilita</i> Ğāḥiḏ.....	33
3. La <i>miḥnah</i>	42

CAPITOLO III

I FONDAMENTI DELLA DOTTRINA *MU‘TAZILITA*

1. Gli <i>uṣūl al-ḥamsah</i>	53
2. L’unità e l’unicità divina (<i>al-tawḥīd</i>).....	58
3. La giustizia divina (<i>al-‘adl</i>)	61
4. La promessa e la minaccia (<i>al-wa‘d wa-al-wa‘īd</i>).....	63
5. La posizione tra le due posizioni (<i>al-manzilah bayna al-manzilatayn</i>)	64

6. L'ordine del bene e il divieto del male (*al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahī min al-munkar*) 65

CAPITOLO IV

- «SCUOLE» GRAMMATICALI: BASSORA,
CUFA E BAGDAD? «SCUOLE» MU'TAZILITE:
BÀSSORA E BAGDAD?..... 67
1. La «scuola» mu'tazilita di Bässora..... 67
 2. La «scuola» di Bagdad e l'antagonismo con Bässora 70
 3. Bässora, Cufa e Bagdad: scuole grammaticali,
eponimi delle scuole mu'tazilite? 74
 4. Bässora e Cufa: due città, due "scuole", due lessici 77
 5. Il descrittore: *ṣifāh* e/o *ḥāl*?..... 78

PARTE SECONDA
TEORIE DELL'UNICITÀ DIVINA
NEL PENSIERO MU'TAZILITA

CAPITOLO I

- WĀṢIL B. 'AṬĀ' E I MU'TAZILITI DELLA QUARTA
E DELLA QUINTA CLASSE..... 85
1. Wāṣil b. 'Aṭā' al-Ġazzāl al-Baṣri Abū Ḥuḍayfah
(m. 131/746) 85
 2. 'Amr b. 'Ubayd b. Bāb Abū 'Uṭmān (m. 153/762) 87
 3. Altri mu'taziliti della quarta classe..... 87
 4. I mu'taziliti della quinta classe..... 87

CAPITOLO II

- ABŪ HUḌAYL AL-'ALLĀF E I MU'TAZILITI
DELLA SESTA CLASSE 91
1. Muḥammad b. al-Ḥuḍayl b. 'Abd Allah b. Makḥūl
Abū Ḥuḍayl al-'Allāf al-Baṣri (m. 235/849-850) 91
 2. Abū Ishāq Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām (m. 231/846)..... 100
 3. Abū Sahl Biṣr b. al-Mu'tamir al-Hilāli (m. 210/825)..... 108
 4. Mu'ammār b. 'Abbād al-Sulami (m. 215/830)..... 110
 5. Abū Bakr 'Abd al-Raḥmān b. Kaysān al-Aṣamm (m.
200-201/816-817) 113
 6. Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭi (m. prima 218/833)..... 113
 7. Altri mu'taziliti della sesta classe 114

CAPITOLO III

MU‘TAZILITI DELLA SETTIMA CLASSE..... 117

1. Abū Ma‘an Ṭumāmah b. Ašras al-Numayri (m. 227/842)..... 117
2. Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ al-Kināni (m. 256/ 869)..... 117
3. Abū Mūsā ‘Īsā b. Ṣubayḥ soprannominato Murdār (m. 226/840-841) 118
4. Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Muslim al-Ṣālīḥi..... 120
5. Ġa‘far b. Ḥarb (m. 236/850-1)..... 120
8. Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Abd Allah al-Iskāfi (m. 240/854)..... 123
10. Altri mu‘taziliti della settima classe 124

CAPITOLO IV

ABŪ ‘ALI AL-ĠUBBĀ’I E I MU‘TAZILITI
DELL’OTTAVA CLASSE 127

1. Abū ‘Ali Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ġubbā’i (m. 303/915) 127
2. Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāt ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. ‘Uṭmān (m. 300/913)..... 132
3. Abū al-Qāsim ‘Abd Allah b. Aḥmad b. Maḥmūd al-Balḥi al-Ka‘bi (m. 319/931) 133
4. Abū al-‘Abbās Nāši’ ‘Abd Allah b. Muḥammad meglio noto come Nāši’ al-Akbar (m. 293/906)..... 135
5. Altri mu‘taziliti dell’ottava classe 136

CAPITOLO V

ABŪ HĀŠIM AL-ĠUBBĀ’I E I MU‘TAZILITI
DELLA NONA E DECIMA CLASSE..... 139

1. Abū Hāšim ‘Abd al-Salam b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ġubbā’i (m. 303/915-916) 139
2. Abū al-Ḥasan al-Isfarā’ini 144
3. Abū ‘Umar Sa‘īd b. Muḥammad al-Bāhili 144
4. Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyā b. ‘Ali al-Munaġġim (m. 327/942) 145

CAPITOLO VI

‘ABD AL-ĠABBĀR: IL GRANDE SISTEMATORE	151
1. Abū al-Ḥasan Qāḍi al-Quḍāh ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍāni (m. 415/1025)	151
CONCLUSIONI	161
BIBLIOGRAFIA	167
1. Manoscritti	167
2. Testi in lingua araba	167
3. Testi in altre lingue	171

INTRODUZIONE

Il pensiero mu'tazilita, per il suo particolare approccio ai principali problemi della teologia musulmana e soprattutto per via di alcune teorie giudicate azzardate dall'ortodossia – quali l'affermazione del Corano creato –, è stato oggetto di numerosi studi.

Già nel 1906 lo svizzero Henri Galland pubblica la tesi di dottorato *Essai sur les Mo'tazelites (Les Rationalistes de l'Islam)*¹, ma è solo nel 1956 con il volume di Albert Nader *Le système philosophique des Mu'tazila*² che viene condotto il primo tentativo di descrizione sistematica delle idee e di ricostruzione del pensiero dei «primi pensatori dell'Islam»³. L'autore utilizza come fonti principali due opere che ai tempi costituivano la novità e che ancor oggi sono alla base degli studi sulla *mu'tazilah*: il manoscritto del *Kitāb al-Intiṣār* del mu'tazilita Abū al-Ḥusayn b. 'Uṭmān al-Ḥayyāṭ, pubblicato l'anno successivo da M. Nyberg⁴, e il preziosissimo *Kitāb Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn* del teologo transfuga della *mu'tazilah* Abū al-Ḥasan al-Aṣ'ari, pubblicato da Ritter a Istanbul nel 1929.

Albert Nader aveva altresì a disposizione (come risulta dalla bibliografia⁵), i microfilm di quella che viene ormai considerata la summa della dottrina mu'tazilita, il *Kitāb al-muḡni fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl* del cadī 'Abd al-Ġabbār, ma dalla discussione traspare che non li abbia utilizzati appieno.

Nel periodo successivo alla pubblicazione dello studio di Nader sono apparsi numerosi articoli sulla *mu'tazilah* riguardanti i vari problemi teologici e le principali figure di questa «scuola», sono state pubblicate le edizioni di opere fondamentali, quali, per citarne solo

¹ Ginevra, 1906.

² Beirut, 1956.

³ Il titolo completo dell'opera di Nader è *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam)*.

⁴ Beirut, 1957.

⁵ Si veda *Intiṣār*, 340.

alcune, il succitato *Kitāb al-muġni fī abwāb al-tawḥīd wa-al-‘adl*, il *Ta’līq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah li-qādi al-quḏāh ‘Abd al-Ġabbār* di Mankdīm Šašdiw e la *Tabṣīrah al-adillah fī uṣūl al-dīn* di Abū Mu‘in al-Nasafi.

Nel 1991 è stato messo a disposizione del pubblico il primo volume dell’opera monumentale *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* a cura dell’islamista dell’Università di Tubinga Josef van Ess.

Quest’ultimo è un testo di capitale importanza sia per la ricchezza di fonti utilizzate – dalle arabe alle persiane, dai testi editi ai manoscritti – sia per la precisione delle notizie fornite. Ampio spazio viene dedicato al pensiero mu‘tazilita, anche se a causa della vastità del soggetto e dei limiti temporali posti allo studio ne sono rimasti esclusi i mu‘taziliti forse più innovatori quali Abū ‘Alī al-Ġubbā’i, Abū Hāšim al-Ġubbā’i e il cadi ‘Abd al-Ġabbār.

Fine della presente ricerca è contribuire allo studio delle teorie sull’unicità divina nel pensiero mu‘tazilita.

Il motivo di tale scelta è duplice:

1. delineare l’evoluzione di uno dei problemi fondamentali della teologia musulmana nel tentativo di constatarne l’effettiva importanza all’interno del pensiero mu‘tazilita, in particolare modo nei corollari concernenti la dottrina degli attributi divini;
2. analizzare al contempo l’influsso del pensiero grammaticale sull’analisi degli attributi divini, nella fattispecie sui concetti di *ṣifah* e *ḥāl*;
3. evidenziare quello che è stato definito da Josef van Ess il «conflitto intramu‘tazilita».

Di fatto nel lavoro qui svolto sono risultate sempre più evidenti l’eterogeneità e la poliedricità del pensiero mu‘tazilita, eterogeneità e poliedricità che, come si cercherà di dimostrare, non si risolvono nella semplicistica distinzione tra «scuola» di Bāssora e «scuola» di Bagdad.

A completamento e per maggiore chiarezza, si è ritenuto altresì opportuno catalogare gli appartenenti alla *mu‘tazilah* in base al testo originario delle *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* del cadi ‘Abd al-Ġabbār (935-

1025)⁶ integrate dalle *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* dell’imām zaydita Ibn al-Murṭadā (1363-1437)⁷.

Dei due testi di *Ṭabaqāt* è stata mantenuta la suddivisione in classi. All’interno di questa catalogazione – sulla scia del genere letterario avviato da Ibn Sa‘d con le *Ṭabaqāt al-kubrā* – si è iniziata a prendere in esame la quarta classe, ovvero quella in cui vengono elencati i primi autentici mu‘taziliti⁸, per concludere a sua volta con la undicesima dedicata al cadi ‘Abd al-Ġabbār con cui si è ritenuto opportuno concludere il presente studio.

Di ogni pensatore, laddove costui si sia occupato del problema dell’unicità divina, si è cercato di evidenziare le linee principali di pensiero. Per molti mu‘taziliti, e questo spiega il mancato esame (dovuto talvolta anche alla mancanza di riferimenti anagrafici), si tratta, come spesso accade nei movimenti di pensiero e politici, di fautori del movimento che non hanno lasciato nulla di scritto oppure le cui opere sono andate perdute.

Si è avuto modo di riscontrare che se nel periodo della *miḥnah* il problema più dibattuto fu quello riguardante il Corano creato, in linea di massima è invece la questione degli attributi divini ad attirare maggiormente l’attenzione dei grandi pensatori mu‘taziliti. È su questi due argomenti che si è concentrata la nostra attenzione.

D’altronde, numerosi studiosi hanno sottolineato che nella *mu‘tazilah* il problema dell’unicità divina si risolve essenzialmente nella discussione circa gli attributi divini⁹, che come si avrà occasione di ribadire è molto legata al pensiero grammaticale arabo, soprattutto al lessico grammaticale riguardante i descrittivi.

⁶ In *Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, ed. Fu‘ad Sayyid, Tunisi 1974, 121-350.

⁷ ed. S. Diwald-Walzer, Beirut 1988³.

⁸ Nelle prime tre classi vengono inclusi tra i mu‘taziliti personaggi dei primordi dell’Islam, tra i quali spicca la figura di ‘Ali b. Abi Ṭālib presentato come il capostipite della scuola. Si veda *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 9-11.

⁹ *Tabṣīrah*, 213; D. Gimaret, *La théorie des aḥwāl d’Abū Hāšim al-Ġubbā’i d’après des sources aš‘arites*, in *Journal Asiatique* CCLVII (1970), 49; si veda anche il capitolo *God’s Knowledge* in F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leida 1970, 108-129.

Le citazioni coraniche, in maiuscoletto nel testo, sono tratte dalla traduzione italiana di Alessandro Bausani¹⁰.

¹⁰ Firenze, 1978.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- Baġdādi, *Milal* = ‘Abd al-Qāhir al-Baġdādi, *Kitāb al-milal wa-al-niḥal*, ed. A. Nader, Beirut 1970.
- Duḥā’* = A. Amīn, *Duḥā’ al-Islām*, Beirut 1933, 3 voll.
- Fihrist* = Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Teheran s.d.
- Fiṣal* = Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fi al-milal wa-al-ahwā’ wa-al-niḥal*, Beirut 1985, 5 voll.
- Formative Period* = W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo 1973.
- Intiṣār* = Abū al-Ḥusayn b. ‘Uṭmān al-Ḥayyāṭ, *Kitāb al-intiṣār*, ed. M. Nyberg, Beirut 1957.
- Isfarā’ini = Abū Muẓaffar al-Isfarā’ini, *al-Tabṣīr fi al-dīn wa-tamyīz al-firqaḥ al-nāğiyyah ‘an firaq al-hālikīn*, Il Cairo 1940.
- Maqālāt* = Abū al-Ḥasan al-Aṣ‘ari, *Maqālāt al-islāmiyyin wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, Beirut 1990, 2 voll.
- Milal* = Šahrastāni, *Kitāb al-milal wa-al-niḥal*, Beirut 1990, 2 voll.
- Muğni* = ‘Abd al-Ğabbār, *al-Muğni fi abwāb al-tawḥīd wa-al-‘adl*, Cairo 1960 –, 20 voll.
- Muḥīṭ* = Ibn Mattawayh, *Kitāb al-mağmū‘ fi al-muḥīṭ bi-al-taklīf* I, ed. J.J. Houben, Beirut 1965.
- Rasā’il* = Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr al-Ğāḥiẓ, *Rasā’il*, ed. ‘A.S.M. Hārūn, Il Cairo 1964-1979, 4 tomi.
- Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah* = Mankdim Šašdiw, *Ta’līq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah li-al-qāḍi al-quḍāḥ ‘Abd al-*

- Ğabbār, Il Cairo 1965.
- Ṭabaqāt ʿAbd al-Ğabbār* = ʿAbd al-Ğabbār, *Ṭabaqāt al-muʿtazilah* in *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazilah*, ed. Fuʿād Sayyid, Tunisi 1974, 121-350.
- Ṭabaqāt Ḥakīm Gušami* = Ḥakīm al-Gušami, *Ṭabaqāt al-muʿtazilah* in *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-muʿtazilah*, 365-393.
- Ṭabaqāt al-muʿtazilah* = Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-muʿtazilah*, ed. S. Diwald- Walzer, Beirut 1988³.
- Ṭabari = Ṭabari, *Tāʾrīḥ al-rusul wa-al-mulūk*, Il Cairo 1979, 11 voll.
- Tabṣīrah* = Nasafi, *Tabṣīrah al-adillah*, I, a cura di Cl. Salamè, Institut Français de Damas, Damasco 1990.
- Theologie* = J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlino-New York 1991-1997, 6 voll.

PARTE PRIMA

LA *MU‘TAZILAH*:
SCUOLA DI PENSIERO?

LE ORIGINI DELLA MU‘TAZILAH: ALCUNE IPOTESI

1. ‘Amr b. ‘Ubayd e Wāṣil b. ‘Aṭā’: un dialogo tra intellettuali

A seguito dell’assassinio del terzo califfo ben guidato ‘Uṭmān, all’interno della giovane comunità musulmana si accese la disputa tra i partigiani del cugino e genero di Maometto ‘Ali e il futuro primo sovrano omayyade Mu‘āwiyah. Si trattava di individuare il colpevole e se costui fosse da punire e con quale modalità. In primo luogo, qualora costui fosse stato un musulmano, ci si chiedeva se fosse da ritenere ancora parte della comunità musulmana o meno. Di conseguenza la prima disputa, il primo problema teologico che ci si pose riguardava le conseguenze della condotta peccaminosa. Per i kharigiti ne conseguiva l’infedeltà¹, mentre per coloro che saranno poi chiamati i mu‘taziliti, il castigo senza però perdere la condizione di credente.

È sul finire del periodo omayyade che l’eresiografia musulmana fa esordire la *mu‘tazilah* con Wāṣil b. ‘Aṭā’. Costui nato poco prima dell’81/700 a Medina, ipotetico fondatore della scuola visse soprattutto a Bāssora dove seguì gli insegnamenti di Ḥasan al-Baṣri, uno dei principali maestri del sunnismo e del sufismo.

Nel *Kitāb al-milal wa-al-niḥal* dell’eresiografo Šahrastānī² si narra che un giorno, nel corso di una delle riunioni di intellettuali che solevano svolgersi presso la moschea di Bāssora³, venne chiesto a Ḥ

¹ Si veda ad esempio Isfarā’ini, 40.

² *Milal* I, 56 sgg.

³ Sono le riunioni dei cosiddetti *masġidiyyūna*. Costoro – borghesi, poeti, narratori popolari, trasmettitori di tradizioni, intellettuali – solevano riunirsi presso la Grande moschea di Bāssora e narrare ognuno quel che aveva da narrare. Si veda Ġāḥiz, *Kitāb al-Buḥalā’*, ed. Ṭaha Ḥāġiri, Cairo 1971⁷, 29-34, trad. it. a cura di V.

asan al-Baṣrī se l'autore di un peccato grave fosse da ritenersi credente (*mu'min*) oppure miscredente (*kāfir*). Mentre Ḥasan esitò nel rispondere, Wāṣil b. 'Aṭā' – suo compagno -si intromise nella discussione e accadde quanto segue:

«Io non ritengo – disse Wāṣil – che colui che abbia commesso un peccato grave sia da considerarsi un credente sotto ogni aspetto né tantomeno un miscredente sotto ogni aspetto, costui si viene a trovare in una posizione tra le due posizioni (*manzilah bayna al-manzilatayn*): costui non è un credente, ma neppure un miscredente.»

Dopodiché si alzò e si mise in disparte presso (*i'tazala ilā*) una colonna della moschea e venne seguito da un gruppo dei presenti.

Ḥasan commentò: «Wāṣil si è allontanato da noi (*i'tazala 'annā*).»

Da quel momento Wāṣil e i suoi compagni vennero chiamati *mu'tazilah*⁴.

Se tale versione risale al VI/XII secolo, già un secolo prima l'eresiografo Abū Maṣṣūr al-Baḡdādī forniva una descrizione sensibilmente diversa e più dettagliata della discussione tra i due intellettuali e delle origini della *mu'tazilah*:

L'inizio della questione risale all'epoca di Ḥasan al-Baṣrī, periodo in cui divergevano le opinioni nei riguardi di colui che appartenendo alla comunità musulmana commettesse ripetutamente peccati gravi. Gli azraqiti⁵, un gruppo appartenente ai kharigiti, affermavano che costui era un politeista miscredente (*mušrik kāfir*). Gli 'ibaditi⁶ sostenevano che era un monoteista miscredente (*muwaḥḥid mušrik*), ma non un politeista. La *bakriyyah*⁷ sosteneva che costui fosse da ritenersi un ipocrita (*munāfiq*).

I principali compagni e seguaci del Profeta affermavano invece che costui era credente nell'unicità e nella conoscenza del suo Signore, nell'accettazione

Colombo, *Gli avari*, Genova 1997; idem, *Kitāb al-Ḥayawān* III, ed. 'A.S. Harun, Cairo 1966, 360; Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiz*, Parigi 1953, 244 sg.; J.E. Montgomery, *al-Jahiz on the Masjidiites of Basra*, in *Journal of Arabic Literature* XXIV (1993), 236-245.

⁴ *Milal* I, 62 sg.

⁵ Si veda Ch. Pellat, *Le milieu...*, op.cit., 209 sg.

⁶ Come nel caso degli azraqiti si tratta di un movimento kharigita. Si veda H. Laust (sic!), *Gli scismi nell'Islam*, Genova 1990, 67 sg.

⁷ Movimento a forte tendenza ascetica fondato verso la seconda metà del secondo secolo dell'egira a opera di Bakr b. uḥt 'Abd al-Wāḥid b. Zayd.

dei libri del suo Signore e dell'Inviato di Costui, ma corrotto (*fāsiq*) a causa del peccato grave.

Tuttavia a questo proposito Wāṣil si distaccò (*haraḡa 'an*) dall'opinione della comunità musulmana: egli riteneva che costui era un corrotto, né credente né miscredente; il corrotto veniva da lui collocato in una posizione tra le due posizioni. Il peccatore, nonostante la sua uscita dalla miscredenza, sarebbe finito all'inferno. Constatata la divergenza d'opinione di Wāṣil nei confronti della comunità musulmana, Ḥasan lo cacciò dall'assemblea e Wāṣil si ritirò presso una colonna della moschea di Bāssora e iniziò a illustrare la propria innovazione in quel luogo.

La gente quindi commentò: «Egli ha abbandonato (*i'tazala*) la comunità musulmana per questo i suoi seguaci vengono chiamati *mu'tazilah*.»⁸.

Le due narrazioni risultano tendenzialmente simili tra di loro ad esclusione del fatto che nella seconda non è Ḥasan al-Baṣrī a pronunciare la frase in cui comparirebbe per la prima volta la denominazione *mu'tazilah*, bensì i presenti all'assemblea.

2. Una versione più antica

In un'epoca ancora più vicina all'accaduto, nel III/IX secolo, il mu'tazilite Abū al-Ḥusayn b. 'Uṭmān al-Ḥayyāṭ nel *Kitāb al-Intiṣār* – la sua refutazione delle idee dell'eretico Ibn Rawandī⁹ – riferisce un'ennesima versione dell'accaduto:

L'autore del libro¹⁰ dice: I mu'taziliti si sono allontanati (*haraḡat min*) dal consenso generale poiché affermano la tesi della «posizione tra le due posizioni» mentre, prima della comparsa di questa scuola, non v'era mai stato alcun disaccordo circa la corruzione di chi riteneva che i colpevoli non fossero né credenti né miscredenti né ipocriti.

Tra la gente erano diffuse solo tre tesi: la prima tesi era quella dei kharigiti ovvero quella della miscredenza del peccatore, la seconda era quella di coloro che rinviavano il giudizio a Iddio¹¹, la terza era quella sostenuta da Ḥasan relativa all'ipocrisia di costui.

⁸ Baḡdādi, *Milal*, 83.

⁹ Si veda J. van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Parigi 1984, 2-29.

¹⁰ Ovvero Ibn Rāwandī.

¹¹ Si tratta dei murgī'iti.

Giunse infine Wāṣil b. ‘Atā’ cui era già stato detto che il consenso aveva accettato queste tre tesi e nulla più. Ciononostante egli affermò che la verità risiedeva altrove e che i colpevoli tra gli appartenenti alla comunità musulmana non erano né credenti, né miscredenti, né ipocriti.

Fu così che la comunità lo accusò di essersi allontanato dalle tesi accettate dal consenso della comunità. Tutti i mu‘taziliti si quindi sono distaccati (*ḥaraḡa min*) dal consenso generale a proposito dei pilastri della religione.

Gli venne risposto [da Ḥayyāt]: Wāṣil non ha inventato una tesi che la comunità non sosteneva, uscendo così dal consenso comune. Anzi trovando l’intera comunità in accordo nell’attribuire ai peccatori gravi corruzione e immoralità, e altri termini simili, egli ha accolto ciò su cui regnava l’accordo della comunità evitando ciò su cui v’era disaccordo. Questo significa che i kharigiti e i seguaci di Ḥasan concordano, unitamente a coloro che rinviando il giudizio a Iddio, nel ritenere il peccatore grave un corrotto e un immorale.

Solo i kharigiti si discostano per avere detto: Costui oltre alla sua corruzione e alla sua immoralità è un miscredente. Solo coloro che rinviando il giudizio a Iddio hanno sostenuto: Costui nonostante la sua corruzione e la sua immoralità è un credente. Ḥasan e i suoi seguaci hanno detto: Oltre a essere corrotto e immorale costui è un ipocrita.

Allorché Wāṣil commentò: Concordate tutti nel denominare il peccatore corrotto e immorale e questa è una definizione che gli spetta in base al vostro consenso e il Corano lo ha espresso nel versetto del diffamatore¹² e in altri versetti quindi bisogna chiamarlo così. Ma quel che ogni gruppo ha definito in modo diverso è un’asserzione che può essere ammessa solo se confermata dal Libro d’Iddio e dalla consuetudine del Suo profeta – Iddio lo benedica e gli dia l’eterna salute¹³.

3. Altre versioni

Altre versioni attribuiscono la fondazione della *mu‘tazilah* all’altro discepolo di Ḥasan al-Baṣri e compagno di Wāṣil b. ‘Aṭā’, ‘Amr b. ‘Ubayd. Il poligrafo, teologo e autore d’*adab* del III/IX secolo, Ibn Qutaybah alla voce ‘Amr b. ‘Ubayd nel *Kitāb al-Ma‘ārif* scrive:

Era sostenitore e diffusore della dottrina del *qadar*. Si separò (*i‘tazala*) da Ḥasan. Costui e i suoi compagni vengono chiamati *mu‘tazilah*¹⁴.

¹² Cor. CIV,4.

¹³ *Intiṣār*, 118.

¹⁴ *Kitāb al-ma‘ārif*, Cairo 1960, 483; Ḥimyari, *al-Ḥūr al-‘ayn*, Dār Azal li-al-ṭabā‘ah wa-al-naṣr wa-al-tawzī’, Beirut 1985, 259.

Come afferma lo studioso scozzese Montgomery Watt¹⁵, un tentativo di armonizzare le due tesi viene condotto dal biografo del VII/XIII secolo Ibn Ḥallikān che, riportando come fonte il grammatico basrense Abū ‘Ubaydah (m. 209/824) il quale a sua volta aveva avuto come fonte il filologo Abū ‘Amr b. ‘Alā’ (m. 153/770), fornisce la narrazione più antica e forse per questa ragione più attendibile. Alla voce Wāṣil b. ‘Aṭā’ delle *Wafāyāt al-a’yān* si legge:

Sim‘ani nel suo libro *al-Ansāb* ricorda alla voce dedicata ai mu‘taziliti che Wāṣil b. ‘Aṭā’ apparteneva al gruppo che si riuniva intorno a Ḥasan al-Baṣri – sia soddisfatto Iddio di lui. Quando comparve la controversia i kharigiti sostenevano la miscredenza di colui che aveva commesso un peccato grave, la comunità affermava che costui era credente anche qualora avesse commesso un peccato grave, mentre Wāṣil b. ‘Aṭā’ si distaccò dalle due fazioni e affermò: Il corrotto appartenente a questa comunità non è né un credente né un miscredente, bensì si trova nella «posizione tra le due posizioni».

Allora Ḥasan lo cacciò dal proprio gruppo e Wāṣil si separò da lui (*i’tazala ‘anhu*). Si unì a Wāṣil ‘Amr b. ‘Ubayd¹⁶ ed entrambi e i loro seguaci furono chiamati *mu‘tazilūna*¹⁷.

4. Un’ipotesi del secolo IX/XV: Wāṣil o ‘Amr b. ‘Ubayd?

Di una certa rilevanza è altresì un episodio che vede protagonisti per l’appunto ‘Amr b. ‘Ubayd e Wāṣil b. ‘Aṭā’, riportato nelle *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* dell’imām zaydita Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā e che parrebbe conciliare ulteriormente le due principali ipotesi concernenti le origini della *mu‘tazilah*:

È stato riferito che ‘Amr disse: O Abū ‘Uṣmān perché definisci il peccatore grave un ipocrita?

Rispose: Iddio – Egli è l’Altissimo – ha detto: e quelli che accusano donne oneste, e poi non possono portare a conferma quattro testimoni, ricevono ottanta colpi di frusta, e non s’accolla più in eterno la loro testimonianza:

¹⁵ *Formative Period*, 210.

¹⁶ Si veda *Wafāyāt al-a’yān*, Beirut s.d., III, 460-462.

¹⁷ *Ibid.* VI, 8.

sono degli esseri turpi¹⁸ e ancora: poiché gli ipocriti sono i perversi¹⁹ quindi ogni ipocrita è un corrotto poiché tutto ciò rientra nel capitolo della ipocrisia. Wāṣil aggiunse: Iddio – Egli è l'Altissimo – non ha forse detto: E COLORO CHE NON GIUDICANO CON LA RIVELAZIONE DI DIO, SONO GLI INIQUI²⁰ e ancora: E GLI INFEDELI NON SARANNO NULL'ALTRO CHE INIQUI²¹ e lo ha spiegato come nella sura del diffamatore²²?

‘Amr tacque e Wāṣil proseguì: Non ritieni forse che il corrotto conosca Iddio?²³

La narrazione prosegue con un'altra discussione tra i due pensatori circa lo statuto del peccatore. Il discorso si articola in due momenti: un'argomentazione negativa e una positiva. Dapprima, Wāṣil ha modo di constatare che le conferme trovate da ‘Amr nel testo coranico possono essere ribaltate pur partendo dagli stessi presupposti. In un secondo momento, ‘Amr è ansioso di sostenere la tesi del maestro Ḥasan al-Baṣri secondo cui il peccatore grave è un ipocrita (*munāfiq*). Wāṣil dimostra però, a sua volta, che lo stesso metodo utilizzato da ‘Amr può condurre ad avvalorare, partendo solo da altri versetti coranici, la tesi secondo cui il peccatore grave appartiene alla categoria dei miscredenti.

L'episodio riportato nelle *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* lascia intuire che i due pensatori solevano discutere di problemi teologici da pari, non da maestro a discepolo. Di fatto le opinioni di ‘Amr sono molto simili a quelle di Wāṣil b. ‘Aṭā’, se si esclude una lieve divergenza a proposito dell'atteggiamento dei diversi partiti durante la battaglia del Cammello (36/656).

5. L'importanza di ‘Amr b. ‘Ubayd e Wāṣil b. ‘Aṭā’

C'è da credere che ‘Amr abbia svolto un ruolo molto più importante di Wāṣil nella formazione delle dottrine mu‘tazilite posteriore: d'altronde il grande pensatore e sistematore del pensiero

¹⁸ Cor. XXIV, 4.

¹⁹ Cor. IX, 67.

²⁰ Cor. V, 45.

²¹ Cor. II, 254.

²² Cor. CIV.

²³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 37sg.

mu‘tazilita Abū Ḥudayl al-‘Allāf viene indicato come suo allievo e nelle *Ṭabaqāt al-kubrā* di Ibn Sa‘d una delle rare eccezioni in cui viene utilizzato il termine *mu‘tazilah* è a proposito di ‘Amr b. ‘Ubayd²⁴.

Wāṣil era senza dubbio più celebrato per le proprie capacità retoriche – come dimostra il capitolo a lui dedicato dal poligrafo basrense Ġāḥiẓ all’inizio del suo vademecum del bel discorso, il *Kitāb al-bayān wa-al-tabyīn*²⁵ – che come teologo. Al contrario pare che ‘Amr b. ‘Ubayd abbia parlato a favore dei qadariti basrensi, senza comunque unirsi a loro, dimostrando quindi una certa propensione alla discussione teologica.

L’islamista tedesco Josef van Ess si schiera contro una tale opinione. A suo parere «un solo fatto rimane fuori discussione: Wāṣil è il solo fondatore del mu‘tazilismo; ‘Amr b. ‘Ubayd ha a lungo mantenuto una certa distanza dal movimento sino al momento in cui, dopo la morte di Ḥasan al-Baṣri e prima dell’avvento degli Abbasidi, ritorna a esso... La sua personalità rimane un po’ nell’ombra; di costui nessuno riferisce né vittorie dialettiche né discorsi intellettuali... La sua produzione letteraria è altresì assai scarna.»²⁶

Se la mancanza di testi scritti da entrambi i pensatori non può aiutare ad assumere una posizione in maniera definitiva e assoluta, un fatto resta certo: la nascita della discussione teologica così come della *mu‘tazilah* è da rintracciarsi a Bāssora.

6. Origine e significato del termine *mu‘tazilah*

L’identificazione dell’esatta origine e del significato del termine *mu‘tazilah* è tuttora motivo di discussione. Secondo le versioni appena citate la definizione *mu‘tazil* sarebbe stata attribuita per la prima volta a Wāṣil b. ‘Aṭā’²⁷ oppure al suo compagno ‘Amr b. ‘Ubayd.

La spiegazione più obiettiva risulta essere quella precedentemente riportata e attribuita a Ibn Rāwandi²⁸, spiegazione in seguito ripresa

²⁴ *Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut s.d., VII, 2.33.

²⁵ Cairo 1985, I, 23-34.

²⁶ J. van Ess, *Lecture* 115 sg.

²⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 28-35; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 234-241;

²⁸ *Intiṣār* 118.

anche da Abū al-Ḥasan al-Aš‘ari²⁹, secondo cui Wāṣil si sarebbe «tenuto in disparte» dalle opinioni di coloro che rinviavano il giudizio a Iddio e da quelle dei kharigiti, rimanendo neutrale.

È questa l’ipotesi che ha visto il proprio principale sostenitore nell’orientalista italiano Carlo Alfonso Nallino che nell’ancora attuale saggio *Sull’origine del nome dei Mu‘tazilit*³⁰ ebbe ad affermare:

... gli scrittori arabi, qualunque sia l’origine e il significato primitivo ch’essi attribuiscono alla denominazione *Mu‘tazilah* sono quasi tutti d’accordo nel riferire che il dissenso fra gli ortodossi e i due fondatori del sistema mu‘tazilita (Wāṣil b. ‘Aṭā’ e ‘Amr b. ‘Ubayd) ebbe origine quando, per ripercussione delle terribili rivolte dei Kharigiti, più era accesa la disputa fra i teologi ortodossi e i teologi kharigiti circa il modo in cui doveva considerarsi il musulmano colpevole di peccati capitali. Disputa la quale non concerneva soltanto la condizione del colpevole nella vita futura, ma aveva anche gravissime e attuali conseguenze pratiche e politiche... Su questo punto, oggetto di vivacissimi dibattiti nella seconda metà del I sec. eg. a motivo delle sue conseguenze pratiche e politiche, ebbe luogo il distacco di Wāṣil e di ‘Amr dalla dottrina ortodossa; giacché essi presero una posizione di mezzo, quasi neutrale, fra le due opposte ed estreme opinioni dei Kharigiti e degli ortodossi³¹.

In proposito non è da trascurarsi il seguito del brano di Baḡdādi, già citato precedentemente, in cui l’eresiografo commenta i seguenti versi di Ishāq b. Suwayd al-‘Adawi in cui Wāṣil e ‘Amr vengono definiti kharigiti:

Mi sono liberato dei kharigiti non sono più dei loro mentre al-Ġazzāl³² è dei loro come pure Ibn Bāb³³

²⁹ *Kitāb al-Luma‘*, Beirut 1965, § 184.

³⁰ In *Rivista degli Studi Orientali* VII (1916), 429-454; tale tesi è stata confermata in epoca recente, si veda R. Sayed, *Die Revolte des Ibn Aš‘at und die Koranleser*, Friburgo 1977, 305 sgg.

³¹ Nallino, art.cit., 436 sg.

³² Ovvero «il tessitore». Con tale appellativo viene indicato Wāṣil b. ‘Aṭā’. Si tratta molto probabilmente di un dispregiativo, poiché ai tempi il tessitore era considerato un mestiere umile e degradante. Si veda J.van Ess, *Une lecture*, 101.

³³ Ovvero ‘Amr b. ‘Ubayd.

Di quelle persone che quando menzionano ‘Ali restituiscono il saluto alle nubi

Tuttavia io amo con tutto il mio cuore e so bene che ciò è giusto

L’Inviato d’Iddio e il Fidato di un amore con cui spero domani d’indossare begli abiti³⁴.

Baġdādi commenta a proposito:

Wāṣil e ‘Amr concordavano con i kharigiti nel considerare che la punizione del peccatore all’inferno fosse eterna, anche se ritenevano al contempo che costui fosse un monoteista, non un politeista né un miscredente; per questo motivo i mu‘taziliti venivano denominati kharigiti effeminati (*mahānīl al-hawāriġ*), poiché i kharigiti, sostenendo che i peccatori rimangono nell’inferno per l’eternità, li considerano miscredenti e li combattono, mentre i mu‘taziliti, sostenendo che rimangono nell’inferno per l’eternità, non si azzardano a chiamarli miscredenti né a combattere nessuna fazione di costoro, né tantomeno a combattere tutti i loro avversari.

Per questo motivo Iṣhāq b. Suwayd al-‘Adawi collocò Wāṣil e ‘Amr b. ‘Ubayd tra i kharigiti, poiché condividevano con costoro l’opinione della punizione eterna del peccatore³⁵.

I versi di Iṣhāq b. Suwayd al-‘Adawi e il corrispondente commento di Baġdādi, che corrisponde a quello di Isfarā’ini nel *Tabṣīr fī al-dīn*³⁶, come ha avuto modo di affermare più volte William Montgomery Watt³⁷, hanno una notevole importanza storica poiché stanno a significare che sebbene la dottrina della «posizione tra le due posizioni» sia sotto un certo punto di vista una novità, dall’altro canto pare essere uno dei numerosi tentativi dei kharigiti basrensi di giustificare la loro permanenza sotto un governo non kharigita.

Ai tempi di Wāṣil b. ‘Aṭā’ e di ‘Amr b. ‘Ubayd la convivenza delle due correnti di pensiero era possibile, mentre fu solo ai tempi di Abū Hudayl al-‘Allāf che si evidenziarono le divergenze tra kharigiti e pensiero mu‘tazilita. Wāṣil stesso nella già citata discussione con

³⁴ Si veda anche Isfarā’ini, 41 che cita solo i primi due versi; *Bayān* I, 23.

³⁵ *Farq bayna al-firaq*, Cairo 1910, 98 sg.

³⁶ Isfarā’ini, 41.

³⁷ *Formative period*, 213 sg.; W.M. Watt, *Was Wāṣil a Kharijite?* in *Early Islam*, Edimburgo 1990, 129-134.

‘Amr b. ‘Ubayd sulla posizione del peccatore utilizza il metodo della *mu‘āradah*, di tendenza tipicamente kharigita. Tuttavia un esame più attento evidenzia che lo scopo di Wāṣil è di dimostrare che le due tesi, quella kharigita e quella di ‘Amr, si annullano a vicenda³⁸.

A creare ulteriore confusione in questo intricato labirinto è la saltuaria presenza del termine «qadarita» come sinonimo di *mu‘tazilita*. ‘Amr b. ‘Ubayd, *mu‘tazilita* e al contempo sostenitore del *qadar* – ovvero della dottrina in base alla quale gli atti umani non sono determinati da Iddio bensì sono prodotti dall’uomo stesso – compose un *Kitāb al-radd ‘alā al-qadariyyah*³⁹.

Sembrirebbe una contraddizione, tuttavia può essere a diritto considerato un illuminante esempio della confusione regnante intorno alla denominazione delle varie dottrine. Di fatto ‘Amr b. ‘Ubayd stava solo rivolgendo una considerazione dispregiativa ai propri avversari, fervidi fautori della predeterminazione divina degli eventi. Ancora un secolo dopo la morte di ‘Amr b. ‘Ubayd, sia Ibn Qutaybah sia Abū al-Ḥasan al-Aṣ‘ari si sentirono in dovere di rimarcare che con l’appellativo *qadarita* ci si riferiva solo a quel gruppo di persone che sosteneva di determinare in prima persona le proprie azioni⁴⁰.

È ormai dimostrato che le denominazioni di gran parte delle sette siano dei nomignoli che si attribuivano l’un l’altra nel fervore della controversia teologica, in quello che il Montgomery Watt chiama *odium theologicum*⁴¹. «*Mu‘taziliti*» e «*kharigiti moderati*» potrebbero considerarsi semplicemente termini coniatati da terzi, come è avvenuto anche nel caso dei rafiditi, al fine di denigrare i seguaci di quella setta che semplicemente «uscì», «si tenne in disparte» (*i‘tazala* oppure *haraġa*), nei confronti delle opinioni delle altre sette.

³⁸ J. van Ess, *Lecture*, 112.

³⁹ *Fihrist*, 203.

⁴⁰ Ibn Qutaybah, *Traité des divergences du ḥādīṭ*, Damasco 1962, 91 sg.

⁴¹ W.M. Watt, *The Great Community and the Sects in Early Islam*, op.cit., 176.

Un solo fatto rimane certo: la *mu'tazilah* stessa non concordava sull'origine del proprio nome che probabilmente affonda le radici nel passato della «scuola», ma – come si è appena affermato – non necessariamente all'interno di essa.

IL CALIFFATO ABBASIDE E LA *MU‘TAZILAH*. LA *MIḤNAH*

1. *La presa di potere abbaside e le sue origini*

Anche se il califfato abbaside assiste solo al nascere della *mu‘tazilah*, anche se l’epoca «classica» dei grandi sistematori *mu‘taziliti* Abū Huḍayl al-‘Allāf, Abū ‘Ali e il figlio Abū Hāšim al-Ġubbā‘i, il cadi ‘Abd al-Ġabbār ricopre un arco di tempo che si estende dal III/IX al V/XI secolo e quindi vive ben oltre gli splendori del califfato di Bagdad, rimane indiscutibile l’importanza del ruolo svolto dal «capovolgimento» politico e culturale abbaside sulla formazione della *mu‘tazilah*.

Risulta quindi indispensabile accennare al significato che il mutamento di dinastia assume per la storia dei popoli dell’Islam e soprattutto per la società dell’epoca al fine di una chiara comprensione delle origini del movimento *mu‘tazilita*.

La *dawlah* abbaside si compì in seguito a un capovolgimento. L’origine dell’uso del termine *dawlah* nella sua accezione politica risale proprio all’ascesa del potere abbaside.

In precedenza la radice *dwl* era stata usata nel testo coranico a indicare sia l’alternarsi dei giorni buoni a quelli cattivi (E NOI ALTERNIAMO <*nudāwiluhā*> FORTUNA E SFORTUNA FRA GLI UOMINI¹) sia l’alternarsi delle stagioni.

Nella poesia araba antica il termine *dawlah* viene inteso come un mutamento, un «turno» rispetto al successo, al potere o semplicemente a un favore, a un’attenzione o più semplicemente a un abito².

¹ Cor. III, 140.

² Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, s.v.

Il «turno» degli abbasidi durò cinque secoli e la parola *dawlah*, attraverso un processo di trasformazione semantica graduale, venne a indicare dapprima la casa regnante abbaside successivamente e più in generale la «dinastia» e infine lo «stato» per eccellenza³.

La presa di potere dei discendenti di ‘Abbās non può essere paragonata a un colpo di stato, poiché si trattò essenzialmente di una rivolta sociale e politica che non aveva come unico obiettivo l’insediamento di una nuova dinastia.

L’incredibile espansione dell’impero arabo durante il governo dei califfi «ben guidati»⁴ e della dinastia omayyade⁵ aveva favorito la nascita di una nuova élite di arricchiti a seguito delle novelle conquiste. Gran parte delle nuove terre, che avrebbero dovuto produrre entrate e benessere a favore della totalità della comunità musulmana, in pratica si accumularono nelle mani di pochi privilegiati privati.

Lo scontento iniziò a serpeggiare ovunque, ma in modo particolare in Iraq. Numerosi arabi dall’arida penisola arabica erano migrati per insediarsi nel territorio della Mezzaluna Fertile, soprattutto in due città di guarnigione perennemente rivali a livello culturale: Bāssora – città natale oppure d’adozione di numerosi mu‘taziliti – nell’Iraq meridionale all’interno del cosiddetto Šāṭṭ al-‘Arab⁶, e Cufa, più a nord lungo le rive dell’Eufrate⁷. Sin dalla loro fondazione durante il califfato di Omar b. Ḥaṭṭāb – rispettivamente nel 16/637 e nel 17/638 – i due centri assistettero a un’immigrazione a ondate successive che ebbe come principale conseguenza la rivalità tra primi e ultimi arrivati, tra popolazione indigena e allogena.

³ Si veda B. Lewis, *Il linguaggio politico dell’Islam*, Bari 1988, 41 sg.

⁴ Con questo termine, in arabo *rāšidūn*, sono solitamente indicati i primi quattro califfi dell’Islam Abū Bakr (11/632-13/634), Omar b. Ḥaṭṭāb (13/634-24/644), ‘Uṭmān (24/644-36/656) e ‘Ali b. Abi Ṭālib (36/656-40/660). Si veda S. Noja, *Storia dei popoli dell’Islam. L’Islam dell’espansione (632-1258)*, Milano 1993, 15-66.

⁵ Dinastia che succedette ai califfi «ben guidati» e che detenne il califfato dal 41/661 al 133/750. *Ibid.*, 67-88.

⁶ Sulla storia della città nel primo secolo della conquista si veda ‘A.Z. A‘zami, *Muḥtaṣar tā’rīḥ al-Baṣrah*, Bagdad 1927, 3-61; S.A. ‘Ali, *al-Tanzīmāt al-iḡtimā‘iyyah wa-al-iqtišādīyyah fi al-Baṣrah fi al-qarn al-awwal al-ḥiḡri*, Beirut s.d.

⁷ Si veda H. Djaït, *al-Kufa. Naissance de la ville islamique*, Parigi 1986.

Durante il periodo omayyade numerosi non arabi iniziarono a convertirsi all'islam. Costoro, meglio noti con il termine *mawālī* (ovvero «persone legate attraverso il *walā'* a un'altra persona», «clienti»), pur convertendosi si trovarono comunque discriminati rispetto agli arabi musulmani⁸. La legittimità degli arabi a scapito dei non arabi per quanto concerne l'impiego, il matrimonio e tante altre situazioni della vita quotidiana divenne uno dei motivi di accesa discussione⁹.

L'insoddisfazione araba nei confronti del governo di Damasco lievitò e raggiunse l'acme in seguito alla centralizzazione del potere durante il califfato di 'Abd al-Malik (66/685-87/705). La politica di costui mirò a smilitarizzare gli arabi delle città guarnigione irachene. La nuova città guarnigione di Wasit, a sud di Bagdad sul Tigri, fu fondata in questo periodo come base delle truppe siriane destinate al controllo dell'Iraq in fermento. Mentre i soldati di stanza a Bassora e Cufa vennero congedati¹⁰.

Ciononostante l'Iraq non era l'unica regione del mondo musulmano a volersi ribellare al potere centrale. Numerosi arabi residenti negli avamposti iracheni, ma soprattutto quelli provenienti da Bāssora, erano stati impiegati nella conquista del lontano Khorasan e dell'antica Transoxiana nell'odierno Iran orientale, ove in seguito si stabilirono. I basrensi che si insediarono in quelle zone furono talmente numerosi che uno studioso moderno ha potuto affermare che in Khorasan, a differenza dell'Egitto o dell'Iran occidentale, si potevano ritrovare gli stessi elementi costitutivi e le stesse tribù che caratterizzavano la città di Bāssora¹¹.

Mentre la conquista dell'Iran occidentale – controllato da un governo diretto e centralizzato dalla seppur decadente dinastia sasanide – non trovò un'effettiva resistenza, nel Khorasan gli eventi si svolsero diversamente. Di fatto a oriente il potere sasanide non essendo mai stato esercitato in modo efficiente, non era mai stato accettato dai sovrani iraniani dei piccoli principati che dominavano la

⁸ Ṭabari II, 1120, 1431; *Lisān al-'Arab* e Zubaydi, *Tāğ al-'arūs* s.v. *wly*.

⁹ *Duḥā'*, 17-48; S. Noja, op.cit., 292.

¹⁰ Si veda I. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, 60.

¹¹ M. Sharon, *Black Banners from the East*, Leida 1983, 55-65.

zona. Contro costoro gli arabi non combatterono, ma piuttosto siglarono dei trattati in base ai quali si garantiva ai governanti autoctoni l'indipendenza in cambio del versamento di un tributo.

Inizialmente l'atteggiamento aperto e l'occupazione da parte araba solo nei centri urbani fece sì che non insorgessero problemi, ma quando in seguito i conquistatori decisero di occupare e lavorare le campagne la situazione mutò. Abbandonando la città gli arabi passarono sotto il controllo di possidenti locali non arabi cui dovettero versare le tasse.

Lo scontento degli arabi non era comunque dovuto solo a questo motivo. I governatori omayyadi provenivano essenzialmente dalla Siria e appartenevano nella maggior parte dei casi alla dinastia regnante. Costoro ben presto divennero complici dei sovrani locali a scapito degli arabi- in gran parte iracheni – che erano stati l'elemento principale della maestosa e vittoriosa opera di conquista.

Si presentava inoltre il problema dell'utilizzo del denaro proveniente dalla tassazione: gli arabi reclamavano che venisse speso nella provincia in cui era stato raccolto e non a Damasco a esclusivo beneficio del lontano potere centrale.

Gli arabi non erano però i soli a essere insoddisfatti della situazione. Numerosi khorasaniani a seguito della conquista si erano convertiti all'Islam senza ottenere né l'esenzione dai balzelli né l'autonomia dal potere dei sovrani locali.

Non è difficile immaginare che la delusione di questi ceti popolari potesse spingere alla pressante ricerca di un'alternativa alla dinastia «pagana» degli omayyadi.

È cosa nota che il problema della successione alla guida della comunità musulmana si era posto sin dalla morte del Profeta. Maometto non aveva nominato alcun successore né aveva fornito un criterio di scelta. Due furono le soluzioni che emersero. La prima, che corrisponde alla visione sunnita ortodossa, stabiliva che il capo della comunità doveva essere eletto tra gli appartenenti alla tribù del Profeta, quindi tra i Coreisciti. Questa guida doveva contraddistinguersi per la rettitudine e la devozione da un lato e per l'abilità nella gestione delle questioni temporali dall'altro. La seconda soluzione, ovvero quella sciita, stabiliva che l'autorità dovesse

rimanere all'interno della famiglia di Maometto, in quanto famiglia prescelta da Iddio. Di conseguenza, in questo caso il potere rivestito dal sovrano non era solo temporale, ma anche assoluto e spirituale. Il capo della comunità era quindi un *imām* (ovvero una «guida») che era in grado altresì di interpretare e integrare il Corano e la Sunna¹².

Nel periodo che vide la nepotista e mondana dinastia omayyade al potere, per l'opposizione l'argomento della sacralità della famiglia del Profeta assunse ancor più importanza. Gli avversari ravvisarono nella famiglia del Profeta la principale alternativa allo strapotere siriano e l'unico modo di riportare la giustizia e la vera religione all'interno della comunità musulmana.

Occorre a questo punto ripercorrere i legami familiari che univano alcuni membri della *ummah* al Profeta. Come bene ha illustrato Sergio Noja¹³, da un antenato comune discendevano due compagini familiari:

– a, il primo, che risaliva direttamente a Maometto attraverso i seguenti gradini:

aI – Hāšim, il capostipite di tutti gli hascemiti;

aII – ‘Abd al-Muṭṭalib, nonno di Maometto, dal quale discendevano i rami:

aIII 1 – ‘Abd Allah, padre del Profeta;

aIII 2 – Abū Ṭālib, padre di ‘Ali;

aIII 3 – ‘Abbās, capostipite degli abbasidi.

I discendenti di questo gruppo venivano chiamati la Famiglia (*ahl al-bayt*).

– b, il secondo comprendeva molti protagonisti del primo Islam:

bI – ‘Abd al-Šams, fratello di Hāšim e padre di Umayyah;

bII – Umayyah, capostipite degli omayyadi;

bIII, bIV e così via da cui discendono ‘Utmān figlio di ‘Affān, terzo califfo «ben guidato», e Mu‘āwiyah figlio di Abū Sufyān fondatore della dinastia omayyade.

La Famiglia unitamente a molti compagni del Profeta, dal momento della conquista della Mecca in poi, accusarono i Banū Umayyah di

¹² Per la dottrina sciita dell'imamato si veda S.H.M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi‘a Islam*, Londra 1979, 289-316 e B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo*, Roma 1994, 15-50.

¹³ S. Noja, op.cit., 153.

essersi indebitamente impadroniti di tutte le leve del potere, dopo avere parteggiato durante la lotta tra Medina e la Mecca con gli abitanti di quest'ultima, nemici dell'Islam nascente.

Successivamente nel 65/684, durante il califfato di Marwān I (65/684-66/685), Muḥtār b. Abi 'Ubayd guidò una rivolta in Iraq a favore di Muḥammad b. Ḥanafīyyah, figlio sì del quarto califfo 'Ali, ma che purtroppo non era nato da Fāṭimah, la figlia del Profeta. Muḥammad seppur appartenente alla Famiglia, non era un diretto discendente del Profeta. Costui venne presentato non solo come *imām*, ma altresì come *mahdī*, il«guidato»¹⁴. Anche dopo il fallimento della rivolta di Muḥtār a Cufa, le idee avanzate da costui continuarono a diffondersi e ad attecchire in Iraq e in seguito in Khorasan.

Un ennesimo tentativo di condurre al potere i membri della Famiglia fu compiuto ancora a Cufa nel 123/740, durante il califfato dell'omayyade Hišām (106/724-126/743), a opera del pronipote di 'Ali e Fāṭimah, Zayd b. 'Ali. Zayd rivendicava la guida della comunità non solo per motivi ereditari, ma anche e soprattutto perché era il più attivo membro della Famiglia.

Infine, nel 127/744 'Abd Allah b. Mu'āwīyah, nipote di 'Ali in quanto figlio del fratello di costui Ġa'far, guidò una rivolta in Iraq e in Iran orientale contribuendo all'ulteriore indebolimento degli omayyadi. Le motivazioni addotte da Muḥtār e da 'Abd Allah si mostrarono entrambe molto proficue ai pretendenti abbasidi.

Le pretese della famiglia abbaside si basavano su motivi alquanto diversi tra loro che mutarono nel corso del tempo. La propaganda attiva degli abbasidi pare essere iniziata grazie all'operato di Muḥammad b. 'Ali, pronipote di 'Abbās. Nonostante suo padre, 'Ali b. 'Abd Allah, fosse entrato a fare parte del seguito degli omayyadi sin dai tempi del califfo 'Abd al-Malik, Muḥammad, dopo essere diventato il maggiore esponente del clan hascemita a Ḥumaymah – un'oasi situata tra la Giordania e l'Arabia –, rese nota la propria

¹⁴ S.H.M. Jafri, op.cit., 237; B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano*, Roma 1998, 71.

pretesa al califfato legittimata dal testamento di Abū Hāšim, figlio di Muḥammad b. Ḥanafīyyah, in cui veniva nominato suo successore¹⁵.

Nel 100/718, durante il regno dell'omayyade Omar II (99/717-102/720) Muḥammad inviò i primi emissari nelle provincie iraniane dove era certo di riscuotere più successo, considerandone il maggiore attaccamento alla Famiglia, il malcontento diffuso e la sensibile distanza dalla capitale omayyade. Alla morte di Muḥammad avvenuta nel 126/743, anno in cui per la prima volta la propaganda subì una battuta d'arresto a causa delle persecuzioni da parte del governatore omayyade, il suo operato fu proseguito con notevole successo dal figlio Ibrāhīm. I principali protagonisti di questo periodo furono il liberto cufano Abū Salamah e il liberto iranico Abū Muslim¹⁶, che Ibrāhīm – tuttora residente a Humaymah – inviò in Khorasan a dirigere il movimento insurrezionale.

Nel 130/747 in Khorasan ebbe quindi inizio la rivolta anti-omayyade. Non si può dire che cosa avrebbe realizzato il movimento se non avesse trovato in Abū Muslim il suo geniale organizzatore, che si adoperò con ardore instancabile e senza tanti scrupoli a imporre la propria autorità, a riunire intorno a sé folle entusiaste, reclutate tra tutti i ceti popolari del Khorasan, e a organizzare la sollevazione e la lotta contro il potere centrale.

I capi omayyadi dell'Iran, colti di sorpresa e incapaci a costituire un esercito in grado di resistere ad Abū Muslim, furono sconfitti uno dopo l'altro nel giro di pochi mesi. Nel 132/749, l'esercito dagli stendardi neri attraversava l'Eufrate, entrava a Cufa ed eleggeva ad autorità suprema Abū al-'Abbās, primo califfo della nuova dinastia.

2. *Alcuni sovrani abbasidi visti attraverso un inedito manoscritto del mu'tazilita Ġāhiz*

Molto è stato scritto sul califfato abbaside, cui nulla di nuovo v'è d'aggiungere. Poiché quel che qui interessa è l'approfondimento del

¹⁵ S. Moscati, *Il testamento di Abū Hāšim* in id. *Dal regno arabo all'impero musulmano*, Napoli 1992, 65-83.

¹⁶ idem, *Abū Muslim e gli 'Abbasidi* in *op.cit.*, 123-135; id., *Studi su Abū Muslim*, in *op.cit.*, 137-158; id. *La fine di Abū Muslim*, in *op.cit.*, 159-175.

legame intercorrente tra la dinastia abbaside e la *mu'tazilah*, nelle pagine successive verranno tradotti e commentati alcuni brani di un'opera, contenuta in un manoscritto della Staatsbibliothek di Berlino sinora inedito (ma che contiamo di pubblicare quanto prima), dedicata agli abbasidi dal poligrafo mu'tazilita basrense Ġāḥiẓ¹⁷, brani in cui l'autore descrive con l'eleganza di stile e di espressione che gli sono proprie i principali rappresentanti della dinastia a lui contemporanea. Non è l'unica opera che Ġāḥiẓ dedica ai Banū 'Abbās¹⁸, dinastia cui l'autore fu notevolmente legato più per motivi economici che per motivi ideologici¹⁹. Ci affideremo a questo testo per delineare a brevi linee le caratteristiche dei regni dei califfi abbasidi che precedettero e che furono contemporanei a Ġāḥiẓ e che di conseguenza vissero nei primi anni del fiorire della dottrina mu'tazilita.

Il testo vero e proprio è preceduto dal seguente elogio agli abbasidi e a coloro che favorirono la loro ascesa, ovverosia i khorasaniani:

(f.64b) Non ci affideremo a nessuno dopo i profeti – le preghiere a Iddio e su di loro il Suo saluto – se non ai califfi più virtuosi e a quelli più atti allo splendore, alla nobiltà, all'eccellenza, e solo alle persone straordinarie e alle autorità estremamente onorabili. Poiché servire ed entrare in contatto con costoro rende superflua ogni scienza che non esaltano, insignificante ogni saggezza che non trasmettono, poco fervente ogni mercato che non li interessa.

Se non il «turno» dei Banū 'Abbās non avesse utilizzato gli stranieri khorasaniani, mentre quello dei Banū Marwān si era appoggiato a elementi arabi beduini [...], ne sarebbe conseguita un enorme rispetto a favore dei Banū Marwān, una fama avita e misure che non avrebbero raggiunto le pur grandi virtù di alcuni sovrani dei Banū 'Abbās a confronto di tutti coloro che sono stati generati da Marwān e Abū Sufyan.

Gli *abnā'*²⁰ (f.65a) della gente del Khorasan conoscono invece a memoria le loro battaglie contro la popolazione della Siria e i provvedimenti dei loro

¹⁷ Contenuto nel manoscritto Ahlwardt 5032 della Staatsbibliothek di Berlino, ff. 64 b – 72 b. Si veda Ch. Pellat, *Notice sur un manuscrit arabe de Berlin* in *Oriens* VII (1954), 85 sg.

¹⁸ Si veda Ch. Pellat, *Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre gahizienne* in *Arabica* XXXI (1984), n. 1.

¹⁹ V. Colombo, Introduzione a Ġāḥiẓ, *Gli avari*, Genova 1997, pp. 24-28.

²⁰ Con questo termine, che significa letteralmente «i figli», si soleva indicare la dinastia abbaside, e per estensione i khorasaniani e i *mawālī* al suo servizio. Si veda

governanti, i comportamenti delle loro personalità e i discorsi che venivano pronunciati e le parole più nobili tra cui quel che disse e fece Maṣṣūr durante un combattimento e quel che prescrisse ai suoi successori, quel che rimaneva dei sovrani dei Banū Marwān. [...]

Dopo questa breve introduzione Ġāḥiẓ passa alla narrazione dell'operato, ma in primo luogo alla descrizione della personalità dei singoli califfi. Dapprima il nostro autore abbozza un rapido ritratto di 'Abd al-'Abbās Saffāḥ (132/749-137/754) e di suo fratello Maṣṣūr (137/754-159/775), ovvero dei due sovrani che ebbero il compito di consolidare il nuovo regime. Il governo del primo dovette occuparsi essenzialmente della caccia agli omayyadi superstiti e della distribuzione delle provincie ai membri della propria famiglia²¹.

Maṣṣūr fu comunque il vero fondatore della dinastia: volle e ottenne la illimitatezza del proprio potere. Perseguitò gli sciiti e nel 138/755 fece assassinare lo stesso Abū Muslim, elemento chiave dell'ascesa abbaside, poiché costituiva un pericolo e, avendo costui un cospicuo numero di seguaci, un aspirante al califfato. Maṣṣūr ebbe il grande merito di organizzare l'amministrazione dello stato che pose sotto la direzione dei visir della famiglia dei barmecidi²² e di fondare, nei pressi della mitica Ctesifonte, la nuova capitale, Bagdad. Ecco come Ġāḥiẓ descrive i due califfi:

(f.65b) Quanto a Saffāḥ quel che ricordiamo in prima istanza è che Iddio – Egli è l'Altissimo – lo ha reso puro donandogli l'onestà sin dall'infanzia. Purificò un uomo e lo adornò di grandezza e maestà quanto a sapere, aspetto fisico, decisione, intenti e moderazione. Dopodiché crebbe in lui tutto quel che di buono si può sperare negli uomini ovvero crebbe colto, virtuoso e probo, mai lo contraddistinse l'appetito sensuale né l'infatuazione dagli istinti della *ġāḥiliyyah* né vestì mai le spoglie della persona sospetta né quelle del ribelle che chiede rifugio, mai si ribellò all'autorità e mai si oppose a un giudice. Iddio lo avvolse con il manto della longanimità, con la dignità della

J. Lassner, *The Shaping of the Abbasid Rule*, Princeton 1980, 116-136; M. Sharon, *op.cit.*, 297-299; *Rasā'il* I, 77.

²¹ Sui due califfi si veda H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, Londra 1981, 46-93.

²² Sulla famiglia barmecide si veda la monografia di D. Sourdel, *Le vizirat abbaside, 749-936*, Damasco 1959-60, 2 voll.

calma, conferendogli l'affetto delle persone oneste e pure, rendendolo immune alla cupidigia del tempo, fregiandolo della generosità e della serietà, donandogli la conoscenza (*fiqh*) della religione e la fermezza di opinione, rendendolo perspicace, retto, circoscritto nel tempo, colto e intelligente. Quando parlava era sagace, quando ascoltava un discorso il suo silenzio lo impreziosiva, quando taceva lo faceva in modo eloquente, (f. 66a) quando parlava abbelliva il discorso con la sua arte oratoria, quando si esprimeva lo faceva in modo taciturno, quando taceva non mostrava indecisione. Era generoso e liberale e quanto a generosità non aveva pari, era moderato e non era certo il suo ciambellano a spingerlo alla moderazione. Redarguiva le persone mettendole in guardia dalle passioni, ma le esaltava con sapienza e autorità e si faceva carico di ciò che non sopportavano, così come rinunciava a ciò a cui tutti aspiravano ardentemente; invitava la gente al retto cammino, a un comportamento tra l'occultamento e l'esagerazione, a una generosità tra la privazione e la smodatezza, a una tolleranza tra l'entusiasmo eccessivo e la precipitazione. Invitava le persone a trattenersi da ciò che amavano troppo e da ciò che non amavano affatto.

Quanto a Manṣūr egli rappresentava il modello che tutti i sovrani dovrebbero seguire quanto a risolutezza e fermezza, ponderatezza nel prediligere l'oneroso al leggero, il tanto al poco, il grande al piccolo.

Sono poche le parole che Ğāḥiẓ dedica al grande Manṣūr, tuttavia non si deve dimenticare che è un letterato che scrive, il cui interesse principale consiste nel delineare non tanto l'operato quanto i tratti essenziali del carattere e della formazione del sovrano. Va ricordato inoltre sia Saffāḥ sia Manṣūr non furono suoi contemporanei, a differenza degli altri califfi raffigurati nelle successive pagine del manoscritto.

Nel testo qui presentato, Ğāḥiẓ non fa accenno alcuno ai tre immediati successori di Manṣūr. Ci è ignota la finalità dell'opera, purtuttavia possiamo supporre che l'esclusione sia dovuta al semplice fatto che costoro non svolsero un ruolo decisivo nella vita dello scrittore e soprattutto non ne segnarono la carriera²³.

Ğāḥiẓ, nato tra il 160/776 e il 161/777, era ancora ragazzo durante il regno del figlio di Manṣūr, Mahdi (159/775-169/785), e quello del figlio di quest'ultimo Hādi (169/785-170/786)²⁴, mentre aveva già

²³ Si veda V. Colombo, op.cit., 24-28.

²⁴ Si veda Kennedy, ibid., 96-114.

trentatrè anni al termine del califfato del più famoso figlio di Mahdi, Hārūn al-Rašīd (170/786-194/809).

L'apogeo della carriera di Ġāḥiẓ, corrispondente a quello dell'ideologia da lui sostenuta, è tuttavia legato al nome e al regno dei califfi che governarono dopo Hārūn al-Rašīd: ai figli di quest'ultimo Ma'mūn (198/813-218/833) e Mu'tašim (218/833-228/842) e a suo nipote Wāṭiq (228/842-233/847).

Tra il 202/817 e il 203/818 alcuni scritti di Ġāḥiẓ sulla teoria del califfato²⁵, *quaestio* che sin dalla morte del Profeta e ancora a quei tempi assillava il mondo arabo-islamico, pervennero in mano di Ma'mūn. Quest'ultimo intuì subito che le doti stilistiche e comunicative del poligrafo basrense, rimasto sino a quel momento nell'ombra, s'addicevano perfettamente alla diffusione e alla promozione di una ideologia di stato²⁶.

L'ascensione di Ma'mūn²⁷ al califfato non fu priva di impedimenti. In base al cosiddetto accordo della Mecca, nel 186/802 Hārūn al-Rašīd, aveva nominato suo successore il figlio minore Amīn, mentre a Ma'mūn il futuro avrebbe riservato il governo del Khorasan. Di fatto nel 194/809, alla morte del padre, Ma'mūn si stabilì a Merv e Amīn si insediò a Bagdad. L'ordine impartito da quest'ultimo di riportare l'esercito nella capitale fu solo il primo di una serie di attriti tra i due fratelli, attriti che sfociarono in uno scontro aperto. Nell'agosto 197/812 Ma'mūn pose l'assedio alla capitale, il più arduo e sofferto nella storia della città, che ebbe fine solo un anno dopo, e comunque soltanto sette anni dopo vi si trasferì.

Sin dal suo insediamento al potere il futuro fondatore della Casa della Sagghezza dovette far fronte all'astio degli sciiti residenti in Iraq, che rivendicavano il califfato per un appartenente della Famiglia, e fu probabilmente per porre fine allo scontro tra abbasidi e alidi che

²⁵ Per la teoria dell'imamato di Ġāḥiẓ si veda Ch. Pellat, *L'imamat dans la doctrine de Ġāḥiẓ* in *Studia Islamica* XV (1961), 23-52.

²⁶ D. Sourdel, *La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mūn*, in *Revue des Etudes Islamiques* XXX (1963), 27-48.

²⁷ Sul califfato di Ma'mūn e sull'epoca in cui visse da non dimenticare è la monumentale opera di Aḥmad Farid al-Rifa'i, *Aṣr al-Ma'mūn*, 4 voll., Il Cairo 1927.

nominò suo successore ‘Ali al-Riḍā, *imām* degli sciiti duodecimani. Ma’*mūn* sembrò quasi volere avviare una consuetudine in base alla quale il califfato sarebbe spettato a chi, abbaside o alide, ne fosse meritevole. Non si fece attendere una reazione che sfociò nell’elezione a Bagdad di un altro califfo. Tuttavia la morte improvvisa di ‘Ali al-Riḍā giunse a infrangere i sogni di riappacificazione di Ma’*mūn*.

È senza dubbio per trovare sostegno al suo progetto iniziale che il califfo fu attratto dagli scritti ḡāḥiziani sull’imamato. In essi si affermava che il califfo, ovvero l’*imām*, doveva essere scelto in base al merito personale. Il sovrano ideale avrebbe dovuto possedere la ragione, meglio la forza della sua ragione avrebbe dovuto essere accompagnata a una vivace curiosità intellettuale e a una vasta erudizione; a queste qualità si sarebbero dovute poi affiancare buone maniere consistenti nell’unione armoniosa di ragione e sapienza, sapienza ed energia, energia e decisione²⁸.

Molte sono le caratteristiche di un tale sovrano modello che si ritrovano nel ritratto di Ma’*mūn*, tracciato dal nostro autore:

(f. 66a) Quanto a Ma’*mūn* costui era la persona più esemplare del suo secolo, l’oratore più abile del suo tempo, l’uomo più eloquente, dal linguaggio più semplice, il più generoso dei munifici, dotato del più elevato lessico, delle più nobili maniere, (f. 66b) il più perfetto quanto a virtù. Era colui che s’addentrava più a fondo nello scibile, che lo maneggiava con più scioltezza, era la persona che meno ricorreva alla dissimulazione, il più liberale nel trasmettere la calma, colui che tutti superava nel concedere grazia e che meglio comunicava il proprio parere, il più profondo, colui la cui rettitudine si è contraddistinta, il cui valore è esplicito, le cui decisioni sono di rilievo, le cui caratteristiche sono manifeste. Egli era tutto ciò quando si temeva per la sua epoca e stavano scomparendo i segni distintivi, quando tutto era corrotto e la gente irriconoscibile. Grazie alle scelte straordinarie, alla forza della sua autorità, il mondo si è trovato innanzi a una retta guida e da solo innanzi alle lacerazioni del distacco, ai tumulti del volgo che egli ha vissuto, non si è mai abbassato alla corruzione dei tempi, a chi osteggia la giustizia, alla pressione dei discorsi come colui che s’imbatte in tutte queste cose e ne esce vittorioso e trionfante. In seguito l’opinione personale non lo influenzò mai, bensì si applicò maggiormente alla verità con bontà e nelle battaglie con zelo e

²⁸ Ch. Pellat, *L’imamat dans la doctrine de Ḡāḥiz*, in *Studia Islamica* XV (1961), 23-52.

brillantezza. Nel periodo in cui innanzi all'autorità accusata di corruzione estrema e agli errori d'opinione (f. 67a) Iddio lo ha ispirato e lo ha favorito, egli ha posto mano di propria volontà alla critica, ha rivelato il bene con la sua retta guida e ha posto riparo ai crimini con il suo perdono, ha decretato per le loro nature qualcosa di speciale in base a quel che più conveniva, tra costoro vi furono vinti con critica estrema che dispose favorevolmente alla perfezione nell'indulgenza, alla vastità del sapere. Era abile nel chiarire i problemi, nell'appianare l'impraticabile, si prese cura della malattia che per la sua gente era insanabile e persistè nella cura del corrotto grazie alla fermezza poiché quando aumentarono i rimedi, la profezia aumentò presso i loro figli il benessere. Da ciò consegue che Ma'mūn possedeva un alto grado di ponderatezza, umanità e scienza. La sua purezza di spirito fece sì che aspirasse a essere familiare al ghiaccio e al fuoco, a unire la lucertola e la balena poiché chi è familiare al mu'tazilita e a colui che si è allontanato, chi riunisce colui che indossa l'*izār* e il rafidita²⁹, allora costui è familiare al ghiaccio e al fuoco, alla lucertola e alla balena, ed è riuscito con l'abilità dei medici a far sì che guarissimo (f. 67b) nell'animo, che continuassimo a star bene e che fossimo curati a migliaia. Ha sanato le passioni e ha visto della malattia la peggior specie. Se non fosse stato che gli occhi hanno obbligato le menti a far prosperare la sua opinione, ad accrescere la sua sopportazione, a stupirsi della sua grazia non ci saremmo quindi avvicinati alla natura dell'uomo che ha vissuto l'esempio del suo perdono, non ha seguito l'esempio del suo eccesso, non ha raggiunto il riparo del suo vessillo.

La sua saggezza superava quella dei saggi, la sua generosità sminuiva quella dei più generosi, l'esempio era spoglio e senza di lui avrebbe mutato contenuto, i proverbi esigevano la sua presenza, i detti se lo contendevano, il cuore dell'asceta aspirava a lui, l'anima dello smanioso anelava a lui, poiché egli racchiudeva in sé tutto il bene di cui possedeva la chiave, egli eliminava ogni male e ogni suo residuo. Avete ora inteso come ha rafforzato la sua fede e la certezza della sua epoca, la continuità della sua lealtà per tutta la durata della sua vita e il trascorrere della sua era, il peso dei rifornimenti, il coraggio contro chi provava odio? Avete forse mai visto azioni simili a qualità innate, qualità innate simili a doti ereditarie, nella proporzione in cui le sue caratteristiche corrispondono alle sue qualità innate e le sue qualità innate alle sue doti ereditarie? Avete forse mai udito parlare di qualcuno più equo di lui nella saggezza, di qualcuno più deciso nelle proprie azioni, di qualcuno più accorto nel parlare in virtù della forza dei suoi propositi? E dell'acutezza della sua vista, del perdurare nel suo modo d'agire, del suo (f. 68a) narrare a un altro quel che a lui premeva? Ha forse posto radici che non si siano poi

²⁹ Letteralmente «colui che rifiuta». Tale aggettivo viene solitamente usato dai sunniti a indicare gli sciiti, soprattutto nel periodo storico qui esaminato.

ramificate e fundamenta che non siano poi state edificate oppure quesiti che non siano poi stati presi in considerazione?

L'«esemplare» Ma'mūn non solo adottò la teoria dell'imamato di Ġāhīz, ma impose la dottrina mu'tazilita *in toto* come dottrina di stato avviando quel periodo meglio noto come *miḥnah*³⁰.

Siffatta politica filo-mu'tazilita fu proseguita dal fratello Mu'taṣīm, buon soldato, ma non certo dotato delle grandi capacità intellettuali di Ma'mūn. Mu'taṣīm mantenne semplicemente fede alla promessa fatta al predecessore, ovvero di continuare la *miḥnah*. Il nuovo califfo dovette far fronte innanzitutto alle rivolte che scoppiarono, o che si protrassero, durante il suo regno: la rivolta degli *zott* del Basso Iraq³¹, la rivolta di Babak scoppiata nelle provincie orientali già durante il califfato di Ma'mūn ed estesasi sotto Mu'taṣīm sino ai Gibal, nell'Iraq settentrionale³², e infine la ribellione guidata da Mazyār in Tabaristan³³.

Due furono comunque gli avvenimenti salienti di questo periodo: in prima istanza l'arruolamento, al fine di costituire la guardia personale del califfo, di mercenari, soprattutto turchi, che sebbene a lui inizialmente fedeli divennero gli effettivi detentori del potere; e in seconda istanza il trasferimento della capitale a Samarra, a nord di Bagdad.

Ancora una volta Ġāhīz ci offre un abile e dettagliato ritratto di un altro perfetto sovrano, ovvero Mu'taṣīm:

(f. 68a) Quanto a Mu'taṣīm se solo volessimo dilungarci nel ricordo e quindi soffermarci nella descrizione vi riusciremmo perché troveremo una via segnata molto chiaramente, una strada tutta spianata, motivi più che validi, aiutanti [...] molto disponibili e prove molto chiare, ricorderemo ciò che è già noto e per nulla ignoto, ciò che è manifesto a esclusione di ciò che è occulto. Quanto alla sua eleganza, alla sua magnificenza, alla sua fermezza, alla sua perfezione, alla sua cavalcatura e alla sua spada, ciò che è evidente vi

³⁰ Si veda anche J.A. Nawas, *al-Ma'mūn: Miḥna and Caliphate*, Nijmegen 1992; *Theologie* III, 199-508.

³¹ Balāduri, *Futūḥ al-buldān*, Leida 1866, 372-376.

³² *Ibid.*, 330, 340.

³³ *Ibid.*, 339.

è già stato mostrato e ciò che è visibile vi risparmierà la verifica. Parimenti per quel che concerne la sua affabilità, la sua equità, le sue azioni meritorie, la sua longanimità, il suo coraggio, la sua imperturbabilità, il modo in cui affrontava le diverse situazioni e la fermezza della sua mente, l'integrità del suo comportamento, l'uniformità del suo agire e l'armonia delle sue doti, la sua smisurata fede, intelligenza e attenzione. Amava la compagnia e si preoccupava della condizione sia del piccolo sia del grande, lo avete apprezzato con i vostri sguardi e lo avete allontanato dal susseguirsi delle notizie e dalla vicinanza delle catene dei trasmettitori, fatto che ha sollevato i vostri animi poiché non ha uguali. Le sue imprese militari sono talmente famose, le sue grandi conquiste sono così celebri (f. 68b) che, se venissero attribuite a un sovrano ritenuto debole costui inizierebbe a incutere timore oppure a uno fragile costui diventerebbe potente, a uno dall'autorità equilibrata costui verrebbe amato, a uno il cui potere è limitato costui trionferebbe. Non v'è nulla di più luminoso dell'evidenza che lo riguarda, non v'è forza più convincente delle prove da lui fornite: le conquiste che hanno placato l'azraqita, ridotto al silenzio il rafidita e argomentato con il sunnita. La comunità dei credenti fu pervasa dalla gioia, i sudditi dall'affetto e dal tripudio. Furono quelle le conquiste che riguardarono il particolare e il generale con la loro abbondanza e la loro varietà, che sminuirono le più grandi conquiste, che rimpicciolirono con la loro magnificenza i favori più imponenti, l'unico loro difetto è stato quello di abbassare tutto ciò che era elevato e ridurre tutto ciò che era imponente. [...]

L'ultimo califfo di cui Ğāḥiḏ si occupa nell'inedito qui presentato è di fatto l'ultimo sovrano a sostenere, e nel modo più estremista e crudele, la dottrina mu'tazilita. Si tratta del figlio di Mu'tašim, Wāṭiq soprannominato «il piccolo Ma'mūn» per la brillantezza di spirito e l'intelligenza che lo accomunavano al più celebre predecessore. Così lo presenta il nostro autore:

(f. 71b) Quanto a Wāṭiq bi-Allah fu colui che seppe incutere rispetto e affetto, indicare la verità e abbellire l'intenzione, sostenne la giustizia e quel che si dice a proposito di essa [...] Tra le sue qualità spiccano la fermezza di giudizio, la purezza di spirito, la gentilezza, la sagacia straordinaria e la generosità costante in ogni occasione, la grande capacità nei rapporti sociali e nel governare [...]

Nelle due pagine successive del manoscritto Ğāḥiḏ prosegue la descrizione di Wāṭiq, in una maniera molto simile a quella con cui ha

tracciato il profilo dei califfi precedenti, non risparmiando lodi profuse anche all'ultimo sovrano della *miḥnah*.

Non stupisce che quest'opera dedicata agli abbasidi si concluda senza accenno alcuno a Mutawakkil, ovvero al sovrano della reazione sunnita. Costui ordinò che filosofia, *kalām* e dottrina mu'tazilita venissero messi al bando, e avviò una politica di persecuzione nei confronti di tutto quel che esulava dall'ortodossia, scagliandosi contro cristiani, ebrei e musulmani sciiti. Con Mutawakkil se si concluse la *miḥnah* mu'tazilita, ne venne avviata una parimenti decisa e violenta in nome del vero Islam e del Corano increato³⁴.

Il pensiero mu'tazilita non scomparve immediatamente, tuttavia la perdita del sostegno da parte del potere politico lo condusse a una sopravvivenza sempre meno incisiva presso la maggioranza dei musulmani³⁵. Al pari di altri intellettuali a lui contemporanei, Ğāḥiẓ parve adeguarsi ben presto alla politica e alle tendenze del nuovo califfo. Autore in precedenza di una epistola sul Corano creato³⁶, scrive in questo periodo la sua *Refutazione dei cristiani*³⁷.

Il potere califfale aveva irrimediabilmente perso il controllo sull'immenso ingranaggio statale e sui governatori sempre più alla mercé della corruzione e degli intrighi³⁸. Lo stesso Mutawakkil, asceso al potere grazie alla milizia turca, venne assassinato nel 247/861 da un appartenente a quest'ultima. La sua morte fu seguita da un periodo di anarchia diffusa in cui il destino del sovrano dipese esclusivamente dalla volontà degli elementi turchi dell'esercito.

3. *La miḥnah*

Uno sguardo a parte merita quel periodo, cui si è appena accennato, che vide la dottrina mu'tazilita assurgere a dottrina di stato e fornire le

³⁴ Per le politiche religiose a partire da questo periodo si veda anche Ch. Melchert, *Religious policies of the caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847/908* in *Islamic Law and Society* 3 (1996), 316-342.

³⁵ Si veda A. Ventura, *L'islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI)* in *Islam* a cura di G. Filoramo, Bari, 161-167.

³⁶ *Fi ḥalq al-Qur'ān*, in *Rasā'il*, III, 285-300.

³⁷ *Radd 'ala al-naṣāra* in *Rasā'il*, III, 303-351.

³⁸ I. Lapidus, *A History of Islamic societies*, Cambridge, 1988, 129.

basi teoriche a quella persecuzione meglio nota come *miḥnah*. Il termine letteralmente indica una prova inflitta agli uomini e deriva dalla radice araba *mḥn* che si ritrova nel testo coranico alla ottava forma *imtaḥana* nella accezione di “provare, mettere alla prova il cuore dell’uomo”³⁹.

Con la missiva che segue, indirizzata a Iṣḥāq b. Ibrāhīm, suo rappresentante a Bagdad, nel mese di rabī‘ al-awwal 218/ aprile 833, Ma’mūn, quattro mesi prima di morire, diede avvio alla *miḥnah*⁴⁰:

Iddio ha imposto alle guide (*a’immah*) dei musulmani e ai loro califfi di sforzarsi nel compimento della religione di Iddio che ha chiesto loro di salvaguardare, di sforzarsi di seguire la profezia che ha lasciato loro in eredità, di seguire il sapere che ha loro donato, di agire rettamente nei confronti dei sudditi e di mostrare zelo nell’obbedienza a Iddio.

Il Principe dei credenti chiede a Iddio di aiutarlo a seguire con fermezza e forza la retta via, ad agire con giustizia nell’interesse di quei sudditi sui quali Iddio, nella Sua misericordia e benevolenza, gli ha affidato di governare.

Il Principe dei credenti sa bene che l’immensa folla, la grande massa dei sudditi insignificanti e la plebaglia di coloro che non posseggono né discernimento né giudizio né argomentazioni tra quelle indicate da Iddio per seguire la retta via illuminati dalla luce del sapere e dai suoi argomenti decisivi in tutti i paesi e in tutte le regioni, sa bene che costoro non conoscono Iddio, sono ciechi innanzi a Lui, deviano dalla verità della Sua religione, dalla Sua unicità (*tawḥīdihī*) e dal Suo credo, mutano direzione rispetto alle evidenze dei Suoi segnali e all’obbligo di seguire la Sua strada, non sono in grado di apprezzarLo giustamente, di conoscerLo quale è effettivamente, di distinguere tra Lui e quel che ha creato, tutto ciò per colpa della ottusità delle loro vedute, della deficienza delle loro menti e del loro allontanarsi dalla riflessione e dalla rievocazione. Per questo motivo essi hanno posto sullo stesso livello Iddio – sia Egli benedetto, Egli è l’Altissimo – e il Corano che Egli ha rivelato.

Tutti concordano e non mettono in discussione il fatto che [il Corano] è pre-eterno (*qadīm awwal*), che Iddio non lo ha creato, non gli ha dato origine, non lo ha inventato; mentre Iddio – Egli è potente e glorioso – nel versetto esplicito del Suo libro, che Egli ha trasformato in una cura per i cuori e in una misericordia e guida per i credenti, ha detto: NOI NE FACEMMO UN CORANO ARABO⁴¹ e tutto quel che Iddio ha fatto, è stato prima da Lui creato.

³⁹ Si veda Cor. XLIX,3; LX,10.

⁴⁰ Sulla missiva di Ma’mūn si veda l’analisi in *Theologie* III, 452-456.

⁴¹ Cor. XLIII, 3.

Egli ha detto: SIA LODE A DIO, IL QUALE CREÒ IL CIELO E LA TERRA E STABILÌ LE TENEBRE E LA LUCE⁴². Iddio – Egli è potente e glorioso – ha detto: COSÌ TI NARRAMMO LE STORIE DEI TEMPI PASSATI⁴³. Ha così reso noto che si trattava della narrazione di eventi da Lui prodotti dopo il loro accadere, affinché li potesse seguire. Ha detto: A.L.R. LIBRO DAI SALDI SEGNI, SEGNI CHIARAMENTE SPIEGATI DA UN CONOSCITORE SAPIENTE⁴⁴. Tutto ciò che è saldo e spiegato possiede qualcuno che lo ha reso saldo e lo ha spiegato, Iddio ha reso saldo e ha spiegato il Suo libro quindi Egli è il suo creatore e il suo inventore.

Costoro sono quelli che discutono con argomenti senza valore invitando gli altri a seguire le loro idee. Sostengono di essere gente della tradizione (*sunnah*), mentre in ogni parte del libro di Iddio si narra della nullità delle loro parole, della falsità del loro invito, e si confutano le loro parole e le loro dottrine religiose.

Ciononostante proclamano di essere la gente della verità, della religione e della ortodossia, mentre gli altri sono la gente della falsità, della miscredenza e della divisione. E si vantano di ciò con la gente, traggono in inganno gli ignoranti sicché gli appartenenti alla gente della falsa direzione, alla gente che mostra rispetto verso altri al di fuori di Iddio, che si mortifica per un'altra religione propendono per le loro posizioni, concordano con le loro malvage vedute e se ne adornano procurandosi una posizione di comando e una buona reputazione, abbandonando la verità per la falsità, trovando al di fuori di Iddio un sostenitore per il loro errore. La loro testimonianza viene accolta poiché vengono dichiarati testimoni veritieri; i principi del Libro sono ritenuti validi da costoro nonostante l'infondatezza della loro religione, la corruzione del loro onore, la depravazione delle loro intenzioni e delle loro convinzioni. Questo è l'obiettivo finale verso cui incitano gli altri, che seguono le loro azioni e la loro falsità verso il loro Signore, anche se pende su di loro il patto del Libro in base al quale avrebbero detto nei confronti di Iddio solo la verità, anche se conoscono la condizione di coloro che Iddio ha maledetto e assordato: NON MEDITANO DUNQUE IL CORANO, O VI SONO CHIAVISTELLI SUI CUORI?⁴⁵

Il Principe dei credenti ritiene che le persone peggiori e coloro che primeggiano nell'errore, avendo qualche mancanza rispetto all'unità di Iddio, essendo scarsi nella fede, essendo ricettacoli dell'ignoranza, vessilli della falsità, lingue del diavolo – che parla attraverso i propri amici ed è feroce contro i propri nemici appartenenti alla gente della religione d'Iddio; essendo

⁴² Cor. VI, 1.

⁴³ Cor. XX, 99.

⁴⁴ Cor. XI, 1.

⁴⁵ Cor. XLVII, 24.

costoro persone della cui sincerità non ci si deve fidare, la cui professione di fede deve essere rifiutata e le cui parole e azioni devono essere messe in dubbio, ritiene che di fatto non v'è alcuna azione se non dopo la convinzione, non v'è alcuna convinzione se non dopo una totale completezza nella verità dell'Islam e un culto sincero (*iḥlās*) dell'unicità divina.

Chi è quindi troppo cieco per comprendere la retta via e il proprio ruolo nella fede in Iddio e nella Sua unicità, appartiene, rispetto al suo comportamento e alla sua professione, agli uomini più ciechi e ai più erranti.

In nome della vita del Principe dei credenti, l'uomo che è più propenso a mentire e ad architettare false testimonianze è colui che mente contro Iddio e la Sua rivelazione e che non conosce Iddio nella Sua vera essenza, mentre l'uomo che più merita di vedere respinta la propria testimonianza circa i comandi e la religione d'Iddio è colui che rifiuta la testimonianza d'Iddio a proposito del Suo libro e calunnia quindi la verità d'Iddio con la propria menzogna.

Orsù convoca tutti i cadì sotto la tua giurisdizione, leggi loro il presente scritto che il Principe dei credenti ti ha inviato, e inizia a metterli alla prova (*ibdā' bi-imtiḥānihim*), cercando di scoprire ciò in cui credono riguardo alla creazione e alla messa in atto (*iḥdāṭ*) da parte d'Iddio del Corano.

Rendi loro noto che il Principe dei credenti non si avvarrà nel suo operare di colui che non ha fiducia in ciò che Iddio gli ha affidato, non affiderà le questioni dei suoi sudditi a chi non ha fiducia nella Sua religione e non è sincero e convinto della Sua unicità.

E quando avranno ammesso ciò, in accordo con il Principe dei credenti, e si avvieranno quindi sulla retta via e sulla via della salvezza allora chiedi loro di convocare testimoni affinché riferiscano quel che sanno circa il Corano e di fare presente la prova della testimonianza di chi non afferma che è creato e prodotto e rifiuta di sottoscrivere.

Scrivi al Principe dei credenti tutto quel che ti verrà comunicato dai cadì della tua provincia circa i risultati degli interrogatori e dell'ordine a costoro di agire in tal senso. Sorvegliali ed esamina le loro prove affinché degli ordini d'Iddio vengano applicati solo la professione di fede della gente avveduta e il culto sincero dell'unicità divina. Scrivi al Principe dei credenti quel che accade. Se Iddio vorrà.

Scritto nel mese di rabī' al-awwal dell'anno 218⁴⁶.

Il califfo aveva senza dubbio agito in base a una ferma volontà di dimostrare la propria funzione di guida spirituale della comunità.

⁴⁶ Ṭabari, III 1112-1116.

La prima lettera venne seguita da una seconda in cui Ma'mūn ordinò a Ishāq b. Ibrāhīm di inviare a corte sette rappresentanti tra i tradizionalisti ovvero: Muḥammad b. Sa'd segretario di Wāqidi, Abū Muslim *mustamli* di Yazīd b. Hārūn, Yaḥyā b. Mu'in, Zuhayr b. Ḥarb, Ismā'il b. Dāwūd, Ismā'il b. Abī Mas'ūd, Aḥmad b. Dawwarāqi⁴⁷.

Tutti vennero esaminati, riconobbero la dottrina del Corano creato e le loro testimonianze vengono rese pubbliche.

Nel frattempo le missive del sovrano giunsero in altre parti dell'impero abbaside, Egitto compreso. Tuttavia fu a Bagdad che l'impatto della *miḥnah*, a seguito della terza lettera di Ma'mūn⁴⁸, si fece sentire in modo più acuto.

Ishāq b. Ibrāhīm convocò un gruppo composto da dottori della legge, autorità e studiosi di *ḥadīth* e più precisamente da Abū Ḥasan al-Zayyādi, Bišr b. al-Walīd al-Kindi, 'Alī b. Abī Muqātil, Faḍl b. Ganīm, al-Dayyāl b. Hayṭam, Saḡḡādah, al-Qawāriri, Aḥmad b. Ḥanbal, Qutaybah, Sa'dawayh al-Wāsiti, 'Alī b. al-Ġa'd, Ishāq b. Abi Isrā'il, Ibn al-Harš, Ibn 'Ulayyah al-Akbar, Yaḥyā b. 'Abd al-Raḥmān al-'Umri, il cadi di Raqqah, Abū Našr al-Tammār, Abū Ma'mar al-Qatī'i, Muḥammad b. Ḥātim b. Maymūn, Muḥammad b. Nūḥ al-Maḍrūb, Ibn Farraḥān, Nadr b. Šumayl, Ibn 'Alī b. 'Āšim, Abū al-'Awāmm al-Barrāz, Ibn Šuga', 'Abd al-Raḥmān b. Ishāq.

Tutti costoro accettarono la dottrina del Corano creato, fatta eccezione per il giurista Aḥmad b. Ḥanbal⁴⁹ e Muḥammad b. Nūḥ. Ecco quanto riferisce lo storico Tabari circa l'*imtiḥān* di Aḥmad b. Hanbal:

Dopodiché si rivolse ad Aḥmad b. Ḥanbal chiedendogli: «Che affermi a proposito del Corano?»

Rispose: «È la parola (*kalām*) d'Iddio»

Gli venne domandato: «È forse creato?»

Rispose: «È la parola d'Iddio, niente più».

Venne esaminato circa il contenuto di un foglietto e quando giunse alle parole «Non v'è nulla di simile a Lui» disse: «NON V'HA SIMILE A LUI COSA

⁴⁷ *ibid.*, III 1117.

⁴⁸ *ibid.* III, 1117-1120.

⁴⁹ Si veda W.M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leida 1897.

ALCUNA, ED EGLI È ASCOLTANTE VEGGENTE⁵⁰» e si astenne dal dire che non v'è nulla che Gli assomigli tra le Sue creature.

Allora Ibn al-Bakkā' al-Aṣḡar esclamò: «Che Iddio ti salvi! Ha detto ascoltante con le orecchie e veggente con gli occhi. »

Ishāq domandò a Aḥmad b. Ḥanbal: «Che cosa significano le Sue parole ASCOLTANTE VEGGENTE ?»

Rispose: «Egli è come si è descritto».

Gli venne chiesto: «Che significa?»

Rispose: «Non so, Egli è come si è descritto.»⁵¹

Aḥmad b. Ḥanbal e Muḥammad b. Nūḥ vennero condotti a Tarso, in Cilicia, per essere giudicati dal califfo al suo rientro dal territorio bizantino, ma la morte di Ma'mūn venne loro in soccorso. Muḥammad b. Nūḥ morì comunque sulla via del ritorno a Bagdad, mentre Aḥmad b. Ḥanbal venne incarcerato.

Un fatto rimane ancora da chiarire: perché mai Ma'mūn abbia desiderato la *miḥnah* e quali furono le ragioni dell'adozione della dottrina del Corano creato?

Tutti gli storici – e letterati, se si considera anche il ritratto di Ġāḥiẓ – hanno tenuto a sottolineare il grande interesse di Ma'mūn per lo studio della religione⁵².

Tuttavia il linguaggio aspro e deciso delle lettere scritte – o dettate – dal sovrano sembra tuttavia non corrispondere a quello di una persona di ampie vedute e di grande magnanimità.

Un altro interrogativo si presenta a questo punto: il califfo inaugurò una politica nuova e del tutto personale oppure si accontentò di adeguarsi a un programma già avviato dai suoi predecessori?

In primo luogo va sottolineato che, come si deduce anche dal testo delle epistole-editto, l'opinione più diffusa ai tempi di Ma'mūn era che il Corano fosse la parola (*kalām*) increata d'Iddio senza però

⁵⁰ Cor. XLII, 11.

⁵¹ Ṭabari III, 1123.

⁵² Si veda ad esempio, Suyūṭi, *Tā'rīḥ al-ḥulafā'*, Beirut 1988, 364-372.

trasformare tale tesi in un'affermazione della Sua eternità o pre-eternità⁵³.

Il concetto di Corano creato era sempre stato accompagnato da un vago antropomorfismo ergendosi contro le teorie di chi si prefiggeva, come Dirār b. 'Amr e Ġahm b. Şafwān, di privare Iddio dei Suoi attributi⁵⁴.

Anche l'eponimo della scuola ḥanafita Abū Ḥanīfah, partigiano per eccellenza del Corano increato, sostenne nel periodo della *miḥnah* che il Corano era creato, dando vita a divergenze all'interno della sua stessa scuola⁵⁵.

Pare che Ma'mūn eccellesse nel *fiqh* secondo il *madhhab* di Abū Ḥanīfah⁵⁶ e che le idee di quest'ultimo sul Corano creato fossero ben definite. A quale scopo però tanto fervore nel propugnarle?

Secondo Montgomery Watt tale insistenza derivava dal fatto che un Corano creato aveva senza dubbio un valore inferiore rispetto a un Corano increato, di conseguenza inferiori avrebbero dovuto essere le obiezioni qualora un *imām*, guida della comunità dei credenti a sua volta guidato da Iddio, ne avesse voluto modificare qualche disposizione. Una siffatta dottrina rafforzava il potere del califfo, in quanto *imām* secondo la teoria mu'tazilita del califfato, e dei suoi segretari, mentre la dottrina del Corano increato rafforzava il potere degli *'ulamā'*⁵⁷.

Questa spiegazione purtroppo si basa su di alcuni malintesi: la dottrina del Corano creato riguardava non tanto il testo sacro in sé e per sé, ma era una conseguenza della proclamazione dell'assoluta unicità divina professata dai mu'taziliti.

La strada intrapresa dal califfo aveva molte affinità con l'insistenza dei primi mu'taziliti nell'affermare che il Corano era l'unico fondamento del loro sistema di pensiero, affermazione che li condusse

⁵³ W. Madelung, *The Controversy on the creation of the Koran*, in *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenaria dicata*, I Leida 1974, 513.

⁵⁴ Si veda *Maqālāt* I, 338 sg.

⁵⁵ *Formative Period*, 197; A.R. Momin, *Imām Abū Hanifa and the doctrine of khalq al-Qur'an*, in *Hamdard Islamicus* IX (1986), 41-51.

⁵⁶ Ibn Taġribirdi, *Nuġūm*, Cairo 1972, II, 225.

⁵⁷ *Formative Period*, 179.

a rifiutare la maggior parte delle tradizioni profetiche e quindi le dottrine “politiche” che su queste si basavano⁵⁸.

Tutto ciò non significava comunque che Ma'mūn fosse stato ispirato nelle sue decisioni direttamente e unicamente dai mu'taziliti.

L'islamista tedesco Josef van Ess⁵⁹ ha avuto modo di affermare, basandosi sulla testimonianza di Ibn Tayfūr, che la persona che più influenzò il califfo abbaside fu il hanafita gahmita Bišr b. Ġiyāṭ al-Marisi (m.218/833)⁶⁰ che, pur condividendo con i mu'taziliti la teoria del Corano creato, non ne condivideva la teoria del libero arbitrio⁶¹.

Tuttavia Abū al-'Arab nel *Kitāb al-Miḥan* accenna a un'ennesima lettera del califfo a Iṣḥāq b. Ibrāhīm in cui non solo veniva affermata la dottrina del Corano creato, ma altresì veniva rifiutato il concetto di *adāb al-qabr*, «castigo della tomba» conformemente al pensiero mu'tazilita. Gli interessi dei mu'taziliti venivano quindi a coincidere in larga misura con quelli di Ma'mūn.

Quindi si potrebbe verosimilmente concludere che se dappprincipio Ma'mūn fu influenzato da un pensatore solo vicino alle idee propugnate dai mu'taziliti, in seguito queste ultime offrirono un valido sostegno teorico al potere centrale e quando la politica dei califfi abbaside condusse alla «persecuzione» a giudicare viene di fatto chiamato un mu'tazilita: Aḥmad b. Abi Duwad⁶².

Nel 1897, Patton nel suo studio pionieristico *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna* aveva intravisto in tale decisione alcune tracce della politica filo-alide di Ma'mūn affermando *tout court* che gli sciiti erano mu'taziliti⁶³. Si tratta tuttavia di un anacronismo.

⁵⁸ J. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 258.

⁵⁹ J. van Ess, *Dirar b. 'Amr und die "Cahmiya"* in *Der Islam* XLIII (1967), 34.

⁶⁰ Su di lui si veda *Theologie* III, 175-188.

⁶¹ Ibid., 185; la vicinanza al pensiero mu'tazilita è confermata anche dal fatto che Ibn Ḥazm lo include tra i mu'taziliti più vicini all'ortodossia, si veda *Fiṣal* II, 266.

⁶² Su questo personaggio si veda *Theologie* III, 481-502.

⁶³ A sostegno di tale opinione va ricordato che soprattutto per quanto riguarda la questione dell'imamato le idee mu'tazilite e sciite si sono spesso sovrapposte. Basti pensare al *Kitāb al-'Uṭmāniyyah* di Ġāḥiḏ (ed. M. Hārūn, Il Cairo 1955) ove l'autore mu'tazilita non solo utilizza fonti sciite, ma si fa fautore di 'Alī. Per quanto riguarda le idee di Patton si veda op.cit., 54.

Successivamente William Montgomery Watt⁶⁴ e Dominique Sourdel⁶⁵ hanno confermato, adducendo altre motivazioni, la connessione tra Ma'mūn e gli sciiti. Secondo lo studioso scozzese «affermare che il Corano è creato è renderlo meno divino e quindi corrisponde a respingere il concetto di comunità costituita dalla divinità e ancora a indebolire la posizione dei tradizionalisti. Di conseguenza rafforza gli sciiti che cercavano la propria guida nell'*imām* e non nelle scritture rivelate»⁶⁶.

La spiegazione di Dominique Sourdel è più complessa e articolata e conduce lo storico dell'Islam alle seguenti conclusioni:

L'atteggiamento di Ma'mūn durante il suo regno si comprende più chiaramente nel momento in cui si fornisce un'interpretazione più corretta dei movimenti politico-religiosi ai quali il califfo si rifece, meglio a cui s'ispirò. Il mu'tazilismo di cui egli impose le tesi non era una manifestazione del «libero pensiero». Ma non era più, al contempo, un sistema teologico senza un prolungamento nel reale e la sua adozione ufficiale assume tutto il suo significato quando ci si accorge che i rappresentanti di questa scuola attribuivano all'*imām* un potere dottrinale più esteso di quello dei precedenti califfi abbasidi e si dichiaravano totalmente ostili alla venerazione degli omayyadi. Quanto alle simpatie sciite di Ma'mūn, ben difficilmente si possono intravedere solo dei segni di «pietismo», come ha sostenuto Gabrieli. Di fatto implicavano sia l'adozione dei principi dogmatici di cui il califfo riconosceva la correttezza e la preoccupazione di accattivarsi, attraverso una certa mediazione, le simpatie di numerosi elementi dissidenti. L'operato di Ma'mūn attesta di fatto l'influsso esercitato in quest'epoca, su alcuni spiriti, dalle dottrine mu'tazilite e zaydite che al contempo illustravano la forte personalità del califfo e la coerenza del suo sforzo. Le sue due iniziative più spettacolari corrispondono a due tentativi fatti da un uomo di stato al fine di dominare i problemi della sua epoca e di lasciarsi trasportare da alcune correnti esistenti che cercò di utilizzare a suo favore. Tuttavia la sua stessa analisi della situazione, più rispettosa della logica piuttosto che di una valutazione imparziale dei fatti, ha sempre sottovalutato l'importanza di alcune posizioni tradizionali che erano difese dai *fuqahā'* e dalla plebe

⁶⁴ W.M. Watt, *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, in *Journal of the Royal Asiatic Society* (1963), 38-57.

⁶⁵ D. Sourdel, *La politique...*, art. cit.

⁶⁶ W.M. Watt, *The Political...*, art.cit., 44.

urbana. Questo fu il suo errore e lo spirito autoritario di Ma'mūn non poté frenare una resistenza popolare che aveva a torto minimizzato.

Questo sforzo teso a risolvere il problema alide fece epoca, per lo meno nella storia dell'Islam. Nonostante lo smacco subito, l'orientamento conferito alla comunità musulmana sarà l'occasione parzialmente ripresa da altri sovrani sunniti che cercheranno nuovamente di annullare lo sciismo politico rifacendosi ad alcune rivendicazioni di quel che si può definire lo sciismo religioso. Sunnismo e sciismo continueranno di fatto ancora per molto tempo a reagire uno contro l'altro e questa mobilità della situazione politico-religiosa spiegherà a dovere le controversie e le trasformazioni successive⁶⁷.

La spiegazione di Dominique Sourdél si presenta, nella sua estrema semplicità e nitidezza, come la migliore a fornire le ragioni della scelta del lucido e colto califfo Ma'mūn che, in un regno contraddistinto sin dal principio dalla turbolenza politica e dalle rivolte, si trovò ad affrontare grandi problemi di sopravvivenza e il rischio sempre presente di essere privato del potere.

La vicinanza delle idee politiche mu'tazilite e sciite è ulteriormente confermata da una testimonianza dell'eresiografo del III/IX secolo Ḥasan b. Mūsā al-Nawbaḥṭi che nel suo *Kitāb fīraq al-šī'ah* affermò che il termine mu'tazilita si riferiva inizialmente a coloro che erano neutrali nei confronti di 'Alī e che i mu'taziliti potevano a diritto essere definiti «proto-sciiti»⁶⁸.

Il vigore e la decisione di Ma'mūn non si troveranno più nei suoi due successori, Mu'taṣim e Wāṭiq, anche se costoro ne continuarono timidamente l'operato. Il motivo, con molta probabilità, risiede nel fatto che entrambi, essendo stata trasferita la capitale da Bagdad a Samarra, erano più distanti dalla massa ribelle e ben presto si resero conto che la *miḥnah* costituiva ormai un caso solo giudiziario e non aveva più alcuna ragione d'essere.

Dopo quindici anni di inquisizione, Mutawakkil, terzo successore di Ma'mūn, comprese che poteva solo trarre vantaggio dall'abolizione di una siffatta politica repressiva. Costui pose fine alla *miḥnah* e allontanò quindi in modo definitivo ogni idea di ruolo califfale nella definizione dell'Islam e consentì il libero sviluppo del sunnismo.

⁶⁷ D. Sourdél, *La politique...*, art. cit., 47sg.

⁶⁸ Nawbaḥṭi, *Fīraq al-šī'ah*, Beirut 1984, 5.

La situazione si capovolse. La *mu'tazilah* e i suoi seguaci vennero screditati, mentre guadagnò terreno la Tradizione e assieme a essa gli *'ulamā'* che avrebbero dato avvio, lontano dalla corte e dai califfi, all'elaborazione del pensiero musulmano classico sia in campo teologico – con gli aš'ariti e i maturiditi – sia in quello giuridico⁶⁹.

Tuttavia il movimento mu'tazilita non demorse e mantenne le proprie posizioni, che talvolta rafforzò, soprattutto nelle provincie orientali. Come era già avvenuto in passato, le misure prese a Bagdad non sempre riuscirono ad essere applicate anche al di fuori della capitale e la *mu'tazilah* riuscì a diffondersi in tutto il mondo musulmano: nell'alta Mesopotamia e nel deserto siriano, a Damasco e in Libano, in Bahrein e nel Maghreb, in Armenia, nell'Iran occidentale e persino in India. Nelle zone periferiche il pensiero non ebbe sviluppi originali come nella capitale, tuttavia furono questi focolai – come ad esempio la città di Nishapur – che aiutarono il pensiero mu'tazilita a sopravvivere nel corso dei secoli.

⁶⁹ Si veda A. Ventura, art.cit., 167-172.

I FONDAMENTI DELLA DOTTRINA MU‘TAZILITA

1. *Gli* uṣūl al-ḥamsah

Un’analisi dei capitoli dedicati alla *mu‘tazilah* da Bagdādi¹, Šahrastāni², Isfarā’ini³ e Ibn Ḥazm dimostra come sia impossibile proporre una sintesi esaustiva della dottrina mu‘tazilita.

Si tratta di un immenso e inestricabile coacervo di idee disparate, frutto dell’attività di pensatori vivaci e originali che dimostrano quanto tale dottrina sia mutata con il passare del tempo, quanto questo cambiamento sia legato alla funzione da costoro svolta e quanto i personaggi che a essa si rifanno rimangono liberi di seguire ciascuno una propria strada a prescindere, all’occasione, anche dagli insegnamenti dei grandi maestri.

Šahrastāni nel tentativo di delineare le idee che accomunano tutti gli appartenenti alla *mu‘tazilah* scrive:

1. Sostengono che Iddio – Egli è l’Altissimo – è eterno (*qadīm*), l’eternità è la caratteristica più specifica della Sua essenza. Negano gli attributi eterni (*al-ṣifāt al-qadīmah*) poiché dicono: Egli è sapiente (*‘ālim*) per via della Sua essenza (*bi-dātih*), è potente (*qādīr*) per via della Sua essenza, è vivente per via della Sua essenza, ma non per una sapienza, per una potenza e una vita poiché allora si tratterebbe di attributi eterni, entità (*ma’an^{tu}*) residenti in Lui stesso, poiché se gli attributi partecipano all’eternità che è la Sua caratteristica (*waṣf*) principale allora questi sarebbero partecipi alla Sua divinità.

2. Concordano sul fatto che la Sua parola (*kalām*) è prodotta (*muḥḍat*), creata (*mahlūq*) in un luogo. La Sua parola è costituita da lettere, suoni ed è scritta

¹ *Milal* I, 82-138.

² *Milal* I, 56-96.

³ Isfarā’ini, 37-58.

su fogli (*maṣāḥif*) per essere narrata. Tutto ciò che si trova in un luogo è un accidente (*'araḍ*) che scompare al momento (*fī-al-ḥāl*).

3. Concordano sul fatto che la volontà (*irādah*), l'udito e la vista non sono entità (*ma'an^{an}*) residenti nella Sua essenza, bensì si differenziano per gli aspetti in cui si manifestano e i contenuti dei loro significati come verrà spiegato.

4. Concordano nella negazione della visione (*ru'yah*) d'Iddio – Egli è l'Altissimo –, con gli occhi nell'aldilà, nella negazione di ogni somiglianza (*tašbīh*) con Lui sotto ogni aspetto: per quanto riguarda direzione, luogo (*makān*), immagine, corpo, spazialità (*taḥayyuz*), spostamento, estinzione (*zawāl*), cambiamento, capacità di causare gli eventi (*ta'ttur*). Sono favorevoli all'interpretazione metaforica (*ta'wīl*) dei versetti ambigui (*mutašābihāt*). E chiamano tale assunto: unicità divina (*tawḥīd^{an}*).

5. Concordano sul fatto che l'uomo è potente e creatore (*qādir ḥāliq*) dei propri atti (*af'āl*), sia buoni sia cattivi. Ed egli meriterà la ricompensa oppure il castigo nell'aldilà in base ai propri atti. Il Signore – Egli è l'Altissimo – è irreprensibile tanto che non gli si possono attribuire il male, l'ingiustizia, atti quali la miscredenza e la disobbedienza, poiché qualora Egli creasse l'ingiustizia sarebbe ingiusto così come se creasse la giustizia sarebbe giusto.

6. Concordano sul fatto che Iddio – Egli è l'Altissimo – compie solo ciò che è virtuoso e bene, dalla Sua saggezza consegue la Sua preoccupazione per ciò che è bene per l'uomo. Per quanto concerne il «meglio» (*al-aṣlaḥ*) e la grazia divina, essi hanno diverse opinioni. E chiamano tale assunto: giustizia (*'adl^{an}*).

7. Concordano sul fatto che il credente che esce dal mondo terreno nell'obbedienza e nel pentimento merita ricompensa e retribuzione. Il favore (*tafaḍḍul*) è un concetto che va ben oltre la ricompensa. Se il credente esce dal mondo terreno senza pentirsi di un peccato grave allora merita di rimanere per sempre nel fuoco infernale, ma il suo castigo sarà più leggero rispetto al castigo dei miscredenti. E chiamano tale assunto: promessa e minaccia (*wa'd^{an} wa-wa'īd^{an}*).

8. Concordano sul fatto che i fondamenti della conoscenza (*al-ma'rifah*) e la riconoscenza per i favori ricevuti devono avvenire prima dell'arrivo della rivelazione. Il bene e il male si devono conoscere con la ragione. È altresì necessario abbracciare il bene ed evitare il male. Le leggi divine sono rivelate da Iddio agli uomini per mezzo dei profeti -Iddio li benedica e dia loro l'eterna salute – di modo da metterli alla prova (*imtiḥān^{an}*) ed esaminarli (*iḥtibār^{an}*) AFFINCHÉ CHI DOVEVA PERIRE PERISSE PER UNA RAGIONE E PER UNA RAGIONE VIVESSE CHI ERA DESTINATO A VIVERE⁴.

⁴ Cor. VIII, 42.

9. Non concordano invece sulla questione dell'imamato: la successione avveniva per designazione orale oppure per libera scelta della comunità⁵.

Nell'esposizione di Šahrastāni si ritrovano, nelle diverse accezioni, i termini che verranno discussi nelle pagine successive del presente studio in quanto caratteristici del pensiero di tutti, ma talvolta di singoli pensatori mu'taziliti: a partire dal più generico *šifāh* sino a *ḥāl* passando per *ma'nā*. Vocaboli nella loro totalità comuni sia alla grammatica che alla teologia.

Ben più pregnante per quanto riguarda il discorso sugli attributi divini è quello che si ritrova in al-Isfarā'ini, che riconferma quanto terminologia grammaticale e teologia siano strettamente collegate. La descrizione delle caratteristiche comuni a tutta la scuola mu'tazilita prende avvio proprio dal termine *šifāh* e, in modo particolare, dalla sua definizione:

Tutti concordano circa la negazione degli attributi (*šifāt*) del Creatore sino al punto da affermare che Egli non possiede né la scienza, né la potenza, né la vita, né l'udito, né durata, non possiede dall'eternità né la Parola, né la volontà, non possiede dall'eternità né una definizione (*ism*), né un attributo (*šifāh*) perché secondo costoro l'attributo consiste nella descrizione di ciò che è descritto (*wašf al-wāšif*), e quest'ultimo non esiste dall'eternità. Per loro il nome è una definizione (*tasmiyyah*), ma ciò che è definito dal nome non esiste dall'eternità. Siccome, secondo loro, Egli non ha neppure la Parola dall'eternità ne consegue che l'oggetto della loro adorazione non è né un nome né un attributo⁶.

Abū al-Ḥasan al-Aš'ari, tra l'altro egli stesso transfugo mu'tazilita, ha cercato di rintracciare i fili conduttori della dottrina mu'tazilita e, nel celebre e tanto discusso brano delle *Maqālāt al-islāmiyyīn*, scrive:

I mu'taziliti concordano sul fatto che Iddio è unico (*wāḥid*) e non v'è nulla che Gli sia simile, Egli è ascoltante e veggente. Non è né corpo, né profilo, né corpo umano, né immagine, né carne, né sangue, né persona, né sostanza, né accidente, non possiede né colore, né sapore, né odore, non si può toccare, non possiede né calore, né freddezza, né umidità, né secchezza, né

⁵ *Milal* I, 57-59.

⁶ Isfarā'ini, op.cit., 37.

lunghezza, né ampiezza, né profondità, né congiungimento, né separazione. Non si muove, non riposa, non è diviso, non possiede né sezioni né parti, né estremità, né arti, non possiede direzioni, non possiede una destra e una sinistra, un davanti e un dietro, un sopra e un sotto. Non può essere circondato da un luogo, su di Lui non scorre il tempo. Non è possibile toccarLo. Non è isolato, né risiede in un luogo. Non può essere descritto con un attributo umano che ne indichi la contingenza, non Lo si può descrivere come finito, non Lo si può descrivere come esteso, né si può affermare che si muova in una direzione. Non è limitato. Non ha generato né è stato generato. Non è racchiuso dalle dimensioni, non è coperto da veli, non è percepito dai sensi, non può essere paragonato alle persone, non assomiglia in alcun modo agli uomini. Nessuna malattia lo affligge, nessuna infermità lo colpisce. Tutto ciò che è concepibile con la ragione e immaginabile con l'immaginazione non Gli assomiglia. Esiste dall'eternità precedendo gli eventi, esiste prima del creato. È da sempre sapiente, potente e vivente, è da sempre così, non Lo vedono gli occhi, non Lo colgono gli sguardi, non Lo afferrano i pensieri, non Lo odono gli uditi, nulla Gli è simile, è sapiente, potente e vivente, ma non come i sapienti, i potenti e i viventi. È il solo Eterno, non v'è alcun eterno al di fuori di Lui, nessuna divinità Gli è uguale, non ha alcun associato nel Suo regno, non ha alcun ministro nella Sua autorità, nessuno Lo ha aiutato a causare quel che ha causato e a creare quel che ha creato, non ha creato il creato in base a un modello preesistente, nulla di quel che ha creato è più facile da creare di un'altra cosa né è più difficile. Non ha bisogno di perseguire alcun interesse, né può esserGli attribuita alcuna azione nociva. Egli non prova né gioia, né piacere, né sofferenza né dolore. Non possiede limiti, né ha una fine. Non può perire, né può esserGli attribuito un difetto oppure una manchevolezza. Non ha necessità del contatto con una donna, né si prende compagna né figli⁷.

Non è difficile intravedere nella descrizione di Aš'ari la volontà di sottolineare, a mio parere non senza una certa qual ironia, come per i mu'taziliti Dio sia definibile solo in maniera negativa, poiché un Dio inafferrabile alla mente umana si può affermare solo ciò che non è. Il testo di As'ari ricorda in parte l'incipit, e forse nella sua ironia vi si riferisce del capitolo dedicato alla mu'tazilah da Abū al-Qāsim al-Balḥi in quanto rimane delle sue *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Tuttavia Balḥi conclude con tono positivo, affermando:

⁷ *Maqālāt* I, 216 sg.; un brano simile si trova anche in Balḥi, *Maqālāt*, 63 sg.

Egli è eterno e tutto ciò che non è Lui è creato, questa è l'unicità divina⁸.

Fu solo con il primo grande sistematore della dottrina mu'tazilita Abū Huḍayl al-'Allāf che vennero formulati, classificati e sintetizzati i fondamenti, per usare un termine caro al pensiero musulmano, i pilastri della *mu'tazilah*. Erano i cinque principi⁹ che da quel momento diventarono punti di riferimento anche per i pensatori successivi.

Due secoli dopo la morte di Abū Huḍayl lo schema da lui delineato era considerato ancora valido e fornì le basi – e il titolo – per quello che ancora oggi è considerato il manuale della teologia mu'tazilita – la parafrasi a opera di Mankdim Šašdiw del *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah* del cadi 'Abd al-Ġabbār – e soprattutto per gli *Uṣūl al-ḥamsah* così come li scrisse il cadi stesso¹⁰.

Quest'ultima opera, edita da Daniel Gimaret, il quale si è basato sull'*unicum* della Biblioteca Vaticana (*Vaticana Arabo 989*, ff. 10b-14a), per via della sua concisione e chiarezza, verrà qui utilizzata per fornire una spiegazione mu'tazilita ai cinque principi.

Abū Huḍayl riconobbe i seguenti principi, in parte già presenti nei brani riportati nelle pagine precedenti:

1. L'unità e l'unicità divina (*al-tawḥīd*);
2. La giustizia divina (*al-'adl*);
3. La promessa e la minaccia (*al-wa'd wa-al-wa'īd*);
4. La teoria della «posizione tra le due posizioni» (*al-manzilah bayna al-manzilatayn*);
5. L'ordine del bene e il divieto del male (*al-amr bi-al-ma'rūf wa-nahi min al-munkar*).

Negli *Uṣūl al-ḥamsah* di 'Abd al-Ġabbār tali principi vengono riconfermati:

Venne chiesto: Informami su tutto quel che bisogna sapere circa i fondamenti della religione.

⁸ Balḥi, *Dikr al-mu'tazilah* op.cit. 63.

⁹ Mas'udi, *Les prairies d'or*, trad. fr. Barbier De Meynard e Pavet De Courteille, Parigi 1962, § 2254-2256.

¹⁰ D. Gimaret, *Les uṣūl al-ḥamsa du qadi 'Abd al-Gabbar et leurs commentaires*, in *Annales Islamologiques* XV (1979), 79-96.

Venne risposto: I fondamenti della religione sono cinque: l'unicità divina, la giustizia, la promessa e la minaccia, la posizione tra le due posizioni, l'ordine del bene e il divieto del male.

Questi sono i fondamenti attorno cui ruota la religione, colui che vi si oppone commette un errore grave, diventa miscredente oppure corrotto. Se conosci tali fondamenti conosci anche la buona condotta e ciò che è conforme alla Legge divina¹¹.

2. *L'unità e l'unicità divina (al-tawḥīd)*

Il cadi 'Abd al-Ġabbār spiega il perno intorno a cui ruota non solo il pensiero mu'tazilita, ma la fede musulmana in generale, con le seguenti parole:

Venne domandato: Che cos'è l'unicità divina?

Venne risposto: È la conoscenza di quali attributi (*ṣifāt*) distinguono Iddio – Egli è l'Altissimo, Egli è potente e glorioso –, attributi che Egli non condivide con alcun essere del creato.

Il commento a ciò è che, per questo motivo, il sapiente è autore del proprio operato e che Egli si trova in ciò che è sempre esistito e in ciò che continuerà a esistere, Egli non ammette la cessazione (*fanāʾ*), mentre noi [uomini] esistiamo dopo il non-essere (*'adam*) e ammettiamo la cessazione.

Sappi che Egli è potente su quel che è sempre esistito e sempre esisterà, ed Egli non ammette difetti (*'aġḏ*).

Sappi che Egli è sapiente di ciò che sempre è esistito e sempre esisterà, e non ammette l'ignoranza.

Sappi che Egli è sapiente di tutte le cose che sono state e che saranno e che non saranno, e se queste sono Egli è sapiente della modalità per cui sono.

Sappi che Egli è vivente in ciò che continua a essere e in ciò che continuerà a essere, non Gli si possono attribuire né calamità né dolori.

Sappi che Egli vede quel che può essere visto e percepisce quel che può essere percepito, non ha bisogno né di sensi né di strumenti.

Sappi che Egli non ha bisogno (*ganī*) né di ciò che continua a essere né di ciò che continuerà a essere, non ha esigenza alcuna.

Sappi che non ha somiglianza alcuna con i corpi, e non può quindi né salire, né scendere, né spostarsi, né mutare né essere raffigurato, [...] come fanno loro.

Sappi che non ha somiglianza alcuna con gli accidenti quali i movimenti, la quiete, i colori, i sapori e gli odori.

Sappi che è unico, primo senza alcuno che gli sia secondo, [...].

¹¹ Gimaret, *art.cit.*, 80.

Se conosci questa proposizione allora sai che cos'è l'unicità divina¹².

Se il *tawhīd* corrisponde all'affermazione fondamentale dell'Islam: DÌ: EGLI, DIO, È UNO, DIO, L'ETERNO, NON GENERÒ NÉ FU GENERATO E NESSUNO GLI È PARI¹³, nella *mu'tazilah* questo concetto assume un ulteriore irrigidimento poiché viene sottolineata a oltranza l'inaccessibilità divina.

L'unicità della divinità diventa qui un'unicità anche interna: Iddio è uno, non ha alcun simile negli attributi (*ṣifāt*) che Lo descrivono, siano questi positivi o negativi, poiché sono identici all'essenza (*dāt*) divina.

I mu'taziliti negano *in toto* quelli che possono definirsi «attributi-sostantivi» o semplicemente descrittori-nomi, quasi considerassero l'apposizione di un sostantivo (*ism*) una sorta di *badal*, sostituzione, per usare il termine alla maniera sibawayhiana¹⁴.

Con il termine attributo (*ṣifah*) intendono esclusivamente gli «attributi-qualificativi» derivati da verbi¹⁵, quali *qādir* «potente», *'ālim* «sapiente», *ḥāliq* «creatore» e così dicendo. Iddio può, sa, crea grazie alla Sua essenza, meglio ancora grazie agli attributi di potenza, sapienza e creazione, identici alla Sua essenza.

Ne traspare che l'obiettivo principale dei mu'taziliti è la «purificazione» (*tanzīh*) della divinità da qualsiasi imperfezione, da qualsiasi aspetto creato. La trascendenza assoluta di Iddio in relazione al mondo li conduce a distinguere rigorosamente tra ciò che è pre-eterno (*qadīm*) e ciò che è stato posto in essere, prodotto (*muḥdat*).

Corollario di un siffatto sforzo è l'affermazione del Corano creato. Come si è già avuto modo di notare, questa è la tesi che ha ricevuto maggiore attenzione nella storia della *mu'tazilah* a causa delle sue ripercussioni politiche: Iddio, uguale ai Suoi attributi, non ammette il cambiamento quindi non può essere ammissibile che il Corano, parola divina, in quanto attributo, sia increato.

¹² *ibid.*, 80 sg.

¹³ Cor. CXII.

¹⁴ Si veda a proposito J. Owens, *Early Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam 1990, 70 sg.

¹⁵ Zamahšari, *Šarḥ al-mufaṣṣal*, III, 46.

Per quanto riguarda il testo coranico, i mu'taziliti si concentrano sui versetti cosiddetti «antropomorfici» (*mušabbihah*) secondo cui Iddio, qualora questi versetti venissero interpretati letteralmente, risulterebbe possedere attributi, caratteristiche oppure atti tipicamente umani:

IL MISERICORDIOSO **SI È ASSISO** IN GLORIA **SUL TRONO**¹⁶;
E **VERRANNO** IL TUO SIGNORE E GLI ANGELI, SCHIERA A SCHIERA¹⁷;
E LA **MANO DI DIO** STA SOPRA LE LORO MANI¹⁸;
E SOLO RESTA IL **VOLTO DEL SIGNORE**, PIENO DI POTENZA E DI GLORIA¹⁹;
E COSTRUISCI L'ARCA DAVANTI **AI NOSTRI OCCHI**²⁰.

Rifiutando l'interpretazione letterale del testo coranico, la maggior parte dei mu'taziliti propone un'«allegorizzazione», meglio un'interpretazione allegorica (*ta'wīl*), di questi versetti: la mano d'Iddio rappresenta quindi il Suo agire su di noi; gli occhi, la Sua provvidenza; il Suo sedersi sul Trono è da interpretarsi come il Suo dominio sull'universo.

I mu'taziliti escludono altresì la possibilità da parte dell'uomo di vedere Iddio (*ru'yah Allah*) sia nella vita terrena che nell'aldilà poiché solo un corpo può essere visto, poiché ogni visione avviene con il contatto dei raggi emessi dall'occhio e l'oggetto da vedere e Iddio, per definizione, non è corporeo²¹. D'altronde il Corano stesso recita: E NON L'AFFERRANO GLI SGUARDI²².

L'affermazione della trascendenza divina potrebbe comunque condurre a negare ogni somiglianza tra Iddio e il creato, ma se ciò fosse non si potrebbe affermare nulla di Lui e Lo si potrebbe qualificare e descrivere solo negativamente, proprio alla maniera della descrizione riportata da Aš'ari. Tuttavia la giustizia divina ha fatto sì che Egli venisse incontro all'uomo e si facesse conoscere attraverso una conoscenza positiva, accessibile solo attraverso la ragione (*'aql*).

¹⁶ Cor. XX, 5.

¹⁷ Cor. LXXXIX, 22.

¹⁸ Cor. XLVIII, 10.

¹⁹ Cor. LV, 27.

²⁰ Cor. XI, 37.

²¹ *Muğni* IV, 57.

²² Cor. VI, 103.

È in virtù di un'indispensabile analogia tra l'invisibile e il visibile (*ḥaml al-ġā'ib 'alā al-šāhid*) che l'uomo può sapere che Iddio esiste e che merita gli attributi qualificativi. Tutti gli attributi che vengono applicati a Iddio li conosciamo dapprima riferiti al mondo visibile, per questo motivo li utilizziamo al contempo per descrivere Iddio e l'uomo²³.

La legge razionale (*šarī'ah 'aqliyyah*) è quindi uno dei metodi fondamentali della *mu'tazilah*: è la ragione umana che dimostra logicamente l'esistenza d'Iddio e la Sua unicità.

3. *La giustizia divina (al-'adl)*

L'autore degli *Uṣūl al-ḥamsah* prosegue l'enumerazione e descrizione dei principi *mu'taziliti* con la giustizia divina:

Venne domandato: Informami circa la giustizia, che cos'è?

Venne risposto: È la purificazione (*tanzīh*) da Iddio – Egli sia lodato, Egli è l'Altissimo – di ogni nefandezza poiché tutti i Suoi atti (*af'ālahu*) sono buoni. La spiegazione di ciò è la seguente: sappi che tutti gli atti iniqui e ingiusti degli uomini non possono essere creati da Lui e chi Gli attribuisce ciò è come se Lo definisse iniquo e stolto e abbandonasse quindi l'affermazione della giustizia divina.

Sappi che Iddio – Egli è potente ed eccelso – non impone la fede al miscredente²⁴.

Unitamente al principio dell'unicità divina, la giustizia divina viene utilizzata dai *mu'taziliti* per autodefinirsi: essi si presentano come «la gente della giustizia e dell'unicità» (*ahl al-'adl wa-al-tawḥīd*)²⁵.

Analizzando la nozione di giustizia umana e trasferendo in seguito quest'ultima a Iddio giungono a due conclusioni:

1. Iddio, essere dotato di intelligenza e saggezza, deve necessariamente agire in vista di un fine, di un disegno ben definito.

²³ D. Gimaret, *Theories de l'acte humain en théologie musulmane*, Parigi 1980, 281 sg.

²⁴ *Ibid.*, 81.

²⁵ Si veda anche *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 137 sg.

Nell'universo v'è un ordine voluto, un ordine oggettivo. Vi sono quindi anche un bene e un male oggettivi, anteriori alla legge divina.

Iddio è tenuto a compiere sempre il «meglio», l'*optimum (al-aṣlah)*²⁶: non può desiderare che il bene.

L'estrema giustizia divina esclude ogni idea di predestinazione: secondo la *mu'tazilah* sarebbe ingiusto da parte di Iddio decidere in precedenza la sorte di ciascun uomo nell'aldilà, decidere di castigare oppure di premiare un uomo prima che costui si sia meritato, attraverso i propri atti, rispettivamente il castigo o la ricompensa.

Iddio lascia agli uomini la libertà di scegliere, di credere o non credere. È per il bene degli uomini che Iddio ha imposto una legge affinché essi possano raggiungere la massima felicità in quanto ricompensa di un torto subito²⁷.

2. Iddio non desidera il male né lo ordina poiché la Sua volontà (*irādah*) e il Suo ordine (*amr*) coincidono. Iddio, giusto per definizione, non può giudicare un essere che non sia responsabile dei propri atti. Quindi secondo la *mu'tazilah* il male, come d'altronde il bene, è creato dall'uomo poiché l'uomo crea tutti i suoi atti (*hāliq al-aʿā*) e li fa essere, li mette in atto (*yuhdiṭuhā, yuḡduhā*).

Ne consegue il rifiuto da parte dei *mu'taziliti* – cui si uniranno gli *ḥanafiti-maturiditi* e alcuni *aš'ariti* come Baqillāni e Isfarā'ini –, dell'*istitnā'*, ovvero della formula di condizionamento *in šā' Allah*, in base alla quale si rimette alla volontà divina la realizzazione di un atto.

Tale formula poteva suscitare solo scandalo all'interno di una tradizione musulmana secondo cui Iddio era considerato l'unico creatore. Tuttavia Daniel Gimaret, nel suo fondamentale studio sugli atti umani in teologia musulmana, ha ben dimostrato che nel Corano l'atto di «creare» non è riferito solo a Iddio, ad esempio vi si legge:

²⁶ Si veda R. Brunschvig, *Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlah)* in *Studia Islamica* XXXIX (1974), 5-23.

²⁷ *Muḡni*, XI, 387.

E LO MANDERÀ COME SUO MESSAGGERO AI FIGLI DI ISRAELE, AI QUALI EGLI DIRÀ: IO VI PORTO UN SEGNO DEL VOSTRO SIGNORE. ECCO CHE IO VI CREERÒ CON DELL' ARGILLA UNA FIGURA DI UCCELLO²⁸.

I primi mu'taziliti utilizzavano frequentemente l'espressione «agente» (*fā'ih*): l'uomo è agente, autore dei propri atti soprattutto di quelli cattivi²⁹. L'uomo ha ricevuto da Iddio la potenza (*qudrah, istiṭā'ah*) che gli consente di agire in tutta libertà. È per questa ragione che egli riceverà una ricompensa per le buone azioni e un castigo per le cattive. La nozione di potenza è legata a quella di libero arbitrio (*iḥtiyār*), «un potente si riconosce dalla facoltà di non scegliere ciò di cui ha la potenza»³⁰. È dovere d'Iddio creare nell'uomo la potenza di compiere gli atti che la Legge gli impone.

Corollario della concezione mu'tazilita della giustizia divina e soprattutto della loro teoria del meglio è la necessità che il califfo, *l'imām* sia il migliore per il suo popolo in quel momento.

4. *La promessa e la minaccia (al-wa'd wa-al-wa'id)*

Il più immediato corollario della giustizia divina e della libertà umana risiede nell'affermazione che Iddio, essere giusto, mette in guardia l'uomo sul fatto che dovrà rispondere delle proprie azioni nell'aldilà:

Venne domandato: Informaci circa la promessa e la minaccia.

Venne risposto: È la conoscenza che la ricompensa (*tawāb*) in cambio dell'obbedienza che Iddio promette e che il castigo in cambio delle malvagità con cui Egli minaccia avverranno senza dubbio.

Egli non cambia opinione, non muta la Sua promessa e la Sua minaccia³¹.

Il terzo principio riguarda la sorte del credente (*mu'min*), del corrotto (*fāsiq*) e del miscredente (*kāfir*) nell'aldilà. L'uomo sarà giudicato in base al proprio operato. Il musulmano che ha commesso

²⁸ Cor. III, 49.

²⁹ Gimaret, *op.cit.*, 3-60.

³⁰ *Muḡni*, VIII, 188.

³¹ Gimaret, *art.cit.*, 81-82.

un peccato grave e non si è pentito è destinato, come risultato della minaccia d'Iddio, all'inferno, mentre colui che avrà compiuto gli atti³² richiesti dalla fede, come risultato della promessa d'Iddio, andrà in paradiso.

Essere credente per la *mu'tazilah* significa non solo credere con il cuore e pronunciare la professione di fede con intenzione, ma anche compiere le azioni prescritte. Per la prima volta nella teologia musulmana viene attuata la distinzione tra grandi peccati, ovverosia gravi (*kabā'ir*), e piccoli peccati (*sagā'ir*).

5. *La posizione tra le due posizioni (al-manzilah bayna al-manzilatayn)*

Per quanto riguarda la condizione del peccatore che ha commesso un peccato grave, i *mu'taziliti* forniscono una soluzione originale, che si distingue da quelle fornite dai pensatori precedenti:

Venne domandato: Informami circa la posizione tra le due posizioni.

Venne risposto: È la conoscenza del fatto che chi uccide oppure commette adulterio oppure chi commette un peccato grave è un corrotto (*fāsiq*), non è un credente e il suo statuto (*ḥukmuḥu*) non è lo statuto del credente quanto a lode e a esaltazione [...], non è un miscredente che non viene seppellito, per il quale non si prega e con il quale non ci si sposa, bensì si trova nella posizione tra le due posizioni, a differenza dei *kharigiti* che lo definiscono miscredente e dei *murgi'iti* che lo ritengono un credente³³.

Tale principio, detto anche «dei nomi e dei giudizi» (*al-asmā' wa-al-aḥkām*), è già stato discusso nel paragrafo dedicato alle origini della *mu'tazilah*³⁴ e può essere riassunto come segue: lo *status* intermedio designa, nella dottrina *mu'tazilita*, lo stato del credente che commette un peccato grave.

Le diverse scuole musulmane di pensiero hanno dato diverse soluzioni a tale questione, resa ancora più spinosa a seguito

³² Ancora una volta viene ribadito e risulta chiaro come nell'Islam sia preferibile parlare di ortoprassi piuttosto che di ortodossia.

³³ G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino 1996, 82.

³⁴ Si veda Capitolo I par. 6.

dell'accusa pendente su 'Ali b. Abi Tālib di avere fatto assassinare 'Utmān:

1. i kharigiti lo consideravano un miscredente;
2. i murgi'iti lo consideravano un credente rinviando ogni eventuale giudizio a Iddio;
3. Ḥasan al-Baṣri affermava che costui non era credente, né miscredente, ma ipocrita (*munāfiq*);

infine 4. Wāṣil b. 'Aṭā' sosteneva che costui non era né credente né miscredente, bensì *fāsiq* ossia corrotto, meglio ancora peccatore non pentito, che veniva a trovarsi nella «posizione tra le due posizioni»³⁵.

Quest'ultima soluzione risulta quindi essere essenzialmente un compromesso tra le principali teorie, sviluppatasi entrambe nel I/VII secolo, ovvero tra la teoria «rigorista» secondo cui il peccatore grave deve essere automaticamente allontanato dalla comunità musulmana e la teoria «ecumenica» che considera la rivelazione come l'evento decisivo in base al quale ogni musulmano, peccatore o meno, viene in ultima istanza salvato.

Wāṣil – e con lui i mu'taziliti, che si “separarono” dalla comunità e lo seguirono – era sufficientemente rigorista da aborreire ogni forma di lassismo e permissivismo, ma al contempo aveva vissuto a sufficienza per comprendere che lo zelo eccessivo dei rigoristi non poteva diventare una regola per un mondo ormai così vasto come il *dār al-islām* dei suoi tempi.

6. *L'ordine del bene e il divieto del male (al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahī min al-munkar)*

Pur non essendo un segno distintivo dei mu'taziliti, bensì un monito d'origine coranica, l'obbligo di ordinare il bene e vietare il male rientra nei cinque principi della “scuola”:

Venne domandato: Informami circa l'ordine del bene e il divieto del male.

Venne risposto: L'ordine del bene consiste di due aspetti: il primo è obbligatorio ed è l'ordine di compiere i doveri religiosi (*farā'id*), mentre il secondo è superfluo ed è l'ordine delle pratiche religiose supererogatorie.

³⁵ Si veda a proposito *Milal* I, 61sg.

Quanto al divieto del male è sempre obbligatorio perché è il divieto a compiere ogni tipo di nefandezza³⁶.

La comunità musulmana nel suo insieme ha quindi ricevuto da Iddio il comando di ordinare il bene e vietare il male:

E SI FORMI DA VOI UNA NAZIONE D’UOMINI CHE INVITANO AL BENE, CHE PROMUOVONO LA GIUSTIZIA E IMPEDISCONO L’INGIUSTIZIA³⁷;
VOI SIETE LA MIGLIORE NAZIONE MAI SUSCITATA FRA GLI UOMINI:
PROMUOVETE LA GIUSTIZIA E IMPEDITE L’INGIUSTIZIA³⁸.

Ma se alcuni pensatori musulmani si sono accontentati della riprovazione interiore senza prendere apertamente posizione, i mu‘taziliti hanno tenuto conto dell’azione diretta: se viene a mancare l’ordine bisogna agire con la spada.

A differenza degli altri quattro principi, questo – probabilmente per la sua delicatezza – non ha ricevuto molta attenzione da parte degli eresiografi musulmani.

Anche il quinto principio ha come corollario la risposta a uno dei problemi classici della teologia musulmana: l’imamato (*imāmah*). Chi è il califfo legittimo? Qual è la legittimità dei primi quattro califfi dell’Islam? Se era unanime l’accordo su Abū Bakr e Omar, se gli sciiti affermavano che ‘Alī avrebbe dovuto essere riconosciuto califfo alla morte di Maometto, la *mu‘tazilah* in base al quarto principio li riconosce, anche se con qualche predilezione a seconda dei singoli pensatori, *in toto*³⁹.

³⁶ Gimaret, *art.cit.*, 82.

³⁷ Cor. III, 104.

³⁸ Cor.III, 110.

³⁹ *Intiṣār*, 97-102; *Muḡni XX*.

«SCUOLE» GRAMMATICALI:
BASSORA, CUFA E BAGDAD?
«SCUOLE» MU‘TAZILITE:
BÀSSORA E BAGDAD?

1. *La «scuola» mu‘tazilita di Bāssora*

Il successo di Abū Huḍayl al-‘Allāf e Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām presso la corte bagdadina di Ma‘mūn, il califfo iniziatore della *miḥnah*, fu senza dubbio dovuto alle loro grandi doti spirituali, ma potrebbe stupire il fatto che fossero entrambi mu‘taziliti basrensi.

Bāssora era stata fondata nel 16/637 dall’imperiosa necessità strategica che aveva reso necessario l’insediamento delle truppe al confluire del Tigri e dell’Eufrate al fine di sorvegliare la via che conduceva al Golfo persico, in Iraq e in Persia¹.

Qui, come già era avvenuto nella Mecca del periodo preislamico e dei primordi dell’Islam, commercio e cultura diventarono ben presto due fattori strettamente connessi tra di loro².

Situato all’estremità orientale della città ai confini con il deserto, il Mirbad³, ovvero il grande mercato e centro commerciale della città, fu il luogo dove molti pensatori accumularono gran parte del loro sapere. In questo luogo dove i beduini venivano a vendere il proprio bestiame e le carovane sostavano, i filologi accorrevano per raccogliere informazioni linguistiche⁴, vocaboli in disuso nell’ambito urbano dalla viva voce dei detentori della lingua araba pura, gli arabi del deserto. Il

¹ Ch. Pellat, *Le milieu basrien...*, op.cit., 2-4.

² Si veda M. Piotrovski, *L’economia dell’Arabia preislamica*, in AAVV., *I primi arabi*, Milano 1994, 230.

³ S.H. ‘Ali, *Ḥiṭāṭ al-Baṣrah wa-miṭṭaqatihā*, Bagdad 1986, 111-116.

⁴ *Bayān* I, 187.

Mirbad non era comunque l'unico luogo dove commercio e cultura si mescolavano nella Bāssora della fine del II/VIII sec. e dell'inizio del III/IX secolo. V'era anche il porto fluviale, il Kalla', ove giungevano imbarcazioni di grosso tonnellaggio. La città era di fatto un crogiolo di religioni ed etnie, ove ebrei e cristiani si mescolavano agli elementi non arabi della popolazione⁵.

V'era un'altra istituzione basrense che contribuì notevolmente alla formazione di molti intellettuali: la Grande moschea⁶. In questo luogo, descritto come la casa comune dove i musulmani amavano riunirsi per trascorrere il tempo libero⁷, gruppi di letterati, poeti, pensatori, esegeti e oratori solevano convenire per discutere degli argomenti più svariati. Come se tutto ciò non bastasse, accanto alla istituzione ufficiale della Grande Moschea Bāssora offriva anche l'istituzione privata della *dār al-kutub* ove gli studiosi che vi si recavano a studiare ricevevano una sorta di pensione⁸.

La cosiddetta «scuola» mu'tazilita di Bāssora si presentava come razionalista ed élitaria. La città deteneva una lunga tradizione teologica con una prudente tendenza sunnita risalente all'epoca omayyade e che aveva preparato la strada, sotto alcuni aspetti, alla futura dottrina mu'tazilita.

A Bāssora realismo e razionalismo, entrambi conducenti all'universalismo, erano nell'aria e sia grammatici sia uomini di religione seppero coglierli. Se per quanto concerne le scienze religiose propriamente dette – *tafsīr*, *ḥadīṭ* e *fiqh* – bisogna essere prudenti poiché non si hanno informazioni sicure, per quanto riguarda l'epoca d'oro basrense, ovvero l'epoca in cui nacquero le grandi scuole di pensiero, le fonti sono più attendibili.

A quei tempi nessun grande pensatore era nativo di Bāssora, appartenendo costoro in linea di massima alla classe dei *mawālī*, ed essendo costoro per lo più di origine persiana. Il fatto è molto importante se si pensa che l'unico basrense di nascita passato alla storia per avere fondato una scuola di pensiero fu Abū Ḥasan al-

⁵ Ch. Pellat, *Le milieu basrien...*, op.cit., 21-42.

⁶ Si veda Cap. I n. 3.

⁷ Ch. Pellat, *Le milieu basrien...*, op.cit., 244.

⁸ Si veda L. Gardet, *La cité musulmane*, Parigi 1981, 311.

Aš‘ari, discendente del celebre Compagno del Profeta, condottiero ed ex governatore di Bāssora Abū Mūsā al-Aš‘ari.

Se a Cufa, la città rivale nelle discussioni grammaticali, la scuola empirista registrava accuratamente i fatti linguistici, seguendo con attenzione gli informatori, facendo inconsciamente della grammatica descrittiva, senza spirito critico, la scuola di Bāssora, razionalista, applicò alla filologia il ragionamento per analogia (*qiyās*), facendo quella che in epoca moderna viene definita grammatica normativa. Lo spirito speculativo basrense mirava a sottoporre la lingua alle leggi della logica. Risulta quindi semplice comprendere lo sforzo del celebre autore del *Kitāb*, il persiano Sibawayhi, e dei suoi successori di catalogare l’uso delle parlate delle diverse tribù beduine. Anche l’autore del primo dizionario arabo, il *Kitāb al-‘Ayn*, il basrense Ḥalil b. Aḥmad tentò di redigere un inventario logico, fonetico e per questo motivo scientifico del lessico arabo⁹.

Le discussioni messe in moto dal *qiyās* rischiavano però di protrarsi all’infinito diventando sterili, quindi ci si rivolse ad altre attività, quali la formazione di una cultura araba e la formulazione della dottrina dell’Islam su nuove basi, mantenendosi sempre fedeli alle leggi della ragione.

Il grande prosatore Ġāḥiẓ, pur non essendo ostile allo studio della grammatica, essendone egli stesso grande conoscitore, consigliava di insegnarne solo gli elementi essenziali e metteva in guardia i propri lettori da un’eccessiva specializzazione filologica¹⁰. Il rifiuto nei confronti della specializzazione a oltranza fu una delle principali caratteristiche della cultura basrense, e come ha sostenuto Charles Pellat «un segno ulteriore dell’universalismo della metropoli irachena»¹¹.

⁹ J.A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leida 1965, 20-40.

¹⁰ *Ḥayawān* I, 59 sg.

¹¹ Ch. Pellat, *Basra, patrie du réalisme et du rationalisme*, in *Colloque de sociologie musulmane. Actes 11-14 septembre 1961*, Bruxelles 1961, 340.

2. La «scuola» di Bagdad e l'antagonismo con Bāssora

Esisteva anche un gruppo di mu'taziliti che faceva capo a Bagdad ove fu legato, a periodi alterni, alla corte abbaside. Se inizialmente Bišr b. al-Mu'tamir, ovvero colui che aveva introdotto la dottrina nella capitale, aveva avuto rapporti burrascosi con Hārūn al-Rašīd, egli era stato tra le persone che, quando Ma'mūn designò come proprio successore 'Alī al-Riḏā, ne convalidarono la firma¹². Bišr seguì poi il sovrano illuminato a Merv poiché apparteneva alla sua cerchia privilegiata. Tuttavia il fondatore del gruppo mu'tazilita di Bagdad morì presto di lebbra e il suo successore Murdār, detestando tutto ciò che riguardava la politica, si tenne lontano dalla corte preferendo a essa il contatto con le masse¹³.

Bagdad, la brillante e intellettuale capitale abbaside, era stata fondata molto più tardi di Bāssora, dal califfo abbaside Manšūr nel 144-145/762. La corte e le sue risorse avevano ben presto attratto colà grandi masse. A differenza di Bāssora qui mancava una borghesia affermata che appoggiasse, spiritualmente e finanziariamente, la classe intellettuale.

Nonostante la diversità e la relativa distanza tra i due centri, i contatti non mancarono. Pare che Bišr b. Mu'tamir si fosse recato in gioventù a Bāssora dove apprese i cinque fondamenti della dottrina mu'tazilita¹⁴, anche se la tradizione narra che non li apprese direttamente da Abū Huḏayl al-'Allāf, bensì dai discepoli di Wāṣil b. 'Aṭā'¹⁵.

Se l'antagonismo tra Bāssora e Cufa, nel Basso Iraq, ben spiegava alcuni aspetti dell'intellettualità musulmana, anche l'attrazione che Bagdad avrebbe esercitato, poco dopo la sua fondazione, sugli abitanti dell'una e dell'altra città aiuta a chiarire, almeno parzialmente, alcuni sviluppi successivi.

Bagdad, cuore dell'impero, ben svolgendo la propria funzione catalizzatrice, avrebbe favorito il confronto tra tesi e idee diverse e

¹² F. Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli Alidi*, Lipsia 1929, 45; *Theologie* III, 154-158.

¹³ J. van Ess, *Unc lecture...*, op.cit., 60 sg.; *Theologie* III, 134-141.

¹⁴ Malaṭi, *Tanbīh*, 30.

¹⁵ *Theologie* III, 107-115.

sarebbe diventata centro di diffusione delle dottrine cui avrebbe fornito i natali, ma al contempo senza uniformarle e appiattirle.

Anche la *mu'tazilah* assistette colà alla nascita dell'altro e più recente ramo delle sue idee: la cosiddetta scuola di Bagdad.

Nonostante la distinzione classica tra i due gruppi mu'taziliti di Bāssora e Bagdad, nulla impedì la frequenza dei contatti tra i rispettivi appartenenti. Tra l'altro gran parte dei principali esponenti del ramo basrense, quali Abū Huḍayl al-'Allāf e Hišām al-Fuwaṭi, Nazzām e Ġāḥiẓ stesso, trascorsero un certo periodo della loro vita nella Città della pace celeste e spesso viceversa¹⁶.

Le cose si erano purtroppo male avviate per i mu'taziliti di Bagdad¹⁷. Durante il regno di Hārūn al-Rašīd, Bišr b. Mu'tamir e il suo discepolo Ṭumāmah b. Ašras vennero incarcerati perché sospettati di eversione. Fortunatamente furono in seguito rilasciati e il loro successo, a corte e tra la popolazione, crebbe a dismisura soprattutto, come si è già accennato, con i sovrani abbasidi successivi¹⁸.

L'eterogeneità della scuola bagdadina si riscontra già nelle personalità dei due pensatori appena citati: Bišr, asceta e divulgatore, dovette la propria fama anche ai suoi versi eloquenti, mentre Ṭumāmah, perfetto uomo di corte, era celebre per la veemenza degli attacchi sferrati agli avversari¹⁹.

Anche dopo il trasferimento della capitale a Samarra il mondo dei cortigiani continuò a mescolarsi con quello dei letterati e pensatori mu'taziliti, senza però mai confondersi.

Come si è già avuto modo di accennare associati alla politica califfale di quel tempo sono due personaggi, entrambi mu'taziliti, di spicco: Aḥmad b. Abi Duwād e Ġāḥiẓ. Il primo è il grande cadi della «scuola» di Bāssora, molto potente, poeta e mecenate, cui molte opere

¹⁶ Si veda ad esempio, Ch. Pellat, *Ġāḥiẓ à Bagdad et à Samarra*, in *Rivista degli Studi Orientali* XXXIII (1952), 55-58.

¹⁷ R. Brunshvig, *Mu'tazilisme et aš'arisme*, in *Arabica. Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bagdad*, Leida 1962, 346.

¹⁸ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 52.

¹⁹ Su Ṭumāmah b. Ašras si veda *Theologic* III, 159-172.

dedicò lo stesso Ğāḥiẓ²⁰ e il cui nome è indissolubilmente legato alla «persecuzione» dei sunniti che si ostinavano a negare la creazione del Corano e il libero arbitrio. Il secondo, grande letterato e poligrafo, scrisse alcune opere sull'imamato a sostegno della causa abbaside²¹.

Come sottolineato in precedenza i mu'taziliti basrensi unirono la convinzione aristocratica di appartenere a una élite intellettuale a un profondo disprezzo del volgo, del popolo incolto. Un atteggiamento contrario si riscontrò, almeno in alcuni esponenti del ramo di Bagdad dove si assisté a una certa tendenza all'ascetismo e alla ricerca del contatto con i poveri, con la massa (*'āmmah*).

Abū Mūsā al-Murdār, il cosiddetto «monaco dei mu'taziliti di Bagdad» (*nāsik al-baġdādiyyin*)²², colpisce per il suo profondo distacco dalla vita terrena e di lui si ricordano le prediche sulla giustizia divina²³. Anche i suoi due principali discepoli, Ğa'far b. al-Mubaššir e Ğa'far b. Ḥarb, lo seguirono in tale atteggiamento. Ğa'far b. Ḥarb riuscì a fare di un vecchio ciabattino, Muḥammad al-Iskāfi, futuro autore di una celebre refutazione del *Kitāb al-'Uṭmāniyyah* di Ğāḥiẓ²⁴, il proprio discepolo prediletto.

Rimane tuttavia arduo rispondere alla domanda se la scuola di Bagdad, al pari di quella di Bāssora, possedesse originalità e soprattutto omogeneità di pensiero. L'esistenza di una scuola di Bagdad contrapposta idealmente a quella di Bāssora da cui prese dappprincipio spunto è ormai considerato un dato di fatto. Talvolta tale opposizione ha raggiunto forme individuali molto brutali, come nel caso di Hišām b. 'Amr al-Fuwaṭi che avrebbe composto contro il proprio maestro Abū Huḍayl una refutazione²⁵.

²⁰ Tra cui il *Kitāb al-bayān wa-al-tabyīn* e alcune tra le *Rasā'il*, quali la *Risālah fi nafi al-tašbīh* e la *Risālah al-futyā*.

²¹ Si veda il *Kitāb al-'Uṭmāniyyah*, Cairo 1955, di cui stiamo preparando una nuova edizione critica basata su di un manoscritto ignoto a 'Abd al-Salām Hārūn, autore dell'*editio princeps*; si veda altresì il manoscritto gahiziano inedito di Berlino utilizzato nel capitolo II, par. 2.

²² Nasafi II, 647.

²³ J. van Ess, *Ein Predigt des mu'taziliten Murdar* in *Bulletin d'études orientales* XXX (1978), 307-318.

²⁴ Si veda Ğāḥiẓ, *Kitāb al-Uṭmāniyyah*, op. cit., 281-342.

²⁵ *Fihrist*, 214.

Un tardo mu‘tazilita, come Abū Rašīd al-Nisābūri, autore tra l’altro di un *Kitāb al-tawḥīd*²⁶, avrebbe dedicato un testo – nella più completa fedeltà alla tradizione grammaticale delle *masā’i*²⁷ – alla descrizione delle differenze tra le due «scuole»: il *Kitāb masā’il al-iḥtilāf bayna al-bašriyyīn wa-al-baġdādiyyīn*²⁸. Si è voluto utilizzare il condizionale poiché un’accurata analisi del manoscritto ha dimostrato che si tratta essenzialmente dell’esposizione delle teorie dell’autore circa gli accidenti e le sostanze.

È solo in epoca tarda, verso il XV secolo, che Ibn al-Murtaḍā nella sua trattazione delle sette dell’Islam, quando si trova a descrivere la scuola di Abū Huḍayl al-‘Allāf la definisce “basrense” (*al-bašriyyah*), e nel *Kitāb al-qalā’id* in cui si occupa in modo particolare del problema dell’unicità divina distingue tra basrensi e bagdadini. In precedenza, probabilmente per via anche della vicinanza temporale, le scuole mu‘tazilite, come si può notare nei primi trattati di eresiografia, traevano il nome dai loro fondatori.

Anche le divergenze all’interno delle singole scuole, in particolar modo in quella di Bagdad, appaiono sovente più evidenti e numerose dei denominatori comuni.

I mu‘taziliti di Bagdad non esitarono altresì a combattere apertamente e aspramente alcune tesi, da loro giudicate arrischiate, propugnate dai loro compagni basrensi. L’opposizione non si arrestò sul piano teorico, anzi costoro fecero persino condannare a morte il cadi della *miḥnah* Ibn Abī Duwād e Aḥmad b. Ḥā’it per le loro idee troppo azzardate sul Corano creato.

Inoltre, in quel minimo di accordo regnante tra le dottrine individuali, v’è da sottolineare una certa novità e un maggiore approfondimento nel pensiero della capitale, per quanto concerne idee quali la grazia divina (*lutf*), l’obbligo per Iddio di compiere il «meglio» e l’atomo (*ġawhar*) costitutivo della materia.

²⁶ Il Cairo, 1969.

²⁷ Tradizione grammaticale che vede il proprio maggiore esponente nel grammatico Anbāri, autore de *al-Inṣāf fī masā’il al-iḥtilāf bayna al-naḥwiyyīn al-bašriyyīn wa-al-kūfīyyīn*, Il Cairo s.d., 2 voll. Si veda anche H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, Beirut 1961, 19 sg.

²⁸ Si tratta del manoscritto Glaser 12 della Staatsbibliothek di Berlino.

Con il regno «rivoluzionario» di Mutawakkil, il basrense Ġāhiz si inchinò ben presto alla politica del nuovo califfo che pare gli versasse addirittura un mensile²⁹. A Bagdad la *mu‘tazilah* continuò invece a operare, con fortuna alterna, in ambienti molto intellettuali, ma numericamente assai ristretti.

A partire dalla fine del III/IX secolo l'autore del *Kitāb al-Intiṣār*³⁰, Abū al-Ḥusayn b. ‘Utmān al-Ḥayyāt, fornisce un prezioso resoconto della situazione a lui contemporanea. Un discepolo di quest'ultimo Abū al-Qāsim al-Balḥi al-Ka‘bi, autore di una raccolta di *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* che utilizzeremo nei prossimi capitoli³¹, dopo avere a lungo vissuto a Bagdad, si trasferisce nel lontano Khorasan portando con sé le proprie idee.

Tuttavia fu ancora una volta Bāssora a fornire le basi per nuovi sviluppi. Il grande sistematore della dottrina mu‘tazilita, il cadi ‘Abd al-Ġabbār si formò a Bāssora, insegnò per un breve periodo a Bagdad per poi trasferirsi a Rayy, nell'attuale Iran.

La storia della *mu‘tazilah* e delle sue «scuole», come si vedrà, è un coacervo di idee, teorie e singoli personaggi che proprio grazie alla loro spiccata personalità hanno dato vita a una dottrina tanto importante nella storia del pensiero musulmano quanto difficile da descrivere nel suo complesso.

3. Bāssora, Cufā e Bagdad: scuole grammaticali, eponimi delle scuole mu‘tazilite?

Le origini degli studi grammaticali arabi vengono universalmente fatte risalire e collegate alla decisione del potere centrale di raccogliere e stabilire la vulgata coranica. Molte sono le narrazioni, le tradizioni a riguardo³², ma di fatto fu la necessità – conseguente alla grande espansione del regno arabo e alla morte di gran parte dei Compagni

²⁹ Yāqūt, *Irṣād al-arīb ilā ma‘rifah al-adīb* VI, ed. D.S. Margoliouth, Leida 1907-1931, 72.

³⁰ Beirut 1957.

³¹ Contenute nel volume a cura di F. Sayyid *Faḍl al-i‘tizāl wa-Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, Tunisi 1974.

³² Si veda ad esempio A.B. Anbāri, *Nuzhah al-alibbā’ fī Ṭabaqāt al-udabā’*, Stoccolma 1962, 4-8.

del Profeta depositari del testo sacro – di avere a disposizione un testo scritto, corretto e comprensibile anche ai neo-convertiti, talvolta non arabofoni³³.

Come dimostrano i primi manoscritti del primo secolo dell'egira³⁴, i primi Corani furono scritti con una scrittura araba difettiva, priva non solo di punti diacritici e vocali brevi, ma spesso – e questo è il caso soprattutto della *alif mamdūdah* – anche di vocali lunghe³⁵.

La nascita della grammatica araba, meglio dei primi studi grammaticali, fu dunque una risposta all'esigenza ben precisa di fornire salde fondamenta a coloro che erano stati incaricati di compilare la Vulgata. Una leggenda narra che 'Alī b. Abī Ṭālib incaricò Abū Aswad al-Du'ālī di comporre un'opera in cui spiegasse i meccanismi della lingua araba, ma sono molte le ragioni che conducono a dubitare e a respingere siffatta ipotesi³⁶.

A prescindere dalla nebulosa che spesso avvolge le origini, è storicamente attestato che già nella metà del secondo secolo dell'egira vi fossero due centri di studi grammaticali in pieno fermento, corrispondenti ai due centri culturali già incontrati nella discussione delle “scuole” mu'tazilite: Bāssora e Cufa³⁷. Come nel caso del pensiero religioso-politico è Bāssora a porsi all'avanguardia e ad aprire il varco. Qui si iniziò a osservare e a studiare il linguaggio dei beduini³⁸, depositari non solo della lingua pura (*al-'arabiyyah*)³⁹, ma anche della ricca poesia preislamica che venne ben presto raccolta in

³³ H. Fleisch, op.cit., 26.

³⁴ Si veda F. Déroche-S. Noja Noseda, *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique* I, Lesa 1999.

³⁵ R. Blachère, *Introduction au Coran*, Parigi 1959, 27-45.

³⁶ Si veda Ch. Pellat, *Le milieu...*, op.cit., 130.

³⁷ Per un'analisi più dettagliata delle due scuole si veda H. Fleisch, op.cit., 1-11.

³⁸ Sul ruolo dei beduini nella storia della lingua araba si veda J. Blau, *On the Role of Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the mas'ala zunburiyya* in *Journal of Semitic Studies* VIII (1963); F. Corriente, *Marginalia on Arabic Diglossia and Evidence Thereof in the Kitāb al-Aḡāni* in *Journal of Semitic Studies* XX (1975), 38-61.

³⁹ Sulla lingua delle varie tribù dell'Arabia preislamica si veda *Duḥā* II, 245-252; K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Amsterdam 1981, 1-8.

registri (*dīwān*)⁴⁰. Se Cufa ben presto scoprì la vocazione per l'opera di raccolta e collazione e i pensatori che vi operarono si impegnarono nella ricerca lessicale e letteraria, a Bāssora – e lo dimostrò anche negli studi di teologia – si predilesse il ragionamento analogico, il *qiyās*, utilizzato per riflettere sui dati acquisiti, per analizzarli e ordinarli.

La tradizione linguistica araba classica, rappresentata dal *Kitāb al-insāf* di Ibn al-Anbāri del XII secolo, cita, tuttavia, accanto alle suddette “scuole” una terza quella di Bagdad, che vide i propri natali nel III/IX secolo.

Quindi il pensiero linguistico arabo potrebbe essere suddiviso e classificato in tre rami: basrense, cufano e bagdadino, quest'ultimo viene però a presentarsi come una sintesi delle due scuole che lo hanno preceduto. Di fatto non v'è da stupirsi che proprio nella capitale abbaside e attorno alla corte califfale dell'epoca d'oro siano confluiti dapprima personaggi poi idee che ben presto si fusero dando origine a nuove soluzioni, d'altronde anche nel caso, dei mu'taziliti, i pensatori basrensi giunti a Bagdad produssero nuove teorie.

Michael Carter ha infine affiancato alle suddette scuole, costituitesi verso il secondo secolo dell'egira, una scuola ancora più antica e più vicina al luogo di nascita del Corano: quella di Medina, nel cuore del Hiǧāz⁴¹.

⁴⁰ Lo scrittore e intellettuale egiziano Ṭaha Ḥusayn nel suo celebre e tanto dibattuto saggio *Fi šī'r al-ǧāhili* (Il Cairo, 1996³) ha messo in discussione l'autenticità di tale produzione poetica, giudicandola una produzione a posteriori dovuta alla necessità di fornire spiegazioni al testo coranico. Tuttavia ritrovamenti epigrafici degli ultimi anni contenenti versi poetici sono giunti a smentire tale opinione. A proposito si veda S. Noja, *Über die älteste arabische Inschrift, die vor kurzem entdeckt wurde* in *Studia semitica necnon iranica Rodolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Wiesbaden 1989, 187-194; idem, *A Further Discussion of the Arabic Sentence of the 1st Century A.D. and its Poetical Form*, in *Semitica. Serta philologica Constantino Tsereteli dicata*, Torino 1993, 183-188.

⁴¹ Un primo studio sulla scuola medinese si ebbe in M. Carter, *An Arabic Grammarian of the Eighth Century A.D.* in *Journal of the American Oriental Society* 93 (1973), 146-157 seguito da R. Talmon, *An Eighth-Century Grammatical School in Medina: the Collection and Evaluation of the Available Material* in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVIII (1985), 224-236.

A questo punto rimane da chiedersi quale rapporto e quale influsso possano avere avuto le teorie delle scuole grammaticali sulle successive idee dei due rami mu‘taziliti. Tali quesiti sono ancora più giustificati e indispensabili nel momento in cui si voglia affrontare, come nel nostro caso, il problema dell’unicità divina nella cui discussione sono una *conditio sine qua non* gli attributi divini.

Il lessico utilizzato nel dibattito sull’unicità divina e, in particolar modo degli attributi riferentisi alla divinità, è molto vicino, se non identico, a quello linguistico. È naturale che il termine più ricorrente sia *şifah*, per l’appunto attributo, descrittore, ma accanto a *şifah* sono presenti: il nome d’agente, *ism al-fā‘il*, in quanto molti attributi assumono questa forma, il *ḥāl* in quanto altra forma di attribuzione, infine il *ma‘nā* come concetto astratto che può definire e sostituire il termine *şifah*.

La maggior parte di questi vocaboli assumono sfumature, o persino significato diverso, a seconda della scuola grammaticale da cui vengono utilizzati. Capita altresì che un concetto grammaticale espresso, ad esempio, nella scuola basrense da un certo vocabolo non lo sia altrettanto in quella cufana.

4. *Bàsora e Cufa: due città, due “scuole”, due lessici*

Le divergenze tra le due principali scuole grammaticali si evidenziarono inizialmente sul piano, se così si può definire, esteriore della terminologia, poiché i cufani utilizzarono – probabilmente per distinguersi dai predecessori – un certo numero di termini tecnici diversi da quelli dei basrensi. Sia da esempio lo schema seguente:

BASSORA	CUFA
<i>munṣarīf</i>	<i>mağri</i> = triptoto
<i>ğārr</i>	<i>ḥafḍ</i> = genitivo
<i>muḍmar</i>	<i>makni</i> = pronome personale
<i>‘aṭf</i>	<i>nasak</i> = coordinazione
<i>zarf</i>	<i>ṣifāh</i> = attributo
<i>ḥāl</i>	<i>qaṭ</i> = “stato”
<i>ḥašw</i>	<i>ṣilah</i> = proposizione relativa ⁴²

Le divergenze non si limitarono però al solo lessico, ma si estesero anche a nozioni generali concernenti la derivazione delle parole: ad esempio a differenza dei basrensi i cufani ritenevano che il nome d’agente (*ism al-fā‘il*) appartenesse alla categoria del verbo e non a quella del nome ed esprimesse il tempo presente, così come ritenevano che il nome verbale (*maṣdar*) fosse derivato (*iṣtaqqa*) dal verbo e non viceversa. Questa distinzione si ritroverà anche nella discussione sugli attributi divini che frequentemente hanno forma *fā‘il*.

5. Il descrittore: *ṣifāh* e/o *ḥāl*?

Il primo grammatico arabo fu Sibawayhi, persiano d’origine e capostipite del filone linguistico basrense⁴³. Nella sua fondamentale opera, il *Kitāb fi al-naḥw*, il grammatico illustra il verbo *waṣafā* (= descrivere) riferendolo a tre situazioni ben distinte:

Sappi che una cosa può essere descritta (*yusafū*):

- con qualcosa che le è proprio identico (*huwa huwa*) e che è parte del suo nome e questo è il caso di quando dici: *Zaydun ṭawīlu*;
- con qualcosa che è le è ugualmente identico, ma che non fa parte del suo nome e questo è il caso quando dici *Zaydun dāhib^{an}*;

⁴² Si veda alle varie voci H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1977; W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1979 (rist. ed. 1933).

⁴³ Per un’analisi del pensiero di Sibawayhi si veda J.Owens, op.cit., 62-83; U. Mosel, *Die syntaktische Terminologie bei Sibawayh I*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Monaco 1975.

- c. oppure può essere descritta con qualcosa che non le è identico e non appartiene al suo nome come quando dici: *dirhamun wazn^{an}* e ciò non è che un accusativo⁴⁴.

Sibawayhi aveva già identificato quelle che in epoca più tarda sarebbero state definite tre importanti categorie sintattiche della lingua araba:

- a. il qualificatore (*ṣifah*)
- b. il *ḥāl*
- c. e quello che usando la terminologia grammaticale latina è definibile l'accusativo assoluto.

È inoltre da sottolineare come l'espressione usata da Sibawayhi a indicare l'identità del descrittore e la cosa, ovvero *huwa huwa*, sia la stessa prediletta dal mu'tazilita Abū Huḍayl al-'Allāf nella sua discussione degli attributi divini⁴⁵.

Il termine *ṣifah* indica solitamente un descrittore che nella maggior parte dei casi occupa la stessa posizione sintattica del nome cui si riferisce⁴⁶. La classe morfologica in questione è spesso rappresentata dagli attributi cosiddetti "somiglianti" (*ṣifāt mušabbahah*) alla forma *fā'il*. Conferma ulteriore che tale genere di attributo sia una categoria opposta al nome risiede nel fatto che non suole occupare la posizione di un nome.

Sibawayhi dedica l'intero capitolo XLI del *Kitāb* alla questione della *ṣifah mušabbahah* ed esordisce nel modo seguente:

Questo è il capitolo dell'attributo somigliante al nome d'agente (*al-ṣifah mušabbahah bi-al-fā'il*) per quanto concerne quel che regge senza però potere esercitare il tipo di reggenza del nome d'agente poiché l'attributo somigliante non ha il significato (*ma'nā*) del verbo all'imperfetto⁴⁷.

⁴⁴ Sibawayhi, *Kitāb* I, ed. H. Derembourg, Hildesheim 1970, 237.

⁴⁵ Si veda capitolo II, 1.a.

⁴⁶ Sibawayhi, op.cit., 178 ove il discorso riguarda il *na't* ovvero la descrizione di un nome indeterminato, ma può essere valido anche nel caso di sostantivi determinati.

⁴⁷ *ibid.*, 81 sg.

La *ṣifah mušabbahah* condivide con il nome d'agente il fatto di potere essere declinata, di potere godere dello stato costruito e di potere essere determinata dall'articolo.

Sibawayhi, nel corso di tutta la sua opera, riprende in maniera ancora più approfondita le funzioni dell'attributo somigliante all'agente. Quest'ultimo può comunque fungere, tra le altre cose⁴⁸, anche da *ṣifah* vera e propria. La complessità del concetto di descrittore e di attributo era probabilmente già avvertita da Sibawayhi che, mentre definisce e rappresenta con precisione l'*ism al-fā'il* spiegando anche il motivo per cui questo sia da annoverare tra i nomi⁴⁹, non riesce a fornire i motivi pregnanti per cui anche la *ṣifah al-mušabbahah* sia da considerarsi appartenente alla categoria del nome.

Ma veniamo ora alla seconda categoria di descrittori individuata da Sibawayhi, categoria che fornirà al pensiero teologico mu'tazilita una delle più interessanti soluzioni – quella di Abū Hāsim al-Ġubbā'i⁵⁰ – alla questione degli attributi divini: il *ḥāl*.

Come si avrà modo di constatare anche nella discussione teologica del termine, ove si è prediletta la traduzione generica di «stato»⁵¹, non esiste nelle lingue occidentali un vocabolo che possa tradurre appieno tutte le sfumature semantiche che *ḥāl* assume in arabo⁵². Degno di nota a proposito è il capitolo XC del *Kitāb* che esordisce con la seguente affermazione:

Questo è il capitolo riguardante quei nomi verbali (*mašādīr*) che vanno all'accusativo, perché sono un *ḥāl* (= uno stato) in cui si viene a trovare ciò di cui si parla e questo è il caso di quando dici *amma siman^{an} fa-samīnun* e *amma 'ilm^{an} fa-'ālimun*. Ḥālīl⁵³ riteneva che corrispondeva a dire che si trova

⁴⁸ U. Mosel, op.cit., 147 sg.

⁴⁹ Sibawayhi, op.cit., 117 sg.

⁵⁰ Si veda capitolo V, l.a.

⁵¹ Potrebbe qui utilizzarsi il termine prediletto dall'arabista francese A. Roman, ma da lui usato in un senso più specifico, *modus*. Si veda A. Roman, *La création lexicale en arabe*, Puf, Lione 1999.

⁵² U. Mosel, op.cit., 258.

⁵³ Il riferimento è qui al grammatico e lessicografo Ḥālīl ibn Aḥmad.

nella posizione di quando dici *anta al-rağul ‘ilm^{an} wa-dīn^{an}* e *anta al-rağul faham^{an} wa-adab^{an}* ovvero tu sei l’uomo in questo “stato”⁵⁴.

Ma il ragionamento che nel primo grande sistematore della grammatica araba più ricorda Abū Hāšim al-Ğubbā’i è quello che segue, qualche riga dopo, ove si afferma che quanto alla scienza (*‘ilm^{an}*) non è una scienza che gli appartiene – in questo caso all’uomo – mentre per il teologo è l’unico vero attributo della divinità⁵⁵.

Inoltre, da sottolineare è il fatto che una delle forme in cui appare più di frequente il *ḥāl*, così come nel caso della *ṣifa mušabbahah*, è proprio quella dell’*ism al-fā‘il*, ovvero quella degli attributi divini più dibattuti. Ne è conferma che nella definizione del descrittore (*ṣifah*) proposta dal grammatico e teologo tardo mu‘tazilita Zamahšari, nel trattato grammaticale *Kitāb al-mufaṣṣal*, compaiono sia *ṣifah* sia *ḥāl*:

Essa [la *ṣifah*] è il nome che indica alcuni stati dell’essenza (*ba‘d aḥwāl al-dāt*) come ad esempio: lungo, corto, razionale (*‘āqil*), stupido, [...]⁵⁶

A questo punto il commentatore del *Mufaṣṣal* Ibn Ya‘ṣ si premura ad approfondire ulteriormente il significato dei termini linguistici arabi che si riferiscono all’attribuzione:

La *ṣifah* e il *na‘t* sono la stessa cosa. Secondo alcuni [grammatici] il *na‘t* si riferisce alla descrizione dell’aspetto esterno (*ḥāliyyah*) come nel caso di lungo e corto, mentre la *ṣifah* si riferisce ai verbi come colui che colpisce (*dārib*), uscente (*ḥāriğ*) ed è per questo motivo che si dice del Creatore – Egli sia lodato – che è descritto utilizzando il termine *mawṣūf* e non *man‘ūt*⁵⁷.

Ne consegue che anche in epoca più tarda rispetto ai pensatori mu‘taziliti qui trattati il problema della definizione del descrittore in grammatica in generale, e quello in teologia dell’unica divinità in particolare erano ancora sentiti in tutta la loro problematica e complessità. Quindi si può ben affermare che, come si vedrà nella

⁵⁴ Sibawayhi, op.cit., 161.

⁵⁵ ibid., 161 sg.

⁵⁶ Ibn Ya‘ṣ, *Šarḥ al-mufaṣṣal* IV, Beirut s.d., 46.

⁵⁷ Ibid., 47.

seconda parte, grammatica e teologia vanno di pari passo e subiscono un'evoluzione semantica del tutto simile e parallela⁵⁸.

⁵⁸ Si vedano a proposito R.M. Frank, *Meanings are spoken of in many ways: the earlier Arab grammarians* in *Le Muséon* 94 (1981), 259-319; I. Goldziher, *On the History of Grammar among the Arabs*, Amsterdam 1994, 38-53.

PARTE SECONDA

TEORIE DELL'UNICITÀ DIVINA
NEL PENSIERO MU'TAZILITA

WĀṢIL B. ‘AṬĀ’ E I MU‘TAZILITI DELLA QUARTA E DELLA QUINTA CLASSE

1. *Wāṣil b. ‘Aṭā’ al-Ġazzāl al-Baṣri Abū Ḥudayfah (m. 131/746)*¹

Discepolo di Ḥasan al-Baṣri. Autore di un *Kitāb al-tawḥīd*².

Gli attributi divini

Il racconto più dettagliato circa la sua dottrina dell’unicità divina è quello di Šahrastāni. L’eresiografo riconosce all’interno del pensiero di Wāṣil b. ‘Aṭā’ quattro punti fondamentali, primo fra tutti l’unicità divina:

Egli ha negato gli attributi del Creatore – Egli è l’Altissimo –: scienza, potenza, volontà e vita. Dapprincipio questa dottrina non era elaborata: Wāṣil b. ‘Aṭā’ si era basato su un discorso evidente: l’accordo unanime sull’impossibilità dell’esistenza di due divinità eterne nel passato e nel futuro (*qadīmayna wa-azliyyayna*).

Diceva: Chiunque affermi [in Iddio] un’entità (*ma‘nā*) oppure un attributo eterno, afferma la coesistenza di due divinità.

I suoi discepoli, dopo avere attentamente esaminato i libri dei filosofi, hanno modificato tale teoria. Costoro ricondussero tutti gli attributi riferiti al Suo essere a due: sapiente (*‘ālim^{an}*) e potente (*qādir^{an}*) poiché li ritenevano i due attributi essenziali, due modi di intendere l’essenza eterna, come sosterrà [Abū ‘Alī] Ġubbā’i³, oppure sono due stati (*ḥālān*) come sosterrà Abū Hāšim [Ġubbā’i].

¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 28-35; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 234-241; *Milal* I, 57sgg.; Baġdādi, *Milal* 83-86; Ḥimiyari, op.cit., 260-263; *Ḍuḥā* III, 97.

² *Fihrist*, 203.

³ Tale affermazione da parte di Šahrastāni risulta ambigua. Di fatto, seppure i mu‘taziliti con il termine attributi divini intendevano i qualificativi che si riferivano a Iddio, costoro non hanno comunque mai cercato di ridurli a due attributi divini: sapiente e potente. Con ‘Abd al-Ġabbār cercheranno di stabilire tra i principali

Abū al-Ḥusayn al-Baṣri cercherà di ridurli a un solo attributo: la scienza⁴. Quest'ultima teoria è simile a quella dei filosofi⁵.

I primi pensatori musulmani (*salaf*) si differenziavano da questa opinione poiché ammettevano gli attributi citati nel Libro e nella Tradizione⁶.

La soluzione di Wāṣil b. 'Aṭā' al problema degli attributi divini, nella propria semplicità ed essenzialità, spiega perfettamente il nocciolo della questione: Iddio solo è eterno.

In seguito, analizzando altre soluzioni mu'tazilite, si avrà modo di notare come, nonostante vengano fornite varie risposte al problema, tutte concorderanno sul fatto che gli attributi divini non debbano implicare comunque una distinzione all'interno dell'essenza divina, esprimendo nella loro totalità un'essenza unica indifferenziata.

Ciononostante l'attribuzione a Wāṣil b. 'Aṭā' di considerazioni, per quanto elementari, sugli attributi divini pare essere un anacronismo. Potrebbe avere affrontato tale argomento nel suo *Kitāb al-tawḥīd*, ma nessun'altra fonte attesta che egli abbia approfondito e dato una soluzione originale al problema. Sia Ḥayyāṭ⁷ che Baḡdādi⁸ hanno sottolineato che due erano le tesi caratteristiche del suo pensiero: la «posizione tra le due posizioni» e la questione dell'imamato.

attributi dell'essenza alcuni rapporti logici: siccome Iddio è potente e sapiente, è necessariamente vivente, siccome è vivente, è necessariamente percipiente e così via (si veda D. Gimaret, *Les Uṣūl al-ḥamsa...*, art.cit., 83). Ciò non impedisce però che ciascun attributo mantenga una propria specificità e che quindi non possano venire assorbiti l'uno dall'altro. Tale atteggiamento si riscontra piuttosto nella dottrina di Abū Qāsim al-Balḥi e nella cosiddetta scuola di Bagdad per cui gli attributi *samī* ' e *basīr* equivalgono a *'ālim* e *murīd* a *qādir* *'ālim* (si veda *Milal* I, 90), mentre al-Ġubbā'i e i suoi discepoli hanno sempre combattuto tale teoria (si veda *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 168 sg.).

⁴ Anche nel caso di Abū al-Ḥusayn al-Baṣri il discorso di Šahraṣṭāni appare nebuloso. Costui non riduce la totalità degli attributi divini al Suo fatto di essere sapiente, bensì riconosce a quest'ultimo uno statuto particolare.

⁵ Si riferisce probabilmente all'affermazione di costoro che Iddio è puro intelletto, intelligente e intelleggibile (si veda Šahraṣṭāni, *Nihāyah al-iqdām fi 'ilm al-kalām*, ed. A. Guillaume, Oxford 1934,180).

⁶ *Milal* I, 60.

⁷ *Intiṣār*, 73 sg., 118-120.

⁸ *Farq*, 119 sg.

2. *‘Amr b. ‘Ubayd b. Bāb Abū ‘Uṭmān (m. 153/762)*

Probabilmente discepolo di Ḥasan al-Baṣri. Maestro di Abū Ḥudayl al-‘Allāf. Autore di un *Kitāb al-‘adl wa-al-tawḥīd*⁹.

3. *Altri mu‘taziliti della quarta classe*

I seguenti appartenenti alla quarta classe dei mu‘taziliti pare non abbiano mai messo per iscritto alcunché circa il problema dell’unicità divina:

*Gaylān b. Muslim al-Dimašqi Abū Marwān (m. verso 115/734)*¹¹

Discepolo di Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥanafiyyah. Sostenitore del libero arbitrio¹².

*Makḥul b. ‘Abd Allah*¹³

*Qatadah b. Di‘amah al-Sadūsī*¹⁴

Discepolo di Ḥasan al-Baṣri.

*Šāliḥ al-Dimašqi*¹⁵

Compagno di Gaylān al-Dimašqi.

*Bašīr al-Raḥḥāl*¹⁶

Abbandonò la *mu‘tazilah* con Ibrāhīm b. ‘Abd Allah b. al-Ḥasan.

4. *I mu‘taziliti della quinta classe*

Tra tutti gli appartenenti alla quinta classe nessuno pare essersi occupato in modo specifico dell’unicità divina anche se con molta

⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 35-41; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 242-250; *Ḍuḥā* III, 97 sg.; Isfarā’ini, 42.

¹⁰ *Fihrist*, 203.

¹¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 25-27; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 229-233; *Intiṣār*, 115.

¹² *Mīlāl* I, 40 sg.; Isfarā’ini, 40.

¹³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 41.

¹⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 41.

¹⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 41.

¹⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 41.

probabilità i compagni di Wāṣil b. ‘Aṭā’ ne condividevano le idee. Eccone l’elenco:

‘*Uṭmān b. Ḥālīd al-Ṭawīl Abū ‘Amr (m. dopo 150/767)*’¹⁷

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’. È stato maestro di Abū Ḥudayl al-’Allāf.

*Ḥafṣ b. Sālīm*¹⁸

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

*Qāsim b. al-Sa‘dī*¹⁹

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

*Ayyūb b. al-Awtār*²⁰

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

‘*Amr b. Ḥawṣab*’²¹

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

‘*Īsā b. Ḥādīr*’²²

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

Qays b. ‘Āṣim’²³

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

‘*Abd al-Raḥmān b. Murrah (Barrah) ?*’²⁴

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

Rabī’ b. ‘Abd al-Raḥmān b. Murrah (Barrah) ?’²⁵

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

¹⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 251; *Theologie* II, 313 sg.

¹⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazila*, 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 251; *Theologie* II, 312 sg.

¹⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 251; *Theologie* II, 311 sg.

²⁰ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 251; *Theologie* II, 311.

²¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 251; *Theologie* II, 319.

²² *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 251; *Theologie* II, 317.

²³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 42.

²⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 251; *Theologie* II, 319.

²⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 251; *Theologie* II, 319 sg.

*Ḥasan b. Dakwār*²⁶

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

*Sulaymān b. Arqam*²⁷

Discepolo di Wāṣil b. ‘Aṭā’.

*Šubayb b. Šaybah*²⁸

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Ḥālīd b. Šafwār*²⁹

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Abū ‘Umar Ḥafṣ b. al-‘Awāmm (al-Qawwām?)*³⁰

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Šālīḥ b. ‘Amr b. Zayd*³¹

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*‘Amr b. Ḥafṣ b. Sālim*³²

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Ḥusayn (Ḥasan ?) b. Ḥafṣ b. Sālim*³³

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Bakr b. ‘Abd al-‘Alā b. Abī Ḥādīr*³⁴

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Abū al-‘Abbās Muḥammad b. Šubayḥ meglio noto come Ibn Sammāk (m.183/799)*³⁵

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

²⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologic* II, 315 sg.

²⁷ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologic* II, 314.

²⁸ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

²⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologic* II, 325 sg.

*Ibn (Abū ?) Ġassār*³⁶

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Bišr b. Hālīd*³⁷

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*‘Utmān b. al-Ḥakam b. Šahr al-Taqaḥ*³⁸

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*‘Abd al-Wārīḥ b. Sa‘īd (m. 180/796)*³⁹

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Sufyān b. Ḥabīb (m. 182/798)*⁴⁰

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Talḥah b. Zayd*⁴¹

Discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Abū Ḥafš ‘Umar b. Abī ‘Utmān al-Šimmāzī*⁴²

Trasmittitore di *ḥadīṯ* di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Ibrāhīm b. Abī Yaḥyā al-Madīnī (al-Madānī?) (m. 184/800)*⁴³

Discepolo tra i più fidati di ‘Amr b. ‘Ubayd.

³⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252.

³⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologie* II, 324.

³⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologie* II, 322-324.

⁴⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologie* II, 325.

⁴¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 252; *Theologie* II, 326.

⁴² *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 253; *Theologie* II, 321 sg.

⁴³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 42 sg; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 253.

ABŪ HUḌAYL AL-‘ALLĀF E I MU‘TAZILITI DELLA SESTA CLASSE

1. *Muḥammad b. al-Huḍayl b. ‘Abd Allah b. Makḥūl Abū Huḍayl al-‘Allāf al-Baṣri (m. 235/849-850)*¹

Discepolo di ‘Uṭmān b. Ḥālid al-Ṭawīl².

Abū Huḍayl non solo è stato il primo dei grandi maestri mu‘taziliti, ma è altresì considerato il vero fondatore della dottrina mu‘tazilita classica. Ancora due generazioni più tardi Abū ‘Alī al-Ġubbā’i lo definirà come il musulmano più importante dopo i Compagni del Profeta e terrà a precisare che si discosterà dal suo pensiero solo in quaranta questioni³. Viene considerato l’iniziatore della scuola basrense, tanto che nel XV secolo Ibn al-Murtaḍā chiama i suoi seguaci *al-baṣriyyah*⁴.

A differenza di alcuni suoi predecessori e alcuni contemporanei, al pari di Ḍirār b. ‘Amr⁵, Abū Huḍayl non avrebbe composto alcun *Kitāb al-tawḥīd*⁶.

Ha polemizzato contro il *taṣbīḥ*, ovvero l’antropomorfismo, ma non contro quello professato da Hišām b. Ḥakam e dagli sciiti di Cufa che consideravano Iddio un corpo (*ġism*), bensì contro quello dei tradizionalisti. Di fatto Abū Huḍayl sosteneva che la validità della

¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 44-49; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 254-263; *Milal* I 62-67; *Maqālāt* I, 225, 242-43; *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah* 183, 440, 562; *Intiṣār* 15, 59-60, 90-92.

² *Milal* I, 64.

³ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 294.

⁴ Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb al-milal wa-al-niḥal* in *Kitāb al-qalā’id fi taṣḥīḥ al-‘aqā’id*, Beirut 1985, 60.

⁵ *Fihrist*, 215.

⁶ Si veda *Fihrist*, 203 sg.

conoscenza basata su tradizioni per quanto concerne i miracoli dei Profeti e altri argomenti può essere valida solo se fondata sulla testimonianza di almeno venti persone tra cui almeno una meritevole il paradiso⁷.

Ibn Ḥazm nel *Fiṣal* afferma a proposito di Abū Ḥudayl che, tra tutti i mu‘taziliti, è quello che più si allontana dalla *sunnah*⁸.

a. *Gli attributi divini*

Abū Ḥudayl fu il primo mu‘tazilita a sviluppare una vera teoria degli attributi divini come conseguenza di una teologia definibile «negativa». Se tale dottrina non venne adottata come credo ufficiale della *mu‘tazilah*, al contempo influenzò il pensiero della tarda «scuola» basrense.

Abū Ḥudayl ben conosceva la presa di posizione di Dirār b. ‘Amr e non gli si oppose. Al pari di quest’ultimo, al-‘Allāf riteneva che l’espressione «Iddio è sapiente» escludesse dalla divinità ogni tipo di ignoranza⁹, ma a differenza di Dirār b. ‘Amr, ciò significava altresì che Iddio possiede una scienza in base alla quale Egli è sapiente. Tale scienza non è però da Lui distinta, bensì a Lui identica. Inoltre esistono anche gli oggetti di tale scienza.

Così Abū al-Ḥasan al-Aš‘ari presenta la dottrina degli attributi divini di Abū Ḥudayl:

Abū Ḥudayl ha detto: Egli è sapiente per un atto di sapienza che è Egli stesso (*‘ālim bi-‘ilm huwa huwa*), Egli è potente per un atto di potenza che è Egli stesso (*qādir bi-qudrah hiya huwa*), Egli è vivente per un atto di vita che è Egli stesso (*ḥayy bi-ḥayāh hiya huwa*). Lo stesso vale per il Suo udito, per la Sua vista, per la Sua eternità, per la Sua forza, per la Sua maestà, per la Sua gloria e la Sua grandezza e per tutti gli altri attributi concernenti la Sua essenza (*fi sār‘ir šifātihi li-dātihī*).

Era solito dire: Se affermo che Iddio è sapiente Gli attribuisco un atto di scienza che è Iddio stesso, negando in Iddio ogni atto di ignoranza e dimostrando che v’è qualcosa di conosciuto (*dallaltu ‘alā ma‘lūm*) che v’era in passato o che vi sarà in futuro. Se affermo che Egli è potente, nego in

⁷ *Farq bayna al-firaq*, 127sg.

⁸ *Fiṣal* II, 266.

⁹ Si veda ad esempio la discussione in *Muḥīṭ*, 154 sg.

Iddio ogni atto di carenza, Gli attribuisco un atto di potenza che è Iddio stesso – Egli sia lodato – e dimostro che v'è qualcosa su cui un potente ha potenza (*maqḍūr*). Se affermo che Iddio ha una vita, Gli attribuisco un atto di vita che è Iddio stesso, negando in Iddio la morte.

Era solito dire: Iddio ha un volto che è Egli stesso (*wağh huwa huwa*) poiché il Suo volto è Egli stesso, la Sua anima è Egli stesso, e l'interpretazione metaforica (*ta'wīl*) di quel che ha detto Iddio – Egli sia lodato – circa la mano è che la mano rappresenta un beneficio, e l'interpretazione metaforica delle parole di Iddio – Egli è potente e glorioso – PERCHÉ TU VENISSI ALLEVATO SOTTO I MIEI OCCHI¹⁰ è «in base alla mia scienza»¹¹.

Abū Huḍayl spinse l'unità, la spiritualità e la trascendenza divine al più elevato grado di astrazione, tanto che la sua dottrina è stata definita l'equivalente musulmano del neoplatonismo oppure del suo adattamento cristiano¹².

Abū Ḥasan al-Aṣ'ari riteneva tuttavia che il maestro mu'tazilita avesse attinto da Aristotele «poiché Aristotele in una delle sue opere¹³ ha affermato che il Creatore è tutto scienza (*'ilm kulluhu*), potenza, vita, udito e vista. Abū Huḍayl ne ha migliorato la formulazione dicendo che la Sua scienza è Egli stesso¹⁴, la Sua potenza è Egli stesso¹⁵.

Ibn al-Murtaḍā nelle *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* afferma che «durante il suo soggiorno a Cufa studiò alcuni libri dei filosofi»¹⁶. Tuttavia fu solo con il regno di Mā'mūn che la traduzione di opere greche, grazie all'alacre attività presso la Casa della Saggezza, divenne una regola, quindi non si può affermare con certezza e precisione sino a che punto il pensiero greco abbia di fatto potuto influenzarlo.

Abū Huḍayl sembra avere voluto descrivere Iddio come un essere unico nella perfetta unità del Suo essere poiché nel momento in cui si

¹⁰ Cor. XX, 39. Si veda il commento a proposito del mu'tazilita Zamaḥṣari in *al-Kaššāf* II, Beirut s.d., 433.

¹¹ *Maqālāt* I, 225; una versione simile si trova in *Maqālāt* II, 157 sg.

¹² R.M. Frank, *The divine attributes according to the teaching of Abū al-Huḍayl al-'Allāf* in *Le Muséon* LXXXII (1969), 454.

¹³ Forse la *Metafisica*.

¹⁴ *Fīṣal* II, 294.

¹⁵ *Maqālāt* II, 158; si veda anche Isfarā'ini, 42.

¹⁶ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 44.

parla degli attributi della Sua essenza e Glieli si attribuisce come appartenenti a Lui stesso significa affermare che l'attributo indica Iddio stesso nella perfezione del Suo essere. Affermava quindi la realtà ontologica degli attributi con cui il Corano qualifica Iddio senza però intaccarne l'unicità.

Gli attributi divini vengono distinti dagli oggetti cui si riferiscono. Secondo Abū Huḍayl v'è una differenza sostanziale tra affermare che Iddio è sapiente per la Sua essenza, e non per via di una scienza, e affermare che Egli è sapiente per una scienza identica alla Sua essenza¹⁷, poiché nel primo caso si nega l'attributo, mentre nel secondo si afferma un'essenza identica a un attributo, o meglio un attributo identico a un'essenza¹⁸.

Abū Huḍayl trasformò tutti gli attributi divini in perfezioni eterne dell'essenza divina, compresi la Sua vista e il Suo udito, attributi questi ultimi che in seguito verranno definiti da altri mu'taziliti attributi dell'atto poiché collegati alla temporalità della creazione.

È curiosa l'assenza, nell'elencare gli attributi divini, delle parole oggetto (*šay'*) ed esistenza (*wuġūd*), tuttavia ciò potrebbe essere semplicemente dovuto al fatto che Abū Huḍayl sentisse che la trascendenza divina dovesse escludere l'utilizzo di tali termini.

Inoltre Abū Huḍayl, a prescindere dall'attributo eterno (*qadīm*), considerò solo gli attributi che avevano un riscontro nel testo coranico, quasi volesse mantenere le sue affermazioni principali il più possibile all'interno del linguaggio della rivelazione.

La struttura generale di siffatta teoria degli attributi divini risulta molto più chiara se posta in contrasto con quella di 'Abd Allah b. Kullāb¹⁹. Secondo quest'ultimo Iddio esiste, eterno nei Suoi attributi, che risiedono in Lui, distinti da Lui e l'uno dall'altro, ma non sono né Iddio né altro da Iddio.

Abū Huḍayl pur evitando una negazione radicale degli attributi, come avviene in Ibrāhīm b. Sayyār Nazzām o in Ḍirār b. 'Amr, non li ha suddivisi né li ha classificati. La sua teoria dell'unicità divina si

¹⁷ Nasafi, 205.

¹⁸ *Mīlāl* I, 64 sg.

¹⁹ *Maqālāt* I, 229-241; sul personaggio e il suo pensiero si veda anche J. van Ess, *Ibn Kullāb und die Miḥna*, in *Oriens* XVIII (1967), 100.

dimostra la più compatta: l'anima d'Iddio è Egli stesso, l'eternità d'Iddio è Egli stesso, Egli è uno e identico a Se stesso.

In altre parole per Abū Huḍayl, gli attributi sono tra di loro identici in quanto tutti sono uguali a Iddio, ma al contempo sono l'uno diverso dall'altro in quanto, ad esempio, ciò che è conosciuto (*ma'ūm*) non può essere uguale a ciò su cui un potente ha potenza (*maqḍūr*).

A questo punto potrebbero insorgere due obiezioni poiché non tutti gli attributi hanno un oggetto e gli attributi della scienza e dell'onnipotenza sono di per sé molto simili tra di loro.

Ad Abū Huḍayl tuttavia non interessava tanto l'aspetto filosofico quanto quello linguistico. *'Ālim* è un aggettivo, derivato da una radice verbale, e sia l'aggettivo che il verbo, secondo la scuola di Bāssora, risalgono all'infinito, al *maṣḍar*. In quanto nome verbale il termine *'ilm* non significa quindi scienza, bensì atto di sapere²⁰. Di conseguenza ciò che è conosciuto è ben diverso da un singolo oggetto della onnipotenza divina.

Tuttavia se bisogna intendere l'espressione «Iddio è sapiente» come equivalente a «Iddio ha un atto di sapienza e questo atto è uguale a Lui», e, rigirando la frase, «Iddio è un atto di sapienza» il discorso diventa inammissibile dal punto di vista teologico. Abū Huḍayl si è posto quindi al sicuro appoggiandosi sull'affermazione ammessa da tutti, per lo meno da tutta la *mu'tazilah*, che il volto di Iddio non è altro che Iddio stesso, e che a nessuno verrà in mente di rigirare la frase e sostenere che Iddio è un volto.

L'atteggiamento di difesa assunto da Abū Huḍayl fa presupporre l'esistenza di oppositori nei confronti delle sue idee.

Uno dei primi pensatori a rifiutare la dottrina degli attributi divini di Abū Huḍayl fu l'eretico Ibn Rāwandi che commentava:

[Abū Huḍayl] ritiene che la scienza di Iddio sia Iddio e che la Sua potenza sia Egli stesso il che, attraverso i ragionamenti della sua scuola, equivale a dire Iddio è scienza e potere poiché Egli è la scienza e il potere. Non conosco alcuna persona sulla terra che abbia osato affermare ciò prima di lui²¹.

²⁰ Anbāri, *Kitāb al-inṣāf*, Cairo s.d., 78 sg.

²¹ *Intiṣār*, 59 sg.

Abū Ḥusayn al-Ḥayyāt si schierò tuttavia a fianco del grande maestro:

Per Abū Ḥudayl è vero che Iddio è sapiente davvero, mentre è falso affermare che Egli sia sapiente di una scienza eterna come sostiene la *nābitah*²² ed è altresì falso che Egli sia sapiente di una scienza prodotta (*muḥdaṭ*) come sostengono i rafiditi [...]²³

Pare comunque che l'oppositore più fastidioso e acerrimo di Abū Ḥudayl, fosse un cristiano cui egli stesso indirizzò una *risālah*²⁴: 'Ammār al-Baṣri. Del teologo cristiano contemporaneo di Abū Ḥudayl si conoscono solo due scritti: il *Kitāb al-burhān* e il *Kitāb al-masā'il wa-al-aḡwibah*²⁵.

Essendo 'Ammār cristiano, gli attributi sapiente e vivente, che per Abū Ḥudayl erano attributi divini, corrispondevano al Figlio e allo Spirito Santo, indipendenti da Iddio ed eterni.

Nel *Kitāb al-burhān*, all'interno del capitolo dedicato alla Trinità (*al-kalām fī al-tatlīt*)²⁶, 'Ammār al-Baṣri ha addirittura abbozzato, seppure sempre evitando di fare nomi, una sorta di caricatura del maestro mu'tazilita basrense e del suo pensiero:

Ho detto: Informami, o credente nell'unico (*wāḥid*), dici forse che Egli è vivente?

Rispose: Sì.

Domandammo: Ha forse una vita nella Sua essenza eterna, come l'anima dell'uomo che ha una vita nella sua essenza sostanziale proveniente da Lui, oppure una vita accidentale come il corpo che ha una vita che proviene da un altro al di fuori di esso e non ha una vita nell'essenza della sua sostanza?

²² Il termine significa letteralmente "la generazione che ascende". In ambito mu'tazilita suole riferirsi alla scuola ḥanbalita. A proposito si veda Ch. Pellat, *La nābīta de Djāhiz* in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* X (1952), 302-325.

²³ *Intiṣār*, 59.

²⁴ *Fihrist*,...

²⁵ Pubblicati entrambi in *'Ammār al-Baṣri: Apologie et Controverses*, a cura di M. Hayek, Beirut 1986.

²⁶ *Ibid.*, 46sg.

Se avesse risposto: Ha una vita nella Sua essenza eterna. Avrebbe detto quel che noi intendevamo.

Poiché rispose: Non ha né una vita eterna né una vita accidentale, ribattemmo: È come se tu non dicessi vivente e allora Gli attribuisce un'essenza eterna e non accidentale.

Rispose: Sì.

Dicemmo: Come può essere giustificabile per te la denominazione (*ism*) vivente quando la denominazione vivente deriva (*muštaqq*) da vita. Noi definiamo vivente, l'uomo in cui la vita non cessa, ma se la sua anima viene abbandonata dalla vita allora lo definiamo morto. Quindi devi ammettere che se è lecito denominarlo vivente quando non ha una vita essenziale permanente né accidentale nell'equilibrio delle caratteristiche e del nutrimento, se definiamo la terra vivente e non ha vita, se definiamo l'acqua vivente e non ha vita, parimenti l'aria, il fuoco, il cielo, allora tutto ciò è morto poiché conosciamo solo ciò che viene denominato in base a quel che possiede e non a quel che non possiede.

Per questa ragione non definiamo queste quattro caratteristiche e quel che loro assomiglia «viventi» poiché non posseggono nella loro essenza la vita. Non definisci le bestie parlanti perché non posseggono nella loro essenza la parola, mentre definiamo l'uomo vivente e parlante poiché possiede nella sua essenza vita e parola.

Risulta quindi evidente che non lo definiamo vivente se non gli attribuiamo...²⁷ una parola contro quel che abbiamo descritto, egli²⁸ ha quindi privato della vita il suo dio trasformandolo in morte, poiché ha privato Iddio – Egli è glorioso e Altissimo – della vita²⁹.

Nel *Kitāb al-masā'il wa-al-ağwibah* è stato ulteriormente utilizzato uno degli argomenti del brano appena riportato al fine di dimostrare che solo la sapienza e la vita possono essere definite attributi dell'essenza – da 'Ammār al-Baṣri meglio definiti come ipostasi (*qunum*)³⁰ – al fine di rifiutare la teoria ḥudāiana degli attributi³¹.

Tale dottrina degli attributi divini ha come corollario la negazione di ogni forma di antropomorfismo (*tašbīh*), ogni possibilità di somiglianza tra Iddio e le Sue creature:

²⁷ Nel testo manca una parola poiché assente nel manoscritto della British Library.

²⁸ Ovvero Abū Ḥudayl.

²⁹ *Kitāb al-burhān*, 46 sg.

³⁰ Si veda anche il commento in *Milal* I, 65.

³¹ *Kitāb al-masā'il wa-al-ağwibah*, 162.

[Abū Huḍayl] nega ogni sorta di somiglianza tra Iddio e le Sue creature, afferma che Iddio è uno, senza corpo, né forma, né immagine, né limiti: NON V'HA SIMILE A LUI COSA ALCUNA³²³³.

b. *Il Corano creato*

Abū Huḍayl soleva distinguere all'interno della parola divina due aspetti:

1. il primo aspetto, la rivelazione, che ha bisogno di un luogo,
2. il secondo, che corrispondente all'aspetto accidentale, invece che prescinde dal luogo³⁴.

Quest'ultimo aspetto è il *kun* creativo, il *fiat* divino che, a suo parere, è una parola senza luogo, poiché essendo un atto di creazione non può risiedere in alcun luogo.

Secondo Abū Huḍayl nel momento in cui Iddio vuole creare, pronuncia il *kun*. Tale espressione non ha bisogno di una simile che la preceda, altrimenti il meccanismo si protrarrebbe all'infinito e ciò è impossibile. Ciononostante il *kun* si rinnova ogni qualvolta Iddio voglia fare qualcosa³⁵.

Quanto al primo aspetto rimane da stabilire se il Corano, in quanto parola divina condividente alcune caratteristiche della parola umana, sia da considerarsi un corpo o meno. Parte della risposta di Abū Huḍayl viene riportata da Abū Ḥasan al-Aš'ari nelle *Maqālāt al-islāmiyyīn*:

Abū Huḍayl afferma che Iddio – Egli è potente e glorioso – ha creato il Corano sulla Tavola ben Custodita (*al-lawḥ al-maḥfūz*), quindi si tratta di un accidente.

Il Corano si trova in tre luoghi: nel luogo in cui è custodito, nel luogo in cui è scritto, nel luogo in cui è recitato e udito. La parola d'Iddio – Egli sia lodato, Egli è l'Altissimo – si trova in molti luoghi in base a quel che abbiamo spiegato, senza che il Corano sia qualcosa che venga trasposto, mosso, qualcosa di transeunte di fatto, mentre si trova scritto, recitato, custodito in un luogo. Se la Sua scrittura viene cancellata dal luogo allora non può che

³² Cor. XLII, 12.

³³ *Intiṣār*, 15.

³⁴ *Isfarā'ini*, 42.

³⁵ *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 440.

essere stata distrutta oppure se la Sua scrittura viene posta nel luogo non può che essere trasportata in un altro luogo. Lo stesso ragionamento vale per la memorizzazione e la recitazione, in base a tale ordine qualora Iddio – Egli sia lodato – distruggesse tutti i luoghi in cui la scrittura è custodita, recitata, udita, essa verrebbe annullata e cancellata.

Afferma anche che la parola umana invece si trova custodita e narrata in molti luoghi³⁶.

In breve, per Abū Hudayl il Corano è stato creato da Iddio che l'ha conservato in cielo sulla Tavola Custodita; è un accidente in quanto esiste in un luogo. Il luogo può essere di quattro tipi: il *muṣḥaf* su cui è scritto, la memoria in cui è custodito e la lingua dalla quale è recitato, l'orecchio dal quale è udito. Se non è in nessun luogo, allora è stato distrutto, tranne nel caso della Tavola Custodita.

La Tavola Custodita non va interpretata metaforicamente, come un'allegoria, bensì in modo materiale e concreto. Il discorso, distinto da ciò che viene pronunciato (*sawt*) e dotato di durata (*baqā'*)³⁷, è un'entità che esiste come accidente in un luogo.

La parola divina non può essere considerata un semplice suono poiché esiste come accidente anche laddove non può essere udita. Il suono è fugace, mentre la parola d'Iddio possiede consistenza e durata.

Secondo Abū Hudayl, precursore della celebre distinzione saussuriana tra significato e significante, la parola non può nemmeno essere paragonata a un suono privo di significato poiché si tratta di una combinazione ordinata, recante sempre un significato. La parola esiste per via dell'esistenza di un'altra parola e condividendone il luogo caratterizza quest'ultima nel suo trovarsi nel luogo³⁸.

Inoltre la natura della parola, del discorso (*ḥurūf*), a differenza di gran parte degli altri accidenti, è tale che la loro messa in atto non è legata alla presenza di un solo tipo di «luogo ordinato». Al contrario, in base al suo particolare «veicolo», la parola può esistere come pronunciata, scritta oppure custodita nella memoria³⁹.

³⁶ *Maqālāt* II, 242 sg.

³⁷ *Muḥīṭ*, 327; *Muḡni* VII, 191.

³⁸ *Muḡni* XVI, 54.

³⁹ *Muḥīṭ*, 327; *Muḡni* VII, 187.

Abū Huḍayl, definendo il Corano un accidente, intende quest'ultimo come simile alla parola in ogni sua espressione, in ogni sua forma, ovvero come il recitato, non la recitazione. Il recitato è la «narrazione» di ciò che è stato detto originariamente. Quindi quando si ascolta il Corano, si ascolta quel che Iddio stesso ha detto in origine.

A questo punto è lecito domandarsi che cosa vi sia nel Corano di non divino, essendo esso la ripetizione della parola divina originaria (*al-ḥikāyah 'ayn al-maḥki*)⁴⁰. In quanto discorso, la parola d'Iddio dipende dalla Sua volontà, come ogni essere materiale, tuttavia la rivelazione in quanto tale non è un semplice oggetto creato. Quando si ascolta il Corano recitato, quel che si ascolta non è una copia, un'imitazione, bensì la parola stessa d'Iddio inimitabile e irriproducibile in base al versetto coranico:

DI: "SE PUR SI ADUNASSERO UOMINI E GINN PER PRODURRE UN CORANO COME QUESTO, NON VI RIUSCIREBBERO, ANCHE SE S'AIUTASSERO L'UN L'ALTRO"⁴¹.

Anche in questo caso, come nella discussione degli attributi divini, Abū Huḍayl si è sforzato di interpretare la rivelazione in modo letterale.

2. *Abū Ishāq Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām (m. 231/846)*⁴²

Nipote di Abū Huḍayl e in seguito suo discepolo⁴³.

a. *Gli attributi divini*

La teoria degli attributi divini di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām deriva da quella del maestro Abū Huḍayl al-'Allāf. Parimenti a quest'ultimo egli si è occupato solo degli attributi divini attestati nel Corano.

Si è appropriato altresì di quella affermazione, diventata fondamentale per l'insieme dei mu'taziliti sia di Bāssora che di

⁴⁰ *Muḥīṭ*, 327.

⁴¹ Si veda Cor. XVII, 88.

⁴² *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 49-52; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 264sg.; *Isfarā'ini*, 43.

⁴³ *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 261.

Bagdad, secondo cui Iddio è sapiente per un atto di sapere che è a Lui identico.

Gli attributi divini erano, secondo Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām parimenti al suo maestro, una prova dell'essenza divina e al contempo una negazione dei contrari di tali attributi:

La mia affermazione «Iddio è sapiente» è una dimostrazione (*itbāt*) della Sua essenza e al contempo una negazione in Lui dell'ignoranza, il significato della mia affermazione «Egli è potente» è una dimostrazione della Sua essenza e al contempo una negazione in Lui di ogni mancanza, il significato della mia affermazione «Egli è vivente» è una dimostrazione della Sua essenza e la negazione in Lui della morte, lo stesso discorso vale per gli altri attributi dell'essenza (*ṣifāt al-dāt*).

Soleva dire: Se gli attributi dell'essenza sono diversi tra di loro per via della diversità di quel che negano, ovvero la mancanza, la morte e gli altri opposti, quali la cecità e la sordità, non indicano certo una diversità all'interno del Suo essere (*fī-nafsihī*)⁴⁴.

A differenza di Abū Huḍayl, secondo cui gli attributi divini si distinguevano l'un l'altro per via dell'oggetto cui si riferivano, Nazzām sosteneva che questi si differenziassero in base ai loro contrari. Se nei confronti di Iddio sono identici, tuttavia ciascuno di loro si riferisce a un altro aspetto della divinità.

Con Nazzām si passa da Iddio sapiente per via di una scienza (*'ālim bi-'ilm*) a Iddio sapiente per Se stesso (*'ālim bi-nafsihī*), passaggio illustrato dal pensatore attraverso un esempio che in Abū Huḍayl era ancora considerato come un'eccezione. Si tratta del volto d'Iddio poiché dal sostantivo volto non può essere derivato alcun aggettivo. Nessun mu'tazilita ha dubitato del fatto che si riferisse a Iddio, tuttavia Nazzām con l'espressione *bi-nafsihī* ha risolto ogni inconveniente⁴⁵.

b. *La volontà divina*

In Nazzām scompaiono le complicatissime e tortuose teorie che avevano caratterizzato il pensiero di Abū Huḍayl nella descrizione del processo creativo da parte della divinità. Non esistono qui accidenti

⁴⁴ *Maqālāt* I, 227.

⁴⁵ Si veda anche Nasafi, 206 sg.

privi di luogo, bensì un unico accidente: il movimento (*ḥarakah*)⁴⁶. La creazione delle cose viene intesa come «movimento guidato». Tale movimento, in quanto accidente, può risiedere solo all'interno delle cose cui è stato conferito da Iddio.

Nella divinità invece nulla si muove. La volontà d'Iddio è un atto di creazione. Volere, per Iddio, è creare. Quindi il volere coincide con l'atto.

Quando Iddio *vuole* gli atti degli uomini ciò significa che Egli ha ordinato tali atti.

E ancora quando si dice che Iddio *vuole* il Giorno del Giudizio, ciò equivale ad annunciare che in futuro vi sarà il Giorno del Giudizio.

Ecco come Abū al-Ḥasan al-Aš'ari descrive la teoria della volontà divina secondo la scuola di Nazzām:

[Nazzām e i suoi discepoli] ritengono che descrivere Iddio come Colui che vuole fare esistere le cose (*murīd li-takwīn al-ašyā'*) equivale a dire che Egli le fa esistere, la Sua volontà di fare esistere è l'atto di fare esistere stesso; che descriverLo come Colui che desidera gli atti delle Sue creature significa che Egli è colui che li ordina, e l'ordine è qualcosa di diverso da esse.

[Nazzām] ha affermato: Quando diciamo: Egli è colui che vuole l'ora in cui verrà il Giorno del Giudizio significa che Egli è colui che ordinerà il suo annuncio. In questa teoria si avvicina alla *mu'tazilah* di Bagdad⁴⁷.

Nazzām distingue nell'insieme cinque accezioni in cui può essere inteso il termine «volere»:

1. Volere = avere intenzione di
2. Volere = ordinare, comandare
3. Volere = decidere che qualcosa avverrà
4. Volere = realizzare, fare esistere
5. Volere = essere in procinto di

La prima e la quinta accezione vengono da lui escluse. La prima poiché Iddio non può avere alcuna intenzione, inoltre in questo caso si tratta di una realizzazione incerta nel futuro. La quinta è parimenti

⁴⁶ Per la teoria del movimento in Nazzām si veda *Theologie* III, 360-362.

⁴⁷ *Maqālāt* I, 245.

esclusa poiché in tale senso compare solo nel Corano: E TROVARONO IN QUELLA CITTÀ UN MURO CHE STAVA PER CROLLARE (FA-WAĠĠADA FIHĀ GIDĀR^{AN} YURĪD AN YANQADDA)⁴⁸.

Iddio non decide mai liberamente l'atto dell'uomo, Egli comanda (accezione n.2) ma la decisione finale spetta agli uomini stessi. Anche nel momento in cui viene compiuto, l'atto è *voluto* da Iddio solo in questo senso. L'agire umano rimane comunque un accidente. I corpi vengono fatti esistere solo quando Iddio lo vuole. Iddio compie in loro la Sua volontà in cui talvolta «volere» e «voluto» coincidono.

Scompaiono in Nazzām tutte le minuziose distinzioni che avevano caratterizzato il pensiero di Abū Hudayl.

Riassumendo: secondo Nazzām, quando Iddio vuole che gli uomini facciano una certa cosa, vuole semplicemente che gli uomini agiscano così. Quindi volere quando si tratta di Iddio significa creare, ma quando si tratta degli atti altrui significa ordinare. Solo così Nazzām riesce a salvare il libero arbitrio tanto caro alla *mu'tazilah*, poiché se «volere» fosse sinonimo di «creare» in tutti i casi indistintamente si avrebbe un determinismo assoluto, con Iddio che vuole che gli uomini facciano questa o quella cosa.

c. *La potenza divina e «il meglio» (al-aṣlah)*

La prima questione da porsi è la seguente: si può dire di Iddio che sia in grado di compiere lo stesso tipo di atto degli esseri umani?

La maggior parte dei mu'taziliti della scuola di Bagdad non riterrà ammissibile tale ipotesi, mentre Abū 'Ali al-Ġubbā'i e altri pensatori della scuola basrense sosterranno che Iddio è in grado di compiere lo stesso tipo di atti compiuti dall'uomo, come il movimento, il riposo e via dicendo.

Nazzām, seguito da alcuni discepoli – tra cui 'Ali al-Uswāri e Ġāhiz -ritiene che Iddio non possa commettere un'ingiustizia né mentire, né abbandonare «il meglio» (*al-aṣlah*) per compiere ciò che non è «il meglio» (*mā laysa bi-aṣlah*)⁴⁹.

⁴⁸ Cor. XVIII, 77.

⁴⁹ *Maqālāt* II, 208 sg.; *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 313.

Iddio non può creare la potenza di un impotente oppure la vita di un essere inanimato, poiché sarebbe assurdo.

Secondo Nazzām Iddio ha potere solo sui movimenti (*ḥarakāt*) poiché solo i movimenti sono accidenti di un unico genere, mentre non può conferire all'uomo il potere di creare delle sostanze né quello di creare la vita altrui⁵⁰.

Iddio può conferire una grazia (*luṭf*) infinita e, anche se a confronto della grazia che ha conferito non vi può essere nulla di meglio, può essere conferita più volte.

Non si può dire che Iddio possa fare meglio o meno di quel che ha fatto poiché Gli si attribuirebbe un'imperfezione (*naqṣ*), mentre dire che può fare meglio sarebbe come attribuire a Iddio l'avarizia⁵¹. Se Abū Huḍayl aveva, per lo meno teoricamente, ammesso che Iddio potesse compiere qualcosa di più o meno utile, non è il caso di Nazzām: Iddio può compiere solo ciò che è meglio.

Il cadi 'Abd al-Ġabbār si è soffermato a lungo sulla dottrina del «meglio» di Nazzām, problema del quale ha cercato di cogliere le sfumature principali:

La comunità è in disaccordo con Nazzām, Abū 'Alī al-Uswāri e Ġāḥiẓ poiché costoro affermano che Iddio – Egli è l'Altissimo – non possa essere descritto come avente il potere di fare ciò che se lo facesse sarebbe male (*qabīḥ*).

In questo costoro concordano con la *muġbirah* secondo cui Iddio – Egli è l'Altissimo – non può essere descritto come avente il potere esclusivo sul male anche se può farlo acquisire (*yaġ'ālahu kasb^{an}*) all'uomo. Tuttavia questi ultimi si differenziano da Nazzām e dai suoi discepoli perché si contraddicono attribuendo a Iddio – Egli è l'Altissimo – ogni male, mentre Nazzām non si è contraddetto.

La prova della verità di quel che sosteniamo deriva dal fatto che è provato che Iddio – Egli è l'Altissimo – abbia il potere (*qādir*) di creare in noi la scienza necessaria, quindi deve avere il potere di creare anche il suo contrario, l'ignoranza, perché colui che è in grado di fare una cosa, è in grado di fare anche il suo contrario se il suo contrario esiste e l'ignoranza è un male.

[...]

⁵⁰ *Maqālāt* II, 217.

⁵¹ *Ibid.* 225.

[Nazzām e i suoi discepoli] affermano: Se Iddio – Egli è l’Altissimo – è in grado di fare il male, allora dovrebbe anche compierlo⁵².

Quindi Nazzām, nella sua concezione d’Iddio, mette in atto una rigorosissima *via negativa*. La motivazione di un tale atteggiamento è la mancanza nella sua dottrina di una teoria degli attributi divini ben sviluppata come quella di Abū Hudayl. Si è avuto modo di osservare come egli analizzi con attenzione solo la volontà e la potenza divina.

Nazzām limita l’onnipotenza d’Iddio dicendo che non solo Egli evita di fare il male, ma addirittura non è in grado di compierlo. Ciononostante, Iddio non solo è giusto e buono per necessità, bensì per libera scelta. Anche se il Suo potere si estende a possibilità infinite, l’unica restrizione è che queste siano tutte buone per l’uomo poiché Iddio compie sempre ciò che è «meglio».

d. *L’insuperabilità del Corano. Il Corano creato*

L’opinione di Nazzām circa l’insuperabilità del Corano è stata definita «la più coraggiosa mai sostenuta da un musulmano sino ai nostri giorni»⁵³.

Sebbene la totalità dei musulmani concordi circa l’insuperabilità e l’inimitabilità del Corano dal punto di vista dello stile e dell’eloquenza (*i’ğāz al-Qur’ān*), Nazzām fu il promotore di una sconvolgente teoria.

La teoria classica dell’*i’ğāz* si fondava essenzialmente sull’idea che il Corano fosse un miracolo in quanto inimitabile sul piano della bellezza letteraria e che nessun essere umano avrebbe mai potuto comporre qualcosa di simile⁵⁴.

Secondo Nazzām nel momento in cui si afferma che Iddio parla equivale ad affermare che Iddio non è muto. Al contempo, non significa però che Egli parli come gli altri esseri umani.

La parola umana è un movimento quindi un accidente. Quando l’uomo parla *muove* la lingua. Attraverso l’articolazione di quest’ultima i suoni (*ṣawṭ*), sino a quel momento corpi amorfi,

⁵² *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 313-315.

⁵³ Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, I, 109.

⁵⁴ Si veda Cor. XVII, 88.

assumono una forma particolare e così suddivisi e distinti raggiungono il nostro udito che li percepisce sotto forma di discorso articolato.

Fedele alle teorie fonologiche a lui contemporanee, Nazzām definisce la parola umana come un insieme di «voci articolate» (*aṣwāt muqāṭṭa‘ah*)⁵⁵, ma al contempo considera tali «voci» solo come suoni, rafforzando il concetto di articolazione.

Il suddetto fenomeno avviene anche durante la recitazione coranica, quindi anche la recitazione è movimento. La parola divina, a differenza di quella umana, non viene però realizzata attraverso un movimento poiché Iddio non possiede una bocca. La parola divina può essere costituita solo dal suono, di conseguenza è un corpo (*ġism*)⁵⁶. Ulteriore conferma che si tratti di un corpo è che non v'è accidente se non il movimento⁵⁷. Al pari della parola umana è costituita da «voci articolate», provenienti e prodotte però direttamente da Iddio e che rimangono nel luogo in cui Iddio le ha create. Nazzām probabilmente si riferisce alla Tavola Custodita, affermando quindi che il Corano, come è giunto a noi, non è parola divina, pervenuta a noi senza intermediari.

Nazzām è altresì il primo teologo a utilizzare il Corano come prova della profezia di Maometto:

Sappi – che Iddio ti faccia conoscere il bene – che il Corano, secondo Ibrāhīm [b. Sayyār al-Nazzām], è da considerarsi una prova (*ḥuġġah*) della missione profetica di Maometto – Iddio lo benedica e gli dia l'eterna salute – per varie ragioni prima fra tutte quella secondo cui il Corano contiene informazioni circa le cose nascoste come **IDDIO HA PROMESSO A QUELLI DI FRA VOI CHE CREDONO E OPERANO IL BENE DI FARVI SUCCEDERE AGLI EMPI SULLA TERRA, COME HA FATTO SUCCEDERE AGLI EMPI COLORO CHE FURONO PRIMA, DI STABILIR LORO LA RELIGIONE CHE HA SCELTO PER ESSI, E DI TRAMUTARE IN SICURTÀ IL LORO TIMORE; ESSI MI ADORERANNO E NON ASSOCERANNO A ME COSA ALCUNA; E QUANTI, DOPO TUTTO QUESTO, RIFIUTERANNO LA FEDE, QUELLI SARANNO GLI EMPI**⁵⁸ [...] siffatte informazioni abbondano nel Corano.

⁵⁵ Ibid. 123 e 139.

⁵⁶ Nasafi, 261.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Cor. XXIV, 55.

Per Ibrāhīm il Corano è quindi una prova della missione del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia l’eterna salute – per questi aspetti e altri simili e Iddio si riferisce a ciò quando dice DÌ: SE PUR SI ADUNASSERO UOMINI E *GINN* PER PRODURRE UN CORANO COME QUESTO, NON VI RIUSCIREBBERO, ANCHE SE S’AIUTASSERO L’UN L’ALTRO⁵⁹⁶⁰.

L’inimitabilità del Corano si riferisce quindi essenzialmente, ed è questa la peculiarità del pensiero nazzamiano, al suo contenuto non tanto al suo stile e alla sua disposizione⁶¹. Come si può dedurre dal brano appena riportato il miracolo coranico risiede nelle profezie che contiene: ad es. il Profeta sapeva già che i cristiani non avrebbero accettato la *mubāhala* di Medina⁶² poiché stava scritto che E A QUELLI CHE ARGOMENTERANNO CON TE SU GESÙ, DOPO QUANTO TU N’HAI SAPUTO, DÌ: “VENITE, CHIAMIAMO I NOSTRI FIGLI E I VOSTRI FIGLI E LE NOSTRE DONNE E LE VOSTRE DONNE, E NOI STESSI E VOI STESSI, E INVOCHIAMO INSIEME LA MALEDIZIONE DI DIO SUI MENDACI!”⁶³⁶⁴.

Il Corano è quindi un miracolo per via delle «informazioni circa le cose nascoste» (*al-ihbār ‘an al-guyūb*)⁶⁵ che racchiude, mentre non è inimitabile per quanto concerne la sua struttura (*nazm*).

La teoria nazzāmiana circa l’inimitabilità del Corano fu a tal punto innovatrice che venne refutata da alcuni mu‘taziliti quali il suo maestro Abū Huḍayl, Iskāfi e Ğa‘far b. Ḥarb⁶⁶.

Nazzām si riavvicina alla maggioranza dei mu‘taziliti quando afferma che gli uomini sarebbero in grado, *in potentia*, di comporre opere simili al Corano, addirittura migliori di quest’ultimo, quanto a stile e forma esterna, ma il miracolo risiede proprio nel fatto che Iddio li abbia allontanati oppure abbia impedito loro di farlo⁶⁷. Quella

⁵⁹ Cor. XVII, 88.

⁶⁰ *Intiṣār*, 28 sg.

⁶¹ *Isfarā’ini*, 44.

⁶² Si veda L. Massignon, *La mubāhala de Médine et l’hyperdulie de Fatimah*, in *Opera Minora*, Beirut 1963, I, 550 sgg.

⁶³ Cor. III, 61.

⁶⁴ *Rasā’il* III, 287.

⁶⁵ *Farq bayna al-firaq* 87.

⁶⁶ *Isfarā’ini*, 44.

⁶⁷ Bouman, *Le conflit autour du Coran*, Amsterdam 1958, 22.

appena esposta è la dottrina della *ṣarfāh*, ovverosia dell'allontanamento.

Tale teoria verrà adottata anche da altri mu'taziliti quali 'Abbād b. Sulaymān e Hišām al-Fuwatī⁶⁸, da alcuni aš'ariti⁶⁹ e da Ibn Ḥazm di Cordoba⁷⁰.

3. *Abū Sahl Bišr b. al-Mu'tamir al-Hilālī (m. 210/825)*¹

È il fondatore della "scuola" di Bagdad. Probabilmente studiò a Bāssora sotto la guida di Mu'ammār b. 'Abbād.

a. *La volontà divina*

Bišr b. Mu'tamir fu il primo pensatore a formulare la teoria del *tawallud*, ovvero della generazione degli atti, e a portarla alle estreme conseguenze⁷².

In base a tale dottrina l'atto generato è un atto prodotto da una causa che è essa stessa effetto di un'altra causa. Quindi, ad esempio, quando si apre una porta con una chiave, v'è innanzitutto un atto volontario, poi v'è il movimento della mano che gira la chiave nella serratura, infine v'è la chiave che spinge all'interno della serratura stessa. Quest'ultimo movimento è un atto generato poiché non è la diretta conseguenza della decisione volontaria. L'uomo crea il colore, il gusto, l'olfatto, l'udito e la vista e tutte le percezioni per mezzo del *tawallud* creando così il caldo, il freddo e così via⁷³.

Quindi l'uomo è responsabile degli atti che produce sia in modo diretto, ovvero volontario, sia degli atti generati dai nostri atti diretti⁷⁴.

Corollario della teoria del *tawallud* è la soluzione data al problema della grazia divina (*luṭf*):

⁶⁸ Baqillāni, *I'ğāz al-Qur'ān*, Cairo s.d., 99.

⁶⁹ *Milal*,

⁷⁰ *Fīṣal* III, 17-19.

⁷¹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 52-54; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 265 sg.

⁷² *Milal* I, 78; Isfarā'ini, 45.

⁷³ Isfarā'ini, 45.

⁷⁴ D. Gimaret, *Theories de l'acte humain*, 37 sg.

Bišr sosteneva che la volontà di Dio fosse uno dei Suoi atti (*fi'l min af'ālihi*). Ciononostante, questa volontà può essere di due tipi: attributo dell'essenza e attributo dell'atto. È un attributo dell'essenza in quanto Iddio, da tutta l'eternità, *vuole* l'insieme dei Suoi atti, così come l'insieme degli atti d'obbedienza da parte degli uomini. Egli è saggio e un essere saggio non saprebbe riconoscere qualcosa come vantaggioso e buono senza desiderarlo. In quanto attributo dell'atto, se attraverso la volontà Iddio vuole il Suo atto, nell'istante in cui lo pone in essere (*fi ḥāl iḥdātihī*), la volontà è la creazione di questo atto ed è necessariamente anteriore all'atto (*qabla al-fi'l*) poiché ciò per cui una cosa è, non può essere contemporaneo alla cosa stessa; se Iddio vuole l'atto degli uomini, la Sua volontà è rappresentata dall'ordine stesso⁷⁵.

L'originalità del pensiero di Bišr b. al-Mu'tamir è molteplice. Innanzitutto è l'unico mu'tazilita a sostenere che Iddio *voglia* l'insieme degli atti di obbedienza da parte degli uomini.

Inoltre, a differenza di Mu'ammār b. 'Abbād, la volontà divina non è identica a Iddio stesso, e ancora, a differenza dei successivi pensatori mu'taziliti, questa non viene nemmeno considerata un attributo dell'atto. Bišr ha riconosciuto una volontà eterna e una volontà temporale. Tuttavia una siffatta distinzione, in cui la volontà eterna non è parte dell'essenza divina, necessiterebbe – come ha precisato Josef van Ess – una seconda distinzione tra *irādah* e *mašī'ah*, come era stato fatto in precedenza dai qadariti⁷⁶.

Non essendo però Bišr b. al-Mu'tamir un sostenitore della predestinazione, ha attuato un'ulteriore distinzione, ma solo all'interno dell'oggetto della volontà, a seconda che la volontà divina si applichi alla creazione, che è necessaria, oppure all'uomo, che possiede libero arbitrio. Quindi Iddio vuole dall'eternità tutto ciò che crea e quel che l'uomo compirà di buono e giusto. Tuttavia la volontà si attua nel tempo e deve tenere conto del comportamento umano che non è perfetto.

Il peccato viene escluso dalla divinità: esso non è voluto né dall'eternità né nel tempo. Iddio partecipa al peccato solo in quanto stabilisce ciò che è bene e ciò che è male.

⁷⁵ *Milal* I, 78 sg.

⁷⁶ *Theologic* III, 122.

4. *Mu‘ammar b. ‘Abbād al-Sulami (m. 215/830)*⁷⁷

a. *Gli attributi divini*

Il perno attorno cui ruota tutto il pensiero di Mu‘ammar b. ‘Abbād è rappresentato dalla dottrina del *ma‘nā*⁷⁸.

È strano che Isfarā’ini, nella sua descrizione delle teorie di Mu‘ammar, non accenni a questo termine, ma si limiti ad affermare che secondo quest’ultimo Iddio non ha creato nessuno degli attributi dei corpi. Ne consegue che nel caso del nostro pensatore si ha un ulteriore irrigidimento del pensiero non solo gli attributi divini vengono intaccati dall’estrema unicità di Dio, ma anche gli attributi fisici degli esseri umani non dipenderebbero da Lui⁷⁹.

Di fatto egli non si è occupato direttamente del problema degli attributi divini e le uniche informazioni a proposito sono deducibili esclusivamente da questa teoria.

Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ nel *Kitāb al-Intiṣār*, a seguito dell’affermazione di Ibn Rāwandi in base alla quale Mu‘ammar avrebbe sostenuto che nessun atto è prodotto singolarmente, ma tutti gli atti sono prodotti simultaneamente, così risponde:

Sappi – che Iddio ti insegni il bene – che la dottrina di Mu‘ammar che sta descrivendo l’autore del libro è quella delle entità (*ma‘āni*). Mu‘ammar ha affermato che avendo osservato due corpi a riposo, l’uno vicino all’altro, e avendo notato che uno dei due si è mosso a prescindere dall’altro, significa che un’entità (*ma‘nā*) si trova nell’uno, ma non nell’altro in virtù della quale un corpo si è mosso, altrimenti non sarebbe stato in grado di muoversi come l’altro.

Se tale affermazione è vera, allora si rende necessaria l’esistenza di un’entità in virtù della quale il movimento è penetrato in un corpo piuttosto che in un

⁷⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 54-56; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 266 sg.

⁷⁸ Numerosi sono gli articoli dedicati alla discussione di questo concetto tra cui i più importanti sono H.A. Wolfson, *Mu‘ammar’s Theory of Ma‘nā*, in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leida 1965, 673-688; R.M. Frank, *al-Ma‘nā: Some reflections on the technical meanings of the term in the kalam and its use in the physics of Mu‘ammar*, in *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967), 248-259; *Theologie* III, 74-83.

⁷⁹ Isfarā’ini, 45.

altro, altrimenti l'insediarsi del movimento non avverrebbe né nell'uno né nell'altro. Se mi venisse chiesto, a proposito di tale entità, il motivo per cui è stata la causa (*'illah*) dell'insediarsi del movimento nell'uno piuttosto che nell'altro, risponderei che è stato in virtù di un'altra entità [...]

Ciò che l'ha condotto a questa idea è la sua affermazione del movimento, poiché è dal movimento e da accidenti simili che si ottengono le prove della contingenza. Egli ha voluto salvaguardare le prove della contingenza perché preoccupato dell'unicità divina e del trionfo di quest'ultima⁸⁰.

Il principio fondamentale è che ogni differenza ha una causa. Ammesso che i corpi, in se stessi, siano simili, questa causa non può essere che qualcos'altro, un'entità ad esempio, che non sia corporeo, che si presupponga esistere nei corpi per rendere conto della loro diversità.

Entrambi i termini utilizzati da Mu'ammār, *ma'nā* e *'illah*, sono stati con molta probabilità attinti dal vocabolario giuridico relativo al ragionamento analogico: nell'uno e nell'altro caso, si tratta di indicare il motivo, la ragione d'essere, di una qualificazione.

Come si è già avuto modo di affermare la teoria degli attributi di Mu'ammār è un corollario di quella del *ma'nā*, dell'entità. Nelle *Maqālāt* di Abū al-Ḥasan al-Aš'arī⁸¹ si legge:

È stato narrato a proposito di Mu'ammār che era solito dire che il Creatore è sapiente per via di una scienza e la Sua scienza è una scienza che Gli appartiene per via di un'entità, e questa entità esiste per via di un'altra entità, e così via sino all'infinito. Lo stesso vale per gli altri attributi⁸².

Anche Iddio, secondo Mu'ammār, possiede attributi solo per via di un *ma'nā*, che rimanda a una serie infinita di altri *ma'nā*. Non v'è quindi differenza sostanziale alcuna tra gli attributi delle cose e quelli riferiti alla divinità.

L'unico attributo che Mu'ammār non ammette è «eterno» (*qadīm*), o meglio lo ammette solo a partire dal momento in cui Egli ha creato le creature (*illā idā awğada al-muḥdaṭāt*), il che sembra implicare per

⁸⁰ *Intiṣār*, 46 sg.

⁸¹ Brani simili relativi all'applicazione della teoria del *ma'nā* agli attributi divini si trovano anche in *Fīṣal* V, 46.

⁸² *Maqālāt* I, 228.

qadīm non tanto il significato di eterno, quanto quello di anteriore (*mutaqaddim*)⁸³.

b. *Il Corano creato*

Mu‘ammar considera la parola divina un accidente, tuttavia non la si può definire un Suo atto, tranne che intesa nel senso che Iddio crea ciò che la produce necessariamente. La parola divina è un atto naturale del corpo in cui viene udita⁸⁴.

È ancora Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ a fornirci la spiegazione più esauriente:

Poi [Ibn Rāwandi] ha detto: Sosteneva che il Corano non è un atto d’Iddio, né un attributo che Gli appartiene in quanto nella Sua essenza, come sostiene la gente comune, bensì è un atto della natura.

Sappi invece che Mu‘ammar sosteneva che è Iddio che parla (*mukallim*) attraverso il Corano, che il Corano è la parola d’Iddio, la Sua ispirazione e la Sua rivelazione, che nessuno al di fuori di Lui lo pronuncia e che il Corano è creato, poiché non era e poi è stato⁸⁵.

Quindi la parola divina, come ogni attributo, non può venire definita e, nella dottrina di Mu‘ammar, si presenta come un potere infinito di agire che non può riflettersi negli atti, in quanto realizzazioni accidentali; non è neppure identica alla parola parlata o scritta, nella fattispecie il Corano, che può essere classificato come accidente, un atto accidentale della sostanza cui appartiene in quanto parola udita o scritta⁸⁶. Mu‘ammar concorda quindi con l’ortodossia nell’affermare che il Corano è la Parola eterna di Dio, ma al contempo, rimanendo fedele alla rigidità del suo monoteismo, afferma che non è stato da Lui creato perché Egli non crea i corpi né quel che non è corporeo⁸⁷.

⁸³ Si veda D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Parigi 1988, 166.

⁸⁴ *Milal* I, 80.

⁸⁵ *Intiṣār*, 47 sg.

⁸⁶ Nasafi, 261.

⁸⁷ Isfarā’ini, 45.

5. *Abū Bakr ‘Abd al-Raḥmān b. Kaysān al-Aṣamm (m. 200-201/816-817)*⁸⁸

Autore di un *Kitāb ḥalq al-Qur’ān* e di un *Kitāb al-tawḥīd*⁸⁹. Rifiuta la dottrina della *manzilah bayna al-manzilatayn*.

a. *Gli attributi divini*

Aṣamm nega gli attributi divini come corollario della negazione totale degli accidenti.

b. *La parola divina. Il Corano creato*

Secondo Aṣamm il Corano è un corpo creato⁹⁰. È impossibile affermare che Iddio sia parlante (*mutakallim*) poiché, come conseguenza della negazione dell’eternità degli attributi, è impossibile che Egli sia parlante dall’eternità. È altresì impossibile sostenere che Egli sia parlante nel momento in cui crea la parola in un luogo poiché la parola che viene in essere (*al-kalām al-ḥādī*) è un accidente e Iddio non può creare qualcosa dagli accidenti⁹¹.

6. *Hišām b. ‘Amr al-Fuwaṭi (m. prima 218/833)*⁹²

Discepolo di Abū Huḍayl. Ibn al-Nadīm gli attribuisce un *Kitāb al-tawḥīd* e un *Kitāb ḥalq al-Qur’ān*⁹³.

a. *Gli attributi divini*

Non si hanno notizie estese circa la dottrina degli attributi di Hišām al-Fuwaṭi. Šahrastāni ci informa che:

Quanto a Hišām b. ‘Amr al-Fuwaṭi, costui riteneva che le cose prima di essere poste in essere sono inesistenti e non sono «cose», mentre quando diventano inesistenti dopo essere esistite possono essere chiamate «cose». È

⁸⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 56-57; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 267.

⁸⁹ *Fihrist*, 214.

⁹⁰ *Mīlāl* I, 89.

⁹¹ Nasafi, 261.

⁹² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 61; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 271 sg.

⁹³ *Fihrist*, 214.

per questo motivo che riteneva impossibile affermare che Iddio – Egli è l’Altissimo – sia a conoscenza delle cose dall’eternità (*lam yazal ‘ālim^{an} bi-al-ašyā’*) prima che esse siano, poiché altrimenti esse non potrebbero essere definite «cose»⁹⁴.

Il problema è inizialmente quello della scienza divina e, in secondo luogo, dello statuto ontologico delle cose.

Iddio non può conoscere le cose prima che esse esistano⁹⁵: Egli è senza dubbio sapiente dall’eternità, tuttavia si tratta di precisare di quale conosciuto (*ma‘lūm*) abbia conoscenza, si può affermare ciò solo in quanto Egli conosce Se stesso.

Non si può tuttavia sostenere che Egli abbia una conoscenza eterna delle cose poiché ciò implicherebbe che le cose siano eterne come Lui, mentre Egli, per definizione, non ha secondo e le cose, per definizione anch’esse, hanno avuto un inizio in quanto sono state create⁹⁶.

Non si può nemmeno affermare che Iddio conosca dall’eternità che le cose saranno, poiché «cosa» è sinonimo di esistente e se questa non è stata creata non può essere definita tale. Un non-esistente (*ma‘dūm*) non può essere definito «cosa» a meno che non si tratti di un oggetto creato che Iddio ha annientato⁹⁷.

Di conseguenza Iddio conosce dall’eternità solo la Sua essenza, ma non in virtù di una scienza eterna distinta da Lui né in virtù di una scienza contingente⁹⁸.

7. Altri mu‘taziliti della sesta classe

Segue qui l’elenco degli appartenenti alla sesta classe dei mu‘taziliti di cui nulla si conosce se non il legame con un particolare maestro di cui si suppone seguissero le dottrine.

*Abū Šamir (Simr ?) al-Ḥanafī*⁹⁹

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

⁹⁴ *Milal* I, 87.

⁹⁵ *Intiṣār*, 49.

⁹⁶ *Fīṣal* II, 294.

⁹⁷ *Maqālāt* I, 219.

⁹⁸ *Intiṣār*, 50.

⁹⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 57-58; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 268.

*Ismā‘īl b. Ibrāhīm Abi ‘Uṭmān al-Adami (Abū ‘Uṭmān Ismā‘īl b. Ibrāhīm meglio noto come al-Adami)*¹⁰⁰

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

*Abū Mas‘ūd ‘Abd al-Raḥmān al-‘Askarī*¹⁰¹

*Abū Haladah (Kaladah?) (m. 182/798)*¹⁰²

Discepolo di Mu‘ammar b. ‘Abbād.

*Abū ‘Āmir al-Anṣārī*¹⁰³

Discepolo di Abū ‘Utmān al-Sammāzi.

*‘Amr b. Fā’id*¹⁰⁴

Contemporaneo e discepolo di ‘Amr b. ‘Ubayd.

*Mūsā al-Uswārī*¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 58; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 268.

¹⁰¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 58.

¹⁰² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 58sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 268sg.

¹⁰³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 60; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 270.

¹⁰⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 60; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 270 sg.

¹⁰⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 60; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 271.

MU‘TAZILITI DELLA SETTIMA CLASSE

1. *Abū Ma‘an Ṭumāmah b. Ašras al-Numayri (m. 227/842)*¹

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

a. *La parola divina. Il Corano creato*

Secondo Ṭumāmah b. Ašras l’unico atto che l’uomo possiede è la sua volontà, mentre tutti gli altri atti generati sono atti senza agente (*kull fi‘l bilā fā‘il*)². Tali atti non sono attribuibili a Iddio poiché ciò implicherebbe che Egli possa compiere il male.

Corollario di tale teoria è che Iddio quindi non possa nemmeno essere definito «parlante» (*mutakallim*)³ e quindi il Corano è creato, ma solo in senso figurato⁴.

In base a quanto riferisce Nasafi, Ṭumāmah riprende il termine fondamentale della teoria degli attributi divini di Bišr b. al-Mu‘tamir; la generazione degli atti (*tawallud*). Le cose generate (*al-mutawwalladāt*) sono atti senza agente, quindi il Corano non può essere la Parola d’Iddio⁵.

2. *Abū ‘Utmān ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ al-Kināni (m. 256/ 869)*⁶

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 62-67; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 272-275.

² *Milal* I, 84; Isfarā’ini, 48.

³ Nasafi, 261.

⁴ *Rasā‘il* III, 287.

⁵ Nasafi, 261.

⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 67-70; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 275-277; Isfarā’ini, 49.

a. *Il Corano creato*

Il grande iniziatore della prosa araba Ġāḥiẓ ci ha lasciato una *Risālah fi ḥalq al-Qurʿān*⁷.

All'interno del saggio l'autore afferma di avere composto numerosi libri concernenti l'ordinamento del Corano in risposta alle epistole inviategli dai suoi avversari – quali Naẓẓām, gli sciiti e gli *ḥašwiyyah* – che sostenevano che l'ordinamento del Corano non fosse un miracolo oppure che costituisse una prova della profezia⁸.

Ġāḥiẓ critica Naẓẓām e i suoi seguaci assieme ad altri pensatori muʿtaziliti quali Muʿammar b. ʿAbbād, Abū Kaladah, ʿAbd al-Ḥumayd e Ṭumāmah b. Ašras poiché costoro sostenevano che il Corano fosse creato in senso figurato (*ʿalā al-mağāz*), non nel vero senso della parola⁹. A suo parere, il Corano è

corpo (*ğism*) e suoni (*ṣawṭ*), dotato di composizione, ordinamento e suddivisione, dotato di esistenza propria, udito nell'aria e visto sui fogli, diviso in parti e trasmesso a noi, dotato di punti comuni e differenze, passibile di aggiunte, riduzioni, di caducità e permanenza, ovvero passibile di tutto ciò cui sono passibili i corpi e di essere descritto come tutto ciò che possiede una massa (*al-ağrām*). In base a tutto ciò è possibile concludere che [il Corano] è creato nel vero senso della parola, non in senso figurato e senza l'ampliamento da parte dei linguisti¹⁰.

La seconda parte della *risālah* è invece dedicata alla esposizione del processo subito da Aḥmad b. Ḥanbal durante la *miḥnah*.

3. *Abū Mūsā ʿĪsā b. Šubayḥ soprannominato Murdār (m. 226/840-841)*¹¹

Discepolo di Bišr b. al-Muʿtamir. Secondo il *Fihrist* di Ibn Nadīm sarebbe autore di un *Kitāb al-tawḥīd* e di un *Kitāb ḥalq al-Qurʿān*¹².

⁷ *Rasāʾil* III, 285-300.

⁸ *Ibid.*, 287 sg.

⁹ *Ibid.*, 289.

¹⁰ *Ibid.*, 290 sg.

¹¹ *Ṭabaqāt al-muʿtazilah* 70sg; *Ṭabaqāt ʿAbd al-Ġabbār* 277-279; Isfarāʾini, 47.

¹² *Fihrist*, 207.

a. *Gli attributi divini*

Non ci è pervenuta alcuna notizia sulla teoria degli attributi divini di Murdār. Di fatto la sua teologia può essere ricostruita solo a partire da alcuni brani contenuti nella letteratura eresiografica e nel *Kitāb al-Intiṣār* di Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ.

La dottrina mu‘tazilita dell’unicità divina lo porta a negare che Iddio possa essere percepito:

Sosteneva che chiunque affermi che Iddio – Egli è l’Altissimo – possa essere visto con lo sguardo senza chiedere come (*bilā kayfā*)¹³ costui è un miscredente [...]

Sappi – che Iddio ti insegni ciò che è bene – che Abū Mūsā affermava che colui che sostiene che Iddio possa essere visto con lo sguardo, non importa in quale maniera lo dica, rende Iddio uguale alla Sua natura ed egli è quindi miscredente¹⁴.

Iddio, nella dottrina di Murdār, resta molto distante dal mondo creato, ancora di più che presso gli altri mu‘taziliti.

b. *Il Corano creato*

Iddio non ha creato gli atti degli uomini e di conseguenza neppure il Corano:

Quanto al Corano egli afferma che gli esseri umani sono capaci di produrre un’opera simile al Corano quanto a purezza di linguaggio (*fāṣāḥah*), ordinamento (*naẓm*) ed eloquenza (*balāġah*). Ha sostenuto sino al limite estremo la tesi del Corano creato. Accusava di miscredenza chiunque ne affermasse l’eternità, poiché secondo lui era come ammettere due eterni¹⁵.

Anche nel caso del Corano creato, onnipotenza e trascendenza divina vengono da Murdār portate al limite estremo.

¹³ Si riferisce qui probabilmente alla dottrina del suo contemporaneo Aḥmad b. Ḥanbal.

¹⁴ *Intiṣār*, 54 sg.

¹⁵ *Milal* I, 83.

4. *Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Muslim al-Šāliḥī*¹⁶

a. *Gli attributi divini*

Secondo Abū al-Ḥusayn Šāliḥī, Iddio non è sapiente come i sapienti, né potente come i potenti, né vivente come gli altri viventi, poiché Egli non è una cosa come le altre. Tale ragionamento si estendeva a tutti gli attributi dell'essenza¹⁷. Quando si afferma che Iddio è sapiente, lo si afferma nel senso che Egli è una cosa diversa dalle altre cose e siffatta definizione fa sì che non Lo si possa definire come sapiente¹⁸. Iddio non può, in base al ragionamento di Šāliḥī, avere alcuna somiglianza con quanto non è eterno come Lui.

5. *Ĝa'far b. Ḥarb (m. 236/850-1)*¹⁹

Discepolo di Abū Mūsā 'Īsā b. Šubayḥ al-Murdār.

a. *Il Corano creato*

Secondo Ĝa'far b. Ḥarb, come per la maggior parte della cosiddetta scuola di Bagdad, la parola divina è un accidente poiché è creata. Egli non accetta che essa si possa trovare in due luoghi allo stesso tempo, bensì afferma che si trovi solo nel luogo in cui l'ha creata Iddio ovvero nella Tavola Custodita²⁰.

6. *Abū Muḥammad Ĝa'far b. Mubaššir al-Taḳāfī (m. 234/848-849)*²¹

Discepolo di Abū Mūsā 'Īsā b. Šubayḥ al-Murdār.

a. *Il Corano creato*

Secondo Šahrastāni e Nasafī, Ĝa'far b. al-Mubaššir avrebbe sostenuto, al pari di Ĝa'far b. Ḥarb, che Iddio ha creato il Corano nella

¹⁶ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 72; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ĝabbār* 281.

¹⁷ *Maqālāt* I, 228; Isfarā'ini, op.cit., 37; Nasafī, 191 sg.

¹⁸ Nasafī, 257.

¹⁹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 73-76; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ĝabbār* 281-283.

²⁰ *Maqālāt* I, 246; *Fiṣal* V, 63 sg.

²¹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 76 sg.; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ĝabbār* 283.

Tavola Custodita; che il Corano non può essere spostato da quel luogo e che una cosa unica per definizione non può esistere nello stesso istante in due luoghi diversi. Quel che si ascolta, si scrive e si recita sarebbe solo una narrazione (*ḥikāyah*) di ciò che in principio è stato scritto sulla Tavola Custodita e che ciò è atto e creazione dell'uomo, ovvero del lettore coranico, del trascrittore oppure di colui che conosce il Corano a memoria²². L'oggetto della narrazione (*al-muḥki*) è creazione d'Iddio²³.

La teoria dei due Ğa'far si avvicina molto a quella di Nazzām, anche se per quest'ultimo la parola d'Iddio è un corpo.

7. 'Abbād b. Sulaymān (m. 250/864)²⁴

Discepolo di Hišām al-Fuwaṭi.

a. *Gli attributi divini*

'Abbād b. Sulaymān, come il suo maestro Hišām al-Fuwaṭi, si distingue per vari aspetti del proprio pensiero dal resto della *mu'tazilah*; uno di questi è la teoria degli attributi divini.

Secondo 'Abbād non v'è modo di conoscere qualcosa circa Iddio trascendente a partire dal mondo esterno, poiché Iddio è assolutamente estraneo al creato. Egli nega quindi la validità del metodo in base al quale si può dedurre ciò che è assente da ciò che è presente (*al-istidlāl bi-al-šāhid 'alā al-ġā'ib*)²⁵.

A seguito del rifiuto di tale metodo egli nega due soluzioni alla dottrina degli attributi divini. Egli non ritiene né che Iddio conosca in virtù di Se stesso, come sosteneva Nazzām, né in virtù della scienza, come sosteneva Ibn al-Kullāb²⁶, bensì sostiene che sia giusto affermare che Egli è sapiente, mentre è errato affermare che Egli è

²² *Milal* I, 83; *Maqālāt* II, 243 sg.; Nasafi, 260 sg.

²³ Nasafi, 260.

²⁴ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 77; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ğabbār* 285.

²⁵ Su questo metodo si veda J. van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in *Logic in Classical Islam*, Wiesbaden 1970, 33.

²⁶ *Maqālāt* I, 225.

sapiente in virtù di qualcosa, sia questa la scienza oppure la Sua essenza²⁷.

Secondo ‘Abbād sostenere che Egli è sapiente, è pari ad attribuire un nome a Iddio ovvero a dire che Egli possiede una conoscenza del conosciuto (*ma‘ahu ‘ilm bi-al-ma‘lūm*). Il massimo che si può affermare circa la conoscenza divina è dire che Egli conosce:

Egli è sapiente, potente e vivente, ma ciò non significa che possieda una conoscenza, una potenza, una vita, oppure udito o vista. Ritengo che Egli non sia sapiente in virtù di una conoscenza, potente in virtù di una potenza, vivente in virtù di una vita, non è Colui che tutto ascolta in virtù dell’udito [...]

È da rifiutare il discorso di chi sostiene che Egli sia sapiente, potente, vivente in virtù di Se stesso oppure della Sua essenza, è da rifiutare la menzione di Lui stesso e della Sua essenza, è da rifiutare l’affermazione di chi sostiene che Iddio possieda una scienza, una potenza, un udito, una vista, una vita oppure un’eternità.

‘Abbād era solito dire che sostenere che Iddio è sapiente, è pari a dimostrare una definizione (*ism*) di Iddio e attribuirGli una conoscenza del conosciuto; quando si sostiene che Egli è potente è pari a dimostrare una definizione di Iddio e attribuirGli una conoscenza di ciò su cui un potente ha potere (*maqḍūr*); quando si afferma che Egli è vivente è pari a dimostrare una definizione di Iddio.

Era solito respingere chi affermava che il Creatore possedesse volto, mani, occhi [...]²⁸.

Secondo ‘Abbād b. Sulaymān gli attributi divini sono, al contempo, atti e negazioni:

Era solito dire che gli attributi del Creatore sono frasi (*aqwāl*) quali Egli conosce, possiede può, ode e vede. I nomi sono frasi quali Egli è sapiente, è Colui che possiede potere, è vivente, è Colui che tutto ode e tutto vede. Era solito dire che i nomi d’Iddio sono quelli che se vengono negati da qualcuno, costui viene accusato di errore dalla comunità [...] La comunità accusa d’errore chiunque affermi che Iddio non è sapiente [...]²⁹

²⁷ *Muḥīṭ*, 120.

²⁸ *Ibid.*, 225 sg.

²⁹ *Ibid.*

Da tali affermazioni si può dedurre che ‘Abbād identifichi i nomi di Iddio con i Suoi attributi e li consideri atti, il che dimostra ulteriormente che egli non si riferisce all’essenza divina, ma solo alle tracce che questa lascia sull’universo³⁰. Inoltre pare accettare la teoria delle negazioni di Naẓẓām, ma mentre quest’ultimo quando afferma che Iddio è sapiente afferma la Sua essenza e nega la Sua ignoranza, ‘Abbād accusando chiunque sostenga che Iddio è ignorante, nega la Sua ignoranza.

8. *Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Abd Allah al-Iskāfī (m. 240/854)*³¹

Discepolo di Ġa‘far b. Ḥarb³². Autore di un *Kitāb radd ‘alā man ankara ḥalq al-Qur’ān*³³.

a. *Gli attributi divini*

Nasafī riporta che Iskāfī, unitamente a Ṣāliḥi e Abū ‘Alī al-Ġubbā’i, sosteneva che eterno possa esserlo solo Iddio, poiché parlare di esseri eterni significa parlare della divinità, mentre attribuire tale definizione ad altri è immorale³⁴.

b. *La parola divina*

Secondo Iskāfī la parola divina si trova in numerosi luoghi in uno stesso momento, poiché è custodita nella Tavola, è udita e anche scritta. Tutto ciò non è possibile nel caso della parola umana, quindi la caratteristica esclusiva della parola divina è quella di potersi trovare in luoghi diversi in un medesimo momento³⁵.

Si trova qui una certa qual somiglianza con il pensiero di Abū ‘Alī al-Ġubbā’i, a conferma di quanto affermato da Nasafī nella *Tabṣīrah* ove si sostiene che Iskāfī fu il primo a formulare la teoria secondo cui la Parola divina si trova in ogni singolo manoscritto coranico pur

³⁰ Si veda anche D. Gimaret, *Les noms divins...*, op.cit., 107.

³¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 78; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 285.

³² *Isfarā’ini*, 48.

³³ *Fihrist*, 213.

³⁴ Nasafī, 231.

³⁵ *Maqālāt* II, 243.

mantenendo la propria unità e solo in seguito tale pensiero venne attribuito ad Abū ‘Alī³⁶. Inoltre tutto ciò non è in contraddizione con la Sua unicità poiché Egli ha reso possibile l’esistenza di letture coraniche in un solo tempo, così di varie stesure del testo coranico, rendendo così possibile l’esistenza della Parola d’Iddio in diversi luoghi nello stesso momento³⁷.

9. *‘Īsā b. Haytam al-Šūfī*³⁸

Discepolo di Murdār e di Ġa‘far b. Ḥarb. Compagno di Abū Hudayl al-‘Allāf.

a. *Gli attributi divini*

Non sono giunte molte notizie a suo riguardo tranne una nota nelle *Maqālāt* di Abū Ḥasan al-Aš‘ari in cui si dice che per ‘Īsā b. Haytam l’attributo divino *karīm* è un attributo dell’atto e non è eterno³⁹.

10. *Altri mu‘taziliti della settima classe*

Dei seguenti appartenenti alla settima classe si conosce ben poco oltre il nome e, nella maggior parte dei casi, il legame con uno dei grandi pensatori mu‘taziliti.

*Abū ‘Abd Allah b. Abi Duwād*⁴⁰

*Abū ‘Imrān Muways b. ‘Imrān al-Faqīh (seconda metà II sec./VIII)*⁴¹

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām. Pare non abbia mai messo per iscritto le proprie idee teologiche.

*Muḥammad b. Šubayb*⁴²

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām⁴³.

³⁶ Nasafī, 260.

³⁷ Ibid. 289.

³⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 78 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 286.

³⁹ *Maqālāt* I, 236.

⁴⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 62.

⁴¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 71; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 279.

⁴² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 71; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 279.

*Muḥammad b. Ismā‘īl al-‘Askarī*⁴⁴

*‘Abd al-Karīm b. Rūḥ al-Gifāri al-‘Askarī*⁴⁵

Ha studiato *fiqh* con Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Abi ‘Uṭmān al-Simmāzi.

*Abū Ya‘qūb Yūsuf b. ‘Abd Allah b. Ishāq al-Šaḥḥām (m. 233/847)*⁴⁶

Discepolo di Abū al-Huḍayl⁴⁷ e maestro di Abū ‘Ali Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ġubbā’i.

*‘Ali al-Uswārī*⁴⁸

Frequenta il circolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām, del quale segue anche le teorie⁴⁹, e in seguito quello di Abū al-Huḍayl.

*Šāliḥ Qubbah*⁵⁰

*Abū ‘Imrān Mūsā b. al-Raqaš*⁵¹

*Abū ‘Abd Allah al-Dabbāg*⁵²

Discepolo di Abū Huḍayl al-‘Allāf.

*Yaḥyā b. Bišr al-Arraġāni (al-Argā’i)*⁵³

Discepolo di Abū Huḍayl al-‘Allāf.

*Abū ‘Affān al-Niẓām*⁵⁴

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

⁴³ Sul rapporto tra le idee di Muḥammad b. Subayb e quelle di Nazzām si veda Maturidi, *Kitāb al-tawḥīd*, ed. Fathallah Kholeif, Beirut 1970, 150-156.

⁴⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 71; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 279sg.

⁴⁵ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 280.

⁴⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 71sg; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 280sg.; Isfarā’ini, 51.

⁴⁷ Si veda *Milal* I, 67, mentre in *Intiṣār*, 45 viene presentato come discepolo di Mu‘ammar b. ‘Abbād.

⁴⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 72; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 281.

⁴⁹ Isfarā’ini, 44 sg.

⁵⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 73; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 281.

⁵¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 77; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 283 sg.

⁵² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 78.

⁵³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 78; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 285.

⁵⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 78.

*Muḥammad b. Šaddād meglio noto come Zurqār*⁵⁵

Discepolo di Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām.

*Abū Šālīḥ*⁵⁶

Discepolo di Bišr b. al-Mu‘tamir.

*Abū Sa‘īd Aḥmad b. Sa‘īd al-Asadi al-Basināni (al-Basiyāni?)*⁵⁷

Compagno di Abū Huḍayl al-’Allāf.

⁵⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 78; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 285.

⁵⁶ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 285.

⁵⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 79; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 284 sg.

ABŪ ‘ALI AL-ĠUBBĀ’I E I MU‘TAZILITI DELL’OTTAVA CLASSE

1. *Abū ‘Ali Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Ġubbā’i (m. 303/915)*¹

Discepolo di Abū Ya‘qūb al-Šaḥḥām e maestro di Abū Hāsim al-Ġubbā’i, suo figlio, e di Abū Ḥasan al-Aš‘ari.

a. *Gli attributi divini*

Abū ‘Ali al-Ġubbā’i aderisce ai due aspetti principali del pensiero dei suoi predecessori: la descrizione d’Iddio attraverso alcuni *asmā’ al-fā’il*, accompagnata dal rifiuto di utilizzare i sostantivi corrispondenti: Iddio è sapiente, ma non possiede la scienza. Tuttavia i punti in comune con il resto dei mu‘taziliti si esauriscono qui poiché Abū ‘Ali, fedele alla tradizione avviata da Abū Ḥudayl e trasmessa dal discepolo di quest’ultimo Šaḥḥām, mette in discussione l’utilizzo di alcuni termini in rapporto alla distinzione tra attributi dell’essenza e attributi dell’atto.

Tutti i mu‘taziliti concordano sul fatto che quando Iddio può essere definito da un attributo e dal suo contrario si tratta di un attributo dell’atto, mentre quando Iddio può essere definito da un attributo, ma non dal suo contrario, si tratta allora di un attributo dell’essenza. Siffatta distinzione consente di salvaguardare la trascendenza divina e la sua immutabilità: Iddio nel Suo essere è definito solo da attributi che ne sottolineano la perfezione assoluta ed eterna, mentre le descrizioni che possono essere fatte dei Suoi atti non Lo definiscono direttamente, bensì si riferiscono all’agire divino che si manifesta nel

¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 80-85; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 287-296; *Isfarā’ini*, 52.

tempo. Gli attributi dell'essenza, a differenza degli attributi dell'atto, sono quindi considerati eterni.

In base a un siffatto ragionamento tutti gli attributi che segnano un rapporto tra Iddio e il mondo creato nel tempo, sono anch'essi apparsi nel tempo e non intaccano quindi l'immutabilità e la perfezione divina facendo entrare nel novero degli attributi, numerosi participi presenti – quali *muḥsin*, *mun'im*, *ḥāliq* e così via – derivati da verbi che nel testo coranico descrivono altrettanti atti divini². Su questo punto Abū 'Alī è ancora più radicale dei suoi predecessori, ammettendo tale principio in via assoluta³. Si spinge ad affermare persino che Iddio è l'agente della creazione e che non esista altro agente del concepimento delle donne al di fuori di Lui⁴. Poiché il concepimento e la gestazione presuppongono un'azione diretta d'Iddio creatore, Iddio deve essere definito anche *muḥbil*, ovverosia Colui che fa concepire.

La vasta portata conferita da Abū 'Alī agli attributi dell'atto contrasta con la sua concezione molto rigida del loro carattere non eterno. Egli distingue due tipi di attributi dell'atto:

1. quelli la cui negazione non ha come risultato un'affermazione ambigua
2. quelli la cui negazione ha come risultato un'affermazione ambigua.

Nel primo caso, ad esempio, per l'attributo «creatore» posso affermare «Iddio non ha mai smesso di essere non creatore» senza intaccare la superiorità divina, perché l'azione creare non ha un contrario. Nel secondo caso, ad esempio, se utilizzo l'attributo «Colui che compie il bene» e lo voglio negare devo dire «Iddio non ha mai smesso di essere Colui che non fa il bene e non fa il male». Quest'ultimo principio deve essere applicato ogniqualvolta gli attributi derivano da verbi che esprimono azioni moralmente qualificate.

All'interno della sua precisa e acuta distinzione tra attributi dell'atto e dell'essenza, sulla scia del suo maestro Šaḥḥām che aveva già ammesso la possibilità per un attributo di essere al contempo

² *Maqālāt* I, 242 sg.

³ *Farq bayna al firaq*, 168.

⁴ *ibid.*, 247; *Isfarā'ini*, 52.

dell'atto e dell'essenza, Abū 'Ali accoglie e allarga tale idea ad altri termini.

Per quanto concerne l'attributo della scienza ritiene che Iddio conosca tutte le cose dall'eternità. Le cose sono a Lui note in quanto tali prima della loro esistenza, le cose sono così denominate prima della loro esistenza, così come le sostanze, quali il movimento, il riposo, i colori, i sapori, gli odori e la volontà. Anche l'obbedienza è così denominata prima della sua esistenza, così come la disobbedienza⁵.

Il problema rimane quello di stabilire se ciò che è conosciuto da Iddio (*ma'lūm*) sia da Lui conosciuto prima di esistere, se le cose siano già cose prima di esistere. L'atteggiamento di Abū 'Ali al-Ġubbā'i a proposito non è molto chiaro, poiché se da un lato afferma che Iddio conosce le cose, le sostanze e gli accidenti *ab aeterno*⁶, dall'altro rifiuta l'opinione di chi sostiene che le cose siano tali prima di essere fatte essere, ritenendola fallace (*hādā 'ibārah fāsidah*) poiché per queste essere fatte essere significa esistere (*li-anna kawnahā huwa mawgūdahā*)⁷.

Nasafi nella *Tabṣīrah al-adillah* riferisce della teoria di Abū 'Ali e dei basrensi suoi seguaci che secondo costoro:

Il paziente (*al-maf'ūl*) se è precisato indica in ciò che è presente e ciò che è assente insieme quello che è stato il suo agente sapiente e potente. In ciò che è presente l'agente è sapiente e potente per via della scienza e del potere poiché il paziente preciso e esatto indica entrambi. In ciò che è assente è sapiente e potente per via della sua essenza, perché questo indica la sua essenza⁸.

Il contorto ragionamento di Abū 'Ali è quindi contraddittorio: è impossibile affermare che le cose siano conosciute prima di esistere e, al contempo, negare che esse siano già tali prima di essere poste in essere.

⁵ *Maqālāt* I, 222.

⁶ *ibid.*

⁷ *ibid.*, 223.

⁸ Nasafi, 225.

Una particolare, quanto singolare, spiegazione viene fornita all'attributo «generoso» (*karīm*). Descrivere Iddio come generoso assume, secondo Abū 'Alī, due significati: il primo consiste nel descriverLo generoso con il significato di potente (*'azīz*), pertanto si tratta di un attributo divino dell'essenza; mentre descriverLo generoso, sottintendendo che è munifico (*gawād*) e donatore (*mu'īn*), significa usare un attributo d'azione⁹. Quindi nel primo caso definisce l'essenza divina, al pari degli attributi vivente, sapiente e Uno, mentre nel secondo si affianca agli attributi dell'atto quali elargitore (*wahhāb*) e benefattore (*mun'im*).

Coerentemente Abū 'Alī introduce anche una distinzione tra i termini derivanti dalla stessa radice. Con gli attributi Colui che tutto ascolta (*samī'*) e Colui che tutto vede (*baṣīr*) si ripropone il problema dell'eternità di tali definizioni: ovvero affermare che Iddio è Colui che ascolta e che vede corrisponde a dire che Egli è tale dall'eternità?

Quando affermo che Iddio è Colui che tutto ascolta, è una dimostrazione di Iddio (*iṭbāt li-llah*) in contrapposizione a ciò che non può essere udito, è una prova (*dalālah*) che ciò che viene udito, viene udito quando viene fatto essere e viene smentito colui che afferma che Egli è sordo.

Mentre quando si afferma che Iddio è Colui che tutto vede, allora bisogna distinguere due aspetti: se dico che Egli è Colui che tutto vede con il significato di onnisciente (*'alīm*) è come se dicessi un uomo che vede bene il proprio mestiere (*rağul baṣīr bi-sina'atihi*) ovvero che lo conosce bene, mentre dire Colui che tutto vede quando desideriamo dimostrare la Sua essenza in contrapposizione a ciò che non può essere visto, allora dimostriamo che ciò che viene visto, viene visto quando viene fatto essere e viene smentito colui che afferma che Egli è cieco¹⁰.

Abū 'Alī attua quindi una distinzione tra *samī'* e *baṣīr* e i participi presenti *sāmi'* e *mubṣir* e gli indicativi *yasma'u* e *yubṣiru*, classificando gli ultimi quattro termini tra quelli designanti gli attributi dell'atto, mentre *samī'* e *baṣīr* appartenenti agli attributi dell'essenza perché non postulano l'esistenza dell'udito e della vista¹¹.

⁹ *Maqālāt*, 237.

¹⁰ *ibid.*, 234 sg.

¹¹ *Isfarā'ini*, 52.

Per rispondere alla questione concernente ciò che distingue gli attributi divini tra di loro, Abū ‘Alī precisa il significato degli stessi attributi. Secondo lui l’affermazione di ogni attributo divino, implica quattro diverse affermazioni. Affermare che Iddio è sapiente (‘*ālim*) significa affermare:

1. Iddio stesso;
2. che Iddio è diverso da ciò che non può sapere;
3. la falsità di colui che attribuisce l’ignoranza a Iddio;
4. l’esistenza di esseri che sono oggetti del sapere d’Iddio.

Il significato di un siffatto attributo si presenta quindi su vari livelli. Per quanto riguarda la realtà divina, questa rinvia all’essenza d’Iddio precisando negativamente che Iddio non è simile agli altri esseri creati, che non sono quindi definiti dall’attributo in questione. L’attributo è solo l’occasione di affermare la trascendenza divina.

È importante ricordare il carattere negativo del pensiero mu‘tazilita, ma soprattutto di quello di Abū ‘Alī. Secondo quest’ultimo gli attributi divini non comunicano nulla di positivo circa Iddio, nulla più di un giudizio molto generale d’esistenza: Iddio è.

Interessante è sottolineare come per Ġubbā’i l’attributo (*ṣifah*) venga ricondotto alla qualificazione (*waṣf*):

Egli sostiene che la qualificazione è l’attributo, mentre la denominazione il nome; per esempio quando si dice: Iddio è sapiente e potente. Quando gli si domandava: Ritieni che il sapere e il potere siano attributi? Rispondeva: Noi non abbiamo affermato l’esistenza di un sapere di modo da potere affermare se si tratta o meno di un attributo, non abbiamo neppure affermato l’esistenza reale di un sapere di cui si possa dire che è eterno oppure apparso nel tempo, che è Iddio oppure altro da Lui. Quando gli si domandava: Eterno è un attributo? Rispondeva: No, è un errore, il termine rinvia soltanto a ciò che è così qualificato; l’attributo è ciò che ci fa dire: Iddio è, e così pure: eterno¹².

In precedenza Mu‘ammar b. ‘Abbād aveva già affermato che Iddio è definibile eterno solo se messo in relazione alle altre cose che non

¹² *ibid.*

sono eterne. Tuttavia Abū ‘Ali è il primo mu‘tazilita ad affermare che l’Eterno è Iddio.

Qualora si afferma un attributo «eterno» riferito a Iddio, questo attributo condividerebbe con Lui il più specifico dei Suoi qualificativi. All’obiezione che se si sostiene che il più specifico dei qualificativi d’Iddio è la Sua eternità, bisogna riconoscere che l’essenza d’Iddio (*ḥaḳīqah*) è la Sua eternità, Abū ‘Ali risponde che l’essenza della divinità è l’eternità¹³.

b. *La parola divina*

Secondo Abū ‘Ali la parola divina quando viene scritta è composta di lettere e suoni, mentre quando viene letta è composta di lettere, suoni e parola. Il Corano così come si trova nella Tavola Custodita, si trova altresì nella sua completezza in ogni manoscritto sul quale è stato scritto, ciononostante è unico¹⁴.

2. *Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāt ‘Abd al-Raḥīm b. Muḥammad b. ‘Uṭmān (m. 300/913)*¹⁵

Principale rappresentante della cosiddetta scuola di Bagdad. Autore del *Kitāb al-Intiṣār*. Probabilmente allievo di ‘Īsā b. al-Hayṭam al-Ṣūfī e di Abū Muḡālid Aḥmad b. Ḥusayn al-Baḡdādi. Fu maestro di Ka‘bi¹⁶.

a. *Gli attributi divini*

All’epoca di Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāt, il fulcro dell’interesse delle discussioni teologiche della cosiddetta scuola di Bagdad non era più costituito dai problemi che avevano contraddistinto il periodo della *mihnah* – quali il rapporto tra l’essenza e gli attributi divini, lo statuto del credente e la natura del Corano. L’attenzione si era oramai spostata verso il rapporto tra Iddio e il mondo, la generazione e la corruzione.

¹³ Ḡuwayni, *Ṣāmīl*, Alessandria 1969, 251 sg.

¹⁴ Nasafī, 259sg.

¹⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 85-88; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 296 sg.; Isfarā’ini, 51.

¹⁶ Isfarā’ini, 51.

Della sua teoria degli attributi divini si conosce solo che egli sosteneva la negazione degli attributi al pari dei suoi compagni¹⁷.

3. *Abū al-Qāsim ‘Abd Allah b. Aḥmad b. Maḥmūd al-Balḥi al-Ka‘bi (m. 319/931)*¹⁸

Discepolo di Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāt.

a. *Gli attributi divini*

Le idee di Abū Qāsim al-Balḥi circa Iddio differiscono leggermente da quelle degli altri mu‘taziliti, soprattutto da quelle del suo maestro Abū Ḥusayn al-Ḥayyāt, tanto che Maturidi nel *Kitāb al-Tawḥīd* dedica un capitolo intero alle sue idee circa gli attributi divini¹⁹.

In accordo con gran parte dei suoi predecessori Abū Qāsim sostiene che Iddio si trovi in ogni luogo, ma solo nel senso che Egli conosce e ricorda ogni luogo²⁰. Iddio non si vede e non può essere visto²¹.

Innanzitutto Abū Qāsim definisce e distingue tra attributi dell’essenza e dell’atto. Attributi dell’atto si hanno quando presuppongono la volontà per esempio la misericordia e la parola, in caso contrario si hanno attributi dell’essenza²².

Abū Qāsim cerca di ridurre il più possibile il numero degli attributi: nemmeno la volontà divina è, a suo parere, da considerarsi un attributo che risiede nella Sua essenza poiché dire che Iddio è volente significa affermare che Egli è sapiente e creatore, così come dire che è vedente e udente equivale ad affermare che Egli è sapiente²³. Qualora si sostenga che la scienza di Dio risiede nella Sua essenza, allora si cade nella miscredenza²⁴.

Di fatto al-Balḥi sostiene che Iddio non possenga un attributo nel vero senso della parola (*fī al-ḥaqīqah*), poiché, come hanno affermato

¹⁷ *Milal* I, 89 sg.

¹⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah* 88 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār* 297; Isfarā’ini, 51 sg.

¹⁹ Maturidi, *Kitāb al-Tawḥīd*, 49-59.

²⁰ op.cit., 75.

²¹ Isfarā’ini, 52.

²² Maturidi, op.cit., 50.

²³ *Milal* I, 90; Isfarā’ini, 52; Nasafi, 209.

²⁴ Nasafi, 205.

altri mu'taziliti, l'attributo consiste nella descrizione di ciò che descrivibile, nella definizione di ciò che è definito. Purtroppo non ci è dato modo di conoscerLo, quindi di descriverLo²⁵.

Questo tentativo è probabilmente il motivo per cui egli non definisce gli attributi dell'atto nella maniera usuale, ovvero come quegli attributi i cui opposti possono essere ugualmente riferiti a Iddio, bensì li fa discendere dalla Sua onnipotenza:

Secondo la sua scuola Iddio – Egli è l'Altissimo – non era creatore né clemente (*rahmān*), ma è stato capace di (*qadara 'alā*) rendere la Sua essenza creatrice e clemente, per questo motivo possiamo adorare il clemente e il creatore, Egli è stato capace di fare sì di essere adorato, su questa definizione si fonda la Sua potenza²⁶.

Quindi Iddio, dapprincipio, non era né creatore né clemente, ma ha avuto il potere, meglio la capacità, di rendere tale la Sua essenza²⁷. Ogni evento e ogni circostanza, secondo Abū Qāsim, devono essere creati direttamente oppure immediatamente da Iddio onnipotente²⁸.

b. *Il Corano creato*

La teoria degli attributi divini si riflette appieno nella discussione circa il Corano creato. Anche la Parola d'Iddio è tale (*fī al-ḥaqīqah*) ed è composta da lettere riprodotte e scritte sulla Tavola Custodita²⁹.

²⁵ Maturidi, op.cit., 50; Mutawalli, *Kitāb al-Muǧni*, ed. M. Bernard, Suppl. Annales Islamologiques, Il Cairo 1986, 19.

²⁶ *Ibid.*, 53.

²⁷ Nasafi, 225.

²⁸ Maturidi, op.cit., 53.

²⁹ Nasafi, 261.

4. *Abū al-‘Abbās Nāšī’ ‘Abd Allah b. Muḥammad meglio noto come Nāšī’ al-Akbar (m. 293/906)*³⁰

Pare che Abū al-Ḥasan al-Aš‘ari abbia composto un libro sulla sua teoria dei nomi e degli attributi divini³¹. Tra i mu‘taziliti del suo tempo rimane una sorta di *outsider*, una figura a se stante.

a. *Gli attributi divini*

Nāšī’ al-Akbar pone l’accento sulla singolarità d’Iddio, in una maniera sino ad allora sconosciuta nella *mu‘tazilah*. Egli nega ogni somiglianza nominale con la creazione: Iddio è l’Altro assoluto per cui l’uomo non può affermare di possedere degli attributi positivi se non in maniera metaforica:

Il Creatore è sapiente, potente, vivente, vedente e udente, è eterno, possente, grandioso, maestoso, grande e agente di fatto (*fī al-ḥaqīqah*), mentre l’uomo è sapiente, potente, vivente, vedente e udente in senso traslato (*fī al-maḡāz*). [Nāšī’] era solito dire che il Creatore è una cosa che esiste di fatto, l’uomo invece è una cosa che esiste in senso traslato. Soleva altresì affermare che Egli è altro dalle cose e che le cose a loro volta sono altro da Lui e che il Profeta – Iddio lo benedica e gli dia l’eterna salute – è fidato (*ṣādiq*) di fatto, mentre è agente (*fā‘il*) in senso traslato³².

L’unico predicato che Iddio ha in comune con il mondo è il concetto di «altro»: il mondo è di fatto altro da Iddio, al contempo Iddio è di fatto altro dall’uomo³³. Tutte le altre affermazioni che riguardano Iddio, non mantengono lo stesso significato se vengono riferite all’uomo.

Solo Iddio è veramente uno, perché tale aggettivo solo se riferito a Lui non assume un valore esclusivamente numerico e significa che nulla è paragonabile a Lui:

I sostenitori del vero insegnamento affermano che Iddio è di fatto uno (*wāḥid*), vivente, potente, sapiente ed eterno, mentre tutto ciò che è altro da

³⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 92 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 299 sg.

³¹ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 299 n. 650.

³² *Maqālāt* I, 240 sg.; Nasafi, 193.

³³ J. van Ess, *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971, 11.

Iddio lo è in senso traslato. Quando diciamo: «L'uomo è uno» intendiamo uno quando è uno come totale, perché egli è uno di fatto quando è molte cose. Quando diciamo: «La parte più piccola³⁴ è una» intendiamo dire che è così piccola da non potervi trovare un'altra parte, tuttavia non è una, poiché ha numerose somiglianze e contrari. È uno di fatto solo ciò che non ha alcun equivalente (*lā nazīr lahu*)³⁵.

b. *Il Corano creato*

Si è avuto modo di notare che Nāši' ha infranto le regole del proprio sistema distinguendo tra attributi di fatto, qualora riferiti a Iddio, e attributi da intendere in senso traslato, qualora riferiti ad altro da Iddio, solo nel caso della persona del Profeta Maometto. Quest'ultimo dice di fatto la verità, è fidato (*ṣādiq*) di fatto, non in senso traslato.

Per quanto concerne il Profeta, egli è al tempo stesso la parola d'Iddio: di conseguenza Nāši', staccandosi dal resto della *mu'tazilah*, afferma che il Corano sia da ritenersi, sotto tale aspetto, increato³⁶.

5. *Altri mu'taziliti dell'ottava classe*

Forniamo, come nei precedenti capitoli, l'elenco degli altri mu'taziliti appartenenti all'ottava classe di cui non si conosce nulla del pensiero se non il legame con un maestro.

*Abū Muğālid Aḥmad b. Ḥusayn al-Bağdādī*³⁷

Discepolo di Murdār, Ğa'far b. Ḥarb e Ğa'far b. al-Mubaššir. Pare che inizialmente abbia seguito gli insegnamenti di Abū al-Ḥusayn al-Ḥayyāṭ.

*Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Zubayr*³⁸

Discepolo di Yaḥyā b. Bišr al-Argā'i.

³⁴ Ovvero l'atomo.

³⁵ J. van Ess, *Frühe...*, op.cit., 90 (nel testo arabo).

³⁶ Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād* VIII, 374 sg.

³⁷ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 85; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 296.

³⁸ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 90; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 297 sg.

*Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr al-Isfahānī*³⁹

*Ibn Rāwandī*⁴⁰

Transfuga mu‘tazilita, destinatario del *Kitāb al-Intiṣār* di Abū Ḥusayn al-Ḥayyāt.

*Abū al-Ḥasan Aḥmad b. ‘Umar b. ‘Abd al-Raḥmān al-Bardā’*⁴¹

Si ricollega agli insegnamenti di ‘Abbād b. Sulaymān, probabilmente anche alla sua teoria degli attributi divini.

*Abū Muḍār b. Abi Walīd b. Aḥmad b. Abi Duwād*⁴²

*Abū al-Qāsim Ḥārīt al-Warrāq*⁴³

*Muḥammad b. Sa‘īd b. Zangāl*⁴⁴

*Abū Zufar Muḥammad b. ‘Ali al-Makkī*⁴⁵

*Abū al-Ḥasan Aḥmad b. ‘Ali al-Satawī*⁴⁶

Discepolo di ‘Īsā b. Hayṭam al-Ṣūfi.

³⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 91; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 299.

⁴⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 92; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 299.

⁴¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 90 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 300 sg.

⁴² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 91; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 301-303.

⁴³ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 303.

⁴⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 93; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 304.

⁴⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 93; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 303.

⁴⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 93.

ABŪ HĀŠIM AL-ĠUBBĀ'Ī E I MU'TAZILITI DELLA NONA E DECIMA CLASSE

1. *Abū Hāšim 'Abd al-Salam b. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb al-Ġubbā'ī (m. 303/915-916)*¹

Figlio e discepolo di Abū 'Alī al-Ġubbā'ī.

a. *Gli attributi divini. La teoria degli «stati» (aḥwāl)*

L'islamista francese Daniel Gimaret ha definito la soluzione fornita da Abū Hāšim al-Ġubbā'ī alla questione degli attributi divini come una soluzione logica a un problema teologico².

Ancora una volta è l'eresiografo Šahrastāni a costituire una fonte essenziale per il nostro studio. Così nel *Kitāb al-mīlāl wa-al-niḥāl* costui tenta una spiegazione della teoria degli «stati» (*aḥwāl*) di Abū Hāšim:

Per Abū Hāšim Egli è sapiente per Se stesso, il che, a suo parere, significa che Egli possiede uno «stato» (*ḥālah*) che è un attributo particolare che soggiace al Suo fatto di essere un'essenza esistente (*warā' kawnihi dāt^{an} mawgūd^{an}*). Si conosce l'attributo in rapporto all'essenza e non in modo isolato. Costui ha affermato l'esistenza di «stati» che sono attributi non esistenti e non assenti, non conosciuti e non sconosciuti, ovvero che non sono conosciuti così come sono, bensì in rapporto all'essenza.

Egli ha affermato: La mente percepisce una distinzione necessaria tra la conoscenza della cosa in assoluto e la conoscenza della cosa in base a un attributo. Colui che conosce l'essenza non conosce necessariamente il suo fatto di essere sapiente, tantomeno chi conosce la sostanza conosce il suo fatto di essere spaziale (*mutaḥayyiz^{an}*) e di essere suscettibile di ricevere un accidente. Non v'è dubbio che l'uomo percepisca la comunanza delle cose

¹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 94-96; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 304-308; Isfarā'ini, 53-56.

² D. Gimaret, *La théorie des aḥwāl d'Abū Hāšim al-Ġubbā'ī d'après des sources as'arites*, in *Journal Asiatique* CCLVII (1970), 49.

esistenti (*ištirāk al-mawgūdāt*) e la loro differenza. È necessario comunque che sappia che ciò che le accomuna non coincide con ciò che le distingue.

Si tratta di affermazioni razionali (*qaḍāyā ‘aqliyyah*) che nessun essere razionale può negare. Queste non si fondano sull’essenza, né su accidenti che soggiacciono all’essenza poiché ciò condurrebbe ad affermare l’esistenza di un accidente nell’accidente. Tali affermazioni sono gli «stati».

Il fatto che un sapiente sia sapiente è uno «stato», ovvero un attributo che soggiace al suo fatto di essere un’essenza, quindi si deduce che non è quel che si comprende di un’essenza. Lo stesso vale per il fatto di essere potente e vivente. [Abū Hāšim] ha altresì dimostrato che Iddio – Egli è l’Altissimo – ha un altro «stato» che richiede quegli «stati»³.

Anche il rapporto tra l’essenza d’Iddio e i Suoi attributi è stabilito dallo «stato». Secondo Abū Hāšim v’è, tra l’essere e il non-essere, tra la distinzione e l’identità degli attributi, una fase intermedia rappresentata dallo «stato».

È impossibile quindi concepire la relazione tra attributi ed essenza divina per analogia al rapporto intercorrente tra accidente e sostanza, poiché se gli attributi divini fossero, rispetto all’essenza divina, come gli accidenti per la sostanza, ne deriverebbe la complessità dell’essenza divina, escludendo da quest’ultima la semplicità e l’unicità.

Deve esistere quindi qualcosa che pur non avendo una realtà distinta, non sia del tutto privo di realtà: questo è lo «stato».

L’islamista Daniel Gimaret ha ben analizzato la posizione di Abū Hāšim, riscontrandone due innovazioni fondamentali:

1. Gli attributi presi ordinariamente in considerazione – quali sapiente, vivente, potente, e così via – rappresentano unicamente una categoria di attributi. A fianco di questi attributi, determinati nell’essenza da entità che si aggiungono a essa, ve ne sono altri che invece le sono propri, che esistono indipendentemente da ogni causa (*‘illah*), che sono inseparabili dall’essenza: si tratta di tutte le qualificazioni che ne costituiscono la quiddità⁴. Il primo punto è quindi che ogni essenza contiene in se stessa un principio di distinzione che è la sua quiddità.

³ *Milal* I, 92 sg.; una spiegazione simile è da trovarsi in Nasafi, 225 sg.

⁴ Si veda Baqillāni, *Tamhīd*, 155.

2. Tutti gli attributi di un'essenza – ovvero tutto ciò che si può dire di un esistente – devono essere intesi uniformemente come degli «stati», ovvero dei fatti d'essere di tale essenza. Di conseguenza, così come si suole distinguere tra l'entità che si aggiunge all'essenza e lo stato che questa determina in tale essenza – tra la sapienza e il fatto di essere sapiente, e così dicendo – bisogna distinguere tra l'essenza e la quiddità, che è il suo principio distintivo a prescindere da ogni entità, e che è essa stessa «stato», ovvero fatto d'essere: quindi l'uomo è un essere che ha per «stato» il fatto di essere uomo. È questo il secondo punto fondamentale sul quale si fonda tutta la teoria degli «stati», ovvero che la quiddità di un'essenza non è l'essenza stessa, bensì uno «stato» di questa essenza⁵.

Rimane a questo punto da dimostrare la realtà degli «stati». Due sono gli argomenti su cui pare essersi basato Abū Hāšim.

Il primo consiste nell'affermare che se il principio di distinzione di un'essenza individuale si confondesse con l'essenza stessa, sarebbe sufficiente conoscere l'essenza per poterla qualificare e conoscerne la quiddità. L'esperienza dimostra che non è attraverso un solo atto di conoscenza, bensì attraverso due atti di conoscenza distinti che viene colta prima l'esistenza dell'essenza individuale, e in seguito la sua quiddità: quindi la quiddità non è l'essenza, ma vi si aggiunge. La caratteristica della sostanza è il fatto di occupare un luogo.

Nel V/XI secolo, l'imām al-Ḥaramayn al-Ḡuwayni affermava:

La prova della realtà degli «stati» è che chiunque conosca l'esistenza della sostanza, senza sapere che occupa un luogo (*'ilm^{an} bi-taḥayyuzihi*), e in seguito si rende conto che questa occupa un luogo, sente di avere acquisito una nuova conoscenza rispetto all'oggetto conosciuto. Si può quindi concepire una conoscenza dell'esistenza a prescindere dalla conoscenza del fatto di occupare un luogo. Una volta stabilita la differenza tra le due conoscenze, delle due cose una, ovvero l'oggetto della seconda conoscenza, s'identifica con l'oggetto della prima conoscenza, meglio ancora gli si aggiunge (*zā'id^{an} 'alaihi*). È falso sostenere che l'oggetto della seconda conoscenza s'identifichi con l'oggetto della prima conoscenza, per diversi motivi. Tra questi motivi v'è che l'uomo dotato di intelligenza è convinto,

⁵ D. Gimaret, *La théorie...*, art.cit., 61 sg.

nel momento in cui raggiunge la seconda conoscenza, di sapere qualcosa che non sapeva prima, di cogliere qualcosa che prima non aveva colto. Si può quindi supporre che si ignori il fatto di occupare un luogo pur avendo la conoscenza dell'esistenza. Se nella sostanza il fatto di occupare un luogo si identificasse con l'esistenza stessa, ciò sarebbe impossibile, così come è impossibile che colui che ignora una cosa al tempo stesso la conosca⁶.

La conoscenza dello «stato» è quindi una conoscenza che si aggiunge⁷ a quella dell'essenza:

Il fatto del sapiente di essere sapiente è uno «stato» che è un attributo (*ṣifah*) a prescindere dal suo fatto di essere un'essenza individuale. In altre parole con il termine «stato» non si intende quel che si intende con essenza. Lo stesso vale per il fatto di essere potente e vivente⁸.

Nasafi aggiunge un ulteriore tassello utile alla ricostruzione del pensiero di Abū Hāšim quando riferisce nel capitolo dedicato agli attributi divini, in modo particolare agli attributi dell'atto, che:

Abū Hāšim e i suoi seguaci sostengono che la prova dell'atto risiede nel fatto che l'agente è sapiente e potente è la dimostrazione che possiede uno «stato» del suo essere in base al quale è potente, che possiede uno «stato» del suo essere in base al quale è sapiente. Ed egli in base a questi due stati si distingue da chi non è sapiente né potente⁹.

Il secondo argomento per la dimostrazione della realtà degli «stati» consiste nell'affermare che se il principio di distinzione di un'essenza individuale si confondesse con l'essenza stessa, l'essenza sarebbe oggetto di un giudizio unico. Tuttavia come si è già avuto modo di notare nel brano tratto dal *Kitāb al-milal wa-al-niḥal* di Šahrastāni, tra le essenze individuali, non esistono solo differenze, ma anche somiglianze. Ciò che accomuna due essenze è senza dubbio diverso da ciò che le distingue: non potrei enunciare con lo stesso giudizio l'uno e l'altro.

⁶ Ġuwayni, *al-Iršād*, ed. J.-D. Luciani, Parigi 1938, 47 sg.

⁷ Il concetto di «stato» inteso come «aggiunta» in Abū Hāšim è discusso anche in *Muḥīt*, 121.

⁸ Šahrastāni, *Nihāyah al-iqdām*, op.cit., 102.

⁹ Nasafi, 225.

Tale pluralità di giudizi non può avere fondamento nell'essenza stessa che è unica, bensì in una molteplicità di fatti di essere, ovvero di «stati» che le si aggiungono e che vanno a costituirne la quiddità¹⁰.

I due argomenti si assomigliano, ma nel primo caso si dimostra che l'essenza può essere conosciuta indipendentemente dalla sua quiddità, mentre nel secondo si dimostra che la quiddità stessa è l'oggetto di giudizi multipli e che quindi non può confondersi con l'essenza singola.

Una volta dimostrata la realtà degli «stati» è d'uopo comprendere che cosa intenda di fatto Abū Hāšim con il termine *ḥāl*, qui tradotto «stato».

È ancora una volta il magistrale studio di Gimaret sugli *aḥwāl* a fornire la spiegazione migliore. Lo «stato» è un attributo, una *ṣifah*, che nel vocabolario di Abū Hāšim indica semplicemente una qualificazione, un fatto d'essere, uno stato dell'esistente. Quindi l'attributo non può esistere, né essere conosciuto indipendentemente dal soggetto di cui è l'attributo. Se nelle lingue occidentali la presenza della copula sembra lasciare una certa autonomia all'attributo, in arabo la mancanza di questa lo priva di ogni autosufficienza. Quando si dice *Zayd 'ālim*, *'ālim* non significa «sapiente», bensì «è sapiente». Lo «stato» di Zayd non è «sapiente» (*'ālim*), ma «il suo fatto di essere sapiente» (*kawnuhu 'ālim^{an}*). L'attributo non ha realtà né significato se separato dall'esistente cui si riferisce¹¹. Ne è conferma quanto riporta Isfarā'ini circa la teoria degli «stati», quando afferma che secondo Abū Hāšim

il sapiente possiede uno stato che lo distingue da ciò che non è sapiente, come il potente possiede uno stato che lo distingue da quello del sapiente. [...] Lo stato non è esistente (*mawgūdah*), non è inesistente (*ma'dūmah*), non è ignoto (*mağhūlah*) poiché il sapiente conosce per via di uno stato, ma non conosce lo stato del sapiente né quello del potente, non è in grado di distinguere lo stato del sapiente e quello del potente¹².

Così facendo, ovvero distinguendo rigorosamente lo «stato» dall'entità, considerando in Iddio solo i Suoi fatti d'essere, Abū Hāšim evita ogni ambiguità: gli attributi divini sono «stati», non entità

¹⁰ D. Gimaret, *Les théories...*, art.cit., 62-70.

¹¹ Šahrastāni, *Nihāyah*, op.cit., 133.

¹² Isfarā'ini, 53; una spiegazione simile riferita all'attributo della potenza si trova in *Muḥīṭ*, 106.

(*ma'āni*), quindi non li si potrebbe considerare come esistenti a prescindere dall'essenza di Iddio. Riconoscendo, al contempo, una realtà oggettiva degli «stati», il pensatore mu'tazilite fornisce un fondamento reale all'attribuzione, a differenza dei suoi predecessori costretti ad ammettere che la qualificazione di una cosa non corrisponde ad alcunché nella cosa stessa¹³.

b. *La parola divina*

Secondo Abū Hāšim la parola, in generale, appartiene solo al genere del suono. La differenza tra lui e il padre Abū 'Alī risiede nel fatto che quest'ultimo sosteneva che la parola nel momento in cui viene scritta diventa un insieme di lettere, suoni e parola, mentre viene letta è un insieme di lettere, suono e parola, mentre per Abū Hāšim invece quando la parola viene scritta non è più tale, mentre è definibile parola solo quando viene letta oppure recitata¹⁴. Le lettere sono esclusivamente un suono. Secondo lui ciò che si trova scritto nei manoscritti coranici (*maṣāḥif*) e nella Tavola Custodita non è la Parola d'Iddio.

Iddio quando crea la Scrittura sulla Tavola Custodita non è parlante (*mutakallim*), mentre lo è quando crea i suoni¹⁵.

2. *Abū al-Ḥasan al-Isfārā'ī*¹⁶

Pare essersi occupato dei nomi e degli attributi divini¹⁷.

3. *Abū 'Umar Sa'īd b. Muḥammad al-Bāhilī*¹⁸

Autore di un *Kitāb al-uṣūl fī al-tawḥīd* e di un *Kitāb al-tawḥīd*¹⁹.

¹³ D. Gimaret, *Les théories...*, art.cit., 70-73.

¹⁴ Nasafī, 260.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 309.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah* 97 sg.; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār* 310-312.

¹⁹ *Fihrist*, 219.

4. *Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyā b. ‘Ali al-Munaḡḡim (m. 327/942)*²⁰

Autore di un *Kitāb i‘ḡāz al-Qur’ān fi naẓmihi wa-ta‘lifih*²¹.

5. *Altri mu‘taziliti della nona classe*

Riportiamo qui di seguito l’elenco degli altri mu‘taziliti appartenenti alla nona classe di cui non possediamo informazioni dettagliate.

*Muḥammad b. ‘Umar al-Saymari (Abū ‘Abd Allah)*²²

Segue la dottrina di ‘Abbād b. Sulaymān.

*Abū al-Ḥasan b. al-Ḥabbāb (Ibn Saqati)*²³

*Abū Muḥammad ‘Abd Allah b. al-‘Abbās al-Ramhurmuzī*²⁴

Discepolo di Abū ‘Ali al-Ḡubbā’i.

*Abū al-Ḥasan al-Isfandiyān*²⁵

Discepolo di Abū ‘Ali al-Ḡubbā’i.

*Abū al-Ḥasan b. Farzawayh*²⁶

*Abū Bakr Aḥmad b. ‘Ali al-Iḥšid (m. 320/935)*²⁷

*Abū Bakr b. Ḥarb al-Ṭustarī*²⁸

Discepolo di Abū ‘Ali al-Ḡubbā’i.

*Abū Sa‘īd al-Asrusān*²⁹

*Abū al-Faḍl al-Hugundī*³⁰

²⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 100.

²¹ *Fihrist*, 220.

²² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 96; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 308 sg.

²³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 98; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 312.

²⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 98 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 312-318.

²⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 99.

²⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 100 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 318.

²⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 100.

²⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 101; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 318.

²⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 101; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 318-320.

³⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 101; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ḡabbār*, 319.

*Abū al-Faḍl al-Kaṣṣī*³¹

*Abū Ḥafṣ al-Qirmisīnī*³²

*Abū ‘Alī al-Balḥī*³³

*Abū Qāsim al-‘Āmirī*³⁴

*Ḥasan b. Mūsā al-Nawbaḥtī*³⁵

Discepolo di Abū Bakr al-Zubayri. Si tratta dell'imamita autore di *Firaq al-šī‘ah*³⁶.

*Abū Bakr al-Farīsī*³⁷

*Abū Muḥammad b. Ḥamdār*³⁸

*Abū Sahl al-Nawbaḥtī*³⁹

Imamita e discepolo di Abū Bakr al-Zubayri.

*Abū Muslim Muḥammad b. Baḥr*⁴⁰

*Abū Muslim al-Naqqāṣī*⁴¹

Compagno e discepolo di Abū Bakr al-Zubayri.

*Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Maqānī*⁴²

Discepolo di Abū Bakr al-Zubayri.

*Abū ‘Utmān al-‘Assā*⁴³

³¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 101.

³² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 101 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 320 sg.

³³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102.

³⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 321.

³⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 104; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 321.

³⁶ Seconda edizione, Beirut 1984.

³⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 321.

³⁸ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 321.

³⁹ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 321.

⁴⁰ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 323.

⁴¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 103; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 322 sg.

⁴² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102.

⁴³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 102 sg.; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 322.

*Abū ‘Abd Allah b. al-Ḥakam*⁴⁴

6. *Abū ‘Abd Allah al-Ḥusayn b. ‘Ali al-Baṣri e i mu‘taziliti della decima classe*

*Abū ‘Abd Allah al-Ḥusayn b. ‘Ali al-Baṣri (m. 367/982)*⁴⁵
Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

a. *Gli attributi divini*

Non possediamo molte notizie circa il suo pensiero. Šahrastāni riferisce che si preoccupò di esaminare criticamente le idee dei pensatori che lo avevano preceduto⁴⁶.

Negò il concetto di «stato» come lo aveva inteso Abū Hāšim al-Ġubbā’i, al contempo negò anche il concetto di «entità» (*ma‘āni*) di Mu‘ammar b. ‘Abbād, e in modo particolare tutta la teoria degli accidenti che aveva accomunato la scuola mu‘tazilita a partire da Abū Huḍayl.

Secondo Abū Ḥusayn, la potenza e la scienza non sono entità che, per il fatto di appartenere a un essere vivente, trasformano quest’ultimo in potente e sapiente, bensì non sono nient’altro, nel caso della potenza, che un certo tipo di struttura (*binyah maḥṣūṣah*)⁴⁷; nel caso della scienza non sono altro che il fatto stesso di conoscere, nel momento in cui si applica a qualcosa di conosciuto⁴⁸.

Infine egli ridusse la totalità degli attributi divini a tre: sapiente, potente e percipiente.

b. *La parola divina*

Interessanti sono le poche idee pervenuteci a proposito della parola di Abū al-Ḥusayn, idee che toccano anche aspetti fonetici. Secondo costui mutismo (*al-ḥars*) e silenzio non sono i contrari di “parola”,

⁴⁴ *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 322.

⁴⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 105-107; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 325-328.

⁴⁶ *Milal* I, 93; pare altresì che abbia composto un’opera dal titolo *Kitāb tasaffūḥ al-adillah* (si veda Šahrastāni, *Nihāyah...*, op.cit., 221) in cui svolse un’attenta analisi del pensiero dei suoi predecessori appartenenti alla scuola ḡubbā’ita.

⁴⁷ Ibn Malāḥimi, *al-Fa‘iq fi usul al-din*, micr. Dar al-Kutub, Il Cairo B 29052, 85b.

⁴⁸ *Ibid.*, 36b.; Nasafi, 250.

poiché il mutismo è un difetto della fonazione (*ālah al-kalām*) quindi non può essere il contrario di “parola”⁴⁹, mentre il silenzio è l’abbandono dell’uso della fonazione. Iddio non può possedere tale strumento quindi è impossibile descriverLo come muto⁵⁰.

Inoltre quando si afferma che il Corano è Parola d’Iddio corrisponde ad affermare che Iddio è stato il primo a pronunciarlo seguito dalla gente che ora lo recita⁵¹.

Altri mu‘taziliti della decima classe

La decima classe dei mu‘taziliti è costituita essenzialmente dai discepoli di Abū Hāšim al-Ġubbā’i dei quali, come d’altronde nel caso di Abū Ḥusayn al-Baṣri, ben poco si conosce oltre il legame con il loro maestro. Probabilmente ne condividevano la dottrina.

*‘Ali b. ‘Isā al-Rummān*⁵²

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i. Autore della *Risālah al-nukat fī i‘ğāz al-Qur’ān*⁵³.

*Abū ‘Ali b. Hallād (m. 318/933)*⁵⁴

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*Abū Ishāq b. ‘Ayyās*⁵⁵

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i e primo maestro del cađi ‘Abd al-Ġabbār.

*Abū al-Qāsim al-Sīraf*⁵⁶

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*Abū ‘Imrān al-Sīraf*⁵⁷

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i e successivamente di Abū Bakr al-Iḥšid.

⁴⁹ Nasafī, 275.

⁵⁰ Ibid., 278.

⁵¹ Nasafī, 287.

⁵² *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 333.

⁵³ In *Ṭalāt rasā’il fī i‘ğāz al-Qur’ān*, Cairo 1956, 75-113.

⁵⁴ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 105; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 324.

⁵⁵ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 107; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 328 sg.

⁵⁶ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 107 sg.

⁵⁷ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 108.

Abū Bakr b. al-Iḥšīc^{ḥ8}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū al-Ḥasan al-Azraq (m. circa 340/955)^{ḥ9}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū al-Ḥusayn al-Tawā'ifi (al-Tawābiqi?) al-Baġdād^{ḥ0}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū Bakr al-Buḥār^{ḥ1}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū Muḥammad al-'Abdaki al-'Askar^{ḥ2}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Aḥmad b. Abi Hāšim^{ḥ3}

Figlio e discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Uḥt Abi Hāšim bint li-Abi 'Al^{ḥ4}

Sorella e discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū al-Ḥasan b. Nuġayl^{ḥ5}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū Aḥmad b. Salmār^{ḥ6}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū Ḥafš al-Miṣr^{ḥ7}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

Abū 'Abd Allah al-Ḥabaš^{ḥ8}

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā'i.

⁵⁸ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 108.

⁵⁹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 108 sg.; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 330.

⁶⁰ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 329 sg.

⁶¹ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 331.

⁶² *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109 sg.; *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 331-333.

⁶³ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109.

⁶⁴ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109.

⁶⁵ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 109.

⁶⁶ *Ṭabaqāt 'Abd al-Ġabbār*, 333.

⁶⁷ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 110.

⁶⁸ *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, 110.

*Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Īsā*⁶⁹

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*al-Ḥālīdī*⁷⁰

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*Muḥammad b. Zayd al-Wāṣitī*⁷¹

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*Abū al-Ḥusayn b. ‘Alī*⁷²

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

*Abū al-Qāsim b. Sahlawayh*⁷³

Discepolo di Abū Hāšim al-Ġubbā’i.

a. *Gli attributi divini*

Poche sono le notizie sul suo pensiero circa gli attributi divini.

Di questo mu‘tazilite, Mattawayh nel *Kitāb al-muḥīṭ* riferisce che Iddio in quanto essere percipiente (*mudrik*) non può percepire dolori e piaceri come l’uomo⁷⁴.

⁶⁹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 110.

⁷⁰ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 110.

⁷¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 110.

⁷² *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 110.

⁷³ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 111; *Ṭabaqāt ‘Abd al-Ġabbār*, 324 sg.

⁷⁴ *Muḥīṭ*, 132.

‘ABD AL-ĠABBĀR: IL GRANDE SISTEMATORE

1. *Abū al-Ḥasan Qāḍi al-Quḍāh ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍāni (m. 415/1025)*¹

‘Abd al-Ġabbār è l’unica figura appartenente all’undicesima classe dei mu‘taziliti. Discepolo di Abū Ishāq b. ‘Ayyās, in seguito di Abū ‘Abd Allah al-Baṣri, è il grande sistematore del pensiero mu‘tazilita.

a. *Gli attributi divini*

La distinzione fondamentale su cui si basa la teologia di ‘Abd al-Ġabbār è quella tradizionale tra attributi dell’essenza e attributi dell’atto.

Secondo ‘Abd al-Ġabbār l’unico modo in cui possiamo sapere qualcosa circa Iddio e i Suoi attributi è partire dai Suoi atti e seguire le indicazioni che troviamo in quegli atti. Non v’è nessun altro modo di sapere qualcosa su di Lui². Quando conosciamo i Suoi atti, conosciamo di conseguenza anche i Suoi attributi dell’atto: quando sappiamo che ha fatto esistere il mondo, sappiamo che Egli è Colui che fa esistere (*muḥdiṭ*).

Quanto agli attributi dell’essenza possiamo affermare che un atto che proviene da Iddio stesso indica direttamente che Iddio è potente, se quest’atto avviene con una certa modalità indica che Egli è sapiente, esaminando quindi tali informazioni concludiamo che Egli è vivo ed esistente, infine esaminando ancora tali informazioni si deduce che Egli è percipiente (*mudrik*)³.

¹ *Ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, 112 sg.; *Ṭabaqāt Ḥākim al-Ġuṣami*, 365-371.

² *Muḥiṭ* I, 155.

³ *Ibid.*

A partire dagli atti divini, ‘Abd al-Ġabbār afferma l’esistenza di cinque attributi che soggiacciono ad altrettanti atti: potente, sapiente, vivente, esistente e percipiente.

1. Con l’attributo potente (*qādir*) si intende che qualcuno è potente, ovvero che per costui gli atti sono possibili. Per ‘Abd al-Ġabbār il significato di potente è che il soggetto viene caratterizzato da uno stato per via del suo essere in cui la produzione degli atti è possibile⁴.

Questo è il principale attributo poiché è il primo che si deduce attraverso il suddetto ragionamento deduttivo ed è quello da cui tutti gli altri discendono. La dimostrazione che ha provato che Egli è l’autore del mondo, dimostra altresì che è potente senza alcun intermediario. La prova della Sua potenza indica che a Lui appartiene l’atto, e il fatto che l’atto Gli appartenga significa che è potente.

Secondo ‘Abd al-Ġabbār Iddio è potente dall’eternità, poiché merita tale attributo dall’eternità e ciò che fa parte dell’essenza non se ne può separare⁵.

2. V’è un’unica indicazione che dobbiamo cercare in questo mondo se vogliamo sapere se qualcuno è sapiente (*‘ālim*): un atto preciso (*fī ‘l muḥkam*) prodotto da costui. Un atto preciso è un atto che mostra un ordine tale che non può essere stato prodotto da qualcuno che non è sapiente⁶. Quindi colui che è sapiente può essere descritto come colui che si trova in uno stato per cui il suo essere può compiere atti precisi.

Se un atto preciso in questo mondo indica che qualcuno è sapiente, allora lo deve essere anche nell’aldilà. Si sa che Iddio ha compiuto atti precisi, che mostrano ordine e regolarità: il Suo discorso è ordinato in modo chiaro, tutti gli eventi della natura mostrano ordine e perfezione. Tutti questi atti precisi prodotti da Iddio, indicano che Egli è sapiente⁷.

⁴ *Muġni* V, 204.

⁵ *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 155.

⁶ La definizione esatta di atto preciso fornita da ‘Abd al-Ġabbār è la seguente: *mā lā yata ‘aṭṭa min kull qādir ‘ alā dālīka al-niḏām*. Cfr. *Muḥīṭ*, 113.

⁷ *Muḥīṭ*, 114.

Inoltre Iddio conosce tutto ciò, esistente oppure non esistente, che è avvenuto, avviene e avverrà⁸.

3. Vivente è un attributo che indica che ciò a cui è riferito si trova in un certo stato (*ḥāl*) per via del suo essere che è potente e sapiente. Poiché essere vivente è una condizione necessaria per l'essere sapiente e potente, e siccome Iddio è sapiente e potente, Egli deve necessariamente essere vivente.

Siccome Iddio è sapiente dall'eternità, sarà anche vivente dall'eternità⁹.

4. Le cose che esistono in questo mondo non lo sono nella loro essenza poiché sono tutte create nel tempo (*muḥdat*) e quindi hanno un inizio. Inoltre hanno un inizio grazie a un agente (*bi-al-fā'il*) che le ha portate dalla non esistenza all'esistenza.

Le cose che vengono percepite, esistono; ma poiché Iddio non può essere percepito, non si può sapere in quale modo Egli sia esistente. Bisogna trovare le prove attraverso il ragionamento. Si può dire che ogni cosa che è potente e sapiente debba essere esistente. Iddio è potente e sapiente quindi deve essere esistente¹⁰.

Tuttavia, secondo 'Abd al-Ġabbār il motivo principale per cui sappiamo che qualcosa è esistente è il suo rapporto con qualcos'altro. Se percepiamo qualcosa, s'instaura una connessione (*ta'alluq*) in base alla quale si sa che sia l'oggetto percepito che il soggetto che percepisce sono esistenti. Iddio instaura tale connessione poiché percepisce, vuole, sa e può, quindi esiste.

5. Essere percipiente (*mudrik*) è l'apertura fondamentale dell'essere vivente verso il mondo esterno, verso tutto ciò che può essere percepito. Mentre un normale essere vivente non percepisce tutto ciò che è percettibile poiché limitato nel tempo, Iddio che è vivente dall'eternità, è libero da tali limitazioni e deve quindi percepire tutte le cose percettibili. Nessuna limitazione è ammissibile in Iddio, nel Suo

⁸ *ibid.*, 119 sg.

⁹ *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 161.

¹⁰ *Muḥīṭ*, 133.

essere percipiente. Le uniche restrizioni alla Sua percezione si trovano negli oggetti stessi. Se qualcosa non esiste, non può essere percepito, inoltre tra le cose vi sono accidenti che non possono essere percepiti¹¹. A causa di queste restrizioni non si può affermare che Iddio sia percipiente dall'eternità e di per sé, secondo 'Abd al-Ġabbār Egli conosce in base a una condizione ('*alā šurṭ*) ovverosia a condizione che esista almeno una cosa percepibile¹².

Di conseguenza Iddio prima della creazione del mondo non era percipiente, ma ora lo è necessariamente.

'Abd al Ġabbār si pone anche l'interrogativo di che cosa siano di fatto gli attributi divini. Molto chiaramente spiega che l'attributo (*ṣifāh*) è una parola (*qawf*), come lo è la qualificazione (*waṣf*)¹³. Un attributo è un nome – essenzialmente un participio presente oppure un aggettivo – che spetta a qualcosa per una qualsiasi ragione.

Descrivendo l'attributo come una qualificazione oppure una parola, 'Abd al-Ġabbār si pone sulla scia dei suoi due maestri Abū 'Alī e Abū Hāšim al-Ġubbā'i. Come si è già avuto modo di sottolineare, lo scopo principale dei pensatori mu'taziliti è la difesa dell'unicità divina: gli attributi dell'essenza non possono essere indipendenti e vivere di per sé altrimenti l'unicità divina verrebbe messa severamente a repentaglio¹⁴. Gli attributi vengono ridotti ai nomi, come nel caso di 'Abbād b. Sulaymān, oppure si afferma che Iddio è sapiente, ma tale conoscenza è uguale a Iddio, come Abū Huḍayl.

Un altro punto importante è quello di definire la relazione di tali attributi con Iddio, quale sia il motivo per cui Iddio si merita tali attributi. Secondo 'Abd al-Ġabbār Iddio, come tutti gli esseri viventi, viene definito esistente, vivente, potente e sapiente poiché si trova in uno stato. Tuttavia Iddio è esistente, vivente, potente e sapiente per via della Sua essenza, mentre gli uomini lo sono per via di qualcosa che è al di fuori di loro¹⁵.

¹¹ *Muġni* IV, 83-88.

¹² *Muḥīṭ*, 130 sg.; *Muġni* V, 243.

¹³ *Muġni* VII, 117.

¹⁴ Bouman, *Le conflit...*, op.cit., 13.

¹⁵ *Muḥīṭ*, 170.

I quattro attributi dell'essenza sono diversi tra di loro, poiché indicano quattro diversi stati in cui Iddio si trova. Tuttavia se Egli si trova in ciascuno di questi stati grazie alla Sua essenza, allora viene spontaneo chiedersi come sia possibile sapere che tali attributi siano di fatto diversi tra loro.

La risposta di 'Abd al-Ġabbār è sempre razionale e logica: nello stesso modo in cui si possono distinguere diverse essenze (*dawāt*), in base ai loro attributi, sapendo che una particolare essenza è caratterizzata da una qualità che non caratterizza le altre, l'essenza diventa riconoscibile nella propria peculiarità. Parimenti si può prestare attenzione alle conseguenze, meglio ai giudizi (*aḥkām*) delle essenze sul soggetto da esse qualificato¹⁶.

Rimane quindi da dimostrare che i quattro attributi dell'essenza hanno quattro diverse conseguenze:

1. La conseguenza del fatto che Iddio è potente è la Sua possibilità di agire.

2. La conseguenza del fatto che Iddio è sapiente è che Egli può fare accadere quel che Egli conosce in un atto preciso, poiché Egli può farlo¹⁷.

3. La conseguenza del fatto che Iddio è esistente è la comparsa dei giudizi della Sua essenza, poiché a un'essenza spetta un certo numero di qualità e di giudizi, ma questi appaiono solo se l'essenza è esistente¹⁸.

4. La conseguenza del fatto che Iddio è vivente è la possibilità del Suo essere sapiente e potente, e percipiente, se esiste qualcosa di percepibile¹⁹.

Quindi, secondo 'Abd al-Ġabbār, a Iddio spettano quattro attributi dell'essenza ben distinti tra loro poiché aventi quattro diverse conseguenze. Oltre a questi quattro attributi, v'è quello di

¹⁶ *Ibid.*, 157.

¹⁷ *Ibid.*, 158.

¹⁸ *Ibid.*, 159 sg.

¹⁹ *Ibid.*, 160.

«percipiente» che si fonda su uno stato in cui Egli si trova poiché è vivente, sempre a condizione che esista qualcosa da percepire.

‘Abd al-Ġabbār dedica altresì molto spazio alla discussione di ciò che deve essere negato nella divinità²⁰.

Secondo il grande cadī mu‘tazilīta:

a. Iddio non è né una sostanza né un corpo (*laysa bi-ġawhar walaysa bi-ġism*). La dimostrazione si fonda sempre sullo stesso principio, ovvero se ciò fosse vero, Iddio possederebbe gli attributi dell’essenza di un corpo e i corpi possederebbero gli attributi dell’essenza d’Iddio, poiché se due cose hanno in comune un attributo dell’essenza devono avere tutti gli attributi dell’essenza in comune.

Se Iddio fosse una sostanza oppure un corpo, dovrebbe avere gli attributi dell’essenza dei corpi, compresa la spazialità; di conseguenza dovrebbe essere un ente (*kā’in*) e siccome qualcosa può essere un ente solo grazie a uno stato d’essere (*kawn*) necessariamente temporale, Iddio stesso sarebbe temporale²¹. La temporalità di Iddio è inammissibile, quindi l’affermazione è contraddittoria e le premesse sono false.

Al contempo, poiché Iddio è per via della Sua essenza eterno, tutti i corpi sarebbero eterni e si darebbe origine a un’altra contraddizione. Tutte queste conclusioni sono in contrasto con tutto quel che si conosce d’Iddio. Negare che Iddio è un corpo, significa negare in Lui tutto ciò che è caratteristico dei corpi e può essere riferito solo ai corpi. Quindi se nel Corano vi sono versetti che presuppongono apparentemente (*fi-zāhiriḥā*) una somiglianza tra Iddio e l’uomo (*al-tašbīḥ*), questi devono essere interpretati metaforicamente (*waġaba ta’wiluhā*) perché le parole possono essere interpretate in vari modi²².

b. Iddio non è un accidente (*laysa bi-al-‘araḍ*), poiché un accidente, essendo un elemento di mutamento in questo mondo, può anche non esistere. Se Iddio fosse un accidente, si dovrebbe concludere che Iddio

²⁰ *Ibid.*, 191-226; *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah*, 213-298.

²¹ *Muḥīṭ*, 197 sg.

²² *Ibid.*, 199.

non è eterno oppure che tutti gli accidenti sono eterni. Entrambe le affermazioni sono in contraddizione con l'unicità dell'essenza divina²³.

c. Iddio non è un luogo (*laysa bi-mahāl*) poiché solo le sostanze e i corpi possono essere un luogo. Iddio non essendo né una sostanza né un corpo, non può nemmeno essere un luogo. Di fatto, la sostanza può essere un luogo solo se possiede la spazialità. Un corpo, oppure una sostanza, non possono essere un luogo se non sono esistenti, quindi non spaziali. Iddio non essendo spaziale non può essere un luogo²⁴.

d. Iddio non può essere visto²⁵. ‘Abd al-Ġabbār fornisce a riguardo due spiegazioni. In base alla prima, quando gli esseri viventi vedono qualcosa è perché l'oggetto si trova innanzi a loro oppure si trova in un luogo innanzi a loro. Ciò significa che l'oggetto visto debba essere una sostanza oppure un accidente che risiede in una sostanza e siccome Iddio non è né una sostanza né un accidente, Egli non può essere visto.

La seconda spiegazione, un po' più azzardata, si basa sul fatto che un essere vivente che non ha difetti e la cui vista è buona deve necessariamente vedere tutto ciò che di esistente è visibile se non vi sono ostacoli. Poiché non v'è alcun ostacolo che impedisca di vedere Iddio, un essere umano che non ha difetti e la cui vista è sana deve necessariamente vedere Iddio se Costui è visibile ed esistente. Siccome si sa che Egli non si può vedere, nonostante sia esistente, Egli deve essere invisibile e quindi è assolutamente impossibile vederLo.

e. Iddio non può essere percepito²⁶. Oltre a non essere visibile, Iddio non è nemmeno percepibile dagli altri sensi, poiché tutti presuppongono un contatto diretto con l'oggetto percepito.

²³ *Ibid.*, 201 sg.

²⁴ *Ibid.*, 202.

²⁵ *Ibid.*, 206-211; *Muġni* IV, 33-240.

²⁶ *Muġni* IV, 134-138.

f. Iddio non può avere alcun bisogno (*lā yağūzu ‘alayhi al-ḥağah*)²⁷. Secondo il cadi il bisogno presuppone il vantaggio (*manfā‘ah*) e il rifiuto del danno (*daf‘ al-maḍarrah*), questi ultimi presuppongono il piacere e il dolore, che presuppongono a loro volta il desiderio e l’avversione. Poiché il desiderio è impossibile per Lui, anche il bisogno sarà impossibile per Lui²⁸.

g. Nessuno Gli è secondo (*lā tāni lahu*)²⁹, ovvero non v’è una seconda persona che condivide con Iddio il Suo essere eterno oppure il Suo essere dio. Secondo ‘Abd al-Ġabbār l’esistenza di un siffatto secondo implicherebbe ammettere che quest’ultimo sia nella propria essenza potente, ma accettare una tale ipotesi, ovvero l’esistenza di due esseri potenti nella loro essenza, sarebbe assurdo³⁰.

Rimane solo da provare che la condivisione di un attributo dell’essenza implichi la condivisione di tutti gli altri. Per ‘Abd al-Ġabbār l’essenza (*dāt*) è indivisibile³¹, quindi se due cose sono simili per via delle loro essenze indivisibili, tali essenze devono essere simili e non possono essere al contempo il motivo per cui le due cose sono diverse tra loro, poiché una deve possedere una qualità che l’altra non possiede³².

b. *Il Corano creato*

Pur non essendo più l’argomento maggiormente dibattuto ai suoi tempi, ‘Abd al-Ġabbār tratta per esteso il problema del Corano creato³³, dedicandovi il settimo volume del *Muğni*, e, in linea di massima, si attiene alle idee che hanno contraddistinto gran parte dei mu‘taziliti che l’hanno preceduto.

²⁷ *ibid.*, 7-32; *Muḥīṭ*, 211-214.

²⁸ *Muḥīṭ*, 212.

²⁹ *Muğni* IV, 241-346; V, 244-246.

³⁰ *Ibid.* IV, 275.

³¹ *Ibid.*, 252.

³² *Ibid.*, 252 sg.

³³ Tutto il libro settimo del *Muğni* è dedicato al Corano creato. Il contenuto di tale libro è stato analizzato in J.R.Th. M. Peters, *God’s created speech*, Leida 1976 a cui si rimanda per una trattazione più approfondita dell’argomento.

La parola d'Iddio è uno dei Suoi atti e, come tutti i Suoi atti, Iddio la mette in esistenza non in Se stesso, poiché la Sua unità verrebbe lesa, ma in questo mondo. Poiché la parola d'Iddio è davvero una parola che esiste in questo mondo, deve essere dello stesso tipo della parola umana ed è per questo motivo che è udibile e fa parte dell'accidente suono.

La parola è solo ciò che viene detto e udito, non ciò che è scritto oppure memorizzato. La parola non è quindi qualcosa che permane; i suoni e le parole vengono prodotti per poi scomparire³⁴. La parola d'Iddio non può essere né un libro né una persona, non è né una legge eterna né Iddio, infine non è eterna.

Quando Iddio compie un atto, lo fa a beneficio degli esseri umani. Ogni volta che Iddio parla, lo fa a beneficio dell'umanità o di altri esseri in grado di comprenderLo, il che significa che Iddio non può parlare prima della creazione di almeno un essere umano che lo possa ascoltare³⁵.

Inoltre la parola di Iddio per avere qualche beneficio sull'umanità deve essere comprensibile a quest'ultima, quindi Iddio deve parlare in una lingua comprensibile agli uomini. Tale lingua non è creata da Iddio poiché, secondo 'Abd al-Ġabbār, le lingue sono costruite dall'uomo. Solo quando le persone concordano su di un sistema si può parlare di lingua e Iddio può parlare loro. Proprio come l'uomo, Iddio se vuole comunicare deve parlare in base alle leggi di questo sistema sul quale tutti gli uomini concordano³⁶.

³⁴ *Muġni* VII, 6 sg.

³⁵ *Ibid.*, 224.

³⁶ *Muḥīṭ* I, 325; *Muġni* VII, 182 sg.

CONCLUSIONI

Il pensiero mu'tazilita abbraccia, dalla sua origine sino al suo massimo splendore e al suo declino, quattrocento anni di storia, corrispondenti ai secoli II/VIII sino al V/XI. In questi quattrocento anni i pensatori mu'taziliti partecipano alle alterne fortune della storia musulmana: nascono sul finire del regno omayyade, si impongono durante il califfato abbaside, nel periodo della *miḥnah* (218/833-234/848), come dottrina di stato, declinano con il declinare e lo sfaldarsi dell'impero abbaside, per infine rifiorire nel IV/X secolo, spostando il proprio baricentro da Bāssora e Bagdad alle provincie orientali del mondo islamico, corrispondenti all'incirca all'odierno Iran.

Il periodo della *miḥnah* ha come punto di riferimento storico il califfato di Ma'mūn e dei suoi successori sino a Wāṭiq. È l'età delle grandi traduzioni della Casa della Saggezza di Bagdad, dei grandi letterati che hanno nel mu'tazilita Ġāḥiẓ il loro massimo rappresentante, dei califfi illuminati e partecipi al dibattito culturale e religioso del tempo, dell'estensione di un florido commercio che tocca i lontani lidi dell'India e della Cina, dello sviluppo dell'artigianato che assume forme di vera e propria arte, dello sviluppo di una letteratura artistica, giuridica e teologica che fanno definire questo tempo come l'età classica dell'Islam.

Il declino dell'impero abbaside sarà anche il ritrarsi del pensiero mu'tazilita incalzato dal contrattacco del sunnismo, condotto particolarmente dal transfuga Abū al-Ḥasan al-Aš'ari che abbandona la *mu'tazilah* per applicarne i metodi a una dottrina prettamente sunnita. Tuttavia nel IV/X secolo si ebbe un rifiorire della dottrina mu'tazilita grazie soprattutto al contributo arrecato dal cadì 'Abd al-Ġabbār e dal sostegno dei principi buyidi filosciiti.

In questi quattro secoli la *mu'tazilah* presenta, più che due «scuole» principali, corrispondenti alle città di Bāssora e Bagdad, otto grandi figure di pensatori che ne generano decine di altri. Essi sono: Wāṣil

b. 'Aṭā', che avvia anche se in forma primitiva il dibattito attorno agli attributi divini; Abū Huḍayl al-'Allāf, il primo grande maestro e vero fondatore della dottrina mu'tazilita classica; Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām, che prosegue il pensiero di suo zio Abū Huḍayl; Bišr b. al-Mu'tamir, fondatore della «scuola» di Bagdad; Abū 'Ali al-Ġubbā'i, che fa segnare una svolta significativa al pensiero mu'tazilita; suo figlio Abū Hāšim al-Ġubbā'i, le cui teorie sono illuminate da una profonda logica interpretativa; infine il grande sistematore 'Abd al-Ġabbār.

Tutti questi interpreti della dottrina affrontano e più o meno sviluppano i cinque fondamenti alla base del pensiero mu'tazilita: l'unicità divina, la giustizia divina, la promessa e la minaccia, la «posizione tra le due posizioni» e l'ordine del bene e il divieto del male. Il dibattito attorno a questi principi non assume subito la connotazione religioso-teologica, bensì – e la cosa presenta un aspetto molto temporale – una connotazione storico-politica, etica e comportamentale che si sviluppa attorno ai problemi dinastici e i caratteri che deve avere la figura di colui che detiene il potere. Stabilizzatosi il potere attorno alla persona di Ma'mūn, il discorso – siamo nel periodo della *miḥnah* – si focalizza attorno alle grandi tematiche religioso-teologiche, in modo particolare sul Corano creato che è un corollario della teoria mu'tazilita sugli attributi divini. Questa teoria è così presente e analizzata dai pensatori di questo movimento da far dire che il problema dell'unicità divina nei mu'taziliti si risolve attraverso la *quaestio* degli attributi divini.

Su questo concetto si ha un'evoluzione costante sino a 'Abd al-Ġabbār, il grande sistematore. La prima originale esplicitazione si ha in Abū Huḍayl al-'Allāf per il quale, come sarà per tutti i mu'taziliti, l'essenza divina è assoluta e quindi non si può concepire in essa alcuna forma di pluralità. Egli perciò si rifiuta di considerare gli attributi divini come concetti a se stanti, affermando che essi sono l'essenza stessa d'Iddio: la Sua scienza è la Sua essenza, la Sua potenza è la Sua essenza. Iddio merita gli attributi di scienza, potenza, vita ed esistenza per via di Se stesso: in questo il pensatore precorre le tematiche che saranno affrontate da Abū 'Ali al-Ġubbā'i.

Per Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām gli attributi divini sono un'affermazione dell'essenza divina e, al contempo, una negazione delle negazioni di questi attributi. Se si afferma che Iddio è onnisciente, di conseguenza si afferma la Sua essenza e si nega l'ignoranza in riferimento a Iddio.

L'importanza di Bišr b. al-Mu'tamir, come per la maggior parte dei rappresentanti della «scuola» di Bagdad, non ha particolare attinenza alla tematica degli attributi divini, bensì al rapporto tra Iddio e il mondo.

A Bāssora, al contrario, il problema rimane sempre al centro della ricerca e delle interpretazioni. Per Abū Hāšim al-Ġubbā'i gli attributi sono degli «stati» (*aḥwāl*) che sussistono per via dell'essenza divina: Iddio è sapiente per Se stesso, ovvero ha uno «stato» che soggiace al fatto di essere un'essenza esistente.

'Abd al-Ġabbār è senza dubbio il massimo interprete della *mu'tazilah*. È il pensatore che ci ha lasciato il più vasto *corpus* di opere, tra cui spicca il monumentale *Kitāb al-Muġni fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl*. In questo sistematico contributo egli affronta in modo esaustivo tutte le sfaccettature dei problemi attorno cui ruota il pensiero mu'tazilita. Il grande cadī distingue tre tipi di attributi divini: gli attributi che sono propri a Iddio in modo esclusivo (es. l'onnipotenza); gli attributi posseduti da altri, ma in modo diverso da Iddio (es. la sapienza); gli attributi che gli altri esseri possono possedere e meritare (es. la percezione e la volontà). Con una sola differenza: Iddio vive di per Sé, quindi non ha bisogno di un senso, mentre l'uomo vuole e agisce per delle ragioni generate nel suo cuore. Sulla specifica definizione di attributo divino 'Abd al-Ġabbār afferma con nettezza che «l'attributo è una parola, come la qualificazione» (*Muġni* VII, 117). Descrivendo l'attributo come una parola o come una qualificazione, questo pensatore si inserisce nella scia dei suoi due maestri Abū 'Alī e Abū Hāšim al-Ġubbā'i. Mentre la maggior parte degli avversari della *mu'tazilah* sosteneva l'effettivo esistere della scienza, della potenza e degli altri attributi divini (Ibn Kullāb, ad esempio, riteneva che i nomi divini fossero le stesse qualità d'Iddio), l'obiettivo principale dei teologi mu'taziliti era la dimostrazione dell'assoluta unità e unicità divina, quindi o riducevano gli attributi

divini a nomi ('Abbād b. Sulaymān) oppure affermavano che Iddio conoscesse per via di una scienza, ma che questa scienza è identica a Iddio stesso.

Il cadi 'Abd al-Ġabbār è l'ultimo grande interprete del classico pensiero mu'tazilita. Dopo di lui è un rivolo di singoli pensatori che non riusciranno più a raggiungere le vette dei loro maestri. L'incalzare del pensiero sunnita, che si diffonde rapidamente in tutto il mondo arabo-musulmano, porterà gli ortodossi a confinare la *mu'tazilah* ai margini della dottrina dominante sino a configurarla come una eterodossia, ai limiti dell'apostasia. (Ci sovviene una considerazione: il termine arabo *mu'tazilah* significa «coloro che si sono allontanati»; il termine greco *apostátēs* significa «chi ha commesso l'azione di allontanarsi <apostasía>». Come si vede tutte le ortodossie si equivalgono nel qualificare i propri antagonisti.)

A questo punto la domanda che ci eravamo posti all'inizio di questa ricerca, ovvero se la *mu'tazilah* sia da ritenersi una scuola di pensiero, non può, a nostro avviso, che ricevere una risposta decisamente positiva: il metodo della ragione utilizzato da questo movimento è uniforme in tutti i suoi pensatori, i quali applicano allo studio della divinità gli stessi modelli logici, e questo ne fa giustamente una scuola disciplinata da una metodologia. Ciò che differenzia pensatore da pensatore sono le diverse interpretazioni e soluzioni che, nel corso della loro ricerca, prospettano. Ma il blocco di pensiero dei suoi classici interpreti è tale da configurare la dottrina mu'tazilita come una dottrina che fa perno sostanzialmente sulla ragione umana nel suo rapporto con la divinità, e quindi degna della massima considerazione. E pur tuttavia occorre ribadire che distinguere in due blocchi le «scuole» di Bāssora e di Bagdad è una forzatura (che renderebbe plausibile l'ipotesi che tale scissione all'interno della *mu'tazilah* sia solo una sorta di imitazione per analogia delle due scuole grammaticali, quella basrense e quella cufana), presentando ciascuna di esse personalità assolutamente indipendenti l'una dall'altra, per quanto unite da un metodo comune. Il «conflitto intramu'tazilita», cui accennava Josef van Ess, si configura quindi come un coacervo di intelligenze che, per quanto vincolate dalla comune fede in Iddio,

utilizzano tutti gli strumenti della ragione nell'interpretare la Rivelazione. Tale fu la divergenza di opinioni all'interno della *mu'tazilah* che Ibn Qutaybah poté affermare che “le loro divergenze riguardano il dogma dell'Unicità, gli Attributi divini, la Onnipotenza divina, le delizie del Paradiso, i tormenti dell'Inferno, i tormenti del limbo, la Tavola e ogni cosa che un profeta stesso non può conoscere che attraverso la Rivelazione divina”¹.

Ci resta soltanto da accennare alla presenza in questa ricerca del dibattito tra il mu'tazilita basrense Abū Ḥudayl al-'Allāf e il teologo cristiano 'Ammār al-Baṣri, che abbiamo affrontato in precedenza (Parte seconda, cap. II): è la presenza di due delle tre grandi religioni monoteistiche che si affronteranno nei secoli, e che pure dibatteranno al loro interno le tematiche dell'unicità divina, degli attributi divini, della Trinità, del bene e del male e infine del libero arbitrio, offrendo una sequenza di pensatori e di teologi di altissimo livello.

La *mu'tazilah* ha davvero cercato di costruire un sistema, un *modus operandi* illuminato dalla fede in Iddio e nella Sua unicità e dalla ragione umana.

¹ *Le traité des divergences du ḥadīṭ d'Ibn Qutayba*, a cura di G. Lecomte, Damasco 1962, 17.

BIBLIOGRAFIA

1. *Manoscritti*

Ġāhiz, Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr, *Fuṣūl al-Ġāhiz*, Emanet hazinesi 1358.

Ġāhiz, Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr, *Kitāb al-muḥtār min kalām Abū 'Uṭmān b. Baḥr al-Ġāhiz*, Berlino Ahlwardt 5032.

Ibn al-Malāḥimi, *al-Fā'iq fī uṣūl al-dīn*, micr. Il Cairo, Dar al-Kutub B 29052.

Nisābūrī, Abū Rašīd, *Masā'il al-iḥtilāf bayna al-baṣriyyin wa-al-baġdādiyyin*, Berlino Glaser 12.

2. *Testi in lingua araba*

'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl*, Cairo 1960 –, 20 voll.

'Abd al-Ġabbār, *Mutašābih al-Qur'ān*, ed. 'A.M. Zarzūr, Cairo 1969, 2 voll.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, Damasco 1964-1965, 2 voll.

Abū Mulḥim, 'A., *Rasā'il al-Ġāhiz, al-rasā'il al-kalāmiyyah*, Il Cairo 1987.

Abū 'Uḍbah, *al-Rawḍah al-bāhiyyah*, Beirut 1989.

'Alī, S.A., *Tanzīmāt al-iġtimā'iyah wa-al-iqtišādiyyah fī al-Baṣrah fī al-qarn al-awwal al-ḥiġri*, Beirut s.d.

'Alī, S.H., *Ḥiṭaṭ al-Baṣrah wa-miṭṭaqatihā*, Bagdad 1986.

Amīn, A., *Ḍuḥā al-Islām*, Cairo 1956, 3 voll.

'Ammār al-Baṣrī, *Apologies et controverses*, ed. M.Hayek, Beirut 1986.

- ‘Ammārah, M., *al-Mu‘tazilah wa-muškilah al-ḥurriyyah al-insāniyyah*, Beirut 1988.
- Anbārī, *al-Inṣāf fi masā’il al-ḥilāf bayna al-naḥwiyyīn: al-baṣriyyīn wa-al-kūfiyyīn*, Il Cairo s.d., 2 voll.
- Anṣārī, *Damm al-kalām*, Beirut 1994.
- Aš‘arī, Abū Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*, Beirut 1990, 2 voll.
- Aš‘arī, Abū Ḥasan, *al-Ibānah ‘an uṣūl al-diyānah*, Cairo s.d.
- Aš‘arī, Abū Ḥasan, *al-Luma‘ fī radd ‘alā ahli al-zayg wa-al-bida‘*, Beirut 1965.
- A‘zami, ‘A.Z., *Muḥtaṣar ta’rīḥ al-Baṣrah*, Bagdad 1927.
- Bağdādī, ‘Abd al-Qāhir, *Uṣūl al-dīn*, Beirut 1981.
- Bağdādī, ‘Abd al-Qāhir, *Kitāb al-milal wa-al-niḥal*, ed. A. Nader, Beirut 1970.
- Bağdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-Farq bayna al-firaq*, Cairo 1910.
- Balīg, ‘A.Ḥ., *Adab al-mu‘tazilah*, Cairo 1979.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad, *al-Inṣāf fimā yağibu i‘tiqāduhu wa-lā yağūzu al-ğahl bi-hi*, Beirut 1986.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad, *al-Tamhīd*, Beirut s.d.
- Bayhaqī, *Kitāb al-asmā’ wa-al-ṣifāt*, Cairo s.d.
- Dağīm, S., *Falsafah al-quḍur fī fikr al-mu‘tazilah*, Beirut 1992.
- Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-mu‘tazilah*, ed. Fu‘ad Sayyid, Tunisi 1974.
- Ğad‘ān, F., *al-Miḥnah*, Amman 1989.
- Ğāḥiḻ, Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr, *Rasā’il*, ed. ‘A.S.M. Hārūn, Il Cairo 1964 -1979, 4 tomi.
- Ğāḥiḻ, Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr, *al-Masā’il wa-al-ğawabāt al-ma‘rifah*, in *al-Mašriq* (1969), 315-326.
- Ğāḥiḻ, Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr, *Kitāb al-buḥalā‘*, ed. Ṭahā Ḥ āğiri, Cairo 1971⁷.
- Ğāḥiḻ, Abū ‘Uṭmān ‘Amr b. Baḥr, *al-Bayān wa-al-tabyīn*, ed. ‘A.S. Hārūn, Il Cairo 1985, 4 tomi.

- Ġāhiz, Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. 'A.S. Hārūn, Il Cairo 1966, 8 voll.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, Cairo 1971.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid, *al-Munqid min al-ḍalāl*, Beirut 1993.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Ilḡām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, Beirut 1993.
- Ġuwaynī, *al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*, ed. 'A.S. al-Naššār, F.B. 'Ūn, S.M. Muḥtār, Alessandria 1969.
- Ġuwaynī, *al-Iršād*, ed. J.-D. Luciani, Parigi 1938.
- Ḥayyāt, Abū al-Ḥusayn b. 'Uṭmān, *Kitāb al-intiṣār*, ed. M. Nyberg, Beirut 1957.
- Ḥimyarī, *al-ḥūr al-'ayn*, Beirut 1985.
- Ibn 'Asākir, *Tabyīn kuḍība al-muftarī*, Damasco 1347h.
- Ibn Ḥazm, *al-Aḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Cairo s.d., 2 voll.
- Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwa' wa-al-niḥal*, Beirut 1985, 5 voll.
- Ibn Ḥuzaymah, *Kitāb al-tawḥīd wa-iṭbāt šifāt al-rabb*, Riyad 1994, 2 voll.
- Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazilah*, ed. S. Diwald-Walzer, Beirut 1988³
- Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb al-qalā'id fī taṣḥīḥ al-'aqā'id*, Beirut 1985.
- Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, Teheran s.d.
- Ibn Fūrak, *Muškil al-ḥadīṭ*, Aleppo 1982.
- Ibn Ḥallikān, *Wafāyāt al-a'yān*, Beirut s.d., 8 voll.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Beirut 1955-56, 15 voll.
- Ibn Mattawayh, *Kitāb al-maḡmū' fī al-muḥīṭ bi-al-taklīf*, I, ed. J.J. Houben, Beirut 1965.
- Ibn Mattawayh, *Kitāb al-maḡmū' fī al-muḥīṭ bi-al-taklīf*, II, ed. J.J. Houben e D. Gimaret, Beirut 1986.
- Ibn Qutaybah, *Kitāb al-ma'ārif*, Cairo 1960.
- Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut, s.d., 8 voll.
- Ibn Ya'īs, *Šarḥ al-mufaṣṣal*, Il Cairo s.d., 10 voll.

- İğī, *al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām*, Beirut s.d.
- İsfarā'inī, *al-Tabṣīr fī al-dīn*, Cairo 1940.
- Mānkdim, Šašdiw, *Ta'liq šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah li-al-qāḍī al-quḍāh 'Abd al-Ğabbār*, Cairo 1965.
- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad' wa-al-tārīḥ*, Cairo s.d., 2 voll.
- Māturīdī, Abū Manšūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd, *Kitāb al-tawḥīd*, ed. F. Kholeif, Beirut 1982.
- Nader, A., *Madḥal ilā al-firaq al-islāmiyyah al-siyāsiyyah wa-kalāmiyyah*, Beirut 1986.
- Nasafī, Abū al-Mu'in, *Baḥr al-kalām*, Cairo 1911.
- Nasafī, Abū al-Mu'in, *Tabṣirah al-adillah fī uṣūl al-dīn*, ed. Cl. Salamé, Damasco 1990, 2 voll.
- Nawbaḥti, *Firaq al-š'ah*, Beirut 1984.
- Nīsābūrī, Abū Rašīd, *Fi al-tawḥīd*, Cairo 1969.
- Rasā'il al-'adl wa-al-tawḥīd*, ed. M. 'Ammārah, Cairo 1988.
- Rāwī, 'A.S., *al-'aql wa-al-ḥurriyyah*, Beirut 1980.
- Rāzī, Fahr al-dīn, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-muta'arriḥīn*, Cairo s.d.
- Rāzī, Fahr al-dīn, *Lubāb al-išārāt wa-al-tanbīhāt*, Cairo 1986.
- Rifa'i, A.F., *Aṣr al-Ma'mūn*, II Cairo 1927, 4 voll.
- Šahrastānī, *Nihāyah al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, ed. A. Guillaume, Oxford 1934.
- Šahrastānī, *al-milal wa-al-niḥal*, Beirut 1990, 2 voll.
- Sibawayhi, *Kitāb Sibawayhi*, ed. H. Derenbourg, Hildesheim 1970, 2 voll.
- Šuyūṭī, *Ta'rīḥ al-ḥulafā'*, Beirut 1988.
- Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-al-muluk*, II Cairo 1979, 11 voll.
- Taftāzānī, *Šarḥ al-'aqā'id al-nasafiyyah*, ed. Cl. Salamé, Damasco 1974.
- Tahānawī, *Kaššāf iṣtilāḥāt al-funūn*, Istanbul, s.d., 2 voll.

Yāqūt, *Iršād al-arīb ilā ma'rifah al-adīb*, ed. D.S. Margoliouth, Leida 1907-1931, 7 voll.

Zamahšarī, *al-Kaššāf*, Beirut, s.d., 4 voll.

3. *Testi in altre lingue*

AAVV, *Islam*, a cura di G. Filoramo, Bari 1999.

Abrahamov, B., 'Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence, *Some Notes*, in *Der Islam* 71 (1994), pp. 108-120.

Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et des ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.

Anawati, G.C., *Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leida 1965, pp. 36-52.

Arnaldez, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Parigi 1956.

Badawi, 'A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Parigi 1972, 2 voll.

Baffioni, C., *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991.

Baffioni, C., *Filosofia e religione nell'Islam*, Roma 1997.

Borisov, A.I., Бг'ефяшдшеы.лшу кглшзшыш пшыгвфкыемуттшн згидшйтн ишидшшеулш и Душтгткфву, in Ишидшшкфшцј Мшыешлф 8/9 (1935), 69-95.

Bouman, J., *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, Amsterdam 1958.

Brunschvig, R., *Rationalité et tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār*, in *Arabica* XIX (1972), 213-221.

Brunschvig, R., *Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣṣlah)*, in *Studia Islamica* XXXIX (1974), 5-23.

Caspar, R., *Traité de théologie musulmane* I, Roma 1987.

Caspar, R., *Traité de théologie musulmane* II, Roma 1993.

- Cook, M.A., *The Origins of Kalām*, in *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* XLIII (1980), 32-43.
- Cremonesi, V., *Un antico documento ibāḍīta sul Corano creato*, in *Studi Maghrebini* I (1966), 133-178.
- Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid 1996, 3 voll.
- Djaīt, H., *al-Kufa. Naissance de la ville islamique*, Parigi 1986.
- van Ess, J., *Ibn Kullāb und die Miḥnah*, in *Oriens* 18-19 (1967), 92-142.
- van Ess, J., *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubayd*, Beirut-Wiesbaden 1967.
- van Ess, J., *Dirar b. ‘Amr und die “Cahmiyya”*, in *Der Islam* XLIII (1967), 34-57.
- van Ess, J., *Les qadarites et la ḡaylānīya de Yazīd III*, in *Studia Islamica* XXXI (1970), 269-286.
- van Ess, J., *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971.
- van Ess, J., *Göttliche Allmacht im Zerbild menschlicher Sprache*, in *Mélanges de l’Université de Saint-Joseph* II (1975-76), 653-688.
- van Ess, J., *Eine Predigt des mu‘taziliten Murdār*, in *Bulletin d’études orientales* XXX (1978), 307-318.
- van Ess, J., *Une lecture à rebours de l’histoire du mu‘tazilisme*, Parigi 1984.
- van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York 1991-1997, 6 voll.
- Frank, R.M.D., *Al-Ma‘nā: some reflections on the technical meaning of the term in the kalam and its use in the physics of Mu‘ammar*, in *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967), 248-259.
- Frank, R.M.D., *Beings and their attributes*, Albany 1978.
- Gabrieli, F., *Al-Ma‘mūn e gli Alidī*, Lipsia 1929.
- Galland, H., *Essai sur les Mo‘tazélites*, Ginevra 1906.

- Gardet, L., *De quelques questions posées par l'étude du 'ilm al-kalām*, in *Studia Islamica* XXXI (1970), 129-142.
- Gardet, L.-Anawati, M.M., *Introduction à la théologie musulmane*, Parigi 1981.
- Geries, I., *Quelques aspects de la pensée Mu'tazilite d'Al-Ġāhiz*, in *Studia Islamica* LII (1980), 67-88.
- Gilliot, Cl., *Exégèse, langue et théologie en Islam*, Parigi 1990.
- Gimaret, D., *La théorie des aḥwāl d'Abū Hāšim al-Gubbā'i d'après des sources aš'arites*, in *Journal Asiatique* CCLVII (1970), 47-86.
- Gimaret, D., *Sur quelques hypothèses anciennes de W. Montgomery Watt*, in *Studia Islamica* XLIV (1976), 5-23.
- Gimaret, D., *Les Uṣūl al-ḥamsah du Qāḍī 'Abd al-Ġabbār et leurs commentaires*, in *Annales Islamologiques* XV (1979), 47-96.
- Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Parigi-Lovanio 1980.
- Gimaret, D., *Un document majeur pour l'histoire du kalam: le Muğarrad maqalāt al-Aš'arī d'Ibn Fūrak*, in *Arabica* XXXII (1985), 185-218.
- Gimaret, D., *Les noms divins en Islam*, Parigi 1988.
- Gimaret, D., *Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane*, in *Arabica* XXXVIII (1991), 11-18.
- Gimaret, D., *Une lecture mu'tazilite du Coran*, Lovanio-Parigi 1994.
- Goldziher, I., *On the History of Grammar among the Arabs*, Amsterdam 1994.
- Griffith, S.H., *'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the first Abbasid century*, in *Le Muséon* 96 (1983), 145-181.
- Haywood, J.A., *Arabic Lexicography*, Leida 1965.
- Kennedy, H., *The Early Abbasid Caliphate*, Londra 1981.
- Kingberg, L., *Muḥkamāt and Mutashābihāt (koran 3/7): implication of a Koranic pair of terms in medieval exegesis*, in *Arabica* XXXV (1988), 143-172.

- Laoust, H., *Gli scismi nell'Islam*, Genova 1990.
- Lassner, J., *The Shaping of the Abbasid Rule*, Princeton 1980.
- Lecomte, G., *Le traité des divergences du ḥadīṭ d'Ibn Qutayba*, Damasco 1962.
- Lewis, B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Bari 1988.
- Madelung, W., *The origins of the controversy concerning the creation of the Koran*, in *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, Leida 1974, 504-525.
- Madelung, W., *Imamism and mu'tazilite theology*, in *Le shī'isme imāmīte*, Parigi 1970, 13-30.
- Makdisi, G., *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious Theory I*, in *Studia Islamica* XVII (1962), 37-80.
- Martin, R.C., *The identification of two mu'tazilite mss.*, in *Journal of the American Oriental Society* 98.4 (1978), 389- 393.
- Mas'ūdi, *Les prairies d'or*, trad. fr. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, a cura di Ch. Pellat, Parigi 1962, 5 tt.
- Momin, Abdur-Rahman, *Imam Abū Hanifah and the doctrine of khalq al-Qur'an*, in *Hamdard Islamicus* IX (1986), 41-50.
- Monnot, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Gabbar et ses devanciers*, Parigi 1974.
- Montgomery, J.E., *al-Jahiz on the Masjidites of Basra*, in *Journal of Arabic Literature* XXIV (1993), 236-245.
- Moscatti, S., *Dal regno arabo all'impero musulmano*, Napoli 1992.
- Mosel, U., *Die syntaktische Terminologie bei Sibawaih*, I, Monaco di Baviera 1975.
- Nader, A.N., *Le système philosophique des mu'tazila*, Beirut 1956.
- Nallino, C.A., *Sull'origine del nome dei Mu'taziliti*, in *Rivista degli Studi Orientali* VII (1916), 429-454.
- Netton, I.R., *Allāh Transcendent*, Richmond 1994.
- Noja, S., *Storia dei popoli dell'Islam. L'Islam dell'espansione (632-1258)*, Milano 1993.

- Owens, J., *The Foundations of Grammar. An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam 1988.
- Owens, J., *Early Arabic Grammatical Theory*, Amsterdam 1990.
- Patton, W.M., *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leida 1897.
- Pellat, Ch., *Ġāḥiẓ à Bagdad et à Samarra*, in *Rivista degli Studi Orientali* XXXV (1952), 55-58.
- Pellat, Ch., *Le milieu basrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Parigi 1953.
- Pellat, Ch., *Notice sur un manuscrit arabe de Berlin*, in *Oriens* VII (1954), 85 sg.
- Pellat, Ch., *Basra, patrie du réalisme et du rationalisme*, in *Actes du Colloque sur la sociologie musulmane. Actes 11-14 septembre 1961*, Bruxelles 1961.
- Pellat, Ch., *L'imamat dans la doctrine de Ġāḥiẓ*, in *Studia Islamica* XV (1961), 23-52.
- Peters, J., *God's created speech*, Leida 1976.
- Pretzl, O., *Die frühislamische Attributenlehre*, Monaco di Baviera 1940.
- Roman, A., *La création lexicale en arabe*, Lione 1999.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant*, Leida 1970.
- Rudolph, U., *Christliche Bibelexegese und mu'tazilitische Theologie*, in *Oriens* 34 (1994), 299-313.
- Sayed, R., *Die Revolte des Ibn As'at und die Koranleser*, Friburgo 1977.
- Scarcia Amoretti, B., *Sciiti nel mondo*, Roma 1994.
- Scarcia Amoretti, B., *Il mondo musulmano*, Roma 1998.
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Sharon, M., *Black Banners from the East*, Leida 1983.
- Siddiqi, Mazher-ud-Din, *Some aspects of the mu'tazili interpretation of the Qur'an*, in *Islamic Studies* II (1963), 95-120.
- Sourdél, D., *La politique religieuse du calife 'abbaside al-Ma'mun*, in *Revue des Etudes Islamiques* XXX (1962), 27-48.

- Tritton, A.S., *Reason and Revelation*, in *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leida 1965, 619-630.
- Tritton, A.S., *The Speech of God*, in *Studia Islamica* XXXVI (1972), 5-22.
- Vajda, G., *Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs ši'tes duodécimans*, in *Le shī'isme imāmite*, Parigi 1970, 31-54.
- Vajda, G., *La parole créée de Dieu d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr*, in *Studia Islamica* XXXIX (1974), 59-76.
- Watt, W.M., *The political attitudes of the mu'tazilah* in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1963, 38-57.
- Watt, W.M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo 1973.
- Watt, W.M., *Islamic philosophy and theology*, Edimburgo 1985.
- Watt, W.M., *Early Islam*, Edimburgo 1990.
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.
- Wolfson, H.A., *Philosophical implications of the problem of divine attributes in the kalam*, in *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), 73-80.
- Wolfson, H.A., *Mu'ammār's theory of ma'nā*, in *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, Leida 1965, 673-688.

EB BOOK

Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica
<http://www.unicatt.it/librario>
versione digitale 2007
ISBN 978-88-8311-093-1