

Filologie medievali e moderne 14  
Serie orientale 3

---

# Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

cura e traduzione di  
Lidia Bettini



**Edizioni**  
Ca' Foscari

Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

**Filologie medievali e moderne**  
Serie orientale

Serie diretta da  
Antonella Ghersetti

14 | 3



**Edizioni**  
Ca' Foscari

# Filologie medievali e moderne

## Serie occidentale

### **Direttore | General editor**

Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

### **Comitato scientifico | Advisory board**

Massimiliano Bampi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Saverio Bellomo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Serena Fornasiero (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Tiziano Zanato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

## Serie orientale

### **Direttore | General editor**

Antonella Ghersetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

### **Comitato scientifico | Advisory board**

Attilio Andreini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Paolo Calvetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marco Ceresa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Daniela Meneghini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Bonaventura Ruperti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

# **Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano**

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

cura e traduzione di  
Lidia Bettini

Venezia

**Edizioni Ca' Foscari** - Digital Publishing

2017

Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano  
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū 'Alī Miskawayh  
Lidia Bettini (cura e traduzione)

© 2017 Lidia Bettini per il testo

© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing  
Università Ca' Foscari Venezia  
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia  
<http://edizionicafoscari.unive.it/> | [ecf@unive.it](mailto:ecf@unive.it)

1a edizione settembre 2017

ISBN 978-88-6969-175-1 [ebook]

ISBN 978-88-6969-176-8 [print]



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano / Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū 'Alī Miskawayh; cura e traduzione di Lidia Bettini — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2017. — 344 p.; 23 cm. — (Filologie medievali e moderne; 13, 3). — ISBN 978-88-6969-176-8.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-176-8/>  
DOI 10.14277/978-88-6969-175-1/FMM-14

## **Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano**

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

### **Abstract**

This book presents the first unabridged translation of *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil* – a work containing 175 questions asked by Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the related answers given by Abū ‘Alī Miskawayh – into a European language. It was composed at the end of the tenth century and belongs to the period of the complex acclimatisation of the philosophical and scientific Greek tradition within the Muslim Arabic milieu. The questions – which broach philological, literary, ethical, philosophical and scientific themes, together with those related to custom – possess the eclectic nature and literary style of the *adab*, whereas the answers lie within the technical domain of the *falsafa*, in its double dimension of ethics and logics. The dialogue takes place between peers: then, given the relative brevity of the answers and the wide variety of the themes, the peculiar nature of the work is the network of intertextual relations and references, which are quite often only allusive, to the heritage that was common to the intellectuals of the time, i.e. Aristototele’s, Plotinus’, Galen’s or Plato’s revised thought, in a milieu in which cultivating medicine, mathematics, astronomy, music, and perhaps even alchemy, together – and, above all these sciences, philosophy – was normal. Miskawayh was not an original philosopher and the book is not a philosophical treatise but, if we go through its interconnections, not only do we grasp its scattered allusions, but we also understand how an organic system of interpretation of the universe – which is, for example, comparable to Fārābī’s –, although not clarified, is always an implied point of reference. The considerable apparatus of footnotes tries, as much as possible, to provide the references, which were made anonymously or summarily by the two authors, with a context, in the belief that, in order to have an idea of the cultural depth of a work, it is necessary to know what it refers to and how it does it.

**Keywords** Tawḥīdī. Miskawayh. Falsafa. Adab. Ethics.

alla memoria di Salīm Muḥammad Barakāt  
che in anni lontani è stato  
il mio primo tramite verso questa opera

# Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

## Sommario

### Prefazione

Antonella Ghersetti

13

### Introduzione

Lidia Bettini

15

- 1 L'opera e il suo clima 15
- 2 Gli autori 28
- 3 La dottrina 31
- 4 Natura dei quesiti e contenuto del *Hawāmil* 38
- 5 La traduzione 43

### Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Introduzione di Miskawayh 47

I quesiti

- 1 Sulle differenze fra sinonimi e sulla sinonimia 50
- 2 Sul perché i segreti vengono divulgati malgrado le esortazioni a tenerli nascosti 58
- 3 Sul perché alcuni suoni sono gradevoli all'udito e altri sgradevoli 61
- 4 Sul perché si ricercano le cose mondane malgrado se ne predichi l'astinenza 66
- 5 Sul perché si ricercano i beni del mondo attraverso la scienza e non la scienza attraverso i beni del mondo 73
- 6 Sul perché si rimpiange il passato 76
- 7 Sul perché la vanità si attacca al sapiente 78
- 8 Su cosa sia la vergogna 79
- 9 Sul perché alcuni pretendono di avere una scienza che non hanno 81
- 10 Sul perché ci si rallegra di un merito che ci viene riconosciuto e che abbiamo e anche di un merito che ci viene riconosciuto e che non abbiamo 82
- 11 Sul perché sia bello lodare chi è assente e non chi è presente 82
- 12 Sul perché si desidera sapere ciò che viene detto di noi in nostra assenza 83
- 13 Sul perché viene considerato sciocco il giovane che si atteggia a uomo maturo 84
- 14 Sul perché il gretto è mite e il generoso impetuoso 86
- 15 Sul perché bisogna imparare la scienza e non bisogna imparare l'ignoranza 87
- 16 Su cosa sia la meraviglia 90
- 17 Sul perché si dice: quando l'amicizia è antica cade la lode 94
- 18 Sul perché il cieco trova altrove quello che gli manca mancandogli la vista 95
- 19 Sul perché si dice: non c'è niente di buono nel mettersi in società 96
- 20 Sul perché si ricorre a intermediari nonostante quanto è stato detto nel precedente quesito 98



21	Sul perché ci si dilunga a parlare dei bisogni degli altri e si è reticenti a parlare dei propri	100
22	Sul perché la fama occorre a qualcuno dopo la morte	100
23	Sul perché l'invidia per il suo simile coglie l'uomo virtuoso e razionale	101
24	Sul perché si è afflitti dalla morte o al contrario ci si abbandona di buon grado a essa	103
25	Sul perché la nobiltà è più frequente fra i magri e la bassezza fra i grassi	105
26	Sul perché chi è piccolo di statura è più maligno e chi è alto più sciocco	106
27	Sul perché alcuni si diminuiscono l'età e altri se la aumentano	107
28	Sul perché si ama un mese determinato o un giorno determinato	108
29	Sull'oppressione	111
30	Sul perché quando qualcuno indossa qualcosa di nuovo gli si dice: metti anche qualcosa che non ci va insieme	115
31	Sul perché è forte l'inimicizia fra parenti	116
32	Sul perché ci si adira per un male che ci viene attribuito in cui si ha parte e per un analogo male in cui non si ha parte	117
33	Sul perché appare inaspettatamente la persona di cui si è appena finito di parlare	118
34	Su più di venticinque quesiti lessicali	120
35	Sul significato delle espressioni: questo viene da Dio, avviene per opera di Dio, è affidato a Dio, e simili	130
36	Sul perché della familiarità che si sente per un luogo in cui si rimane spesso	131
37	Sul perché l'epilessia è difficile da curare	133
38	Sul perché si ama chi pratica l'austerità e l'ascesi	134
39	Sul perché alcuni amano largheggiare nelle spese e altri l'opposto	136
40	Sul perché alcuni desiderano nascondere quanto li riguarda e altri renderlo pubblico	136
41	Sul perché è disdicevole lodare se stessi mentre è bello essere lodati dagli altri	137
42	Sul perché si biasima l'avarizia, che è prevalente, e si loda la generosità, che scarseggia	137
43	Sul perché si ritiene ripugnante il tradimento e lodevole la fedeltà, nonostante il primo prevalga	139
44	Sul perché si biasimano l'avarizia e la slealtà malgrado il loro prevalere sulle opposte virtù	140
45	Sul perché l'uomo da vecchio non ritorna adulto, poi giovane e poi bambino	140
46	Sulle similitudini	142
47	Sul perché alcuni sogni siano veritieri e altri falsi	142
48	Su cos'è il sogno	145
49	Sul perché dell'amicizia sincera fra persone molto dissimili	147
50	Su cos'è la scienza	150
51	Sul perché vedendo una bella immagine si dice: non ho mai visto niente di simile, pur sapendo che non è così	155
52	Sul perché si apprezzano le belle sembianze	155
53	Sul perché l'uomo dal giudizio solido e forte che produce straordinari effetti quando viene consultato, diventa insipido quando si occupa dei suoi affari	158
54	Sul perché l'uomo ha ribrezzo di una ferita dai labbri aperti	159

55	Sul perché si ama questo mondo	161
56	Sul perché l'uomo uccide se stesso	163
57	Su chi sia l'ucciso e chi l'uccisore quando una persona uccide se stessa	164
58	Sul perché chi è abituato all'ipocrisia sia talvolta sincero	166
59	Su cosa significhi il detto: Iddio altissimo ha esteso a tutti il suo fare ma non il suo beneficiare	167
60	Sul perché l'anima nobile ricerca la pulizia	169
61	Se sia preferibile cantare o suonare	172
62	Sul perché qualcuno padroneggia varie scienze con spontanea facilità, mentre un altro non si rende autonomo neanche in una	174
63	Su cos'è la fisiognomica	176
64	Sul perché l'uomo desidera ciò che gli è impedito	180
65	Sul perché l'uomo fa speculazioni sugli esiti delle cose	182
66	Su come l'uomo è influenzato da chi gli sta vicino	184
67	Sul perché si ritiene sciocco chi porta un lungo strascico e un grande turbante	185
68	Su cosa l'anima ricerca da questo mondo	186
69	Ancora sui nomi e attributi divini, senza risposta	189
70	Sul perché si sente paura senza niente che spaventi	189
71	Sul perché l'uomo si adira quando non riesce ad aprire un lucchetto o simili, e lo morde	190
72	Sul perché succede che chi ha la testa piccola sia leggero di cervello, mentre non tutti quelli dalla testa grande sono seri	191
73	Sul perché si crede che chi ha la barba rada sia maligno e furbo	191
74	Sul perché la morte è facile per chi si trova in mezzo ai tormenti	192
75	Sul perché l'uomo critica ciò che non ha ottenuto e disprezza ciò che non possiede	193
76	Sul perché è facile farsi molti nemici in breve tempo e un amico sincero soltanto con tempo, sforzo e dedizione	194
77	Su cosa muove il miscredente a compiere il bene	195
78	Su cosa si instaura nell'animo di qualcuno tanto da farlo diventare oggetto di riso	196
79	Sul perché l'uomo ama essere il capo	197
80	Sul perché si ritiene nobile chi ha avuto un padre rispettato, generoso e coraggioso, ma non si fa lo stesso con chi ha avuto un figlio così	199
81	Sul perché chi ha avuto un padre famoso si pavoneggia e disprezza gli altri	199
82	Non potrebbe la saggezza consistere nell'uguaglianza degli onori fra gli uomini	200
83	Su cos'è il trarre cattivi e buoni auspici	201
84	Sul perché alcuni non amano essere chiamati <i>šayh</i> pur essendo vecchi, mentre altri lo desiderano pur essendo giovani	204
85	Sul perché del sollievo che si sente quando una prova che ci riguarda è comune anche ad altri	205
86	Su quale virtù sia diffusa nei diversi popoli	206
87	Sul perché chi è più intelligente si preoccupa di più di chi è più sciocco	208
88	Sul perché dello stato di privazione dell'uomo virtuoso e del successo dell'uomo manchevole	209
89	Su cos'è il caso	215
90	Su cos'è il determinismo e cosa il libero arbitrio	215

91	Sul perché alcuni anelano a viaggiare fino dall'infanzia e altri crescono senza desiderarlo	219
92	Sul perché l'uomo desidera conoscere	221
93	Sul perché gli animali inclinano la testa verso la melodia e i suoni ripetuti e sul legame della musica con l'uomo	222
94	Sul perché più il corpo invecchia più la speranza ringiovanisce	225
95	Sul perché la gelosia della donna per l'uomo è più forte di quella dell'uomo per la donna	227
96	Sul perché coloro che muoiono giovani sono più numerosi di coloro che muoiono vecchi	228
97	Sul perché l'uomo cerca in ciò che dice o fa delle similitudini	229
98	Sul perché l'immaginazione incide nell'animo le immagini più rivoltanti ma non quelle più belle	230
99	Sul perché la gioia quando assale ha un effetto così intenso che talvolta uccide	232
100	Sul perché l'uomo sente più un dolore che arriva dello stato di salute esistente	233
101	Sul perché si ride se si vede qualcuno ridere	234
102	Sul perché dell'amore degli uomini per questo mondo, nonostante le avversità che vi vedono	235
103	Sul perché si dice: senza gli stolti il mondo andrebbe in rovina	236
104	Sul perché del turbamento di chi nasconde qualcosa di male	238
105	Sul perché quando un predicatore è sincero le sue parole hanno effetto e nel caso contrario non lo hanno anche se eloquenti e belle	238
106	Sul perché del pentimento di chi non ha acquisito la saggezza da una persona eccellente quando ne ha avuto la possibilità	239
107	Sul perché Arabi e non Arabi si richiamano alle proprie origini nei giorni di battaglia	239
108	Sul perché si dice di un'aria, di una terra e di un'acqua di in luogo che sono migliori di altre, ma non lo si dice di un fuoco	240
109	Sul perché ci si rallegra di un bene inaspettato più di quanto ci si ralleghi di uno cercato	241
110	Sul perché gli edifici disabitati si deteriorano più velocemente di quelli abitati	242
111	Sul perché una persona nobile si trova a generare un figlio spregevole	243
112	Sul perché il desiderio di arrivare aumenta quanto più ci si avvicina alla meta	243
113	Sul perché si dice: il giudizio dorme e la passione veglia	245
114	Se abbia fatto bene Abū Hāšim, per criticare la logica, a dire che il nome ne deriva da 'parlare'	245
115	Sul perché in arabo il sole è femminile e la luna maschile	246
116	Se sia possibile che un uomo conosca tutte le scienze	247
117	Sul perché della collera di chi esautorato verso chi è esautorato	248
118	Sul perché l'essere orfani avviene per parte di padre negli uomini e per parte di madre negli animali	249
119	Sullo stupore del califfo al-Ma'mūn per non saper giocare a scacchi pur amministrando i confini della terra	250
120	Sul perché dell'avversione che si ha verso il cambiare nome	250
121	Sul perché chi è preoccupato si tocca la barba o gratta la terra o si gingilla con dei sassolini	252
122	Sul perché i Mu'taziliti non parlano del Creatore se non negandone gli attributi	253

123	Sul perché si ritengono più facilmente le cose giuste di quelle erronee	255
124	Sul perché gli esperti di metrica sono cattivi poeti	256
125	Sul significato del detto: il sapiente vive più a lungo dell'ignorante anche se la sua vita è più breve	259
126	Sul perché è più difficile essere eloquenti nel parlare che nello scrivere	260
127	Sul senso della stazione eretta dell'uomo	260
128	Sul perché la certezza sia instabile e il dubbio invece si annidi	261
129	Sul perché si ride di un comico più quando resta serio che quando ride anche lui	262
130	Sul significato del detto: ciò che è raro non fa regola	263
131	Se sia possibile che tutti gli abitanti di una località si accarezzino la barba nello stesso momento	264
132	Se il ragionamento analogico si applica costantemente in grammatica	266
133	Se Iddio ha creato il mondo per una causa o senza causa	266
134	Sul perché il riposo ininterrotto genera disagio	267
135	Sul perché alcune cose arrivano allo stato di perfezione da nuove e altre da vecchie e annose	269
136	Sul perché chi prega e digiuna più del dovuto disprezza gli altri e li importuna	269
137	Se sia preferibile il potente munifico ma arrogante o quello gioviale ma poco generoso	271
138	Sul perché gli intimi del sovrano evitano di parlare di lui mentre lo fanno quelli più lontani	272
139	Se Iddio guardi a questo basso mondo anche nel suo stato di non esistenza	273
140	Sull'apparizione del fantasma dell'amata	274
141	Sul perché alcuni disdegnano di attirare l'attenzione su di sé rendendo pubblico un loro merito	275
142	Sul rango rispettivo della prosa e della poesia	276
143	Sul perché i divieti sono duri da sopportare	277
144	Sul perché un oratore preparato si confonde sul pulpito in un'occasione solenne	278
145	Sul perché dell'imbarazzo di chi guarda l'oratore del quesito precedente	279
146	Sul perché l'anima ripugna dai discorsi ripetuti	280
147	Se sia possibile che la legge religiosa contempli cose che ripugnano alla ragione	280
148	Se sia vero che nessuno possa mentire senza dire anche qualcosa di vero e viceversa	284
149	Sul perché l'anima nobile trova riposo nella verità e rifugge dalla menzogna	285
150	Sul perché gli animali possono nascere nelle piante ma non l'opposto	286
151	Sull'alchimia e sul perché gli uomini siano uguali nel ricercarla	287
152	Sulla differenza fra 'ermetico' e 'chiuso'	290
153	Sul perché i giuristi ritengano la stessa cosa alcuni lecita e altri illecita	290
154	Sul perché i sudditi disprezzano un sovrano dedito alle basse passioni	294
155	Sul perché chi ascolta la musica muove le mani e la testa, danza o mugola, mentre chi ha paura si contrae	295
156	Sul perché il bugiardo dica spesso la verità e il sincero menta raramente	296
157	Su questioni sciocche a cui Miskawayh non risponde	298
158	Sulla differenza fra divinazione induttiva, esoterica, astrologia, litomanzia zoomanzia e ornitomanzia	298

159	Sul perché l'indagine su qualunque cosa che esista viene condotta attraverso quattro questioni	300
160	Su cos'è l'inesistente e come si possa condurne un'indagine	301
161	Sul perché ci si è accordati a compiere le transazioni commerciali fissando un prezzo per l'oro e l'argento e non per un altro materiale	304
162	Sul perché il medico si rallegra per la guarigione di un malato in seguito al suo trattamento	307
163	Su quando l'anima si unisce al corpo	307
164	Se quando l'anima si separa dal corpo ha una qualche memoria delle sue conoscenze	309
165	Sul perché della presenza delle montagne	311
166	Sul perché le anime sono tre	312
167	Sul perché il mare si trova accanto alla terra	313
168	Sul perché le acque del mare sono salate	314
169	Su come vede il dormiente	314
170	Su come si possa indagare su ciò che non si conosce	315
171	Sul perché in estate non nevica, mentre può piovere	316
172	Su quali siano le prove dell'esistenza degli angeli	317
173	Sul perché del dolore dei bambini e degli animali	318
174	Sul perché il rumore del tuono è più lento ai nostri orecchi della visione del fulmine ai nostri occhi	319
175	Sul perché Miskawayh disapprovi cambiare scuola di pensiero più volte	321
	<b>Bibliografia</b>	323
	<b>Indice dei nomi</b>	343

## Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

### Prefazione

Antonella Ghersetti

(Università Ca’ Foscari Venezia, Italia)

Il *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil* (Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano), suggestivo titolo rispondente ai dettami della stilistica araba classica, è un lavoro di impianto dialogico scritto a quattro mani, alla fine del X secolo, dal letterato Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī e dal filosofo Abū ‘Alī Miskawayh. Si tratta indubbiamente di un’opera di vasto respiro e di grande complessità, certo linguistica ma soprattutto concettuale, che contiene quesiti e risposte su questioni puntuali di ordine filologico, letterario, etico, filosofico, scientifico, ma anche di carattere universale, a volte molto vicine al comune sentire e alla saggezza popolare, che travalicano il contesto temporale e culturale proprio del trattato. Di quest’opera Lidia Bettini, già docente di Lingua e Letteratura Araba presso l’ateneo veneziano e poi presso quello fiorentino, offre al lettore la prima traduzione integrale in una lingua europea, rendendo così giustizia a due autori che nel contesto italiano non hanno sinora avuto l’attenzione che avrebbero meritato.

La straordinaria ricchezza dell’opera che qui si presenta si sostanzia, oltre che nel linguaggio e nei temi affrontati, anche nella ragnatela di relazioni intertestuali e interculturali che ne sottendono l’enunciato e che consistono in riferimenti, non sempre espliciti, a testi e teorie assimilati e presenti alla mente degli intellettuali dell’epoca, come per esempio il pensiero di Plotino, di Aristotele o ancora di Galeno. A questi il lettore avrà accesso tramite il puntuale apparato di note che rendono conto di quegli ‘echi ben familiari di un sapere largamente condiviso’ di cui la traduzione è corredata, e grazie all’Introduzione che traccia il complesso quadro della storia intellettuale nella quale il trattato si colloca, illustrando come la tradizione classica venga recepita, adattata, addomesticata e infine assimilata.

Che la filologia sia «the discipline of making sense of texts» (Sheldon Pollock, 2009, «Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World», *Critical Inquiry*, 35, 934) è idea che rinvia in ultima analisi alla centralità del testo, che di questa disciplina è lo snodo cruciale. Un testo, quello de *Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano*, del quale una traduzione filologicamente impeccabile mette in rilievo i molteplici sensi, tracciando così il ritratto di un mondo in cui vivo è il

dibattito culturale, arricchito da una linfa che proviene da più tradizioni e culture. L'immagine che ci trasmette l'opera così riattualizzata - anche contro stereotipi di facile smercio oggigiorno - è dunque quella di un mondo caratterizzato dall'apertura intellettuale, in cui è lecito per esempio interrogarsi sul rapporto tra ragione e legge religiosa: «è possibile che la legge che viene da Dio contempra cose che ripugnano alla ragione, le si oppongono e risultano odiose e illegittime, come sgozzare gli animali o imporre il prezzo del sangue alla famiglia dell'uccisore?» (quesito 147) o sul perché «scucire è più facile che cucire, distruggere più agevole che costruire, uccidere più semplice che allevare e far vivere» (quesito 76). Se un senso ultimo si deve quindi cercare nell'interrogare i testi, è proprio quello della conoscenza di un passato che aiuti ad aprirsi con coscienza critica al presente, perché, come recita il settantacinquesimo quesito, «la gente osteggia ciò che non conosce».

# Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

## Introduzione

Lidia Bettini

(Università degli Studi di Firenze, Italia)

**Sommario** 1 L’opera e il suo clima. – 2 Gli autori. – 3 La dottrina. – 4 Natura dei quesiti e contenuto del *Hawāmil*. – 5 La traduzione.

### 1 L’opera e il suo clima

Il titolo originale di questo libro, *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil*,<sup>1</sup> opera a due voci composta presumibilmente fra il 977-78 e il 980-81,<sup>2</sup> significa ‘Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano’;<sup>3</sup> con questa

1 Edita, sulla base dell’unico manoscritto conservato a Istanbul, da A. Amīn con l’aiuto di A. Ṣaqr, nel 1951; la nuova edizione di S. Kasrawī del 2001, che non nomina l’edizione di Amīn, è purtroppo costellata di errori. Il manoscritto è assai antico, contemporaneo o di poco posteriore agli autori, come attesta uno dei certificati di proprietà che figurano nella prima pagina, che reca la data 440 dell’egira (1048 d.C.), e conteneva 180 quesiti; è tuttavia mutilo, con una lacuna fra la fine del quesito nr. 175 e quella dell’ultimo, a cui segue la chiusa del libro. All’opera di Amīn, eminente studioso egiziano autore fra l’altro di una grande storia della civiltà araba classica e morto nel 1954, dedica qualche riga affettuosa Arkoun 1961a, 74-5; sua è anche un’autobiografia, analizzata di recente da Houssay 2011, in cui descrive il non facile incontro fra i valori e abitudini tradizionali e la recente modernità, fra la legge della ‘casa’ e l’apertura al mondo. La traduzione è stata condotta sull’edizione di Amīn. Esistono due presentazioni generali dell’opera, Arkoun 1961a e 1962 e Muhanna 2016.

2 Ossia fra il 367 (977 d.C.) e il 370 (980 d.C.) dell’egira, secondo le date proposte da Arkoun 1961a, 77, che assegna ai due anni successivi la redazione finale operata da Miskawayh, a cui alluderemo più volte nella traduzione; tuttavia in seguito Arkoun (1982, 111) propende per una data più tardiva, intorno al 375 (985 d.C.), v. più avanti le note all’Introduzione di Miskawayh. Amīn ritiene invece che questa sia la prima opera di Tawḥīdī, anteriore al *Kitāb al-imtā’ wa-al-mu’ānasa*, (Il libro del piacevole intrattenimento) che sarà citato più volte come *Imtā’*, composto nel 984, v. anche Bergé 1977, 59, il quale, per quanto riguarda la nostra opera, inclina a situarla nel secondo periodo della vita di Tawḥīdī, fra il 972 e il 995.


3 Il contesto che fa da sfondo al titolo è quello nomade caro alla letteratura araba classica, circoscritto qui però alle attività pastorali, senza le connotazioni usualmente connesse al cammello all’interno di temi poetici come il viaggio nel deserto o gli spostamenti tribali. *hawāmil* e *šawāmil* sono i plurali di due participi di forma femminile; mentre il primo *hāmila* è usato anche come sostantivo nel senso di ‘cammello lasciato vagabondare senza pastore’, il secondo, a quanto mi consta, è usato solo come attributo nel suo senso lessicale. Amīn, nelle prime righe della sua Introduzione, parafrasa il secondo elemento del titolo come

---

#### Filologie medievali e moderne 14

DOI 10.14277/6969-175-1/FMM-14-1 | Submission 2017-03-01 | Acceptance 2017-05-04

ISBN [ebook] 978-88-6969-175-1 | ISBN [print] 978-88-6969-176-8

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



formula, costruita con due segmenti in assonanza secondo un modello usuale nella struttura dei titoli delle opere in arabo fino al XIX secolo, si vuole alludere alle domande che Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī pone, paragonate nel loro carattere sparso ai detti animali, e alle relative risposte di Abū ‘Alī Miskawayh, che riuniscono e riordinano i diversi temi.

Il genere letterario ‘domande e risposte’ è ben rappresentato, come tecnica retorica di argomentazione, in molti campi dello scibile medievale in lingua araba quali il diritto, la filologia o ancora le controversie e polemiche religiose con aderenti ad altre religioni o all’interno dell’islam ed è divenuto lo schema usato nei trattati scientifici; pur essendo per lo più mezzo di trasmissione di conoscenze da un maestro ad un allievo spesso anonimo, mostra tuttavia l’importanza dell’elemento dialogico che mira, oltre che a istruire, a persuadere.<sup>4</sup>

Lo schema esteriore di questo libro dunque non è nuovo, ma la personalità dei due autori – che non sono maestro e allievo – ne fornisce un’interpretazione originale: i quesiti spaziano, come vedremo, fra temi diversissimi, che vanno dalla logica alla morale e al costume, dalla medicina all’alchimia, dalla lessicografia alla musica alla fisiognomica, inquadrati da due aspetti caratteristici del clima intellettuale in cui questa opera si è formata. Si tratta da un lato dell’eclettico approccio letterario di Tawḥīdī, che formula le domande, e dall’altro della solida e rigida impalcatura filosofica di Miskawayh, alla quale è ricondotta ogni risposta. Anche il linguaggio dei due autori è assai diverso: lo stile ampio e fiorito – e impreciso – di Tawḥīdī contrasta con la prosa piana, quasi tecnica, ma spesso allusiva, di Miskawayh; di quest’ultimo soltanto è inoltre l’Introduzione.

Siamo nella Bagdad della metà del X secolo,<sup>5</sup> nel momento in cui all’autorità del califfo, già indebolita dalle lotte di successione, si sostituì l’effettivo potere di una famiglia di condottieri iraniani originari della regione del

‘gli animali che tengono in ordine e riuniscono i cammelli errabondi’. Tuttavia Miskawayh nella sua Introduzione, dice a Tawḥīdī di essersi adoprato per ricondurglieli, «per mezzo di pastori protettivi e di guardiani vigili, sciolti dalle pastoie e marchiati»: tutte azioni del contesto pastorale compiute da uomini e non da animali.

4 Vedi la voce *Masā’il wa-adjwiba* in E.I. (H. Daiber). Bisogna aggiungere che nel nostro caso si tratta di un dialogo a distanza: almeno due volte si allude ad un invio delle domande (nel quesito nr. 147 e nell’Introduzione di Miskawayh, in cui egli dice di averle lette) e la redazione finale stessa dell’opera, che ha richiesto un certo tempo, ha comportato tagli ed interventi editoriali da parte di Miskawayh, v. i quesiti nrr. 4, 13, 35. Solo in qualche commento, sovente critico, di quest’ultimo, che rimane peraltro senza risposta, si possono ravvisare i caratteri di quella ‘struttura dialogica’ come modello privilegiato dell’esposizione ed elaborazione del sapere messi in luce da Cassarino, Ghersetti 2015.

5 Il quadro generale che segue è stato tracciato molte volte, si arricchisce però continuamente di nuovi studi, condotti da diverse angolazioni di indagine; cercheremo di fare una sintesi tenendo conto soprattutto di quelli che portano un contributo alle problematiche inerenti la nostra opera e i suoi autori; una recente presentazione generale, precisa e ottimamente documentata, è D’Ancona 2005a.

mar Caspio, i Buyidi, che si imposero prima in Iran occidentale poi nella stessa Bagdad, cuore del califfato, a partire dal 945. Sciiti, i Buyidi riconobbero formalmente l'autorità del califfo sunnita senza tentare di sostituirlo e grazie all'opera dei loro celebri visir, spesso valenti letterati oltre che amministratori,<sup>6</sup> attirarono alle loro corti poeti, filosofi e scienziati. L'ingresso dei Turchi selgiuchidi a Bagdad nel 1055 segnò la fine della loro dinastia e dell'intermezzo sciita iraniano, fra il periodo arabo abbaside e quello turco, ambedue di osservanza sunnita.

La vita dei nostri due autori si colloca in questo secolo, che fu un periodo di grande vivacità intellettuale e di dibattiti a cui presero parte uomini di ogni credo, Musulmani, Cristiani, Ebrei e Zoroastriani,<sup>7</sup> all'interno di quella straordinaria avventura intellettuale che fu l'acclimatazione della filosofia greca nel mondo arabofono.<sup>8</sup> Tawhīdī stesso ha lasciato una testimonianza di questo clima in due celebri opere: nel *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa* e nelle *Muqābasāt* (approssimativamente: Le conversazioni istruttive). La prima è il resoconto più o meno fedele di 40 conversazioni notturne alle quali partecipò da protagonista nel breve periodo in cui poté godere della protezione di un potente - nella persona di Ibn Sa'dān al-Āriḍ, visir del principe buyide Ṣamsām al-dawla - fra il 983 e il 985-986 (anno in cui il visir, caduto in disgrazia, fu giustiziato). I temi da discutere - filosofici, letterari o scientifici - sono proposti dallo stesso visir e alle riunioni partecipano personaggi di varia confessione religiosa ed estrazione intellettuale. Nella seconda, la cui composizione copre un periodo di tempo quasi

6 Due di loro, al-Šāhib Ibn 'Abbād e Abū al-Faḍl b. al-'Amīd, celebri per le loro doti di prosatori e, il primo, prolifico autore in vari campi, sono oggetto di una feroce satira da parte di Tawhīdī, mentre Miskawayh ebbe stretti rapporti con il secondo, di cui fu bibliotecario e intimo e del quale tesse un ritratto come 'governante-filosofo' ideale, Arkoun 1967, 95-6.

7 Nonché i rimanenti pagani, come i Sabei di Ḥarrān, v. E.I. s.v. *Šābi'a* (T. Fahd), il cui ruolo è stato sottolineato più volte, v. Stroumsa 1999, 162-8 e soprattutto Vallat 2016, 208-10. Quest'ultimo sottolinea l'influenza dell'elogio del paganesimo ellenizzante di Ṭābit b. Qurra (m. 901), pervenutoci indirettamente, sull'elogio della ragione che apre la *Medicina spirituale (al-Ṭibb al-rūḥānī)* del celebre medico e filosofo Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī (Rhazes nella sua forma latinizzata, morto nel 925 o nel 935, su cui ritorneremo) nel contesto ideologico del movimento di traduzione. In questo stesso contesto Ṭābit b. Qurra, noto soprattutto come matematico, fu anche un attivo traduttore, v. Gutas 2005, 206, 216, ed è anche una delle rare fonti citata per nome da Miskawayh nel *Hawāmīl* (quesito nr. 165); ugualmente sabeo di Ḥarrān era il famosissimo astronomo al-Battānī, morto nel 929.

8 Su quale sia la forma della filosofia classica che fu trasmessa al mondo arabofono, frutto dell'elaborazione operata fra il III e il VII secolo d.C. in vari centri di cultura greca o ellenizzata - Apamea, Atene, Alessandria, Costantinopoli - attraverso un'intensa attività di esegesi, confronto e sistematizzazione, si veda la bella sintesi tematica e cronologica di D'Ancona 2005d. In particolare, tale plurisecolare processo ha condotto alla fissazione del curriculum degli studi filosofici, alla convinzione di una sostanziale unità della filosofia greca, offrendo infine «un'immagine omogenea, un metodo costante, un sistema organizzato del sapere che appaiono sempre più chiaramente orientati attorno ad Aristotele», a cui erano state prestate tesi neoplatoniche, D'Ancona 2005d, 40-1.

trentennale, Tawhīdī ha lasciato una descrizione della vita intellettuale di un'altra cerchia, che si tenne intorno al filosofo Abū Sulaymān al-Siġistānī;<sup>9</sup> ad ambedue le cerchie partecipò Miskawayh.

L'«insegnamento degli Antichi», ossia della scienza e filosofia greca, arrivò nel mondo islamico attraverso un movimento di traduzione dal greco all'arabo, via siriano, pehlevi, ma anche direttamente dal greco, che è stato ampiamente studiato nelle sue modalità e anche nelle sue motivazioni.<sup>10</sup> Tale movimento si estese per circa due secoli (dalla fine dell'VIII secolo alla fine del X), iniziando prima di tutto con trattati di astrologia, geometria, alchimia, medicina; la filosofia greca come tale entra al seguito delle discipline sopra menzionate, soprattutto della medicina e dell'astrologia, come metodologia e ideologia delle scienze applicate<sup>11</sup> e si presenta agli inizi come una scienza non contrapposta ma ausiliaria della religione, perché in grado di fornire le prove razionali alla rivelazione.<sup>12</sup>

**9** Soprannominato il 'Logico', filosofo allievo dei maestri della scuola di Bagdad, morto nel 984; affetto da lebbra, tenne in casa sua il suo insegnamento, esempio 'del tipo di associazione volontaria che promosse la diffusione culturale sia scientifica che filosofica' come dice Kraemer 1986, IX, nel libro che dedica a lui e alla sua cerchia. Il suo pensiero fu raccolto da Tawhīdī, nei resoconti delle sedute registrati nelle due opere citate. La 'scuola di Bagdad' agli inizi del X secolo prese ad ampliare il corpus aristotelico, con i suoi commenti, fino ad allora offerto dalla tradizione monastica cristiana in forma ridotta per ragioni prevalentemente dogmatiche, dando così un'autonomia propria alla filosofia. I suoi esponenti e traduttori furono in grande prevalenza cristiani, a cominciare dall'iniziatore Mattā b. Yūnus; durata circa un secolo non andò oltre la trasmissione e il commento di un numero pur rilevante di opere, nonostante la presenza di Fārābī nelle sue fila, e fu quindi oggetto di apprezzamenti ironici da parte di Avicenna (v. fra gli altri Vallat 2012a, XII) che mirava a produrre qualcosa di originale; v. una presentazione della scuola di Bagdad in Ferrari 2005.

**10** Particolarmente da Gutas 2005, che tratta non tanto la storia di tale movimento di traduzione, già in parte tracciata anche se si arricchisce continuamente di nuovi contributi, quanto le motivazioni sociali, politiche e storiche che vi hanno condotto; v. anche la recente sintesi D'Ancona 2005d, 41-7 e soprattutto 2005b, 181-258; per uno sguardo volto soprattutto alla tradizione scientifica, v. Rashed 2006.

**11** Endress 2006a, 105, che sottolinea come ogni tradizione scientifica conduca un suo discorso filosofico, quanto a gerarchia delle scienze, visione etica e cosmologica.

**12** Personaggio chiave a questo proposito è il filosofo Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī, morto nell'870 o poco dopo, arabo di stirpe, a differenza di molti altri filosofi di lingua araba, figura guida della *falsafa* (la filosofia ellenizzante) del suo tempo, promotore di un circolo di traduttori, nonché precettore del figlio del califfo al-Mu'taṣim (r. 833-842); a lui e al suo circolo si deve la formazione di un lessico tecnico e di un linguaggio filosofico v. Gutas 2005, 187-8; Endress 1997, 46-50. Alla 'tradizione kindiana' (Adamson 2007b, 12-7 e 2007c), nel senso dell'influsso delle sue idee (che fu minoritaria rispetto alla scuola detta aristotelica di Bagdad sua contemporanea, a cui appartiene un filosofo di prima grandezza, Fārābī), è stato associato anche Miskawayh, che cita Kindī direttamente. Questa 'tradizione', il cui scopo maggiore sembra essere stato di compiere una sintesi di testi greci disponibili sotto forma di una filosofia corrente (Adamson 2001, 212), è stata caratterizzata sia dal fatto di aver esercitato la sua influenza soprattutto sulle regioni orientali dell'impero islamico (sulla 'scuola persiana' ismailita e i rapporti con gli allievi iraniani di Kindī, v. Endress 2006a,

Questo primo periodo, coincidente con il IX secolo, fu l'età d'oro<sup>13</sup> dell'incontro greco arabo: in esso il contatto con una tradizione ancora vivente nei centri urbani del nuovo impero<sup>14</sup> impregnò tutte le sfere della vita intellettuale, convivendo e interagendo con le discipline della legge e religione islamica.<sup>15</sup> Ben presto tuttavia, verso la metà dello stesso IX secolo, all'atteggiamento conciliatorio degli inizi di cui fu promotore il filosofo Kindī, subentrarono una reazione e una sempre più forte polarizzazione fra scienze sentite come esterne, se non ostili, alla cultura fino ad allora elaborata, rappresentate dalla filosofia greca, e scienze indigene nate intorno al Corano e al retaggio culturale dell'Arabia preislamica. Contemporaneamente, di fronte alle difficoltà del califfato a cui stava sfuggendo il potere reale, si affermava uno stato teocratico difensore di un repertorio codificato di testi rivelati e trasmessi e contrario alla teologia razionalista e al ragionamento pragmatico applicato alla legge.<sup>16</sup>

Molte opere hanno descritto questa traiettoria in termini di opposizione fra un atteggiamento aperto al nuovo e fondato sull'esercizio della ragione ed uno chiuso intorno alla lettera dei dati indiscussi e indiscutibili della tradizione.<sup>17</sup> Come casi emblematici sono citati due autori quasi contemporanei: il primo è Ġāhīz, (m. 869), che pur critico verso Kindī e in generale

110-3, che ne traccia sommariamente la via di diffusione; De Smet 2008), sia dall'aver avuto come testi fondanti, molto più dei peripatetici di Bagdad, opere di metafisica neoplatoniche come la cosiddetta *Teologia di Aristotele*. Questa parafrasi in arabo di una parte delle *Enneadi* fu compiuta nel circolo di Kindī ed è un esempio di traduzione 'interpretativa' tipica di questa scuola, v. Endress 1997; Gutas 2005, 228; D'Ancona 2001, e Adamson 2001, che vi evidenzia l'influenza reciproca di Aristotele e Plotino. Su Kindī e la sua 'tradizione', v. anche la sintesi aggiornata di D'Ancona 2005c.

13 Endress 1990, 13.

14 Le chiese cristiane di lingua siriana, non sottoposte all'antiellenismo delle chiese calcedoniane di ambito bizantino, avevano mantenuto in vigore l'insegnamento della logica della scuola alessandrina, Endress 2006a, 105, e in genere la tradizione della scienza greca profana, Gutas 2005, 40-4; impiantati in area sasanide, i Cristiani 'orientali' furono lo strumento del progetto imperiale dei primi califfi abbasidi, particolarmente al-Manṣūr (r. 754-775) e al-Ma'mūn (r. 811-833), mirante a presentare la nuova dinastia come l'erede dell'impero sasanide e di qui del sapere dell'antica Grecia, visto che i Persiani si presentavano a loro volta come coloro che avevano riunito le scienze come nessun'altra nazione aveva fatto, v. Gutas 2005, 77, 83-4, 151; questo progetto è stato stimolo e motivo, accanto alle motivazioni pratiche, del movimento di traduzione. Vedi anche Bettio 2005, che segue la formazione e lo sviluppo delle scuole dell'oriente cristiano dal V secolo alla piena età abbaside.

15 Anche per via orale, v. Daiber 2012a, 44.

16 Come dice Cahen 1997, 112 a proposito della politica del califfo al-Mutawakkil, dalla metà del IX secolo il califfato diventa l'organo di trasmissione e di esecuzione della dottrina degli 'specialisti', cioè delle autorità religiose riconosciute.

17 Vedi di recente le sintesi di Endress 1990 e 2006a.

verso le traduzioni, poco eleganti, delle opere greche,<sup>18</sup> fu capace di unire il dominio della lingua araba alla ricchezza dell'eredità greca e persiana e l'interpretazione della tradizione islamica allo scetticismo dettato dalla ragione. Il secondo è Ibn Qutayba (m. 889), rappresentante della tradizione, che si adoprò a fissare le regole in diversi ambiti intellettuali e fu fieramente nemico della filosofia greca, giudicata una scienza vuota e pomposa che distoglie dallo studio delle scienze religiose ed esercita una deplorable influenza sulla formazione degli alti funzionari dell'amministrazione, i *kuttāb*.<sup>19</sup>

Un altro esempio, paradigmatico quanto forse estremo, della contrapposizione fra i sostenitori dei dati rivelati e quelli della libertà di esercitare la ragione, anche sbagliando, nella convinzione che la scienza è in divenire e che si possono esprimere dubbi anche sulle più alte autorità, è la celebre disputa fra il medico e filosofo Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī e l'ismailita suo contemporaneo Abū Ḥātim al-Rāzī. Come sottolinea Endress, il primo rifiuta l'accettazione acritica di ogni dottrina e dogma e difende la filosofia col linguaggio di Kindī (la filosofia purifica e libera l'anima dalla torbidità del mondo) ma l'atteggiamento conciliatorio è totalmente assente.<sup>20</sup> La contrapposizione fra le scienze straniere e quelle

18 Abū 'Uṭmān al-Ġāḥiẓ, forse il più celebre prosatore in lingua araba, poligrafo dalle vastissime curiosità, è considerato non solo come uno dei fondatori della prosa letteraria, ma come un modello di libertà intellettuale; sarà citato spesso nel corso della nostra traduzione. Per le sue critiche a Kindī, che non risparmiano attacchi personali, v. Endress 1997, 44-6 e n. 4, che vi vede anche un esempio dell'animosità dei teologi speculativi, di cui anche Ġāḥiẓ come mu'tazilita faceva parte, e dei tradizionalisti (raccoglitori e studiosi dei detti e fatti del profeta) verso l'emergente classe degli scienziati (medici, matematici, astronomi/astrologi).

19 Nell'Introduzione del suo *Manuale* sulla formazione di tali funzionari (*Adab al-kātib*), v. l'esame che ne conduce Lecomte 1957; la *falsafa* sarà attaccata più volte anche nel suo libro sulla spiegazione delle *Divergenze relative ai detti del profeta* (*Kitāb ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīth*), così come l'uso dell'opinione personale (*ra'y*) e del ragionamento speculativo nella teoria e prassi giuridica v. Lecomte 1965, 256-8; Lecomte 1962, 56-65, 255-7, 321. Sull'atteggiamento opposto di questi due autori v. anche Pellat 1977, 83-6; Endress 1990, 13-4.

20 Endress 1990, 15; il nome di relazione Rāzī significa originario di Rayy, oggi sobborgo di Teheran. La bibliografia su questo dibattito, che ci è conservato attraverso il resoconto di Abū Ḥātim, è abbondante: in particolare Stroumsa 1999, 112-4 lo riassume ampiamente e Urvoy 1996, 146-8 mette in luce il contrasto fra le idee del filosofo sulla scienza e l'impermeabilità ad esse del suo avversario, che considera un punto di forza per le sue argomentazioni le disparità di vedute degli antichi. Le idee eterodosse di Abū Bakr, che rifiutava ogni forma di profezia come contraria alla saggezza divina, in quanto fonte di discordie e spargimento di sangue, sono state oggetto recentemente, in seguito alla scoperta di nuovi frammenti delle sue opere, di una accesa polemica, v. Vallat 2015 e 2016. Su Rāzī v. anche il quesito nr. 68 della nostra opera.

arabe, fra filosofia e religione,<sup>21</sup> vede infine il prevalere del legalismo e del letteralismo nell'XI secolo.

Gutas 2005, che difende vigorosamente il carattere non solo originale ma anche endogeno della *falsafa*, minimizza questa polarizzazione, confutando in modo talvolta un po' capzioso le generalizzazioni dei primi studi sull'argomento, a partire da quelli del Goldziher. Sottolineando la rielaborazione delle opere tradotte compiuta fino dai primi tempi, che andò ben oltre la mera trasmissione di quelle ricevute dai monasteri<sup>22</sup> e che influenzò il nascere della teologia musulmana, nonché il permanere dell'interesse filosofico ben al di là dell'età di Avicenna, Gutas nega che si possa parlare di contrapposizione fra tradizione e ragione. Inoltre fa notare che il movimento di traduzione si è affermato in risposta alla formazione di un pensiero speculativo e non viceversa: per esempio la *Fisica* di Aristotele fu tradotta per la prima volta sotto il califfato di Hārūn al-Rašīd (r. 786-803), all'interno delle più antiche discussioni teologiche astratte che conosciamo - non dettate dall'urgenza storica degli inizi come quelle sullo statuto del credente o sulla successione al califfato - che riguardarono appunto questioni di teoria fisica, come l'atomo o il vuoto.<sup>23</sup>

Ma l'irrigidimento ci fu, a partire dalla divisione istituzionalizzata fra le scienze ellenistiche 'straniere' e le discipline arabo islamiche nelle classificazioni del sapere.<sup>24</sup> Naturalmente esso non è riconducibile alla sola

21 Come dice Daiber 2012a, 72, il ruolo specifico della rivelazione in rapporto alla filosofia divenne una sfida fra i filosofi posteriori a Rāzī; in linea generale i *falāsifa* (come vengono chiamati, con evidente prestito dal greco, i filosofi ellenizzanti), fra cui Miskawayh, in *al-Fawz al-aṣḡar*, (Il piccolo libro della salvezza, che consta di tre questioni, suddivise ognuna in dieci sezioni: l'esistenza di Dio, l'anima e la profezia, d'ora in avanti *Fawz*), 129, cercarono di armonizzare la rivelazione con la filosofia, affermando che la prima è un linguaggio simbolico e figurato con cui fare arrivare agli spiriti semplici le verità metafisiche a cui la filosofia arriva con la ragione, v. per quanto riguarda Fārābī, Daiber 2012a, 74, v. anche il commento di Kraemer 1986, 240-2 del lungo passo di Tawḥīdī, *Imtā'*, 2, 6-23, in cui Abū Sulaymān al-Siġistānī afferma - sia pure con qualche correttivo finale - che è impossibile inserire la filosofia nella legge religiosa e che il filosofo deve seguire il profeta, ma questo non ha bisogno a sua volta di seguire il filosofo.

22 Dove peraltro si continuò ad elaborare un pensiero autonomo e ad utilizzare fonti greche, magari perdute oggi nell'originale, v. Daiber 2012b a proposito dell'autore melchita antiocheno 'Abd Allāh b. al-Faḍl (XI secolo).

23 Gutas 2005, 121-4; la stessa idea è adombrata in breve, e come prospettiva di ricerca, da Rashed 2006, 194.

24 Ḥwārīzmī (m. 985) nel suo inventario del sapere intitolato *Le chiavi delle scienze* (*Mafātīḥ al-'ulūm*) divide ufficialmente le scienze indigene da quelle straniere; Ġazālī, (m. 1111) nel trattato sulla *Rivivificazione delle scienze religiose* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*) divide le scienze 'della legge e della religione' da quelle 'razionali' (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 3, 16-8); Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* 435 (grandi *Prolegomeni* alla sua opera storica, libro primo, capitolo sesto, *faṣl* 4; Rosenthal 1967, 2, 436) divide le scienze in 'naturali', quelle a cui si arriva con la riflessione e la ragione e quelle 'tramandate' da chi le ha inventate, nelle quali la ragione si esercita solo nella trattazione delle questioni particolari in riferimento ai principi gene-

polarizzazione tradizione-ragione; come mostra Endress 1997, alle prese di posizione teoriche si accompagnavano le rivalità esistenti fra le varie componenti intellettuali della società del primo periodo del califfato abbaside, l'età delle prime traduzioni, quando le istituzioni – civili, religiose, militari, con le loro regole e gerarchie – si stavano formando e il volto che avrebbe assunto la nuova civiltà era in gioco. Non si trattava soltanto della rivalità generale fra il patrimonio culturale arabo tradizionale, messo al servizio delle scienze che ruotavano intorno al Corano, e le scienze di origine greca sentite come esterne da ogni punto di vista,<sup>25</sup> ma anche dell'emergere concorrente dell'etica politica degli Iraniani con il movimento che ne rivendicava parità di diritti, dei medici e medicina dei Cristiani, della tradizione professionale matematica e astronomica.

In questo contesto l'opera di Kindī e del suo circolo introdusse la tradizione filosofica «di Platone e Aristotele risalente ad Atene e Alessandria» come scienza delle scienze,<sup>26</sup> che poteva per la prima volta proporsi di perseguire l'attività razionale come un'attività al servizio dell'islam: ma nella contrapposizione fra le scienze straniere e quelle arabe, fra filosofia e scienze religiose, ogni tentativo di contaminare religione e razionalismo filosofico fu respinto, nel timore che le implicazioni religiose, morali ed anche politiche dei filosofi potessero scuotere il sistema dalle fondamenta e all'esercizio della ragione furono imposti precisi limiti.

Un esempio è il lungo conflitto che mise a confronto nella seconda metà del IX e nel X secolo le posizioni di chi vedeva nella logica una validità universale in qualunque lingua naturale sia espressa perché opera a livello dei contenuti mentali ('due più due fa quattro') e chi all'opposto riteneva che essa sia inscindibile e determinata da quest'ultima, rivendicando nella fattispecie le peculiarità e regole della lingua araba che non possono essere ignorate senza rischio di incorrere in errori logici. La polarizzazio-

rali; altri esempi in Endress 2006a, 115-6, v. anche Makdisi 1981, 77. Questa distinzione è corrente come dato di fatto classificatorio anche al di fuori di ogni intento polemico: i due sistemi sono tenuti semplicemente separati, perché, sostiene Heck 2002, 41, sono fondati sulla distinzione delle conoscenze secondo la cultura (d'origine): Ḥwārizmī, per esempio, classifica la teologia speculativa fra le scienze islamiche e la metafisica fra quelle greche, nonostante i loro punti in comune. Lo stesso Heck, 45, vede invece nel celebre *Indice (Fihrist)* d'Ibn al-Nadīm (morto dopo il 987), che cerca di riunire in diverse categorie di conoscenza virtualmente tutti i titoli di libri scritti in arabo a lui noti, un esempio di classificazione basata su un criterio unificatore, quello della lingua, capace di esprimere la produzione intellettuale sia arabo-islamica sia non.

25 Anche linguistica, v. D'Ancona 2005b, 199-200.

26 Endress 1997, 50. Le diverse tradizioni delle scienze applicate (medica, matematica, astronomica), pur in competizione fra loro e pur avendo ognuna la sua metodologia, le sue autorità, la sua etica, avevano conservato infatti dalla tarda antichità un contatto con il loro retroterra epistemologico e metafisico, Endress 2006a, 105.

ne è simboleggiata da un celeberrimo dibattito che ebbe luogo nel 932,<sup>27</sup> diventato emblematico dell'incompatibilità fra le scienze radicate nella lingua e cultura araba e quelle di origine e impostazione straniera. Già prima tuttavia si era espresso senza mezzi termini il medico-filosofo Rāzī, il quale afferma testualmente che c'è chi ritiene che la scienza stia nella grammatica, nella poesia e nella retorica, senza rendersi conto che i veri sapienti non considerano scienza nessuna di queste cose: il vero sapiente è colui che conosce le condizioni e le leggi della dimostrazione e ha raggiunto della scienza matematica, fisica e metafisica quanto è possibile agli esseri umani.<sup>28</sup>

L'opposizione alla logica in quanto arte della dimostrazione e mezzo per raggiungere la certezza è testimoniata anche dal breve trattato di Tawḥīdī *Sulle scienze*,<sup>29</sup> composto a suo dire per rispondere ad un anonimo detrattore che ne negava l'utilità, mentre alcune opere del poligrafo tardo Suyūṭī (m. 1505) riportano un elenco di dotti che dall'VIII al XV secolo si erano

27 Testimoniato da una disputa riportata da Tawḥīdī, *Imtā'*, 1, 107-29, fra il filosofo cristiano Mattā b. Yūnus (m. 940) e il grammatico Abū Sa'īd al-Sīrāfī (m. 979), finita con la netta sconfitta del primo. Mattā fu un grande commentatore e traduttore in arabo (dal siriano) di Aristotele e caposcuola della scuola filosofica di Bagdad; maestro di Fārābī, il suo nome è legato fra l'altro all'introduzione ed uso della logica greca, in quanto scienza detentrica di valori universali, nella descrizione della lingua araba; cosa che ebbe seguaci ma anche forti detrattori, come si vede da questo celebre resoconto. La disputa è stata oggetto di numerosi studi e menzioni, v. Endress 1977; più recentemente Abed 1991, xiii-xvi; Heck 2002 e parzialmente tradotta in italiano in Ferrari 2005, 368-70 e 374-8; v. anche la voce Sīrāfī in E.I. (G. Humbert). Il grammatico estende la sua polemica citando anche le caratteristiche espressive e retoriche della lingua araba, da essa inscindibili nella visione tradizionale nutrita dagli studi sullo stile del Corano e sulla poesia. Un esempio della distanza fra logica e poesia è offerto dai versi in cui Buḥturī (celebre poeta del IX secolo, vissuto alla corte di Bagdad e ritenuto, rispetto al rivale altrettanto celebre Abū Tammām, più ispirato da un dono naturale e meno artificioso), irridendo al linguaggio tecnico della logica, vi oppone ciò che è costitutivo della poesia: l'allusione rapida piuttosto che i lunghi discorsi, la meraviglia piuttosto che la ragione, o, secondo un'altra lezione, la verità, v. Heinrichs 1969, 37-8.

28 *al-Ṭibb al-rūḥānī, Rasā'il*, 43, traduzione francese Brague 2003, 100. Endress 1977 percorre la storia di questo dibattito: la disputa in questione è avvenuta dopo la morte di Rāzī, ma già un allievo di Kindī, Saraḥsī (m. 899) aveva scritto un trattato, perduto, sulla differenza fra la grammatica e la logica (Endress 1977, 112) mentre di un altro celebre filosofo allievo di Mattā, Yaḥyā b. 'Adī (m. 973) abbiamo un trattato sulla differenza fra la logica e la grammatica in cui si sostiene (v. Endress 1977, 321, 114) che la grammatica si occupa solo della forma linguistica e non dei significati. La questione è riaffrontata da Tawḥīdī, *Muqābasāt* 169-73, nr. 22, dove Siġistānī, pur riaffermando l'universalità della logica, fondata sulla ragione, rispetto alla limitatezza della grammatica, fondata sull'uso e sulla natura, vede come ideale un'armonizzazione fra lingua araba e logica greca, v. il commento di Kraemer 1986, 145.

29 *Risāla fī al-'ulūm*, pubblicata in Bergé 1963-64. Altre testimonianze del contrasto, se non opposizione, percepito nel IX-X secolo fra sapere tradizionale e logica sono riportate da Carter 1983, 70-1.



in vario modo mostrati contrari alla logica greca.<sup>30</sup> La questione se questi dotti rappresentassero il pensiero predominante è oggetto di dibattito;<sup>31</sup> resta il fatto che fu nel XII secolo che si spianò la via all'accettazione istituzionale della logica, con il celebre teologo e giurista Ġazālī (m. 1111). Assai critico peraltro verso la *falsafa*, Ġazālī, adattandone il linguaggio, mostrò l'utilità della logica soprattutto in campo giuridico, ed essa fu, tardivamente, ammessa nel curriculum di studi della *madrasa*.<sup>32</sup>

Molti studi recenti sottolineano tuttavia anche gli aspetti che, in questa complessa e pluriforme vicenda, testimoniano di un'interazione, volente o nolente, dei due ambiti epistemologici e di una loro lenta osmosi che condusse molto più tardi una *falsafa* epurata e clericalizzata, una 'filosofia religiosa', ad entrare prima nel pensiero della comunità religiosa e poi nella stessa *madrasa*.<sup>33</sup>

In linea generale, notizie tratte da opere biografiche informano per esempio che Sīrāfī, il grammatico fiero oppositore di Mattā b. Yūnus nel dibattito appena citato, studiò la logica e la geometria di Euclide o che molti giuristi studiarono l'algebra per risolvere i più complicati problemi delle divisioni successive.<sup>34</sup> Ma un recente esame diretto di documenti e testimonianze

30 Vedi Ali 2008, 262-5.

31 Vedi Spevack 2010.

32 Dalla metà del XIV secolo furono composti manuali introduttivi che hanno continuato a figurare nel piano di studi della *madrasa* (collegio per l'insegnamento del diritto islamico e delle scienze connesse) fino a tempi recenti, v. Street 2004, 524 e 2005 che esamina il contenuto della *Risāla al-šamsiyya* (trattato di logica redatto da Naǧm al-dīn al-Kātībī, m. 1276, per il ministro ilkhanide Šams al-dīn Ġuwaynī) presentato (Street 2005, 247) come il primo testo significativo sulla logica che un musulmano sunnita avrebbe studiato nel corso di una formazione all'interno della *madrasa*. La fissazione in manuali scolastici della logica non ne ha tuttavia impedito lo sviluppo ulteriore autonomo, sia nelle regioni d'oriente sia in quelle d'occidente, come illustra lo studio di El-Rouayheb 2010.

33 Dell'Iran mongolo e post-mongolo, poi nel tardo impero ottomano e dell'India Moghol, Endress 2006b, 400. Come si sa, le scienze razionali fecero il loro ingresso solo tardivamente – e per gradi, v. Brentjes 2012, 141 – nell'insegnamento della *madrasa* che, essendo finanziata da fondazioni pie ed essendo limitata allo studio delle scienze religiose, si riservava il diritto di tener fuori le discipline ritenute non consone all'islam. Queste continuavano ad essere impartite invece negli ospedali, biblioteche e circoli privati, v. Makdisi 1981, 76-80 anche se poteva avvenire che la biblioteca di una *madrasa* possedesse qualche opera di filosofia (Makdisi 1981, 78; Endress 2006b, 382, 401) o che Musulmani formati in ambienti filosofico-scientifici fossero professori nella *madrasa* stessa, v. Endress 2006b, 393. Peraltro il giurista Sayf al-dīn al-Āmidī (m. 1233), che aveva studiato filosofia a Bagdad, dovette per due volte lasciare il suo posto di professore di diritto perché accusato di contaminare la religione con le sue tendenze filosofiche. Parimenti fu sospettato di eterodossia il matematico Kamāl al-dīn b. Yūnus (m. 1242) che insegnò il diritto nella *madrasa* e le scienze razionali fuori, peraltro essendo uno di coloro attraverso cui queste ultime entrarono nelle classi della *madrasa* stessa, Endress 2006b, 392. Bisogna aspettare le scuole iraniane del periodo selgiuchide per trovare testimonianza di studi matematici e filosofici in una *madrasa* (Endress 2006b, 382).

34 Vedi di recente Endress 2006b, 375-6.

incrociate (note di lettura, copisti, certificati di proprietà) di alcuni manoscritti di opere filosofiche, per esempio la *Fisica* di Aristotele, ha mostrato (per il periodo più antico che è quello qui interessa), come a partire dalla seconda generazione della scuola di Bagdad si ebbe un significativo spostamento nella composizione del pubblico interessato a questi studi, che si allargò a comprendere nel tempo medici, funzionari dell'amministrazione, letterati, fino a dottori della legge: il che mostra le implicazioni di un metodo di apprendimento che, senza avere istituzioni specifiche o autorità riconosciute, era basato sui libri e sul loro mercato aperto, anche di idee.<sup>35</sup>

È stato poi messo in luce il ruolo dei *kuttāb*, alti funzionari di cancelleria<sup>36</sup> spesso di origine non araba, capaci di redigere nelle forme dovute i documenti ufficiali e quindi di influire sul ruolo e lo sviluppo della prosa – di fronte a quell'approccio alla realtà tipicamente arabo che era la poesia.<sup>37</sup> Lo stesso Ibn Qutayba, nel suo manuale sulla formazione di questi funzionari, pur critico verso la filosofia e soprattutto verso la dialettica greca, accenna<sup>38</sup> alla necessità che essi conoscano la geometria, la matematica e l'astronomia/astrologia, e nel *'Uyūn* integra elementi arabi, iraniani ed ellenistici.<sup>39</sup>

35 È lo studio condotto da Endress 2006b, secondo il quale (372) mentre nei primi due secoli formativi – dall'VIII al X – gli scienziati cercarono di definire ognuno il suo corso di studi, metodologie e le autorità canoniche, gli intellettuali musulmani formati alle scienze razionali ma vicini anche all'ambiente intellettuale dell'amministrazione e alle autorità della comunità religiosa dettero vita ai primi scambi attraverso i confini dei due sistemi epistemologici, obbligando grammatici e giuristi a definire i loro principi di ragionamento. Questo notevole studio continua esaminando le diverse testimonianze di contatti intellettuali incrociati fino all'età safavide. Fu l'elaborazione del pensiero di Avicenna compiuta da Faḥr al-dīn al-Rāzī (m. 1210) che, fra detrattori e sostenitori della *falsafa* stessa, operò e diffuse una 'teologia filosofica', sintesi fra la teologia speculativa fino ad allora praticata e la *falsafa*. Data l'estensione spaziale e temporale della *madrasa*, la questione dell'introduzione della filosofia ellenizzante nel suo curriculum di studi resta controversa; ciò che è interessante è la diffusione crescente della *falsafa* anche fra giuristi e teologi sunniti, v. Endress 2006b e Shihadeh 2005, che colloca con precisione il pensiero di Faḥr al-dīn al-Rāzī nel quadro del clima intellettuale creatosi dopo le prese di posizioni di Gazālī, il quale refuta la *falsafa* ma ne è nello stesso tempo influenzato; è evidente che non è possibile qui entrare in ulteriori particolari.

36 Endress 2006b, 372, sottolinea il ruolo di tramite in questo ambiente dei filosofi-letterati, su cui vedi Rowson 1990.

37 Poca simpatia per le *humanités* arabe presso questi funzionari secondo Pellat 1977, 83; lo stesso Miskawayh ha spesso parole critiche verso i poeti e in generale i temi della poesia araba, v. quesiti nrr. 2, 29, 140; peraltro gli vengono attribuiti versi apprezzati, composti nel più classico stile laudativo, v. Ṭa'ālībī (m. 1038), *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-'aṣr* (La perla del tempo, o le Belle qualità della gente della nostra epoca), 3, 188-9.

38 *Adab al-kātib*, 9-10.

39 *'Uyūn al-aḥbār* (Notizie essenziali), la cui Introduzione, come dice Lecomte 1957, 45 ha un tono assai più pacato di quella dell'*Adab al-kātib*; v. anche Endress 2006b, 375. Rashed 2006, 160 nel sottolineare come le esigenze della formazione dei *kuttāb* in fatto di cognizioni

Naturalmente le scienze applicate, non fosse altro perché necessarie alla gestione del nuovo impero che si era sostituito a realtà statuali di antichissima tradizione, non ponevano gli stessi problemi di acclimatazione della filosofia,<sup>40</sup> in quanto ontologia e metafisica, o della logica, presentata come 'il' metodo per arrivare alla conoscenza, anche teologica. Lo snodo si ha, quando, dopo i primi tentativi elaborati da Kindī e dalla sua scuola, la filosofia si emancipa dalle scienze applicate e i filosofi cominciano ad interpretare razionalmente e autonomamente le questioni religiose. Ciò avvenne con l'opera di Fārābī (m. 950), il quale, ignorato dai contemporanei ma tenuto in alta stima da Avicenna,<sup>41</sup> ha concepito un sistema organico in cui le scienze religiose sono classificate come propedeutiche alla filosofia e in cui cerca di unire la verità universale della filosofia e i simboli della religione, compiendo un'operazione «senza precedenti»<sup>42</sup> che offre un'interpretazione della teocrazia islamica nel contesto di un sistema di scienze razionali; un'operazione analoga compiuta dagli *Iḥwān al-ṣafā'*<sup>43</sup> è stata definita un «allontanamento progressivo dal parametro coranico della divinità».<sup>44</sup> La sua opera fu continuata da Avicenna, che creò una nuo-

scientifiche abbiano stimolato sia traduzioni sia ricerche originali, cita un'opera di Abū al-Wafā' al-Būzḡānī (il matematico, *muhandis*, protettore di Tawhīdī a cui l'*Imtā'* è dedicato) relativa alle conoscenze aritmetiche richieste al personale dell'amministrazione.

40 Non a caso i fatti citati da Gutas 2005, 258-9 come esempi della persistenza delle scienze antiche, riguardano soprattutto la medicina e l'astronomia, (utile peraltro anche alla retta osservanza delle regole religiose, come i tempi della preghiera o del digiuno, da cui lo sviluppo degli osservatori astronomici), v. anche Brentjes 2012, 141-5.

41 Il quale invece sembra ignorare la tradizione kindiana, Adamson 2007c, 368.

42 L'affermazione è antica, v. Mahdi 2000, 98; Martini Bonadeo 2005, 389 e riguarda la sua *Enumerazione delle scienze* (*Iḥṣā' al-'ulūm*). I traduttori e commentatori cristiani di Aristotele della scuola di Bagdad, a cui pure Fārābī aveva appartenuto, si tennero invece nei limiti del loro proprio sistema cognitivo, cosa loro rimproverata da Avicenna, che sviluppò autonomamente l'opera iniziata da Fārābī.

43 O 'Fratelli della Purità', gli *Iḥwān al-ṣafā'* sono autori anonimi, vissuti nel X secolo, di una serie di trattati di probabile ascendenza ismailita, su cui la bibliografia è immensa, v. per una prima informazione la voce in E.I. (Y. Marquet); Bausani 1978 e Baffioni 2005; l'*Institute of Ismaili Studies* che ha sede a Londra ne ha recentemente intrapreso una nuova edizione critica con traduzione, ad opera di diversi specialisti.

44 Baffioni 2005, 458 che cita le fonti della definizione. Il senso è che il sapere antico, visto come un tutto organico, «costituisce la base su cui si innesta il patrimonio della fede» ed è premessa alla conoscenza del divino; il divino non è naturalmente sconosciuto, ma se ne affermano basi esterne alla sola rivelazione. Il filosofo è necessario alla salvaguardia della comunità religiosa da pericolose deviazioni, afferma Fārābī, alludendo probabilmente alla situazione politica dei suoi giorni, nei *Principi delle opinioni degli abitanti della Città virtuosa* e nel *Libro del regime politico*, v. Endress 1976, 121; Endress 1990, 20-3; Endress 2006c, 372-3. Recentemente Vallat 2012b, 349-50 e 2012a, XXV-XXIX, ha proposto una lettura unitaria di queste due opere (già adombrata in modo diverso da Mahdi, v. Martini Bonadeo 2005, 420, n. 146) con connotazioni molto più 'laiche' e, a mio parere, con qualche forzatura della lettera dei testi.

va ed originale summa delle scienze e della filosofia, rendendo in questo modo la *falsafa* una parte integrante del pensiero islamico, una ‘religione universale per intellettuali’, dove anche grammatici giuristi e teologi adottarono dalle scienze dimostrative le linee guida dei loro metodi e principi.<sup>45</sup>

Analogo percorso sembra aver conosciuto la logica.<sup>46</sup> Lo storico magrebino Ibn Ḥaldūn (m. 1406) ci ha lasciato una breve storia della logica dei suoi tempi,<sup>47</sup> dividendola in due sezioni, la seconda delle quali verte sul conflitto fra teologi e logici. Se ne ricava che i teologi più recenti, come Ġazālī e Faḥr al-dīn al-Rāzī avevano cambiato atteggiamento rispetto ai più antichi, ritenendo errate le premesse teoriche di questi ultimi, che rendevano la logica inaccettabile. D’altra parte, un commento ad un poema didattico sulla logica composto in Egitto nel 1811 da Ibrāhīm al-Bāḡūrī, futuro *ṣayḥ* dell’Azhar, nel discutere le diverse opinioni sul giudizio legale da darsi sullo studio ed uso della logica, sostiene che tali divergenti opinioni riguardavano solo un certo tipo di logica, quella dei logici più antichi contaminata dalle idee eterodosse dei filosofi, poiché quelli più recenti avrebbero espurgato da questa scienza gli elementi in conflitto con la legge religiosa. Se è in discussione il punto in cui porre lo spartiacque fra antichi e moderni e in che cosa consistessero tali differenze,<sup>48</sup> sembra tuttavia che anche la logica, come la filosofia, sia andata incontro ad aggiustamenti nella terminologia e nei temi che, rendendola un puro sistema formale di ragionamento senza i legami con la *falsafa* che comportavano implicazioni metafisiche, l’hanno resa generalmente compatibile con il pensiero religioso costituito.<sup>49</sup>

45 Endress 2006b, 372-3, 379. Lo sviluppo ulteriore della *falsafa*, attraverso una successione di due secoli di critici e difensori, nella scolastica soprattutto sciita orientale, ma anche sunnita ottomana, v. Endress 2006b, 373, esula dai limiti di questa presentazione.

46 Naturalmente, dal punto di vista che interessa qui, ossia la ricezione in islam delle scienze degli antichi; gli sviluppi della logica in lingua araba come tale sono invece oggetto di studio a sé, v. per es. i lavori di Street citati in Street 2004 e l’analisi di El-Rouayheb 2010.

47 *Muqaddima*, 489-92 (libro primo, capitolo sesto, *faṣl* 17, Rosenthal 1967, 3, 137-47).

48 Vedi Spevack 2010, Street 2004.

49 «La logica è un mezzo di accesso alla filosofia e ciò che dà accesso a qualcosa di male è un male» affermano i detrattori, v. Street 2005, 253; la validità invece della forma del sillogismo è ritenuta irrefutabile anche dal più celebre oppositore, Ibn Taymiyya (m. 1328), che pure la paragona ad un carcame del tutto inutile.

Questa nostra sommaria presentazione è limitata ad accennare a quel tipo di evoluzione a cui sono andate incontro le ‘scienze degli Antichi’ per adattarsi al contesto in cui si sono trovate immerse; Street 2004, che delinea l’evoluzione della logica dopo Fārābī, conclusasi con l’affermarsi della tradizione avicenniana in un allontanamento progressivo dal contatto diretto con Aristotele, conclude dicendo che la sua trattazione, per trovare un terreno comune, si è concentrata sui cambiamenti nella sillogistica, ma che, per misurare l’impatto del pensiero islamico sulla logica nel suo insieme, e viceversa, bisognerebbe investigare quanto debbano alla logica le discipline ‘islamiche’ sviluppatesi in competizione con i temi trattati in ogni singolo libro dell’*Organon*, come la retorica o l’arte della controversia.

A conclusione di questo non facile tentativo di sintesi di un lungo processo intellettuale in cui tanti elementi entrarono in gioco, mi sembra che si debbano distinguere temi diversi, anche per spiegare la ragione di apparenti oscillazioni nel pensiero di uno dei più acuti studiosi del problema, G. Endress. Prima di tutto una divisione spaziale e temporale: lo sviluppo della *falsafa* post-avicenniana soprattutto nell'islam sciita della parte orientale dell'impero islamico dal XV al XVII secolo (che esula dai limiti temporali e dal clima in cui si colloca la nostra opera) è frutto di una sintesi messa in atto ben dopo la fine del periodo classico della storia della *falsafa* in cui i nostri autori hanno vissuto; dall'altro il ruolo non già della ragione, che nemmeno i più tradizionalisti negano,<sup>50</sup> ma del suo libero esercizio, nei confronti anche della rivelazione, è un problema che si pose all'epoca dei nostri autori, ma che poi ebbe sempre meno modo di essere con l'introduzione dell'aristotelismo nella teologia, a partire dal XII secolo.

Con tutti i distinguo a cui abbiamo accennato, mi sembra che come visione d'insieme si possa sottoscrivere quanto afferma Endress: lungi dall'essere una parentesi cancellata dalla storia, l'insegnamento degli antichi fu fonte di conflitti ma dette forma al pensiero islamico anche quando fu rifiutato; fu inseparabile dalla sua storia politica e religiosa in quanto ellenizzò il linguaggio della teologia speculativa che cercò di impadronirsi degli strumenti dell'argomentazione logica e combatté i *falāsifa* con il loro stesso linguaggio, quello della dimostrazione.<sup>51</sup> Il prezzo che questi ultimi ebbero da pagare, nella scelta forse obbligata di «sviluppare il paradigma degli antenati greci salvando le apparenze della teocrazia islamica» – come si domanda alla resa dei conti Endress – fu di rendersi forse responsabili del fatto che la loro scienza non andò oltre la visione del mondo (*Weltbild*) della loro tradizione.<sup>52</sup>

## 2 Gli autori

L'acclimatazione in lingua araba della filosofia greca nelle forme che abbiamo visto aveva dunque già un secolo di vita all'epoca in cui vissero i due autori dell'opera che presentiamo. Personaggi entrambi celeberrimi, pur trovandosi insieme in questa opera, Miskawayh e Tawḥīdī hanno avuto

50 Su fondamenti scritturali, v. Ibn al-Ġawzī (m. 1200), *Damm al-hawā* (Biasimo della passione), 14-7, che cita una serie di detti, prima attribuiti al profeta, poi ad autorevoli personaggi, che esaltano la posizione privilegiata, in questo mondo e nell'altro, della ragione. Peraltro la retta ragione, dono di Dio, non ha bisogno dei procedimenti della logica, come afferma Sirāfī nel citato dibattito, v. Tawḥīdī, *Imtā'*, 1, 124; tale sentimento è stato diffuso fra gli oppositori della logica greca, v. Spevack 2010, 167.

51 Endress 1976, 120 e 2006b, 399.

52 Endress 1990, 49.

un diverso destino ed anche una stima reciproca relativamente limitata,<sup>53</sup> dovuta almeno in parte al fatto che, nella corsa ad assicurarsi il favore di qualche potente, indispensabile alla sopravvivenza per un intellettuale della Bagdad del X secolo anche a prezzo di qualche compromesso,<sup>54</sup> il primo era riuscito e il secondo no. L'amarezza - le lamentele - di Tawḥīdī contro i moralisti in teoria, avidi in pratica, sono state messe in luce parecchie volte dai suoi biografi e, nei suoi rapporti con Miskawayh, particolarmente da Arkoun.<sup>55</sup> Esse emergono ampiamente anche dalla nostra opera, dove i quesiti di Tawḥīdī tornano spesso, e con insistenza, non solo sul contrasto indiscutibile che è facile osservare fra la morale ideale e la bassezza della condotta corrente, ma anche sulla cecità e ingiustizia della condizione umana, da cui nascono quesiti come il perché del dolore dei bambini, quesito nr. 173, del successo degli immeritevoli, nr. 88, la regina delle domande, oppure: la legge religiosa può andare contro la ragione, nr. 147? Perché il miscredente può compiere il bene, nr. 77? Non potrebbero gli onori essere ripartiti in modo uguale, nr. 82? fino ad accarezzare, in ben quattro quesiti, l'idea della morte volontaria.

Miskawayh invece teorizza la riuscita in questo mondo come un gradino della felicità,<sup>56</sup> anche se non ne rappresenta il più alto, perché dipende anche dal caso e dalla fortuna e non solo dall'impegno individuale, e non è lontano dal ritenere gli asceti dei parassiti; pertanto non risparmia qualche frecciata al suo corrispondente, a cominciare dall'introduzione, in cui lo esorta a limitare le lamentazioni perché «in ogni occhio c'è un bruscolo» e perché i lamenti troppo ripetuti non vengono più ascoltati, non senza alludere anche alle aspirazioni di Tawḥīdī alla dolcezza e ai piaceri della vita.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, nato intorno al 926 forse a Bagdad da una famiglia povera, ebbe una vita piena di contrasti e contraddizioni, come ben riassume W. al-Qāḍī:<sup>57</sup> si dette alla vita ascetica di gruppi *sufi* da giovane, e tuttavia cercò tenacemente da adulto di raggiungere fama e ricchezza attraverso il mecenatismo delle corti senza riuscirci e morì povero *sufi* in esilio nel 1023; per circa un decennio a partire dal 971 intraprese lo studio della filosofia, tornando più tardi alla pace degli studi linguistici e religiosi dell'islam e dell'arabo; di professione fu copista, ma non amò questo lavoro

53 Vedi i commenti e giudizi emessi su Miskawayh da Tawḥīdī in varie sue opere e riportati, tradotti, commentati e all'occorrenza ridimensionati, da Arkoun 1982, 39-48.

54 Vedi Arkoun 1982, 45 e le considerazioni di Arkoun 1965, 60-1 sulle disavventure del filosofo al-Āmirī giunto a Bagdad dalla provincia e considerato dagli ambienti intellettuali già installati nella capitale come un rivale.

55 Che ha esaminato la nostra opera in due articoli, Arkoun 1961a e 1962.

56 Stato di perfezione di chi è pienamente uomo, ossia che vive secondo ragione: questa nozione fondamentale dell'etica filosofica tornerà spesso nella nostra opera.

57 al-Qāḍī 2002, 128-9, che cita alla n. 2 la ricca bibliografia relativa.

da cui cercò a lungo di affrancarsi con poco successo; fu autore di molte opere, ma le diede alle fiamme in un momento di disperazione nel 1009; fu un prosatore versatile e maestro di stile, ma solo pochi dei suoi contemporanei riconobbero il suo talento e ci vollero due secoli agli storici della letteratura<sup>58</sup> per scrivere la sua biografia e citare brani delle sue opere.<sup>59</sup>

Opposto fu il destino di Miskawayh, a cui M. Arkoun ha dedicato una ricca monografia che ne esamina tutta l'opera ricavandone diverse allusioni autobiografiche. Esse filtrano soprattutto dall'opera storica di Miskawayh, il *Tağārib al-umam* (Le esperienze delle nazioni), che tratta nella sua ultima parte delle vicende della dinastia buyide con la quale ebbe a lungo un diretto contatto. Iraniano di nascita e di cultura, nato forse a Rayy intorno al 936, entrò giovane nell'ambito della corte buyide, particolarmente del potente visir Ibn al-'Amīd, di cui fu bibliotecario, intimo e precettore del figlio Abū al-Faṭḥ, per entrare infine al servizio dello stesso principe 'Aḍud al-dawla, forse come tesoriere. La morte di questi nel 983 determinò un cambiamento radicale nella vita di Miskawayh, ormai cinquantenne, testimoniato da un 'testamento spirituale' in cui il maturo uomo di corte, rinunciando alla vita mondana della giovinezza forse ritenuta poco conforme alle professate teorie etico-filosofiche,<sup>60</sup> si impegna a seguire definitivamente la via della saggezza, descritta nei termini che troveremo abituali sia nella nostra opera sia nel suo trattato di etica, il *Tahḍīb al-aḥlāq* (La correzione dei costumi, che citeremo più volte come *Tahḍīb*).<sup>61</sup> Per l'ultimo periodo della sua vita, conclusasi a Isfahan nel 1030, le fonti non menzionano impegni pubblici, nemmeno nel corso della sua apparizione a Bagdad, negli anni in cui Tawḥīdī faceva parte della cerchia di Ibn Sa'dān e di Siğistānī; le sue opere principali devono essere state composte, o concluse, in questo periodo.<sup>62</sup>

58 Nella persona dell'enciclopedista Yāqūt al-Ḥamawī (m. 1229), che nel quindicesimo volume del suo monumentale *Dizionario biografico dei letterati* (*Mu'ğam al-udabā'*), dedica molte pagine a Tawḥīdī e per primo mette in luce gli aspetti contrastanti della sua personalità e formazione. La riscoperta moderna di Tawḥīdī a partire dalla fine del XIX secolo, nel quadro della *nahḍa* (il 'risveglio' dei popoli arabi) in termini sia di edizioni sia di saggi, è stata studiata da Bergé 1975, che vi include anche l'opera di A. Amīn.

59 Per un inventario delle opere di Tawḥīdī, con tentativo di datazione, v. Keilani 1950, Bergé 1977.

60 Su questo punto insiste Arkoun 1982. Arkoun (1963, 182), nel presentare una versione del 'testamento spirituale' attribuito a Miskawayh, che differisce da quella riportata da Tawḥīdī in *Muqābasāt* 323-6, rileva come Tawḥīdī, per non smentire il cattivo giudizio dato altrove su Miskawayh, lo riporta in forma anonima; v. anche Arkoun 1982, 82-4, che ne presenta una traduzione integrale.

61 Questa opera, edita da Q. Zurayq nel 1966 e tradotta da Arkoun 1988, tratta i temi che sono il fondamento teorico delle sue risposte nella nostra opera.

62 Per un inventario analitico delle opere ascritte a Miskawayh, di cui solo piccola parte ci è arrivata, v. Arkoun 1982, 101-27. Di particolare interesse è la sua *Saggezza eterna*

### 3 La dottrina

Se Miskawayh è stato anche uno storico di rilievo<sup>63</sup> e Tawhīdī un letterato e maestro di stile, il terreno in cui si incontrano in questa opera è prima di tutto quello della filosofia etica, verso il quale orienta ogni risposta Miskawayh. Nel quadro della suddivisione della *falsafa* secondo il curriculum dei commentatori alessandrini di Aristotele, l'opera di Miskawayh (rappresentata dal *Tahqīb* e dal *Fawz*, accanto a brevi trattati minori e, sotto forma di annotazioni sparse, dalla stessa nostra opera) si colloca nella filosofia pratica. Affiancandosi all'etica delineata dal Corano e codificata dal diritto, l'etica dei *falāsifa* è stata influenzata fundamentalmente dall'*Etica* di Galeno e dall'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, già citata da Kindī e ben conosciuta da Fārābī,<sup>64</sup> tradotta in arabo da Ishāq b. Ḥunayn (m. 910)<sup>65</sup> e mediata attraverso il commento di Porfirio; questo commento, menzionato solo dalle fonti arabe ed oggi perduto, sarà largamente usato da Miska-

(*Jāwīdān-khīrad*, nota in arabo come *al-Ḥikma al-ḥālīda*), selezione di detti sapienziali di varia origine - persiana, indiana, greca, araba - perché proprio questo è l'aspetto delle tradizioni culturali non indigene che si è più facilmente integrato, fino dall'età omayyade, a quelle arabo-islamiche, come abbiamo visto sopra per Ibn Qutayba. A questa opera dedica di recente varie pagine, esaminandone le fonti, Zakeri 2007, 73-82, il quale, presentando un prosatore di origine persiana contemporaneo di Ġāḥiẓ assai malnoto, osserva (xi) che il passaggio dell'eredità culturale persiana al mondo islamico è molto meno studiato di quello parallelo dal mondo ellenizzante.

**63** Nel suo *Taḡārib al-umam*, storia universale, la cui parte più originale è quella relativa alle vicende della dinastia buyide di cui era stato diretto testimone; unendo la sua pratica diretta e la sua formazione filosofica, Miskawayh, come dichiara programmaticamente nell'Introduzione, si prefigge di trarre dalle 'esperienze delle nazioni', i cui avvenimenti si ripetono, insegnamenti visti in chiave etica; in questa ottica, secondo Arkoun 1967, l'opera costituisce una «raccolta di esempi vissuti destinati a illustrare gli sviluppi dei trattati teorici» di etica, particolarmente quello di Miskawayh, il *Tahqīb*, v. Arkoun 1967, 84 e 1982, 336-7.

**64** Vedi fra gli altri Mallet 1987-1988; Akasoy, Fidora 2005, 86-94, dove viene discussa la versione di cui si sarebbe servito.

**65** Sulla diffusione in arabo dell'*Etica a Nicomaco* dà notizie Fakhry 1991, 65-6, 78-9, con la relativa bibliografia, ma l'opera che rende conto della storia nel mondo arabofono di questo testo, il quale si trova a presentare una versione più antica dei più antichi mss greci a noi pervenuti dell'originale, è Akasoy, Fidora 2005, dove vengono presentate l'introduzione e la traduzione di tale versione compiuta a suo tempo da D.M. Dunlop, morto nel 1987 prima di poterle pubblicare. Dunlop dimostra che Miskawayh si è servito di due versioni diverse: quella rispecchiata dal ms da lui studiato (che probabilmente è la citata traduzione di Ishāq b. Ḥunayn) e la versione araba di un'epitome di età alessandrina di cui non ci restano che una versione latina medievale e alcuni frammenti contenuti in vari autori arabi. Dunlop arriva con grande destrezza a ricostruire sia il titolo dell'epitome (*Iḥtiṣār al-iskandarāniyyīn*), sia il nome dell'autore (Nicola di Damasco, I secolo d.C.), sia quello del traduttore in arabo (Ibn Zur'a, filosofo cristiano della scuola di Bagdad morto nel 1008, che apparteneva come Miskawayh e Tawhīdī al circolo del visir buyide Ibn Sa'dān); Miskawayh sembra essere il primo autore arabo che utilizza quest'opera.



wayh.<sup>66</sup> Importante è stata anche l'influenza di Platone, meno tradotto tuttavia di Aristotele e conosciuto piuttosto attraverso parafrasi indirette.

Se queste influenze possono essere ascritte alla scuola peripatetica di Bagdad, su Miskawayh ha influito anche la tradizione più incline al neoplatonismo del circolo di Kindī, come molti studi recenti hanno messo in luce.<sup>67</sup> Di influsso neoplatonico è la questione del *Fawz*<sup>68</sup> che Miskawayh dedica interamente all'anima (razionale) e ai suoi stati: l'anima è immateriale, immortale e sopravvive al corpo;<sup>69</sup> sente, intende e il suo stato di perfezione è la felicità;<sup>70</sup> l'anima è una, ma si moltiplica negli individui (quesiti nr. 54, 166). Inoltre, a differenza di quanto avviene nel corpo che si logora con l'uso, le azioni dell'anima più durano più si rafforzano (quesito nr. 94); l'anima guida i movimenti senza che uno lo voglia (quesito nr. 104, a proposito del turbamento che traspare in chi nasconde qualcosa di vergognoso).

Un elemento fondamentale di origine platonica che serve da base all'etica di Miskawayh è la tripartizione dell'anima in concupiscibile, irascibile e razionale, che è stata accettata come assiomatica dalla filosofia araba fin dall'epoca di Kindī e che già Galeno aveva tentato di armonizzare con la concezione aristotelica delle facoltà psichiche in chiave non morale ma

66 Vedi Fakhry 1991, 65. Il fondamento su cui i filosofi arabi hanno costruito il loro sistema etico e metafisico rimane neoplatonico; essi continuano l'interpretazione neoplatonizzante dell'etica aristotelica iniziata da Plotino, il cui nome è rimasto ignoto alle fonti arabe, mentre quello di Porfirio era più familiare, v. Fakhry 1991, 66.

67 La filosofia naturale di Kindī fu studiata dal visir Abū al-Faḍl b. al-'Amīd, al cui servizio come bibliotecario Miskawayh rimase nella residenza buyide di Rayy. Kindī è il solo autore arabo islamico a cui il *Tahqīb* fa un esteso riferimento, citando un lungo estratto del trattato *Sullo scacciare la tristezza*, v. Arkoun 1988, 323; Endress 1990, 28; la sua influenza è stata probabilmente ben maggiore, v. i quesiti nrr. 50 e 174.

68 *Fawz*, 61-110; Arnaldez 1987, 33-68.

69 Vedi la *Teologia di Aristotele* e l'esame che ne fa, relativamente all'anima, Adamson 2001; questa caratterizzazione dell'anima si trova già in Kindī, (v. le referenze in D'Ancona 2005c, 308-14) i cui trattati sull'anima e l'intelletto costituiscono il primo sforzo in islam di cimentarsi con i concetti e le sottigliezze della tradizione greca, v. Endress 1997, 70.

70 Vedi anche *Tahqīb*, trad. Arkoun 1988, soprattutto nel primo capitolo. Le note e i commenti di Arkoun 1988 traduttore del *Tahqīb* e di Arnaldez 1987 traduttore del *Fawz*, mettono in luce, via via, le fonti greche della costruzione teorica di Miskawayh relativa all'anima; per quanto riguarda il *Tahqīb*, le fonti usate da Miskawayh sono state analizzate diverse volte, anche perché possono gettare qualche luce sull'insegnamento dell'etica nelle scuole filosofiche greche tarde. Gli scrittori greci infatti che cita per nome sono autori della piena età imperiale: Galeno, Brisone, Porfirio; se nei capp. 3-5 riproduce passi scelti da un commento neoplatonico dell'*Etica a Nicomaco*, nel resto dell'opera basa i suoi argomenti sulla divisione tripartita dell'anima di Platone e sulle sue quattro virtù, riproducendo la psicologia accettata da molti scrittori arabi di filosofia morale, a partire da Kindī (v. Walzer 1956, 605); ma Miskawayh connette a ciascuna delle quattro virtù platoniche un considerevole numero di virtù subordinate, di origine forse stoica, poi integrate dagli autori neoplatonici di filosofia morale, probabilmente via Kindī, v. Walzer 1956, 606-7.

naturalistica, identificando questi aspetti (o parti o facoltà) dell'anima con l'anima umana, animale e vegetativa,<sup>71</sup> e così faranno i filosofi del X secolo.

Per Miskawayh, in questo solco, l'anima è indipendente dal corpo, non è un corpo né una forma materiale, ma piuttosto è una forma che attualizza e dà vita al corpo con la sua presenza. La sua intellesione non avviene attraverso i sensi;<sup>72</sup> è tuttavia divisa in tre parti, concupiscibile, irascibile e razionale, a cui sono associate tre delle virtù cardinali, temperanza, coraggio e saggezza, mentre la quarta, la giustizia, deriva dalla loro interrelazione; tali parti, che meglio sarebbe chiamare 'direzioni' (*anḥā'*) dell'anima stessa,<sup>73</sup> fanno sì che anche l'anima razionale percepisca le cose ora in un modo ora in un altro. Esse muoiono con la morte dell'uomo e compiono i loro atti attraverso organi specifici del corpo, così come muoiono la memoria e l'immaginazione che si servono anch'esse di un organo fisico quale il cervello. L'anima razionale, immortale, ha un'attività atemporale e un movimento proprio che invece non hanno bisogno di alcun organo (v. quesito nr. 33, sull'apparire imprevisto di qualcuno che si è menzionato, o nr. 47, sui sogni).

L'anima tuttavia, come dice Miskawayh, è intrecciata con il corpo finché, agendo su di lui, gli dà la vita; l'azione che l'uno esercita sull'altra avviene attraverso meccanismi psicosomatici descritti secondo le cognizioni fisiologiche del tempo. Nozione fondamentale è il 'temperamento', che sarà menzionato spessissimo nei quesiti, frutto fisico della mescolanza in proporzioni variabili degli elementi e delle loro qualità di umido, secco, caldo e freddo. Il suo stato di equilibrio determina il buon funzionamento

71 Galeno, nel suo trattato tradotto in arabo col titolo *Fī al-aḥlāq* (Sui costumi) probabilmente prima dell'842 dalla scuola di Ḥunayn b. Iṣḥāq (il maggiore dei traduttori di opere scientifiche e filosofiche greche in arabo, morto nell'873, v. Kraus 1937) riprende una tripartizione di tipo platonico (chiamando queste tre parti *ṣay'* 'cosa' e dicendosi indifferente se queste tre 'cose' sono anime diverse o parti dell'anima umana, o facoltà diverse di un'unica sostanza, v. Kraus 1937, 26), ma nelle opere mediche accentua la concezione fisica ereditata da Aristotele, v. Fakhry 1975, 45-6. L'originale greco del trattato di Galeno è andato perduto, così come la traduzione araba intera, di cui sopravvivono solo diversi frammenti citati da vari autori arabi; ce ne è rimasta invece un'epitome, edita e tradotta, v. fra gli altri Kraus 1937, Walzer 1949, Mattock 1972.

72 Alcuni aspetti restano irrisolti, particolarmente l'associazione di queste tre parti, anche dell'anima razionale, con organi del corpo, v. *Tahqīb*, 15-6, 23, v. il quesito nr. 62; inoltre Miskawayh oscilla da un modo all'altro di considerare le tre anime: per esempio nel quesito nr. 166, alla domanda perché le anime siano tre e non altro, risponde tenendo in considerazione solo l'anima vegetativa, animale e razionale; questi aspetti sono esaminati da vicino da Adamson 2007a, sulla base del *Tahqīb*, del *Fawz* e del trattato sull'anima di Miskawayh, edito in Arkoun 1961-62, 1-55. Adamson, Pormann 2012 tornano sopra questo trattato (presentandone una traduzione completa sulla base dell'edizione e suoi studi successivi, e del manoscritto) di cui prendono in considerazione soprattutto il punto di vista dell'oppositore anonimo di Miskawayh, il quale, in contrasto con il neoplatonismo dominante, sosteneva la funzione primaria del fuoco come principio della vita.

73 *Fawz*, 79-80; Arnaldez 1987, 45.

di certe facoltà psichiche come l'immaginazione o la memoria (quesito nr. 62) e può influenzare l'anima (quesito nr. 93), per esempio nel caso di una malattia, mentre gli stati dell'anima provocano cambiamenti nel temperamento del corpo, il che spiega gli effetti fisici causati dalla musica, dalla gioia o dall'ansietà (quesiti nrr. 93, 99, 155).

Dall'azione scambievole delle tre facoltà dell'anima risulta la natura, buona o malvagia, delle azioni e Miskawayh accenna più volte nelle sue risposte a questa influenza molteplice che spiega il comportamento ondivago e contraddittorio degli uomini: come si possa per esempio amare o detestare una stessa cosa o essere incoerenti nella condotta, a seconda del prevalere di una o di un'altra delle tre facoltà.

Scopo tuttavia dell'uomo è la realizzazione al grado più elevato possibile del carattere distintivo che lo rende 'uomo': la ragione. Le altre facoltà, quella concupiscibile e quella irascibile, possono essere usate come mezzo per raggiungere questo scopo, ma non entrano a farvi parte, perché appartengono alla fisicità corporea dell'uomo ed essa si oppone all'anima razionale per essenza, qualità e funzioni. L'anima è indivisibile e immortale, il corpo è composito e mortale, anche se resta uno strumento<sup>74</sup> necessario che l'anima usa per tutto il tempo che restano insieme.

Attraverso la disciplina degli appetiti del corpo e il conseguente esercizio della ragione si raggiunge la virtù, che è una delle porte per cui si accede allo stato di perfezione dell'uomo, cioè della ragione: la felicità. La felicità, quella che si ottiene attraverso 'virtute e conoscenza', è un tema centrale dell'etica filosofica musulmana, sotto l'influsso dell'*Etica a Nicomaco*; essa è frutto senza dubbio di una condotta morale guidata dall'anima razionale, come teorizza Miskawayh in tutto il suo *Tahḍīb*, ma anche dell'attività intellettuale di quest'ultima, che culmina nella filosofia, come già aveva affermato Kindī.<sup>75</sup> Sia per queste ragioni, sia perché è centrale al dibattito fra cultura indigena e straniera, una questione di particolare importanza su cui Miskawayh torna spesso, è quella della 'scienza'.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Come dice Endress 1997, 71 nella definizione aristotelica dell'anima come la attualizzazione di un corpo 'organico', questa ultima parola è stata intesa come 'adatta a servire l'anima come un organo'.

<sup>75</sup> Vedi De Smet 2008, 81; sia Fārābī sia Miskawayh introducono nelle loro opere sulla 'felicità' un inventario gerarchizzato delle discipline che, perseguite una dopo l'altra, permettono di percorrere la via che vi conduce (v. Mallet 1978-79; per Miskawayh v. Gutas 1983, Arkoun 1982, Wakelnig 2009).

<sup>76</sup> *'ilm*. Questa parola è tradotta comunemente nel linguaggio filosofico come 'scienza' soprattutto quando è usata al plurale o con un aggettivo che la specifica, v. Goichon 1938, 240. Non è possibile qui ripercorrere le definizioni che in ambito teologico, giuridico o filosofico sono state date di *'ilm*, per non parlare delle singole branche del sapere che in ambiti diversi sono state così designate. Kaffawī, *Kulliyāt*, 868 distingue fra la 'conoscenza' (*m'arifa*) che è ciò di cui si conosce l'effetto, non l'essenza e *'ilm*, che ha carattere universale e 'essenziale'; v. anche Goichon 1938, 242-4, dove è discusso l'uso di 'scienza strumentale' (la logica, la

Nella nostra opera tale questione riguarderà esplicitamente soltanto la definizione generale della medesima, trattata nel quesito nr. 50, in cui la risposta di Miskawayh si attiene alle norme della logica: la scienza è quella a cui si arriva o attraverso i principi primi o attraverso la dimostrazione, perché solo così si ottiene una certezza indefettibile, come nel caso della matematica (v. quesito nr. 128).

La parola tuttavia occorre diverse volte anche al plurale, ed è distinta da ‘conoscenze’. Il X secolo ha visto la redazione di diverse opere che hanno trattato, direttamente o meno, una classificazione delle scienze, in parte sotto l’influsso della divisione del *corpus* delle opere di Aristotele da parte dei commentatori alessandrini.<sup>77</sup> Sono i *falāsifa* che devono fare i conti con il sistema delle scienze tradizionali cui abbiamo accennato (appena fissate o in via di fissazione, ma con alle spalle già una lunga gestazione),<sup>78</sup> e che quindi le affiancano in un modo o in un altro, come abbiamo visto per Fārābī, al curriculum filosofico, redigendo diversi tentativi di ‘inventario delle scienze’.<sup>79</sup> Miskawayh non ne redige, come altri autori suoi contemporanei, uno suo; nella seconda parte del suo libro sui *Gradi della felicità* cita invece una classificazione delle parti della filosofia di Aristotele, poiché – afferma – chi vuole perfezionare se stesso come essere umano deve

scienza che attira l’attenzione sui principi di cui ha bisogno chi ricerca l’ignoto a partire dal noto) e ‘scienza universale’ (la scienza che dovrà stabilire la distinzione dell’essenza e dell’esistenza) in Avicenna; secondo Miskawayh, quesito nr. 50, il nome di scienza (*ilm*) è proprio della percezione di forme che non hanno materia, quello di *ma’rifa* di forme che hanno materia. Rosenthal 1970, 52-69 fornisce una lista di definizioni della ‘scienza’, come vedremo nelle note al quesito nr. 50.

**77** Gutas 2006, 92-6 delinea il lungo processo che ha portato dal trasferimento a Roma nell’83 a.C. delle opere di Aristotele destinate ad uso interno alla sua scuola, alle varie fasi della loro classificazione, fino alla sistemazione operata del tardo aristotelismo alessandrino che per via siriano-nestoriana è passata ai filosofi di lingua araba, acquisendo valore normativo di classificazione corrispondente alla realtà ontologica.

**78** Le scuole giuridiche, con la loro diversa valutazione dei principi fondanti del diritto, si formano fra la fine dell’VIII e la metà del IX secolo; la scienza dei *dicta et facta* del profeta, che costituiscono uno dei fondamenti del diritto, si organizza nel IX secolo, così come quella dell’interpretazione del Corano; la regolarizzazione dell’uso linguistico si avrà con i grammatici iracheni nello stesso periodo. Come è facile immaginare, queste scienze sono strettamente dipendenti l’una dall’altra e trovano le ragioni sia della loro esistenza, sia della loro evoluzione in un assetto culturale coerente.

**79** Endress 2006a, 112-4 delinea i caratteri di queste diverse classificazioni, che originano dal ‘programma’ di Kindī di teorizzare una coesistenza della filosofia con le dottrine dell’islam, e vi osserva una tendenza crescente ad includervi le scienze religiose. Anche Tawhīdī, nella sua *Risāla fī al-‘ulūm* ha stilato un inventario delle scienze che parte dal diritto e dalle altre scienze islamiche, passa alla logica e alle scienze razionali e si chiude con la mistica. Un esame delle opere del X secolo dedicate in tutto o in parte alla divisione delle scienze è compiuto da Heinrichs 1995, nell’ottica di indagare se e come in questo periodo esista una nozione indipendente di *adab* (formazione intellettuale dell’élite profana), accompagnata da proprie ‘scienze’, come avverrà nel secolo successivo.

acquistare conoscenza della filosofia sia teoretica sia pratica, di cui segue la classificazione secondo la tradizione a cui abbiamo alluso.<sup>80</sup>

Una questione particolare riguarda lo statuto della lingua araba nella classificazione delle scienze. Sullo sfondo del celebre dibattito citato sopra, si è molto discusso dei rapporti fra grammatica (araba) e logica, erette a simbolo di due concezioni epistemologiche opposte: legata ad una scienza tradizionale e acriticamente accettata la prima, anche perché ancillare alle scienze religiose, legata alla ragione e al suo esercizio individuale la seconda. Se si esaminano in realtà i grammatici arabi del X secolo, quando la loro attività si trasferisce da Basra e Kufa a Bagdad, si vede che molti di essi hanno avuto scambi con i *falāsifa*,<sup>81</sup> che alcuni di loro hanno tentato una descrizione della grammatica araba in termini logici e che anche le descrizioni meno innovative hanno subito l'influenza della logica greca.

Ma la lingua araba fondamento della civiltà islamica,<sup>82</sup> superiore ad ogni altra in sé e in quanto veicolo della rivelazione, segno distintivo dell'*élite* amministrativa e intellettuale, oltre che strumento indispensabile dell'at-

**80** *Tartīb al-sa'ādāt*, su cui v. Gutas 1983, 231-2; Arkoun 1982, 226-33. Data la sua vicinanza al capitolo sulla logica della *Enumerazione delle scienze (Iḥṣā' al-'ulūm)* di Fārābī, il problema delle rispettive fonti è stato sollevato. Come dice Gutas 2000, x, fra la metà dell'VIII secolo e la fine del X, un'impressionante quantità di testi relativi ai filosofi greci divenne accessibile in arabo, ma questa trasmissione non è stata lineare: seguendo un modello largamente usato anche in altri campi dello scibile, questo materiale è stato «stralciato e citato, parafrasato e riformulato a vario scopo, attribuito ad altri autori greci o arabi, incorporato in contesti diversi». Questa ripetuta riscrittura in nuovi testi e contesti ha reso la storia della trasmissione molto complessa e Gutas ha dedicato una grande parte della sua attività di ricerca a dipanare la matassa di vie che hanno portato 'da Alessandria a Bagdad'. Per quanto riguarda la classificazione qui in oggetto, Gutas 1983, 238 si propone di stabilire quale ne sia esattamente il rapporto con i prolegomeni alessandrini e quale sia la relazione fra il testo di Miskawayh e quello di Fārābī, i quali avrebbero verosimilmente usato una fonte comune (244), il persiano nestoriano Paolo vissuto nel VI secolo, tradotta in arabo nella prima metà del X secolo forse da Mattā b. Yūnus, come suggerisce come ipotesi Gutas 1983, 254. Wakelnig 2009 esamina il materiale contenuto in due compilazioni di carattere filosofico inedite, che deriva chiaramente dal *Fawz* di Miskawayh ed ipotizza l'esistenza di un'altra versione dell'opera, o un *Fawz* maggiore (che lo stesso Miskawayh annuncia alla fine del *Fawz*, 144, e che gli è attribuito da diverse fonti antiche, v. Arkoun 1982, 101-2) o alternativamente una rielaborazione posteriore, o anteriore al *Fawz* che gli sarebbe servita da base. Anche questa versione contiene il passaggio che tratta dei tre gradi della felicità e della divisione delle scienze, indispensabili per il raggiungimento del più alto grado della felicità stessa, in teoriche e pratiche.

**81** Lo stesso Fārābī studiò la grammatica araba con il celebre Ibn al-Sarrāğ (m. 929), a cui avrebbe insegnato la logica, Mahdī 1970, 45-7 che riporta le fonti. Versteegh a diverse riprese ha analizzato l'influenza della logica sul pensiero grammaticale dei filologi arabi, giungendo tuttavia alla conclusione che essa si esercitò più sulla forma e sulla presentazione che non sulla sostanza delle loro teorie, v. Versteegh 1989 e 2000.

**82** Il 'logocentrismo' della civiltà islamica è stato più volte messo in luce da Arkoun. Su un altro piano Heck 2002 insiste sul linguaggio come elemento decisivo nella classificazione delle scienze, in quanto valore sociale, sia dello stato, attraverso i funzionari dell'amministrazione, sia della religione.

tività legale e religiosa, non era lingua materna per nessuno e questo fatto ha reso il mezzo che mettesse in grado di farne corretto uso – la grammatica – e chi lo deteneva – i grammatici – un’ autorità non aggirabile. Nella citata classificazione delle scienze elaborata da Fārābī che comprende come abbiamo visto sia le scienze razionali sia le discipline della tradizione islamica, la scienza del linguaggio occupa il primo posto, prima della grammatica universale della logica; anzi, afferma Fārābī, la logica sta all’ intelletto e agli intelligibili come la grammatica sta alla lingua e alle parole.<sup>83</sup>

Dato questo quadro, si può capire come Miskawayh, funzionario dell’ amministrazione buyide anche se non apparteneva alla classe dei *kuttāb*, pur ritenendo come Rāzī la logica la sola via per la vera scienza perché si basa su procedimenti dimostrativi irrefutabili, non disdegni di trattare la lingua dal punto di vista tradizionale. Si comprende anche come sia critico verso Rāzī (nel quesito nr. 68) e mostri a più riprese un interesse particolare per la lingua, senza sottrarsi alle questioni letterarie proprie alla cultura araba, considerate secondo la loro tradizionale elaborazione. Nel primo quesito, per esempio, Miskawayh cita Aristotele a proposito della classificazione dei vocaboli dal punto di vista del loro rapporto al significato, ma i criteri che sottostanno alla sua esposizione sono molto più simili a quelli che si trovano nelle classificazione delle opere filologiche tradizionali, come il *Ṣāḥibī* di Ibn Fāris (m. 1004).<sup>84</sup> In altre questioni

83 *Iḥṣāʾ*, 79; Fārābī si riferisce nella sua analogia alle norme (*qawānīn*) che regolano le due scienze, non all’ aspetto semantico del linguaggio: l’ analogia è estesa subito dopo alla prosodia rispetto ai metri dei versi. Fra gli esempi di interazione fra la logica nata in greco e le strutture grammaticali dell’ arabo, si veda per esempio in Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (Il libro delle lettere), 112-5, la discussione sui vari modi di rendere in arabo l’ espressione dell’ esistenza (il verbo greco ἔστίς): se si usa *al-mawǧūd* (‘quello che si trova, esiste’), essendo questa parola una *muštaqq*, cioè qui un participio passivo ‘derivato’ da un preciso verbo, non si può evitare il rischio che venga compresa nel suo senso lessicale, ciò che porterebbe a comprendere il ‘trovarsi’ come un accidente: se la si vuole usare bisogna prescindere dal fatto che sia un ‘derivato’ e considerarla come una ‘parola primitiva’ (*miṭāl awwal*, 115); sull’ esame della relazione fra grammatica e logica nello stesso Fārābī e in Avicenna, v. Bäck 2008.

84 Nonostante questi dichiarati che le scienze tradizionali sono superiori a «ciò di cui si vantano coloro che riferiscono se stessi alla cosiddetta *falsafa*» *Ṣāḥibī* (Opera grammaticale dedicata al visir al-Ṣāḥib), 66. Si veda per esempio il valore del termine tecnico *muštarak* (letteralmente ‘comune’) secondo il punto di vista della logica in Fārābī (sono ‘comuni’ quegli universali diversi che si possono applicare ad uno stesso individuo come: animale, uomo, sensibile, bianco: si può dire di un unico individuo, Zayd, che è animale, uomo, sensibile e bianco, *al-Alfāz al-mustaʾmala fī al-mantiq*, I termini impiegati nella logica, 59-60); secondo invece quello della filologia araba tradizionale, è *muštarak* quello stesso nome che si applica a referenti diversi, come la parola ‘*ayn* che indica insieme ‘occhio’ e ‘fonte’ (Ibn Fāris, *Ṣāḥibī*, 327). Questo secondo punto di vista è quello fatto proprio da Miskawayh, anche se nel quesito nr. 1 usa per simmetria l’ altra designazione tradizionale dell’ omonimo polisemico, ossia ‘coincidenza’ (da intendersi: in un unico nome di significati diversi; varie opere di filologi arabi vertenti sugli omonimi polisemici portano il titolo «ciò di cui è coincidente la forma fonica e divergente il significato»). Gli esempi citati da Miskawayh sono quelli usati dai filologi e anche lui, nei quesiti nrr. 34, 94, 147 usa il termine tecnico *muštarak*

mostra di affrontare temi classici della poetica araba usandone anche il metalinguaggio consolidato, come il paragone corrente del poema con un vizzo<sup>85</sup> o altro gioiello (v. quesito nr. 3, o il quesito nr. 124 sulla metrica), anche se ripetutamente si mostra tiepido verso la poesia araba (v. i quesiti nrr. 2, 29, 140).

#### 4 Natura dei quesiti e contenuto del *Hawāmil*

I quesiti sono numerati, e fino al nr. 49, con salto fra il nr. 32 e il nr. 39, ne viene anche definita la natura. Secondo l'editore Aḥmad Amīn (p. ۷ dell'Introduzione), fu Tawḥīdī stesso che ne dette i titoli. I termini impiegati sono: quesito linguistico-lessicografico (*mas'ala luġawīyya*) che concerne soprattutto differenze fra sinonimi; quesito naturalistico (*mas'ala ṭabī'iyya*) che comprende, nella parte dell'opera in cui i quesiti hanno un titolo, piuttosto questioni relative alla natura umana, quando tuttavia non sia implicato un evidente giudizio morale (perché si desidera conoscere ciò che viene detto di sé dopo che si è lasciata una riunione, nr. 12, perché si rimpiange il passato, nr. 6), mentre alcune questioni relative al mondo naturale (perché si sente il tuono dopo aver visto il lampo, quesito nr. 174, perché esistono le montagne, nr. 165, perché il mare è salato, nr. 168, perché gli edifici disabitati si deteriorano più di quelli abitati, nr. 110) non hanno più un titolo. Con *mas'ala iḥtiyāriyya*, o da un certo punto, *irādiyya* si definiscono i quesiti in cui è coinvolta la 'scelta' o la 'volontà' umana di fare o non fare qualcosa (secondo la definizione dello stesso Miskawayh: per esempio perché è brutta la lode in presenza e bella in assenza, quesito nr. 11, perché è da riprovarsi il giovane che si atteggia a vecchio, nr. 13), ma che non determinano un *ḥuluq*, un 'carattere' che va soggetto a giudizio morale (perché il sapiente ha a che fare con la vanagloria, nr. 7, perché l'uomo virtuoso può nutrire invidia, nr. 23): in questo caso si tratta di *mas'ala ḥuluqiyya*.<sup>86</sup>

(che abbiamo tradotto 'polisemico'). Si potrebbe vedere in questa adesione di Miskawayh alla concezione tradizionale della lingua, accanto agli altri aspetti evocati, un'influenza del pensiero kindiano che tendeva ad integrare la filosofia nella cultura islamica, (Adamson 2007b, 44; 2007c, 368), anche se l'iraniano Miskawayh è molto meno incline ad apprezzare le *humanités* arabe dell'arabo Kindī. L'esposizione di Fārābī, *Ḥurūf*, 139-40 che pure usa i termini tecnici della filologia tradizionale, è meno significativa ai nostri fini, mancando di esempi che chiariscano quale sia l'esatto referente di termini altrimenti vaghi come 'cosa' o anche 'significato'.

85 Vedi E.I. s.v. *Nazm* (W.P. Heinrichs).

86 Anche se i confini fra le diverse definizioni non sono netti e *ḥuluqī* vada talvolta genericamente inteso come 'morale': per esempio il quesito nr. 24, relativo al rifuggire dalla morte o al contrario accoglierla di buon grado, viene definito 'naturale e morale', e così ('naturale morale') il nr. 21, relativo alla facilità con cui si perorano le cause degli altri e la difficoltà

Nella disparità delle domande, il filo conduttore e unificante delle risposte è prima di tutto l'indefettibile inquadramento teorico costituito dalla psicologia di Miskawayh appena esposta, con cui gli è possibile dare una risposta coerente, anche se *effectivement commode*,<sup>87</sup> a ogni tipo di quesito.

Ciò avviene non soltanto quando si tratti di condotta soggetta a giudizio morale, in cui entrano in conflitto le tendenze divergenti delle tre anime o facoltà dell'anima, ossia tutte le volte che sia osservabile una distanza fra le regole morali riconosciute e accettate e la reale condotta.<sup>88</sup> La teoria per esempio dell'anima unica e universale che si moltiplica negli individui spiega perché il riso è contagioso (quesito nr. 101), perché si abbia ribrezzo per una ferita aperta (quesito nr. 54), o si provi imbarazzo alla vista di un oratore che si confonde sul podio (quesito nr. 145). Allo stesso modo la teoria dell'equilibrio, o del giusto mezzo, in natura come nella morale, serve a spiegare come mai chi è alto di statura è sciocco (quesito nr. 26), perché la nobiltà è più frequente fra i magri (nr. 25), o perché quelli che muoiono giovani sono più numerosi di quelli che muoiono vecchi (nr. 96). Questo stato di equilibrio, che avviene in un solo punto come il bersaglio della freccia, si oppone agli innumerevoli punti in cui se ne devia (nr. 29); da questo deriva un'altra nozione generale: quella dell'unità a cui si deve tendere (nr. 67) e che mette ordine nel disordine della molteplicità, principio citato a proposito dei danni del mettersi in società (nr. 19) e della necessità in questi casi di un coordinatore (nr. 20), del trattare con uguaglianza che si oppone all'opprimere (nr. 29), della capacità di astrarre una forma unica dalle materie diverse (nr. 46).

Esistono ancora altri temi unificatori, che collegano i quesiti gli uni agli altri, al di là della trattazione specifica della singola domanda: l'armonia della composizione si trova come concetto unificatore che va dalla musica, all'alchimia, all'affinità fra gli esseri viventi (quesiti nrr. 49, 52, 60), mentre l'influenza degli astri codificata dalla cosmologia è invocata nel quesito nr. 173, relativo al dolore dei bambini, come esempio dell'azione della natura, così come nel quesito nr. 158, relativo ai presagi.

Altri elementi unificatori sono la nozione della continuità del creato, che passa dai minerali (quesiti nrr. 92, 163) alle piante, agli animali, agli uomini (quesito nr. 102), oppure la nozione dell'uomo come animale politico, in una società dove ognuno deve fare la sua parte e la collaborazione è indispensabile (quesito nr. 5, dove si criticano gli asceti), a partire dalla

con cui si perora la propria, mentre il quesito nr. 2, relativo al fatto che i segreti vengono svelati nonostante le esortazioni contrarie, viene definito solo 'morale' e il quesito nr. 32, relativo alla collera di chi si vede attribuito un male di cui è parte, è definito solo 'naturale'.

<sup>87</sup> Come nota Arkoun 1982, 295.

<sup>88</sup> È su questi aspetti che insiste l'esame, pur interessante, che Arkoun 1961a e 1962 fa del *Hawāmil*.



necessità di inventare il linguaggio (quesito nr. 1) o la moneta (nr. 162), tanto da mettere in secondo piano il desiderio di autosufficienza, pure lo devole (quesito nr. 19), o da spiegare il carattere positivo delle differenze sociali (quesito nr. 103, sul significato del detto che senza gli stolti il mondo andrebbe in rovina, dove viene anche isolata la piccola *élite* di coloro che, dopo aver fornito al mondo gli strumenti per la sua prosperità, se ne allontanano per scelta). La vita associata è indispensabile non soltanto al soddisfacimento dei bisogni primari, ma anche alla prosperità e bellezza della vita che sono un gradino della felicità. Infatti beni materiali, salute fisica, fama, tutt'altro che spregevoli in sé, possono o procedere dall'azione virtuosa o incentivare una nobile condotta (quesiti nrr. 24, 67, 103).

Come si pone Miskawayh di fronte alle cruciali questioni del rapporto fra rivelazione e ragione, legge religiosa e ragione?<sup>89</sup> Stroumsa<sup>90</sup> conclude il suo libro sui 'liberi pensatori' in islam sottolineando la necessità di investigare sulla presenza di un libero pensiero anche fra altri intellettuali che non siano gli 'eretici' classici, perché il fenomeno può apparire a vari livelli di intensità e consistenza anche fra scienziati, mistici, poeti. Miskawayh non si oppone mai alla rivelazione profetica, ma il suo *Tahqīb* è costruito prescindendone del tutto e la sua concezione dei profeti è ben riassunta nel quesito nr. 16, dove ripete l'affermazione comune ai *falāsifa* a cui abbiamo già alluso, ossia che chi non è in grado di seguire la via razionale che conduce alla conoscenza delle verità metafisiche, deve accontentarsi delle parole dei profeti. Inoltre, pur professando una completa aderenza ai dettami della fede (anche in termini elevati, v. il quesito nr. 59, dove alla domanda perché Iddio non abbia esteso a tutti i suoi benefici, risponde che questi consistono nella vicinanza al Creatore, che non è negata a nessuno che la cerchi), non perde occasione di ribadire l'indipendenza della ragione, a partire dalla questione dell'origine del linguaggio, convenzionale, nel quesito nr. 1. È l'esercizio continuo della ragione come tale che, con lessico coranico, fa entrare nella schiera dei «vittoriosi» del «partito di Dio» (quesito nr. 4).

A proposito dello 'sforzo interpretativo personale' (*iğtihād*) esercitato in senso pieno da Rāzī come esempio di libero pensiero, nella convinzione che chi ne fa uso è nel giusto, anche se non raggiunge lo scopo,<sup>91</sup> Miskawayh, dice qualcosa che va nello stesso senso nel quesito nr. 153, dove,

89 Non quindi contrapposizione fra fede e ragione; nonostante la presenza di molte opere che iniziano volendo provare l'esistenza di Dio, è molto difficile identificare attraverso le fonti dei veri atei e, posto che ogni fede ha il suo tipo di miscredenza, è verso la profezia che si sono indirizzati i 'miscredenti' in islam, v. Stroumsa 1999, 121-30.

90 Stroumsa 1999, 239-41, dove si osserva che dopo il X secolo una franca espressione del libero pensiero in prosa sembra non fosse più possibile.

91 Nelle sue già citate controversie con l'ismailita Abū Ḥātim, Urvoy 1996, 147-8; Stroumsa 1999, 113.

dissacrandone la valenza legale, lo tratta come un qualsiasi esercizio intellettuale che può trovare anche solo in se stesso la sua ragion d'essere.

Miskawayh non è un filosofo originale,<sup>92</sup> non ha sviluppato una metafisica o una cosmologia paragonabili a quelle di Fārābī; la stessa volontà di concisione, più volte affermata nelle sue risposte a Tawḥīdī, gli permette di sorvolare su difficoltà e contraddizioni. In linea generale, non si è occupato di dirimere le questioni metafisiche connesse con l'anima, la sua quiddità, il suo destino dopo la morte, considerandole solo preparatorie alla disciplina che richiede ogni sforzo da parte del filosofo: l'etica.<sup>93</sup> Inoltre molte affermazioni, inserite spesso come citazioni, senza spiegazione né contesto e in forma incompleta (l'anima come numero armonico, quesito nr. 3, l'anima luogo per la forma, quesito nr. 15, l'impossibilità dell'infinito, quesito nr. 116, i ranghi degli angeli, quesito nr. 172) possono dare l'impressione di una scienza in qualche modo affrettata. Ma scavando si vede piuttosto come esse siano echi ben familiari di un sapere largamente condiviso, in un ambiente dove era normale coltivare insieme la medicina, la matematica, l'astronomia, la musica e magari l'alchimia: e sopra tutte queste scienze, la filosofia<sup>94</sup> - e si comprende anche come un sistema organico di interpretazione dell'universo, paragonabile per esempio a quello di Fārābī, ancorché non esplicitato, sia sempre un sottinteso punto di riferimento.

Vista dall'altro versante, quello dei quesiti posti da Tawḥīdī, la nostra opera può essere considerata più come un libro di *adab*<sup>95</sup> che di filosofia, nella sua varietà di temi, nella ripresa voluta di argomenti soprattutto sapienziali che formano l'ossatura anche di diverse antologie letterarie. Molti dei temi trattati, la cui scelta è di Tawḥīdī, si ritrovano infatti ampiamente rappresentati in florilegi letterari o sapienziali, come è facile constatare

92 Anche se Heck 2002, 35 lo considera un esempio di sintesi dei sistemi di pensiero arabo-islamico, greco e iraniano dei suoi giorni.

93 Arkoun 1961-62 e 1964.

94 Fra le opere che i biografi antichi attribuiscono a Miskawayh, per esempio, ci sono opere di medicina, di alchimia, di aritmetica, v. Arkoun 1982, 102.

95 Termine tecnico che ha assunto e conservato nel tempo coloriture diverse e che nella accezione più diffusa indica la produzione letteraria composta a partire dal IX secolo, unita all'idea di educazione, formazione alle buone maniere, che la parola aveva probabilmente all'origine. È possibile individuare delle costanti attraverso l'evoluzione che la nozione di *adab* ha conosciuto nel tempo: l'ambiente a cui si rivolgeva era un'*élite* intellettuale, letterata e colta, che condivideva un insieme di valori morali e culturali; come conseguenza, le opere di *adab* erano composte nella lingua letteraria scritta. Linguaggio elevato e testo divennero così sempre più strettamente associati, ad esclusione di altri tipi di creatività che non soddisfacevano a questi criteri. Molte delle opere conservate che entrano nei limiti descritti hanno preso la forma di compilazioni di aneddoti o informazioni su un raggio sorprendentemente largo di argomenti, non necessariamente organizzati secondo criteri cronologici, o geografici, ma piuttosto per il loro carattere singolare o curioso. Si tratta spesso di compilazioni, per apprezzare le quali bisogna allargare il nostro concetto di originalità e di autore; v. E.I. s.v. *Adab* (F. Gabrieli).

percorrendo per esempio tre opere, una anteriore, il *'Uyūn al-aḥbār* di Ibn Qutayba,<sup>96</sup> una contemporanea, le *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt al-šu'arā' wa-al-bulaḡā'* (Conversazioni letterarie e dialoghi dei poeti e degli eloquenti) di Rāḡib (morto agli inizi dell'XI secolo) e una posteriore, il *Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf* (Curiosità aneddotiche su ogni arte elegante) di Abšihī (morto dopo il 1446), in cui possiamo trovare ciò che è stato detto in prosa e in versi su svariati temi, fra cui quelli presenti nei nostri quesiti. Nella prima troviamo capitoli sul mantenere i segreti, sul trarre auspici, sulla lode di sé e degli altri, sul pudore, sull'invidia; nella seconda, oltre ai temi elencati, troviamo ancora quelli dell'invidia, a cominciare dalla definizione che la distingue dalla emulazione, dell'infelicità dell'invidioso, dei nomi e soprannomi, della rivalità fra parenti, dei sogni. Se si analizza un'opera posteriore si ritrovano gli stessi temi: i nomi, il viaggio, la povertà e la ricchezza, l'invidia.<sup>97</sup>

Tutto questo, dal punto di vista generale dell'*adab*, non deve stupire, anzi deve essere visto come la testimonianza del funzionamento di un sistema unitario, di un indirizzo generale del pensiero. Acquisito un *corpus*, in poesia o in prosa, i suoi dati, patrimonio comune, vengono utilizzati come testimonianza e base di qualunque tipo di considerazione, eventualmente criticati come errori o considerati quale indiscusso punto di riferimento, riassunti come voci di classificazione, in un continuo riaffermare e rinnovare, con moto che potremmo definire circolare, una tradizione da un lato fissata e dall'altro continuamente riconsiderata. Per citare un esempio tratto dal nostro testo, il verso di Ishāq al-Mawṣilī (m. 850) sul desiderio che si accresce con l'avvicinarsi della meta, quesito nr. 112, è citato da Ibn Qutayba<sup>98</sup> nel capitolo sulla guerra e in un'opera di critica letteraria a causa di un difetto stilistico.<sup>99</sup>

Un altro aspetto che meriterebbe un'indagine che non è stato possibile condurre qui è l'affiorare indiretto, attraverso le annotazioni contenute nelle risposte, di un codice sociale di comportamento, e in quale misura esso sia contemplato dalle regole di decoro e di misura dell'*adab*. I comportamenti eccentrici, come quello del giovane che si atteggia a vecchio o viceversa (quesito nr. 84) o i movimenti disordinati o incontrollati (nr. 121) sono malvisti, così come è codificata la condotta che si addice ai vecchi ed

96 Lecomte 1965 sottolinea il carattere 'educativo' di questa opera, rivolta prima di tutto al principe, secondo la tradizione iraniana della formazione etica del sovrano, ampiamente integrata da Ibn Qutayba.

97 Con citazione delle parole di Aristotele che troviamo nel quesito nr. 23, Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 308.

98 *'Uyūn*, 1, 141.

99 Marzubānī (m. 988), *al-Muwašṣaḥ fī ma'āḥid al-'ulamā' 'alā al-šu'arā'* (Il libro dalla cintura preziosa, o le critiche dei dotti ai poeti), 271.

ai giovani (quesiti nr. 13, relativo all'atteggiarsi, nr. 67, relativo agli abiti, o al gradimento dell'appellativo *šayḥ*, quesito nr. 84). Particolarmente stigmatizzato, nel clima di competizione sociale a cui abbiamo alluso, è il desiderio di apparire al di là dei propri meriti (quesito nr. 7, sulla vanità, nr. 27, a proposito di chi mente sull'età, o ancora nr. 13, nr. 67, nr. 136, nr. 141); il sospetto che esista un interesse anche nella condotta apparentemente lodevole è sempre presente, come nel quesito sulla lode in assenza, nr. 11, o sul bene compiuto dal miscredente, nr. 77.

Per concludere, Tawḥīdī, secondo una definizione coniata dal poligrafo Yāqūt che come abbiamo visto ne ha redatto una biografia, e che gli è rimasta come un'etichetta, fu il «filosofo dei letterati e il letterato dei filosofi». <sup>100</sup> Questi nostri quesiti possono essere considerati come un esempio dell'interazione dei due campi e quindi di mediazione fra la cultura alta profana e quella parte della *falsafa* leggibile fuori della sua disciplina; <sup>101</sup> come fa notare Rowson, <sup>102</sup> l'*adab* classico, non interessato alle verità eterne, ma nemmeno dimentico della dominanza culturale della religione, poteva essere quello che offriva meno barriere almeno ad alcuni aspetti della tradizione 'straniera' della *falsafa*.

## 5 La traduzione

La traduzione vuole rivolgersi ad un pubblico non necessariamente composto da arabisti e mira quindi, pur nel rigore filologico, ad essere per quanto possibile scorrevole e leggibile. A questo scopo, e soprattutto per rendere chiara l'articolazione del testo, la sintassi italiana non sempre rispetta alla lettera quella araba; in particolare sono state talvolta aggiunte formule di connessione (quindi, poi, allora) che servono a rendere espliciti i nessi logici, senza essere segnalate; saranno invece segnalate, perché poste fra parentesi tonda, le integrazioni al testo atte a chiarirne l'interpretazione proposta.

Pur non essendo un trattato di filosofia, l'opera usa scientemente una terminologia tecnica a cui deve unità e precisione; per questo, non soltanto abbiamo reso in modo uniforme i termini corrispondenti a, per esempio, *essenza*, *sostanza*, *specie*, *genere*, ma anche la parola '*ilm*', data la valenza particolare che, come si è visto, ha assunto, è stata sempre resa con '*scienza*', anche quando '*sapere*' o '*conoscenza*' si sarebbero meglio adattati al contesto. Sempre a proposito dei termini tecnici, abbiamo cercato inoltre di trovare paralleli e testimonianze a quelli meno diffusi, segnalandoli nelle note.

<sup>100</sup> Yāqūt, *Mu'ǧam al-udabā'*, 15, 5.

<sup>101</sup> Rowson 1990, 51.

<sup>102</sup> Rowson 1990, 51-2.

Queste ultime intendono prima di tutto fornire le informazioni di base relative ai temi diversi cui i quesiti fanno riferimento, molti dei quali, anche se trattati nell'opera in modo sommario, hanno alle spalle un'ampia problematica e una bibliografia connessa; di qui i frequenti riferimenti alla seconda edizione dell'*Encyclopédie de l'Islam*, che non sono stati ripetuti nella Bibliografia. Alle note inoltre sono state volutamente affidate, particolarmente nei quesiti più tecnici inclusi per completezza nella traduzione, le necessarie precisazioni specialistiche, quali la trascrizione delle parole o i rimandi ad altre opere arabe, che il lettore non interessato può agevolmente ignorare. Sempre nelle note abbiamo cercato per quanto possibile di dare un contesto alle citazioni presentate dai due autori in forma allusiva o sommaria, nella convinzione che, per avere un'idea dello spessore culturale di un'opera, sia necessario conoscere a cosa e come essa fa riferimento.

Inoltre, sempre nelle note, abbiamo dato spazio agli usi linguistici, particolarmente lessicali ma anche sintattici, che si discostano da quelli riportati dai dizionari, confrontandoli con altre testimonianze testuali.

Desidero ringraziare qui coloro che a vario titolo mi sono stati d'aiuto durante l'elaborazione e la stesura di questo lavoro: Francesco Ademollo, Maha Barakat, Afif Ben Abdeselem, Annaclara Bettini, Mirella Cassarino, Pelio e Caterina Fronzaroli, Maria Teresa Gagliano, Antonella Ghersetti, Pascal Huart, Irène Lentin, Donatella Lippi, Luca Mannucci, il personale della Biblioteca dell'Institut Français d'Études Arabes di Damasco e quello della Biblioteca dell'Institut National des Langues et Civilisations Orientales di Parigi; un grazie infine va ai revisori anonimi per la loro paziente lettura e i costruttivi suggerimenti.

**Il libro dei cammelli errabondi  
e di quelli che li radunano**



Ti aiuti Iddio ad afferrare il vero e te ne apra il petto, ti guardi dal flagello del falso e te ne distolga il volto, renda abbondante la tua parte di scienza e ricca la tua porzione di conoscenze, ti faccia partecipare alla felicità<sup>1</sup> per i tuoi sforzi e ti renda segno del bene; adorni ai tuoi occhi l'essere equanime e l'accettare il vero e ti renda odiosi l'opprimere e il discutere sul falso, ti faccia scavare i segreti tesori della saggezza e ti renda chiare le oscurità della scienza, ti ispiri la parola giustizia perché tu la ricerchi in ogni tuo stato e condizione e tu resti presso di lei in ogni tua parola ed azione.

Ho letto i quesiti ai quali chiedi una risposta nell'epistola che hai cominciato dolendoti del tempo e rimproverando la poca solerzia degli amici. Trovo tuttavia che ti lamenti di un vecchio male e di un morbo antico: guarda - ti protegga Iddio - alla moltitudine di coloro che piangono intorno a te e sarai consolato, oppure a coloro che sopportano con te e sarai sollevato: per la vita di tuo padre, ti lamenti con chi si lamenta e piangi presso chi piange, infatti in ogni gola c'è un boccone di traverso e in ogni occhio un bruscolo.<sup>2</sup> Ognuno cerca dall'amico ciò che mai troverà, quand'anche lo si

**1** Miskawayh affronta subito i due temi centrali all'etica filosofica musulmana della scienza e della felicità, a cui abbiamo già alluso nei punti 3 e 4 dell'Introduzione. Le 'scienze e le conoscenze' sono le attività proprie dell'anima razionale, v. Miskawayh, *Tahqīb*, 9 (Arkoun 1988, 14); Arkoun aggiunge in nota che queste virtù intellettuali dell'anima si distinguono da quelle morali, perché in queste ultime si deve tener conto del corpo. Miskawayh dà nel quesito nr. 15 una definizione teorica della 'scienza' (*ilm*); Tawhīdī nel nr. 50, a cui si rimanda per una discussione dell'argomento, ripropone la questione. L'acquisizione delle scienze, insieme a quella delle virtù, forma la caratteristica dell'uomo in quanto distinto dagli animali, quindi la 'scienza' tornerà spesso in questo testo.

**2** Arkoun (1982, 111) pensa che con queste parole Miskawayh voglia alludere a se stesso e alle sue vicende personali, quando, dopo la morte del principe buyide 'Aḍud al-dawla nel 983, perduto il grande protettore a cui dedica la sua opera storica, egli decide di abbandonare le ambizioni mondane e di seguire la via della saggezza: ambedue gli uomini sarebbero accomunati dall'amarezza e dalla disillusione; ciò induce Arkoun a spostare a



potesse definire con le parole dei saggi: il tuo amico è un altro te stesso, pur essendo una persona diversa da te.<sup>3</sup> Quanto ne siamo lontani! Credo che il latte di gallina, l'araba fenice e la pietra filosofale<sup>4</sup> siano più agevoli da cercare e facili da trovare di lui.

Venendo all'argomento, mi parrebbe bene, dato che ami la compagnia e la società della gente e ricerchi la dolcezza e il piacere del vivere, che tu sia indulgente verso tuo fratello e che piuttosto tu induca in errore te stesso a suo proposito, tanto da chiudere gli occhi, in suo favore, su ogni tuo diritto e da riconoscerti suo debitore più di quanto lui stesso non pensi. Mi pare anche bene che tu faccia uso del *savoir-vivre* di Baššār, che era eccellente, così come lo è l'ammonizione di Nābiġa,<sup>5</sup> e che tu non renda usuale ai tuoi amici e compagni l'ascolto dei tuoi lamenti, così che ci si abituino e poi smettano di compiangerti, né che tu ecceda nei rimproveri, così che diventino loro abituali e poi non ti accontentino.

Tutto ciò se (l'altro) nutre verso di te gli stessi tuoi sentimenti (di amicizia) verso di lui e tu non trovi da parte sua un petto colmo d'odio e un cuore pieno di vecchi rancori, perché a questo punto risveglierai le sue inquietudini e risolleverai i suoi risentimenti, facendogli tornare in mente ciò che pretende di aver dimenticato per generosità vera o simulata e che ha celato per longanimità vera o simulata; tutto ciò ancora se costui è equanime con te e non ti si avventa contro, se è leale e non dice falsità su di te: chi conosce la natura del tempo e di chi lo abita, il carattere del secolo e dei suoi figli, non spera l'impossibile e non intraprende l'inaccessibile, né si aspetta che un materiale torbido sia puro o cerca le delizie nella casa della tribolazione.

Tu poi, se non trovi un aiuto al tuo contentamento da parte della tua anima, che è ciò che più ti è proprio, e una rispondenza ai tuoi desideri da

una data successiva al 983 la composizione dell'opera, che in Arkoun 1961a aveva situata fra il 977-8 e il 980-81.

3 Amīn cita in nota il trattato di Tawhīdī su *L'amicizia e l'amico* in cui attribuisce queste parole ad Aristotele, con il commento di Abū Sulaymān (*Risālat al-ṣadāqa wa-al-ṣadiq*, 55-7); v. anche *Tahdīb*, 144 e i commenti di Arkoun 1988, 223, n. 2.

4 La prima di queste entità mitiche introvabili, che abbiamo reso con 'latte di gallina', significa alla lettera 'maschio del cavallo pezzato gravido'; la seconda indica un uccello mitico come la fenice a cui è assimilato e che ha dato luogo a leggende e racconti anche esoterici, v. i riferimenti in E.I. s.v. 'Anqā' (Ch. Pellat); per la terza v. WKAS, s.v. *kibrīt*: *al-kibrītu l-aḥmaru* «a very rare, magical substance (alchem.: the philosopher's stone)».

5 Celebri poeti rispettivamente della prima età abbaside Baššār b. Burd; preislamico vicino alle corti dei Gassanidi e dei Laḥmīdi, al-Nābiġa al-Ḍubayānī; nella nota Amīn riporta i versi a proposito dei quali i poeti sono qui citati, che in ambedue i casi esortano ad accettare gli amici nei loro difetti perché nessuno ne è esente, o altrimenti a vivere da soli, come dice Baššār.

parte degli umori<sup>6</sup> del tuo corpo, che sono ciò che più ti è vicino, come li puoi cercare da un altro e chiedere da uno diverso da te?

Cerca rifugio in Dio dal demonio e dalle sue tentazioni e dall'impurità dell'ignoranza e dei suoi rivestimenti: se chiedi aiuto a Dio ti aiuterà e se fai di lui quanto ti basta, lo sarà, perché non c'è forza se non in lui.

Questi sono gli ammonimenti che ho ritenuto di farti e i consigli che mi è venuto in mente di darti: spero che corrispondano a ciò che ho cercato per te e ho auspicato che tu accolga e segua, se Dio vuole.

E adesso mi accingo a rispondere ai quesiti che hai chiamato «i cammelli errabondi», sforzandomi di ricondurteli, per mezzo di pastori protettivi e di guardiani vigili, sciolti dalle pastoie e marchiati, sperando che tu trovi nelle risposte la saggezza agognata e la scienza ricercata e che tu giunga, dopo aver avuto la meglio grazie a loro, alla frescura della certezza, se Dio lo vuole.

Abbiamo stipulato che trattando un quesito ne chiariremo le oscurità e ne spiegheremo le difficoltà; se un argomento si collega con una trattazione precedente ben stabilita e un fondamento già passato in giudizio e solido, già spiegato e chiarito da un altro, soprattutto se da un uomo noto per la saggezza, alto in grado in essa, indirizzeremo a lui indicandolo. Mi è parso infatti che agire in questo modo sia più adeguato che mettersi a copiarlo e riportarlo e dilungarvisi, pur menzionandolo e accennandovi brevemente: e in Dio è il successo.

6 *aḥlāt*, i quattro umori (sangue, flegma, bile gialla e bile nera) costituenti degli organi omeomeri, cioè ossa, vasi, nervi, muscoli; si tratta di elementi 'intermediari' fra gli elementi primari (fuoco, aria, terra e acqua), e gli organi 'strumentali', ossia le membra, poiché gli elementi primari, nelle loro mescolanze, formano le piante, di cui si nutrono gli animali e gli umori sono prodotti a partire da questi alimenti: per esempio il sangue è prodotto nel fegato a partire dal succo degli alimenti digeriti. Consustanziali agli elementi primari sono le quattro qualità (caldo, freddo, secco, umido); dalle infinite gradazioni di mescolanza degli elementi nasce il temperamento (*mizāḡ*), termine tecnico fondamentale sia in medicina, sia in etica, che ricorrerà spessissimo nei quesiti; v. la presentazione di Ullmann 1995, 66-70, tratta dalla prima parte del trattato di 'Alī b. 'Abbās al-Maḡūsī, morto alla fine del X secolo, nel suo celebre *al-Kitāb al-malakī (Liber Regius)*, v. Maḡūsī, *Malakī* 1877, soprattutto 1, 43-6, e i quesiti nrr. 4, 49, 60. *mizāḡ* indica in senso proprio la 'mescolanza', la 'composizione' degli elementi che formano il corpo; pur avendo acquisito il valore tecnico di 'temperamento', conserva il suo significato di mescolanza, da cui l'ambiguità di certi contesti, come nel quesito nr. 98.

Il PRIMO quesito, lessicale<sup>7</sup> Mi hai detto – che Dio ti dia vigore –: qual è la differenza fra la ‘fretta’ e la ‘rapidità’? E ancora: è necessario che vi sia sempre una differenza fra due parole quando occorrono alternativamente in un significato e per uno scopo? Infatti diciamo ‘essere allietato’ e ‘gioire’, ‘essere gaio’ e ‘essere ilare’, ‘essere distante’ e ‘essere lontano’, ‘fare il buffone’ e ‘scherzare’, ‘essere ostacolato’ e ‘essere distolto’, ‘essere impedito’ e ‘essere respinto’, ‘dare’ e ‘concedere’, ‘aspirare a’ e ‘cercare’, ‘trattare’ e ‘applicarsi’, ‘andarsene’ e ‘passare’, ‘dare un giudizio’ e ‘giudicare’, ‘venire’ e ‘giungere’, ‘approssimarsi’ e ‘avvicinarsi’, ‘parlare’ e ‘articolare’, ‘essere nel giusto’ e ‘dire il vero’, ‘sedersi’ e ‘mettersi seduti’, ‘allontanarsi’ e ‘andar lontano’, ‘essere presente’ ed ‘essere testimone’, ‘non desiderare’ e ‘astenersi’.

Forse che le parole ‘gioia’, ‘contentezza’, ‘giubilo’, ‘beatitudine’, ‘allegrezza’, ‘gaiezza’, ‘euforia’, ‘letizia’, ‘diletto’, ‘gaudio’, hanno lo stesso significato o significati diversi? E avanti in questo modo: infatti il capitolo è lungo, la corda ben intrecciata, molti gli aspetti.

E inoltre: se fra ognuna delle coppie di (parole) simili come quelle viste sopra c’è una differenza che separa significato e significato e distingue intendimento da intendimento e scopo da scopo, perché questa differenza non è comunemente riconosciuta, come è avvenuto con le parole base?

E a questo proposito, qual è la differenza fra lo ‘scopo’, ‘ciò che si intende dire’ e ‘ciò che si vuol dire’: è la stessa cosa che abbiamo visto prima? E cos’è che fa sì che sia chiara la differenza fra ‘parlare’ e ‘tacere’, e che sia oscura quella fra ‘parlare’ e ‘dire’, e fra ‘tacere’ e ‘restare in silenzio’?

*Risponde Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawayh* Dato che, per rispondere al quesito, è necessario che parliamo del motivo per cui abbiamo bisogno di un linguaggio su cui siamo convenzionalmente d’accordo, della necessità che spinge a inventare delle parole che significhino per comune accordo, e della ragione che ci invita a comporre insieme le consonanti<sup>8</sup> che diventano così nomi, verbi e particelle, sempre per comune accordo e convenzione,<sup>9</sup> e (poi) le suddivisioni (del linguaggio) che ci si presentano

7 Questo quesito, come i quesiti nrr. 34 e parti dei nrr. 4 e 30, sono stati inclusi nella traduzione integrale del libro per completezza. Hanno tuttavia un carattere tecnico e presuppongono la conoscenza della struttura morfologica della lingua araba e della descrizione che i grammatici e filologi tradizionali ne hanno tracciata. La traduzione parte dal presupposto che tutto ciò non sia necessariamente noto, ma al tempo stesso cerca di evitare spiegazioni prolisse che non aiuterebbero comunque chi non conosce la lingua.

8 La grafia dell’arabo non nota le vocali brevi altro che come tratto facoltativo aggiunto al *ductus*; l’alfabeto quindi è piuttosto un sillabario, dato che ogni consonante può essere letta come seguita da una delle tre vocali brevi: *a*, *i*, *u*, oppure da nessuna.

9 Miskawayh aderisce chiaramente alla tesi dell’origine convenzionale del linguaggio, qui e in *Fawz*, 54; sebbene la questione non sia mai stata considerata dirimente in islam – data comunque l’incommensurabile distanza fra linguaggio divino e umano – molti, fra cui il

in forza del giudizio della ragione - premettiamo alla risposta un'esposizione su tali temi, che ci spiani la via e ci faciliti il compito richiesto, che sia chiara e che elimini tutto ciò che è astruso, e diciamo:

Il motivo per cui si ha bisogno del linguaggio è che l'uomo da solo, non essendo sufficiente a se stesso in vita sua e non essendo capace di raggiungere ciò che occorre al compimento della sua persistenza per il periodo a lui assegnato e il tempo per lui decretato, ha bisogno di richiedere ad altri il soddisfacimento delle sue necessità per tutta la durata della vita, come anche deve, secondo ciò che giustizia richiede, dare qualcosa agli altri in compenso a quanto ha loro richiesto, per mezzo della mutua assistenza a causa della quale i saggi hanno definito l'uomo come 'politico'<sup>10</sup> per natura.

Queste scambievoli condizioni di bisogno e di aiuto ripartite fra le persone, grazie alle quali può andare a buon fine la loro sopravvivenza e può ben stabilirsi la loro esistenza, sono costituite da realtà e da entità fra loro diverse e non coincidenti, numerose e senza limite, le quali talvolta sono a portata di mano, ed è sufficiente farvi cenno; talaltra sono nascoste, e il cenno non basta: è indispensabile allora ricorrere a movimenti fatti da suoni che significhino queste intenzioni per comune accordo, perché ognuno possa formulare all'altro le sue richieste, possa a sua volta prestare il suo scambievole aiuto e si compia così la sussistenza del genere umano. E poiché il Creatore, sia esaltata la sua maestà, nella sua sottile saggezza e nella sua preveggente scienza e potenza, ha provvisto l'uomo di un organo che è il più mobile e duttile delle sue membra e l'ha posto sulla via dell'emissione della voce in modo tale che si accorda con l'articolazione della voce (altrimenti indistinta) che esce con il respiro e si armonizza con gli altri organi che aiutano alla realizzazione del linguaggio - questo organo è il più adatto fra le membra a compiere le specie di movimenti che rendono manifesti quei generi di suoni, significanti le intenzioni di cui abbiamo parlato. I suoni isolati che vengono articolati attraverso questi movimenti, chiamati consonanti, sono in arabo in numero di ventotto; essi vengono composti in (gruppi) di due, tre o quattro consonanti, finiti e contati nel numero, perché limitati e contati sono gli elementi semplici, e quindi anche i composti che ne derivano.

grammatico Ibn Fāris (m. 1004), hanno sostenuto la tesi dell'origine divina, sulla base di *Cor* 2,31 («Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose», detto di Dio; i versetti coranici saranno sempre citati nella traduzione di A. Bausani), v. Weiss 2009.

**10** *madanī*, derivato da 'città', come 'politico' da πόλις; Miskawayh insisterà più volte sulla necessità della collaborazione scambievole che sola può rendere la vita umana possibile e anche prospera e fiorente e sarà di conseguenza condotto a considerazioni critiche nei confronti degli asceti, che si servono degli altri senza fare la loro parte in cambio, v. i quesiti nrr. 5, 103, 162 e anche *Tahqīb* 30 (Arkoun 1988, 46) dove si dice che gli asceti nemmeno esercitano le virtù fondamentali quali giustizia, temperanza, generosità. Sulla formulazione di questa idea ha influito probabilmente l'autore sui cui riposa la maggior parte dei trattati arabi medievali di economia, il neopitagorico Brisone, v. il quesito nr. 8.

La suddivisione della ragione esige che queste espressioni linguistiche, considerate dal punto di vista del loro rapporto con il significato, si trovino in cinque stati fissi e invariabili, che sono: che corrispondano l'uno all'altro forma fonica delle parole e significato; che differiscano l'uno dall'altro; che le forme foniche coincidano, ma i significati siano diversi; che le forme foniche siano diverse, ma i significati coincidano; o che, nella composizione delle parole, parte delle consonanti e parte dei significati coincidano, e differiscano nel resto.<sup>11</sup>

Questi cinque tipi di parole sono quelli enumerati da Aristotele nel suo primo libro sulla *Logica*, e quelli di cui hanno parlato i commentatori, e che hanno chiamati: coincidenti, divergenti, convergenti, sinonimi, derivati,<sup>12</sup> e si trovano colà spiegati. Il motivo per cui si è avuto bisogno di inventare il linguaggio renderebbe in realtà necessario un solo tipo, quello in cui le forme foniche sono differenti secondo il variare dei significati, il tipo chiamato 'delle parole divergenti'; gli altri tipi sono determinati da stati di necessità che non cadono all'interno dello scopo primario, come spiegheremo con l'aiuto di Dio.

Abbiamo infatti premesso che le intenzioni e gli stati che si configurano all'anima sono assai numerosi, senza fine; le consonanti invece poste a significare per comune accordo, e i loro composti, sono finiti, limitati e contati nel numero.<sup>13</sup> Fra le leggi e i giudizi palesi delle evidenze razionali è che se si divide il molto per il poco una parte di esso resta indistinta, necessariamente, e da questo deriva la 'coincidenza' nel nome, il fatto cioè

11 Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā* (Il libro splendente sulle varie scienze della lingua), 1, 368 riporta, attribuendola ai teorici del diritto, una classificazione simile, anche se non identica: per il primo tipo è presa ad esempio la parola *Allāh*, in cui per eccellenza il nome è uno solo e il referente uno solo. I filologi arabi tuttavia, nell'articolare il rapporto dei vocaboli singoli con il loro significato, considerano piuttosto tre tipi: i 'divergenti', i 'convergenti' (nel nostro testo: *mutawāṭi'a*), a cui danno il nome di *muštarak* e i 'sinonimi', v. Suyūṭī, *Muzhir*, 1, 369.

12 *muštaqqa*, questa parola ha creato qualche difficoltà all'editore Amīn, che nell'errata corrige l'ha trascritta come *mušakkika* (che creano dubbi), pur essendo chiaramente leggibile come tale nel manoscritto (ringrazio il prof. Maurice Pomerantz che mi ha fornito copia del foglio in questione del manoscritto). Si tratta probabilmente di 'derivazione' nel senso della paronimia in Aristotele. Miskawayh, nelle questioni lessicali, userà per lo più questo termine secondo la sua usuale accezione di derivazione formale, attraverso schemi fissi, di nomi o verbi che hanno in comune uno stesso nocciolo consonantico, ma il particolare carattere della struttura (e conseguente descrizione) della lingua araba ha obbligato ad una riflessione e un'interazione fra grammatica e logica: i principi grammaticali tradizionali per adattarsi alla logica devono essere usati in senso meno formale, v. Bäck 2008, 267 e l'Introduzione.

13 La questione del rapporto quantitativo fra 'espressioni' e 'significati' a cui Miskawayh dà qui una veste scientifica, non è nuova e si configura in modo diverso se è discussa sul piano linguistico o letterario, v. Bettini 2016.

che un'unica forma fonica stia a indicare significati molteplici,<sup>14</sup> come la parola 'ayn, che significa 'occhio', 'sorgente', 'cavità del ginocchio', 'inclinazione di un piatto della bilancia', 'pioggia che cade per diversi giorni', e così molti altri nomi. Questo fatto, che conduce ad ambiguità ed errori nelle azioni e nelle convinzioni, non è avvenuto per scelta, ma per necessità naturale, come abbiamo chiaramente spiegato.

È poi successo che i professionisti dell'arte del dire, della poesia e della prosa rimata, e dell'arte oratoria, che hanno bisogno di discorsi persuasivi popolari<sup>15</sup> talora in vista di un accordo di pace fra le tribù, talaltra per incitare ai combattimenti, o per farli cessare, o in altre circostanze in cui sia necessario parlare con abbondanza e facondia e ripetere alle orecchie dei presenti una stessa idea, perché si consolidi negli animi e si imprima nei cervelli - è successo che costoro non amassero ripetere una stessa parola molte volte, soprattutto i poeti, che sono sempre in cerca di un vocabolo da usare al posto di un altro nello stesso preciso significato, per portare in fondo correttamente il metro in poesia, o l'equilibrio fra le parti del discorso in prosa.<sup>16</sup> Si è avuto quindi bisogno di molti vocaboli indicanti un solo significato.

Questo fenomeno che è occorso ai vocaboli sinonimi è in certo modo qualcosa di opposto e in contrasto con il fine primo dell'invenzione del linguaggio, a cui ha spinto il bisogno, come vedi: e senza il bisogno degli oratori e dei poeti e dei compositori di prosa rimata e bilanciata, esso sarebbe una vana ambiguità.

Essendo quindi la nostra questione collegata con queste due parti del linguaggio, abbiamo dato di esse una breve illustrazione e ci affidiamo,

14 Questo è l'argomento usato dai teorici del diritto, che si sono occupati di linguaggio come propedeutico alla loro scienza, per spiegare razionalmente la presenza degli omonimi sinonimici; v'è anche chi aggiunge che l'ambiguità risultante da questi ultimi può talvolta costituire uno scopo voluto, quando dall'uso di un significato non equivoco può derivare un male (nel caso per esempio di giuramenti forzati), v. Bettini 2008.

15 *iqnā'āt*, si tratta di uno dei tipi di discorso con cui si può ottenere un diverso grado di assenso, passando dal sillogismo dimostrativo, attraverso cui si ottiene la certezza, a quello dialettico con cui si cerca di avere la meglio nelle opinioni o credenze, a quello sofisticato che assimila il vero al falso, a quello persuasivo come nel nostro contesto, fino a quello poetico, in un 'paradigma dimostrativo' che va dal sillogismo alla metafora e integra la retorica nella logica, v. Benmakhlof 2015, 95-7. Già Kindī distingue fra 'dimostrazione' (*burhān*) e 'ragionamenti persuasivi' (*iqnā'āt*) che non si possono usare in matematica, v. *al-Falsafa al-ūlā* (La filosofia prima), *Rasā'il*, 86. Nella nostra opera si alluderà, in termini non sempre espliciti come è d'uso per Miskawayh, alla differenza fra 'ragionamento dimostrativo' e 'persuasivo', v. i quesiti nrr. 130, 149, 175.

16 L'autore fa qui riferimento ad una caratteristica fondamentale della prosa araba classica, che è la struttura a segmenti bilanciati che ripetono la stessa idea con parole diverse; talvolta a tale struttura si aggiunge l'assonanza finale, che può essere costruita in modo estremamente sofisticato, v. le voci *Sadj'* (A. Ben Abdeselem) e *Nathr* (L. Bettini) in E.I. Questo fatto, fra l'altro, rende barocche le traduzioni letterali in lingua europea di questa prosa; nella nostra fattispecie, anche se la prosa di Miskawayh è piuttosto piana, abbiamo cercato di unificare per lo più i due cola in uno, per ragioni di scorrevolezza e leggibilità.

per chi è ansioso di essere informato sulle altre parti, ai libri che i logici hanno composto su di esse: ché sono colà esaurienti.

Esaurita dunque l'introduzione che volevamo premettere al quesito, prendiamo a rispondervi dicendo:

Fra le parole, vi sono quelle 'divergenti', in cui a forma diversa corrisponde significato diverso: e queste costituivano lo scopo primo dell'inventare il linguaggio. Vi sono poi quelle 'coincidenti', in cui a identica forma fonica corrispondono significati diversi; vi sono infine quelle 'sinonime', in cui a forme foniche diverse corrisponde un solo significato: questi due tipi sono venuti ad essere per necessità, come abbiamo spiegato.

Talvolta inoltre ci sono vocaboli diversi che indicano significati vicini, anche se le realtà di tali significati sono diverse, o indicano condizioni diverse, relative, nella loro diversità, ad una sola realtà, e per questo l'oratore e il poeta le usano come se fossero sinonimi, a causa della corrispondenza e comunanza fra loro, anche se l'essenza è diversa: un esempio possono essere i nomi che esistono per la 'sventura', che ha, nella sua molteplicità, attributi diversi: ma siccome essi si riferiscono ad una cosa sola, sono usati nello stesso significato; lo stesso avviene per i nomi del 'vino' o della 'spada'.

Se guardi bene, e consideri fino in fondo, trovi che queste parole hanno significati diversi, ma dato che sono qualificativi di un unico oggetto, sono trattati come i nomi che hanno un solo significato; ciò avviene nell'uso estensivo del linguaggio da parte delle persone, quando hanno bisogno di un eloquio sciolto e non ricercato e di una certa permissività in molte realtà.

Se non sapessi quanto la tua natura è penetrante, quanto ampie le tue conoscenze, con quale prontezza di sguardo afferrì ciò che viene accennato, mi sottoporrei all'onere di (chiarire) la differenza fra i significati dei nomi del 'vino', come la 'bevanda', quello 'esposto al vento del nord', quello 'che dà gioia', quello 'che toglie l'appetito'<sup>17</sup> e così via; o fra il significato di 'spada' e di suoi attributi e qualificativi, come quella 'penetrante' o 'tagliente' e così via, e così i nomi e qualificativi di 'sventura'; tuttavia ho considerato che il caricarmi tale fardello fosse un superfluo dilungarsi oltre misura su di te, con qualcosa per te inutile.

Quando troviamo parole fra loro distinte, che hanno significato coincidente o vicino, bisogna che le consideriamo: se ci accorgiamo del punto di divergenza nel significato bisogna che le riportiamo a ciò che la lingua e la ragione dell'invenzione del linguaggio esigono e le consideriamo parole 'divergenti', ossia diverse nella forma e nel significato: questo è il metodo chiaro e la via corretta, che rendono caduche le domande e i dubbi. Se non capita invece di trovare un punto di divergenza e l'esame non ce lo rivela,

17 *qahwa*, nome oggi corrente per 'caffè', in realtà di etimologia incerta; per il significato conferito a questa parola dai filologi, v. per esempio Ibn Qutayba, *Adab al-kātib*, 139.

riporteremo (tale fatto) all'altra divisione di base e lo sposteremo a quel sottotipo di cui abbiamo parlato: la necessità che, in poesia e nell'oratoria, spinge ad usare molte parole indicanti lo stesso significato.

Quando ho visto che le domande che aprono questo libro sono state esemplificate da parole specifiche, mi sono incaricato di parlarne perché servano di aiuto (a capire anche) quelle simili: esse infatti ad un esame sono molte e assai ampie,<sup>18</sup> e Dio è colui che conduce al successo.

La differenza fra la fretta e la rapidità: 'fretta' (*ağala*) per lo più si usa per i movimenti del corpo che si susseguono, e per lo più occorre in luogo di biasimo; infatti si dice a qualcuno: mi hai fatto fretta, o un tale ha fatto fretta ad un tale, e si capisce che ciò è una critica; questo non si capisce invece da 'un tale è stato rapido'. In più si usa solo per chi si occupa di bassi mestieri e per chi è inferiore a te. 'Rapidità' (*sur'a*) invece è fra i termini elogiativi e per lo più occorre per i movimenti non corporali, perché si dice: un tale è rapido di pensiero o di apprendimento o anche che è stato rapido nell'affare o nella risposta; (il Corano dice): «Dio è rapido al conto»;<sup>19</sup> o si dice ancora: il cavallo di un tale è più rapido del vento o del lampo e di un'occhiata, 'rapida', o del giudizio 'rapido', o, di un astro, che è rapido nel movimento e in nessuno di questi contesti occorrono derivati di *ağala*. Questa differenza è evidente, ma l'uso estensivo del linguaggio e la vicinanza dei due significati porta la gente a porli l'uno al posto dell'altro.

Quanto alle espressioni: un tale 'è stato allietato' (*surra*), 'ha gioito' (*fariha*), 'è stato gaio' (*ašara*), 'è stato ilare' (*maraha*), la differenza fra i due primi vocaboli e i secondi è evidente; infatti i secondi si usano solo in situazioni di biasimo o sconvenienza, mentre i primi due non occorrono in tali contesti. La differenza qui è troppo evidente perché ci si bisogno di mettersi a spiegarla e chiarirla; per i primi due, poi, anche se sono vicini di significato, 'essere allietato' si usa solo quando chi provoca in te (tale stato) è un altro, mentre 'gioire' è uno stato che avviene in te senza un agente. La morfologia del verbo mostra la correttezza di quanto abbiamo detto, perché 'essere allietato' ha una forma passiva, la quale, anche se l'agente non è nominato, è l'azione di un altro da te.<sup>20</sup> Invece 'gioire' ha una forma (attiva) che non richiede un altro agente.

Anche fra 'essere distante' (*ba'uda*) e 'essere lontano' (*nazaḥa*) ci sono differenze, perché la 'distanza' nelle dimensioni è di vari tipi, anche se il nome è comune: infatti prenderla in altezza, larghezza e profondità impli-

18 Intende dire che non esaminerà tutti i sinonimi sottopostogli.

19 Espressione coranica ricorrente, v. *Cor* 2,202; 3,19,199; 5,4.

20 L'arabo non conosce il complemento d'agente (perché se si conosce l'agente si usa la forma attiva), né considera che il soggetto di un verbo passivo sia un agente, se non da un punto di vista puramente grammaticale; se si dice 'sono stato allietato' si intende che qualcuno, non specificato, ha compiuto relativamente a me l'azione che io subisco.



ca direzioni diverse, anche se il genere è uno solo. Così stando le cose ed essendo ogni direzione diversa dall'altra, necessariamente differiscono anche i termini per indicarle, mentre il termine 'distanza' (*bu'd*), anche se indica il genere, si usa per ognuna delle direzioni, pur essendo proprio all'altezza. Il termine *nazḥ* è invece specifico per la profondità, perché in origine si riferisce ai pozzi<sup>21</sup> e simili cose profonde, ma l'uso estensivo della lingua ha portato – dato anche che la profondità è un certo tipo di distanza – a usarlo nel senso di altezza.

Anche fra 'fare il buffone' (*hazala*) e 'scherzare' (*mazaḥa*) c'è differenza, perché il primo è il contrario dei 'essere serio' ed è biasimevole, mentre il secondo non lo è: il profeta – Dio preghi su di lui e gli dia pace – scherzava, pur dicendo solo il vero, e non faceva il buffone. Si dice: il tale è un bello spirito arguto e scherzoso e questa qualificazione è elogiativa; se fa il buffone viene biasimato e riprovato.<sup>22</sup>

Si dice 'un tale è stato impedito e distolto' (*ḥuḡiba fulānun wa-ṣudda*), perché il porre una barriera (*ḥiḡāb*) è un accidente anteriore, quasi la causa dell'impedire, e poiché il *ṣudūd* è il 'distogliere il viso' e questa azione avviene dopo l'aver posto una barriera, è diventato vicino ed usato al suo posto.

Per le altre parole che hai citato prima, il minimo esame ne fa conoscere la differenza e per questo ho tralasciato di parlarne: 'dare' (*a'tā*) è la forma, resa fattitiva da apposito schema,<sup>23</sup> rispetto al verbo 'a'tā 'ricevere'; 'concedere' (*nāwala*) è la forma doppiamente transitiva rispetto ad un'altra parola che significa 'dono' (*nawl*) e così 'tentare' (*ḥāwala*) rispetto al vocabolo che indica il 'potere' (*ḥawl*).<sup>24</sup> Tutte queste cose sono talmente evidenti che siamo dispensati dal parlarne.

Nel caso di 'sedersi' (*ḡalasa*) e 'mettersi seduto' (*qa'ada*) anche se la configurazione (finale) è una, tuttavia il 'sedersi' segue l'essere appoggiati sul gomito o distesi, mentre il 'mettersi seduto' segue l'essere in piedi ed eretti: hanno voluto distinguere fra le due posizioni che occorrono secondo stati diversi. La prova è che quando si dice: il tale era appoggiato sul gomito e si è alzato a sedere, si usa il primo verbo e non il secondo.

21 Il verbo significa 'esaurirsi' detto dell'acqua di un pozzo.

22 Secondo il filologo 'Askarī (contemporaneo dei nostri autori, autore fra l'altro di un'opera su *Le differenze fra sinonimi* che citeremo spesso, sul quale v. E.I. [J.W. Fück]), *Furūq*, cap. 21, 280 lo 'scherzare' non implica un abbassarsi da parte di chi scherza, contrariamente al 'fare il buffone', perché anche un superiore può scherzare con un inferiore in segno di familiarità, senza pensare di diminuirsi; il profeta 'scherzava', non 'faceva il buffone'.

23 Si allude qui ad una caratteristica della formazione morfologica dell'arabo che sarà menzionata diverse volte, per cui, in riferimento ad un astratto nocciolo semantico attribuito alle consonanti di base, la cosiddetta radice, si strutturano in modo sistematico le diverse forme verbali e nominali, con il loro specifico significato.

24 Cioè volgere la forza verso qualcosa, fare sforzi per ottenerla, cercare.

Io non dico che questa sia una regola necessaria tutte le volte che due parole diverse indicano lo stesso significato, né che sia un giudizio assoluto o una situazione immutabile, anzi abbiamo premesso a questo quesito quanto ti dà completo margine (d'azione) e ampia libertà: quando non trovi che la differenza è chiara ed evidente, riconduci (le due parole) allo stato di parole 'concordanti', che è una delle suddivisioni delle parole che abbiamo elencato.

Poi, alla fine del quesito, hai detto: qual è la differenza fra *ma'nā*,<sup>25</sup> 'ciò che si vuole (dire)' (*murād*) e lo 'scopo' (*ğaraḍ*)? Fra queste tre parole ci sono differenze evidenti: il primo è un nome sussistente in sé, indipendente; gli accade dopo, di diventare 'ciò che si vuole (dire)' e potrebbe essere un *ma'nā* e non essere 'ciò che si vuole (dire)'. Quanto allo 'scopo', il senso originario è ciò a cui si mira con la freccia; quando è riferito a te che ci tendi con i movimenti e la volontà, diventa (per te) come il bersaglio per la freccia e la parola è usata per similitudine.

A chiusura del quesito hai detto: cos'è che rende chiara la differenza fra 'parlare' e 'tacere' e ambigua quella fra lo 'stare in silenzio' (*şamt*) e il 'tacere' (*sukūt*)? Quanto è singolare questa tua richiesta e strano il tuo quesito! Come può essere che la differenza fra due cose opposte, che si trovano a due estremi e alla massima distanza l'una dall'altra, non sia più chiara di (quella fra) due cose vicine, fra cui c'è una distanza modesta e un breve tratto, che resta nascosta a chi vi scruta, a meno di un acuto esame e un'approfondita considerazione?

In ogni modo, la differenza fra 'stare in silenzio' e 'tacere' non è ambigua, perché il 'tacere' avviene solo dopo aver parlato e non avviene né occorre se non da parte di un parlante. Non così necessariamente è lo 'stare in silenzio', perché si dice: è venuto il tale con ciò 'che grida e che sta in silenzio', intendendosi con ciò i tipi di averi, animati e inanimati; si dicono beni 'silenziosi' solo quelli che non hanno né vita, né parola articolata né suono, come l'oro e l'argento e simili cose inanimate. Quanto

**25** La parola *ma'nā* è stata intenzionalmente lasciata senza traduzione, perché è una parola dai contorni quanto mai ampi e poco netti, che si usa in contesti diversi, v. le tre sezioni a questa voce dedicate in E.I. Può indicare il 'significato' di una parola o frase e, più in generale, un'idea o un'immagine da esprimere attraverso il linguaggio e, se usata qui in questo senso, la frase significa che una parola o una frase hanno un significato che può essere diverso da quello che si voleva dire; a questa lettura osta tuttavia il fatto che la derivazione etimologica e la stessa definizione di *ma'nā* si riconnettono proprio con lo scopo e l'intenzionalità. Nella teologia speculativa d'altra parte *ma'nā* indica una realtà incorporea, che nel mondo esterno oggettivo inerisce alle cose, come un accidente, v. Horten 1910, un 'determinante causale intrinseco' che fa sì che una cosa abbia una certa qualità, v. Frank 1967, che ne esamina i contesti d'uso nella teologia speculativa e li trova affini a 'araḍ' 'accidente' e poi a 'illa' 'causa'. È possibile che, mentre Tawhīdī si muove manifestamente sul piano linguistico-letterario, Miskawayh abbia in mente qui questa accezione e intenda che *ma'nā* in quanto 'accidente determinante' ha un'esistenza indipendente da 'ciò che si vuole dire' in senso linguistico: può acquisire questo valore, oppure no.

ai beni come quelli che camminano e gli animali, non si qualificano di 'silenziosi', né si dice dei beni 'silenziosi' che 'tacciono', perché il tacere avviene solo dopo le parole o il canto. Si può dire di un abito quando si consuma che 'ha taciuto', per similitudine, come se essi,<sup>26</sup> trovandolo da nuovo fruscante e tintinnante, lo paragonassero ad una persona che parla; poi, quando l'usura se ne impadronisce, lo paragonassero ad una persona che tace: ciò fa parte delle sapidità del linguaggio e delle curiosità del traslato.

*Il SECONDO quesito, etico* Perché gli uomini si esortano a vicenda a tenere nascosti i segreti,<sup>27</sup> fanno a gara nel prendere impegno a questo riguardo, proibiscono di divulgarli, vanno fino all'estremo limite nel reciproco ammonirsi a custodirli, e nonostante queste premesse i segreti non restano nascosti? E in che maniera vengono divulgati ed emergono dai veli loro imposti, così da essere diffusi nei cenacoli, resi eterni nel profondo delle pagine scritte, deposti nelle orecchie, tramandati nel tempo?

Di dove avviene che siano diffusi, nonostante le precauzioni prese per tenerli nascosti? Sì, nonostante la paura che insorge nel diffonderli, il pentimento che deriva dall'averli menzionati, i benefici che si perdono, le punizioni che si temono, le ragioni che portano alla rovina?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Le ricerche filosofiche hanno dimostrato in modo chiaro che nell'anima esistono due facoltà: l'una che dà e l'altra che prende. Con la facoltà che prende essa tende a recuperare le conoscenze e desidera conoscere i fatti tramandati; con essa i bambini ricevono la loro prima formazione, desiderosi come sono di ascoltare delle novelle; quando poi diventano adulti, amano conoscere i fatti reali. Questa facoltà consiste in un subire un'azione, e in un

26 Ossia gli Arabi, particolarmente quelli preislamici, autorità indiscussa in campo letterario e soprattutto linguistico. Miskawayh non era arabo di stirpe, come non lo era Sībawayh (m. intorno al 796), autore della prima grammatica della lingua araba che ci sia pervenuta, che si riferisce alle sue fonti dicendo: 'gli Arabi dicono'; anche per chi lo era, tuttavia, l'arabo corretto della lingua scritta era una lingua da imparare.

27 Il tema è ben noto e Ġāḥiẓ vi ha dedicato un trattatello (*Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān* Sul nascondere il segreto e custodire la lingua, *Rasā'il*, 1, 139-72) che non ha tuttavia molto in comune, tranne il fatto che è quasi impossibile mantenere i segreti, con il nostro quesito; Tawḥīdī, *Muqābasāt*, nr. 7 fa la stessa domanda anche ad Abū Sulaymān al-Siġistānī (sul quale si veda l'Introduzione) e cita nominalmente questo nostro libro. La risposta di Abū Sulaymān è del tutto diversa e non si avvale della stessa impalcatura psicologica di Miskawayh: il segreto è qualcosa di posto dietro una barriera o una porta chiusa, che cresce e si sviluppa con il passare del tempo e il movimento delle stelle, fino ad arrivare al suo stato di completezza e quindi ad apparire: se peraltro restasse nascosto sarebbe esistente e non esistente al tempo stesso, cosa impossibile. Vedi anche le opere citate nel quesito nr. 40 che, in forma più breve, riportano un paragrafo sulla difficoltà di custodire un segreto.

aspirare alla perfezione che caratterizza l'anima. Attraverso la facoltà che dà, l'anima riversa sugli altri le conoscenze che ha e comunica le scienze che possiede; questa facoltà non è passiva, ma attiva. Queste due facoltà si trovano nell'anima per essenza, non per accidente.

Ogni uomo dunque aspira attraverso una di queste due facoltà ad agire, e quindi a dare informazioni, e con l'altra a subire, e quindi a cercare di essere informato. Stando così le cose, non è possibile che chi subisce (questa) azione non agisca, né che chi agisce non la subisca, perché ambedue le cose appartengono all'anima per essenza. Ecco quindi apparire il motivo che spinge a rivelare i segreti: l'anima essendo una, e aspirando con una delle sue due facoltà a cercare di sapere e con l'altra a far sapere, non c'è cosa che resti segreta.

Questa è una mirabile disposizione divina, grazie alla quale si sono tramandate le notizie relative ad antichi avvenimenti, si sono conservate le storie dei popoli; gli Antichi si sono preoccupati di registrare tutto questo, e i moderni desiderano tramandarlo e apprenderlo.<sup>28</sup> Per questo i saggi hanno coniato proverbi (su questo tema), legandovi intorno sentenze nette: i segreti non si mantengono, e presto o tardi sono divulgati, mentre il popolo dice: che cosa resta nascosto? risposta: ciò che non c'è.

Chi è depositario di un segreto deve confidarlo solo a chi è capace di dominarsi e di tenere a freno le sue inclinazioni, nei loro movimenti e appetiti, anzi a colui che le combatte, a colui che, nel combattimento, è uso a vincerle e reprimerle, e tutto ciò si realizza nell'uomo proprio con la facoltà della ragione, che è il migliore dei doni dell'Altissimo, la grazia più grande per il suo servo. In questo l'uomo è superiore agli altri animali e senza questa sostanza preziosa che domina l'anima e la controlla, l'uomo sarebbe come gli altri animali irrazionali, nel manifestare le facoltà dell'anima lasciate libere senza controllo, abbandonate senza vigilanza; per mezzo di questa sostanza preziosa invece egli si trova in un grande combattimento contro l'anima.

Ciò che voglio dire con queste parole è che l'uomo per mezzo della facoltà della ragione mena un combattimento perenne con l'anima, perché ha bisogno di frenarla, di controllarla, di tenerla lontana dai suoi bassi appetiti, per non prendere da lei più di quanto la ragione le lascia e delimita, le prescrive e permette. Chi non mena questa lotta perenne per tutta la durata della sua vita, non ha parte nella famiglia degli umani,<sup>29</sup>

28 Vedi Ġāhiz, *Kitmān al-sirr*, *Rasā'il*, 1, 143.

29 *insāniyya*, questa parola, che significa propriamente 'umanità' (e così è tradotta per es. in Arkoun 1988), ricorre spesso in Miskawayh nel senso dell' 'essere uomo', ossia possedere ciò che contraddistingue l'uomo (dalle piante e dagli animali), che è la ragione: quanto più evidenti sono in qualcuno le impronte della ragione, tanto più partecipa dell' 'essere uomo'; le traduzioni che saranno scelte via via, per ragioni di scorrevolezza del testo, si ispirano tutte a questo criterio fondamentale.

ma è un reietto come la bestia abbandonata che non ha nella ragione chi la sorvegli. E quando l'uomo scende dal suo alto rango ad uno più basso, perde se stesso e si acconcia alla più vile delle posizioni, e in più rinnega la grazia di Dio, rifiuta il più nobile dei doni, aborre e rifugge dalla vicinanza del suo Creatore. I filosofi hanno commentato questa idea a fondo e hanno appreso agli uomini la lotta con l'anima nei libri di etica: ad essi si rivolga chi desidera venirne a conoscenza.

Le azioni che l'anima subisce e quelle che compie sono molteplici, a seconda della sua forza: si tratta delle passioni insite negli uomini, da cui nessuno è esente. Esse tuttavia esistono in maggior o minor grado, quindi coloro che seguono la ragione hanno diverse maniere di lottarvi, mentre gli ignoranti sono quelli che vi si lasciano andare senza combattere. Il rivelare i segreti fa parte di queste passioni, ed è connesso con l'informare e il dare, e dato che il custodire i segreti rientra nella lotta con l'anima di cui abbiamo parlato, perché essa aspira, nel rivelarlo, a soddisfare a qualcosa che fa parte della sua essenza, mentre la ragione la soggioga e la raffrena, è quanto mai naturale che si tratti di cosa difficile e dura, del tutto simile alle altre passioni intorno alle quali si svolge la lotta.

Può una delle due facoltà essere per certuni più forte, e l'altra più debole, e così c'è chi è incline a parlare e chi è incline ad ascoltare, chi non si separa volentieri dalla sua scienza e chi la dispensa generosamente, chi è avido di imparare e di istruirsi e chi ne rifugge per pigrizia, e allo stesso modo c'è chi è più pronto a divulgare un segreto e chi è più saldo e capace nel custodirlo. Avevo un amico, della cerchia di un potente e a lui vicino in rango, che gli diceva: quando hai un segreto che vuoi resti nascosto e che non ami sia divulgato, non me lo far conoscere, non me ne rendere depositario e non mi affliggere con l'obbligo di custodirlo, perché io sento nel petto a causa sua come un punteruolo che mi buca o spunzoni che mi pungolano. L'ho sentito dire: venni a conoscenza di un segreto di un visir, che mi concesse, perché io lo tenessi nascosto e celato, beni e favori. Sul momento mi feci carico di tale segreto, feci saldo proponimento di mantenerlo, ne parlai a me stesso, mi ci preparai; passai una notte da tarantolato e al mattino ero tutto pesto e non trovai mezzo per sfuggire a quel tormento se non andare in un angolo isolato della casa dove c'era un armadio semidistrutto. Allontanai gli astanti e dissi: o armadio, l'affare e la storia stanno così e così. Ed eccomi sentire lo stesso sollievo che sente chi è gravato di un carico quando ne viene alleggerito, come se avessi vuotato il mio segreto da un recipiente stretto in uno più largo.<sup>30</sup> La situazione non tardò a tornare pesante e opprimente, finché ne fui risparmiato, perché (il segreto) divenne pubblico ad opera di altri.

30 Simili storie in Ġāhiz, *Kitmān al-sirr, Rasā'il*, 1, 145.

Ciò che quest'uomo ha raccontato, altri l'hanno messo in versi:

«Non custodisco i segreti, anzi li divulgo,  
né permetto ai segreti di ribollirmi sul cuore  
stolto è colui che i segreti fanno rigirare  
tutta la notte da un fianco all'altro».<sup>31</sup>

Abbiamo già citato il proverbio coniato a proposito del re i cui orecchi erano come orecchi d'asino; colui che l'ha inventato ha voluto esagerare nel raccomandare di custodire i segreti e ha raccontato che anche gli alberi e l'argilla non sono sicuri custodi di un segreto, ma anzi lo divulgano: e come lo sarebbero gli animali? Come dice il popolo, anche i muri hanno orecchie.

Quanto invece ai versi del poeta:

«Di quanti amici sinceri non metto a conoscenza  
l'uno dell'altro i segreti, che pure tutti raccolgo;  
Essi restano dispersi nel paese, ma i loro segreti sono affidati  
ad una roccia che gli uomini sono impotenti a scalfire»<sup>32</sup>

o al verso dell'altro:

«Tengo nascosto il segreto a prezzo di farmi tagliare la testa»,<sup>33</sup>

si tratta di parole non vere e di affermazioni non solide: ti entrino pure nelle orecchie, ma guardati bene dal fartene incantare.

*IL TERZO quesito, composto di segreti naturali e di consonanti* Perché avviene che alcuni nomi siano più leggeri all'udito di altri, tanto che vedi che chi li ode ne è rapito? Ho visto qualcuno, appassionato di Buḥturī,<sup>34</sup> sempre pronto a parlarne, acceso sostenitore della sua poesia, dire: come sono belli i versi d'amore di Buḥturī per 'Alwa, e che scelta felice quella (del nome) 'Alwa: non avviene lo stesso nel caso di Salwā, Hind, Fartanā o Da'd.

**31** I versi sono attribuiti a Suḥaym al-Faq'asī da Ġāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān* (Il libro degli animali), 5, 184, poeta di cui l'editore dell'opera sembra non avere notizie. Vedi anche Ibn Qutayba, *Uyūn*, 1, 41, dove i versi sono attribuiti ad 'uno degli Arabi del deserto', Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 298; Rāḡib, *Muḥāḍarāt*, 129, senza attribuzione.

**32** I versi sono attribuiti da Ġāḥiẓ, *Kitmān al-sirr*, *Rasā'il*, 1, 152, a Miskīn al-Dārimī, poeta di una certa rinomanza morto nel 708, v. la voce E.I. (Ch. Pellat) e citati da altre antologie letterarie, v. la nota al testo di Ġāḥiẓ.

**33** Abū Miḡḡan al-Ṭaqafī (m. 637), citato anche da Ġāḥiẓ, *Kitmān al-sirr*, *Rasā'il*, 1, 153, v. E.I. (N. Rhodokanakis-Ch. Pellat).

**34** Celebre poeta morto nell'897, apprezzato per il suo talento naturale, già citato nell'Introduzione.

Questo è un fenomeno che si trova nei nomi, nelle *kunya*,<sup>35</sup> nelle qualità fisiche e negli ornamenti, nelle forme e strutture, nei costumi e nelle nature, nei vari paesi e nei diversi momenti, nelle diverse dottrine e opinioni, scuole e abitudini. E nella tua ricerca su questo argomento, aggiungici la ricerca su ciò che, dello stesso genere, è invece pesante per l'anima, l'udito e la natura, e se ci sono una causa e un motivo nell'accettarlo e nel rigettarlo, nell'unirvisi e nel discostarsene.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il nome è composto delle consonanti,<sup>36</sup> il cui numero è di ventotto; la loro composizione può dar luogo a parole composte di due, tre, quattro o cinque consonanti. La cosa più opportuna, nel rispondere a questo quesito, è che parliamo delle consonanti isolate, che sono gli elementi semplici dei nomi, poi dei nomi che di esse sono composti, per chiarire in quale punto colui che ascolta trova gradevoli prima le consonanti isolate, poi la mescolanza e la composizione delle dette consonanti, poi il porre ogni parola accanto ad un'altra, sì da formare un'arringa, o un verso di poesia, o altro genere di discorso. Infatti questo processo può essere paragonato ad un vezzo o filo composto di pietre diverse nel calibro, nel colore, nella natura e nella politura. Si sa che il vezzo di pietre preziose ha tre punti di considerazione: il primo, le pietre preziose isolate e la scelta del loro tipo e natura; il secondo, l'effetto della composizione, che fa sì che ogni grano, posto accanto ad un altro, sia apprezzato in modo diverso e acquisti una diversa posizione nell'animo di chi lo considera; il terzo, il fatto di porre ogni vezzo nel luogo appropriato, come la gola, la testa, il polso o il petto.<sup>37</sup>

Se dunque questa similitudine è giusta, e le consonanti primarie sono come le pietre preziose, diverse per natura, senza che vi sia in esse opera dell'uomo, né vi appaia traccia di arte o ombra di abilità o destrezza, sono le altre due parti – cioè la composizione e l'ordine – il luogo in cui si manifesta l'influsso dell'uomo, attraverso la sua abilità, perspicacia e penetrazione.

Tutto ciò si può spiegare in questo modo: le ventotto consonanti escono ognuna da un punto di articolazione diverso, che va dall'estremità dei polmoni fino all'ultima parte della bocca, secondo la classificazione dei

35 Appellativo formato da *Abū* 'padre (di)' o *Umm* 'madre (di)' e un nome, che è spesso, ma non necessariamente, il nome di un figlio, vero o fittizio.

36 Vedi il quesito nr. 1.

37 Miskawayh ripropone qui succintamente la visione tradizionale della composizione letteraria come passaggio graduale dal più semplice al più complesso, che si trova riassunta in Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (La perfezione nelle scienze del Corano), *naw'* 64, 4, 10-1; dovendo trattare di suoni soltanto, vi ha trasferito l'immagine del vezzo di perle (di cui ogni consonante costituisce un grano), immagine che più comunemente viene applicata ai singoli versi, che messi uno accanto all'altro formano appunto una collana.

filologi e quanto esposto da Ḥalīl<sup>38</sup> e dagli altri, nonostante le loro divergenze sui punti di articolazione. Non è qui il luogo di commentare quanto hanno detto perché ciò ci allontanerebbe dal nostro scopo, e quindi diciamo: il suono si realizza attraverso uno strumento che sono i polmoni e il loro canale, che è la via che l'aria prende. Il suono altro non è che un urto (che si produce) nell'aria e siccome l'aria non ha nell'uomo altra via che i polmoni e il loro canale, con ingresso dalla bocca – questo urto, che è il suono, avviene soltanto in questo tratto.<sup>39</sup> Alcuni suoni dunque sono più vicini ai polmoni e più lontani dalle labbra, altri all'inverso, con numerosi punti intermedi.

Il respiro, che è l'aria, quando esce dai polmoni per raggiungere le labbra, ha una distanza (da percorrere) fra l'estremità della gola e quella della bocca e l'uomo è in grado di suddividere questo respiro con colpi diversi lungo questo percorso: interrompe il respiro una volta ad un'estremità della gola, un'altra dall'altra, un'altra volta nella cavità della bocca, così che ne derivano ventotto punti.

Si può fare il paragone con il flauto e i suoi fori: quando vi si immette il fiato e poi si interrompe in un punto con un dito dopo l'altro, i suoni sono diversi all'udito a seconda della posizione di tali punti: il suono che si sente

**38** Filologo iracheno morto nella seconda metà dell'VIII secolo, ebbe un ruolo fondamentale nella prima sistemazione della grammatica della lingua araba compiuta dal suo allievo Sībawayh e nell'elaborazione teorica del sistema metrico della poesia araba, v. E.I. s.v. (R. Sellheim).

**39** I grammatici arabi, diversi dei quali si sono occupati di fonetica, hanno ignorato esistenza e funzione delle corde vocali, Fleisch 1961, 208; secondo il grammatico Ibn Ginnī (m. 1002) il suono (*ṣawṭ*, che è una 'risonanza' che viene dal petto, come già detto dal grammatico Sībawayh nell'VIII secolo) è veicolato in maniera continua dal respiro, pur essendone ben distinto, fino a che questa continuità non viene interrotta. Le interruzioni operate su questo flusso sonoro in diversi punti del canale sono le consonanti, dotate ognuna di un suono particolare detto *ḡars* (v. Fleisch 1958 e Fleisch 1961, 204). È interessante notare che invece, secondo la teoria musicale formulata da Fārābī nel suo *Grande trattato sulla musica* (*Kitāb al-mūsīqī al-kabīr*), il suono è unicamente prodotto da un 'urto' che avviene fra due corpi e se il corpo urtato non resiste e si lascia attraversare, non si ha nessun suono; quello della voce umana avviene quando l'aria è compressa in vari punti del percorso fra i polmoni e la bocca e dunque si 'urta' con le pareti della laringe e con gli altri organi (v. un'esposizione simile relativa alla nascita delle consonanti in Fārābī, *Hurūf*, 136); con lo stesso meccanismo si producono i suoni degli strumenti musicali. Fārābī usa il verbo *qarā'a* per indicare questo 'urto' attraverso cui definisce il suono (v. Fārābī, *Mūsīqī*, 212-3; v. anche Shiloah 1972, 76-7, che afferma che il trattato da lui tradotto, opera di un autore altrimenti ignoto, da lui ipoteticamente datato, a p. 11, fra la seconda metà del X secolo e gli inizi dell'XI, riprende da vicino la trattazione di Fārābī e riporta le referenze dei passi corrispondenti). Miskawayh usa, qui e nel quesito nr. 93, il nome verbale *iqṭirā'*, che non abbiamo trovato citato in questo senso da nessuna fonte, ma che deriva dalla stessa radice e che nel seguito dell'esposizione sarà tradotto, così come *qarā'āt* del quesito nr. 98, come 'nota'. La parola usuale per 'nota' è *nağma*, che può indicare anche la melodia, v. Faruqi 1981, 225, s.v. *nağhm*.



dalla nota<sup>40</sup> che si ha nell'ultimo foro non è quello che si sente dalla nota che si ha nel primo, alla stessa maniera le altre note intermedie hanno un diverso effetto sull'udito e non si assomigliano l'una con l'altra:<sup>41</sup> una si chiama 'acuto' (*hādd*), l'altra 'dolce' (*ḥulw*), l'altra 'forte' (*ḡahīr*), l'altra 'piano' (*layyin*).<sup>42</sup> Ognuno di questi suoni ha un effetto sull'anima, una sua incidenza e affinità.

Non c'è ragione, secondo la ricerca che ci interessa qui, che chi ha formulato il quesito ci imponga di parlare dei motivi per cui l'anima apprezza certi suoni più di altri, perché queste sono considerazioni e ricerche che appartengono all'arte della musica e ai suoi fondamenti e alla conoscenza dei gradi<sup>43</sup> delle note secondo i rapporti proporzionali dei loro intervalli, che possono essere di parità, del doppio, del doppio e mezzo e simili.<sup>44</sup> Questi rapporti proporzioni sono alcuni più vicini all'anima di altri, tanto che uno degli Antichi ha detto: l'anima è composta di un numero armonico.<sup>45</sup>

40 *iqtirā'*.

41 Il sistema tonale arabo (fondato cioè su una nota di base, secondo la concezione della musica modale che gli è propria), teorizzato da Fārābī è rappresentato dal IX secolo dalla disposizione delle legature sul manico del liuto; il musicista arabo non ha una concezione astratta del suono come nota sul pentagramma; per lui ogni suono corrisponde ad un tocco particolare di uno delle quattro dita sul manico del liuto. Tutti i suoni hanno per questo un nome differente, anche quelli che si ripetono da un'ottava all'altra; la funzione del suono all'interno della scala dipende non dalla sua altezza assoluta ma dal registro e dalla distanza che lo separa dal suono vicino, v. Touma 1996, 30-1. Il paragone che abbiamo qui con il flauto, suggerito dalla somiglianza con il canale della voce umana, va letto, musicalmente, nello stesso modo.

42 Questo termine è dato come equivalente del più corrente *ṭaqīl* 'grave' in Shiloah 1972, 155, mentre Faruqī 1981, 157 lo traduce «soft in volume». La terminologia usata da Miskawayh anche in questo caso non corrisponde esattamente a quella corrente.

43 I 'gradi' di altezza (di gravità o acutezza) delle note, che dipendono non solo dalla loro posizione sulla corda, o sul flauto, ma dalla lunghezza della corda stessa del liuto o dal diametro dei fori del flauto, su cui Fārābī, *Mūsīqī*, 221, si sofferma perché sono dati perfettamente misurabili, contrariamente ad altri che vi possono influire, come il materiale di cui è fatto lo strumento.

44 Si tratta degli intervalli all'interno della scala del sistema tonale arabo, teoricamente ventiquattro in un'ottava; nell'esecuzione, la loro grandezza non è fissa ma variabile, v. Touma 1996, 32-6. Fārābī, *Mūsīqī*, 223 definisce l'intervallo come 'l'insieme di due note di altezza diversa prodotte simultaneamente': le due note possono formare un intervallo 'assonante' o 'dissonante' quindi accetto all'orecchio o no. *nisba*, pl. *nisab* è glossato «frequency ratio for a musical interval» da Faruqī 1981, 241.

45 La frase, che allude all'analogia fra anima e numero, si trova in Šahrastānī (celebre autore di opere di dossografia morto nel 1153), *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām* (approssimativamente: Summa teologica), 337 nella formulazione: 'si dice che l'anima umana è un numero armonico', usata per affermare che le attività peculiari dell'anima umana sono dovute alla perfezione della sua composizione; nella *Risāla*, nr. 5 sulla musica, degli *Iḥwān al-ṣafā'* fra le varie affermazioni di filosofi sulla musica si dice anche che «la sostanza dell'anima è affine e somigliante ai numeri armonici», v. Wright 2010, 176 del testo arabo. Shiloah 1966, 189, n. 2 e 3, nella sua traduzione di questo trattato, rimanda agli antecedenti, già

E dato che il condotto dei polmoni è come la canna del flauto e la suddivisione delle consonanti è come l'interruzione del suono nel flauto foro dopo foro e siccome i suoni nel flauto sono variamente accetti all'anima, allo stesso modo sono anche le consonanti, senza differenza nel modo o nel motivo.

È cosa chiarita che le stesse consonanti isolate hanno un diverso effetto sull'anima, e alcune lo hanno più di altre. Se le cose stanno così negli elementi semplici, anche i loro composti sono diversamente accetti all'anima; composizione e montaggio sono d'altra parte connessi con le arti, come abbiamo esemplificato attraverso il comporre delle pietre preziose e delle note in musica, perché il musicista altro non fa che comporre queste note l'una con l'altra secondo rapporti proporzionali negli intervalli conformi all'anima.<sup>46</sup> Anche chi compone le consonanti deve farlo riunendole in un modo confacente, di due o tre o altro, se vuole che siano accette all'anima.

È a questo punto chiaro il motivo della disparità delle consonanti isolate, poi composte; di conseguenza bisogna che alcuni nomi siano più belli di altri, più dolci all'orecchio, più facilmente accetti all'anima, rispetto ad altri che lo sono meno. Resta da considerare il terzo aspetto, la composizione delle parole l'una con l'altra e il porle al loro posto proprio, per completare il nostro paragone con le pietre preziose e i vezzi e porre poi ogni vezzo dove gli si addice.<sup>47</sup>

Di qui appare l'arte dell'oratoria, dell'eloquenza e della poesia: quando si siano scelte le consonanti da comporre (per formare) i nomi senza che siano sgradevoli o repellenti e si siano poste nel luogo appropriato nella composizione, poi si sia passati ad un'altra composizione - quella cioè delle parole l'una accanto all'altra - in un modo confacente al significato, ben ferme nella loro posizione e gradevoli all'orecchio, allora si è portata a compimento l'arte, che sia poesia, o orazione, o altro genere di discorso.

Quando invece subentri un disordine in uno di questi tre punti, l'arte ne sarà perturbata e l'anima si rifiuterà di recepire il discorso prodotto, nella misura di tale disordine.

Ecco riassunta e spiegata sufficientemente la questione, se Dio vuole. Quanto poi a quanto domanda, alla fine del quesito, di unirvi l'indagine di ciò che è pesante all'anima, all'udito e alla natura, l'ho già fatto attraverso

pitagorici, poi platonici, della teoria dell'anima-numero. Secondo Adamson 2007b, 172-80, che prende in esame insieme diverse opere del filosofo, Kindī sostiene che un'armonia che può essere formulata quantitativamente abbraccia non soltanto le scienze matematiche, ma anche la composizione dell'universo e dell'anima umana, e naturalmente è più evidente nella musica, che si basa su rapporti proporzionali.

46 Fārābī, *Mūsīqī*, 224-5 fa un paragone analogo, ma con la composizione di un medicamento o di un cibo.

47 Gli *Iḥwān al-ṣafā'*, *Risāla*, nr. 5 (Wright 2010, 72 del testo arabo) stabiliscono un paragone fra la composizione musicale e quella letteraria, partendo per ambedue dall'elemento semplice, ossia la nota o la consonante.

ciò che ho detto: infatti quando è chiaro il motivo di uno dei due opposti, è chiaro il motivo dell'altro. I suoni repellenti non accetti all'anima sono molti e non ci si preoccupa di comporli: li si trovano quindi isolati e casuali, come il cigolio di una porta o come il suono che produce il ramaio quando polisce il rame, o simili. L'anima ne è mutata e orripilata e talvolta i peli del corpo si drizzano o ne segue una vertigine per cui l'uomo non si riconosce più: tutto ciò è ben noto e chiaro.

*Il QUARTO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché gli uomini si raccomandano, in ogni lingua, comunità, setta e costumanza l'astinenza dalle cose mondane, il loro uso moderato, l'accontentarsi di ciò che il tempo ha apportato e le circostanze hanno reso possibile – e tutto questo malgrado l'ardente ricerca, l'estrema avidità e accanimento, il viaggiare per mare e per terra a ragione di poco guadagno e scarso beneficio, sì che non si vede sulla superficie terrestre se non chi è volto al transeunte, tristemente, chi erra dietro al contingente come un invasato, o vi aspira nel futuro, stanco, e se tu passassi in rivista la gente non troveresti che persone che vi sospirano dietro, confuse o accecate a suo proposito; i più nobili d'intelletto essendo i più perturbati, quelli che più ne predicano il distacco, i più attaccati, e coloro che più affermano di odiarlo, quelli che più tribolano nell'amarlo.

Dammi la ragione e la causa di ciò; e a questo proposito, cos'è la 'ragione' e cosa la 'causa'? E qual è il legame fra le due, se legame esiste? Può l'una essere intercambiabile con l'altra? E se così è, ciò avviene in ogni luogo e tempo, oppure in un luogo o tempo ad esclusione di altri?

E a proposito del tempo e dello spazio,<sup>48</sup> che cos'è il 'tempo' e che cosa lo 'spazio'? E in quale modo ci può essere ambiguità fra i due? E qual è la relazione dell'uno all'altro? E il 'momento'<sup>49</sup> e il tempo sono una cosa sola?

48 *makān*, 'luogo' e 'spazio' in senso filosofico si dicono nello stesso modo.

49 Le questioni relative al 'tempo' non sono solamente lessicali, come è evidente. In *Muqābasāt*, 73, Tawḥīdī riporta le opinioni del filosofo Abū Sulaymān al-Siġistānī a proposito delle definizioni di 'tempo' (*zamān*) e 'durata' (*dahr*, che può essere assoluta, propria di ciò che è eterno, o relativa e condizionata, propria di ciò che ha un'esistenza limitata); il commento di Kraemer 1986, 167-71 a questo testo ne ricerca le fonti greche e vi mette a confronto le opinioni di altri filosofi arabi. Tuttavia i vocaboli citati da Tawḥīdī nel nostro quesito vertono su una serie di scansioni minori del tempo; per cercare di precisarne le gradazioni, e quindi di tradurle, abbiamo fatto riferimento al *Furūq* di 'Askarī, cap. 24. Secondo questo autore (296) *waqt* che abbiamo tradotto 'momento', è la misura di uno solo dei movimenti degli astri, e rispetto a *zamān* 'tempo', che consta invece di più 'momenti' successivi, è come una parte di un corpo; *hīn* che abbiamo tradotto 'epoca', è il nome di un insieme di 'momenti' finiti, che sia un anno, mesi o giorni o ore e, aggiunge, per questo nel Corano ha significati diversi (296-7); *dahr* è definito come l'insieme di 'momenti' che si susseguono. 'Askarī aggiunge poi (299) che *dahr* indica 'momenti' che si susseguono diversi senza fine, un tempo illimitato: e il significato di *dahr*, che già la poesia antica usava come è noto nel senso di fato, come tempo senza limiti usato in senso astratto è quello che la parola ha acquisito; v. le voci *Abad* (S. van den Bergh), *Dahr* (W. Montgomery Watt) e *Dahriyya* (I. Goldziher-A.M. Goichon) in E.I. e El-Bizri 2006, secondo il quale *zamān* indica il 'tempo

e il ‘tempo assoluto’ e l’‘epoca’? Se è così, come due cose sono una cosa sola? Se è possibile che due cose siano una cosa sola, è anche possibile che una cosa sola sia due cose? Questo – Dio ti sostenga – è qualcosa che secca la saliva, umilia la guancia,<sup>50</sup> agita l’anima, fa vomitare il ghiottone; è qualcosa che copre di vergogna chi ha delle pretese, spinge a riconoscere insufficienza e impotenza ed è prova dell’esistenza dell’unico Dio, quello (la cui scienza) abbraccia questi enigmi e queste realtà, incita ad adorare Colui che conosce questi segreti e queste sottigliezze, vieta i giudizi arbitrari e il sarcasmo, ordina l’equità reciproca nelle parole e nei fatti<sup>51</sup> e mostra che la scienza è un mare, del quale ci sfugge più di quanto non si colga e si ignora molto di più di quanto si sa, del quale si presume più di quanto si conosce con certezza, ci resta nascosto molto più di quanto appare evidente, e si immagina più di quanto si verifica. Iddio altissimo dice: ‘essi non abbracciano della Sua scienza se non ciò che Egli vuole’.<sup>52</sup> Se la (nostra) scienza rimanesse nella negazione,<sup>53</sup> non si conoscerebbe niente, e se non ci fosse il chiarimento introdotto dalla congiunzione eccettuativa, non resterebbe niente. Ma l’Altissimo attraverso il ‘non’ ha rimosso ciò che esige la sua Unicità e attraverso il ‘se non’ ha fatto persistere ciò che è ornamento e vantaggio per i suoi servi.

[A questo punto Miskawayh, prima di rispondere, afferma]: Hai poi aggiunto al quesito critiche, biasimi e rimproveri all’uomo che mi astengo dal registrare.<sup>54</sup>

continuato’, *waqt* il ‘momento discreto’ e *dahr* il ‘tempo assoluto’. L’articolo *Zamān* in E.I. (D. Mallet) si dedica alle concezioni filosofiche del ‘tempo’: la sua esistenza prima di tutto e poi le sue definizioni, questioni che il nostro testo non tocca. Massignon 1951 insiste, nel pensiero religioso musulmano preso in senso largo, sulla percezione discontinua del tempo in ‘istanti’, espressi da varie parole, fra cui *hīn* e *waqt*.

50 Questa espressione è usata da Tawhīdī anche in *Ahlāq al-wazīrayn* (I costumi dei due visir), 33, accompagnata da espressioni parallele che la completano e la chiariscono, a proposito della cupidigia che umilia e disonora chi ne è afflitto: essa infatti «umilia la guancia ben liscia (*ṣaqīl*, omesso nel nostro testo), getta nella polvere il naso più altezzoso, ne ricopre il volto di un (nobile, tale che ognuno sarebbe pronto a che sia da lui) riscattato». Il senso nel nostro passo è che la questione è tale da mettere in seria difficoltà i più capaci.

51 *bi-al-tanāṣuf wa-al-tawāṣuf*, le due parole occorrono insieme nel *Nahḡ al-balāḡa*, (Il cammino dell’eloquenza, insieme dei testi attribuiti al califfo ‘Alī e riuniti dal suo discendente Šarīf al-Raḡī, m. 1016), nr. 216, 333, nell’arringa di ‘Alī alla battaglia di Sīffīn a proposito del diritto (*al-ḥaqq*) che è più facile da descrivere (*tawāṣuf*) che da mettere in atto con giustizia (*tanāṣuf*).

52 *Cor* 2,255. Si tratta del cosiddetto ‘versetto del trono’.

53 Ossia se il versetto non andasse oltre la negazione («non abbracciano della Sua scienza»).

54 Abbiamo qui probabilmente un esempio di intervento editoriale di Miskawayh, v. Arkoun 1961, 75, n. 4; Arkoun 1982, 47, n. 2 e i quesiti nrr. 13, 35, 68.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Questo quesito è rivestito di un gran numero di questioni naturali, che tu hai messo insieme in un unico quesito e forse quello che hai messo in coda era più conveniente che stesse in testa.

Ti è occorso qui qualcosa del fenomeno dell’autocompiacimento e dell’orgoglio, hai camminato tronfio, ondeggiando e piegandoti,<sup>55</sup> sei transitato nella tua arroganza e hai portato a compimento i tuoi eccessi tanto che temo che tu inciampi nella sovrabbondanza della tua allocuzione: perché non lasciare questo compito a chi parla dei tuoi quesiti e non riservare questa malattia a chi ti risponde?

Sii gentile con noi, Abū Ḥayyān – Dio sia gentile con te – allenta la stretta che ci soffoca e lasciati tirare il fiato;<sup>56</sup> lasciati con le manchevolezze che conosciamo in noi, che sono grandi e con i dubbi che ci affliggono, che sono tanti, ma non rimproverarci di ignorare ciò che conosciamo o di lasciarci sfuggire ciò che afferriamo, così che siamo indotti a magnificare noi stessi e distolti dal cercare ciò che ci è sfuggito; infatti tu sei in errore in malo modo nei nostri confronti. Chiedo a Dio che non te ne riprenda, non te ne chieda conto e non ti punisca, infatti tu ti esponi a tutto ciò, a meno che (Iddio) non ti scusi e perdoni, egli è infatti colui che merita devozione e a cui spetta il perdono.

Quanto alla prima questione, la risposta è che siccome l’uomo è composto di anima e di corpo, la parola ‘umanità’ si applica ad ambedue le parti insieme. Di queste, la parte più nobile è l’anima che è la miniera di ogni virtù e proprio attraverso di lei l’uomo vede il vero e il falso nelle credenze, il bene e il male nelle azioni, il bello e il brutto nei costumi, la veridicità e la menzogna nelle parole. L’altra parte invece, costituita dal corpo, dalle sue caratteristiche e ciò che ne consegue è fra le due la più vile e bassa, perché è composta di nature diverse e in guerra l’una con l’altra; la sua esistenza nel creato non dura un batter di ciglia, anzi scorre<sup>57</sup>

55 Allusioni a tipi di andatura del cavallo che incede con impeto e vigore, usati per traslato per l’incedere tronfio di chi si dà delle arie. Il lungo e un po’ sprezzante discorso di Miskawayh prima dell’inizio della vera risposta sembra significare che Tawḥīdī nella sua tirata (e forse anche nella parte omessa da Miskawayh, come suppone Amin), metta in dubbio la sua capacità di rispondere al quesito.

56 Letteralmente ‘facci assaporare la nostra saliva’. Spesso in questa espressione che significa ‘vai piano, lasciati tirare il fiato’ è usato piuttosto il verbo ‘inghiottire’ (*bala’*, *ibtala’a*).

57 *sayyāl*, che è il termine usato da Kindī, *Fī kammiyyat kutub aristūṭālīs* (Sulla quantità dei libri di Aristotele), *Rasā’il*, 372, Abū Bakr al-Rāzī, *al-Ṭibb al-rūḥānī*, *Rasā’il*, 67 (tradotto «il...coule» in Brague 2003, 139), Tawḥīdī, *Muqābasāt*, 203, per indicare la caducità e instabilità del mondo terreno e della percezione sensoriale. Come mostra Adamson 2007a, 47, Miskawayh attinge da Kindī la descrizione che fa in *Fawz*, 38 della percezione attraverso i sensi come inferiore all’intellezione, a motivo dell’instabilità dei suoi oggetti; v. anche il quesito nr. 51.

via in continuo cambiamento; per questo il suo mondo viene chiamato il mondo 'sofista'.<sup>58</sup>

Questi sono campi d'indagine già verificati, commentati a loro luogo; li richiamiamo però alla memoria perché sono necessari per rispondere al quesito.

Dato che l'uomo è composto di queste due parti, commisto di queste due forze, di cui la più nobile è quella che abbiamo detto – ossia l'anima la cui esistenza non si situa nel mondo corruttibile e che non è composta di parti fra loro ostili e contrapposte, ma anzi è una sostanza semplice<sup>59</sup> ed unica, in rapporto al corpo, ed è una forza divina, autosufficiente – ne consegue che l'essere occupato con questa parte è per l'uomo preferibile che essere occupato con l'altra, perché quella perdura e questa passa, quella è una sostanza unica e questa sostanze diverse contrapposte, quella è dotata di esistenza eterna e questa non esiste se non in un mondo corruttibile che non ha stabilità.

Enumerare le qualità dell'anima e le mancanze dal corpo esula dallo scopo del quesito, per rispondere al quale basta (dire), dopo aver riaffermato e riconosciuto questi principi, che l'uomo, se percepisce le virtù della sua anima e i vizi del suo corpo, deve dedicarsi molto alle virtù per ascendere al grado degli esseri divini e curarsi invece poco di ciò che ve ne distoglie. E poiché l'occuparsi dei sensi e delle specificità del corpo distoglie da queste virtù e scienze proprie all'uomo, gli appartenenti ad ogni dottrina aborriscono dal dedicarsi al corpo e dal rivolgergli ogni cura e pensiero e ordinano di assumere il cibo indispensabile per la materia vitale e volgere il resto del tempo alla cura di quelle virtù che costituiscono la felicità.

Questa idea appare limpida e distinta a chi riflette, quando rifletta alla differenza fra l'uomo e gli altri animali. L'uomo infatti è superiore a loro per la specificità dell'anima, non per le proprietà del corpo, che anzi sono negli animali più complete ed abbondanti, pur essendo noto che l'uomo è superiore a loro – intendo per proprietà del corpo la forza, il vigore, la capacità di mangiare, bere, unirsi sessualmente e simili. La perfezione e virtù dell'uomo si trovano infatti in quella qualità che solo in lui si trova e chi più ne possiede, più merita il nome di 'essere uomo' e più è degno di avere come caratteristica la virtù; per questo si dice: un tale è pienamente uomo, che è fra le lodi più efficaci. Chi vuole conoscere questi principi, dedicarvi particolare attenzione e arrivare alla perfetta certezza, li attinga là dove essi presumibilmente si trovano.

58 *sūfistā'ī*, così viene chiamato il sillogismo ingannevole o le cui premesse sono ingannevoli, v. Goichon 1938, 154 e 343.

59 Concetto fondamentale e più volte ripetuto (v. i quesiti nrr. 163 e 164) introdotto dalla scuola di Kindī, in conseguenza del quale l'anima è separabile dal corpo e immortale, v. fra gli altri D'Ancona 2005c, 309, e la bibliografia citata; l'anima a cui si riferisce è quella razionale e la definizione, per es. in Kindī, è quella dell'intelletto.

Quanto alla cupidigia e accanimento degli uomini - nonostante la loro percezione della virtù di cui abbiamo parlato - per il mondo, e il loro correre mari e terra per i piaceri più bassi, questo avviene perché la parte che è in noi, famiglia umana, di corpo naturale è più forte di quell'altra e ci succede di trovarci tirati fra queste due forze, come succede a tutto ciò che è composto di forze diverse, di cui la più forte è sempre quella che lascia un'impronta più evidente. Per questo siamo attirati verso questa parte, pur conoscendo la superiorità dell'altra.

Quindi noi, anche se sappiamo con assoluta certezza e al di là di ogni dubbio che le cose stanno come ho detto, siamo in un combattimento continuo: talvolta ha il sopravvento su di noi questa parte, talvolta incliniamo verso l'altra, secondo l'attenzione (che vi poniamo). Porterò un esempio, tratto dalla comune esperienza:<sup>60</sup> il malato, o il convalescente, colui il cui temperamento non si trova in stato di equilibrio, sa perfettamente che solo attraverso il regime e l'astenersi dal soddisfare gli appetiti può tornare alla salute e all'equilibrio naturale, ma nonostante ciò per la gran parte non se ne trattiene a causa della forte attrazione che esercitano su di lui, e del fatto che prevalgono sulla sua retta ragione, sul suo lucido pensiero e sui consigli del medico. Poi, quando si libera dagli attacchi di quell'appetito e sente il dolore, si pente in modo tale che pensa che mai ricadrà. Poco dopo però un altro appetito, o quello stesso, si agitano in lui, che allora ammonisce se stesso, si fa tornare alla memoria il dolore sentito, si esorta a desiderare la salute. Tuttavia né ammonimenti né richiami alla memoria servono, per la ragione che abbiamo detto prima, ossia l'intensità dell'appetito presente: così soddisfa il suo desiderio un'altra volta, e così via finché la malattia dura.

Questo avviene anche in chi è sano, quando soddisfa appetiti che sa che turbano l'equilibrio del temperamento e lo espongono agli attacchi delle malattie:<sup>61</sup> la sua scarsa vigilanza e la forza di attrazione della natura lo portano a opporsi al discernimento e a diventare sodale delle bestie.

Se ritieni questo esempio giusto e lo trovi da parte tua necessario, allora prenderai coscienza di ciò che abbiamo detto avendolo perfettamente chiaro e scuserai chi ti spinge a rinunciare al mondo, anche se poi lo frequenta senza di te, e chi ti consiglia di astenertene, anche se lui stesso ne fa uso, e abbondante.

Quanto alle digressioni che il quesito contiene, come la differenza fra 'motivo' e 'causa',<sup>62</sup> il 'motivo' è ciò che invita all'azione, per cui l'agente agisce; la 'causa' è l'agente in sé, per questo il 'motivo' si trova ad essere

60 Letteralmente 'dal vedere e sentire'.

61 Letteralmente 'non lo mettono al sicuro'.

62 Rispettivamente *sabab* e *'illa*, sul cui valore specifico nel linguaggio filosofico, v. Goichon 1938 sotto le rispettive voci.

specifico piuttosto per le cose relative agli accidenti e la ‘causa’ per quelle relative alle sostanze.

I filosofi hanno applicato la parola ‘causa’ al Creatore – santo è il suo nome – all’intelletto, all’anima, alla natura, e hanno detto: la Prima Causa, la Seconda, la Terza, la Quarta, come anche: la causa prossima, la causa remota, in cose che si chiariscono leggendo i loro libri.

Questa questione si risolve e torna, in certo modo, al primo quesito<sup>63</sup> perché vi si possono trovare nomi che hanno significato diverso se considerati da taluni punti di vista, e significato uguale se considerati da altri; di ciò è stato trattato in modo esauriente e non c’è motivo di ripeterlo.

Quanto al ‘tempo’ ed allo ‘spazio’, anche di essi si è parlato a lungo: gli Antichi vi si sono addentrati e i teologi musulmani ne hanno discusso: la questione è troppo evidente perché ancora vi si ‘secchi la saliva’ o vi si ‘umili la guancia’, soprattutto perché Aristotele ne ha parlato magistralmente, confutando i sostenitori delle varie opinioni al proposito, mostrando l’errore delle scuole di pensiero antiche e citando l’opinione sua e del suo maestro Platone nella *Fisica*;<sup>64</sup> tutto ciò che Aristotele ha detto a questo proposito è sufficiente e corretto, tanto più che i migliori commentatori l’hanno spiegato, è stato tradotto in arabo ed è reperibile.

Menzionerò il pensiero delle varie scuole per quanto il tuo quesito lo richiede nel quadro del primo quesito, e tralascierò le argomentazioni perché sono già state scritte: quando indico il passo e viene letto, ciò è più appropriato che copiarlo e trascriverlo qui.

Il ‘tempo’ è una durata misurata dai movimenti della sfera celeste,<sup>65</sup> lo ‘spazio’ è una superficie che comprende contenente e contenuto.

Quanto alle differenze su cui hai domandato fra momento, tempo, tempo astratto ed epoca, il ‘momento’ (*waqt*) è una misura di tempo determinata, distinta dal suo insieme, a cui si fa riferimento come tale.

Così l’‘epoca’ (*hīn*) è un periodo più lungo del momento, più ampio e che copre una distanza maggiore; queste due parole sono sempre connesse con ciò che le distingue e le separa dall’insieme del tempo, che è una totalità per

63 Sulla sinonimia.

64 *al-samā’ al-ṭabī’ī*, ‘l’ascolto naturale’ come è qui letteralmente tradotto il titolo originale greco φυσική ἀκρόασις. Quest’opera è anche nota nel mondo arabofono con il titolo *sam’ al-kiyān* ‘ascolto della natura’, di tramite siriano, v. WKAS, s.v. *kiyān*. L’espressione è citata anche dal grande lessico di Ibn Manẓūr (m. 1312), *Lisān al-‘Arab* (La lingua degli Arabi), s.v. *kwn* dove viene precisato che *sam’* ‘ascolto’ è usato nel senso di *ḍikr* ‘menzione, discorso’.

65 Questa riformulazione della definizione di Aristotele del tempo (‘numero del movimento’) in: ‘durata misurata dal movimento’ è citata da molti filosofi arabi (e anche al di fuori dall’ambito filosofico, come mostra la definizione di ‘Askarī riportata sopra) e ritenuta aristotelica, v. Kraemer 1986, 170-1, che spiega le critiche di Siġistānī a questa riformulazione e anche il tramite per cui vi si è arrivati.



tutte e due; si dice quindi: all'epoca tale e al momento tale, attribuendoli ad una circostanza o ad una persona o simili. Quando poi si vuole essere vaghi e non fare comprendere si dice: ciò è stato, o è, in un momento o in un'epoca e chi ascolta capisce che l'interlocutore non ha voluto precisare l'epoca e il momento, malgrado siano, senza dubbio, precisati e determinati.

Il 'tempo astratto' (*dahr*) non ha niente a che vedere con il tempo, l'epoca o il momento, ma è più proprio delle cose che non sono nel tempo e che non si misurano con i movimenti degli astri, perché sono di rango più elevato delle cose naturali.<sup>66</sup> Intendo dire: la relazione del 'tempo' con le cose naturali è come quella del 'tempo astratto' con le cose non naturali, ossia quelle che sono sopra la natura.

Un discorso di questa misura è sufficiente come cenno in riferimento a ciò che hai chiesto e se vuoi estenderti devi rivolgerti ai luoghi dei libri di Aristotele a cui ti ho indirizzato, e ai commenti, perché lì si trova esaminato a fondo. Tali temi - Dio ti conservi - se li si considera e li si conosce veramente, sono un richiamo alla saggezza di Chi li ha creati e vi ha dato inizio e diventano motivi solidi e ragioni forti per proclamarne l'unicità.

La nostra conoscenza di tali cose e quanto ne possiamo abbracciare con la nostra scienza non sono altro che una grazia che Dio ci concede effondendo il bene su di noi per mezzo loro e fanno parte di ciò che ha voluto che noi abbracciassimo della sua scienza; ciò che conosciamo sul tempo, lo spazio e il momento non è diverso dalle altre cose che Dio ci ha fatto conoscere. Dietro a questi temi ci sono enigmi e sottigliezze a cui non arriva l'intelletto umano e che nessuno mai ha aspirato a cogliere; qui conviene riconoscere la debolezza e l'impotenza umana e tutto il resto di cui Abū Ḥayyān ha parlato e per cui ha accusato l'uomo di bassezza e insignificanza, così che si rassegni alla sua impotenza<sup>67</sup> e si vergogni della sua bassezza e della sua umiltà, nel suo bisogno del Creatore di tutte le cose.

Questi temi di cui abbiamo parlato sono poi occasioni di ringraziarlo, di parlare della sua grazia, di ammirare la sua saggezza e di dedurne la sua esistenza, la sua potenza e la sua profusione di bene sulle sue creature. Il chiedergliene di più e di desiderare di ottenere simili (grazie) tramite la riflessione e la ricerca, l'aspirare continuamente a Colui che

66 Cf. la distinzione di Rāzī fra *dahr* 'tempo assoluto, eterno' e *zamān* 'tempo limitato' che esiste con il movimento degli astri, riportata in Kraus 1936, 47. Il passo è tradotto da Pines 1936, 53, che ne cerca gli antecedenti e il contesto; lo stesso Rāzī afferma che molto è stato detto sul tema e che quanto riportato è la sua opinione.

67 Letteralmente 'si sieda sul suo didietro'. Il verbo *yuq'ī* qui usato indica per l'uomo un modo di sedersi non abituale, con le natiche appoggiate a terra e le ginocchia rialzate, ed è detto in senso proprio del cane; i due grandi lessici Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* e Ibn Durayd (m. 933), *Ġamharat al-luġa* (Il libro che raccoglie il lessico), 2, 139, s.v. *raym* 'aggiunta, sovrappiù' citano, senza glosse, un verso in cui nell'esortare a rassegnarsi a portare un peso aggiuntivo, viene usata l'espressione *fa-aq'i ka-mā aq'ā abūka* 'ala-stihi' 'siediti come tuo padre si sedette sul suo didietro'.

ce le dona e ce le assicura profondendocene di simili, tutto ciò è qualcosa che è agevolmente a disposizione degli uomini: essi vi sono chiamati e spinti. Dico meglio: per l'uomo, completo a causa della ragione, è doveroso non rinunciare agli sforzi e alla ricerca di perfezionarsi attraverso le conoscenze e non stancarsi per tutta la vita di accrescere le scienze, per mezzo delle quali diventa parte del «partito di Dio, i Vittoriosi»,<sup>68</sup> i suoi santi, coloro che si sono salvati e sono al sicuro, coloro che «non avranno timore né tristezza».<sup>69</sup>

Quanto alle persone che esauriscono la loro esistenza nell'acquistare l'oro e l'argento e agiscono in modo che ogni loro sforzo sia rivolto alle cose transeunti e passeggiare, come i piaceri corporali e le passioni fisiche, costoro sono quelli che si sono allontanati da Dio e sono diventati «partito di Satana»,<sup>70</sup> sono caduti in lunghe tristezze, in perenne paura e «perdita chiara».<sup>71</sup> Infatti si trovano sempre, a causa di quello che cercano, in uno di questi due stati: o il dolore per qualcosa che sfugge e la lotta per raggiungerlo o il rimpianto per qualcosa di perduto e la tristezza che ne deriva. Le cose che cercano infatti non hanno certezza, né hanno esse stesse fine, né esistono in realtà, ma si trovano nel mondo della generazione, della trasmutazione e del cambiamento per natura.

Chiediamo a Dio - l'unico, colui a cui dedichiamo i nostri desideri, a cui alziamo le mani della nostra anima e a cui ci inchiniamo con la nostra risoluzione e la nostra ragione - di effondere su di noi il bene che richiediamo da lui, che desideriamo per sé e non per altro, che illumini le nostre menti perché possiamo cogliere la vera realtà della sua unicità e della sua creazione, e che ci conduca alla felicità suprema per la quale siamo stati creati per la via più breve e il sentiero migliore, la 'retta via' di Dio: egli infatti è signore e detentore di tutto questo e ha il potere di farlo.

*Il QUINTO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché si cercano (i beni) del mondo attraverso la scienza, quando la scienza lo vieta, e non si cerca la scienza attraverso (i beni) del mondo, quando la scienza lo comanda? Qualcuno debole di natura, mal formato quanto ad educazione, ardito nel farsi avanti, potrebbe dire: abbiamo visto chi ha abbandonato la ricerca del mondo attraverso la scienza e abbiamo visto chi ha ricercato la scienza attraverso il mondo. Che sappia costui che non è là che il quesito è stato posto, né in questo senso è stato postulato; e se questo oppositore ben di-

68 Cor 5,56.

69 Espressione coranica corrente, a partire da 2,38.

70 Cor 58,19.

71 Cor 39,15.

rigesse il suo pensiero, ne conoscerebbe il vero intento e ne coglierebbe lo scopo, e non metterebbe a confronto una cosa inaudita con una cosa comune né opporrebbe una cosa rara ad una di pubblica circolazione.

*La risposta* La ricerca delle (cose) del mondo è necessaria per l'uomo per quanto abbiamo già detto, perché una delle sue due componenti ha un'esistenza naturale ed è inevitabile assicurarne la sopravvivenza attraverso la sua (propria) materia: infatti questa scorre via dissolvendosi continuamente, per cui è necessario sostituire quanto se ne è dissolto. La scienza non vieta questa sola quantità, ma vieta invece ciò che eccede la misura del bisogno, poiché è cosa biasimevole da diversi punti di vista.

Il primo è che tale misura in più produce scompensi nel corpo il cui equilibrio cerchiamo di salvaguardare, e il secondo è che ci distoglie da ciò che ci è più proprio in quanto uomini, intendo dire l'altra parte, ossia una virtù. Chi, attraverso la scienza, cerca dal mondo la misura del bisogno per preservare la salute del corpo, è nel giusto, nel solco di ciò che la ragione prescrive e la scienza comanda; chi invece cerca di più è uno che oltrepassa i limiti, immoderato.

Il punto di equilibrio in questa ricerca è la vera difficoltà: qui è necessario che entrino i dotti e i sapienti e che si leggano libri di etica, perché si conosca il giusto mezzo e vi si aderisca, si conosca l'eccesso e lo si eviti.

Pur con questo sguardo d'insieme, si impongono ora, nonostante abbiamo indicato i luoghi a cui riferirsi, un'esposizione ed una spiegazione più da vicino, e diciamo: poiché il punto di vista delle persone rispetto alle loro componenti differisce (infatti c'è chi guarda alla natura, chi alla ragione e chi ad ambedue insieme), anche le loro finalità differiscono e le loro stesse azioni saranno la conseguenza del loro modo di considerare.

È noto che colui che considera una sola delle sue due componenti senza l'altra è in errore, perché lui stesso è composto delle due insieme; chi invece le considera ambedue è nel giusto, quando dedica ad ognuna una parte della sua considerazione e la fa oggetto degli sforzi che le spettano, secondo ciò che ognuna merita e secondo il suo grado di nobiltà o bassezza.

Coloro che considerano secondo il punto di vista della loro componente naturale, inclinano dal lato della natura, si volgono verso di lei con tutta la loro forza e pongono in essa il loro scopo ultimo; per questo fanno della ragione uno strumento per soddisfare le motivazioni e i bisogni della natura e asserviscono la componente più nobile alla più bassa, come chi rendesse il re servo del suo schiavo.

Coloro che considerano secondo il punto di vista della loro componente razionale, trascurano di considerare una delle loro componenti che pure è naturale per loro; hanno un sguardo celeste e bramano, pur essendo uomini composti, di dedicarsi esclusivamente all'eccellenza morale della ragione non commista con i mancamenti della natura. Per fare ciò sono costretti a trascurare il corpo, con il quale sono connessi, mentre la ne-

cessità richiede beni che gli assicurino la sussistenza, o soddisfacimento dei suoi bisogni,<sup>72</sup> che sono tanti.

Costoro agiscono ingiustamente verso se stessi e i loro congeneri: l'agire ingiustamente verso se stessi deriva dal fatto che essi omettono di prendere in considerazione una delle due componenti di cui sussistono e chiedono alla fatica altrui di occuparsi delle sue esigenze; quindi agiscono ingiustamente verso gli altri perché tralasciano di cooperare con loro, mentre la giustizia prescrive di aiutare coloro a cui si domanda aiuto, e di prestar fatica per coloro della cui fatica si godono i frutti. Attraverso questo aiuto reciproco si compie la vita civile e si sviluppa in modo sano la vita dell'uomo, che è 'politico' per natura.

Costoro vengono chiamati asceti, e ve ne sono vari gruppi: fra i filosofi ve ne sono, negli adepti alle varie religioni, dottrine ed eresie ve ne sono e anche nella nostra religione musulmana ve ne sono, quelli che chiamano se stessi i Sufi: fra di loro qualcuno dice che i guadagni sono illeciti.

Adesso che abbiamo illustrato l'errore di chi considera una sola delle sue due componenti senza l'altra, parliamo della via giusta che è quella di colui che considera ambedue le componenti insieme e dà ad ognuna la sua parte, alla natura ed alla ragione, e diciamo: l'uomo, come abbiamo detto, è composto di queste due facoltà e non può sussistere se non per mezzo di tutte e due; è necessario quindi che i suoi sforzi vadano in direzione della sua componente naturale e della sua componente razionale insieme. Il suo scopo nello sforzo verso la natura è la salvaguardia della salute del corpo e dell'equilibrio della mescolanza dei suoi elementi naturali, perché le sue azioni ne escano complete, senza difetti. Ciò avviene attraverso la ricerca del cibo, delle bevande, del sonno, della veglia, del movimento e del riposo e del giusto mezzo in tutto ciò, fino a quanto ancora che vi è connesso, come le vesti e le abitazioni, che difendono dal disagio provocato dal calore e dal freddo, e le altre cose necessarie al corpo, senza ricercare nessun altro scopo oltre a questo, intendo dire il godimento o il di più che va oltre la misura del bisogno, allo scopo di rivaleggiare con gli altri e seguire l'avidità e la cupidigia e altre malattie che fanno immaginare che questo sia lo scopo dell'uomo.

Quanto agli sforzi razionali, anche qui lo scopo è la salvaguardia della salute dell'anima, che è dotata di facoltà e affetta da malattie, quando una di queste facoltà prevale sulle altre; preservarne l'equilibrio è la sua medicina e accrescere le sue conoscenze è il suo cibo, il motivo della sua persistenza eterna e della sua felicità senza fine.

<sup>72</sup> *izāhat 'illatihi*, questa espressione (usata più volte da Miskawayh, nelle sue possibili varianti verbali e nominali, con o senza pronomi) è stata commentata in modo profuso da Dozy, s.v. *'illa*. Dal primitivo senso letterale di 'rimuovere gli ostacoli (o i pretesti)' dai soldati che si rifiutavano di mettersi in marcia, l'espressione è passata a significare 'provvedere ai bisogni'.

Lungo è spiegare ognuna di queste virtù, e la misura di questi accenni è sufficiente. Che l'uomo dunque si sforzi in direzione di queste due sue componenti attraverso ciò che conviene ad ognuna delle due, per preservarsi l'equilibrio in ognuna senza eccessi né trascuratezze; allora egli sarà perfetto e virtuoso e su di lui nessuno troverà motivi di biasimo, se non uno stolto di cui non ci si preoccupa o un ignorante di cui non ci si cura, e in Dio è il successo.

*Il SESTO quesito, naturale* Qual è il motivo per cui l'uomo rimpiange la sua età passata, tanto da lamentarsi come un cammello e gemere come chi si rigira insonne nel letto, indugiando lungamente a raffigurarsi nel pensiero ciò che è trascorso? Su questo tema ha detto il poeta:

«Non ho mai pianto a causa di un tempo, i cui colpi ho lamentato,  
senza rimpiangerlo quando se ne va»

ed un altro:

«A causa di quanti giorni ho pianto  
e poi li ho rimpianti quando sono arrivato ad altri»

ed un altro:

«Spero nel domani, e quando arriva  
rimpiango l'ieri che se n'è andato». <sup>73</sup>

Questo è un fenomeno che accade anche quando il passato si è svolto nella ristrettezza e nel bisogno, nella tristezza e nell'avversità. Ciò è così a causa di un mistero dell'anima di cui l'uomo non è consapevole e che non riesce a percepire se non dopo lungo esame, quando le sue manchevolezze sono state eliminate, quando duramente si è impegnato nella ricerca della scienza e ha passato giorno e notte nel cercare la saggezza, quando una bella parola è diventata per lui più pregevole di una schiava vergine e un'idea solida più

<sup>73</sup> I versi sono citati in diverse antologie letterarie; il primo è attribuito al poeta di età abbaside (IX secolo) Sa'īd b. Ḥumayd a cui Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, 18, 90-102 dedica una rubrica; su di lui v. la voce in E.I. (W.P. Heinrichs); il secondo è attribuito da Abšīhī, *Mustaṭraf*, 2, 53 e da Zamaḡšārī (m. 1144), *Rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḡbār* (La primavera dei giusti o i Testi degli aneddoti, ampia antologia in prosa e in versi che l'autore afferma avere composta a sollievo e ristoro di coloro che leggono il suo commento al Corano), 1, 448, al trasmettitore damasceno Yūnus b. Maysara, morto nel 749; il terzo è attribuito al poeta di età abbaside Abū 'Uṭmān Sa'īd b. al-Ḥasan al-Nāḡim, contemporaneo e amico di Ibn al-Rūmī (su cui v. il quesito nr. 83) da Abū Ishāq al-Ḥuṣrī (letterato tunisino autore di diverse antologie di prosa e poesia m. 1022, v. E.I. s.v. [Ch. Bouyahia]), *Nūr al-ṭarf wa-nawr al-ṣarf* (La luce dello sguardo e il fiore della raffinatezza), 150.

cara di un cumulo di ricchezze; nella misura del suo studio assiduo godrà dell'onore delle due dimore e sarà adorno della bellezza dei due luoghi.<sup>74</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Solo uno di questi due uomini rimpiange la giovinezza: o chi ha perduto quei desideri e piaceri, la cui intensità e il cui acme si trovano nel momento della giovinezza, o chi ha perduto la salute negli organi dell'udito, della vista o in altri, per i quali forza e vigore si trovano nel tempo della gioventù e nel momento dell'età nuova.

La prima occorrenza è quella in cui si hanno i casi più numerosi di rimpianto; infatti l'uomo maturo e in buona salute, colui che ha raggiunto la forza dell'età e non rinuncia a niente dei suoi sensi, ha nostalgia della giovinezza, mentre (lo stesso) anziano mantiene intatta la capacità di giudizio e la forza della ragione che trovava in se stesso in gioventù, a meno che certo non diventi decrepito e rimbambisca, e in questo caso non lo si cita a proposito del rimpianto, né lo si qualifica attraverso di esso, né si adduce ad argomento il suo giudizio.

C'è anche un terzo motivo che porta ad avere nostalgia della giovinezza: in quel tempo la speranza di sopravvivere è forte, come ci si aspettasse davanti una lunga vita, ma ogni volta che ne passa un lasso di tempo, si sa per certo che esso fa parte della durata a noi destinata e della vita assegnataci e si desidererebbe ricominciare, per brama della sopravvivenza eterna, per la quale non c'è via per il corpo mortale.

Tuttavia è nella prima accezione che i poeti hanno inteso la nostalgia, e più volte cantata in modo esplicito e menzionata nelle loro poesie.

Colui che rimpiange i suoi desideri si può raffigurare, secondo i saggi, come uno schiavo liberato a cui lo stato servile manca, o come qualcuno sfuggito ad una bestia feroce che gli si era attaccata e ha nostalgia di ritornarvi. Il fatto è che le forze della natura fanno perdere il discernimento ai giovani al momento del desiderio e dell'ira, al punto da sommergere la ragione. Essi così non chiedono consiglio al loro senno e anzi quasi non appare in loro, se non debole, impronta della ragione.

Abbiamo già detto chiaramente nelle questioni precedenti che la superiorità e la nobiltà dell'uomo risiedono nella sua componente divina, anche se l'altra componente gli è necessaria. È quindi evidente che l'età in cui le forze della natura si indeboliscono, tanto che la ragione prende il potere su di loro e le tiene imbrigliate, le trascina umiliate ed ubbidienti, non recalcitranti e ribelli, questa è l'età migliore e l'uomo virtuoso e probò non desidera passare dall'età più nobile a quella più bassa.

La prova chiara che le cose stanno come abbiamo detto è che il giovane moderato, padrone di sé, forte nel reprimere i suoi desideri, è contento

74 Ossia di questo mondo e dell'altro.

della sua condotta, anche se ciò avviene con grandissimo sforzo, e gli viene decretato e attestato merito da parte di tutti i dotati di ragione. Quando invecchia, non rimpiange la giovinezza perché il dominio di sé e la repressione dei desideri sono per lui più facili e leggeri.

Chi segue la via della filosofia e il cammino della legge non va incontro a tali accidenti,<sup>75</sup> intendo dire l'afflizione per il mancato conseguimento dei piaceri, il dispiacere per ciò che di essi sfugge, e il rimpianto per averli lasciati o rallentati, ma anzi sa che queste azioni passive abiette implicano azioni (attive) basse, sa che i saggi, Dio sia contento di loro, hanno illustrato i vizi e vergato libri per condannarli, mentre i profeti, Dio preghi su di loro, li hanno vietati e i libri di Dio, santo e altissimo, parlano di tutto ciò, in verità. Quale desiderio può avere il virtuoso per la manchevolezza, il sapiente per l'ignoranza, il sano per la malattia?

Questi accidenti capitano agli ignoranti il cui scopo è darsi completamente alla natura e ai sensi e perseguirne i falsi godimenti, non il cercare la salute né il raggiungere la felicità, né il portare a perfezione la virtù umana; costoro non meritano che li si consideri, né che si presti attenzione a ciò che dicono e fanno.

*Il SETTIMO quesito, etico* Perché la vanità è associata al sapiente, mentre la scienza esige all'opposto umiltà e dolcezza, disprezzo e scarsa stima di sé, per la propria incapacità?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il sapiente che merita di essere chiamato tale non è toccato dalla vanità, né è afflitto da tale flagello: e come potrebbe esserlo dato che ne conosce il motivo, ossia che si tratta di una malattia provocata da un autoinganno? Infatti il vero significato della vanità è il presumere di avere un merito che non si ha. Tale presunzione è una menzogna, ma poi questo sentimento pervade l'uomo fino al punto che lo ritiene vero. Costui può essere raffigurato come uno che veda un prode che in guerra attacca i più valorosi, mostra la sua audacia, si erge contro il nemico e annienta l'avversario, mentre questo spettatore se ne sta in disparte, indietreggia e si allontana, pur pretendendo di avere anche lui tale coraggio: egli mente a se stesso in tale pretesa, poi finisce che la ritiene vera. Questo è fra i più straordinari flagelli e inganni dell'anima, perché la menzogna è composta: infatti l'uomo può mentire ad un altro perché l'altro gli creda e per abbellirsi falsamente ai suoi occhi, ma che uno si abbellisca falsamente, poi convinca se stesso che questo è vero, ciò è motivo di meraviglia e stranezza.

<sup>75</sup> *'awāriḍ*, plurale di *'āriḍ*, significa propriamente 'cose accidentali'; è definito 'ciò di cui qualcosa è qualificata senza che sia necessario che sia sempre qualificata così'; non è quindi del tutto sinonimo di *'araḍ* 'accidente', v. Goichon 1938, 219; Arkoun 1988, 333 lo traduce «affections».

A causa del suo carattere composto, questa menzogna si trova ad essere più brutta e ripugnante della menzogna semplice nota a tutti.

E dato che il sapiente virtuoso non ha nessun legame con il flagello della menzogna semplice, poiché ne conosce la bruttura, e ancor di più dato che ne fa a meno, tanto più è lontano dalla menzogna composta.

Per questo ho detto: il sapiente non è vanesio, e il quesito è allora da rifiutare; quanto alla vanità che occorre in chi crede di essere sapiente, essa non ha niente a che fare con la questione.

*L'OTTAVO quesito* Qual è la ragione per cui ci si vergogna per qualcosa di brutto in certi casi e ci se ne rallegra in altri? E prima di tutto cos'è la vergogna? C'è infatti nella sua definizione qualcosa che avvicina alla meta e facilita il raggiungimento del vero?

E qual è l'intimo significato del detto del profeta, Dio preghi su di lui e gli dia pace, «la vergogna è parte della fede»?<sup>76</sup> Infatti qualcuno dei dotti ha detto: come può essere la vergogna, che è impressa dalla natura, parte della fede, che è un'azione? Lo mostra il fatto che il verbo 'credere' è attivo, mentre 'vergognarsi' è riflessivo, fa parte delle azioni passive.<sup>77</sup>

La vergogna è lodevole in ogni caso o dipende da caso a caso, essendo accettabile in una circostanza e non in un'altra?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La vergogna dal cui vero significato vuoi che si cominci, è un ritegno<sup>78</sup> dell'anima per paura di una azione brutta che origina dall'anima stessa. Si tratta di un carattere<sup>79</sup> bene accetto in un giovane, perché indica che il suo animo si è reso conto della bruttura di qualcosa, ha fatto attenzione a non cadervi e detesta l'idea che essa possa manifestarsi da parte sua, e dunque gli è occorso questo fenomeno. Se l'anima percepisce le azioni brutte e ne rifugge, ciò è segno della nobiltà della sua sostanza e ispira un forte desiderio di migliorarla.

<sup>76</sup> 'Detto' del profeta ben noto, v. Lecomte 1962, 262 e citato anche in antologie letterarie, v. Rāḡib, *Muḥāḍarāt*, 284 e Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 195.

<sup>77</sup> Nel testo sono riportate le forme verbali specifiche, semplificate nella traduzione.

<sup>78</sup> *inḥiṣār*, che è la parola che Miskawayh usa nella definizione della 'vergogna' anche in *Tahḍīb*, 20 (Arkoun 1988, 30).

<sup>79</sup> *ḥuluq*, 'carattere' è uno 'stato dell'anima che permette di compiere le azioni senza riflessione o deliberazione', distinto dall'azione; mentre l'anima è innata, il 'carattere' è uno stato acquisito tramite esercizio e pratica, che diventa la causa interiore dell'azione; con questa definizione Miskawayh apre il *Tahḍīb* e la ripeterà anche oltre, v. 31 (Arkoun 1988, 51). Si tratta di una definizione comune agli scritti di etica a partire da Galeno, v. Kraus 1937, 191; Mattock 1972, 236; Fakhry 1991, 63-4. Questo termine tecnico fondamentale tornerà spesso nella nostra opera; Miskawayh descrive come il carattere si formi nel quesito nr. 29.



L'autore del *Libro sull'economia domestica*<sup>80</sup> ha detto: non esiste nel giovane tratto fisiognomico più autentico né prova più veritiera per chi vuole conoscerne nobiltà, permanenza sulla via del bene e ricettività all'educazione, della vergogna.

Questo per quanto riguarda ciò che abbiamo detto sulla causa della vergogna e sulla sua realtà.

Ai vecchi invece, la vergogna è un fenomeno che non deve occorrere, perché non hanno bisogno di guardarsi dal fatto che una brutta azione possa avvenire da parte loro, dato che hanno precedente scienza, esperienza e conoscenza di dove si situano il brutto e il bello, e che la loro anima deve essere stata sufficientemente corretta da essere al sicuro dall'eventualità che una brutta azione loro occorra; per questo non bisogna che la vergogna si presenti in loro. Aristotele nella sua *Etica* ha spiegato tutto ciò.

A questo punto abbiamo parlato di cosa sia la vergogna e di come sia un'azione passiva, e come sia cosa buona soprattutto nei giovani, e perché.

Quanto alla questione del perché ci si rallegra per qualcosa di brutto, è una questione non pertinente, perché questo fenomeno è causato dall'ignoranza di ciò che è brutto e non occorre se non agli ignoranti; ne è prova il fatto che essi, quando vengono a sapere che una cosa brutta è brutta, vi cercano una scusante e smettono di rallegrarsene. Invece ci si rallegra quando non si conosce il motivo della bruttura; in questo caso, se ci si rallegra, (è perché) si fa emergere, della cosa brutta, un aspetto camuffato come bello; quindi il motivo del rallegrarsi sta nella bellezza con cui la bruttura è stata rivestita o patinata. Quando poi si sa per certo che è una cosa brutta, oppure viene tolta la patina che la rendeva bella,<sup>81</sup> ci se ne distoglie, se ne ha vergogna e si cessa di rallegrarsene.

Il detto poi del profeta - su di lui la pace: 'la vergogna è parte della fede' è estremamente bello, giusto e veritiero, e come non ne sarebbe una parte, dato che la fede è proclamare come vero Iddio nobile e maestoso e chi proclama lui come vero, proclama come veri i suoi attributi e le sue azioni. La loro bellezza è tale che in niente partecipa delle cose che si apprezzano

**80** L'economia domestica costituisce la seconda parte della filosofia pratica, dopo l'etica e prima della politica, secondo la tradizione ellenistica. L'opera a cui qui si allude e il cui originale greco è andato perduto, è un'epitome dell'*οἰκονομικός* attribuito al neopitagorico Brisone, personaggio di cui non si sa quasi nulla, vissuto forse nel I secolo d.C.; fu tradotta presto in arabo ed ebbe notevole influenza sulla letteratura economica musulmana v. la voce *Māl* in E.I. (M. Plessner), che traccia la storia delle edizioni più antiche, Miskawayh, *Tahqīb*, 55 (Arkoun 1988, 91 e n. 1) v. anche E.I. s.v. *Tadbīr (al-manzil)* (W. Heffening [G. Endress]). Questo libro è stato di recente riedito da Swain 2013 e tradotto da Seddik 1995. Sulla sua influenza soprattutto nel mondo classico spende diverse pagine Swain 2007b che insiste sulla sezione che concerne la famiglia e soprattutto i rapporti coniugali, aspetto a cui la nostra opera non è interessata; Miskawayh vi fa invece allusione nel *Tahqīb*, 142-3 (Arkoun 1988, 221).

**81** Letteralmente 'non viene (più) dorata la ragione, o l'aspetto, della sua bellezza'.

(in questo mondo), perché essa è la causa della bellezza di ogni cosa bella, colei che effonde la bellezza sul resto, perché ne è l'origine e il principio, da essa e per essa tutte le cose attingono la bellezza e lo splendore.

Così avviene per tutti i comandamenti e le leggi di Dio altissimo e per tutto ciò a cui obbliga la ragione che ne è il primo inviato e il rappresentante in prima linea, presso tutte le creature.

Chi conosce il bello conosce anche il suo contrario, inevitabilmente, e chi conosce il suo contrario se ne guarda e lo teme e compare in lui la vergogna che abbiamo brevemente descritta. Il tuo amico Ġāhīz dice: «La vergogna è un vestito lungo, un velo che protegge, una cortina rispetto ai vizi, è sorella della continenza, alleata della religione, accompagna nello sforzarsi all'azione,<sup>82</sup> è custode della modestia, occhio che preserva, difende dalla depravazione e vieta azioni vergognose e impure».

Ti ho citato le sue parole per la grande ammirazione che hai per lui e il tuo pronto gradimento di tutto ciò a cui accenna e indica.<sup>83</sup>

*Il NONO quesito, naturale* Quali sono le ragioni di chi pretende di avere la scienza, mentre sa che non è così? Che cosa lo conduce a tale pretesa, portandolo vicino all'ostinazione e obbligandolo ad argomentare in modo litigioso e offensivo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione è l'amore che l'uomo ha per la sua anima<sup>84</sup> e la sua consapevolezza del rango della virtù; a causa di questo amore afferma di avere ciò che non ha, perché la forma in cui l'anima è bella, quella che essa vuole raggiungere e a cui vuole elevarsi, sono le scienze e le conoscenze; quando l'anima ne è priva, di tutte o della maggior parte, l'uomo è afflitto da brutture e abiezioni nella misura di quanto di esse gli manca.

È tipico dell'amore nascondere i difetti (dell'amato) e mettere in mostra le sue belle qualità, se esistono, o millantarle se non esistono; se questo modo di agire dell'amore è ben noto, e se l'anima è amata, senza dubbio,

<sup>82</sup> *tašannu'*, che nell'accezione corrente significa 'fare con affettazione, affettare'; bisogna aggiungere che le opere di *adab* che citano questa frase, attribuendola o meno a Ġāhīz, omettono questo segmento, come fa Ġamāl al-dīn al-Waṭwāt (m. 1318), *Ġurar al-ḥaṣā'is al-wāḍiḥa wa-urur al-naqā'is al-fāḍiḥa*, (Splendore delle qualità luminose e onta dei difetti vergognosi, opera che riporta testimonianze in prosa e in versi a lode e biasimo sia delle virtù sia dei vizi), 13; o sostituiscono *tašannu'* con *šan'*, come fa l'antologia di Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb wa-ṭamr al-albāb* (Il fiore delle opere di letteratura e il frutto degli spiriti discernenti), 1020.

<sup>83</sup> Tawhīdī ha effettivamente composto un'opera in lode di Ġāhīz, apparentemente perduta, di cui restano degli *excerpta* sotto forma di citazioni, v. Bergé 1965.

<sup>84</sup> Ossia per se stesso, v. il quesito nr. 9; come è noto in arabo si usa la stessa espressione per significare tutte e due le cose; in genere è stata preferita la seconda traduzione, anche se la parola 'anima' ha dovuto poi essere reintrodotta; l'ambiguità della traduzione di questi contesti è assai frequente in questo tipo di opere.

allora compare in chi ne è il possessore questo carattere dell'amore: perché non si vuole ammettere che l'uomo attribuisca all'anima le conoscenze, che sono per lei meriti e virtù, anche se non ne possiede neanche un po'?

*Il DECIMO quesito, naturale* Qual è la ragione per cui ci si rallegra di una buona cosa che ci viene attribuita, e di cui abbiamo parte? E qual è la ragione del rallegrarsi per una bella azione per cui siamo ricordati, ma in cui non abbiamo parte?

*La risposta* a questo quesito è la stessa di quello precedente, perché il bene tipico dell'anima sono le scienze veritiere e le azioni che ne derivano.

Se l'uomo riconosce che la sua anima è virtuosa e buona, bisogna che si ralleghi che all'essere a lui caro si riconoscano belle e buone azioni e per questo lo rallegra di essere ricordato per una bella azione in cui non ha parte, per la ragione che abbiamo detto nel quesito precedente.

*L'UNDICESIMO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché è brutto lodare una persona in sua presenza tanto che tutti sono d'accordo nel dichiarare tale lode falsa? E perché è bello farlo in assenza, tanto che ciò viene auspicato senza reticenze? Forse perché la lode in presenza assomiglia ad un'adulazione e ad un inganno e quella in assenza assomiglia ad un omaggio sincero, o per qualche altra ragione?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La lode in presenza per lo più è un'attestazione delle virtù della persona (lodata) solo data in prestito e un inganno compiuto attraverso questa attestazione. Ciò si configura come un'astuzia e un espediente, perché illude chi la riceve e lo spinge a tralasciare molti degli sforzi (utili) al raggiungimento delle virtù, allo scopo di guadagnarsi l'affetto dell'altro, attraverso le manifestazioni del proprio affetto ed amore per lui: si tratta quindi di un'azione biasimata e condannata.

La lode in assenza invece è bella perché lo scopo di colui che la compie per lo più è di riconoscere i meriti di un altro e dire il vero su di lui a questo proposito. C'è inoltre in ciò un richiamo all'importanza del merito, un incitamento per chi è lodato e per chi ascolta a crescere e perfezionarsi e uno sprone a quanto ne è causa e motivo.

Lo scopo tuttavia può anche essere diverso, intendo dire che il fine di colui che loda in assenza sia un sottile tentativo di ingannare la persona lodata, nel desiderio che la cosa giunga alle sue orecchie così da aprirsi un varco verso di lui,<sup>85</sup> guadagnarne il favore ed attirare su di sé i suoi

<sup>85</sup> *fa-yatanaffaqa 'alayhi*, il verbo *tanaffaqa* in Wehr e Kazimirski significa 'raccontare una bugia', con complemento indiretto, o, nel solo Kazimirski, 'farsi ricercare, detto di una merce'; ciò è dovuto ai significati diversi che si sono coagulati, che ci sia o meno un nesso

benefici: questo caso è simile al primo nell'astuzia, ed è da ritenersi biasimevole.

Talvolta ancora nel primo caso, chi loda in presenza può farlo sinceramente e senza fini adulatori: la cosa diventa commendevole, a meno non si pensi che la persona elogiata si lasci illudere e trascuri gli sforzi (per migliorarsi).

Risulta quindi chiaro che lodare qualcuno è bello a seconda degli scopi e fini di colui che loda, a seconda della sua sincerità o falsità e nella misura in cui la cosa sia ritenuta vantaggiosa per colui che riceve la lode o invece atta a guastarlo. Tuttavia la questione si considera in riferimento a ciò che si ritiene prevalente e abituale; essendo la cosa per lo più come abbiamo detto, la lode in presenza è disdicevole e in assenza è bella, anche se è possibile che occorranò casi contrari e che sia bella in presenza e brutta in assenza.

*Il DODICESIMO quesito, naturale* Perché l'uomo ama sapere cosa si dice di lui dopo che ha lasciato una riunione, tanto che anelerebbe conoscere il suo elogio funebre ed essere informato su ciò che si dice di lui in realtà? E come non avrebbe messo (durante la vita) sommo studio nel fare quello che vorrebbe gli fosse attribuito e gli torni ad ornamento? Il suo amore per tutto questo è una cosa naturale che non riuscirebbe ad eliminare da se stesso anche volendolo, e anche se facesse violenza alla propria natura e volesse cercare di ingannarla.

etimologico, intorno al nocciolo consonantico N.F.Q. Esiste anche un significato antico, registrato anche da qualche lessico moderno (v. per es. il sito <http://www.almaany.com> 2017-07-25), che è 'uscire dalla tana attraverso un'apertura', detto di topo o simili, attestato già in poesia nella *Vita del profeta* (Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 3, 293), e dai lessici come Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab* o Zabīdī (m. 1790), *Tāğ al-'arūs* (Il diadema della sposa) che s.v. danno come significati 'uscire' o 'far uscire'. Il nostro significato di 'accattivarsi, farsi bello con qualcuno (con la sfumatura: in modo menzognero)', che potrebbe esserne un uso traslato nel senso di 'farsi strada, insinuarsi, arrivare a', si trova sporadicamente testimoniato: per esempio, l'intellettuale e poeta egiziano al-Rāfi'i, *Ta'rīḥ ādāb al-'arab* (Storia della letteratura degli Arabi, redatta nel 1911), 1, 363 riferisce che il poeta Sahl b. Abī Ġālīb al-Ḥazraġī recitava poesie dei *ġinn* e 'prese ad avvicinarsi a loro [i.e. il califfo Hārūn al-Rašīd e la sua famiglia] recitando i bei poemi che componeva attribuendoli ai *ġinn*' (*wa-ġa'ala yatanaffaḡu 'indahum bi-mā yaḡa'uhu min al-ši'r al-ġayyid 'alā alsinat al-ġinn*); in questo caso il complemento indiretto può dare a questa frase anche il senso di 'prese a recitare presso di loro, mentendo, i bei poemi, etc.'. Ma esistono casi in cui il complemento indiretto deve essere inteso in altro modo: Ibn Rašīq (m. intorno al 1064), *al-'Umda fī maḡāsin al-ši'r wa-ādābih wa-naqdiḥ* (La base o le belle qualità della poesia, le sue regole e la sua critica), 1, cap. 20, 1, 134, dopo aver lodato enfaticamente alcuni versi del suo patrono e dedicatario del libro, Abū al-Ḥasan (noto come Ibn Abī al-Riġāl, v. E.I. s.v. [D. Pingree]) afferma: «non cerco di insinuarmi con queste parole presso il mio signore» (*lā atanaffāḡu bi-ḡāḡā al-qawli 'inda mawlāyā*). Nel nostro testo il complemento indiretto (ossia la menzione esplicita del racconto menzognero) non c'è e questo mi sembra un passo ulteriore verso il significato che anche in senso assoluto questo verbo può acquisire.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Già si è detto in alcuni dei quesiti precedenti che nell'anima esistono due forze: una è quella con cui l'uomo aspira alle conoscenze e alla loro attenta verifica. Se questa conoscenza è in lui generale in tutte le altre cose, tanto più è appropriata in quello che riguarda se stesso, oggetto del suo amore e desiderio. L'uomo aspira a questa conoscenza nel suo primo stato naturale,<sup>86</sup> con la facoltà che appartiene all'essenza della sua anima; questa aspirazione poi cresce e diventa forte e ardente, perché è specializzata nella conoscenza degli stati dell'amata anima.<sup>87</sup>

Tale studio messo per compiere ciò che ama gli venga attribuito, lo abbandona quando intervenga un altro accidente, come una voglia immediata che vi si oppone con una maggior forza di attrazione su di lui, come nell'esempio che abbiamo citato<sup>88</sup> del malato che conosce ciò che preserva la sua salute e sa di averne bisogno, però poi gli preferisce la soddisfazione di una voglia bassa immediata, anche se come risultato gli verrà a mancare quello stato di salute che voleva.

Senza queste voglie basse che si frappongono agli stati di felicità che si desiderano, non si distinguerebbe il virtuoso dal manchevole, non sarebbe lodato il moderato e biasimato l'avidò, né a quel punto trarremmo giovamento dalle buone regole di condotta né dagli ammonimenti, né sarebbe bello che ci affatichiamo e ci esercitiamo in ciò che secondo natura è pesante e penoso.

Tutto questo è chiaro e sufficiente a rispondere alla questione.

*Il TREDICESIMO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché è considerato sciocco il giovane che si atteggia ad uomo maturo, che si impone gravità e fermezza di carattere, che ricerca la serietà, rifugge dagli scherzi, ha ripugnanza della licenziosità, cammina guardando diritto davanti a sé, siede eretto, usa un linguaggio castigato, guarda in viso (chi gli parla)?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Il motivo è che il giovane quando si atteggia ad uomo maturo mostra che nella sua natura non c'è alcuna pulsione verso le passioni, mentre nella giovinezza la forza delle passioni e la natura si trovano al più alto grado di completezza e di accrescimento. La giovinezza infatti è uno stato di formazione che non cessa di accrescersi fino a che raggiunge il suo limite e si ferma, per poi diminuire secondo la norma di tutte le forze naturali. Quando un giovane pretende di essere arrivato allo stadio dell'uomo maturo, nel quale questa forza è declinata, si sa che non è sincero e si disapprova che menta e

86 Cf. il quesito nr. 75.

87 Cioè di se stesso, v. il quesito nr. 9.

88 Nel quesito nr. 4.

tinga fuori luogo e senza bisogno. Infatti la menzogna, quando è patente e non nascosta e quando chi vi ricorre lo fa senza bisogno, è considerata con maggior biasimo e se ne deduce una bassezza sostanziale dell'anima.

Se succede invece che questo giovane sia sincero - intendo dire che la sua natura sia manchevole e la sua passione spenta - se ne deduce la debolezza dei suoi caratteri naturali e non lo si taccia di menzogna, tuttavia lo si compatisce perché i suoi caratteri naturali mancano di qualcosa rispetto al modo in cui tutti sono stati creati; nell'insieme tuttavia quando è sincero non viene ritenuto oggetto di biasimo né di rimprovero.

Se invece, nonostante la giovinezza dell'età e il fiammeggiare delle passioni, è sincero nel dominio di sé e nel combattere le forze che lo spingono a darsi ai piaceri, un simile uomo non tarderà a diventare famoso e magnificato, diverrà un imām senza macchia, o un profeta inviato, o un santo prescelto. La differenza fra i movimenti di chi è sincero e di chi mente non sfugge a chi sa considerare, così come quella fra le azioni di chi le affetta e quelle di chi le compie per natura.

Tuttavia questo sincero giovane eccezionale si incontra (soltanto) nelle grandi congiunzioni astrali e in tempi lontani fra loro: la maggior parte dei casi avviene secondo ciò che abbiamo detto e per questo il giudizio comune è subito di condanna.

La parte successiva della tua domanda era:<sup>89</sup> perché è ritenuto sciocco un uomo maturo che si atteggia a giovane, che muove le spalle, frequenta le riunioni di divertimento, cerca di ascoltare la musica, ama e ricerca la licenziosità e la dissolutezza? E a proposito che cosa sono la licenziosità e la dissolutezza?

La risposta a questa domanda è simile alla risposta alla prima, perché ne è l'inverso, poiché l'uomo maturo che pretende di avere una sovrabbondanza di forze naturali in età avanzata, o mente - ed è perciò aborrito, tanto più per il fatto che mente per rivendicare vizi e manchevolezze che dovrebbe negare di avere, anche se li avesse davvero - oppure è sincero ed è biasimato per non aver dominato questa forza ancora prevalente in lui nella lunga età che ha vissuto e nella quale si è richiamati alle virtù, si è capaci di dominarsi e di portare a compimento la correzione dei propri costumi. Lo stato di costui è più brutto di quello del giovane di cui abbiamo parlato, e per questo ha un'immagine più riprovevole presso chi è dotato di ragione.

Quanto alla 'licenziosità' (*muğūn*), consiste nel precipitarsi a compiere ciò che l'anima concupiscibile richiede senza consultare la ragione né controllarsi; la 'dissolutezza' (*ḥalā'a*) deriva dallo 'spogliarsi'<sup>90</sup> del ritegno con

89 Probabilmente abbiamo qui un altro esempio di intervento editoriale di Miskawayh, v. i quesiti nrr. 4, 35, 68.

90 Qui Miskawayh insiste sul legame etimologico fra *ḥalā'a* 'vita disordinata, dissipatezza', e il verbo *ḥala'a* 'spogliare, togliere'; il passaggio semantico in realtà origina dall'azione di 'spogliare' qualcuno della sua qualità di membro di una tribù, rinnearlo (evitando così

cui la ragione tiene sotto controllo le azioni. Anche la parola per ‘ragione’ (*‘aql*) è simile, perché è connessa con la corda con cui si legano le zampe del cammello (*‘iqāl*), e così la parola *ḥiğr*.<sup>91</sup>

*Il QUATTORDICESIMO quesito, etico* Perché chi è gretto<sup>92</sup> è caratterizzato dalla mitezza e chi è generoso dall’impetuosità? Possono stare insieme mitezza e generosità? e impetuosità e grettezza? Qual è il loro statuto prevalente, dato che chi è stabilmente in un modo non muta in un altro?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Penso che tu intenda per ‘gretto’ l’avarò, perché fra i due c’è differenza; lo dico perché così appare dal resto delle tue parole. Per davvero per lo più le cose stanno in questo modo, anche se si può dare la situazione inversa e si trovino generosi miti e avari impetuosi. Tuttavia ciò che è più conveniente è che sia impetuoso il generoso, perché l’avarò è colui che nega un diritto a chi lo avrebbe secondo ciò che si deve, nel momento in cui si deve e come si deve. Quando l’avarò nega il diritto nei modi che sono stati detti, diventa un oppressore; qualora poi avverta questo vizio da parte sua, è necessario che sia paziente con coloro che lamentano l’oppressione e che lo biasimano, poiché è chiaro che quando qualcuno biasima l’avarò, gli ricorda le occasioni della sua oppressione e come egli compia il dovere che ha in modo diverso dal dovuto.

Se colui che biasima dice il vero e l’avarò lo sa, a causa di ciò che trova in se stesso, obbligatoriamente è mite, perché è d’accordo sulla verità (delle lamentele dell’oppresso) e perché l’anima per natura si acquieta di fronte alla verità e vi si sottomette. Quindi ciò che più è conforme all’ordine naturale è che l’avarò sia mite, per quanto abbiamo detto.

Talvolta occorre l’opposto, quando l’avarò è ignorante dei doveri che ha secondo le condizioni che abbiamo menzionate; in questo caso non riconosce la veridicità di chi (si lamenta) dicendogli il vero, né riconosce che costui sia oppresso, né che (debba) essere trattato con equità: e così non vede la bruttura delle sue azioni.<sup>93</sup> In questo modo incorre in due vizi: uno è il negare il diritto e l’altro l’ignorare dove il diritto stia; a questo punto può avvenire che costui, ignorando, manifesti iracondia e impulsività

alla tribù stessa di assumersi l’onere dei suoi delitti), lasciandolo a se stesso. Nella società tribale l’individuo in tali condizioni conduceva per forza una vita fuori dalle regole; un ben noto gruppo di poeti antichi ha appartenuto a questa categoria di ‘banditi’, spesso vantandosi, v. E.I. s.v. *ṣu’lūk* (A. Arazi).

91 Parola già coranica (89,5) nel senso di intelletto; il verbo corrispondente significa ‘impedire, vietare l’accesso’; sulla connessione fra *‘aql* e *‘iqāl*, tema evidentemente di discussione nei cenacoli intellettuali, v. Kraemer 1986, 53.

92 *la’īm*, significa sia ‘abietto, ignobile’, sia ‘avarò, ingeneroso’, v. gli esempi in WKAS, s.v.

93 Letteralmente ‘in modo tale che conosca’.

vità e si discosti dalla mitezza, per ciò che abbiamo detto e di cui abbiamo mostrato le ragioni.

Quanto a quel che dici: perché il generoso si caratterizza per l'impetuosità, la domanda non è accettabile, perché il generoso non si caratterizza in modo specifico per l'impetuosità. La generosità consiste in realtà nell'elargire ciò che si deve nel tempo in cui si deve, secondo ciò che si deve; a chi ha questa virtù non viene attribuita impetuosità, perché l'impetuoso non distingue queste condizioni, ma anzi oltrepassa il limite della generosità: viene chiamato allora prodigo e dilapidatore e non merita il titolo di lode della generosità.

Tuttavia, poiché la lingua e le abitudini degli Arabi<sup>94</sup> sono famose per porre la generosità dove stanno prodigalità e dilapidazione, tanto che l'uomo che ne raggiunge il massimo è per loro colui che più merita il titolo di generoso, sfugge loro il punto dove si situa la virtù da lodare, e l'impetuosità connessa con chi prodiga e dilapida è diventata secondo le loro convenzioni lodevole, perché non permette di riflettere e chi ne è affetto è veloce a mettere le cose fuori del loro posto: viene quindi chiamato prodigo dai saggi.

È chiaro dai libri di etica che la generosità, che è una virtù, sta nel mezzo fra due estremi biasimevoli: l'essere insufficiente o l'eccedere. L'essere insufficiente nella generosità è ciò che si chiama avarizia, ed è biasimevole; l'aspetto invece prossimo all'eccesso è quello chiamato prodigalità. Chi desidera andare a fondo in tale questione deve leggere i libri di etica, che si dedicano a spiegarla.

*Il QUINDICESIMO quesito, etico e naturale* Perché l'uomo ha bisogno di imparare la scienza<sup>95</sup> mentre non ha bisogno di imparare l'ignoranza? È forse perché all'origine è ignorante? Qual è la causa di tutto ciò? Infatti evocandone la causa si giunge a provarne la correttezza.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Risulta chiaro dalle ricerche filosofiche che la scienza consiste nel fatto che l'anima apprende le forme<sup>96</sup> delle cose esistenti secondo la loro vera natura, e quando uno degli Antichi ha detto: l'anima è un luogo per la forma,<sup>97</sup> Platone ha ap-

94 Per 'Arabi', qui e altrove (v. il quesito nr. 1), si devono intendere gli Arabi del deserto preislamici e dei primi tempi dell'islam, fondatori degli usi linguistici e dei temi consacrati dalla poesia, di cui uno dei più celebrati è la generosità spinta all'estremo limite.

95 *'ilm*, v. Introduzione e il quesito nr. 50.

96 *ṣūra*, è un termine tecnico che significa 'forma', in vari sensi; v. Goichon 1938, 185-90; accanto al significato filosofico di forma immateriale, può conservare quello di figura, immagine percepibile con i sensi, v. Goichon 1938, 185.

97 Questa frase, ripetuta nel quesito nr. 66, è meglio citata e ampliata in Ibn Sahl al-Ṭabarī (medico persiano convertito dal cristianesimo, vissuto nel IX secolo), *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb* (Il paradiso della saggezza, o la Medicina), 69, secondo il quale giuste sono le parole di chi ha detto che 'l'anima è un luogo per le forme intelligibili', che sono conosciute



provato l'affermazione e giudicato corretto chi l'ha emessa. Infatti, quando l'anima aspira alla scienza che è il suo fine, trasporta la forma dell'oggetto della conoscenza in se stessa in modo tale che la forma che ricava<sup>98</sup> corrisponda a quella della cosa da cui è stata tratta, senza più né meno: si tratta in questo caso di scienza pura. Se poi la forma trasportata nell'anima non corrisponde a ciò da cui è stata tratta, non si tratta di scienza.

Più queste forme si moltiplicano nell'anima, più essa diventa capace di stabilirne altre; in questo l'anima si oppone al corpo, poiché il corpo, quando vi arriva una forma, è troppo debole per accoglierne un'altra senza che la precedente sia cancellata, oppure senza che la prima si accavalli sulla seconda arrivata, sì che le due forme si mescolano senza che nessuna delle due giunga a completezza: l'anima non è così.<sup>99</sup>

Dato che l'anima dell'uomo è materiale<sup>100</sup> e anela alla perfezione<sup>101</sup> che le

dall'intelletto per sua essenza, mentre le cose sensibili sono conosciute attraverso i sensi, v. a questo proposito lo stesso Miskawayh, *Fawz*, 69-70. *ṣuwar aflātūniyya* è un modo di designare le idee platoniche, Goichon 1938, 189.

98 Astratta dalla materia, v. Goichon 1938, 136.

99 Miskawayh esemplifica questo suo ricorrente argomento nel *Fawz*, 63: la materia, come la cera o l'argento, che abbia già una forma, non può assumerne un'altra senza che la prima venga distrutta; per questo l'anima non è un corpo, v. anche *Tahqīb*, 12-3 (Arkoun 1988, 8 e n. 1) e Adamson 2007a.

100 Miskawayh tre volte nelle sue risposte definisce l'anima dell'uomo 'materiale', cioè suscettibile, come la materia, di ricevere come azione passiva le forme dall'intelletto, v. i quesiti nrr. 66 e 93; v. la voce *al-'aql al-hayūlānī* in Goichon 1938, 232. Questa forma passiva dell'intelletto umano fa in realtà parte di una gerarchia dell'intelletto che ha al suo vertice l'Intelletto agente e che è stata ben teorizzata da Kindī e Fārābī, v. rispettivamente D'Ancona 2005c, 310-2 e Martini Bonadeo 2005, 413-20, che ne prendono in considerazione anche le fonti. Miskawayh, interessato alla filosofia speculativa solo nella misura in cui le sue conclusioni fondano quella pratica, come dice Arkoun 1964, 81, qui nemmeno accenna agli altri aspetti dell'intelletto umano teorizzati, di cui quello materiale è solo in potenza; ne dà invece un sommario elenco nel *Trattato sull'intelletto e l'intelligibile* (*Min Kitāb al-'aql wa-al-ma'qūl*, edito da Arkoun 1963, 199, e in forma più completa in Arkoun 1964, tradotto da Cuvelier 1990, rianalizzato da Marcotte 1996). Inoltre accenna in *Fawz*, 55, all'Intelletto agente, identificandolo con il Primo Intelletto, v. il commento di Arnaldez 1987, 101, n. 39, che osserva come Miskawayh si allontani su questo punto da Fārābī, per il quale il Primo Intelletto è quello del primo cielo, mentre l'Intelletto agente è quello della sfera della Luna, v. il quesito nr. 47.

101 Leggendo *kamāl* 'perfezione' invece di *kalām* 'linguaggio' delle due edizioni. Abbiamo qui una delle formulazioni, diverse ma complementari, che Miskawayh offre della natura e funzione dell'intellezione da parte dell'anima, nel quadro della generale visione della *falsafa*: l'anima razionale, che è quella propriamente umana, ha uno stato di perfezione suo proprio che consiste nell'acquisizione della 'scienza', ossia nell'attività intellettuale e non sensoriale di concepire gli intelligibili, v. *Tahqīb*, 40 (Arkoun 1988, 63-64), dove Miskawayh afferma che, dato che nell'anima ci sono due facoltà: quella che conosce e quella che agisce, ci sono due tipi di perfezione: quella speculativa per cui si anela alle scienze e quella pratica, oggetto dell'etica. L'intellezione è un'azione passiva e 'materiale', deriva cioè dalla capacità ricettiva dell'anima razionale, dove le forme degli intelligibili si possono accumulare senza distruggersi, a differenza di quanto avviene nella conoscenza sensoriale; attraverso l'in-

è proposta, attraverso il formarsi un concetto<sup>102</sup> della forma di tutte le cose esistenti – intendo dire quelle universali, non quelle parziali – essendone capace, e dato che le cose esistenti in lei non vengono aggiunte l’una al posto dell’altra, ma anzi, all’opposto di quello che avviene nel corpo, più essa fissa in sé una forma, più diventa capace di fissarne un’altra, tenendole tutte distinte l’una dall’altra, senza fine – dato tutto questo, l’uomo ha bisogno di apprendere la scienza, cioè di stabilire le forme delle cose esistenti e di acquisirle in sé.

L’ignoranza invece è il nome che si dà all’assenza di queste forme e conoscenze, per acquisire le quali noi abbiamo bisogno di assumercene l’onere e di sopportare fatica e stanchezza, perché ci pervengano. Invece la loro assenza non comporta oneri da sopportare, anzi l’anima ne è libera. Un paragone che se ne può fare tratto dal mondo sensoriale è quello di una tavoletta non inscritta; fissarvi uno scritto e le forme delle consonanti avviene attraverso uno sforzo, mentre il lasciarla com’è non ne richiede.

Questo a meno che non si segua la scuola secondo la quale le forme delle cose si trovano nell’anima in sé, ma essa le ha dimenticate e quindi la scienza è un richiamarle alla memoria e rimuovere dall’anima il flagello dell’oblio.<sup>103</sup> Se le cose stessero in questo modo la risposta sarebbe, seguendo questa scuola, chiara: rimuovere un flagello costa necessariamente una fatica, mentre lasciare (chi ne è colpito) come tale, no. Tuttavia questa è una scuola da non prediligere e non è necessario occuparsene qui, perché non ha a che fare con la questione, anche se il discorso vi ha condotto: piuttosto ne indichiamo il luogo e di lì si prenda insegnamento: dai libri cioè che trattano dell’anima.

Abbiamo quindi spiegato chiaramente che la scienza è il formarsi da parte dell’anima un concetto della forma delle cose da conoscere: ‘formarsi (un concetto)’ deriva da ‘forma’. L’ignoranza è invece l’assenza della forma e come si potrebbe usare questa forma verbale a proposito dell’assenza di forma? Sarebbe impossibile.

tellezione l’anima si trasforma e si perfeziona (*Fawz*, 72-3). Sempre secondo questa visione generale condivisa, gli intelligibili universali, a cui qui Miskawayh allude, sono la base delle connessioni logiche che permettono la vera conoscenza, mentre compito e desiderio dell’anima è elevarsi attraverso la conoscenza degli intelligibili.

**102** *taṣawwara* significa formare un concetto nello spirito, non soltanto un’immagine sensibile nell’immaginazione: una cosa percepibile con i sensi, come Zayd, può essere immaginata in sua assenza; poi, con l’intelletto, da ‘Zayd’ si può concepire l’idea di ‘uomo’, v. Goichon 1938, 184. Vedi anche la fine della risposta e i quesiti nrr. 28 e 50.

**103** Si tratta della ben nota teoria platonica della reminiscenza, che Miskawayh evidentemente non condivide, nonostante Kindi vi inclini, v. D’Ancona 2005c, 312-3, Adamson 2007b, 131-3.

*Il SEDICESIMO quesito, naturale* Perché sono accomunati colui chi si meraviglia di se stesso e colui nel quale egli provoca la meraviglia? Per esempio: un poeta produce qualcosa di insolito in una determinata rima e chi lo ascolta è colto da meraviglia nella misura che l'arte retorica del poeta richiede: perché il poeta è colto da meraviglia anche lui, che ne è la causa? ciò si trova sia in poesia sia in prosa, nei responsi, nei libri, nell'aritmetica e nell'arte.

A proposito della meraviglia, che cos'è? che cosa indica? Infatti molto è stato detto al proposito:

Fu chiesto ad un saggio: qual è la cosa che più desta meraviglia? Rispose: il cielo stellato.

Un altro ha detto: il fuoco.

Un altro: la lingua che articola.

Un altro: l'intelletto che afferra.

Un altro: il sole.

Aristotele ha detto: la cosa che più desta meraviglia è quella di cui non si conosce il motivo.

Un altro: la cosa che più desta meraviglia è l'ignoranza della causa di qualcosa.

Se ci si lascia guidare da costoro, ogni cosa desta meraviglia, e secondo l'atteggiamento di quel Saggio tutto ciò di cui si ignora la causa desta meraviglia, miserabile o prezioso che sia.

Un altro ha detto: la cosa più stupefacente è il sostentamento, infatti si trova a grande distanza, in profondità insondabile, (al punto che) la ragione nonostante la sua nobiltà è in imbarazzo e la persona razionale nonostante i suoi sforzi è come un ubriaco.

Un altro ha detto: non c'è cosa che desti meraviglia, e ha detto il vero.

Perché questa discrepanza e differenza, quando non c'è discordia in nome del vero né accordo in nome del falso? E a proposito del vero e del falso, cos'è il vero e cosa il falso? Ciò entra in questo capitolo.

Uno degli Antichi ha detto: la cosa più stupefacente è il fallimento dell'uomo perfettamente dotato e la riuscita dell'impotente.

Un sufi - l'ho visto di persona, ci ho discusso e ho tratto vantaggio dal (commercio con) lui - ha detto: la cosa più meravigliosa è lontana, ma non può essere negata, e vicina, ma non può essere vista, il Vero, l'Uno.

E a proposito di Dio altissimo, la scienza (degli uomini) cosa abbraccia di Colui<sup>104</sup> che si indica attraverso le diverse designazioni ed espressioni? è qualcosa connesso con la convinzione? O (la parola Dio) è una parola

**104** Nel già citato versetto 2,255: «essi non abbracciano della Sua scienza se non ciò che Egli vuole».

assoluta per convenzione? O è l'allusione ad un attributo,<sup>105</sup> pur nell'ignoranza di Chi lo possiede? O non si riferisce a niente che si conosca?

Infatti se gli si attribuisce un attributo, attribuendoglielo lo si limita; se non ha attributi, l'ignoranza se ne può impunemente impadronire e la non esistenza lo può incalzare. Non c'è scampo dall'affermare, quando è impossibile negare, e poiché l'affermare e il negare dipendono da chi afferma e nega, (chi afferma e nega) precede ogni affermazione e negazione. E se costui precede tutti questi discorsi e temi, qual è la parte di chi conosce? Quale lo scopo ottenuto da chi proclama l'unicità di Dio?

Lungi da noi! Grande è il clamore e molto l'errore; tutto si è risolto in un eccedere i limiti, Iddio è sfuggito alla comprensione e a chi comprende, alle congetture e a chi le immagina,<sup>106</sup> alle creature è rimasta soltanto una scienza controversa e un'ignoranza comunemente riconosciuta, prescrizioni tediose e divieti spiacevoli, bisogni vergognosi e argomenti confutabili, parole fiorite e discorsi adorni, un futuro agognato e un presente impedito, un'apparenza esteriore contraffatta e una interiore lacerata.

A Dio alziamo i nostri lamenti per le vittorie della passione e gli assalti della tribolazione: lui è «dolce pietoso».<sup>107</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Qui il richiedente ha aggiunto, come appendice al quesito, questioni ancora più grandi, più difficili da sondare, più inestricabili da capire, ed ha toccato punti che già aveva toccato in precedenza.<sup>108</sup> Mi sembra che possa avere come scusante una malattia che lo ha colto o un morbo che lo ha colpito e non che (quello che dice) provenga per niente dal fatto che la penna gli ha preso la mano, o da verbosità delirante, o da esuberanza dell'abilità (verbale).

**105** *ṣifa*. Il Corano parla di Dio attribuendogli certe qualità (scienza, vita, potenza, etc., alle quali corrispondono i cosiddetti 'bei nomi' *al-asmā' al-ḥusnā*, su cui si veda la voce di L. Gardet in E.I.), accettati come tali, in quanto coranici, dalla tradizione teologica sunnita. I Mu'taziliti (sui quali v. il quesito nr. 50) nella rigorosa difesa dell'unicità di Dio, si trovano a definire il rapporto fra l'essenza di Dio e questi suoi attributi, e ne negano l'esistenza come distinta dall'essenza divina, allo scopo di rimuovere da Dio ogni cosa creata. Essi furono quindi accusati di 'spogliare' questi attributi di ogni realtà e di rendere Dio un concetto vuoto; v. le voci *Allāh* (L. Gardet), *Ṣifa* (D. Gimaret) in E.I.. La questione degli attributi divini e del loro rapporto con l'essenza di Dio ritorna varie volte in questa opera, v. i quesiti nrr. 35, 50, 122. Peraltro anche i *falāsifa*, a partire da Kindī, hanno affermato che Dio è indescrivibile, dato che non esistono categorie logiche secondo cui descriverlo come forma, materia, qualità etc.; Adamson 2007b, 54-7 esamina il contesto storico di tale affermazione in Kindī, dal lato delle ascendenze filosofiche come eventualmente teologiche; questa 'teologia negativa' (sulla cui genesi che incrocia la trascendenza mu'tazilita con il neoplatonismo, v. Daiber 2012a, 13, 31, 68) è comune fra i *falāsifa*; v. anche il quesito nr. 122 e *Fawz*, 53-4.

**106** Non dando a *wahm* il senso tecnico di 'facoltà estimativa', v. Goichon 1938, 442; su questa facoltà v. i quesiti nrr. 28, 48, 139 e 169.

**107** *Cor* 11,90.

**108** Il quesito nr. 4.

Allo stesso modo, ciò non è qualcosa di analogo a quello che succede ai veggenti che si lasciano andare nel parlare nel momento dell'ispirazione, o ai mistici quando sono presi dall'estasi; io credo che non sia altro che un tocco di follia o un fantasma, da parte del demonio da cui ci si rifugia in Dio, per cui ha dato libero corso alle sue assonanze continuate, da cui ci si tappano le orecchie e si distolgono lo sguardo e la mente.

E se non fosse che alla fine si rivolge lamentandosi a Dio altissimo degli assalti della tribolazione, riconosce la sua disgrazia e merita clemenza, per curarlo mi occuperei di altro che di stilare le sue risposte.

Sappi, Dio ti assista, che gli effetti ed azioni dell'anima sono tutti straordinari per i sensi e chi se ne lascia guidare; per questo vediamo che la maggior parte delle persone si stupiscono dell'anima stessa e, perplesse, si fanno a suo proposito ogni tipo di opinione, e pur nella diversità di queste loro opinioni non mancano di considerarla un corpo, secondo le loro abitudini sensoriali e il loro modo di raffigurarsi (le cose) nell'ambito delle cose sensibili. Poi si accorgono che le azioni ed effetti dell'anima non assomigliano in niente a quelli del corpo e la loro meraviglia aumenta. Se solo comprendessero cos'è l'anima,<sup>109</sup> il loro stupore per i suoi effetti sarebbe minore, poiché essa non è un corpo e se fosse concepibile per loro che essa non<sup>110</sup> è un corpo, non troverebbero straordinario che i suoi effetti non siano corporali.

Quando un poeta di straordinaria capacità o qualcuno che esamina una questione difficile di matematica o altre scienze, fa appello ad uno sguardo spirituale e ad una realtà intellettuale e muove la sua anima in modo non spaziale per soddisfare ad una ricerca non corporea, poi trova che questo movimento dell'anima porta a trovare ciò che cercava attraverso continua e assidua applicazione – (costui) si meraviglia prima di tutto di questo movimento che trova necessariamente in se stesso e che non è spaziale, come avviene di solito per i movimenti del corpo, poi per aver trovato ciò che cercava in conseguenza di questo movimento. A questo punto si manifesta in lui il fenomeno della meraviglia, che non è meno giustificata (nel poeta) che in chi lo ascolta, perché ambedue partecipano della stessa ignoranza riguardo all'anima, i suoi effetti ed azioni, ed è naturale che ognuno dei due si meravigli.

Colui che invece conosce l'anima nella sua sostanza e sa che essa non è un corpo, che i suoi effetti ed azioni non devono essere corporei, non è esposto a questo fenomeno in se stesso e così avviene a chi ascolta (il poeta), quando è anche lui cosciente di tutto questo.

Quanto alla meraviglia stessa al cui proposito chiede il richiedente nell'espone la prima parte del quesito, essa è una perplessità che occor-

109 *mā'iyya*. La parola filosofica più comune per esprimere la 'quiddità' è *māhiyya*, v. Goichon 1938, s.v.

110 La negazione manca in ambedue le edizioni.

re nell'uomo quando ignora il motivo (di qualcosa): quanto minore è la conoscenza dei motivi delle cose esistenti, tanto più sono le cose che si ignorano e tanto maggiore la meraviglia; all'opposto, quando la conoscenza dei motivi delle cose esistenti è più grande, saranno minori le cose che si ignorano e in proporzione la meraviglia. Per questo c'è chi dice: ogni cosa è ragione di meraviglia e c'è anche chi dice: non c'è da meravigliarsi di niente. Se il primo gruppo si riconosce un'ignoranza globale e afferma di ignorare i motivi delle cose, l'altro invece si attribuisce un merito grandissimo perché pretende di conoscerli.

Quanto a quello che hai detto - Dio ti dia forza - quando hai enumerato i detti sulla meraviglia: perché questa discrepanza e differenza, quando non c'è discordia in nome del vero né accordo in nome del falso?

Rispondiamo: la meraviglia non è una cosa che ha un'esistenza in natura, esteriore: come abbiamo detto è una perplessità dell'anima quando ignora il motivo (di qualcosa), e poiché ciò che ignora Zayd può conoscerlo 'Amr,<sup>111</sup> non è fuori luogo che costoro siano diversi nella meraviglia: ognuno si meraviglia di ciò di cui non conosce il motivo e la stessa cosa che l'uno ignora, l'altro la conosce. La questione sarebbe stata strana e astrusa se (fosse stata relativa a) qualcosa dotata di esistenza esteriore, sulla quale poi ci fosse stato disaccordo da parte di persone eccellenti delle cui opinioni si tiene conto e le cui divergenze sono degne di menzione, alcune delle quali dicessero: è vero ed altre: è falso.

Lo stesso è avvenuto a proposito della questione della divergenza, del tempo e lo spazio, la non esistenza e altre simili; infatti qualcuno dice: sono sostanze che non hanno corpo; altri dicono: sono accidenti, altri dicono: non sono né corpi, né sostanze, né accidenti. Ogni gruppo ha forti argomenti (con cui difendere le sue tesi), tuttavia tutte queste scuole hanno preso forma all'epoca di Aristotele e sono ormai fermamente stabilite, i loro punti dubbi sono chiari, ciò che è valido in esse è ben distinto da ciò che è debole.

Non è nostro compito fermarci su tali questioni, tanto da menzionarle e citarle: se vuoi conoscerle meglio cerca informazioni là dove è presumibile che vi siano e isola (precise) domande perché possiamo dedicarvi tempo e speculazione, se Dio lo vuole.

Quanto alla tua domanda alla fine del quesito: che conoscenza abbracciano le creature dell'Essere a cui si allude con il nome 'Iddio', nelle diverse designazioni ed espressioni, con tutto il resto di cui hai parlato? Ebbene non c'è niente di comunemente ammesso al proposito, né alcuno dice che la sua propria conoscenza abbraccia niente di ciò, né che vi è vicino, come hai detto, né si riconoscono (da tutti) in lui le qualificazioni (di cui hai detto).

**111** Si tratta di nomi propri maschili usati convenzionalmente per indicare 'Tizio e Caio' negli esempi grammaticali o altro; occorreranno più volte nell'opera.

Non si può parlare di questo argomento in modo esauriente, perché esso è il punto a cui conduce e mira ogni sforzo e speculazione dei filosofi e non si può quindi parlarne senza avere prima acquisito tutte le premesse che vi sono state preposte e preparate, intendo dire le scienze matematiche e naturali, poi quelle metafisiche come quelle relative all'anima e all'intelletto: quando poi si è acquisita conoscenza di tutte queste nobili sostanze si potrà essere coscienti del fatto che esse sono incomplete, manchevoli, molteplici, bisognose per necessità di una Causa primordiale, di un Creatore preeterno, di un Originatore che sia diverso da loro nell'essenza e nella qualità:<sup>112</sup> questa ignoranza sarà allora più nobile di tutta la scienza che l'ha preceduta, anche se difficile ed oscura fino al punto che si può vedere.

Se esistesse una strada diversa da quella di cui abbiamo parlato, che porti alla conoscenza di questo punto, l'avrebbero percorsa gli Antichi e le persone desiderose di diffondere e propagare la saggezza; infatti costoro - Dio sia soddisfatto di loro - non si sono scoraggiati<sup>113</sup> né risparmiati, ma non hanno trovato che una sola strada verso ciò che cercavano, l'hanno percorsa e spianata con ogni possibile sforzo, l'hanno mostrata e vi hanno guidato. Ciò è il massimo della felicità umana e chi vi anela si imponga la fatica di percorrere pazientemente la strada che vi conduce, facile o difficile, lunga o breve, secondo l'abitudine di chi anela a qualcosa: costui infatti segue il cammino che lo porterà a raggiungere il suo Amato, comunque il cammino sia, senza pensare a quanto sia aspro e lungo. Colui a cui non è dato di reggere questo cammino, si accontenti delle espressioni permesse e delle qualificazioni a lui date che si trovano nelle Leggi rivelate veridiche abituali e presti fede ai saggi, ai profeti e coloro che li imitano e ne abbia una buona opinione. Non troverà altro che queste due strade e Dio è colui che assicura sostegno e successo.

*Il DICIASSETTESIMO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché quando la familiarità si rafforza e si solidifica, la prossimità<sup>114</sup> diviene coesiva e la conoscenza è di lunga data, la ricerca dell'intimità perde di valore e la lode diventa brutta? Per questo si dice: quando l'amicizia è antica, la lode cade,<sup>115</sup> cosa che ognuno ha constatato e conosciuto.

112 Vedi Goichon 1938, 432-3, s.v. *şifa*.

113 *asifū*, letteralmente 'si sono afflitti'.

114 *zulfa*, allusione a *Cor* 67,27, significa propriamente 'ora del giorno prossima alla notte, o della notte prossima al giorno'. Muhanna 2016, 263, traduce questo segmento: «blandishment is fought off».

115 Detto proverbiale ben noto, citato fra i proverbi postclassici da Maydānī (m. 1124), *Mağma' al-amṭāl* (Raccolta di proverbi), 1, 154, da Ibn Qutayba che lo cita due volte in due contesti diversi, *Uyūn*, 3, 56 e 169, attribuendolo a Asmā' b. Ḥārīḡa, appartenente alla generazione successiva a quella dei compagni diretti del profeta, morto nel 686, da Rāḡib, *Muḥāḍarāt*, 381, senza attribuzione.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* La lode, che sia in presenza o in assenza, consiste nell'attribuire al lodato le belle qualità che gli spettano, nel riconoscerglielie e nel fargli sapere che colui che loda ne è consapevole, glielie aggiudica e conferisce, perché ciò sia un modo di avvicinarsi a lui e perché nasca fra di loro amicizia e armonia, perché si attiri l'affetto e si rafforzi la conoscenza.

Quando queste cose sono raggiunte nell'animo di ognuno dei due, quando colui che riceve la lode sa che chi glielie attribuisce gli ha reso giustizia, gli ha conferito ciò che gli spetta e ha riconosciuto le sue qualità, senza sminuirlo, quando l'affetto e l'amore frutto della giustizia e dell'equità già si sono stabiliti da tempo, è brutto imporsi di manifestare tutto questo una seconda volta, perché lo scopo iniziale non c'è più e il frutto che si voleva raggiungere con lo sforzo iniziale è stato ottenuto ed è quindi vano e sciocco imporsi nuovamente tutto questo. Inoltre ciò può far nascere il sospetto che la prima lode non fosse in realtà del tutto convinta e che ci sia quindi bisogno di rinfrescarla e di reiterarne l'attestazione, perché la prima era falsa e frutto di un'opinione approssimata.

Questo indebolisce il nodo dell'affetto a cui il quesito testimonia intensità di forza, solidità di base e saldezza di legami.

*Il DICIOTTESIMO quesito, naturale* Perché il cieco trova in altre cose quello che gli manca mancandogli la vista, come vediamo nel caso di ciechi dalla voce sonora e potente, dalla vasta scienza, pronti ad apprendere, sessualmente potenti, capaci di godere a lungo e poco proclivi alle preoccupazioni?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'anima ha cinque sensi attraverso i quali si acquista le conoscenze, paragonabili per lei a porte e finestre verso le cose esteriori, o ad informatori che le riportano le notizie di cinque regioni. L'anima suddivide la sua forza in queste cinque cose, come una sorgente da cui l'acqua che sgorga si divide in cinque fiumi che vanno in cinque diverse direzioni o come un albero con cinque rami, fra i quali la sua forza è divisa.

Si sa che, quando il corso di uno dei fiumi che derivano da questa sorgente viene ostruito, l'acqua si riversa su uno degli altri quattro o si suddivide in parti più o meno uguali fra loro, senza che la quantità d'acqua del fiume ostruito sia assorbita dal terreno, diminuisca o si perda. Nello stesso modo l'albero, se uno dei suoi rami viene tagliato, il nutrimento che vi si diffondeva dal tronco e dalle radici si riversa negli altri quattro rimanenti e lo si vede dal tronco, dalle foglie, dai rami, dai fiori, dai semi e dai frutti, come fanno bene i contadini e i vignaioli che potano i rami che traggono molto nutrimento dalle radici, perché esso si riversi negli altri e diventi un frutto di cui godere. Così fanno anche per gli alberi non fruttiferi, quando vogliono che si ingrossi un pollone, che venga diritto e cresca velocemente,



come il cipresso o lo ‘ar‘ar<sup>116</sup> o il platano o simili piante del cui legno ci si serve per tagliare, intagliare e per la falegnameria: osservano quale ramo è più adatto a crescere diritto e senza storture e più atto ad assorbire il nutrimento che gli viene dalla radice e lo lasciano, eliminando invece gli altri perché quel ramo cresca nel tempo più veloce e breve, dato che tutto il nutrimento si indirizza verso di lui.

Se tutto questo è chiaro nell’azione della natura, lo stesso avviene per il cieco poiché una delle facoltà della sua anima era dedicata a preservare uno dei sensi; quando viene recisa, l’anima o la riversa in una sola direzione o la distribuisce in varie direzioni; quest’energia in più si vede e appare o nell’ingegno, nell’intelligenza, capacità di riflessione o memorizzazione, o in altre delle forze dell’anima.

Questo è evidente anche rispetto agli altri animali, infatti se uno di loro per natura è indebolito in uno dei sensi o lo ha perduto del tutto, è molto più acuto degli altri animali nei sensi restanti, come è il caso della talpa, la quale, avendo perso la vista, è la più acuta nell’udito, o dell’ape, la quale, essendo debole nella vista è molto più fine nell’odorato. La debolezza della vista delle api, delle formiche, delle cavallette e delle vespe e di altri animali simili che non hanno palpebre, non battono gli occhi ma hanno un velo spesso come pietra sugli occhi, che li difende dagli accidenti, la si vede da cosa accade loro nelle case fornite di vetri alle finestre: pensano che il vetro sia un’apertura verso l’esterno e continuano a battervi contro cercando di uscire fino a che muoiono. La precisione poi del loro olfatto è evidente quando si dirigono verso oggetti odorosi che si trovano a grandissima distanza.

Quanto al godimento sessuale dei ciechi e alla loro spensieratezza, anche questo è a cagione del fatto che la loro anima ha perduto uno degli strumenti con la sorveglianza dei quali li teneva lontani da queste cose, e dato che il pensiero si riversa su un’altra cosa, l’agire in questa si fa più forte.

E dato che gli interessi suscitati dalle cose che si vedono sono tanti e le spinte dell’anima a procurarsele sono forti, come i vari tipi di abiti, di arredi e di passeggiate, e in genere tutto ciò che viene percepito dalla vista, con la sua perdita l’anima è tagliata fuori dalla maggior parte delle cose che formano le preoccupazioni degli uomini, causano i loro pensieri e spingono ad escogitare espedienti per ottenerle quando le si desiderano e a dispiacersi quando sfuggono; per questi motivi dunque il cieco è spensierato.

*Il DICIANNOVESIMO quesito, naturale e relativo al libero arbitrio* Perché è stato detto: non c’è niente di buono nel mettersi in società?<sup>117</sup> Ciò appare

116 Juniperus Oxycedrus L., v. Post, Dinsmore 1932, 2, 801.

117 La frase *lā ḥayra fī al-šarika*, attribuita ad Abū Ḥanīfa (m. 767, eponimo della scuola giuridica hanafita), in realtà si riferisce all’ambito commerciale: secondo questa scuola non è bene mettersi in società relativamente a beni acquistati, ma di cui ancora non si è

chiaramente come vero, infatti non si è visto un potere che resti stabile, né un progetto che si realizzi, né un accordo che vada a buon fine quando è fatto in società, tanto che Dio altissimo stesso ha detto: «se esistessero nei due mondi dèi altri che Dio, n'andrebbero guasti il cielo e la terra».<sup>118</sup> Questa idea è la più illustre prova dell'unicità di Dio – grande è la sua lode – e della negazione di tutto ciò che non è lui.<sup>119</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il mettersi in società si trova ad essere dipinto in questo modo perché colui che basta a se stesso e ha forza sufficiente per ottenere ciò di cui ha bisogno, non deve ricorrere a nessuno; se invece non ne è capace ed ha bisogno della cooperazione di altri, riconosce la sua insufficienza e (deve) farsi soccorrere dalla forza di altri per realizzare ciò che vuole.

Poiché poi l'incapacità viene biasimata e l'insufficienza ritenuta oggetto di vergogna, anche il mettersi in società, che è causato dall'incapacità e dalla manchevolezza, è ugualmente ritenuto oggetto di biasimo e di vergogna, perché è la prova della manchevolezza ed incapacità di ambedue i soci.

Tuttavia il mettersi in società non è considerato biasimevole per l'uomo in tutti i casi, anzi lo è in quelle cose in cui altri sono capaci di fare da soli e di farsene carico da sé, come la scrittura e simili arti composte di molte fasi<sup>120</sup> che un uomo solo può riunire e portare a termine da solo in ogni loro componente; se poi un altro non vi riesce ed ha bisogno di ricorrere ad altri, la sua insufficienza appare manifesta così come la sua incapacità, e la sua arte ne andrà difettosa. Oppure come portare cento *raṭl*<sup>121</sup> di peso: un uomo solo può farlo completamente da sé e se invece ha bisogno di un altro, dà prova della sua manchevolezza, incapacità e debolezza.

Inoltre nelle cose compiute in società appaiono difetti e disparità, a causa della diversità delle forze e della distanza degli intenti e delle finalità che vi si sono alternati; questo non avviene in quelle imprese che compie da solo uno dotato di una sola forza, in cui resta inalterato un unico intento e che sono caratterizzate da una sola finalità: in questo caso l'opera sarà coordinata e armoniosa e vi risulterà una superiorità evidente rispetto all'altra.

Nelle imprese invece che un uomo solo non è sufficiente a compiere, il mettersi in società è necessario, come trasportare la pietra di una macina,

entrati in possesso, v. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybāni, *Kitāb al-ḥuǧǧa 'alā ahl al-madīna* (Gli argomenti contro la gente di Medina), 2, 706.

118 Cor 21,22.

119 Muhanna 2016, 263 traduce: «and the repudiation of whosoever may assail Him be sublime».

120 Letteralmente 'parti' (*aǧzā'*).

121 Misura di peso dal valore assai variabile nello spazio e nel tempo, v. E.I. s.v. *Mawāzīn* (E. Ashtor).

allestire grandi navi e altre opere che si compiono in gruppi numerosi, con collaborazione comune. Tali imprese, anche se il mettersi insieme per compierle è necessario per l'incapacità umana, e anche se chi vi ricorre non è più oggetto di biasimo perché la scusante è chiara, tuttavia si sa che se si potesse sollevarsi con un'unica forza o portarle a compimento con un solo organizzatore, risulterebbero senza dubbio meglio coordinate, meno disordinate e difettose e più adatte al giovamento ed al buon rendimento.

Il mettersi in società, in termini generali, è indizio della incapacità dei due soci e porta inoltre a risultati difettosi e guasti nell'impresa compiuta in comune, rispetto a ciò che si compie da soli, anche se il genere umano è scusato in certi casi e non in altri.

Quanto al potere (politico) umano, poiché fa parte delle imprese che si organizzano con una sola mente ed un solo comando – e anche se vi partecipano in molti, essi promanano dal giudizio di uno solo e diventano come strumenti per chi detiene il potere, così che la molteplicità si unifica e il buon ordine vi appare – in esso il potere assoluto ed unico è senza dubbio la cosa migliore, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti. Ma quando le persone che vi collaborano non sono d'accordo e non promanano dal giudizio di uno solo, appaiono nella gestione del potere gli stessi difetti, debolezze e disparità che appaiono in altre imprese, a causa della diversità degli intenti e dell'espandersi della molteplicità, che porta a guastare l'ordine unificato. Qui poi i guasti sono più generali e dannosi, in proporzione con il profitto che vi è connesso e la grandezza ed importanza della cosa.

Dio altissimo ha espresso tutto ciò nella forma più concisa e breve e nel contenuto più chiaro e probante quando ha detto «Se esistessero nei due mondi dèi altri che Dio, n'andrebbero guasti il cielo e la terra», gloria a lui, sublime è la sua lode, all'infuori del quale non c'è altra divinità.

*Il VENTESIMO quesito, relativo al libero arbitrio* Perché la gente ricorre ad intermediari nelle cose, nonostante quello che è stato detto nel quesito precedente a proposito dei guasti provocati dal mettersi in società e dai soci? Tanto che le cose più ragguardevoli<sup>122</sup> e le situazioni più importanti,<sup>123</sup>

**122** *ḡamāhīr al-umūr*, glossato come 'iḡāmuhā 'cose importanti' in *Dū al-Rumma, Dīwān*, 2, 1045: *fa-ulqiyat ilayka ḡamāhīru l-umūri l-akābirū* 'e ti si sono presentate le cose più nobili e grandi'; il senso di 'nobile' non è comune detto di cose, mentre lo è detto di persone.

**123** *ma'āzim al-aḥwāl*, cf. per esempio *Ġāḥiḡ, Kitāb al-bayān wa-al-tabyīn* (Il libro dell'eloquenza e della chiara esposizione), 2, 14, a proposito dello stile diverso di alcuni poeti antichi a seconda delle circostanze: *iḡā ihtāḡū ilā al-ra'y fī ma'āzim al-tadbīr wa-muhimmāt al-umūr* 'quando avevano bisogno di (dare in poesia) un parere sul modo di condurre cose grandi e importanti'; *Zamaḡsarī, al-Kaššāf 'an ḡaḡā'iḡ ḡawāmiḡ al-tanzīl wa-'uyūn al-aḡāwīl fī wuḡūh al-ta'wīl* (Il libro che scopre le verità delle oscurità della Rivelazione, e i principali detti sui modi di interpretarla), 1, 604: *min ma'āzim al-umūr* 'fra le cose più importanti' (su *Cor* 5,3); 1, 330: *min ma'āzim al-ḡunūb* 'fra le colpe maggiori' (su *Cor* 2,283). Muhanna 2016, 264 traduce l'intero segmento: «Indeed the majority of matters and cases».

nella legge religiosa e nella gestione degli affari terreni, non si compiono e non si organizzano senza un mediatore che trama e ordisce, ricuce e scuce, adorna ed abbellisce.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Poiché le necessità degli uomini spingono a condividere le situazioni che abbiamo ricordato nel precedente quesito, e poiché ogni uomo ama se stesso,<sup>124</sup> cerca il proprio vantaggio e desidera goderne da solo senza il suo compagno, le cose si guastano e avviene che ognuno faccia torto all'altro, come abbiamo detto; infatti nessuno dei due soci si fida dell'altro, perché costui ha parte nell'impresa, ama il profitto che gliene ritorna e questo suo appetito trova la strada per montare fino a lui. I due hanno quindi bisogno di un intermediario che si trovi in una condizione esterna all'impresa, perché il suo giudizio sia equilibrato, il suo parere sia giusto e perché dia ad ognuno dei due la sua parte e la sua spettanza, senza pregiudizio né passionalità.

Il fatto che il mettersi in società sia biasimevole non significa che l'uomo debba farne a meno, perché vi è costretto per la debolezza umana, come abbiamo mostrato attraverso l'esempio delle cose pesanti da trasportare o della molteplicità di componenti della cosa considerata. Se si opta in questi casi per il non mettersi in società e si trascura di collaborare, l'intera impresa fallirà di colpo e con essa se ne andranno grandi vantaggi e quindi il raggiungerla sia pure con qualche difetto, conviene meglio che non abbandonarla del tutto.

La maggior parte delle imprese umane non si realizza senza la cooperazione e la compartecipazione, per la incapacità degli uomini di fare da soli, per la loro imperfezione e per il fatto che compare in loro l'impronta del mondo creato; se poi i partecipanti all'impresa sono numerosi, i loro punti di vista molto divergenti e gli appetiti si fanno strada nel modo più obliquo, il bisogno di intermediari non sarà che più vero e la necessità di ricorrervi più forte.

La gestione degli affari terreni è di questo stesso tipo - intendo dire di quelli in cui gli appetiti abbondano - e si ha bisogno di compartecipazione e di collaborazione. C'è quindi necessità di qualcuno il cui parere sia veritiero e che sia esente da passioni e partigianerie; se questo intermediario riesce ad essere esente da tutto ciò, sarà il più appropriato a dare un giudizio equanime, un parere che coglie nel segno; se non lo è, si adopererà perché la sua parte nella cosa sia minore della parte dei due contendenti, o si sforzerà di essere quello che meglio si controlla, doma la passione ed esercita su di sé maggior dominio, allo scopo di liberarsi dalla spinta della passionalità e della partigianeria e della sua inclinazione verso di loro e

124 Letteralmente 'la sua anima', secondo l'ambiguità della parola 'anima' in questi testi a cui abbiamo accennato, v. il quesito nr. 9.

perché le opinioni concordino e venga ad esistere la giustizia che è motivo di unità e di eliminazione della molteplicità.

*Il VENTUNESIMO quesito, etico* Perché l'uomo si dilunga a parlare del bisogno degli altri, quando essi lo riguardano, e invece è reticente a parlare del suo bisogno, nonostante la cosa riguardi lui stesso? qual è la misteriosa ragione di ciò?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La costituzione e struttura dell'uomo e il principio della sua natura stanno nel fatto che egli è sovrano; ogni uomo ha diritto di essere sovrano con le forze di cui dispone e nessuno deve essere inferiore ad un altro in questo senso, se non per una malanno o un difetto di costituzione.

Poiché occorre agli uomini, l'uno dopo l'altro, di rivolgersi agli altri, nonostante la posizione dell'uno sia uguale a quella dell'altro e nonostante che nessuno sia in condizione di avere più bisogno di un altro di quanto l'altro ne abbia di lui, è necessario che sopravvenga il rispetto di sé ad impedire di umiliarsi. Per questa ragione si è resa necessaria la vita civile e si è formata la vita associata ed è bene che gli uomini operino insieme e che ognuno fornisca al suo simile ciò che gli occorre, se ne dispone, per poter richiedere a sua volta lo stesso da lui e trovarcelo.

Ma se colui che chiede non contraccambia e non coopera e chiede il supporto da altri senza ricompensare, né ripromettersi di farlo, costui è come un oppressore e il meno (che si possa dire) di lui è che ha abbassato se stesso rispetto al rango secondo cui era stato creato e per il quale era stato designato e quindi è reticente a parlarne e disprezza se stesso.

A chi invece parla del bisogno di un altro non accade questo fenomeno; è come se trasferisse questo difetto sulla persona di cui parla, quindi si lascia andare a parlare e non ne è umiliato.

*Il VENTIDUESIMO quesito, naturale ed etico* Qual è il motivo della fama che occorre a qualcuno dopo la morte, e del fatto che, dopo aver avuto una vita oscura, diviene famoso da morto, come è avvenuto a Ma'rūf al-Karḥī?<sup>125</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il motivo principale di ciò è l'invidia che coglie la maggior parte delle persone, soprattutto quando l'invidiato ha una posizione vicina a quella dell'invidioso, o occupa lo stesso grado nel lignaggio, o nell'affiliazione o nell'origine o simili; infatti quando queste relazioni sono vicine e comuni fra le persone, e poi avviene che uno di loro si distingue per un qualunque merito, gli

<sup>125</sup> Celebre asceta e mistico morto nell'815-16; la sua tomba a Bagdad è stata meta di pellegrinaggi v. E.I. s.v. (R.A. Nicholson- R.W.J. Austin).

altri ne diventano rivali e glielo invidiano tanto che la cosa può spingerli alla fine a non riconoscerglielo. Per questo si dice: quelli che meno considerano un sapiente sono i suoi vicini, perché il fatto di essere vicini e di diventare intimi gli uni degli altri è un legame che unisce e in cui tutti sono allo stesso livello; se uno si distingue per un merito, gli altri sono colti da quello che abbiamo detto.

Talvolta la ragione per cui non lo considerano è un'altra, tuttavia per lo più le cose stanno come ho detto.

A chi invece è lontano o straniero, poiché non c'è un legame che unisce, è facile riconoscere una superiorità e il fenomeno dell'invidia si attenua; per questo quando l'invidiato muore e si interrompe il legame che c'era fra lui e quelli che lo invidiavano, si comincia a considerarlo come superiore e a riconoscergli quello che gli si era negato in vita.

*Il VENTITREESIMO quesito, morale* Che cos'è l'invidia che coglie l'uomo virtuoso e razionale per il suo simile in merito, malgrado sappia che è cosa brutta e ripugnante e malgrado antichi e moderni si accordino per biasimarla? E se questo è un fenomeno da cui chi ne è affetto non ha modo di liberarsi perché è entrato in lui, perché lo si biasima e lo si attacca? E se non è qualcosa che viene a lui, ma che lui fa nascere dentro di sé, angustiandosi nell'attirarla, che cos'è questa sua scelta? Chi si trova in questo stato è nel novero degli uomini perfetti o vicino a quelli razionali?

Fu chiesto ad Aristotele: come mai l'invidioso è il più triste degli uomini? Rispose: perché ha le affezioni di tutti, poi in più ha lui solo l'affezione per il bene che gli altri hanno raggiunto.<sup>126</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'invidia è una cosa biasimevole e una malattia ripugnante per l'anima, a proposito della quale sono stati commessi errori, al punto che è stato dato questo nome a ciò che non è la stessa cosa e che non segue la stessa via. Proprio questo è ciò che ha indotto in errore colui che ha formulato il quesito, tanto che ha detto: cos'è l'invidia che coglie l'uomo virtuoso? Perché chi è virtuoso non è invidioso.

Parleremo dunque di cosa è l'invidia, perché se ne conosca la vera natura e di lì la bruttura e perché le sia dato il suo posto e non sia confusa con ciò che è altro da lei, e diciamo:

L'invidia è un'afflizione che coglie l'uomo a causa di un bene ottenuto da chi lo meritava; questa bassa azione passiva è poi seguita da altre azioni attive malvagie, come il desiderio che quel bene cessi in chi lo meritava; questo desiderio è seguito dall'adoperarvisi attivamente in vari tipi di tur-

<sup>126</sup> Tawhīdī, *Kitāb al-baṣā'ir wa-al-qaḥā'ir* (Il libro dei penetranti discernimenti e dei tesori (da conservare)), 7, 156 cita lo stesso detto riferendolo ad 'un filosofo', con una formulazione un po' diversa che si ritrova *verbatim* in Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 308 e Zamaḥšārī, *Rabī'*, 3, 374.

pitudine per poi giungere a un gran numero di iniquità. Colui che è affetto dall'invidia che abbiamo definito, è un malvagio e il malvagio non è virtuoso.

Ma quando questa afflizione si presenti all'uomo sotto aspetti diversi, non biasimevoli, la gente cade in errore e la chiama invidia. Per esempio può capitare che il virtuoso si rattristi per il bene ottenuto da chi non lo merita, perché preferisce che le cose avvengano a proposito e anche perché, quando il bene giunge in possesso di un malvagio, costui lo usa per fare del male, se è un bene che può essere usato, oppure non ne trae nessun vantaggio. Talvolta il virtuoso si rattrista per sé, se non arriva ad ottenere tanto bene quanto ne ottiene un altro, pur essendone altrettanto meritevole.

Invero non chiamo tutto ciò invidia, perché l'afflizione non è dovuta al bene che è capitato ad un altro, ma al fatto di essere stato privato del pari, e chi cerca per sé ciò che trova in altri non è cattivo, anzi ognuno, quando vede un bene negli altri, deve augurarselo anche per sé, perché questa afflizione non è seguita dal desiderio che il bene cessi in chi lo meritava. Gli Arabi distinguono i due stati e chiamano l'uno 'invidia' e l'altro 'emulazione'.<sup>127</sup>

Noi educiamo i nostri figli mostrando loro (l'esempio) delle persone ben formate ed esortandoli alle loro virtù; chi di loro infatti è dotato di una buona natura desidera per se stesso uno stato simile a quello dell'uomo virtuoso, ne segue il cammino e si adopra perché gli avvenga ciò che è avvenuto al virtuoso: da questo metodo trae vantaggio la maggior parte dei giovani. Chi invece è di natura guasta, si affligge per l'educazione e il merito toccati ad altri, non fa sforzi per cercare di ottenere lo stesso per sé, ma anzi si adopra per farlo venir meno negli altri, o per impedirlo loro, o non glielo riconosce o li critica, ed a quel punto è un invidioso e un malvagio.

Quanto a quello che dici, che è un accidente da cui chi ne è affetto non si libera perché è entrato dentro di lui, etc., io dico:

Le impressioni che si subiscono, intendo dire quelle che non sono dirette verso la ricerca della perfezione, sono tutte biasimevoli, perché provengono dalla materia e quindi se l'uomo potesse non subirne affatto sarebbe meglio per lui. Tuttavia, siccome non c'è modo perché questo avvenga, deve rimuovere tutte quelle che è possibile rimuovere per diventare compiuto e perfetto, attraverso i costumi e la condotta soddisfacenti; questo si ottiene dapprima attraverso la guida dei genitori, poi del sovrano, poi della legge<sup>128</sup> e delle regole di buona condotta

127 Nel testo *ḥāsīd* 'che invidia, è geloso' e *ġābiṭ* 'che desidera lo stesso bene di un altro (senza augurarsi che l'altro ne sia privato), emulo'.

128 *nāmūs*. Prestito dal greco, questa parola che nel lessico arabo ha tutt'altro significato, indica, quando non è accompagnata da determinativi che ne specifichino l'origine divina, la 'legge' in senso generale, anche della natura. Koetschet 2007, 222-4 conduce un esame

istituite appositamente, infatti l'uomo ne ritrae forme e stati che diventano *habitus* definitivamente acquisito:<sup>129</sup> ciò che chiamiamo virtù e buone norme di condotta.

*Il VENTIQUATTRESIMO quesito, etico e naturale* Qual è la ragione per cui si è afflitti dalla morte? E che cos'è invece l'abbandono di buon grado ad essa? E se la prima occorrenza è più diffusa, la seconda è meglio visibile ed evidente. Quale delle due è più nobile: l'afflizione o l'abbandono di buon grado? Il parlarne è ricco di frutti, largo di utilità.<sup>130</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'afflizione a causa della morte è di diversi tipi, e così la fiduciosa familiarità con essa; alcuni sono lodevoli, altri biasimevoli. Ciò deriva dal fatto che la vita può essere bella e amabile oppure brutta e ripugnante; ne consegue necessariamente che il suo opposto, la morte, sia altrettanto: di fronte a una vita bella e amabile la morte sarà brutta e ripugnante e di fronte ad una vita brutta e ripugnante, sarà bella e amabile.

Per spiegare le ragioni per cui ci si affligge per la morte oppure al contrario ci si abbandona fiduciosamente ad essa, bisogna chiarire questi diversi tipi e quale sia superiore e diciamo:

Una vita accompagnata da grandi sventure, da difficoltà terribili, da violenti dolori, come quando un uomo venga fatto prigioniero, lui, sua moglie e i suoi figli e divenga schiavo di gente malvagia al punto che debba vedere sua moglie e i suoi figli subire ciò che non è possibile sopportare, o debba subire, nel suo proprio corpo, qualcosa che non può essere tollerato, oppure sia colpito da gravissime malattie incurabili, o sia costretto ad azioni riprovevoli verso i suoi amici o i suoi genitori - tutto questo è brutto e ripugnante e nessuno sceglierebbe o vorrebbe vivere così: in questo caso allora il suo contrario è bello e amabile, perché morire di fronte a tali sventure, combattendo un nemico che costringe a tali cose è una cosa buona e degna di essere preferita. Bisogna dunque secondo questo punto di vista che diciamo che quando la vita è ripugnante le si preferisce

dell'uso di questa parola nel *Kitāb al-milla* (Il libro della religione) di Fārābī, e conclude che le leggi definite *nawāmīs* (plurale di *nāmūs*) non hanno il carattere immutabile della legge rivelata, ma ricevono la forma adeguata alla comunità a cui si applicano.

**129** *malaka* 'habitus permanente', v. *Tahdīb*, 1 e *passim* (Arkoun 1988, 3), distinto da *hāl* 'disposizione passeggera'; v. Goichon 1938, 99: *hāl* si oppone a *malaka* come ciò che è passeggero, per esempio un accesso d'ira, a ciò che è durevole, come la scienza o la salute. Miskawayh vuole dire che dalla prima conoscenza teorica delle 'forme' dei modelli da acquisire, si passa ad un'abitudine permanente di condotta, v. il quesito nr. 54.

**130** Questo è il primo dei quattro quesiti che toccano, direttamente o indirettamente, il tema del suicidio, v. i quesiti nrr. 56, 57 e 74. Miskawayh, *Tahdīb*, 209-17 (Arkoun 1988, 312-23) tratta a lungo della paura della morte, senza considerare il caso di quella volontaria e quindi senza ricorrere agli argomenti qui usati.



la morte che è il suo contrario e l'abbandono fiducioso ad essa è buono, per ragioni che sono chiare.

Lo stesso avviene nel caso opposto, infatti una vita amabile e ben ordinata, accompagnata dalla salute fisica, da un temperamento equilibrato, dalla presenza di adeguati fattori piacevoli, attraverso le quali cose si è in grado di aspirare alla felicità suprema e di attingere la forma perfetta dell'uomo con l'aiuto di nobili confratelli, (accompagnata ancora) dalla consolazione di figli eccellenti e dal sostegno di un gruppo di familiari virtuosi - tutto questo è buono amabile e da preferirsi, e il suo opposto, la morte, è brutto e ripugnante, perché con la morte in questo caso si interrompe per la persona il conseguimento della perfetta felicità e della compiuta virtù e gli viene fatto mancare qualcosa di grande che era davanti a lui. L'affliggersi per questa morte è doveroso e le ragioni sono chiare.

Questo è un punto di vista e un modo di considerare la questione.

Un altro modo è il fatto che la sussistenza in sé è degna di essere ricercata, poiché costituisce un'esistenza ininterrotta, che è una cosa degna e nobile mentre il suo opposto, la non esistenza, è ignobile e vile. Quindi desiderare qualcosa di nobile è doveroso così come è doveroso l'astenersi da ciò che è basso. E dato che una qualsiasi vita sarà senza scampo interrotta, e ciò porterà ad un'altra vita, eterna, e ad un'esistenza senza fine, la morte non diventa ripugnante se non nella misura in cui si ripugna da una medicina amara quando essa porta a recuperare la salute; infatti una cura dolorosa e una medicina ripugnante sono da preferirsi quando portano ad un prolungato stato di salute e ad un'integrità ininterrotta, e se non sono da preferirsi per essenza, lo sono per accidente.

Così l'uomo chiaroveggente, che considera che la vita dell'Oltre è meglio della vita terrena e la vita futura migliore di quella presente, si abbandonerà di buon grado alla morte, come si fa con una medicina ripugnante o una cura dolorosa, per arrivare attraverso di essa ad un bene durevole, anche se questa scelta avviene per accidente, non per essenza. Può anche succedere che costui opini soltanto tutto questo, ma anche in questo caso il suo abbandono fiducioso alla morte è buono, nella misura della forza della sua presunzione e convinzione, come è buono nel caso della medicina, quando è forte la presupposizione per il fatto che si conosce chi l'ha prescritta.

Chi invece manca di questa convinzione e forte presupposizione è afflitto dalla morte poiché essa è una non esistenza e dalla non esistenza si rifugge; questo è un motivo valido e una causa evidente.

Esiste poi un altro tipo di abbandono di buon grado alla morte e di afflizione a causa di essa, quando qualcuno ha forte la convinzione e solida la percezione del suo esito finale nell'aldilà, ma ciò di cui è convinto non gli prospetta una situazione in cui sarà felice, né ha compiuto i necessari preparativi: costui ripugna dalla morte, ne è afflitto e non le va incontro di buon grado. Al contrario, chi considera di essere pronto e di aver compiuto tutti i preparativi, la desidera e le va incontro di buon grado.

Questo lo si vede presso i seguaci delle diverse eresie e delle contrastanti religioni, come è il caso degli Indiani che corrono a darsi fuoco e con baldanza infliggono al loro corpo mutilazioni e morte, o come è il caso dei Ḥārīḡiti<sup>131</sup> nel loro ardente desiderio di morire e di prodigare la vita nelle loro ben note battaglie e guerre, così che quando uno di loro veniva trafitto spronava il suo cavallo per correre, con la lancia infissa, fino a colui che l'aveva trafitto, poi recitava: «Son corso a Te, Signore, perché di me Ti compiaccia!»<sup>132</sup> Per questo gli uomini del sovrano ponevano sulla parte anteriore delle loro lance un ostacolo, perché chi era stato trafitto non potesse correre con la lancia confitta e giungere a chi l'aveva trafitto. E gli eretici che sopportano le varie torture e mutilazioni e morte sono in un numero incalcolabile.

Abbiamo dunque parlato delle ragioni per cui affliggersi per la morte e quelle per cui abbandonarsi di buon grado, e in quali situazioni e circostanze ciascuno dei due stati sia giusto.

*Il VENTICINQUESIMO quesito, naturale* Perché la nobiltà è più frequente fra i magri e la bassezza fra i grassi?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo quesito si intende riferito al caso più frequente e che è più facile riscontrare. La ragione è che, poiché il calore naturale<sup>133</sup> è la causa della vita e delle buone qualità che ne susseguono come l'intelligenza, il movimento, il coraggio e simili, i corpi migliori sono quelli ne sono maggiormente dotati. La regola vera a questo proposito è che i corpi che sono in equilibrio fra l'essere magri e grassi, alti e bassi, e così via per le altre qualità fisiche, sono i migliori. Poiché tuttavia il tuo quesito riguarda specificamente l'essere magri o grassi, vi adatteremo la risposta come segue: il calore contrasta gli umori<sup>134</sup> del corpo, ne scioglie l'eccesso di umidità e ne espelle il freddo in lui prevalente, che è il suo contrario. Tutto questo è causa del movimento, dello stato di veglia, dell'ardimento e del coraggio, a cui seguono le altre

**131** Antichissima setta uscita dallo scisma provocato dall'assassinio del califfo 'Uṭmān (656), che si è distinta per l'estrema intransigenza e che, nel suo fanatismo guerriero, ha lasciato frammenti poetici di notevole forza; per le vicende storiche v. la voce *Khāridjites* in E.I. (G. Levi Della Vida).

**132** *Cor* 20,84.

**133** Il calore naturale, o innato, è, secondo Galeno, uno strumento fisiologico fondamentale, fornito agli esseri viventi al momento del concepimento, responsabile della loro formazione e di ogni attività, che si estingue con la fine della vita; la respirazione contribuisce al suo equilibrio, necessario perché le parti del corpo, in particolare il cuore, che è la fonte del calore naturale, e il cervello, possano esercitare le loro funzioni, v. i quesiti nrr. 45, 59; il funzionamento del calore naturale influisce sul carattere e sulla condotta, v. i quesiti nrr. 86, 87.

**134** Vedi l'Introduzione di Miskawayh.

virtù connesse e il fiammeggiare del calore del cuore, che è la prima di tutte queste virtù.

Quando invece le umidità prevalgono, spengono e soffocano il calore, e ne impediscono le azioni e le ostacolano: questo è causa di bassezza e di quanto vi è connesso, come ignavia, stupidità, viltà e degli altri vizi che ne seguono.

Quanto alla magrezza e alla pinguedine, anche se escono ambedue dallo stato di equilibrio, tuttavia nel caso di una delle due - la magrezza - il fatto che esca dall'equilibrio avviene per l'eccesso del calore che è causa delle virtù, e che conviene meglio ad esse dell'estremo opposto - la pinguedine - che esce dall'equilibrio dal lato del freddo e della mancanza di calore, cosa che conduce a annientare il calore stesso e a farlo cessare.

Risulta chiaro nei libri di etica che gli estremi delle virtù sono tutti degni di biasimo, tuttavia alcuni sono più vicini di altri alla lode. Se infatti la distanza dal giusto mezzo è la stessa, l'equilibrio lodevole nella generosità e magnanimità ha due estremi, l'uno è l'avarizia, l'altro la prodigalità, che sono ambedue da biasimare e che escono ambedue dall'equilibrio. Tuttavia uno dei due estremi, la prodigalità, è più vicino alla generosità dell'estremo opposto, perché a guardar bene uno dei due estremi porta ad annientare e distruggere la cosa lodevole, mentre l'altro porta ad eccedervi.

Per la mia vita, ambedue consistono insieme nella perdita dell'equilibrio, tuttavia uno gli assomiglia più dell'altro, e questo è un punto che non può essere respinto né negato.

*Il VENTISEIESIMO quesito, naturale* Perché chi è piccolo di statura è più maligno, e chi è alto più sciocco?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Anche questi sono due estremi del punto dove si trova la virtù, poiché l'equilibrio fra l'essere alti o bassi è la cosa degna di lode; tuttavia l'altezza, per la disarmonia (che opera) nella costituzione fisica, è più vicina al biasimo, a causa della distanza degli organi principali fra loro, soprattutto i due di più evidente importanza, il cuore ed il cervello. Infatti fra di loro bisogna che intercorra una distanza equilibrata, perché il calore che è nel cuore possa equilibrare il freddo del cervello e mantenerne l'equilibrio, perché persista lo pneuma psichico<sup>135</sup> che si purifica nei ventricoli del cervello

**135** Gli pneumi, che corrispondono alle tre facoltà: vegetativa, o naturale, preposta alla nutrizione e alla crescita, animale, preposta alla respirazione, conservazione e distribuzione del calore naturale, e psichica, preposta alla percezione sensoriale e al movimento volontario (Weisser 2002, 754) sono un 'principio meccanico-dinamico' che organizza o disorganizza la materia, v. Ullmann 1995, 73, 'strumenti materiali' che permettono alle varie facoltà di esercitare le loro funzioni, Weisser 2002, 755; lo pneuma psichico qui citato ha sede nei ventricoli del cervello e mantiene le facoltà psichiche.

e perché a sua volta il freddo del cervello possa equilibrare il calore del cuore e conservarne l'equilibrio.

Quando uno di questi due organi è distante dall'altro, questo equilibrio viene meno, il suo buon ordine ne è perturbato, si guasta la struttura della persona e le azioni che ne promanano, e le sue virtù diventano manchevoli.

Nella vicinanza, invece, di questi due organi l'uno all'altro, non si riscontra la stessa disarmonia che si riscontra nella loro lontananza.

*Il VENTISETTESIMO quesito, etico* Perché avviene che alcune persone, quando si domanda loro l'età, rispondano diminuendosela, mentre altri rispondono aumentandola?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Lo scopo di ambedue - sia di chi si diminuisce l'età sia di chi se la accresce - è uno solo, anche se danno informazioni diverse, e può succedere che la stessa persona faccia così in due momenti diversi o secondo due condizioni diverse nello stesso momento. Ciò in ogni caso fa parte dei vizi morali, perché la persona fa credere attraverso la menzogna di avere una virtù che non ha. La ragione è l'amore per se stessi, giacché l'uomo ama essere creduto più meritevole di quello che è e essere scusato per le sue manchevolezze, se ce ne sono.

Un giovane in cui si palesano una virtù o un difetto, si diminuisce l'età perché gli altri sappiano che ha acquisito questa virtù in breve tempo, cosa che non si poteva realizzare senza grande studio, intenso desiderio, nobiltà d'animo, allontanamento dalle passioni che prevalgono sui suoi pari e abbandono del gioco che domina sui suoi coetanei: più il tempo è breve, più costui si approssima alla virtù e più ci si meraviglia di lui. Se invece ha una manchevolezza, il suo agire viene scusato con la sua scarsa esperienza e pratica della vita e si aspetta che se ne salvi e si spera che si corregga e che si penta.

L'uomo si esercita tutta la vita ad acquisire le virtù e moltiplicare le conoscenze e bisogna che sia sempre, quanto a merito, nello stadio che si ritiene più probabile abbia raggiunto alla sua età, altrimenti ci si meraviglia della destrezza raggiunta in tempo breve in cose per cui si necessita di un tempo lungo.

Analogamente, l'uomo maturo - provvisto di anni e di grande esperienza, che ha accompagnato il tempo e incontrato uomini ed è padrone delle scienze - è oggetto di reverenza e di rispetto negli animi, è onorato nei cenacoli, consultato nelle vicissitudini della vita, ricercato per il suo giudizio. Questa è una condizione ambita, e quando un uomo ha raggiunto l'età in cui si suppone che possa arrogarsela o possa assimilarsi a coloro che hanno raggiunto tale grado, si aumenta l'età, perché questo grado gli sia conferito e si sia convinti che gli appartenga.

Lo scopo di ognuno dei due uomini, o dello stesso in due tempi e situazioni, nel mentire a proposito dell'età, sia diminuendola sia accre-

scendola, è ammantarsi di una superiorità o pretendere uno statuto che non sono i loro. Questa è una malvagità evidente, e chi la compie è un malvagio; le persone eccellenti non sono afflitte da questo male, perché non si contaminano con la menzogna, né si arricchiscono a prezzo di ciò che è falso.

*Il VENTOTTESIMO quesito, naturale* Perché si è venuti ad amare un mese determinato o un giorno determinato? Di dove si forma per l'uomo un'immagine del venerdì diversa da quella del giovedì? Fu chiesto a Rūḍakī,<sup>136</sup> che era cieco dalla nascita: come è il colore per te? Rispose come il cammello.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'amore di un uomo per un mese in particolare deriva da un qualche evento felice che gli è capitato allora, come l'avverarsi di una cosa sperata o il conseguimento di una cosa desiderata, o l'attesa di qualcosa che ci si augura in quel momento preciso, o una gioia dopo una pena, o un riposo dopo una fatica. Talvolta ciò ha perdurato e si è ripetuto per un certo periodo della vita in un momento preciso, che quindi è diventato familiare e amato per quello che in esso ci è successo. Così ai bambini dei Musulmani piace il venerdì, e lo amano poi per tutta la vita, mentre detestano il sabato, perché il venerdì è il giorno destinato per loro al riposo, in cui hanno il permesso di giocare, mentre il sabato che lo segue è per loro il giorno della fatica e del ritorno alla perdita della possibilità di giocare, che detestano. Ai bambini degli Ebrei invece capita la stessa cosa il sabato e il giorno che lo segue, e ai bambini dei Cristiani la domenica e il giorno seguente. Lo stesso avviene nei giorni di festa, in cui è data libertà alle persone di riposarsi e dedicarsi a cose belle; dice il profeta, Dio preghi su di lui e gli dia pace: «sono giorni in cui si mangia, si beve e si fa l'amore».<sup>137</sup>

Questi giorni sono diversi per i membri delle diverse comunità e ogni gruppo ama i giorni delle proprie feste, in cui si è liberi di adornarsi, divertirsi e riposarsi.

I popoli invece per i quali le situazioni sono sempre le stesse, perché non sono sottomessi ad una Legge e non hanno un ordinamento che ne regola la vita e lo stato, come i negri, i Turchi estremi<sup>138</sup> e simili, non sono toccati

**136** Grande poeta persiano del X secolo, cieco dalla nascita, v. E.I. s.v. (F.C. de Blois).

**137** Si tratta dei tre giorni che seguono la festa dei sacrifici, v. Ibn al-Aṭṭār (m. 1210), *al-Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṯ wa-al-aṭar* (L'ultima parola sui vocaboli rari che occorrono nelle tradizioni profetiche), 1, 141; il detto del profeta, tramandato da Ibn 'Abbās, è ampiamente citato dai lessici, come il *Lisān al-'arab*, a proposito della parola *bi'āl* 'fare l'amore' nome verbale della forma transitiva dalla parola *ba'l* 'marito'.

**138** *awāḥir al-turk*, comunemente anche *aqāṣī al-turk*, v. per esempio Ġazālī, *Miškāt al-anwār* (La nicchia delle luci), 48, che parla di loro come di gente senza comunità né legge rivelata; in *Tahḏīb*, 69 (Arkoun 1988, 112), Miskawayh afferma che costoro, i negri ed altri

da questo fenomeno e non amano un giorno o un mese in particolare né un tempo determinato.

Quando al formarsi dell'immagine del venerdì in modo diverso da quella del giovedì ciò avviene nel modo seguente: il tempo più evidente, più comune e noto è quello che è compiuto da una sola rotazione della sfera celeste suprema,<sup>139</sup> quella che fa girare tutte le sfere e le muove con il suo proprio movimento in direzione diversa da quella dei loro movimenti, cioè da oriente ad occidente, da un punto prescritto fino a che non vi torna, in 24 ore.

Questo tempo si trova ad essere il più evidente per gli uomini perché in esso appaiono mattina e sera in un giorno e in una notte, a causa della comparsa del sole sulla terra durante una parte di questo periodo e del suo tramonto sotto terra in un'altra parte. Il ripetersi di queste rotazioni forma i giorni e le notti e in ogni rotazione per l'uomo si svolgono azioni, attività, ricorrenze, rapporti sociali che non si svolgono in un'altra.

Si connettono con queste loro azioni regole e decreti (astrali)<sup>140</sup> in periodi noti, termini fissati, in una durata stabilita, nei quali essi hanno bisogno di

popoli simili si distinguono appena dalle scimmie, v. ugualmente *Fawz*, 116; Arnaldez 1987, 116, n. 9 riferisce di altre tradizioni sull'inferiorità di negri e Turchi, da attribuirsi a fattori climatici.

**139** *al-falak al-aqṣā*. Questa sfera è secondo Avicenna la prima nell'ordine della creazione ed è considerata, prima di Tolomeo, come quella delle stelle fisse; dopo, come una sfera esteriore ad esse, che le ingloba, v. Goichon 1938, 284-5. Secondo Nallino 1944, 65, quando Ibn al-Hayṭam (m. 1039) introdusse definitivamente anche nell'insegnamento astronomico puro la dottrina delle sfere solide d'Aristotele, dottrina che Tolomeo aveva accolta, fu necessario per le ragioni fisiche relative alla precessione degli equinozi, aggiungere una nona sfera anastra ed imprimente alle altre il moto diurno. Questa nona sfera, accettata da tutti gli astronomi posteriori (anche se non da tutti i filosofi), fu chiamata sfera universale, massima, glabra, suprema; anche dal punto di vista teologico non vi si vide contraddizione con i 7 cieli menzionati in *Cor* 2,29.

**140** *aḥkām wa-aqḍiya*, si deve intendere delle stelle; 'ilm *aḥkām* (talvolta *qaḍyā*) *al-nuḡūm* 'scienza dei decreti delle stelle' è il nome arabo medievale dell'astrologia, nel nostro caso l'osservazione dell'influenza delle stelle sui destini umani o in relazione alla data di nascita o al calcolo dei giorni propizi per fare una data cosa. Nallino 1944, 1-41, descrive diffusamente le dottrine astrologiche nel mondo islamico medievale e il diverso modo in cui l'astrologia vi è stata considerata: fra i filosofi di formazione aristotelica, alcuni, come Fārābī, Avicenna, Averroè e i filosofi posteriori al X secolo furono avversari dell'astrologia (23-30); tuttavia altri non dividevano tale atteggiamento (25): così gli *Iḥwān al-ṣafā'*, e anche coloro che facevano capo a Abū Sulaymān al-Siġistānī, come si vede dai resoconti di Tawhīdī nelle *Muqābasāt* nr. 2 e nr. 44 (su cui si veda anche Kraemer 1986, 205-6). Dalla fine del IX secolo i teologi, come Ibn Ḥazm (m. 1064), Gazālī (m. 1111), Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 1350) intrapresero una guerra contro l'astrologia; fra i teologi forse il solo difensore dell'astrologia fu Faḥr al-dīn al-Rāzī (34-7) il quale è cauto nel suo commentario al Corano, più esplicito in un'altra opera di cui una parte è conservata da Ibn Qayyim. In campo giuridico (38) le scuole si erano già formate quando scoppiò la lotta dei filosofi e teologi contro l'astrologia, quindi le condanne non sono molto palesi; nel frattempo tuttavia essa era saldamente stabilita in tutte le classi e fu impossibile sradicarla. Gutas 2005 considera l'astrologia come uno dei primi motivi che hanno avviato il movimento di traduzione dal greco; v. anche la voce

mettere in relazione le loro azioni con una rotazione dopo l'altra della sfera suprema, che è la causa dell'esistenza del giorno e della notte, affinché i loro rapporti con gli altri si svolgano in modo corretto, e così i loro affari e sia determinato un momento preciso per le loro azioni e le loro relazioni.

Esiste poi un altro tempo, originato da un'altra rotazione specifica del sole nel suo corso. Il sole inizia infatti da un punto prescritto e vi ritorna esattamente, con un suo proprio movimento, senza intervento del primo mobile;<sup>141</sup> questo movimento avviene da occidente ad oriente, a differenza del primo. Un solo ciclo di questo movimento che è specifico del sole si compie in trecentosessantacinque giorni e un quarto di giorno, all'incirca. Anche questo è un tempo, ma riferito al movimento del sole stesso e si chiama anno.

Un altro tempo poi è ben noto e conosciuto, il cui apparire, anche se non è come l'apparire del sole, ne è una conseguenza: esso avviene con un solo ciclo del movimento della luna, che le è specifico senza intervento del primo mobile: il ciclo che si compie con questo movimento specifico della luna, anch'esso da occidente ad oriente, in ventotto giorni, si chiama mese.

Questi tre tempi, dato che sono evidenti e visibili dagli occhi di tutti poiché sono connessi con il sole e la luna che sono le stelle più luminose, grandi e appariscenti, sono conosciuti dalle persone, che su di essi basano le loro reciproche relazioni: l'immagine di ogni rotazione si forma infatti secondo le azioni che gli uomini in esse ripartiscono, secondo le fasi della vita umana e le ricorrenze che vi accadono e secondo la relazione delle loro attività con tali periodi, all'inizio e alla fine.

Se si guarda a questi cicli in sé, prescindendo dalle attività ed azioni degli uomini e senza mettere in relazione con loro altro movimento o attività, non c'è fra loro alcuna differenza se non la necessaria ripetizione numerica: il primo, il secondo, il terzo e così via fino alla fine del conto. Se invece si considerano secondo le circostanze e si mettono in relazione con azioni ed opere degli uomini, ordinandoli nel calendario, ne nascono

*Nudjūm* in E.I. (T. Fahd). Quanto alla posizione di Miskawayh, è evidentemente favorevole all'astrologia, forse su influenza del 'circolo' di Kindī, v. Adamson 2007b, 13.

**141** *al-muḥarrīk al-awwal*. Non è evidente a cosa Miskawayh alluda qui con precisione. In termini generali, con questa espressione, che significa il Primo Motore che si muove da sé e non è mosso da nessun altro, si indica, dal punto di vista religioso, Iddio, per esempio in Avicenna, v. recentemente Janos 2011, 182, che cerca di fare il punto sul complesso tentativo di Avicenna di rielaborare le teorie astronomiche, fisiche e metafisiche del suo tempo, o in Gazālī, *Ihyā'*, 4, 247. Miskawayh non si spiega oltre (ma in *Fawz*, 44-8, parla del Primo Motore all'interno della sua dimostrazione dell'esistenza di Dio); si può pensare alla posizione di Kindī, che tratta del movimento celeste nella celebre opera sulla *Prosternazione della sfera estrema e la sua obbedienza a Dio*, in cui afferma che i cieli hanno un movimento stabile e non sono mossi da nessun corpo esterno a loro, pur senza arrivare all'affermazione esplicita che si muovono da sé: essi obbediscono a Dio, ma senza che ne sia spiegato il meccanismo, v. Adamson 2007b, 183-4. Ma si può anche pensare che, in termini più ravvicinati, Miskawayh voglia qui dire che il movimento da occidente ad oriente è indipendente da quello impresso, da oriente ad occidente, dalla sfera suprema citata sopra.

immagini diverse, secondo la diversità dei fatti che vi avvengono o che sono messi in relazione con loro.

Quanto al cieco nato a cui alludi nel quesito, colui che ha perso uno dei sensi non si forma nessun concetto delle cose che si percepiscono con quel senso, perché il concetto si forma nell'anima dopo la percezione sensoriale. Ciò avviene perché queste facoltà dell'anima che acquisiscono le conoscenze attraverso i sensi, le fanno ascendere dai sensi verso la facoltà immaginativa,<sup>142</sup> dove a questo punto si stabilisce la forma della cosa percepita, anche se la forma percepita con i sensi è scomparsa.

Ma se si perde il senso, come ascende la cosa percepita con i sensi verso la facoltà immaginativa? Di conseguenza il cieco nato non è in condizione di immaginare né di formare un concetto dei colori. Allo stesso modo, chi ha perso il senso dell'olfatto o dell'udito dalla nascita non può immaginare niente delle cose che si percepiscono con questi due sensi. Mi ha raccontato un profondo conoscitore dedito alla filosofia che ha chiesto ad un cieco nato come si immaginava il bianco, ed ha risposto: dolce, come se, non trovando la forma del bianco nella sua immaginazione, l'avesse trasferita ad un altro senso di cui aveva esperienza, e attraverso quello le aveva dato un nome e aveva pensato che fosse quella.

*Il VENTINOVESIMO quesito, sulla definizione dell'oppressione Cosa significa il verso del poeta:<sup>143</sup>*

«L'oppressione fa parte dei caratteri dell'animo;  
se trovi qualcuno che se ne astiene, è per una qualche ragione che  
costui non opprime».

**142** *taḥayyul*, sinonimo di *ḥayāl* 'immaginazione', una facoltà che ha la funzione di conservare le cose sensibili, ossia è capace di astrarre dalla materia la forma, la quale tuttavia vi rimane nella condizione delle forme che i sensi hanno percepito, v. Goichon 1938, 116-7; per ordine crescente d'astrazione, si colloca dopo il 'senso comune', che raccoglie solo i dati puramente sensibili, e prima della 'facoltà estimativa' (*wahm*), che a sua volta viene prima dell'intelletto, v. Goichon 1938, 117-8, 120, 226, 442. Il 'senso comune' è la prima delle facoltà chiamate interne, quella che, nel sistema avicenniano, si trova fra l'immaginazione e gli organi di senso, essa raggruppa i dati puramente sensibili, da cui il suo nome 'senso comune', da lei partono le facoltà dei cinque sensi e a lei tornano i loro dati, Goichon 1938, 70-1; si veda anche la voce *ḥāfiẓa* 'memoria', 79; v. i quesiti nrr. 48 e 169. Al 'senso comune' Miskawayh dedica un'intera sezione del suo *Fawz*, 123-6, definendolo come qualcosa di comune che eleva e riunisce in sé i cinque sensi stessi. In Goichon 1938, 337, la facoltà estimativa è definita come quella che trae dalle cose sensibili ciò che i sensi non percepiscono, come nel caso della pecora che trae dalla vista di un lupo un'idea di pericolo che non può essere tratta direttamente dal senso della vista, il quale fornisce soltanto la forma e il colore; v. inoltre i quesiti nrr. 16, 48, 139, 169.

**143** Verso del celeberrimo poeta Mutanabbī (m. 965); secondo i commentatori, che attribuiscono queste parole al 'Saggio', le ragioni dell'astenersi sono due: religiosa o politica, per paura di una vendetta.



Qual è la definizione dell'oppressione, prima di tutto? I teologi si sono diffusi a lungo su questi temi, senza tuttavia trattarne con equanimità, ma anzi in modo astioso e polemico. Ho udito qualcuno, nell'esercizio delle sue funzioni di visir, dire: io mi diletto ad opprimere; di che cosa si tratta? E di dove origina l'oppressione, da un atto dell'uomo o fa parte delle impronte dalla natura?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'opprimere è un deviare dalla giustizia; per comprenderlo bisogna partire dal capire cos'è la giustizia e quindi dedicherò all'argomento qualche parola, concisa e ben spiegata. (La parola che indica l'oppressione', *ẓulm*) ha lo stesso significato del 'deviare dalla linea dritta' (*ġawr*), con la differenza che quest'ultimo si usa a proposito della 'strada' e altro, quando si devia dalla direzione (intrapresa) nel cammino, mentre 'oppressione' si usa specificamente in correlazione a 'giustizia', cioè a proposito delle relazioni con gli altri. La 'giustizia' è connessa etimologicamente con il 'tenere il giusto mezzo', cioè fare le parti con uguaglianza.<sup>144</sup> 'Uguaglianza' deriva dal 'porre in stato di parità' cose molteplici, ed è ciò che dà unità<sup>145</sup> alla molteplicità, le dà modo di esistere e ne preserva l'ordine.

Attraverso la giustizia e l'uguaglianza si diffonde l'amore fra gli uomini, le intenzioni si armonizzano, le città prosperano, le transazioni<sup>146</sup> si portano ad effetto, le (buone) consuetudini si stabiliscono. Per spiegare quanto ho detto ed esaminare da vicino cosa sia<sup>147</sup> la giustizia con le sue suddivisioni e specificità, ci vorrebbero sviluppi di cui non ti potrei risparmiare la lun-

**144** La giustizia è la quarta delle virtù fondamentali, risultante dalla presenza delle altre tre, che sono la saggezza, virtù dell'anima razionale, il coraggio, virtù dell'anima irascibile e la temperanza, virtù dell'anima concupiscibile, v. *Tahdīb*, 18 (Arkoun 1988, 27-8). Alla giustizia e al suo contrario Miskawayh ha dedicato un lungo passaggio del *Tahdīb*, 112-34 (Arkoun 1988, 175-208) e un breve trattato indirizzato a Tawhīdī (*Risāla fī mā'iyyat al-'adl wa-bayān aqsāmih* Sulla quiddità e le parti della giustizia) a carattere didascalico, come nota Arkoun 1961b, 217, che ne ha fatto l'edizione.

**145** Leggendo *tuwaḥḥid* invece che *tūġid* delle due edizioni, sulla scorta di quanto dice Miskawayh in *Tahdīb*, 112 (Arkoun 1988, 175) a proposito della giustizia come paradigma, anche nei confronti delle altre virtù, del giusto mezzo, il quale, come egli afferma a varie riprese, consiste in un solo punto, mentre ciò che ne devia è costituito da punti innumerevoli. La molteplicità è fonte di disordine e di instabilità, se non organizzata e unificata dall'unità alla quale dunque pertiene il rango più elevato, idea ribadita da Miskawayh anche nel trattato sulla giustizia citato, Arkoun 1961b, 225; v. i quesiti nrr. 19, 20, 29 e 46. La molteplicità è per Kindī caratteristica della scienza delle cose sensibili, fluida e instabile a differenza della scienza degli intelligibili, il cui oggetto è stabile, *Fī kammiyyat kutub arisṭūṭālīs, Rasā'il*, 372.

**146** *mu'āmalāt*, parola del lessico giuridico che designa quella parte del diritto che regola le relazioni sociali, e, in senso più restrittivo, le transazioni commerciali v. E.I. s.v. (M. Bernand).

**147** *mā'iyya*, v. il quesito nr. 16.

ghezza, e dovrei deviare dalla concisione posta all'inizio come condizione; del resto ho dedicato all'argomento un trattato a parte, che troverai pertinente in modo soddisfacente con il quesito, con l'aiuto di Dio.<sup>148</sup>

Se avessimo sull'argomento parole esaurienti di un sapiente conosciuto o un libro scritto e commentato, indirizzeremmo a lui secondo la nostra abitudine e demanderemmo a lui la questione come è nostra regola, ma invece non conosciamo altro che un trattato di Galeno tratto da Platone,<sup>149</sup> che non basta per questo tema, perché è (solo) un incitamento alla giustizia e un'illustrazione dei suoi meriti, ossia che è cosa da ricercare e desiderare in sé. Tuttavia, se attraverso questo trattato conosci la giustizia, conosci anche ciò che ne devia e non ne segue la direzione; infatti come la freccia colpisce il bersaglio in un solo punto, mentre lo manca e ne devia in punti innumerevoli, allo stesso modo, dato che è la giustizia è come il punto di divisione in parti uguali delle cose, i modi in cui se ne devia sono innumerevoli e secondo la prossimità o la distanza appare la bruttura e la turpitudine della prevaricazione.

Quanto alle parole del poeta «l'oppressione degli altri fa parte dei caratteri dell'animo» si tratta solo di un motivo poetico, che non merita di essere discusso se non per quanto compete all'arte poetica; infatti se sottoponessimo i motivi poetici alla convalida della filosofia e al vaglio della logica, quanto ne resta integro sarebbe poco, quanto ne è sacro verrebbe violato, e con ciò saremmo noi stessi nei suoi confronti più ingiusti di quanto il poeta lo sia nei confronti degli animi, a cui attribuisce l'oppressione come carattere.<sup>150</sup> Malgrado ciò, se ci mettessimo ad argomentare a giustificazione di questo motivo poetico e ne facessimo venir fuori l'interpretazione, troveremmo un modo ed una via, tuttavia queste risposte sarebbero fondate sull'esame degli inganni dei poeti, dei loro metodi ed abitudini nella loro arte.

Diciamo quindi:

L'atto di opprimere gli altri di cui abbiamo descritto la natura, va nel solco delle altre azioni: quando emana, senza che vi sia pensiero né ri-

148 Si tratta del trattato citato sopra.

149 Arkoun 1961b, 217 nota che le biografie di Galeno non menzionano un suo trattato sulla giustizia; si potrebbe qui alludere al compendio di alcuni dialoghi di Platone redatto da Galeno, perduto nell'originale greco e di cui sopravvivono scarse citazioni edite da P. Kraus e R. Walzer insieme ad un compendio del *Timeo*, v. Walzer, Kraus 1951. Poiché Galeno ha conosciuto e citato più volte anche le *Leggi* di Platone, questo compendio potrebbe averne contenuto una parte, come afferma Hunayn b. Ishāq nella sua descrizione delle opere di Galeno (Gutas 1997, 116). Frammenti di questo compendio sono stati riconosciuti dallo stesso Gutas in una versione manoscritta dell'esposizione delle *Leggi* di Platone, non identica a quella di Fārābī (edita e tradotta da Gabrieli 1952), ma derivante da una stessa fonte. Si vedano anche E.I. s.v. *Aflātūn* (R. Walzer) e *Djālīnūs* (R. Walzer). Vedi anche Arkoun 1988, 25, n. 1.

150 Il poeta non usa la parola anima nello stesso senso di Miskawayh.

flessione, da una forma mentis<sup>151</sup> si chiama ‘carattere’,<sup>152</sup> e chi lo compie è un oppressore. Questo è il modo delle altre azioni attribuibili al carattere, perché esse emanano da stati o habitus permanenti senza che vi sia riflessione.

Quando invece l’azione si manifesta dopo pensiero e riflessione, non deriva da un carattere, biasimevole o lodevole che sia, e quando non deriva da un carattere, (ecco) come vi si arriva: colui che agisce persevera in una certa azione per riflessione e da questa continua riflessione nasce una forma mentis da cui in seguito promanano le azioni senza riflessione: questa forma mentis si chiama ‘carattere’. Quanto alla cosa che ne promana, se si tratta di un’attività la cui forma ed effetto sono durevoli, si chiama ‘arte’ e si derivano da quest’attività nomi specifici che si riferiscono all’habitus permanente da cui essa deriva, come carpentiere, fabbro, orafo, o scrivano; infatti quando questi atti scaturiscono da chi li compie senza riflessione, costui ne riceve il nome e la qualificazione relativi.

Se invece qualcuno si impone l’uso degli strumenti del falegname, o del maniscalco, o dello scrivano o dell’orafo e produce qualcosina attraverso pensiero e riflessione, a mo’ di imitazione e di compito impostosi, nessuno lo chiama falegname, né scrivano. Per questo non si chiama poeta chi ha composto uno o due versi, né sarto chi ha tirato uno o due punti con il filo. L’arte va tutta in questo modo, con le sue opere che sono come le vediamo, e anche le attività di cui non resta traccia (visibile) seguono questo modello. In questo modo si svolge ciò che è proprio dei caratteri e degli atti che ne derivano, perché i caratteri sono forme mentali da cui derivano le azioni senza riflessione né pensiero.

Quanto al visir che hai sentito dire: io mi diletto ad opprimere, quando da azioni biasimevoli compiute per libera scelta derivano una forma mentis e un habitus permanente, esse diventano malvagità, e chi le compie è chiamato malvagio. L’oppressione non si caratterizza in modo particolare, rispetto a consimili azioni, nel meritare il nome di ‘malvagità’ e nel deviare da quelle posizioni di giusto mezzo che sono le virtù dell’anima: la perdita di queste posizioni infatti porta (anche ad altre) azioni malvage e vizi che si attaccano all’anima, come la cupidigia, l’avarizia e la viltà; l’oppressione tuttavia riguarda il modo di trattare con gli altri e con essa si abbandona (la possibilità) di chiedere di essere scusati o di essere trattati come uguali.

Questa giusta proporzione e parità nel modo di trattare è stata spiegata da Aristotele nel libro sull’*Etica* in questi termini: il modo di trattare con gli altri è una relazione come quella fra venditore e compratore e fra co-

151 *hay’a*, così definita da Ğurġānī, *Kitāb al-ta’rifāt* (Il libro delle definizioni), s.v. *malaka*: è un modo di essere psichico (*kayfiyya nafsāniyya*) che si forma nell’anima in seguito ad un’azione, che ha nome *ḥāla* quando è passeggero e *malaka* quando si ripete e si radica; v. *Tahqīb* 126, (tradotto «disposition intérieure» da Arkoun 1988, 196); Kraemer 1986, 175, «habitus».

152 *ḥuluq*, v. il quesito nr. 8.

sa venduta e cosa comprata: la relazione del primo al secondo è come la relazione della terza alla quarta, su un piede di parità e di scambio, come si trova illustrato e spiegato anche in altri libri.

Quanto alle parole di chi dice: gli uomini stanno bene finché sono disuguali e quando sono uguali vanno in rovina,<sup>153</sup> non si intende qui la disparità nel giusto trattamento che fa parti uguali fra gli uomini nella vita comune, ma si intendono piuttosto quelle cose attraverso cui si compie la vita civile della società: qui la disparità fra i singoli è l'ordine per tutti. Si dice anche: l'uomo è politico per natura e quando gli uomini sono uguali nell'autosufficienza, la vita civile va in rovina e la vita associata si annienta.

Risulta quindi chiaro che la diversità degli uomini nelle attività e il fatto che ognuno si dedichi ad una di esse in modo specifico, è ciò che produce l'ordine di tutti e dà compimento alla vita civile, come illustra l'esempio della scrittura, il cui insieme si compie attraverso la diversità delle lettere dell'alfabeto nelle loro forme e posizioni rispettive; questa diversità è quella che porta a buon fine la scrittura che è un insieme; se le lettere fossero uguali la scrittura si vanificherebbe.

*Il TRENTESIMO quesito, lessicale e apotropaico* Perché succede che quando qualcuno indossa una qualunque cosa nuova gli viene detto: prendi con te qualcosa che non va insieme a ciò che hai indosso, perché ti sia di protezione? La conformità non è forse da ricercarsi in ogni caso? E a proposito di conformità, che cosa sono la 'conformità', la 'concordanza', la 'somialianza', la 'similarità', l' 'equivalenza', la 'corrispondenza'? Se infatti si chiariscono, nell'esposizione, queste parole, si chiarirà anche la vera natura della 'discordanza', la 'distanza', il 'dissenso', l' 'ostilità'.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo è un modo di agire popolare, che mira a tener lontano il malocchio. Secondo il popolo infatti se qualcosa è perfetta in ogni sua parte, il malocchio si affretta a colpirla; se invece qualcosa vi manca o appare evidente un difetto, il malocchio si distrarrà dal colpire.

Bisognava poi che i quesiti non si mescolassero in questo modo, perché infatti io vedo un quesito elevato e difficile accanto ad un altro con cui non ha proporzione per pochezza e facilità. Non sta però a chi risponde di

**153** Il detto è ben noto, v. Ibn Qutayba, *Uyūn*, 2, 2 e le referenze che in nota dà l'editore; è variamente attribuito e interpretato e usato assai precocemente come proverbio; Maydānī, *Mağma'*, 3, 145, nr. 3469 ne dà prima di tutto la spiegazione più ovvia: se tutti avessero pari dignità non ci sarebbe chi dà gli ordini e chi li esegue e riporta poi la spiegazione che Abū 'Ubayd (celebre grammatico e lessicografo morto nell'838) dà nella sua stessa raccolta di proverbi: il bene è raro fra gli umani, mentre il male è prevalente: se tutti fossero uguali lo sarebbero nel male. Rāğib al-Iṣfahānī, *Tafṣīl al-naš'atayn fī taḥṣīl al-sa'ādatayn* (Analisi delle due creazioni o l'Ottenimento delle due felicità), 47, lo attribuisce al profeta a conferma degli effetti benefici delle disparità di rango.

inventare le domande e disporre in ordine i dubbi: sono quindi costretto a parlare di ogni cosa secondo il suo livello.

Non dico questo a diniego del malocchio e dei suoi effetti né a discredito dei fondamenti su cui il popolo si basa, ma il quesito era relativo ad un comportamento popolare, anche se ha un fondamento lontano o una sua origine e si basa su una realtà.<sup>154</sup>

Quanto alla questione sulla ‘conformità’ e la ‘concordanza’, la prima (*mušākala*) è una forma derivata da *šakl* ‘forma simile’, come l’‘essere simile’ (*mitl*) (rispetto a *mumātala*), e indica la ‘similarità nella forma’;<sup>155</sup> fra ‘conformità’ (*mušākala*) e ‘similarità’ (*mumātala*) non c’è differenza, a quanto dicono i filologi; io penso che la ‘similarità’ sia più generale della ‘similarità nella forma’, perché ogni ‘similarità nella forma’ è una ‘similarità’, ma non l’inverso.

La ‘concordanza’ (*muwāfaqa*) è etimologicamente connessa con ‘accordo’ (*wafaq*); lo spiegheremo in un prossimo quesito,<sup>156</sup> insieme con ‘fortuna’ (*baḥt* e *ḡadd*).

La ‘somialianza’ (*muḍāra‘a*) è l’‘affinità’ ed è connesso etimologicamente per derivazione verbale, con ‘mammella’ (*ḍar‘*). Quanto a ‘equivalenza’ (*mu‘ādala*) e ‘corrispondenza’ (*munāsaba*), ne abbiamo parlato esaurientemente nel quesito sulla giustizia (*‘adl*);<sup>157</sup> dato che *‘idl* (‘una delle due sacche della bisaccia sulla schiena di una bestia da soma’), da cui deriva ‘equivalenza’, è affine all’altra in peso, è diventato vicino in significato a *‘adl* (‘giustizia’).

Alla fine hai detto che se queste parole ti risultano chiare, si chiariranno quelle (opposte, che nomi) dopo, quindi me ne sono astenuto.

*IL TRENTUNESIMO quesito, morale* Perché l’inimicizia fra parenti e prosimi è così forte che non vi è rimedio, a causa della violenza dell’invidia e degli odi: per causa sua cessano benefici, vite umane si estinguono, e si finisce con l’andarsene e il perdersi?

Il vicinato e simili, Dio non voglia, sono analoghi a questo (genere di) inimicizia o no?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Nel quesito sulla definizione dell’invidia,<sup>158</sup> delle nozioni affini e dei loro nomi, al cui

154 Sulla diffusissima credenza nel ‘malocchio’ e i suoi rapporti con l’ortodossia, v. la voce ‘Ayn in E.I. (Ph. Marçais).

155 Qui la traduzione è stata adattata per rendere il testo più accessibile a chi non è familiare con il modo di procedere dei filologi arabi.

156 Il quesito nr. 34.

157 Il quesito nr. 29.

158 Vedi il quesito nr. 23.

proposito la gente si sbaglia, già è stato detto quanto dispensa dal tornarci sopra adesso: quando due o più persone sono accomunate da qualcosa, come un legame in cui sono sullo stesso piano (oltre ad essere sullo stesso piano in quanto esseri umani) e poi uno di loro si distingue per un qualche merito, i suoi simili o ne sono gelosi o cercano di emularlo.

Le persone legate da parentela sono un gruppo che ha in comune la stessa famiglia: ognuno di loro non vede nell'altro una superiorità, e se uno di loro si distingue in qualcosa, l'altro entra in competizione. Oppure si può anche dire che il luogo di comunanza nella parentela si trova nell'aiutarsi, soccorrersi e l'essere pari nelle condizioni; questa è la situazione che ognuno si aspetta dall'altro, e quando l'aspettativa non è mantenuta, ciò è più duro da sopportare e più difficile da trattare, e diventa alla stregua di un debito negato o un diritto calpestato: quando viene rivendicato pesa, e quando pesa si fa finta di ignorarlo, e quando si fa finta di ignorarlo la facoltà della collera si solleva in tutti; la collera poi semina l'odio e spinge al male.

Si aggiunge a questo il forte interesse e il desiderio di indagare sulle condizioni (degli altri), il che non avviene con le persone lontane né sarebbe possibile. Si accrescono quindi motivi di reclamare diritti o di affermarli anche se non ci sono; i motivi di collera si eccitano e la collera fa vedere più di quanto non fa vedere la cosa in sé. Ognuno chiede e si aspetta dall'altro nella stessa misura in cui l'altro chiede e si aspetta. La cosa poi va a finire, per il numero e la molteplicità dei motivi, fino al punto in cui è impossibile trattarla e se ne dispera.

Il vicinato pure è un legame forte, perché è una forma di comunanza che spinge ad indagare sulle condizioni (dei vicini) e inculca l'invidia e tutti gli altri stati che abbiamo menzionato a proposito dei parenti, con la differenza che in quest'ultimo caso si trovano sentimenti, augurabili, e persistenza, sicura, senza riscontro nel caso del vicinato; quindi quando il male si leva lì è intero, e l'invidia pura, senza che nessun aspetto buono vi si mescoli, né che qualcosa inviti a viverci.

*Il TRENTADUESIMO quesito, naturale* Perché l'uomo si adira per qualcosa di male che gli viene attribuita e in cui ha parte? E qual è la ragione della sua collera per qualcosa di male che gli viene attribuita e in cui non ha parte? La veridicità, in un caso, rientra in ciò che è lodevole e amabile; la falsità, nell'altro, rientra in ciò che è biasimevole e odioso.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione di ciò è l'amore di sé, che è stato già illustrato. L'uomo, quando si parla di lui a proposito di qualcosa di male in cui ha parte, detesta che ci se ne accorga, e, se ciò avviene, che lo si affronti o che si dica male di lui, perché

conosce la bruttura del male e vorrebbe per se stesso,<sup>159</sup> oggetto del suo amore, di essere esente da ogni difetto, lontano da ogni colpa o biasimo; quando poi viene accusato di qualcosa di male prima di tutto lo prende l'afflizione, poi il desiderio di rivalsa su chi gliel'ha inflitta. La collera nella sua vera realtà è il movimento dell'anima verso la rivincita e questo movimento agita il sangue del cuore fino a che bolle, per questo la collera è definita come un ribollire del sangue del cuore per il desiderio di rivalsa.<sup>160</sup>

Quanto alla collera dell'uomo per qualcosa di male che gli viene attribuito e in cui non ha parte, essa è doverosa perché lo scopo è di opprimerlo perché si rattristi.

L'utilità della collera e la ragione della sua presenza nell'uomo, è che ne tragga una rivincita sui suoi oppressori, o che impedisca loro (di nuocere), o li allontani da sé e quando un uomo sa che qualcuno mira ad opprimerlo, desidera rivalersi su di lui; il suo animo si muove a questo scopo e nasce la collera.

È quindi chiaro, sia dalla veridicità sia dalla menzogna che si trovano insieme nel quesito, il motivo dell'agitarsi della collera e anche la sua natura.

*Il TRENTATREESIMO quesito, psicologico* Qual è la ragione per cui appare inaspettatamente la persona di cui si è parlato, appena si finisce di parlarne?

Questo avviene di frequente, anche se non rientra nelle abitudini costanti: se così fosse cadrebbe il motivo di meravigliarsi e diventerebbe una cosa comune.

Di questo stesso genere è il fatto di vedere, voltandosi indietro, qualcuno che non si pensava di vedere, e così anche il fatto che lo sguardo cada su qualcuno che ci sembra somigliare ad una persona nota: guardandolo bene non è così, ma subito dopo ecco che si incontra la persona a cui la prima somigliava.

Tutto questo avviene per coincidenza? E in questo caso, cos'è la 'coincidenza' (*ittifāq*)? la coincidenza è l'accordo? e l'accordo' (*wifāq*) cos'è? (Lo chiedo) così che quando lo si illustra se ne illustri l'origine, o la si riveli, o vi ci si avvicini.

**159** Letteralmente 'per la sua anima', v. i quesiti nrr. 9 e 20.

**160** Vedi *Tahḍīb*, 193 (Arkoun 1988, 293) nel quadro del trattamento degli eccessi dell'anima irascibile, la cui virtù, il coraggio, si pone nel punto di equilibrio fra la temerarietà e la codardia. Miskawayh vi dedica un ampio trattamento nel *Tahḍīb*, 18, 27, 106-9 (Arkoun 1988, 27, 41, 166-70) e questo tema torna più volte nella nostra opera, v. i quesiti nrr. 57, 70, 95, 154.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia - L'anima conosce per essenza e afferra le cose in modo atemporale,<sup>161</sup> perché essa è sopra la natura, mentre il tempo dipende dal movimento della natura,<sup>162</sup> come ne indicasse l'estensione; per questo la parola che indica il 'periodo di tempo' è connessa etimologicamente con quest'ultima,<sup>163</sup> secondo schemi nominali diversi: la loro origine comune è 'allungare, estendere'.*

Dato che l'anima è sopra la natura e le sue azioni sono sopra il movimento, intendo dire fuori del tempo, il suo modo di osservare le cose non avviene in connessione con il passato, presente o futuro, anzi la cosa è per lei su un unico piano e quando non si frappongono gli ostacoli della materia e delle cose materiali e i veli dei sensi e delle cose sensibili, coglie le cose, e queste le appaiono - senza tempo.<sup>164</sup> Talvolta questo fenomeno appare da parte sua in misura maggiore in certi temperamenti e si eleva fino a predire il futuro e avvertire di cose a venire; questo avvertimento può riguardare cose lontane e più lo sono e più la distanza è grande, più ciò è stupefacente e straordinario per le persone; poi il tempo si avvicina e si abbrevia, fino a che segue al momento dell'avvertimento senza un grande intervallo.

Questo è il caso quando si ricorda una persona e poi questa si presenta appena finito di parlarne: ma non è questa la ragione del suo apparire, anzi è il contrario: l'imminenza del suo apparire ha informato l'anima, così che ne ha dato l'avvertimento. Lo stesso avviene quando si vede qualcuno voltandosi, infatti è la prossimità della persona verso cui ci si è volti ciò che ha messo in movimento l'anima, che si è servita così di quel mezzo.

Trattare fino in fondo tutto questo è qualcosa che non si addice alla condizione che abbiamo posta di non dilungarci, altrimenti potremmo menzionare fatti straordinari di questo genere; tuttavia ciò che abbiamo detto è sufficiente e adeguato a rispondere a quanto hai chiesto.

Quanto alla tua questione sulla coincidenza, se è l'accordo e cos'è l'accordo, abbiamo promesso di parlarne nel prossimo quesito. Per la mia

**161** L'attività dell'anima è atemporale, v. Miskawayh, *Fawz*, 84-5, *Risāla fī al-nafs* (Epistola sull'anima), 43-4. Secondo Adamson 2007a, 45, che discute questo aspetto della psicologia di Miskawayh, ciò aiuta a capire come mai Miskawayh, che pure sostiene che le attività dell'anima razionale sono indipendenti dal corpo, ne colloca alcune, come il 'pensiero' (*fikr*) in un organo corporeo, v. *Fawz*, 125 e il quesito nr. 62: si tratterebbe, secondo Adamson, di un 'pensiero discorsivo', inferiore alla pura intelligenza, che si colloca in un periodo di tempo. Vedi anche i quesiti nrr. 47 e 101.

**162** Il tempo è una misura del movimento circolare sotto l'aspetto di ciò che è anteriore e ciò che è posteriore, e non sotto l'aspetto della distanza, Goichon 1938, 147; v. anche il quesito nr. 4.

**163** Rispettivamente *MuDDa* e *iMtiDāD*.

**164** Si tratta come è ovvio dell'anima razionale, del tutto indipendente dal corpo, v. la seconda sezione del *Fawz* e la descrizione della costruzione psicologica di Miskawayh in Adamson 2007a; v. anche il quesito nr. 47.



vita, il ‘coincidere’ è l’‘accordarsi (con qualcuno)’, avendone lo schema di riflessivo mediale: l’origine è la stessa, come mostra l’etimologia.

Ne riferiremo a sufficienza parlando dei nomi della ‘fortuna’, a Dio piacendo.

*Il TRENTAQUATTRESIMO quesito che comprende più di venticinque quesiti naturali e lessicali e in cui si parla della fortuna e del caso*<sup>165</sup> Quali sono le particolarità che separano i significati reali delle parole che circolano fra filosofi e teologi, cioè nomi che rispondono a delle finalità, ma che hanno fondamenti nascosti e significati evidenti? Si tratta di parole come ‘forza’, ‘potenza’, ‘possibilità’, ‘capacità’ (ossia la forza sufficiente per ciò di cui è caricata), ‘coraggio’, ‘intrepidezza’, ‘prodezza’, ‘supporto’, ‘riuscita’, ‘benevolenza (divina)’, ‘beneficio’, ‘solidità’, ‘defezione’, ‘sostegno’, ‘patronato’, ‘potere regale’, ‘possesso’, ‘sostentamento’, ‘cosa di cui ci si impadronisce a turno’, ‘fortuna’, ‘buona sorte’.

Non menziono ‘fortuna’ (*baḥt*) perché è una parola non araba, il cui significato si confonde con qualcuna delle parole che ho citato, e così ‘fortunato’ (*maḥbūt*). Quanto a ‘impedito’, ‘fortunato’ e gli altri nomi derivati dalle altre parole citate che significano ‘fortuna’,<sup>166</sup> sono vocaboli il cui significato e scopo è lo stesso, ma chiarirli e stabilirne la vera realtà è duro e difficile.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Ho trovato in queste domande, nella loro diversità, ciò che avvicina e separa (i vocaboli) nel significato e ho messi insieme quelli simili, senza rispettarne l’ordine (del quesito).

La ‘forza’ (*quwwa*) è un nome polisemico che si applica alla ‘potenza’ che è corrispettivo all’‘atto’. È un termine particolare usato solo dai filosofi, ignorato dal vasto pubblico, e indica la cosa che è possibile che si manifesti e diventi esistente in atto; si dice: il cagnolino appena nato è vedente in potenza, l’uomo è scrivente in potenza, anche se non è così al momento. Poi si applica alla facoltà con cui si indicano dei ‘determinanti causali intrinseci’<sup>167</sup> che si trovano nell’anima: ‘facoltà’ di vedere, di comprendere, di pensare, di discernere, di adirarsi e simili; poi al ‘determinante’ che è nel ferro e simili quanto a durezza e resistenza ad essere piegato; poi si applica alla forza fisica e di resistenza che è tipica degli animali: penso che

165 Vedi la prima nota al quesito nr. 1.

166 Tali nomi, connessi etimologicamente con i sostantivi menzionati, come ‘fortunato’ rispetto a ‘fortuna’, sono elencati nel testo e qui riassunti per evitare eccessive ripetizioni; saranno citati nella risposta di Miskawayh.

167 *ma‘ānī*, plur. di *ma’nā*, nel linguaggio della teologia speculativa ha un significato molto diverso da quello usuale di ‘significato’ e indica un ‘accidente’ un ‘determinante’ che fa sì che una cosa abbia una certa qualità, v. il quesito nr. 1, ben tradotto «qualities or properties» da Sabra 2003, 91.

questo tu intendessi nel quesito, perché hai menzionato la ‘forza’ insieme a ‘potenza’ e ‘capacità’ (*qudra* e *ṭāqa*).

Ho trovato una definizione generale che comprende la maggior parte (dei significati) di questi vocaboli e che riguarda il tuo quesito: la ‘forza’ è uno stato di colui che la possiede che si manifesta in ciò in cui ha forza. La spiegazione di questa definizione, riguardo ciò che caratterizza gli animali è l’equilibrio nei nervi fra umido e secco: infatti i nervi quando eccedono in umidità, si rilassano entrando in funzione, e chi li ha (così) si chiama debole; quando eccedono in aridità si spezzano e si rompono o si teme che questo avvenga, e dolgono quando entrano in funzione, per cui anche qui chi li ha (così) è debole.

Il nome ‘forza’ (*quwwa*) si usa solo in senso relativo e secondo la condizione di chi la possiede, per cui si dice: uomo forte e cammello debole, formica forte ed elefante debole.<sup>168</sup>

La ‘capacità’ (*ṭāqa*) è invece la forza bastante a (compiere) ciò di cui è caricata; si usa per gli esseri animati, per la loro forza specifica e per i pesi fisici; si può anche usare per i pesi spirituali, in senso metaforico. Si dice: qualcuno è capace di caricarsi di cento *mann*,<sup>169</sup> ossia nella sua forza c’è la capacità bastante per questo peso se ne viene caricato, e si dice il tale è capace di parlare ma non è capace di guardare, non regge la pena né la gioia; quando si usa a proposito di esseri non animati è un traslato lontano.

*qudra* è la ‘potenza’ di manifestare questa forza quando lo si vuole e anche questo è tipico degli esseri animati non affatto di altri, data la nostra definizione.<sup>170</sup>

La ‘possibilità’ (*istitā’a*) è (il nome verbale della) decima forma<sup>171</sup> da *ṭā’a*, ‘obbedienza’, indica cioè il chiederla, secondo l’etimologia e il significato

**168** L’essere un elefante non implica per definizione la forza o l’essere formica la debolezza. ‘Askarī, *Furūq*, cap. 5, 115, tratta la differenza fra *qawī* ‘forte’ e *qādir* ‘capace’: *qawī* ‘forte’ è chi ‘è capace’ di qualcosa e anche oltre, per questo non si dice di chi ha esaurito le sue capacità in qualcosa che vi è stato ‘forte’ (*qawī* ‘*alayhi*): lo si dice quando sarebbe stato nelle sue capacità fare di più; per questo si dice: il ‘forte’ è colui che è capace e grande in ciò in cui è capace.

**169** Misura di peso diffusa in Persia, dove era più comune dal *raṭl* citato nel quesito nr. 19, con valori differenti secondo i luoghi, v. E.I. s.v. *Mawāzin* (E. Ashtor).

**170** ‘Askarī, *Furūq*, cap. 5, 119 a proposito della differenza fra *qudra* e *ṭāqa* afferma che *ṭāqa* è il limite della possibilità (*miqdara*) di chi può fare; si dice *hādā ṭāqati* ‘questa è la misura di quanto posso fare’; perciò questa parola non si applica a Dio.

**171** Nella descrizione grammaticale tradizionalmente in uso in Europa, che sarà adottata qui per semplificazione, anche se su questo punto diverge da quella dei grammatici arabi, sono numerati da uno a quindici gli schemi verbali che presentano ampliamenti diversi, ma codificati, rispetto alla cosiddetta forma base, generalmente triconsonantica. Sempre secondo questa presentazione tradizionale, che anche se discussa ha il pregio di essere nota a tutti, gli schemi fissi esprimono modificazioni più o meno prevedibili del significato generale di cui la forma base è tendenzialmente portatrice. Come si vede dal nostro testo, i grammatici arabi, pur conoscendo bene l’idea astratta di ‘radice’, ossia le sole tre consonanti

lessicale. Secondo il senso proprio (in realtà) è un traslato, perché non chiedi l'obbedienza di qualcosa se non ne hai il diritto, per il 'potere' che hai su di lei. In breve, quando si dice 'ho avuto, oppure ho, la possibilità' di fare tale cosa, (ciò significa): quando chiedo che mi obbedisca, risponde. Ciò torna al senso di 'potenza' (*qudra*) anche se quest'ultimo è precedente in sé e anche se fra loro c'è differenza da questo punto di vista, perché è l'anima quella che richiede l'obbedienza della cosa per il suo potere su di lei e le ordina di risponderle.

Questi sono i significati compresi nella parola 'possibilità' (*istiṭā'a*) e l'etimologia del nome lo mostra, se ci rifletti lo troverai chiaro, a Dio piacendo.

Il 'coraggio' (*šağā'a*) è l'uso della forza dei nervi nella misura che si deve, nel momento in cui si deve, in ciò che si deve e secondo il caso che si deve. È un carattere<sup>172</sup> da cui promana questa azione secondo ciò che la ragione delimita, ed è uno stato intermedio fra due estremi biasimevoli, uno per eccesso e l'altro per difetto: il primo caso è che venga usato in misura maggiore di ciò che si deve, nelle restanti condizioni, e si chiama temerarietà; il secondo è che venga usato in misura minore di ciò che si deve, nelle restanti condizioni, e si chiama codardia. Si tratta di un termine elogiativo, come generosità, temperanza e simili. Per prima cosa ne compare l'effetto sulla persona stessa che l'esercita, quando le sue passioni sono represses e fa uso del coraggio nella misura che la ragione delimita, secondo tutte le altre condizioni; in seguito ne compare l'effetto sugli altri: se un altro lo prende di mira umiliandolo e opprimendolo, ma lui lo respinge da sé nelle condizioni menzionate, senza esagerazioni né negligenze.<sup>173</sup>

'Intrepidezza' (*nağda*) occorre nel senso della parola precedente, ossia è un termine elogiativo, che indica lo stesso significato;<sup>174</sup> tuttavia il senso etimologico è quello di innalzarsi, essere alto, e l'uomo 'intrepido' (*nağd*) è come se si innalzasse rispetto al torto, come colui che ha uno statuto troppo alto per essere umiliato e asservito; così 'altura' (*nağd*) è l'opposto di depressione (del terreno).

'Prodezza' (*buṭūla*) anche se occorre nel senso di 'coraggio', è specificamente usato nel coraggio che si manifesta nei confronti degli altri, e non si usa nel senso di reprimere le proprie passioni; è connesso con la cavalleria, così come si chiama *baṭal* un prode cavaliere. La cosa più appropriata a proposito di *buṭūla* è che si rifaccia al senso di *buṭlān* 'essere vano, senza

della forma base, preferiscono spesso descrivere la derivazione etimologica riferendosi ad un sostantivo. Si veda anche più avanti a proposito di *imkān*.

172 *ḥuluq*, v. i quesiti nrr. 8, 29, 42, 95.

173 Sui riferimenti relativi al 'coraggio', virtù dell'anima irascibile e quindi punto fondamentale della costruzione etico-psicologica di Miskawayh, v. il quesito nr. 32.

174 *nağda* nel contesto dei valori della società beduina antica cantati in poesia, è la parola usata per indicare la prontezza nel portare aiuto (in battaglia).

valore',<sup>175</sup> perché chi ne è dotato è sempre esposto a ciò da parte degli (altri) cavalieri, soprattutto dato che gli Arabi antichi non distinguevano fra il coraggio lodevole e quello che va oltre, che è biasimevole, anzi per loro il coraggio consisteva nell'eccedere. Quello invece che noi abbiamo chiamato coraggio – rispetto a ciò che hanno chiamato così – era (per loro) viltà; la stessa cosa hanno fatto per la generosità: anche qui hanno infatti seguito proprio questo orientamento.<sup>176</sup>

Aggiungo per parte mia: davvero il coraggio talvolta porta al considerare vana la vita e la morte è allora un bene ed è lodevole, quando ha luogo secondo il coraggio, intendo dire secondo ciò che la ragione delimita, come si deve e secondo le altre condizioni (già elencate), e perché colui al quale venisse meno il coraggio sarebbe biasimevole e vile come abbiamo chiaramente detto e illustrato precedentemente a proposito del significato della morte nobile e della vita spregevole.<sup>177</sup>

Quanto a 'supporto, soccorso' (*ma'ūna*), è il provvedere la 'forza' di un'altra forza esterna e congenere; mentre 'abbandonare, piantare in asso' (*ḥiḍlān*) è il tralasciare di farlo pur avendone la possibilità. Il 'supporto, soccorso' (*ma'ūna*), quando viene dall'uomo, può essere utile talvolta e dannoso talaltra per ignoranza delle conseguenze, ma il nome in sé è positivo perché il fondamento su cui ci si basa fra gli uomini è l'intenzione e lo scopo del momento, non le conseguenze delle cose. Se invece viene dall'Altissimo non è che benefico e non dannoso, perché Dio conosce le conseguenze e non fa che il bene, lui che è supremamente elevato rispetto al male, del tutto esente da esso – lui la cui menzione è maestosa, e santo il nome, molto al di sopra di ciò che dicono gli ingiusti.

Conoscendo il significato di 'supporto, soccorso' (*ma'ūna*) e come si presenti da parte degli uomini e da parte del Creatore altissimo, si conosce anche il suo contrario che è *ḥiḍlān*, senza bisogno di dilungarsi.

Quanto a *luṭf* 'benevolenza (divina)' e *maṣlaḥa* 'vantaggio, beneficio', fanno parte del vocabolario dei teologi speculativi, anche se sono comunemente conosciuti e generalmente noti nel loro significato. Tu stesso, Dio ti conservi, sei saturo e pago dei loro discorsi,<sup>178</sup> concetti e temi, né hai

175 Si allude qui alle due nozioni di base della radice B.Ṭ.L. 'intrepidezza, eroismo' e 'falsità, inutilità'.

176 La generosità e il coraggio portati all'eccesso sono un luogo comune della poesia antica e delle tradizioni e proverbi che l'accompagnano; alla 'témérité héroïque' con cui il poeta preislamico ha tentato di dare un senso alla vita e alla morte ha dedicato alcune belle pagine Hamori 2002, 21-6. Per quanto riguarda la generosità, v. il quesito nr. 14.

177 Vedi il quesito nr. 24.

178 *kalām*, questa parola significa insieme 'discorso' e 'teologia speculativa' come termine tecnico; sull'atteggiamento di Miskawayh verso le inclinazioni teologiche di Tawhīdī v. anche il quesito nr. 50.

bisogno di impormi il compito di chiarirtene alcunché, che Dio ti ricolmi (di bene) e faccia godere (gli altri) delle benedizioni che sono in te.

‘Il rendere capace (qualcuno)’ (*tamkīn*) e ‘l’essere possibile (a qualcuno)’ (*imkān*) sono connessi etimologicamente; *imkān* è la ‘possibilità’ di far apparire in atto ciò che è in potenza e per sua natura si trova fra ciò che è inevitabile e ciò che è impossibile.<sup>179</sup> Quando infatti ti raffiguri la natura dell’inevitabile, questa si trova ad un estremo e di fronte, all’altro estremo, c’è la natura dell’impossibile; fra i due c’è quella del possibile. Il possibile dunque si trova ad avere un grande obiettivo, cosa che non hanno né ciò che è inevitabile, né ciò che è impossibile, perché fra i due estremi c’è un’estensione che ammette un gran numero di suddivisioni, mentre gli estremi non hanno estensione. Se osservi bene, la metà dell’estensione che c’è fra i due estremi – l’inevitabile e l’impossibile – è il punto più idoneo alla natura del possibile: ogni volta che questo punto centrale si avvicina ad uno dei due estremi, è un ‘possibile’ condizionato e ristretto e si dice: è una cosa possibile prossima all’inevitabile, o lontana da lui. La stessa cosa si dirà nei confronti della cosa vicina, o lontana, dall’impossibile. Ciò invece che si trova nel punto centrale è possibile in modo assoluto e allora non è più suscettibile<sup>180</sup> (di essere qualificato) come inevitabile che come impossibile, né che appaia dalla potenza in atto piuttosto resti in potenza com’era.

‘Il rendere capace (qualcuno)’ (*tamkīn*) è il nome verbale della seconda forma; ‘l’essere possibile (a qualcuno)’ (*imkān*) lo è della quarta e ‘possibile’ (*mumkin*) è il suo participio. Il nome da cui è derivato il verbo non è usato nella lingua;<sup>181</sup> ne esiste soltanto il verbo, reso transitivo per il suo schema verbale:<sup>182</sup> quando dici a proposito di qualcosa: questo è possibile è come se tu dicessi: questa cosa – il cui nome non è usato, ma è virtualmente inteso come ‘ciò che è possibile’ – che è in potenza, ti si è offerta e ha fatto sì, a proposito di se stessa, che tu la faccia passare all’atto volontariamente.

*imkān* è il nome verbale del verbo *amkana* ‘l’essere possibile’, (detto) di qualcosa in sé, mentre *tamkīn* ‘il rendere capace (qualcuno)’ indica l’azione su di te di un’altra cosa, quando (qualcuno) ha reso te, rispetto alla cosa, tale che tu la faccia passare all’atto volontariamente. Questa

179 I tre termini qui usati: *wāḡib* ‘necessario, inevitabile’, *mumtani* ‘impossibile’ e *mumkin* ‘possibile’ con la definizione che ne segue sono correnti con questi significati nel linguaggio filosofico, e già presenti in Kindī, come riporta Adamson 2002, 266-7; v. Goichon 1938 s.v.v.; v. anche il quesito nr. 90.

180 *awlā*, letteralmente ‘più degno’.

181 Il verbo di cui *imkān* è il nome verbale. Come spiega Amīn in nota, l’autore intende dire che non c’è un sostantivo vero e proprio, che non indichi un processo, a cui questo verbo si connette (come ‘dono’ e ‘donare’), ma solo il nome verbale specifico per questa forma; v. per esempio, come viene spiegato sopra il nesso fra *ṭā’a* e *istiṭā’a*.

182 ‘Essere possibile a qualcuno’ è costruito con il complemento diretto.

forma verbale può poi avere anche un valore intensivo o iterativo; *tamkīn* può anche occorrere in un altro senso, se è connesso con *makān* ‘luogo’; si dice: ho consolidato (*makkantu*) la pietra al suo posto, quando ho spianato il terreno sufficientemente perché vi aderisca e non si muova. Così *tamakkun*<sup>183</sup> si può usare a proposito del cavaliere che ‘è saldo’ sulla sella, e della persona sul suo seggio; in senso traslato si può dire: il tale ‘ha una posizione stabile’ presso il visir.

Fra questo senso e il primo c’è una grande distanza, come vedi.

Il ‘sostentamento’ (*rizq*) è il conseguimento delle cose necessarie all’essere vivente, in quanto vivente. Ci sono poi cose che vanno insieme a tali cose necessarie, e ne prendono il posto, intendo dire quelle cose che vi sono in relazione, che sono diventate un tutt’uno con loro e sono chiamate anch’esse ‘sostentamenti’ dato che vi sfociano. La prima origine (di questo slittamento) è coranica (come il passo): «e provvidenza ampia avranno [i beati] colà, al mattino e alla sera».<sup>184</sup>

Dato che i motivi per cui si conseguono le cose necessarie sono molti – alcuni vicini, altri lontani, alcuni naturali altri no, fra i quali alcuni casuali altri no – si fanno a questo proposito molti tipi di errori: alcuni per esempio cercano di unificare in uno solo tali numerosi motivi, o di rendere vicini i motivi lontani e quando la cosa sfugge loro e non la trovano dove l’hanno cercata, sono colti da perplessità e, nella misura della loro ignoranza del motivo, restano stupiti.

Quanto a *dūla* ‘cosa di cui ci si impadronisce a turno’ si connette con il verbo ‘girare’ di qualcosa fra la gente, quando ci si alterna nel darsela; dice Dio altissimo: «acciocché [il bottino] non divenga qualcosa presa a turno [*dūla*] fra i ricchi tra voi»,<sup>185</sup> ossia perché tutti vi si alternino, e non sia assegnata a qualcuno ad esclusione di altri. È parola specifica per le cose amate del mondo, soprattutto la supremazia, e ciò anche qui per molti motivi, vicini e lontani, naturali e non naturali, a loro volta divisi in volontari e accidentali, di cui a loro volta si moltiplicano le cause, avvicinandosi, allontanandosi, confondendosi e componendosi in molti modi; quando alla gente comune sfugge l’esistenza del motivo, resta perplessa e stupita, come per il ‘sostentamento’.<sup>186</sup>

Quanto a *tawfīq* ‘riuscita’, *ittifāq* ‘coincidenza’, *muwāfaqa* e *wifāq* ‘accordo’ sono già state menzionate in modo isolato in quesiti diversi; abbia-

183 Che, appartenendo ad un altro schema verbale, è intransitivo.

184 *Cor* 19,62.

185 *Cor* 59,7.

186 Secondo i lessici (per es. Ḥalīl, *Kitāb al-‘ayn*, s.v.), *dūla* e il più comune *dawla* sono due varianti dello stesso nome (anche se Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* riporta controversi tentativi di differenziazione), con il significato di ‘cosa di cui si impadronisce a turno’, sia nel bottino di guerra, sia nelle sorti di una battaglia.

mo promesso di parlarne a questo punto insieme a *baḥt* e *ǧadd* ‘fortuna’, perché sono vicine. Queste quattro parole hanno significato vicino perché sono etimologicamente connesse, attraverso la derivazione verbale, alla parola *wafq* ‘accordo’. Sono fra le parole che si usano in senso relativo, perché non possono verificarsi che fra due o più cose. Si dice questo è in accordo con questo, ossia ne è l’altro suo telo,<sup>187</sup> il suo corrispondente, quello che gli si adatta; si usa in ogni occorrenza di due cose che si corrispondono l’una all’altra, che siano corpi, caratteri o altro. C’è anche un proverbio che dice: Šann ha trovato in Ṭabaqa qualcuno a lui concordante, e così Ṭabaqa, e lo ha abbracciato.<sup>188</sup> Il verbo *wāfaqa* ‘concordare con’ è una terza forma, che in arabo si usa fra due cose ognuna delle quali concorda con l’altra, come avviene con altri verbi dello stesso schema.<sup>189</sup>

La ‘coincidenza’ (*ittifāq*) è invece una ottava forma, sempre derivata da *wafq*. Questo schema occorre con valore riflessivo mediale,<sup>190</sup> come si dice ‘avvicinarsi’, ‘attaccarsi’, ‘turbarsi’, è etimologicamente connesso con *wafq*, nelle condizioni che abbiamo detto.

Quando due cose o più vengono insieme ad un’armonizzazione fra loro per un motivo volontario ignoto, ed avviene fra loro una ‘concordanza, coincidenza’ (*muwāfaqa*) per volontà di un qualche individuo, allora ‘si trovano d’accordo, coincidono’, senza dubbio con una parte di volontà, d’intenzione e di scelta. Se non c’è una parte di volontà e la cosa è avvenuta per un motivo naturale ignoto, con un vantaggio per qualcuno, allora è per lui ‘fortuna’ (*baḥt*).

Quando le cose si verificano alcune per motivi naturali, altre volontari e altre misti, nel caso che qualcosa si verifichi per motivi naturali o volontari e per loro causa avvenga un fatto, piacevole o spiacevole, anche se le cause sono diverse da uomo a uomo e da scopo a scopo – allora i nomi si differenziano, per segnalare la diversità dei motivi. Una cosa che ha un motivo naturale – vicino o lontano – però ignoto, che poi risulta vantaggioso per qualcuno senza volontà e scopo, si chiama ‘fortuna’; una cosa invece che ha un motivo volontario – vicino o lontano – ma ignoto, che poi risulta vantaggioso per qualcuno, poiché ‘si accorda con’ (*muwāfiq*) un suo scopo o volontà, si chiama ‘coincidenza’ (*ittifāq*).<sup>191</sup>

187 Di un abito fatto di due pannelli.

188 Questo diffuso proverbio, come dice in nota Amīn, è stato variamente spiegato, a seconda che si veda in Ṭabaqa una donna o una tribù, senza che ciò ne alteri il tenore.

189 Con valore cioè transitivo.

190 Letteralmente ‘occorre in ciò il cui agente non è esterno ad esso’; il testo poi continua spiegando brevemente come si passa morfologicamente da *wafq* a *ittafaqa*.

191 Il verbo *ittafaqa* di cui *ittifāq* è il nome verbale, significa ‘trovarsi d’accordo, coincidere’ e ‘avvenire per caso’, così *waffaqa* ‘mettere d’accordo’ significa al passivo ‘riuscire, avere fortuna e successo’. Il presupposto, esplicito o meno, come nel nostro testo, è, nel

Non se ne deriva un nome per la persona (che ne è oggetto) in nessuno dei due casi, prima che la cosa si ripeta per lui - intendo dire che si chiama 'fortunato' (*mabḥūt*) se a più riprese gli è accaduto che gli succedessero fatti naturali, per motivi ignoti, per cui si siano raggiunti scopi cercati e auspicati. Allo stesso modo si chiama *muwaffaq* 'che riesce' se gli avviene molte volte che gli accadano fatti volontari per motivi sconosciuti, attraverso i quali raggiunga scopi favorevoli e auspicati.

Spiegherò queste due idee attraverso due esempi, perché sia chiaro e patente come stiano.

Nonostante io veda che tu rinunci a capire il significato della parola *baḥt* ('fortuna') perché non la trovi in arabo, come se tu ti interdiciassi di capire una realtà se non esiste in una parola araba e come se, mancandoti l'arabo, tu rifuggissi dalle scienze - tuttavia, Dio ti assista, non tralascierò la ricerca del significato (delle parole) in qualunque lingua sia espresso. Uno degli esempi relativi alla 'fortuna' è il seguente: una pietra cade dall'alto e colpisce un uomo in un organo le cui vene scoppiano ed esce il sangue: se costui aveva bisogno già da prima di un salasso, la caduta della pietra che gli ha fatto scoppiare la vena ed uscirne il sangue, diventa motivo di salute e gli impedisce di ammalarsi, e questa è buona fortuna. Se poi a costui capitano molti avvenimenti simili, è 'fortunato'. Se invece la fuoriuscita di sangue non gli era giovevole, né aveva bisogno di un salasso, ma anzi la caduta della pietra gli ha procurato subito un dolore e la perdita di sangue un indebolimento e l'arrivo di una malattia per cui non era pronto, questa è cattiva fortuna.

Un esempio relativo alla 'coincidenza' (*ittifāq*) è questo: se un uomo esce di casa con la volontà e l'intenzione di sbrigare una faccenda e trova sul suo cammino un amico che desiderava vedere, o un debitore che cercava senza trovarlo, questa è una 'coincidenza' felice e se cose siffatte gli capitano molte volte è qualcuno 'che riesce' (*muwaffaq*). Se invece poi quell'incontro si è trovato ad essere conforme ai desideri (*wāfaqa*) di un nemico da cui egli fuggiva o di un creditore da cui si nascondeva, questa è una 'coincidenza' cattiva e se quest'uomo si trova sempre in situazioni simili non è qualcuno 'che riesce'.

Poiché le ragioni dei movimenti volontari avvengono per affezioni e pensieri che passano nell'anima che non sono volontari - dato che se fossero volontari ne conseguirebbe necessariamente l'esistenza di infinite volontà, il che è assurdo - queste affezioni e pensieri fuggevoli, che si risolvono in effetti ed azioni, sono da attribuire ad un agente. Abbiamo detto che questo agente non è l'uomo e sono dunque azione di un altro - senza dubbio; se portano a beni e vantaggi sono da attribuire a Dio altissimo:

primo caso, l'accordo fra la volontà divina e quello che avviene, e nel secondo è che chi riesce è colui la cui volontà 'è stata messa d'accordo' con quella divina, da cui il participio passivo *muwaffaq* citato subito dopo.



si tratta allora della 'riuscita' (*tawfīq*) che è il nome verbale di seconda forma connesso con il nome 'accordo'. La riuscita talvolta è accordata da Dio al suo servo senza sua richiesta e talvolta dopo richiesta e supplica, poiché tutti gli uomini la chiedono a Dio e gliela domandano in ogni tempo: quando si presentano questi pensieri e affezioni all'anima, essa ricorre a movimenti, attraverso i quali ed altri si compie una sola cosa preferibile per un certo uomo e buona per lui: tutto questo è la 'riuscita' e l'uomo è qualcuno 'che riesce'.

Quanto a 'fortuna' (*ǧadd*) è come un nome che riunisce insieme i due significati di 'riuscita' e 'fortuna', perché se una persona sia riesce sia ha buona fortuna è 'fortunata' (*maǧdūd*), e lo si definisce così anche se si trova in uno solo dei due casi.

La '(buona) sorte' (*ḥazz*) è la 'porzione' e la 'quota' e poiché ogni uomo ha una quota di felicità e una parte di bene a lui assegnata dalle stelle a seconda della sua data di nascita, ciò che gli succede in questo senso è attribuito alla 'buona sorte'.

Ciò che è 'limitato' (*maḥdūd*) è ciò che è 'impedito' e deriva etimologicamente dal 'limite' (*ḥadd*), che è l'impedimento e per questo il guardiano di una porta è detto *ḥaddād*. È come se a chi è 'limitato' fosse impedito il bene che altri ottengono.<sup>192</sup>

Gli aggettivi che si formano da *ḥazz* e *ǧadd* sono aggettivi di relazione, come si dice tamimita o bakrita (dalle tribù Tamīm e Bakr).

Il 'sostegno' (*naṣr*) ha lo stesso significato di 'supporto' (*ma'ūna*, di cui abbiamo già parlato), ma in relazione a ciò che porta alla supremazia e alla coercizione.

Il 'patronato' (*wilāya*) è un nome polisemico, che si applica come si applica *mawlā*<sup>193</sup> 'cliente; patrono', intendo dire che può essere visto dall'alto e dal basso; tuttavia in realtà tali nomi si riferiscono ad una situazione che esige competenza e seria verifica, chiamando il superiore alla compassione e sollecitudine e l'inferiore al consiglio<sup>194</sup> e all'obbedienza.

192 Amīn cita in nota un verso e relativo commento di Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, 1, 47-8 in cui si gioca fra *ǧadd* 'fortuna' e *ḥadd* 'impedimento': tale assonanza è probabilmente la ragione della presenza qui di *maḥdūd* accanto a *maǧdūd*.

193 *wilāya* e *mawlā* hanno la stessa etimologia, W.L.Y.

194 Qui ci si riferisce probabilmente al genere letterario *naṣīḥat al-mulūk*, corrispondente allo 'speculum principis' medievale, contenente consigli morali e anche politici rivolti al principe da persone del suo entourage qualificate per farlo (quindi 'inferiori'), sulla condotta da tenere verso Dio e verso i sudditi a lui affidati da Dio stesso, nonché di natura più nettamente politica. Questo genere ha conosciuto l'influenza crescente della tradizione amministrativa imperiale sasanide; in generale, la saggezza etico-politica iraniana fu integrata anche in opere di ferventi sostenitori dell'arabismo come Ibn Qutayba, v. Lecomte 1965, 145-6 e la voce *Naṣīḥat al-mulūk* in E.I. (C.E. Bosworth).

Se questo nome viene preso nel senso legale, è un termine che viene definito nel senso menzionato,<sup>195</sup> anche se l'origine è quella che abbiamo detto.

*milk* 'proprietà' di una cosa è l'esclusività nel disporre; ciò può avvenire per natura, per legge e per accordo: per natura è il possesso delle proprie membra e organi naturali e dei loro movimenti da gestire secondo il proprio volere; per legge è come la proprietà di schiavitù di un prigioniero che non corrisponde ai principi della legge;<sup>196</sup> per accordo è come le compartecipazioni in parti uguali (in un bene)<sup>197</sup> che avvengono fra coloro che stabiliscono una transazione.

*mulk* significa anch'esso proprietà<sup>198</sup> ma è più generale e in modo più evidente indica il prendere possesso<sup>199</sup> con la forza. Esso si realizza per la via del bene comune, con compassione<sup>200</sup> e se avviene secondo la legge, in compimento delle sue regole e attuazione dei suoi precetti, a cui condurre gli uomini volenti o nolenti, con le buone o con le cattive, considerandoli una totalità, senza passioni né partigianeria – allora è un vero potere rega-

**195** Ossia quello di autorità legale a compiere determinate azioni, come per esempio un contratto.

**196** Che non sia cioè musulmano.

**197** *mufāwaḍāt*, v. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v. 'inān, dove parla dell'istituzione chiamata *šarikat al-mufāwaḍa*, cioè la compartecipazione in un bene; v. anche Jurjānī, *Ta'rīfāt*, s.v., «association à parts égales». Si veda anche la voce *Mufāwaḍa* in E.I. (J.D. Latham) che esamina questa forma di 'société commerciale' nella concezione delle diverse scuole giuridiche.

**198** *mulk* è parola già coranica che indica il potere regale, di cui solo Dio può disporre e che è riferito ad un potere terreno (per esempio nel caso della gestione del califfato degli Omayyadi) con connotazione negativa; il contatto con tradizioni governamentali anteriori all'islamizzazione, come quelle sasanidi, ha poi introdotto nell'uso questo termine (nel senso di 'sovranità') e quello collegato di *malik* 'sovrano', nella pratica e nella teoria, v. E.I. s.v. *Malik* (A. Ayalon); le stesse trasformazioni che la situazione politica del mondo islamico ha attraversato hanno trovato un riflesso, per la necessità di giustificarle, nelle opere di teoria, v. Lambton 1954, che esamina due opere di Ġazālī composte agli inizi del XII secolo.

**199** *istilā'*, cioè la situazione irregolare che viene a crearsi quando un governatore di provincia impone con la forza un potere che va oltre le sue attribuzioni legali; autorevoli tradizioni obbligano a non ribellarsi nemmeno ad un potere ingiusto, per paura di anarchia e guerre civili, v. Gibb 1937, che esamina la maniera in cui il celebre giurista Māwardī, la più autorevole fonte in materia di teoria politica nell'islam sunnita e contemporaneo di Miskawayh, cerca di dare forma legale a questo fenomeno e particolarmente alle relazioni fra il califfato e tali principati indipendenti, in un tentativo di equilibrio fra le esigenze della legge e la realtà politica.

**200** La compassione (*šafaqa*) già menzionata sopra a proposito della *wilāya*, cioè il 'volgere la cura ad allontanare ogni male dalla gente', secondo la definizione di Ġurġānī, *Ta'rīfāt*, s.v., è l'atteggiamento che il superiore deve tenere verso l'inferiore, come teorizza il giurista Ibn al-Azraq (m. 1391), *Badā'i' al-silk fī ṭabā'i' al-mulk* (Il filo meraviglioso o le Nature della sovranità), 2, 798; un altro paragone corrente è quello del pastore che protegge il gregge dal lupo, Lambton 1954, 49, 51, dove è questione ancora di «compassion and mercy» verso il popolo.

le, degno e meritevole di questo nome secondo il suo significato.<sup>201</sup> Se non avviene secondo la legge e le condizioni che abbiamo ricordate, è sopraffazione e chi lo esercita, un sopraffattore, che non deve essere chiamato sovrano, né la sua funzione è regale, né si compie secondo tale potere.

Risulta chiara da quanto detto la vera natura del sovrano e la differenza fra sovrano e sopraffattore; anche se questa sede è inadeguata a spiegarlo, l'accennarvi è sufficiente ed efficace.

*Il TRENTACINQUESIMO quesito* Qual è il senso delle espressioni questo (viene) da Dio, questo (avviene) per opera di Dio, questo (è rivolto) a Dio, questo (è affidato) a Dio, questo (proviene) da un provvedimento di Dio, questo (avviene) per opera di un provvedimento di Dio, questo (avviene) per volontà di Dio, questo avviene sapendolo Iddio?

[Segue al quesito una lunga citazione di un nobile ed onorato *šayḥ* e delle sue risposte]<sup>202</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Non è possibile dare giustificazione<sup>203</sup> di cosa la gente intende nell'(usare) queste preposizioni, per la molteplicità degli aspetti dei loro scopi, la diversità dei modi di vedere e dottrine: non è giusto che tu me ne faccia carico e se mi mettessi ad enumerare le opinioni delle persone sarebbe cosa lunga e a maggior ragione lo sarebbe giustificarli e interpretare le loro parole.

In sintesi mi assumerò (il compito) di farti conoscere l'aspetto secondo me corretto in tali questioni e quello al quale aderisco e mi sforzerò di chiarirtelo nella forma più concisa e allusiva come abbiamo convenuto di fare nell'introduzione.

Tutto ciò che si applica a Dio - altissima è la sua menzione - e che gli viene attribuito, che si tratti di azioni, nomi o attributi, è usato per traslato e per uso permissivo (della lingua) e nessuna delle realtà di ciò che conosciamo fra noi con queste parole corrisponde a niente di ciò che è (in Dio).

Prima di tutto la preposizione 'da' del tuo quesito si usa, secondo i grammatici, per l'iniziare (una traiettoria tendente ad) una meta e la preposizione 'verso' indica il finirla; la preposizione 'con' indica il servirsi (di qualcosa) e così via le altre preposizioni che hanno per i grammatici significati distinti.

**201** Queste sono le regole di condotta auspiccate per chi detiene il potere, essendo la giustizia la qualità imprescindibile, v. Lambton 1954, 50-2.

**202** Si tratta di uno degli interventi editoriali di Miskawayh nella preparazione finale dell'opera, v. i quesiti nrr. 4, 13, 68.

**203** *an yu'taḍara lahu*, per il significato di questo verbo nel contesto della frase, cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v. *darbaḥa* 'essere umile, sottomettersi', che citando la fonte dell'attestazione di questa parola rara, aggiunge: *wa-lam ya'taḍir lahu* 'non ne ha dato giustificazioni'.

Non applico nessuna di queste realtà a Dio altissimo se non per traslato: non posso dire che l'agire di Dio ha un inizio o una fine né attribuirgli il fatto di servirsi di qualcosa, così che si usi la preposizione 'con' - intendo dire che si dica 'questo avviene con provvedimento di Dio': là non c'è nessun 'provvedere', né c'è bisogno di tale azione o di altre. Lo stesso dico a proposito delle altre azioni attribuite a lui, e lo stesso dei nomi e attributi che gli son stati applicati e nei quali il legislatore è stato permissivo. In questo seguo la Tradizione e obbedisco al comando di usarli, altrimenti chi applicherebbe in senso reale «Misericordioso compassionevole» e le altre qualificazioni al Creatore, che è ben superiore alle azioni passive? infatti la 'compassione' è un'azione passiva per l'anima, da cui scaturiscono fra noi azioni (attive) lodevoli; là non c'è niente di questi accidenti e realtà, ma siccome l'uomo è di scarse capacità e non è tenuto a ciò per cui non ha forze sufficienti, applica a Dio altissimo i nomi più nobili, quelli che fra noi sono lodevoli e onorevoli, come Colui che tutto ode, il Sapiente, e l'Onnipotente, il Forte Prezioso, e simili.

Credo che la Legge abbia applicato questi nomi ed attributi (a Dio)<sup>204</sup> soprattutto per noi, perché se fossimo lasciati alle nostre opinioni non oseremmo mai farlo, né per concessione né per un motivo; invece, quando sentiamo qualche nome, verbo o preposizione attribuiti a Dio altissimo, li consideriamo: se sono applicati nella Legge li applichiamo anche noi, poi riflettiamo su ciò che chi li usa intende, e se sono cosa buona, saggia e giusta lo lasciamo pensare come vuole; se non sono così e non sono adeguati ad essere attribuiti a Dio, li aboliamo, li giudichiamo spuri e riteniamo mendace chi li ha proferiti, purificandone il nostro Creatore, l'unico, l'eccelso colui che è assolutamente remoto da queste qualificazioni false.

Ho visto poi - Dio ti sostenga - che citi in questo quesito risposte date da un nobile *šayḥ* che tu lodi, delle cui parole ti fidi, delle cui risposte sei soddisfatto e ho ritenuto di potermene accontentare anch'io per te, dato che alla fine del quesito dici quanto segue:

«Si è dilungato lo *šayḥ* in questo brano, parlando di temi diversi ricchi di contenuti straordinari, espressi con linguaggio scelto e stile commendevole; se fosse possibile che qualcosa di simile seguisse a tutto ciò che l'ha preceduto, sarebbe frescura per gli occhi e riposo per lo spirito, ma il tempo distoglie (persino) dagli obblighi dovuti, per non parlare del resto e io ho necessità di portare a termine questa epistola più di ogni altra cosa».

*Il TRENTASEIESIMO quesito* Cos'è la familiarità che si sente per un luogo in cui si rimane spesso o per una persona a cui siamo abituati da tempo? Questo lo vediamo in persone che sono abituati ad un *ḥammām*, anzi ad un locale di quel *ḥammām* o ad una moschea, anzi ad un pilastro nella

204 Vedi il quesito nr. 16.

moschea. Ho sentito un sufi dire: ho avuto per quarant'anni una febbre quartana che non mi ha mai lasciato, poi se n'è andata e mi sono sentito solo, e non so dare un senso a questa solitudine se non la familiarità (con la malattia) di cui la mia creta si è impastata, a cui la mia natura si è piegata e di cui lo spirito si è tinto.

*La risposta* La familiarità consiste nella ripetizione di una forma nell'anima o nella natura, molte volte. Per quanto riguarda l'anima, le forme si ripetono o a partire dai sensi o a partire dall'intelletto.

Nel primo caso, l'anima immagazzina ciò che viene dai sensi in una specie di suo deposito, intendo dire nella memoria, dove questa forma è come un'estranea. Ma quando una stessa cosa e una stessa forma si ripetono più volte, l'estraneità scompare e ha luogo la consuetudine, la forma e chi la riceve diventano come una sola cosa e quando l'anima guarda di nuovo nel 'deposito' che abbiamo citato come esempio, trova un'altra volta questa forma e la riconosce, essendosi formata una consuetudine: questa è la familiarità.

Questa familiarità si forma a partire da ogni cosa percepita dai sensi, che sia la vista od altro.

Quanto invece a ciò che l'anima assume a partire dall'intelletto, essa vi costruisce sillogismi e ne produce forme che sono anch'esse estranee; poi, con la ripetizione, esse si imprimono e s'instaura la consuetudine, che, in questo caso, non si chiama familiarità, ma scienza e habitus permanente. Per questo si ha bisogno nelle scienze di molto studio, perché all'inizio si acquisisce soltanto qualcosa che si chiama disposizione passeggera,<sup>205</sup> che è come un abbozzo,<sup>206</sup> poi dopo la ripetizione diventa un'acquisizione e un habitus permanente e avviene l'unione<sup>207</sup> di cui abbiamo parlato.

Quanto alla natura, per il fatto che segue l'impronta dell'anima e le assomiglia, essendone infatti come l'ombra<sup>208</sup> e procedendo da lei, ne segue

205 Per 'habitus permanente' (*malaka*) e 'disposizione passeggera' (*ḥāl*) v. il quesito nr. 23.

206 *rasm*, v. il quesito nr. 48.

207 Dell'intelletto e dell'oggetto intelligibile, v. *Fawz*, 71: *li-annahu huwa (=al-'aql) wa-al-ma'qūlāt šay'un wāḥid*; Arnaldez, traduttore dell'opera, commenta a p. 107, n. 20, questa affermazione alla luce del *De anima* di Aristotele che, attraverso i commentari neoplatonici, particolarmente quello di Alessandro di Afrodisia, è la fonte dei filosofi arabi. La trattazione di Miskawayh, che per esempio qui parla di 'intelletto' in generale senza specificare quale (come fa invece Fārābī, v. Martini Bonadeo 2005, 414-5), anche nel breve estratto del *Trattato sull'intelletto e l'intelligibile* (*Min kitāb al-'aql wa-al-ma'qūl*, su cui v. il quesito nr. 15) è comunque molto meno approfondita di quella di Fārābī. Sull'identità fra l'anima razionale e gli intelligibili v. anche quesito il nr. 52. Sulla posizione di Avicenna, v. Goichon 1938, 427-8.

208 Questa frase, che «la natura è l'ombra dell'anima», si trova anche in altre fonti: in Tawḥīdī, *Muqābasāt*, 166, dove si dice che l'anima non dipende dal temperamento e dagli umori, ma anzi è quella che li subordina a sé attraverso la natura che è un'ombra per lei; mentre la *Risāla* nr. 40 degli *Iḥwān al-ṣafā'*, *Rasā'il*, 3, 291, che a proposito delle quattro cose

il corso nelle cose naturali; per questo, quando si dà al nostro naturale un'abitudine in qualcosa, ne risulta una forma simile alla natura, tanto che si dice: l'abitudine è una seconda natura.<sup>209</sup>

Se si scorrono le cose a cui siamo abituati e che sono diventate una natura, si vede che sono numerose, chiare, più visibili della familiarità che è nell'anima, come chi abitua se stesso ai salassi, ad urinare, defecare od altro in momenti precisi, e così il digerire i cibi e le bevande e le altre azioni che appartengono alla natura.

*Il TRENTASETTESIMO quesito, medico* Perché, fra le malattie, l'epilessia è difficile da curare? Per questo vediamo che il medico quasi dispera di guarirla. Si dice che quando si è vecchi e il corpo è consunto, è più difficile da guarire, mentre nel bambino dalla natura ancora fresca e flessibile<sup>210</sup> e veloce nei cambiamenti, la guarigione è più probabile e facile.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'epilessia è una contrazione che avviene nei nervi, che hanno origine nel cervello, perché di lì si sviluppano in tutto il corpo. La ragione di questa contrazione è un vapore denso che proviene da un muco coloso, un chimo spesso che occlude i passaggi dello pneuma<sup>211</sup> che si trova nei ventricoli del cervello, e siccome il vapore, anche se denso, si scioglie velocemente, il risveglio (dall'attacco) è veloce nella misura in cui si scioglie.

Questa occlusione talvolta viene dallo stesso cervello; talvolta, cosa più frequente, vi partecipa anche lo stomaco attraverso un vapore denso che ne sale al cervello, oppure vi può partecipare un altro organo. Il malato, poco prima del momento dell'attacco, sente, se la cosa viene da un organo diverso dallo stomaco, come se qualcosa cominciasse di lì e fosse spinta verso l'alto. Il medico allora lega quel punto del corpo e lo fascia con un bendaggio stretto forte, per impedire al vapore di salire al cervello. Poiché

spirituali e divine che non hanno avuto bisogno della materia per venire ad essere, elenca l'Intelletto agente, emanazione da Dio, poi l'anima, luce ed emanazione dell'intelletto, poi la materia prima che è l'ombra dell'anima e infine le forme astratte che l'anima dà alla materia; il senso ovunque è che la natura segue e imita l'anima, v. anche quesito nr. 66.

**209** Vedi Rāḡib, *Muḥāḍarāt*, 276, a proposito della difficoltà di lasciare un'abitudine e di tornarvi.

**210** Letteralmente 'flessibile quanto al legno, umido quanto alla creta'.

**211** Vedi il quesito nr. 26. Nel quadro delle teorie dei medici arabi medievali (riassunte in Vanzan 1997), Avicenna distingueva due tipi di epilessia, da curarsi in modi diversi: una che origina nel cervello ed un'altra causata da uno spasmo dei nervi, come pensa Miskawayh, ma a differenza di quest'ultimo, riteneva che la causa fossero gli umori, particolarmente un flegma chiaro talvolta presente nell'urina degli epilettici. Questa teoria sarà criticata da Averroè, secondo il quale la causa principale dell'epilessia è un vapore prodotto nel cervello o in altri organi del corpo, più adatto degli umori a provocare la rapidità dell'attacco; questa teoria evidentemente circolava due secoli prima di Averroè, come mostra il nostro quesito.

il bambino ha il cervello debole e umido, è rapido nel ricevere i vapori e il suo calore nella fase di formazione è pervaso dall'abbondanza dell'umidità - il vapore infatti non è altro che una grande umidità che il calore non ha la forza di sciogliere e trasformare; per questo crescono i vapori nel cervello e ne nascono le occlusioni di cui abbiamo parlato.

Il medico capace non cura il bambino con nessuno dei trattamenti dell'epilessia, ma lo lascia tranquillo e cura il caso correggendo il regime alimentare; infatti quando la natura si rafforza, l'eccesso di umidità si prosciuga da tutto il corpo e il calore si intensifica, l'epilessia scompare da sola, perché ne scompare la causa - intendo dire la grande quantità di vapore - e perché la sostanza del cervello si indurisce ed è meno ricettiva riguardo ai malanni causati dalla sua umidità e debolezza. Ciò a cui il medico mira dunque è migliorare il latte della nutrice attraverso cibo giudicato sufficiente.

La situazione del vecchio è invece all'opposto, perché la debolezza di tutti i suoi organi viene dal declino e dalla debolezza delle facoltà e delle membra, da cui non c'è da aspettarsi che possano crescere in forza, che anzi diminuisce e si affievolisce ogni giorno. Quando il cervello riceve un vapore denso, da se stesso o da un altro organo, ne diventa una specie di serbatoio,<sup>212</sup> ad ogni attacco è più ricettivo e il calore che provoca la dissoluzione dei vapori non ha la forza di farlo: quindi si dispera di lui.

Alla materia poi che si sposta verso un punto del corpo, quando la cosa si ripete più volte, si aprono dei canali e la natura vi si apprende attraverso l'abitudine di cui abbiamo parlato nel precedente quesito, così l'organo diventa sempre più debole, la materia si spande sempre di più, il vapore aumenta per l'umidità straordinaria che si forma nel corpo di coloro che vi sono predisposti e per la sua trasformazione in muco nello stomaco, mentre il calore ha sempre meno la forza di scioglierlo: perciò la guarigione è quasi impossibile.

*Il TRENTOTTESIMO quesito* Per quale ragione si ama chi pratica l'austerità, tanto che gli si preparano con grave spesa cibi appetitosi, che gli vengono portati sulla testa in panieri e posti davanti? E quanto più questo asceta rifiuta, tanto più la gente si intestardisce; quando poi muore la sua tomba è presa come luogo di preghiera e si dice: costui digiunava molto, era estremamente frugale.

**212** *maḡīd*, Kazimirski traduce: «endroit où il ne se trouve que peu d'eau» e Dozy «canal d'arrosage, irrigation», significato questo effettivamente ben attestato; la parola indica anche il luogo dove le acque di sbocco, per es. di un fiume, si raccolgono (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v. *al-baṭīḥa*, a proposito della distesa d'acqua formata dal confluire del Tigri e dell'Eufrate) e più in generale la parola indica un luogo dove l'acqua si è raccolta, e dove possono crescere anche alberi, Zabīdī, *Tāǧ al-'arūs*, s.v.

E se capita qualcuno che mangia molto e si getta sul cibo,<sup>213</sup> viene detestato e rifiutato, si rifugge dallo stargli vicino e viene considerato maleducato?

Per una qualche ragione si evita di visitare le tombe dei re e dei califfi, ma si è assidui nel visitare quelle degli straccioni e dei poveri senza potere.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo avviene perché l'uomo, nella sua anima vegetativa<sup>214</sup> è simile alle piante, nella sua anima in movimento attraverso la volontà,<sup>215</sup> è simile agli animali e nella sua anima razionale è simile agli angeli,<sup>216</sup> e solo grazie a quest'ultima acquista merito ed onore. Il nutrirsi è una particolarità delle piante, anche se è comune anche agli animali, grazie alla facoltà vegetativa che è in loro; l'anima razionale invece non ha bisogno di mangiare né di bere.

Poiché gli angeli sono più nobili degli uomini dato che per essenza possono fare a meno di nutrimento e che la loro sostanza è eterna,<sup>217</sup> l'uomo che assomiglia a loro è in sé migliore e più nobile di quello che assomiglia in misura maggiore alle piante e agli animali. E così come l'uomo ha scarso concetto delle piante e degli animali e se ne serve, mentre magnifica gli angeli e canta le loro lodi, allo stesso modo è necessario che in tutto ciò in cui è affine a quelli sia disprezzato e ritenuto insignificante, mentre invece più è affine a questi, più sarà magnificato ed onorato.

Ciò è troppo chiaro per dilungarsi a parlarne e farsi carico di una risposta, tuttavia non ci piace lasciar perdere del tutto il quesito e per questo l'abbiamo commentato in questa misura.

**213** Letteralmente 'muove l'avambraccio nei bocconi', si intende per prenderli dal grande vassoio comune.

**214** *al-nāmiya* 'in crescita'; come Miskawayh spiegherà in modo particolareggiato nei quesiti nrr. 150 e 163, si tratta del primo livello nella gerarchia dell'anima (o delle sue facoltà), relativo alla crescita e alla nutrizione; ad esso partecipano ugualmente tutti i viventi, a partire dalle piante, e per questo questa 'anima' è chiamata anche 'vegetativa'; l'idea di una continuità e graduale passaggio dall'orizzonte vegetale, a quello animale, a quello umano per finire con quello angelico, è ripetuta più volte nei nostri quesiti e spiegata nei particolari in *Fawz*, 112-8, *Tahdīb*, 64-71 (Arkoun 1988, 105-2), v. Goichon 1938, 331, 401. Si tratta di una gerarchia di origine aristotelica e largamente nota; Avicenna, *Kitāb al-nağāt fī al-ḥikma al-mantiqiyya wa-al-ṭabī'iyya wa-al-ilāhiyya* (Il libro della salvezza, o La logica, le scienze naturali e divine), 197 pone a questo livello la definizione dell'anima di Aristotele (v. il quesito nr. 93) come 'prima attualizzazione di un corpo', v. Goichon 1938, 401.

**215** Avicenna la definisce 'facoltà motrice', v. Goichon 1938, 332.

**216** Nel *Tahdīb*, 46-7, 83 (Arkoun 1988, 75, 76-77, 135), Miskawayh afferma più volte che nella gradualità ascendente delle facoltà dell'anima, anche chi può essere definito 'uomo' lo è più o meno: allo scalino più basso è vicino alle bestie, a quello più alto agli angeli.

**217** Che gli angeli siano immateriali e immortali è l'opinione dei *falāsifa*, mentre secondo la teologia si tratta di esseri mortali, v. Lizzini 2009a, 1492-3; v. anche il quesito nr. 172.



*Il TRENTANOVESIMO quesito* Perché si trova che alcuni amino largheggiare nelle spese, nonostante sappiano che ciò ha cattive conseguenze, mentre altri amano essere molto parsimoniosi, nonostante sappiano che ciò ha cattiva fama?

Qual è la differenza fra ‘sostentamento’ e ‘possesso’? Mi ha detto un maestro fra i filosofi, che mi aveva sentito lamentare la situazione attuale: o tale, tu hai poco quanto a possesso, ma molto quanto a sostentamento<sup>218</sup> e quanti che hanno molto quanto a possesso hanno poco quanto a sostentamento, loda Iddio, grande e maestoso.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – In precedenti quesiti abbiamo avuto modo di parlare del motivo per cui le persone scelgono di compiere azioni che hanno cattive conseguenze, pur essendone a conoscenza e abbiamo fatto l’esempio del malato che sa che assumere del cibo nocivo gli danneggia la salute; il nutrimento è infatti necessario per la salute, ma, a causa del desiderio del momento, costui sceglie quello che gli fa male, per un suo cattivo habitus permanente, perché è incapace di autocontrollo, perché si lascia guidare dall’anima bestiale e si ribella a quella razionale, né c’è modo di farlo tornare indietro.<sup>219</sup>

Allo stesso modo già abbiamo illustrato la natura del ‘sostentamento’ e la differenza rispetto al ‘possesso’ e se leggi questo passo in ciò che precede, sarà di risposta a questo quesito.<sup>220</sup>

*Il QUARANTESIMO quesito, etico* Perché alcune persone desiderano nascondere ciò che loro avviene e ciò che fanno e detestano che si sappia qualcosa dei fatti loro, mentre altri invece ne fanno mostra, si applicano a divulgarli e ne informano gli altri in lungo e in largo? E che cosa significa il detto del profeta – su di lui la pace: ‘ricorrete alla segretezza nei vostri affari, infatti chi è depositario di un bene è invidiato’.<sup>221</sup>

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Anche a proposito di questo quesito c’è già stata una risposta precedente, in cui abbiamo

**218** L’editore del testo commenta che con possesso si deve intendere qui possesso di beni materiali, mentre con sostentamento (*rizq*, parola coranica di uso assai frequente che indica il sostentamento indispensabile alla sopravvivenza, elargito dalla provvidenza divina) si deve intendere non solo questi, ma anche intelligenza, scienza e costumi.

**219** Vedi il quesito nr. 4.

**220** Vedi il quesito nr. 34.

**221** Detto più volte citato nelle antologie letterarie con qualche variante e ritenuto ‘debole’, cioè di dubbia autenticità, v. per es. Ġāḥiẓ, *al-Ma’āš wa-al-ma’ād* (Sulla vita di questo mondo e dell’altro), *Rasā’il*, 1, 116 e commento in nota dell’editore, Ibn Qutayba, *Uyūn*, 1, 38, attribuito al profeta, Ibn al-Ġawzī (m. 1200), *Ṣayd al-ḥāṭir* (Afferrare il pensiero fuggevole), 186, 212, Rāġib, *Muḥāḍarāt*, 125 senza attribuzione, Abšīhī, *Mustaṭraf*, 1, 306.

detto che nell'anima esistono due facoltà, con una delle quali essa aspira a prendere e con l'altra a dare, e come l'anima può essere generosa o avara a proposito delle ricchezze, lo stesso le avviene nelle cognizioni, in cui talvolta dà largamente e talaltra se le tiene strette: può anche succedere che qualcuno sia avaro della sua scienza e prodigo dei suoi averi, e viceversa.

Tutto ciò è già stato detto in modo esauriente quando si è parlato del (mantenere) un segreto.<sup>222</sup>

*Il QUARANTUNESIMO quesito, relativo alla volontà* Perché è brutto lodare se stessi mentre è bello essere lodati dagli altri? Cos'è che piace a colui che viene lodato da parte di colui che loda? Quale ne è il motivo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La lode è un riconoscimento d'integrità dell'anima ed un'attestazione di virtù e dato che ognuno ama se stesso,<sup>223</sup> vede le sue buone qualità, mentre gli restano nascoste quelle cattive, anzi vede in se stesso anche del buono che non esiste; quindi è brutto da parte sua attestare quello che non si riconosce né si vede in lui. L'attestazione degli altri invece, grazie al fatto che sono estranei ed esenti dal flagello della passionalità, si trova ad essere accettata e la loro lode ascoltata.

Talvolta questi altri si comportano, nel loro affetto per chi è lodato, come un padre, o un fratello o un amico: hanno quindi una posizione vicina a quella di lui medesimo e sono esposti allo stesso flagello, o ad uno simile. Lodi ed encomi da parte loro saranno dunque disdicevoli e non accettati, anche se in misura minore rispetto al caso di colui che loda se stesso, perché nessuno ama un altro quanto ama se stesso.

Quello poi che colui che è lodato trova da parte di chi lo loda, è la dolcezza del giusto riconoscimento di ciò che spetta di diritto e l'ascolto di buone parole sulla persona amata, rispondenti a ciò che desidera.

*Il QUARANTADUESIMO quesito, relativo alla volontà, all'etica e al lessico* Qual è il motivo per cui gli uomini biasimano l'avarizia, nonostante prevalga in loro? E per quale motivo lodano la generosità, pur essendone scarsamente dotati?

L'avarizia e la generosità sono naturali o sono acquisite?

C'è differenza fra 'avaro', 'gretto', 'tirato', 'riluttante', 'meschino', 'spregevole, miserabile', 'attaccato', 'rattrappito (di mano)' e 'rigido (di mano)'?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione per cui si biasima l'avarizia è che l'avarizia è un precludere a chi ne ha drit-

222 Vedi il quesito nr. 2.

223 Letteralmente 'la sua anima', v. i quesiti nrr. 9 e 20.

to quanto gli spetta, secondo le condizioni precedentemente nominate;<sup>224</sup> inoltre è in sé cosa da ritenere brutta secondo ragione, tale restando anche se è dominante fra le persone. Si tratta di un carattere deplorabile, di una disgustosa malattia dell'anima e come niente impedisce di deplorare le malattie del corpo, anche se esistono in noi, così non è proibito deplorare quelle dell'anima, anche se sono dominanti. Tuttavia l'uomo per lo più biasima questa affezione dell'anima senza ammettere di esserne affetto lui stesso, a meno che non sia obiettivo verso se stesso, consapevole dei suoi aspetti positivi e negativi. Ho udito un gruppo di amici biasimare se stessi per mancanze precise e lamentare il fatto che si sforzano di correggerle e desiderano eliminarle, e che la cattiva abitudine ha corrotto in loro gran parte dei caratteri.<sup>225</sup>

La ragione invece per cui si loda la generosità (che abbiamo avuto modo di definire nelle pagine scorse) è che essa è una cosa in sé bella e amabile: per l'anima essa è come la salute per il corpo; le persone la prediligono e la lodano, l'abbiano o no.

Quanto alla questione se generosità e avarizia siano naturali o acquisite, i caratteri nel loro insieme non sono naturali: se così fosse non li curemmo, né ci sarebbe ingiunto di correggerli, né aneleremmo a rimuoverli ed eliminarli quando sono disdicevoli: sarebbero come il calore o la luminosità nel fuoco o come la gravità e pesantezza nella terra, caratteri naturali che nessuno mira a curare, né ad eliminare o rimuovere. Si può dire invece che, anche se non sono naturali, per buona o cattiva abitudine si trovano ad esserne prossime, nella difficoltà di curarle e rimuoverne la forma dall'anima.

Le chiamiamo 'caratteri' soltanto dopo che sono diventate una forma mentis da cui deriva sempre un'unica azione senza riflessione; prima di ciò non le chiamiamo carattere e non diciamo: il tale è avaro, né generoso, se non quando ciò è diventato per lui una costante. Il bambino invece e chi è in fase di crescita può essere predisposto per temperamento particolare a ricevere un carattere particolare, ma lo si educa e lo si abitua alle belle azioni perché diventino una forma (acquisita) nella sua anima e uno stato a lei abituale da cui promana, sempre, tale azione lodevole, come può essere predisposto a prendere una data malattia e può essere curato con adeguato regime e medicinali fino a che passi da questa predisposizione al suo contrario e, cambiando il temperamento, riacquisti la salute e non contragga quella malattia.

Quanto alla questione se ci siano delle differenze fra le parole che hai enumerato, sicuro che ci sono. Abbiamo già distinto fra l' 'avaro' (*baḥīl*) e

224 Vedi il quesito nr. 14.

225 Vedi qualche riga sotto la definizione corrente di 'carattere' nelle opere di etica, su cui v. i quesiti nrr. 8, 29.

il 'gretto' (*la'im*):<sup>226</sup> la grettezza è più generale dell'avarizia, perché ogni gretto è avaro, ma non ogni avaro è gretto; la grettezza non riguarda gli averi e i beni accidentali soltanto, ma anche il lignaggio e la grandezza delle aspirazioni, mentre l'avarizia è limitata al prendere e al dare. Quanto a 'attaccato' (*masīk*) e 'riluttante' (*manū'*), l'etimologia ne indica il significato;<sup>227</sup> quanto a 'rattrappito' (*ǧa'd*) e 'rigido' (*kazz*) sono usi metaforici tratti da cose inanimate.

Quanto a 'miserabile' (*naql*) e 'meschino' (*watīh*) sono termini iperbolici per indicare il biasimo, ognuno dei quali è più eloquente dell'altro; 'miserabilità' è più eloquente di 'pochezza' e 'meschinità'. Un proverbio popolare dice: il tale ha fatto le nozze con i fichi secchi;<sup>228</sup> lo troviamo tale e quale in Aristotele, ciò che mostra che le due lingue concordano su questo proverbio o che un popolo l'ha preso dall'altro.

Costui è andato oltre l'avarizia che è il precludere ciò che spetta a chi ne ha diritto secondo le condizioni dette ed è sceso ad un limite nel trattare se stesso che va al di là del limite dell'avarico nel trattare gli altri.

*Il QUARANTATREESIMO quesito, relativo alla volontà e all'etica* A proposito del fatto che si biasima l'avarizia e si loda la generosità, qual è la ragione per cui tutti sono d'accordo nel ritenere ripugnante il tradimento e lodevole la fedeltà, nonostante il tradimento prevalga e scarseggi la fedeltà?

Questi due fenomeni si trovano nella sostanza originaria, o derivano convenzionalmente dall'abitudine?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione del fatto che la fedeltà sia ritenuta buona cosa è che lo è secondo ragione: infatti, essendo gli uomini sociali per natura, sono costretti a condizioni generali<sup>229</sup> che convengono di rispettare, perché diventino, attraverso la collaborazione, mezzi per il compimento di altri scopi.

Queste condizioni generali possono trovarsi nella religione, nella condotta personale, nell'affetto e rapporto con gli altri, nella sovranità e la supremazia: in breve, in tutto ciò in cui c'è necessità della vita associata e che si compie attraverso varie forme di collaborazione. Esse, ancora, sono precedute da legami che determinano fra le persone una situazione

226 Vedi il quesito nr. 14.

227 Il significato generale del primo è 'tenere stretto' e del secondo 'impedire, trattenere'.

228 Letteralmente 'ha offerto il *qadīd* (strisce di carne essiccata, ritenuta fra i cibi più vili, v. Maydānī, *Maǧma'*, 2, 175, proverbio nr. 2008) alle nozze'; non ho trovato alcun riscontro a questo detto. Bisogna notare che, come già *la'im* nel quesito nr. 15, anche *naql*, che designa una 'abiezione' generale, è qui inteso come 'taccagno, avaro', come se l'avarizia fosse un esempio per eccellenza di condotta abietta.

229 *umūr* 'fatti, cose'.

sempre rispettata nel realizzare quella data condizione. Quando un gruppo è fondato stabilmente su tali presupposti e sull'attenersi, i loro scopi vanno ad effetto, mentre se se ne allontanano e si tradiscono l'un l'altro, i loro scopi si disgregano e non sono in grado di essere realizzati.

Secondo la cosa che si mira a compiere, sarà bella la fedeltà e brutto il tradimento: se si tratta infatti di una cosa nobile e grande, che riguarda l'interesse di tutti, il tradimento a suo proposito sarà giudicato ripugnante e lodevole la fedeltà, e viceversa.

*Il QUARANTAQUATTRESIMO quesito, sull'inizio delle abitudini* Come iniziano le abitudini da parte di tanti popoli lontani l'uno dall'altro? Infatti 'abitudine' è etimologicamente connessa con il verbo che significa 'tornare' e con il suo derivato 'abituarsi'.<sup>230</sup> Come mai ci si rifugia nei propri momenti iniziali e si continua a conformarsi? Qual è il movente che ha regolato ogni popolo, nell'abbigliamento, negli ornamenti, nelle espressioni, nei movimenti, in confini che non attraversa e in territori che non oltrepassa?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Per la mia vita, 'abitudine' è etimologicamente connessa con 'tornare' e il tuo quesito riguarda l'inizio delle abitudini, la ragione per cui si inclina verso i propri momenti iniziali, che cosa essi sono, chi ha cominciato, regolandoli per ogni popolo nell'abbigliamento (e nel resto). È qualcosa a cui non ti garantisco di impegnarmi e se qualcuno lo garantisse per me, non ne avrei desiderio, né la riterrei scienza, né ci sarebbe utilità.

*Il QUARANTACINQUESIMO quesito, naturale* Perché l'uomo, dopo che è diventato un vecchio decrepito, non torna uomo maturo, poi giovane inesperto, poi adolescente, poi bambino come nacque? Cosa indica questo ordine, a cosa allude questo provvedimento?

*La risposta* Non sono la vecchiaia e la decrepitezza la fine della formazione dell'uomo, né il punto estremo del movimento naturale, intendo dire quello della crescita, così che vorresti - Dio ti assista - che il vecchio ne ripercorra all'indietro il cammino fino all'inizio da cui si è mosso. Bisogna invece che tu sappia che il punto estremo del movimento di formazione avviene verso la fine della giovinezza e a quel punto si ferma: questo momento è il tempo della maturità, poi declina, e questo è il tempo della vecchiaia.

Il fatto è che il calore naturale che esiste nei corpi composti dei quattro elementi naturali,<sup>231</sup> finché la sua forza continua a crescere, forma il corpo

230 Cf. Tawḥīdī, *Imtā'*, 3, 132-3; Kraemer 1986, 164.

231 Terra, acqua, aria e fuoco.

in cui si trova attirando ad esso le umidità<sup>232</sup> confacenti al posto di quelle che si sono dissolte. Queste diventano così un nutrimento per il corpo; ne avanza una parte che viene attirata dalla forza in eccedenza che si è formata dalla quantità del nutrimento subentrato a quello dissolto; essa la incorpora nella superficie del corpo, estendendone le membra. Quando poi questa forza finisce e si arresta, non aggiunge più niente nelle membra del corpo, anzi a questo punto il suo scopo è di conservargli membra e consistenza attraverso il nutrimento: intendo dire che essa attira dalle umidità la quantità che scorra nel corpo a sostituire quelle dissolte senza nessuna eccedenza che concorra ad accrescerlo o ad estenderlo.

Poi anche il calore si indebolisce un poco e comincia a diminuire dopo aver subito una sosta al momento della maturità: il corpo inizia a decrescere e arriva al declino rispetto al precedente movimento; anche il nutrimento diminuisce rispetto al bisogno e non resta umidità che sostituisca quella eliminata e così avanti fino a che diventa decrepito e giunge alla dissoluzione che è simmetrica alla composizione da cui ha cominciato, cioè la vera morte naturale.

Questo è il processo di ogni movimento di costrizione,<sup>233</sup> che inizia accrescendosi, arriva al suo punto limite, fa una sosta poi declina. Dato che il temperamento dell'uomo e di ogni cosa che sia composta di elementi naturali opposti, consiste nel fatto che qualcosa mette insieme questi elementi e li tiene costretti così da comporli nonostante i loro caratteri opposti e il movimento centrifugo degli uni rispetto agli altri, il loro movimento diventa un movimento di costrizione, a cui avviene ciò che ho detto, se non sono continuamente costretti, un passo dopo l'altro.

Nel movimento della formazione avviene necessariamente ciò che avviene in tutti i movimenti congeneri; il vecchio non torna maturo, poi giovane e fanciullo perché il movimento non ha questo ordine né la vecchiaia è il

**232** *ruṭūbāt*, distinte dagli 'umori' primari (sangue, flegma, bile gialla e nera), su cui v. l'Introduzione di Miskawayh. Avicenna, *al-Qānūn fī al-ṭibb* (Il canone della medicina), 1, 28, classifica le 'umidità' in primarie e secondarie; gli 'umori' appartengono al primo tipo; le secondarie, suddivise a loro volta in diversi sottotipi, comprendono quelle non superflue, suscettibili di trasformarsi in nutrimento formativo per le membra, che sono quelle qui menzionate.

**233** *ḥaraka qahriyya* usato diverse volte da Ibn 'Arabī (m. 1240), *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Le conquiste spirituali della Mecca) per designare un movimento che va contro quello naturale, come il movimento verso l'alto di una pietra, cap. 93 (13, 66); nel cap. 121 (che non ho potuto consultare altro che nel sito [www.alwaraq.net](http://www.alwaraq.net) 2017-07-22) ciò è spiegato con l'esempio di una formica che cammina su un panno verso est; se questo viene tirato verso ovest, la formica è costretta suo malgrado a muoversi in questa direzione. Ogni movimento che va contro quello che la natura richiede è dovuto a questo movimento. Avicenna usa *ḥaraka qasriyya* nel senso del 'movimento di costrizione', quello a cui il corpo non può resistere, sia che l'impulso venga dall'esterno sia che venga dalla natura stessa del corpo, Goichon 1938, 67. Miskawayh, *Fawz*, 47 usa *bi-qahr*, che secondo Arnaldez 1987, 99, n. 28, significa 'contro natura'.

punto limite del movimento, ma è il punto limite della debolezza, essendo in questo simile alla fanciullezza.

La metà della vita dell'uomo, che sta fra la fanciullezza e la vecchiaia, è il suo punto limite, poi torna, nel declino e nel movimento, come nella condizione iniziale.

*Il QUARANTASEIESIMO quesito, relativo alla volontà* Che cosa trova l'uomo nel paragonare una cosa ad un'altra tanto che gli sia occorso allo spirito questo motivo letterario<sup>234</sup> e vi si dedichi volentieri in poesia e in prosa? E perché, quando la similitudine non è riuscita e l'immagine che esprime non è eccellente, ciò provoca il rifiuto e impedisce il gradimento?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Ciò che l'uomo prova in ciò è la gioia della veracità dell'immaginazione e della capacità di estrarre efficacemente le forme dalle materie, così che la forma diventi una dopo che la materia l'aveva resa molteplice.<sup>235</sup> Infatti paragonare la susina con il cece significa estrarre la forma che si trova nelle loro rispettive materie ed aspetti esteriori ed osservare che sono una cosa sola, anche se la materia ne diverge nelle dimensioni, nell'umidità e aridità, nel colore, gusto e negli altri accidenti.

Il capire tutto ciò e l'astrarre le forme dalle materie riconducendole le une alle altre è un'attività propria dell'anima e la gioia che vi si prova è una gioia spirituale: per questo ci si applica appassionatamente come si fa quando si tratta di impadronirsi di qualcosa di naturale: anzi, questo è più bello e nobile.

*Il QUARANTASETTESIMO quesito, relativo al sogno*<sup>236</sup> Per quale ragione

**234** *ma'nā*. L'azione di paragonare e la 'similitudine' come figura retorica hanno in arabo lo stesso nome (*tašbīh*), che è uno dei procedimenti più usati dalla poesia antica, v. E.I. s.v. (G.J.H. van Gelder). Dato il contesto, abbiamo reso *ma'nā* in questo modo specifico e non come 'idea' in generale, perché se è vero che *ma'nā* indica in poesia l'immagine svolta in un verso, può essere usato anche in questo senso poetico più largo, v. per esempio Ğurġānī (celeberrimo autore di opere di poetica, morto nel 1078), *Asrār al-balāġa* (I segreti dell'eloquenza), 209, che nel distinguere fra similitudine e metafora dice: *al-tašbīh ma'nān min al-ma'ānī*, 'la similitudine è uno fra i motivi poetici' con sue proprie caratteristiche formali.

**235** Vedi i quesiti nrr. 29 e 67.

**236** *ru'yā*, che significa letteralmente 'visione', è il termine che nell'uso tradizionale designa il sogno sano, portatore di messaggio, v. Lory 2003, 18-9. I due passaggi che Miskawayh dedica al sogno qui, e in quello analogo del *Fawz*, 133-5, non trattano i temi, larghissimamente rappresentati nel mondo islamico, dell'interpretazione dei sogni o della loro funzione come legittimazione politica o dottrinale, su cui esiste un'ampia bibliografia (parzialmente presentata e discussa in Lory 2003, 10-1 e Marlow 2008, 1-11, più estesa in Green 2003). Piuttosto, come è comune in ambito filosofico, i sogni si collocano all'interno di una dottrina generale dell'anima, del processo di percezione, della funzione dell'Intelletto (universale) come trasmettitore dei sogni veridici. Una questione interessante relativa a questi due aspetti

alcuni sogni sono veri ed altri falsi? Perché non sono o tutti veri o tutti falsi? Che cosa indica il loro oscillare fra questi due estremi? Forse c'è una ragione segreta che appare attraverso un esame.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Risulta vero e sicuro dalle ricerche filosofiche che l'anima è superiore al tempo e che le sue azioni non sono in niente connesse con il tempo,<sup>237</sup> né ne hanno bisogno. Infatti il tempo dipende dal movimento e il movimento è proprio della natura. Stando così le cose, tutte le cose sono presenti all'anima, che siano passate o future, ed essa le vede con un unico occhio. Con il sonno l'anima disattiva alcuni dei suoi strumenti, mettendoli a riposo – intendo dire con strumenti, i sensi; ma quando i sensi sono inattivi, le rimangono altre attività proprie a lei e alla sua essenza che si chiamano sogno e vagabondaggio dello spirito. Questo movimento che essa ha in sé, avviene secondo due condizioni: è o divino e consiste nel fatto che essa consideri il suo orizzonte<sup>238</sup> più elevato, o naturale, se considera il suo orizzonte più basso.

E così come, quando l'anima è sveglia, vede con il senso della vista le cose una volta in modo limpido e una volta in modo velato secondo l'acutezza o a debolezza degli occhi e secondo anche la giusta distanza della

dei quesiti – il meccanismo psicologico che produce i sogni e la fonte di ispirazione di quelli veritieri – è quella della loro origine. Come si sa, Aristotele si disse contrario all'origine divina dei sogni, tuttavia diversi autori arabi di onirocritica si rifanno alla sua autorità; ciò è dovuto al fatto che le versioni arabe del *De divinatione per somnum* si discostano dal testo greco a noi noto (E.I. s.v. *Ru'yā* [H. Daiber]). In particolare lo studio recente (Hansberger 2008) di un ms contenente la versione araba dei *Parva Naturalia* che include il *De divinatione per somnum*, mostra che vi si afferma l'origine divina dei sogni veridici, attraverso l'intermediario dell'Intelletto in cui la divinità li ha originati e che questi trasmette agli uomini, nonché il ruolo delle 'facoltà spirituali' quali il senso comune, la memoria, la facoltà creatrice di forme (*muṣawwira*), cose che sono assenti dal testo greco. L'influenza diretta ed esplicita del testo rispecchiato dal ms è evidente dall'XI secolo a partire da autori come Avicenna, ma è possibile che esista anche in filosofi più antichi: già Kindī riconnette il sogno, in cui l'anima si libera delle pastoie sensoriali e si ricorda del mondo degli intelligibili, alla sua teoria della reminiscenza, mentre Fārābī, che attribuisce un ruolo particolare alla facoltà creatrice di forme nella generazione dei sogni, fa intervenire nei sogni profetici il ruolo dell'Intelletto (v. le referenze in E.I. s.v. *Ru'yā* [H. Daiber]), che traccia lo sviluppo successivo della concezione del sogno fra i *falāsifa* e Hansberger 2008, 71-5). Miskawayh si colloca in questo quadro, ma, forse a causa della brevità che si è imposta, fa riferimento solo al senso comune, v. quesito nr. 48, senza evocare le altre facoltà spirituali, anche se la sua descrizione dell'attività non sensoriale dell'anima, in questo quesito, può ricordare la facoltà creatrice di forme del ms, v. Hansberger 2008, 60-1. Quanto alla fonte di ispirazione, Miskawayh fa solo un generico accenno all'orizzonte più elevato' su cui si può porre lo sguardo dell'anima, attraverso il quale hanno luogo i sogni parte della profezia, senza menzioni dell'Intelletto.

**237** Vedi il quesito nr. 33.

**238** *ufuq*, parola cara a Miskawayh che la usa nel *Tahqīb*, 46, 66-71 (Arkoun 1988, 76, n. 1 e 107-14), per indicare la linea di confine che separa i regni naturali, fino a comprendere il livello angelico.



cosa guardata, o lo spessore o sottigliezza delle cose che si frappongono: in tutte queste circostanze la visione non si stabilisce correttamente, anzi talvolta, a seconda di uno di questi accidenti, qualcuno può guardare un animale e crederlo una cosa inanimata, o magari prendere per una bestia un essere umano, o prenderlo per Zayd quando è 'Amr mentre, quando poi impedimenti ed ostacoli sono rimossi, lo vede in modo compiuto – allo stesso modo sono le cose per l'anima quando dorme, ossia quando non usa lo strumento del senso: vede di una cosa quello che emerge dal primo contorno<sup>239</sup> – intendo dire il genere superiore –<sup>240</sup> che comprende le cose per le quali è generale; poi (la cosa) continua a sprigionarsi forma dopo forma fino a che l'anima la vede in modo chiaro e netto. Se avviene che veda di una cosa solo questo contorno (generale), occorrerà che il sogno sia interpretato e spiegato, se vede in modo aperto e diretto, non ha bisogno di essere interpretato, anzi la cosa che (l'anima) ha vista in sogno è esattamente quella che vedrebbe nella veglia.

Questa è la sua parte per quanto riguarda il suo sguardo nobile e pronto che viene dall'orizzonte più elevato: attraverso di esso hanno luogo gli avvertimenti e i sogni veridici che sono parte della profezia.<sup>241</sup>

Quanto all'altra parte, relativa al suo sguardo inferiore proveniente dal suo orizzonte più basso, (l'anima) percorre le forme sensibili che ha immagazzinate in sé, tratte dalle cose viste e udite con i sensi: tali cose sono disperse senza ordine, vuote di ogni avvertimento, talvolta messe insieme senza scopo come fa l'uomo negligente o frivolo con azioni che

**239** *rasm*, che è usato qui non nel senso tecnico del linguaggio filosofico, dove designa la definizione descrittiva che permette di riconoscere l'oggetto in maniera non essenziale, distinta dalla definizione (*ḥadd*), v. Goichon 1938, 143, ma nel senso di immagine abbozzata, sagoma v. *Tahdīb*, 4, tradotto «traits» da Arkoun 1988, 8.

**240** *al-ġins al-āli* 'il genere superiore' o genere dei generi, v. Goichon 1938, 49. Il 'genere', nell'enumerazione delle questioni fondamentali da porsi nella ricerca su un qualunque soggetto, risponde alla domanda 'che cos'è?', che segue subito a quella preliminare 'forse che (esiste)?' e si differenzia dalla 'differenza specifica' (*faṣl*) e dalla 'specie' (*naw'*), v. Goichon 1938, 48-9. Nel lessico avicenniano tuttavia anche la 'specie' risponde alla domanda 'che cos'è?' ed è descritta come ciò che si dice a proposito di esseri diversi numericamente, Goichon 1938, 405; v. i quesiti nrr. 133 e 159. Nel nostro passo Miskawayh vuole dire che l'anima nel sogno può avere sulle prime una visione sommaria e non specifica, che se resta tale ha bisogno di essere interpretata.

**241** Secondo un ben noto detto attribuito al profeta, i sogni 'sani' sono una delle quarantasei parti della profezia, v. *Ġazālī, Iḥyā'*, 1, 82; Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 1, 434. Lory 2003, che studia l'aspetto religioso del sogno nell'islam soprattutto sunnita, mostra come i sogni veridici, quelli che provengono da uno stato di purità fisica e spirituale del sognante, siano suscettibili di essere considerati come un prolungamento in qualche maniera della profezia (10), che si è chiusa con la morte di Muḥammad e con la raccolta dei suoi detti, un contatto privilegiato col divino (56).

non mirano a niente come il giocherellare<sup>242</sup> con le estremità o con altre cose a portata di mano, senza utilità.

Questi sono sogni che non si interpretano, sono le 'visioni confuse'<sup>243</sup> di cui hai sentito parlare.

*Il QUARANTOTTESIMO quesito* Che cosa sono i sogni, dato che si tratta di qualcosa di importante, parte della profezia? Cos'è che vede ciò che viene visto, e a cosa viene mostrato ciò che è mostrato: l'anima, la natura o l'uomo?

Rifuggo dall'innalzarmi ad una ricerca sull'anima, cosa essa sia veramente, cosa ne hanno detto gli antichi e i posteriori. Se questa è un'impresa che sfida le capacità di compierla e ne esula, che cosa si può pensare di una ricerca sull'intelletto, dato che il suo orizzonte è più elevato, il suo universo più nobile, le sue impronte più sottili, la sua equità è senza interruzioni, la sua prova più ampia, i suoi raggi più potenti, i suoi benefici più evidenti.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'anima vede, nell'assenza delle cose da vedere, quello che vede nella loro presenza, perché le loro forme sono acquisite nel senso comune.<sup>244</sup> Questa è una condizione che ognuno trova a proposito di se stesso necessariamente, senza che ci sia modo di confutarmelo. Altrimenti, di dove ci verrebbe l'immagine di Bagdad o del Ḥurāsān o del paese che abbiamo visto una volta, poi delle nostre dimore laggiù e l'immagine dei nostri amici e tutto ciò che ci ricordiamo fin dall'infanzia, se non fosse che queste forme sono acquisite nel senso comune? Soprattutto dato che è fuor di dubbio che la visione e (le percezioni che derivano da) gli altri sensi sono azioni che subiamo da parte delle cose sensibili e trasformazioni in loro funzione che non durano dopo che se n'è andato l'oggetto sensibile immaginato.<sup>245</sup> Se non fosse quindi per il senso comune e generale, in cui si fissano e permangono le forme delle cose sensibili, quando sentiamo o vediamo qualcosa che poi svanisce dalla nostra vista o udito, le forme svanirebbero del tutto e potremmo conoscerne la forma soltanto quando cadono sotto

**242** *al-wala'* il cui senso comunemente attestato dai dizionari è 'desiderare ardentemente', ma che è usato in coppia con *'abaṭ'* 'passatempo frivolo' per esempio in Rāzī, *al-Ṭibb al-rūḥānī*, dove si accenna ad un re che 'giocherellava' (*yawla'u wa-ya'baṭu*) con la barba, *Rasā'il*, 77-8, tradotto «un roi... avait une manie et un tic» da Brague 2003, 156.

**243** *aḡḡāf (aḡlām)*, v. *Cor* 12,44 «visioni confuse», 21,5 «immagini vane», di cose viste in sogno; in questo passo viene così qualificato dagli scettici il Corano stesso. L'espressione è poi usata, come nel nostro caso, per designare sogni caotici ai quali non si può credere, Lory 2003, 19, 67, 133.

**244** Vedi la definizione nel quesito nr. 28.

**245** Che risiede cioè nell'immaginazione (*ḥayāl*), su cui v. il quesito nr. 28.

i nostri sensi una seconda volta e neppure sapremmo, pur vedendola una seconda o una terza volta, che è quella che abbiamo visto la prima, e così per le cose udite.

Se non consolidassimo la forma delle cose percepite attraverso i sensi una ad una in questa facoltà - intendo dire il senso generale comune - non trarremmo alcun vantaggio dalla lettura, o da uno spettacolo di danza o da tutti i movimenti che finiscono con determinati momenti di tempo, perché la visione si trasforma nella lettura, consonante dopo consonante, e (nella danza) movimento dopo movimento;<sup>246</sup> il primo stato di questa sua trasformazione non permane e se permanesse non avrebbe luogo il secondo: invece le cose stanno all'opposto perché troviamo le forme, dopo che ci hanno lasciato, come se le avessimo davanti agli occhi, nella visione dell'anima.

Questa stessa visione che allo stato di veglia si chiama ricordo, si chiama, nel sonno, sogno, in cui tuttavia abbiamo uno stato ulteriore, in più rispetto allo stato di veglia, perché le facoltà dell'anima quando i sensi sono disattivati, si dedicano esclusivamente alla visione e vedono anche le cose a venire: o in modo lucido o in modo tenue come in un abbozzo.<sup>247</sup>

L'etimologia stessa di queste parole mostra - o maestro filologo, che Dio ti assista - che il loro significato è uno, perché 'visione', 'riflessione' e 'sogno' hanno le stesse consonanti,<sup>248</sup> anche se le vocali sono diverse e così avviene quando dici: il tale 'ha visto', 'ha considerato', 'ha riflettuto': questo è il modo dei nomi derivati, di cui tu conosci le regole avendole praticate. Lo stesso avviene per 'vedere', 'osservare', 'vista' e 'chiaroveggenza'.<sup>249</sup>

Quanto alla parola 'sguardo; considerazione' (*naẓar*), essa si applica così com'è nei due stati, né più né meno, per la visione dell'occhio e per quella dell'intelletto, senza sostituzioni di consonanti o cambiamenti di vocalizzazione.

È chiaro a questo punto cos'è il sogno e cosa è che vede e cosa è visto: il sogno è l'osservazione da parte dell'anima delle forme delle cose astratte dalla loro materia, durante il sonno; chi vede è l'anima con lo strumento di cui abbiamo parlato; cosa è visto è la forma astratta (dalla materia).

**246** *ḥaraka*, che può significare 'movimento' se, come mi sembra probabile, l'autore ha in mente la danza a cui ha appena alluso, oppure 'vocale', se la parola è da considerarsi legata a 'consonante' che precede.

**247** *rasm*, come nel quesito precedente. Questo tema è esposto in modo più esteso in *Fawz*, 134-5.

**248** Rispettivamente *ru'ya*, *rawiyya* e *ru'yā*. Bisogna dire che le consonanti radicali a cui queste parole si rifanno non sono le stesse, perché sono R.'Y. per la prima e la terza parola e R.W.Y. per la seconda; lo stesso è vero per i verbi che sono citati subito dopo.

**249** Connessi questa volta con la radice B.Ş.R.

Nel precedente quesito abbiamo visto come alcuni sogni siano veridici, altri menzogneri, alcuni siano un avvertimento, altri (semplici) sogni,<sup>250</sup> altri sogni incoerenti; l'abbiamo fatto in modo estremamente conciso, perché per spiegare questi temi avremmo bisogno di scrivere un gran numero di libri in cui stabilirne i principi e poi riassumerne le parole.<sup>251</sup> Tuttavia la condizione che abbiamo premessa è un'altra e la tua pronta capacità di capire – Dio ti conservi – e recepire quello che ti viene accennato, richiedono ciò che abbiamo considerato e promesso.

*Il QUARANTANOVESIMO quesito, relativo all'etica e alla volontà* Qual è la ragione dell'amicizia sincera fra due persone non simili nell'aspetto, né affini di costituzione, né vicini di casa, come fossero uno della Farḡāna e l'altro di Tāhart, uno alto e diritto e l'altro basso e deforme, uno sottile e magro e l'altro grosso e rozzo, uno villosa e cespugliosa e l'altro liscio e quasi glabro, uno più balbettante di Bāqil, l'altro più eloquente di Saḥbān Wā'il,<sup>252</sup> uno più generoso della nuvola che versa pioggia dopo il lampo, l'altro più avaro di un cane verso un osso spolpato quando se ne è impadronito: fra i due ci sono diversità e divergenze tali da far meravigliare chi li guarda e considera. E a questo proposito, cosa sono la diversità e la divergenza? E cosa la familiarità e l'armonia?

Poi, li vediamo esclusivamente uniti nel dare e nel prendere, nella sincerità e fedeltà, nei legami e nella prossimità, nel diminuire e nel crescere, pur senza una credenza comune, né un'opinione che li unisca, né una condizione che li accomuni, né una natura simile. Questa amicizia sincera, poi, non è esclusivamente maschile, ma può riguardare un uomo e una donna, o due donne.

**250** *aḥlām*, plurale di *ḥulm*, che significa ugualmente 'sogno', talvolta di tipo erotico, e che, non necessariamente per questa ragione, ha assunto rispetto a *ru'yā* connotazioni negative, Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 1, 434 cita un detto profetico secondo cui la 'visione' viene da Dio e il 'sogno' dal diavolo, commentando che anche se ambedue le parole indicano ciò che vede il dormiente, 'visione' è usato prevalentemente per cose positive e belle, al contrario di 'sogno'.

**251** *ḥurūf*, che ha molti significati; uno dei più comuni è quello di 'lettere (dell'alfabeto), consonanti'; un esempio di uso traslato è offerto da *Iḥwān al-ṣafā'*, *Rasā'il*, 3, 99, in un passo che lo usa in parallelo ad *alfāz* 'parole', paragonati ai corpi, mentre i 'significati' sono paragonati all'anima o allo spirito (*al-ma'ānī ka-al-nufūs wa-al-alfāz ka-al-aḡsām*, *al-ma'ānī ka-al-arwāḥ wa-al-ḥurūf ka-al-abdān*); la mancanza di contesto nella nostra frase rende tuttavia difficile una scelta sicura.

**252** Oratore e poeta che sarebbe morto agli inizi dell'VIII secolo, diventato proverbiale per la sua eloquenza, Maydānī, *Maḡma'*, 3, 414, proverbio nr. 4334, v. E.I. s.v. [T. Fahd]; di Bāqil, anche lui diventato proverbiale per la sua incapacità di articolazione (Maydānī, *Maḡma'*, 2, 388, proverbio nr. 2595) le antologie letterarie riportano solo con qualche variante un episodio legato a questo suo difetto (un esempio per tutti Bāqillānī [m. 1013], *I'ḡāz al-Qur'ān* (L'inimitabilità del Corano), 275; Maydānī, , 2, 388-9, proverbio nr. 2595); Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, 1, 39 li cita insieme nel celebre elogio del libro, il quale 'quando vuoi è più espressivo di Saḥbān Wā'il e quando vuoi ha la lingua impedita più di Bāqil' (ossia parla soltanto quando lo si desidera).

Considerando la cosa su un tempo disteso,<sup>253</sup> (si vede che) porta a vie diverse: l'amicizia sincera può protrarsi o interrompersi; nel primo caso può arrivare fino al termine dell'esistenza, nel secondo può durare un mese o anche meno. Ciò che è straordinario è che ne possono scaturire inimicizia, ostilità, invidia, rancore, come se questa reciproca amicizia fosse uno stesso reciproco rigetto, fino a sfociare in fatti gravissimi e malvagità fuori dell'ordinario, fino a distruggere ogni bene, ereditato o acquisito, ed eliminarne l'ultimo atteso resto. Talvolta l'inimicizia passa ai figli come una sorta di eredità, in misura anche maggiore di quanto non fosse fra i padri. Si tratta di una questione difficile, che lascia spazio e luogo allo stupore e le cui cause restano nascoste.

Raro in questo tuo tempo è imbattersi in un cervello che si appassiona al far ricerca su simili cose oscure, amante degli aspetti difficili di tali questioni.

E magari coloro che rifiutano questi tipi di saggezza, non facessero nascere sospetti su chi vi si immerge e li investiga!

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione delle amicizie fra le persone si divide prima di tutto in due motivi principali, che sono relativi all'essenza o accidentali. Ognuno di questi poi si divide ulteriormente, e conformemente ai motivi dell'affetto si suddividono anche quelli dell'ostilità; quando si conosca una faccia se ne conosce anche l'altra, perché le suddivisioni sono le stesse.

Il motivo dell'amicizia sincera relativo all'essenza è immutabile e persiste finché le due persone persistono: si tratta di un rapporto fra le due sostanze, o dal punto di vista della mescolanza propria agli elementi<sup>254</sup> o dal punto di vista dell'anima e della natura. (L'affinità) di temperamento può esistere fra due persone e fra due animali: essa crea armonia fra i due affini e li attira l'uno verso l'altro senza intenzione, né riflessione, né deliberata scelta, come troviamo in varie specie di animali, uccelli o insetti. Allo stesso modo, si trovano fra temperamenti distanti ostilità e incompatibilità senza intenzione né riflessione, né deliberata scelta; se si esamina la cosa, se ne vedono esempi innumerevoli.

**253** La parola tradotta 'su un tempo disteso' è il verbo *tanaffasa* che significa 'respirare', a cui sono legati usi metaforici riportati dai lessici arabi, come Zabīdī, *Tāǧ al-'arūs* s.v. e anche dall'uso testuale, v. per esempio lo stesso Tawhīdī, *Muqābasāt*, 163: *fa-lammā tanaffasa al-waqt* che 'dato che il tempo si prolungava, dato che avevamo un tempo disteso' (durante una gita di piacere).

**254** I quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra, v. l'Introduzione di Miskawayh e i quesiti nrr. 4 e 60. Nel *Tahdīb* Miskawayh sviluppa il tema dell'affinità o repulsione che si crea a seconda di come si mescolano gli elementi e che può avvenire anche fra gli inanimati, come afferma l'alchimia; tali mescolanze inoltre possono produrre qualcosa che corrisponde alle proporzioni armoniche dell'aritmetica o della musica, che sono le più nobili dopo il rapporto di parità, v. *Tahdīb*, 136-7 (Arkoun 1988, 213); v. il quesito nr. 60.

Se si risale dai temperamenti (frutto delle mescolanze), agli elementi semplici, si trova che ciò - intendo dire affinità e affetto, incompatibilità e ostilità - avviene continuamente: non sfugge a nessuno l'incompatibilità e mutua ostilità che ci sono fra l'acqua e il fuoco, che si sfuggono l'un l'altro per essere lontani, tendendo ognuno a riunirsi al suo genere e conforme.

Se si aggiunge poi un temperamento confacente per composizione affine, il motivo (del fenomeno) appare con più forza, come nel caso della calamita e del ferro o delle due pietre del *ḥill*,<sup>255</sup> intendo dire quella che lo attira e quella che lo respinge; fra gli animali poi questo fenomeno è chiaro e non ha bisogno di essere enumerato né che si allunghi la risposta parlandone. E se l'accordo di due corpi implica l'amore, per sostanza e temperamento specifico (affini), quanto è appropriato che lo implichi l'accordo di due anime, quando ci sia fra loro affinità e somiglianza!

Quanto ai motivi accidentali, sono numerosi ed alcuni sono più forti di altri. Il primo motivo accidentale d'affetto<sup>256</sup> è l'abitudine e familiarità; il secondo l'utilità o ciò che si pensa tale; il terzo il piacere; il quarto la speranza; il quinto le professioni e gli obiettivi; il sesto le scuole dottrinali o di pensiero; il settimo le solidarietà di gruppo; la durata di ognuno di questi motivi sarà causa della lunghezza o brevità degli affetti.

Fra gli esempi dell'utilità<sup>257</sup> ci sono i casi di affezione fra attendenti o servitori e padroni, o fra soci in commerci, o fra coloro che cercano guadagni e profitti. Un esempio del piacere è l'amore dell'uomo e della donna, anche se vi è ugualmente un affetto di utilità e di speranza: per questo (tale amore) è forte e solido; un altro esempio è l'affezione fra gli intimi compagni di tavola, di bevute, cavalcate e simili.

Gli esempi di affezione di speranza e attesa sono molti e vi appartiene forse in parte anche l'amore dei genitori per i figli, perché se cessa la speranza e cresce la disillusione, essi disconfessano i figli, l'affetto finisce e nasce l'odio; quanto all'affetto dei figli è di utilità soltanto, poi diviene anche familiarità. Non dico che tutti i motivi dell'affetto dei genitori siano quanto menzionato, infatti ci sono altri motivi naturali: ma molto va in questo senso.

**255** Così vocalizza tre volte la parola l'editore Amīn. L'unico riferimento che ho trovato, leggendo però la parola *ḥall*, è quello ad un magnete che attira l'aceto, v. Bīrūnī, *al-Ġamāhir fī al-ġawāhir* (Sui minerali), 349, che lo cita fra altri esempi di magnetismo; v. anche nella cosmografia di Šams al-dīn al-Dimašqī (m.1327), *Nuḥbat al-dahr fī 'aġā'ib al-barr wa-al-baḥr* (Il fior fiore del tempo, o le Meraviglie di terra e di mare), 75, dove si dice che è una pietra bianca che si chiama *kazak*, v. anche Dozy, 1, 252.

**256** *mawadda*. Nel *Tahḏīb*, 135-6 e 142-6 (Arkoun 1988, 211-2 e 221-5), Miskawayh presenta una suddivisione simile ma non uguale dei tipi di affetto, che chiama *maḥabba*, termine che Arkoun 1988, 211, n. 1 discute in relazione all'uso di altri sinonimi, come discute anche le fonti di questa classificazione. Nel nostro contesto, Miskawayh, che usa *maḥabba* una sola volta, sembra considerare le due parole sullo stesso piano.

**257** Letteralmente 'di ciò che è utile', e così anche gli esempi successivi.

Gli esempi (dell'affezione) nelle professioni e negli obiettivi sono numerosi ed evidenti tanto da dispensare dal parlarne e così quelli delle sette e gruppi caratterizzati da spirito di corpo.

Queste suddivisioni sono comprese sotto le facoltà dell'anima bestiale, irascibile e razionale. Quando rapporto e somiglianza si collocano entro l'anima vegetativa e l'anima bestiale, i motivi di affetto appartengono al piacevole e all'utile; quando appartengono all'anima irascibile, i motivi di affezione appartengono al (desiderio di) supremazia, come avviene nel riunirsi per la caccia, la guerra e le altre associazioni basate sulla facoltà della collera.<sup>258</sup> Quando rapporto e somiglianza si collocano entro l'anima razionale, i motivi di affezione stanno nella religione e nelle varie dottrine.

Tutto ciò si compone o si disgrega; quanto più si compone e si moltiplicano i legami, si rafforza l'affezione; quanto più si disgrega, l'affezione si indebolisce e anche il suo tempo di persistenza vi è in relazione. Fra i motivi singoli accidentali, quelli più forti sono quelli che provengono dall'anima razionale, seguiti da quelli provenienti da quella irascibile: tu poi studiare attentamente e chiarirti tutto questo, perché la risposta non si prolunghi ed esca dalle condizioni di concisione intenzionale, poste all'inizio.

Tutte queste cose finiscono quando ne finiscono i motivi; infatti non c'è niente di stabile e persistente se non ciò che riguarda l'essenza e la sostanza, sia dell'anima sia della natura.

*Il CINQUANTESIMO quesito* Che cos'è la scienza?<sup>259</sup> Quale ne è la natura e la definizione?<sup>260</sup> Ho visto infatti gli specialisti contendersene la parola, tanto che l'uno dice: è conoscere qualcosa come essa è;<sup>261</sup> altri invece: essere convinti di una cosa come essa è; altri ancora: affermare una cosa come essa è.<sup>262</sup>

È stato risposto ai sostenitori della prima definizione: se la definizione della scienza fosse la conoscenza della cosa come essa è, la definizione della conoscenza sarebbe la scienza di una cosa come essa è e avremmo

258 Vedi il quesito nr. 32.

259 *ilm*, si tratta qui della definizione teorica e non del contenuto di una singola scienza e nemmeno dei procedimenti attraverso cui si arriva alla scienza, su cui v. i quesiti nrr. 15 e 159, ma, si potrebbe dire, dell'esito di tali procedimenti. Questa parola è tradotta comunemente nel linguaggio filosofico come 'scienza' soprattutto quando è usata al plurale o con un aggettivo che la specifica, v. Goichon 1938, 240; v. anche l'Introduzione e l'Introduzione di Miskawayh.

260 Rosenthal 1970, 52-69 presenta un'ampia classificazione delle definizioni della 'scienza' elaborate nel tempo e in ambiti diversi - giuridico, teologico, filosofico - suddivise secondo grandi criteri generali e relativi sottotipi.

261 Questa è la definizione per esempio del teologo aš'arita Bāqillānī, riportata in nota da Amīn, v. Rosenthal 1970, 53-4, 222.

262 Rosenthal 1970, 58.

bisogno di definire la conoscenza come abbiamo bisogno di definire la scienza. Questa è una risposta negligente e fuorviante.

Ai sostenitori della seconda definizione è stato detto: se la definizione della scienza è essere convinti di una cosa come essa è,<sup>263</sup> è chiaro che il fatto che una cosa sia com'è precede la convinzione, che viene dopo, mentre (nella definizione) la convinzione precede il fatto che una cosa sia com'è; infatti il 'come è' è ciò che si ricerca, in virtù del quale si stabiliscono i criteri ed è necessaria la considerazione.

Chi ha risposto (a tale obiezione) ha aggiunto alle sue prime parole: è essere convinti che una cosa è come essa è con perfetta pace dell'anima e del cuore.<sup>264</sup> Gli è stato risposto: la convinzione (*i'tiqād*) è un derivato da 'nodo, patto (che si stringe)' (*'aqd*) e il linguaggio è un(a forma di) patto. Lo schema di questa forma derivata ha uno scopo che non fa parte del carattere originario della parola:<sup>265</sup> si tratta di un'azione riferita a 'colui che annoda, lega', al quale viene attribuita, e a 'colui che aderisce a, tiene (qualcosa nell'animo senza restrizioni)', detentore di tale adesione. Ma la nostra domanda non è stata fatta a proposito di un'azione, ma a proposito della 'scienza' che ha una sussistenza in se stessa, scissa da colui che la ha, mentre è evidente invece che (in questa definizione) costui ha una connessione con lei. Ammettendo che la definizione sia la 'convinzione dell'uomo di qualcosa finché vi resta connesso', qual è la realtà della scienza prima e quando vi si connette?

Questa è la risposta dei Mu'taziliti, che sono capaci di sottili distinguo, di lunghe dissertazioni e di cavilli, e sono dotati di bella eloquenza e di spirito settario e di parte.<sup>266</sup>

**263** Rosenthal 1970, 63-4. Questa definizione è fra le più diffuse: è quella che dà 'Askarī, *Furūq*, cap. 4, 87, 103, aggiungendo che la convinzione avviene 'per via di fiducia', mentre la certezza è 'riposo del cuore, freddezza del petto in ciò che si sa', perché la certezza viene dopo la perplessità e il dubbio e di Dio non si dice che è 'certo', ma 'sapiente', 87; v. anche Tawhīdī, *Muqābasāt*, 178.

**264** Alla lettera 'riposo del cuore, freddezza del petto', v. la nota precedente; tale sembra essere la formula adottata dai Mu'taziliti, v. Rosenthal 1970, 211 e Zamaḥṣarī, *Kaššāf*, 4, 752.

**265** Letteralmente il *tā* (costitutivo della forma verbale a valore riflessivo-mediale, per cui si passa da *'aqd* a *i'tiqād*, v. il quesito nr. 90) è un accidente che occorre per uno scopo che non fa parte della forma originaria della parola'.

**266** Sulle capacità dialettiche dei Mu'taziliti insiste anche Amīn 1933-36, 3, 22-4, che ne mette in luce le conoscenze linguistiche. I Mu'taziliti costituiscono un'importante scuola teologica che, con diverse ramificazioni e differenze di pensiero, si riconosce in cinque principi fondamentali, fra cui, ai nostri fini, quello dell'unità di Dio e della sua giustizia v. E.I.s.v. *Mu'tazila* (D. Gimaret); notevoli sono stati il peso attribuito alla riflessione indipendente e alla dottrina del Corano creato, che nel IX secolo per un breve periodo fu imposta con la forza, v. E.I. s.v. *Miḥna* (M. Hinds). Questa 'scuola', che vede i suoi inizi in Iraq nell'VIII secolo ed è caduta in disgrazia nel IX, nelle province periferiche e nell'Asia centrale era ancora vivente nel XIV secolo, v. Heemskerck 2000, 69 ed ha inoltre influenzato lo sciismo yemenita, lo zaydismo. Date le sue vicissitudini storiche, le sue dottrine,



È stato detto (ancora) a chi ha formulato questa risposta: se la scienza fosse la convinzione che una cosa è come essa è, Iddio sarebbe 'convinto' di qualcosa perché 'ha la scienza'. La risposta è che Iddio altissimo non ha scienza, perché è 'sapiente' per sua essenza, come è 'potente' per sua essenza, 'vivente' per sua essenza.

Gli è stato detto (inoltre): non sei stato messo al riparo in questa protezione e non ti sei sottratto alla freccia: se la definizione della scienza è essere convinti di una cosa come essa è, allora la definizione di chi possiede la scienza sarà: colui che è convinto di una cosa come essa è, e l'esame riprenderà: ha o non ha la scienza? Quello (allora) ha svicolato (dicendo) così e così.

Al sostenitore della terza opinione è stato detto: l'affermare una cosa è un'espressione limitata all'attribuire un'azione al suo agente: l'azione è l'affermare e l'agente è colui che afferma, mentre la categoria della scienza, dell'ignoranza, dell'intelligenza, della ragione e della comprensione non fa parte delle vere azioni, anche se è simile a loro, come lo sono durare, morire, crescere, invecchiare o fiammeggiare e illanguidirsi, detti del fuoco. Questa obiezione è quindi rivolta (anche) al sostenitore della quarta opinione: la definizione della scienza è afferrare le cose come esse sono.

Bisogna che tu sappia che lo scopo di definire qualcosa è di ottenerne l'essenza spoglia di tutto ciò che la inquina, esente da ogni impurità, con un'espressione a lei circoscritta e su di lei formulata. Finché l'essenza di una cosa<sup>267</sup> resta stabile nell'anima e si rappresenta davanti all'intelletto, inevitabilmente la logica ne raggiunge la vera realtà o ne coglie ciò che le è più specificamente proprio.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Mi dissocio da tutte le risposte e da tutte le obiezioni riportate, perché coloro di cui (Tawḥīdī) ha riportato ciò che ha riportato, non conoscono l'arte della definizione, che è un'arte difficile che esige un'ampia conoscenza della logica e, ancora, di molta pratica. Invece lo scopo di costoro nel definire è sostituire una parola con un'altra, anzi talvolta il nome della cosa è più chiaro della definizione che ne danno. Questo è il loro modo in tutte le cose che si accollano, tranne in ciò che prendono, assumendolo correttamente, da filosofi precedenti, come la definizione di corpo, accidente e simili; ma quando si imbarcano nelle definizioni, è un delirio o quasi.

che si sono diversificate nel tempo e nelle scuole, erano note principalmente attraverso i resoconti degli oppositori, fino alla scoperta in Yemen negli anni Cinquanta del secolo scorso di importanti documenti.

<sup>267</sup> 'qyn è una delle parole che indicano l'essenza' in quanto esistente concretamente in un individuo dato, v. Goichon 1938, 257.

Dico: la definizione è tratta dal genere della cosa definita, prossima a lui e alle sue differenze essenziali costitutive,<sup>268</sup> che la distinguono da ogni altra. Tutto quello a cui non si trova genere né differenze costitutive, è oggetto di 'descrizione',<sup>269</sup> la quale tratta delle proprietà concomitanti che sono simili alle differenze essenziali. Per questo la nostra definizione della scienza è 'percepire le forme delle cose esistenti in quanto tali'.<sup>270</sup> E dato che le forme sono secondo due tipi: quelle che sono nella materia e quelle che sono astratte, prive di materia, anche il modo di percepirle da parte dell'anima sarà di due tipi:<sup>271</sup> uno attraverso i sensi, che è il percepire ciò che è nella materia, e il secondo senza i sensi, anzi con l'occhio interiore spirituale di cui si è parlato in qualche precedente quesito.<sup>272</sup> Il nome 'scienza' è specifico per 'percepire le forme che non sono nella materia'; il nome 'conoscenza' è specifico per 'percepire le forme che hanno una materia'; anche se poi i due nomi vengono usati l'uno al posto dell'altro per un uso estensivo della lingua.

Ho visto poi che, a chi aveva risposto in modo per te non soddisfacente, hai opposto obiezioni che forse ritieni inerenti a questa nostra risposta; per questo ho ritenuto necessario parlarne e dico:

È proprio della definizione essere commutabile con la cosa definita: infatti sia il nome sia la definizione indicano una cosa sola, con l'unica differenza che il nome indica in modo sintetico e la definizione in modo particolareggiato. Per esempio si può dire nel definire il corpo: è lungo, largo e profondo, oppure: ha le tre dimensioni, poi si inverte l'affermazione dicendo: ciò che è lungo, largo e profondo è il corpo, oppure: ciò che ha le tre dimensioni è il corpo.

268 Ossia non accidentali, v. Goichon 1938, 328.

269 Miskawayh fa riferimento qui alla differenza fra la 'definizione', che enuncia rigorosamente il genere e la differenza specifica e la 'descrizione' o 'definizione descrittiva', ossia un enunciato che fa conoscere la cosa in modo non essenziale (non relativo all'essenza) e tuttavia a lei proprio, oppure la distingue da ciò che non è lei ma non attraverso l'essenza, come dire dell'uomo che è un animale che cammina su due piedi, dalle unghie piatte, che ride per natura, Goichon 1938, 143, s.v. *rasm*; v. il quesito nr. 47.

270 Questa definizione di Miskawayh potrebbe essere posta insieme a quelle che Rosenthal 1970, 56 classifica come 'ciò che si ottiene attraverso un processo di percezione mentale (*idrāk*, alla lettera 'afferrare')'; tuttavia per lui non si tratta di percepire le cose esistenti come sono, come recita la maggior parte di queste definizioni, ma le loro 'forme', ossia le forme separate dalla materia.

271 Adamson 2007a, 47 conduce un esame parallelo della descrizione dei due tipi di percezione di cui parla Miskawayh all'inizio del *Fawz*, cioè sensazione e intellesione, fra Miskawayh stesso e Kindī, mostrando la dipendenza di Miskawayh da quest'ultimo. Secondo Fārābī, *Fuṣūl muntaza'a* (Aforismi scelti), 51-2, invece, la scienza è il raggiungimento della certezza dell'esistenza di quelle cose il cui esistere e sussistere non è opera umana, di che cosa ognuna di esse è e com'è, attraverso dimostrazioni composte da premesse universali e irrefutabili; questa scienza è vera sempre.

272 Cf. lo 'sguardo spirituale' del quesito nr. 16.

Lo stesso si dice in tutte le definizioni corrette, per questo puoi dire a proposito della scienza: è il percepire le forme delle cose esistenti oppure puoi dire: percepire le forme delle cose esistenti è la scienza, senza che vi sia differenza se non nel fatto che 'scienza' indica in modo sintetico e la definizione in modo particolareggiato, come abbiamo detto.

Se è chiaro che la scienza è un percepire e un formarsi un concetto,<sup>273</sup> è chiaro anche che queste sono azioni passive, perché le forme esistono, che siano astratte e mentali, o materiali e sensoriali e quando l'anima le percepisce, le trasporta in se stessa in modo tale che esse vi si imprimono; quando vi si sono impresse, se ne forma un concetto; e questo è costante, nelle cose sensibili e in quelle intelligibili.

Quando è chiaro questo, è chiaro anche che si tratta di un'azione relativa,<sup>274</sup> perché il percepire è un'impressione che avviene in chi la subisce da parte di chi la compie e così il formarsi un concetto, e le cose che fanno parte di un'azione relativa, in nessun modo possono esistere allo stato isolato o si può raggiungerne l'essenza «esente da ogni impurità», come richiedi ai tuoi avversari, perché non hanno «un'essenza di cosa concreta che resta stabile nell'anima e si rappresenta davanti all'intelletto», se non in relazione.

L'oggetto della scienza quindi precede la scienza<sup>275</sup> per essenza, così come la cosa percepita con i sensi precede la percezione sensoriale per essenza. La differenza fra il precedere per essenza e il precedere per accidente e nel tempo<sup>276</sup> è chiara in altri campi, anche se avvengono insieme nel tempo; poi l'anima preleva le forme e le fissa in se stessa.

Quanto a ciò che avete imposto a proposito di Dio – altissimo al di sopra delle caratteristiche umane – nel tuo entourage,<sup>277</sup> tu sai dai precedenti quesiti che noi non diciamo a proposito di lui – santo è il suo nome – che ha la scienza nel senso reale in cui lo diciamo a nostro proposito, né applichiamo nessuno dei suoi attributi nel senso in cui li applichiamo agli altri, assolutamente in nessun modo: seguiamo invece la Legge, obbedendo a quanto ingiunge e lo chiamiamo con i più amabili nomi, gli diamo i più maestosi attributi<sup>278</sup> che noi genere umano riconosciamo, perché abbiamo

273 *taṣawwur*, v. Goichon 1938, 184, 191.

274 Che cioè esiste in una relazione fra due cose che non esistono l'una senza l'altra, come 'paternità' e 'filiazione', Goichon 1938, 197.

275 Vedi Rosenthal 1970, 51.

276 Su questa distinzione, che non ci riguarda qui da vicino, v. Goichon 1938, 299-300.

277 Si tratta della penultima affermazione fatta in risposta alla seconda definizione, che è assai vicina alle posizioni mu'tazilite e che Miskawayh, il quale anche nel quesito nr. 34 allude con una qualche ironia all'inclinazione di Tawḥīdī per la teologia speculativa, sembra attribuire a Tawḥīdī. L'adesione di quest'ultimo al mu'tazilismo è definita 'problematica' da Kraemer 1986, 43, anche se alcune fonti antiche la affermano, v. Keilani 1950, 84.

278 Su questi temi, v. i quesiti nrr. 16, 35, 122.

accesso solo a ciò che fra noi conosciamo, e non abbiamo altra strada se non ciò di cui lui stesso - nobile e maestoso - è degno in se stesso: di lui infatti non sappiamo niente se non che esiste in quanto esiste,<sup>279</sup> e basta. Quello che si indica di lui con la ragione o con i sensi è una sua creatura.

Se così stanno le cose e se troviamo che la Legge ci ha permesso di usare i nomi e gli attributi che fra noi sono degni della maestà e della lode, allora obbediamo alla Legge e li applichiamo senza riferirli alle realtà che conosciamo attraverso la lingua e ai contenuti a cui arriviamo in questo modo.

Questo è un tema a cui ho accennato in precedenza e di cui ti ho mostrato la difficoltà, e Iddio è colui che conduce alla riuscita con il suo aiuto, senza che ci sia forza altro che in lui.

*Il CINQUANTUNESIMO quesito* Perché quando qualcuno vede una bella immagine o sente una melodia dolce, dice: davvero non ho mai visto niente di simile, o non ho mai udito niente di simile, pur sapendo di aver udito qualcosa di più dolce e di aver visto qualcosa di più bello?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Dal punto di vista del diritto o di ciò che esige la lingua, costui non è né in colpa né in errore, perché nessuna cosa è assolutamente corrispondente ad un'altra e si dice: questo è uguale a quello soltanto con restrizione, per cui sarà uguale nella sostanza, nella quantità, nella qualità e così via per gli altri predicamenti.<sup>280</sup> Può corrispondervi in due o più, ma in tutti è impossibile. Questo è il punto di vista per cui sono corrette le parole di chi dice: davvero non ho mai visto niente di simile.

Quanto invece a un altro punto di vista, quello naturale, sai bene che la percezione sensoriale scorre via con lo scorrere della cosa percepita: se cerca di fissare una forma, e poi questa passa via e se ne presenta un'altra, questa la occupa e si fissa al posto della prima. I sensi sono occupati soltanto da ciò che agisce su di loro, non da quello che è passato via; questo esiste nella memoria o in un'altra facoltà, che talvolta non si trovano insieme, o il ricordo non è presente. Le parole dell'uomo sono dunque secondo il presente, e secondo la presenza o l'assenza del ricordo.

*Il CINQUANTADUESIMO quesito* Qual è il motivo per cui apprezziamo le belle sembianze? Che cos'è questo manifesto ardente desiderio, gli sguardi, la passione che si impadronisce del cuore, l'ardore che rende schiava l'anima, i pensieri che scacciano il sonno, il fantasma che appare?<sup>281</sup>

279 *al-inniyya*, v. il quesito nr. 170.

280 Goichon 1938, 320-1.

281 Vedi il quesito nr. 140; anche l'insonnia per amore è un tema ben noto della poesia, così come il lessico qui usato.

Tutto questo è parte delle impronte della natura? o delle affezioni dell'anima? o delle esigenze della ragione? o delle frecce dello spirito? o invece queste cose, prive di cause, avvengono come un delirio? È possibile che cose che tanto si impongono e hanno effetto avvengano in modo vano e per burla?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* La ragione per cui si apprezza l'aspetto umano è una perfezione delle membra e armonia fra le parti del corpo accette all'anima.

Questo risponde a quello che volevi sapere nel quesito che verteva sulle sembianze umane desiderabili, e non altro.

Aggiungo: la natura è imitatrice delle azioni e impronte dell'anima, infatti è la natura che dà alla materia e alle cose materiali le forme secondo la loro ricettività e predisposizione, imitando in questo l'azione dell'anima in lei - intendo dire nella natura. Tuttavia la natura è semplice, mentre invece riceve dall'anima forme nobili e complete: quando vuole incidere nella materia queste forme, è incapace di far sì che le cose materiali le ricevano intere e complete, per loro scarsa predisposizione e perché lei stessa è priva della facoltà di tenere sotto controllo le forme complete che le vengono date.

L'incapacità sita nella materia può essere molta o poca e a seconda della sua capacità di ricevere le forme, dipende il buon esito di ciò che avviene in lei da parte dell'anima: la materia infatti confacente alla forma riceve l'incisione in modo completo e giusto, corrispondente alla forma che la natura ha ricevuto dall'anima; la materia invece che non è conforme, al contrario.

L'esempio che si può citare è il fatto che, nella formazione delle persone nel grembo materno, la natura produce a partire dalla materia la forma camusa del naso, il colore azzurro degli occhi, o quello fulvo dei capelli,<sup>282</sup> a seconda della ricettività della materia di cui dispone. Non che essa miri appositamente a produrre cose difettose, anzi essa mira, sempre, al meglio, ma la materia umida riceve solo ciò che le è conforme, mentre il colore nero cupo degli occhi e la forma diritta del naso hanno bisogno dell'equilibrio della materia fra umidità troppo liquida e aridità troppo dura e non è possibile farli uscire dalla materia umida, come non è possibile foggiare un anello dalla cera sciolta.

Talvolta la materia è di ostacolo dal punto di vista della quantità piuttosto che della qualità e non porta a compimento la costituzione naturale nelle forme migliori: questo è il caso per i capelli, le ciglia e sopracciglia, che possono non essere incise come si deve se la materia è manchevole o squilibrata nelle qualità. La natura ne produce quello che è possibile e disponibile, ma la forma riesce male accetta all'anima, perché non si accorda con la perfezione che è in lei. Considera l'argilla in cui si imprime un

<sup>282</sup> Caratteri questi due ultimi considerati come difetti fisici anche sulla base di tradizioni riferite al profeta, v. Ghaly 2009, 175.

sigillo: se è insufficiente in quantità cambierà la profondità del sigillo, se è secca o umida o grossolana, la forma del sigillo sarà difettosa e l'argilla non riceverà l'impronta in modo completo e perfetto.

L'esempio invece della materia confacente è all'opposto: per questo riceverà quello che la natura le dà alla perfezione, e sarà incisa in modo giusto e corrispondente a ciò che c'è nell'anima: quando l'anima vede (la figura che ne risulta), si rallegra perché è conforme a ciò che è in lei stessa, corrispondente all'impronta che la natura ha dato (alla materia).

Nello stesso modo che l'arte imita la natura e l'artista, quando foggia una statua in una materia appropriata e questa riceve da lui la forma naturale in modo giusto e completo, si rallegra, gioisce, si compiace e si inorgoglisce perché la sua opera è riuscita e ha messo in atto ciò che era in potenza, in modo conforme a ciò che aveva in animo e alla natura - così è anche la situazione della natura rispetto all'anima perché il rapporto fra l'arte e la natura, nel fatto che l'una imiti l'altra, è come quello fra la natura e l'anima.

Poi quando l'anima vede una figura bella, dalle membra armoniose nelle forme, proporzioni, colori e così via, a lei accetta e corrispondente all'impronta che la natura ha dato (alla materia), desidera essere una sola cosa con lei, la astrae dalla materia e la fissa in se stessa e si identifica con lei, come fa con gli intelligibili. Questa è un'azione che le è propria per essenza, per lei si muove, a lei aspira, in lei si completa.

L'anima però si nobilita con le cose intelligibili, non con quelle sensibili, e se, facendo quanto abbiamo detto, desidera le cose e i corpi della natura, la natura ricerca l'unione nei corpi come l'anima la ricerca nelle forme astratte. Tuttavia non ha modo di arrivarvi perché il corpo si congiunge con il corpo non per via di un'unione, ma di un contatto: si verifica allora nell'anima un desiderio di contatto, cioè di un'unione fisica quanto più è possibile.<sup>283</sup> Questo è un gravissimo errore da parte dell'anima, perché precipita così dallo stato più nobile a quello più basso e assume una forma naturale da cui è stata presa e con cui ha avuto inizio, mentre le sfuggono le forme nobili razionali attraverso cui ascende al livello più elevato e alla felicità suprema.

Quanto ti ho detto riguarda il fatto universale ed essenziale, che occorre in una maniera naturale, circoscritta dall'arte (dell'etica)<sup>284</sup> e regolata dalle leggi.

**283** Vedi la *Risāla* nr. 36 sull'amore degli *Ih̄wān al-ṣafā'*, *Rasā'il*, 3, 222-34, soprattutto 225, dove sono tuttavia omissi i versi citati nelle altre edizioni, che esprimono questa stessa idea.

**284** *ṣinā'a*, che significa 'arte' o 'mestiere', ma che può essere usato anche nel senso di 'disciplina scientifica', v. Rosenthal 1970, 195, che rileva l'uso in Fārābī di '*ilm al-mantiq* e *ṣinā'at al-mantiq* 'logica' come intercambiabili. Miskawayh, *Tahdīb*, 1, esordisce affermando che una natura morale, capace solo di belle azioni si consegue attraverso una *ṣinā'a* e a p. 36 dichiara che l'etica (*ṣinā'at al-aḥlāq*) è quella più nobile. Arkoun 1988, 3, 58 traduce con «science», che secondo Goichon 1938, 182-3 non è del tutto esatto perché *ṣinā'a* conserva un aspetto pratico, accanto a quello della scienza, come nel caso della medicina, o della logica.

Quanto invece al gradimento accidentale e parziale - intendo dire ciò che risulta bello ad un dato individuo secondo un temperamento dato - anche questo avviene a causa di una certa proporzione, ma in modo individuale e le cose individuali sono senza numero: per questo non sono costrette sotto un'arte né hanno leggi.

Ciò che bisogna che si sappia è che ogni temperamento che si allontana dall'equilibrio ha affinità secondo criteri a lui propri; gli si oppone il temperamento che si trova all'altro estremo dal punto di equilibrio, così che l'uno trova brutto ciò che l'altro trova bello e viceversa. Allo stesso modo va ciò che è determinato dalle abitudini e dalle percezioni, come si ritrova nelle preferenze dei cibi e delle bevande: infatti i temperamenti squilibrati vanno d'accordo con i sapori strani e ne apprezzano gli aspetti più stravaganti. Una ricerca ti farà conoscere tutte le cose strane ed eccentriche relative ad odori, suoni e (a ciò che riguarda) tutti gli altri sensi.

*Il CINQUANTATREESIMO quesito* Perché avviene che l'uomo dal giudizio solido e forte, la persona intelligente che eccelle sugli altri, venga consultato e produca straordinari effetti e astuzie tali da spaccare un capello<sup>285</sup> e da rendere degna di biasimo la pioggia abbondante,<sup>286</sup> mentre quando invece si occupa dei suoi affari, sostiene se stesso e persegue come scopo i suoi vantaggi, diventa (vano) «come miraggio nel deserto»<sup>287</sup> e insipido tanto da coprirsi di vergogna davanti a chi lo metteva al primo posto<sup>288</sup> per la sua intelligenza ed astuzia e ne indicava a dito l'appropriato giudizio? Cosa gli è successo, cosa gli è accaduto? Cosa lo ha cambiato e lo ha così diminuito? Che cosa lo ha segnato in questo modo e lo ha portato dove lo ha portato?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione di ciò consiste in due cose: la prima è l'amore che l'uomo ha per se stesso e la paura di un errore che gli sia attribuito, o di uno sbaglio che provenga da lui: ne derivano per lui turbamento e confusione.

La seconda è la tendenza alla passione, la quale è nemica della ragione; sempre, l'errore sta con lei: quando la passione è presente, è assente la ragione e quando la ragione è assente se ne va tutto ciò che è bene. L'uomo,

**285** Letteralmente 'la chioma', espressione abbastanza comune, usata in connessione con un pensiero o un'intelligenza sottili ed acuti, veri o millantati, v. per es. Ġazālī, *Iḥyā'*, 4, 263, a proposito dei Mu'taziliti e dei *falāsifa*.

**286** La pioggia è considerata un beneficio e molte immagini poetiche relative, per esempio, alla generosità, vi si rifanno.

**287** *Cor* 24,39.

**288** Letteralmente 'piegava il dito mignolo su di lui, nell'enumerazione': cioè cominciava a contare da lui.

sempre, è un prigioniero nelle mani della passione, la quale gli fa vedere bello ciò che è brutto e giusto ciò che è sbagliato.

Anche se percepisce da parte sua tutto questo, l'uomo virtuoso e dotato di discernimento non è tuttavia messo al riparo dal fatto che la sua opinione di se stesso possa provenire da ciò che la passione, non la ragione, gli fa vedere: il suo pensiero può essere turbato e la sua opinione di sé non corretta.

Quando invece giudica degli altri è indenne da ambedue questi stati e per questo emette per gli altri pareri giusti e diritti, come il legno della freccia. Talvolta la passione può esistere anche nei confronti di altri, e allora gli occorre di sbagliare come gli occorre a proposito di se stesso: questo mostra la verità di quanto abbiamo detto a proposito di chi sbaglia nei confronti di se stesso mentre è nel giusto nelle cose degli altri.

Quando l'uomo razionale sta all'erta anche per se stesso ed evita la passione, il suo giudizio su se stesso è corretto e raramente sbaglia, se non nella misura dell'amore di sé di cui ognuno è formato e dell'ambiguità che può esserci in certi punti sottili fra passione e giudizio sano: allora però l'errore è scusabile e esente da responsabilità.

*Il CINQUANTAQUATTRESIMO quesito* Perché l'uomo ha ribrezzo di una ferita dai labbri aperti tanto che rifugge dal guardarla e dall'accostarvisi, ne bandisce da se stesso l'immagine, si distrae con qualcos'altro, e più è forte la sua avversione più ne è attratto?

Si tratta anche qui di un altro aspetto all'interno di ciò che è stupefacente, come nella precedente domanda?

Un'altra questione: colui che cura, tratta da vicino con tutto questo, con gli occhi, perché lo guarda, con le mani perché lo cura e con la lingua, perché ne parla: forse che questo da parte sua avviene per l'assuefazione e l'abitudine, il lungo commercio e osservazione? O per il guadagno che ne ricava, per il bisogno, la famiglia da sostenere, e le spese?

Se è per assuefazione e abitudine, in che stato si trovava all'inizio di questo processo? E se è per mestiere, come ha potuto opporsi così alla sua natura e combattere con se stesso una tale battaglia? E riesce forse bene all'uomo abituarsi a ciò che non è nella sua natura né costume, e perseverarvi, come chi vi è nato e vissuto a lungo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* È stato messo in chiaro dalle ricerche filosofiche che l'anima in realtà è una sola e che si è moltiplicata negli individui,<sup>289</sup> stando così le cose l'uomo, quando vede

<sup>289</sup> Vedi anche i quesiti nrr. 145 e 166. Non ho trovato riscontri a questa affermazione se non negativi. Avicenna, *Nafs* (L'anima, edizione separata del sesto *fann* della *Fisica* del grande *Libro della guarigione, al-Sifā'*), 306-11, sostiene che le anime umane vengono ad esistere insieme ai corpi ed hanno un'esistenza singola, non molteplice e si oppone all'idea



negli altri una cosa innaturale, come una ferita o una manchevolezza nella costituzione fisica o un difetto nella forma, gli occorre ciò che gli occorrerebbe se la cosa fosse sua propria, come se guardasse se stesso e il suo proprio corpo, perché l'anima dell'uno è esattamente l'anima dell'altro; a buon diritto quindi le si presenta questo fenomeno.

Quanto all'attrazione e alla costante presenza nella memoria, ciò avviene perché l'anima quando riceve una forma esteriore,<sup>290</sup> la estrae dalla sua materia, la stabilisce in se stessa e vi fissa la facoltà della memoria. L'anima non si comporta come uno specchio, che quando qualcosa gli si trova di fronte ne recepisce la forma finché questa cosa resta davanti a lui, e quando essa scompare, ne scompare anche l'immagine, né come chi recepisce le forme esteriori guardandole con gli occhi, perché questi sono corpi naturali che ricevono la forma dei corpi in modo accidentale, mentre l'anima la riceve in modo più nobile e alto, poi la rende stabile, anche se il supporto non è più davanti agli occhi.

Abbiamo già trovato nei nostri quesiti<sup>291</sup> qualcosa di questo fenomeno, e lì è stato chiarito come l'anima riceve, con la sua facoltà immaginativa, la forma di una cosa rapidamente e come questa forma rimanga poi nella sua facoltà memorativa,<sup>292</sup> così che la vede nel sonno e nella veglia: noi, quando vogliamo, possiamo richiamare le immagini dei nostri genitori, dei nostri nonni e delle nostre città come se li vedessimo, anche se sono assenti o estinti.

Quanto alla ragione per cui ciò avviene e come si possa andare fino in fondo in questa questione, ciò si trova là dove ci si aspetta di trovarlo.

che l'anima si possa moltiplicare; v. anche l'esposizione del pensiero di Avicenna su questo punto in Shahrastani 1986, 2, 310-2. In linea generale Avicenna difende una via di mezzo fra la teoria che vuole l'anima così legata al corpo da corrompersi dopo la morte e quella plotiniana secondo la quale l'anima esiste prima di entrare in un corpo ed ha solo una relazione contingente con il corpo che occupa, v. Adamson 2004, 60-1, che esamina la discussione di Avicenna di alcuni punti della *Teologia di Aristotele* (nell'opera in gran parte perduta intitolata *al-Inṣāf*, Il giusto mezzo, edita in Badawī 1947, 37-84). Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi), questione nr. 19, 206-7, riprende e riassume questa posizione, riportandone gli argomenti: se le anime che precedono il corpo sono una sola, come si può questa, che non ha quantità né grandezza, dividersi? Se non si divide, come possono essere diverse le anime dei singoli individui? Se invece queste anime si moltiplicano, in che modo possono farlo, dato che ciò può avvenire solo nelle materie, nei tempi, negli spazi, mentre l'anima non possiede niente di tutto questo? Si potrebbe pensare alle affermazioni di Plotino che l'anima non si frantuma ma si moltiplica ed è ovunque intera e identica a sé, v. Pozzi 1979, che esamina i complessi rapporti fra totalità e pluralità dell'anima a livello cosmico in Plotino, soprattutto 300-1. In un testo frammentario attribuito a Miskawayh (Arkoun 1963, 202) si afferma che, come ogni molteplicità discende dall'Uno e vi ascende, anche le anime hanno principio nell'anima prima, unica, e verso quella ascendono.

290 *ṣūra*, v. il quesito nr. 15.

291 Vedi il quesito nr. 28.

292 Dopo il 'senso comune', l'immaginazione, la facoltà estimativa, la riflessione, nel sistema avicenniano l'ultima delle facoltà è la memoria, Goichon 1938, 131.

Colui che cura (le ferite aperte) invece, dato che me ne hai domandato, e che ci è abituato per assuefazione, si trova in tale stato per il ripetersi della forma e del fatto che questa azione è diventata per lui come una natura. Già abbiamo esposto in precedenti quesiti che quando le forme si ripetono nell'anima ne consegue qualcosa di stabile, quasi parte della sostanza dell'anima stessa, e abbiamo detto che senza questa condizione non potremmo educare i giovani né far acquisire ai bambini, fin dalla loro prima formazione, le belle abitudini: infatti quando gli atti si seguono e continuano, l'anima se li rende familiari, che siano belli o brutti. E quando l'uomo vi persevera diventano un *habitus* permanente<sup>293</sup> e una cosa acquisita, che è difficile far scomparire.

*Il CINQUANTACINQUESIMO quesito* Qual è la ragione dell'amore per questo mondo? Non vedi che Iddio altissimo dice «No! Ma voi amate l'effimero»<sup>294</sup> e il poeta dice:

«L'anima è dedita all'amore per questo mondo».<sup>295</sup>

A causa di questa idea sono scoppiate le discordie, si sono alterate le situazioni, le menti si sono confuse ed è nato il bisogno dei profeti, dei governi, degli strumenti di repressione e degli ammaestramenti: ma poiché l'amore per questo mondo è un dato naturale, è seminato nell'argilla (di cui siamo fatti) e foggia nella (nostra) foggia, come è possibile bandirlo e allontanarlo?

Come può occorrere il penoso obbligo di andare contro la natura? La legge non consolida forse la natura, la religione non è forse il sostegno del governare, e adorare Iddio non è forse un affare della ragione? L'aldilà non è forse speculare a questo mondo? Come possiamo parlare di questa (sola) metà?

E come continuare a biasimare colui che ama ciò che gli è stato fatto amare e a cui è stato limitato il suo interesse, così come è stato creato uomo o donna, alto o basso, cieco o vedente, sciocco o perspicace? E se cade il motivo di biasimo da uno dei due lati, cade anche per quello che gli è vicino, e se rimane per l'uno rimane anche per l'altro.

293 *malaka*, v. il quesito nr. 23.

294 *Cor* 75,20.

295 È il secondo emistichio di un verso il cui primo recita, con qualche variante che non ne muta il senso: «spero da te un bene prossimo»: i due emistichi sono costruiti secondo il ben noto ed apprezzato schema per cui il secondo riprende e sintetizza in modo spesso sentenzioso a carattere generale, l'idea espressa nel primo. Il nostro emistichio è infatti passato in proverbio ed usato da solo come tale, v. per esempio Maydānī, *Mağma'*, 3, 372, proverbio nr. 4196, Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 46, citato fra i proverbi degli Arabi. Il verso è del celebre poeta di età omayyade Ġarīr, e fa parte di un poema in lode del califfo 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 717-720), v. Ġāhiz, *Bayān*, 3, 261.

Questa riflessione scivola verso la questione della determinazione e del libero arbitrio e ambedue necessitano di acuta considerazione e di un rinnovato modo di vedere.

Una situazione che divide lo spirito impedisce di portare a compimento il proposito e di sviluppare esaurientemente la riflessione.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Con ‘questo mondo’ si intende alludere ai sensi e ai piaceri che ne seguono, come cibi, bevande, tempi di svago liberatorio<sup>296</sup> e di riposo, e quella che è specializzata in queste cose che provengono dai sensi è l’anima bestiale.

È necessario poi che tu sappia che questa anima è con noi dalla nostra prima formazione e dal momento della nascita e quindi, nel lungo tempo ininterrotto, abbiamo sviluppato una forte familiarità con lei: per questo la sua forza è più evidente e la sua preminenza più decisa e a lei è spettato il controllo.

Infatti, solo più tardi ci accorgiamo dell’anima che discerne con la forza della ragione: la sua impronta appare a poco a poco fino a rafforzarsi nell’età adulta e matura, quando si raggiunge il massimo vigore; quindi abbiamo bisogno di resistere all’altra anima, di essere equipaggiati nei suoi confronti, di spezzarne la veemenza, di svilirne la forza a prezzo di intenso e faticoso sforzo e di lunga pazienza, secondo la sua intensità, il suo potere su di noi e la nostra assuefazione. Abbiamo anche bisogno di rafforzare l’anima razionale, obbedendo ai suoi comandi, mettendola a frutto ed eseguendo le sue risoluzioni. A causa di tutto ciò ci è difficile accettare l’impero di questa e ci è facile accettare l’impero di quella.

Quanto alla tua domanda: come può occorrere il penoso obbligo di andare contro la natura, diciamo: la natura dell’anima bestiale è di farsi guidare da quella razionale e di tenersi ai suoi ordini. Se ciò non esistesse allo stato naturale, il fatto cioè che (l’anima bestiale) accetti l’educazione e che le sue azioni proprie emanino secondo ciò che la ragione comanda, (solo in questo caso) si tratterebbe invero di un penoso obbligo di andare contro la natura. Nessuno vuole rendere del tutto inoperosa questa facoltà, le si domanda invece di accettare di disporre le sue azioni secondo ciò che prescrive la ragione, essendo essa fatta per natura per accettare questa regola di condotta, come abbiamo detto.

L’esempio addotto relativo all’essere alti o bassi e simili non rientra in quanto abbiamo detto, perché è una cosa in cui l’educazione non può agire, trattandosi dell’impronta che la materia riceve da chi gliela dà, secondo la sua situazione, e non c’è modo né motivo di opporvisi. In altre parole, l’umidità che c’è nella materia riceve dal calore un’estensione e una trazione

296 *istifrāgāt* è in senso proprio un termine medico che può indicare ogni forma di evacuazione corporea, spontanea o provocata, v. il quesito nr. 140.

verso l'alto, che è (la direzione) del movimento del calore, da cui deriva l'altezza, in proporzione a quanto l'umidità subisce e il calore agisce, e non è possibile che sia diversa da come appare in atto.<sup>297</sup>

È chiara adesso la differenza fra questi due tipi che hai voluto mettere insieme, ed è evidente la ragione dell'amore per la vita terrena e la bellezza degli ammaestramenti di Dio altissimo agli uomini attraverso la religione e le regole di condotta: la risposta è risultata concisa e chiara.

*Il CINQUANTASEIESIMO quesito* Qual è la ragione per cui l'uomo uccide se stesso sotto colpi che si susseguono su di lui, davanti a una povertà che lo rende bisognoso, a una situazione inaccessibile alle sue capacità e al suo potere, a una porta bloccata davanti a ciò che esige o desidera, a un amore che è al di là della sua portata e che non sa come curare? Cosa si aspetta da ciò che commette, e verso cosa si dirige nei suoi scopi e nelle sue intenzioni? Cosa si erge davanti a lui, distrugge la sua capacità di giudizio e gli fa dimenticare uno spirito familiare, un'anima amata e una cara esistenza? Che cosa arriva dunque ad immaginarsi della non-esistenza, tale da sottrarlo alla presa dell'esistere<sup>298</sup> e di consegnarlo ai rovesci di simili vicissitudini?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'uomo è composto di tre facoltà psichiche, in mezzo alle quali si trova, attratto una volta dall'una e una volta dall'altra e a seconda della forza di ognuna di esse, egli inclina nell'azione. Talvolta ha la prevalenza la facoltà irascibile, e quando ne riceve la tinta e vi inclina nell'agire, ogni sua facoltà apparirà sotto forma di collera e le altre facoltà resteranno nascoste, quasi non esistessero; allo stesso modo, quando si agita in lui la facoltà concupiscibile, le impronte delle altre resteranno nascoste.

La condizione in cui l'uomo si trova in possesso di più solido giudizio e di migliore stato è quella in cui prevale in lui la facoltà razionale; infatti questa è la facoltà capace di discernere e comprendere, che regola le altre in modo tale che le loro azioni risultino secondo ciò che essa determina e prescrive; a questo punto egli occupa quella posizione nobile per la quale Dio altissimo l'ha formato, come lo ha voluto.

Se le cose stanno in questo modo, non è inaudito che, quando una difficoltà si presenta o si chiude una porta davanti a ciò che l'uomo esigerebbe, una

297 Vedi il quesito nr. 127.

298 *wiġdān* significa prima di tutto il 'trovare', ma anche, a parte il significato particolare che ha acquisito nel linguaggio mistico o amoroso, il 'trovarsi, l'esistere'; per un uso in questo senso in Ibn Ḥaldūn, parallelo a *wuġūd*, v. Rosenthal 1967, 198, n. 277. Pare probabile che la parola sia stata scelta qui in quanto assonante con *hidtān* 'rovesci, vicissitudini'. Muhanna 2016, 272, traduce: «And what is it that finally saves him from his delusional longing for nonexistence, and wrests him from the grip of his ardor, and allows him to turn away from his misfortunes?».

delle altre facoltà si agiti in lui, e che se ne esca in atti non conformi a quanto esigono il discernimento e la riflessione, a causa del fatto che l'impronta della facoltà razionale resta nascosta e l'altra facoltà ha il sopravvento.

Questo lo constatiamo con i nostri occhi nei nostri diversi stati. Infatti, ci troviamo in certi momenti in situazioni che cerchiamo di proposito, sordi ad ogni buon consigliere e ribelli ad ogni ordine giusto, tanto che, quando ci risvegliamo dallo stato di ebbrezza che si era allora impadronito di noi, ci meravigliamo degli atti di cui abbiamo fatto mostra e non ci riconosciamo in loro, come se fosse un altro quello che li ha cercati di proposito. Le cose poi continuano in questo modo fino a che la prima facoltà non si agiti di nuovo in noi, e né l'esperienza fatta né gli ammonimenti che facciamo a noi stessi ci impediranno di ricadere.

La ragione di tutto ciò è la composizione delle diverse facoltà psichiche, e l'uomo non può concentrarsi esclusivamente su di una sola facoltà e far sì che gli atti delle altre risultino secondo ciò che più nobile e buono, se non dopo severo trattamento, molta correzione e lunga applicazione. Infatti, quando l'abitudine è continua e la determinazione è messa in atto su una lunga durata di tempo, ne deriva la formazione di un carattere<sup>299</sup> che sarà quello che deterrà l'autorità e il potere; per questo comandiamo ai giovani di seguire una bella condotta e per questo li riprendiamo con i mezzi correttivi che le leggi stabiliscono e la saggezza (filosofica) prescrive.

Andare fino in fondo in questo discorso e enumerarne le cause non è cosa che il quesito richiede, né lo spazio sarebbe sufficiente. Se poi qualcuno ha dei dubbi su ciò che abbiamo detto e pensa che l'uomo composto delle tre facoltà deve stabilmente restare in un solo stato, esito della composizione di quelle facoltà, come vediamo che accade negli altri composti tratti da cose naturali, sappia che l'esempio non calza perché le facoltà psichiche dell'uomo hanno per loro natura movimenti crescenti e decrescenti ed anche stati che le agitano. Le forze delle cose naturali non sono così e se si guarda bene si troverà che è come abbiamo accennato e detto.

*Il CINQUANTASETTESIMO quesito* Ho interrogato uno *šayḥ* a Bagdad a proposito di un uomo che, su un ponte, aveva oltrepassato la corda<sup>300</sup> (per gettarsi nel fiume), ma era stato circondato dalla polizia. Mentre lo conducevano in prigione, aveva scorto il luccichio di un rasoio in un angolo di una bottega di barbieri; afferratolo in un lampo se l'era passato sulla gola ed eccolo venir meno nel suo sangue, dopo essersi separato dal soffio vitale e aver detto addio alla vita. Ho chiesto: chi ha ucciso quest'uomo? Se diciamo: ha ucciso se stesso, allora o l'uccisore è l'ucciso o l'uccisore

299 *ḥuluq*, v. i quesiti nrr. 8, 29, 42, 95.

300 *īḡtāza bi-ṭaraf al-ḡisr*. Si tratta probabilmente di un ponte di barche (v. DAFA s.v. *ḡisr*) tenute insieme da una corda (*ṭaraf*, v. Dozy, s.v.).

è diverso dall'ucciso, e se ognuno dei due è distinto dall'altro, come si ritrovano uniti nonostante questa separazione? e se l'uno è l'altro, come si separano nonostante questa unione?

Il quesito precedente è stato messo insieme a questo, che va nella stessa direzione e ne segue le tracce.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Questo quesito sembra basato sul fatto che l'uomo sia una cosa sola, senza molteplicità, e nel caso in cui le cose stiano così, ci sarebbero forti ragioni di incertezza.<sup>301</sup> Ma se si ha invece chiaro che nell'uomo esistono molte facoltà, dalle quali egli è composto, inclinando talvolta verso l'una e talvolta verso l'altra, e che le sue azioni sono in conseguenza di questo suo inclinare verso una delle facoltà e del suo prevalere, come abbiamo spiegato nel precedente quesito, allora i dubbi cessano.

Quanto alla domanda: come si ritrovano i due uniti nonostante questa separazione? dico: la ragione è il fatto che il Creatore altissimo, poiché sa che questo composto di anima e di corpo ha bisogno di cose che lo facciano sussistere, come il cibo e altro, e che non c'è sussistenza se non attraverso la materia – alla quale egli perviene solo se si muove e si dà attivamente da fare, poiché molti sono gli ostacoli e impedimenti che si frappongono – (visto tutto questo) Iddio gli ha dato una facoltà<sup>302</sup> attraverso la quale egli consegue ciò di cui ha bisogno, e respinge ciò che vi si oppone, perché la sussistenza abbia luogo.

È proprio di questa facoltà di agitarsi ed eccitarsi talvolta più del dovuto e di essere talvolta inferiore al dovuto. Ad ambedue questi stati corrisponde un vizio: conseguenza del primo stato è la temerarietà, del secondo la viltà. Spetta all'uomo, attraverso la facoltà del discernimento e della ragione, usare questa facoltà secondo il dovuto e nella misura del dovuto e per ciò che è dovuto; se attinge questo livello è coraggioso e degno di lode, come Iddio altissimo vuole da lui, secondo la maniera in cui l'ha creato.

Resta nella questione un punto dubbio. Si potrebbe infatti dire: se da questa persona che ha ucciso se stesso è uscita una tale azione a causa della facoltà irascibile, costui è coraggioso, quindi lodevole, mentre sappiamo che colui che agisce in tal modo su se stesso è da biasimare:<sup>303</sup> in che situazione si trova costui? E dov'è il luogo lodevole del coraggio? La nostra risposta è la seguente: senza dubbio questa azione è effetto della facoltà irascibile, ma per vizio e per difetto rispetto al dovuto, non per eccesso,

301 Letteralmente 'e, da questo lato, l'incertezza è forte'.

302 Si tratta della facoltà irascibile, v. *Tahqīb*, 21-2 (Arkoun 1988, 31-2).

303 L'islam condanna il suicidio, v. E.I. s.v. *Intihār* (F. Rosenthal), dove è menzionata anche l'opinione filosofica rispecchiata dai nostri quesiti, secondo cui in una situazione insostenibile è preferibile desiderare la morte piuttosto che la vita.

né conformemente al punto di equilibrio che abbiamo chiamato coraggio. Infatti l'uomo che ha paura di uno stato in cui viene a trovarsi, come la povertà o una difficile prova, e non è capace di assumerlo, né lo affronta con forte determinazione e totale energia, è debole e vile e la sua viltà lo porta a dire: cerco riposo dal reggere a questa pena che mi è capitata. Questo è la codardia e la debolezza che chiamiamo viltà.

Abbiamo detto che la facoltà irascibile talvolta è debole e inferiore al dovuto; in questo caso essa diviene un vizio e un difetto e non si chiama coraggio, né il suo detentore è degno di lode.

*Il CINQUANTOTTESIMO quesito* Come avviene che chi è abituato all'ipocrisia sia talvolta sincero? e che sia sicuro chi è pieno di dubbi? che si svegli chi dorme, che si comporti da amico sincero chi inganna?

E come ancora avviene che sia ipocrita chi si è formato secondo sincerità, che ispiri sospetti chi è abituato all'integrità morale o ancora che tradisca chi è stato fedele per sessant'anni e se ne astenga chi è invecchiato sessant'anni nel tradimento?

Cosa sono queste diverse affezioni che appaiono, queste abitudini novelle?

Allo stesso modo vediamo il bugiardo talvolta dire il vero senza una necessità insorta e il sincero mentire senza una ragione precisa; poi non succede che l'uno dica il vero quando gli gioverebbe o che l'altro menta quando ce n'è un motivo.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo quesito è vicino ai due precedenti, e anche la risposta lo sarà. Infatti l'ipocrisia, l'amicizia sincera e tutto quello di cui hai parlato sono impronte dell'anima razionale, la quale, come è evidente, conosce stati di salute e di malattia: la salute consiste nel suo equilibrio nelle altre sue facoltà e la malattia nell'uscire da questo equilibrio. Se quindi essa esce dall'equilibrio in un certo momento, non le è proibito di rientrarvi in un altro e come la sincerità, l'amicizia disinteressata, la corretta riflessione, il soppesare le azioni secondo le circostanze costituiscono il suo stato di salute e di equilibrio, gli opposti ne costituiscono la malattia, e l'uscita dall'equilibrio. Tuttavia non ammettiamo che essa dica il vero poi menta senza motivo e non per impedire un danno, anzi essa pensa<sup>304</sup> sempre che il suo agire sia la cosa giusta per qualcosa che lei vede; questa opinione può essere erronea, ma che essa faccia qualcosa senza bisogno e senza scopo, (muovendo) verso ciò che considera sbagliato, è impossibile.

304 Leggendo *tazunnu* invece di *yazunnu* (o *yuzannu*) dell'edizione di Amīn.

*Il CINQUANTANOVESIMO quesito* Che cosa significa il detto di un sapiente: Iddio altissimo ha esteso a tutti il suo fare ma non il suo beneficiare?<sup>305</sup> come può essere spiegato e precisato? L'Altissimo ha forse tralasciato di elargire qualche vantaggio alle sue creature, senza darvi generosamente inizio, senza che lo chiedessero? Come ciò è possibile, dato che ha loro donato grazie prima che le meritassero e le ha create senza bisogno di loro?

Se si risponde: le ha messe alla prova con il bisogno poi le ha private (della sua beneficenza) (pur senza essere avaro, diciamo: non si dovrà negare la beneficenza divina in ciò che è evidente, a motivo di un'incertezza che si situa invece in ciò che è oggetto di opinione: forse nel mistero che avvolge ciò di cui le ha private c'era qualcosa che potrebbe accadere, ma che resta ignoto. Egli provvede con larghezza e porta a compimento ciò che la saggezza esige, senza opposizioni né obiezioni (possibili).

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La frase: Iddio altissimo ha esteso a tutti il suo fare ma non il suo beneficiare, è stata costruita in modo retorico, ma il senso è corretto, sia pure nell'artificiosità di cui il suo autore si è fatto carico. Questa stessa idea nelle parole del Masīh,<sup>306</sup> su di lui la pace, è più chiara. Ci è stato infatti tramandato, tradotto dalla sua lingua nella nostra, che ha detto: «Non vi preoccupate e non dite: che cosa mangeremo, che cosa berremo e di cosa ci vestiremo; infatti a tutte le creature è stata estesa la misura del loro bisogno, ma esse chiedono il di più. Sappiate che non tutti quelli che invocano Iddio vedono il volto di Dio, ma quelli che lo compiacciono perfettamente con il buon operare».

Queste sono le parole del Masīh, su di lui la pace, secondo come sono state tradotte e tramandate.

Quanto alla spiegazione di queste parole, che sono di chiarimento alla prima parte del tuo quesito, l'azione chiara ed evidente estesa a tutte le creature è l'aver dato loro la vita, poi aver provveduto<sup>307</sup> a ciò che è necessario alla loro sopravvivenza. Infatti la loro sopravvivenza sta nel calore naturale e la permanenza del calore naturale sta nella ventilazione che fa uscire dalla sua primitiva sede il vapore fuliginoso derivante dal calore

**305** La traduzione vuole rendere il gioco di parole dell'originale arabo fra *ṣun'* e *iṣṭinā'*; la frase significa che Iddio ha esteso a tutti i viventi la sua azione creatrice ma non ha esteso a tutti in uguale misura i suoi benefici; non ho trovato altri riscontri per questo detto.

**306** Ossia Gesù; per il significato della parola araba *masīh*, che non ha connotazioni messianiche e sembra essere usata come parte del nome proprio di Gesù v. Graf 1954.

**307** *izāḥat al-'illa*, v. il quesito nr. 5.



e dall'umidità del cervello<sup>308</sup> e sta inoltre nella trasformazione dell'aria secca che è in questo vapore fuliginoso in un'altra aria umida e sana, confacente alla materia di tale calore. Ciò avviene attraverso un mantice sempre in funzione simile a quello del fabbro, che è il polmone. L'organo della respirazione si trova in tutti quelli che hanno un cuore e una sede di questo calore, oppure organi simili per gli animali che non hanno un cuore, né hanno bisogno di rinfrescare il calore ardente nella materia umida del cervello.<sup>309</sup>

Poi (la sopravvivenza) sta nel provvedere all'aria stessa, che è la materia di tale calore, poi nell'umidità senza la quale la quantità che se ne trova nel corpo, intendo dire l'acqua, svanirebbe consumata dal calore.

Queste sono le cose necessarie alla vita, e la mancanza di una sola di loro anche per brevissimo tempo, la distruggerebbe; ad esse è stato provveduto in modo chiaro ed evidente, per tutti gli esseri viventi.

Quanto alle cose che ne seguono e che sono necessarie per una lunga sopravvivenza e una buona salute, come le vene pulsanti e non pulsanti,<sup>310</sup> l'apparato digerente e le diverse sue facoltà: quella attrattiva, quella alteratrice, quella trasformatrice, quella ritentiva e quella espulsiva,<sup>311</sup> o la facoltà principale e quelle subordinate, con la funzione costante di guida e impiego di quelle subordinate da parte di quella principale e l'obbedienza e il servizio di quest'ultima da parte delle subordinate: tutte queste sono cose chiarite dall'arte della medicina, in modo tale che non c'è bisogno di riprenderne il discorso.

Resta dopo di ciò la scelta da parte dell'essere vivente di un cibo a preferenza di un altro, fra quelli che non sono necessari alla sua soprav-

**308** In questo paragrafo Miskawayh presenta un veloce sunto delle cognizioni fisiologiche espresse dai medici del suo tempo, tratte soprattutto da Galeno; per i particolari v. Mağūsī, *Malakī* 1903, 292-295, Rāzī, *al-Ṭibb al-manṣūrī* (Il libro di medicina dedicato a Manṣūr, governatore samanide di Rayy), 47-49.

**309** Il cuore, essendo l'origine e la fonte del calore naturale, ha bisogno di un po' della sostanza dell'aria per raffrescare l'ardore e l'effervescenza del calore e per allontanare dal cuore il vapore fuliginoso che vi si genera, Mağūsī, *Malakī* 1903, 340-1; la respirazione serve a conservare il calore naturale, Mağūsī, *Malakī* 1903, 92-3 e il polmone serve da intermediario fra il cuore e la laringe da cui entra l'aria. La fonte di queste descrizioni è sempre Galeno, come esplicano le note della traduzione francese, che ne cita i passi.

**310** Le 'vene pulsanti' sono le arterie, quelle 'non pulsanti', le vene.

**311** Si tratta delle funzioni dell'apparato digerente, i cui meccanismi sono spiegati, per esempio, da Mağūsī, *Malakī* 1903, 360-1: lo stomaco, risalendo verso l'esofago al momento della deglutizione, attira a sé il cibo, poi lo trattiene fino a digerirne quanto è necessario, poi, contraendosi, lo espelle verso l'intestino. Quanto alle altre 'facoltà' a cui Miskawayh allude soltanto, si può supporre che siano quelle fondamentali, suddivise in psichiche, animali e naturali (o vegetative) ed elencate come tali, per esempio, in Mağūsī, *Malakī* 1903, 92-3 e nella sezione quarta, che tratta di questioni generali, del trattato di oftalmologia attribuito a Ḥunayn b. Ishāq, in Meyerhof 1928, 113 del testo arabo e 40 di quello inglese; v. anche il quesito nr. 26.

vivenza; è infatti stato fornito, secondo il suo bisogno, di una facoltà con cui è capace di scegliere e di conseguire la misura del suo bisogno. Tutto questo è comune a tutte le creature, non impedito in nessuno modo.

Quanto al 'beneficare', esso è la vicinanza al Creatore – maestoso è il suo nome – e questa non si realizza senza che vi si concorra, la si desideri e vi si rivolga. Egli – santo è il suo nome – ne ha mostrato la via: al servo non resta che muoversi verso questa condizione e niente gli impedisce il (divino) beneficio, anzi la porta è aperta e il velo sollevato. Ma invece è l'uomo che vela<sup>312</sup> se stesso e si rifiuta di desiderare e di rivolgersi verso questo cammino e questa via che gli è stata indicata e fatta desiderare – perché è occupato dal superfluo della sua vita, di cui potrebbe fare a meno in favore di ciò che è eterno, e dalla sua tendenza ai piaceri dei sensi che si frappongono fra lui e il suo scopo, il suo fine e la sua felicità suprema.

Questo è sufficiente, relativamente alla sede, a ciò che hai chiesto.

*Il SESSANTESIMO quesito* Per quale profonda ragione l'anima nobile predilige la pulizia, ama purificarsi, persegue le abluzioni? A questo proposito qual è l'aspetto benefico del detto del profeta – su di lui la benedizione di Dio e la sua pace – 'l'aspetto trasandato fa parte della fede'?<sup>313</sup>

Un pio asceta ha detto: squallore è nobiltà, mollezza è dissipazione.

Ho sentito un sufi dire: la profondità del cuore<sup>314</sup> del sufi, quando è in purezza, non sopporta la grossolanità. Tale frase detta in modo assoluto richiede di essere circoscritta, ma costui ha detto questo e poi non ha aggiunto altro.

Ho sentito un filosofo dire: quando è pura la profondità del cuore, rimane lontana la malvagità.

Anche se queste parole sono eleganti, la ragione ne rimane tuttavia nascosta e l'indicazione che se ne può trarre è poco stringente.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Prima di tutto è necessario che si parli della causa della pulizia e della sporcizia affinché sia chiaro il significato di ognuna delle due; poi che si esamini la repulsione che si ha per la sporcizia e l'inclinazione per la pulizia. Quindi diciamo:

**312** *yahǧubu*, che, come il precedente *hiǧāb*, allude, con lessico coranico, al 'velo' che impedisce ai miscredenti di ricevere la recitazione del testo sacro e, più largamente nel lessico mistico, al velo rappresentato da tutto ciò che non è Dio, che impedisce al cuore di aprirsi alla rivelazione.

**313** Detto citato più volte anche nei lessici, a proposito della parola che indica l'aspetto trasandato, *baǧāda*, v. anche Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 1, 110, secondo il quale si deve intendere, nel vestire, l'umiltà e non il compiacimento.

**314** *sirr* che significa 'segreto', ma che nell'anatomia spirituale dei mistici indica uno degli strati del cuore, sede della 'conoscenza segreta e intima', v. la voce *Sirr* in E.I. (M.A. Amir-Moezzi); a questo significato accenna anche Miskawayh alla fine della risposta. Muhan-na 2016, 273, traduce: «The secret of the Sufi is that when he is pure, he doesn't suffer hardship».

quando i quattro elementi non sono mescolati in modi reciprocamente eterogenei, l'uomo non ne ripugna e non li chiama sporcizia; la ripugnanza avviene invece da alcuni tipi di mescolanza. Quando consideriamo queste misture<sup>315</sup> troviamo che se i quattro elementi si mescolano secondo una certa omogeneità, si trovano in equilibrio e ne risulta il temperamento umano; questo temperamento ha una sua finalità e tutto ciò che non ne esce è 'uomo' nella forma e nel temperamento, mentre ciò che devia da questo temperamento e se ne scarta, non è 'uomo'.

Ogni deviazione e scarto avvengono necessariamente (inclinando) di più verso uno dei quattro elementi.<sup>316</sup> Se questo avviene nella direzione del calore, mentre gli altri elementi restano vicini al temperamento umano o restano nel loro stato, si prenderà in esame la misura dello scarto nella direzione del calore: se è grande, esso sarà come un veleno letale per l'uomo, se è meno grande sarà nocivo in proporzione a quanto si discosta dal suo punto di equilibrio nel calore. Ciò non si chiama sporcizia, e lo stesso avviene se devia nella direzione del secco o del freddo; infatti se essi eccedono e occorrono in modo che si oppone al temperamento equilibrato tanto da distruggerlo, sono dei veleni; se invece non distruggono questo temperamento, lo danneggiano e ne mutano la forma e sia che questo elemento che esce dall'equilibrio umano sia vegetale o animale, vi occorre ciò che abbiamo detto.

Questo è lo stato degli elementi singoli quando uno eccede, restando gli altri nello stato di equilibrio.

Quando la deviazione riguarda due elementi, anche in questo caso ciò avviene secondo varie modalità e direzioni; tuttavia soprattutto quando l'umidità eccede troppo e il calore difetta<sup>317</sup> troppo, promana da tale temperamento uno stato che si chiama 'putrefazione'. Esso consiste nell'incapacità, da parte del calore, di sciogliere l'umidità, risultando opposto all'equilibrio del temperamento da questo punto di vista; l'uomo ne ha ripugnanza e lo rifiuta, sia che provenga da un essere animato o no.<sup>318</sup>

Questa ripugnanza e disgusto avvengono con varie modalità, secondo lo scarto dall'equilibrio che vi corrisponde nel temperamento. Farò un esempio: poiché il temperamento dell'uomo è vicino al temperamento del caval-

315 Vedi l'Introduzione di Miskawayh e i quesiti nrr. 4, 49.

316 Qui non si tratta propriamente dei quattro elementi, ma delle qualità che li accompagnano, v. l'Introduzione di Miskawayh.

317 Leggendo *farrāṭat* invece di *afraṭat* delle due edizioni, in accordo a quanto il testo dice dopo sul difetto (*nuqṣān*) del calore.

318 Si deve intendere, come anche accennato prima, che l'uomo rifiuta ciò che esce dal suo temperamento, anche se si tratta del temperamento di altri esseri.

lo e c'è fra di essi un'omogeneità,<sup>319</sup> ne deriva una reciproca accettazione da questo punto di vista. Quando invece il temperamento in questione si allontana da quello dell'uomo, così che ne derivino la polvere, i vermi, gli scarafaggi e le mosche, l'uomo ne prova ripugnanza e disgusto, perché questi tipi di animali sono formati di cose putride, come abbiamo esposto a proposito dell'eccesso di umidità e difetto di calore, e sono lontani dal temperamento dell'uomo e così è il caso degli escrementi corporali. Infatti quando la natura acquisisce il nutrimento, ne assume la quantità confacente, ne fa una cernita, lo fa giungere nei suoi ricettacoli, lo fa assimilare al corpo uno dopo l'altro, ne rigetta ciò che non è confacente, fa anche di questo una cernita e lo fa arrivare ad altri ricettacoli che sono gli organi addetti allo scartare. Questo (secondo) oggetto della cernita, da cui è stato tolto tutto ciò che c'è di confacente, risulta al colmo della distanza dall'affinità (di temperamento), data la prevalenza dell'umidità e la scarsità del calore: quindi imputridisce e l'uomo ne ripugna, ne sente disgusto e desidera liberarsene.

Questa è la sorte delle altre secrezioni del superfluo del corpo, perché tutto ciò che la natura rigetta dopo averne fatto una cernita è per conseguenza non confacente e ciò che non è confacente è ripugnante e viene chiamato 'sporcizia', tranne finché rimane all'interno del corpo e non si vede: in questo caso viene tollerato per necessità. Quando invece appare, lo eliminiamo e ne proviamo avversione e disgusto. Queste sono le cose che si chiamano sporcizia e sudiciume per natura. Esistono poi altre cose da cui l'uomo rifugge per abitudine e con cui è familiare parimenti per abitudine, ma non riguardano per niente la questione che stiamo trattando.

Quanto alle parole del profeta - Dio preghi su di lui e gli dia pace - 'l'aspetto trasandato fa parte della fede', esse sono lontane dal genere di cui abbiamo parlato; infatti (anche) chi è di aspetto trasandato detesta la sporcizia, ama la pulizia, non è affatto diverso da te in ciò che predilige nell'idea di purità; oppure, se dissente, non lo fa in quanto la trascuratezza dell'aspetto vi sia coinvolta, ma così come lo potrebbe fare un altro che non è trascurato. Allo stesso modo è la condizione di povertà trasandata a proposito della quale hai citato le parole di un sufi: questi temi appartengono ad altri argomenti diversi dai nostri qui e il parlarne si riconetterebbe con i temi della temperanza, della frugalità e della parsimonia, che sono virtù di cui in altri luoghi si è trattato ad esaurimento.

Quanto alle parole: la profondità del cuore del sufi, quando è in purità, non sopporta la grossolanità, e alle altre: quando è pura la profondità del cuore, rimane lontana la malvagità, sono allusioni ai gradi dell'anima nelle conoscenze (mistiche) e alle tappe della certezza. Per certo, quando qual-

319 *munāsaba*, che abbiamo tradotto 'corrispondenza' nel quesito nr. 30. Lo stesso Miskawayh, *Tahdīb*, 136-7 (Arkoun 1988, 213), usa in analogo contesto *mušākala*, tradotto da Arkoun «affinité».

cuno ha raggiunto uno stadio di vicinanza al Creatore – maestoso è il suo nome, alto sopra ogni cosa – la malvagità è bandita da lui e non sopporta grossolanità.

Il commento e la spiegazione di queste parole sono lunghi, ma da ciò che abbiamo detto appare un sufficiente risultato.

*Il SESSANTUNESIMO quesito* È preferibile cantare o suonare? È migliore e più nobile chi canta, o chi suona?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La musica è una scienza a cui si può connettere una pratica e chi la esegue si chiama musicista. La sua parte teorica costituisce una delle quattro discipline<sup>320</sup> di cui deve necessariamente avere una qualche conoscenza chi si occupa di filosofia;<sup>321</sup> la pratica invece non fa parte di queste discipline, ma consiste nell’esecuzione di note e ritmi in reciproca armonia e proporzione, che ha come effetto di muovere l’anima, attraverso uno strumento appropriato che può far parte del corpo, o essere esterno al corpo. Se fa parte del corpo, si tratta di membra naturali preposte a compiere altre cose, che vengono usate per scopi diversi (da quelli naturali). Se è esterno alla natura (corporale), si tratta di strumenti artificiali preposti all’esecuzione delle note e del ritmo.

Avviene che gli organi naturali, quando sono usati per scopi diversi da quelli a cui sono stati preparati, si alterino, escano dalla loro forma naturale, si cambino e si trasformino. Se lo scopo di chi si impone tutto ciò<sup>322</sup> è quello di giungere a bassezze e manchevolezze, ciò sarà brutto e disonorevole; se invece lo scopo è rendere percepibile ai sensi l’effetto della scienza (musicale), in modo da rendere evidenti i rapporti proporzionali (fra le note) che sono stati composti nell’anima<sup>323</sup> e mostrare la saggezza che vi esiste, ciò è bello e degno di approvazione, anche se necessariamente si deve uscire da ciò che è abituale e familiare presso alcuni.

Invece le persone del nostro tempo mirano nella pratica musicale ad eccitare gli appetiti deteriori e sostenere l’anima bestiale contro l’anima dotata di discernimento, perché raggiunga i suoi piaceri senza che la ra-

**320** Insieme con le scienze matematiche: aritmetica, geometria e astronomia, la parte teorica e quella pratica della filosofia necessarie a chi vuole essere un uomo perfetto.

**321** *yatafalsafu*, come il suo participio *mutafalsif*, o il nome verbale del quesito nr. 116, non ha necessariamente un valore dispregiativo; v. il quesito nr. 68 e l’uso che ne fa per esempio Tawḥīdī, *Imtā’*, 1, 48; 2, 8, o *Ṣadāqa wa-al-ṣadīq*, 63-4, dove serve a definire l’attività di una persona, come *muhandis* ‘geometra/ingegnere’, *kātib* ‘funzionario dell’amministrazione’, *ṣā’ir* ‘poeta’.

**322** Sulle tecniche da mettere in atto nell’esecuzione della musica cantata, v. per es. Shiloah 1972, cap. 18, che tratta del respiro, e 24 e 25, che trattano della pronuncia.

**323** Vedi il quesito nr. 3.

gione vi metta ordine o lo permetta. Quando sia questo lo scopo (nell'uso) degli strumenti naturali, va da sé che vi si mettano insieme parole ad esso adatte, da cui si compone tale melodia in tale ritmo; se poi queste parole sono costituite da una poesia d'amore che usa i falsi allettamenti e i belletti della poesia, la capacità di commuovere l'anima si moltiplica, le maniere (di farlo) si accrescono, si intensificano e si rafforzano i richiami verso ciò che viola la continenza e suscita invece lubricità e cupidigia:<sup>324</sup> la poesia da sola infatti è capace di tali effetti.

Tutto ciò è la causa dei mali del mondo e ciò che causa il male è male: per questo la ragione ne ripugna, la legge religiosa lo proibisce e il potere politico lo vieta.

Se lo strumento è invece esterno al corpo, è tanto migliore quanto meno vi si fa uso delle membra, e la figura e il portamento eretto dell'uomo vi rimangono corretti e non alterati, pur consentendo di mettere in massimo risalto la scienza dell'armonia, di distinguere in massima misura le melodie e di renderle nel modo più limpido secondo le proprietà dei modelli melodici che hanno lo stesso movimento o numero di note, fino a quelli che hanno la stessa proporzione di intervalli,<sup>325</sup> che la scienza della musica ha raggiunto.

Non conosco strumento più perfetto sotto questi rapporti di quello chiamato liuto perché le sue quattro corde sono montate sulla base dei quattro elementi naturali,<sup>326</sup> i suoi tasti sono fissati nel modo più adatto a distinguere le note come si desidera e non è possibile che esista al mondo una nota che non sia imitata da questo strumento e riconducibile a lui.

Quanto a ciò che si dice dell'organo bizantino, non l'ho ascoltato se non per sentito dire e non l'ho visto se non raffigurato. Kindī<sup>327</sup> ed altri ne hanno

**324** In Shiloah 1972, i capp. 5 e 6 deplorano la degenerazione, prima di tutto artistica, a cui è andata incontro la poesia cantata 'moderna' (ossia quella di età abbaside, v. il quesito nr. 124) rispetto alla sobrietà e solidità di quella antica; a questo si aggiungono i temi trattati dalla poesia moderna, relativi all'amore, al vino, alle riunioni di piacere (60).

**325** Qui la traduzione è tutt'altro che sicura, perché il testo, in ambedue le edizioni, dice alla lettera: 'non fino a quelli che hanno, etc'. Anche elidendo il 'non' come è stato fatto, la frase resta poco chiara e la traduzione delle due espressioni tecniche *al-naḡam al-mutašābiha* e *al-mutanāsiba* è congetturale, basata su quanto dicono Faruqi 1981, 215 s.v. *mutashābiha*, glossato «any two melodic progressions which share an identity of movement or direction, of number of notes, or of ratio of their intervals» e Wright 2010, 168, che traduce *al-naḡamāt al-mutanāsiba* (176 del testo arabo) come «proportionately related tones».

**326** La *Risāla* nr. 5 sulla musica degli *Iḥwān al-ṣafā'* afferma (v. Wright 2010, 97 del testo arabo) che il numero quattro delle corde del liuto non è casuale, perché corrisponde ai fenomeni naturali di questo mondo raggruppati per quattro, come i quattro elementi e i quattro umori. Tutto questo fa parte della ben nota visione cosmologica generale dei trattati degli *Iḥwān*, di cui Miskawayh rappresenta qui solo un'eco. Le note di Shiloah 1966, 159-65 sono ricche di riferimenti storici al proposito.

**327** Wright 2010, 15, n. 16 fa notare che Kindī aveva già discusso gli strumenti musicali con un numero diverso di corde con una rassegna delle associazioni per ognuno, v. anche Shi-

parlato in un modo puramente teorico,<sup>328</sup> e del resto se lo si fabbricasse ci sarebbe poi necessità dell'abilità di qualcuno che lo usa, cosa impossibile e ben lontana dal trovarsi. Così come per il liuto, quando viene messo in atto, si rende necessaria una persona abile nel suonarlo e la conoscenza teorica non può fare a meno della esecuzione pratica e della abilità, lo stesso avverrebbe in quest'altro strumento se fosse messo in atto.<sup>329</sup> Per questo ci siamo astenuti dal darne un giudizio di merito limitandoci esclusivamente al liuto.

*Il SESSANTADUESIMO quesito* Perché qualcuno padroneggia varie scienze con spontanea facilità, di pieno buon grado e rispondenza della sua natura, mentre un altro non si rende autonomo neanche in una, nonostante l'intima fatica, le continue veglie, l'assidua frequenza di cenacoli e il lungo studio? Forse il primo era un bisognoso e il secondo invece agiato? Alcuni dicono: sono doni; altri: disposizioni innate; altri ancora: nature diverse, alcune portate, altre recalcitranti; altri ancora: si tratta di influssi dei pianeti superiori e opposizioni di quelli inferiori<sup>330</sup> e congiunzioni astrali. Un altro ha detto: Dio conosce meglio le sue creature e le sue azioni: a noi spetta soltanto di guardare e considerare e se queste due cose ci conducono alla chiarezza, è un favore per cui non si ringrazia abbastanza,<sup>331</sup> se invece ci portano all'ambiguità, è una resa di cui non c'è da vergognarsi.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Anche se l'anima è in sé nobile ed elevata, le sue azioni risultano in conformità con il suo strumento: se il falegname, persa l'ascia, usa al suo posto il succhiello o la sega, l'opera che si compie con l'ascia non ne risulta perfetta e le forme del manufatto squadrato non gli riescono compiute, non per sua incapacità ma perché ha perso lo strumento. Allo stesso modo quando l'anima è mossa ad una conoscenza e si risveglia ad una scienza, ma non trova lo strumento appropriato, si trova nella condizione del falegname del nostro esempio; infatti per alcune scienze c'è bisogno di una forte immaginazione, che avviene in uno stato di equilibrio nel temperamento del ventricolo

loah 1966, 159, n. 5 e 160, n. 3. Quanto all'organo, probabilmente idraulico, è nominato nel quinto capitolo della *Risāla* nr. 5 degli *Iḥwān al-ṣafā'* come strumento dal suono terrificante e nell'ottavo capitolo, quando si parla degli strumenti musicali; Wright 2010, 27 afferma che diverse opere lo menzionano ed alcune ne descrivono la costruzione come esempio di ingegnosità meccanica; quanto all'uso deve essere rimasto una curiosità.

**328** Letteralmente 'in un modo che non è passato dalla potenza all'atto'.

**329** Se si passasse cioè dalla descrizione teorica dello strumento alla sua fabbricazione.

**330** I pianeti inferiori sono quelli che, nelle sette sfere in cui essi ruotano, si trovano all'interno del Sole (Luna, Mercurio e Venere); quelli superiori (Marte, Giove e Saturno) si trovano invece al di là del Sole; l'opposizione dei pianeti (*muqābala*) è considerata negli oroscopi come sfavorevole.

**331** Letteralmente 'di cui non compiono il ringraziamento né uomini né ğinn'.

del cervello anteriore. Altre scienze necessitano invece di una corretta riflessione, che avviene in uno stato di equilibrio nel temperamento del ventricolo del cervello medio; altre ancora hanno bisogno di un'ottima memoria, che si raggiunge con uno stato di equilibrio nel temperamento del ventricolo del cervello posteriore.<sup>332</sup> Alcuni di questi temperamenti poi hanno bisogno nel loro stato di equilibrio particolare di una certa umidità, altri di una certa aridità, e lo stesso avviene per le altre due qualità.

Poiché questi ventricoli poi sono contigui, l'uno comunica all'altro la sua qualità; così l'umidità dell'uno inumidisce l'altro per contiguità anche se quest'ultimo non ne aveva bisogno per il suo equilibrio particolare: per conseguenza, pochi sono coloro in cui si trovano riunite le tre doti di un'efficace immaginazione, una corretta riflessione e una buona memoria. Quando una di esse prevale, la facilità per la scienza corrispondente a quel temperamento avverrà nella misura dell'impegno e della forza che ognuno vi dedica. Chi perde lo stato di equilibrio in tutte queste doti perde (la possibilità) di trarre profitto da tutte le scienze.

Può poi succedere che le buone qualità siano presenti nella complessione (dell'individuo), ad opera del buono stato del temperamento, ma che la persona che ne è detentrica trascuri se stesso, come sarebbe il caso del falegname che dopo aver trovato lo strumento non lo usi per pigrizia, per desiderio di riposarsi e distendersi e per occuparsi in futili passatempi. Costui è una persona degna di biasimo, che lascia perdere la sua fortuna, che perde se stesso, (come) dice l'Altissimo: «Di: i veri perdenti saran quelli che perderanno se stessi».<sup>333</sup> Chi invece usa il suo strumento secondo la sua capacità e ne realizza i pregi conformemente alle sue possibilità, è scusabile.

Tutto questo non deriva dall'essere ricchi o poveri, ma dall'aver a disposizione lo strumento e un temperamento favorevole e poi dalla misura della cura individuale.

Chi poi dice: sono doni, disposizioni innate, nature diverse, influssi dei pianeti superiori, o altro, dice il vero e non c'è niente di menzognero in quello che hai riportato, perché ognuno allude a un aspetto giusto e ad una causa evidente, anche se tutti gli aspetti e le cause assurgono poi ad una Causa unica, che non ha causa, alla causa prima che è la causa delle altre, a Colui che è all'origine di ogni cosa, il creatore di tutte – altissima è la sua menzione e santo il suo nome. A lui noi chiediamo la riuscita, domandiamo che ci protegga e che ci ispiri la gratitudine, a lui ci rimettiamo, Colui che ci basta e nostro signore, a lui ci affidiamo, il migliore dei signori e dei sostenitori.

**332** Questo è uno dei casi in cui, sebbene nella costruzione psicologica di Miskawayh l'anima razionale e le sue attività non abbiano bisogno del corpo, viene affermato che alcune funzioni razionali si compiono attraverso organi fisici, v. le altre referenze in Adamson 2007a, 43 e il quesito nr. 33.

**333** *Cor* 39,15.



*Il SESSANTATREESIMO quesito* Che cos'è la fisiognomica?<sup>334</sup> cosa si intende attraverso di lei? è valida oppure lo è in certi momenti ed in altri no, o per certe persone e non per altre?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La fisiognomica è un'arte che va in cerca dei caratteri naturali e delle azioni che ne sono conseguenza, a partire dai temperamenti e forme naturali e dai movimenti che ne conseguono. È un'arte valida, dai fondamenti solidi e dalle premesse affidabili, e chi vi si dedica deve esercitarsi nei suoi tre fondamenti, per esserne solidamente padrone ed emettere giudizi attraverso di lei: a questo punto non sbaglia né commette errori. I tre principi sono i seguenti: il primo, i quattro elementi naturali stessi; il secondo, i temperamenti e ciò che ne dipende necessariamente; il terzo, le forme, le disposizioni<sup>335</sup> e i movimenti<sup>336</sup> che dipendono dai caratteri naturali. Spiegheremo tutto questo secondo il nostro modo conciso di procedere, accennando ai punti principali e indicando poi dove sia possibile trovare (ulteriori informazioni).<sup>337</sup>

Quanto alla domanda cosa si intenda attraverso di lei, attraverso questa arte si intende offrire la conoscenza del carattere delle persone, per averci commercio con cognizione di causa. La fisiognomica può esercitarsi anche per i cavalli, i cani e gli altri animali utili, e anche per le cose inanimate come le spade, le nubi e così via, ma là dove l'attenzione è stata maggiore,

**334** Hoyland 2007, 262, così come Ghaly 2009, 168, considerano questo passo come il primo trattamento scientifico della fisiognomica nell'islam. Questa scienza, nota al mondo islamico prima delle traduzioni dal greco, dopo essere stata ignorata da Kindī e Fārābī, appare nella lista delle 'scienze filosofiche' (*ḥikma*) elencate da Avicenna nel suo breve trattato *Fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya* (Le divisioni delle scienze razionali), 120, come una delle scienze teoriche dopo la medicina e l'astrologia (Hoyland 2007, 262; Ghersetti 2007a, 285-7); ha suscitato l'interesse di giuristi, anche ḥanbaliti (per esempio sulla questione dell'accettabilità delle testimonianze di persone con determinate caratteristiche fisiche) e pur essendo associata all'astrologia non ha incontrato la stessa ostilità da parte dei teologi tradizionalisti, v. Ghaly 2009, anche perché le si sono trovati antecedenti scritturali, e Hoyland 2007, 240-1, che esamina il contesto, antecedente e seguente la traduzione, in cui l'opera di Polemone (su cui si veda *infra*) si è inserita nel mondo islamico.

**335** *hay'āt*, questa parola, specialmente al plurale, si trova usata in parallelo ad altre che indicano in senso generico le 'forme' (*ṣuwar*, *aškāl*) e sembra piuttosto indicarne una sottospecie o aspetto (il colore, v. il quesito nr. 98; la lunghezza o brevità, spessore o sottigliezza delle varie ossa che formano le membra del corpo, *Iḥwān al-ṣafā'*, *Risāla* nr. 22, v. Goodman, McGregor 2009, 13 del testo arabo); è parallelo a *aḥwāl* (stati, condizioni, relativi a caratteristiche fisiche) nel quesito nr. 98; a questo proposito si può confrontare con l'uso nel quesito nr. 1, dove 'sedersi' e 'mettersi seduti' sono definiti, nel loro assetto finale, un'unica *hay'a*. In altri contesti, come termine tecnico dell'etica, *hay'a* è stata tradotta 'forma mentis', v. i quesiti nrr. 29 e 42.

**336** Non solo i caratteri fisici stabili, ma anche quelli passeggeri come i gesti e i movimenti possono essere considerati rivelatori dal fisiognomico, v. Hoyland 2007, 247-50.

**337** *maẓānn*, 'luoghi dove si suppone si possa trovare', parallelo a *mawāḍi'* subito sotto, che abbiamo tradotto 'luoghi (appropriati)'.  

---

è nella fisiognomica umana, soprattutto per la sua grande utilità, come dirò a Dio piacendo.

Se poi sia valida sempre, o solo in qualche momento o per qualche persona, diciamo: è valida sempre in ogni tempo e per tutti, ma alla condizione prima menzionata di padroneggiare i fondamenti che abbiamo promesso di enunciare in complesso e di cui abbiamo promesso di indicare i luoghi (appropriati) in modo particolareggiato. Infatti abbiamo detto che è valida sempre, perché i suoi costituenti e i suoi segni sono stabili, non mutevoli; non sono come le configurazioni della sfera celeste che cambiano e si trasformano, anzi la figura esteriore dell'uomo, con i suoi aspetti, temperamenti e movimenti intrinseci che ne derivano, sono stabili e permanenti finché egli è vivo e chi ne trae deduzioni esaminandoli li trova in uno stato unico.

Torniamo quindi ai tre fondamenti: la deduzione dagli elementi naturali consiste in questo: il calore che c'è nel cuore dell'uomo, che è causa della vita,<sup>338</sup> se cresce oltre il punto di equilibrio, accelera il respiro, perché il cuore, avendo bisogno di ventilazione attraverso i polmoni, allarga la cavità in cui si trova per via del movimento supplementare e acquisisce un vapore fuliginoso che va oltre la giusta misura, in proporzione all'eccedenza (del calore stesso) e alla quantità dell'umidità cerebrale che gli è contigua. In seguito a questo stato di cose avviene che chi ha il calore del cuore in questo modo, ha il respiro grosso, il petto largo, la voce sonora, i peli folti sul petto e sulle spalle, a meno di qualche impedimento, come per esempio la pelle brufolosa e i pori ostruiti o stretti.

Chi si trova davanti a queste caratteristiche e giudica che sono causate da un calore predominante, dice il vero, ma bisogna che non si affretti a dare un giudizio ulteriore prima di aver considerato gli altri due fondamenti, per essere del tutto sicuro. Dal calore infatti dipendono la collera, il coraggio e la rapidità dei movimenti, ma a determinate condizioni, perché anche il cervello ha una parte nelle azioni umane e nell'equilibrare il calore del cuore, quando è freddo e umido. Bisogna dunque prenderlo in considerazione, e se colui che presenta il temperamento che abbiamo detto ha la testa piccola rispetto al petto, danne il giudizio di cui sopra. Se colui che trae le deduzioni aggiunge a questa indicazione anche le altre due provenienti dagli altri due fondamenti, il suo giudizio sarà senza dubbio corretto e il suo ragionamento analogico veritiero.

Quanto al trarre deduzioni dal secondo fondamento, ossia il temperamento, è noto che ad ogni temperamento corrispondono un carattere innato e una figura a lui conformi, da cui dipendono caratteri nell'anima, infatti la natura produce sempre da ogni temperamento un carattere in-

338 Si tratta del calore naturale, elemento fondamentale varie volte menzionato, v. i quesiti nrr. 25, 45, 59, 87.

nato<sup>339</sup> specifico. E come non fa nascere dal seme dell'asino altro che un asino, dal nocciolo della palma altro che una palma e da un chicco di frumento altro che frumento, alla stessa maniera produce dal temperamento proprio al leone il carattere innato al leone, e così per la lepre; i caratteri propri derivano da tali caratteri innati, per esigenza della natura. Dato che il temperamento del cuore del leone è caldo, ne deriva l'audacia e dato che è pronto a che il suo cuore si infiammi, la collera vi si apprende in fretta; inoltre, poiché il suo temperamento corrisponde alla sua conformazione, la natura gli ha predisposto lo strumento (che lo rende atto) a predare e divorare, ha provveduto a lui attraverso le membra che usa secondo tale temperamento, e gli ha dato forza e violenza.

La lepre invece ha il temperamento opposto: è debole, codarda e di poca forza; la natura dunque le ha predisposto lo strumento (atto) alla fuga e quindi è leggera, abile alla corsa senza che emanino affatto da lei le azioni derivanti dal coraggio e dell'ardimento; ogni leone dunque è coraggioso e ardito e ogni lepre pusillanime e pronta alla fuga, tanto che se uno raccontasse che una lepre ha affrontato un leone e lo ha messo in fuga, farebbe ridere.

Se l'esperto in fisiognomica trova nelle caratteristiche e nella natura dell'uomo (che esamina) una rassomiglianza con uno di questi due animali e lo giudica vicino a tale temperamento e al carattere che ne promana, non sarà lontano dal vero, soprattutto se considera anche gli altri due fondamenti.

I due esempi che abbiamo fatto possono essere estesi a proposito del temperamento specifico di altri animali, nel senso che ad ogni temperamento consegue un carattere naturale, come l'astuzia e la capacità d'imbrogliare per la volpe, la codardia e la capacità di sviare<sup>340</sup> per la lepre, quella di essere carezzevole e socievole per il gatto, quella di rubare e nascondere per la gazza.

Solamente per l'uomo avviene che il carattere naturale non appaia pienamente come per questi animali, perché è capace di discernimento e di riflessione e quindi nasconde i suoi caratteri biasimevoli assumendone quelli contrari, sottoponendosi a compiere cose lodevoli e facendo mostra

339 *ḥuluq*, che qui indica un carattere naturale e non ha il significato tecnico dell'etica di stato morale permanente e acquisito, v. i quesiti nrr. 8, 29, 42 e 95.

340 *ḥatl*, che si trova in analogo contesto anche in *Tahqīb*, 67 (Arkoun 1988, 110) nel passaggio che tratta della rispettiva forza della facoltà irascibile negli animali, e che Arkoun traduce «leurrer», indica il 'nascondersi per tendere agguati ad una preda, ingannare', come riportano i lessici (per es. Ibn Durayd, *Ġamhara* o *Zabīdī*, *Tāğ al-'arūs*, s.v.). Nel *Kitāb fī al-mu'allimīn* (Sui maestri, *Rasā'il*, 3, 33) di Ġāḥiẓ, come nel *Ṭīmār al-qulūb fī al-muḍāf wa-al-mansūb* (I (più bei) frutti dei cuori, o Le coppie di parole interrelate), 382 di Ṭa'ālibī, come anche in *Iḥwān al-ṣafā'*, *Rasā'il*, 5, 250, è usato per definire il carattere del lupo e non si trova impiegato nelle frequenti caratterizzazioni della lepre (pusillanimità e velocità nella corsa, anche in salita); il suo uso qui potrebbe riferirsi a quanto dice Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, 6, 357, sulla capacità della lepre di correre nascondendo le sue impronte per sfuggire ai cani, dove tuttavia non viene usata questa parola ma il termine apposito, *tawbīr*; v. anche la voce *Arnab* in E.I. (F. Viré).

di ciò che non è né naturale né innato in lui; a questo punto, per trarre deduzioni circa il suo carattere naturale c'è bisogno di due cose: o la lunga frequentazione con l'esame dei suoi (vari) stati, oppure il tipo di deduzione di cui stiamo parlando: il ricorso alla fisiognomica, (per scoprire) i caratteri naturali che tiene nascosti.<sup>341</sup> Se il suo temperamento e la sua natura corrispondono a quelli della lepre se ne giudicherà a proposito del suo carattere, e così per il leone, insieme con tutti gli altri segni.

Quanto al trarre deduzioni dall'altro fondamento, le disposizioni, le forme e i movimenti, ciò consiste nel fatto che per ogni stato dell'anima, come la collera, la soddisfazione, la gioia o la tristezza, e così via, ci sono disposizioni, movimenti e figure che ne dipendono sempre, e che appaiono soprattutto negli occhi e nel volto. Gli esperti di fisiognomica fanno affidamento soprattutto sugli occhi, sostenendo che sono la porta del cuore, e vanno in cerca, attraverso il loro colore, forma e le molte altre loro condizioni che non abbiamo spazio di menzionare qui, della maggior parte dei caratteri naturali: colgono nel giusto e il loro giudizio è veritiero, soprattutto se vi aggiungono gli altri due fondamenti. Infatti gli occhi della persona lieta, per esempio, o di quella triste hanno disposizioni e movimenti evidenti: quando (il fisiognomico) trova che un uomo per natura si presenta secondo l'uno o l'altro stato, emette su di lui un giudizio relativo a tale natura; allo stesso modo colui che quando è in silenzio si mostra aggrondato in volto, accigliato e aggrottato, il giudizio (su di lui) sarà su questa natura: che ha cattivo carattere.

Questi sono i tre fondamenti su cui si basano i fisiognomici, forti e naturali, come si vede. Su questa scienza ha composto un libro Polemone,<sup>342</sup> di cui si dice che è il primo che se ne è occupato fra coloro di cui ci è giunta traccia e di cui abbiamo notizia, seguito poi da numerosi altri che hanno composto su questa scienza libri ben noti e chi vuole ampliare, attinga là dove ci si aspetta di trovarla.

C'è poi un altro genere da cui trarre deduzioni, che se non è naturale vi è vicino: le abitudini, a proposito delle quali abbiamo già citato il proverbio che dice: l'abitudine è una seconda natura.<sup>343</sup> Sappiamo infatti che chi cre-

**341** Leggendo, al posto di *yusayyiru* dell'edizione, *yusattiru* o *yusirru*, come in Kasrawī 2001.

**342** Polemone di Laodicea di Frigia, morto nel 144 d.C., autore di un'opera sulla fisiognomica perduta di cui restano un'epitome greca del IV secolo, un'opera latina anonima, anch'essa forse del IV secolo, che ne fa largo uso, ed excerpta di una traduzione siriana; una versione araba, risalente probabilmente al IX secolo, anch'essa perduta, è stata la base di due rielaborazioni più tarde di incerta datazione, v. Swain 2007a, 1-6; in questa opera collettiva è preso in esame, nei due versanti classico e islamico, l'intero dossier della *Fisiognomica* di Polemone, il quale, già noto a Ġāḥiẓ, è diventato nella cultura islamica medievale il maestro per eccellenza di questa arte. La sua fama peraltro, come è avvenuto per altri autori, ha assai complicato la trasmissione della sua opera.

**343** Vedi il quesito nr. 36.

sce in una città o in una comunità e vi si accompagna a lungo, finisce per assomigliarvi e prenderne i modi, come avviene a chi frequenta i militari, o i suonatori o altre classi di persone. Si pensa perfino che in chi vive a lungo con gli animali compaia qualcosa dei loro caratteri, come si vede nei cammellieri e i pastori che vivono nel deserto e hanno pochi contatti con le persone; coloro poi che trattano con le donne e con i bambini, come si abbassano ad assumerne i caratteri e come vi assomigliano!

Questo è nell'insieme ciò che si può dire della fisiognomica.

Bisogna che tu ti guardi dal giudicare attraverso un segno solo e che tu faccia attenzione a tutti i segni dei tre fondamenti, perché siano come i testimoni fededegni, sulla cui veridicità non ti si insinua dubbio: in questo modo il tuo giudizio sarà veritiero e valido il tuo esercizio della fisiognomica, secondo la pratica che avrai acquisito nell'arte, dopo averne appreso i fondamenti.

Quanto è utile e pronta all'uso questa scienza! Durante il mio girovagare sulla faccia della terra e i miei molti viaggi vedo generi diversi di persone, frequento popoli disparati, osservo costumi straordinari: faccio allora uso della fisiognomica, di cui grandissima è l'utilità e subito pronto il profitto. Essa talvolta si sbaglia nel caso del filosofo dalla completa saggezza, per la ragione seguente: è possibile che costui abbia un temperamento corrotto e un carattere naturale corrispondente, ma lo corregge e lo emenda con durevole sforzo e costante cura dell'anima attraverso una perseverante condotta lodevole e l'adesione ai caratteri naturali soddisfacenti, come si racconta a proposito di Polemone, il primo iniziatore di questa scienza: egli fu condotto in incognito da Ippocrate, entrò da lui senza sapere chi fosse e dopo averlo considerato dette questo giudizio: lubrico. I compagni di Ippocrate stavano per saltargli addosso, ma Ippocrate li trattenne dicendo: quest'uomo ha detto il vero secondo la sua arte, ma io con la coercizione mi impedisco di far apparire la mia natura.<sup>344</sup>

*Il SESSANTAQUATTRESIMO quesito* Per quale misteriosa ragione si dice: l'uomo brama ciò che gli è impedito?<sup>345</sup> Com'è che le cose stanno in questo modo? E com'è che davanti a ciò che è profuso la noia interviene

**344** Questo celebre aneddoto è riportato da fonti posteriori a Miskawayh in forma un po' diversa (Ippocrate è vissuto vari secoli prima di Polemone): Polemone avrebbe formulato il giudizio esaminando un ritratto, v. Qifī (m. 1248), *Ta'rīḥ al-ḥukamā'* (Storia dei saggi, opera che ci è giunta in un'epitome composta nel 1249, ossia un anno dopo la morte di Qifī), 60, 91-2; Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270), *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (Le notizie essenziali, o Le classi dei medici), 48. Per un esame delle versioni islamiche di questo episodio, con i suoi antecedenti classici, v. Gherseti 2007a, 282-4 e soprattutto Gherseti 2007b, 468-73, dove è edita la parte introduttiva di una delle recensioni della versione araba che lo riporta per intero.

**345** Detto proverbiale, v. Maydānī che lo cita fra i proverbi postclassici, *Mağma'*, 1, 212; Ibn al-Gawzī, *Ṣayd al-ḥāṭir*, 25, che oltre riportare il detto, vi dedica il cap. 23, cominciando col citare il caso di Adamo.

velocemente, mentre si moltiplica la ricerca di ciò che con parsimonia è concesso? Perché non si desidera in proporzione a ciò che è disponibile e non si rinuncia in proporzione a ciò che ci è impedito?

Per questo avviene che ciò che costa poco sia rifiutato e ciò che è caro desiderato e per questo quando l'emiro esce a cavallo non si è bramosi di vederlo come lo si è di vedere il califfo, quando appare.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'anima basta a se stessa, è autosufficiente e non ha bisogno di niente a lei esterno. Però può occorrerle di avere bisogno o sentire la mancanza di qualcosa esterno a lei per il fatto che si trova connessa con la materia, poiché la realtà della materia è all'opposto di quella dell'anima per quanto riguarda la mancanza e il bisogno, ed essendo l'uomo composto di materia, gli avviene di aspettare con impazienza di acquisire conoscenze e beni.

Per quanto riguarda le conoscenze e le scienze, le ha a disposizione in qualcosa di simile ad un deposito, a cui ricorre quando vuole per trarne ciò che vuole - intendo dire la facoltà memorativa, che serve da deposito per le cose che si acquisiscono dall'esterno, dai maestri o dai libri, o che si suscitano dall'interno con il pensiero e la riflessione.

Quanto ai beni e alle cose sensibili, l'uomo ha nei loro confronti le stesse aspettative che ha nei confronti delle (conoscenze intellettuali) di cui abbiamo appena parlato e per questo cade in errore e sbaglia nel cercare di accumularli - fino a che, per mezzo della saggezza, non acquista coscienza di ciò che ci si deve procurare dalle scienze e dalle cose sensibili<sup>346</sup> - quindi mira allo (stesso) scopo da ambedue i campi insieme e a quello si attiene.

Brama dunque ciò che gli è impedito perché cerca ciò che non possiede e non ha presso di sé nel suo deposito; si dà da fare per acquisirlo e ottenerlo nella misura in cui inclina verso uno dei due campi (sopra nominati) - intendo dire quello del razionale e quello del sensoriale. Quando poi l'ha acquisito si calma da questo lato, sa che l'ha messo da parte e che lo troverà quanto vi vorrà ricorrere, se si tratta di qualcosa che sussiste per essenza; ma si mette ad aspettare con impazienza da un altro lato e così va avanti fino a che non impara che le cose parziali non hanno fine e che ciò che non ha fine, non si brama di acquisirlo, né c'è utilità nel desiderarlo, né ragione di cercarlo, che si tratti di conoscenza o di cose sensibili.

Bisogna invece che si miri, fra le conoscenze, a quelle specie ed essenze che sono perenni ed eterne e che esistono sempre in uno stato unico; questo avviene riducendo le infinite individualità a quell'unità in cui è possibile che l'anima si unifichi.<sup>347</sup> Quanto alle cose sensibili

**346** O forse: 'a meno che non acquisti, etc.', leggendo *illā* invece di *ilā*, dato che il discorso prosegue come se di fatto non si acquisti tale coscienza.

**347** Vedi il quesito nr. 46.

che si acquisiscono, bisogna mirare a quelle che sono necessarie per la sussistenza del corpo, senza cercarne di più, perché possederle tutte non è possibile, dato che non hanno fine; perciò ciò che eccede il necessario e il sufficiente è materia di afflizioni, preoccupazioni, malattie e ogni sorta di inconveniente.

Avviene spesso che si cada in errore su questo punto, a causa della brama dell'uomo di essere autosufficiente riguardo alla povertà, infatti la 'povertà' è il bisogno e la 'ricchezza' è l'autosufficienza - intendo dire che non si abbia bisogno affatto; per questo si dice che Dio altissimo è 'ricco', perché non ha affatto bisogno (di alcunché).

Per chi possiede molto, molti saranno i bisogni, in misura della quantità di ciò che possiede; e secondo il suo desiderio di accrescerla, crescerà la sua povertà nelle sue varie forme: questo risulta chiaramente dalla condotta dei profeti e dai costumi dei saggi.

Quanto a ciò che si trova in abbondanza e a basso prezzo, non è ambito perché si sa che quando lo si richiede lo si trova; a ciò che è caro invece si può arrivare qualche volta e solo uno alla volta lo può ottenere: ogni uomo quindi vorrebbe essere quell'uno, per avere ciò che gli altri non hanno, secondo ciò che abbiamo detto della natura umana.

*Il SESSANTACINQUESIMO quesito* Perché l'uomo fa speculazioni sugli esiti (delle cose)? Cosa c'è in essi che ve lo spinge? Come può agirvi?

Perché gli è piacevole addentrarvi? Perché ha paura di prendere le cose come vengono?<sup>348</sup>

Cosa significa il detto degli Antichi: chi si preoccupa (delle cose) vi incappa, chi vi acconsente ne scappa?<sup>349</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La speculazione sugli esiti (delle cose) avviene per due ragioni: una è per conoscere le cose che avverranno<sup>350</sup> e per il desiderio di venire a conoscenza di ciò che accadrà prima che avvenga, in virtù di ciò che è già stato detto nel precedente quesito.

348 Letteralmente 'se inclina verso la lentezza'.

349 Letteralmente 'è uno colpito' e 'è uno preservato'. Il detto è citato da varie fonti, con la variante *al-muḥtaris* 'chi sta in guardia' al posto di *al-muḥtafil* 'chi si preoccupa' del primo segmento: v. Zamaḥṣārī, *Rabī*, 5, 311, lo cita accanto ad un altro detto proverbiale, secondo cui chi teme resta deluso e chi osa ha le cose facili; Tawhīdī stesso cita il detto in *Baṣā'ir*, 7, 16, derivandolo da Kindī, v. le referenze in nota dell'editrice W. al-Qāḍī. WKAS 1154 e 1231-2, dà una serie di esempi dell'uso di questi antonimi in coppia. Muhanna 2016, 274, traduce: «The anxious one is hated and the friendly one is protected».

350 *kā'in* significa 'che esiste', ma, non soltanto nel nostro contesto, può significare 'ciò che deve accadere, che sta per accadere' v. WKAS. Il tema dei presagi e della conoscenza del futuro torna anche nei quesiti nrr. 83 e 158.

L'altra è per fare i propri preparativi in vista di ciò, nei casi in cui sia utile: in questo senso l'uomo è avido del trarre auspici e della divinazione,<sup>351</sup> quando mancano tutti gli altri modi di trarre deduzioni, come le figure dei pianeti<sup>352</sup> e il movimento delle stelle, tanto che talvolta si rivolge agli indovini e presta fede a molte opinioni false.

Quanto alle parole degli Antichi: chi si preoccupa (delle cose) vi incappa, chi vi acconsente ne scappa, all'apparenza è come in contraddizione con il giudizio precedente, perché il proverbio vuole dire che se qualcuno si preoccupa di ciò che inevitabilmente lo colpirà e quindi si adopra per sfuggire ai decreti del destino – intendo dire le necessità del fato attraverso i movimenti della sfera celeste – i suoi sforzi per uscirne diventano motivo perché gli capiti e gli cada addosso. A questo tema ha accennato il poeta dicendo:

«Quando ti metti in guardia da qualcosa che è decretato e ne fuggi, è verso di lui che ti dirigi».<sup>353</sup>

Quanto a colui che accetta di buon grado e si accontenta, costui è protetto da ciò che non è deciso, che non lo colpirà anche se non se ne è premunito, come dice il poeta a proposito di chi non è così:

«guardingo verso cose che non saranno e timoroso dei decreti del destino che non lo risparmiarono».<sup>354</sup>

**351** *fa'l* e *zaġr*, che pur avendo significati diversi, v. il quesito nr. 158, sono stati usati come sinonimi, v. E.I. s.v. *Fa'l* (T. Fahd).

**352** Vedi Goichon 1938, 163.

**353** Il verso è citato da varie fonti senza attribuzione, v. Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 53, citato in una serie di detti proverbiali messi in versi, e 2, 342.

**354** Questa è la versione di Miskawayh e concorda con la spiegazione che ne dà (è inutile premunirsi contro ciò che è decretato); l'opera che citeremo invece, con le sue fonti, ha invece *āminun* 'che si sente sicuro' al posto di *ḥā'ifun* 'timoroso', cosa che dà al verso un altro significato, simile a quello del primo. La versione di Miskawayh è piuttosto singolare perché il verso è ben noto e ha dietro di sé una controversa storia, riportata con le sue fonti dal filologo 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī (m. 1682) nella sua monumentale *Ḥizānat al-adab* (Tesoro letterario), 8, 169-78, nr. 605, il quale, pur citando (172) una variante del verso, non fa menzione di questa nostra lezione. All'origine il verso è citato da Sībawayh, *Kitāb*, 1, 113, senza attribuzione, come testimonianza del fatto che il nome *ḥaḍīr* 'guardingo' che lo apre, possa reggere un complemento diretto, ma secondo una tradizione ripetuta non sarebbe autentico (ossia non deriverebbe da un poeta da ritenersi probante, per epoca e per origine) e sarebbe o del persiano Ibn al-Muqaffa' oppure sarebbe stato coniato *ad hoc* dal poeta Abān al-Lāḥiqī (su cui v. E.I. s.v. [S. M. Stern]), per rispondere a Sībawayh che gli aveva chiesto se conoscesse testimonianze poetiche a tale proposito; le fonti posteriori giustificano tuttavia il celebre grammatico citando versi autentici che testimoniano il fenomeno.



Connesso con questo argomento è chiarire ciò da cui bisogna o non bisogna premunirsi, intendo dire le cose nelle quali la riflessione e la ponderazione sono sufficienti, e quelle in cui non sono sufficienti. Se capiterà un discorso che lo richieda, ne tratterò a fondo, se Dio lo vuole.

*Il SESSANTASEIESIMO quesito* Come è influenzato l'uomo da parte di chi gli sta vicino, nel bene e nel male?

E come avviene che l'influenza del malvagio sul buono sia più rapida dell'influenza del buono sul malvagio?

Che vantaggio trae l'anima dall'accompagnarsi?<sup>355</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Ognuno riceve da chi gli sta vicino un modello da imitare, e così come necessariamente si influenzano l'una l'altra due cose naturali che si trovano in contiguità, la stessa cosa avviene per l'anima; infatti la natura imita l'anima, essendo simile alla sua ombra,<sup>356</sup> e in natura è proprio del più forte trasformare il più debole a sua immagine e renderselo simile, come si vede avvenire a proposito del caldo e del freddo e dell'umido e del secco. Proprio a causa dell'influsso del vicino sul vicino accadono le malattie del corpo e per questo motivo si hanno le terapie attraverso le medicine.

Poiché l'anima che è in noi è materiale,<sup>357</sup> il male è diventato per lei una natura e il bene un faticoso apprendimento e abbiamo bisogno - noi mortali - di affaticarci per guadagnarlo e acquisirlo. Inoltre non ci basta averne attualizzato la forma se non ce lo rendiamo familiare ed abituale e non ripetiamo per lungo tempo lo stato che si è verificato a causa sua nelle nostre anime, così che diventi una natura e un habitus permanente, dopo essere stato disposizione passeggera.<sup>358</sup>

Quanto al male invece, non abbiamo bisogno di affaticarci per acquisirlo, anzi basta lasciare all'anima libero corso e abbandonarla alla sua natura ed essa si svuoterà del bene. L'essere svuotati del bene è il male, perché, come risulta chiaro nelle ricerche filosofiche, il male non è qualcosa che abbia una sussistenza in sé: è l'assenza del bene. Per questo è stato detto: la materia è la miniera del male, la sua sorgente,<sup>359</sup> per il fatto che è vuota di tutte le forme; il male primo, semplice, è un'assenza,

355 Muhanna 2016, 274, traduce: «in comparison».

356 Vedi il quesito nr. 36.

357 Vedi il quesito nr. 15.

358 Su questi termini v. il quesito nr. 23.

359 Non ho trovato riferimenti a questo detto; il senso è che la materia, in sé informe, fornisce la materia prima per ogni forma del male.

poi diviene composito e il motivo del suo essere composito sono le varie forme di assenza che sono connesse con la materia.

Commentare questo discorso sarebbe lungo, ma quello che te ne viene dalla risposta al quesito è che l'anima diviene simile all'anima che le è vicina e la imita e che il male è più rapido a raggiungerla del bene: tutto ciò perché, come abbiamo detto, l'anima che è in noi è materiale, nel senso che è suscettibile di ricevere le forme dall'intelletto; gli intelligibili infatti diventano tali per noi quando le loro forme si stabilizzano nell'anima. Per questo Platone ha detto: l'anima è un luogo per le forme.<sup>360</sup> Aristotele poi ha approvato questo accostamento da parte di Platone, perché è una bella metafora e un'allusione eloquente al significato che intendeva.

Bisogna dunque, su questa base, che ci guardiamo dalla compagnia dei malvagi e dalla loro frequentazione e vicinanza, accogliendo le parole del poeta:<sup>361</sup>

«Non fare domande sull'uomo, ma osserva il suo compagno  
infatti il compagno imita colui con cui si accompagna».

È necessario riprendere i giovani e i fanciulli nel modo più severo su questo punto: in uno dei quesiti infatti abbiamo visto quanto è di verifica a questa idea,<sup>362</sup> la conferma e vi attira l'attenzione.

*Il SESSANTASETTESIMO quesito* Per quale motivo si ritiene sciocco chi porta una lunga coda o un lungo strascico, un grande turbante, imbottisce di cotone il collo dell'abito, ne allarga a dismisura l'apertura,<sup>363</sup> incede pomposamente e parla in modo affettato?

Perché tutto questo e ciò che gli assomiglia è brutto? cos'è che li rende tali?

Perché non si lascia che ciascuno faccia secondo il suo parere e le sue scelte, i suoi desideri e le sue preferenze? Forse che savi capaci di discernere e virtuosi illustri si sarebbero trovati d'accordo sull'abborrire queste cose se non ci fosse una segreta ragione, nascosta ma esistente? E che cos'è questa ragione segreta? Cosa questa cosa nascosta?

**360** Vedi il quesito nr. 15.

**361** Il verso si trova con versione un po' diversa nel canzoniere del poeta preislamico ʿArāfa b. al-ʿAbd, le cui vicende sono legate, secondo la leggenda, a ʿAmr b. Hind (r. 554-569) della dinastia laḥmīde di Ḥīra, v. E.I. s.v. (J.E. Montgomery); alcune fonti, come Ḥuṣrī, *Zahr*, 464, con versione un po' diversa e Waššā' (m. 937), *al-Muwaššā' aw al-ẓarf wa-al-ẓurafā'* (Il libro di broccato, o la Raffinatezza e i raffinati), 24; Ibn Qutayba, *ʿUyūn*, 3, 79 con versione uguale, lo attribuiscono a ʿAdī b. Zayd, poeta cristiano preislamico di Ḥīra, v. E.I. s.v. (F. Gabrieli).

**362** Vedi il quesito nr. 63.

**363** Muhanna 2016, 274, traduce: «and exposes his pocket [i.e., by hinting continuously at its content]».

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* In tutto quello che hai citato si disapprova l'affettazione: infatti chi si differenzia dalle abitudini degli altri nel modo di vestirsi e di comportarsi e si isola con azioni che lo rendono diverso, quindi sopporta il peso di ciò che si è imposto, lo fa solo per uno scopo diverso dagli scopi degli altri e mirando a qualcosa di diverso da quello a cui essi mirano. Se questo suo scopo è di rendersi famoso e attirare l'attenzione sul suo rango, inevitabilmente farà credere qualcosa che non è vera e cercherà una posizione che non merita, perché se la meritasse la si vedrebbe e conoscerebbe senza la fatica di comportamenti artificiosi e di tali grossolani sforzi. Quindi mente nei fatti e falsifica invano, e intraprende tutto ciò solo per fuorviare le anime candide<sup>364</sup> e ingannare chi è di facile contentatura. Questa è la via seguita dai furbi, dai quali ci si guarda e ci si tiene lontani. Senza parlare dell'originale idea di differenziarsi, che è motivo di estraniamento, causa di alienazione e fonte di ostilità.

Gli uomini e la gente virtuosa si sono adoperati,<sup>365</sup> così come si sono adoprati per loro i profeti - pace su di loro - con le consuetudini e leggi che hanno istituito, perché si attuino invece quell'accordo e armonia che sono ragione degli affetti e origine delle amicizie, e perché gli uomini siano compartecipi nelle cose buone e prenda forma quell'unificazione<sup>366</sup> che è il motivo di ogni virtù: essa poi è la causa per la quale si compie la vita associata nella città, che a sua volta provoca le buone condizioni di vita e il godimento di questa stessa e dei beni che si ricercano in questo mondo.

*Il SESSANTOTTESIMO quesito* Cos'è che l'anima ricerca in questo mondo? Ha essa richieste o desideri? Se le si attribuiscono questi caratteri, esce dal suo alto statuto e dalla sua elevata dignità, dato che ciò è indizio di un bisogno e inizio di impotenza.

**364** *salīm*, cf. l'uso dialettale siriano *qalbo salīm* «crédule», Barthélemy 1935-54, s.v.

**365** *ḥarāṣa*, che significa 'desiderare' e si costruisce di regola con una preposizione, è qui usato in modo assoluto, e senza un contesto circoscritto di referenza alla cosa desiderata, come in *Cor* 4,129; per simile uso si può confrontare il tradizionalista Ibn Sa'd (m. 845), *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* (Il libro delle grandi classi), 6, 263, nella rubrica su Sa'īd b. Ğubayr (m. 713, esperto in scienze coraniche, v. E.I. s.v. [H. Motzki]): interrogato su chi siano i «deboli» (*al-mustaḍ'afīn*) citati nel versetto coranico 4,98, costui risponde che erano persone oppresse che si trovavano alla Mecca e l'interlocutore osserva che anche loro si trovano in situazione simile, a causa del governatore omayyade al-Ḥaġġāġ. Sa'īd b. Ğubayr, che aveva partecipato alla fallita rivolta contro il detto governatore riuscendo a mettersi in salvo, risponde: *la-qaḍ ḥarāṣnā wa-ġahadnā wa-abā allāhu an yakūna illā mā arād* (ci siamo adoprati e sforzati, ma Iddio ha rifiutato che fosse se non quello che aveva voluto). Dieci anni dopo al-Ḥaġġāġ lo mise a morte.

**366** *ta'ahḥud*, parola non registrata in questo senso da DAFA («être unique, isolé, seul»), ma cara a Miskawayh che la usa varie volte nel *Tahḍīb* nel sostenere l'assoluta necessità, per l'uomo e per la prosperità della città, della vita associata, v. *Tahḍīb*, 69 (Arkoun 1988, 112), 133 (Arkoun 1988, 207), 139 (Arkoun 1988, 216) e Arkoun 1988, 112 n. 4; v. anche i quesiti nrr. 19, 20, 29 e 46, dove viene affermato il carattere manchevole della molteplicità.

Se l'ambito non si allargasse chiederei: qual è la relazione dell'anima con l'uomo? È lei che sussiste in lui o lui che sussiste in lei? Se è così, in quale modo?

Più ampio dello spazio vuoto è poi il discorso sull'uomo, infatti l'uomo è oscuro per l'uomo.

[Hai citato poi cose di nessuna utilità nel quesito: occupiamoci della risposta.]<sup>367</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Se non fosse che la parola 'ricercare'<sup>368</sup> fa pensare a significati non veri nel caso dell'anima e della manifestazione delle sue impronte in questo mondo, la userei e te la concederei come alcuni la applicano; tuttavia ho visto il medico Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī ed altri della sua classe invischiarsi in una strada lontana dal vero a causa di questa parola<sup>369</sup> o di altre simili usate dai filosofi per estensione, o addirittura per licenza<sup>370</sup> linguistica derivante dell'angustia semantica delle parole nei confronti dei significati oscuri ai quali le applicavano.

**367** Vedi il quesito nr. 4.

**368** *iltimās*, le opere lessicografiche, come Ğurġānī, *Ta'rifāt*, s.v.; 'Askarī, *Furūq*, cap. 27, 319 danno uniformemente il senso di *ṭalab* 'richiesta'; Arkoun 1962, 82 cita questo passo senza tuttavia dare chiarimenti sull'uso di questa parola in Rāzī, su cui v. l'Introduzione.

**369** Stroumsa 1999, 88-92, nel tratteggiare la figura di Rāzī come 'pensatore libero', ossia, secondo la sua definizione, persona che crede nell'autosufficienza della ragione e rifiuta ogni forma religiosa basata sulla rivelazione, insiste sui caratteri della sua biografia che ne fanno un inesausto 'ricercatore': diventato quasi cieco in seguito ai suoi esperimenti alchemici, fu spinto ad occuparsi di medicina mostrando anche qui la sua indipendenza di pensiero; divenne un celeberrimo medico, cosa che forse gli valse di non essere infastidito per le sue idee religiose; v. anche D'Ancona 2005c, 321; Urvoy 1996, 142-52. Quasi tutte le sue opere filosofiche di Rāzī sono andate perdute e ci sono note solo attraverso critiche e refutazioni (raccolte da Kraus 1936 e 1939 e presentate con parziale traduzione da Bausani 1981) e, come titoli, attraverso l'elenco che ne stilò Bīrūnī (m. dopo il 1050). In questo elenco figurano titoli di aperta critica alle religioni rivelate, il cui tenore appare chiaro dal dibattito con Abū Ḥātim al-Rāzī citato nell'Introduzione: al suo interlocutore ismailita che difende la necessità di persone inviate da Dio come guida, oppone che un Dio saggio e misericordioso avrebbe fatto meglio ad ispirare direttamente agli uomini la conoscenza di ciò che è utile o dannoso in questo mondo e nell'altro, invece di dare a tali persone un potere sugli altri, v. le referenze e la traduzione in Stroumsa 1999, 96. Trattandosi qui dell'anima si può pensare alle critiche che sono state rivolte a Rāzī secondo cui egli avrebbe creduto nella metempsicosi (v. Bausani 1981, 27-36 e Walker 1991, 225-6, che non trova nei testi esistenti un'affermazione esplicita) e nella preeternità dell'anima. Sulla misura in cui le sue idee sono state ritenute inaccettabili, v. quanto ne dice Maqdisī (X secolo), *Kitāb al-bad' wa-al-ta'rīḥ* (Il libro della creazione e della storia), 3, 110, traduzione francese 113-4, a proposito delle sue critiche ai profeti, v. anche Endress 1977, 111. Sui giudizi negativi sull'opera filosofica di Rāzī, che secondo Avicenna avrebbe fatto bene a limitarsi ad esaminare urine ed escrementi, v. Brion 1989, 146; Brague 2003, 16-26.

**370** *ḡarūra* 'necessità' è il termine tecnico che si usa per la 'licenza poetica', determinata da esigenze metriche.

Invece ti accennerò a quanto è necessario che tu abbia per certo a questo proposito: quando gli elementi naturali si mescolano in diverse maniere, secondo i diversi tipi di movimenti della sfera celeste, ne derivano le diverse forme e figure che la natura foggia e che ricevono dall'anima, per mezzo della natura, tipi diversi di impronte, perché l'anima fa apparire le sue impronte in ogni temperamento secondo la di lui ricettività e fa uso di ogni strumento naturale in tutto ciò che è possibile usare, secondo ciò che le conviene, e lo fa giungere al limite massimo di eccellenza a cui può giungere.

Questa azione da parte dell'anima ha come unico scopo di far apparire la saggezza. Infatti l'apparire della saggezza da parte del saggio non avviene per uno scopo diverso, superiore alla saggezza, perché l'azione più nobile è quella che è voluta solo come fine a se stessa: quando un'azione è voluta per un altro scopo e per un'altra cosa, tale cosa è più nobile dell'azione stessa.

Non è possibile tuttavia che ciò vada avanti senza fine: l'ultimo scopo e l'azione più nobile è quella che non si fa per un'altra cosa: anzi lei stessa ne è lo scopo e il fine ultimo. Per questo bisogna che lo scopo di chi si dedica alla filosofia non sia cosa diversa dalla filosofia, né lo scopo di chi compie il bene cosa diversa dal bene: intendo dire che non deve con ciò mirare ad ottenere un vantaggio o buona fama, né a raggiungere una posizione di potere, né altro di diverso che il bene stesso in quanto bene.

Il Saggio<sup>371</sup> ha accennato al fatto che l'anima diviene perfetta in questo mondo attraverso la ricezione delle forme degli intelligibili così da diventare intelletto in atto dopo esserlo stato in potenza. Quando l'anima comprende l'intelletto, si identifica con lui: infatti è proprio dell'oggetto di intellesione e dell'intelligente di essere una cosa sola, senza differenza.<sup>372</sup>

Tutto questo diventa chiaro dopo lunga speculazione nelle varie parti della filosofia e dopo averne raggiunto la fine.

Quanto al discorso sull'uomo di cui lamenti la lunghezza e a proposito del quale citi parole che vanno e vengono senza costrutto, ciò su cui devi basarti è che questa parola si applica alla cosa che è composta di un'anima razionale e di un corpo naturale. Infatti ogni composto di due o più semplici necessita di un nome singolo che indichi ed esprima il senso (del risultato) della composizione, come avviene con la forma che si unisce alla materia dell'argento e si chiama 'anello', o come la forma del letto che si unisce alla materia del legno e il cui nome diventa 'letto'. In questo modo anche si fa quando si uniscono due o più corpi naturali e se ne compone un'altra cosa che viene chiamata con un nome singolo, come avviene per l'aceto quando si compone con il miele o lo zucchero e viene chiamato 'ossimele' (*sakanğabin*) o come vengono chiamati i vari tipi di medicamenti e i com-

371 Aristotele.

372 Vedi il quesito nr. 36.

posti impastati di molti elementi, o i tipi di cibi o di bevande composti, ognuno dei quali ha il suo proprio nome, o come si fa con una materia che passa da una forma ad un'altra, come il succo d'uva che una volta è chiamato succo, un'altra vino e un'altra aceto a seconda delle mutazioni della forma sullo stesso oggetto.

L'uomo è l'anima razionale quando essa usa gli organi fisici che si chiamano corpo perché ne promanino le azioni secondo il discernimento.

*Il SESSANTANOVESIMO quesito* [Dice Miskawayh] Hai citato - che Dio ti sostenga - storie fra una persona che chiede e una che parla, senza giungere ad un quesito su cui bisogna indagare, perché il quesito era relativo ai nomi e agli attributi, su cui abbiamo già parlato estesamente senza che vi sia motivo di ripetersi. Bisogna quindi che tu torni a quanto detto e tu lo ricerchi, per trovarlo sufficiente, con l'aiuto di Dio.

*Il SETTANTESIMO quesito* Per quale ragione si sente la paura, senza niente che spaventi? E come mai colui che è colpito dalla paura sopporta la disgrazia di essere conosciuto di natura bassa, o di condizione insignificante, o malamente agitato, tutto ciò essendo accompagnato dalle membra che cedono, dal fatto che si trova a rendere pubblico ciò che gli succede, dalla trasformazione delle sue parvenze esteriori, dalla palpitazione del cuore e dall'apparire dei segni di uno stato che, anche a volerlo occultare, si manifesta alle pieghe del volto, all'espressione degli occhi, alle parole della lingua, all'alterazione dei tratti?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione di ciò è il fatto che ci si aspetta l'accadere di una disgrazia; se la ragione è vera e forte e le prove chiare ed evidenti, la paura cade a proposito. Se invece non è così, e ciò avviene per una supposizione sbagliata e un pensiero erroneo, si tratta di una malattia o di corruzione nel temperamento dall'origine. Poi, a seconda della disgrazia, è bello e lodevole aver pazienza e sopportare la pena che ne deriva e traspaiono nell'uomo i segni del coraggio o della viltà.

Necessariamente anche i più saldi di cuore e di spirito e i più chiarovegenti e ponderati si turbano quando si cala su di loro una disgrazia che capita e si presenta, soprattutto se questa è terribile; Aristotele dice: chi non si spaventa all'agitarsi del mare, quando è in navigazione, o per le cose terribili che sono oltre le capacità umane, è un pazzo.

Molte disgrazie sono di questo tipo, o simile, e la paura accompagna l'uomo, nella misura della disgrazia stessa: se la disgrazia che egli si aspetta è di quelle che si possono stornare o mitigare, ma se ne lascia trasportare e si fa sovrastare dalla paura, senza dominarla, costui è un codardo pauroso, biasimevole da questo punto di vista. Il rimedio consiste nell'allenarsi a sopportare con pazienza le avversità, a fronteggiarle, ad assuefarvi l'ani-

mo prima che avvengano, perché non succeda che occorran mentre si è incuranti e impreparati.

Dato che il coraggio è una virtù e il suo contrario un difetto e un vizio, chi è quello che non vorrà nascondere la sua manchevolezza e far risaltare la sua virtù, con tutto ciò che abbiamo detto sul fatto che ogni uomo ama se stesso?

*Il SETTANTUNESIMO quesito* Perché l'uomo si adira e si infastidisce quando, per esempio, sta aprendo un lucchetto e non ci riesce, al punto che si infuria, morde il lucchetto<sup>373</sup> e inveisce? Ciò è un fenomeno diffuso fra la gente.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo fenomeno e simili è fra quanto di più brutto occorra all'uomo, che non è scusabile se non lo corregge (acquisendo) un carattere morale<sup>374</sup> buono e lodevole. La collera infatti è suscitata dal sangue del cuore per amore di rivalsa, la quale, quando non è come si deve, secondo ciò che si deve e nella misura di ciò che si deve, è riprovevole, a maggior ragione quando avviene nel modo di cui hai parlato.

Quanto alla tua domanda sul motivo dell'ira, ne hai già parlato ed io ti ho risposto: quando la collera insorge fuori luogo, l'uomo razionale dotato di discernimento la deve acquietare e non accelerarla, né lasciarsi andare al suo corso alla maniera delle bestie e secondo il costume delle fiere; infatti se uno la sostiene con il pensiero e la accende con il potere della riflessione fino a che ribolla e fiammeggi, gli sarà difficile poi ridurla e calmarla. L'uomo è riprovevole quando lascia la collera al suo libero corso naturale e non fa trasparire al suo proposito l'impronta del discernimento e il peso della ragione.

Galeno nel suo libro sull'*Etica* ha ricordato l'esempio stesso del lucchetto e si è stupito dell'ignoranza di chi si comporta in questo modo o prende a pedate l'asino o a pugni il mulo: queste azioni mostrano che l'umanità è scarsa assai in chi le compie, e l'animalità prevalente, intendo dire cattivo uso del discernimento e poco della riflessione.

Non è questo il solo fenomeno che occorre alle classi inferiori e al volgo, anzi, quando gli appetiti e la lubricità e le altre affezioni dell'anima bestiale e irascibile li agitano e cominciano i loro movimenti naturali, essi non usano ciò di cui l'Altissimo li ha dotati e favoriti e con cui li ha resi uomini, intendo dire l'impronta della ragione, attraverso il buon uso della riflessione e il retto discernimento. E Iddio è colui a cui si ricorre per aiuto, e non c'è forza se non in lui.

373 Vedi *Tahḍīb*, 203 (Arkoun 1988, 304).

374 *ḥuluq*.

*Il SETTANTADUESIMO quesito* Perché avviene che chi ha la testa piccola sia leggero di cervello, mentre non tutti quelli che hanno la testa grande sono seri di cervello?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il cervello necessita di equilibrio sia in qualità sia in quantità, e se è dotato dell’una, questo non lo esime dall’aver bisogno dell’altra: se è di buona sostanza quanto a qualità, ma manchevole in quantità, esso sarà – necessariamente – di cattiva qualità, (mentre) se abbonda (troppo) in quantità, non necessariamente la sua qualità sarà cattiva.<sup>375</sup>

Il cervello può essere abbondante e di ottima sostanza, ma è necessario inoltre che sia conforme al calore del cuore, perché si produca – fra il freddo e l’umido di quello e il caldo e il secco di questo – l’equilibrio che si ricerca e si apprezza.

Quando il cervello arriva al punto di uscire da questo equilibrio, ne consegue una certa parte di scadimento in qualità: tuttavia secondo una molteplice scala di valori fra i tipi di questa mancanza di equilibrio. Infatti l’essere di buona qualità, ma abbondante in modo eccedente il necessario, è meglio che essere di buona qualità ma manchevole rispetto al necessario; se poi si sommano la cattiva qualità sia della qualità sia della quantità, chi ne è affetto sarà un demente e un pazzo di conseguenza.

*Il SETTANTATREESIMO quesito* Perché la gente crede che chi ha una barba poco folta sia maligno e furbo e analogamente chi è basso, mentre non crede che senno e solidità di giudizio risiedano in chi ha una lunga e folta barba, è alto di statura e di bella costituzione?

E perché ritengono che la scarsità di peluria sulle guance faccia parte della felicità?<sup>376</sup>

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Questo quesito entra nella fisiognomica. Ciò che è lodevole e apprezzabile in ogni cosa che pertiene a un qualsivoglia temperamento è l’equilibrio; i due estremi che circondano il punto di equilibrio, intendo dire l’eccesso e il difetto, sono biasimevoli e detestabili.

Se una barba prolissa, lunga e folta, che cresce in tutte le parti del viso è segno di integrità e di ingenuità, necessariamente l’estremo opposto, cioè un pelo rado e scarso, si trova ad essere segno di malignità e furberia.

Ambedue sono estremi che escono dal punto di equilibrio lodevole.

**375** Vedi la conclusione della risposta.

**376** Detto più volte citato e attribuito al profeta senza spiegazioni; Suyūṭī, *Muzhir*, 1, 618 lo cita come un indoviniello e Zamaḥṣarī, *Rabī’*, 2, 188 lo cita come tramandato da Ibn ‘Abbās subito dopo aver detto, senza collegamenti formali fra le due citazioni, che una barba lunga è un ‘nido di pulci’.



Credo che (qui) entri anche la cattiva scelta (di condotta): quando qualcuno ha una barba folta e disordinata, può alleggerirla con un semplice sforzo, così da raggiungere la misura dell'equilibrio e la forma lodevole; se la lascia nello stato riprovevole, pur nella fatica continua del tenerla in ordine, o la lascia andare fino al punto che diventi brutta a vedersi e incolta - (questo suo agire) è segno di una scelta cattiva e di cattivo discernimento.

Chi invece non ha barba non può ricorrere ad alcun espediente ed è scusato.

*Il SETTANTAQUATTRESIMO quesito* Perché la morte è facile per chi si trova in mezzo ai tormenti, nonostante sappia che nella non esistenza non c'è vita e che in essa non esisterà, mentre il tormento, per quanto forte, è legato alla vita che è cara? E anche se sa che ciò che esiste è più nobile di ciò che non esiste e che non vi è nobiltà nella non esistenza? Che cosa gli rende facile il non esistere? Cosa gli si presenta al cuore? E questa sua scelta viene dalla ragione o da corruttela del temperamento?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo quesito, anche se ha un fine corretto, è formulato in modo disordinato, senza premesse riconosciute come valide.<sup>377</sup> Infatti l'uomo, quando muore, non si trova a non esistere del tutto, quello che cessa e svanisce di lui sono degli accidenti e delle qualità, mentre invece la sua sostanza<sup>378</sup> non si è estinta. Non è possibile infatti che la sostanza venga a non esistere affatto, dato che nei fondamenti della filosofia è detto chiaramente che la sostanza non ha contrario, insieme ad altre cose di cui non è il luogo qui di parlare.<sup>379</sup> La sostanza quindi non è suscettibile di non esistere, proprio in quanto sostanza, mentre le parti dell'uomo quando muore si fondono nei quattro elementi, trasformandosi in loro.

Le essenze poi delle quattro sostanze<sup>380</sup> permangono sempre, mentre è stato chiarito che la sostanza (dell'uomo), che è l'anima razionale, ha

**377** Questo è uno dei casi in cui Miskawayh rimprovera a Tawhīdī una certa imprecisione metodologica nella formulazione delle sue domande, v. Arkoun 1962, 67-8.

**378** *ġawhar*. Miskawayh espone in modo sistematico la sua teoria dell'immortalità dell'anima nella quinta sezione della seconda parte del *Fawz*, dedicata all'anima v. anche Fakhry 1991, 108-11; si tratta naturalmente della parte razionale dell'anima, v. il particolareggiato esame di Adamson 2007a, in particolare 44.

**379** L'autore qui allude probabilmente agli altri argomenti con cui ha inteso provare l'immortalità dell'anima, v. Fakhry 1991, 108-11.

**380** Anche qui Miskawayh usa la parola *ġawhar* (che secondo la definizione di Avicenna è ciò la cui essenza esiste senza trovarsi in un ricettacolo già esistente in sé senza di lei) apparentemente però nel senso di 'elemento' (terra, acqua, aria, fuoco). Secondo Goichon 1938, 51, Avicenna ha esteso il senso di *ġawhar* includendovi anche, per esempio, la materia prima in quanto ricettacolo che non risiede in nessun altro.

più diritto alla sostanzialità dei suoi quattro elementi e quindi anch'essa perdura per sempre.

Poiché il quesito non era rivolto in questo senso, ma l'errore veniva dall'essere partiti da premesse non corrette e dal lasciar correre il discorso senza le dovute cautele, era necessario attirare l'attenzione sul punto sbagliato e poi passare a rispondere allo scopo della domanda dicendo:

La vita non è cara se non quando è buona e intendo per vita buona quella che è esente da flagelli e avversità, quella da cui risultano azioni compiute e belle e in cui l'uomo non è toccato da ciò da cui ripugna, come gravi umiliazioni e terribili ingiustizie, sventure che colpiscono sua moglie o i suoi figli. Infatti se l'uomo avesse la scelta fra questa vita cattiva e una bella morte, come essere ucciso nel combattimento per difendere la sua famiglia<sup>381</sup> e per stornare le umiliazioni e le sventure che abbiamo descritto, bisognerebbe per sentenza della ragione e della legge che scegliesse di morire e di essere ucciso nel combattere chi gli impone tutto questo.

È già occorso un quesito simile,<sup>382</sup> a cui abbiamo risposto in modo convincente, sulla ragione per cui si è afflitti dalla morte e per cui ci si abbandona di buon grado ad essa: ci si riferisca ad esso, che è sufficiente.

*Il SETTANTACINQUESIMO quesito* Perché l'uomo critica ciò che non ha ottenuto e disprezza ciò che non possiede? Allo stesso modo l'uomo è ostile a ciò che non conosce, al punto che questo è diventato una perla di saggezza: la gente osteggia ciò che non conosce, come si dice.<sup>383</sup> Ma perché lo osteggia?

E perché non lo ama, non lo ricerca, non lo conosce così che si dissolva l'ostilità e appaiano pienamente la nobiltà e la bellezza e lo si lodi e se ne parli secondo verità?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo è un brutto costume che occorre agli uomini, simile all'invidia nel suo corso e nei suoi modi. Chi ha coniato il proverbio: l'uomo è nemico di ciò che non conosce, lo ha fatto dandogli la forma del biasimo e del rimprovero, come si dice: gli uomini sono un albero di prevaricazione e invidia.<sup>384</sup> La ragione è prima di tutto l'amore di sé e poi l'errore nell'acquistare ciò che

381 *ḥarīm*, cf. DAFA, 2531.

382 Il nr. 24.

383 Il detto, sotto la forma 'la gente è nemica di ciò che non conosce' (*al-nās a'dā' mā ḡahalū*) è largamente noto ed attribuito spesso a 'Alī: Zamaḥṣarī, *Rabī'*, 2, 23; Tawhīdī stesso lo cita nell'*Imtā'*, 2, 17 come detto proverbiale senza attribuzione e nel *Baṣā'ir*, 2, 14, nell'insieme di nove detti particolarmente memorabili di 'Alī; v. anche Rāgib, *Muḥāḍarāt*, 34 con altra attribuzione.

384 *Maydānī, Maḡma'*, 3, 394, nr. 4275.

ci migliora. Infatti l'uomo, dato che ama se stesso e la sua anima,<sup>385</sup> ne ama la forma; la scienza è la forma dell'anima<sup>386</sup> e avviene per amore della forma della propria anima che uno detesti ciò che per lui non è una forma, mentre quando acquisisce la scienza di qualcosa, la ama; in caso contrario la detesta, e gli sfugge che gli si addice meglio la ricerca di qualcosa che ignorava, perseguendola, anche se è faticosa, perché diventi anch'essa per lui un'altra forma, bella.

Un ostacolo poi può essere il fatto che gli ripugna di abbassarsi di fronte a quelli da cui può imparare, dopo che ha raggiunto una posizione d'onore in un altro campo, o presso un'altra comunità.

Quanto a ciò che hai detto: perché non lo amano, così da ricercarlo e conoscerlo? Questo è quanto si deve fare e a questo incita chi ha creato il detto facendone notare l'aspetto disdicevole, perché lo si eviti facendo spazio alla virtù. Ho sentito uno della gente di scienza raccontare, a proposito di un giudice che costui, che occupava una posizione elevatissima, aveva l'idea di imparare la geometria, pur essendo avanti con gli anni. Gli disse: che cosa ti spinge ad una cosa simile, che eroderà la tua posizione e scioglierà le maledingue contro di te, mentre in ogni caso alla tua età non ne raggiungerai un buon livello, dato che una tale scienza ha bisogno di molto tempo e di un'acutezza mentale che si ha solo quando si è giovani e si ha la vita davanti?

Rispose: disgraziato! Mi hai fatto sentire avversione per questa scienza e ostilità per coloro che la praticano, mentre volevo applicarmi per amarla, per non sentire avversione per una scienza e inimicizia per coloro che la praticano.

Questo è lasciarsi guidare verso la verità, inghiottirne l'amaro per amore della dolcezza del suo frutto, esercitare l'anima a ciò che detesta in vista di qualcosa che meglio la adorna e più le è utile e spingerla a ciò che la corregge e la affina.

*Il SETTANTASEIESIMO quesito* Perché se l'uomo vuole farsi un gran numero di nemici in un solo momento ci riesce, mentre se mira a farsi un amico e un compagno sincero non può farlo se non con tempo, sforzo, dedizione e impegno? Così avviene per ogni buon ordine che ci si augura e a cui si aspira in tutte le cose: non vedi forse che scucire è più facile che

**385** Come abbiamo già avuto modo di osservare, 'ama se stesso' e 'ama la sua anima' si dicono in arabo allo stesso modo, v. i quesiti nrr. 9 e 20.

**386** Si tratta qui di un'altra delle affermazioni fatte da Miskawayh in forma allusiva. Il solo riferimento che ho trovato è in Tawhīdī, *Imtā'*, 3, 202: l'anima conosce all'origine e la scienza è la sua forma, senza ulteriori chiarimenti. Questa definizione è classificata da Rosenthal 1970, 60, nel gruppo di quelle dove la scienza è definita come 'forma', ossia come un processo di formazione e concettualizzazione mentale dell'oggetto conosciuto. È a quest'ultimo però che si riferisce sempre la 'forma', che si imprime, si delinea nell'anima o vi arriva; peraltro questo è il senso a cui si avvicina Miskawayh nel seguito della risposta.

cucire, distruggere più agevole che costruire, uccidere più semplice che allevare e far vivere?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La risposta è contenuta nella domanda stessa; la citazione più simile (a queste mie parole) è quanto ho sentito a proposito di Aṣma‘ī.<sup>387</sup> So infatti che qualcuno gli ha recitato questo verso:

«L’uomo acuto e brillante,<sup>388</sup> quello che pensa di te come se avesse visto ed udito».

Gli fu chiesto: o Abū Sa‘īd, cos’è l’uomo acuto e brillante’?

Rispose: colui che pensa di te come se avesse visto ed udito.

Aggiungo anche che l’uomo si trova ad essere in grado di farsi dei nemici in fretta e non è in grado di farsi degli amici senza lungo tempo e grande impegno, perché l’una cosa è disfare e l’altra riparare, l’una distruggere e l’altra costruire: segui il resto delle tue parole, perché questa è la tua risposta.

*Il SETTANTASETTESIMO quesito* Che cosa muove il miscredente e il materialista<sup>389</sup> a compiere il bene, a ricercare le belle azioni, ad agire con lealtà, a perseverare nell’onestà, ad avere pietà di chi è nelle tribolazioni, a soccorrere chi grida e si rifugia da lui e si lamenta al suo cospetto? Tutto ciò quando non spera un compenso, non aspetta un soggiorno eterno (nell’aldilà), non teme un *redde rationem*?

Forse che colui che ricerca queste nobili qualità e questi lodevoli costumi desidera in realtà essere ringraziato, essere esente da disapprovazione, oppure teme la spada? Tuttavia talvolta si comporta così in momenti in cui non si ritiene opportuno proteggersi, né attirarsi gratitudine: di cosa si tratta quindi, se non ne è causa qualcosa di nascosto nell’animo, un segreto nella mente?

In tutto questo non vi è qualcosa che mostra l’esistenza dell’unico Dio, altissimo e benedetto?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – L’uomo, in quanto uomo, ha azioni, intendimenti, tratti naturali e doti che precedono l’avvento della legge divina; ne possiede nel pensiero e nella mente degli

**387** Celebre filologo e collettore di poesia antica morto nell’828.

**388** *al-alma‘iyyu*, v. le referenze in WKAS, s.v. Il verso è del poeta preislamico Aws b. Ḥaḡar e fa parte di un celebre compianto funebre; l’epiteto è riferito come lode al morto che ne è l’oggetto.

**389** *zindīq* e *dahrī* sono qualificazioni dai contorni imprecisi, v. E.I. s.v. *Zindīq* (F. C. De Blois) e *Dahriyya* (I. Goldziher-A.M. Goichon).

embrioni senza bisogno della legge divina, anzi essa gli apporta la conferma di ciò che già in lui esiste e vi attira la sua attenzione, e così suscita ciò che è nascosto in lui, esistente nella sua natura, che Dio altissimo ha imposto e inscritto in lui dall'inizio della creazione.

Chiunque abbia un qualche dono naturale d'intelletto e una qualche parte nell'essere uomo, ha in sé un movimento verso le virtù e un desiderio per le buone azioni senza alcuna altra ragione che non siano le stesse virtù e buone azioni che l'intelletto richiede e l'essere uomo rende necessarie, anche se talvolta vi si combinano amore per la gratitudine, ricerca di fama o altri fattori.

Se il desiderio di essere ringraziati, con ciò che ne segue, non fossero una cosa bella e buona, non vi aspireremmo, e se il Creatore altissimo non fosse uno, non troveremmo questa condizione uguale fra gli uomini, né alcuno risponderebbe a chi ve lo chiama e invita, se non trovasse in sé qualcosa che testimonia in favore della sua verità.

Per la mia vita, questa è la prova più chiara dell'esistenza dell'unico Dio, altissima è la sua menzione e santo il suo nome.

*Il SETTANTOTTESIMO quesito* Che cosa è che si instaura nell'animo di qualche persona tale da farlo diventare oggetto di riso? Intendo dire che si ride di lui, lo si schernisce, ci si diverte alle sue spalle,<sup>390</sup> mentre lui è rassegnato come lo considerasse a sconto delle sue colpe,<sup>391</sup> e talvolta senza trarne profitto, o con profitto irrilevante.

Come riesce a sopportare facilmente questa bruttura, pur appartenendo magari ad un casato di evidente nobiltà e di eccellente prestigio?

In questo ordine di idee, un altro diventa effeminato, cantante, buffone e così via fino a tutto ciò che ha raccontato chi è cresciuto in modo riprovevole, pur essendo di una grande famiglia.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Abbiamo già avuto modo di dire nella questione sulla fisiognomica, che ogni temperamento ha un carattere naturale che ne dipende e che le azioni dell'anima emanano secondo questa natura e questo temperamento. L'uomo quindi, se si abbandona alla natura, si lascia guidare dalla passione e non usa la facoltà che gli è stata elargita per eliminare tutto ciò e correggersi, si ritrova nella pelle di una bestia. Il carattere naturale menzionato in questo quesito è uno di quelli che conseguono ad un temperamento che esce dallo stato d'equilibrio: quando l'uomo è abbandonato in questi casi al corso della natura, lei lo precipita nel cammino più brutto e nella strada peggiore.

390 Letteralmente 'si giocherella con la sua nuca'.

391 *muḥtasib*, alla lettera 'accreditandosi, con un sacrificio, un compenso nell'aldilà'.

Chi è stato messo alla prova in tale modo deve adoprarsi con ogni zelo per guarirne e deve essere aiutato in questo sforzo. Abbiamo detto già infatti a questo proposito che ciò è possibile: se non lo fosse non sarebbero buona cosa la correzione e l'educazione, la lode e il biasimo, i deterrenti e gli sproni, né la guida del padre o del sovrano, né il sostegno in questo senso della vita associata.<sup>392</sup>

E quando qualcuno non acconsente a curare tali malattie, è doveroso curarlo con le pene prescritte dalla legge.

Quanto sono simili le malattie dell'anima a quelle del corpo! Allo stesso modo che la malattia fisica, quando non sia curata per sua scelta da chi ne è affetto, deve essere curata con la costrizione e la forza, così anche bisogna fare con le malattie dell'anima, fino a che non si giunga allo stadio in cui si dispera di una correzione: a quel punto è necessario che chi ne è affetto sia liberato da se stesso, e gli altri da lui, e che la terra ne sia purificata, secondo i verdetti della legge religiosa e del governo virtuoso.

*Il SETTANTANOVESIMO quesito* Qual è la ragione per cui l'uomo ama essere il capo? Di dove ha ereditato questo carattere? A cosa accenna con ciò la natura? Perché qualcuno eccede nel ricercarlo, tanto da essere pronto a ricevere le lance sulla gola e ad affrontare le spade sul petto, da abbandonare il letto e dire addio al sonno, e percorrere deserti e paesi?

Forse che ciò è dello stesso genere del risentimento che la gerarchia che esiste nei titoli ed appellativi delle formule d'indirizzo provoca in chi riceve o invia una missiva?<sup>393</sup>

E che nesso c'è fra ciò e tutto quello che precede? Infatti gli uomini hanno tenuto reciprocamente solo per sé queste cose, si sono distinti gli uni dagli altri, fino a raggiungervi il limite.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - È già stato detto chiaramente che nell'uomo ci sono tre facoltà: quella razionale, quella animale e quella irascibile. Con la facoltà animale<sup>394</sup> l'uomo muove verso le passioni attraverso cui si raggiungono tutti i piaceri fisici; la sua impronta si manifesta dal fegato.

Con quella irascibile muove verso la ricerca di posizioni di guida, aspira ad ogni genere di onori, si manifesta in lui (il senso del)la difesa dell'onore e della dignità e ricerca considerazione, altezza e nobiltà di rango; la sua

392 Letteralmente 'delle città'.

393 Allusione alle complesse e codificate formule con cui nelle corrispondenze ufficiali si qualificavano rispettivamente il mittente e il destinatario e che variava secondo il rango, v. E.I. s.v. *Diplomatique* (W. Björkman).

394 Il testo di A. Amīn, come quello di Kasrawī dice *nāṭīqa*, cioè razionale, ma è un evidente errore.

impronta si manifesta dal cuore. Ognuna di queste facoltà ha maggior forza in lui secondo il temperamento della forza di questi organi, che sono chiamati gli organi principali del corpo.

È possibile che l'uomo esca dall'equilibrio, per sovrabbondanza ed eccesso o per insufficienza e difetto; a questo punto è necessario che riequilibri queste facoltà e le riporti al giusto mezzo, intendo dire al punto di equilibrio a loro preposto, e che non vi acquiesca trascurando correzione e educazione, perché esse si sollevano, per le ragioni che abbiamo detto. Se invece sono lasciate al loro libero corso e chi le detiene tralascia di correggerle, di curarle con i vincoli, senza dar tregua alla natura, la situazione diventa grave ed esse acquistano preminenza fino a diventare intrattabili ad un punto in cui non si cerca più di curarle e si dispera della guarigione. La gestione ed educazione di queste facoltà è prima di tutto in possesso dell'anima, che è il capo di tutte loro, intendo dire quella che discerne e ragiona, che si chiama la facoltà divina; questa facoltà è quella che deve avere il potere e il comando sulle altre.

L'amore dell'uomo per l'essere a capo è un fatto naturale, ma è necessario che sia ben diretto, perché si trovi al suo posto e come si deve. Se in qualcuno si trova in eccesso o in difetto a causa di un temperamento (particolare) o di una cattiva abitudine, costui deve riequilibrarlo con l'educazione, perché si muova come si deve, secondo ciò che si deve, nel momento in cui si deve.

Abbiamo già detto a proposito di queste facoltà e della loro impronta, a suo luogo, ciò che basta qui riassumere in questo modo: come avviene a qualcuno di trovarsi le lance sulla gola e di impegnarsi in cose spaventevoli per terra e per mare per soddisfare le sue voglie, secondo come si muove in lui la forza dell'anima bestiale e quanto ha tralasciato di domarla, così occorre ad altri di impegnarsi nelle stesse cose spaventevoli a causa della facoltà dell'anima irascibile, quando essa si leva in loro per raggiungere posizioni di comando e onori.

Il perno della cosa sta nella ragione, che è il capo di queste facoltà; l'uomo deve quindi adoprarsi a rafforzarla perché sia lei quella che ha il predominio, mentre le altre due facoltà le sono sottomesse e asservite, così che agiscano secondo i suoi ordini, si muovano secondo ciò che prescrive e se ne stiano ai limiti che impone. Infatti questa facoltà è quella che chiamiamo divina, quella che ha la forza di imporsi alle altre, di guidare verso la loro correzione e cura e che può gestire da sola tutto il comando; tuttavia, come dice Platone, essa ha la mollezza dell'oro, mentre le altre hanno la forza del ferro. Che l'uomo dunque si applichi e tenda ad umiliare queste a quella, perché queste si umilieranno e si lasceranno guidare. E Dio è colui che aiuta, colui che ci è sufficiente e il miglior garante.

*L'OTTANTESIMO quesito* Qual è la ragione per cui si ritiene nobile chi è stato preceduto da un padre o da un nonno a cui si è guardato (con rispetto), che ha sovrabbondato in opere generose, coraggio e abilità politica, e non si fa lo stesso con chi ha avuto un figlio così? Com'è che la nobiltà si propaga dall'antecedente al posteriore e non si propaga dal posteriore all'antecedente?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il padre è la causa del figlio e le sue radici si propagano in lui, che ne è l'effetto ed è formato dal temperamento e dal seme del padre, e che a causa di ciò ne è come una parte, o una copia; non è quindi assurdo che l'effetto della causa appaia in lui o che ci si aspetti che gli assomigli.<sup>395</sup>

Il contrario invece, che sia cioè l'effetto una ragione della causa, così che ritorni in senso inverso, è cosa che la ragione rifiuta e l'intuizione respinge e la minima riflessione basta per rispondere a questa questione.

*L'OTTANTUNESIMO quesito* Perché quando il padre di qualcuno è famoso per le qualità che abbiamo detto prima, ed altre come la religione o la pietà, bisogna che il figlio e il figlio del figlio trascino lo strascico, si pavoneggino avvolti in ampi mantelli, dispregino la gente, considerino che a loro il dominio spetti di diritto e siano convinti che servirli sia un tuo dovere e la tua salvezza dipenda da loro?

Che cos'è questa piaga? quale ne è l'origine?

Esisteva una cosa simile nel tempo passato, presso i popoli conosciuti?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Abbiamo già detto nella risposta al quesito precedente qualcosa che mette sull'avviso anche sulla risposta a questo: l'effetto riceve onore dall'onore della causa e se questo onore è una tradizione e la sua causa il rango, alla discendenza che se ne propaga toccano gloria e distinzioni che non toccano ad altri: tuttavia fino ad un limite determinato e ad una misura conosciuta. Invece l'eccedere fino a credere di essere come tu hai detto, questo è come gli altri eccessi che abbiamo enumerato in precedenza.

Quanto alla domanda: esisteva una cosa simile nel tempo passato? Per la mia vita ciò è esistito in tutti i popoli e in ogni tempo. La nobiltà di stirpe per lo più si è sempre propagata nei figli e la si aspetta nella discendenza, tanto che il potere resta in una sola casata per molto tempo, e il popolo è soddisfatto soltanto di loro e si lascia guidare soltanto da loro. Questo avviene presso tutti i popoli, come i Persiani, i Bizantini, gli Indiani ed altri.

Lo stesso avviene per le radici spregevoli: i figli vengono vilipesi a causa

395 Letteralmente 'che la radice passi in lui'.



dell'origine guasta, ci si aspetta da loro che le assomiglino e per questa sono biasimati e a causa sua si evita la loro zona.<sup>396</sup>

Tuttavia il tuo quesito comprendeva anche la menzione della religione, che ha un altro statuto, come sai, di elevatissimo grado e posizione onorata. Anche se non è la profezia in sé che si propaga per via di discendenza, né è qualcosa che ci si aspetta, tuttavia il riconoscimento di grandezza e d'onore che seguono alla profezia e il fatto che la gente si rivolga a lei naturalmente e che la Gente della sua Casa<sup>397</sup> reclami l'imamato e di essere investita del potere, questo è un fatto al di fuori dello statuto abituale, soprattutto se la condizione di eccellenza esiste e (la capacità) di potere autonomo è presente.

Se poi in certi momenti ci si discosta da chi ha queste caratteristiche, si tratta di ingiustizia e aggressione. Saluti.

*L'OTTANTADUESIMO quesito* Potrebbe la saggezza consistere nell'uguaglianza degli uomini dal punto di vista dell'altezza degli onori, senza distinzioni?

Se la saggezza consiste in questo, ne consegue che la (diversa) posizione in cui si trovano le persone deriva o da uno stato di forza maggiore da cui non hanno modo di liberarsi, o da ignoranza, per la quale non c'è argomento nei loro confronti.

Non intendo l'uguaglianza nelle condizioni (materiali) e nel possedere a sufficienza, e nella povertà e nel bisogno, perché la saggezza già ha testimoniato a favore della correttezza di tutto ciò, dato che segue la natura del mondo e va di pari passo con la ragione.

Intendo invece l'uguaglianza delle persone dal punto di vista della causa (della diversità nelle posizioni d'onore): infatti l'abuso, la prevaricazione e il dispregio sono diffusi in questa genia.

La saggezza rifiuta di istituire ciò che è guasto o che è un mezzo per giungervi; per questo il profeta – Dio preghi su di lui e gli dia pace – ha detto: «il prezzo del sangue dei credenti si equivale e (la protezione) del più umile di loro impegna la protezione di tutti; essi sono una sola mano contro gli altri».<sup>398</sup>

**396** *nāhiyatuhum*, si potrebbe intendere il paese da loro guidato, nel contesto della frase precedente, oppure la loro vicinanza.

**397** *ahl al-bayt*, definizione che ha nel tempo incluso varie categorie di parenti del profeta, ma che in ambito sciita designa i suoi discedenti diretti, via il cugino 'Alī e la figlia Fāṭima, ai quali dovrebbe spettare la successione politica del profeta (in termini sciiti, l'imamato). Miskawayh, sciita, sembra voler sottolineare l'eccezionalità, rispetto a quanto detto prima, ma nello stesso tempo la legittimità di tali rivendicazioni; quanto alla 'capacità di potere autonomo' (*istiqlāl*), se correttamente da noi inteso, si può pensare all'esistenza, all'epoca di Miskawayh, del califfato fatimida in Egitto.

**398** Vedi referenze alle raccolte di *ḥadīṭ* nell'edizione di Kasrawī; Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 2, 168, lo spiega dicendo che quando in guerra viene accordata la protezione ad uno dei nemici, tutti i Musulmani sono tenuti a rispettarla, anche fosse uno schiavo. Il detto, messo in versi

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia – L’uomo è onorato per se stesso e per gli effetti della saggezza che appaiono in lui; quanto sono belle le parole dell’Imām ‘Alī – su di lui la pace –: il valore dell’uomo sta nel bene che compie.*<sup>399</sup>

Abbiamo citato il fatto che la nobiltà di sangue si propaga per via di discendenza, tanto che chi ha un modello precedente nella virtù, ambisce fortemente a che essa appaia anche in lui, soprattutto se chi gli ha dato origine gli è vicino.

Come possono essere uguali gli uomini nell’altezza degli onori? Se fossero uguali non ci sarebbe onore né innalzamento, altrimenti a che cosa si sarebbe innalzati e onorati, tutte le posizioni essendo uguali?

Gli uomini sono invece uguali nella comune condizione di ‘uomini’ e negli statuti e situazioni che ne conseguono; sono disuguali in altre cose, in cui l’uno sopravanza un altro.

*L’OTTANTATREESIMO* quesito Che cosa sono il trarre cattivi auspici o buoni? Perché molti uomini vi si dedicano appassionatamente? Perché l’uno è stato proibito dalla legge e l’altro permesso?<sup>400</sup>

Hanno un’origine conosciuta a cui si fanno risalire? Oppure ambedue occorrono talvolta presentandosi come una percezione improvvisa e talvolta per coincidenza e necessità?

Il detto che si tramanda dal profeta – Dio preghi su di lui e gli dia pace – è ben noto a questo proposito e né la sua via di trasmissione è innovativa<sup>401</sup> per la scienza né il suo testo è soggetto a deliberazione, infatti

da ‘Askarī, *Šinā’atayn*, 227, è ampiamente citato sia in opere di critica letteraria per l’uso traslato di *yad* ‘mano’, (v. per es. Ġurġānī, *Asrār al-balāġa*, 309) o come esempio di pregnanza e concisione (per es. Ġāḥiẓ, *Bayān*, 2, 19), sia in generale per enfatizzare la solidarietà fra Musulmani, v. Zamaḥṣarī, *Kaššāf*, 3, 41, commento a *Cor* 19,829.

**399** Detto citato da un gran numero di fonti a vario titolo e attribuito regolarmente al califfo ‘Alī, v. Ġāḥiẓ, *Bayān*, 1, 83, che lo cita come esempio di concisione, ‘Askarī, *Šinā’atayn*, 238-9, dove occorre perché messo in versi in modo più o meno riuscito, Tawhīdī, *Baṣā’ir*, 2, 14, insieme ad altri detti di ‘Alī, Rāġib, *Muḥāḍarāt*, 32.

**400** Amīn cita in nota un lungo passo del lessico di Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* che spiega come le abitudini degli Arabi antichi circa la divinazione furono modificate dal detto del profeta qui sotto riportato per cui trarre buoni auspici era ammesso, mentre non era riconosciuta la liceità di trarne di cattivi.

**401** *muḥdiṭ lil-‘ilm* ‘che provoca innovazioni nella scienza’ (del *ḥadiṭ*, cioè la scienza che riguarda la trasmissione dei detti e azioni del profeta); Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 1, 351 cita un detto che mette in guardia da ciò che *muḥdat* ‘innovato’, ossia non sanzionato in nessun modo dalla Tradizione scritturale. La ‘via’ (*ṭarīq*) indica la catena dei trasmettitori di un detto risalente al profeta (v. Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī [m. 1449], *Nuḥbat al-fikar fī muṣṭalaḥ ahl al-aṭar* Pensieri scelti o la Terminologia tecnica degli esperti dei detti del profeta, 24), fattore fondamentale per giudicare della sua autenticità.

dice: 'né contagio né cattivo augurio'.<sup>402</sup> In un altro punto si è detto: amava il buon augurio.<sup>403</sup>

I trasmettitori raccontano che quando si stabilì a Medina presso Abū Ayyūb al-Anṣārī<sup>404</sup> lo senti dire a due suoi servitori: o Sālim, o Yasār; disse allora ad Abū Bakr: la dimora è sana per noi, e agevole.<sup>405</sup>

Come avviene questo? per che via? Fluisce continuamente nel suo difendersi, o si ferma?

[Poi hai citato Ibn Ismā'īl sulla storia di Za'farānī,<sup>406</sup> e anche il verso di Ibn al-Rūmī:

«Il buon auspicio è la lingua del tempo e [il cattivo], annuncio di sventura]»<sup>407</sup>.

Hai detto: quanto spesso avviene quello che non ci aspettiamo, senza essere preceduto da voci o sentori, tanto che quando qualcosa vi si collega (precedentemente), diventa una straordinaria e curiosa meraviglia.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia – L'uomo è sempre in attesa di conoscere le cose che avverranno, future e nascoste, come abbiamo spiegato a suo proposito precedentemente;*<sup>408</sup> quindi, per sua natura, ne spia (i segni) nell'attesa e desidera conoscerle nella misura delle sue capacità e possibilità. Talvolta riesce a coglierne qualcuna, con l'aiuto di una natura confacente, in presenza di un giudizio perspicace, di un'intuizione veritiera e di una capacità divinatoria quasi infallibile; costui si trova al più alto grado e nella più solida connessione con questo campo.

402 Questo detto del profeta, ben documentato, è tradotto «ni contagion ni superstition» da Lecomte 1962, 114, che tratta di detti del profeta dall'apparenza contraddittoria. La prima parte si riferisce all'opportunità o meno di fuggire il contatto con determinate malattie, la seconda appunto ai cattivi auspici; v. anche Ibn al-Aṭṭār, *Nihāya*, 3, 152, che cita altri detti profetici che condannano il trarre cattivi auspici. Il termine usato, qui e nei versi citati alla fine del quesito, per 'cattivo auspicio' è *ṭīra*, che originariamente indicava gli auspici, buoni o cattivi, tratti dal volo o dalle grida degli uccelli, v. il quesito nr. 158.

403 Vedi Abšihī, *Mustaṭraf*, 2, 90, dove è riportato anche con diverse varianti l'episodio del primo alloggio del profeta a Medina.

404 La persona che ospitò il profeta appena giunto a Medina dalla Mecca, prima che si costruisse un alloggio, come spiega Amīn in nota, con referenze.

405 Allusione al significato dei nomi dei due servitori: 'sano' e 'facilità'; Abū Bakr è stato compagno, suocero e primo successore del profeta.

406 Non ho trovato da nessuna parte spiegazioni a questa allusione.

407 La citazione del verso non è completa; l'integrazione viene da Ibn Rašīq, *'Umda*, 1, cap. 8, 69, che lo cita a commento della ben nota inclinazione del poeta verso il trarre auspici e a farsene condizionare, v. anche Ḥuṣrī, *Zahr*, 526. Ibn al-Rūmī fu un celebre poeta di origine bizantina morto nell'896, che per le sue opinioni politiche e dottrinali non ebbe vita facile, v. E.I. s.v. (S. Boustany).

408 Vedi il quesito nr. 65.

Qualche volta la cosa si ripete in qualcuna (delle cose da prevedere) e la persona allora mira a giungervi attraverso le indicazioni degli astri e i movimenti degli esseri superiori e la loro influenza sul mondo inferiore; il suo giudizio può essere veritiero o mendace secondo la sua capacità nel cogliere i segni e poi connetterli.

Questa arte ha moltissimi principi e altrettante branche; l'errore di chi sbaglia non proviene dalla debolezza dei principi, ma da quella di colui che li considera o dal fatto che richiede dall'arte più di quanto vi si trova e le attribuisce più di quello per cui è stata inventata e talvolta gli sfuggono questi motivi e altri simili fra i segni naturali.

Non si confà all'anima di intraprendere qualcosa senza che vi spinga una ragione o ve ne sia un motivo, così che l'agire diventi un vano passatempo. Quando si presentano a qualcuno due alternative, senza che l'una abbia preminenza sull'altra, costui cerca a se stesso un argomento per intraprendere una via e non l'altra; a questo punto si riposa su motivi deboli e cerca con artificiosi pretesti motivi lontani, nella misura in cui per lui una delle due opinioni equivalenti ha più peso dell'altra, per giungervi e aderirvi.

La via dell'uomo virtuoso è di essere disposto a pensare bene, ben solido nella speranza, positivo nell'intenzione, e a questo punto quindi trae un auspicio favorevole. Questo può consistere in suoni semplici, inarticolati, ma tuttavia nella maggior parte consiste in parole comprensibili; può consistere in una forma gradevole, o in figure belle, ma per lo più consiste nella figura umana. Il profeta - Dio preghi su di lui e gli dia pace - ha detto: «quando mi mandate un messaggero, sceglietelo bello di nome e di viso». <sup>409</sup>

Quanto invece a coloro che si dedicano a trarre cattivi auspici, è perché sono all'opposto dei sostenitori delle buone intenzioni e della buona speranza; il loro modo di procedere è odioso e ancor di più il loro trarre cattivi auspici dalle cose. I tipi dei loro segni sono più naturali e semplici perché li prendono dai nei delle persone, dalla pezzatura dei cavalli e altri tipi di caratteri naturali. Altri sono presi dai temperamenti disarmonici o da creature ripugnanti come i gufi, le civette, gli scorpioni, i topi e simili; altri da suoni sgradevoli come il raglio dell'asino, gli stridii del ferro e simili; altri da nomi o appellativi nelle connessioni etimologiche che se ne possono fare, con parte o tutte le consonanti, come il nome il corvo (*ġurāb*) (che si associa) all'esilio (*ġurba*), o l'albero *bān*<sup>410</sup> alla separazione (*bayn*) o il nocciolo del dattero (*nawā*) che si associa alla lontananza;<sup>411</sup> altri dai

**409** Ibn Qutayba, *'Uyūn*, 1, 148; il detto è ben noto, come mostrano le referenze citate da Amīn in nota, v. anche Ibn al-Aṭīr, *Nihāya*, 1, 116.

**410** Non è chiaro qui a quale pianta si riferisce Miskawayh: *bān* può indicare il salice d'Egitto o un albero della specie *Moringa*, *Moringa aptera Gaertn* secondo Post, Dinsmore 1932, 1, 292, che conosce solo questo arbusto come *bān*.

**411** *na'y*, non citato nel testo.

difetti fisici come l'orbo dell'occhio destro e lo zoppo da un piede; altri dai movimenti e direzioni come chi passa da destra o da sinistra, chi curva o inclina.

Tutto questo avviene per la debolezza dell'anima e della natura e il predominare della disperazione e dello scoraggiamento; sono sentimenti che ne accrescono le cattive condizioni, per questo è stato proibito (il trarre cattivi auspici).

Fra i popoli, gli Arabi sono fra i più avidi di questo modo di agire e fra i più dediti, nonostante i versi, ben riusciti, del loro poeta:<sup>412</sup>

«Ziyād ha interrogato (il volo) dei suoi uccelli  
perché gli faccia sapere, ma esso ne è ignaro  
È rimasto (sul posto), come se fosse Luqmān b. 'Ād<sup>413</sup>  
ad indicarglielo, con la sua saggezza  
Sappi che non ci sono cattivi auspici tranne  
per uno che, avendo tratto cattivi auspici, (se l'aspetta), la rovina;  
Certo, una cosa corrisponde in parte ad un'altra,  
qualche volta, ma molto in esso è vano.»

*L'OTTANTAQUATTRESIMO quesito* Per quale ragione alcuni detestano che si dica loro *šayḥ*<sup>414</sup> come segno di rispetto e di considerazione, non essendo vecchi? mentre altri desiderano essere chiamati così, pur essendo giovani e di primo pelo?

Si trova certamente chi è vecchio davvero e non ama essere chiamato *šayḥ*, e la ragione è chiara, ma la cosa esiste in giovani che sono chiamati *šayḥ* in segno d'onore e lo detestano, mentre altri non lo sono, e lo fingono.

La perdita della giovinezza è dolorosa e il volto della canizie, orribile.

412 Zabbān b. Sayyār b. Ġābir, parente acquisito del già citato poeta preislamico Nābiġa, v. l'Introduzione di Miskawayh. La storia è raccontata da Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, 3, 447: i due stavano partendo per una spedizione di razzia, quando Nābiġa vide una cavalletta colorata sulla veste di Zabbān; ritenendola di cattivo augurio rinunciò alla spedizione, mentre l'altro, tornato sano e salvo e carico di bottino, improvvisò questi versi. Ġāḥiẓ discute poi l'apparente contraddizione che si potrebbe vedere fra i due ultimi versi: il secondo sembra attribuire al caso l'eventuale avverarsi dei cattivi auspici, mentre il primo può essere visto come una punizione per chi trae cattivi auspici e quindi si aspetta una disgrazia: e se per caso gli capita la attribuisce al cattivo auspicio; questo commento ha guidato la nostra traduzione. I versi sono citati da diversi altri autori, oltre ancora a Ġāḥiẓ, *Bayān*, 3, 304; Ibn Rašīq, *Umda*, 2, cap. 94, 261-2; Ibn Qutayba, *Uyūn*, 1, 146 che cita senza attribuzione gli ultimi due versi; Abšīhī, *Mustaṭraf*, 2, 90 riporta gli ultimi due versi senza attribuzione; Ziyād è il nome dello stesso Nābiġa.

413 Figura leggendaria dell'Arabia preislamica citato anche nel Corano, diventato il prototipo della saggezza.

414 *šayḥ* significa prima di tutto 'vecchio', poi ha molti usi traslati, come 'maestro', 'capo di una tribù o confraternita', etc.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Le persone divergono in questa cosa, secondo la loro considerazione di se stessi e la loro percezione degli scopi dell'interlocutore. Ci può essere infatti chi (non ama essere chiamato *šayḥ* perché) desidera che la virtù appaia in lui all'inizio del suo tempo, quando ha la vita davanti a sé, e se viene chiamato in tal modo, gli pare di essere derubato di tale virtù e di essere messo nel novero di coloro che vi sono arrivati con lungo tempo e molta esperienza.

Talvolta invece qualcuno lo detesta per desiderio di giovinezza e inclinazione verso la gioscosità e la passione che vengono considerate disdicevoli da parte di un vecchio; quando viene chiamato *šayḥ* vede in questo appellativo qualcosa che lo ostacola e allontana, si accorge che il suo interlocutore si aspetta da lui quello che ci si aspetta dai vecchi e che non lo scusa di perseguire ciò che è interessato e determinato a fare.

Talvolta invece uno considera di essere arrivato ad un grado di dignità a cui si arriva soltanto da parte dei vecchi, mentre è ancora giovane, e si rallegra di vedere riconosciuto tale onore e di avere raggiunto in fretta il livello dei coloro che sono ricchi di esperienza e di esercizio.

Secondo quindi la differenza di punto di vista, divergono le ragioni per cui si è compiaciuti di tale qualifica o invece contrariati.

*L'OTTANTACINQUESIMO quesito* Qual è la ragione del sollievo che uno sente quando la sua prova è comune a lui e ad altri? E qual è la ragione del fatto che si affligge, si lamenta, trova eccessiva una disgrazia che tocca solo lui e una sventura che non lo oltrepassa? Qual è il segreto dell'anima in ciò? Si tratta di cosa lodevole o riprovevole? E se questo pensiero si impadronisce di lui, con che cosa lo si cura e a che cosa lo si riconduce?

Perché augurarsi, a causa della propria prova, che anche gli altri vi partecipino? Perché provare sollievo in ciò? I nostri amici riferiscono di un proverbio persiano, che tradotto suona: quello la cui aia va a fuoco, desidera che vada a fuoco (anche) l'aia degli altri.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'afflizione, il rimpianto e la tristezza sono affezioni dell'anima, simili ad altre, come la collera, il desiderio, la gelosia, la compassione, la durezza e le altre disposizioni innate per cui l'uomo è lodato quando gli occorrono nel modo dovuto e secondo le condizioni che abbiamo enumerato molte volte, mentre è biasimato quando occorrono diversamente da queste condizioni.

L'anima viene educata attraverso la morale affinché queste affezioni che le si presentano siano al loro posto, secondo il modo dovuto, nel momento dovuto: così la tristezza che occorre nel modo dovuto è quella conseguente ad una disgrazia capitata a qualcuno per una colpa che ha commesso o un'azione in cui è stato manchevole o per qualcosa in cui c'era da parte sua una libera scelta; oppure per un caso funesto che ha riguardato lui e

non altri, senza che ne conoscesse la ragione: in questa tristezza, anche se è inferiore al primo tipo, si è scusati.

Se invece si tratta di un fatto necessario o inevitabile, la persona razionale non se ne rattrista: nessuno si rattrista per il tramontare del sole, per esempio, dato che è un fatto inevitabile, anche se è di impedimento a molti vantaggi, nocivo a tutti e impedisce di vedere e di disporre delle utilità del mondo, e così l'attacco dell'inverno e del freddo o l'arrivo dell'estate con il caldo: nessuna persona raziocinante se ne rattrista, anzi vi si prepara e prende le sue misure.

Quanto alla morte naturale, nessuno se ne rattrista, perché è un fatto necessario: ci se ne affligge quando arriva in un momento inaspettato, o in un modo diverso da quello messo in conto: per questo il padre si affligge per la morte del figlio, perché ciò che aveva calcolato era di morire prima lui; il figlio invece non si affligge molto per la morte del padre, perché è una cosa che rientra in ciò che aveva messo in conto, anche se può occorrere un po' prima o in un modo (diverso) dal dovuto.

Se invece capita a chi viaggia, ad esempio per mare, di essere colpito, nella persona o negli averi, da una prova che tocca lui e non i suoi compagni, la tristezza deriva dalla sua cattiva sorte e sfortuna e infatti questo tipo di tristezza non ha una causa conosciuta: perciò è scusabile in minima parte.<sup>415</sup>

Chi poi augura agli altri un male simile a quello che è capitato a lui, è malvagio di natura, soprattutto se non ne ritrae nessun giovamento o utilità: quindi è bene rimproverarlo e correggerlo; bene ha detto a questo proposito il poeta:<sup>416</sup>

«Le ferite degli altri non curano la mia ferita

Ciò che essi hanno è ciò che essi hanno e ciò che io ho è ciò che io ho».

*L'OTTANTASEIESIMO quesito* Qual è la virtù diffusa nelle diverse stirpi, come gli Arabi, i Bizantini, i Persiani, gli Indiani?

[Hai affermato di aver omesso i Turchi, perché Ğāḥiḥ non li annovera in ciò che ha a che fare con quanto non avrei detto, secondo le tue parole; infatti il quesito stava in ciò che non rientra in quello che ho (già) detto]<sup>417</sup>.

**415** Dato che è inutile rattristarsi di ciò che è inevitabile; la tristezza invece di chi in qualche modo ha agito male è giustificata perché si deve intendere che porti ad una qualche riflessione o pentimento.

**416** Ibn al-Rūmī, v. il quesito nr. 83.

**417** Qui, come in altri passi, si allude a una o più fasi di redazione dell'opera che ci sfuggono. Ğāḥiḥ ha composto un trattato sui meriti dei Turchi, particolarmente come soldati. Anche Tawḥīdī, nella sesta notte dell'*Imtā'* riferisce una discussione sui meriti rispettivi di vari popoli, che incidentalmente nomina anche i Turchi.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Poiché il quesito riguarda le caratteristiche dei popoli e (le ragioni di) ammirazione che nascono dai tratti per cui un popolo si distingue da tutti gli altri, ho affrontato la ricerca su questo punto, tralasciando di correggere l'enunciato del quesito, secondo il metodo da me invece seguito negli altri, perché chi li ha posti segue una via discorsiva e non quella dei logici che verificano se (la formulazione) della domanda ha ricevuto adeguato trattamento secondo i loro metodi e dico - e in Dio è la riuscita:

Già precedentemente abbiamo detto che l'anima usa gli organi del corpo: le sue azioni emanano quindi secondo i temperamenti. Ci siamo riferiti al metodo di Galeno, indicando da dove ha tratto tutto ciò, abbiamo citato l'esempio del calore naturale e altri (strumenti corporei), quando sono presenti, (mostrando) come l'anima razionale li usa così che siano come si deve, secondo ciò che si deve, nel tempo che si deve e che la virtù e il carattere lodevole consistono nell'esercizio, giusta valutazione e messa in ordine (di tali strumenti) con perseveranza, fino a che ne risulta una natura e una disposizione permanente.

Una volta tenuto a mente questo fondamento, diventa quanto mai facile rispondere al quesito. Infatti ogni popolo ha un temperamento prevalente, anche se di rado e ogni tanto si trova qualche caso che ne diverge. Ciò avviene a causa della terra, dell'aria e dei cibi, e del temperamento che dipende da queste cose e anche dalle influenze del firmamento e delle stelle che tu hai mostrato di detestare:<sup>418</sup> infatti quel mondo influenza questo nel suo insieme. (Queste condizioni agiscono) prima di tutto nel distinguere gli elementi gli uni dagli altri, poi nel mescolarli secondo quantità maggiori o minori, poi nel dar loro forme e figure.

Tu non hai modo di essere dispensato dalla realtà né di dispensartene: aderiscici, perché ciò è inevitabile.

Se non fosse che il tuo quesito è occorso fuori di questo quadro di riferimento, me occuperei, ma questo è un suo fondamento e, nel trattare un aspetto derivato, è necessario menzionare il fondamento. Stando così le cose, dove un qualsivoglia temperamento, fra i temperamenti nobili, è in equilibrio, intendo dire negli organi nobili che sono il cuore, il fegato e il cervello, e a ciò si aggiungano i costumi virtuosi di cui abbiamo parlato - ossia il mettere ordine nelle azioni eccessive, secondo il temperamento, correggerle e continuare a ripetere l'azione (corretta) e dedicarsi (finché diventi) abitudine - lì si raggiunge la virtù che emana da tale condotta. Sia che ciò avvenga in una nazione, o in un individuo, sia che avvenga nella fase iniziale dei costumi nobili o nel loro graduale raffinamento, essendo il temperamento di aiuto, il desiderio disposto, l'abitudine continua - allora la virtù è presente e non svanisce.

418 Tawhīdī era contrario all'astrologia, come afferma nella sua *Risāla fī al-'ulūm*, 290.



*L'OTTANTASETTESIMO quesito* Per quale ragione chi è più intelligente di preoccupa di più e chi è più sciocco di meno? Questo si trova individuo per individuo e poi genere per genere, come i bianchi e i neri: troviamo che i neri sono più inclini all'emozione e più sciocchi, i bianchi sono più intelligenti e riflessivi e inclini all'attenzione.

Si dice anche che l'allegrezza viene dal sangue: i bianchi hanno più sangue, un temperamento più equilibrato, sono più pronti a trovare le ragioni di allegrezza e gli strumenti che provocano emozione, come quelli musicali, e più capaci nelle cose del mondo in ogni modo. Questo fenomeno lo si vede anche in due intimi amici: uno è incline alla preoccupazione per natura, l'altro allo scherzo per natura.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La preoccupazione ha due origini distinte: il pensiero e il temperamento. Dal pensiero, la preoccupazione deriva quando ci si aspetta un'avversità; quanto al temperamento, si tratta del fatto che il temperamento del sangue volga verso il colore nero o la combustione – e se ne intorbidì lo pneuma,<sup>419</sup> che origina dal vapore del sangue nei canali delle arterie. A seconda della purezza di quel sangue è la purezza del suo vapore, il suo diffondersi e la velocità con cui si muove e scorre in queste cavità.

Essendo dunque nota la causa della preoccupazione, il suo opposto, cioè la causa della gioia e dell'allegrezza, sarà anche noto. Colui che è intelligente, a causa del rapido movimento del suo pensiero si aspetta spesso le avversità del mondo; chi invece non pensa molto e non si aspetta niente di avverso, non ha motivi che lo preoccupino.

Il temperamento di cui abbiamo parlato è stato affermato solidamente da Galeno e dai suoi colleghi e dagli altri medici prima e dopo di lui. Questo temperamento o sorge inopinatamente, come cosa recente, o è naturale, originario; se è nuovo, è una malattia che bisogna curare come si curano i vari tipi di melancolia<sup>420</sup> e di malattie della bile nera, che sono causate da corruzione del sangue per combustione e per il suo volgere verso il colore nero. Se invece è originario e naturale, non c'è cura, perché non è una malattia, e generazioni di persone e di popoli hanno temperamenti siffatti.

Quanto a quello che hai detto a proposito dei neri, i popoli dell'Africa orientale<sup>421</sup> in particolare sono allegri e attivi, a causa dell'equilibrio del sangue del cuore e non come credi perché il loro temperamento sia con-

**419** Vedi il quesito nr. 26; si tratterebbe qui dello pneuma animale che nasce dal cuore, raggiunge gli organi attraverso le arterie e vi mantiene le facoltà animali v. Ullmann 1995, 73.

**420** Ullmann 1995, 84-8, dedica diverse pagine alle descrizioni di questa malattia, proposte dal medico bagdadino Ishāq b. 'Imrān, morto agli inizi del X secolo in un trattato apposito e da al-Mağūsī, *Malakī* 1877, 46-8. È da notare che ambedue questi autori considerano la melancolia come malattia del cervello e non del sangue.

**421** *zunūġ*, che indica particolarmente le popolazioni Bantu.

sequenza del loro colore nero, che è invece dovuto alla vicinanza del sole e al suo passaggio allo zenit per loro, nel punto più basso della sua orbita: cosa che brucia loro la pelle e i capelli e provoca il carattere crespo di questi ultimi, che è in realtà una strinatura.

Il calore quindi prevale in loro sulla parte esterna e vi attira dall'interno il calore naturale, poiché il calore tende dalla parte del calore: a causa di ciò dunque il calore naturale non abbonda nel loro cuore. Quando il calore naturale nel cuore non è forte, non avviene nel sangue ivi presente una combustione, anzi esso è più vicino ad essere puro e sottile. Il sangue di questi popoli è del tutto sottile e puro e per questo non abbonda in loro il coraggio.

I bianchi invece si trovano per lo più al nord e nei paesi freddi; il sole è quindi lontano da loro e il calore naturale è forte nei loro cuori; per la generale presenza del freddo all'esterno, la loro pelle resta bianca e i capelli lisci, mentre il loro calore torna nell'interno per sfuggire al freddo che c'è nell'aria a causa della distanza del sole; per questo sono più coraggiosi e hanno un più forte calore del cuore; quindi il loro sangue tende ad essere torbido e nero e ad uscire dallo stato di equilibrio.

I popoli poi delle zone temperate, che sono lontani sia dal nord sia dal sud e vivono nelle zone intermedie sono maggiormente esenti dai difetti di queste regioni estreme, di temperamento più sano e più vicino all'equilibrio.

*L'OTTANTOTTESIMO quesito* Parlami di un quesito che è il re dei quesiti e la cui risposta è il principe delle risposte, che è il boccone nella strozza, il bruscolo nell'occhio, il groppo nel petto, la soma sulla schiena, la tisi nel corpo e il sospiro nell'anima. Tanto infatti è grande l'aspetto per cui coglie alla sprovvista e con cui sono messe alla prova le persone, ossia: lo stato di privazione dell'uomo virtuoso e il successo dell'uomo manchevole. A causa di questo Ibn al-Rāwandī ha sciolto i suoi legami con l'ortodossia, Abū Sa'īd al-Ḥaṣīrī<sup>422</sup> ha professato il dubbio, è diventato un miscredente il tale nell'islam e ha dubitato il talaltro della saggezza (divina).

Quando Abū 'Īsā al-Warrāq vide un eunuco uscito dalla dimora califfale con cavalcature condotte davanti a lui e una folla che gli correva tutto

<sup>422</sup> Personaggio di cui apparentemente non si sa niente, tanto che Amīn in nota lo confronta con un altro Abū Sa'īd citato da Tawhīdī nell'*Imtā'*, 3, 192, che ha però un diverso nome di relazione. Tawhīdī nomina invece più volte Abū Sa'īd al-Ḥaṣīrī nel suo *Aḥlāq al-wazīrayn*; particolarmente a p. 183 lo mette insieme, come nel nostro passo, ad altri ben noti miscredenti i cui libri figurano nella biblioteca del visir Ibn 'Abbād, da lui violentemente attaccato. Le altre due persone citate invece, Abū 'Īsā al-Warrāq (m. 862) e il suo allievo Ibn al-Rāwandī (m. forse nel 860) sono ben noti per la loro eterodossia, anche se il loro pensiero ci è noto solo attraverso frammenti e citazioni e ha dato quindi luogo a interpretazioni divergenti; sul primo v. Urvoy 1996, 102-17 sul secondo, v. Stroumsa 1999, che gli dedica l'intero secondo capitolo, e Urvoy 1996, 112-33.

intorno, alzò gli occhi al cielo e disse: io proclamo la Tua unicità in ogni lingua e parlata, invito a Te con ogni argomento e prova, sostengo la Tua religione con ogni testimonianza ed evidenza e vado in questo modo, nudo, affamato e senza cibo, mentre un negro come questo si gira fra la seta e il broccato, fra servi e un seguito di cortigiani.

Si dice che quest'uomo era Ibn al-Rāwandī, ma chiunque fosse, il detto su questo tema è chiaro, la trasmissione rimonta lontano e la ricerca della misteriosa ragione di ciò è necessaria, perché conduce alla pace e all'integrità del cuore, alla salute dell'intelletto e al compiacimento del Signore e se poi non portasse a nient'altro che a rimettersi e sopportare, secondo ciò che le prove esigono, sarebbe sufficiente.

Gli astrologi dicono: l'ottava costellazione si trova alla metà del cielo rispetto alla seconda, come se lo stare l'una di fronte all'altra indichi ostilità.<sup>423</sup>

Mi ha raccontato uno *ṣayh* che Ibn Muğāhid<sup>424</sup> ha detto: il di più è una parte contata del sostentamento, come il difetto è una parte contata nell'insieme della privazione.

Uno *ṣayh* mi ha detto una volta: sappi che la ripartizione è giusta e colui che la compie imparziale, perché di fronte alla buona educazione, superiorità, linguaggio e intelligenza che ti ha dato, ha dato al tuo compagno ricchezza, potere, sufficienza e agio; guarda come la grazia è stata suddivisa fra voi e poi come è stata suddivisa l'afflizione: ti ha afflitto con il bisogno accanto alla superiorità e lo ha afflitto con l'ignoranza insieme con la ricchezza. Forse che la giustizia risiede in altro che in questa lezione e la verità in altro che in questo pensiero?

Per la mia vita, i materialisti, i trasmigrazionisti o i dualisti non pazientano fino a questo punto, tuttavia vi è qualcosa che vedrebbe anche un cieco.<sup>425</sup>

**423** Il commento di Amīn aggiunge in nota che l'ottava costellazione è chiamata 'casa della morte' e la seconda, che si trova alla distanza di metà della sfera celeste dall'ottava, 'casa della ricchezza'; secondo gli astrologi due costellazioni che si trovano in questa posizione si guardano l'una l'altra in modo ostile.

**424** Esperto in letture del Corano, morto a Bagdad nel 935.

**425** Letteralmente 'che aprirebbe gli occhi dalla cecità'. I gruppi menzionati sono quelli che spiegano in altro modo la presenza dell'ingiustizia e del male in questo mondo: i primi perché negano la presenza di un Creatore (v. E.I. s.v. *Dahriyya* [I. Goldziher-A.M. Goichon]); fra gli altri due i confini sono talvolta fluidi, ma in termini generali gli adepti della trasmigrazione, che secondo Šahrastānī è una dottrina attribuita a numerose sette o religioni, vedono nel male 'il salario della vita anteriore' (Shahrastani 1986, 1, 671 e n. 99); i dualisti infine, nome sotto cui sono riunite diverse realtà religiose (Monnot 1986, 80), ipotizzano l'esistenza di due principi che governano il mondo (Shahrastani 1986, 1, 633, 635). La dottrina della metempsicosi in islam, legata a quelle della preternità dell'anima e della conoscenza come reminiscenza, è esistita, per lo meno sotto forma di accusa ufficialmente respinta, nell'islam ismailita (anche mettendo a parte sette estreme come i Drusi o gli Alawiti) v. Walker 1991 e il quesito nr. 68. Miskawayh la condanna così come non condivide

Se potessimo isolare la risposta dai quesiti di questo libro sarebbe qualcosa che appaga la fame e la sete di chi si oppone e dubita, e Iddio è colui che sostiene ciò che la coscienza già ha incluso e con cui l'intenzione è implicata.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Una tale questione, come hai detto e descritto è così difficile per la maggior parte delle persone e così facilmente porta a confondere il verso per cui vi (si possa vedere) la saggezza per gli speculativi, che il parlarne è divenuto simile ad una partita di scacchi, che i due avversari si contendono fino a quando la stanchezza e la noia li interrompono; abbandonano allora la partita in sospeso per poi farvi ritorno per un'altra ed un'altra seduta, e così sembrano essere statici al loro posto.

Mi piacerebbe riservare all'argomento un discorso a parte, che vada fino al fondo della questione in modo completo, quando qualcuno dei confratelli me lo chiede. Infatti in simili questioni, che sono ricorrenti e ben note per suscitare dubbio e incertezza, non ci si deve accontentare delle risposte troppo concise che hai richiesto; avrei garantito io i cenni essenziali, soprattutto sapendo che nessuno dei miei predecessori ha dato del tema una trattazione estesa, tale che se vi accenno, posso rimandarvi per una spiegazione. Tuttavia, poiché ho finito per riflettervi, non bisogna che privi questo tema di una risposta intermedia, non prolissa né concisa; mi adoprerò dunque a esporla in modo chiaro e a dissipare l'incertezza diffusa fra la gente a tale proposito: a Dio chiedo di aiutarmi a riuscirvi, e tanto mi basta.

Fondamento indiscutibile, ammesso dalle persone dotate di sano intelletto è che tutto ciò che esiste nel mondo – sia esso naturale o artificiale – ha una destinazione, una finalità<sup>426</sup> e uno scopo particolare, per il quale esiste, intendo dire che ogni cosa è stata creata per portare a compimento questo suo scopo, anche se si possono compiere con lei cose diverse dal suo scopo e finalità ultimi e anche se essa può convenire a cose che non hanno niente a che fare con lo scopo voluto. Per esempio il martello del fabbro è stato predisposto perché l'artigiano possa compiere per mezzo suo l'azione di distendere e appianare un corpo verso le sue estremità, tuttavia è anche adatto per spaccare e viene usato talvolta al posto dell'ascia. Allo stesso modo le forbici, anche se sono state predisposte per il sarto perché vi tagli la stoffa, tuttavia sono adatte per

quella della reminiscenza, v. il quesito nr. 15; quanto alla preeternità dell'anima la cosa è meno evidente, v. il quesito nr. 54.

**426** *kamāl*, con il suo plurale *kamālāt* usato sotto, è parola del lessico filosofico che significa qui 'finalità (tendente al compimento) di qualcosa'; questo significato, che apparentemente non si trova nei testi di *adab* classici, non è registrato dal WKAS; per i suoi rapporti con *tamāmāt*, v. il quesito nr. 164.

tagliare un calamo e si usano al posto di un coltello; così avviene per gli altri strumenti artificiali.

Lo stesso avviene per le cose naturali: i denti infatti sono stati predisposti di diverse forme e posizioni a causa della diversità delle loro finalità – ossia degli scopi che si raggiungono per mezzo loro e delle azioni per le quali esistono. Gli incisivi infatti hanno la forma affilata che si adatta a tagliare come il coltello; i molari hanno la forma larga che è adatta a frantumare e macinare, come la macina; tuttavia si possono compiere con essi altre azioni. Così per le mani e i piedi: ci si può adoperare, per necessità o per suscitare stupore e meraviglia, a compiere azioni diverse da quelle per cui sono stati creati e fatti, come camminare sulle mani o scrivere e afferrare con i piedi.

Ma anche se è lecito che tali azioni emanino da questi strumenti e che si compiano per mezzo loro azioni diverse da quelle che costituiscono la loro finalità specifica, tuttavia ciò avviene per necessità, perché mancano gli strumenti con cui si compiono quelle specifiche azioni, quelle che da loro si richiedono e per le quali esistono.

Questo avviene di continuo in tutti gli strumenti artificiali e negli esseri naturali, in ogni specie: se consideri infatti una specie qualunque, troverai che è stata predisposta per finalità e scopi propri, ad una ad una. Ciò avviene nei vari generi di tali specie: fra gli animali, quelli razionali e quelli irrazionali non è possibile che abbiano un'unica finalità e un unico scopo – intendo dire che per nessun motivo è possibile che l'uomo, che si distingue per tale forma e a cui sono stati dati il discernimento e la riflessione, che gode del privilegio della ragione – il dono più nobile e la caratteristica più elevata – non abbia uno scopo specifico e una finalità per la quale è stato creato ed esiste.

Questo fondamento è cosa piana, riconosciuta e quanto mai corretta e forte, come vedi: andiamo dunque avanti con un'altra indagine a proposito degli strumenti artificiali e degli esseri naturali: troveremo che essi possono condividere alcune cose e divergere in altre. Il martello condivide con il coltello, l'ago, la sega e simili l'aspetto ferrigno, ma se ne separa per la sua forma particolare che lo distingue dagli altri; l'uomo condivide con le piante e gli animali il fatto di crescere, di ammalarsi, di trovar piacere nel cibo, nelle bevande e negli altri ristori del corpo, e di espellerne il superfluo.

A questo punto domandiamo: questa specificità che ognuno ha, con il suo scopo particolare e la finalità che le è imposta, risiede in ciò che lo accomuna agli altri o in ciò che lo distingue? Troveremo che essa risiede nella forma specifica che lo distingue dagli altri e per la quale è ciò che è: intendo dire che la forma dell'ascia, per la quale essa è un'ascia, è quella che le conferisce la sua specificità, la sua finalità e il suo scopo, e così per tutto il resto.

Passiamo ora all'uomo che condivide con le piante e gli animali le loro

materialità: l'uomo, in quanto animale, condivide con le bestie lo scopo e la finalità dell'animalità - intendo dire la soddisfazione dei piaceri e dei desideri, la ricerca del riposo e dei compensi alle perdite del corpo; tuttavia, poiché l'animalità non è la sua forma specifica, quella che lo distingue dagli altri, queste cose non emanano da lui nei modi più completi. Troviamo infatti che la maggior parte degli animali è superiore all'uomo in tutte le cose che abbiamo elencato, perché è capace di fare di più, più durevolmente e con miglior riuscita.

Dato che la sua forma specifica che lo distingue dagli altri è la ragione, con le sue caratteristiche di discernimento e riflessione, il suo essere uomo bisogna che consista in queste cose, e più possiede di queste caratteristiche più è uomo, così come per le altre cose che abbiamo elencato: quanto più ognuno possiede di ciò che faccia parte della sua forma specifica, tanto più è manifesta la sua superiorità fra i suoi simili.

Torniamo ora a commentare il tuo quesito e a chiarirlo sulla base di questi fondamenti. Per la mia vita, se il fine dell'uomo e lo scopo per cui esiste fossero l'accumulo di possesso e del godimento dei cibi, delle bevande e degli altri piaceri e forme di ristoro, bisognerebbe che l'uomo nella sua forma specifica esaurisse (le loro potenzialità), con abbondanza, e che la parte che ogni uomo ne ha fosse commisurata alla sua parte di 'umanità': l'uomo più eccellente sarebbe in questo caso quello che eccelle nel possesso e godimento di simili cose. Ma poiché la sua forma specifica è quella che abbiamo detto, sappiamo che il suo scopo e fine è ciò che ne promana e si compie per mezzo suo, come le verità delle scienze e delle conoscenze, come il mettere in atto la riflessione e far operare in essa il pensiero. In questo modo l'uomo giungerà allo stadio che è più nobile di quello delle bestie e degli esseri che si trovano in questo mondo corruttibile, così come, in se stesso e secondo la sua forma, egli è migliore di tutti loro. A questo grado non si giunge senza la riflessione e senza il libero arbitrio che sono propri della ragione.

Non si può, in opposizione a ciò che ho detto, dire: questa riflessione e questo libero arbitrio è necessario che si trovino nei piaceri, perché abbiamo detto con chiarezza in questo luogo e in molti altri che i piaceri si trovano più numerosi e copiosi negli animali bassi, senza riflessione né ragione, mentre la riflessione si illustra e i frutti della ragione appaiono chiari quando essa è usata nella migliore delle creature. La migliore delle creature è quella che perennemente permane, che non si cancella né cambia, che non ha bisogno di niente, anzi basta a se stessa, che effonde la sua generosità su tutte le creature esistenti e fa loro occupare il loro posto, nella misura del loro grado, della loro ricettività e dei loro meriti.

Con la riflessione, il pensiero, il libero arbitrio, quando vengono usati nelle cose celesti, giungono a perfezione le forme della 'umanità', perché l'uomo ascenda per mezzo loro a quei nobili stadi di cui può parlare o accennare solo chi vi è giunto e conosce ciò a cui fa cenno e sa a quali beni

è esposto l'uomo. Ma poi l'uomo domanda di ripiombare nel creato, di tornare allo stadio delle bestie, del cui novero fa parte chi perde se stesso, come dice Dio altissimo: «Dì: i veri perdenti saran quelli che perderanno se stessi». <sup>427</sup> Questa, per la mia vita è la «perdita chiara» dalla quale si cerca sempre rifugio in Dio.

Mi stupisce che Imru' al-Qays, <sup>428</sup> nonostante la forza della sua beduinità, la non arabicità del suo regno, la sua giovinezza, nonostante abbia percorso da artista tutte le vie della poesia e abbia 'vagolato nella sua vallata' <sup>429</sup> andando a fondo nei suoi temi, abbia detto:

«Vedo che ci affrettiamo alla sentenza di (qualcosa di) ignoto<sup>430</sup>  
Mentre ci lasciamo incantare dal cibo e dalle bevande».

Cos'è questo affrettarsi da parte nostra? Cos'è questa sentenza da parte di qualcosa di ignoto? Ha alluso ad un tema sottile e ha mostrato di avere compiuta intelligenza e straordinaria natura: non vedi infatti che dice: 'mentre ci lasciamo incantare dal cibo e dalle bevande', intendendo che quello che si vuole e richiede da noi è una cosa diversa, mentre invece ci lasciamo incantare da queste due cose.

È chiaro che, dato che il fine dell'uomo non sono quelle cose che il volgo chiama 'sostentamenti', che non è stato creato per loro, né esse sono i suoi scopi in sé, non bisogna che le cerchi o che si meravigli di chi le ottiene in sorte; se poi le desidera e le apprezza, ciò non deriva dal suo essere uomo razionale, ma animale bestiale, una volta che sia stato provveduto alle cose necessarie attraverso cui si compie il suo vivere e il corretto cammino verso il suo scopo.

In questo nessuno è trattato ingiustamente e se rifletti vedrai che è chiaro, se Dio lo vuole.

**427** *Cor* 39,15, citato anche nei quesiti nrr. 4 e 62; il versetto continua: «e le loro famiglie il dì della Resurrezione. Non è questa la perdita chiara?».

**428** Celeberrimo poeta preislamico, che sarebbe morto intorno al 550 dopo una vita assai tribolata dai contorni leggendari (v. E.I. s.v. [S. Boustany]) e a cui si attribuisce l'introduzione di nuovi temi ed abbellimenti retorici nella poesia araba, come accenna anche il nostro testo; il regno della tribù sudarabica dei Kinda, a cui apparteneva, fu il primo tentativo di unificare le tribù arabe centrosettentrionali, ma con il supporto dei non arabi Ḥimyar.

**429** Allusione a *Cor* 26,225; in questa parte della sura il Corano attacca i poeti, con la cui fonte di ispirazione, non divina, non vuole essere confuso. Lo stesso Imru' al-Qays, secondo una frase celebre attribuita al profeta, porterebbe lo stendardo dei poeti, ma sulla via dell'inferno.

**430** La morte, di cui non si conosce il momento.

*L'OTTANTANOVESIMO quesito* Cos'è il caso e il discorso che ne segue?

[*La risposta*] Questo quesito è ripetuto; la risposta, esauriente (nel rispetto) della concisione stipulata come condizione, è già occorsa, seguita dal quesito sul 'successo': ci si riferisca alle risposte connesse.<sup>431</sup>

*Il NOVANTESIMO quesito* Che cos'è il determinismo?<sup>432</sup> e cosa il libero arbitrio? E qual è il loro rapporto col mondo? e come si pongono in relazione e si armonizzano? Intendo dire come si differenziano nonostante lo stretto rapporto che c'è fra loro? Infatti si possono trovare in connessione sia con coloro che uniscono sensi e intelletto sia con coloro che si caratterizzano per i soli sensi senza l'intelletto.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Dall'uomo promanano movimenti ed azioni molteplici, che non si assomigliano fra loro: da lui può promanare un'azione in quanto corpo naturale, in cui sarà analogo ad un minerale, oppure un'altra nella sua qualità di essere in crescita, essendo corpo naturale, e sarà analogo in questa azione alle piante, oppure un'altra azione in qualità di essere dotato di un'anima sensoriale e in questa azione sarà analogo agli animali. Può poi promanare da lui un'altra azione in quanto essere razionale capace di discernimento e in questa azione sarà analogo agli angeli.

Tuttavia ognuna di queste azioni e movimenti che promanano dall'uomo ha molte modalità, motivi e cause e può essere considerata da diversi punti di vista; le si possono opporre impedimenti e ostacoli diversi, alcuni naturali, altri accidentali, altri coercitivi. Se chi esamina questa questione non distingue tali azioni le une dalle altre e non ne prende in considerazione tutti i punti di vista, i vari aspetti gli si confondono, il modo di considerare diviene oscuro, la perplessità gli si presenta e i dubbi si moltiplicano.

431 Vedi il quesito nr. 34.

432 Prima di queste parole il testo reca: 'la risposta è che sia isolata la questione del determinismo e della libera scelta e che si dica: che cos'è, etc.'. L'editore Amīn riporta la frase dicendo in nota: così nel testo; dato che il manoscritto di questa opera è unico, è difficile stabilire se si tratta di uno degli interventi editoriali di Miskawayh o di vicissitudini testuali. Come è facile capire, la questione del libero arbitrio umano, della sua esistenza ontologica e natura, nonché delle sue implicazioni politiche, è stata ampiamente dibattuta nella teologia e nel diritto islamici. A differenza dei teologi, i *falāsifa*, fra cui Miskawayh, non si sono occupati di questi aspetti e la parola *iḥtiyār* (che abbiamo tradotto 'libero arbitrio'), come sottolinea L. Gardet in E.I. s.v., significa 'scelta, capacità di scelta' e può applicarsi anche alla facoltà concupiscibile degli animali (v. per esempio la *Risāla fī al-'iṣq* di Avicenna, 9-10, e Goichon 1938, 115-6), e perfino a quella vegetativa, in quella progressione graduale che va dalle piante (e in qualche misura anche dai minerali) agli angeli che abbiamo più volte riscontrata, v. il quesito nr. 163. In questo senso va compresa l'allusione di Tawhīdī agli esseri senza intelletto.



Noi chiariremo e distingueremo questi movimenti, poi parleremo della vera natura del determinismo e del libero arbitrio: la cosa a questo punto sarà facilissima, agevole da capire, non ostica, con la volontà di Dio altissimo.

L'azione, pur nei suoi differenti tipi e distinti aspetti, ha bisogno nel suo manifestarsi di quattro cose: l'agente da cui promana, la materia in cui si realizza, lo scopo verso il quale è guidata, infine la forma che preesiste presso l'agente e alla cui realizzazione nella materia egli mira: che può essere anche l'azione stessa. Queste quattro cose sono necessarie per l'esistenza dell'azione, che può avere bisogno anche dello strumento, del tempo e della corretta conformazione: tuttavia questi non sono necessari in ogni azione, ma dato che il tuo quesito verte sull'agire umano, a cui è associato il libero arbitrio, bisogna che parliamo anche di queste cose.

Inoltre, ognuna delle cose necessarie all'esistenza dell'azione si divide in due parti: una vicina e una lontana. L'agente vicino è per esempio l'operaio che trasporta gli strumenti della costruzione edile nella realizzazione di una casa; l'agente lontano è come colui che progetta la casa, dà le disposizioni e predispone tutti gli strumenti. La materia vicina invece è come i mattoni per i muri e il legno per la porta, quella lontana come gli elementi primi; la finalità vicina è come il fatto di abitare nella casa, quella lontana è per esempio proteggere i propri beni, difendersi dal nocimento del caldo e del freddo, e simili.

Quanto ai tipi di azioni che abbiamo menzionato, essi variano secondo i tipi delle facoltà agenti che sono nell'uomo, dato che ognuna delle facoltà, concupiscibile, irascibile e razionale ha un suo specifico modo di agire, che non promana che da lei.

Le cause e i motivi sono in certi casi il desiderio e l'inclinazione, in altri il pensiero e la riflessione, che possono combinarsi. Gli ostacoli a cui abbiamo fatto allusione possono essere casuali, altri coercitivi, altri naturali: quelli casuali sono per esempio come quando qualcuno esce per andare a far visita ad un amico e trova per caso un nemico, che gli impedisce di portare a termine la sua azione, o come il caso di qualcuno che si levi per un bisogno e inciampi o cada in un pozzo; quelli coercitivi come quello a cui i ladri leghino le mani per impedirgli di attaccarli, o che il sovrano incateni perché non possa fuggire; quelli naturali sono come l'emiparesi, l'apoplessia o simili.

C'è poi, relativamente all'agire, un altro punto di vista di cui è necessario parlare: talvolta noi non consideriamo l'azione in sé, ma nella sua relazione con altri, come quando consideriamo l'agire di Zayd come atto di obbedienza a qualcuno o di ribellione, o in quanto sia apprezzato da 'Amr o disapprovato da Ḥālid, o in quanto sia nocivo per Bakr o utile a 'Abd Allāh. Il punto di considerazione qui non è l'azione (in sé), ma la sua relazione con altri.

Avendo considerato l'azione, i suoi tipi, i suoi aspetti e la necessità delle condizioni che abbiamo enumerato, nel suo apparire e verificarsi,

a questo punto consideriamo il libero arbitrio e diciamo: questa parola è derivata, etimologicamente parlando, da 'bene', avendo la forma verbale riflessivo-mediale:<sup>433</sup> quando si dice: un tale 'ha scelto' qualcosa, è come se avesse fatto per sé un'azione derivata da 'bene', cioè avesse fatto quello che per lui è un bene, che ciò sia reale o supposto. Anche se non è un bene in realtà, l'agire umano vi è connesso da questo punto di vista, quello cioè che emana dall'averci pensato e ponderato, perché ne risulti quello che per lui è un bene. È ben noto poi che l'uomo non riflette e non pondera su ciò che è inevitabile, né su ciò che è impossibile, ma piuttosto su ciò che è possibile - intendiamo con possibile ciò che non è impossibile: qualcosa cioè di cui si può ipotizzare l'esistenza senza che vi si opponga contraddizione.<sup>434</sup>

Questo è l'aspetto dell'agire che ha a che fare con il libero arbitrio, che è caratteristico dell'agire umano e che necessita, perché l'azione si realizzi, delle condizioni che abbiamo premesso. Ma la considerazione di tale aspetto espone all'errore e al ricadere negli altri aspetti che non hanno a che fare con l'uomo, né trovano in lui il loro punto di partenza. Talvolta infatti si considera uno degli aspetti dell'azione senza considerare gli altri, cosicché il giudizio avviene secondo tale aspetto, come è il caso per chi considera l'azione dal punto di vista della sua materia costitutiva, dalla quale non si può prescindere, come la carta per lo scrivano; se si guarda all'azione dello scrivano da questo punto di vista - intendo dire la sua difficoltà nel reperire la carta - si pensa che sia incapace di scrivere, impedito, da questo punto di vista, mentre ciò non ha a che fare con lui in quanto scrivano che ha liberamente scelto di scrivere. Allo stesso modo avverrà per la mancanza del calamo o della parte del corpo giusta, o di una delle cose poste come condizione per l'esistenza di ogni azione umana: a questo punto chi considera in questo modo emetterà senz'altro un giudizio di determinismo, ed escluderà la libera scelta.

Lo stesso avviene per chi considera la sua azione come compiuta per libera scelta perché, se considera questo aspetto e tralascia gli altri che sono necessari alla sua realizzazione, anch'egli emette senz'altro il giudizio che si tratta di una persona capace di agire ed esclude il determinismo. Così è per ogni cosa composta di elementi semplici: chi considera questo composto, se lo fa secondo uno dei componenti e tralascia il resto, avrà molti dubbi riguardo alle altre parti che non ha considerato.

**433** Si tratta qui della cosiddetta VIII forma del sistema verbale arabo che ha appunto, in senso generale, un valore riflessivo-mediale, nel nostro caso dalla stessa 'radice' della parola 'bene' (rispettivamente *iḤtiYār* e *ḤaYR*), v. il quesito nr. 34.

**434** Per i tre termini tecnici qui usati, ben noti nel linguaggio dei logici, *wāḡib* 'necessario, inevitabile', *mumtani* 'impossibile' e *mumkin* 'possibile' v. il quesito nr. 34; soltanto a causa di una svista Arkoun 1962, 71, li rende come 'obbligatorio', 'proibito' e 'possibile, ossia non proibito'.

L'agire umano, anche se ha un nome unico, nel suo esistere è connesso con molte cose senza le quali non si realizza e se chi lo considera ne guarda una sola tralasciando le altre, è esposto a dubbi derivanti da quelle che ha trascurato. Il metodo corretto è quello di chi le considera una ad una e attribuisce l'azione all'insieme dando ad ogni aspetto una parte specifica, senza fare dell'agire umano una libera scelta assoluta né qualcosa interamente affidata (all'uomo);<sup>435</sup> per questo si dice: la religione di Dio sta fra l'esagerare e l'essere insufficiente. Chi infatti afferma che per la realizzazione dell'agire umano basta che chi lo compia sia capace della facoltà agente attraverso la libera scelta, costui esagera perché trascura le cose della materia, i motivi cogenti e gli impedimenti che ho enumerato sopra: e questo lo porta al considerare le azioni umane interamente affidate all'uomo.

Allo stesso modo, chi afferma che perché un'azione ci sia, basta che gli impedimenti siano eliminati e che le condizioni materiali occorran, costui è insufficiente, perché trascura la facoltà agente per mezzo della libera scelta e questo lo porta al determinismo.

Se tutto ciò è secondo quel che abbiamo esposto e riassunto, è manifesto il metodo corretto, in cui c'è la risposta al tuo quesito sul determinismo e il libero arbitrio.

Si sa poi come cosa chiara che quando l'uomo è impedito di fare qualcosa perché fanno difetto alcune delle cose materiali necessarie alla sua realizzazione, o accidentali, o coercitive o casuali, ciò è attribuito a questo aspetto. Per esempio, se è impossibilitato a compiere un'azione per difetto della materia o di una delle quattro cose necessarie, è impotente, se è impedito da un ostacolo coercitivo, o casuale è scusato da questo punto di vista, a seconda dell'ostacolo e della sua misura.

Se invece gli è presente la facoltà agente attraverso la libera scelta, se vengono allontanati da lui gli ostacoli ed è provvisto di tutto il necessario, se questa azione poi è di quelle che vengono considerate in relazione al fatto che sia atto di obbedienza a chi è dovuta e di aiuto a chi è dovuto o altre relazioni dovute - (se dato tutto ciò) se ne astiene, costui è da biasimare, non da scusare, perché ne sarebbe stato capace e in grado: per questo lo coglierà da parte sua il pentimento, e da parte di altri la punizione, o il biasimo e il rimprovero.

Questo aspetto dell'agire specifico dell'uomo è fra quelli connessi con il pensiero e la ponderazione che chiamiamo libera scelta: esso è frutto e risultato della ragione e senza di lui la ragione sarebbe inutile ed esistereb-

<sup>435</sup> *tafwīd*, letteralmente 'affidare, delegare', usato anche in senso legale o politico; relativamente al libero arbitrio umano significa che Dio ha affidato all'uomo i suoi atti, su cui non esercita alcun potere; il suo opposto è *ġabr* 'costrizione', da parte di Dio, senza volontà o scelta umana. D'altra parte *tafwīd* significa anche, in senso religioso, 'rimettersi, affidarsi' (a Dio) ed è uno dei gradi del *tawakkul*, l' 'abbandono' (a Dio), v. Ġazālī, *Ihyā'*, 4, 256; in questo senso è usato da Tawhīdī nella formulazione del quesito nr. 88.

be solo come futile passatempo. Ma noi siamo convinti che la ragione sia la più splendida delle realtà esistenti e il più nobile dono elargito all'uomo dall'Altissimo, come anche siamo convinti che la realtà più vile sia quella che non ha frutto né utilità, alla stregua di un futile passatempo. Secondo tale giudizio dunque la più nobile delle realtà esistenti sarebbe la più vile. Questa è una contraddizione che non può esistere: non è quindi questo il giudizio corretto, ma quello opposto.

*Il NOVANTUNESIMO quesito* Perché alcuni anelano a viaggiare dall'infanzia fino all'età matura, da quando sono piccoli fino a quando sono vecchi, tanto da ribellarsi ai genitori e da percorrere l'oriente e l'occidente, sopportando le durezza del viaggiare, le umiliazioni riservate a chi è straniero e il disprezzo per chi è oscuro, pur conoscendo i versi del poeta:

«Davvero lo straniero dovunque  
Faccia tappa è disprezzato;  
Senza potere la mano,  
Incerto sempre il linguaggio;  
Gli uomini si sostengono l'un l'altro  
Ma quelli che sostengono lui sono pochi»,<sup>436</sup>

mentre altri invece crescono nel grembo materno e sotto la tutela della balia, senza nostalgie per un paese o desiderio per nessuno, come se fossero una roccia dei loro monti o un ciottolo del loro ruscello?

Si potrebbe dire che la posizione degli astri, il grado del loro sorgere, la forma del firmamento hanno imposto loro questi stati e li hanno limitati a queste situazioni: allora il quesito – relativo agli influssi di queste stelle e al fatto che si assegnano a loro questi motivi con tutta l'evidente gratuito sovraccarico che ciò comporta – è più difficile per te, e il peso di rispondere più certo e più penoso.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La facoltà appetitiva<sup>437</sup> per le cose sensibili si suddivide secondo le suddivisioni dei sensi: allo stesso modo che in certi temperamenti è forte il senso della

**436** I versi sono citati anche in *Baṣṣā'ir*, 8, 155, nr. 532 e attribuiti secondo l'editrice a Abū Ya'lā Muḥammad b. al-Ḥasan al-Baṣrī, un contemporaneo di Ta'ālībī (m. 1038, e quindi di Tawhīdī e Miskawayh) che lo cita nella sua *Tatimmat yatīmat al-dahr* (Complemento alla Perla del tempo), 11, 13 come tale (*anṣadanī* 'mi ha recitato'); Bāḥarzī (m. 1075), nella sua antologia *Dumyat al-qaṣr* (La statua del palazzo), 1, 351-3, gli dedica una voce fra i poeti iracheni e riporta i nostri versi, perché anche questo personaggio ha vissuto fuori della patria; tuttavia li attribuisce anche a Tawhīdī.

**437** *quwwat al-nizā'*, o *al-quwwa al-nizā'iyya*, chiamata *nuzū'iyya* da Avicenna, v. Goichon 1938, 331 che la rende come «faculté appétitive», distinta da quella concupiscibile.

vista e in altri quello dell'udito, lo stesso avviene nella facoltà appetitiva che c'è in quel senso, perché è quella che porta a compimento il senso e lo fa essere in atto dopo che era in potenza; intendo dire che tutti i sensi sono sensi in potenza fino a che non percepiscono le cose sensibili: quando le percepiscono diventano sensi in atto.

Stando così le cose, non è strano che questo fenomeno sia forte in alcuni sensi e debole in altri e che alcune persone siano desiderose di ascoltare, altre di guardare, altre lo siano dei cibi e bevande che si assaporano, altre delle cose che si odorano e dei vari tipi di profumi, altre dei vestiti che si indossano. Talvolta si somma per una persona, l'una dopo l'altra, di essere desideroso (delle cose relative) a due di questi sensi, o a tre, o a tutti.

Ognuna di queste cose percepibili dai sensi ha innumerevoli specie, e queste specie hanno infiniti casi individuali. Tuttavia esse, nonostante la loro molteplicità e il loro numero grandissimo, al limite dell'infinito, non costituiscono stati di perfezione per l'uomo in quanto uomo, poiché ciò che porta a compimento il suo essere uomo si colloca in quello che si coglie con l'intelletto, cioè le scienze. Le più nobili di queste cose percepite dai sensi sono quelle che conducono alle conoscenze più nobili, quindi l'udito e la vista si trovano ad essere i più nobili dei sensi perché sono specifici delle conoscenze e prossimi alla comprensione e al discernimento; attraverso di loro si afferrano i primi elementi delle conoscenze, e si ascende alle scienze specifiche all'intelletto.<sup>438</sup>

Stando la situazione in questo modo a proposito del desiderio di ciò che porta a compimento l'esistenza dei sensi e li fa passare all'atto, ed essendo chiaro e riconosciuto che alcuni uomini sono desiderosi di (ciò che appartiene a) un certo tipo di senso e si sottopongono a ogni difficoltà e pena per raggiungere i loro desiderata - non è strano né inaudito che altri ne desiderino un altro tipo e siano pronti a sopportare per lui le stesse cose.

Tuttavia vediamo che il linguaggio si è preso cura, per alcuni di questi tipi, di imporre loro un nome, mentre ne ha trascurati altri: per chi desidera cibi e bevande, quando la facoltà appetitiva è così intensa da fare comparire l'avidità menzionata, e quando comporta di sottoporsi ad ogni tipo di fatica e difficoltà, abbiamo trovato un nome: gola e bulimia. Per coloro a cui si presenta questo stato di cose nell'odorato e nell'udito invece non abbiamo trovato un nome; credo che sia a causa della frequenza con cui il primo caso si verifica e anche perché il vizio è più sordido e le brutture e colpe a cui spinge sono più comuni.

Appare quindi evidente la causa per cui alcuni anelano ai paesi stranieri e a girare il mondo: la loro facoltà appetitiva specifica della vista ama

438 Su questa gerarchia dei sensi, che stabilisce un legame fra anima e corpo anche a livello intellettuale, v. Adamson 2007a, 45.

moltiplicare e rinnovare<sup>439</sup> gli spettacoli, ritengono che le singole cose viste si esauriscano, e si sottopongono a grandi pene per raggiungere ciò che desiderano.

Possiamo poi trovare chi ne sopporta di ancora maggiori quando è mosso dalla sua facoltà appetitiva verso le altre cose sensibili e cerca di moltiplicarle. Se consideri tutto questo e torni ad esaminarlo nelle sue particolarità, troverai che la cosa è una sola.

*Il NOVANTADUESIMO quesito* Qual è la ragione del desiderio dell'uomo per la scienza? e quale ne è l'utilità? Poi, perché l'ignoranza è una calamità? E qual è l'utile dell'ignoranza, che abbraccia tutte le creature? Quale la segreta natura della scienza, la cui impronta hanno ricevuto tutte le creature? Svelare questi temi e scoprirne i fondamenti, suscita scienza e ampia conoscenza, anche se indagare su di essi e sui loro inizi ed esiti è faticoso per l'anima, pesante per le spalle.

Senza l'aiuto del Creatore, chi attraverserebbe queste penose lande desolate? Chi percorrerebbe questi muti deserti? Ma Iddio altissimo è la protezione delle persone sincere, il sostegno di coloro che gli obbediscono, il soccorso di coloro che lo invocano.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Nel corso di ciò che abbiamo detto su questi quesiti c'è già un richiamo alla risposta; tuttavia bisognerà ripeterne parte per chiarire meglio le ambiguità e disperdere i dubbi. La scienza è lo stato di perfezione dell'uomo in quanto uomo: infatti egli è diventato uomo perché ha una forma che lo distingue dagli altri, intendo dire, dalle piante, dai minerali e dagli animali. Questa forma che lo distingue non sta nei suoi tratti, o figura o colore: prova ne è il fatto che diciamo: il tale è più 'uomo' del talaltro, senza intendere che costui è più completo nella forma del corpo o nella natura dei tratti o nel colore o in altra cosa che non sia la sua facoltà raziocinante con cui distingue il bene dal male nelle cose, ciò che è bello da ciò che è brutto nelle azioni, il vero e il falso nelle credenze. Per questo nel definire l'uomo si dice che è un essere vivente razionale e mortale: distinto dunque dagli altri per la ragione, a prescindere dai suoi tratti, dalla sua forma e gli altri suoi caratteri accidentali e accessori.

Essendo quindi questa la qualità per cui è diventato un uomo, quanto maggiore è il suo essere uomo, tanto egli è migliore nel suo genere, così come avviene per qualunque cosa che esista al mondo, quando l'azione che ne emana è conforme alla forma che la caratterizza: quanto più il suo agire è eccellente, tanto più è meritevole e nobile. Possiamo prendere co-

439 Leggendo *taḡdīd* al posto di *tahdīd* dell'edizione di Amīn, come riporta anche l'edizione Kasrawī.

me esempio animali come il cavallo o il falcone o strumenti come la penna o l'accetta: ognuno di essi, quando l'azione tipica della sua forma risulta perfetta, è migliore nella sua specie di quelli che sono invece manchevoli, e così per le piante e i minerali. Infatti ogni individuo del creato ha una sua forma specifica da cui promana il suo agire, in conseguenza al quale sarà nobile quando il suo agire è perfetto, oppure, se è manchevole, basso.

Cosa può essere più utile di ciò che porta a perfezione la tua esistenza, a compimento la tua specie, ti conferisce la tua vera essenza, così da distinguerti dai minerali, dalle piante e dagli animali che sono irrazionali e avvicinati agli angeli e a Dio – nobile e maestoso, altissimo e benedetto – e quale sciagura è più terribile e amara, può ferire o sommergere più di quella che ti 'illanguidisce la crescita' e ti 'sospinge a più miserevole esistenza'<sup>440</sup> e ti fa decadere dall'onore della tua posizione alla bassezza di posizioni inferiori?

Penso che tu ritenga che la scienza deve esserti utile, senz'altro, per raggiungere una posizione sociale, un potere, o ricchezze con cui puoi soddisfare desideri e piaceri: per la mia vita, la scienza può far questo ma per accidente, non per essenza, perché lo scopo della scienza, ciò a cui guida e per cui l'uomo si rende perfetto, non consiste nelle finalità dei sensi né nella perfezione del corpo, che pure può compiersi in molti casi. Quando la usi in questo modo essa porta a perfezione la tua forma animale e vegetale ed è come se fosse usata nelle cose più miserevoli, mentre è predisposta per essere usata in quelle più nobili.

*Il NOVANTATREESIMO quesito* Qual è la ragione per cui gli animali e gli uccelli inclinano la testa verso la melodia, il suono ripetuto e la voce che meglio giunge alle orecchie?<sup>441</sup>

Qual è il legame fra tutto ciò e l'uomo razionale e pensante, tale da far sì che si annienti?<sup>442</sup>

Questa è una cosa corrente e abituale, nota a chi conosce le cose.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Abbiamo già lungamente parlato nel terzo quesito del fatto che certi nomi risultano

**440** Echi coranici: 36,68 «colui che facciam vivere a lungo, ne illanguidiamo la crescita», 16,70 «alcuni di voi son sospinti fino all'età più trista e non sanno più nulla dopo aver tanto saputo», 22,5 «altri son trattenuti fino a più miserevole età, quando nulla più egli ricorda di quanto prima sapeva»: è miserevole lo stato in cui si sono perdute le conoscenze che si avevano.

**441** Sull'influenza della musica sugli animali, v. la *Risāla* nr. 5 degli *Iḥwān al-ṣafā'*, Wright 2010, 19-20 del testo arabo e le referenze citate in Shiloah 1964, 133.

**442** Sugli effetti della musica, che possono condurre a svenimenti e anche alla morte, v. il breve trattato di Miskawayh *Fī al-laḡdāt wa-al-ālām* (Sui piaceri e sui dolori, edito e descritto da Arkoun 1961-62), 67; v. Adamson 2015, 221-2.

gradevoli all'uomo ed altri sgradevoli, come alcune consonanti risultano leggere ed altre pesanti e come l'anima sia toccata dai diversi suoni, acuti, forti, o altro; ora facciamo una postilla conveniente a quanto aggiungi nel quesito:

L'anima, anche se è una forma attiva in quanto 'compimento di un corpo naturale, dotato di organi e di vita in potenza',<sup>443</sup> è tuttavia materiale e passiva in quanto ricettiva delle immagini e forme delle cose. Per questo ci sono in essa due motivazioni: una (che la spinge) verso ciò con cui agisce, l'altra verso ciò con cui subisce un'azione.

L'anima recepisce i rapporti proporzionali (degli intervalli) delle note<sup>444</sup> gli uni accanto agli altri come recepisce le note, semplici o composte. Infatti le note isolate e a gruppi sono cosa diversa dai rapporti proporzionali degli intervalli gli uni rispetto agli altri, perché questi sono un'aggiunta e la considerazione di qualcosa che è aggiunto è diversa dalla considerazione delle cose in sé, e così anche l'effetto dell'uno non è l'effetto dell'altro.

Poiché i rapporti proporzionali sono molti e diversi, è necessario che vi si trovi quello che si trova nelle cose molteplici, intendo dire due estremi, l'eccesso e il difetto, e il punto d'equilibrio fra questi due estremi. Poiché poi gli estremi sono molti, anche i punti di equilibrio sono molti. L'anima rifugge sia da ciò che è in eccesso sia da ciò che è in difetto e tende verso l'equilibrio, e dato che ha facoltà che si manifestano a seconda dei temperamenti, esse sono in rapporto diverso con i diversi rapporti proporzionali e i diversi punti di equilibrio.

I musicologi si sono applicati a rappresentare questi rapporti e a far sì che siano acquisiti questi punti di equilibrio, avendoli descritti numeri-

**443** Questa è la definizione ricorrente dell'anima, di origine aristotelica, come afferma il *Kitāb al-ḥudūd* (Il libro delle definizioni), 113 del corpus attribuito a Ḡābir b. Ḥayyān; nel nostro testo bisogna correggere *ilā* 'verso', che non ha senso qui, con *ālī* 'dotato di strumenti', cioè organi, per mezzo dei quali si compiono gli atti vitali. Già presente in Kindī, *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā* (Epistola sulle definizioni e le definizioni descrittive delle cose), *Rasā'il*, 165, dove è riportata in due formulazioni, questa definizione si trova in Avicenna, *Naḡāt*, 197; Averroè, *Risālat al-nafs* (L'anima), 34; è citata da Tawhīdī, *Imtā'*, 3, 108 e discussa nella *Teologia di Aristotele*, parafrasi di parte delle *Enneadi* di Plotino prodotta nel circolo di Kindī (v. Adamson 2001); v. anche Goichon 1938, 13. Studi recenti hanno mostrato l'ascendenza kindiana di questa definizione, che giunge nel mondo di lingua araba attraverso la traduzione di un compendio alessandrino del *De anima* di Aristotele, basato su commenti posteriori di varia origine e tradotto in arabo nel circolo di Kindī, v. D'Ancona 2005b, 211; a proposito del fatto che essa poteva ostare al principio dell'immortalità dell'anima, dato che la unisce al corpo, questa opera precisa che la 'perfezione' (o compimento, o forma, *ṣūra*, come in Averroè, *Risālat al-nafs*, 34) menzionata, va intesa come perfezione della sostanza dell'anima, con cui essa rende il corpo capace di vita e di conoscenza, D'Ancona 2005b, 211; 2005c, 309. È da notare che Miskawayh non riprende questa definizione né nel *Tahqīb* né nel *Fawz*, dove vi allude soltanto (84) citandone il contenuto come opinione dei 'saggi'.

**444** Vedi il quesito nr. 3.



camente secondo la categoria della quantità,<sup>445</sup> anche se taluni rientrano meglio nella categoria della qualità<sup>446</sup> perché questa arte è composta delle due categorie, la quantità e la qualità. Tuttavia la quantità, cioè il numero, è più facile da comprendere e per questo i musicologi hanno rappresentato ciò che pertiene alla qualità per mezzo della quantità, per poi condensare ognuna delle due nel modo che si vede ben chiarito nei loro libri.<sup>447</sup>

Abbiamo parlato così succintamente degli effetti di suoni sull'anima e di ciò che risulta gradevole o sgradevole; infatti abbiamo spiegato che l'eccesso e ciò che va verso uno dei due punti estremi ha un effetto in proporzione.

Ripetutamente è stato chiarito che l'anima e il corpo sono intrecciati l'uno con l'altro e che spesso appare l'effetto dell'uno sull'altro; infatti gli stati dell'anima provocano cambiamenti nel temperamento del corpo, come anche il temperamento del corpo provoca cambiamenti negli stati dell'anima. Quando un effetto qualunque è forte sull'anima, al punto che il temperamento ne risulti perturbato ed esca dal suo stato di equilibrio, esso non riceve più l'impronta dell'anima e ne consegue la morte: perché infatti la morte non è niente più che la cessazione dell'uso degli strumenti corporei da parte dell'anima. Sappiamo che il sangue del cuore, che ha un suo punto di equilibrio, a causa della gioia si diffonde nel corpo e si assottiglia più del necessario, oppure, a causa dell'ansietà, torna nel cuore e vi si compatta più del necessario: ad ognuno di questi due stati, come sappiamo, segue la morte o qualcosa che le si avvicina, secondo la forza dell'effetto.<sup>448</sup>

Quanto numerosi poi sono gli effetti naturali che i corpi provocano sugli altri corpi, riversandosi poi sull'anima e provocandone un movimento che diventa causa sul corpo di un altro effetto portatore di impoverimento e di disequilibrio! Quando si pensa a questo aspetto nelle cose che provocano collera o tristezza, se sono forti, tutto ciò risulterà chiaro.

Ciò basta a questo punto, e se desideri ampliare, devi rivolgerti ai libri di musica, che ti guariranno, a Dio piacendo.

445 *al-kamm* 'il quanto', ossia il numero di intervalli, v. Faruqi 1981, s.v.

446 *al-kayf* 'il come', cioè il tipo di intervalli usato nel confrontare due modelli melodici, Faruqi 1981, s.v.; sulla variabilità del valore degli intervalli dell'ottava a seconda dei modi, v. Touma 1996, 33-6.

447 La musica è spesso considerata in termini quantitativi, v. per es. Avicenna, *Nağāt*, 110 dove osserva, a proposito degli oggetti delle scienze che possono essere diversi o comuni (a diverse scienze), che la musica, pur essendo costituita da suoni che cadono nel dominio delle scienze naturali, cade anche sotto la scienza dei numeri, perché viene studiata dal punto di vista della proporzione numerica (degli intervalli delle note).

448 Vedi il quesito nr. 99.

*Il NOVANTAQUATTRESIMO* *quesito* Perché più il corpo invecchia più la speranza ringiovanisce? Ha detto Abū ‘Uṭmān al-Nahdī:<sup>449</sup> mi sono passati addosso centottant’anni<sup>450</sup> e ho rigettato tutto tranne la speranza, che è più forte che mai. Qual è la causa di questo stato? e cosa simboleggia?

E prima di tutto cos’è la speranza? e poi: cos’è il desiderio? e dopo: cos’è l’attesa?<sup>451</sup> Forse che comportano il beneficio di tutti? Se sì, perché ci si raccomanda gli uni gli altri di ridurre la speranza, tagliare i desideri e distogliersi dall’attesa, se non in Dio – altissimo e benedetto – e verso di lui?

Infatti è Colui che vela la vergogna, ha pietà delle lacrime, accoglie il pentimento, perdona i peccati; ogni speranza al di fuori di lui è vana e ogni attesa riposta in qualcosa che non è lui è fugace.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – In questo *quesito* viene presa un’azione dell’anima e viene messa a confronto con una delle azione della natura, le quali avvengono secondo (lo stato) del corpo nei confronti della natura e il temperamento fisico. Poi si stabilisce un’analogia fra le due, che sono però diverse e non simili: di qui nasce lo stupore. Infatti la speranza, il desiderio, l’attesa sono caratteristiche della facoltà razionale, mentre la vecchiaia, le menomazioni che avvengono nel corpo e l’indebolimento delle forze dipendenti dal temperamento, sono cose naturali in organi che si smussano con l’uso e si deteriorano con il passare del tempo.

**449** Appartenente alla generazione successiva a quella dei compagni del profeta, da cui molte tradizioni derivano, v. Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, s.v., dove è riportata, in forma leggermente diversa, la frase qui citata.

**450** L’edizione di Kasrawī (270) rileva in nota che le fonti biografiche da lui consultate che riportano questa frase parlano di centotrenta anni e non centottanta, che restano comunque una bella cifra; secondo Ḍahabī (m. 1347), *Kitāb al-‘ibar fī ḥabar man ḡabar* (Il libro degli ammaestramenti o le Notizie di chi se n’è andato), 1, 119, al-Nahdī visse centotrenta anni: è uno quindi ‘dalla lunga vita’ (*mu’ammār*), categoria riconosciuta di persone leggendarie o storiche, di cui sono state tramandate notizie e anche poemi, e che ebbero un particolare ruolo nella trasmissione delle tradizioni profetiche, v. E. I. s.v. (G.H.A. Juynboll).

**451** Si tratta di una questione lessicale non facile da risolversi in traduzione, anche per la mancanza in italiano di veri sinonimi di ‘speranza’. Le due parole in questione sono: *amal*, (che abbiamo tradotto ‘speranza’) e *raḡā’* (che abbiamo tradotto ‘attesa’); Zabīdī, *Tāǧ al-‘arūs* afferma sotto la voce ‘M.L. che esse hanno lo stesso senso, ma che gli esperti in lessicografia hanno cercato di differenziarle. Riassumendo qui le opinioni citate da questa ed altre fonti, si può dire che secondo i lessicografi *amal* indica qualcosa che, se pur lontano, si pensa che si realizzerà, mentre *raḡā’* indica qualcosa che si ha qualche motivo di pensare che si realizzerà, ma senza averne la certezza. Un dato su cui le fonti sembrano concordare è la connessione di *amal* con qualcosa che implica una lunga attesa; per esempio si dice *ṭūl al-amal* ‘speranza di lunga lena’ (che sarebbe contraria allo spirito ascetico, per esempio). Un rapido sondaggio sull’uso condotto sul sito <http://www.alwaraq.net> [2017-07-22] presenta molti esempi di *ṭūl al-amal* ma uno solo, in poesia, di *ṭūl al-raḡā’*, Ibn al-Ġawzī, *Ṣayd al-ḥāṭir*, 198.

Invece le azioni dell'anima, più si ripetono e durano, più si rafforzano e il loro effetto si intensifica, all'opposto della situazione del corpo. Esempio ne è la vista intellettuale che più è usata più diventa forte e acuta, capace di cogliere in breve tempo ciò che coglieva in un tempo lungo e di afferrare in fretta ciò che le era nascosto. La vista sensoriale invece, più viene usata più si affievolisce e il suo effetto decresce, fino a spengersi.

Quanto alla differenza fra la speranza e l'attesa da un lato e il desiderio dall'altro, è chiara, in quanto la speranza e l'attesa sono connesse con le cose relative alla libera scelta e che hanno questa valenza. Il desiderio invece può essere associato con ciò in cui non c'è libera scelta né riflessione, perché niente impedisce di desiderare l'impossibile<sup>452</sup> e le cose nelle quali e per le quali non c'è discernimento.

La speranza (che si ripone in qualcosa) è volta specificamente a un soggetto capace di libera scelta, mentre l'attesa è in certo qual modo polisemica,<sup>453</sup> infatti l'uomo può attendere la pioggia e la fertilità della terra, ma non pone la sua speranza se non in chi ha potere e capacità di riflessione. Quanto al desiderio, come si sa, è diffuso fra tutti e va in ogni senso, infatti l'uomo può desiderare di volare, di diventare una stella, di salire al firmamento e vedere come funziona, ma non lo attende, né lo spera. Può ancora attendere la pioggia, ma non ripone la sua speranza (in proposito) se non in Chi fa cadere le gocce e origina la pioggia, e queste sono differenze chiare.

Quanto a quello che dici: perché si raccomanda di ridurre la speranza, tagliare i desideri e distogliersi dall'attesa, se non in Dio altissimo? diciamo: è perché le altre cose sperate, attese e desiderate sono di durata limitata e di numero finito, oltre che transeunti in se stesse, periture, passeggiere, soggette alla corruzione, incapaci di restare salde in uno stato neppure un attimo, e se anche qualcuno le raggiungesse e soddisfacesse il suo desiderio di qualcosa, questa cosa presto svanirebbe e si dileguerebbe di per sé, o svanirebbero e si dileguerebbero la speranza, l'attesa e il desiderio.

Quello invece che è connesso con Dio – altissimo e benedetto – è eterno, non si interrompe e non svanisce, anzi Iddio continua a effonderlo con eterna generosità. Altissimo e santo è il suo nome, Colui in cui non c'è forza se non in lui, nostro aiuto e sostegno e nostra guida sulla diritta via.

**452** Vedi il quesito nr. 90; la libera scelta può esercitarsi solo nel campo di ciò che è possibile, non dell'impossibile o dell'inevitabile.

**453** *muštarak*, come termine tecnico della filologia indica gli omonimi polisemici, v. il quesito nr. 1; qui Miskawayh non intende il senso tecnico di questo termine, ma vuole probabilmente dire che l'attesa può essere riferita sia a ciò che non ha discernimento, come qui la pioggia (e quindi avere la valenza di 'desiderio') sia a ciò che lo ha (e quindi avere la valenza di 'speranza').

*Il NOVANTACINQUESIMO quesito* Perché la gelosia della donna per l'uomo si trova ad essere più intensa della gelosia dell'uomo per la donna? Questo avviene più o meno, e comunque sia, c'è qui un elemento nascosto che la intensifica presso uno dei due e la attenua presso l'altro. La gelosia ha portato alla rovina molte vite, alla perdita di molte cose buone ed anche ad emigrare dalla patria.

[Poi hai detto in un quesito successivo a questo]:

Che cos'è prima di tutto la gelosia, la sua vera natura, quali la sua origine e il suo carattere specifico?<sup>454</sup> Cosa indica la sua etimologia? È una cosa lodevole o biasimevole? Chi ne è affetto è da biasimare o da lodare? Il cercare (di rispondere) ti farà meglio giungere al limite estremo di utili insegnamenti, e soffermandoti su di essi ne conoscerai di diversi e passerai ad altri.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La gelosia è un carattere naturale<sup>455</sup> comune all'uomo e agli animali, lodevole se si tiene alle condizioni dell'etica, intendo dire se è riposta nel suo luogo proprio e se non oltrepassa la misura dovuta o non ne è inferiore, secondo ciò che abbiamo detto a proposito degli altri caratteri come la collera o il desiderio. Anche questi sono caratteri naturali e sono lodevoli finché non escono dall'equilibrio e sono diretti al loro luogo proprio.

La vera natura della gelosia è il rendere inaccessibili le donne e difenderne la sessualità, allo scopo di proteggere la discendenza e la stirpe. Chiunque pone la sua gelosia in queste cose e non oltrepassa il limite dovuto, così da giudicare su un sospetto falso o prestar fede a opinioni mendaci e affrettarsi a punire su questa base, chi nemmeno resta al di sotto del limite dovuto, così da trascurare prove chiare e tralasciare il risentimento derivante dal vedere o udire cose vere, ed è di carattere equilibrato fra questi due estremi, adirandosi come si deve e per ciò che si deve - questa persona è degna di lode e non di biasimo.

Chi invece è negligente o eccessivo nella gelosia, segue la stessa via di chi oltrepassa il punto di equilibrio nei caratteri naturali, per eccesso o per difetto. Abbiamo infatti mostrato che l'eccesso e il difetto in ogni carattere naturale gettano chi ne è affetto in ogni sorta di male e in ogni genere di disgrazie e inconvenienti, i cui effetti rovinosi saranno in proporzione di quanto eccede o difetta, in essi e nelle condizioni descritte nell'etica.

454 *aşluhā wa-faşluhā*, che sembrano avere un senso filosofico specifico, v. Tawḥīdī, *Muqābasāt* nr. 42, 206, dove vengono applicati all'indagine rigorosa e non discorsiva, compiuta con gli strumenti della logica.

455 *ḥuluq*, oltre ad indicare, come abbiamo più volte notato, lo stato che spinge a compiere un'azione senza riflessione, indica anche il carattere naturale, v. *Tahḏīb* 31 (Arkoun 1988, 51) e i quesiti nrr. 63 e 68.

Se poi sia più forte la gelosia della femmina per il maschio, o del maschio per la femmina, ciò non segue sempre un'unica direzione, né va secondo un'unica corrente: anzi, talvolta capita all'uno e talvolta all'altra, come avviene loro anche nella facoltà irascibile e degli altri caratteri naturali.

Tuttavia il maschio è quello a cui meglio conviene la protezione e a cui è più proprio questo carattere, perché in esso esercita la facoltà irascibile e il coraggio, cosa che è più adatta al maschio che alla femmina, anche se la femmina vi partecipa insieme al maschio. C'è inoltre una caratteristica che non è male ricordare e richiamare all'attenzione, perché molte persone a questo proposito vanno fuori strada: quando la forza della gelosia è suscitata dal desiderio di possesso esclusivo e di trovarsi in una situazione di cui nessun altro partecipa, e questo fenomeno è rivolto a qualcuno diverso dalla moglie e non ha come causa la protezione della discendenza e della stirpe, tutto ciò è una cosa brutta. Se invece avviene secondo le condizioni sue proprie di cui abbiamo parlato, è una cosa buona e bella.

Quanto alla perdita d'un sol colpo di questa facoltà, si tratta di un brutto difetto; troviamo fra gli animali alcuni in cui non compare il fenomeno della gelosia, come il cane e il becco, e infatti se ne insulta l'uomo, quando lo si chiama con i loro nomi, mentre vediamo che altri sono gelosi difensori, come l'ariete ed altri animali maschi, e se ne loda l'uomo quando lo si paragona ad esso e lo si chiama con il suo nome.<sup>456</sup>

Non conosco una ragione per cui 'becco' sia un insulto e 'ariete' una lode se non il manifestarsi di questo carattere nell'uno ad esclusione dell'altro.

*Il NOVANTASEIESIMO quesito* Qual è la ragione per cui coloro che muoiono giovani sono più numerosi di coloro che muoiono vecchi? La prova è che trovi che i vecchi sono in minor numero, e se non fosse (come dicevo), sarebbero numerosi perché sarebbero passati dalla giovinezza all'età matura e dall'età matura alla vecchiaia; ma quando la morte si abbatte sui giovani li annienta, ne risparmia solo pochi, che raggiungono la vecchiaia.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La vita dipende da un dato temperamento, caratteristico di ogni uomo, che è come un punto in un cerchio: intendo dire che per lui è unico, mentre può passare ai punti intorno, vicini o lontani che siano, senza fine. Ogni uomo, anzi ogni animale, ha un suo punto di equilibrio proprio fra il caldo e l'umido, il freddo e il secco e quando ne devia per volgere verso un altro estremo, si ammala o muore.

Inoltre, le cose che lo spingono verso gli estremi sono molte, come cibi, bevande, l'aria inalata e così via, così come sono molti i movimenti naturali

<sup>456</sup> Nella nota Amīn dà esempi dell'uso di *kabš* 'ariete' nel senso di guida e protettore di un gruppo. Sulla gelosia nella sua funzione sociale, che ne spiega le differenze di genere, v. Myrne 2014, che prende in esame (56-8, 62) anche il nostro quesito.

e non, che lo fanno uscire dal suo stato di equilibrio; allo stesso modo sono innumerevoli i mali che possono occorrergli. Dato quindi che i motivi che portano l'uomo fuori dal suo punto di equilibrio sono infiniti, mentre quelli per cui resta stabile nel suo particolare equilibrio sono molto pochi, ciò che dici non è strano, anzi lo sarebbe il contrario, se avvenisse.

Se non fosse che la Provvidenza<sup>457</sup> incaricata di preservare tutti gli animali - e l'uomo fra questi - è forte, e la protezione che ne deriva completa ed efficace, non passerebbe gran tempo fra la loro venuta al mondo e la loro sparizione. Se consideri tutti i mali di cui si è detto, che entrano ed escono dal corpo umano e i loro diversi movimenti - intendo dire la tendenza degli elementi di fuoco presenti in lui a muoversi verso l'alto e di quelli d'acqua<sup>458</sup> a muoversi verso il basso, poi il desiderio naturale di ciascuno dei due di distruggere ed annientare l'altro, infine il combattimento che ha luogo per preservare l'equilibrio fra loro affinché la forza dell'uno non prevalga su quella dell'altro, con il gran numero di desideri e tendenze, che senza dubbio ne accrescono uno e ne diminuiscono l'altro - troverai che la cosa è protetta con una cura fortissima, al limite di quanto sia possibile, finché non occorra un evento naturale che non c'è modo di contrastare. Prendiamo l'esempio di una lucerna, tenuta (accesa) con lo stoppino e l'olio, e delle sostanze che le vengono dall'esterno - intendo dire l'olio che se è troppo la fa spengere, o il gran fuoco, che ha lo stesso effetto, o il vento violento contro cui niente è possibile e con cui non c'è modo di mantenerla accesa: anche se sfugge a tutto questo per un lungo tempo, si spengerà naturalmente, perché il calore assorbe, inevitabilmente, ciò di cui si nutre, e la sua estinzione avverrà per questo.

Se consideri il calore naturale, le cui forze è necessario proteggere senza eccesso né difetto, il fatto che annienta l'umidità originaria con le sostanze che vengono dall'esterno, la sua forza o debolezza di trasformazione, verrai in chiaro di ciò che hai chiesto e che abbiamo esemplificato.

*Il NOVANTASETTESIMO quesito* Qual è la causa del fatto che l'uomo cerca in ciò che ascolta, dice e fa, su cui considera e riflette, delle similitudini? Qual è l'utilità delle similitudini? Quale il loro apporto (una volta prese) dal loro verso? che base hanno? Infatti questo ed altri vocaboli della stessa radice<sup>459</sup> possono dar luogo a belle parole ed avere un nobile scopo.

457 *'ināya*, che significa 'cura' e che nel senso di Provvidenza sembra essere introdotta dal lessico filosofico, v. E.I. s.v. (L. Gardet) e Goichon 1938, 253, che ne specifica il valore particolare nell'uso di Avicenna.

458 Si tratta degli elementi primari che costituiscono anche il corpo umano, v. l'Introduzione di Miskawayh.

459 La nostra parola è *maṭal*, che significa 'similitudine, proverbio, parabola'; le altre citate sono *miṭl* 'similarità', *mumāṭala* 'similarità (con qualcosa, transitivo)', *tamṭil* 'similitudine, paragone (di qualcosa con qualcosa, doppiamente transitivo)'; v. anche il quesito nr. 30.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Le similitudini vengono coniate per ciò che i sensi non percepiscono, traendole dalle cose che percepiscono. Il motivo è la nostra familiarità e consuetudine con i sensi, dai primi momenti dell'esistenza, perché essi sono il principio delle nostre conoscenze, e attraverso di loro ascendiamo a conoscenze ulteriori. Quando qualcuno viene informato a proposito di qualcosa che non ha percepito (con i suoi sensi) o gli viene raccontato qualcosa a cui non ha assistito e che è per lui estranea, ne cerca una simile dal mondo dei sensi e quando ciò gli viene fornito, essa gli diventa familiare e a causa di questa familiarità vi si acquieta.

Questo può avvenire per le cose sensibili; intendo dire che se si parlasse a qualcuno dello struzzo, della giraffa, dell'elefante o del cocodrillo, costui cercherebbe di farselo raffigurare in modo tale da poter posare lo sguardo su di lui e farselo cadere sotto il senso della vista, né gioverebbe il senso dell'udito in ciò che riguarda il senso della vista, sì che si devono riportare le cose proprio a questo.

Così avviene per le cose immaginarie, perché se qualcuno fosse incaricato di immaginare un animale di cui non ha mai visto uno simile, chiederebbe a cosa è simile e incaricherebbe chi gliene ha parlato di raffigurarglielo, come l'araba fenice;<sup>460</sup> infatti, anche se questo animale non esiste, bisogna che chi lo immagina lo immagini in una forma composta da animali che ha visto.

Gli intelligibili poi, dato che la loro forma è troppo sottile per cadere sotto i sensi e troppo lontana per essere raffigurata con una similitudine sensoriale se non per via di approssimazione, sono più suscettibili di essere estranei e non familiari. L'anima riposa in ciò che è simile, anche se simile non è, per trovare attraverso di lui qualcosa di familiare rispetto alla selvaggia solitudine dell'estraneità. Quando poi vi si è abituata ed è diventata capace di considerare (gli intelligibili) con l'occhio dell'intelletto senza ricorrere a similitudini, diventa facile per lei a questo punto considerarne altri simili.

E Dio è colui che accorda ogni bene.

*Il NOVANTOTTESIMO quesito* Come mai l'immaginazione è capace di incidere nell'animo umano le immagini più rivoltanti, le forme più odiose, i disegni più brutti, e non è capace di raffigurarvi le immagini più belle, le forme più gentili e i disegni più gradevoli?

Non vedi che quando si presenta all'immaginazione di qualcuno qualcosa di orribile, è colto da ribrezzo, colpito da brividi, preso da repulsione, sopraffatto da avversione? Se l'immaginazione fosse in grado di raffigurarsi le cose più belle, l'uomo se ne diletterebbe quando è libero di mente e in solitudine.

460 'anqā' muḡrib, v. l'Introduzione di Miskawayh.

Di cosa si tratta e come è possibile?

Non c'è da meravigliarsi perché questo uomo, da parte di questa sua anima, intelletto e natura, possiede cose che esauriscono (la capacità di) stupirsi e confondono il cuore.

Grande è Colui che ha depresso in tale recipiente queste cose singolari e lo ha esposto a tali limiti estremi, ne ha adornato l'aspetto esterno e abbellito l'intimo, lo ha fatto muovere fra sicurezza e paura, fra giustizia e torto e gli ha reso oscuro nella maggior parte dei casi il perché e il come.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La bellezza è una forma che dipende dall'equilibrio del temperamento e dalle corrette proporzioni delle membra fra loro, nella forma, nel colore e così via. Non avviene però che tutte queste componenti si trovino riunite insieme nel modo corretto e per questo la natura stessa non è capace di realizzarle completamente nella materia, perché le cause non aiutano - intendo dire che non avviene, a proposito della materia, delle figure, delle forme e del temperamento, che ricevano la forma definitiva nel modo più perfetto.<sup>461</sup>

E se la natura è incapace di produrre questo equilibrio, questa corretta proporzione da cui dipende la bellezza perfetta, tanto più conviene che ne sia incapace l'immaginazione. Infatti l'immaginazione è subordinata ai sensi e i sensi sono subordinati al temperamento e il temperamento è subordinato agli influssi della natura.

Si può prendere l'esempio delle corde molteplici (di strumenti musicali), dalle quali si richiede, attraverso la molteplicità dei tasti, che esca una melodia gradevole; tale melodia si ottiene attraverso l'intero strumento e le sue parti, come le corde e i tasti, nelle diverse note;<sup>462</sup> anche se unica, la melodia si compie attraverso l'armonizzazione di tutte queste parti: se una fa difetto, la melodia esce sgradevole, o lontana dall'essere gradita o (più o meno) vicina, secondo l'inefficacia delle cause (in gioco) o l'insufficienza di alcune. Allo stesso modo è la materia, nel suo bisogno di un amalgama fra elementi costitutivi<sup>463</sup> e molte diverse forme, attraverso il cui insieme diventa pronta a ricevere le forme del bello che è costituito da un certo equilibrio e corretta proporzione fra temperamenti e membra, nella forma, figura, colore e così via, nei modi che tutti insieme formano la bellezza.

La bellezza, anche se è una cosa unica e una forma sola, è come la melodia unica gradevole, che ha bisogno di molte diverse configurazioni<sup>464</sup> e forme, perché risulti fra loro quel grato equilibrio. L'immaginazione con facile movi-

461 Vedi il quesito nr. 52.

462 *qarā'āt*, v. il quesito nr. 3.

463 *ustuquşş*, l'elemento che entra come parte in un corpo composto, v. Goichon 1938, 5.

464 *hay'āt*, v. il quesito nr. 63.



mento esce dallo stato di equilibrio; per mantenerlo e raggiungerlo, invece, ha bisogno di molta fatica, di darsi molte premesse e ricavarne un equilibrio.

Lo stesso avviene in ogni forma di equilibrio: mantenerlo stabile è difficile, uscirne avviene al minimo movimento. Se poi avviene che per tale equilibrio siano (necessari) complementi esterni o supporti provenienti da fattori diversi, la difficoltà di raggiungerlo è ancora più forte.

*Il NOVANTANOVESIMO quesito* Perché avviene che quando la gioia assale ha un effetto più intenso e talvolta uccide? Persone fededegne hanno riportato fatti diversi a questo proposito: la madre di un tale era stata informata del fatto che il figlio era stato nominato emiro: ne fu come fulminata e sconvolta e rimase scossa fino a che morì. Mi ha detto Ibn al-Ḥalīl:<sup>465</sup> la confusione che coglie chi trova un tesoro è dovuta all'eccesso di allegrezza e alla sovrabbondanza della gioia: quindi è qualcosa che risulta evidente dai suoi modi e si rivela dai suoi movimenti, incapace com'è di nascondere e controllare quello che gli succede.

Questo fenomeno invece è quasi inesistente nella pena e nella preoccupazione che arrivano e provocano dolore ed è raro che esista qualcuno a cui si sia rotta la cistifellea, o si sia scombussolata la costituzione o sciolti giunture e legamenti a causa di una notizia che lo ha rattristato e gravato o un inconveniente che lo ha colto e raggiunto.

Anche se ciò sia avvenuto, è raro e anche se uguagliasse ciò che accade nella gioia, quest'ultimo fenomeno resta più stupefacente e la sua segreta ragione ancor più strana.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Abbiamo già avuto modo di rispondere a questo quesito rispondendo a quelli precedenti. Abbiamo detto che l'anima influisce sul temperamento equilibrato del corpo come anche il temperamento influisce sull'anima: abbiamo ben spiegato tutto ciò e ne abbiamo dato esempi.

Non c'è dubbio che per la gioia il volto diventa rosso e per la paura pallido: ciò è dovuto al distendersi del sangue sulla superficie del corpo a causa dell'una e al precipitare nel più profondo del corpo a causa dell'altra. Il calore del cuore è la causa di tutto questo - intendo dire che esso si distende e rende il sangue più fluido talvolta o si contrae e lo rende più denso talaltra; lo stato della gioia pertiene al primo caso, quello della pena al secondo.

Quando ciò avviene in misura eccessiva da qualsivoglia delle due parti, ne segue che si esca dallo stato di equilibrio e, in proporzione, avverrà rapidamente la morte, o una grave malattia.

<sup>465</sup> Ibn al-Ḥalīl al-Ḥalīlī, citato più volte da Tawhīdī, sia nell'*Imtā'* sia in *Aḥlāq al-wazīrayn*, come nota W. al-Qāḍī nella sua edizione del *Baṣā'ir*, 6, 7, n. 3, dove osserva che, sulla base di quanto ne dice Tawhīdī stesso, si tratterebbe di un personaggio vicino al visir Abū al-Faḍl b. al-'Amīd e a suo figlio, nel cenacolo dei quali egli lo avrebbe incontrato.

*Il CENTESIMO quesito* Per quale ragione l'uomo sente di più un dolore che gli arriva addosso di uno stato di salute già in lui? Tanto che se anche soffrisse di qualcosa per un giorno se ne lamenterebbe per giorni e giorni; quando invece procede in uno stato<sup>466</sup> di buona salute non ne sente la presenza, ma se ne accorge quando lo tocca un dolore o lo sorprende uno spavento. A questo proposito ha detto il poeta:<sup>467</sup>

«(Nel)le vicissitudini della sorte, anche se te ne colpisce la sventura,  
è lei che ti rivela cos'è la felicità.»

Conferma ne è che i lamenti di chi è provato sono di più dei ringraziamenti di chi conserva la salute, perché l'uno prova ciò che non prova l'altro.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione è che la salute è la condizione conveniente e conforme allo stato naturale del temperamento in equilibrio disposto per quel corpo. Di ciò che è conveniente e conforme esso non ha percezione; ciò che sente invece è la condizione eccezionale con cui non c'è consonanza. Infatti gli animali sono dotati di sensibilità per proteggersi dai mali che loro capitano, perché il dolore derivante da quanto capita di non confacente, sia motivo di porvi rimedio e riparo prima che sovverta il temperamento e se ne affretti la rovina. Per questo sono stati creati dei nervi che dal cervello si diramano in tutto il corpo e con cui sono connesse le membra che hanno bisogno di sensibilità, come appare nell'anatomia e nelle funzioni delle membra. In ogni punto del corpo dove c'è un nervo, c'è sensibilità, mentre ogni parte che ne è priva non è sensibile: che sono poi quelle parti in cui non c'è bisogno di sensibilità.

Invece i nervi si diramano nelle membra nobili, perché la loro sensibilità diventi più acuta e sia più veloce a percepire i mali che loro occorrono, allo scopo di affrettarsi a far cessare il dolore attraverso le cure e non trascurarlo per negligenza o altro. Se l'uomo mancasse della sensibilità, del dolore e della sua localizzazione, andrebbe in rovina velocemente a causa dei molti mali.

Invece lo stato conforme non ha bisogno di essere percepito, come è il caso di tutti i cinque sensi nel loro stato naturale: essi non percepiscono ciò che è loro conforme, ma invece ciò che loro non si confà. Per esempio il tatto, che è comune a tutto il corpo, percepisce quello che è in eccesso o in difetto rispetto all'equilibrio disposto per lui: il corpo infatti ha un

<sup>466</sup> Letteralmente 'nel vestito' (*fī libās*); questo uso metaforico è già in *Cor* 16,112.

<sup>467</sup> Abū Tammām (v. Introduzione), poema nr. 153 del canzoniere; il verso significa che la sventura fa conoscere il valore della felicità e, come dicono i commentatori, le cose si conoscono dagli opposti.

punto di equilibrio rispetto, per esempio, al calore e quando è toccato da un'aria calda in una misura che gli è conforme e confacente, non lo sente per niente. Quando invece l'aria esce dal punto di equilibrio del corpo, o verso il freddo o verso il caldo, il corpo lo percepisce e si affretta a farvi fronte e a ripararlo; lo stesso avviene per il freddo, l'umido o il secco.

Quanto agli altri sensi, ognuno di essi ha il suo punto di equilibrio proprio, in cui non percepisce ciò che gli è conforme, mentre percepisce ciò che gli si oppone e lo allontana dal suo equilibrio, come l'occhio che non sente l'aria né ciò che non ha colore, o qualità che lo allontanano dal suo equilibrio, e così l'udito e gli altri sensi.

Questo è un capitolo trattato a fondo nei libri di medicina:<sup>468</sup> vi si faccia dunque riferimento.

*Il CENTOUNESIMO quesito* Capita di vedere qualcuno ridere per qualcosa di curioso che ha visto o udito o gli è venuta in mente, poi di vedere un altro che lo guarda a distanza e ride anche lui, senza aver avuto parte in ciò per cui il primo ride, e talvolta ride ancora di più. Che cos'è che passa da colui che ride perché trova qualcosa di curioso, al secondo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'anima individuale è influenzata dall'anima individuale in modi diversi, alcuni veloci ed altri lenti, come abbiamo avuto modo di dire già molte volte. Fra i modi in cui esse si influenzano reciprocamente in modo rapido c'è il dormire, lo sbadigliare e molti degli stati di riposo: è infatti cosa comune che chi sonnecchia o fa finta di sonnecchiare davanti ad un altro che è perfettamente sveglio e non infiacchito, lo induce a dormire e a sonnecchiare, e così chi sbadiglia o chi si mostra pigro all'azione.

Può avvenire qualcosa di simile quando chi è attivo all'azione agisca per primo e poi contagi l'altro, ma il primo caso è più efficace e più chiaro.

La ragione è che l'anima, anche se è molteplice negli individui, è una nella sua essenza e non è strano che influenze psichiche veloci passino da un individuo ad un altro, in modo del tutto atemporale.<sup>469</sup>

Non è necessario a questo proposito che ci sia qualcosa che si trasmette al modo del movimento fisico, che ha una scansione temporale: è sufficiente che le due anime si osservino l'una l'altra, infatti l'influsso dell'una sull'altra avviene in modo atemporale. Bisogna tener presente in questo tema sottile l'impressione che colui che guarda riceve da colui che è guardato, poiché ciò, anche se avviene per mezzo del corpo, è anch'esso

<sup>468</sup> *ḥikma*, che significa 'saggezza', è usato anche per designare la 'filosofia' e include anche le scienze, come i rami rispetto alle radici e al tronco di una pianta, v. E.I. s.v. (A.M. Goichon).

<sup>469</sup> Vedi i quesiti nrr. 33 e 47.

del tutto atemporale: tu non puoi dire che, quando qualcuno guarda una delle stelle fisse, ci sia, fra il momento in cui apre gli occhi e quello della visione, un tempo.<sup>470</sup>

*Il CENTODUESIMO quesito* Perché è così forte l'amore degli uomini per questo mondo da esservi attaccati, cercarlo e dedicarvi ogni sforzo, nonostante le sventure, gli accidenti, le disgrazie e le vicissitudini che vedono e nonostante svanisca con chi lo vive? In che modo si tira giovamento da tale fenomeno?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Come potrebbe l'amore per questo mondo non essere forte per l'uomo, dato che è una cosa naturale e parte di lui stesso? Il suo principio, la sua formazione, la sua nascita avvengono in esso e da esso. Non vedi che al suo inizio è una goccia di sperma che si forma come le piante, intendo dire che trae il suo nutrimento attraverso vene congiunte al ventre della madre e assorbe la materia che lo costituisce come fanno le radici degli alberi; quando poi si è completato, è diventato una creatura a sé stante e Iddio altissimo gli ha fatto iniziare la sua vita animale, lo fa uscire di lì. A quel punto si nutre con la sua bocca, respira e si trova ad essere allo stadio di un animale irrazionale: tale rimane finché non riceve per la prima volta la forma della ragione<sup>471</sup> e diventa un uomo. Poi avanza per gradi nel suo essere uomo fino a raggiungere, fra i diversi livelli che ne esistono, il limite che gli è accessibile; ne raggiungono infatti l'estremo grado, che è il limite ultimo dell'essere uomini, soltanto alcuni individui, ad uno ad uno, nelle lunghe distese del tempo e nelle molteplici epoche.

I comuni mortali e la massa delle persone si fermano ad uno stadio che è vicino all'animalità e il limite massimo della loro ragione e del loro discernimento consiste nel regolarla in modo che vi sia un certo ordine razionale: ma che la abbandonino e arrivino al limite che tu richiedi, questo no. Vi arriva infatti soltanto il saggio perfetto, che porta a compimento ogni parte della saggezza, nella scienza e nell'azione, oppure un profeta che ha questo statuto per ispirazione e dono divino: e anche costoro non sono esenti dalla materia umana che assumono da questo mondo, anche senza desiderarlo, senza esservi fortemente attaccati o cercarlo.

Questo tema è un mare vasto, una lunga arena; su di lui si sono espressi a lungo gli uomini; quello a cui ho accennato e detto al proposito basta. Saluti.

470 O una durata, v. Goichon 1938, 147 e il quesito nr. 174.

471 *nutq* significa propriamente 'linguaggio', in quanto segno distintivo, fra l'uomo e l'animale, della ragione. L'essere ragionevole si chiama *nātiq* 'parlante', v. Goichon 1938, 395, e così l'anima razionale; v. il quesito nr. 172.

*Il CENTOTREESIMO quesito* Perché si dice: senza gli stolti il mondo andrebbe in rovina?<sup>472</sup> Che utilità c'è per questo e l'altro mondo nella vita degli stolti? Quello che si dice è vero?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – È dimostrato che l'uomo è sociale<sup>473</sup> per natura e che non vive da solo come fanno gli uccelli e gli animali selvatici, perché ad essi è sufficiente il piumaggio con cui sono stati creati e perché sono guidati verso ciò che a loro serve e al cibo, mentre l'uomo è nudo e senza forza, né è guidato verso il cibo e verso ciò che gli è utile se non si mette in società e in collaborazione, cose in cui consiste la vita civile.

La vita civile poi ha una condizione che si chiama, nello stato a lei più proprio, prosperità e (un'altra condizione) che, in rapporto a questa, si chiama rovina. Lo stato di prosperità si ha quando l'aiuto reciproco si moltiplica, la giustizia si diffonde per la forza del sovrano che tiene in ordine le cose (dei sudditi), ne custodisce il rango, ne allontana le sventure. Con 'aiuto reciproco che si moltiplica' intendo la collaborazione delle braccia e delle intenzioni in opere molteplici, alcune delle quali sono necessarie per far sussistere la vita, altre sono utili a migliorarne le condizioni ed altre ancora sono utili ad abbellirla: l'insieme di queste cose forma la prosperità.

Se alla vita civile manca una di queste tre cose, ne segue la rovina; se poi ne mancano due, intendo dire le buone e le belle condizioni di vita insieme, questo è un punto limite nella rovina, perché cose necessarie alla sussistenza della vita ne hanno abbastanza anche gli asceti,<sup>474</sup> i quali non rendono prospero il mondo, né sono nel novero dei prosperi.

La perfetta prosperità del mondo e la sua sussistenza si basano su tre fattori, o generi principali, che si suddividono poi in molteplici specie.

Uno consiste nell'arare la terra e nel coltivarla seminando, innestando e provvedendo a ciò che la migliora e la prepara per ciò che si vuole da lei, intendo dire gli strumenti tratti dai minerali, come la pietra o il ferro, usati per arare, macinare, far scorrere l'acqua sulla superficie della terra traendola da sorgenti, fiumi, canali, ruote idrauliche ed altro.

Il secondo sono gli strumenti militari e le armi usate per respingere i nemici da coloro che abbiamo appena menzionato, perché la loro comunità

**472** Il detto, con qualche variante che non ne muta il senso, si trova ripetuto in varie fonti, per lo più senza spiegazioni; Ṭa'ālībī, *al-Zarā'if wa-al-laṭā'if wa-al-Yawāqīt fi ba'd al-mawāqīt* (Le raffinatezze e le curiosità e Gli zaffiri (che possono restare invenduti) in certi momenti, due opere di lode e biasimo della stessa cosa messe insieme dal suo contemporaneo più giovane Abū Naṣr al-Maqḍīsī), 94, aggiunge che se tutti fossero intelligenti, non ci sarebbe nessuno per salire sulle palme a cogliere i datteri o scavare i pozzi per trarne acqua fresca e buona da bere. Ben più complessa è l'opinione di Miskawayh.

**473** *madanī* 'politico', v. il quesito nr. 1.

**474** Vedi il quesito nr. 5.

possa vivere e perché si raggiungano gli scopi per i quali si sono riuniti insieme a collaborare. Gli eserciti poi hanno artigiani e professionisti che apprestano i cavalli addestrandoli, gli scudi per proteggersi e le altre armi per difendere e respingere.

La terza cosa consiste nelle apparecchiature atte a trainare e trasportare ciò che è penoso, per terra da un luogo ad un altro, o dal mare fino alla terraferma.

Queste tre condizioni sono un ornamento e una forma di bellezza che accresce le buone condizioni (della vita); ci sono poi persone specializzate per ognuna delle suddivisioni di queste condizioni che abbiamo citato. Bisogna che tu sia consapevole che vivere è cosa diversa dal vivere in modo eccellente e in buone condizioni, perché tu sappia che la prosperità (della vita civile) è subordinata alla vita eccellente e in buone condizioni.

Si sa poi che tali cose si raggiungono solo esponendosi a molti rischi, affrontando pericoli spaventosi, sottoponendosi a penose fatiche e a situazioni temibili. Se gli uomini si accontentassero del necessario, abbandonassero il superfluo della vita e operassero con ciò che richiede la pura ragione, diventerebbero tutti asceti e se così fosse verrebbe meno l'ordine buono e bello che c'è nel mondo e vivrebbero una vita miserabile come quella degli abitanti dei villaggi piccoli e poveri, o come quella di chi abita sotto le tende o nei ripari di canne: questo è lo stato che chiamiamo rovina delle città.

Quanto a quello che chiedi: coloro che sostengono la prosperità del mondo si chiamano stolti? Certo non è lecito chiamare ognuno di loro in questo modo, infatti gli abitanti dei villaggi e dei luoghi remoti della terra di cui abbiamo descritto le condizioni, e coloro che non sono abbastanza perfetti per migliorare le loro condizioni di vita, sono più meritevoli di tale nomignolo di quelli che con il loro ingegno, la purezza del loro cervello, e la sottigliezza del loro sguardo hanno inventato quelle molte belle arti che tornano a vantaggio degli uomini.

Ciò è possibile a chi ha acquisito ogni scienza e conoscenza, le ha selezionate e collocate al loro posto: se ne ha tralasciato qualcosa lo ha fatto a ragion veduta, se ne ha ricercato qualcosa lo ha fatto con ponderazione e dopo aver raggiunto la certezza. I saggi infatti hanno tralasciato di prendere in considerazione la prosperità del mondo, ma l'hanno fatto perché essa pertiene alla prosperità del corpo. E poiché sono consapevoli della superiore nobiltà dell'anima rispetto al corpo, vedono per lei un altro mondo, una bellezza adeguata a quel mondo e arti, scienze e sentieri ben più duri e difficili da affrontare dei pericoli di questo mondo e nei quali tenere la strada e lavorare con la riflessione e l'azione è ben più difficile e faticoso che lavorare ed agire nel mondo - per tutto questo hanno scelto di accontentarsi, e di fatto si accontentano, del nutrimento indispensabile che si trae dal mondo. Tuttavia sono loro quelli che hanno costruito per gli altri le basi delle arti e dei mestieri, poi ve li hanno lasciati, non essendo costoro abbastanza perfetti per altro, poi si sono occupati ed hanno occupato chi si accompagna a loro con la cosa più alta e migliore.

*Il CENTOQUATTRESIMO quesito* Qual è la ragione del turbamento di chi nasconde qualcosa di male, cova dentro di sé una cosa sospetta, tiene segreto uno scandalo, tanto che si dice – a causa di ciò che appare sul suo viso e nei suoi tratti: la persona sospetta dice quasi: prendetemi.<sup>475</sup> Cos'è questo fenomeno? Di dove emerge? con che cosa cessa?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – L'incertezza in questa domanda occorre solo in chi non conosce l'anima e non sa che tutti i movimenti volontari del corpo avvengono per mezzo di lei e da lei. Chi invece sa che è l'anima che dirige il corpo dei viventi, soprattutto nell'uomo libero nelle sue scelte, la cui guida è l'anima razionale capace di discernere, non vedo in che modo sia incerto. Quando l'anima conosce qualcosa e si comporta al contrario di ciò che sarebbe conforme a tale conoscenza, è presa da un turbamento simile a quello che coglie un essere naturale quando si sta muovendo verso destra e viene spinto a sinistra da una forza inferiore o pari alla sua: il turbamento che appare in un caso è lo stesso che appare nell'altro.

*Il CENTOCINQUESIMO quesito* Perché quando un predicatore è sincero le sue parole hanno effetto, le sue ammonizioni utili, è facile farsi guidare da lui, è leggero ubbidirgli e seguire ciò che ha detto? E nel caso contrario le sue parole non hanno effetto, anche se sono belle e le sue ammonizioni non giovano anche se sono eloquenti? Cosa c'è nel suo distacco dalla verità di ciò che dice, nonostante le sue parole siano vere, il significato corretto, gli argomenti evidenti? E come il suo agire potrebbe elevare il suo dire e l'opposto indebolire il suo messaggio? La saggezza non esiste forse in sé, autosufficiente nella sua verità? Per questo si dice: il sermone, quando esce dal cuore arriva al cuore, quando esce dalla lingua non oltrepassa le orecchie.<sup>476</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Perché il predicatore esorta a ciò che per lui è più giusto e quando è in contraddizione con se stesso, fa pensare agli altri che mente e inganna, che proibisce agli altri il mondo perché venga lasciato a lui più largamente. Chi poi non ha potuto arrivare ad una dignità pari alla sua né raggiungere il suo rango nella considerazione, pensa che è capace di predicare perché è ben capace di frodare e di presentare ciò che è contraffatto nelle sembianze del vero: se credesse a ciò che appare nelle sue parole, agirebbe di conseguenza.

<sup>475</sup> Detto proverbiale conosciuto, citato dallo stesso Tawhīdī, *Ahlāq al-wazīrayn*, 119, e da Abšihī, *Mustatraf*, 1, 47, fra i proverbi popolari e postclassici.

<sup>476</sup> Il detto è citato, con variante iniziale (*kalima* 'parola' al posto di 'sermone') fra gli altri da Ġāhiz, *Bayān*, 1, 83-4 e attribuito a 'Āmir b. 'Abd al-Qays, della generazione successiva a quella del profeta, v. anche Zamaḥṣarī, *Rabī'*, 4, 351.

Questo e simili (pensieri) occorrono nell'animo di chi ascolta il sermone fatto da chi non lo mette in pratica.

Forse la maggior parte dei predicatori che vedi non crede a ciò che presenta, con lo scopo di distrarre la gente da ciò in cui è occupata, o per raggiungere una posizione di potere grazie al concorso di popolo che si raccoglie da lui, o per una sua mira mondana. Che incidenza possono avere le parole di una persona simile, se i destinatari ne conoscono lo scopo e ne possono vedere intenzioni e procedura?

La cosa sta all'opposto nel caso di chi mette in atto e si adopra, è sincero nell'intimo, agisce in modo conforme alla sua scienza e parla in modo conforme alle sue intenzioni: costui diviene un imām da cui ci si lascia guidare, mentre si moltiplicano i suoi seguaci, coloro che guardano nella sua direzione e credono nel suo giudizio.

*Il CENTOSEIESIMO quesito* Perché è grande il pentimento di chi ha mancato di onorare una persona eccellente e di acquisirne la saggezza, dopo che ne ha perso (la possibilità)? Perché se ne è astenuto, pur avendo avuto la possibilità (di avvicinarlo) e dedicarsi a lui, nel tempo della giovinezza, in cui era più libero di spirito e più aperto di opinioni?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* È già stato risposto a questo quesito precedentemente e non ha senso ripetere il discorso.

*Il CENTOSETTESIMO quesito* Perché Arabi e non Arabi si richiamano alle proprie origini<sup>477</sup> nelle battaglie e nei giorni di combattimento? Consiste ciò nel fatto di (affermare) la propria appartenenza ai padri e agli avi e a ben noti giorni di battaglia e a memorabili azioni? Quale di queste cose ha mosso ognuno di loro tanto da sollevarsi e avanzare, affrontare audacemente il nemico, esporsi al pericolo, gettarsi nella mischia: forse ha ascoltato in quel momento un verso o ricordato un proverbio, oppure ha visto qualcuno a lui inferiore per famiglia e posizione, la cui stirpe e nobiltà di origine sono più basse di quanto egli stima, compiere imprese superiori alle sue: a quel punto l'orgoglio sopravviene e lo guida per il naso verso l'incontro con la morte.

Quali sono queste cose straordinarie e diffuse, queste cose mirabili nascoste in tali persone a motivo di tale carattere? Sublime è Colui per la cui sapienza, ordine ed azione questo avviene, Iddio a cui le cose obbediscono, volenti o nolenti, e a cui accennano, direttamente o indirettamente.

<sup>477</sup> *al-i'tizā'* secondo Ibn Fāris, *Mu'ġam maqāyīs al-luġa* (Dizionario degli usi lessicali regolari), s.v. è l'azione di chi, in battaglia, si richiama agli antenati nel grido guerriero di incitamento e riconoscimento (la cui tradizione è ancora vivente presso le tribù beduine), dicendo: io sono il Tale figlio del Tale.



*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* La collera nell'uomo è in potenza fino a che non la porta all'atto un avvenimento irritante, così come le altre facoltà dell'anima.

Quello che la fa passare all'atto può provenire dall'esterno o dall'interno. Dall'esterno viene per esempio una violazione di qualcosa di sacro, o un'offesa all'onore o simili; dall'interno ad esempio il ricordarsi delle colpe, dei rancori e di tutto l'insieme delle circostanze a causa delle quali questa facoltà si accende. Quando infatti l'anima è tranquilla, ma le si richiede un'azione forte, le membra non rispondono a quanto viene richiesto; a questo punto si è costretti a muoverla ed eccitarla e in proporzione a questo movimento dell'anima risulterà la forza di quell'azione.

Questo lo vedi chiaramente nel caso di una persona contenta che voglia mostrarsi adirata o agire come chi è in collera, da come le sue membra sono fiacche o da come risulti poco naturale; talvolta suscita il riso o lui stesso ride, talmente gli manca la forza della collera. In questa situazione ha bisogno che la facoltà irascibile sia risvegliata attraverso la memoria di un fatto che la ecciti, perché da lui possa promanare l'azione nel modo dovuto.

Questa circostanza occorre in guerra quando la cosa non riguarda il combattente, intendo dire che talvolta costui prende parte a una guerra che non lo riguarda per aiutare un altro, o come mercenario e mentre combatte non è preso dal senso dell'onore e dall'orgoglio; ha bisogno quindi di richiamarsi alle proprie origini, ossia alla memoria delle circostanze di atti di coraggio occorsi agli avi, perché ciò lo infiammi, ne ecciti il coraggio e sia motivo di un forte movimento della sua anima. Quando questa facoltà è risvegliata, diventa simile al fuoco: comincia debole e si rafforza con le azioni dirette e con l'ardore, sì che tali azioni diventano come il combustibile per il fuoco, che a causa loro aumenta fino a fiammeggiare e (il combattente) diventa simile all'ubriaco che mal si controlla e discerne: questo è lo stato che il combattente richiede a se stesso.

*Il CENTOTTESIMO quesito* Per quale ragione la gente dice: quest'aria è migliore di quest'altra, quell'acqua più dolce, il suolo di quel paese è più duro di quello di quest'altro, la terra del tale luogo è più fine, meglio decomposta e fertile di quella del talaltro? E perché non dicono analogamente: il fuoco di tale paese è più generoso, buono e puro o è più caldo, e brucia e fiammeggia meglio? Anzi, trasferiscono queste caratteristiche alle diverse materie (da cui il fuoco si sviluppa), come se fossero di più evidente potere nel legno secco o più efficaci nei fiocchi di cotone cardati?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Anche se i quattro elementi partecipano del fatto che l'uno prende la forza dell'altro, (più o meno, sì che alcuni sono più puri di altri nella forma e nella specie), il fuoco è quello che meno di tutti è ricettivo della forza degli altri e

più difficile a mescolarsi, per questo la forma del fuoco prevale sulla sua materia. Prova ne sia che la terra, mescolandosi con l'acqua o con l'aria, riceve forme per cui si altera rispetto alla sua forma propria, e ne derivano fango, o sale o altre cose in cui i tipi di terreno si diversificano. Allo stesso modo l'acqua riceve gusti e odori diversi dalla terra o dall'aria con cui è contigua, diventando più pura o torbida ed uscendo in modo evidente dalla sua forma tipica; così l'aria, quando riceve gli influssi della terra e dell'acqua, diventando talvolta spessa, o umida o secca o moderata. In questi tre elementi gli effetti degli uni sugli altri sono tali che i sensi li percepiscono chiaramente, e se l'effetto di uno è più debole di un altro, tutti giudichiamo che (questo elemento) esce dal suo stato di equilibrio: cosa che nei corpi è motivo di un evidente danneggiamento.<sup>478</sup>

Nel fuoco invece la forma tipica prevale sulla sua quiddità,<sup>479</sup> così che dal fatto di mescolarsi non appare ai sensi una diminuzione del suo effetto dal punto di vista dell'ardere, che è la sua azione, o della luce che è la sua specificità. Anche il fuoco tuttavia può ricevere dal mescolarsi o dalla vicinanza con ciò che gli è contiguo un certo effetto, ma questo, in confronto a quello che ricevono gli altri elementi, è modesto assai. Per esempio, il fuoco la cui materia è la pece nera o lo zolfo puro, ha un colore diverso dal fuoco che ha come materia l'olio limpido o l'unguento puro di violetta, perché quello è rosso e questo bianco. Ma poiché l'azione richiesta per tutti dal fuoco non ne risente – intendo dire il bruciare e il far luce – e anche se c'è una qualche manchevolezza a seconda della materia, ciò è generale in tutti i paesi e non tipico di uno e non di un altro, e dato che gli scopi dell'azione del fuoco sono raggiunti, la gente se ne accontenta per le sue necessità e non considera le materie che caratterizzano i vari paesi, soprattutto dato che vi si trovano per caso. Così non è per gli altri elementi.

*Il CENTONOVESIMO quesito* Perché l'uomo si rallegra se viene in possesso di ricchezze o ottiene un bene senza averlo messo in conto né aspettato più di quanto si rallegrerà se raggiunge ciò che cercava o se recupera ciò che era perduto? Forse perché in uno dei due casi aspira ad una cosa voluta,<sup>480</sup> o per una ragione diversa?

478 *istiḍrār*, forma derivata da 'danno' non registrata né da Kazimirski né da Wehr, ma da Dozy nel senso di «éprouver du dommage» e piuttosto ben attestata nel senso di 'essere danneggiato', v. per esempio *Gazālī, Iḥyā'*, 3, 17 *man...iktafā bi-al-'ulūmi al-'aqliyya istaḍarra bihā kamā yastaḍirru al-marīḍu bi-al-ḡidā'* 'chi si limita alle scienze razionali (senza quelle religiose) ne è danneggiato, come è danneggiato il malato dal cibo (senza medicinali)'.

479 *mā'iyya*, v. il quesito nr. 16.

480 Il testo proposto, uguale nelle due edizioni, è congetturale rispetto al manoscritto, tanto che l'edizione di Kasrawī aggiunge: e Dio solo sa.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Qualunque cosa capiti all'uomo, che ciò riguardi la sua anima o il suo corpo, se sopraggiunge in modo graduale viene percepita di meno e il suo effetto si manifesta più debolmente; se invece sopraggiunge all'improvviso e in un colpo solo, viene sentita di più. Per esempio, il corpo ha una percezione debole delle malattie che lo conducono fuori dallo stato di equilibrio per gradi, e talvolta non se ne accorge affatto. Se invece esce dallo stato di equilibrio senza gradualità, sente un dolore forte, come nel caso di una tubercolosi o simili malattie.

L'uomo può uscire a causa delle malattie dallo stato di equilibrio fino ad un grado estremo, a cui segue la morte, senza avvertire il dolore, perché ciò avviene per gradi; se ciò avvenisse di colpo, il dolore che lo coglierebbe sarebbe insopportabile.

Lo stesso avviene per i piaceri, perché il piacere è il ritorno dell'uomo al suo stato di equilibrio di colpo. Il piacere e il dolore sono due stati sullo stesso piano, poiché si presentano di colpo senza gradualità e sono equivalenti dal punto di vista dell'intensità con cui sono percepiti.

Questo quesito presenta uno degli effetti sull'uomo (di agenti) che possono occorrere una volta gradatamente e un'altra no: ciò che non era stato messo in conto e a cui non si arriva attraverso una graduale ricerca, è comparabile ai casi di ciò che avviene di colpo che abbiamo portato ad esempio, e che l'uomo meglio percepisce con effetti più evidenti.

*Il CENTODECIMO quesito* Perché gli edifici maestosi e i solidi ed alti castelli crollano in breve tempo se non sono abitati, mentre ciò non avviene se sono abitati e frequentati? Si potrebbe pensare che ciò è dovuto al fatto che chi vi abita ripara quello che ne ha bisogno, ripristina ciò che è crollato e andato in rovina e ne fa la manutenzione inumidendo e spazzando, ma sappi che non è così, perché sappiamo che costoro esercitano un'azione sulla casa – camminando, appoggiandosi, portandone via un calcinaccio<sup>481</sup> e con tutti gli altri movimenti – la quale, se non equivale al doppio di tutte le riparazioni, vi fa pari. C'è quindi ancora una causa, e me la farai ascoltare nell'insieme delle risposte a tutti i quesiti di questo libro.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La maggior parte della rovina degli edifici deriva dalle distruzioni prodotte dalle piogge e dall'ostruzione dei canali (di scolo) dell'acqua, provocata dall'azione dei venti sulla parte esterna delle grondaie e delle condutture che fanno scendere le acque alla base dei muri, dentro e fuori l'edificio, o dalle crepe che si producono sulle facciate degli edifici nobili per gli eventi dannosi

481 *qulā'a* significa 'zolla di terra'; si allude forse qui ai mattoni crudi e del resto tutta la descrizione, a partire dai tetti fatti di fango, sembra riferirsi a questo tipo di edifici.

che le espongono ai movimenti del vento, delle piogge, del freddo e delle nevi; talvolta la causa può essere uno stelo o un filo di paglia del suolo volato col vento nelle grondaie, che fa deviare l'acqua dal suo percorso, facendone derivare la rovina di tutto l'edificio.

Quanto all'apparire di rettili alla base dei muri e dei ragni sui soffitti e al fatto che essi se ne impadroniscono con effetti evidenti nei giorni, ciò è cosa nota, perché questo tipo di distruzione ha effetti assai brutti, repellenti da vedere, che sfigurano un edificio nobile. Talvolta gli abitanti hanno trascurato una parte dell'edificio, volendolo o meno, e al momento di aprirla (di nuovo) c'è di che rendere impossibile entrare: tracce di animali come topi, serpenti e insetti di ogni tipo, che hanno fatto il nido scavando e costruendo, o come le termiti e formiche con i loro mucchi di cibo, le ragnatele, l'accumulo di polvere sulle parti scolpite. Tutto ciò anche se la casa si salva dalle infiltrazioni d'umido o dall'acqua che scorre e scorrendo distrugge muri e soffitti e appesantendo l'impasto di terra del tetto lo rompe, o frantuma le parti in legno, i sostegni<sup>482</sup> e le colonne. Quando ci sono gli abitanti, impediscono questi grandi motivi di distruzione; quanto possono deteriorare è poco rispetto a tali cose e gli edifici sono in migliore stato e più lontani dalla rovina.

*Il CENTOUNDICESIMO quesito* Perché la persona nobile, illustre e coraggiosa si trova a generare un figlio spregevole, vile e incapace? L'uno genera l'altro, nonostante la distanza negli scopi e costumi dell'anima, pur nella vicinanza dell'origine e della stirpe.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - I caratteri dell'anima, anche se sono subordinati al temperamento del corpo, vengono migliorati molto con l'educazione e la guida. Può essere che il temperamento del figlio sia lontano da quello del padre; se vi si aggiungono una cattiva educazione e una guida viziata, una sola delle due basta a guastare: le due nature e condotte saranno diverse.

*Il CENTODODICESIMO quesito* Perché quando un uomo è lontano dalla patria, dal luogo natio, delizia dei suoi occhi, riposo del suo fianco, gioia della sua anima, fonte della sua socialità, la sua nostalgia è più illanguidita, il suo disagio è minore, la fiamma è spenta, l'animo è oblioso, il cuore pronto al divertimento, mentre quando 'la dimora si avvicina alla dimora' e si rafforza la brama di avvicinarsi, la pazienza scompare e la fermezza se ne va, tanto che il poeta dice:

482 *sinādāt* parola non registrata dai lessici classici, ma usata nella lingua moderna nel senso di 'sostegno' architettonico, v. il dizionario <http://www.almaany.com> 2017-07-22.

«Mai il desiderio è un giorno così grande come quando la dimora si avvicina alla dimora». <sup>483</sup>

Questo fenomeno è generale o particolare (a qualcuno?) qual è la causa, se ne ha una?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo stato si trova anche nelle cose naturali, e in modo continuo. Se lanci una pietra da un luogo elevato verso il suo punto di stasi, inizia a muoversi e più vi si avvicina, più il movimento si intensifica e diventa veloce, raggiungendo la massima velocità quando si trova vicino a terra; più è alto il punto da cui la pietra è mandata giù, più il fenomeno è chiaro ed evidente. Questo è anche la regola per il fuoco e gli altri elementi quando vengono rilasciati da luoghi che non sono loro propri: più si avvicinano al loro centro, più il loro movimento e la loro tensione si rafforzano.

Non si fanno domande su tali situazioni attraverso il 'perché', dato che appartengono ai principi naturali; quello che cerchiamo in essi è di conoscerli e sapere che sono così. Così è anche la condizione dell'anima, a proposito del fatto che quando è lontana dal luogo che le è familiare la sua tensione è più scarsa, e più ci si avvicina, più crescono la tensione e il movimento che chiamiamo desiderio.

Ho detto che non si fanno domande su tali situazioni attraverso il 'perché', dato che attraverso il 'perché' si ricerca una causa e un principio, <sup>484</sup> mentre queste cose sono principi in sé e non hanno una causa oltre al fatto di essere loro stesse così, essendo loro stesse i loro principi, senza un'altra causa. Per esempio, se uno dicesse: perché l'occhio vede per mezzo di queste sue tuniche? <sup>485</sup> e perché vede le cose secondo l'angolo che c'è fra lui e la cosa vista? Se è grande le vede grandi e se è piccolo le vede piccole? Oppure chiedesse: perché l'orecchio percepisce l'urto (prodotto) nell'aria <sup>486</sup> in questo modo? non sarebbe necessaria una risposta, perché nelle cose evidenti che sono dei principi, il loro *quia* è il loro perché.

**483** Il verso è di Ishāq al-Mawṣilī (m. 850), celebre musicista e poeta a cui dedica una lunga rubrica Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, 5, 242-396; il verso è citato a 326; su di lui v. anche il quesito nr. 137. La versione qui riportata è la prima data dal poeta al verso: criticato infatti per aver usato una zeppa ('un giorno'), egli avrebbe poi del tutto sostituito il primo emistichio, v. la nota di Amīn e Marzubānī, *Muwaṣṣaḥ*, 271; v. anche Ibn Qutayba, *Uyūn*, 1, 141.

**484** Vedi il quesito nr. 159.

**485** *ṭabaqāt*, ossia le tuniche (retina, coroide, sclera e congiuntiva, cornea e uvea) diverse nel numero a seconda delle classificazioni, ma non nella funzione, Meyerhof 1928, 4-10, 74-81 del testo arabo.

**486** Questa è la definizione del suono e della nota musicale, v. i quesiti nrr. 3, 93 e 174.

*Il CENTOTREDICESIMO quesito* Perché si dice: il giudizio dorme e la passione veglia? Per questo la passione prevale sul giudizio? Questo (detto) si tramanda dal saggio degli Arabi ‘Āmir b. al-Zarīb.<sup>487</sup> Non è forse il giudizio fra i partigiani e compagni della ragione? Come si può prevalere su di lui nonostante il suo alto rango e nobile posizione? Cosa significano le parole di un altro saggio antico: la ragione è un amico tagliato fuori e la passione un nemico obbedito?<sup>488</sup> Qual è la ragione di un’amicizia a cui ci si ribella e di un’inimicizia che si segue? Forse costui vede la realtà delle cose rovesciata e capovolta? Infatti l’apparenza è fuori dallo statuto di ciò che è doveroso e va contro l’ordine stabilito.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Queste parole sono state formulate in modo retorico e significano che in noi la passione è forte e il giudizio debole: la ragione ne è che noi – gente umana – apparteniamo alla natura e la parte della natura in noi è più forte della parte della ragione perché siamo nel mondo della natura, la ragione è per noi estranea e poco influente e ci stanchiamo subito di considerare le cose razionali, mentre non ci stanchiamo nello stesso modo di considerare quelle naturali.

La ragione, sebbene in sé nobile ed elevata in rango, ha un’impronta modesta su di noi; la natura invece, pur debole e di basso rango rispetto alla ragione, è forte in noi, perché noi apparteniamo al suo mondo, siamo parte di lei, composti dei suoi elementi: le sue forze sono tutte riunite in noi. Ciò è chiaro e non ha bisogno che ci si dilunghi a spiegarlo.

*Il CENTOQUATTORDICESIMO quesito* Abū Bišr Mattā,<sup>489</sup> commentatore della *Logica* era presente ad una riunione e il teologo Abū Hāšim (al-Ġubbā’ī),<sup>490</sup> criticando la logica, gli disse: la parola che indica la logica (*manṭiq*) non è forse derivata da quella che indica il parlare (*nuṭq*)?

Dimmi: Abū Hāšim è stato equo e ha colpito nel giusto o è stato fazioso e ha detto ciò che non è lecito che si senta da lui, con la sua posizione e la sua estrema cautela nel parlare? Infatti una dichiarazione derivante da tale posizione esaurisce le farette della scienza e rende chiare le vie della saggezza.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Dal punto di vista dello schema nominale, Abū Hāšim ha detto il vero, da quello invece

487 Saggio fra i longevi preislamici, v. la nota di Amīn; il detto, attribuito allo stesso personaggio, è citato da Ġāhīz, *Bayān*, 1, 264; Maydānī, *Mağma’*, 2, 41 nr. 1570; Rāgīb, *Muḥāḍarāt*, 17; Tawhīdī, *Aḥlāq al-wazīrayn*, 18; Ibn Qutayba, *‘Uyūn*, 1, 37.

488 Vedi Rāgīb, *Muḥāḍarāt*, 17, dove sembra attribuito allo stesso saggio precedente.

489 Si tratta del filosofo protagonista del famoso dibattito citato nell’Introduzione.

490 Celebre teologo della scuola mu’tazilita morto nel 915.

del disdegno e del biasimo, se era questo che intendeva, è stato ingiusto, perché la scienza la si critica per l'errore di chi sbaglia, non per il suo nome. Se Abū Bišr gli rendesse la pariglia dicendo: la parola che indica il teologo (*mutakallim*) non è forse uno schema derivato da quella che indica il discorso (*kalām*)? E, esaminando le altre scienze: la parola che indica l'applicarsi alle scienze giuridiche (*tafaqquh*) non è forse uno schema derivato da quella che indica il capire (*fiqh*)?<sup>491</sup> E la parola che indica la grammatica (*naḥw*) non è forse il nome verbale del verbo che significa dirigersi verso qualcosa (*naḥā*)? – tutto ciò potrebbe durare a lungo e consisterebbe solo nel chiamare la specificità della scienza o con un nome a cui la sua posizione non ha diritto, oppure con uno che ne svilisce la dignità: l'una cosa non giova a tale scienza e l'altra non le nuoce. Ho infatti conosciuto persone che chiamavano se stessi 'quelli che capiscono' e la loro scienza la 'vera comprensione', pur essendo ciò lontanissimo dalla realtà, mentre altri chiamavano se stessi gente della verità e simili, sostenendo a questo proposito il falso.

Tutto questo non merita che ne parliamo oltre.

*Il CENTOQUINDICESIMO quesito* Ho visto un uomo chiedere ad un saggio *šayḥ*: gli Arabi usano il femminile per il sole e il maschile per la luna: per quale ragione? Cosa hanno inteso accordandosi in tal senso? Infatti, se non c'è una ragione, sono come termini convenzionali, che non hanno uno scopo voluto.

Quello *šayḥ* non ebbe niente da dire e perciò non ne ho riportato il nome; infatti se lo facessi manifestando con questo la sua incapacità, ciò sarebbe un'allusione maligna e un'umiliazione e non è giusto che per questa minuzie si rinneghi il molto in cui ha colpito nel giusto.

Quello poi che ha fatto la domanda ha continuato: gli astronomi usano il sole al maschile e la luna al femminile: anche in questo caso si tratta di un accordo fra loro. Questa volta lo *šayḥ* ha risposto, riportando ciò che essi hanno detto; alla prima domanda è stato incapace di rispondere non per scarsa competenza in cose letterarie, ma perché non si è ricordato di una risposta al proposito emanante dagli esperti di lingua araba.

Certo il significato qui è nascosto e non è affare di chi ha un'infarinatura di scienza, ma di coloro che vi sono profondamente immersi, vi sono penetrati senza timore, ne hanno raggiunto gli abissi. Cosa credi mai? Questa è una scienza profonda come il mare, alta come il cielo, né ogni cuore è un ricettacolo per tutte le idee, né ogni uomo conosce ogni parola, né ogni agente può compiere qualsiasi azione.

491 Nella lettera del testo: 'hai capito la cosa' e così per il 'dirigersi' successivo.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – I grammatici non danno una ragione per questi fatti: riferiscono che un nome maschile per natura può essere usato dagli Arabi al femminile e uno femminile per natura essere usato al maschile: per esempio perfino l’organo femminile, che è la ragione per cui è femminile tutto ciò che lo è, è maschile in arabo, mentre l’organo maschile ha nomi femminili. Anche parole come ‘aquila’ o ‘fuoco’ e molti altri nomi che sarebbe quanto mai appropriato usare al maschile, sono femminili, e così molti altri.

Quanto al sole, che è l’oggetto specifico a cui mira la questione, credo che la ragione del suo uso al femminile da parte degli Arabi sia il fatto che essi credevano che le stelle nobili fossero figlie di Dio – Altissimo ben al di sopra di queste cose – e ne adoravano le più nobili, infatti chiamarono proprio il sole con il nome di ‘divinità’ e ‘dea’<sup>492</sup> è uno dei suoi nomi. È possibile che l’abbiano fatto femminile per questo nome, e perché credevano che fosse una delle figlie (di Dio), anzi, la più grande.

*Il CENTOSEDICESIMO quesito* È possibile che un uomo conosca tutte le scienze, nelle loro varietà e percorsi, e nella diversità delle lingue che le esprimono? E se è possibile, è doveroso? E se è doveroso, esiste? E se esiste, lo si sa?

Se è possibile, in che maniera? Se è impossibile, in che maniera? Nella risposta si chiariscono cose segrete del mondo.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Una delle definizioni della filosofia è che essa è la scienza di tutte le cose esistenti in quanto tali.<sup>493</sup> Tuttavia, non secondo le condizioni da te citate nel quesito con le parole ‘nelle loro varietà e percorsi, e nella diversità delle lingue che le esprimono’. Infatti non è possibile che alcuna fra le scienze soddisfi a tutte queste condizioni, perché i particolari delle scienze non hanno fine e ciò che non ha fine non viene all’esistenza.<sup>494</sup> Ciò che si richiede da ogni scienza è di occuparsi dei suoi universali, che comprendono in potenza

<sup>492</sup> *allāt*, che in realtà è in senso tecnico il nome di una delle tre divinità del pantheon preislamico citate anche da *Cor* 53,19; il nome del ‘sole’ (*šams*) entra invece in nomi teofori portati dagli appartenenti a una frazione dei Qurayš, la tribù del profeta; v. E.I. s.v. *al-Lāt* e *Šams* (T. Fahd). Secondo Qurṭubī (m. 1272), *al-Ġāmi’ li-ahkām al-Qur’ān* (Il libro che raccoglie i decreti del Corano), 7, 20, commento a *Cor* 6,78, il sole è usato con la desinenza femminile per sottolinearne la grandezza, come si dice ‘*allāma*’ grande conoscitore’.

<sup>493</sup> D’Ancona 2005b, 220 cita le sei definizioni tradizionali della filosofia (fra cui questa di Miskawayh), proprie degli scritti isagogici alessandrini e riconosciute già negli scritti di Kindī.

<sup>494</sup> O più precisamente, come dice Kindī, *al-Falsafa al-ūlā, Rasā’il*, 116, l’esistenza di un ‘corpo quantificabile’ che abbia l’infinito in atto è impossibile. L’affermazione, come è noto, si rifà ad Aristotele, e la specificazione ‘in atto’ è importante; anche se citata da Miskawayh senza spiegazioni né contesto, tale affermazione è stata formulata in seno alle argomenta-



ogni caso particolare. In medicina, per esempio, quando se ne siano appresi i principi e le leggi da cui si evince la specie della malattia e la specie della cura, ciò è sufficiente; che si conoscano tutti i casi particolari delle malattie, è impossibile. In questo modo trovi i libri di Galeno e degli altri medici: ti insegnano i principi generali delle malattie e delle cure e quando pratici l'arte ti si presentano per una singola malattia innumerevoli casi particolari e altrettanti ne resteranno per chi verrà dopo di te.

Stando così le cose, la risposta al tuo quesito è legata alle condizioni che ho detto; quanto alle differenze di percorso e di lingua, è inutile dedicarsi a conoscerle, perché lo scopo delle scienze risiede in loro stesse, e ciò è sufficiente, qualunque sia il percorso per cui vi si giunge e la lingua in cui sono espresse.

Quanto alla domanda se è doveroso, la risposta è che lo è, perché il dedicarsi alla filosofia è doveroso, dato che è il perfezionamento dell'essere uomo e il raggiungimento del suo grado supremo; qualunque cosa abbia uno stato di perfezione ha per scopo di raggiungerlo e coloro che mancano nel raggiungere il proprio stato di perfezione, pur essendocene le ragioni e pur (potendo) eliminarne gli impedimenti, non sono scusabili.

Quanto alla domanda se esiste, certo che esiste, perché la filosofia esiste, che è l'arte delle arti e niente ordina le sue parti, come la filosofia lo fa con se stessa; essendo la cosa cominciata dal gradino più basso da cui inizia il discepolo fino a quello più alto che può raggiungere e avendo per ogni cosa principi e spiegazioni sommamente precisi. È (una scienza) ben nota, esistente, che non è impedita né custodita lontano da nessuno che la ricerchi o che abbia la forza di impararla.

*Il CENTODICIASSETTESIMO quesito* Che cos'è la collera di chi esautora qualcuno nei confronti di chi viene esautorato? In questo modo nasce la questione, che può avere questa forma: tu assumi il potere in un paese o la carica di giudice in una città; arrivi sul posto e lì c'è una persona che aveva il potere prima di te e che ne è stato esonerato per essere sostituito da te: tu sei violento con lui, ti mostri adirato e corrucciato quando lo vedi, mentre costui non ti ha messo in collera né ti ha fatto del male, né vi siete incontrati prima, né nel bene né nel male.

Dello stesso tipo è la collera del boia<sup>495</sup> (nei confronti del giustiziato).

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Dato che colui che esautora sente da parte di colui che viene esautorato che costui

zioni miranti a provare che il mondo è creato e quindi ha avuto un inizio ed avrà una fine; v. i riferimenti in D'Ancona 2005c, 301-3; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, 1, 20; Avicenna, *Naḡāt*, 161-4.

<sup>495</sup> Il testo distingue due sinonimi per 'boia', rispettivamente 'colui che flagella' (*ḡallād*) e 'colui che uccide con la spada' (*sayyāf*).

necessariamente è in collera con lui e lo detesta, e poiché è naturale che l'uomo detesti chi lo detesta, sopravviene questo fenomeno in tutti quelli che destituiscono nei confronti di tutti quelli che sono destituiti.

Talvolta possono aggiungersi altri fattori: per esempio che colui che ha perso il suo incarico ne è stato sollevato a causa di un tradimento o di un grave crimine di fronte al quale è d'obbligo che la collera si manifesti, o talvolta può aggiungersi il fatto che colui che assume l'incarico abbia ricevuto l'ordine di arrestare colui che ne è stato sollevato, di contestargli i suoi crimini e confiscare i suoi averi. Tutto questo suscita la collera e ne accresce la materia, soprattutto quando colui che ha perso il suo incarico trova argomenti in proprio favore, respinge le cattive azioni che gli vengono imputate e difende i suoi beni per quanto può. Come può mai allontanarsi la collera da simile luogo? Non si trova forse soltanto al suo giusto e specifico posto?

Quanto al boia, può avere un altro tipo di giustificazione: costui riceve un compenso per la sua arte e se non la compie fino in fondo teme il biasimo e il disprezzo: e non può compierla fino in fondo senza aver fatto nascere (in se stesso) l'ira. Ciò, accanto alla ragione detta prima, a proposito di chi esautora e di chi è esautorato

*Il CENTODICOTTESIMO quesito* Perché il fatto di essere orfani negli uomini avviene per parte di padre e negli altri animali da parte di madre? Se si dice che è perché là è la madre che nutre, la cosa vale anche per gli uomini: c'è una ragione segreta e un modo di vedere che va oltre.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'uomo, in quanto animale, è associato alle bestie da questo punto di vista, e ha bisogno di nutrimenti che lo tengano in vita, con i quali si conserva la sua animalità. In quanto invece uomo, è associato da questo punto di vista con le sfere celesti, e ha bisogno di ricevere un'istruzione e una formazione che lo facciano pervenire a questo grado, perché l'educazione è per l'anima quello che il cibo è per il corpo.

La persona che compie la prima funzione è la madre, quella che compie la seconda, è il padre, e poiché la seconda condizione è la più nobile, quella per cui (la persona) diventa ciò che è, intendo dire un uomo, ne segue necessariamente che l'essere orfani avvenga per parte di padre. Per gli altri animali invece, dato che la perfezione della loro animalità si trova nel nutrimento fisico, ne segue necessariamente che il loro essere orfani avvenga per parte di madre.

Può darsi che, se l'uomo perde la madre prima di raggiungere il limite in cui viene istruito da parte del padre, quando ancora necessita del latte materno, sia chiamato 'orfano' di madre: e niente vieta che sia chiamato così.

*Il CENTODICIANNOVESIMO quesito* al-Ma'mūn<sup>496</sup> ha detto: mi meraviglio di me stesso: amministro i confini della terra e sono incapace di giocare a scacchi.

Questo è un fenomeno diffuso fra le persone: per quale motivo? Infatti egli si meravigliava per il fatto che la ragione resta nascosta.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Nelle arti, non è sufficiente avere una scienza e una conoscenza precedentemente acquisite, se non vi si aggiungono una pratica costante e molto esercizio: altrimenti non si è abili, e l'artigiano è colui che è abile nella sua arte.

Così per esempio la scrittura: chi ne conosce i principi, anche se ne ha una previa scienza e ampia conoscenza, se ha appreso (la teoria) ma non ne ha la consuetudine, non è in grado di andare avanti e tutta la sua precedente scienza non gli giova. Allo stesso modo (vanno le cose) nell'arte del cucire o del costruire: riassumendo, in ogni mestiere, come guidare gli eserciti o incontrare i nemici in guerra, non basta il coraggio, né il conoscerne le modalità, se non vi intervengono l'esercizio e l'allenamento, e a quel punto diventa un'arte.

Poiché gli scacchi sono una delle cose che si possono equiparare ad un'arte, non vi basta l'organizzazione, né una buona immaginazione, né una buona capacità di giudizio, se non vi si aggiungono la pratica diretta e la consuetudine: infatti ad ogni mossa la configurazione dei pezzi sulla scacchiera cambia di una mossa corrispondente da parte del(l'altro) giocatore, che può muoversi verso il colpire nel segno, o all'opposto. C'è quindi bisogno di tenere sotto controllo tutto ciò e di immaginare tutte le varie configurazioni, mossa dopo mossa, secondo i tipi di cambiamenti, cosa che non è possibile senza esercizio e pratica.

*Il CENTOVENTESIMO quesito* Qual è il motivo dell'avversione che si prova verso il cambiare il nome o la *kunya*?<sup>497</sup> Ho visto un uomo che aveva cambiato la sua *kunya* per una necessità sopravvenuta, e ne era stranito e turbato; veniva chiamato Abū Ḥafṣ, poi prese la *kunya* di Abū Ġā'far, perché era andato da un uomo sciita e gli seccò che lo conoscesse come Abū Ḥafṣ.<sup>498</sup>

E come mai alcuni si trovano ad odiare una cosa per il suo nome e non per se stessa, per come viene chiamata e non per la sua essenza?

**496** Califfo abbaside figlio di Hārūn al-Rašīd, che regnò dall'813 all'833 e che, per ben precise motivazioni politiche, dette grande impulso al movimento di traduzione di opere scientifiche e filosofiche greche in arabo e quindi alla nascita stessa della *falsafa*, v. Introduzione.

**497** Vedi il quesito nr. 3.

**498** Abū Ḥafṣ era la *kunya* di 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 644), secondo dei 'califfi ben guidati', invisibili agli sciiti perché ritenuti usurpatori della carica califfale a danno di 'Alī e della sua famiglia; molti sono i personaggi storici posteriori che si chiamano 'Umar Abū Ḥafṣ.

Cos'è la pronta avversione che si ha per i nomignoli e i soprannomi,<sup>499</sup> di fronte alla tranquillità che viene allo spirito dagli epiteti? Forse che non sono vicini nell'apparenza, prossimi nell'immaginazione?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il significato aderisce al nome e i parlanti delle varie lingue vi si abituano con il passare del tempo come se fossero la stessa cosa, tanto che alcuni hanno dei dubbi e sostengono che il 'nome' sia il 'nominato':<sup>500</sup> persino illustri persone hanno sostenuto che i nomi arrivano a corrispondere ai significati per natura, quasi a dire che solo con le consonanti riunite per esprimere l'idea di 'alzarsi' o 'sedersi' o 'stella' o 'terra' e non con altre, fosse conveniente che tale idea ricevesse un nome, perché esse per natura gli sono toccate.

A causa di tale affermazione, fior di filosofi sono stati costretti ad occuparsi di contraddire queste persone e di comporre libri sull'argomento: dunque non è strano che qualcuno si familiarizzi con il proprio nome al punto che se questo viene cambiato gli pare di essere cambiato lui stesso e che, quando viene chiamato con un nome diverso, sia chiamato un altro, anzi pensa di essere stato mutato nell'altro.

Ho udito un collettore di tasse consultare un medico perché temeva - a quanto lamentava - di essere stato colto da melancolia<sup>501</sup> e gli chiesi cosa trovasse in se stesso che non andava. Rispose che gli pareva - senza dubbio - che la sua destra si fosse trasformata nella sinistra e viceversa. Quando lo ebbi osservato e interrogato più a lungo, scoprii che per un certo tempo aveva portato l'anello col sigillo nella destra, per avvicinare un maggiore suo amico, poi quando, essendo lui partito, se ne era separato, gli era capitato di ripristinare l'abitudine di portare il sigillo a sinistra e, per la consuetudine e la familiarità, gli era occorso questo fenomeno. Se consideri tutto questo, la risposta alla tua domanda sarà facile e vedrai quanto siano simili l'abitudine e la natura.

Quanto all'avversione per qualcosa a causa del suo nome o soprannome o nomignolo, la risposta è vicina a quella precedente, perché nomi e so-

499 Rispettivamente *nabaz* e *laqab*. Mentre il primo indica un nomignolo dispregiativo, il secondo può essere neutro od onorifico, ed anzi designa in senso tecnico in età califfale il nome dinastico, v. E.I. s.v. *Laqab* (C. E. Bosworth), dove ne viene tracciata la storia nelle diverse epoche e regioni.

500 A questa opinione, largamente citata, che tocca non soltanto questioni grammaticali o logiche, ma anche lo spinoso problema dei rapporti fra gli attributi (corrispondenti ai 'bei nomi' della tradizione, più volte evocati nei nostri quesiti, per es. nrr. 16, 122) e l'essenza di Dio, hanno aderito scuole teologico-giuridiche, come gli Ḥanbaliti, o il teologo Aṣ'arī (m. 935) fondatore della scuola omonima, e grammatici come Niḫawayh (X secolo, v. E.I. [O. Bencheikh]); la maggior parte di questi ultimi e i Mu'taziliti erano però contrari, v. una presentazione della relazione fra nome e nominato nelle diverse tradizioni di pensiero in Versteegh 1997, 267-74; v. anche il capitolo sul tema in Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, 5, 27-36.

501 Vedi il quesito nr. 87.

prannomi suscitano avversione per il significato sgradevole che avevano nell'uso abituale più antico. Se tu spostassi, fra te ed un'altra persona, il nome del 'carbone' alla 'canfora', quando costui nominasse il carbone gli verrebbe in mente il colore nero, senza che ciò fosse impedito dall'aver trasferito fra voi (tale nome) ad un altro referente bianco e profumato: ciò a causa dell'abitudine.

A meno che, in nome del Cielo, non si tratti di una brutta combinazione di consonanti o che siano le consonanti stesse improprie: in questo caso la risposta è già occorsa esaurientemente nel quadro di questi nostri quesiti.<sup>502</sup>

*Il CENTOVENTUNESIMO quesito* Perché chi ha una preoccupazione e è dominato dal pensiero di qualcosa di doloroso, ama toccarsi la barba, o talvolta gratta la terra con un dito o si gingilla con dei sassolini? Le situazioni possono variare, tanto che si trova chi, sotto i colpi di un'afflizione e nei tormenti della tristezza, ama la folla, la gente e le riunioni affollate, le ricerca per rallegrarsi e vi allevia (il suo peso), mentre un altro ricorre alla solitudine ed esclusivamente in luoghi selvaggi, alture anguste e vie oscure, mentre un altro ancora ricerca sì la solitudine ma anela a un verziere verdeggianti, a un giardino fiorito, e ad un corso d'acqua.

Poi fra costoro le situazioni sono diverse: si trova chi, pur avvolto in tali pensieri, è quanto mai limpido di natura, acuto di mente, pronto di spirito, tanto da comporre versi di rara fattura o superbe epistole o da tenere a mente un'intera disciplina, pronto sempre ad accogliere buoni consigli, mentre un altro è confuso e incerto, esitante e senza discernimento, tanto che, se guidato, non si lascia guidare, se riceve un ordine non lo capisce e se riceve una proibizione non vi pone mente.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - L'anima non rende inoperose le membra altro che nel sonno, per ragioni che non è il luogo qui di evocare. La ragione detesta l'inoperosità e durante la veglia deve assolutamente far muovere le membra, sia per uno scopo e movimento volontario, per esercitare un'arte o per determinati fini, sia per gioco o passatempo, nei momenti di disattenzione. Per questo la legge ha vietato la negligenza, i buoni costumi hanno vietato la pigrizia e ai reggitori delle città è richiesto di non tenere le persone inoccupate e di impiegarle nei vari tipi di attività.

Proprio perché starsene inoccupati è brutto e la ragione ne rifugge, coloro che godono di tempo libero si impiegano a giocare a scacchi o a tric-trac, nonostante siano (giochi) stupidi in cui si passa una vita e si perde gran tempo senza costrutto: perché star seduti senza occupazione né movimento, se non è necessario, è qualcosa che tutti rifiutano, per le ragioni che abbiamo detto.

502 Vedi il quesito nr. 3.

Chi è preso da pensieri e preoccupazioni, non resta con le membra inattive, piuttosto deve abituarsi con la disciplina a movimenti belli, come (fanno) i re con lo scettro che hanno in mano - pur essendo stato anche questo riprovato, attribuito a frivolezza e messo nel novero del giocherellare con un anello.

Il toccarsi la barba o strappare il pelo (della stoffa) dell'abito, poi, è considerato una malattia, perché è un movimento disordinato e non conforme alle abitudini della buona educazione; è anzi un futile passatempo, indice che chi vi si dedica ha (dovuto) sopportare fino a perdere del tutto la ragione e il discernimento. È necessario che questo non accada a chi ha il discernimento e la forza di carattere di farlo, anzi è necessario che uno se ne metta in guardia o, se è un'abitudine, lo abbandoni.

Quanto alla diversità di condizione delle persone, fra chi ama stare in compagnia e chi ama invece la solitudine, con tutto il resto di cui hai parlato e le suddivisioni che hai citato, ciò dipende dal temperamento: chi è (di temperamento) melancolico e di pensiero melancolico, ama la solitudine e l'isolamento e li trova familiari, chi è di pensiero sanguigno ama la compagnia e la gente e talvolta ricerca la ricreazione e il piacere.

Quanto poi a ciò che hai detto a proposito di chi elabora versi o compone epistole, o si occupa delle scienze, tutto questo avviene secondo le abitudini della persona a cui sopraggiungono le preoccupazioni: se anche prima era di quelli che si esercitano in qualcuna di queste attività o vi pensano spesso, dopo il sopravvenire dell'accidente si rifugerà in ciò che già faceva: tornerà alle sue abitudini con un'anima agitata e costretta a pensare, e quindi vi riuscirà bene. Senza dubbio il suo pensiero sarà del genere (della preoccupazione) che gli è occorsa - intendo dire che comporrà una poesia o un'epistola su quello stesso tema - ma servendosi di un pensiero (tale) che si muoverà come in una poesia di altro genere, volgandola alla cura che lo inquieta e lo agita: e le sue parole e i suoi versi ne usciranno più penetranti e limpidi che mai.

Chi invece si sgomenta e resta attonito e smarrito, è colui a cui non era mai occorso prima di occuparsi a comporre poesie o epistole, né è uso a rifugiarsi nel suo pensiero e a servirsene per produrre cose ascose e sottili: quando gli si presenta un accidente in cui ha bisogno di pensiero, non lo trova e viene colto dalla confusione e dallo stordimento di cui hai parlato.

*Il CENTOVENTIDUESIMO quesito* Ho visto uno chiedere: come mai i Mu'taziliti non parlano del Creatore se non negandone gli attributi?<sup>503</sup> Gli fu risposto: chiarisci e spiega quel che vuoi dire. Rispose: a proposito degli attributi di Dio altissimo ci sono due partiti: l'uno afferma che Dio non

503 *ṣifāt*, v. i quesiti nrr. 16, 35, 50, dove Miskawayh già espone le idee che ripeterà nella risposta.

ha attributi come l'udito, la scienza, la vista, la vita e la potenza, ma pur negandoli, (afferma) che Iddio è qualificato dall'essere udente, vedente, vivente, potente, sapiente. L'altro gruppo afferma che questi attributi sono nomi per Chi è qualificato con essi, che sono la scienza, la potenza, la vita, e che bisogna applicarli (a Dio) e considerarli reali.

Inoltre i due partiti sono d'accordo che Iddio è sapiente non come (i nostri) sapienti, potente non come i potenti, udente non come gli udenti, parlante non come i parlanti. La parte che sostiene (la realtà) degli attributi, aggiunge che Iddio ha una scienza che non è come le (nostre) scienze, (continuando) ad appoggiarsi sulla negazione (anche) in tutti gli altri (attributi).<sup>504</sup>

A prima vista, ambedue i gruppi affermano e negano, danno e prendono, a meno che non intervenga a chiarimento qualche (dato) ulteriore.

Questa è la fine del quesito; la risposta può consistere in due parole concise se la comprensione ci assiste o in un estendersi eloquente e chiarificatore se a suo momento ce n'è bisogno, se Dio vuole.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Una risposta 'in due parole concise' si avvicina a quanto hai già detto: ogni attributo e ogni qualificato (da tali attributi) su cui esercitiamo una certa immaginazione e su cui ci lasciamo andare a parlare, sono un atto generoso da parte di Dio altissimo e un suo atto d'instaurazione<sup>505</sup> di cui ha gratificato le sue creature, ma non è lecito che Iddio sia qualificato con qualcosa che è creato.

Questo è sufficiente quanto alla risposta concisa, ma un minimo di spiegazione chiarificatrice è necessario e diciamo: già è stata stabilita la prova che l'esistenza del Creatore, il primo e l'unico - potente è il suo nome - precede ogni intelligibile e ogni percepibile con i sensi; egli è un Primo in realtà, intendo dire che non c'è niente, come causa o motivo o altro, che sia precedente a lui. Ciò che non ha una causa a lui precedente è per sempre, e ciò che è per sempre è necessariamente esistente; ciò che è così non perisce e ciò che non perisce non ha una causa, non è composito né molteplice, perché se fosse composto o composito, sarebbe preceduto da qualcosa: i suoi elementi semplici e unità, mentre abbiamo detto che è un Primo che niente precede - quindi non è né composito né molteplice.

Gli attributi che si affermano a suo proposito, necessariamente sono o coeterni a lui o prodotti nel tempo dopo di lui. Se fossero coeterni a lui, esistenti con la sua esistenza, ci sarebbe una molteplicità, e se ci fosse una

504 Come dice lo stesso Miskawayh, Iddio non può essere conosciuto che per via negativa, si può dire che 'non è (qualcosa)' oppure che 'è così, ma non è così', per esempio è sapiente ma non come i sapienti (*Fawz*, 53-4); v. anche il quesito nr. 16.

505 *ibdā'* sul cui significato nel lessico filosofico v. l'esame di Kraemer 1986, 196-7; dai contesti sembra indicare una 'innovazione primordiale', una 'creazione assoluta', v. anche le osservazioni di Arnaldez 1987, 93, n. 6, che lo traduce come «instauration».

molteplicità essa sarebbe – inevitabilmente – composta da unità. Se fossero precedenti le unità – o l'unità di cui le unità sono composte – e la molteplicità, lui non sarebbe un Primo, mentre abbiamo detto che è un Primo.

Se gli attributi fossero prodotti nel tempo dopo di lui, ne sarebbe privo in quanto eterno e la sua unità sarebbe salva; gliene deriverebbe però ciò che consegue ad una causa ed un motivo – ma Iddio è ben superiore a ciò che dicono coloro che «sostengono il falso»<sup>506</sup> – mentre abbiamo detto che non ha motivo né causa.

Quanto al fatto che applichiamo a Dio la generosità, la potenza e gli altri attributi, ciò avviene perché la ragione divide ogni cosa in positiva o negativa, bella o brutta, esistente o non esistente e ne segue necessariamente che consideri ognuno di questi due estremi e ne attribuisca a Dio quello migliore; se alludiamo a lui – inevitabilmente – con un epiteto e per esempio abbiamo sentito parlare della potenza e dell'impotenza, che sono due estremi, e vediamo che l'uno è un epiteto di lode e l'altro di biasimo, bisogna che attribuiamo a lui ciò che per noi è lode. Così facciamo per la generosità e il suo contrario, la scienza e il suo opposto.

Con tutto ciò bisogna che non formiamo su questa analogia (altri attributi che non siano quelli) a noi permessi dalla legge, o quelli applicati (a Dio) in un libro rivelato, perché non inventiamo per lui di nostro conio ciò che non è stato codificato da una Tradizione o un precetto divino e ci guardiamo con ogni cura dall'osare tali iniziative.

Poiché abbiamo assicurato di tralasciare la prolissità in tutte le risposte a questi quesiti, limitiamoci a questo poco; chi vuole (un'esposizione) più ampia e prolungata, legga nei punti appropriati del nostro *Fawz*<sup>507</sup> o di libri di altri autori composti su questo tema, se Dio vuole.

*IL CENTOVENTITREESIMO quesito* Perché l'uomo riesce più efficacemente a ritenere le cose giuste che quelle erronee? Ne è testimone il fatto che l'inesperto, se cerchi di fargli imparare le buone norme o di abituarlo al corretto modo di parlare, ne è più adatto e capace di un giudice, o un testimone legale, o un dotto letterato a cui tu voglia far assumere i caratteri di qualcuno del popolo, o imitarne la parlata errata<sup>508</sup> e corrotta; per questo troviamo centinaia di persone che sanno recitare versi di Abū Tammām o di al-Buḥturī<sup>509</sup> e non ne trovi tre che ti recitino versi di al-Ṭarmī o di Abū al-'Abar.<sup>510</sup>

506 *al-mubṭilūn*, v. *Cor* 7,173, ed altri passi, variamente tradotti da Bausani.

507 Vedi Miskawayh, *Fawz*, 52-3.

508 Leggendo *ḥaṭā'ihī* invece di *ḥiṭābihi* delle due edizioni.

509 Due celeberrimi poeti del IX secolo, già citati, v. Introduzione.

510 Di Ṭarmī dice Tawhīdī, *Baṣā'ir*, 4, 235, nr. 827 che visse all'epoca del califfo al-Mu'taḍid (r. 892-902), a cui piacquero le sue poesie; a Abū al-'Abar, contemporaneo di Abū Tammām e Buḥturī è dedicata una rubrica in *Iṣfahānī*, *Kitāb al-aḡānī*, 23, 76-87.



*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Quello che è giusto è una cosa sola, e ha una (sola) via, che la ragione indica e che lo stato naturale sano esige da ognuno. Allontanarsene invece e commettervi errori e deviazioni è cosa che non ha fine e per questo non è possibile controllarla: se uno se ne allontana, ciò avviene da parte sua come capita, senza indicazione né segnale da parte di intelligenza e di ragione. Quindi il ritenere (le deviazioni) è molto disagevole; infatti il ritenere è ricordare una forma registrata dalla ragione, conforme a ciò che esige la ragione o impressa<sup>511</sup> da una delle facoltà della ragione, e l’uomo è aiutato in questa impressione dal suo stato naturale così come nel ricordare è aiutato dal suo stato naturale.

Scostarsi da ciò (che è giusto) è come scostarsi da quel punto del cerchio che si chiama centro: infatti i punti nel cerchio che non sono il centro sono numerosi, infiniti, mentre quello determinato è uno solo, intendo dire quello la cui distanza da tutti i punti della circonferenza del cerchio è la stessa.

*IL CENTOVENTIQUATTRESIMO quesito* Perché gli esperti di metrica<sup>512</sup> sono cattivi poeti, poco fluidi e fecondi, e i poeti dal dono naturale il contrario? La metrica non è forse basata sul dono naturale, non è forse la sua misura? Perché allora tradisce? Infatti abbiamo visto poeti dotati di gusto e talento commettere errori e passare da un metro all’altro,<sup>513</sup> mentre non abbiamo visto esperti di metrica con questo difetto: perché dunque costoro, pur con questa qualità, sono più manchevoli di chi (risulta) migliore di loro?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il poeta dotato fra i ‘moderni’<sup>514</sup> si tiene all’interno di uno stesso metro, senza uscirne, fino a che il suo talento naturale lo consente. Invece troviamo talvolta negli antichi poeti preislamici metri sgraditi al nostro orecchio, non accetti al nostro gusto, ma accettabili e metricamente corretti per loro, che li usa-

511 *rasm*, cf. Goichon 1938, 143, s.v. *istarsama* «il s’imprima».

512 Non è il caso di affrontare qui la questione della metrica della poesia araba; basti dire che il fondatore tradizionale delle descrizioni della metrica araba classica, al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. 791) ne ha fornito un modello teorico tendente a ridurre al minimo il numero degli schemi metrici, all’interno dei quali esistono numerose varianti, v. E.I. s.v. *‘Arūḍ* (G. Weil) e l’Introduzione di Paoli 2008, che percorre la storia e la formazione di questa scienza. Diversi studi recenti si sono applicati ad un esame diretto della metrica dei poemi, come Stoetzer 1989 e Paoli 2008.

513 All’interno dello stesso poema, mentre, secondo la norma, un poema si distingue per l’unità del metro e della rima.

514 *muwalladūn*, i poeti di età abbaside, che si differenziano per tematiche ed uso linguistico dalla poesia beduina pres islamica; pur nella conclamata ammirazione per quest’ultima, gli intellettuali di età abbaside preferivano in realtà la poesia posteriore, sentita come più raffinata.

vano con la stessa continuità degli altri, come la poesia di al-Muraqqiṣ<sup>515</sup> (che così comincia):

«(Della dimora) della figlia di ‘Aḡlān a Ṭaff ci sono tracce  
Che con il lungo tempo non si sono cancellate».

È una poesia che fa parte dell’antologia delle *Mufaḍḍaliyyāt*, con poesie analoghe che non menziono per non allungare la risposta; il loro metro era bene accetto al loro orecchio, ma al nostro ripugna e lo sentiamo zoppicante. Talvolta infatti usavano, nei metri che prediligevano, deviazioni<sup>516</sup> (dagli schemi abituali) che per i poeti dotati dei nostri giorni sono scorrette, pur essendo ammesse. La ragione di tutto ciò è che aggiustavano i metri attraverso frasi melodiche che usavano in poesia, con le quali il metro veniva correttamente ristabilito.<sup>517</sup> E dato che non conosciamo quel-

**515** al-Muraqqiṣ al-Aṣḡar, poeta del VI secolo appartenente ad una frazione della tribù dei Bakr, che la leggenda lega ad una storia d’amore con la figlia del re al-Munḍir b. al-Nu‘mān di Ḥīra. Sull’ipotesi di una ‘scuola poetica’ nata in questo centro con particolarità anche metriche legate al canto e influenzata dal vicino mondo iranico, v. le caute considerazioni di Paoli 2008, 361-3. Le *Mufaḍḍaliyyāt* sono un’antologia di poesie per lo più preislamiche composta dal filologo al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. 786). Stoetzer 1989, 2, che conduce un esame metrico delle stesse *Mufaḍḍaliyyāt*, di fronte al gran numero di variazioni che ogni verso può presentare, afferma di partire dall’assunto che ogni poema sia in un unico metro, ma pensa che per alcuni, fra cui proprio il nostro, potrebbe essere sostenibile la presenza di una mescolanza di metri. Si domanda inoltre, p. 142, se certe particolarità metriche da lui riscontrate si trovano in ugual misura nella poesia più tarda.

**516** *ziḥāf*, ossia riduzione in un piede di una sillaba lunga a sillaba breve o di due sillabe brevi ad una sola, v. E.I. s.v. (W. Stoetzer).

**517** Le testimonianze sulla pratica della poesia cantata in età preislamica scarseggiano molto, mentre sono più sicure a partire dall’età omayyade (cosa che evidentemente non inficia le considerazioni di Miskawayh); v. Wright 1983, 440; Paoli 2008, 362. Per quanto riguarda i legami fra prosodia e musica in età preislamica, si suppone che, in analogia a quanto avviene in culture dove la poesia è orale e formulare, il poeta abbia cantato i suoi versi in aiuto alla regolarità metrica. Farmer, E.I. s.v. *Ghinā’*, afferma che come in un poema ogni verso era completo in sé, così, soprattutto nella poesia più antica, veniva ripetuta la stessa frase melodica; egli afferma ancora che è assai probabile che le melodie metriche tuttora usate in Nord Africa siano una sopravvivenza di molti degli antichi tipi di canto risalenti agli inizi dell’islam, v. Farmer, E.I. s.v. *Ghinā’*, 1098-9 e Wright 1983, 440-1. Come Miskawayh spiega più avanti, la differenza fra canto e recitazione, ai fini metrici, consisteva nel fatto che nell’esecuzione cantata si poteva sofferire alle eventuali deviazioni dalla sequenza stabilita di sillabe lunghe e brevi che componevano ogni singolo metro. Né Stoetzer 1989, né Paoli 2008 toccano questo tema, su cui si veda invece van Gelder 2011 che prende in esame soprattutto le opinioni e discussioni degli Antichi sul rapporto fra la prosodia - basata sulla dicotomia fra sillabe lunghe e brevi - e il ritmo musicale, il cui spettro dei valori è molto più flessibile. Data l’ambiguità delle fonti, come ciò avvenisse in pratica è molto più difficile da stabilire; ciò che emerge in ogni modo è che gli aggiustamenti ritmici siano stati tipici della poesia cantata più tarda, influenzata dagli usi di poeti non arabi di nascita, mentre i poeti antichi avrebbero cantato rispettando la prosodia, a differenza di quanto afferma Miskawayh.

le melodie, quando recitiamo la poesia regolarmente, non suona bene al nostro gusto: la prova è che quando conosciamo per qualche poesia tale melodia, ci suona bene e il nostro gusto la apprezza, come la poesia (che così comincia):

«Nella gola montana di qua da Sal'  
C'è un ucciso il cui sangue non scorrerà invendicato». <sup>518</sup>

Infatti questo metro, quando (il poema) viene recitato scandendolo secondo la sua propria melodia, è gradito al gusto; quando invece viene recitato come di solito in poesia non è accetto ad ogni orecchio. Questo è il modo in cui funzionano le deviazioni (dai metri regolari) che piacevano al gusto degli Arabi (antichi) e sembrano zoppicanti al nostro. Se non fosse che la musica è radicata nella natura e se l'anima non avesse una naturale propensione per il modo ritmico <sup>519</sup> delle note con le loro reciproche corrispondenze, gli animi non sarebbero tutti favorevoli ad accettare altre sequenze sillabiche <sup>520</sup> come tali; le sequenze bene accette sono i rapporti proporzionali che il musicista ricerca e su cui costruisce il suo giudizio e il suo fondamento. <sup>521</sup>

**518** Traduzione, leggermente modificata, di F. Gabrieli (Gabrieli, Vacca 1957, 16); è il primo verso di un celeberrimo compianto funebre composto dal poeta preislamico Ta'abbāṭa šarran, v. E.I. s.v. (A. Arazī), secondo l'attribuzione di Marzūqī (m. 1030), *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa* (Commento del *Dīwān al-ḥamāsa*), poema nr. 283; sia Amīn in nota sia Gabrieli lo attribuiscono ad un altro celebre poeta suo parente, Šanfarā.

**519** *wazn*, che significa misura e 'metro' in prosodia. In Shiloah 1972, 140 si afferma che i ritmi sono i 'metri' delle note.

**520** *ḥarakāt*. Questa parola è il plurale di *ḥaraka*, che significa 'movimento' e che è usata in grammatica e in prosodia per designare la vocale breve che accompagna una consonante, come spiegato nella nota successiva. Nel linguaggio musicale indica una percussione, cioè una nota, a cui può seguire una pausa ('riposo') v. Shiloah 1964, 138 e n. 52 e Wright 2010, 92, nelle rispettive traduzioni della *Risāla* nr. 5 sulla musica degli *Iḥwān al-ṣafā'*. Dato che qui siamo a cavallo fra le due descrizioni, si può pensare che Miskawayh intenda metricamente le sillabe, in cui la presenza o assenza della vocale breve altera il metro, e musicalmente i rapporti proporzionali degli intervalli delle note, che se sono armoniosi rendono accettabili anche sequenze metricamente scorrette.

**521** Vedi i quesiti nrr. 3, 61. Bisogna aggiungere che nei trattati teorici di musica, la prosodia occupa un posto importante, essendo le melodie associate ai versi: in Shiloah 1972 si trova un capitolo, il nr. 19, dedicato alla prosodia, che affronta l'aspetto dell'esecuzione della poesia cantata e dell'armonizzazione fra il metro e la melodia. Ma accanto a questo aspetto pratico, i teorici della musica descrivono la ritmica utilizzando la terminologia della prosodia: v. per esempio il settimo capitolo della *Risāla* nr. 5 degli *Iḥwān al-ṣafā'*, dove quello che Wright 2010, 99 rende come «temporal organization» dei fenomeni ritmici, è descritto, come in prosodia, in termini di consonante seguita da vocale breve ('movimento') e non seguita ('riposo'): la combinazione delle due dà luogo ad un complesso di tipo *tan* dove *ta* rappresenta una percussione forte e *n* una pausa. Tutto il resto della descrizione seguirà l'analogia con la descrizione della prosodia, il riferimento essendo il sistema grafico dell'arabo,

L'esperto di metrica osserva (la sequenza) di sillabe brevi e lunghe<sup>522</sup> che c'è in ogni verso e le produce nel (giusto) numero e nei piedi che si corrispondono e si equilibrano. Se in un piede una sillaba, chiusa o aperta, fa difetto, l'esecutore la aggiusta attraverso la melodia così da renderla conforme: quando questo manca, il verso non sta in piedi al suo orecchio e la sua natura non vi inclina. Quando invece uno non ha orecchio per la prosodia, questo è l'errore<sup>523</sup> in cui cade in qualcuna delle deviazioni prosodiche consentite che hanno corso presso gli Arabi. Anche a chi ha orecchio, ma non conosce la melodia che supporta tale deviazione, accade di ritenerla lecita in ogni occorrenza e per questa ragione sbaglia e dubita del suo dono naturale, tanto da pensare che ciò che zoppica nella poesia venga sì da un piede che ha subito una deviazione ma che, come niente ha impedito che fosse usato come lecito un (altro) piede irregolare, così niente impedisca che lo si faccia con quest'ultimo che per lui è dello stesso tipo.<sup>524</sup> Di questo errore sono noti la ragione e il modo di procedere di chi lo compie.

L'inventore della prosodia conosceva il ritmo, aveva orecchio e gusto naturale e ha dedotto dall'ottimo orecchio un'arte che rimanesse per chi non è dotato di ottimo gusto naturale, perché colmi con la tecnica questa mancanza. Così vanno le cose anche nell'arte della grammatica e dell'oratoria e nelle altre simili arti della conoscenza. Chi si appoggia alla tecnica, anche se in essa è abile, non è come (chi possiede) ottimo ed eccellente dono naturale.

*Il CENTOVENTICINQUESIMO quesito* Cosa significano le parole di uno degli Antichi: il sapiente vive molto più a lungo dell'ignorante, anche se la sua vita è più breve?

A cosa si allude nascostamente, dato che il senso letterale è contraddittorio?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Risulta chiaro dalle ricerche filosofiche che la vita è di due tipi: una vita corporale, quella bestiale comune a tutti gli animali, e una vita spirituale, che è quella

v. Shiloah 1964, 142-8 e le note corrispondenti, Wright 2010, 45-9 del testo arabo e le note alla traduzione del settimo capitolo; v. ancora le considerazioni generali di Paoli 2008, 78.

522 Letteralmente 'di movimenti e di riposi'.

523 Leggendo *al-ġalaṭ* invece di *lil-ġalaṭ* delle due edizioni.

524 Chi non conosce la melodia di un poema non sa quali siano le deviazioni dalla norma metrica che vengono corrette dall'esecuzione musicale. Per riassumere, in questo passo, se è stato correttamente interpretato, si prendono in considerazione tre tipi di persone: l'esperto di metrica dotato di orecchio prosodico, che distingue fra poesia cantata e recitata e quindi si accorge dell'errore prosodico in assenza della melodia; chi non ha orecchio prosodico che assume la deviazione come corrente, senza accorgersi che è corretta dalla melodia; chi è dotato di orecchio ma non conosce la melodia e quindi si accorge del difetto proveniente da una deviazione, ma, in mancanza della melodia, non è in grado di distinguere fra le deviazioni ammesse e quelle corrette *ad hoc* dall'esecuzione cantata.

umana, e consiste nell'acquisire le scienze e le conoscenze: questa è la vita che le persone migliori si sforzano di raggiungere.

Bisogna quindi pensare che l'ignorante che vive una vita corporale non vive affatto, intendo dire che non è un uomo e non ne vive la vita.

Quanto al sapiente, bisogna dirne: egli è il vero vivente, come l'altro è il morto.

*Il CENTOVENTISEIESIMO quesito* Perché è più difficile essere eloquenti nel parlare che nello scrivere? Non sono forse la lingua e la penna soltanto strumenti, che attingono da uno stesso luogo? Perché vediamo dieci persone che scrivono bene e con eloquenza, e tre di loro che quando parlano non parlano né bene né con eloquenza? La prova della rarità dell'eloquenza nel parlare è che l'ammirazione che si ha per chi parla bene è maggiore di quella che si ha per chi scrive bene.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Ciò deriva dal fatto che lo scrivere bene avviene attraverso riflessione, pensiero, tempo abbondante dedicato a rivedere, scegliere, rigettare, aggiungere e meditare per sostituire una parola con un'altra. Chi invece affronta un discorso senza preparazione, per poco che espressione e idea non siano completi, si trova a balbettare, tartagliare, mangiarsi le parole: che sono l'odiosa incapacità di parlare, Dio ce ne guardi.

Chi è eloquente invece è pronto di mente, veloce nell'articolazione delle parole con cui non si limita ad esprimere le idee che ha nell'animo, ma anzi gli resta a disposizione una parte di questo tempo veloce per dedicarsi ad abbellirne la forma, a metterla in ordine scegliendo espressioni sempre più dolci, cercando la simmetria, il bilanciamento e l'assonanza e molti di quegli ornamenti per i quali si ha bisogno di molto tempo e lungo pensiero.

*Il CENTOVENTISETTESIMO quesito* Cosa indica la stazione eretta dell'uomo fra gli animali? A questo proposito il filosofo Abū Zayd al-Balḥī<sup>525</sup> ha detto cose che citerò.

**525** Filosofo allievo di Kindī (m. 934) a cui si deve il diffondersi della tradizione kindiana nelle zone orientali dell'impero islamico, v. Heck 2002, 39-40; è citato da Tawhīdī nella diciassettesima notte dell'*Imtā'* – la quale, dopo aver presentato gli *Iḥwān al-ṣafā'* e le loro dottrine, tratta dei rapporti fra filosofia e legge religiosa, ritenute incompatibili da Abū Sulaymān al-Siḡistānī. Abū Zayd al-Balḥī vi appare invece come uno di coloro che ritengono che vadano di pari passo e che è pertanto destinato al fallimento come gli altri che condividono la sua opinione; oggi noto soprattutto per la sua opera geografica (v. E.I. s.v. [D. M. Dunlop]), di lui parla in termini laudativi Tawhīdī nel suo elogio di Ġāḥiz, come riporta in nota A. Amīn. A Abū Zayd al-Balḥī dedica varie pagine Rowson 1990, 61-9, nel quadro del suo studio su quei personaggi che, come Tawhīdī, si sono collocati fra la *falsafa* e la letteratura e possono quindi aver introdotto negli ambienti colti non religiosi una varietà di materiali, soprattutto sapienziali, di origine non arabo-islamica.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Se esistono su questo tema parole di quell'uomo eccellente che hai ricordato, è più conveniente che ti chiediamo di dispensarci dal parlarne; se poi non ci dispensi, la cosa più conveniente è che ci limitiamo ad accennarvi senza dilungarci e diciamo: la materia del calore, poiché è sottile, favorevolmente disposta, in ambiente umido e ricettivo, ad estendersi, attira il corpo a cui è connessa nella sua direzione, cioè verso l'alto in linea retta; infatti avviene che si tenda verso il basso, in direzione della terra, per due ragioni: o per la debolezza del calore o per la scarsa risposta della materia che vi è connessa.

Tu puoi venirne in chiaro considerando gli alberi, di cui alcuni producono rami pesanti volti verso terra, altri si stendono dritti verso l'alto, altri hanno un portamento composito, a seconda della resistenza della materia, perché il movimento di una cosa composita e degli alberi e piante non eretti che si stendono in direzione della terra, è dovuto al gran numero di componenti di terra e alla scarsa forza del calore a spingere verso l'alto. Negli alberi che sono eretti, ma hanno anche ramificazioni volte verso terra, a destra e a sinistra, ciò avviene perché si sono combinati il movimento del fuoco e della terra, producendo la forma composita fra portamento eretto e prostrato. Negli alberi allungati come un bastone verso l'alto, come il cipresso e simili, ciò avviene perché in loro le componenti di terra e l'umidità dell'acqua sono sottili, mentre il calore è forte, così che non è stato loro impedito (lo sviluppo del) calore volto verso l'alto, mosso dal fuoco.

Se consideri bene questi esempi, non ti sarà difficile trasferirli agli animali, se Dio vuole.

*Il CENTOVENTOTTESIMO quesito* Perché avviene che la certezza, quando si verifica e capita, non sia ferma e stabile, mentre il dubbio, quando si presenta, si ancora e si annida? Te lo prova il fatto che chi è convinto di qualcosa, se lo fai dubitare, sussulta nel cuore ed è turbato, mentre chi dubita, quando cerchi di fermarlo, lo guidi e gli rechi in dono la scienza, sempre più recalcitra e non vedi in lui se non ribellione e avversione.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* Credo che chi ha formulato la domanda non sappia cos'è veramente la certezza e che pensi che la parola certezza indichi la conoscenza corrente o la facile persuasione. Le cose non stanno così, infatti lo stadio della certezza è il più alto che ci sia nella scienza e non è possibile che vi si presenti un dubbio dopo che la certezza si è formata. Per esempio, chi sa che cinque per cinque fa venticinque non è possibile che ne dubiti mai; allo stesso modo chi sa che (la somma de)gli angoli (interni) di un triangolo è di 180 gradi, non è possibile che ne dubiti. Questo è il modo di essere delle scienze in cui si acquisisce la certezza per mezzo delle dimostrazioni, e

dei principi primi<sup>526</sup> attraverso i quali si conosce (il modo di procedere delle) dimostrazioni.

Ciò invece che si colloca al di sotto della certezza ha molte gradazioni, come viene mostrato nel libro sulla *Logica*; anche ai dubbi si presenta ogni tipo di gradazione, a seconda di come si collocano rispetto alla convinzione.

Stando così le cose, alla mente di chi è certo non si mai presenta nessun dubbio che ne fa sussultare il cuore, anzi egli è fermo e tranquillo, non mosso assolutamente da dubbi.

Quanto a quello che dici del dubbioso che, quando viene guidato e gli viene offerta in dono la scienza, recalcitra sempre di più, ciò occorre per una di queste due ragioni: o chi fa da guida non si è adoprato sufficientemente nei confronti del dubbioso né lo ha fatto avanzare per gradi nella scienza e così lo ha caricato di ciò che non poteva assumere; oppure forse gli ha proibito cose a cui la natura tende attraverso le passioni e sai bene da ciò che abbiamo detto precedentemente che le forze della passione prevalgono e predominano in noi su quelle della ragione. Così (il dubbioso) si trova nella situazione di chi è tirato da due corde, una debole e l'altra forte e, senza dubbio, risponde alla più forte, fino a che, con il tempo, la sua determinazione si rafforzerà, si indebolirà ciò che era forte e ciò che era debole si rafforzerà, come hanno mostrato i saggi e la condotta dei profeti.

*Il CENTOVENTINOVESIMO quesito* Perché avviene che le persone ridano di una persona spiritosa o comica più quando questa non ride, che quando ride? Questo è un fenomeno esistente a proposito di tutti quelli che fanno divertire senza ridere.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il comico ha bisogno di cose che siano distolte dal loro modo normale di essere, per suscitare così la meraviglia e il riso degli uditori. Se lui stesso non ride, mostra che è imperturbabile e indifferente al motivo per il quale ci si meraviglia e si ride; chi ascolta si trova nella condizione opposta, tanto da aggiungere al primo motivo di riso, il secondo.

<sup>526</sup> *awā'il*, termine che ritornerà nel quesito nr. 164, indica i principi primi dell'anima razionale, ossia della logica, come il principio di non contraddizione o di identità; il coglierli immediatamente è una delle attività proprie dell'intelletto, v. Miskawayh, *Nafs*, 11. La differenza fra questi e i principi delle scienze empiriche a cui si riferirà il quesito nr. 130, è che i primi prescindono dai sensi e su di essi si fondano i ragionamenti corretti, v. *Tahqīb*, 7 (Arkoun 1988, 11); v. anche Goichon 1938, 14, s.v. *awwaliyyāt* e 18, s.v. *mabda'*.

*Il CENTOTRENTESIMO quesito* Qual è il significato delle parole dei dotti, secondo le loro varie classi: ciò che è raro non fa regola,<sup>527</sup> cosa che troviamo presso il giureconsulto, il teologo, il grammatico e il filosofo: quale ne è la ragione segreta? Come lo si conosce e lo si motiva? e perché quando qualcosa è rara diventa priva di regola e quando è eccezionale si spoglia della possibilità di essere motivata?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Le cose non stanno come credi, ossia che tutte le classi di dotti usino questa espressione; la usano piuttosto coloro la cui classe (opera) nelle scienze tratte dall’osservazione (empirica) e dalle opinioni diffuse. Infatti per certuni queste sono i principi primi nelle loro scienze: intendo dire con ‘principi primi’ che essi fanno (delle opinioni diffuse) principi ammessi, alla stregua delle cose necessarie come i principi della percezione e dell’intelletto; così facendo necessariamente incontrano ciò che diverge dai loro principi e ne fanno qualcosa di raro ed eccezionale. Per esempio qualcuno di loro osserva che un certo giorno nell’anno, come un sabato di dicembre, piove, e che così si ripete per anni; stabilisce quindi come regola che ciò è assolutamente necessario e quando avviene il contrario, afferma che è una cosa eccezionale e rara.

Lo stesso avviene per chi considera di buon augurio un giorno del mese e di cattivo augurio un altro, come fanno i Persiani per il primo giorno del mese, che chiamano Hurmuz e per l’ultimo, che chiamano Anīrān:<sup>528</sup> si continua a dare come regola che le cose stanno in questo modo; quando avviene il contrario si dice che ciò è un’eccezione e una cosa rara; la stessa cosa avviene nei giudizi derivati da principi primi diversi da quelli naturali e necessari, perché essi non hanno la continuità delle scienze dimostrative, i cui principi primi sono tratti dalle cose necessarie.

Si può vederlo con i propri occhi, a proposito di chi, fra la gente comune, non conosce la causa né il motivo delle cose. Se uno di loro vede che una cosa ha luogo in concomitanza con un’altra, gliela attribuisce, senza indagare se quest’ultima ne è la causa o no. Così, se uno vede qualcosa che lo rallegra quando Zayd è presente, pensa che la causa di tale circostanza è Zayd; se si verifica che Zayd sia presente un’altra volta e che si verifichi un’altra circostanza piacevole, la sua opinione si rafforza e si accresce la sua convinzione; se poi accade una terza volta, ecco che si formula il giudizio inderogabile.

**527** *al-nādir lā ḥukma lahu*, il detto si trova anche in Abšīhī, *Mustaṭraf*, 2, 80, a proposito del fatto che ci sia qualcosa di buono nei bastardi e in ‘Umarī (m. 1349), *Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār* (Gli itinerari degli sguardi sui Regni delle metropoli), 1, 44, a proposito della salamandra che entra nel fuoco: tutto ciò è cosa eccezionale e rara, e quindi non fa regola.

**528** Si tratta del calendario zoroastriano; Hurmuz è la forma più tarda del nome del dio Ahuramazda, dato al primo giorno del mese, Anīrān è un termine peggiorativo che indica un nemico politico o religioso dell’Iran o dello zoroastrismo, dato all’ultimo giorno del mese.



Questo è il caso nella maggior parte delle cose in questo genere di persone; e quando avviene il contrario ritengono senz'altro che è un'eccezione.

In questa situazione esistono molti aspetti accidentali e talvolta vi si mescolano ragioni valide, come quando si stabilisce come regola che in inverno piova il tal giorno perché è successo l'anno prima: siccome è inverno, questo magari avviene diverse volte, ma la causa della pioggia non è quel giorno; la cosa ha altre cause, anche se si verifica in quel giorno.

Anche al filosofo, quando si comporta in modo simile agli altri e trae le sue premesse da simili fatti, avviene quello che avviene agli altri, senza scampo. Per questo è necessario che le cose siano messe al loro posto: ciò che è soggetto a dimostrazione non cambia, non ci si aspetta che il suo contrario possa aver luogo, né che vi sorgano dubbi; per ciò che manca di una dimostrazione, che almeno ci siano indizi validi continui su cui appoggiarsi con fiducia.

Quanto a ciò che invece scende al livello di ragionamenti persuasivi deboli, non bisogna appoggiarvisi né fidarsene; ci si aspetta che un fatto improvviso lo contraddica e non è al riparo da dubbi e opposizioni.

*Il CENTOTRENTUNESIMO quesito* Uno dei teologi speculativi ha detto: sappiamo per certo che non è possibile che avvenga che tutti gli abitanti di una località si accarezzino la barba nello stesso momento, nello stesso periodo dell'anno e nella stessa condizione. Se questo è possibile, è possibile che avvenga per gli abitanti di una città? E se è possibile, è possibile per tutti coloro che sono nel mondo?

E se non è possibile che avvenga, qual è la causa? Infatti il teologo ha taciuto al momento più pertinente quando ha menzionato la certezza e la necessità.<sup>529</sup> Per la mia vita, il velo<sup>530</sup> è vero, ma la causa rimane e ne occorrerà il chiarimento secondo verità nelle risposte di Miskawayh, se Dio vuole.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - I logici hanno trattato a fondo il 'necessario', l' 'impossibile' e il 'possibile' e l'autore della *Logica* vi ha raggiunto l'ultimo limite.<sup>531</sup> Ciò che conviene sia detto qui è che ciò che è necessario è quello di cui è sempre vera l'affermazione e la negazione è sempre falsa, l'impossibile è ciò di cui è sempre falsa l'affermazione e sempre vera la negazione; il possibile è ciò di cui l'affermazione è talvolta vera e talvolta falsa e la negazione è talvolta falsa e talvolta vera.

**529** Tawhīdī pare voler dire che il teologo ha evocato due aspetti fondamentali nell'indagine scientifica, senza tuttavia svilupparli.

**530** *ġiṣā'* nel testo; la parola è sembrata incongrua anche ad Amīn, che si limita a dire che questa è la lezione del manoscritto e non cerca di leggerla in altro modo.

**531** Vedi i quesiti nrr. 34 e 90.

Dato che le nature di queste cose sono diverse, la tua domanda rientra nella natura del possibile, ma se si rendesse possibile che tutte le persone facciano questa cosa nello stesso momento, la si farebbe passare alla natura del necessario, e questo è assurdo.

Inoltre Aristotele ha reso chiaro che le proposizioni<sup>532</sup> singole nella materia possibile<sup>533</sup> e il tempo futuro non sono veri insieme e non sono falsi insieme e non si dividono (fra loro) il fatto di essere veri e falsi, come per esempio: Zayd prenderà un bagno domani e non prenderà un bagno domani Zayd. Queste due proposizioni non possono essere vere insieme, affinché una sola determinata cosa non sia (insieme) esistente e non esistente; non è possibile neppure che siano false insieme, per la stessa ragione; neppure possiamo dire che si dividono l'essere vera e falsa, affinché il 'possibile' non sia con ciò eliminato.<sup>534</sup>

Questo è un discorso che genera perplessità, per questo Aristotele l'ha studiato in modo sottile e ha detto: nel 'possibile' sono vere l'affermazione e la negazione, ma in modo indeterminato; nella cosa necessaria e impossibile sono vere l'affermazione e la negazione in modo determinato.<sup>535</sup> Intendo dire che le proposizioni possibili si dividono l'essere vera e falsa perché esistono secondo la natura della possibilità, quelle necessarie

**532** *muqaddima*, che significa 'premessa'; in senso logico *muqaddima* è un enunciato che afferma una cosa di un'altra o nega una cosa di un'altra ed è usata come parte di un sillogismo, frequentemente tradotta 'proposizione', v. Goichon 1938, 301-2. Abbiamo optato per questa parola per rendere più scorrevole un testo già complesso.

**533** *al-mādda al-mumkina*: tre tipi di materia (*mawādd*) sono enumerati nelle proposizioni: quella necessaria (*wāǧība*), in cui l'attributo è inseparabile dal soggetto (come 'animale' per l'uomo), la materia metafisicamente impossibile (*mumtani'a*) come il predicato 'pietra' attribuito all'uomo e la materia possibile dove né la presenza né l'assenza del predicato si trovano richieste, come il predicato 'scrittore', Goichon 1938, 379.

**534** Secondo la definizione di 'possibile' data sopra: ognuna delle due sarebbe necessariamente o vera o falsa; ciò è vero per gli eventi futuri ineluttabili, come per esempio un'eclissi, ma non per quelli possibili la cui natura è appunto indeterminata.

**535** Rispettivamente *'alā ġayr taḥṣīl* e *'alā taḥṣīl*. Sul senso da dare a queste espressioni v. Goichon 1938, 76-9. Kutsch 1947-48 esamina l'uso di *muḥaṣṣal* e *ġayr muḥaṣṣal* (participi passivi, senza e con negazione, corrispondenti al nostro nome verbale *taḥṣīl*) in un largo campione di testi filosofici e conclude per intenderli come 'distinto/indistinto, determinato/indeterminato, definito/indefinito'; in particolare *ġayr muḥaṣṣal* traduce il greco ἀόριστον. Fārābī, nel cap. 9 del suo commento al *De interpretatione* di Aristotele (*Šarḥ kitāb arisṭūṭālīs fī al-'ibāra*, su cui v. Terkan 2004, 62, n. 3), discute la questione di due affermazioni contraddittorie, di cui una è necessariamente vera e l'altra falsa, quando si riferiscano al tempo futuro, in relazione al problema della divina prescienza delle azioni umane e dei suoi eventuali effetti sul libero arbitrio. Aristotele stesso conclude che, per le cose future possibili, la verità o falsità degli opposti è in sé indeterminata e Fārābī parafrasa dicendo che le cose future sono tali che ciascuna delle due alternative può accadere, e affermare non ha più probabilità di essere vero che negare; quanto al significato da dare al vero o falso 'indeterminato' o 'determinato', secondo Fārābī esso deve essere compreso nella natura necessaria o possibile delle cose in sé, non per come appaiono alla nostra mente; per una discussione dell'esposizione di Fārābī, con le sue fonti, v. Terkan 2004, 46-9.

invece si dividono l'essere vera e falsa sulla base del fatto che sono necessarie.

Questo è un discorso chiaro, per chi è minimamente esercitato alla logica, e chi desidera andare più a fondo, se vi si riferisce nel luogo appropriato, lo troverà esauriente.<sup>536</sup>

*Il CENTOTRENTADUESIMO quesito* Ad un esperto di grammatica e lessicografia fu chiesto: il ragionamento analogico si applica costantemente in tutto ciò che riguarda le parole? Rispose: no, e allora l'altro gli chiese: è sempre inefficace? Rispose: no. Per quale ragione? Rispose: non lo so, ma vi si ricorre in certi casi e vi si rifugge in altri.

Ho proposto questa questione ad un filosofo e mi ha dato una risposta che ti perverrà, con quanto vi è di ambiguo, a Dio piacendo.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il ragionamento analogico dei grammatici non è costruito su principi necessari e per questo non si applica costantemente; certamente quell'esperto in grammatica ha risposto parlando del ragionamento analogico che pertiene alla sua arte e che solo a questa si accompagna. I ragionamenti analogici del filosofo sono invece tutti costanti e mai sono inefficaci, particolarmente quel tipo di ragionamento analogico che si chiama dimostrazione. Ne abbiamo già parlato nel quesito relativo al detto: ciò che è raro non fa regola,<sup>537</sup> in un modo che conviene anche a questa risposta: ritornaci quindi, a Dio piacendo.

*Il CENTOTRENTATREESIMO quesito* Qualcuno ha chiesto: Iddio altissimo ha creato il mondo per una causa o senza causa?<sup>538</sup> Se è stato per una causa, quale? e se è stato senza causa, quale ne è la prova?

Questo è un quesito che ha molte ramificazioni e lunghe appendici, parlarne non è facile né piano.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Non è lecito dire che Iddio ha creato il mondo per una causa, per quanto abbiamo detto precedentemente, che la causa precede il causato per natura, e se anche la causa è a sua volta un causato, ne segue che ha una causa che la precede; così si può continuare senza fine e ciò che non ha fine, non è corretto (affermarne) l'esistenza.<sup>539</sup>

**536** In sintesi la risposta vuol dire che, mantenendo la questione nell'ambito del 'possibile', si può affermare che essa possa essere vera o falsa.

**537** Vedi il quesito nr. 130.

**538** Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn* (Le opinioni teologiche dei Musulmani), 252-3 esamina le varie opinioni relative a questo problema assai dibattuto nella teologia speculativa.

**539** Vedi il quesito nr. 116.

Quindi è necessario che si dica una di queste due cose: o che la causa non ha causa, o che il mondo non ha altra causa che l'essenza<sup>540</sup> del Creatore, altissima è la sua menzione.

Se si dice: il mondo ha una causa diversa dall'essenza del Creatore, questa causa non ha causa. Da ciò consegue che questa causa sia eterna, perché necessariamente esistente. Se le cose stanno così, ne consegue poi che vi inerisca necessariamente tutto ciò che si ammette nell'essenza del Creatore: e se fosse così sarebbe un Primo,<sup>541</sup> che non ha fine. Ma questo è quello che abbiamo detto a proposito del Creatore altissimo, attraverso le dimostrazioni che hanno condotto ad enunciare tali parole: e non è possibile che vi siano due cose che abbiano questa qualifica, intendo dire che ambedue siano un Primo che non ha fine. Infatti è necessario che essi concordino in qualcosa che fa sì che ambedue siano un Primo e che divergano in qualcosa per cui ognuno è diverso dall'altro. Ciò di cui partecipano e ciò in cui si allontanano, deve necessariamente essere una differenza costitutiva o separante, dotata di specie e genere, perché questa è la vera natura della specie e del genere.<sup>542</sup> La specie è precedente al genere per natura e il genere che si accompagna ad una differenza costitutiva non è un Primo perché è composto di un'essenza e di una differenza costitutiva e ciò che è composto è posteriore agli elementi semplici di cui si compone.

Queste condizioni sono fra loro contraddittorie e non è corretto affermare a proposito di due cose che ognuna sia un Primo che non ha fine. La spiegazione di questo concetto, anche se lunga, si riferisce a quella briciola che basta a chi è dotato di eccellente talento ed intelligenza completa.

*Il CENTOTRENTAQUATTRESIMO quesito* Perché l'uomo è a disagio nel riposo quando è ininterrotto e nel benessere quando è continuo? A causa di questo disagio, arriva fino all'allegria sfacciata e dirompente e alla spensieratezza oltre il limite, al contatto e l'esercizio del male, fino a cadere in ogni profondo abisso e in ogni situazione estrema. Poi si morde le mani di collera contro se stesso per le sue cattive scelte e per il rimpianto di aver lasciato il modo lodevole di pensare e di aver evitato i buoni consigli elargitigli, insieme al dolore che gli provocano nell'animo gli insulti che riceve.

Qual è la segreta ragione che ve lo spinge, l'idea che ve lo fa precipitare? A questo proposito gli Arabi dicono nei loro detti arguti: il suo essere

540 *dāt* 'essenza', in questo caso separata da ogni materia, v. Goichon 1938, 135.

541 Vedi il quesito nr. 122.

542 Rispettivamente *naw'* e *ġins*, v. le definizioni in Goichon 1938, 406 e 48; v. anche i quesiti nrr. 47 e 159.

repleto l'ha trasportato,<sup>543</sup> cioè l'ha reso ingiusto la sazieta, lo ha reso insolente il non aver bisogno, lo ha corrotto il benessere, e così è diventato sfacciatamente gaio e noncurante, è caduto nel disordine e nella lubricità. A causa di ciò ha detto un pio Antico: lo star bene è un possesso nascosto, che non riesce a reggere se non un santo ispirato, o un profeta inviato.<sup>544</sup>

Questo nonostante il fatto che gli uomini, pur nella loro diversità, amano stare bene, tendono verso il riposo e si guardano dal male e da tutto ciò che ne deriva.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La ragione è che il riposo esiste in seguito ad una fatica che lo ha preceduto, senza dubbio; e del resto tutti i piaceri si dimostrano forme di riposo da un dolore.<sup>545</sup> Poiché dunque il riposo esiste in seguito ad una fatica, viene gustato e apprezzato nel momento in cui ci si libera da qualcosa di faticoso; ma quando il riposo è continuo e il dolore della fatica scompare, non esiste più il riposo, e se ne vanifica il significato, così come se ne vanifica il piacere. Vanificandosi il piacere, l'uomo cade in errore perché desidera il piacere senza conoscerne la vera natura: intendo dire che ha desiderio del contenuto del piacere e non sa che esso è un riposo da un dolore, e si trova quasi a desiderare la fatica per potersi poi riposare dei suoi effetti.

Quando questo concetto appare chiaro al sapiente, egli non desidera più per niente il piacere e al massimo, quando lo fa soffrire la fame, gli succede di curarla con il rimedio che si chiama sazieta, senza mirare al piacere in sé; anzi considerando il piacere come effetto secondario del suo scopo, non come il fine primario. Per questo il sapiente si astiene dalle cose del corpo, intendo dire quelle terrene, quelle connesse con i sensi che chiamiamo piacevoli.

L'ignorante invece, dato che gli avviene necessariamente ciò che abbiamo detto, si trova sempre a cadervi dentro e a ritrovarsi in preoccupazioni, dolori e malattie senza fine, il cui risultato, sempre, sono il pentimento e il rimpianto.

**543** Detto proverbiale più volte citato, v. per es. Maydānī, *Mağma'*, 3, 373, proverbio nr. 4199; Zamaḥṣārī, *al-Mustaqṣā fī amṭāl al-'arab* (La raccolta esaustiva dei proverbi degli Arabi), 2, 366, nr. 1352, che viene applicato a chi 'non regge il benessere'.

**544** Di questo detto è citata la prima parte 'lo star bene è un possesso nascosto', che può essere completata o meno: Ibn Abī Uṣaybī'a, *'Uyūn*, 50, lo attribuisce ad Ippocrate, che lo completa 'di cui non si conosce la misura se non dalla sua mancanza'; Ta'ālibī, *al-Tamṭīl wa-al-muḥādḍara* (L'esemplificazione e la conversazione), 14, lo dà come un detto evangelico, tale e quale.

**545** Miskawayh sviluppa questo tema nel suo trattato *Fī al-laḍḍāt wa-al-ālām* (v. il quesito nr. 93), studiato da Adamson 2015 che ne esamina le fonti e lo mette a confronto con i passi del *Tahḍīb* che toccano l'argomento; in questo trattato Miskawayh si allontana dalla concezione del piacere come riposo dal dolore proposta qui e nel *Tahḍīb*.

*Il CENTOTRENTACINQUESIMO quesito* Perché per alcune cose lo stato di perfezione si compie quando sono fresche e nuove e solo così vengono apprezzate, mentre altre vengono preferite e apprezzate quando sono vecchie e annose per il lungo tempo passato su di loro? Perché le cose non sono tutte di un solo tipo per le persone? Qual è il motivo per cui si dividono in questi due modi? c'è una ragione segreta?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Poiché gli stati di perfezione delle cose sono diversi - intendo dire che la loro forma, che è il loro stato di perfezione, giunge a compimento per qualcuna in un tempo breve e per un'altra in un tempo lungo - l'attesa di tale stato e la preferenza che gli viene accordata variano di conseguenza.

Poiché ogni cosa inizia, giunge a compimento, poi decade e si annienta, tornando a ciò da cui aveva cominciato, il suo stato migliore è il momento in cui giunge alla sua perfezione, mentre i tempi in cui vi ascende o ne discende rappresentano due stati imperfetti, anche se il primo è migliore del secondo. Dato che questa condizione è costante per le cose di questo nostro mondo - il mondo della generazione e della corruzione<sup>546</sup> - ne consegue necessariamente che anche l'apprezzamento che si ha per la forma perfetta in ognuna delle diverse cose sia diverso in virtù di quanto abbiamo detto.

*Il CENTOTRENTASEIESIMO quesito* Perché chi digiuna o prega al di là dell'obbligo comune a tutti si mette a disprezzare gli altri, ad importunarli con richieste (di fare altrettanto), ad ergersi sul suo entourage, pieno d'orgoglio? Sempre a testa alta come avesse un tafano<sup>547</sup> che gli vola nel naso, come fosse depositario della rivelazione, o sicuro del perdono, il solo destinato al paradiso.

Con tutto ciò, sa che l'agire è esposto a flagelli che rendono vano il merito di chi lo compie; per questo dice l'Altissimo: «E procederemo a osservare le opere che hanno operato e le renderemo tutte polvere sparsa».<sup>548</sup> Per questo fenomeno che gli occorre, c'è una causa che verrà in chiaro nella risposta?

Un nostro compagno rideva di una storiella che raccontava a questo proposito: un ebreo una mattina si fa musulmano e prima di sera ha preso a botte un muezzin, ne ha insultato un secondo e si infuriato con un terzo.

<sup>546</sup> Traduzione del greco γένεσις καὶ φθορά, entrata anche nel lessico non strettamente filosofico, v. le referenze in WKAS s.v.

<sup>547</sup> *nu'ara*, in nota A. Amīn spiega, citando Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, l'uso traslato del nome di questo insetto, che infastidisce cavalli ed asini, in espressioni indicanti alterigia, orgoglio.

<sup>548</sup> *Cor* 25,23.

Gli venne detto: che storia è questa, o tale? Rispose: noi siamo una stirpe di lettori del Corano, siamo dei duri!

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Tutti coloro che sentono di avere una qualche virtù, pur avendo una manchevolezza da un altro punto di vista, e temono che questa virtù resti nascosta agli altri o che nessuno gliela riconosca, vanno soggetti al fenomeno della superbia. Infatti il senso della superbia è questo: che chi ne è colpito domanda agli altri che gli si conceda e riconosca tale virtù, e se non gli viene riconosciuta si agita in ogni tipo di movimenti scomposti. Per questo ha detto bene chi ha detto:<sup>549</sup> nessuno si mostra superbo se non in conseguenza di una bassezza che trova in se stesso.

L'essere immuni da questo fenomeno consiste nel cercare la virtù per se stessi, non per un'altra cosa, piuttosto che diventare virtuosi perché ciò ci venga riconosciuto o per riceverne onori. Se poi avviene che sia riconosciuto, ciò accadrà a proposito; se invece non avviene, non lo si cercherà da altri, né ci si preoccuperà perché gli altri lo ignorano: sappiamo infatti che ricercare ed amare gli onori è un vizio.

A causa dell'amore per gli onori, alcuni si sono esposti a situazioni rovinose, mentre ad altri è occorso di mostrarsi vanagloriosi, ad altri di sfuggire (la compagnia) delle persone, fino ad ogni tipo di altre disgrazie.

Quello che l'uomo razionale deve fare è cercare le virtù per se stesso, per acquisire attraverso di loro uno stato nobile e lodevole in se stesso, ne riceva o no onori, gli venga o non gli venga riconosciuto, e fare del conformarsi a ciò la sua integrità; infatti l'integrità si ricerca per se stessa e vi si aspira per essere integri e basta, non per essere ritenuti tali o per riceverne onori.

Così, se l'integrità dell'anima<sup>550</sup> è posta per lui nella realizzazione delle virtù, non deve ricercare che gli altri lo onorino per tale motivo o abbiano di lui una tale opinione. Quando si va contro questa raccomandazione, si cade in varie forme di ignoranza, di cui una è la superbia il cui stato abbiamo descritto.

**549** Il detto, con qualche variante, è ampiamente citato nelle antologie letterarie e raccolte di detti memorabili e spesso attribuito al califfo al-Ma'mūn, v. per es. Rāgīb, *Muḥāḍarāt*, 260. Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 197 lo attribuisce a Aḥnaf b. Qays (che fu generale durante le guerre di conquista, ma è rimasto noto soprattutto per la proverbiale saggezza e magnanimità, v. E.I. [Ch. Pellat]); in nota Amīn rileva che il detto viene attribuito, con qualche variante, al califfo 'Umar, v. Ġāḥiẓ, *Bayān*, 4, 71, 75.

**550** All'integrità (*ṣiḥḥa*) dell'anima, come preservarla e come curarne le malattie è dedicata la sesta sezione del *Tahdīb*.

*Il CENTOTRENTASETTESIMO quesito* Uno dei nostri compagni ha raccontato che al-Rašīd<sup>551</sup> ha chiesto a Ishāq al-Mawṣilī: che rapporti hai con al-Faḍl b. Yaḥyā e Ğaʿfar b. Yaḥyā? Rispose: o principe dei credenti, a Ğaʿfar ho accesso con difficoltà; quando ci arrivo gli bacio la mano, e lui non mi rivolge lo sguardo né mi degna di una sillaba; poi però arrivo a casa e trovo che i suoi doni, la sua beneficenza, le sue regalie e i suoi favori sono arrivati prima di me e resto quindi confuso a suo proposito. Con al-Faḍl, appena mi presento alla sua porta mi riceve amichevolmente e in privato, si informa su di me in ogni particolare, resta in mia compagnia con volto allegro e aperto, raggianti, con i più gentili accenti, cosa che mi sommerge e mi rende incapace di ringraziarlo: resto così vergognoso nei suoi confronti – ma non c'è altro. Chiese allora al-Rašīd: o Abū Ishāq, quale dei due per te è preferibile? L'agire di quale dei due ti fa maggiore effetto? Rispose: quello di al-Faḍl.

Qui finisce il racconto e il punto della domanda da trarne è: per quale ragione Ishāq ha dato la palma al modo di agire di al-Faḍl rispetto a quello di Ğaʿfar? La generosità del primo è un accidente, di cui niente resta e che non ha utilità, quella di Ğaʿfar è una sostanza che rimane, con tutto che il bisogno che se ne ha è grande, che i desideri ne dipendono e le speranze vi si dirigono. Prova ne è che non trovi nessuno al mondo che vada in cerca dell'allegria di un altro, o che si metta in viaggio per i suoi sorrisi, mentre vedi che terra e mare sono gremiti di persone in cerca della ricchezza, pronti a chiedere, al servizio delle speranze che ripongono negli altri.

*Risponde Abū ʿAlī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Credo che la storia sia all'inverso, perché quello qualificato di arroganza è al-Faḍl, che era anche nobile nel dare, mentre Ğaʿfar è descritto come gaio e allegro; ma quello su cui si è d'accordo è che Ishāq ha preferito la persona gioviale, anche se per lo più restava privo della sua beneficenza, rispetto a quella munifica e ricca di doni, accompagnati però da alterigia e arroganza.

C'è una grande distanza fra le persone sul punto al cui proposito hai formulato il quesito e di cui ti stupisci: c'è chi ama la ricchezza e l'agio e chi la dignità e l'onore. Chi ama la ricchezza può anche amare l'onore e la dignità, ma per acquisirne beni di fortuna; chi ama onore e dignità può anche amare averi e ricchezza, ma per acquisirne onore e ottenerne dignità. Ciascuno di questi due gruppi afferma di essere quello sagace, mentre l'altro è quello sventato e stolto; la verità è che tutti e due tendono verso qualcosa

**551** Il celebre califfo Hārūn al-Rašīd (r. 786-809); gli altri personaggi citati, altrettanto celebri, sono rispettivamente un grande musicista della sua corte (v. il quesito nr. 112) e due fratelli appartenenti alla famiglia dei Barmecidi che tenne importanti incarichi amministrativi sotto i primi califfi abbasidi. Questi personaggi sono entrati nella letteratura, a causa anche dell'improvvisa e brutale disgrazia dei Barmecidi avvenuta nell'803, v. E.I. s.v. *al-Barāmika* (D. Sourdel).



di naturale, anche se l'immoderatezza li ha portati ambedue ad esagerare, perché la ricchezza deve essere ricercata con equilibrio e acquisita dal (giusto) punto di vista, poi spesa a suo luogo. Se fa difetto in una di queste condizioni, diventa cupidigia, ne è erede bassezza, procura avarizia e errore.

Quanto alla dignità, bisogna che nell'uomo sia una virtù per cui merita di essere onorato, non che la si ricerchi con l'arbitrio o con la superbia che abbiamo biasimato nei precedenti quesiti. Se le cose stanno dunque in questo modo, e se la dignità è conseguente alla virtù, essa è più nobile delle ricchezze a cui è conseguente il piacere.

In conclusione, la ricchezza non è qualcosa da ricercare in sé: è uno strumento con cui giunge (a soddisfare) numerosi desideri e bisogni: di fatto è amata perché è il corrispettivo di tutti i desideri, intendo dire che è il mezzo per cui si arriva ad ottenere le cose che piacciono: in sé invece (l'oro) è una materia<sup>552</sup> che non si differenzia in niente dalle altre, una volta privata di questa sua unica qualità.

La dignità invece può essere ricercata per se stessa quando chi la ricerca lo fa per essere degno della virtù, ossia per il godimento e la gioia spirituali che l'anima ne ottiene; e se ciò avviene dal punto di vista dell'anima irascibile,<sup>553</sup> questa anima, pur inferiore a quella razionale, è tuttavia superiore a quella bestiale che si compiace di quei piaceri fisici che la accomunano alle piante e ai più bassi degli esseri viventi.

Quanto a quello che dici, che trovi che coloro che amano la ricchezza sono più numerosi di quelli che amano la dignità, così deve essere, perché la maggioranza degli uomini è quella che assomiglia alle bestie, e solo una piccola parte si distingue per le virtù. Come coloro che si distinguono per le virtù dell'anima razionale sono una minoranza, così anche quelli che si distinguono per le virtù dell'anima irascibile sono in numero inferiore alla massa.

*Il CENTOTRENTOTTESIMO quesito* Perché la cerchia degli intimi del sovrano, quelli a lui vicini e prossimi non parlano mai di lui, come invece fanno quelli più lontani, come i portieri, i soldati, i palafrenieri? Infatti fra di loro è quanto mai diffuso il parlarne e si cerca ogni pretesto per alludervi e raccontare menzogne su di lui.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Per due motivi: uno che coloro che sono vicini ai principi sono quelli formati e ritenuti adatti per il loro servizio e fa parte della formazione che è stata loro imposta di evitare di parlare del sovrano, perché parlarne comporta per lui

552 *ḥaḡar* 'pietra', v. Kazimirski: *al-ḥaḡarān* 'le due pietre', cioè l'oro e l'argento.

553 Perché virtù dell'anima irascibile sono il coraggio e le virtù subordinate, come grandezza d'animo, fermezza, etc., v. i quesiti nrr. 57, 95, 107.

una banalizzazione, un attentato alla reverenza che ispira e una violazione della sua sacralità. La classe degli altri invece, a causa della sua cattiva educazione, non distingue e non presta attenzione a ciò che hai detto e si comporta secondo la natura volgare che le è inerente, vantandosi di ciò che non ha fondamento e affermando ciò che non è vero, perché crede così facendo di guadagnare dignità e posizione presso i suoi simili.

L'altro motivo è la paura che l'entourage del sovrano ha della sua punizione, perché il sovrano punisce questa colpa e considera (tale punizione) un modo di esercitare il suo potere,<sup>554</sup> affinché coloro che parlano di lui non arrivino a divulgare un segreto o a rendere pubblico un discorso che non deve diventare tale.

*Il CENTOTRENTANOVESIMO quesito* Che si può dire della posizione dubbia a cui è andato incontro Ibn Sālim al-Baṣrī,<sup>555</sup> nell'opinione religiosa in cui si distingue quando sostiene che Iddio altissimo non cessa di guardare a questo basso mondo, vederlo e percepirlo, anche nel suo stato di non esistenza;<sup>556</sup> infatti questa posizione fautrice di disordine, sua e di coloro che lo sostengono, abbonda fra i dotti.

Qual è il suo aspetto falso, se si dimostra falsa?

Qual è il suo aspetto vero, se si dimostra vera?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La posizione dubbia di chi ha tale opinione è composita, perché chi la sostiene ha osservato la percezione di noi viventi e ha visto che è di due tipi: uno intellettuale, l'altro sensoriale. La percezione sensoriale è a sua volta visiva o estimativa; con quella visiva si percepisce la cosa vista con un organo dotato di membrane, umori e di un proprio nervo cavo all'interno del cervello; ha bisogno di un corpo diafano fra lui e l'oggetto della visione, di una luce proporzionata, di una distanza proporzionata, e dell'assenza di veli o impedimenti.<sup>557</sup>

**554** *siyāsatan lahu*; questa parola che in senso proprio indica l'addestramento dei cavalli (e che mantiene in Miskawayh il significato di 'guida, formazione', v. il quesito nr. 111) è passata per gradi ad indicare la gestione del potere politico, scindendolo sempre più da quello legittimato su basi religiose; a partire dal X secolo ha assunto una connotazione penale, fino a significare successivamente 'supplizio', v. Lewis 1984 che ne delinea l'evoluzione. Il nostro contesto significa dunque: una punizione anche severa fa parte delle prerogative che il sovrano si riserva.

**555** Vissuto nel IX secolo, fondatore di una setta di antropomorfisti che sosteneva la creazione continua, v. E.I. s.v. *Ḥulmāniyya* (J. Pedersen).

**556** Ossia il mondo come esisterà nel futuro, come viene precisato dopo con la parola *kā'in*, v. il quesito nr. 65.

**557** Vedi Meyerhof 1928, 31-9, 48; 103-11, 120 del testo arabo. Alla questione della visione Miskawayh allude anche nei quesiti nrr. 160 e 169.

A proposito di quella estimativa, abbiamo già detto che è subordinata ai sensi e non è possibile che la si abbia a proposito di qualcosa che non si è percepito, o di cui non si è percepito una cosa simile.<sup>558</sup>

La percezione intellettuale invece non ha alcun bisogno dei sensi, anzi l'intelletto stesso ha in sé una facoltà essenziale con cui percepisce le cose intelligibili. Parlare di questa percezione è più sottile e difficile da capire che parlare della percezione sensoriale.

Poiché chi ha fatto la domanda confonde queste percezioni e poiché sa che il Creatore - maestosa è la sua grandezza - conosce le cose che esisteranno, chiama questa conoscenza 'percezione' e presume che sia del genere delle nostre percezioni e conoscenze estimative: la sua posizione dubbia è composta di presunzioni errate.

Identificare e distinguere queste percezioni così da conoscere ciò che caratterizza noi viventi dotati di intelletto e di sensi e la nostra maniera di percepire le cose esistenti, poi separare tutto questo da Dio - maestoso è il suo nome - poiché tutte le nostre scienze e conoscenze sono azioni che subiamo passivamente, e non è possibile che conosciamo alcunché, sensibile o intelligibile, senza subire un'azione, mentre Iddio - altissima e santa è la sua menzione - non subisce azioni e conosce le cose in un modo più alto ed elevato rispetto al nostro - tutto ciò è impresa difficile in cui si ha bisogno di un'introduzione a molte scienze.

E questo basta per chiarire la ragione della posizione dubbia assunta da quest'uomo.

*Il CENTOQUARANTESIMO quesito* Parlami della passione d'amore del poeta per il fantasma (dell'amata), del fatto che lo canta, e, completamente preso, non parla d'altro.

Questo lo si vede accadere in molti tipi di persone, ed è ben noto in chi è in balia della passione amorosa, è colto dalla tenerezza, è colui i cui occhi sono abituati alle bellezze di una persona e il cui cuore si è attaccato al suo amore.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il 'fantasma' è il nome che si dà alla forma dell'amata quando l'anima la realizza con la sua facoltà immaginativa, sì che essa è sempre davanti ai suoi occhi, di fronte alla sua immaginazione, appena si è soli con se stessi. Questa è la condizione di tutti quelli che sono appassionati di qualcosa: la sua immagine si disegna attraverso questa facoltà che si chiama immaginativa e che si trova nel ventricolo del cervello anteriore. E quando tale immagine dell'amato si presenta ripetutamente a questa facoltà, vi si incide e vi resta attaccata. Che dorma la persona o vegli, tale facoltà non cessa

558 Vedi i quesiti nrr. 28 e 48.

di far sorgere l'immagine e l'amante ne ritrova, soprattutto nel sonno, la persona, perché nel sonno immagina le cose che ha nell'anima. Talvolta sogna che si è unito all'amato nel modo che desidera, cosa da cui derivano le polluzioni notturne e l'emissione della materia che lo spinge al desiderio e al ritrovarsi con l'amato. In seguito a ciò, si spegne gran parte di questo fenomeno, e diventa poi causa di completa guarigione.<sup>559</sup>

*Il CENTOQUARANTUNESIMO quesito* Qual è la ragione per cui l'uomo disdegna di attirare l'attenzione su se stesso rendendo pubblico un suo merito, mostrando il suo stato, affermando la sua reputazione e diffondendo le sue qualità? Questo non è altro che affermare la propria oscurità e l'oscurità è una forma di non esistenza, che tende alquanto al difetto. Infatti ciò che è oscuro è ignorato; ciò che è ignorato (tuttavia) è l'opposto di ciò che non esiste e non c'è discussione su ciò che non esiste o contestazione su ciò che esiste.<sup>560</sup>

L'origine del quesito è il caso seguente: uno dei nostri maestri ci ha mostrato un libro da lui composto, ma non abbiamo visto che avesse scritto sulla prima pagina:<sup>561</sup> opera o composizione del tale, né che avesse citato il suo nome neppure come proprietario del libro. Gli abbiamo detto: che idea è questa? Ci ha risposto: è una cosa che mi piace (fare) per una ragione segreta. Poi ha tirato fuori dei libri che aveva scritti nella giovinezza in cui c'era il suo nome e ci ha detto: questo è la traccia dei giorni in cui ero in difetto.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Le belle qualità attirano l'attenzione e non c'è bisogno che uno vi attiri l'attenzione da sé. Infatti le virtù che sono veramente tali risplendono come il sole e non c'è modo di nasconderle, anche se chi ne è il detentore volesse farlo; resta nascosto invece quello che è creduto essere virtù ma non lo è. Se qualcuno si mette a lodare se stesso e a protestare la sua virtù, la mente degli altri passerà al vaglio le sue affermazioni, i suoi difetti verranno alla luce e apparirà il punto in cui si inganna a proposito di se stesso.

Se poi succede che sia veritiero e che possieda davvero quella virtù, il suo adoprarsi per mostrarla sarà indizio che non è sicuro delle opinioni e dell'esame degli altri, oppure che lo è ma che si gloria e si vanta: e nessuno apprezza affatto questo costume per la sua bassezza.

**559** *ṭayf al-ḥayāl* 'l'apparizione del) fantasma (dell'amata)' costituisce un ben noto tema d'amore della poesia antica, a partire da quella preislamica, ed ha contorni meno crudamente funzionali di quelli a cui accenna qui Miskawayh, v. E.I. s.v. (R. Jacobi).

**560** Qui Tawhīdī sembra dire che i meriti, anche se nascosti o ignorati, continuano tuttavia ad esistere.

**561** *zahr*, «title page», Gacek 2001, 96.

Chi ha grandi aspirazioni invece ritiene che le virtù che possiede sono poca cosa per lui, per ascendere a ciò che è più grande e perché il grado di merito che tocca ad ognuno, anche se alto, è insignificante in confronto a ciò che è più grande. Tutto ciò è messo in mostra e offerto alla natura dell'uomo, ma l'impotenza a cui è affidata la natura umana le impedisce di impadronirsene e di raggiungerne il punto estremo, oppure la distoglie occupandola con le cose da poco che la trattengono dal cercare il limite ultimo delle virtù umane.

*Il CENTOQUARANTADUESIMO quesito* Qualcuno ha chiesto a proposito della poesia e della prosa, del loro rispettivo rango, del merito di ognuna, della relazione dell'una nei confronti dell'altra e sulle classi di coloro (che le hanno coltivate). I più certo hanno dato la precedenza alla poesia rispetto alla prosa, senza portare argomenti espliciti ma tuttavia volendo intendere questo ed evitando di entrare nelle pieghe nascoste della sua realtà; una minoranza invece ha dato la precedenza alla prosa e ha tentato di argomentarla.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La poesia e la prosa sono due specie che rientrano come suddivisioni sotto il 'linguaggio letterario',<sup>562</sup> che è il genere di ambedue. Tale ripartizione è correttamente ordinata in questo modo: il linguaggio si divide in poesia e prosa; la prosa si divide in prosa rimata e in prosa non rimata e le suddivisioni continuano così fino all'ultima specie.

Possiamo dire, esemplificando dalle cose abituali: il linguaggio come genere è simile a quello che diresti 'natura vivente': come infatti quest'ultima si divide in esseri parlanti e non parlanti, poi questi ultimi si dividono in ciò che vola e ciò che non vola e così via fino ad arrivare all'ultima specie, e dato che l'essere parlante e quello che vola sono parte della natura vivente che è loro genere, ma l'essere parlante si differenzia da quello che vola per la caratteristica del linguaggio - allo stesso modo la poesia e la prosa sono parte del linguaggio letterario che è loro comune genere, ma

562 *kalām*, che significa in senso proprio 'linguaggio, parola', ma che nelle opere di poetica ha il valore di 'linguaggio letterario'. Le opere di poetica araba sono innumerevoli, data l'importanza della poesia e la cristallizzazione in senso letterario del dogma del Corano inimitabile; la maggior parte di esse guarda molto più alla poesia che alla prosa, per i motivi formali qui esposti da Miskawayh, che ripetono una posizione ampiamente codificata, e per la funzione che storicamente la poesia ha avuto nella società arabofona sia prima sia dopo l'avvento dell'islam. Solo nel X secolo, quando gli alti funzionari di cancelleria acquistano un prestigio e funzione sociale prima appannaggio dei poeti, appaiono opere che proclamano la superiorità della prosa sulla poesia, v. E.I. s.v. *Nathr* (L. Bettini); Kraemer 1986, 154-8. Come dice in nota Amīn, Tawḥīdī dedica la venticinquesima notte dell'*Imtā'* (2, 130-47) alla questione di quale dei due generi sia superiore all'altro, esponendo gli argomenti dei sostenitori dell'una e dell'altra senza prendere partito; v. anche la sessantesima *Muqābasa* (Tawḥīdī, *Muqābasāt*, 245-6).

la poesia si distingue dalla prosa per la superiorità del metro, attraverso il quale (il linguaggio) ordinato (dal metro e dalla rima) diventa poesia.

Dato che il metro è un ornamento in più e una forma superiore a quella della prosa, la poesia, dal punto di vista del metro, risulta preminente.

Se si considerano i contenuti, essi sono comuni alla poesia e alla prosa e da questo lato l'una non si distingue dall'altra, anzi ognuna è talvolta veritiera e talaltra menzognera, talvolta corretta e talaltra erronea. La forma poetica nei confronti del linguaggio letterario è come la melodia nei confronti della poesia: come attraverso la melodia la poesia si riveste di una forma in più che prima non aveva, allo stesso modo il linguaggio letterario, assumendo il carattere della forma poetica, si riveste di una forma in più che prima non aveva. Ha quindi detto bene Abū Tammām:

«Esse [le imprese lodevoli compiute dagli avi] sono come perle sciolte, ma se le componi

In poesia, diventano vezzi e collane».<sup>563</sup>

*Il CENTOQUARANTATREESIMO quesito* Perché i divieti sono duri da sopportare per l'uomo? Così è, quando si presentano, la cosa prende alla gola e serra il respiro.

Sai bene che l'ordine del mondo esige che esistano comandi e proibizioni, che non possono compiersi senza qualcuno che ordina e proibisce e qualcuno a cui è ordinato e proibito. Queste sono le basi e i fondamenti, tuttavia qui c'è qualcosa di nascosto: avendone il controllo l'uomo si perfeziona e riconosce ciò che è avvolto da ambiguità da ciò che invece ne è esente.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - I divieti e gli ordini a cui accenni, occorrono gli uni a proposito di quegli appetiti che trascinano l'uomo a brutte azioni e gli altri a proposito dell'osservanza di azioni faticose, che conduce però a benefici. Poiché l'uomo inclina naturalmente verso il soddisfacimento immediato degli appetiti, senza considerare gli esiti dei suoi giorni, e verso l'agio e il riposo dell'oggi, escludendo ciò che gli fa guadagnare il riposo dell'eternità, gli pesa sopportare il divieto di soddisfare le passioni e l'ordine di compiere azioni faticose.

Questa è la condizione inerente all'uomo fino da quando è fanciullo: infatti la cosa più dura allora da sopportare per lui è che i genitori gli proibiscano ciò che desidera e gli impongano il peso delle azioni giovevoli; quando poi è divenuto adulto, le persone più dure a sopportare per lui

**563** Su questo celeberrimo poeta v. Introduzione; il verso è tratto dal suo canzoniere, poema nr. 40. L'immagine dei singoli versi che acquistano valore se disposti in un poema, come le singole perle in un vezzo, è comunissima nel descrivere la poesia e i temi che la compongono, v. E.I. s.v. *Naẓm* (W. Heinrichs) e il quesito nr. 3; in particolare qui il poeta intende dire che solo la poesia conserva le gloriose imprese del passato.

saranno il medico, colui che lo cura, colui che, consultandolo, gli dà buoni consigli e il sovrano che gli impone le cose utili e vantaggiose.

Questa è la condizione degli uomini, che si lasciano guidare dalle loro passioni, che seguono i loro appetiti.

Può esserci poi fra loro anche chi è di ottima natura, di corretta riflessione, di forte determinazione, chi non compie se non le cose più belle, reprimendo la passione e sopportando il peso di questo sforzo, per l'esito bello e lodevole che si aspetta. Persone simili sono poche e meno di poche, e non a loro sono rivolti i discorsi di comando e di divieto, né sono loro quelli a cui si fa paura con la promessa e la minaccia (dell'al di là) e che si avvertono del «castigo doloroso».<sup>564</sup>

*IL CENTOQUARANTAQUATTRESIMO quesito* Per quale motivo un oratore dal pulpito, davanti all'uditorio,<sup>565</sup> nel giorno di un evento pubblico, è colto da difficoltà di parola e si mette a balbettare imbarazzato, su un tema che conosce a memoria, che domina perfettamente e della cui eccellenza e qualità è sicuro? Secondo te, cosa mai può sentire, tale da far sì che il cervello si disorienti, la lingua disobbedisca, lo spirito si confonda e le cose abbiano il sopravvento su di lui?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Quando l'anima volge il pensiero in una direzione, questo gli impedisce di agire liberamente in un'altra; per questo uno non può pensare contemporaneamente ad una questione di geometria e ad un'altra grammaticale o poetica, anzi uno non può gestire allo stesso tempo una cosa mondana e una cosa celeste. Chi si applica a ciò, dedica esclusivamente ad ogni tema una parte del suo tempo, anche se poco: che il tempo di una delle due parti coincida con il tempo dell'altra, è impossibile.

Questo succede a noi, comuni mortali, a causa del fatto che siamo rivestiti dalla materia, che l'anima usa (come) strumento; la cosa è chiara, evidente, immediatamente percepibile per necessità.

Poiché nel giorno di una solennità pubblica il pensiero (dell'oratore) è rivolto a ciò a cui sono rivolte le persone dell'uditorio - trovargli se possibile difetti e registrarne le manchevolezze - costui è occupato dalla paura di questa situazione, cerca di guardarsene ed è quindi impedito dal compiere le azioni specifiche richieste dalla circostanza.

Questo turbamento dell'anima è ciò che rende anche gli strumenti (dell'anima) perturbati, tanto che ne derivano movimenti diversi disordinati, come il balbettare o simili; infatti quando chi usa uno strumento è perturbato, ne segue necessariamente che anche lo strumento lo sia.

<sup>564</sup> Espressione coranica ricorrente.

<sup>565</sup> Letteralmente 'fra le due file (degli uditori seduti ai lati)'.

*Il CENTOQUARANTACINQUESIMO quesito* Qual è la ragione dell'imbarazzo di chi guarda questo (oratore) e della vergogna di chi lo considera, soprattutto se ha qualche legame o parentela con lui, o se i due appartengono ad una stessa scuola dottrinale o condizione? Cosa passa da chi è guardato a chi guarda e cosa arriva da chi parla a chi ascolta, tanto da indurre quest'ultimo a guardare da un'altra parte e a tapparsi le orecchie?

Questa è una cosa a cui ho assistito e a cui anzi sono stato spinto e il quesito è (sorto) in connessione con questo episodio: infatti lo stupore rimane forte e ben fermo il giudizio di stranezza, fino a che non si sia conosciuto il motivo che lo provoca e la condizione prevalente delle cose. Il giudizio infatti è solido quando la causa viene alla luce, e quando si alza il velo, l'avidio desiderio di chi cerca di sollevarlo, si interrompe.

Lode a Colui a cui appartengono queste sottigliezze nascoste e questi segreti celati anche agli intelletti acuti e senza macchia.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - È necessario ritornare brevemente a parlare delle ragioni della vergogna e dell'imbarazzo. La vergogna è un ritegno<sup>566</sup> che coglie l'anima per paura di qualcosa di brutto; quindi, tale essendo la vergogna, chi ha un legame con l'oratore, è colto da un fenomeno simile a quello che coglie l'oratore stesso, poiché teme che avvenga qualcosa di brutto da parte sua, oppure che dica qualcosa per cui venga biasimato, come teme l'oratore stesso.

Precedentemente abbiamo accennato al fatto che l'anima è una sola, ma si moltiplica nelle realizzazioni materiali:<sup>567</sup> se così non fosse non ci sarebbe modo di far passare ciò che uno ha nell'anima, all'anima di un altro facendogliela capire. Su questo tema abbiamo detto a sufficienza prima; ciò che è necessario qui infatti è che appaia chiaro che la bruttura che riguarda Zayd è comune in un certo modo anche a 'Amr, anche se quest'ultimo gli è estraneo: tanto più se li unisce un legame o una parentela.

Non è nemmeno necessario che alcunché si stacchi da chi è guardato passando a chi lo guarda, perché le azioni e le impronte dell'anima non avvengono in questo modo sensoriale e corporeo, soprattutto quando il sentimento di entrambi - l'oratore e l'ascoltatore - è uno solo nel temere qualcosa di brutto e nello stare in guardia contro scivoloni o errori; da questo sentimento derivano la vergogna e l'imbarazzo, come abbiamo detto.

Quando poi colui che ascolta ritiene probabile che l'oratore faccia male e sbandi, la sua paura e il suo stare in guardia diventano certezza, o qualcosa di simile alla certezza e cresce in lui il fenomeno della vergogna, tanto da essere colto da quei movimenti disordinati di cui hai parlato. Lo stesso avviene all'oratore quando non ha fiducia in se stesso o non ha

566 Vedi il quesito nr. 8.

567 Ossia negli individui, v. i quesiti nrr. 54, 166.



l'abitudine a tale ambiente e a prendervi la parola: lo stare in guardia si accentua, la vergogna cresce e con lei il turbamento e diventa impossibile quella capacità di parola che l'anima permette quando la forza abbonda, l'attenzione è sotto controllo, l'emozione è sedata e i movimenti calmi.

*Il CENTOQUARANTASEIESIMO quesito* Qual è la ragione della ripugnanza dell'anima verso i discorsi ripetuti? Qual è la ragione per cui ripetere un discorso pesa a colui che ne è richiesto? Forse che il secondo caso non è come il primo, e se c'è una differenza, qual è?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'anima trae dai racconti originali e dai discorsi per lei fuori dell'ordinario qualcosa di simile a ciò che il corpo trae dai cibi; quindi la ripetizione delle conoscenze e delle scienze che l'anima ha già acquisito è come un nutrimento per il corpo che ne è sazio. Quando un cibo si ripete uguale al precedente, diviene pesante e il corpo lo rifiuta. Lo stesso avviene all'anima riguardo alle conoscenze.

Bisogna che questi esempi tratti dai corpi per le cose incorporee siano presi in modo sottile che non getti ombra su tali nobili cose, guastando il modo che l'uomo ha di immaginarle, e indirizzandolo verso vie inadatte al senso voluto. Spero che le mie precedenti precisazioni bastino a chi riflette sui quesiti; infatti io ho risposto a chi occupa un posto privilegiato in queste scienze e vi è familiare; chi non è giunto a questo grado, è necessario che si eserciti bene prima di tutto in queste scienze e poi rifletta su queste risposte, se Dio lo vuole.

*Il CENTOQUARANTASETTESIMO quesito* Mi ha chiesto qualcuno: è possibile che la legge che viene da Dio altissimo contempra cose che ripugnano alla ragione, le si oppongono e risultano odiose e illegittime, come sgozzare gli animali<sup>568</sup> o imporre il prezzo del sangue alla famiglia dell'uccisore? Ti

**568** La questione è stata posta più volte, anche al di fuori dell'esposizione delle credenze esterne all'islam; per esempio Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, 695, attribuisce a 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (m. 1231, medico e filosofo post-avicenniano, di recente riesaminato sotto questa luce, v. Martini Bonadeo 2013) uno scritto in risposta alla domanda se l'uccidere o sgozzare gli animali è lecito alla ragione e alla natura come lo è alla legge. Più in generale esiste un detto profetico, più volte citato, che proibisce di uccidere gli animali se non per nutrirsi (v. per esempio Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v. *ṣurad*, 'picchio verde' considerato di malaugurio; anche se secondo un'interpretazione, lo scopo non è il rispetto, ma impedire di mangiare animali proibiti, v. Ibn al-Aṭṭār, *Nihāya*, 3, 21-2); lo storico e teologo Šams al-dīn al-Ḍahabī (m. 1347) nel suo libro su *Le colpe gravi* ha, all'interno della colpa grave nr. 51, riguardante la prepotenza contro i più deboli, un paragrafo sull'odiosità di uccidere gli animali futilmente (*Kabā'ir*, 184). Dato che comunque la legge autorizza l'uccisione degli animali, alcuni autori affrontano in modo diverso la questione: Ibn al-Ġawzī, *Ṣayd al-ḥāṭir*, 218-9, afferma che l'origine di ogni grave tribolazione nelle credenze è instaurare un'analogia fra ciò che riguarda Iddio e il modo in cui le cose si svolgono fra gli uomini: secondo quest'ultimo punto

ho mandato il quesito e ho posto in te la mia speranza di una risposta: tu infatti sei la riserva della scienza straordinaria e della saggezza riposta.

Se ti degnerai di rispondere, (bene), altrimenti ti proporrò ciò che ho risposto io a chi mi si è rivolto e ti riferirò la discussione che ha avuto luogo fra noi. Se è corretto, me lo farai sapere, se è debole mi consiglierai per il meglio: la scienza infatti è una plaga lontana, una voragine profonda, un violento maroso. Senza la grazia di Dio, queste deboli creature non sarebbero in grado di conoscere niente né di riflettere su niente, ma lui è amabile e pietoso con i suoi servi, la sua grazia precede la domanda e il bene prima di essere esposti (al male).

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Non è possibile che la legge che viene da Dio contempra cose che ripugnano e si oppongono alla ragione; anzi, chi dubita su questo tema non conosce le condizioni della ragione e ciò che essa rifiuta; costui confonde, sempre, la ragione con le abitudini e pensa che ciò che la natura rifiuta si opponga alla ragione. Ho sentito molte persone esprimere questi dubbi e ho assistito alle loro discussioni e dispute, senza che siano mai andati al di là di quello che ho appena detto.

Bisogna che spianiamo la strada alla risposta attraverso un discorso che chiarisca la differenza fra ciò che rifiuta la ragione e ciò che rifiuta la natura e che l'uomo aborrisce per abitudine e diciamo:

Quando la ragione rifiuta qualcosa lo fa sempre, senza che sia possibile che cambi nel tempo o che addivenga ad una condizione diversa: lo stesso avviene per tutto ciò che la ragione approva o disapprova. In breve, le questioni della ragione sono eterne, necessariamente in una sola maniera sempiterna, senza che possano mutare. Questo è un dato ammesso e irrefutabile, indubitabile.

di vista, lo sgozzare gli animali, o la presenza delle malattie, o la parte di ricchezza destinata agli stolti e di povertà gli intelligenti, sono cose che non si approvano e che vanno contro la saggezza, mentre alla saggezza di Dio, che pure non nega l'esistenza della ragione, non si possono opporre questi casi particolari, altrimenti ciò porta all'ignoranza e alla miscredenza, come già avvenuto al diavolo e «al suo luogotenente Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, che disse in versi: vide da parte Tua ciò che non si desidera vedere e si fece miscredente». Secondo Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm* (Il criterio della scienza), 143, non è la pura ragione che fa emettere certi giudizi, ma cause accidentali, come sensibilità umane, che hanno indotto alcuni, come i Mu'taziliti, a giudicare brutto il far soffrire gli animali sgozzandoli, o i pazzi con le malattie. Secondo il mu'tazilita 'Abd al-Ġabbār (m. 1025), che giustifica l'uccisione del bestiame a scopo alimentare, c'erano persone che vi si opponevano e cita un *Lamento sugli animali*, forse composto dall'eretico al-Warrāq (su cui v. il quesito nr. 88), v. Heemskerck 2000, 168. Anche Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, 4, 427-36 dedica un lungo passaggio a questo tema iniziando con le ragioni di chi considera la caccia, anche dei più piccoli degli animali, un'inutile crudeltà, perché chi non ha pietà per un passero non ha pietà per un bambino, e attribuisce il rifiuto di mangiare carne soprattutto ai Cristiani (si deve intendere durante i periodi di digiuno religioso) e ai mistici, che assomigliano in questo ai Manichei (*zanādiq*): opinioni con cui Ġāḥiẓ polemizza sotto forma di un dialogo che ha l'aspetto di essere stato reale.

Quello invece che riguarda la natura e l'abitudine è soggetto a cambiare, con il cambiare delle condizioni e dei motivi, del tempo e delle abitudini. Con 'natura' intendo la natura dell'uomo e degli animali, non la natura prima, assoluta, infatti il nome 'natura' è polisemico. Avendo messo in chiaro ciò che intendiamo per 'natura', ed essendo ciò evidente tramite esempi e situazioni ammesse da tutti, torniamo al punto:

Sgozzare gli animali non è fra le cose che la ragione rifiuta e da cui ripugna, anzi è piuttosto dell'altra categoria, quella delle cose che alcune nature rifiutano per abitudine. Se fosse fra ciò che ripugna alla ragione questo avverrebbe sempre, senza che la ragione lo approvi in nessun momento, né lo comandi, né vi si familiarizzi. Vediamo che c'è chi aborre dall'uccidere gli animali perché non ne ha l'abitudine, ma se l'abitudine occorre, la cosa gli diventa facile e leggera, alla stregua delle altre azioni presso chi le compie abitualmente, e vediamo che per i macellai, anzi per chi partecipa a guerre, è facile ciò che è difficile per altri.

Ancora: quando un animale soffre per una malattia incurabile, la persona dotata di ragione che ha compassione di lui e non vuole infliggergli una sofferenza senza rimedio, ordinerà di ucciderlo, perché trovi salvezza in una rapida morte. Ti pare che la ragione che dà l'ordine di ucciderlo approvi ciò che è per lei ripugnante? O che il suo agire eterno cambi per un accidente improvviso che si verifica? Noi siamo consapevoli che questo non è proprio della ragione, perché è una sostanza eterna e la sua sostanza è la sua legge: quindi il suo giudizio è eterno. Perciò non crediamo che il giudizio della ragione sull'aritmetica, la geometria e le altre (scienze) dimostrative naturali sia cambiato da quello che era diecimila anni fa, né che cambierà in simile lasso di tempo, o più o meno, anzi siamo certi che è sempre stato e sarà, in un unico modo.

Quanto invece alle cose che una volta sono approvate ed accettate ad un'altra condannate e rifiutate, questo avviene per altre cause, diverse dalla pura ragione. Infatti questo avviene sempre negli affari amministrativi; le malattie fisiche e tutte le cose transeunti sono soggette a cambiamenti, e il giudizio cambia con il loro cambiare. Anzi non è possibile che restino fisse in uno stato solo perché si trovano in un costante fluire e diventano obsolete, a causa del movimento loro inerente: lo stesso movimento è cambiamento delle cose che si muovono, come avviene per il tempo e ciò che vi è connesso, che cambia con il suo cambiare.

La ripugnanza dell'uomo verso l'uccidere gli animali deriva dalla comune animalità: gli viene infatti in mente di fronte ad una cosa ripugnante che colpisce un animale che qualcosa di simile potrebbe toccare anche lui per l'animalità che li accomuna e prova a questo pensiero la stessa avversione di ogni animale quando si raffigura qualcosa di ripugnante; se poi si familiarizza con questa azione, l'avversione scompare e uccidere e macellare diventano per lui alla stregua dell'appuntare un calamo o incidere il legno; lo stesso avviene a chi partecipa alle guerre e vi si familiarizza, nella loro repellente nudità.

Esiste inoltre un'altra situazione ancora più chiara: la ragione approva che un uomo, a cui sia fatto un gravissimo torto da parte dei suoi nemici, come vedere sua moglie e i suoi figli subire qualcosa di insopportabile a vedersi, si lasci uccidere e preferisca una bella morte ad una vita miserevole. Questo atteggiamento permissivo da parte della ragione è costante in tutti i casi in cui è odiosa la condizione in cui l'uomo vive - intendo dire che le preferisca la morte.

Quindi in risposta a questioni simili si dice: la ragione approva o disapprova le cose di questo genere soltanto in modo condizionato e in base a circostanze accessorie. Infatti non rifiuta o accetta un'azione in sé, intendendo dire non vi porta un giudizio eterno e di principio, come i giudizi che conosciamo.

Lo stesso avviene nelle cose che sono conosciute come 'bene' e 'male'. Molti ignoranti sono infatti convinti che tutto si divide in queste due categorie, mentre così non è: infatti l'agiatezza e la disponibilità dei beni di questo mondo non sono né bene né male prima che si guardi che uso ne viene fatto. Se qualcuno usa l'agiatezza di cui gode e le sue ricchezze nelle cose del bene, la sua agiatezza è un bene, se le usa per il male, è un male. Lo stesso avviene per tutte le cose che possono essere valide per qualcosa e per il suo contrario e di cui non si può dire in senso assoluto che siano uno dei due. Quello che è meglio dire è che possono convenire ad ambedue, come gli strumenti con cui si può sia riparare sia guastare: non si può definirli come quelli che riparano o quelli che guastano, né dare loro il nome di 'cosa benefica' o 'viziosa', se non dopo l'uso.

Lo stesso bisogna che sia detto per tutto ciò che è approvato o aborrito in determinate condizioni e secondo i costumi: per la ragione non è bello né brutto in modo assoluto, prima che ne sia stato chiarito chi l'ha proposto, chi lo usa, in che tempo e in quali situazioni. Il taglione infatti, quando gli si dà questo nome è una cosa buona in quanto comporta la vita delle persone;<sup>569</sup> se gli si dà il nome di uccisione fuori da questo suo contesto, diventa cosa cattiva in quanto comporta la fine di un essere vivente.

In questo quesito sono uscito dall'abitudine di essere qui breve e accennare ai punti principali: troppo ho sentito dire da parte degli ignoranti Manichei e di coloro che sono indotti in errore dal loro esempio e inclinano ad ascoltarli prestando fede all'inganno con cui sono giunti a conquistarsi il cuore degli stolti, tanto da distoglierli dalle vere leggi. Se uno di loro fosse interrogato a proposito di ciò che è bello o brutto in modo assoluto o condizionato, ne avrebbe solo una confusa nozione. Ciò non impedisce che anche fra di loro, chi è dotato di ragione, quando vede un animale agitarsi in una lunga agonia a causa di ferite mortali o di una colica inguaribile, o di

569 Vedi *Cor* 2,179: «La legge del taglione è garanzia di vita», in quanto l'uccisione di una sola persona scongiura il protrarsi senza fine di vendette.

un precipizio in cui è caduto e si è fratturato, consigli di ucciderlo, anche se non se ne incarica lui stesso. Forse i vari tipi di malanni che colgono gli animali quando invecchiano non sono dissimili da quelli che abbiamo ricordato, la cui salvezza sta in una morte veloce, a ben riflettervi; certo non se ne incarica lui stesso ma lo raccomanda ad altri a causa dell'abitudine e dei sentimenti a cui aderisce.

Se poi questa persona dotata di ragione fosse afflitta da un sovrano che lo tortura con l'intenzione di farlo morire in modo lento così da fargli assaporare i tormenti, ritornerebbe precipitosamente sul giudizio di ciò che prima rifiutava e assumerebbe il veleno che agisce in un momento o chiederebbe di essere messo a riposo dalla vita. Così se ai figli dei suoi lombi venisse fatto qualcosa di odioso, preferirebbe morire piuttosto che esserne spettatore. Come quindi potrebbe una cosa odiosa essere ritenuta preferibile o amabile, o ciò che è detestabile essere ritenuto buono, dal punto di vista della ragione, se non fosse per ciò che abbiamo detto?

Risulta quindi chiara la risposta al quesito ed è evidente che in tutto ciò che è brutto in un momento ma non in un altro, (il giudizio) non può essere attribuito alla pura ragione e ai suoi giudizi eterni e di principio, anzi non se ne dice affatto che sia brutto, né bello. (Il giudizio) va invece ascritto alla natura e alle abitudini e si dirà: è brutto secondo questo e questo, o bello per questa e questa ragione, in modo condizionato e non assoluto, né attribuendolo alla pura ragione.

Quanto al prezzo del sangue che incombe alla famiglia dell'uccisore, si è discusso del modo di gestirlo e il suo aspetto positivo è chiaro, soprattutto alla luce del quesito precedente che ha spiegato le ragioni della correttezza in simili casi dubbi.

*Il CENTOQUARANTOTTESIMO quesito* Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb ha detto rispondendo a Ġāḥiẓ al suo *Kitāb al-tarbī' wa-al-tadwīr*:<sup>570</sup> nessuno può

570 Su questa opera v. Pellat 1955, che sottolinea (VII, VIII, XII) le interpolazioni e le alterazioni che il testo originario ha subito e la traduzione francese annotata di Adad 1966 e 1967. Si tratta di una serie di questioni spinose, a cui il destinatario non sarebbe stato capace di rispondere, rivolte a tale Ibn 'Abd al-Wahhāb, probabilmente un segretario dell'amministrazione abbaside sotto il califfo al-Wāṭiq (m. 847), v. Pellat 1955, X, XIV; tali questioni, formulate senza un ordine, riguardano credenze dubbie e avvenimenti mitici accettati acriticamente, v. Pellat 1955, XVI, XVII. Amīn afferma in nota, a proposito di questo quesito, come di quelli nrr. 150 e 152, che nessuno tranne Tawhīdī parla di risposte che Ibn 'Abd al-Wahhāb avrebbe dato al libro di Ġāḥiẓ; secondo Amīn, Tawhīdī avrebbe riportato testi da un altro trattato. Secondo Montgomery 2007, il libro di Ġāḥiẓ sarebbe una refutazione del rafidismo (setta sciita dei primordi che rifiutava legittimità ai primi tre califfi, a cui aderiva Ibn 'Abd al-Wahhāb) in favore del mu'tazilismo, a cui aderiva Ġāḥiẓ; nel quadro delle speculazioni imamite a cui Ibn 'Abd al-Wahhāb si sarebbe interessato, sarebbero quindi state poste le domande su temi quali l'alchimia, l'ottica, la cosmologia, la musica. Ibn Qutayba, assai critico verso le idee irriverenti di Ġāḥiẓ, (v. la celebre pagina del *Muḥtaliḥ al-ḥadīṭ* di Ibn Qutayba relativa appunto a questo autore, tradotta da Lecomte 1962, 65-7) pur non citando questa opera, vi risponde indirettamente, v. Lecomte 1965, 198-9.

mentire in modo tale da non dire qualcosa di vero in un modo o in un altro, mentre può dire il vero senza dire in un modo o in un altro qualcosa di falso.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Il vero e il falso occorrono soprattutto nell’asserzione, fra le parti del discorso. L’asserzione, che i logici chiamano ‘proposizione’,<sup>571</sup> è quella portatrice di significati e le cui parti sono quelle di cui parlano gli esperti di questa arte; l’asserzione dunque può essere puramente falsa come può essere puramente vera. Se Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb ha inteso il vero e il falso in modo diverso da quello di questi esperti e di cui essi parlano, io non ne tengo conto e non ne parlo.

*Il CENTOQUARANTANOVESIMO quesito* In questo quesito si fa menzione di un’altra questione che Abū Zayd al-Balḥī<sup>572</sup> ha citato direttamente e di cui anche ha riferito la risposta: fu detto ad un saggio: perché l’anima nobile trova riposo nella verità e rifugge dalla menzogna? Rispose: la ragione è questa e questa.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* L’anima nobile trova riposo nell’asserzione che è accettabile, perché necessariamente consegue o a una prova derivante da una dimostrazione o da un (ragionamento) persuasivo forte; ciò invece che non rientra in questi casi è respinto e rifiutato dall’anima, senza alcun dubbio. Credo che chi ha formulato il quesito volesse intendere: come avviene che l’anima trovi riposo nella verità (come si intende) nei discorsi correnti?

La risposta: l’anima si trova in perenne movimento nei suoi moti propri, intendo dire nella riflessione, alla ricerca della verità per raggiungerla. Senza questa ricerca non si muoverebbe e senza questo suo moto non sarebbe viva tanto da comunicare anche al corpo la vita: l’anima è viva in questo movimento eterno ed essenziale, anzi la vita stessa consiste in questo movimento da parte dell’anima, per lei essenziale, come abbiamo detto.

Lo puoi capire facilmente dal fatto che non puoi far sì che smetta di riflettere e pensare neppure per un istante, dato che essa, sempre, o sta riflettendo intorno ad una cosa percepibile dai sensi, o intorno ad un intelligibile, senza cedimenti, mai. Così essa si trova in un movimento perenne di fronte a qualche cosa – intendo dire il raggiungimento della verità: quando la raggiunge trova riposo da quel punto di vista, e non cessa di muoversi finché non raggiunge la verità da quei punti di vista da cui le è possibile

**571** Rispettivamente *ḥabar* e *qawl ḡāzim* (alla lettera: ‘enunciato decisivo’); la proposizione è un enunciato in cui si trova un rapporto fra due cose, in quanto tale enunciato è seguito da un giudizio vero o falso, Goichon 1938, 305.

**572** Vedi il quesito nr. 127.

raggiungerla. Quando l'ha raggiunta, trova riposo, perché lo scopo di tutto ciò che è in movimento è di trovare riposo quando raggiunge la meta verso la quale si muoveva.

Forse da questi cenni puoi arrivare a conoscere profondità insondabili, che Dio altissimo ti aiuti con la sua grazia.

*IL CENTOCINQUANTESIMO quesito* Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb ha chiesto, alla maniera enigmatica di esprimersi di Ġāḥīz:<sup>573</sup> perché avviene che gli animali nascono nelle piante e le piante non nascono negli animali? Un verme può nascere in un albero, ma un albero non nasce in un animale.

E perché (Ġāḥīz) non ha risposto?

*Risponde* Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia - Gli animali per vivere hanno bisogno dell'esistenza delle piante, mentre le piante non hanno bisogno per vivere dell'esistenza degli animali. La ragione è che gli animali sono più complessi delle piante, perché sono composti da queste e da altre sostanze<sup>574</sup> - intendo dire dall'anima animale: per questo gli animali, all'inizio della loro formazione, sono piante, poi succede in loro il moto degli animali; l'avvento dell'impronta dell'anima nell'uomo si ha dopo che nell'utero si è completata la forma vegetale. (In questa fase) il nutrimento viene fornito attraverso le vene che lo congiungono con l'utero, simili alle radici delle piante; quando si è compiuta anche la forma animale e l'anima animale è sopraggiunta in lui, queste vene si interrompono ed avviene il parto della madre che spinge il figlio ad uscire. Quando poi è uscito e respira nell'aria, apre la bocca e si nutre per questa via. La forma animale continua a compiersi in lui fino a che riceve l'impronta dell'anima razionale, in cui si perfeziona e diventa un uomo, per la potenza, la grazia e la saggezza di Dio altissimo - grande è il suo nome.

Le piante, come abbiamo detto, sono più semplici e più antiche degli animali - intendo dire che non hanno bisogno per esistere dell'esistenza degli animali: a loro è sufficiente la materia che viene dalla terra, dall'aria, dall'acqua e dal calore derivante dal sole, perché la loro esistenza si compie e abbia luogo. Agli animali invece queste cose non sono sufficienti se non vi si aggiunge un'altra materia che li nutre: non sono sufficienti per loro gli elementi semplici come l'acqua, la terra e l'aria e hanno bisogno delle piante che li nutrano e portino a compimento e preservino la loro esistenza e sussistenza.

Che gli animali si generino nelle piante è dunque possibile, dato che la loro esistenza e sussistenza sta in loro; ma le piante, poiché la loro esi-

<sup>573</sup> Allusione alle questioni spinose, a cui non sarebbe stato capace di rispondere, che Ġāḥīz gli ha a sua volta posto nel *Tarbī' wa-al-tadwīr*, v. il quesito nr. 148.

<sup>574</sup> *ġawāḥir*, qui si allude al fatto che l'anima vegetativa, tipica delle piante, si trova in tutti gli altri esseri viventi; tutta la questione è sviluppata più ampiamente nel quesito nr. 163.

stenza non si compie attraverso gli animali e non ne ha bisogno, non si generano in loro. Se le piante si generassero negli animali, nonostante il fatto che esse non se ne nutrono e non ne hanno bisogno, e la natura non faccia niente invano, guasterebbero gli animali e si guasterebbero loro stesse. Guasterebbero gli animali per il loro bisogno di espandere le radici attraverso le quali assorbire la materia che preserva la loro essenza e la compensa di ciò che va perso: se piantano le loro radici nel corpo degli animali, se ne disintegra la continuità e se si disintegra la continuità del corpo di un essere vivente, ciò lo uccide.

Quanto alla loro propria distruzione ciò avverrebbe perché non troverebbero l'acqua allo stato semplice, la terra allo stato semplice e l'aria da cui derivano la vita e la materia, infatti questi elementi allo stato semplice non si trovano affatto negli animali.

E ciò è sufficiente a questa questione.

*Il CENTOCINQUANTUNESIMO quesito* Qual è il motivo per cui gli uomini sono pari nella ricerca dell'alchimia,<sup>575</sup> tanto che i ricchi nella loro ricchezza, le persone di condizione media con la loro condizione, i poveri nella loro povertà, li vedi tutti di un solo carattere? Che cos'è prima di tutto? Ha una vera realtà? Infatti molti sono coloro che vi si lanciano e molti coloro che ne parlano, e (al proposito) il falso e il vero si contendono, come l'errore

**575** Gutas 2005, 181 rileva l'interesse precoce del mondo arabo per l'alchimia, 'l'arte di trasformare i metalli', testimoniato dal numero di opere tradotte che datano all'inizio dell'età abbaside; sembra invece una leggenda il racconto secondo cui il principe omayyade Ḥalīd b. Yazīd (m. dopo il 704) citato subito sotto nel nostro quesito, si sia fatto promotore di alcune di queste traduzioni, v. Gutas 2005, 55, n. 20. M. Ullmann, nel suo ricco articolo in E.I. (*al-Kīmiyā'*) traccia le premesse dell'alchimia araba, definendola un fenomeno complesso che combina tendenze divergenti, connessa come è stata con modi di pensare gnostici ed esoterici e con uno stile volutamente criptico che, unito alla varietà delle opinioni, ha reso finora difficile determinarne i fondamenti teorici generali; inoltre, essendo pochissime le opere descritte e studiate, pur fra le molte esistenti, è anche difficile tracciarne la storia. Dei personaggi citati sotto, al nome di Ḡābir b. Ḥayyān (m. intorno all'812) è connesso uno dei corpus alchemici più antichi, opera di più mani, che sembra datare a non prima della seconda metà del IX secolo. Kindī compose un'opera di confutazione di coloro che pretendono di ottenere oro e argento senza i minerali specifici, così come Avicenna ritenne che la trasformazione dei metalli fosse solo apparente; furono invece favorevoli altri filosofi, come Fārābī e Abū Bakr al-Rāzī, autore di un importante trattato dall'approccio più empirico e naturalistico di quello del corpus ḡābiriano, il *Kitāb al-asrār* (Il libro dei segreti), che ci è pervenuto, su cui v. Heym 1938, 188; Partington 1938. I teologi furono contrari, affermando che solo a Dio pertiene di agire sulla natura e che inoltre, arrivando l'alchimia nelle mani dei più, si sovvertirebbe l'ordine del mondo. Su Rāzī v. anche Stroumsa 1999, 93. La posizione negativa e prudente di Tawhīdī è illustrata nell'*Imtā'*, 2, 37-40, v. Kraemer 1986, 207-8. Secondo 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī (v. il quesito nr. 147), autore di due trattati sull'alchimia molto malnoti ed esaminati di recente da Jooose 2008, il padre di questa falsa scienza, che fuorviò persone come Abū Bakr al-Rāzī e Miskawayh, fu Ḡābir b. Ḥayyān; questo autore si dilunga poi su una serie di aneddoti sinistri in cui - nel periodo di sovvertimenti seguito alle Crociate - fiorirono cruenti commerci di organi umani destinati alle manipolazioni di falsi alchimisti, per produrre la pietra filosofale, v. Jooose 2008; v. anche Martini Bonadeo 2013, 203-5.



e la correttezza e l'assurdità: come se coloro che la danno per valida non ne fossero veri conoscitori e coloro che la respingono non fossero del tutto tranquilli nel respingerla e nel dichiararla vana.

Ci sono stati coloro che (se ne sono serviti) per ingannare, ma quando mi sono informato su tale questione sono venuto a conoscere reali nobili misteri e significati sottili.

Ciò che si fa risalire a Ġābir b. Ḥayyān è vero? Ciò che si attribuisce a Ḥālid b. Yazīd ha un fondamento? Si può consegnarlo fra ciò che è posticcio, artefatto, falsamente fabbricato e inventato? Se la cosa è ambigua fino a questo punto, come possiamo uscirne in modo da fugare ogni dubbio e affermare la certezza? Infatti hai e abbiamo visto persone la cui posizione è stata alterna e mutevole riguardo al ritenere vera o falsa questa questione.

La cosa più singolare che ho visto è il modo dolce e suadente con cui se ne parla e l'inclinazione delle anime verso di lei, tanto che anche chi la ritiene falsa se ne occupa, vi porge l'orecchio e vi dedica la mente, senza goderne vantaggi o ottenerne benefici.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La ragione per cui gli uomini ricercano l'alchimia è chiara ed evidente: sono infatti avidi di (godere) di tutti i piaceri e di (soddisfare) i diversi appetiti che si ripartiscono fra i sensi, come mangiare, bere, attività sessuali o gite di piacere; il desiderio poi di moltiplicare (i propri beni) e di disporne esclusivamente e l'avidità di accumulare e tesaurizzare fanno parte della natura.

A tutto ciò non si giunge altro che con l'oro e l'argento perché essi sono la contropartita di ogni diverso oggetto di desiderio: tutti sanno che chi si impadronisce di ambedue, o di uno, raggiunge tutti gli oggetti di desiderio, per quanto numerosi siano, a qualunque cosa ambisca o voglia. Inoltre, può considerarli come una riserva per i figli, per i tempi difficili in cui le calamità e prove della vita possono colpirlo. Attraverso questi due minerali ha accesso a tutto quello che abbiamo detto e sempre per mezzo loro scaccia ogni male ed ogni prova.

Per questo motivo la gente li ricerca e li desidera; ma non si possono ottenere se non correndo molti rischi e gravi pericoli, sottoponendosi a faticosi lavori, e così via. Inoltre l'oro e l'argento sono esposti a calamità (diverse), ai prepotenti, ai devastatori, mentre, dal punto di vista dell'alchimia, se è vera, diventano una cosa semplice e facile.

Quanto alle domande: che cos'è? ha una vera realtà? il modo corretto di condurre la ricerca vuole che cominciamo prima di tutto chiedendoci se esiste, e poi cos'è.<sup>576</sup> Se ci chiediamo se esiste troviamo che la questione

576 Sulla successione delle domande da porsi per condurre nel modo corretto una ricerca, v. i quesiti nrr. 159 e 170.

è difficile ed esige di partire da molte premesse, relative sia alla natura sia all'arte. Bisogna inoltre che citiamo i dubbi delle persone a proposito di queste premesse e le necessità di chi desidera scioglierli, fra coloro che considerano valida l'arte, cosa che più volte hanno fatta. Solo dopo intendiamo noi cominciare le nostre speculazioni al proposito.

I filosofi antichi e moderni sono discordi a questo proposito; l'ultimo che si è pronunciato per la falsità dell'alchimia e ha refutato le asserzioni dei suoi sostenitori è Yūsuf b. Ishāq al-Kindī,<sup>577</sup> nel suo famoso libro; gli ha risposto Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, anche lui in un libro noto.<sup>578</sup>

Poi nel nostro tempo abbiamo visto un gruppo di persone che affermano come valida quest'arte e moltissimi altri che la ritengono falsa.<sup>579</sup> Quanto ai teologi speculativi nelle loro diverse categorie, sono unanimi nel ritenerla falsa, perché sostengono che così si vanificano i miracoli dei profeti - Id-dio potente e maestoso preghi su di loro - dato che ciò che pretendono (i sostenitori dell'alchimia) è un cambiamento della sostanza delle cose, cosa che non è vera secondo loro se non per mano di un profeta soltanto: Dio può mutare la sostanza delle cose, non le sue creature.

Ognuno ha i suoi argomenti e noi li esamineremo in modo soddisfacente, citando le parole di tutti; la nostra ricerca infatti sarà quella di chi mira a riconoscere la verità, non ai frutti che si sperano dall'alchimia: questo è lo scopo di chi si dedica alla filosofia nelle sue speculazioni e ricerche, indifferente poi se (alla prova, l'oggetto della ricerca) risulti vero o falso, perché il desiderio che sia vero e la nostra speranza non ci spingano ad affermarlo ingannando noi stessi per passione, oppure a negarlo per fanatismo.

Ma questo esame è lungo, incompatibile con questo libro, a cui abbiamo posto la brevità come condizione: gli dedicheremo un trattato,<sup>580</sup> come abbiamo fatto per il quesito sulla giustizia,<sup>581</sup> su cui il discorso era meno lungo.

577 Come fa notare Amīn, che ha rispettato qui il manoscritto, il nome con cui è conosciuto è Ya'qūb e non Yūsuf.

578 Per un elenco delle opere di Rāzī sull'alchimia, v. Sezgin 1971, 4, 279-82. Nel ritratto malevolo che Tawhīdī traccia di Miskawayh in *Imtā'*, 1, 35, afferma che era un appassionato delle opere di alchimia di Rāzī.

579 Secondo Ullmann (E.I. s.v. *al-Kīmiyā'*), i metodi usati per la trasmutazione dei metalli, che elenca, si basano su premesse teoriche di cui è impossibile stabilire la validità: questo ha causato una stasi nel dibattito fra scienziati.

580 Tawhīdī, nel passo citato dell'*Imtā'*, dice che Miskawayh passò molto tempo della sua vita ad occuparsi di alchimia; Sezgin 1971, 4, 291, elenca tre sue opere sul tema, una delle quali, *al-Kanz al-kabīr* (Il grande tesoro) è esaminata da Kraemer 1986, 209. Peraltro, più volte Miskawayh affronta anche altre tematiche da questo punto di vista: v. *Mā'iyyat al-'adl*, 226-8, per esempio, dove, trattando della giustizia naturale parla della forma di giustizia che è costituita dall'equilibrio quantitativo e qualitativo dei composti e del fatto che determinarne le proporzioni è l'opera, difficile e faticosa, degli alchimisti.

581 Vedi il quesito nr. 29.

Se faremo ciò nel trattato promesso, esamineremo (la questione): se la domanda ‘forse che (esiste)?’ risulterà positiva, continueremo con quella ‘che cos’è?’, se la prima però risulterà falsa, anche la seconda necessariamente lo sarà.

*Il CENTOCINQUANTADUESIMO quesito* Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb ha detto nelle risposte a *al-Tarbī‘ wa-al-tadwīr* di Ġāḥiẓ: qual è la differenza fra ‘ermetico’ (*mustabham*) e ‘chiuso’ (*mustaḡlaq*)?<sup>582</sup> La risposta infatti è chiara, ma l’ho citato qui per questa e questa ragione.

*Risponde* Abū ‘Alī Miskawayh – *Dio ne abbia misericordia* – Una cosa ‘ermetica’ si trova ad un livello superiore rispetto a una cosa ‘chiusa’, come mostra la derivazione etimologica. Questa infatti corrisponde e si conforma ai significati, poiché chi l’ha stabilita ne deriva per ogni referente un nome a lui conforme, inevitabilmente, o altrimenti la derivazione etimologica non avrebbe senso, né ci sarebbe alcun utile nell’assumersi il compito (di occuparsene): ciò non è pensabile per uno di noi provvisto di discernimento, né a maggior ragione per l’inventore del linguaggio.

Il ‘chiudere’ si applica ad una porta, di cui si spera che verrà aperta e così è anche quando la parola viene usata in via di similitudine, e se ne derivano schemi verbali e nominali.<sup>583</sup>

Quanto a ‘ermetico’, le forme verbali etimologicamente connesse si usano a proposito di una porta solo quando si oltrepassa il limite del ‘chiudere’ per arrivare al ‘bloccare, ostruire’, e le aspirazioni (ad aprirla) sono minori.

Questa è la condizione delle cose e questioni ‘chiusure’ ed ‘ermetiche’, paragonate alle porte di cui abbiamo parlato.

*Il CENTOCINQUANTATREESIMO quesito* Ero presente ad una riunione del cenacolo di un notevole e il discorso spinse i partecipanti sul serio e il faceto; uno di loro sfidò i presenti dicendo: davvero non so perché sia lecito ai giuristi che uno dica a proposito di una stessa questione sessuale: è illecito e un altro allo stesso preciso proposito dica: è lecita, quando il sesso è il sesso come gli averi sono gli averi. Allo stesso modo si è discus-

**582** Le due parole sono sinonime, con il senso di ‘oscuro, ambiguo’, molto spesso usate in relazione al significato criptico di un verso o di vocaboli desueti o circoscritti al lessico beduino della poesia antica; nella definizione dell’eloquenza di ‘Askarī, *Šinā’atayn*, 16, si trovano usate insieme ed insieme opposte a chiaro e scorrevole. Le due parole si trovano insieme nell’allocuzione di apertura indirizzata da Ġāḥiẓ a Ibn ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb al-tarbī‘ wa-al-tadwīr* (su cui v. il quesito nr. 148), 12; Pellat 1955, nel glossario traduce *mustabham* «inconnu, obscur», 118 e *mustaḡlaq* «incompréhensible, hermétique», 178; nella traduzione ci siamo attenuti alla classificazione del grado di ‘chiusura’ proposta da Miskawayh.

**583** Qui l’autore allude agli schemi nominali e verbali che si derivano dalla radice Ġ.L.Q., v. la prima nota al quesito nr. 1: l’idea base del ‘chiudere’ si applica anche ai derivati, anche se usati in senso traslato.

so a proposito di ‘anima’ e ciò che segue (nel versetto):<sup>584</sup> questo ritiene obbligatorio uccidere qualcuno, e il suo collega lo proibisce.

Differiscono fra loro in questo modo inquietante ed esercitano il diritto in arbitrario malo modo, seguendo le loro passioni e giungendo lontano nella via dell’interpretazione: cosa che non è nell’agire di scrupolose persone di religione né nei costumi delle persone dotate di ragione e padrone di conoscenza.

Tutto ciò quando loro stessi affermano che Dio altissimo ha reso chiari i giudizi, ha ben innalzato i segnali, ha distinto il generale dal particolare e non ha lasciato ‘né secco né umido’ senza deporlo nel suo Libro o inserirlo nel suo messaggio.<sup>585</sup>

Questo quesito non dovrebbe trovar posto qui, perché è rivolto ai giureconsulti, o ai teologi che difendono la religione, tuttavia mi è parso bene che ci fosse in questo libro qualcosa che accenni ai fondamenti della legge, anche se la maggior parte di ciò che esso contiene è tratto dalla natura o preso dai più grandi e ben sperimentati filosofi e dagli uomini preminenti di ogni genere e setta.

Il compimento della volontà spetta a Dio altissimo così come la salvezza dagli attacchi degli invidiosi.

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Le parole dei giureconsulti: Dio altissimo ha reso chiari i giudizi, ha ben innalzato i segnali, ha distinto il generale dal particolare e non ha lasciato ‘né umido né secco che non sia in un Libro chiaro’, sono estremamente giuste e corrette. Come potrebbe essere altrimenti, quando non è possibile emettere un giudizio che non abbia un fondamento coranico, proveniente sia da un’interpretazione che vi si riferisce, sia da una formulazione testuale evidente, che decida nettamente al proposito. Oltre a questo, (il Corano) non manca di annunciare cose arcane o informare su cose avvenute in un passato secolare, né manca di parabole (per farci capire) ciò che ci è promesso, né di allusioni al nostro destino futuro,<sup>586</sup> né di avvertimenti su ciò che facciamo a proposito della gestione di questo mondo e del bene dell’altro.

Quanto a ciò che autorizza i giureconsulti, a proposito di un’unica questione, l’uno a dire che è lecita l’altro che è illecita, ciò avviene perché questo fatto è lasciato ad un’interpretazione personale che è fatta in vista di un vantaggio connesso con le persone da quel punto di vista. Infatti l’interpretazione personale non avviene nei giudizi in modo ugua-

**584** Allusione a *Cor* 5,45: «anima per anima, occhio per occhio», etc.; la legge del taglione è tuttavia mitigata da altri versetti.

**585** *Cor* 6,59: «non v’è granello nelle tenebre della terra né nulla d’umido o di secco, che non sia registrato in un Libro Chiaro».

**586** Letteralmente ‘ciò in cui saremo cambiati’.

le - intendo dire che essa non conduce ad un unico esito, come avviene a proposito delle cose obbligatorie. La prova è che chiunque faccia sforzi di interpretazione per raggiungere la verità sul fatto che Dio altissimo è uno, non ha davanti che una sola via, e la troverà, senza dubbio, se dà alla speculazione il suo dovuto; se devia dalla corretta considerazione, erra e si perde e non trova ciò che cercava; merita di essere guidato e, se poi si ostina, punito.

Le cose non stanno così per quanto riguarda l'interpretazione personale nei giudizi legali, perché alcuni di essi variano con il tempo e l'abitudine, secondo il vantaggio delle persone, dato che sono emessi secondo una giustizia situazionale<sup>587</sup> e il vantaggio può risiedere oggi in una cosa e domani in un'altra e può essere tale per Zayd e il contrario per 'Amr.

Per quanto riguarda poi lo sforzo di riflessione personale che si compie come esercizio di pietà e per scelta di obbedienza oppure per il generico vantaggio che ha in se stesso, non per un (dato) fatto richiesto, l'errore non reca danno, dopo che l'interpretazione personale è avvenuta a proposito. Per esempio, lo scopo del colpire la palla con la mazza da polo sta nell'esercizio e nel movimento, e non nuoce che il tiro manchi la palla, né giova che la colpisca, anche se la regola ha disposto che la si batta e colpisca, perché lo scopo nella cosa consiste nel movimento e nell'esercizio. Lo stesso se un saggio sotterra qualcosa in un deserto e dice alla gente: cercate, e chi trova avrà questo e questo, essendo il suo scopo che la gente vi si applichi per conoscere la misura del loro sforzo personale,<sup>588</sup> e perché da questa ricerca risulti loro un vantaggio diverso dal ritrovamento della cosa sotterrata: anche in questo caso non nuoce che tale oggetto si manchi, né giova che lo si raggiunga. Infatti l'utilità stava nell'applicarsi e nel cercare ed è stata acquisita sia da chi ha trovato sia da chi non ha trovato.

I tipi di applicazione personale e di riflessione che vanno in questo modo sono numerosi, e fra questi, molti nelle questioni di matematica o geometria o di altre discipline, in cui lo scopo dei saggi non è che si raggiunga il fine ultimo di estrarne i frutti, ma piuttosto che l'anima si eserciti attraverso la riflessione e si abitui alla perseveranza nell'esercizio del pensiero, condotto nel corretto modo, perché si formi in lei un habitus ed acquisizione permanente verso la lunga riflessione e si distacchi dai sensi e dalle cose fisiche: se questo utile viene raggiunto, sarà stato raggiunto anche lo scopo ultimo della riflessione.

587 O 'convenzionale' (*wad'ī*), v. Miskawayh, *Mā'iyyat al-'adl* che ha un paragrafo (229-30) proprio su questo tema e ne sottolinea il carattere contingente e legato alle situazioni locali del momento.

588 Una stessa parola (*iğtihād*) indica sia un generico 'sforzo, applicazione', sia in campo giuridico, lo 'sforzo di riflessione personale' per cui si giunge ad un giudizio indipendente in una questione giuridica o teologica.

Gli aspetti trascurati e non chiariti della legge appartengono a questa stessa specie: il loro scopo e la loro utilità sono la realizzazione della riflessione e dello sforzo personale e basta. Ciò a cui portano poi le divergenze è in ogni caso tutto corretto e saggio e non bisogna stupirsi che una stessa cosa sia lecita dal punto di vista della scuola šafi'ita e illecita da quello della scuola malikita o hanafita;<sup>589</sup> infatti il lecito e l'illecito nei giudizi e nelle cose della legge non sono del tipo degli opposti o contraddittori nelle cose naturali e simili, perché non è assurdo che una stessa cosa sia lecita o illecita secondo due situazioni o due persone, o secondo l'esempio che abbiamo fatto del colpire la palla con la mazza da polo o del trovare l'oggetto sotterrato dal saggio nel modo che abbiamo riferito.

Stando così le cose, bisogna che la persona razionale, quando riflette su uno dei giudizi legali ed è abilitato ad uno sforzo di interpretazione personale - intendo dire che conosce il Corano e i suoi verdetti, le tradizioni profetiche autentiche tramandate e i corretti giudizi consensuali<sup>590</sup> - si applichi nella riflessione personale, e poi agisca secondo questo suo personale giudizio. Anche un altro che sia allo stesso livello di conoscenza, ha il diritto di esercitare il suo sforzo di interpretazione personale e di agire secondo ciò a cui essa lo conduce, e anche se diverge dal primo, fiducioso che ciò che viene richiesto è il suo sforzo di riflessione, e che la divergenza non nuoce.

Tutto ciò, certo, a meno che la questione considerata non sia di genere diverso da quelle che abbiamo citato e portato ad esempio (e non riguardi) per esempio i fondamenti, in cui lo scopo della riflessione è conseguire il vero e non altro: questa è infatti una questione diversa, che richiede una riflessione che vi conduca senz'altro. Come l'esercizio richiesto dal battere la mazza da polo e colpire la palla è fatto per giovare alla salute e, una volta che questa sia conseguita attraverso l'esercizio, non nuoce cosa avviene alla palla, che l'abbiamo colpita o mancata - specularmente stanno le cose dall'altro punto di vista, quello in cui è assolutamente necessario conseguire il vero in sé: il loro caso è come quello della flebotomia, in cui per giovare alla salute è necessario riuscirli in sé e far uscire il sangue e non altro, e nient'altro giova.

Se arrivi a conoscere questi due estremi della riflessione e a distinguerli come loro spetta, non ti stupisci di ciò che racconti nel quesito e la risposta ne esce corretta, a Dio piacendo.<sup>591</sup>

**589** Si tratta di tre delle quattro 'scuole giuridiche' canoniche.

**590** Si tratta delle tre fonti canoniche del diritto: Corano, tradizioni profetiche e consenso dei dotti.

**591** Arkoun 1982, 240-2 commenta con una certa perplessità questa presentazione dell'*iğtihād* come esercizio intellettuale fine a se stesso, cosa lontanissima dallo spirito con cui questa attività era considerata dai dottori della legge, ed esempio secondo lui della rottura fra l'atteggiamento della fede e quello della filosofia.

*Il CENTOCINQUANTAQUATTRESIMO quesito* Perché quando il popolo viene a sapere che il sovrano ricerca il piacere, si lascia assorbire dai desideri e si abbandona alle basse passioni,<sup>592</sup> lo tiene in poco conto, anche se è un despota sanguinario, un oppressore che annienta ogni bene?

Mentre invece, quando ne conosce l'intelligenza, i meriti e la serietà, ne ha un reverente timore e si mette tutta insieme con lui? Cosa conta la testimonianza dei fatti in questo quesito, dato che la risposta dispiega una scienza che si pone al di sopra del quesito?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - (L'esercizio della) sovranità<sup>593</sup> è un'arte che stabilisce in buon ordine la vita civile, che conduce gli uomini a realizzare il loro vantaggio attraverso le leggi e maniere di amministrarli, facendo loro prediligere ed aborrire (ciò che è necessario), che preserva il rango e il modo di vivere delle persone, perché abbiano corso nel modo migliore possibile.

Essendo quindi quest'arte così elevata, è necessario che chi la esercita possieda lui stesso tutte le virtù: infatti chi non emenda se stesso non emenda gli altri, mentre se corregge se stesso con il raggiungimento delle virtù, gli sarà possibile correggere gli altri.

Il raggiungimento delle virtù dell'anima si ha prima di tutto con la continenza, che consiste nel correggere la facoltà concupiscibile in modo che non desideri ciò che non deve, ma si muova invece verso ciò che deve, come deve, e secondo il modo che deve.

In secondo luogo si ha con la correzione della facoltà irascibile, perché questa facoltà sia equilibrata nei suoi movimenti e possa essere usata come si deve, verso chi si deve, nel modo in cui si deve ed essere diretta ad azioni nobili e magnanime, a sopportare il dolore, resistere ai soprusi a viso aperto, a tendere verso ciò che è nobile nella misura del necessario, secondo le condizioni che si trovano descritte nei libri di etica.

Se queste due facoltà si trovano in equilibrio nell'uomo e i loro movimenti saranno come si deve equilibrati, senza eccesso né difetto, sarà acquisita per lui quella giustizia<sup>594</sup> che è il frutto di tutte le virtù.

Attraverso il raggiungimento di queste virtù si rafforza l'anima razionale e acquista continuità nell'uomo la forma perfezionatrice<sup>595</sup> per cui

592 *hawā al-nafs*, letteralmente 'la passione dell'anima', espressione corrente nel senso indicato.

593 Vedi il quesito nr. 34.

594 La giustizia, la quarta virtù, non si connette a nessuna delle tre facoltà dell'anima, ma costituisce il coronamento e il compimento delle altre, v. *Tahdīb*, 16 (Arkoun 1988, 25) che in nota riporta le referenze alle fonti classiche.

595 *al-ṣūra al-kamāliyya*, questo termine tecnico, non riportato da Goichon 1938, sembra significare una forma non ancora perfetta, ma tendente alla perfezione, che si può trovare in fase di formazione anche nelle piante e negli animali, v. Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī, *Šarḥ al-*

si rende meritevole di essere quello che governa e dirige una città o un paese.

Se invece ciò non avviene, bisognerà che sia lui governato da altri, diretto da chi lo corregga e lo raddrizzi. C'è cosa più brutta del fatto che la situazione (naturale) sia capovolta e abbia un corso diverso da quello suo proprio? La natura umana rifiuta che si devii nelle cose, tanto più dunque rifiuta che esse siano capovolte e invertite rispetto al loro naturale modo di essere.

Quanto a quello che dici: anche se il sovrano è un tiranno violento ed oppressore nello spargere sangue e portare offesa alle cose sacre, questo è uno stato che lo diminuisce rispetto alle condizioni (che deve rispettare) la sovranità, non che gli aggiunge ed è più probabile che lo faccia decadere agli occhi dei suoi sudditi; infatti è condizione del sovrano che usi il suo potere<sup>596</sup> secondo ciò che si deve e secondo tutte le condizioni già menzionate.

Questa persona non è forse simile ad un medico che pretende di guarire tutte le malattie, di assicurare la salute dei corpi nella diversità dei temperamenti e di conservarne l'equilibrio, ma che poi, se lo si osserva, lo si trova continuamente malato, disordinato nel temperamento, a causa della cattiva gestione di sé? Quando viene interrogato ed esaminato, si rivela così incapace di chiarezza e guasto nella gestione di sé, da disperare che riesca a rimettere in buon ordine il temperamento del suo proprio corpo: come non suscita simile situazione riso e scherno? Come non lo dispregia chi non è medico e non si arroga tale arte e pur tuttavia mantiene una bella condotta nel corpo e un sano governo di se stesso?

Se poi accade che questo millantatore arrivi al potere e chieda alle persone di farsi dirigere da lui, come esse non ne rifuggiranno ancora di più e come non rideranno di lui ancor più?

Questo paragone è giusto, si adatta a colui che vi è rappresentato e bisogna che vi si rifletta: infatti è sufficiente (a rispondere) a quanto hai chiesto, se Dio vuole.

*Il CENTOCINQUANTACINQUESIMO quesito* Perché avviene che chi è commosso da un canto o si compiace dell'ascolto della musica tende la mano, muove la testa, talvolta perfino si alza, si muove, danza, mugola, grida, talvolta corre e erra qua e là, mentre lo stesso non avviene a chi prova paura, che invece rabbrivisce e si contrae, nasconde la sua persona e dissimula le sue tracce, abbassa la voce e limita le parole?

*iṣārāt wa-al-tanbīhāt li-bn Sīnā* (Commento al Libro delle allusioni e degli avvertimenti di Avicenna), 2, 207.

596 Letteralmente 'queste cose'.



*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia - Abbiamo già risposto a questo quesito quando abbiamo parlato della ragione della gioia o della pena, e abbiamo detto che nel momento della gioia l'anima dilata il sangue nelle vene fino alla superficie del corpo e nel momento della pena lo restringe e il restringersi del calore alle profondità del corpo e al suo punto di origine nel cuore, provoca un aumento colà del vapore fuligginoso, che compare alla superficie del corpo.<sup>597</sup>*

La derivazione etimologica del nome della 'pena'<sup>598</sup> ne indica il significato, poiché avviene al cuore ciò che avviene ad ogni cosa calda quando viene 'coperta': al calore viene impedito di diffondersi e apparire alla superficie del corpo. Per questo l'uomo, nel momento della pena, emette forti sospiri, per il bisogno che ha il cuore di aria con cui far uscire l'eccesso di fumo che vi si trova, e attirare altra aria pulita che aumenti il calore e lo ventili, come avviene per il fuoco fuori.

I due stati sono legati fra loro - intendo dire il temperamento del cuore e il movimento dell'anima - perché se capita all'anima di contrarsi, il calore si inabissa nelle profondità del corpo dai suoi vari settori; mentre se capita al temperamento del corpo che il calore si infossi e si restringa ad una parte del cuore, l'anima si contrae, perché l'uno è legato all'altra e ne dipende: per questo alcuni pensano che l'anima sia una forma di temperamento mentre altri pensano che sia uno stato che dipende dal temperamento del corpo.

Il vino e le bevande e medicinali simili che dilatano il calore gentilmente, lo accrescono e lo diffondono fino alla superficie del corpo, provocano allegria ed emozione, mentre le medicine che raffreddano il corpo e costringono il calore, hanno l'effetto opposto.

Il temperamento melancolico va sempre insieme alla tristezza, mentre il temperamento sanguigno va sempre insieme all'allegria.

Come le medicine o i cibi hanno questi effetti sul temperamento, seguiti dal movimento dell'anima, così la conversazione, le melodie, il suono degli strumenti a corda o a fiato, anch'essi muovono l'anima con conseguente movimento del temperamento del corpo, per la contiguità del temperamento con l'anima e perché ambedue sono legati l'uno all'altra, si influenzano reciprocamente e l'azione dell'uno segue l'azione dell'altra.

*Il CENTOCINQUANTASEIESIMO quesito* Perché avviene che il bugiardo spesso dica la verità, mentre il sincero mente di rado? L'abitudine alla sincerità si può spostare verso la menzogna? L'abitudine alla menzogna può trasformarsi in sincerità, o questo è impossibile?

<sup>597</sup> Vedi i quesiti nrr. 93 e 99; per quanto riguarda il vapore fuligginoso v. i riferimenti nel quesito nr. 59.

<sup>598</sup> *ǧamm*, che ha come primo significato 'coprire, velare'.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – La sincerità e la menzogna sono per l'anima come la salute e la malattia, perché la sincerità è una forma di salute e la menzogna una forma di malattia; lo stesso avviene per un enunciato: la veridicità è lo stato di salute, la menzogna quello di malattia. Come nel corpo lo stato di salute è prevalente rispetto allo stato di malattia, perché quest'ultimo può colpire uno, due o tre membra, allo stesso modo nell'anima lo stato di salute prevale su quello di malattia, che può manifestarsi in una o due facoltà, o in uno o due caratteri morali.

E come nel corpo, se le malattie delle membra si moltiplicassero o se ne susseguissero molte in uno solo, lo annienterebbero, così nell'anima se le malattie delle sue facoltà si moltiplicassero o se ne susseguissero molte su una sola, la distruggerebbero.

Lo stato di equilibrio disposto sia per il corpo sia per l'anima è quello secondo il quale ognuno preserva la sua esistenza e se talvolta una malattia colpisce uno dei due in modo da farlo uscire dal suo stato di equilibrio, ciò avviene in una sola delle sue parti o in una sola delle sue facoltà, e per un breve tempo, dopo il quale ognuno ritorna allo stato d'equilibrio disposto per lui.

Se poi uno immagina che le malattie si impadroniscano di tutte le membra del corpo tanto che non ne rimanga alcuno sano o che si susseguano molte malattie ininterrottamente per lungo tempo su un membro solo, questa è una supposizione fallace, perché se fosse vera scomparirebbe quel corpo o quel membro a proposito del quale l'ha formulata. Lo prova il fatto che il cuore, essendo la fonte della vita che scorre da lui in tutto il corpo, è quanto mai protetto dalle malattie, perché se gliene occorresse una, si propagherebbe velocemente in tutte le parti del corpo e da ciò deriverebbe veloce rovina e morte immediata.

Questo per quanto riguarda lo stato dell'anima nell'equilibrio e nella malattia.

Poiché la menzogna trasmette all'anima una forma distorta, ossia la forma di qualcosa diversa da come è in realtà, sia chi la trasmette sia chi la riceve diventano due ammalati. Per questo nessuno si affatica a mentire né lo fa intenzionalmente a meno che una necessità non lo inviti, o perché pensa che tale menzogna gli gioverà, come può giovare al corpo un veleno in certe circostanze; si sottopone allora a questa bruttura malgrado la repulsione dell'anima. Ciò può ripetersi e diventare un'abitudine, come altre brutture diventano carattere e abitudine e come cibi nocivi diventano cattiva abitudine per certuni.

Ancora, a chi è abituato a mentire, la menzogna riesce perfettamente quando la mescola con la verità e quando si sente da lui anche il vero, altrimenti non gli riuscirebbe nemmeno la menzogna, perché il falso si regge soltanto quando si mescola con il vero.

Quanto a quello che domandi, se può passare alla menzogna chi è abituato alla sincerità, o alla sincerità chi è familiare con la menzogna, se

ciò non fosse possibile e osservabile nelle persone, non sarebbero state poste le regole di condotta né si correggerebbero i giovani, né le persone si curerebbero di educare i figli, né nessuno criticerebbe nessuno, mentre invece tutto questo è diffuso ed evidente fra le persone.

Questo è stato chiarito nei libri di etica e se vuoi andare più in profondità prendi di lì, a Dio piacendo.

*Il CENTOCINQUANTASETTESIMO quesito* [Dice Miskawayh] Hai menzionato - Dio ti assista - quesiti relativi a credenze e sciocchezze correnti nel popolo e che non meritano risposta, come: se entrano mosche nei vestiti di qualcuno, questo si ammala, oppure: il prezzo del sangue di una formica è un dattero, oppure: quando a qualcuno fischia un orecchio dicono (di lui) così e così.

Bisogna che si rida di tali e simili quesiti e li si citino per scherzo come motto di spirito, ma quanto alle risposte che ne chiedi, non credo che una persona intelligente le conosca: e come vi potrei rispondere?

Iddio ti perdoni e ti corregga.<sup>599</sup>

*Il CENTOCINQUANTOTTESIMO quesito* Qual è la differenza fra 'divinazione induttiva' (*irāfa*), 'divinazione esoterica' (*kihāna*),<sup>600</sup> 'astrologia' (*tanjīm*), litomanzia (*ṭarq*), zoomanzia (*iyāfa*)<sup>601</sup> e ornitomanzia (*zaḡr*)? sono esse comuni agli Arabi e ad altri popoli o no?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La differenza fra la divinazione induttiva e quella esoterica è che colui che esercita la prima informa sulle cose passate mentre colui che esercita la seconda, sulle cose future: la divinazione induttiva infatti consiste nel conoscere le tracce (delle cose) e nel dedurre cosa le ha prodotte, mentre quella esote-

599 In realtà Tawhīdī, *Baṣā'ir*, 9, 50-5, nr. 162, riporta una serie di detti popolari, ma conosciuti e usati anche dalle classi alte (fra cui tutti quelli qui citati), presentandoli con un commento che non lo mostra così sprovveduto come lo vorrebbe Miskawayh: dice di averli raccolti qua e là, sapidi e non privi di utili ammonimenti, di averli dunque mostrati ad eminenti persone - le quali tutte, tranne un solo uomo, li conoscevano - chiedendone i segreti, la storia e la ragione per cui sono difficilmente capiti nonostante la loro diffusione, e di averli elencati perché anche altri partecipino delle loro qualità. Secondo quanto riportato in nota dall'editrice dell'opera, W. al-Qāḍī, alcuni di tali detti si trovano anche nelle *Muḥāḍarāt* di Rāḡib al-Iṣfahānī. Se questo 'solo uomo' sia Miskawayh è difficile dire, perché la data di composizione del *Hawāmil* non è sicura (v. Introduzione); se così fosse il *Baṣā'ir*, la cui composizione peraltro durò 15 anni, sarebbe almeno in parte posteriore al *Hawāmil*. Amīn nell'Introduzione all'edizione, pagina ٥, afferma che il *Hawāmil* sarebbe la prima opera di Tawhīdī, mentre il *Baṣā'ir* sarebbe stato iniziato nel 985.

600 Vedi il quesito nr. 83. Su questi termini e quelli successivi, si veda Fahd 1987; Tawhīdī, *Muqabāsāt*, 226-30 e il commento di Kraemer 1986, 245-6.

601 Il termine si riferisce agli auspici tratti dagli animali, di fatto dagli uccelli, v. E.I. s.v. (T. Fahd), in contrapposizione a *fa'l*, cledonismo.

rica è una forza nell'anima capace di leggere le cose che devono avvenire in modo scisso dai sensi; essa è più alta in grado della prima. Ne abbiamo già parlato nel *Fawz*, a proposito della differenza fra 'profeta' e 'colui che si fa passare per profeta' e della facoltà in cui risiede l'ispirazione e come ciò avvenga: attingi di lì.<sup>602</sup>

Quanto alla differenza fra 'astrologia' e tutto ciò che è equivalente a 'presagio', è chiara; infatti l'astrologia è un'arte attraverso cui si conoscono i movimenti dei corpi superiori e la loro influenza su quelli inferiori.<sup>603</sup> È una disciplina della natura, anche se è stata caricata oltre le sue capacità, intendo dire che l'astrologo spesso ha inserito nella scienza anche cose parziali e minuziose a cui non si arriva con questa arte e dà informazioni sulle cose che devono avvenire attraverso l'influenza esercitata da qualcosa su ciò che le è analogo. Il sole per esempio, muovendosi in una sola delle sue rotazioni, provoca con il suo movimento vari tipi di influenza su questo mondo, e così ogni altra stella che influisca con il suo movimento, la sua rotazione, i suoi raggi<sup>604</sup> che arrivano a questo nostro mondo. Così l'astrologo dice, per esempio: l'anno prossimo si uniscono le indicazioni dei pronostici del sole e di Saturno e eserciteranno sul nostro mondo un'influenza composta dalle nature dei due movimenti e lo stato dell'aria sarà così e così. E così per lo stato dei quattro elementi, e poiché gli animali e le piante sono composti di questi elementi naturali, bisogna che tutto ciò che agisce sui loro componenti semplici agisca anche sui composti.

L'influenza delle stelle sul nostro mondo è un'influenza naturale, infatti l'astrologo informa sulla base di calcoli sui movimenti delle stelle e dei loro raggi il cui flusso arriva a noi, secondo una deduzione tratta dalla natura, anche se talvolta sbaglia, a seconda della precisione della sua riflessione, della molteplicità dei movimenti e delle corrispondenze che si possono trovare insieme nelle sfere e negli astri, della ricettività delle

602 *Fawz*, 136-8, nella sezione fra la differenza fra la profezia (*nubuwwa*) e la divinazione (*kihāna*). Miskawayh sembra affermare in queste pagine che, per particolari configurazioni astrali, esistono epoche in cui il dono profetico si manifesta, giungendo a perfezione nei veri profeti e in modo imperfetto e incompiuto in altri; costoro, sentendo di avere questo dono si applicano volontariamente ad usarlo servendosi di ausili esterni tratti da cose sensibili, essendo talvolta veritieri e talvolta mendaci, ma pur sempre provvisti di uno 'scopo grande' (*ğarağ kabīr*), sia pure a diversi livelli. Che la *kihāna* sia superiore alla *'irāfa* è cosa riconosciuta generalmente, v. Fahd 1987, 113. Come nota Kraemer 1986, 245, a proposito della posizione di Siğistānī, associando la profezia con la divinazione o l'astrologia se ne sposta la collocazione dal campo di una rivelazione particolare a quello della conoscenza ispirata o dell'intuizione.

603 Vedi il quesito nr. 28.

604 In un trattato attribuito a Kindī, che malgrado qualche difficoltà Adamson 2007b tende a ritenere autentico, conservato solo in latino (*De radiis*), è sostenuta la tesi che ogni astro ha un suo proprio stato e natura che include fra l'altro la proiezione di raggi, attraverso cui si compie la sua azione a distanza, anche sul mondo sublunare (Adamson 2007b, 189).

varie parti del mondo della generazione e della corruzione<sup>605</sup> a tali influssi nella loro diversità.

Quanto agli adepti invece dei presagi, ornitomanzia,<sup>606</sup> litomanzia e simili, (le loro) sono semplici congetture, la cui veridicità si realizza raramente e per caso e che non riposano su una base, né sono provate, perché non sono naturali, né psicologiche né divine, sono solo determinazioni (dei momenti fausti o infausti)<sup>607</sup> basate su immaginazioni e congetture, che molto mentono e poco sono veritiere, come avviene a chi informa che domani pioverà, o che l'emiro uscirà a cavallo, senza dimostrazione né ragionamento persuasivo,<sup>608</sup> ma anzi parlando in questo modo e lanciando sentenze a vanvera: talvolta ha ragione e gli avviene per caso di conformarsi alla realtà, ma per lo più, al contrario, sbaglia.

Questi fenomeni sono comuni agli Arabi e agli altri popoli, ma gli Arabi si contraddistinguono, dal punto di vista della divinazione induttiva e dell'ornitomanzia, perché vi si dedicano più degli altri.

*Il CENTOCINQUANTANOVESIMO quesito* Perché su qualunque cosa che esista si indaghi, le domande da porsi sono quattro: forse che (esiste)?<sup>609</sup> Poi: che cosa è? Poi: qual è? Poi: perché?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia –* Perché questi quattro sono i principi di tutte le cose esistenti, le loro cause prime: su questi infatti si presentano i dubbi e se vengono circoscritti non resta ragione di accesso al dubbio. Il primo principio nell'esistenza di qualcosa è lo stabilirne l'essenza, la sua sostanza prima,<sup>610</sup> sulla quale si ricerca attraverso: forse che (esiste)? E se qualcuno dubita sulla sostanza

605 Ossia di questo nostro mondo, v. il quesito nr. 135.

606 *zağr* e *ṭira*, almeno in origine designavano rispettivamente gli auspici tratti dalla istigazione deliberata di voli e gridi degli uccelli (*auspicia impetrata*) e quelli tratti dall'osservazione di voli e gridi spontanei (*auspicia oblativa*), E.I. s.v. *Fa'l* (T. Fahd); Miskawayh qui li considera in un'unica espressione (*zağr al-ṭir*); v. anche il quesito nr. 83.

607 *iḥtiyārāt* 'electiones', cioè la determinazione in base a calcoli astrologici dei momenti fausti o infausti.

608 Cf. il *qiyās iqnā'ī*, Goichon 1938, 446, discorsivo e retorico rispetto a quello dimostrativo, e il quesito nr. 1.

609 *hal*, Avicenna, *Nağāt*, 103-4 elenca e definisce le 'domande' fondamentali da porsi nello studio di un argomento appartenente ad una scienza dimostrativa; la prima, introdotta da: forse che? mira a conoscere 'lo stato di esistenza o non esistenza'. Vedi anche Goichon 1938, 203-4; v. anche *Iḥwān al-ṣafā'*, *Risāla* nr. 40 dove oltre a queste quattro domande fondamentali ne vengono aggiunte altre cinque, *Rasā'il*, 3, 276.

610 *huwiyya* la 'sostanza soggetto', la 'sostanza prima', tradotto «ipséité» da Goichon 1938, 411. Nel quesito nr. 170, in identico contesto, Miskawayh usa *inniyya*, su cui v. Goichon 1938, 9.

prima di qualcosa, cioè sull'esistenza della sua essenza, non va oltre nell'indagine.

Eliminato il dubbio sulla sua esistenza, e stabilito che ha un'essenza e una sostanza prima, è lecito poi indagare sul secondo principio della sua esistenza, che è la sua forma, la specie cioè di cui è costituita, e per la quale è diventata quello che è. Questa indagine si compie attraverso (la domanda): che cosa è?, perché 'che cosa è' è la ricerca della specie e della forma costitutiva.

Raggiunta la conoscenza di questi due aspetti della cosa nascosta: la prima esistenza, ossia la sostanza prima sulla quale si indaga attraverso: forse che (esiste)?, e la seconda esistenza, ossia la specificità, o la forma costitutiva, su cui si ricerca attraverso: che cosa è? - è possibile indagare su ciò che la distingue dalle altre, cioè la sua differenza: questo è il terzo principio, perché ciò che la distingue dalle altre è ciò che si ricerca attraverso: qual è?, ossia la sua differenza essenziale.<sup>611</sup>

Acquisiti questi quattro principi sulla cosa su cui si ricerca, niente più resta esposto al dubbio e la scienza che se ne ha è corretta, tranne la sua finalità<sup>612</sup> e la cosa per la quale esiste; questa ultima causa si chiama 'finalistica', ed è la più nobile. Aristotele è stato il primo che vi ha richiamato l'attenzione e l'ha enucleata, poiché tutte le altre tre sono ancillari e subordinate<sup>613</sup> a questa causa ultima, come se non esistessero che per lei e a causa sua: ed è quella su cui si ricerca con: perché?

Se si sa perché (qualcosa) esiste e quale ne è lo scopo ultimo - intendo dire ciò per cui esiste - la ricerca finisce e si ha la scienza completa della cosa, cessa ogni dubbio a suo proposito e non rimane motivo per l'anima di desiderare di riflettervi sopra e di conoscerla, perché ne abbraccia effettivamente tutte le cause e principi, senza che il dubbio vi si possa fare strada. Per questo l'indagine si fa su quattro punti, né più né meno.

*Il CENTOSESSANTESIMO quesito* Cos'è l'inesistente? e come si può farne la ricerca? Che utilità c'è nell'avere opinioni divergenti al proposito?

**611** Per esempio se si chiede: quale animale è l'uomo? La risposta 'quello razionale' costituisce la differenza, cioè l'universale essenziale che si attribuisce a una specie, v. Goichon 1938, 272.

**612** *kamāl*, per questa parola, con il suo plurale *kamālāt* v. il quesito nr. 88. Con un derivato di questa parola, *kamāliyya*, Miskawayh designa ciò che ho tradotto 'causa finalistica'. Goichon 1938, 238 attesta in questo senso la parola *ḡā'iyya* nell'uso di Avicenna (il quale usa *kamālāt* in un senso vicino a quello di scopo); l'identificazione di queste due 'cause', affermata a proposito del fatto che Iddio non ha nessun'altra causa che la sua propria essenza, neppure quella 'finalistica' (...*wa-lā ḡā'iyya wa-hiya al-'illa al-kamāliyya*) è data dal filosofo sciita iraniano Mīr Dāmād Muḥammad Bāqir (m. 1630), *al-Rawāsiḥ al-samāwiyya fī šarḥ al-aḥādīṯ al-imāmiyya* (Le montagne celesti, o il Commento ai detti profetici imamiti), 15; v. anche E.I. s.v. *ʿIlla* (L. Gardet).

**613** Letteralmente *asbāb* 'cause'.

Perché i teologi si dilungano a parlare del suo nome e significato?<sup>614</sup> C'è un risultato nei loro discorsi? Non ho mai visto questione a se stessa impossibile come questa.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia - L'inesistente che i teologi particolarmente intendono, esiste in qualche modo e quindi è corretto alludervi e parlarne. Per esempio si può dire che quando si fa immaginare<sup>615</sup> a Zayd una cosa non esistente, la sua forma esiste nell'immaginazione di chi (gliene) parla, nonostante non esista, ed ha per lui, nell'immaginazione, una qualche esistenza. Questa stessa è la situazione di tutto ciò che immaginano come inesistente, che sia un corpo, o un accidente o uno stato: non è inesistente ma contemplata. La prova ne è che non immaginiamo una cosa inesistente se non a condizione di dar forma (nella mente) ad uno stato in cui è esistita o esiste: questa sua forma esiste nella nostra immaginazione e costituisce una qualche esistenza.*

L'inesistente assoluto, invece - che non riposa su una qualche individualità, né su un suo accidente o stato - non si stabilisce in un'immaginazione, non se ne parla, né è corretto che qualcuno ne chieda, perché è niente in assoluto. Infatti è corretto far domande a proposito di una cosa che esiste, a cui occorrono stati, presenti o attesi; per questo la maggior parte dei teologi afferma che l'inesistente è una cosa, mentre altri affermano che non è una cosa - ossia non lo chiamano 'cosa'. Questa discrepanza occorre loro perché alcuni lo contemplano dal punto di vista dell'immaginazione e altri dal punto di vista dei sensi; chi lo contempla nell'immaginazione lo afferma come cosa, chi dal punto di vista dei sensi, non lo fa.

La prova che l'inesistente a cui alludono è quello che abbiamo detto, nel modo che abbiamo descritto, è che quando si propongono vicendevolmente la questione dell'inesistente, si chiedono se vi sia un'essenza, o, a proposito del colore nero,<sup>616</sup> si domandano se ce n'è nell'inesistente, e così

**614** Soprattutto i Mu'taziliti si sono occupati della questione dell'inesistente in quanto 'potenzialmente esistente' o 'non ancora esistente' in relazione alle questioni della conoscenza che Dio ha delle creature e della sua relazione con il mondo creato e le leggi di natura, basandosi su *Cor* 22,1: «O uomini! Temete il vostro Signore, perché la scossa dell'Ora sarà cosa tremenda!»: sebbene l'ora di cui parla il Corano ancora non esista, viene chiamata 'cosa'. Rifacendosi forse alla teoria stoica, molti Mu'taziliti ritenevano che il 'non esistente' sia già 'cosa' (*šay'*) con la sua essenza e attributi; v. E.I. s.v. *'Adam* (S. van den Bergh); Nader 1984, 143-4; Frank 1978, 54-7; Klein-Franke 1994; secondo Ibn Hazm, *Fiṣal*, 5, 27, non tutti i Mu'taziliti ritenevano che l'inesistente fosse una 'cosa'; soprattutto fra i primi, nel timore che le cose potessero essere considerate eterne, v. Klein-Franke 1994, 381. Tale convinzione è stata ritenuta contraria all'islam ortodosso.

**615** Qui *wahm* e *tawahhum* non hanno il senso tecnico di 'facoltà estimativa', su cui v. i quesiti nrr. 16, 28, 48, 139 e 169, ma quello generico di immaginazione v. Goichon 1938, 442-3.

**616** Il colore nero è qui associato, per similitudine, alla questione del non esistente, perché la trasparenza dei colori veicolata dalla luce, che ne permette la visione, è solo potenziale

tutti i loro esempi sono tratti da cose sensibili; quando si trovasse a non essere percepibile con i sensi, come sarebbero i suoi stati? Poi rispondono attraverso ciò che si raffigura nell'anima e sta nell'immaginazione, dicendo a proposito del colore nero, che la sua vera natura è un effetto sulla vista da parte di un agente<sup>617</sup> da cui deriva la contrazione (visiva),<sup>618</sup> e che lo stesso avviene nell'inesistente, come se immaginassero che agisca sulla vista, non esistendo, come agirebbe esistendo.

È avvenuto loro di immaginarsi (le cose in questo modo) perché la facoltà a cui ascendono i sensi recepisce ciò che è simile alle impressioni che riceve,<sup>619</sup> ossia le perviene la forma astratta dalla materia: è la scienza sensoriale. Se fosse loro possibile affermare una forma intellettuale o negarla, parlerebbero di un esistente intellettuale e di un non esistente intellettuale.<sup>620</sup> Quindi sarebbe loro possibile domandarsi a proposito del

nel nero, v. E.I. s.v. *Lawn* (A. Morabia); v. anche Adamson 2006, 233, n. 65, a proposito della controversa questione se il colore esista nell'oscurità o sia solo potenziale.

**617** Allusione, forse, alla teoria secondo la quale la percezione, non solo del colore, avviene tramite un agente esterno che emana dall'oggetto percepito e penetra negli organi sensoriali (secondo l'analogia della percezione attraverso il senso del tatto, v. Adamson 2006, 210, n. 8). Questa teoria è discussa e rifiutata da Ḥunayn b. Iṣḥāq, v. Meyerhof 1928, 31-2, 103-4 del testo arabo. Esiste una seconda ipotesi, secondo la quale la visione di un oggetto esterno è mediata da un'emanazione visiva dall'occhio (*al-rūḥ al-baṣarī*, o *al-bāṣir* o *al-nūrī*), che copre l'oggetto visto e coopera con la luce esterna; secondo Sabra 2003, 87, le teorie ottiche in lingua araba del IX secolo, frutto di una mescolanza di dottrine, hanno tutte in comune il fatto di aderire, in una forma o in un'altra, a questa opinione, peraltro rigettata da Ibn al-Hayṭam e dagli *Iḥwān, Rasā'il*, 2, 312-3; Bausani 1978, 159, n. 3.

**618** La teoria della natura del colore e della sua percezione non è unanime presso i pensatori musulmani antichi, diversi dei quali, medici, filosofi, teologi, hanno affrontato la questione; e non è chiaro qui a quale si riferisce Miskawayh, il quale peraltro in questa risposta procede in modo piuttosto allusivo. Il senso da dare alla parola 'contrazione' (*qabḍ*) è spiegato chiaramente da Ibn Ḥazm, nel penultimo capitolo del suo *Fiṣal*, 5, 87, dedicato appunto ai colori. Ibn Ḥazm riporta l'opinione degli 'Antichi', a suo parere simile a quella della gente comune, sul colore nero, che 'raccolge la vista' (*yağma' al-baṣar*, cioè assorbe le radiazioni colorate), ossia la 'restringe' (*yaqbiḍuhu*) all'interno di chi guarda e le impedisce di estendersi e di formarsi le cose viste: questo, dice Ibn Ḥazm, 'è senza dubbio il senso di *qabḍ*'; il nero impedisce alla vista di espandersi e la trattiene (*kaff*) dalla percezione. Il bianco invece 'disperde la vista' (*yufarriq al-baṣar*, riflette le radiazioni colorate); v. la stessa affermazione negli stessi termini nel compendio di Galeno del *Timeo* di Platone edito da R. Walzer e P. Kraus 1951, 21 del testo arabo; nelle note alla traduzione latina p. 71 sono riportate le parole greche corrispondenti: il bianco è τὸ διακριτικόν, il nero τὸ συγκριτικόν. Vedi anche un'analogia affermazione presso gli *Iḥwān al-ṣafā'*, *Risāla* nr. 41, *Rasā'il*, 3, 328.

**619** Cf. i quesiti nrr. 28, 48 e 139, dove Miskawayh chiarisce a differenza fra percezione sensoriale, estimativa e intellettiva.

**620** Miskawayh intende dire che la discussione dovrebbe spostarsi dal piano dei sensi a quello degli intelligibili.



non esistente assoluto: può essere individuato<sup>621</sup> o no? Ma questi aspetti sono rimasti loro nascosti.

Hai chiesto a proposito delle loro dottrine e alle questioni che si pongono: ecco la risposta, evidente a Dio piacendo.

*Il CENTOESSANTUNESIMO quesito* Poi hai detto – Dio ti assista – fu chiesto a Ibn al-‘Amīd:<sup>622</sup> perché non ci si è messi d’accordo a compiere le transazioni commerciali fissando un prezzo per il rubino e le pietre preziose, o per il rame, il ferro o il piombo, invece che per l’oro e l’argento? Perché ci si è limitati a questi, sebbene altri possano prendere il loro posto e fare la loro funzione?

*Risponde Abū ‘Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – È ben chiaro che l’uomo non può vivere compiutamente la sua vita nell’isolamento,<sup>623</sup> perché ha bisogno di grandi aiuti da parte di chi gli prepari i cibi convenienti, i medicamenti, i vestiti, l’abitazione e il rifugio e simili cose di cui alcune sono necessarie per il vivere e altre utili per abbellire e migliorare l’esistenza, affinché sia dilettevole o bella e eccellente. L’uomo infatti non procede come tutti gli altri animali, ai cui bisogni si provvede, con le (sole) cose necessarie alla vita e alla sussistenza, per natura; trovare la strada verso il cibo, il vestito<sup>624</sup> e il resto fa parte dei suoi bisogni fisici e per questo è stato fornito della ragione e di essa munito, per servirsi per mezzo suo di tutte le cose e per ottenere con il suo autorevole aiuto quanto desidera.

Dato che la cooperazione è obbligatoria per necessità e il riunirsi di molti è naturale nella sopravvivenza del singolo, è necessario che le persone vivano in una vita associata, ossia che si riuniscano e si suddividano le attività e i mestieri, perché si possa realizzare dall’opera di tutti questa esigenza, intendo dire la sopravvivenza e la vita nel modo migliore possibile.

Supponendo che il riunirsi sia già avvenuto e così il cooperare, accade che il falegname che taglia il legno e lo prepara per il fabbro, il fabbro che

621 *yušāru ilayhi*, v. Goichon 1938, 166: questa ‘designazione’ è vicina al senso di ‘individuazione’.

622 Abū al-Faḍl, (per distinguerlo dal figlio, Abū al-Faḥ, ugualmente visir), è stato un celebre ministro della dinastia buyide morto nel 970, famoso sia per le sue qualità amministrative sia per quelle letterarie. Miskawayh, che fu per anni suo tesoriere, bibliotecario, precettore del figlio e intimo, ne compose nella sua opera storica un elogio funebre in cui lo dipinge come esempio vivente dell’educazione da lui raccomandata nella sua etica, poiché riuniva in sé la conoscenza delle discipline religiose e quelle della tradizione greca, v. Endress 2006a, 114; Tawḥīdī invece lo attacca ferocemente nel suo *Aḥlāq al-wazīrayn*.

623 Vedi i quesiti nrr. 1, 5, 103.

624 *riyāš*, che significa in senso proprio ‘piume’, poi anche ‘benessere, comodità’; la parola è discussa in Qurṭubī, *Ġāmi’*, 7, 118-9, a proposito di *Cor* 7,26 «V’abbiam donato vesti che copron le vostre vergogne, e piume».

taglia il ferro e lo prepara per l'aratore, e così tutti gli altri, possono avere bisogno del compagno che hanno aiutato, quando questi si trovi a non aver bisogno di loro in quel momento. Infatti se il fabbro ha bisogno dell'opera del tessitore, mentre questi<sup>625</sup> non ha bisogno dell'arte del fabbro, la collaborazione cessa, l'opera reciproca non gira più e ognuno consegue (solo il risultato) del suo lavoro, che non gli è utile nelle necessità cogenti del suo corpo a causa delle quali la cooperazione avviene.

Si ha bisogno allora di una persona preposta al gruppo, un fiduciario che sovrintenda ai lavori e mestieri, la cui giustizia e affidabilità siano attendibili, così che ognuno accetti i suoi ordini, che il suo potere sia legittimo, i suoi comandi effettivi e creduti e la sua affidabilità reale, perché (ap)prenda da ognuno esaurientemente in che misura ha cooperato e gli dia, rispetto all'aiuto prestato agli altri, la sua parte senza ingiustizia. Il compito di costui sarà di acquisire e valutare il lavoro di ognuno, poi darglie(ne il compenso) nella misura della fatica e del lavoro, in confronto al lavoro dell'altro che ha richiesto la sua collaborazione; questa opera inoltre sarà possibile alla persona preposta a dare interamente il dovuto al lavoro altrui, soltanto se tutti quelli che prestano un'opera vengono a mostrargliela e ricevono da lui un segno, come un sigillo o altro da tenere in mano, che sia accettato quando lo mostrano e non dimenticato, (così che) si riconosca la validità delle loro richieste e si dia loro, rispetto alla fatica degli altri, nella loro misura.<sup>626</sup>

Se poi si prende in considerazione la cosa che è suscettibile di avere tale qualità,<sup>627</sup> (si vede che) non può essere sempre costituita da ciò che è a disposizione e che ognuno può ottenere e avere a portata di mano, perché non se ne impadronisca chi non presta nessuna opera, né aiuta nessuno con la sua fatica o si unisce alla fatica e sforzo degli altri: ciò condurrebbe all'opposto di quello che è stato disposto per menare a compimento la vita associata e l'aiuto reciproco. Quindi bisogna che questo sigillo sia di una materia rara a trovarsi, perché possa essere conservato e custodito e che pervenga, da parte della predetta persona proposta, soltanto nelle mani di chi lo merita avendo mostrato la sua opera e la sua fatica; bisogna inoltre che sia oltre che raro, di un materiale che non possa essere guastato dall'acqua, o dal fuoco o dall'aria, come è possibile in questo nostro mondo; infatti se è qualcosa esposto ad infradiciarsi d'acqua o a bruciarsi con il

625 Letteralmente 'il detentore della stoffa'.

626 La valutazione dell'entità del lavoro fornito, fondamentale perché gli scambi avvengano in parità, è esemplificata da Miskawayh in *Tahqīb* 115-6 (Arkoun 1988, 181-2), dove si parla anche della funzione della moneta al proposito, che serve a ristabilire la giustizia nel caso in cui il lavoro fornito dalle due controparti non sia di pari valore. La moneta è un intermediario giusto, ma non parla: c'è quindi bisogno di un 'giudice', ugualmente guardiano del giusto ma parlante; la fonte è, come dice lo stesso Miskawayh, *l'Etica a Nicomaco*.

627 Si tratta della materia su cui viene impresso il sigillo.

fuoco o a deformarsi per l'azione di uno dei quattro elementi, quello che ha durato una grande fatica non si fiderà a riceverlo perché poi si guasti, la sua opera vada perduta e non venga creduto in ciò a cui ha prestato il suo lavoro e i suoi sforzi; bisogna che questo sigillo sia indeformabile e nello stesso tempo facile da trasportare, protetto per lungo tempo dal guastarsi per l'azione dei quattro elementi e anche dai guasti che l'uso può provocare, come il rompersi o ammaccarsi, o altro.

Se si passano in rassegna le cose esistenti, si vede che soltanto i minerali riuniscono queste qualità e fra questi le sostanze che si fondono con il fuoco e si solidificano all'aria, e fra queste il solo oro, che è quello più durevole, più raro, quello che meglio conserva la sua forma e che più di ogni altro passa indenne al fuoco, l'aria, l'acqua e la terra e con ciò indenne alla rottura, taglio e ammaccamento, dato che fondendosi recupera la sua forma e la preserva da tutti gli accidenti della corruzione per un lunghissimo tempo. È stato quindi scelto per valutare le arti e come segno da parte della persona preposta; poi si è presa la precauzione di imprimervi il suo sigillo e i suoi segni distintivi, per paura che, giungendo nelle mani di malvagi, essi possano trarre profitto dall'opera degli altri senza alcun contraccambio: infatti tale azione è l'ingiustizia che mette fine alla collaborazione e con essa all'ordine, e a motivo della quale si vanifica la vita comune associata.

Dato che esiste questa materia che riunisce quelle qualità e che è stata protetta con varie misure per evitare che arrivi in mano a chi non lo merita, si presenta un altro fenomeno: chi ha aiutato gli altri tanto da aver diritto a parte di tale (materia), talvolta ha bisogno di un aiuto piccolo, che non equivale alla sua fatica precedente, o nemmeno vi si avvicina. Per esempio, una persona si è affaticata per giorni per fornire ad un altro l'opera della macina, con sforzo, fatica e grande arte e gli viene dato da questa materia il prezzo del suo lavoro. Se poi costui ha bisogno di legumi, o di spilli o di altra piccola cosa, non può dare una parte di quella materia che ha, nemmeno minima, perché anche una parte piccolissima ha un valore maggiore dell'opera che chiede ad altri. Ci fu quindi bisogno di un'altra materia le cui qualità fossero di minor pregio di quelle dell'oro, perché potesse sostituirlo, pur essendogli inferiore. Non è stato trovato altro che l'argento che riunisca le qualità di cui abbiamo parlato a proposito dell'oro: esso è stato quindi preso come suo sostituto e poi è stato stabilito che ogni parte d'oro equivalga a dieci d'argento, perché il dieci segna la fine delle unità e bisogna quindi che il valore di una parte dell'uno sia pari a dieci dell'altro.

Quanto alle disparità che avvengono fra il cambio delle monete d'oro e di quelle d'argento, intendo dire che una moneta d'oro può equivalere a quindici monete d'argento o simili, che è la domanda che hai posto alla fine del tuo quesito, ciò avviene a causa della disparità di peso fra la

moneta d'oro<sup>628</sup> e la moneta d'argento e anche a causa delle frodi che ci possono essere in ognuna delle due. La cosa in ogni modo da ritenere è che una parte d'oro sia corrispettivo di dieci d'argento, se nessuna delle due è adulterata per frode.

*Il CENTOSESSANTADUESIMO quesito* Ho sentito un maestro fra i medici dire: io mi rallegro per la guarigione di un malato in seguito al mio trattamento, e ne gioisco molto. Gli ho chiesto: ne conosci la ragione? Ha risposto: no. Allora gli ho menzionato ciò che dici nella risposta, a Dio piacendo.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il medico si è rallegrato di se stesso e della correttezza della sua scienza; infatti quando esamina un malato ha bisogno prima di tutto di informarsi sulla sua malattia, per poter conoscerla nel modo giusto e corretto; quando poi la conosce, vi fa fronte opponendovi cibi e medicine, così che ciò sia motivo della guarigione del malato. Il medico a quel punto ha visto giusto nel riconoscere la malattia e nel farvi fronte con la medicina che è il suo opposto.

Il veder giusto e il saper riconoscere sono la condizione che egli cerca di raggiungere con la sua scienza, e a cui aspira attraverso il lungo tempo del suo studio e della sua riflessione. È proprio dell'anima, quando muove verso uno scopo con forza, per lungo tempo e con grande desiderio, e poi lo raggiunge, di rallegrarsi ed essere colta da straordinario piacere e gioia.

*Il CENTOSESSANTATREESIMO quesito* Quando si unisce l'anima al corpo? Quando si trova in lui? Allo stato fetale, prima o dopo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Dire che l'anima si unisce al corpo e si trova in lui è parlare in senso lato: è più appropriato parlare di comparsa dell'impronta dell'anima sul corpo, nella misura di quanto il corpo sia preparato a riceverla. Abbiamo manifestato riserve sull'uso di quelle parole perché fanno immaginare che l'anima abbia un'unione accidentale, o corporea, mentre ambedue queste condizioni non le si applicano. La cosa più adatta per esprimere questa idea è che diciamo:

L'anima è una sostanza semplice, la cui impronta, in presenza di un temperamento pronto ad accoglierla, si manifesterà a seconda di quanto è pronto. Così dicendo saremo al riparo dall'opinione di chi pretende che l'anima è mutevole e compie azioni a mo' di finalità o scelta – intendo dire che agisca in un caso e impedisca in un altro: infatti ciò attira molti di quei dubbi che non convengono alle caratteristiche ed azioni dell'anima.

Fatta questa precisazione, continuiamo: la prima impronta della natura che compare nella goccia di sperma da cui nasce il feto, una volta giunta

628 *miṭqāl*, sulle cui variazioni di peso si veda la voce *Dīnār* in E.I. (G.C. Miles).

nell'utero che le è confacente, è simile a quella che compare nei minerali<sup>629</sup> - intendo dire che il calore gentile fa maturare (questo primo grumo),<sup>630</sup> lo mette in movimento e gli dà, quando si unisce al liquido che gli si confà proveniente dall'eccitazione sessuale femminile,<sup>631</sup> una forma complessa, come avviene al latte quando viene mescolato al caglio - intendo dire che si addensa e si solidifica. Poi il calore persiste su di lui e si colora di rosso diventando un embrione: dopo di ciò è pronto a ricevere un'altra impronta - intendo dire che l'embrione richiede il cibo e vi si connettono vene come le radici degli alberi e delle piante, dalle quali trae dall'utero della madre ciò che le radici degli alberi traggono dal terreno; si manifesta allora in lui l'impronta dell'anima in crescita, cioè quella vegetativa. Con il passare dei giorni si fortifica e si completa, arrivando così al momento in cui è pronto a ricevere il cibo senza le vene - intendo dire che si sposta con un movimento proprio per prendere il cibo: si manifesta allora in lui a poco a poco l'impronta dell'animalità. Quando è del tutto pronto a ricevere questa impronta, lascia il luogo dov'era e riceve l'impronta dell'anima bestiale, restando allo stadio degli animali fino a che diventa pronto a ricevere l'impronta della ragione, cioè il discernimento e la riflessione: a questo punto si manifesta in lui l'impronta della ragione, che continua a rafforzarsi nella misura in cui vi è pronto e ricettivo fino a che egli raggiunge il suo grado ultimo e più completo dell'essere uomo e si approssima al grado che sovrasta quello dell'essere uomo. È allora pronto a ricevere l'impronta dell'angelo.<sup>632</sup> a questo punto bisogna che nasca «di una nascita ulteriore»,<sup>633</sup> in uno stato più forte di quello precedente.

Non bisogna dunque che si dica a questo proposito: quando (l'anima) si unisce e si separa? ma piuttosto chi ne parla deve dire: quando (la persona) è pronta e ricettiva? perché l'anima dà della sua essenza a qualunque cosa riceva la sua impronta, secondo quanto vi è ricettivo, pronto e preparato. Essa dà infatti al corpo, come si sa, diversi stati e forme differenti: prima

629 Anche i minerali hanno un periodo di formazione, v. Tawhīdī, *Imtā'*, 2, 112 e il passo molto simile negli *Iḥwān al-ṣafā'*, *Rasā'il*, 2, 90, *Risāla* nr. 19; per il graduale passaggio dal mondo minerale fino all'orizzonte angelico v. i quesiti nrr. 90 e 92; v. anche il quesito nr. 150.

630 Il testo passa, nell'accordo dei pronomi, dal femminile (la goccia) al maschile.

631 *ṣahwat al-unṭā*. Se questa breve allusione è interpretata correttamente, Miskawayh si allontana qui dalla concezione aristotelica della generazione, per cui il ruolo femminile si limita al nutrimento dell'embrione attraverso il sangue mestruale, per accedere a quella di Galeno che vedeva il ruolo attivo della femmina in un'emissione di seme simile a quella maschile, secreta da 'testicoli' posti nelle ovaie; v. Mağūsī, *Malakī* 1903, 394-5, che, rifacendosi a Galeno, parla del 'desiderio' ('iṣq) della matrice verso lo sperma e dello 'sperma' femminile (*minā al-unṭā*).

632 Vedi i quesiti nrr. 38, 172.

633 *Cor* 29,20.

che sia un feto e dopo che la sua forma umana si è completata, l'impronta dell'anima non si interrompe mai rispetto al corpo, nei suoi diversi stati, fino a che passa dalle sue diverse fasi e arriva al punto estremo della sua completezza; non si deve dire che esso è privo dell'anima in nessuno dei suoi stati: piuttosto l'impronta è forte o debole secondo la sua ricettività. Saluti.

*Il CENTOSESSANTAQUATTRESIMO quesito* È stato chiesto a qualcuno: quando l'anima si separa dal corpo, ha una qualche memoria delle sue conoscenze o no? Costui ha risposto che si ricorda di tutto l'intelligibile, ma non di ciò che ha percepito con i sensi. Gli è stato chiesto ancora a proposito della smemorataggine che occorre ai malati: come può l'anima ricordare l'intelligibile dopo che ha lasciato il corpo, dato che non si ricorda niente quando il corpo, o un suo membro, si ammala?

Ha risposto nel modo che sarà menzionato.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia -* L'impronta dell'anima sul corpo avviene secondo la necessità del corpo, analogamente a ciò che abbiamo detto dei suoi stati quando abbiamo parlato dell'ascendere da uno stato ad un altro.<sup>634</sup> Il ricordarsi è il rendere presenti le forme delle cose percepite con i sensi dalla facoltà della memoria a quella dell'immaginazione. Queste due facoltà insieme producono le forme delle cose percepite con i sensi prima di tutto nei loro supporti costituiti da corpi naturali poi, in forma semplice senza supporto corporeo, nella facoltà dell'anima chiamata memoria.<sup>635</sup> Si ha infatti bisogno di questa facoltà per le finalità del corpo e dei suoi bisogni di una cosa dopo l'altra; ma quando il corpo si trasforma<sup>636</sup> e cessa il bisogno che ha dei sensi, viene meno anche il bisogno della memoria e l'anima si fa autosufficiente, bastandole le forme dell'intelletto, quelle che si chiamano i principi primi.<sup>637</sup> Essi sono infatti l'essenza dell'intelletto, senza necessità né della materia né di un corpo che esista con il suo esistere: intendo dire che ciò che si trova nell'intelletto è lo stesso intelletto, ciò che chiamiamo ora i principi primi, che non risiedono nella materia e non ne hanno bisogno.<sup>638</sup>

Tutte le facoltà dell'anima che si realizzano attraverso il corpo e attraverso gli organi corporei, si vanificano con il vanificarsi del corpo, intendo

634 Vedi il precedente quesito.

635 Vedi Goichon 1938, 131: l'immaginazione conserva la forma e la memoria conserva l'idea tratta dall'immaginazione.

636 Cioè muore, v. Tawhīdī, *Muqābasāt*, 337, dove si dice che il morto è il vivente in trasformazione.

637 Vedi *Fawz*, 79.

638 Sull'unità fra intelletto e intelligibili e sulla memoria, v. il quesito nr. 36.

dire che l'anima ne fa a meno, per il fatto di essere un'anima e una sostanza semplice: ne aveva bisogno a causa delle necessità del corpo che le è associato e da lei deriva la durata che le conviene, a seconda che sia pianta, animale o uomo. L'anima invece, per il fatto di essere una sostanza semplice, non ha bisogno di quegli organi corporei.

La tua perplessità viene dal fatto che hai chiesto di una cosa semplice immaginandoti che fosse composta, mentre lo stato di ciò che è composto è diverso da quello di ciò che è semplice, intendo dire che tutti gli organi corporei sono anch'essi composti in vista di loro stati di perfezione,<sup>639</sup> perché si compia attraverso di loro a sua volta qualcosa di composto.

I cinque sensi e le corrispondenti facoltà, l'immaginazione, la facoltà estimativa e la riflessione<sup>640</sup> si realizzano soltanto con strumenti e temperamenti confacenti, attraverso cui si compiono azioni composte. Quando le sostanze tornano al loro stato semplice, l'azione composta scompare, con lo scomparire degli strumenti composti; la sostanza semplice sussistente in se stessa fa a meno dei bisogni e delle necessità del corpo, per i quali essa esiste, in quanto composta a causa di loro.

**639** *tamāmāt*; nella definizione dell'anima di Avicenna citata da Goichon 1938, 13 (v. anche quesito nr. 93) si dice che le 'perfezioni secondarie' del corpo si compiono attraverso gli organi, e in questo caso Avicenna usa il termine *kamālāt*. La differenza fra *kamāl* e *tamām*, ambedue significanti 'perfezione, compimento' si trova discussa in *Imtā'*, 3, 135-6, dove Tawḥīdī riporta una serie di definizioni proposte dal filosofo cristiano Ibn Zur'a e commentate da Abū Sulaymān; secondo quest'ultimo, *kamāl* sarebbe più adatto agli intelligibili, *tamām* alle cose sensibili, v. Kraemer 1986, 164, che aggiunge che *kamāl* sarebbe il termine posteriore, cosa che sembra confermata dal fatto che Kindī usa *tamām* nella definizione dell'anima, v. D'Ancona 2005b, 211 e 2005c, 309; anche Walzer 1953, 126-7, discutendo le versioni arabe di ἐντελέχεια nella definizione dell'anima, rileva che le traduzioni più antiche hanno *tamām* e quelle più recenti *kamāl*. La definizione dell'anima del quesito nr. 93 è citata da varie fonti che usano normalmente *kamāl* (per es. Avicenna, *Nağāt*, 197), ma non solo Kindī ma anche Tawḥīdī che la cita in *Imtā'*, 3, 108, usa *tamām*. Secondo il lessico tecnico di Averroè redatto da Ġihāmī 2000, *tamām*, che Averroè stesso definisce *ġāya* 'estremo limite', sembra meno usato e più circoscritto di *kamāl*, *kamālāt* che, usati in contesti diversi, sembrano significare 'stati di perfezione o tendenti alla perfezione'; in Avicenna, secondo il lessico tecnico redatto da Ġihāmī 2004, *kamāl*, con i suoi derivati e specificazioni, sembra l'unico termine usato. Gli *Iḥwān al-ṣafā'* per parte loro, distinguono fra i due termini nella successione delle emanazioni dal Creatore all'intelletto e dall'intelletto all'anima, *Risāla* nr. 32, *Rasā'il*, 3, 150; a questo passaggio allude Arnaldez 1987, 101, n. 39 (traducendo *tamām* 'complétude' e *kamāl* 'perfection'), quando afferma che il sistema cosmologico di Miskawayh si avvicina più a quello degli *Iḥwān* che a quello di Fārābī, v. il quesito nr. 15. Nel linguaggio non filosofico *kamālāt* (nel senso di 'complementi') sembra essere più usato, v. per es. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, 400 (libro primo, cap. quinto, *faṣl* 17, tradotto «luxuries» in Rosenthal 1967, 2, 348). Adamson 2004, 63, a proposito della *Teologia di Aristotele*, afferma che i due termini si possono considerare sinonimi.

**640** Vedi Goichon 1938, 332-7, dove le facoltà sono elencate in questo ordine; cf. i quesiti nrr. 28, 48, 139 e 160.

*Il CENTOSESSANTACINQUESIMO quesito* Ha chiesto sulla saggezza che c'è nella presenza delle montagne.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - I vantaggi delle montagne e del fatto che si trovino poste sulla terra piana sono moltissimi: senza di esse infatti non esisterebbero in pianura piante né animali. Infatti il motivo per cui esistono e poi sopravvivono è l'acqua dolce che scorre sulla superficie della terra e il motivo dell'acqua dolce corrente è la condensazione delle evaporazioni<sup>641</sup> nell'aria: intendo dire le nuvole e la loro compressione per opera del freddo, tanto che ne derivano la pioggia o la neve, o la grandine. Se tu ti immaginassi che le montagne fossero eliminate dalla superficie della terra e ti configurassi la terra come una sfera rotonda senza rilievi né depressioni, le evaporazioni che si levano da questa sfera non si condenserebbero nell'aria né si concentrerebbero e non ne deriverebbe acqua dolce. Anzi, lo scopo di queste evaporazioni sarebbe di sciogliersi e trasformarsi in vento prima che se ne produca ciò che è motivo della prosperità della superficie della terra.

Ciò avviene perché il vapore che si leva dalla terra viene a trovarsi fra le depressioni del suolo e i monti che gli impediscono di scorrere, di piegarsi al movimento della sfera celeste e lo tengono lontano dalle cause di quella turbolenza che è il movimento dell'aria. Intendo dire che le altissime cime dei monti proteggono l'aria, soffocata fra le depressioni, dal movimento che impongono la sfera celeste nel suo insieme, e con lei i pianeti con i loro raggi che vi influiscono assottigliandola e le impongono di fluire.

Quando l'aria si trova in questo modo fra i monti, anche le evaporazioni che vi si alzano sono protette dal disperdersi e dal muoversi con l'aria e - per opera del freddo che viene loro d'inverno dalle montagne che le proteggono - si congelano e si condensano, poi si spremono e tornano acqua che si trasforma, o altro simile.

Senza le montagne, questa acqua che tale disposizione ci provvede nel modo che abbiamo detto, scorrerebbe sulla faccia della terra soltanto durante la pioggia: la terra la prosciugherebbe e di conseguenza piante e animali ne mancherebbero in estate, proprio nel momento in cui ne avrebbero gran bisogno per la loro sopravvivenza, al punto che si potrebbe averne solo scavando pozzi profondi cento o duecento braccia, come si fa nei deserti lontani dalle montagne.

Ma ora, grazie alla presenza dei monti, le acque e le nevi permangono e quando la terra le prosciuga, subito o dopo del tempo, nelle sue depressioni si formano le sorgenti, da cui fluiscono fiumi e wadi, che scorrono

**641** *buḥār*: come afferma Aristotele nel primo libro dei *Meteorologica*, cap. 3, l'acqua e la terra scaldate evaporano nell'atmosfera. Kindī ha composto diversi trattati, in parte editi, su vari fenomeni meteorologici, che mostrano l'influenza di questa affermazione di Aristotele, v. Adamson 2007b, 192-3.



sulla terra da nord a sud, gettandosi nei mari. E se in estate cessa ciò che si trae dalle piogge, segue la stagione invernale con le piogge, e la situazione si ristabilisce.

La prova che le sorgenti, i fiumi e gli wadi derivano tutti dalle montagne è che risalendo fiumi e wadi si finisce sempre ad un monte; le sorgenti quanto a loro si trovano solo vicino alle montagne e così i canali e simili da cui si fa sgorgare (l'acqua). Le montagne, nel far scorrere le acque piovane, si comportano rispetto alla terra come una spugna<sup>642</sup> o un pezzo di lana imbevute d'acqua che ne trattengono una grande quantità e che poi vengono poste sopra un luogo da cui l'acqua fluisce a poco a poco, così che quando (la terra) si prosciuga, di nuovo (può essere) bagnata e irrigata; lo scopo è che l'umidità che ne scorre resti sulla superficie della terra e questa disposizione (delle cose) diventi motivo di prosperità per il mondo e di presenza di piante e animali.

Le montagne hanno molti aspetti benefici, di cui quelli che abbiamo ricordato sono i più grandi, ma siamo brevi! Tābit b. Qurra<sup>643</sup> ha scritto un libro sui benefici delle montagne e chi vuole una trattazione esauriente del tema, ve la legga, a Dio piacendo.

*Il CENTOESSANTASEIESIMO quesito* Perché le anime si trovano ad essere in numero di tre? Sarebbe possibile che siano due? Sarebbe impossibile che siano quattro?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - In verità l'anima è una sola e la sua impronta appare, come abbiamo detto a questo proposito in precedenza, secondo la capacità ricettiva di chi la riceve. Si dice che sono tre perché è proprio delle cose la cui azione inizia debole, poi si fortifica fino al massimo, che si divida in tre parti: quella iniziale, quella intermedia e quella finale. Dato che l'inizio dell'impronta dell'anima avviene sulle piante, intendo dire che vi appare un accidente<sup>644</sup> che accetta il nutrimento confacente, rigetta il superfluo e quello non confacente e conserva la sua forma specifica, questa prima parte viene chiamata anima vegetativa.

Quando questo fatto si intensifica al punto che l'essere che respira comincia a muoversi per prendere il nutrimento e gli pervengono i sensi e la volontà, questa fase viene chiamata intermedia e animale.

642 Il paragone è tratto dal primo libro dei *Meteorologica* di Aristotele, cap. 13.

643 Celebre matematico e scienziato nonché traduttore di trattati scientifici, m. 901; sabeo, cioè pagano ellenizzante, dalla natia Ḥarrān si spostò a Bagdad, centro della vita intellettuale, v. E.I. s.v. (R. Rashed-R. Morelon); v. anche Introduzione. Qifṭī, *Ta'rīḥ al-ḥukamā'* riporta una lista delle sue opere, fra cui un libro *Sulla ragione per cui sono state create le montagne* (117) ed un altro *Sulla ragione per cui le acque del mare sono salate* (116), su cui v. il nostro quesito nr. 168.

644 *ma'nā* v. i quesiti nrr. 1, 34; v. anche i quesiti nrr. 38, 150 e 163.

Quando l'impronta dell'anima si rafforza – con queste condizioni – tanto che (la persona) si forma opinioni, riflette, usa il discernimento producendo le premesse e deducendone le conclusioni, poi agisce in conseguenza, è chiamato razionale, intelligente e simili.

Ognuna di queste fasi, se si suddividessero, ne avrebbe (a sua volta) molte altre, ma la cosa più conveniente in questo genere di questioni è che si dividano in: inizio, fase intermedia e fine, come avviene nelle forze naturali, infatti il caldo e il freddo e simili si dividono in tre fasi, l'inizio, la fase intermedia e la fine, anche se ognuna si suddivide a sua volta: se consideri tutte le forze vedi che le cose hanno questo corso.

Quanto a quello che dici: potrebbero essere due? esse sono prima di tutto una, poi due, e allo stato di completezza diventano tre, come è stato spiegato.

*Il CENTOSESANTASETTESIMO quesito* Perché il mare si trova ad essere accanto alla terra?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Senza una saggezza prodigiosa che ha richiesto che l'acqua fosse rimossa dalla faccia della terra, l'ordine naturale avrebbe necessariamente fatto sì che l'acqua ne rivestisse tutta la superficie; la terra a questo punto si sarebbe venuta a trovare nel mezzo, come il tuorlo dell'uovo, circondata dall'acqua, come fa l'albume;<sup>645</sup> l'aria le circonderebbe ambedue, come avviene adesso, mentre il fuoco circonderebbe tutto. Ciò perché il primo elemento, il più pesante, si trovi nel centro – intendo dire la terra, che ha il suo posto specifico nel centro – seguita dall'acqua che è più leggera della terra, ma più pesante dell'aria, seguita a sua volta dall'aria e quindi dal fuoco, secondo la forza della natura.

Ma se queste cose fossero lasciate alla loro forza naturale, non sarebbe fiorita sulla faccia della terra la vita, né vegetale, né animale, né umana, (non ci sarebbero) né bestie né uccelli e questa saggezza prodigiosa, questo ordine bello si vanificherebbero. Perciò fu creata una differenza fra il centro dell'orbita del sole e il centro della sfera suprema;<sup>646</sup> ne conseguì che il sole si è trovato a ruotare intorno ad un centro (della sua orbita), proprio a lui, diverso dalla terra – intendo dire che il suo centro è esterno al centro (dell'orbita) della terra.<sup>647</sup> Girando intorno al suo centro, si

**645** Lo stesso paragone negli *Iḥwān al-ṣafā'*, *Risāla* nr. 16, v. Baffioni 2013, 77 del testo arabo, 139 del testo inglese.

**646** A questo proposito si veda il quesito nr. 28.

**647** Vedi Nasr 1964, 135-6, che cita il pensiero di Bīrūnī sul moto apparente del sole: il fatto che ci sia un apogeo è spiegato dal fatto che il sole non si muove sulla circonferenza della sua orbita omocentrica ma piuttosto sulla circonferenza di un'altra orbita sullo stesso piano ma con un centro differente; questa è la sua orbita eccentrica (*falak al-awǧ*). La terra è dentro

avvicina da un lato alla terra e dall'altro se ne allontana e la parte a cui si avvicina se ne riscalda. L'acqua poi, quando si scalda, è attirata nella direzione in cui viene riscaldata attraverso l'evaporazione: così facendo si ritira dalla faccia della terra che sta di fronte, cioè la metà (della terra) lontana dal sole. Quando ciò avviene, dall'acqua e dalla terra si forma un unico globo, con la differenza che la metà meridionale, che è quella in cui la terra è vicina al sole, è il luogo dove ci sono le acque, cioè i mari, mentre quella settentrionale, in cui il sole si allontana dalla terra, è arida e vi appare la terra.

Fu poi necessario che vi si elevassero le montagne, perché la saggezza fosse correttamente stabilita e il mondo fosse messo in ordine, così com'è.

Venerabile è Colui che ha dato inizio e ha creato tutte le cose, che le ha messe in ordine e predeterminate - benedetto il suo nome, maestosa la sua grandezza, santi i suoi nomi, ben più alto di ciò che dicono gli iniqui.

*Il CENTOSESSANTOTTESIMO quesito* Perché avviene che le acque del mare sono salate?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Ciò avviene a causa della vicinanza del sole alla superficie dell'acqua e della sua capacità di farla ribollire; per l'acqua è naturale che, quando il calore persiste in lei attraverso l'ebollizione, la sua parte sottile dissolva in vapore e che il restante riceva un influsso dalla salsedine; se il calore aumenta e perdura, quell'acqua diventa fortemente salata fino a diventare alla fine amara. Gli alchimisti si preparano un'acqua con il fuoco, mettendola al fuoco più volte: in questo modo diventa calda e salata e volge verso l'amaro.

*Il CENTOSESSANTANOVESIMO quesito* Se ciò che si vede lo si percepisce solo attraverso un organo, che è il senso (della vista), cosa mi dici di ciò che vede un dormiente? Non lo ha forse percepito senza sensi, o diffusione di raggi,<sup>648</sup> o intervento di un organo?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Abbiamo già messo in chiaro nel quesito sui sogni e nella relativa risposta<sup>649</sup> quanto

questa orbita, per questo c'è un punto in cui il sole è più vicino alla terra e un altro opposto in cui è più lontano. Vedi anche E.I. s.v. *Falak* (W. Hartner): questa 'orbita eccentrica' (*falak al-awġ*) è chiamata anche *al-falak al-ḥāriġ al-markaz* 'l'orbita dal centro esterno', con una terminologia simile a quella usata da Miskawayh. Nallino 1932, 391 riporta la definizione dell'eccentrico dell'astronomo medievale Gherardo Cremonese: *circulus eccentricus vel circulus egressae cuspidis vel egredientis centri dicitur qui non habet centrum suum cum centro mundi*. Le stesse idee si trovano in forma più breve in *Fawz*, 100.

648 Vedi il quesito nr. 160.

649 Vedi i quesiti nrr. 47 e 48.

basta per non doverci assumere l'onere di rispondere a questo, ma ne menzioniamo l'essenziale: tutti i sensi ascendono ad una facoltà chiamata 'senso comune';<sup>650</sup> essa riceve le impressioni lasciate dai sensi e le conserva nella facoltà chiamata 'estimativa':<sup>651</sup> quando mancano le cose percepite, questa facoltà richiama la forma di tale cosa percepita dalla (sua) facoltà estimativa, che sia cosa vista, udita, o altro e non è possibile che una forma pervenga a questa facoltà senza che l'abbia ricevuta e tratta dai sensi.

Abbiamo già parlato di tutto questo esaurientemente nel punto menzionato, insieme alla definizione di 'cosa veduta'<sup>652</sup> e ciò che ne segue.

*Il CENTOSETTANTESIMO quesito* Nel cercare di conoscere qualcosa, necessariamente o conosciamo ciò che cerchiamo o non lo conosciamo. Se già lo conosciamo, non c'è ragione di cercarlo e continuare a perseguirlo. E se non lo conosciamo, è assurdo che cerchiamo ciò che non conosciamo: saremmo come colui a cui è scappato uno schiavo che non conosce, e lo ricerca.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Se la nostra ricerca avvenisse da un solo punto di vista, che fosse sconosciuto, le cose starebbero come hai detto, ma abbiamo premesso e spiegato che ogni oggetto della ricerca può essere indagato secondo quattro questioni:<sup>653</sup> una riguarda la sua esistenza essenziale,<sup>654</sup> ed è l'indagine su: forse che (esiste)? Poi su: che cos'è? Poi: qual è? Poi: perché? Questi aspetti riguardano tutte le cose su cui si ricerca: se se ne conosce uno, se ne ignora un altro, mentre la scienza non può accontentarsi di uno senza conoscere l'altro.

Per esempio se indaghi, a proposito del corpo della nona sfera celeste, se esiste e questo punto della questione è chiarito, ne rimane l'altro: che cos'è?, perché infatti tu conosci il primo aspetto, se esiste, e ignori quello: che cos'è? Quando conosci questo aspetto, resta il terzo: qual è? Abbiamo già spiegato precedentemente cosa siano questi aspetti, e quando essi sono acquisiti resta la causa ultima: perché? Essa è la ricerca di ciò per cui qualcosa esiste nella quiddità e qualità in cui esiste. Quando si conosce anche questo aspetto, restano da conoscere soltanto dei particolari che sono senza fine, su cui non si indaga perché sono scarsamente utili, come la superficie, il numero delle parti che misura, il rapporto e la posizione

650 Vedi i quesiti nrr. 28 e 48.

651 Vedi i quesiti nrr. 28, 139, 164.

652 Vedi il quesito nr. 139.

653 Vedi il quesito nr. 159.

654 Qui Miskawayh usa la parola *inniyya*, poi *mā'iyya*, nello stesso contesto in cui nel quesito nr. 159 ha usato *huwiyya*; su questi termini v. Goichon 1938, 9 e 386.

di ogni parte rispetto alle altre, e simili. Questi punti della questione fanno parte della ricerca sul 'come' e di altre categorie nelle loro specie e individualità.

Quando conosci il genere più alto, non ne cerchi i particolari perché hai già acquisito il tipo più elevato; è in conclusione vero che ciò che si ricerca è l'aspetto ignoto, non quello noto, perché una stessa cosa può essere conosciuta sotto un aspetto e sconosciuta sotto un altro: il luogo di dubitare quindi svanisce, se Dio vuole.

*Il CENTOSETTANTUNESIMO quesito* Perché la neve non viene d'estate, come può venire la pioggia?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - La differenza fra la situazione della neve e quella della pioggia è che quando il vapore si alza dalla terra<sup>655</sup> porta con sé una particella di terra, in quantità tale da essere leggera come il vapore e da muoversi con lui, salendo quando sale, come il pulviscolo che sempre vediamo nell'aria: questa quantità di particelle di terra per la sua leggerezza si muove con il movimento dell'aria e si innalza con il vapore acqueo. Quando avviene che nel momento della sua ascensione il vapore sia colpito in aria da un freddo intenso tanto da gelare, gelano con lui anche le particelle di terra e, aderendo le une alle altre per il freddo, lo appesantiscono: ondeggia allora verso il basso e si ha la neve. Se avviene che il freddo che lo colpisce sia modesto, tale che non si arrivi al congelamento, il vapore viene come spremuto, l'acqua ne esce goccia a goccia, ed è la pioggia.

La prova che nella neve c'è una parte di terra è il fatto che la neve provoca costipazione,<sup>656</sup> cosa da cui è esente la pioggia. Inoltre nella neve c'è il corpo stesso del vapore, intendo dire lo stato che non è né liquido né gassoso: quando congela, torna la vera natura del vapore. Quanto alla pioggia, in essa non vi è la vera natura del vapore: essa è pura acqua. Allo stesso modo, chi mangia la neve è colto da enfiagione e dagli accidenti che provengono dal vapore, cosa che non succede a chi beve l'acqua piovana.

Essendo ora stata messa in chiaro la differenza fra la pioggia e la neve, possiamo rispondere al tuo quesito, dicendo che in inverno il freddo dell'aria è tanto forte che il vapore che sale in aria dalla terra si congela e si trasforma in neve; d'estate invece il freddo dell'aria non è così forte, ma può essere tale che il vapore si raccoglie poi si sprema, e ne viene la pioggia.

655 Vedi il quesito nr. 165.

656 *qabḍ*. L'acqua di neve' è utile nel trattamento della diarrea, v. Rāzī, *Kitāb al-Ḥāwī fī al-ṭibb* (Continens), 6, 40.

*Il CENTOSETTANTADUESIMO quesito* Qual è la prova dell'esistenza degli angeli?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Il Corano e la sunna sono pieni della menzione degli angeli, che sono creature di Dio altissimo che occupano posizioni di rango diverso.<sup>657</sup> L'intelletto per parte sua ne esige l'esistenza per via del fatto che quando suddivide qualcosa, questa esiste senza dubbio, a meno che qualcosa di illogico non lo impedisca.

La suddivisione dell'intelletto è l'esistenza prima, la realtà pura a cui non si oppone impedimento, né ostacola materia; quando l'intelletto suddivide, ha già luogo l'esistenza intellettuale; quando questa esistenza è acquisita, la segue l'esistenza nell'anima e l'esistenza nella natura, perché esse imitano l'intelletto, lo prendono a modello e lo seguono, senza inerzia né fiacca; tuttavia la natura ha bisogno, in questa sua imitazione dell'intelletto, di movimento, per la sua incapacità a creare completamente e per questo è stato detto che la definizione di natura è che essa è 'principio di movimento'.<sup>658</sup>

Poiché quando l'intelletto divide la sostanza in vivente e non vivente, divide il vivente in razionale e non razionale e il razionale in mortale e non mortale, così dalla suddivisione si ottengono quattro tipi che sono: vivente razionale mortale; vivente non razionale non mortale; vivente razionale non mortale; vivente non razionale mortale. Il terzo tipo è quello di coloro che sono chiamati angeli. Essi partecipano tutti del fatto di non essere mortali, ma occupano posizioni di rango diverso per quanto riguarda la ragione;<sup>659</sup> a causa di questa diversità di rango, alcuni sono più vicini a

**657** I dati coranici, che prescrivono come atto di fede l'esistenza degli angeli, lasciano spazio ad elaborazioni di tipo diverso (popolare, gnostico) e, all'interno dell'islam sunnita, a dibattiti sulla natura degli angeli; v. Gardet 1970, 83-94, E.I. s.v. *Malā'ika* (D.B. MacDonal - per l'islam sunnita - W. Madelung - per l'islam sciita) e soprattutto l'accurata ed ampia sintesi recente di Lizzini, Pagani 2009. Il Corano assegna funzioni diverse agli angeli, ma non ne distingue una gerarchia, cosa che invece farà la *falsafa*, che li integra in una visione cosmologica influenzata dal neoplatonismo, nella quale gli angeli costituiscono «il tipo ontologico intermedio fra il mondo materiale e il Principio assolutamente semplice e uno», Lizzini 2009a, 1475, essendo i mediatori della trasmissione dell'essere da Dio al mondo.

**658** La definizione completa della natura in quanto principio di movimento si trova per esempio nei trattati attribuiti a Gābir b. Ḥayyān: 'in quanto azione, la natura è principio di movimento e di riposo da movimento' (*Kitāb al-ḥudūd*, 113); per Avicenna v. Goichon 1938, 201: la natura è principio primo del movimento di ciò in cui si trova per essenza e del suo riposo per essenza: in breve di ogni cambiamento e stabilità essenziali.

**659** *nutq*, che indica sia la parola sia la ragione, è il termine usato già da Kindī, del quale non si conosce un'opera dedicata agli angeli, nella sua definizione dell'angelicità (*mala-kiyya*) come 'vita e razionalità', mentre l'umanità è 'vita, razionalità e morte', Lizzini 2009b, 1742. Anche in questa risposta, particolarmente concisa, Miskawayh non fa che alludere ad una concezione cosmologica, fisica, intellettuale che coinvolge e spiega il funzionamento unitario dell'universo intero, che è stata teorizzata da Fārābī e Avicenna, e della quale partecipa. In questo quadro gli angeli, quali sostanze celesti «nella loro triplice declinazione di intelligenze pure, anime e corpi» (Lizzini 2009d, 1845, a proposito di Avicenna) sono i

Dio altissimo di altri. Anche noi uomini in questo siamo collocati secondo diverso merito nella vicinanza a Dio o nella distanza da lui. Per questo si dice: il tale è simile ad un angelo, e il tale è simile a un demonio e per questo si dice il tale è nemico di Dio e il tale è amico di Dio<sup>660</sup> e nelle ingiurie si dice: che Iddio allontani (da sé) il tale e lo maledica e, (all'opposto), che Iddio avvicini (a sé) il tale e se lo renda prossimo.

Può anche darsi che si possa stabilire l'esistenza degli angeli per via delle loro azioni e impronte evidenti in questo mondo; tuttavia, dato che avrei avuto bisogno in ciò di molte premesse e di estendermi nel discorso in modo tale che sarei uscito dalla condizione (di concisione) posta all'inizio di questi quesiti, mi sono limitato a quanto ho detto, che è sufficiente se Dio vuole.

*Il CENTOSETTANTATREESIMO quesito* Hai chiesto - Dio ti assista - dei dolori dei bambini<sup>661</sup> e degli animali irrazionali, e in quale modo può vedersi la saggezza in ciò.

mediatori della trasmissione del flusso di esseri e di forme che emana dal Primo attraverso la gerarchie degli Intelletti, v. i tre contributi di Lizzini (2009b, 2009c e 2009d), in cui è tracciata l'evoluzione dell'angelologia filosofica da Kindī ad Avicenna. L'identificazione degli angeli con gli Intelletti, in particolare nel caso dell'ultimo, contiguo al mondo terrestre, permette e spiega il passaggio anche antropologico fra il mondo celeste e quello sublinare dell'anima e intelletto umani, v. Lizzini 2009c, 1781-3, a proposito della costruzione teorica di Fārābī. A questo allude Miskawayh quando accenna all'orizzonte angelico', v. i quesiti nrr. 38, 92, 163.

**660** Amico di Dio (*walī*) è il termine con cui si indicano i 'santi' musulmani, distinti dai 'santi' cristiani che hanno un altro nome e un'altra connotazione.

**661** Il problema si è posto più volte: Qurtubī, *Ġāmi'*, 8, 170, commentando *Cor* 9,111 («In verità Iddio ha comprato ai credenti le loro persone e i loro beni pagandoli coi giardini del Paradiso»), afferma: secondo i dotti competenti Iddio 'compra' anche dai bambini facendoli soffrire e ammalare, essendo ciò motivo di riflessione per gli adulti, e di compenso per i bambini stessi, v. anche 'Askarī, *Furūq*, cap. 19, 261 a proposito del 'compenso, indennizzo' (*'iwaḍ*), che Iddio dà ai bambini per i dolori che loro infligge; Aš'arī, *Maqālāt*, 56, riporta tre opinioni dei Rafiditi (su cui v. il quesito nr. 148) al proposito. Secondo la prima, i bambini soffrono e questo è opera di Dio, per coercizione della natura (*bi-ṭḡāb al-ḥilqa*), perché Dio li ha creati creature che soffrono, quando si tagliano o vengono colpiti; secondo la seconda soffrono e il loro dolore è opera di Dio, ma non per coercizione ma perché ciò viene prodotto in loro come avviene per il suono che si produce con un urto, o l'andare di una pietra quando la si spinge o simili, secondo la terza, che è anche l'opinione dei Mu'taziliti, le sofferenze che colpiscono i bambini alcune sono opera di Dio e altre no, per atto creativo (*iḥtirā'*) non per un motivo che lo esiga. L'espressione *ṭḡāb al-ḥilqa* è usata dal mu'tazilita al-Nazzām che sostituisce le 'cause seconde' con la 'natura', essendo tuttavia la coercizione imposta da Dio sulle cose con un atto creativo, Daiber 2012a, 29. I Mu'taziliti, dei quali uno dei maggiori principi è quello della giustizia divina, hanno dedicato particolare attenzione al problema della sofferenza: il male è opera del libero arbitrio umano e quello creato da Dio è in realtà un bene. Il grande teologo mu'tazilita 'Abd al-Ġabbār, (morto intorno al 1024) ritiene che le sofferenze inflitte da Dio siano un aiuto divino a compiere gli obblighi imposti da Dio e in questo senso quelle dei bambini sono un aiuto divino ai genitori, Heemskerk 2000, 155.

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Questo quesito è rivolto a chi afferma che tutte le azioni che non sono degli uomini siano da ascrivere a Dio altissimo e non riconosce le azioni della natura, né le azioni delle cose che sono intermediarie<sup>662</sup> fra noi e Dio altissimo. Infatti i teologi sono pressoché unanimi nel dire che il calore e la combustione, come le altre azioni della natura e ciò che noi attribuiamo agli intermediari a cui Dio ha affidato la gestione del nostro mondo, come le sfere celesti, e gli astri, tutto questo è opera di Dio senza un intermediario, e Dio vi esercita il potere direttamente. Contraddire queste persone è cosa di lungo corso e se vuoi che io dedichi a questo argomento un trattato o un libro, lo farò.

Quanto a chi sostiene che il fuoco, se si trova in vicinanza della nafta le dà fuoco, e in vicinanza dell'acqua la riscalda e così ogni componente (di corpi composti) ed ogni elemento (dell'universo)<sup>663</sup> e ogni raggio e influsso che si estenda dall'alto verso il basso, e che tutto ciò agisce su quanto gli sta di fronte in modi diversi, sia per la diversità degli agenti, sia per quella dei riceventi - per loro non è necessario porsi questa domanda.

Bisogna che il quesito sia formulato da un punto di vista diverso, come non hai fatto, e perciò non mi prenderò la pena di rispondere; inoltre da ciò a cui ho fatto cenno traspare la risposta, se Dio lo vuole.

*Il CENTOSETTANTAQUATTRESIMO quesito* Perché il rumore del tuono arriva agli orecchi più lento e più remoto della visione del lampo agli occhi?<sup>664</sup>

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh - Dio ne abbia misericordia* - Il lampo deriva dall'alterazione dell'aria in illuminazione. Dato che l'aria recepisce velocemente la luce, anzi si illumina in modo atemporale (come si vede dal fatto

**662** *wasā'it*, parola che si trova spesso insieme a *asbāb*, le 'cause seconde', la cui esistenza ontologica è teorizzata dalla *falsafa* ma negata dai teologi, v. per es. Tawhīdī, *Muqābasāt*, 124 dove si afferma che i teologi rifiutano l'influenza dei corpi superiori su quelli nostri inferiori e negano gli intermediari; allo stesso modo Gazālī, *Iḥyā'*, 1, 33 polemizza con i Mu'taziliti che intendono l'unicità di Dio in modo abnorme, mentre il retto modo vede Iddio origine di tutte le cose, senza cause seconde né intermediari; lo stesso è ripetuto a proposito del dolore dei bambini e degli animali (112-3).

**663** *rukṅ* indica un elemento dell'universo, come le sfere celesti, non di un corpo composto, che è invece il significato di *'uṣṣur*, Goichon 1938, 144.

**664** Questo quesito è analizzato e parzialmente tradotto da Rashed 2002, 636-7, che nota come Miskawayh riprenda le osservazioni già formulate da Kindī (compresa l'immagine del lavaandaio) a proposito dell'esistenza di una proporzione diretta fra la durata della propagazione del suono e la distanza percorsa. Miskawayh approfondisce, senza citarla, la sua fonte, insistendo sulla struttura ondulatoria del suono, analoga a quella del movimento ondulatorio dell'acqua; secondo Rashed ambedue formulano un'analisi della natura del suono più penetrante di quella di Aristotele in *De Anima*, II, 3.



che quando il sole sorge ad oriente l'aria se ne illumina immediatamente anche ad occidente e lo stesso avviene per ogni fonte di illuminazione come il fuoco e simili: quando incontrano l'aria, essa ne viene illuminata immediatamente) e dato che l'aria è in immediato contatto con la vista senza che niente vi si frapponga, anche la nostra percezione è necessariamente atemporale. Per questo avviene che percepiamo Saturno e gli altri astri fissi<sup>665</sup> luminosi nel momento stesso in cui apriamo gli occhi, quando nell'aria non vi sia un accidente che li vela o li copre.

Per quanto riguarda il tuono invece, dato che la sua azione nell'aria avviene per via di movimento e propagazione e non per via di alterazione, esso giunge necessariamente alle orecchie secondo la velocità o lentezza del suo movimento, poiché il suono, che è come un urto (che si produce) nell'aria,<sup>666</sup> increspa l'aria che gli è contigua, così come la pietra, quando si urta con l'acqua, ne increspa quella parte che è contigua, poi ne segue che (questa) parte dell'acqua ne increspi un'altra e (allo stesso modo) ciò avviene per le parti dell'aria l'una sull'altra con una spinta a catena, quando esse sono continue.

E come l'estremità di uno stagno quando si increspa fa muovere ciò che è contiguo in un certo lasso di tempo, poi ciò che è contiguo fa muovere ciò che è contiguo, fino ad arrivare all'estremità opposta, in modo che intercorra fra i due estremi un certo tempo, secondo l'estensione della superficie dell'acqua – così avviene per l'aria: quando un corpo solido vi si urta, essa smuove l'aria contigua e la fa oscillare, poi ogni parte smuove quella contigua un momento dopo l'altro fino ad arrivare alla parte vicina alle nostre orecchie e a quel punto lo percepiamo. Per questo il suono di una pietra che batte con un'altra, quando se ne scorge da lontano chi lo smuove, arriva alle nostre orecchie qualche tempo dopo che lo abbiamo visto accadere. Così anche avviene quando vediamo da lontano un lavandaio che sbatte i panni sulla riva di un corso d'acqua: vediamo i movimenti della mano, quando fa ondeggiare i panni alzandoli ben visibili, e poi li sbatte sulla pietra, un po' di tempo prima di udire il suono del colpo.

Questo è esattamente il caso del lampo e del tuono, perché le nuvole si urtano l'una con l'altra e da questo impatto si sprigiona quello che si sprigiona quando due corpi si urtano con violenza, facendone uscire anche un suono. Le due cose – intendo dire il lampo e il tuono – avvengono contemporaneamente, essendo la causa per ambedue l'impatto e il colpo, il movimento cioè del corpo solido e l'urto dell'uno con l'altro come nel caso dell'acciarino e della pietra, con la differenza che nel caso del lampo l'aria si illumina per alterazione atemporale e noi lo percepiamo sul momento.

665 Vedi il quesito nr. 101. Amīn nota che Saturno è fra le stelle mobili.

666 Questa è la definizione del suono e della nota musicale, v. i quesiti nrr. 3, 93 e 112.

Nel caso del tuono invece, l'aria contigua alle nuvole che si urtano si increspa, poi si increspa la parte contigua, e la cosa scorre parte dopo parte fino ad arrivare in un certo tempo all'aria vicina alle nostre orecchie e a quel punto noi lo percepiamo.

*Il CENTOSETTANTACINQUESIMO quesito* Se qualcuno che aderiva ad una scuola se ne allontana per un errore che gli si manifesta, perché disapprovi che si allontani anche da una seconda come ha fatto con la prima per poi continuare così con tutte le altre, fino a che una non sia giusta per lui e una verità non gli appaia chiara?

*Risponde Abū 'Alī Miskawayh – Dio ne abbia misericordia* – Se i ragionamenti persuasivi e i loro gradi fossero uguali in tutte le opinioni, non disapproverei quello che hai detto, ma vedo invece gradi di argomentazioni e ragionamenti persuasivi disparati fra loro: c'è quello che si chiama certezza, quello che si chiama argomentazione e sillogismo persuasivo, secondo le premesse di tale sillogismo e c'è quello che si chiama presunzione e immaginazione, o simili. Ho disapprovato che le condizioni diverse nelle opinioni siano messe sullo stesso piano, nonostante la disparità dei sillogismi<sup>667</sup> stabiliti a loro proposito. Per esempio, quando il sillogismo è dimostrativo, tale cioè che le sue premesse siano tratte da fatti necessari, ed è composto in modo corretto, se ne forma un risultato certo, non esposto a dubbi, e non è lecito partirsene né è permesso che vi sia un errore. Allo stesso modo...<sup>668</sup>

\*\*\*\*

... con cui si è estesa,<sup>669</sup> l'effetto del calore all'inizio è debole per la grande quantità e la resistenza della materia; quando il calore si rafforza gradualmente e arriva al suo apice, è il momento della giovinezza – che è come un ascendere e uno stato di formazione – fino a che si ferma un po', come avviene in tutti i movimenti naturali, e poi declina – ed è il momento della maturità – poi continua a diminuire fino ad estinguersi naturalmente, come abbiamo detto – e questo è il momento della vecchiaia e decrepitezza.<sup>670</sup>

**667** Vedi un'enumerazione di sillogismi e della loro rispettiva forza probante in Goichon 1938, 340-5; v. anche il quesito nr. 1.

**668** Qui finisce, prima della fine della risposta, il foglio 169 *recto* del manoscritto, e il foglio che segue, che è l'ultimo e contiene l'ultima parte della risposta all'ultimo quesito e la chiusa del libro, non gli è evidentemente contiguo. Amīn afferma di non sapere quanti siano i fogli mancanti, ma stima che mancano non più di cinque quesiti.

**669** Leggendo *imtaddat* invece di *imtadda li* delle due edizioni. Del tutto fuori contesto, di questa frase non è sicura né la lettura né la traduzione.

**670** Vedi i quesiti nrr. 45 e 166.

All'epoca di Galeno ci fu chi pensò quello che ho/hai pensato tanto che lo riferì a suo proposito e raccontò che fu afflitto da una lunga malattia che fece ridere di lui chi ne aveva custodita la scuola.<sup>671</sup>

Questa è l'ultimo quesito posto nel *Hawāmil*. In ogni risposta ho seguito il metodo che hai scelto e proposto, di essere breve, di accennare ai punti principali e di rimandare – laddove una spiegazione era necessaria – ai libri dove presumibilmente può essere trovata.

Che Dio te ne faccia trarre giovamento e ti insegni ciò in cui è il bene delle due dimore, con la sua grazia e benevolenza.

Lode a Dio signore dei mondi e le sue preghiere sul suo profeta Muḥammad e tutta la sua famiglia.

---

**671** Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn*, 124, dopo aver riferito due diverse versioni della morte di Galeno, racconta che, ammalatosi gravemente (di dissenteria?) tentò in ogni modo di curarsi, ma senza esito, tanto che i suoi allievi pensarono che non era in grado di conoscere la sua malattia e presero a trascurarlo. Fattosi allora portare una giara d'acqua, la fece gelare nonostante si fosse in estate e ne assunse un po': anche questo rimedio non riuscì, ma lo scopo era di mostrare agli allievi che non lui aveva perso le sue capacità, ma che la morte ormai incombeva su di lui. Questo aneddoto è considerato spurio da Ibn Abī Uṣaybi'a, ma, a quanto appare dalle nostre poche righe, circolava in qualche forma da secoli; le fonti occidentali, a quanto risulta, non danno nessun particolare sulle circostanze della morte di Galeno (ringrazio il prof. Ivan Garofalo per questa precisazione).

## Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

## Bibliografia

- Abed, Shukri B. (1991). *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Abšihī, al-, Šihāb al-dīn (1993). *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. A cura di al-Maktab al-‘ālamī lil-buḥūṭ. 2 tt. 1 vol. Beirut: Manšūrāt dār maktabat al-ḥayāt.
- Abū Tammām (1981). *Šarḥ dīwān Abī Tammām*. A cura di Īlyā al-Ḥāwī. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Adad, Maurice (1966). «Le *Kitāb al-tarbī‘ wa-l-tadwīr* d’al-Ġāḥiḏ. Traduction française». *Arabica*, 13, 268-94.
- Adad, Maurice (1967). «Le *Kitāb al-tarbī‘ wa-l-tadwīr* d’al-Ġāḥiḏ». Traduction française. *Arabica*, 14, 32-59; 167-90; 298-319.
- Adamson, Peter (2001). «Aristotelism and the Soul in Arabic Plotinus». *Journal of the History of Ideas*, 62, 211-32.
- Adamson, Peter (2002). «Abū Ma’shar, al-Kindī and the Philosophical Defence of Astrology». *Recherches de Philosophie et Théologie Médiévales*, 69, 245-70.
- Adamson, Peter (2004). «Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to the Body in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle». Adamson, Peter et al. (eds.), *Philosophy, Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Studies, University of London, 59-75.
- Adamson, Peter (2006). «Vision, Light and Color in al-Kindī, Ptolemy and the Ancient Commentators». *Arabic Sciences and Philosophy*, 16, 207-36.
- Adamson, Peter (2007a). «Miskawayh’s Psychology». Adamson, Peter (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*. London; Torino: Arago, 39-54.
- Adamson, Peter (2007b). *al-Kindī*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Adamson, Peter (2007c). «The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy». D’Ancona 2007, 351-70.
- Adamson, Peter (2015). «Miskawayh on Pleasure». *Arabic Sciences and Philosophy*, 25, 199-223.
- Adamson, Peter; Pormann, Peter E. (2012). «More than Heat and Light: Miskawayh’s *Epistle on Soul and Intellect*». *The Muslim World*, 102, 478-524.

- Agamben, Giorgio; Coccia, Emanuele (a cura di) (2009). *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*. Vicenza: Neri Pozza.
- Akasoy, Anna; Fidora, Alexander (eds.) (2005). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics with an Introduction and annotated Translation by Douglas M. Dunlop*. Leiden: Brill.
- Akasoy, Anna; Raven, Wim (eds.) (2008). *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*. Leiden: Brill.
- ‘Alī b. Abī Ṭālib (1967). *Nahğ al-balāğā*. A cura di Şubḥī al-Şāliḥ. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Ali, Mufti (2008). «A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars based on the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-909/1448-1505)». *Islamic Law and Society*, 15, 250-67.
- Amīn, Aḥmad [1933-36]. *Ḍuḥā al-islām*. 3 voll. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī.
- Arberry, Arthur J. (1955). «The Nicomachean Ethics in Arabic». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 1-9.
- Arkoun, Mohammed (1961a). «L’humanisme arabe au IVE/Xe siècle, d’après le *Kitāb al-Hawāmil wal-Şawāmil*». *Studia Islamica*, 14, 73-108.
- Arkoun, Mohammed (1961b). «Miskawayh, *Risāla fī mā’iyyat al-‘adl wa-bayān aqsāmih*». *Hespéris Tamuda*, 2, 215-30.
- Arkoun, Mohammed (1961-62). «Deux épîtres de Miskawayh (mort en 421/1030). Édition avec introduction et notes». *Bulletin d’Études Orientales*, 17, 7-74.
- Arkoun, Mohammed (1962). «L’humanisme arabe au IVE/Xe siècle, d’après le *Kitāb al-Hawāmil wal-Şawāmil*». *Studia Islamica*, 15, 63-87.
- Arkoun, Mohammed (1963). «Textes inédits de Miskawayh (M. 421) édités et présentés». *Annales Islamologiques*, 5, 181-205.
- Arkoun, Mohammed (1964). «Miskawayh, *De l’intellect et de l’intelligible*». *Arabica*, 11, 80-7.
- Arkoun, Mohammed (1965). «La conquête du bonheur selon Abū-l-Ḥasan al-‘Āmirī». *Studia Islamica*, 22, 55-90.
- Arkoun, Mohammed (1967). «Ethique et histoire d’après les *Tajārib al-umam*». *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici* (Ravello, 1-6 settembre 1966). Napoli: Istituto Universitario Orientale, 83-112.
- Arkoun, Mohammed (1982). *L’humanisme arabe au IVE/Xe siècle. Miskawayh philosophe et historien*. Paris: Vrin.
- Arkoun, Mohammed (1988). *Miskawayh, Traité d’éthique (Taḥḍīb al-‘aḥlāq wa-taṭḥīr al-‘arāq)*. Traduction française avec introduction et notes. Damasco: Institut Français.
- Arnaldez, Roger (1987). *Miskawayh, Le Petit Livre du Salut*. Traduction française et notes. Tunisi: Maison Arabe du Livre.
- Aş‘arī, al-, ‘Alī b. Ismā‘īl (1963). *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muşallīn*. A cura di Hellmut Ritter. Wiesbaden: F. Steiner.

- 'Askarī, al-, Abū Hilāl (1971). *Kitāb al-ṣinā'atayn al-kitāba wa-al-šī'r*. A cura di 'Alī M. al-Biḡāwī, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- 'Askarī, al-, Abū Hilāl (1994). *Kitāb al-furūq*. A cura di Aḥmad S. al-Ḥimṣī. Ṭarābulus Lubnān: Ğarrūs Briss.
- Averroè (1994). *Risālat al-nafs*. A cura di Rafīq al-'Aḡam, Ğirārd Ğihāmī. Beirut: Dār al-fikr al-lubnānī.
- Avicenna (1896). *Risāla fī al-'iṣq*. Éd. par August F.M. van Mehren. *Traitées mystiques d'Abou Alī al-Hosayn b. Abdallah b. Sīnā, ou d'Avicenne*, IIIe fascicule. Leyde: E.J. Brill, 1-27.
- Avicenna (1908). *Fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya. Tis' rasā'il fī al-ḥikma wa-al-ṭabī'iyāt*, 104-18.
- Avicenna (1908). *Tis' rasā'il fī al-ḥikma wa-al-ṭabī'iyāt*. Cairo: Maṭba'at Hindīyya.
- Avicenna (1985). *Kitāb al-naḡāt fī al-ḥikma al-mantiqiyya wa-al-ṭabī'iyā wa-al-ilāhiyya*. A cura di Māḡid Faḥrī. Beirut: Dār al-āfāq al-ḡadīda.
- Avicenna (1999). *al-Qānūn fī al-ṭibb*. Note e commenti a cura di Muḥammad al-Ḍannāwī. 3 voll. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Avicenna (2008). *al-Nafs (= al-šifā', al-ṭabī'iyāt, al-fann al-sādis)*. A cura di Ḥasan Ḥasan-zādah al-Āmulī. Qom: Būstān-i kitāb.
- Bäck, Allan (2008). «Islamic Logic?». *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Ed. by Rahman Shahid et al. Dordrecht: Springer, 255-79.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān (1947). *Aristū 'ind al-'arab. Dirāsāt wa-nuṣūṣ ḡayr manšūra*. Cairo: Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya.
- Baffioni, Carmela (2005). «Gli Iḥwān al-ṣafā' e la loro enciclopedia». *D'Ancona 2005*, 449-89.
- Baffioni, Carmela (2013). *V. Epistles of the Brethren of Purity 2013*.
- Baḡdādī, al-, 'Abd al-Qāhir (1981-86). *Ḥizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-'arab*. A cura di 'Abd al-Salām M. Hārūn. 13 voll. Cairo: Maktabat al-Ḥanḡī.
- Bāḥarzī, al-, 'Alī b. al-Ḥasan (1993). *Dumyat al-qaṣr wa-'uṣrat ahl al-'aṣr*. A cura di Muḥammad al-Tunḡī. 3 voll. Beirut: Dār al-ḡīl.
- Bāqillānī, al-, Abū Bakr (1977). *I'ḡāz al-Qur'ān*. A cura di Aḥmad Ṣaqr. Cairo: Dār al-ma'ārif.
- Barthélemy, Adrien (1935-1954). *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem*. Paris: P. Geuthner.
- Bausani, Alessandro (1978). *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riasunto, con Introduzione e breve commento dei 52 Trattati o Epistole, degli Ikhwān aṣ-ṣafā'*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Bausani, Alessandro (1981). *Un filosofo 'laico' del medioevo musulmano. Abū Bakr Muḥammad ben Zakariyyā Rāzī 'Rhazes' n. 850-m. 923-925*. Roma: Istituto di Studi Islamici.

- Benmakhlouf, Ali (2015). *Pourquoi lire les philosophes arabes*. Paris: Albin Michel.
- Bergé, Marc (1963-64). «Épître sur les sciences (*Risāla fī l-'ulūm*) d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (310/922(?)-414/1023). Introduction, traduction, glossaire technique, manuscrit et édition critique». *Bulletin d'Études Orientales*, 18, 241-300.
- Bergé, Marc (1965). «al-Tawḥīdī et al-Ġāḥiẓ». *Arabica*, 12, 188-95.
- Bergé, Marc (1975). «Continuité et progression des études tawḥīdiennes modernes de 1883 à 1965». *Arabica*, 22, 267-79.
- Bergé, Marc (1977). «Les écrits d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Problèmes de chronologie». *Bulletin d'Études Orientales*, 29, 53-63.
- Bettini, Lidia (2008). s.v. «Muštarak». *EALL*, 3, 320-3.
- Bettini, Lidia (2016). «La lexicographie arabe entre *adab* et *falsafa*. Les questions lexicales du *Kitāb al-hawāmīl wal-šawāmīl*». Sartori, Manuel et al. (eds.), *Approaches to the History and Dialectology of Arabic in Honor of Pierre Larcher*. Leiden; Boston: Brill, 371-89.
- Bettiolo, Paolo (2005). «Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria». D'Ancona 2005, 48-100.
- Birūnī, al-, Abū Rayḥān (1995). *al-Ġamāhir fī al-ğawāhir*. A cura di Yūsuf al-Hādī. Teheran: Šarikat al-našr al-'ilmī wa-al-ṭaqāfī.
- Brague, Rémi (2003). V. Razi, al-, Muhammad Ibn Zakariyyā (2003).
- Brentjes, Sonja (2012). «The Prison of Categories. 'Declin' and Its Company». Opwis, Reisman 2012, 131-56.
- Brion, Françoise (1989). «Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du 'Kitāb al'lām al-nubuwwa' d'Abū Ḥātim al-Rāzī». *Revue Philosophique de Louvain*, 87, 139-64.
- Bryson, Ibn Sinā (sic) (1995). *Penser l'Economique*. Traduit de l'arabe par Youssef Seddik. Introduction et notes de Yassine Essid. Tunisi: Edition Media Com.
- Cahen, Claude (1997). *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*. Paris: Hachette.
- Carter, Michael G. (1983). «Language Control as People Control in Medieval Islam: the Aims of the Grammarians and their Cultural Context». *Al-Abhath*, 31, 65-84.
- Cassarino, Mirella; Ghersetti, Antonella (2015). «Le dialogue dans la culture arabe: structures, fonctions, significations (VIIIe-XIIIe siècles)». Cassarino, Mirella; Ghersetti, Antonella (a cura di) (2015), *Il dialogo nella cultura araba: strutture, forme, significati = Giornate internazionali di studio IX Colloquio Internazionale Medioevo romanzo e orientale* (Catania, 14-15 giugno 2012). Soveria Mannelli: Rubbettino, 5-12.
- Cuvelier, Grégoire (1989). «Les 'textes inédits' attribués à Miskawayh. Présentation et traduction». *Revue Philosophique de Louvain*, 87, 215-34.

- Cuvelier, Grégoire (1990). «Le Livre de l'intellect et des intelligibles de Miskawayh». *Arabica*, 37, 115-22.
- D'Ancona, Cristina (2001). «Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition». *Oriens*, 36, 78-112.
- D'Ancona, Cristina (a cura di) (2005a). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. 1. Torino: Einaudi.
- D'Ancona, Cristina (2005b). «Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo». D'Ancona 2005a, 180-258.
- D'Ancona, Cristina (2005c). «Al-Kindī e la sua eredità». D'Ancona 2005a, 282-351.
- D'Ancona, Cristina (2005d). «La filosofia della tarda antichità e la formazione della *falsafa*». D'Ancona 2005a, 5-47.
- D'Ancona, Cristina (2007). *The Libraries of the Neoplatonists = Proceedings of the Meeting of the European science foundation network: 'Late Antiquity and Arabic Thought: Patterns in the constitution of European Culture' held in Strasbourg (12-14 March 2004)*. Leiden: Brill.
- D'Ancona, Cristina (2009). «Models of Learning and Tradition in Medieval Islam. A Collection of Essays». *International Journal of the Classical Tradition*, 16, 75-87.
- DAFA = Blachère, Régis et al. (1967-76). *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*. 3 vols. Paris: G.P. Maisonneuve et Larose.
- Ḍahabī, al-, Šams al-dīn (1960-66). *Kitāb al-'ibar fī ḥabar man ḡabar*. A cura di Šalāḥ al-dīn al-Munaḡḡid et al. 5 voll. Kuwayt: Wizārat al-iršād wa-al-inbā'.
- Ḍahabī, al-, Šams al-dīn (1986). *al-Kabā'ir*. A cura di Muṣṭafā 'Āšūr. Cairo: Maktabat al-Qur'ān.
- Daiber, Hans (2012a). *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*. Leiden; Boston: Brill.
- Daiber, Hans (2012b). «Graeco-Arabica Christiana: The Christian Scholar 'Abd Allāh ibn al-Faḍl from Antiochia (11th c. A.D.) as Transmitter of Greek Works». Opwis, Reisman 2012, 3-10.
- De Smet, Daniel (2008). «Une classification ismélienne des sciences. L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à la 'tradition d'al-Kindī' et ses liens avec Abū 'l-Ḥasan al-'Āmirī». Akasoy, Raven 2008, 77-90.
- Dimašqī, al-, Šams al-dīn (1866). *Nuḥbat al-dahr fī 'aḡā'ib al-barr wa-al-baḥr*. Éd. par August Ferdinand Mehren. Saint-Pétersbourg: s.n.
- Dozy, Reinhart (1881). *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Leyde: E.J. Brill.
- Ḍū al-Rumma (1972-74). *Dīwān*. A cura di 'Abd al-Quddūs Abū Šāliḥ. 3 voll. Damasco: Maṭbū'āt Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya bi-Dimašq.
- E.I. = *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition 1960-2009*. 13 vols. Leiden: Brill.
- EALL = *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed. by Kees Versteegh et al. 5 vols. Leiden; Boston: Brill: 2006-9.



- El-Bizri, Nader (2006). s.v. «Time: Concepts of». *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*. Ed. by Joseph W. Meri. 2 vols. New York; London: Routledge, 810-1.
- El-Rouayheb, Khaled (2010). *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*. Leiden; Boston: Brill.
- Endress, Gerhard (1976). «The Limits to Reason. Some Aspects of Islamic Philosophy in the Būyid Period». Dietrich, Albert (Hrsg.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (15. -22. August 1974, Göttingen)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 120-5.
- Endress, Gerhard (1977). «The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic, summary; al-munāzara bayn al-mantiq al-falsafī wa-al-naḥw al-‘arabī fī ‘uṣūr al-ḥulafā’». *Journal for the History of Arabic Science*, 1, 320-2, 106-18.
- Endress, Gerhard (1990). «The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community». *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6, 1-49.
- Endress, Gerhard (1997). «The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy». Endress, Kruk 1997, 43-76.
- Endress, Gerhard (ed.) (2006). *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Leiden; Boston: Brill.
- Endress, Gerhard (2006a). «The Cycle of Knowledge. Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism». Endress 2006, 103-33.
- Endress, Gerhard (2006b). «Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East». Montgomery 2006, 371-422.
- Endress, Gerhard; Kruk, Remke (eds.) (1997). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaert Lulofs*. Leiden: Brill.
- Epistles of the Brethren of Purity (2009). *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*. Edited and translated by Lenn E. Goodman and Richard McGregor. Oxford: Oxford University Press.
- Epistles of the Brethren of Purity (2010). *On Music. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5*. Edited and translated by Owen Wright. Oxford: Oxford University Press.
- Epistles of the Brethren of Purity (2013). *On the Natural Sciences. An Arabic Critical Edition and English Translation of the Epistles 15-21*. Edited and translated by Carmela Baffioni. Oxford: Oxford University Press.
- Fahd, Toufic (1987). *La divination arabe*. Paris: Sindbad.
- Fakhry, Majid (1975). «The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics». *Studia Islamica*, 42, 39-57.

- Fakhry, Majid (1991). *Ethical Theories in Islam*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Fārābī, al-, Abū Naṣr (1949). *Iḥṣā' al-'ulūm*. A cura di Amīn 'Uṭmān. Cairo: Dār al-fikr al-'arabī.
- Fārābī, al-, Abū Naṣr (1967). *Kitāb al-mūsīqī al-kabīr*. A cura di Ġaṭṭās 'A. Ḥaṣaba e rev. da Maḥmūd al-Ḥifnī. Cairo: Dār al-kātib al-'arabī lil-ṭibā'a wa-al-naṣr.
- Fārābī, al-, Abū Naṣr (1968). *Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī al-mantiq*. A cura di Muḥsin Maḥdī. Beirut: Dār al-Mašriq.
- Fārābī, al-, Abū Naṣr (1970). *Kitāb al-ḥurūf*. A cura di Muḥsin Maḥdī. Beirut: Dār al-Mašriq.
- Fārābī, al-, Abū Naṣr (1971). *Fuṣūl muntaza'a*. A cura di Fawzī M. Nağğār. Beirut: Dār al-mašriq.
- Fārābī, al- (2012). *Le livre du régime politique*. Introduction, traduction et commentaires de Philippe Vallat. Paris: Les belles lettres.
- Fârâbî, al-, Abû Nasr (2015). *Le recensement des sciences*. Texte, traduction et commentaire par Amor Cherni. Paris: Albouraq.
- Faruqi, Lois Ibsen (1981). *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. Westport (CT); London: Greenwood Press.
- Ferrari, Cleophea (2005). «La scuola aristotelica di Bagdad». D'Ancona 2005a, 352-79.
- Fleisch, Henri (1958). «La conception phonétique des Arabes d'après le *Sirr ṣinā'at al-i'rāb* d'Ibn Ġinnī». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 108, 74-105.
- Fleisch, Henri (1961). *Traité de philologie arabe*, vol. 1, *Préliminaires, Phonétique, Morphologie nominale*. Beirut: Imprimerie Catholique.
- Frank, Richard M. (1967). «*Al-Ma'nā*: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammar». *Journal of the American Oriental Society*, 87, 248-59.
- Frank, Richard M. (1978). *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press.
- Ġābir b. Ḥayyān (1935). «*Kitāb al-ḥudūd*». Kraus, Paul (ed.), *Jābir Ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, vol. 1, *Textes choisis*. Paris: G.P. Maisonneuve; Le Caire: Librairie El-Khandgi, 97-114.
- Gabrieli, Francesco (ed.) (1952). *Alfarabius, Compendium Legum Platonis, Plato Arabus III*. Londra: Inst. Warburg.
- Gabrieli, Francesco; Vacca, Virginia (1957). *Le più belle pagine della letteratura araba*. Milano: Nuova Accademia.
- Gacek, Adam (2001). *The Arabic Manuscript Tradition*. Leiden; Boston: Brill.
- Ġāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1938-45). *Kitāb al-ḥayawān*. A cura di 'Abd al-Salām M. Hārūn. 7 voll. Cairo: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

- Ğāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1960). *al-Bayān wa-al-tabyīn*. A cura di 'Abd al-Salām M. Hārūn. 4 tt. 2 voll. Cairo: Maktabat al-Ḥānğī.
- Ğāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1964-79). *Rasā'il*. A cura di 'Abd al-Salām M. Hārūn. 4 tt. 2 voll. Cairo: Maktabat al-Ḥānğī.
- Ğāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1964-79). *Min kitāb fī al-mu'allimīn*. *Rasā'il*, 3, 26-51.
- Ğāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1964-79). *Kitmān al-sirr wa-ḥiẓ al-lisān*. *Rasā'il*, 1, 135-172.
- Ğāḥiẓ, al-, Abū 'Uṭmān (1964-79). *al-Ma'āš wa-al-ma'ād*. *Rasā'il*, 1, 87-134.
- Gardet, Louis (1970). *L'Islam. Religion et communauté*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Ğazālī, al-, Abū Ḥāmid [1980]. *Mi'yār al-'ilm fī fann al-mantiq*. Beirut: Dār al-andalus.
- Ğazālī, al-, Abū Ḥāmid (1997). *Tahāfut al-falāsifa, The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo (UT): Brigham Young University Press.
- Ğazālī, al-, Abū Ḥāmid (1998). *Miškāt al-anwār, The niche of Lights*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by David Buchman. Provo (UT): Brigham Young University Press.
- Ğazālī, al-, Abū Ḥāmid (s.d.). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. 4 voll. Cairo: Maṭba'at al-istiğāma.
- Ghaly, Mohammed M. (2009). «Physiognomy: a Forgotten Chapter of Disability in Islam. The discussion of Muslim Jurists». *Bibliotheca Orientalis*, 4, 162-98.
- Ghersetti, Antonella (2007a). «The Semiotic Paradigm: Physiognomy and Medicine in Islamic Culture». Swain 2007a, 281-308.
- Ghersetti, Antonella (2007b). «The Istanbul Polemon (TK Recension). Edition and Translation of the Introduction». Swain 2007a, 465-85.
- Gibb, Hamilton A.R. (1937). «Al-Māwardī's Theory of the Khilāfa». *Islamic Culture*, 11, 291-302.
- Ğihāmī, Ğirār (2000). *Mawsū'at muṣṭalaḥāt Ibn Rušd al-faylasūf*. *Encyclopedia of Ibn Rushd's Averroes Terminology*. Beirut: Maktabat Lubnān.
- Ğihāmī, Ğirār (2004). *Mawsū'at muṣṭalaḥāt Ibn Sīnā*. *Encyclopedia of Ibn Sīnā's Avicenna Terminology*. Beirut: Maktabat Lubnān.
- Goichon, Amélie-Marie (1938). *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Goodman, Lenn E.; McGregor, Richard (2009). *Epistles of the Brethren of Purity* 2009.
- Graf, G. (1954). «Wie ist das Wort al-Masīḥ zu übersetzen?». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 104, 119-23.
- Green, Nile (2003). «The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 13, 287-313.

- Ğurġānī, al-, ‘Abd al-Qāhir (1978). *Asrār al-balāġa*. A cura di Muḥammad ‘Abduh e riv. da Rašīd M. Riḏā. Beirut: Dār al-ma‘rifa.
- Ğurġānī, al-, ‘Alī b. Muḥammad (1987). *al-Ta‘rīfāt*. A cura di ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayra. Beirut: ‘Ālam al-kutub.
- Gutas, Dimitri (1983). «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotles’s Philosophy: a Milestone Between Alexandria and Baghdad». *Der Islam*, 60, 231-67.
- Gutas, Dimitri (1997). «Galen’s Synopsis of Plato’s Laws and Fārābī’s Talḥīṣ». Endress, Kruk 1997, 100-19.
- Gutas, Dimitri (2000). *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Variorum collected studies series CS698. Aldershot.
- Gutas, Dimitri (2005). *Pensée grecque, culture arabe*. Paris: Aubier. Trad. de: *Greek Thought, Arabic Culture*. Trad. par Abdessalam Cheddadi. Routledge, 1998.
- Gutas, Dimitri (2006). «On Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism». Endress 2006, 91-101.
- Ĥalīl, al-, b. Aḥmad (2003). *Kitāb al-‘ayn*. A cura di ‘Abd al-Ĥamīd al-Hindāwī. 4 voll. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Hamori, Andras (2002). *La littérature arabe médiévale*. Paris: Sindbad. Trad. de: *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Trad. par Abdessalam Cheddadi. Princeton, 1974.
- Hansberger, Rotraud E. (2008). «How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*». Marlow 2008, 50-77.
- Heck, Paul L. (2002). «The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization». *Arabica*, 49, 27-54.
- Heemskerck, Margaretha T. (2000). *Suffering in the Mu‘tazilite Theology. ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Heinrichs, Wolfhart (1969). *Arabische Dichtung und griechische Poetik*. Beirut: F. Steiner in Komm.
- Heinrichs, Wolfhart (1995). «The Classification of the Sciences and the Consolidation of Philology in Classical Islam». Drijvers, Jan W.; MacDonald, Alasdair A. (eds.), *Centres of Learning. Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*. Leiden; New York; Köln: Brill, 119-39.
- Heym, Gerard (1938). «Al-Rāzī and Alchemy». *Ambix*, 1, 184-219.
- Horten, Max (1910). «Was bedeutet *ma‘nan* als philosophischer Terminus? Eine Studie zur Geschichte der islamischen Philosophie». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 64, 391-6.
- Houssay, Martine (2011). *Autobiographies d’intellectuels égyptiens. Aḥmad Amīn, Salāma Mūsā et Tawfīq al-Ĥakīm*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

- Hoyland, Robert (2007). «The Islamic Background of Polemon's Treatise». Swain 2007a, 227-80.
- Ḥuṣrī, al-, al-Qayrawānī Ibrāhīm b. 'Alī [1925] (1972). *Zahr al-ādāb wa-ṭamr al-albāb*. A cura di Zakī Mubārak. Beirut: Dār al-ḡīl.
- Ḥuṣrī, al-, al-Qayrawānī Ibrāhīm b. 'Alī (1996). *Nūr al-ṭarf wa-nawr al-ẓarf*. A cura di Abū Šāliḥ 'Abd al-Quddūs. Beirut: Mu'assasat al-risāla.
- Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad b. al-Qāsim [1965]. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. A cura di Nizār Riḍā. Beirut: Dār maktabat al-ḥayāt.
- Ibn al-Aṭīr, Maḡd al-dīn (1963-65). *al-Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṭ wa-al-aṭar*. A cura di Ṭāhir A. al-Zāwī e Maḥmūd M. al-Ṭanāḥī. 4 voll. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-šurakā'uh.
- Ibn al-Azraq, Abū 'Abd Allāh (2008). *Badā'i' al-silk fī ṭabā'i' al-mulk*. A cura di 'Alī S. al-Naššār. Cairo: Dār al-salām.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraḡ (1927). *Ṣayd al-ḥāṭir*. A cura di Muḥammad A. al-Ḥanḡī. Cairo: Maktabat al-Ḥanḡī.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraḡ (1993). *Ḍamm al-hawā*. A cura di Aḥmad 'A. 'Aṭā. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn 'Arabī, 'Alī Muḥyī al-dīn (1985-92). *al-Futūḥāt al-makkiyya*. A cura di Yahyā 'Uṭmān e riv. da Ibrāhīm Madkūr. 14 voll. Cairo: al-Hay'a al-mišriyya al-'amma lil-kitāb.
- Ibn Durayd, Abū Bakr (2005). *Ġamharat al-luḡa*. 3 voll. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn (1946-52). *Mu'ḡam maqāyīs al-luḡa*. A cura di 'Abd al-Salām M. Hārūn. 6 voll. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn (1977). *al-Šāḥibī*. A cura di al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-šurakā'uh.
- Ibn Ḥaḡar, al-'Asqalānī (1904). *Nuḥbat al-fīkar fī muṣṭalaḥ ahl al-aṭar*. Cairo: Maṭba'at al-taqaddum al-'ilmiyya.
- Ibn Ḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān (s.d.). *Muqaddima*. Beirut: Mu'assasat al-'alamī lil-maṭbū'āt.
- Ibn Ḥazm, 'Alī Abū Muḥammad (1348h [1928-1929]). *Kitāb al-fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal*. 5 voll. Cairo: Maktabat al-salām al-'ālamīyya.
- Ibn Hišām (1936). *al-Sīra al-nabawīyya*. A cura di Muṣṭafā al-Saqqā et al. 4 tt. 2 voll. Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Khaldūn (1967). *The Muqaddimah*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 3 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Ibn Manẓūr, Ġamāl al-dīn (1997). *Lisān al-'arab*. 7 voll. Beirut: Dār šādir.
- Ibn Qutayba, 'Abd Allāh b. Muslim (1928). *Kitāb 'uyūn al-aḥbār*. 4 voll. Cairo: Dār al-kutub al-mišriyya.
- Ibn Qutayba, 'Abd Allāh b. Muslim (1963). *Adab al-kātib*. A cura di Muḥammad M. 'Abd al-Ḥamīd. Cairo: M. al-sa'āda.
- Ibn Rašīq, al-Qayrawānī al-Ḥasan (1972). *al-'Umda fī maḥāsin al-šī'r wa-ādābih wa-naqdiḥ*. A cura di Muḥammad M. 'Abd al-Ḥamīd. 2 tt. 1 vol. Beirut: Dār al-ḡīl.

- Ibn Sa'd, Muḥammad (1998). *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā*. 9 voll. Beirut: Dār ṣādir.
- Iḥwān al-ṣafā' wa-ḥullān al-wafā' (1995). *Rasā'il*. A cura di 'Ārif Tāmir. 5 voll. Beirut; Paris: Editions Oueidat.
- Il Corano* (1955). Trad. Alessandro Bausani. Firenze: Sansoni.
- Iṣfahānī, al-, Abū al-Farağ (1983). *Kitāb al-aḡānī*. 25 voll. Tunisi: al-Dār al-tūnisiyya lil-našr.
- Janos, Damien (2011). «Moving the Orbs: Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sīnā». *Arabic Science and Philosophy*, 21, 165-214.
- Joose, N. Peter (2008). «'Unmasking the Craft'. 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's Views on Alchemy and Alchemists». Akasoy, Raven 2008, 301-18.
- Jurjānī, al-, 'Alī b. Muḥammad (1994). *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton. Teheran: Presses Universitaires d'Iran.
- Kaffawī, al-, Abū al-Baqā' (1993). *al-Kulliyāt mu'ğam fī al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-luḡawiyya*. A cura di 'Adnān Darwīš e Muḥammad al-Miṣrī. Beirut: Mu'assasat al-risāla.
- Kazimirski de Biberstein, A. (1860). *Dictionnaire Arabe Français*. 2 vols. Paris: Maisonneuve.
- Keilani, Ibrahim (1950). *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī Essayiste arabe du IVe s. de l'Hégire (Xe s.)*. Beirut: Institut Français de Damas.
- Kindī, al-, Ya'qūb b. Ishāq (1950-53). *Rasā'il al-kindī al-falsafiyya*. A cura di Muḥammad 'A. Abū Rīda. Cairo: Maṭba'at al-i'timād.
- Kindī, al-, Ya'qūb b. Ishāq (1950-53). *Fī kammiyyat kutub aristūṭālīs. Rasā'il*, 362-73.
- Kindī, al-, Ya'qūb b. Ishāq (1950-53). *al-Falsafa al-ūlā. Rasā'il*, 81-162.
- Kindī, al-, Ya'qūb b. Ishāq (1950-53). *Risāla fī ḥudūd al-ašyā' wa-rusūmihā. Rasā'il*, 163-79.
- Klein-Franke, Felix (1994). «The Non-Existent is a Thing». *Le Muséon*, 107, 375-90.
- Koetschet, Pauline (2007). «Glossaire». *Al-Fārābī. Philosophe à Bagdad au Xe siècle*. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traductions par Stéphane Diebler. Glossaire par Pauline Koetschet. Paris: Editions du Seuil, 205-35.
- Kraemer, Joel (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*. Leiden: E.J. Brill.
- Kraus, Paul (1936). «Raziana II». *Orientalia*, 5, 35-56.
- Kraus, Paul (1937). «Kitāb al-aḥlāq li-Jālīnūs». *Mağallat kulliyat al-ādāb* (Cairo), 5, 1-51.
- Kraus, Paul (ed.) (1939). *Rasā'il falsafiyya li-abī bakr muḥammad b. zakariyyā al-rāzī*. Cairo: Ġāmi'at Fu'ād al-awwal, kulliyat al-ādāb al-mu'allaf 22.

- Kutsch, Wilhelm (1947-48). «Muḥaṣṣal - ğayr muḥaṣṣal». *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 27, 169-76.
- Lambton, Ann K.S. (1954). «The Theory of Kingship in the *Naṣīḥat ul-Mulūk* of Ghazālī». *The Islamic Quarterly*, 1, 47-55.
- Lecomte, Gérard (1957). «L'introduction du *Kitāb adab al-kātib* d'Ibn Qutayba». *Mélanges Louis Massignon*, vol. 3. 3 vols. Damasco: Institut Français, 45-64.
- Lecomte, Gérard (1962). *Le traité des divergences du ḥadīṭ d'Ibn Qutayba (mort en 276/889)*. Traduction annotée du *Kitāb ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīṭ*. Damasco: Institut Français.
- Lecomte, Gérard (1965). *Ibn Qutayba (mort en 276/889). L'homme, son œuvre, ses idées*. Damasco: Institut Français.
- Lewis, Bernard (1984). «Siyāsa». Green, Arnold H. (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed Al-nowaihi*. Cairo: American University, 3-14.
- Lizzini, Olga; Pagani, Samuela (2009). «Islam». Agamben, Coccia 2009, 1453-2012.
- Lizzini, Olga (2009a). «L'angelologia islamica: il Corano e la tradizione». Agamben, Coccia 2009, 1455-500.
- Lizzini, Olga (2009b). «La cosmologia di al-Kindī». Agamben, Coccia 2009, 1741-78.
- Lizzini, Olga (2009c). «La cosmologia di al-Fārābī: il cosmo, l'anima, l'uomo». Agamben, Coccia 2009, 1779-844.
- Lizzini, Olga (2009d). «L'angelologia filosofica di Avicenna». Agamben, Coccia 2009, 1845-1963.
- Lory, Pierre (2003). *Le rêve et ses interprétations en Islam*. Paris: Albin Michel.
- Mağūsī, al-, 'Alī b. 'Abbās (1877). *al-Kitāb al-kāmil fī ṣinā'at al-ṭibb al-ma'rūf bi-al-malakī*. 2 voll. Cairo: Būlāq.
- Mağūsī, al-, 'Alī b. 'Abbās (1903). *al-Kitāb al-kāmil fī ṣinā'at al-ṭibb al-ma'rūf bi-al-malakī*. Éd. par Pieter de Koning. *Trois traités d'anatomie arabe*. Leide: E.J. Brill, 91-431.
- Mahdī, Muḥsin (1970). «al-Muqaddima». V. Fārābī (1970), 27-57.
- Mahdi, Muhsin (2000). *La fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Alfarabi*. Trad. François Zabbal. Paris: Albin Michel.
- Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mallet, Dominique (1987-1988). «Le rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur de Abū Naṣr al-Fārābī. Introduction, traduction et notes». *Bulletin d'Études Orientales*, 39-40, 113-40.
- Maqdisī, al-, al-Muṭaḥhar (1899-1919). *Kitāb al-bad' wa-al-ta'rīḥ*. Éd. par Clément Huart. 6 vols. Paris: Ernest Leroux.

- Marcotte, Roxane (1996). «The *Risālah fī al-ʿAql wa al-Maʿqūl* of Ibn Miskawayh: An Epistle On the Intellect and the Intelligible». *Islamic Culture*, 70, 2, 1-18.
- Marlow, Louise (ed.) (2008). *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
- Martini Bonadeo, Cecilia (2005). «Al-Fārābī». D'Ancona 2005a, 380-90, 400-26.
- Martini Bonadeo, Cecilia (2013). *ʿAbd al-Laṭīf's al-Baġdādī Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Sciences'*. Leiden; Boston: Brill.
- Marzubānī, al-, Abū ʿUbayd (1965). *al-Muwašṣaḥ fī maʿāḥiḍ al-ʿulamāʾ ʿalā al-šuʿarāʾ*. A cura di Muḥibb al-dīn al-Ḥaṭīb. Cairo: al-Maṭbaʿa al-salafiyya wa-maktabatuhā.
- Marzūqī, al-, Aḥmad Abū ʿAlī (1953). *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*. A cura di Aḥmad Amīn and ʿAbd al-Salām M. Hārūn. 4 voll. Cairo: Maṭbaʿat laġnat al-taʿlīf wa-al-tarġama wa-al-našr.
- Massignon, Louis (1951). «Le temps dans la pensée islamique». *Eranos-Jahrbuch*, 20, 141-8.
- Mattock, John N. (1972). «A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book ΠΕΠΙ ΗΘΩΝ». Stern, Samuel M. et al. (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer*. Oxford: Cassirer, 235-60.
- Maydānī, al-, Aḥmad b. Muḥammad (s.d.). *Maġmaʿ al-amṭāl*. A cura di Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 voll. Cairo: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-šurakāʾuh.
- Meyerhof, Max (1928). *Kitāb al-ʿašr maqālāt fī al-ʿayn, al-mansūb li-Ḥunayn b. Isḥāq. The Book of the Ten Treatises on the Eye ascribed to Hunayn Ibn Isḥāq (809-877 A.D.)*. The Arabic Text edited from the only two known Manuscripts, with an English Translation and Glossary. Cairo: Government Press.
- Mīr Dāmād Muḥammad Bāqir (1894). *al-Rawāših al-samāwiyya fī šarḥ al-aḥādīṯ al-imāmiyya*. Iran: s.n.
- Miskawayh, Abū ʿAlī (1966). *Tahḍīb al-aḥlāq*. A cura di Qusṭanṭīn Zurayq. Beirut: al-ġāmiʿa al-amrīkiyya fī Bayrūt.
- Miskawayh, Abū ʿAlī (1987). *al-Fawz al-ašġar*. A cura di Šālīḥ ʿUḍayma. Tunisi: al-Dār al-ʿarabiyya lil-kitāb.
- Miskawayh, Abū ʿAlī. *Risāla fī al-laġḍāt wa-al-ālām*. V. Arkoun (1961-62), 1-9.
- Miskawayh, Abū ʿAlī. *Risāla fī al-naḥs wa-al-ʿaql*. V. Arkoun (1961-62), 10-55.
- Miskawayh, Abū ʿAlī. *Risāla fī māʿiyyat al-ʿadl wa-bayān aqsāmih*. V. Arkoun (1961b).
- Miskawayh, Abū ʿAlī. *Min kitāb al-ʿaql wa-al-maʿqūlāt*. V. Arkoun (1963) e Arkoun (1964).



- Monnot, Guy (1986). «Introduction. IV. Les religions scripturaires ou assimilées». V. Shahrastani (1986), 67-84.
- Montgomery, James E. (ed.) (2006). *Arabic Theology, Arabic Philosophy from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven; Paris; Dudley (MA): Peeters.
- Montgomery, James E. (2007). «Al-Ġāḥiẓ and Hellenizing Philosophy». D'Ancona 2007, 443-56.
- Muhanna, Elias (2016). «The Scattered and the Gathered: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī's Infrequently Asked Questions». Granara, William et al. (eds.), *Essays in Islamic Philology, History and Philosophy*. De Gruyter, 248-80.
- Myrne, Pernilla (2014). «Discussing *Ghayra* in Abbasid Literature: Jealousy as Manly Virtue or Sign of Mutual Affection». *Journal of Abbasid Studies*, 1, 46-65.
- Nader, Albert N. (1984). *Le système philosophique des Mu'tazila*. Beirut: Dar el-Machreq.
- Nallino, Carlo Alfonso (1932). «Il Gherardo Cremonese autore della 'Theorica Planetarum' deve ritenersi essere Gherardo Cremonese da Sabbioneta». *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe scienze morali, storiche e filologiche*, 6, vol. 8, 386-404.
- Nallino, Carlo Alfonso (1944). «Astrologia e astronomia presso i Musulmani». *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. 5. Roma: Istituto per l'Oriente, 1-87.
- Nasr, Seyyed Hossein (1964). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Opwis, Felicity; Reisman, David (eds.) (2012). *Islam, Philosophy, Science, Culture and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden; Boston: Brill.
- Paoli, Bruno (2008). *De la théorie à l'usage. Essai de reconstruction du système de la métrique ancienne*. Damasco: Institut Français.
- Partington, J[ames] R[iddick] (1938). «The Chemistry of Rāzī». *Ambix*, 1, 192-6.
- Pellat, Charles (1955). *Le Kitāb al-tarbī' wa-t-tadwīr de Ġāḥiẓ Texte arabe avec une introduction, un glossaire, une table de fréquence et un index*. Damasco: Institut Français.
- Pellat, Charles (1977). «Les étapes de la décadence culturelle dans les pays arabes d'Orient». Brunschvig, Robert; von Grunebaum, Gustav E. (éds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam = Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane* (Bordeaux, 25-29 juin 1956). Paris: G.-P. Masonneuve et Larose, 81-92.
- Pines, Salomon (1936). *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin: s.n.
- Post, George E.; Dinsmore, John E. (1932). *Flora of Syria, Palestine, and Sinai*. 2 vols. Beirut: American Press.

- Pozzi, Anna (1979). «Alcuni aspetti della dottrina dell'anima in Plotino». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 71, 290-305.
- Qādī, al-, Wadād (2002). «Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: A Sunni Voice in the Shi'i Century». Daftary, Farhad; Meri, Joseph W. (eds.), *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London; New York: I.B.Tauris, 128-59.
- Qiftī, al-, 'Alī b. Yūsuf (1903). *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*. Hrsg. von Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Qurtubī, al-, Muḥammad Abū 'Abd Allāh (2004). *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. A cura di Sālim M. al-Badrī. 21 tt. 11 voll. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Rāfi'ī, al-, Muṣṭafā Šādiq [1911] (1974). *Ta'rīḥ ādāb al-'arab*. 3 voll. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī.
- Rāḡib, al-, al-Iṣfahānī (s.d.). *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt al-šu'arā' wa-al-bulaḡā'*. Beirut: Dār maktabat al-ḥayāt.
- Rāḡib, al-, al-Iṣfahānī (1319h [1901]). *Tafṣīl al-naš'atayn fī taḥṣīl al-sa'adatayn*. A cura di Ṭāhir al-Ġazā'irī. Beirut: s.n.
- Rashed, Marwan (2002). «Dinamica». Istituto della Enciclopedia Italiana (a cura di), *Storia della Scienza*, vol. 3, *La civiltà islamica*. Roma: Marchesi Grafiche Editoriali, 624-42.
- Rashed, Roshdi (2006). «Greek into Arabic: Transmission and Translation». Montgomery 2006, 157-96.
- Rāzī, al-, Abū Bakr b. Zakariyyā (1903). *al-Kitāb al-mawsūm bi-al-manṣūrī fī al-ṭibb*. Éd par Pieter de Koning. *Trois traités d'anatomie arabe*. Leide: E.J. Brill, 3-89.
- Rāzī, al-, Abū Bakr b. Zakariyyā (1939). *Rasā'il falsafiyya*. V. Kraus (1939).
- Rāzī, al-, Abū Bakr b. Zakariyyā (1939). *Kitāb al-ṭibb al-rūḥānī. Rasā'il*, 1-96.
- Rāzī, al-, Abū Bakr b. Zakariyyā (1955-70). *Kitāb al-Ḥawī fī al-ṭibb*. 23 voll. Haydarābād: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyya.
- Razi, al-, Muhammad Ibn Zakariyyā (2003). *La médecine spirituelle*. Présentation et traduction par Rémi Brague. Paris: Flammarion.
- Rosenthal, Franz (1967). V. Ibn Khaldūn.
- Rosenthal, Franz (1970). *Knowledge Triumphant*. Leiden: Brill.
- Rowson, Everett K. (1990). «The Philosopher as Littérateur. al-Tawḥīdī and His Predecessors». *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6, 50-92.
- Ruska, Julius (1912). *Das Steinbuch des Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
- Sabra, Abdelhamid I. (2003). «Ibn al-Haytham's revolutionary Project in Optics: the Achievement and the Obstacle». Hogendijk, Jan P.; Sabra, Abdelhamid I. (eds.), *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*. Cambridge (MA); London: The MIT Press, 85-118.

- Šahrastānī, al-, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm (1931). *Nihāyat al-aqdām fī ‘ilm al-kalām*. Ed. by Alfred Guillaume. London: Oxford University Press.
- Šaybānī, al-, Muḥammad b. al-Ḥasan (s.d). *Kitāb al-ḥuḡḡa ‘alā ahl al-madīna*. A cura di Maḥdī Ḥ. al-Kaylānī. Beirut: ‘Ālam al-kutub.
- Seddik, Youssef (1995). V. Bryson Ibn Sinā (1995).
- Sezgin, Fuat (1971). *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 4, *Alchemie Chemie Botanik Agrikultur bis ca. 430H*. Leiden: E.J. Brill.
- Shahrastani (1986). *Livre des religions et des sectes*. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. 2 vols. Leuven: Peters.
- Shihadeh, Ayman (2005). «From al-Ġazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology». *Arabic Sciences and Philosophy*, 15, 141-79.
- Shiloah, Amnon (1964). «L'épître sur la musique des Ikhwān al-ṣafā'. Traduction annotée». *Revue des Études Islamiques*, 32, 125-62.
- Shiloah, Amnon (1966). «L'épître sur la musique des Ikhwān al-ṣafā'. Traduction annotée». *Revue des Études Islamiques*, 34, 159-93.
- Shiloah, Amnon (1972). *Al-Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn ‘Alī al-Kātib, La perfection des connaissances musicales*. Traduit et commenté. Paris: P. Geuthner.
- Sībawayh, Abū Bišr [1966] (1988). *al-Kitāb*. A cura di ‘Abd al-Salām M. Hārūn. 5 voll. Cairo: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Spevack, Aaron (2010). «Apples and Oranges: The Logic of early and later Arabic Logicians». *Islamic Law and Society*, 17, 159-84.
- Stoetzer, Willem F.G.J. (1989). *Theory and Practice in Arabic Metrics*. Leiden: Brill.
- Street, Tony (2004). «Arabic Logic». Gabbay, Dov M.; Woods, John (eds.), *Handbook of the History of Logic*. Amsterdam: Elsevier, 523-69.
- Street, Tony (2005). «Logic». Adamson, Peter; Taylor, Richard (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 247-65.
- Stroumsa, Sarah (1999). *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Suyūṭī, al-, Ġalāl al-dīn (1957). *al-Muzhir fī ‘ulūm al-luḡa wa-anwā‘ihā*. A cura di ‘Alī M. al-Biḡāwī et al. 2 voll. Cairo: Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya.
- Suyūṭī, al-, Ġalāl al-dīn (1997). *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. A cura di Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 voll. Beirut: al-Maktaba al-‘ašriyya.
- Swain, Simon (ed.) (2007a). *Seeing the Face seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Swain, Simon (2007b). «Polemon's Physiognomy». Swain 2007a, 125-201.

- Swain, Simon (2013). *Economy, family and society from Rome to Islam. A critical edition, English translation and study of Bryson's Management of the estate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ta'ālibī, al-, Abū Maṣṣūr (1983). *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-ʿaṣr*. A cura di Mufīd M. Qumayḥa. 4 voll. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Ta'ālibī, al-, Abū Maṣṣūr (1983). *Tatimmat yatīmat al-dahr*. A cura di Mufīd M. Qumayḥa. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Ta'ālibī, al-, Abū Maṣṣūr (1983). *al-Tamṭīl wa-al-muḥāḍara*. A cura di 'Abd al-Fattāḥ M. al-Ḥulw. Tunisi: al-Dār al-ʿarabiyya lil-kitāb.
- Ta'ālibī, al-, Abū Maṣṣūr (1985). *Ṭimār al-qulūb fī al-muḍāf wa-al-mansūb*. A cura di Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-ma'ārif.
- Ta'ālibī, al-, Abū Maṣṣūr (2011). *al-Zarā'if wa-al-laṭā'if wa-al-Yawāqīt fī ba'ḍ al-mawāqīt ḡama'ahā Abū Naṣr al-Maqdisī*. A cura di M. M. Ġād Nāṣir. Cairo: Dār al-kutub wa-al-waṭā'iq al-qawmiyya.
- Ṭabarī, al-, 'Alī b. Rabban (1928). *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb*. A cura di Muḥammad Z. al-Ṣiddīqī. Berlino: s.n.
- Tawḥīdī, al- Abū Ḥayyān. *Risāla fī al-ʿulūm*. v. Bergé (1963-64).
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān (1953). *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa*. A cura di Aḥmad Amīn e Aḥmad al-Zayn. 3 tt. 1 vol. Beirut: al-Maktaba al-ʿaṣriyya.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān (1964). *Risālat al-ṣaḍāqa wa-al-ṣaḍīq*. A cura di Ibrāhīm al-Kaylānī. Damasco: Dār al-fikr.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān (1988). *al-Baṣā'ir wa-al-ḍaḥā'ir*. A cura di Wadād al-Qāḍī. 10 tt. 6 voll. Beirut: Dār ṣādir.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān (1992). *al-Muqābasāt*. A cura di Ḥasan al-Sandūbī. Kuwayt: Dār sa'ād al-ṣabāḥ.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān (1992). *Aḥlāq al-wazīrayn*. A cura di Muḥammad b. Tawīt al-Ṭunġī. Beirut: Dār ṣādir.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān; Miskawayh, Abū 'Alī (1951). *Kitāb al-hawāmil wa-al-ṣawāmil*. A cura di Aḥmad Amīn e Aḥmad Ṣaqr. Cairo: Maṭba'at laḡnat al-ta'līf wa-al-tarġama wa-al-naṣr.
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān; Miskawayh, Abū 'Alī (2001). *Kitāb al-hawāmil wa-al-ṣawāmil*. A cura di Sayyid Kasrawī. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Terkan, Fehrullah (2004). «Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fārābī's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts». *The Muslim World*, 94, 45-64.
- Touma, Habib H. (1996). *La musique arabe*. Paris: Buchet-Chastel. Trad. par Christine Hétier. Trad. de: *Die Musik der Araber*. Wilhelmshaven: Heinrichshofen, 1975.
- Ṭūsī, al-, Naṣir al-dīn (1383h [2004]). *Šarḥ al-iṣārāt wa-al-tanbīhāt li-bn Sīnā*. 3 voll. Qum: al-Balāġa.
- Ullmann, Manfred (1995). *La médecine islamique*. Paris: Presses Universitaires de France. Trad. par Fabienne Hareau. Trad. de: *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

- ‘Umarī, al-, Ibn Faḍl Allāh (1999). *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. A cura di Nāyif al-Dulaymī. 21 voll. Beirut: ‘Ālam al-kutub.
- Urvoy, Dominique (1996). *Les penseurs libres dans l’Islam classique*. Paris: Albin Michel.
- Vallat, Philippe (2012a). V. Fārābī, al- (2012).
- Vallat, Philippe (2012b). s.v. «Al-Fārābī (d. 950)». *The Encyclopaedia of Medieval Philosophy (500-1500)*. Berlin: Springer Verlag, 345-52.
- Vallat, Philippe (2015). «Can Man Assess God’s Goodness? A Controversy Between Abū Bakr al-Rāzī (d. 925) and Mu‘tazili Theologians». *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 31, 213-51.
- Vallat, Philippe (2016). «Between Hellenism, Islam and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and his Controversies with his Contemporary Mu‘tazilite Theologians as Reported by the Ash‘arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī». Janos, Damien (ed.) (2016), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*. Leiden; Boston: Brill, 177-220.
- Van Gelder, Geert Jan H. (2011). s.v. «Music and Arabic Language». *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed. by Lutz Edzard and Rudolph de Jong [online]. DOI 10.1163/1570-6699\_eall\_eall\_sim\_000022 [2017-05-13].
- Vanzan, Anna (1997). «Medieval Medical Theories on Epilepsy. The Greek and Arabic Heritage». Hasnawi, Ahmad et al. (éds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque = Actes du colloque de la Société internationale d’histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques* (Paris, 31 mars-3 avril 1993). Leuven; Paris: Peeters; Paris: Institut du Monde Arabe, 227-35.
- Versteegh, Kees (1989). «The Definition of Philosophy in a Tenth-century Grammarian». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 12, 66-92.
- Versteegh, Kees (1997). «The Arabic Tradition». van Bekkum, Wout et al. (eds.), *The Emergence of Semantics in four Linguistic Tradition: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. Amsterdam; Philadelphia (PA): J. Benjamins, 225-84.
- Versteegh, Kees (2000). «Language and Logic in the Arabic Grammatical Tradition». Auroux, Sylvain et al. (eds.), *History of the Language Sciences. Geschichte der Sprachwissenschaften. Histoire des sciences du langage*, Bd. 1. Berlin: W. de Gruyter, 300-6.
- Wakelnig, Elvira (2009). «A New Version of Miskawayh’s *Book of Triumph*: An Alternative Recension of *al-Fawz al-aṣghar* or the Lost *Fawz al-akbar*?». *Arabic Sciences and Philosophy*, 19, 83-119.
- Walker, Paul E. (1991). «The Doctrine of Metempsychosis in Islam». Hal-laq, Wael; Little, Donald (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden: Brill, 219-238.

- Walzer, Richard (1949). «New Light on Galen's Moral Philosophy (From a Recently Discovered Arabic Source)». *The Classical Quarterly*, 43, 82-96.
- Walzer, Richard; Kraus, Paul (eds.) (1951). *Plato Arabus. Galeni compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*. Londinium: Inst. Warburg.
- Walzer, Richard (1953). «New Light on the Arabic Translations of Aristotle». *Oriens*, 6, 91-142.
- Walzer, Richard (1956). «Some Aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhḷāq». *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. 2. 2 voll. Roma: Istituto per l'Oriente, 603-21.
- Waššā', al-, Abū al-Ṭayyib (s.d.). *al-Muwaššā' aw al-ẓarf wa-al-ẓurafā'*. Beirut: Dār ṣādir: s.n.
- Waṭwāṭ, al-, Ġamāl al-dīn (1904). *Ġurar al-ḥaṣā'is al-wāḍiḥa wa-'urar al-naqā'is al-fāḍiḥa*. Cairo: Maktabat Muḥammad 'Alī Miliḡī.
- Wehr, Hans (1966). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. by Cowan Milton. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Weiss, Bernard (2009). s.v. «Wad' al-Luġa». *EALL*, 4, 684-7.
- Weisser, Ursula (2002). «Le 'Cose Naturali': Struttura e funzioni del corpo umano». Istituto della Enciclopedia Italiana (a cura di), *Storia della Scienza*, vol. 3, *La civiltà islamica*. Roma: Marchesi Grafiche Editoriali, 750-61.
- WKAS = Ullmann, Manfred et al. (1970-2009). *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*. 3 Bd. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wright, Owen (1983). «Music and Verse». Beeston, A.F.L. et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 433-9.
- Wright, Owen (2010). *V. Epistles of the Brethren of Purity (2010)*.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu'ġam al-udabā'* (s.d.). 20 voll. Beirut: Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī.
- Zabīdī, al-, Muḥammad Murtaḍā (1993-2001). *Tāġ al-'arūs*. 40 voll. Kuwait: s.n.
- Zakeri, Mohsen (2007). *Persian Wisdom in Arabic Garb. 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḥānī (D. 219/834) and his Jawāhir al-kilam wa-farā'id al-ḥikam edited and translated*. 2 vols. Leiden; Boston: Brill.
- Zamaḥṣarī, al-, Maḥmūd Abū al-Qāsim (s.d.). *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh al-ta'wīl*. 4 voll. Beirut: s.n.
- Zamaḥṣarī, al-, Maḥmūd Abū al-Qāsim (1962). *al-Mustaqṣā fī amṭāl al-'arab*. A cura di M. 'Abdul Raḥmān Khan. 2 voll. Hyderabad: Osmania Publication Bureau.
- Zamaḥṣarī, al-, Maḥmūd Abū al-Qāsim (1992). *Rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*. A cura di 'Abd al-Amīr Muḥannā. 5 voll. Beirut: Mu'assasat al-'alamī lil-maṭbū'āt.

## Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

### Indice dei nomi

(personali, etnici, geografici, di comunità o sette)\*

- Abū al-‘Abar 123  
Abū Bakr 83  
Abū Hāšim 114  
Abū Tammām 100, 123, 142  
Aḥmad b. ‘Abd al-Wahhāb 148,  
150, 152  
‘Alī b. Abī Ṭālib 82  
‘Āmir b. al-Zarīb 113  
Arabi 23, 86, 107, 113, 115, 158  
Aristotele Introduzione  
di Miskawayh 1, 4, 8, 16, 23,  
29, 42, 66, 70, 131, 159  
Ašma‘ī, al- 76  
Ayyūb al-Anṣārī 83
- Bagdad 48, 57  
Balḥī, al-, Abū Zayd 127, 149  
Bāqil 49  
Baṣrī, al-, Ibn Sālim 139  
Baššār b. Burd Introduzione di  
Miskawayh  
Bizantini 86  
Buḥturī, al- 3, 123
- Cristiani 28
- Ebrei 28  
Faḍl, al-, b. Yaḥyā 137
- Farḡāna 49
- Ġābir b. Ḥayyān 151  
Ġa‘far b. Yaḥyā 137  
Ġāḥiẓ, al- 8, 50, 86, 150, 152  
Galeno 29, 71, 86, 87, ultimo  
quesito (180?)
- Ḥālīd b. Yazīd 151  
Ḥālīl, al-, b. Aḥmad 3  
Ḥārīġiti 24  
Hārūn al-Rašīd 137  
Ḥašīrī, al-, Abū Sa‘īd 88  
Ḥurāsān 48
- Ibn al-‘Amīd 162  
Ibn al-Rāwandī 88  
Ibn al-Rūmī 83  
Ibn Muġāhid 88  
Imru’ al-Qays 88  
Indiani 86  
Ippocrate 63
- Kindī, al- 61, 151
- Ma’mūn, al- 119  
Manichei 147  
Ma’rūf al-Karḥī 22  
Masīḥ, al- 59  
Mattā b. Yūnus 114  
Mawšilī, al-, Iṣḥāq 112, 137  
Muḥammad 1, 8, 28, 40, 60, 82, 83  
Muraqqiṣ, al- 124

\* Sono riportati i riferimenti ai numeri dei quesiti.

Musulmani 28	Saḥbān Wā'il 49
Mu'taziliti 50, 122	Šann 34
Nābiḡa, al-, al-Ḍubyānī	Ṭabaqa 34
Introduzione di Miskawayh 83	Ṭābit b. Qurra 165
Nahdī, al-, Abū 'Uṭmān 94	Ṭāhart 49
Persiani 86, 130	Ṭarmī, al- 165, 123
Platone 4, 29, 66, 79	Turchi 28, 83
Polemone di Frigia 63	Warrāq, al-, Abū 'Īsā 88
Rāzī, al-, Abū Bakr 68, 151	Zunūġ, al- 87
Rūḍakī, al- 28	



*Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano* è composto da 175 domande di tema filologico, letterario, etico, filosofico, scientifico, di costume e dalle relative risposte. Ha la forma di un dialogo fra il letterato Tawhīdī e il filosofo Miskawayh, elaborato alla fine del X secolo nel clima creato dall'ambientazione della filosofia e della scienza greca nella cultura arabo islamica. Da questa opera, di cui viene presentata qui la prima traduzione integrale in una lingua europea, emerge il ritratto di un ambiente multiculturale, intellettualmente curioso e aperto, in cui è lecito, per esempio, interrogarsi sul rapporto tra ragione e legge religiosa, o sul perché distruggere è più agevole che costruire, uccidere più semplice che far vivere. Se un senso ultimo si deve cercare nell'interrogare i testi, è proprio quello della conoscenza di un passato che aiuti ad aprirsi con coscienza critica al presente, perché «la gente osteggia ciò che non conosce».



Università  
Ca'Foscari  
Venezia