

# Averroè fra fiqh e filosofia. La ragione araba nel limbo

Wael Farouq

Why did Averroes' influence on Arabo-Islamic culture stop after his death until the 19th century? Why have attempts to recall him, between the early 20th century and today, failed to counteract the fundamentalists' ascendancy on Arabo-Islamic societies? This paper tries to find an answer to these questions, first in Averroes' biography and his work as a judge, then in his *Decisive Treatise*, his most circulated book and greatest achievement. I was able to highlight several instances of the separation between reason and reality, the main factor behind the failure of both Averroes' experience in the Arabo-Islamic cultural context of the past and of the attempts to revive his influence in modern times. This separation is still affecting the Arabo-Islamic culture today. Taking it into account can open new perspectives on the comparison/dialogue between Western and Arabo-Islamic philosophies.

Ibn 'Arabī (1165-1240) – il più grande sufi di tutti i tempi – ha documentato nelle *Rivelazioni meccane*, la più importante opera del sufismo, l'incontro avuto con Averroè, insieme al *faqīh* (giurista islamico) andaluso Ibn Jubayr (1145-1217). Un vero e proprio *summit* delle tre componenti della cultura islamica: misticismo/sufismo; Legge (sharia)/giurisprudenza islamica (*fiqh*); dimostrazione (*burhān*)/ filosofia. Un incontro di natura speciale, tuttavia, perché avvenuto con la salma del filosofo andaluso.

Averroè era stato sepolto mesi prima a Marrakesh, poi fu deciso di seppellirlo nella città che gli aveva dato i natali, Cordoba. Un modo per onorarlo o forse per fare ammenda. Cordoba, infatti, era la stessa città che l'aveva cacciato e aveva bruciato i suoi libri. Per questo voleva riportare indietro entrambi. La salma del filosofo fu appesa al fianco di un cavallo, mentre all'altro, per bilanciarlo, furono appesi i suoi libri. Ibn 'Arabī, testimone oculare, racconta la storia: “Quando la bara nella quale giaceva il suo corpo fu posta sul cavallo, le sue opere furono poste sull'altro lato per fare da contrappeso. Io stavo in piedi in compagnia del *faqīh* Ibn Jubayr e del mio amico copista Abū al-Ḥakam 'Amr b. al-Sarrāj. Abū al-Ḥakam si voltò verso di noi e disse: ‘Non vedete cosa fa da contrappeso all'imam Averroè sulla sua cavalcatura? Quello è l'imam e quelle sono le sue opere.’ Ibn Jubayr disse: ‘Ben visto, ragazzo mio! Che Dio ti doni eterna giovinezza!’ E lo annotai per promemoria e monito.”<sup>1</sup>

Di fronte al corteo funebre di Averroè e dei suoi libri, rimangono tutti silenziosi. Solo il copista parla, anche se non è nella sua natura parlare, dato che il suo lavoro consiste nel copiare e registrare. Egli dice: “Quello è l'imam e quelle sono le sue opere”. Forse perché, essendo un copista, vive con i libri – o *nei* libri – proprio come

---

<sup>1</sup> Muḥyī al-Dīn b. 'Arabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya* (Le rivelazioni meccane), a cura di 'Uṭmān Yaḥyā, Il Cairo: Supremo Consiglio per la Cultura, 2, 1985, 373.

Averroè che “dal momento in cui acquisì la facoltà di ragionare, non cessò mai di leggere e riflettere, eccetto la notte della morte di suo padre e delle sue nozze”.<sup>2</sup> Nello spostamento di Averroè da una tomba all'altra, il copista vede soltanto i suoi libri e il *faqīh*, che solo pochi anni prima aveva contribuito a perseguire Averroè, commenta le parole del copista con “ben visto”, non con “ben detto”. Cosa ha visto il copista che gli altri non hanno visto? L'uscita dalla tomba di Averroè è una resurrezione anticipata e ora viene giudicato. Là, su una bilancia, il suo corpo su un piatto, le sue opere sull'altro piatto, Averroè si trova dove l'ha messo Dante nella Divina Commedia: nel limbo, a errare fra un sepolcro e l'altro, il suo corpo sospeso assieme ai suoi libri su una bilancia che non pende né da una parte né dall'altra.

Oggi, passati oltre otto secoli dall'uscita di Averroè dalla tomba, come guardiamo a questa resurrezione? Lo scrittore marocchino 'Abd al-Fattāḥ Kiliṭū afferma che “l'esilio della salma di Averroè avrebbe assunto, per quanto ci riguarda, un significato preciso: il rifiuto di Aristotele e la deportazione della filosofia nei Paesi latini”.<sup>3</sup> Il filosofo marocchino Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, invece, sostiene che “Averroè vive ancora, è la nostra tradizione”, perché “la tradizione sono i morti che vivono in noi”.<sup>4</sup> Ed ecco che Averroè si sposta in un'altra tomba ancora, questa volta di carne e sangue, perché la frase di al-Jābirī fa di noi delle tombe, mantenendo il filosofo nella condizione di salma: una salma che vive in noi.

Le proposte di Averroè sono scomparse sotto cumuli di confusione e substrati di storia. La ragione arabo-islamica, fino all'inizio del ventesimo secolo, non le ha mai lette e più precisamente fino al 1903, anno in cui lo scrittore libanese Faraḥ Anṭūn pubblicò il libro *Averroè e la sua filosofia*. Anṭūn era alla ricerca di una “radice” della modernità nella tradizione islamica. Cercava un *faqīh* capace di promulgare una *fatwā* che decretasse la legittimità della modernità. Lo trovò in Averroè, il quale aveva formulato una *fatwā* che legittimava la riflessione razionale, l'essenza dell'agognata modernità. Fu così che ebbe inizio una serie di riscoperte di Averroè, l'ultima delle quali negli anni '90 del secolo scorso. Su di lui si sono tenuti convegni, scritti articoli ed è persino stato prodotto un *colossal* cinematografico del regista Palma d'oro al Festival di Cannes Yūsuf Šāhīn. Il titolo era estremamente significativo: *Al-Maṣīr*, il destino. L'élite culturale e i regimi di governo arabi stavano combattendo una battaglia illuminista contro le correnti religiose oscurantiste e il terrorismo che queste praticavano in nome della religione. Ad Averroè toccò un'altra volta difendere l'armonia fra la tradizione islamica e il razionalismo (o la modernità), rimuovendo la contrapposizione immaginaria fra la ragione e i testi sacri (Corano e

<sup>2</sup> Ibn al-Abbār: *Takmila li-kitāb al-ṣila* (Complemento al dizionario biografico), Il Cairo: Dār al-sa'āda, 1, 1955, 496.

<sup>3</sup> 'Abd al-Fattāḥ Kiliṭū: *La langue d'Adam*, Casablanca: Dār Tūbqāl, 1995, tr. ar. di 'Abd al-Kabīr al-Šarqāwī, *Lisān Ādam*, Casablanca: Dār Tūbqāl, 1996, 65

<sup>4</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī: *Nahnu wa-l-turāt. Qirā'āt mu āsira fī turāti-nā al-falsafī* (Noi e la tradizione. Letture contemporanee della nostra tradizione filosofica), Casablanca: Al-markaz al-taqāfi al-'arabī, 1985, 113.

Sunna) custoditi dalla trasmissione orale (*naql*), fra filosofia e sharia, tradizione e modernità, tempo delle origini ed epoca contemporanea.<sup>5</sup>

Tuttavia, l'Averroè del passato complica un po' le cose per l'Averroè del presente: è l'Ibn Rušd arabo-musulmano, emarginato dalla tradizione, il cui centro è stato invece occupato da al-Ġazālī, nella teologia, nel *fiqh*, nella filosofia e nel sufismo? Oppure è l'Averroè latino, uno degli ispiratori dell'illuminismo europeo? La faccenda non si limita al dualismo temporale (passato/presente) e spaziale (occidente/mondo arabo-islamico). C'è un altro dualismo di natura epistemologica ancora più importante, quello fra filosofia e sharia. Averroè è stato un filosofo che ha tratto in inganno i giuristi islamici (*fuqahā'*) con i suoi scritti religiosi, perché il suo vero pensiero era da ricercarsi nei suoi commentari ad Aristotele? Oppure è stato un *faqīh* che si è giovato della filosofia per rinnovare il pensiero religioso? Oppure ancora, come sostiene lo studioso egiziano Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, è "l'estensione di una tradizione razionalista emarginata, il cui tentativo di uscire dall'emarginazione l'ha costretta a fare concessioni che hanno aumentato la sua emarginazione?"<sup>6</sup>

Averroè "avrebbe continuato a vivere nel nord, in Europa, dove l'averroismo si sarebbe imposto. La sua filosofia sarebbe divenuta una delle fonti principali dell'impulso che, a Parigi, Padova e Oxford, avrebbe investito il cuore della civiltà europea: l'università".<sup>7</sup> Tuttavia, l'esperienza di Averroè nel nord è stata solo una nota a margine dell'esperienza di Aristotele. L'interesse per il filosofo andaluso non è mai stato diretto a lui stesso, ma a lui in quanto mediatore del protrarsi di un'esperienza umana, quella di Aristotele, di cui lui ha conservato i frutti intellettuali. La miglior prova di ciò è che nemmeno gli studiosi europei di Averroè hanno mai prestato attenzione alla sua vita di giudice, *faqīh* e essere umano, se non per sottolineare e spiegare il suo ruolo di mediatore.<sup>8</sup> Chi è, dunque, il responsabile di questo? A nostro avviso Averroè stesso, perché è stato il primo a marginalizzare la sua esistenza umana. Non ha lasciato nessuna autobiografia e nient'altro che le somigli, a eccezione di due paragrafi riportati da 'Abd al-Wāhid al-Marrākišī nel suo libro *Al-Muġīb* (L'ammiratore), trasmessi oralmente da uno studente di Averroè. In uno di questi paragrafi, il filosofo parla del suo primo incontro con l'emiro. Nel secondo, racconta di come il filosofo Ibn Ṭufayl (1105-1185) gli abbia suggerito di chiedere all'emiro il permesso di fare un compendio dei libri di Aristotele. A parte questi due paragrafi, non si trova quasi nulla in cui lui parli di sé, tranne qualche frase annotata a penna fra le pieghe di questo o quel libro, dove accenna molto succintamente alle ricerche scientifiche che ha fatto o intende fare, ai libri che ha scritto o intende scrivere, o al motivo che lo ha spinto a comporre questo o quel libro. In altre

<sup>5</sup> Cfr. 'Āṭif al-'Irāqī: *Ibn Rušd wa-mustaqbal al-ṭaqāfa al-'arabiyya* (Averroè e il futuro della cultura araba), Il Cairo: Al-hay'a al-'amma li-l-kitāb, 2004.

<sup>6</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: *Al-ḥitāb wa-l-ta'wīl* (Discorso e interpretazione), Casablanca: Al-markaz al-ṭaqāfi al-'arabī, 2000, 57.

<sup>7</sup> 'Abd al-Fattāḥ Kiliṭū: *Lisān Ādam*, 65.

<sup>8</sup> Cfr. Ernest Renan: *Averroès et l'averroïsme; essai historique*, Parigi: Calmann Lévy, 1882, tr. ar. di 'Adil Za'itir, *Ibn Rušd wa-l-rušdiyya*, Il Cairo: Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 1957.

annotazioni, dà informazioni sui suoi spostamenti fra Cordoba, Siviglia e Marrakesh, appuntando fugaci osservazioni con frasi molto concise, oppure esprimendo la propria esultanza, o amarezza, per questioni legate alla sua posizione di filosofo. Nel complesso, tutto ciò che di personale Averroè ha raccontato o annotato non esce mai dall'ambito del suo percorso scientifico.<sup>9</sup>

Le biografie di personaggi illustri (*kutub al-tarājum*) che parlano di Averroè citano solo le tappe importanti della sua vita, non si discostano mai dalla sua genealogia, dai suoi studi, dai suoi incarichi, dai suoi libri e dalla sua morte. Poi, compensano la mancanza di informazioni personali con frasi del tipo: “Nessuno fra coloro che sono cresciuti in Andalusia fu dotato di maggior perfezione, conoscenza e virtù”.<sup>10</sup> Oppure: “Nonostante la sua nobiltà, era la più umile e misericordiosa delle persone”.<sup>11</sup> Oppure ancora: “Fu nominato giudice di Cordoba ed elogiato da tutti. Acquisì grande prestigio presso i sovrani, ma non ne approfittò per migliorare la sua posizione, né per accumular ricchezze. Si limitò a usarla per il bene della sua gente e l'utilità degli andalusi in generale”.<sup>12</sup>

Queste e altre frasi tracciano un ritratto idealizzato del filosofo-simbolo. Un'abitudine tipica della ragione araba che, fino a oggi, non si è mai liberata delle tradizioni delle società orali, le quali, per preservare le virtù, sono solite creare figure simboliche che le incarnano. Così, per esempio, Ḥāṭim al-Ṭā'ī è l'emblema della generosità, al-Samawāl quello della lealtà, Luqmān quello della saggezza. Nel deserto, infatti, dove il movimento del tempo non conserva nulla, le virtù hanno bisogno di figure simboliche per essere salvaguardate. La vita di una persona ordinaria non è degna di essere ricordata, né di dimorare nella memoria, per la quale vale la pena sacrificare persino la realtà.<sup>13</sup>

Ciò che un ricercatore scrupoloso può sapere della vita di Averroè dipende fondamentalmente dalla sua abilità di interpretare le frasi che il filosofo ha sparso nei suoi libri e riempire con esse i vuoti del modello idealizzato tradizionale offertoci dalle biografie dei personaggi illustri.<sup>14</sup> Ciononostante, si tratterà sempre della ricostruzione della vita del filosofo, non di quella dell'uomo.

Perché Averroè non si è preoccupato di scrivere la sua autobiografia, né se n'è occupato qualcuno dei suoi studenti o figli? Il comportamento del filosofo è atipico, sembra una rottura con le tradizioni. I suoi predecessori e successori hanno avuto cura di documentare, o dettare, le proprie autobiografie. L'hanno fatto al-Ġazālī e Avicenna prima di lui, Ibn 'Arabī e Ibn Ḥaldūn dopo di lui. L'atteggiamento di

<sup>9</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī: *Ibn Rušd, sīra wa-fikr* (Averroè, biografia e pensiero) Beirut: Markaz dirāsāt al-wiḥda al-'arabiyya, 2001, 23; 'Abd al-Fattāḥ al-Tilīlī: *Ibn Rušd fī-l-mašādir al-'arabiyya* (Averroè nelle fonti arabe), Il Cairo: Supremo Consiglio per la Cultura, 2002, 73-76.

<sup>10</sup> 'Abd al-Fattāḥ al-Tilīlī: *Ibn Rušd fī-l-mašādir al-'arabiyya*, 73-76.

<sup>11</sup> Ibn al-Abbār: *Takmila li-kitāb al-šila*, 196 e seguenti.

<sup>12</sup> Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Anṣārī: *Al-dayl wa-l-takmila* (La coda e il complemento), a cura di Iḥsān 'Abbās, Beirut: Dār al-Taḳāfa, 1, 1973, 22.

<sup>13</sup> Wael Farouq: “Alle radici della ragione araba”, in Benedetto XVI e altri: *Dio salvi la ragione*, Siena: Cantagalli Edizioni, 2007, (49-92), 81.

<sup>14</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī: *Ibn Rušd, sīra wa-fikr*, 24.

Averroè, dunque, non è solo “umiltà e negazione di sé”.<sup>15</sup> La sua è una presa di posizione intellettuale, un modo di riflettere sulla vita o di riproporre un modello di relazione fra ragione e realtà tipico della tradizione islamica. Infatti, la crisi della ragione arabo-islamica non è imputabile soltanto alla persecuzione e all'emarginazione che essa ha dovuto subire nella storia,<sup>16</sup> bensì, in primo luogo, alla scelta del suo oggetto d'indagine. La crisi non consiste, come sostengono gli studiosi della tradizione islamica, nella mancanza di razionalismo, bensì nella rottura della relazione fra la ragione e il suo vero oggetto d'indagine: la realtà umana. Con ciò s'intende la vita quotidiana vissuta e praticata, la cui assenza, nella tradizione filosofica islamica, è impressionante, potendosi osservare che “la storia della filosofia, nella civiltà arabo-islamica, presenta due aspetti: uno politico-ideologico, l'altro teorico-intellettuale. Infatti, la necessità della filosofia, così come la necessità di combatterla e soffocare i filosofi, è sempre stata dettata, direttamente o indirettamente, da considerazioni politiche”.<sup>17</sup>

L'atto filosofico, nella cultura arabo-islamica, è sempre stato, fin dalle origini, un atto politico. Di conseguenza, la sua relazione con la realtà umana e la vita quotidiana delle persone è sempre stata contrassegnata dalla strumentalizzazione. I filosofi non sono mai partiti dalla realtà vissuta della gente. La forza motrice dell'atto filosofico è sempre stata la lotta politica per la conquista del potere, cosa che ha impresso alla filosofia islamica il suo carattere polemico e conflittuale, concludentesi nella scomunica altrui. L'ha fatto notare Averroè stesso nella sua risposta ad al-Ġazālī, in cui lo accusava di mancare di “virtù scientifica”, non occupandosi egli di scienza per amor di scienza, ma deridendola per scopi non pertinenti. È quanto ha fatto, per esempio, nel libro *L'incoerenza dei filosofi*, nel quale ha affermato che il suo scopo era disturbare i filosofi e metterne in dubbio fondamenti e risultati. Ma questa è una cosa disdicevole per uno scienziato – secondo Averroè – perché “in quanto tale, lo scienziato ha per obiettivo la ricerca della verità, non seminare dubbi e confondere le menti”.<sup>18</sup>

La scienza del *kalām* – una delle prime manifestazioni della filosofia islamica – si sviluppò nel quadro del conflitto per il potere fra le fazioni politiche e dottrinali in cui era diviso il mondo islamico dopo la grande *fitna*, la prima guerra civile seguita all'assassinio del califfo ʿUṭmān nel 657. Nel corso della storia, la scienza del *kalām* continuò a essere oggetto di strumentalizzazioni ideologiche di vario grado da parte dei diversi protagonisti di questo prolungato conflitto.<sup>19</sup> Anche il movimento

<sup>15</sup> Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī: *Ibn Rušd, sīra wa-fīkr*, 24.

<sup>16</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: *Al-ḥitāb wa-l-taʿwīl*, 21.

<sup>17</sup> Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarīʿa min al-ittisāl* (Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia), Beirut: Markaz dirāsāt al-wiḥda al-ʿarabiyya, 2002, 13.

<sup>18</sup> Averroè: *Tahāfut al-tahāfut* (L'incoerenza dell'incoerenza), a cura di Sulaymān Jumuʿa, Il Cairo: Dār al-maʿārif, 1, 1964, 16.

<sup>19</sup> Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Faṣl al-maqāl*, 16. Si veda anche: Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq: *Tamhīd li-tārīḥ al-falsafa al-islāmiyya* (Introduzione alla storia della filosofia islamica), il Cairo: Maṭbaʿat lajnat al-taʿlīf wa-l-tarjama wa-l-naṣr, 1994, 284; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: *Al-ittijāh al-ʿaqlī fī al-tafsīr, dirāsa fī qadiyyat al-mijāz fī-l-Qurʾān ʿinda al-*

di traduzione filosofica si legò al potere. Come documenta Ibn al-Nadīm, Aristotele fu chiamato sul campo del dibattito teologico per ordine del califfo Abbaside Al-Ma'mūn (786-833), dopo che il filosofo greco gli era apparso in sogno per spiegargli le vie migliori che conducono alla vera conoscenza.<sup>20</sup>

Pur mutando forma di continuo, questo conflitto si protrasse nella storia, portando tutti i grandi filosofi a schierarsi in fazioni. Basti citare l'esempio di al-Kindī, legato al califfo al-Mu'taṣim bi-llāh (794-842); di al-Farābī, legato a Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī (916-967); di Avicenna che fu primo ministro e fondatore della filosofia orientale; di al-Ġazālī, legato al ministro Nizām al-Mulk e al califfo Mustazhir bi-llāh (1078-1118), per il quale scrisse il libro *Fadā'ih al-bāṭiniyya wa-fadā'il al-mustazhiriyya* (I vizi dei Bāṭinī e le virtù dei Mustazhirūn), spinto, come da lui stesso confessato, dalla "ricerca di prestigio e celebrità".<sup>21</sup> Altri esempi sono Ibn Ṭufayl e Averroè, legati allo Stato Almohade in Andalusia (1147-1269). Conseguentemente, la filosofia divenne uno strumento in mano al potere per fronteggiare – anzi, assaltare fisicamente – i propri nemici. Come esempio bastino i tribunali d'inquisizione mutaziliti, fra le cui vittime venne a trovarsi anche l'imam Aḥmad b. Ḥanbal, fondatore della scuola hanbalita, una delle quattro principali scuole di giurisprudenza islamica oggi esistenti.<sup>22</sup>

In questo modo, la filosofia abbandonò il suo ambito di lavoro: la vita umana. Questa fu interamente lasciata nelle mani dei *fuqahā'* che, nel corso dei secoli e in ogni circostanza storica, non hanno mai perso il controllo sulla gente comune. È stato questo controllo il motivo principale delle disfatte dei filosofi, perché i governanti hanno sempre preferito sacrificare loro per soddisfare i *fuqahā'* e, di conseguenza, il popolo. Oggi nulla è cambiato, sembra, perché la presenza nello spazio pubblico dell'Averroè "riscoperto" è sempre dipendente dalla volontà del potere e limitata alle

*mu'tazila* (La corrente razionalista nell'esegesi, uno studio della questione della metafora nel Corano secondo i Mutaziliti), Beirut: Dār al-tanwīr, 1993, 11-42; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: *Al-naṣṣ, al-sulṭa, al-ḥaqīqa, al-fikr al-dīnī bayna irādat al-ma'rifa wa- irādat al-sulṭa* (Il testo, il potere, la verità, il pensiero religioso fra volontà di conoscenza e volontà di potere), Casablanca: Al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 1995, 69; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: *Al-ḥitāb wa-l-ta'wīl*, 23; 'Abd al-Majīd al-Ṣaġīr: *Al-ma'rifa wa-l-sulṭa fī al-tajriba al-islāmiyya* (La conoscenza e il potere nell'esperienza islamica), il Cairo: Al-hay'a al-'amma li-l-kitāb, 2010, 50; Ḥusayn Murawwa: *Al-nizā'ūt al-māddiyya fī-l-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya* (I conflitti fisici nella filosofia arabo-islamica), Beirut: Dār al-Farābī, 1, 1981, 550.

<sup>20</sup> Ibn al-Nadīm: *Kitāb al-fihrist* (L'indice), a cura di Gustav Flügel, Beirut: Maktabat al-Ḥayyāt, s.d., 243.

<sup>21</sup> Al-Kindī: "Kitāb al-Kindī ilā al-Mu'taṣim bi-llāh fī-l-falsafa al-ūlā (Il libro di al-Kindī per al-Mu'taṣim bi-llāh sulla filosofia prima)", in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* (Epistole filosofiche di al-Kindī), il Cairo: Dār al-fikr al-'arabī, 1978, (32-35); al-Farābī: *Kitāb al-milla* (Il libro della religione), Beirut: Dār al-Mašriq, 1986, 47; Al-Ġazālī: *Fadā'ih al-bāṭiniyya wa-fadā'il al-mustazhiriyya* (I vizi dei Bāṭinī e le virtù dei Mustazhirūn), a cura di 'Abd al-Raḥmān Badawī, Kuwait: Dār al-kutub al-ṭaqafiyya, 1964, 2.

<sup>22</sup> Muḥammad 'Ābid al-Jābirī: *Al-mutaqqafūn fī-l-ḥadāra al-'arabiyya: miḥnat Ibn Ḥanbal wa-nakbat Ibn Rušd* (Gli intellettuali nella civiltà araba: l'ordalia di Ibn Ḥanbal e la disfatta di Averroè), Beirut: Markaz dirāsāt al-wiḥda al-'arabiyya, 2014, 77.

sue necessità, senza spingersi mai oltre la critica dei suoi nemici per criticare il potere stesso. Di conseguenza, ogni tentativo di riscoperta di Averroè ha portato alla disfatta di qualche suo discepolo.

### Averroè, giudice e *faqīh*

Le biografie di personaggi illustri si riferiscono ad Averroè come al nipote, per distinguerlo dal padre e dal nonno. Infatti, il nonno di Averroè (1058-1126) fu gran giudice di Cordoba e il più grande *faqīh* dell'Andalusia. Anche il padre fu giudice di Cordoba (1137) ed entrambi, verso la fine della loro vita, lasciarono la giustizia per dedicarsi all'insegnamento e alla scrittura. Averroè, dunque, è il rampollo di una delle più venerabili famiglie andaluse che ha sempre esercitato il *fiqh*, la *fatwā* e la *leadership*.<sup>23</sup>

Sappiamo, dalla storia arabo-islamica, che il *fiqh* era antagonista della filosofia. Sappiamo inoltre che, nell'epoca in cui Averroè studiò e trascorse la sua giovinezza, i *fuqahā'* dell'Andalusia esercitavano la massima autorità, non solo sul pensiero e sulla cultura, ma anche sulla società e sulla politica. Come giunse Averroè alla filosofia? Perché si specializzò in questo campo, contrariamente ai suoi antenati e discendenti che, come tutti i loro avi, lavorarono sempre nei palazzi dei califfi, nel ramo della giustizia, del *fiqh* e della medicina?<sup>24</sup>

Averroè pare avulso dal contesto in cui è cresciuto. Sembra un momento fugace di rottura epistemologica. Tuttavia, la sua atipicità dipende dal fatto che in lui vediamo soltanto il filosofo – come faceva egli stesso – ma in realtà Averroè era fondamentalmente un *faqīh*, abile quanto il padre e il nonno, che praticava la giustizia come loro. “Si ricorreva a una sua *fatwā* nel *fiqh* come a un suo parere medico”.<sup>25</sup> I suoi primi scritti appartengono alla sfera del *fiqh*, con il libro *Al-darūrī fī uṣūl al-fiqh* (I fondamenti necessari del *fiqh*), alla cui composizione si dedicò all'età di trentadue anni.<sup>26</sup>

Senonché, quel *faqīh* crebbe in un contesto ostile alla scienza del *kalām* che invitava ad abbandonare l'eredità delle sette islamiche per ritornare alle radici incontestabili della religione: il Corano e la Sunna autentica. Quest'appello rappresentava la politica ufficiale dello Stato Almohade. Il suo fondatore, Ibn Tūmart (1080-1130), aveva per motto “l'abbandono della tradizione e il ritorno alle fonti”, cosa in cui al-Jābirī ha visto la continuazione del progetto *zāhirī* (opposto a *bāṭinī*, cioè dipendente da un significato manifesto e letterale del testo sacro) del giurista e filosofo andaluso Ibn Ḥazm (994-1064).<sup>27</sup> Ciò coincise con una tendenza razionalista e un

<sup>23</sup> Abd al-Fattāḥ al-Tilīlī: *Ibn Ruṣd fī al-maṣādir al-ʿarabiyya*, 16-18.

<sup>24</sup> Ivi, 21-22.

<sup>25</sup> Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī: *Ibn Ruṣd, sīra wa-fikr*, 89.

<sup>26</sup> Ivi, 77.

<sup>27</sup> Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Al-kaṣf ʿan manāḥij al-adilla fī ʿuqā'id al-milla* (Esposizione dei metodi di dimostrazione relativi ai dogmi della religione), Beirut: Markaz dirāsāt al-wiḥda al-ʿarabiyya, 2001, 42.

ritorno ad Aristotele, come si osserva in Avempace<sup>28</sup> (1095-1138) e Ibn Ṭufayl. Così, “l’affrancamento dalla scienza del *kalām* in Andalusia liberò il discorso filosofico, fin dalla sua comparsa con Avempace, dalla problematica di conciliare ragione e trasmissione orale, filosofia e religione; mentre l’affrancamento dalla filosofia religiosa ermetica liberò quello stesso discorso dall’uso della scienza per integrare la religione nella filosofia e la filosofia nella religione, compito che aveva tenuto occupata la filosofia in Oriente. Ciò significa che la filosofia, quando comparve nel Maghreb e in Andalusia, comparve come una filosofia dimostrativa e razionalista fin dall’inizio”.<sup>29</sup> Il motto dello Stato Almohade – del quale Averroè era uno dei rappresentanti illustri – fu la base da cui partì il filosofo per giungere alle fasi più mature della sua filosofia e del suo *fiqh*. Questo in un tempo in cui gli altri filosofi erano prigionieri della “confusione fra gli interrogativi della scienza del *kalām* e della filosofia”, come dice Ibn Ḥaldūn.<sup>30</sup> Così, per esempio, Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), contemporaneo di Averroè, era impegnato a rifondare la scuola asharita, utilizzando il sillogismo aristotelico e i concetti filosofici introdotti da Avicenna, proprio mentre Averroè stava ricostruendo l’intera filosofia e la dottrina coranica, lavorando, da un lato, a liberare la filosofia dalle interpretazioni di Avicenna per riportarla alle fonti, in particolare ad Aristotele; e dall’altro, a liberare la dottrina islamica dalle interpretazioni dei *mutakallimūn* (specialisti del *kalām*), in primo luogo degli ashariti, per riportare anch’essa alle fonti.<sup>31</sup>

Per quanto riguarda, invece, gli scritti originali di Averroè – che non sono commentari o compendi – vediamo che, oltre ad attenersi al principio del ritorno alle fonti, essi possiedono anche un’altra radice. Per esempio, i due libri *Esposizione dei metodi di dimostrazione* e il *Trattato decisivo* partono entrambi dall’epistola in cui Averroè nonno risponde alla scomunica degli ashariti nei confronti di chi non si conforma alla loro scuola, affermando: “È diritto e dovere di colui al quale Dio ha assegnato il governo dei musulmani proibire al volgo e ai neofiti la lettura [delle tesi] dei *mutakallimūn* ashariti; deve impedirglielo fermamente, per timore che la comprensione di quelli si sviluppi dalla comprensione di questi e con tale lettura si perdano; deve ordinar loro di limitarsi, in ciò in cui è necessario credano, al ragionamento del Corano”.<sup>32</sup> Averroè non si discosta molto da questo quando dice: “Quest’interpretazione non dovrebbe essere divulgata a chi è versato nella dialettica, figuriamoci alla moltitudine. Quando si divulga qualcosa di queste interpretazioni a chi non è versato in esse – soprattutto le interpretazioni dimostrative, a causa della loro distanza dalle cose di cui c’è conoscenza condivisa – sia colui che le divulga sia colui al quale sono divulgate sono condotti alla miscredenza. [...] Quindi, le

<sup>28</sup> Cfr. Ibn Bājjā (Avempace): *Šurūḥāt al-samā‘ al-ṭabī‘ li-Aristūṭālīs* (Commentario alla Fisica di Aristotele), a cura di Mu‘n Ziyāda, Beirut: Dār al-fikr, 1981.

<sup>29</sup> Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Faṣl al-maqāl*, 43.

<sup>30</sup> Ibn Ḥaldūn: *Al-Muqaddima* (L’introduzione), Beirut: Dār al-qalam, 1978, 1048-1049.

<sup>31</sup> Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Al-kašf ‘an manāḥij al-adilla*, 31.

<sup>32</sup> Averroè nonno: *Al-muqaddimāt* (Le introduzioni), Beirut: Al-dār al-‘arabiyya li-l-kutub, 1988, 423-427.



interpretazioni non dovrebbero essere divulgate alla moltitudine, né istituite nei libri di retorica o dialettica”.<sup>33</sup>

Non intendiamo assolutamente mettere in discussione l'autenticità e la creatività dell'opera di Averroè. Desideriamo soltanto sottolineare che la sua originalità teoretica è radicata nel contesto epistemologico in cui è cresciuto. Non c'è dubbio che egli ne sia stato influenzato e l'abbia influenzato, a sua volta, in egual misura. Desideriamo, inoltre, sottolineare come il *faqīh* Averroè sia stato la base sulla quale si è costruito il filosofo Averroè. Non c'è miglior prova di questo del metodo da lui seguito nel trattare la relazione fra sharia e filosofia. Averroè, infatti, “non ha difeso la filosofia con la filosofia, ma con il *fiqh*; perché il contesto generale in cui si muove il pensiero di Averroè è dato dal suo status di *faqīh* e di giudice che parla dall'interno della sharia islamica e per mezzo delle sue regole e prescrizioni”.<sup>34</sup> Per questo, vediamo che Averroè esamina l'atto filosofico – e non le sue affermazioni – dal punto di vista della sharia. La filosofia, infatti, in quanto “atto”, cade sotto il dominio del *fiqh* che è l'esame delle azioni di coloro che gli sono soggetti.<sup>35</sup> Pertanto, Averroè difende la liceità della riflessione razionale, ma non i risultati di tale riflessione. Averroè, dunque, è un “*faqīh* filosofeggiante” o, per usare le sue parole, un *mujtahid*.<sup>36</sup> È l'*ijtihād* unito al ritorno alle fonti che innalza Averroè al di sopra degli altri *fuqahā'*, dei quali dice: “Esiste una setta che, da un lato, somiglia al volgo e, dall'altro, somiglia ai *mujtahidūn*. In questo nostro tempo sono chiamati *fuqahā'*. Dovremmo considerare a quale delle due categorie è più appropriato unirli. È evidente che il loro status è quello del volgo e che sono dei *muqallidūn* (imitatori)” E sono così, perché “prendono le affermazioni

<sup>33</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-itṭisāl” (Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia), in Charles E. Butterworth: *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, Provo, Utah; Brigham Young University Press, 2001, (1-33), 26.

<sup>34</sup> Muḥammad 'Abid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Faṣl al-maqāl*, 49.

<sup>35</sup> Gli studiosi islamici hanno classificato le azioni umane in cinque categorie. Nel mezzo stanno le azioni neutre, che non hanno, per così dire, valore etico, né avranno peso il Giorno del Giudizio. La maggior parte delle azioni umane cade in questa categoria. Sostanzialmente, se la Legge non ha nulla da dire su una certa azione, essa è considerata neutra. A fianco di questa categoria ci sono poi le buone e cattive azioni. Agli estremi di queste due categorie stanno, rispettivamente, le azioni proibite (*ḥarām*) e obbligatorie (*wājib*). Esempi di azione *wājib* sono la testimonianza di fede, le cinque preghiere quotidiane, il pellegrinaggio alla Mecca, il digiuno nel mese di Ramaḍān e il pagamento della tassa obbligatoria (*zakāt*). Esempi di azioni *ḥarām* sono l'omicidio, il furto, bere alcool e mangiare carne suina. Se qualcuno commette un'azione *ḥarām* e non compie un'azione *wājib*, agisce contro il volere di Dio e deve aspettarsi di sopportarne le conseguenze il Giorno del Giudizio. Fra le azioni *ḥarām* e *wājib* si collocano quelle *mandūb* (raccomandate) e *makrūh* (riprovevoli). Chi compie le azioni *mandūb* ed evita di compiere quelle *makrūh* può aspettarsi la lode di Dio.

<sup>36</sup> Il *mujtahid* (pl. *mujtahidūn*) è un esperto di *fiqh* che, secondo regole precise, applica l'*ijtihād*, lo sforzo indipendente d'interpretazione del testo sacro. Il *mujtahid* si oppone al *muqallid* (imitatore) che applica i responsi giuridico-dottrinali formulati da giurisperiti che l'hanno preceduto.

dei *mujtahidūn* a fondamento del loro *ijtihād*, e questo basta quanto a eresia ed errore”.<sup>37</sup>

Il livello dell’*ijtihād*, dunque, è quello in cui filosofia e sharia non si contraddicono, perché “la saggezza [la filosofia] è compagna della sharia e sua sorella minore”<sup>38</sup> e perché “la verità non contraddice la verità, ma concorda con essa e le rende testimonianza”<sup>39</sup> “e noi asseriamo con forza che allorché la dimostrazione giunge a una contraddizione con il senso apparente della sharia, quel senso apparente ammette l’interpretazione secondo le regole dell’interpretazione dell’arabo”<sup>40</sup>. Se, invece, la riflessione dimostrativa conduce alla conoscenza di qualcosa sulla quale la sharia tace, non vi è alcun problema, perché “ha lo stesso status di ciò su cui la sharia è silente ed il *faqīh* lo deduce con il ragionamento sillogistico basato sulla sharia [*qiyās*]”.<sup>41</sup>

Averroè, dunque, non poteva vedere alcuna contraddizione fra filosofia e *fiqh*, perché le due cose erano unite nella sua persona. Egli stesso era la prova vivente della loro unione e della loro armonia concreta. Per questo, la morte di Averroè appare come la fine tragica di questa unione. Il filosofo non ci ha lasciato alcun testo che parli dell’applicazione di tale armonia teorica fra *fiqh* e filosofia, né l’ha fatto chi ha scritto di lui in passato o in epoca moderna. Abbiamo cercato a lungo qualche sua *fatwā* o sentenza, servita a dirimere una questione fra due contendenti in carne e ossa, nel periodo in cui fu giudice di Cordoba e Siviglia, ma invano. È stata una grande frustrazione trovare soltanto frasi succinte, in cui Averroè esprime la sua esasperazione per quel “lavoro”. Non ha mai trovato nulla, nei casi della gente, che meritasse la riflessione razionale? Non si soffermava mai sulle loro tragedie o sui dettagli delle loro vite che gli venivano presentati in qualità di giudice? Il suo razionalismo influenzava le sue sentenze? La filosofia assicurava un’applicazione più giusta della sharia? Se sì, come? Queste e tante altre domande non troveranno mai risposta, perché il giudice Averroè ha lasciato scivolare via la realtà, ritenuta indegna della riflessione razionale. La gente che viveva in quella realtà per lui non era altro che il volgo, al quale era proibito l’accesso all’interpretazione. Per questo, Averroè non rimproverava i *fuqahā*’ di forzare la realtà e la vita umana nello stampo dei testi, o di fare del testo la radice e della realtà un ramo. Averroè non era interessato alla vita della gente tanto quanto era interessato ai testi-fonte. Perciò, anche dopo Averroè, il razionalismo arabo ha continuato a vivere una dolorosa separazione fra ragione e realtà.

Averroè ha posto le basi teoriche di questa separazione, quando ha definito il campo d’azione del *fiqh* e della filosofia. Il *faqīh* “fondamentalista” Averroè, che aveva invocato la riapertura della porta dell’*ijtihād*, ha finito per limitare il proprio alla sola

<sup>37</sup> Averroè: *Al-darūrī fī usūl al-fiqh* (I fondamenti necessari del *fiqh*), a cura di Jamāl al-Dīn al-‘Alawī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1994, 125.

<sup>38</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 32.

<sup>39</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 9.

<sup>40</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 9.

<sup>41</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fīmā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 9.

dottrina, cercando di ripulirla dagli elementi spuri introdotti dalle interpretazioni dei *mutakallimūn* e ricostruendo la sua relazione con la filosofia che tentò di liberare in egual misura dalle contaminazioni dei *mutakallimūn* e dei commentatori del Corano.<sup>42</sup> Quello stesso *faqīh*, dopo quell'enorme lavoro che gli aveva portato via quasi cinque decenni della sua vita, ha ristretto il campo d'azione della ragione alle sole cose divine, ritenendo che il *fiqh* e la filosofia differissero per contenuto e metodo, perché il *fiqh* è la scienza "delle azioni [umane] evidenti e corporee".<sup>43</sup> Materia del *fiqh*, dunque, sono le disposizioni pratiche della sharia, cioè le azioni di chi le è soggetto. In altre parole, la vita vera delle persone: il lavoro, il matrimonio, il viaggio, la guerra, l'amore, l'arte e tutte le attività che la gente compie nella sua vita. Della filosofia, invece, il cui accesso da parte del pubblico, secondo Averroè, conduceva alla miscredenza, egli dice: "L'atto filosofico non è niente più che una riflessione sulle cose esistenti, nella misura in cui esse rivelano il Creatore".<sup>44</sup> L'attività filosofica non è *nella* realtà, né mira a migliorare le condizioni della realtà. La "riflessione" si occupa delle cose esistenti solo per giungere a Dio. Siamo di fronte a una situazione tragica: prima Averroè sottrae la realtà al campo d'azione della riflessione razionale, poi la riconsegna a un *fiqh* fondato sulla limitatezza della ragione di fronte al testo, perché "la ragione non è un legislatore."<sup>45</sup> Infine, torna a difendere la legittimità dell'attività della ragione. Ma dove dovrebbe operare, allora, la ragione e perché? Averroè dovrà affrontare personalmente la risposta. Nel momento della sua sconfitta, fece la più crudele delle esperienze, come lui stesso racconta: "Il momento più tragico della mia sconfitta fu quando entrammo, io e mio figlio 'Abdallāh, nella moschea di Cordoba. Della plebaglia si ribellò contro di noi e ci buttò fuori".<sup>46</sup> Averroè aveva estromesso il volgo dalla sua riflessione razionale e il volgo lo cacciò dalla sua vita.

La separazione fra ragione e realtà, fenomeno che si è cercato di descrivere nell'esperienza di Averroè, è una delle ragioni più importanti che lasciano dubbiosi di fronte ai tentativi di riscoperta del filosofo andaluso. In primo luogo, il meccanismo alla base di queste riscoperte è uno degli aspetti più problematici della cultura araba contemporanea. L'intellettuale arabo in generale, infatti, è "prigioniero dei modelli delle origini e delle età dell'oro. In questo, il tradizionalista e il modernista sono uguali, perché entrambi ragionano in maniera tipicamente fondamentalista. I tradizionalisti, nonostante le differenze, pensano di riportare in vita l'epoca del Profeta, dei Califfi ben guidati o dell'era abbaside. Oppure cercano di emulare il razionalismo di Averroè, il realismo di Ibn Ḥaldūn o il finalismo di al-Šāṭibī. I modernisti, nonostante le differenze, pensano di riportare in vita il Rinascimento, l'età classica o l'epoca dei lumi. Oppure cercano di emulare il metodo cartesiano, il

<sup>42</sup> Muḥammad 'Abid al-Jābirī: introduzione ad Averroè: *Faṣl al-maqāl*, 75.

<sup>43</sup> Averroes: "Faṣl al-maqāl fimā bayn al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-itṭiṣāl", 23.

<sup>44</sup> Averroes: "Faṣl al-maqāl fimā bayn al-ḥikma wa-l-šarī'a min al-itṭiṣāl", 1.

<sup>45</sup> Abū Ishāq al-Šāṭibī: *Al-muwāfaqāt fī usūl al-šarī'a* (Le concordanze dei fondamenti della sharia), Il Cairo: Al-maktaba al-tawfiqiyya, 1, 2003, 13.

<sup>46</sup> Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Anṣārī: *Al-dayl wa-l-takmila*, 28.

liberalismo di Voltaire, il razionalismo di Kant, lo storicismo di Hegel o il materialismo di Marx.”<sup>47</sup> Di conseguenza, “i concetti del discorso arabo moderno e contemporaneo non riflettono né esprimono la realtà araba attuale. Al contrario, o sono presi in prestito, nella maggioranza dei casi, dal pensiero europeo, nell’ambito del quale, in Europa, si riferiscono a una realtà realizzata o in via di realizzazione; oppure sono presi in prestito dal pensiero arabo-islamico medievale, quando tali concetti avevano un contenuto reale specifico, o si pensa che l’avessero. In entrambi i casi, questi concetti sono usati per esprimere una realtà auspicata indefinita; una realtà oscura che è la degenerazione di questa o quell’immagine idealizzata, albergante nella coscienza/memoria araba. Da qui la rottura della relazione fra il pensiero e il suo contenuto che trasforma il discorso che dovrebbe esprimerlo in un discorso di citazioni, non di sostanza.”<sup>48</sup>

Pertanto, il presente acquisisce legittimità solo se gli si trova una radice nel passato che, con gli antenati che lo abitano, è dotato di autorevolezza assoluta sulla ragione araba.<sup>49</sup> Averroè se ne rendeva conto, perché nel suo *Trattato decisivo* allude ai filosofi greci utilizzando solo due parole: gli “antichi” e i “primi”. Questo per evitare di suscitare il rifiuto e il disprezzo automatico nei loro confronti, in quanto persone vissute nell’era preislamica (*jāhiliyya*) e non arabi (*‘ajam*), due parole cariche di significato negativo.

In secondo luogo, le operazioni di riscoperta come quella di Averroè sanciscono l’assenza della ragione critica. Il collegamento stabilito da Averroè fra filosofia e sharia non è altro che una *fatwā* religiosa che legittima la riflessione razionale, dichiarata illecita da una *fatwā* precedente; e ciò sulla base del fatto che è “una riflessione sulle cose esistenti, nella misura in cui esse rivelano il Creatore”.<sup>50</sup> Pertanto noi, “comunità dei musulmani, sappiamo con certezza che la riflessione dimostrativa [la ragione] non contrasta con quanto stabilito dalla Legge, perché la verità non contraddice la verità, ma concorda con essa e le rende testimonianza”.<sup>51</sup> La più grave conseguenza di questo pensiero è che la ragione aristotelica e il testo religioso diventano due riferimenti autorevoli assoluti e l’affermazione “la verità non contraddice la verità” diventa una verità precostituita.

La ragione di Averroè, dunque, non implica né un metodo né una procedura critica. È un sistema organizzato, completo e chiuso, di contenuto. E se “la verità non contraddice la verità”, allora tutto quel che Aristotele afferma possiamo – “noi filosofi” – ritrovarlo nel testo, anche se fossimo costretti a interpretarlo. La ragione averroista, fondamentalmente, non fa altro che “accordare” idee e concetti in cui la

<sup>47</sup> ‘Alī Harb: *Awhām al-nuḥba aw naqd al-mutaqqaf* (Le illusioni dell’élite culturale o la critica dell’intellettuale), Casablanca: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, 1996, 92.

<sup>48</sup> Muḥammad ‘Abid al-Jābirī: *Al-Ḥitāb al-‘arabī al-mu‘āṣir. Dirāsa taḥlīliyya naqdiyya* (Il discorso arabo contemporaneo. Uno studio analitico critico), Beirut: Markaz al-dirāsāt al-wiḥda al-‘arabiyya, 1992, 182.

<sup>49</sup> Wael Farouq: “Alle radici della ragione araba”, 75.

<sup>50</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fimā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 1.

<sup>51</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fimā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl”, 8-9.

riflessione razionale trova la sua fine, non essendo più ammessa la critica. Averroè non pare allontanarsi molto dal suo nemico al-Ġazālī, il quale dice della riflessione razionale: “È la ragione che attesta la veridicità del Profeta e poi si astiene”.<sup>52</sup> Indubbiamente, questa ragione che si astiene non ha nulla a che vedere con la ragione illuminista che parte sempre dalla critica di assiomi e postulati.

In terzo luogo, le operazioni di riscoperta come quella di Averroè sanciscono l’elitarismo della ragione. Averroè assegna gradi diversi alle persone: in cima alla piramide stanno i filosofi, poi vengono i *fuqahā’* e infine il volgo. La struttura contenutistica del testo religioso permette a ciascuno di comprendere quanto gli consente la sua natura. Pertanto, il volgo deve essere convinto con l’arte oratoria e l’interpretazione letterale del testo, mentre i filosofi mantengono il “diritto” di interpretarlo per estrarne il significato recondito. Cosa accadrebbe se qualcuno del volgo infrangesse questa divisione basata sulle diverse “nature umane” e si azzardasse a interpretare il testo? Averroè, il grande pensatore illuminato, precursore della nostra modernità, risponde che questo porterebbe alla miscredenza; e quel che porta alla miscredenza è miscredenza. Di conseguenza, chi non fa parte dei sapienti deve limitarsi al significato esplicito del testo e il sapiente che divulga le sue interpretazioni filosofiche al pubblico è un miscredente, perché la sua azione conduce alla miscredenza. In breve, ognuno deve attenersi alla propria “natura” e “preparazione” specifiche, senza oltrepassare i propri limiti interpretativi, perché ciò causa confusione e disordine fra la moltitudine.<sup>53</sup> Concordemente, Averroè ritiene necessario prendere provvedimenti per impedire che i libri di interpretazione filosofica giungano nelle mani del pubblico.

Si vede quindi che il legame stabilito da Averroè fra filosofia e sharia limita la ragione. Dal punto di vista del contenuto, è limitata alle cose divine; dal punto di vista dell’obiettivo, è limitata a confermare quanto stabilito dalla Legge; dal punto di vista di chi può farne uso, è limitata all’élite dell’élite.

La rievocazione che oggi viene fatta di Averroè, presentato come la radice arabo-islamica della modernità, non si può dunque attribuire al livello e al contenuto delle sue opere, perché la modernità, che sacralizza l’individuo, facendone uno dei suoi riferimenti imprescindibili, non potrebbe mai accettare la frase “non date perle ai porci” che Averroè fece sua. La modernità senza libertà e ragione critica non trarrà mai altro, dall’esperienza di Averroè, che la sua sconfitta.

---

<sup>52</sup> Al-Ġazālī: *Al-mustasfā fi ilm al-uṣūl* (L’essenziale nella scienza dei fondamenti), Il Cairo: Al-maktaba al-tawfiqiyya, 1, s.d., 6.

<sup>53</sup> Averroes: “Faṣl al-maqāl fimā bayn al-ḥikma wa-l-ṣarī’a min al-ittiṣāl”, 29-32.

