

Fathalla Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana* [2^a ed.], Recherches XXXI (Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph), Beirut: Dar El-Machreq, 1984, XVI + 226 + v. pp., ISBN 2-7214-5492-5

Non v'è dubbio che l'opera in questione, la cui prima edizione risale al 1966, rappresenti un lavoro pionieristico nella storia degli studi dedicati al grande teologo e filosofo Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m.1210). Consta in una traduzione delle *Munāḥarāt fī bilād ḥā ḥarā ʿal-nahr* (“Dibattiti nei paesi che stanno oltre il fiume [Oxus]”), corredata da testo arabo, introduzione biografica e commento critico organizzato per tematiche (teologia e filosofia, fondamenti del diritto, legge positiva).

Le *Munāḥarāt* raccolgono i dibattiti tenuti da al-Rāzī durante i suoi viaggi in Transoxiana. L'opera è strutturata in sedici “questioni” (*masāʾil*), giustapposte secondo un ordine che è più narrativo che tematico: la terza, la quarta, la quinta, la nona e la sedicesima questione trattano di problematiche filosofiche; la seconda, la decima, la tredicesima e la quattordicesima di teologia dogmatica; la sesta, la settima, l'ottava, l'undicesima e la dodicesima questione contengono discussioni in materia di fondamenti del ragionamento giuridico (*uḥūl al-fiqh*); infine nella prima e nella quindicesima questione sono contenuti dibattiti sulla legge positiva (*furūḥ al-fiqh*).

Nell'opera al-Rāzī parla in prima persona e inserisce contenuti che esulano dallo stretto interesse speculativo: la confusione degli interlocutori una volta messi a confronto con le sue stringenti confutazioni, commenti sulla loro scarsa intelligenza o sulla loro tronfia arroganza, e così via. Il quadro che ne emerge è quello di un pensatore tanto sottile quanto aggressivo nell'argomentazione, al punto da provocare sistematicamente sentimenti ostili nei propri interlocutori. Il rigetto del principio di autorità e la consapevolezza della propria superiorità intellettuale sono talmente forti, in al-Rāzī, da portarlo a travalicare i limiti della critica speculativa per spregiare in modo a tratti ingiustificato gli adempimenti dei propri grandi predecessori all'interno del *kalām* aṣḥarita. Paradigmatico il caso della decima questione, in cui si accusa la monumentale opera dossografica di al-Šahrastānī (m.1153), il *Kitāb al-milal wa-al-niḥal* (“Libro delle religioni e delle sette”), di essere una collazione di opere precedenti: la critica è in sé pretestuosa, perché qualunque dossografia compilativa ha in parte questa caratteristica; il vero nodo della questione verte su quanto ampia, precisa e metodologicamente avvertita sia la sintesi che viene prodotta.

Al di là di questi rilievi, che risultano perlopiù meramente accidentali rispetto al *quid* delle

questioni trattate, invitiamo a notare come l'opera, pur nella limitatezza dei contenuti presi in considerazione, permetta di delineare con buona approssimazione il profilo intellettuale di al-Rāzī, tanto in veste di filosofo che in quella di teologo e di giurista. In filosofia lo vediamo interprete critico sia della tradizione peripatetico-neoplatonica (Avicenna, Abū Bakr al-Rāzī, Abū al-Barakāt al-Baġdādī) sia della dialettica del tardo ašʿarismo che a quella si oppone (al-Ġazālī, al-Šahrastānī). In teologia dogmatica al-Rāzī sottoscrive le dottrine sunnite-ašʿarite, ma per quanto riguarda gli articoli di fede più controversi (per es. la visione di Dio in Paradiso) è profondamente critico delle prove razionali addotte da al-Ašʿarī e dai suoi epigoni, e non esita a presentare contro-argomenti di stampo muʿtazilita. Il campo della giurisprudenza teorica è l'unico in cui non si riscontra particolare originalità da parte di al-Rāzī, che essenzialmente accetta i fondamenti del *madhhab* šafiʿita argomentando contro le altre scuole giuridiche, specialmente quella ḥanafita, dominante in Transoxiana. È possibile parlare invece di un approccio innovatore per quanto riguarda la giurisprudenza applicata, in quanto vi si introducono concetti e procedimenti sillogistici tratti dalla speculazione filosofico-teologica.

Complessivamente l'opera di Kholeif risulta di grande valore, in primo luogo perché a tutt'oggi si tratta ancora dell'unica traduzione integrale di uno scritto (benché minore) di al-Rāzī disponibile in lingua occidentale. Significativo anche il valore strumentale dell'opera, che in appendice fornisce un completo indice analitico, un glossario arabo-inglese dei termini tecnici filosofici, teologici e giuridici, nonché una dettagliata bibliografia di tutte le opere di al-Rāzī, tanto edite che manoscritte.

Al commentario si possono riconoscere diversi pregi, come l'aver riorganizzato in un più intelligibile ordine tematico le “questioni” che le *Munāẓarāt* presentano in ordine sparso e, ben più importante, la capacità di ricostruire con buona precisione le coordinate dottrinali all'interno delle quali si muovono al-Rāzī e i suoi interlocutori, con corposi e puntuali riferimenti alle opere originali.

D'altra parte non si può fare a meno di rilevare alcuni difetti non trascurabili, specialmente in sede di trattazione filosofica. Kholeif infatti raramente appare in grado di sviluppare la critica speculativa a un livello superiore, per capacità di penetrazione, rispetto alla dialettica delle *Munāẓarāt* stesse.

In alcuni casi ciò è dovuto a una concentrazione eccessiva sulla discussione di quegli argomenti rāziani che hanno carattere particolare e *ad hoc*, concentrazione che porta a perdere di vista quanto vi è di essenziale nella trattazione. Caso paradigmatico quello della tredicesima questione, dedicata alla concepibilità dell'imposizione di un compito impossibile da parte di Dio, riguardo alla quale Kholeif si trova a confutare un argomento particolarissimo portato da al-Rāzī (concernente l'imposizione della fede ad Abū Lahab, che nel Corano è considerato infedele e dannato), mentre non si preoccupa di trattarne diffusamente un altro ben più universale (il fatto che, se la potenza di agire viene simultaneamente all'atto, è impossibile per chi si trova in un certo stato avere la capacità di addivenire a un altro stato).

A ciò si somma un pregiudizio fideistico e anti-intellettualistico per cui la ragione sarebbe in linea di principio limitata e incapace di cogliere le verità ultime della fede. Kholeif esplicita a chiare lettere questa posizione nella conclusione del commento alla decima questione, in cui considera negativamente il rifiuto da parte di al-Rāzī di aprirsi a quella modalità di conoscenza “altra” che avrebbe raggiunto al-Ġazālī con il proprio misticismo. Oltre a essere debole dal punto di vista teoretico, in quanto deve pur essere la stessa ragione a porre i propri limiti e quindi in certa misura a vedere oltre di essi, un atteggiamento pregiudiziale di questo tipo comporta il grave rischio di valutare come necessarie antinomie puramente fattuali, senza capire che occorre *dimostrare* la necessità di un'aporia se la si vuole considerare inltrepassabile.

Peggio di tutto questo è il fatto che, su questioni teologicamente “sensibili”, la trattazione di Kholeif assuma un tono distintamente apologetico e confessionale. Commentando la sedicesima questione, in cui vengono esaminati argomenti pro e contro l'eternità del mondo, l'Autore argomenta che attribuire a Dio una causalità necessaria (fondamentale dottrina avicenniana, da cui non può che

seguire l'eternità del mondo) implicherebbe la caduta in un “paganesimo primitivo” che considera la divinità al pari della bruta materia; si opera così un ingiustificato spostamento del problema che ricorda alcuni dei più deteriori argomenti dialettici del *kalām*. Leggiamo vere e proprie enormità, come l'accusa alla filosofia di Avicenna di essere essenzialmente “pagana” e islamica “soltanto di nome”, come se fosse davvero possibile comprendere il pensiero dei tardi teologi ašʿariti senza accettare la conclamata e profonda influenza avicenniana su di loro. Ciò è tanto più grave alla luce del fatto che l'enfasi meramente retorica posta sul rifiuto dell'eternità del mondo si accompagna a una distorta comprensione della refutazione portata da al-Rāzī contro la classica prova dell'inconcepibilità di una serie infinita di movimenti, prova fondata sul fatto che quest'ultima implicherebbe il venire ad essere di un'infinità attuale: Kholeif crede che al centro dell'argomento di al-Rāzī stia l'incomprensione della forma logica in cui viene presentata tale prova, mentre invece il punto della questione sta nel fatto che al-Rāzī non accetta l'idea per cui l'infinità potenziale degli stati temporali presenti debba implicare l'infinità attuale degli stati passati.

Francesco Omar Zamboni