

Cecilia Martini Bonadeo

## **Il maestro Thâbit ibn Qurra e la teologia di *Metafisica Lambda* nella Baghdâd del IX secolo**

Il maestro Thâbit ibn Qurra visse tra l'836 e il 901 d.C. Originario di Harrân, nel nord della Siria, si stabilì a Baghdâd sotto la protezione di una famosa famiglia di mecenati - i Banû Mûsâ -. Esperto conoscitore del Greco, del Siriaco e dell'Arabo, fu coinvolto in numerosi progetti di traduzioni e di compendi e fu membro attivo del noto circolo di traduttori operante a Baghdâd nel IX secolo, raccolto attorno alla figura del celebre traduttore Hunayn ibn Ishâq. Thâbit ibn Qurra è autore di numerose opere scientifiche, astronomico-matematiche e filosofiche [1].

In particolare per quanto riguarda il *corpus aristotelicum* la lista delle opere redatta dallo stesso Thâbit ibn Qurra, che fu copiata nel 981 da un suo lontano nipote, al-Muhassin ibn Ibrâhîm ibn Hilâl, e conservata dal bio-bibliografo al-Qiftî nella sua opera *Ta'rîkh al-hukamâ'*, registra un suo riassunto (*ikhtisâr*) delle *Categorie* e degli *Analitici Primi* [2], e una sinopsi (*jawâmi'*) del *De Interpretatione* [3].

Un diverso bio-bibliografo arabo, Ibn Abî Usaybi'a, nelle *'Uyûn al-ambâ' fî tabaqât al-atibbâ'* ricorda solo il compendio delle *Categorie*, segnala tuttavia un altro lavoro di Thâbit, il *Kitâb fî aghâlît as-sûfistâ'iyîn* (*Libro sugli argomenti capziosi dei sofisti*) che potrebbe essere collegato agli *Elenchi sofistici* [4].

Ibn an-Nadîm inoltre riferisce nel *Fihrist* di un commento di Thâbit ibn Qurra al primo libro della *Fisica*. Nella lista delle opere di Thâbit ibn Qurra, riportata da al-Qiftî, si trova infatti uno *Sharh as-samâ' at-tabî'i* (*Commento alla Fisica*) (p. 116.18). Ibn Abî Usaybi'a dice infine che Thâbit non riuscì mai a completarlo [5].

La familiarità di Thâbit con la *Metafisica* e i commenti a essa dedicati è chiaramente indicata dalla notizia secondo la quale egli avrebbe corretto la traduzione della parafrasi di Temistio di Ishâq ibn Hunayn e dal fatto che egli è l'autore di uno scritto intitolato *Sull'esposizione concisa di ciò che Aristotele ha presentato nel*

suo libro *Metafisica di ciò che procede secondo il metodo della dimostrazione, non della persuasione* (*Fî talkhîs mâ ata bihî Aristûtâlîs fî kitâbihî fî mâ ba'd at-tabî'a mimmâ jara l-amr fîhi 'ala siyâqat al-burhân siwa mâ jara min dhâlîka majra l-iqnâ'*) [6].

Questo scritto, solo recentemente edito da D.C. Reisman e A. Bertolacci sulla base di due mss., è per diverse ragioni particolarmente significativo.

In primo luogo, l'*Esposizione concisa di ciò che Aristotele ha presentato nel suo libro Metafisica* illustra quale conoscenza della *Metafisica* e della letteratura filosofica a essa collegata ebbero Thâbit ibn Qurra e i suoi contemporanei, nella Baghdâd del IX secolo.

Thâbit sembra aver utilizzato come proprie fonti una o più di una delle traduzioni arabe della *Metafisica* disponibili al suo tempo, certamente quella fatta direttamente dal greco da Ustâth per al-Kindî (795-865 circa), forse quella dal siriano di Ishâq ibn Hunayn a noi pervenuta solo per alcuni libri e quella di Shamli, un personaggio del IX secolo citato da Ibn an-Nadîm tra i traduttori del libro *Lambda* [7]. Ebbe poi a disposizione la *Fisica*, il *De Caelo* e la parafrasi di Temistio a *Metafisica Lambda*, almeno in una delle sue due redazioni [8]. Potrebbe aver adoperato il commento autentico di Alessandro di Afrodisia al libro *Lambda*, l'epitome di Nicola Damasceno [9], la *Metafisica* di Teofrasto [10], i *Principi dell'universo* (*Fî mabâdi' al-kull*) dell'Alessandro arabo [11] e uno scritto di Galeno, a noi non pervenuto, circolante nel mondo arabo sotto il titolo *Fî anna l-muharrîk al-awwal lâ yataharraku* (*Sul fatto che il motore immobile non si muove*) [12].

In secondo luogo il trattato di Thâbit ibn Qurra sulla *Metafisica* permette di osservare in che modo gli intellettuali arabi interessati all'eredità greca del IX secolo reagirono al nuovo progetto metafisico proposto da al-Kindî a pochi anni dalla sua elaborazione. Il filosofo arabo al-Kindî, ispiratore e guida di quel famoso circolo di traduttori [13] in cui vennero prodotte le versioni arabe della *Metafisica* di Aristotele, delle *Enneadi* di Plotino (*Teologia di Aristotele*) [14], degli *Elementi di Teologia* di Proclo, rielaborati nel *Bene puro* (*Liber de*

*Causis*) [15], del *Timeo* e del *Simposio*, del *De Caelo* e di un compendio neoplatonico del *De Anima*, inaugurò una lettura unitaria della teologia dei Greci, che caratterizzò la prima recezione araba della *Metafisica* di Aristotele. Nel suo principale trattato filosofico *Sulla Filosofia Prima (Fî l-Falsafa al- ûlâ)* [16] al fine di proporre un'ontologia compatibile con la fede nel *tawhid* (l'unicità divina) della religione coranica - ossia di quanti, come lui, credevano in un unico Dio che è insieme Causa Prima e Intelletto Primo, che ha voluto creare dal nulla l'universo fisico e che è provvidente - al-Kindî utilizzò selettivamente la *Metafisica*.

L'asse di questa recezione selettiva è dato dai libri *Alpha Elatton*, *Epsilon* e *Lambda*: la ricerca della verità intesa come ricerca delle cause dell'essere, promessa all'inizio della *Metafisica* [17], e riproposta nel libro *Epsilon* come scienza universale, in quanto indagine di tutto l'essere e delle proprietà che a esso convengono, e allo stesso tempo come filosofia prima, in quanto indagine della sostanza sovrasensibile che è prima [18], culminava nella trattazione di *Lambda*. In questo libro Aristotele, dopo aver ribadito che l'oggetto proprio della metafisica è la ricerca delle cause della sostanza e dopo aver distinto la sostanza sensibile eterna o corruttibile, comunque soggetta a divenire, e la sostanza immobile [19], a partire dal sesto capitolo affrontava l'argomento che porta dall'eternità del movimento circolare all'esistenza di una sostanza immateriale ed eternamente in atto, che ne è causa [20], una sostanza che muove senza muoversi, che agisce in qualità di fine, come oggetto intelligibile.

A questa sostanza, intesa come principio architettonico del tutto, vivente di una vita eternamente beata e puramente intellettuale, semplice, immateriale, furono sovrapposti i caratteri propri dell'Uno neoplatonico: ossia al-Kindî associò alla causalità del primo motore immobile di Aristotele quella dell'Uno neoplatonico; al primo motore che è intelletto puro, che muove i cieli *os eromenon*, il modello cosmico di processione e di partecipazione di tutti gli esseri all'Uno.

Con questo principio inteso dunque come Vero Uno, puro, eterno, motore immobile, causa efficiente e finale di una creazione dal nulla (*ibdâ'*), trascendente ogni predicazione, si misureranno gran parte dei

*falâsifa* [21].

La stessa *Esposizione concisa della Metafisica di Aristotele* di Thâbit ibn Qurra si presenta, secondo i suoi editori D.C. Reisman e A. Bertolacci, come l'antidoto al dilagante neoplatonismo delle opere prodotte all'interno del circolo di al-Kindî, da al-Kindî stesso e dai suoi allievi - in particolare da Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhsî (833-899), a cui è attribuito uno scritto intitolato *Kitâb fî l-radd 'ala Ghâlînûs fî l-muharrrik al-awwal* (*La confutazione di Galeno riguardo al motore immobile*) [22]-.

Tuttavia, come avremo modo di vedere, le tesi enunciate da al-Kindî non sono del tutto assenti dall'opera di Thâbit ibn Qurra; e dal momento che quest'ultimo appare un lettore accurato dei capitoli cruciali del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele, il fatto che in lui emergano strutture interpretative kindiane mi pare sintomatico di quanto il modello metafisico elaborato da al-Kindî si sia già in qualche modo imposto, in un periodo molto vicino a quello della sua formulazione.

L'*Esposizione concisa della Metafisica di Aristotele* di Thâbit ibn Qurra si presenta come il primo commento arabo a noi noto della *Metafisica* di Aristotele, o meglio del nucleo della sua dottrina teologica sulla natura e l'influenza della causa prima, contenuto nei capitoli 6-9 del libro *Lambda*. Lo scritto di Thâbit ibn Qurra è diviso in 9 sezioni. La prima, di carattere introduttivo, è modellata sulle introduzioni neoplatoniche alle opere di Aristotele [23]. Dice Thâbit ibn Qurra:

*Aristotele intitolò questo suo libro Metafisica per il fatto che il suo obiettivo in esso è l'indagine su una sostanza che non è in movimento e che non cade nel desiderio di nulla al di fuori della propria essenza, e per il fatto che questa non è condizione possibile delle realtà naturali - anche se per spiegare ciò, egli è costretto a indagare nel proprio modo molte questioni riguardanti la sostanza che è in movimento. Platone, al contrario, elevò quell'essenza che non è in movimento sopra la sostanza e collocò la sostanza sotto di essa, ossia nel modo*

*della causa e del causato, dal momento che nella sua opinione un unico concetto non poteva affatto comprenderle entrambe. Tuttavia se noi comprendiamo l'essenza del concetto a cui entrambi questi uomini miravano, le loro differenze su questo punto non ci impediranno in ciò che vogliamo apprendere circa questa essenza che non è in movimento. In generale si tratta di un'indagine su ciò che è veramente uno, dal momento che nulla può essere detto su di esso se non dal punto di vista della sua azione, relativamente e dall'esterno.*

*Aristotele in questo libro presenta affermazioni oscure in cui egli tende ad un unico obiettivo: se ciò venisse commentato e spiegato quanto merita, sarebbe esposto nel modo seguente. [24]*

Thâbit ibn Qurra discute in primo luogo il titolo dell'opera (*epigraphe*) e congiuntamente l'intenzione (*skopos*) di Aristotele: Aristotele ha inteso investigare una sostanza che non è in movimento [25], che non desidera nulla che sia al di fuori della propria essenza [26], e che non si trova tra le realtà naturali soggette a movimento - realtà di cui è comunque necessario occuparsi per avvicinarsi a questa sostanza. Il richiamo è a *Metaph. Lambda* 1,1069b 1, ma anche a *Metaph. Zeta* 2,1028b 27-32 dove lo studio delle sostanze sensibili è presentato come propedeutico a quello della sostanza non sensibile.

In secondo luogo Thâbit ibn Qurra affronta la questione dell'apparente divergenza tra la dottrina di Aristotele e quella di Platone: essa consiste nel fatto che Platone pose in un rapporto di causa-causato l'essenza che non è in movimento e la sostanza, poiché un unico concetto non poteva comprenderle entrambe.

Secondo Thâbit ibn Qurra, tuttavia, la ricerca metafisica proposta da entrambi i filosofi greci consiste nella ricerca teologica *su ciò che è realmente uno dal momento che nulla può essere detto su di esso se non dal punto di vista della sua azione, relativamente e dall'esterno*. Si osserva dunque innanzitutto il fatto che restringendo lo scopo della *Metafisica* allo studio del principio primo, definito *wâhid bi-l-haqîqati*,

Thâbit ibn Qurra sembra testimoniare un'interpretazione teologica di quest'opera aristotelica, interpretazione corrente tra i filosofi arabi anteriori ad al-Fârâbî [27]. Inoltre in Thâbit ibn Qurra compare la presenza del tema neoplatonico dell'impredicabilità della natura del principio primo come la si incontra anche in al-Kindî. Quest'ultimo nel suo trattato *Sulla Filosofia Prima* descrive il Primo Principio come il Vero Uno, che è per essenza quell'unità che nelle cose si trova solo per partecipazione. L'unico predicato attribuito al Vero Uno è, appunto, quello di essere uno per propria essenza:

*Il Vero Uno quindi non ha materia, né forma, né quantità, né qualità, né relazione, non può essere descritto grazie ad alcuno degli altri intelligibili, non ha genere, differenza specifica, individuo, proprietà, accidente comune, non è mosso, non può essere descritto grazie a nulla di ciò che si è negato si tratti di uno in verità, Esso è anzi unità pura e semplice, intendo dire nient'altro che unità, ogni altra cosa è invece molteplice. [28]*

Infine Thâbit ibn Qurra affronta il tema della intenzionale oscurità (*asapheia*) con cui Aristotele ha affrontato questa dottrina.

Nella seconda sezione il primo motore è descritto come la *causa dell'esistenza e del perdurare nell'essere della sostanza corporea*.

*Tutta la sostanza corporea, sia quella esistente che quella generabile, sussiste solo grazie alla natura che le è propria; la sua natura propria sussiste solo grazie alla forma che le è propria; la sua forma propria costitutiva dell'essenza della sostanza corporea (sott.), sussiste solo grazie al movimento che le è proprio.*

*Tutto ciò che è in un movimento a sé proprio muove solo verso una perfezione; la perfezione di ogni cosa è adeguata alla sua natura e conforme ad essa; ogni cosa che muove verso ciò che è adeguato e conforme alla propria natura lo fa grazie al proprio*

*desiderio, all'amore e alla brama per esso. La cosa desiderata è una causa del movimento della cosa che si muove verso di essa per desiderio, mentre la cosa che desidera è ciò che è causato rispetto a questa causa.*

*In questo movimento e nel movimento di ogni corpo, ogni corpo è spinto a salire sino al primo motore immobile, come Aristotele ha spiegato nella Fisica, per il fatto che se si trova che un corpo ne muove un altro, la più alta cosa in movimento è mossa da un motore che non è in movimento.*

*Il primo motore è la causa della forma che dà sussistenza alla sostanza di tutte le cose che sono in movimento di moto proprio. Perciò la sussistenza della sostanza di ognuna di esse non è in sé, ma piuttosto viene da qualcosa che è la prima causa del movimento di ognuna di esse.*

*Quindi ciò che Aristotele dice è che il movimento di tutto ciò che si muove è dovuto al desiderio per qualcosa, e la prima forma di ciò che è generabile e che esiste è il movimento ad esso proprio. Il primo motore è dunque il principio e la causa dell'esistenza e del perdurare delle forme di tutte le sostanze corporee. Perciò quando immaginiamo di eliminare l'esistenza del movimento naturale (o se preferisci, le potenze di ogni corpo a cui esse appartengono) la loro sostanza senza dubbio si corrompe. [29]*

Thâbit ibn Qurra dimostra che il primo motore, in quanto causa del movimento di tutte le sostanze corporee, quelle che esistono e quelle che sono generabili [30], è anche la causa della loro esistenza. Questa tesi viene provata da Thâbit ibn Qurra in tre momenti successivi. (i.) L'esistenza della sostanza corporea è causata dal proprio movimento attraverso due cause intermedie che sono la natura e la forma. (ii.) Il movimento ha anch'esso una causa prossima, ossia la perfezione a cui è orientata la cosa che si muove - connaturata alla natura della cosa in movimento e desiderata da essa - [31]. (iii.) Infine la causa ultima di

ogni movimento è il motore immobile [32].

Questa tesi ha delle assonanze con quanto affermato da al-Kindî: *Noi non troviamo la verità che andiamo cercando senza trovare una causa. La causa dell'esistenza e della stabilità di ogni cosa è la verità, in cui ogni cosa che ha essere ha verità. La verità esiste necessariamente e perciò gli enti esistono* [33]. Rispetto ad al-Kindî, Thâbit ibn Qurra segue in modo più fedele il testo aristotelico, nel senso che accorda maggior rilievo al fatto che il principio primo, pur trascendente, è la causa prima di una serie ordinata di cause il cui effetto è l'universo; non mi sembra tuttavia che essa si possa ritenere alternativa a quella kindiana.

Nella terza sezione, per noi di minore interesse, Thâbit ibn Qurra presenta due possibili obiezioni alla dottrina esposta nella sezione precedente. Mi sembra comunque importante osservare che in questa sezione Thâbit ibn Qurra comincia a chiamare il primo motore *causa prima* e *principio primo* [34].

Nella quarta e nella quinta sezione Thâbit ibn Qurra presenta due tesi: per la prima *il primo motore è la causa dell'esistenza dell'universo dall'eternità, non nel tempo*, per la seconda *l'eternità dell'universo non implica che esso sia incausato*.

Innanzitutto Thâbit ibn Qurra stabilisce che quando qualcosa viene portato a essere da qualcos'altro, la sua non-esistenza non è necessariamente anteriore nel tempo alla sua esistenza. Questo si spiega in riferimento alla dottrina per cui la causa dell'esistenza di qualcosa non è necessariamente anteriore nel tempo al suo effetto. Aristotele stesso spiega la contemporaneità tra singole cause in atto e i loro rispettivi effetti in *Metaph. Delta 2,1014a20-25*.

La causa dell'esistenza dell'universo quindi non è necessariamente anteriore nel tempo al suo effetto, ossia all'universo, poiché può essere anteriore o conterminare a esso. Di conseguenza quando l'universo viene portato all'esistenza dal primo motore, la sua non esistenza non è necessariamente anteriore nel tempo alla sua esistenza. Il principio primo non porta all'esistenza l'universo come una causa che precede l'universo nel tempo, ma come una causa a esso conterminare.



Dal momento che il principio primo è eterno [35], esso porta a esistere l'universo dall'eternità. Lo stesso Aristotele prova l'eternità dell'universo nel *De Caelo* A 10-12, B 1.

Nella quinta sezione Thâbit ibn Qurra ribadisce la perfetta compatibilità dell'eternità dell'universo con la natura causata della sua esistenza, senza tuttavia argomentarla, cercando così di salvare, accanto alla dottrina aristotelica, anche uno dei capisaldi della fede islamica: il concetto di creazione.

La dottrina esposta da Thâbit ibn Qurra nelle sezioni 4 e 5 può essere utilmente confrontata con un passo della pseudo-*Teologia di Aristotele*:

*Quanto è bello ed esatto il modo in cui il filosofo descrive l'Altissimo Creatore, quando dice: Egli è il creatore dell'intelletto, dell'anima, della natura e di tutte le altre cose! Ma chi ascolta il discorso del filosofo non deve prenderlo in senso letterale e pensare che egli dica che l'Altissimo Creatore ha effettuato la creazione (al-khalq) nel tempo. Se si ritiene così per la sua espressione letterale e le sue parole, [replichiamo che] lo ha fatto per seguire la consuetudine degli antichi. Ciò perché gli antichi sono stati costretti a menzionare il tempo all'inizio della creazione, perché volevano descrivere la genesi (kawn) delle cose e sono stati costretti a introdurre il tempo nella loro descrizione della genesi e nella loro descrizione della creazione (al-khalîqat), che non avviene affatto nel tempo. E gli antichi sono stati costretti a menzionare il tempo nella loro descrizione della creazione per distinguere tra le cause prime e supreme e le cause secondarie ed inferiori. Ciò perché quando l'uomo vuole chiarire e conoscere la causa è obbligato a menzionare il tempo, dato che è inevitabile che la causa sia anteriore al suo effetto, e colui che ha questa rappresentazione interiore si rappresenta che l'antiorità sia tempo e che ogni agente svolga la sua azione nel tempo. Ma non è così: intendo dire che non ogni agente compie la sua azione nel tempo, e non ogni causa*

*è anteriore al suo effetto nel tempo. Se vuoi sapere se questa cosa compiuta è temporale o no, esamina l'agente: se esso cade sotto il tempo, allora senza dubbio anche la cosa compiuta cade sotto il tempo; se la causa è temporale, allora è temporale anche la cosa compiuta. L'agente e la causa indicano la natura della cosa compiuta e dell'effetto, se cioè essi cadono sotto il tempo o non cadono sotto di esso. [36]*

Nella sesta sezione Thâbit ibn Qurra attribuisce al principio primo, causa dell'esistenza dell'universo, anche la *volontà*. Quanti sostengono il contrario, afferma Thâbit ibn Qurra, sostengono che la simultaneità tra il principio primo e l'universo implica che la produzione del secondo da parte del primo sia necessaria, ossia avvenga a motivo della natura stessa del principio primo e non per sua volontà. Tanto più che secondo Aristotele il motore immobile muove la prima sfera come un oggetto di desiderio [37]. Tuttavia Thâbit ibn Qurra fa notare che la perfezione del principio primo esclude che qualsiasi azione da parte sua possa contraddire il suo volere e implica che in lui non c'è alcun desiderio, alcuna avversione, alcun cambiamento. Il principio primo non può portare l'universo all'esistenza a motivo della propria natura, poiché qualunque cosa è e agisce in virtù della natura ha un desiderio e qualunque cosa ha desiderio è causata, ossia è qualcosa che il principio primo non può essere [38].

La settima sezione è la più lunga e complessa e affronta la seguente questione: *il principio primo non è un corpo*. D.C. Reisman e A. Bertolacci osservano che questa sezione è una versione amplificata di *Metaph. Lambda 7,1073a 5-11* dove Aristotele afferma che il motore immobile non ha grandezza e non ha parti, ma è indivisibile. Inoltre essi sottolineano che la trasformazione dalla dottrina aristotelica della mancanza di grandezza del primo principio nella dottrina della mancanza di corporeità del primo principio risente dell'influenza di Temistio, che nella sua parafrasi di *Metaph. Lambda 7,1073a 5-11* aggiunge alle caratteristiche del motore immobile quella di non essere un corpo. Anche Averroè, citando la parafrasi di Temistio nell'esegesi dello stesso passo di Aristotele, riferisce che per Temistio grandezza

(*'izam*) e corpo (*jism*) sono caratteri equivalenti [39].

Gli argomenti di Aristotele vengono riproposti nella seconda prova presentata da Thâbit ibn Qurra. Egli infatti si impegna in quattro dimostrazioni, tutte costruite come una *reductio ad absurdum*. La struttura essenziale delle quattro argomentazioni è la seguente.

1. Ogni corpo è o semplice o composto. Non è possibile immaginare il principio primo come un corpo composto di corpi più semplici come suoi elementi. Potremmo tuttavia assumere che il principio primo sia un corpo semplice; ma, dal momento che ogni corpo semplice ha un suo moto semplice conforme alla propria sostanza [40], se affermassimo che il principio primo è un corpo semplice, affermeremmo anche che è qualcosa in movimento [41]. Sappiamo che ciò che è in movimento è causato [42], il principio primo avrebbe dunque una causa. Questo è impossibile.

2. Se si assume che questo principio sia un corpo, allora il corpo più adatto a rivestire la funzione di principio primo sarebbe il corpo della prima sfera. Questa sfera o ha un'anima oppure no. La prima ipotesi è assurda: sarebbe necessaria una causa ulteriore ed esterna per dare ragione del movimento della prima sfera, o altrimenti questo moto finirebbe a ragione della potenza finita che è propria di ogni corpo [43]. Ma anche la seconda ipotesi è da rigettare, perché, proprio a ragione del fatto che la potenza di ogni corpo è finita anche se la prima sfera avesse un'anima, in assenza di una causa esterna, il suo moto giungerebbe a fine e l'anima della prima sfera non ne sarebbe responsabile né avrebbe la capacità di evitare ciò. D.C. Reisman e A. Bertolacci sottolineano come in questa seconda prova Thâbit ibn Qurra riformuli *Metaph. Lambda* 7,1073 a 7-8 dove Aristotele afferma che una cosa non può allo stesso tempo avere grandezza ed essere un motore eterno. Ancora una volta tuttavia Thâbit ibn Qurra parla di corporeità e mette a tema non tanto la capacità della Prima Sfera di muovere qualcos'altro, ma di muovere se stessa [44].

3. In ogni cosa che ha una massa corporea e una grandezza c'è qualcosa di potenziale e qualcosa di attuale. Nulla di ciò che ha un qualcosa di potenziale può essere principio primo.

4. Se il principio primo è un corpo, se ogni corpo è in movimento, se ogni corpo si muove verso una perfezione e se ogni corpo desidera la perfezione verso la quale si muove, allora il principio primo desidererà la perfezione verso la quale si muove. Questa perfezione può essere o esterna al principio primo o interna. Nel caso sia esterna, questa perfezione sarebbe più adatta a essere designata causa prima e principio primo; nel caso in cui questa perfezione sia interna, il principio primo non necessiterebbe di alcun moto diretto alla perfezione che già ha in sé [45]. Entrambe le ipotesi sono impossibili riferite al principio primo, che non è dunque corpo. Se invece esaminassimo l'alternativa sopra proposta parlando di qualcosa che è corpo, dovremmo seguire Aristotele, che nella *Fisica* ha dimostrato che la causa di ogni cosa che si muove è esterna a essa [46].

L'incompatibilità aristotelica tra perfezione e movimento era stata utilizzata precedentemente da al-Kindî per evidenziare lo stato ontologicamente imperfetto dell'universo rispetto all'immobile perfezione del principio che lo ha creato. Afferma al-Kindî:

*Il mutamento è un'alterazione, e l'eterno non muta per il fatto che non si altera e non passa da uno stato di imperfezione ad uno di perfezione. Il movimento locale è un qualche tipo di alterazione. L'eterno non viene meno alla perfezione, per il fatto che non muta. Ciò che è perfetto è ciò a cui si attribuisce una disposizione stabile grazie alla quale eccelle, mentre ciò che è imperfetto è ciò che non ha una disposizione stabile grazie alla quale eccellere. Non è dunque possibile che ciò che è eterno sia imperfetto, per il fatto che non può mai passare a una disposizione nella quale eccellere, visto che non può affatto mutare verso nulla che sia o più perfetto o più imperfetto di lui. L'eterno è quindi necessariamente perfetto. [47]*

Al-Kindî sostiene che il mutamento è un'alterazione, che ciò che è eterno non muta perché non si altera e non passa da uno stato di imperfezione a uno di perfezione. Quindi afferma che la cosa perfetta è

ciò che ha una disposizione stabile grazie alla quale eccelle, mentre la cosa imperfetta è ciò che non ha una disposizione stabile grazie alla quale eccellere. Non è dunque possibile che ciò che è eterno sia imperfetto, perché non può mai passare a una disposizione nella quale eccellere, visto che non può mai andare verso nulla che sia o più perfetto o più imperfetto di lui.

Nell'ottava sezione viene sviluppato il tema di *Metaph. Lambda* 8,1074a 31-38. Thâbit ibn Qurra afferma che *il principio primo è uno*.

*Quando Aristotele termina di occuparsi di questo argomento (i.e. del fatto che il primo principio non è corpo) dice che nel definire la causa prima è necessario che vi sia un'unica cosa come principio. Infatti la forma con cui la materia non è in alcun modo mescolata, non è possibile che si moltiplichi. Allo stesso modo il singolo concetto non può moltiplicarsi, se non nel senso della materia a cui si compone, ossia le parole. Ogni forma che si moltiplica in una materia, lo fa in modo commensurato all'estensione della materia a cui si compone. Per questo Aristotele nel De Caelo dice che se la materia da cui gli uomini sono generati fosse combinata in un intero in modo tale che un solo uomo fosse fatto di essa, non potrebbe esserci un altro uomo oltre a questo nell'universo. E se le cose stanno così per ciò che ha materia, cosa dunque ritieni possa accadere per ciò con cui la materia non è affatto mescolata? Questa è la ragione per cui si dice che è assolutamente necessario in relazione al primo principio questo: che sia uno. Aristotele dice inoltre che si può giungere correttamente a questa unità (tawhîd) solo per via negativa, ossia non v'è inizio, materia, movimento per questa essenza immobile e questo primo principio. [48]*

In chiusura, Thâbit ibn Qurra attribuisce ad Aristotele la dottrina per cui uno può giungere a intendere correttamente questa Unità (*tawhîd*) solo per via negativa, indicando che non c'è inizio, materia o movimento per questa essenza immobile e questo principio primo. Mi

sembra in questo punto evidente l'impiego di una struttura interpretativa già adottata da al-Kindî quando, dall'analisi dei significati di *uno* presentati da Aristotele in *Metaph. Delta* 6,1015b 15-1017a 6, dove l'uno è inteso come principio numerico o misura prima di un genere, indivisibile per quantità e per specie, egli passa a intendere l'uno come non-molteplicità, ossia unità (*tawhîd*) trascendente qualunque predicazione [49].

Infine nella sezione conclusiva Thâbit ibn Qurra sostiene che *la sostanza del primo principio è conoscenza*, tema di *Metaph. Lambda* 9.

*Se uno tuttavia reclama la via della conoscenza al di fuori della negazione poiché si rivolge a quest'essenza per via positiva, Aristotele sostiene che la sostanza di questo principio primo è la scienza stessa. Infatti se l'ente non è materia e non possiede materia, allora è una forma, per il fatto che nell'opinione di Aristotele non c'è nient'altro nella divisione, ossia nella divisione del principio o dell'ente per sé, dal momento che tutto ciò che esiste per sé non può che essere o materia o forma. Il primo principio (sott.) non è una materia, perché la materia è intelligibile sulla base della forma che è ad essa combinata. E dal momento che non è materia, la rimanente soluzione è che sia forma. Nella sua opinione questa forma è la fonte di ogni forma. Così quando vede se stessa, vede le altre forme. Quando ha visto se stessa, essa è l'atto di vedere, perché non vede un dato stato come se ci fosse separazione tra questo stato e la sostanza di sé stessa. Così la sua sostanza è scienza. [50]*

Il principio primo è pura forma, fonte di ogni forma. Quando guarda se stesso, vede se stesso [51], ma vede anche le altre forme e quindi ha conoscenza di ogni cosa; esso è l'atto stesso del vedere e quindi la sua sostanza è conoscenza. D.C. Reisman e A. Bertolacci nel loro commento a questo passo sottolineano che uno sviluppo analogo della dottrina aristotelica dell'intelletto divino si trova nella parafrasi di

Temistio, dove egli dice che l'Intelletto Divino contiene tutte le forme e che il Primo Intelletto nel mentre pensa se stesso pensa tutte le cose intelligibili [52]. È stata dimostrata l'influenza di Plotino in questa dottrina di Temistio [53].

Nonostante al-Kindî proponga una teologia negativa del principio primo ed esplicitamente affermi che il Vero Uno non ha forma [54], talvolta sostiene anche che, conoscendo il principio primo, si conoscono tutte le cose, dal momento che la causa prima ha neoplatonicamente in sé tutte le cose [55]. Inoltre in un suo scritto intitolato *Epistola sulla causa efficiente prossima della generazione e della corruzione*, al-Kindî attribuisce al principio primo, nonostante i vincoli della dottrina dell'impredicabilità della natura del primo principio, una natura intellettuale, in quanto conosce. Il principio primo è *al-hâkim*, conosce [56]. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che il termine *al-hâkim* (*sapiente*) è un attributo coranico particolarmente importante non solo per il tema della creazione, ma anche per i problemi riguardanti la giustizia divina [57].

Nei primi secoli del califfato abbaside dunque, tra il 750 e il 1000, in particolari condizioni socio-economiche, culturali e religiose furono eseguite numerose traduzioni di testi filosofici dal greco e dal siriano in arabo. Nella filosofia greca venne riconosciuta una sorta di scrigno della verità universale, una scrittura secolarizzata che in nulla contraddiceva (o doveva contraddire) la verità rivelata nel santo Corano. In particolare l'indagine metafisica svolta dalle due grandi scuole dell'antichità, quella aristotelica e quella platonica, sulla causa prima e sul principio primo ricevette grande attenzione. Le diverse soluzioni proposte dalle due tradizioni filosofiche greche vennero considerate componibili. Questa necessità di rintracciare nel sapere greco una dottrina teologica coerente e unitaria in sé determinò il carattere proprio e originale della *falsafa*. L'aspetto tuttavia più interessante è che la prima fase di traduzione e quella di recezione e ripensamento della filosofia greca non furono successive nel tempo, ma simultanee.

La prima traduzione della *Metafisica* di Aristotele e la sua recezione e il suo ripensamento si svolsero simultaneamente nel circolo di al-

Kindî. Egli rilesse le dottrine aristoteliche sulla causa prima e sul principio primo sulla scorta della *Teologia di Aristotele*, del *Bene Puro*, delle parafrasi del *Timeo*, del *De Caelo*, del *De Anima*, e propose un'ontologia compatibile con la fede di quanti aderivano al *tawhîd* della religione coranica. Per far ciò, al-Kindî elaborò un'articolata sovrapposizione, se pur non priva di qualche incoerenza, tra i caratteri propri della causa prima nella dottrina aristotelica e quelli della tradizione neoplatonica e associò alla causalità del primo motore immobile di Aristotele la causalità dell'Uno neoplatonico.

Nell'interpretazione di al-Kindî, l'azione del primo motore immobile produce il venire a essere dell'universo dal non-essere per partecipazione alla sua unità. Nell'identificare il principio primo come Vero Uno, puro, eterno, motore immobile, creatore, causa efficiente di una creazione dal nulla (*ibdâ'*), trascendente ogni predicazione, al-Kindî fissa le coordinate entro le quali si muoverà gran parte della *falsafa* a lui successiva.

Pochi decenni dopo l'attività di al-Kindî, si incontra Thâbit ibn Qurra. Nella Baghdâd in cui egli visse circolava una vasta letteratura collegata alla *Metafisica* di Aristotele: la parafrasi di Temistio, il commento di Alessandro di Afrodisia, l'epitome di Nicola Damasceno, la *Metafisica* di Teofrasto, i *Principi dell'universo* dell'Alessandro arabo e il trattato *Sul fatto che il motore immobile non si muove* di Galeno.

La dottrina di Thâbit ibn Qurra sul principio primo corregge in senso aristotelico quella kindiana, ma non senza farne proprie alcune tesi. Questo atteggiamento ambivalente permette di verificare la reazione al nuovo progetto metafisico di al-Kindî che, solo alcuni decenni dopo la sua elaborazione, sembra essersi già in qualche modo imposto, o perlomeno sembra essere già un modello con il quale confrontarsi.



## Note

- [1] F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden 1971, III, pp. 260-263; V, pp. 264-272; VI, pp. 163-170; VII, pp. 151-152, 269-70; Thâbit ibn Qurra, *Oeuvres d'Astronomie*, Texte établi et traduit par R. Morelon, Les Belles Lettres, Paris 1987.
- [2] Al-Qiftî, *Ta'rikh al-hukamâ'*, ed. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 120.7-8.
- [3] Ivi, p. 118.2.
- [4] Ibn Abî Usaybi'a, *'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'*, ed. A. Müller, al-Matba'ât al-wahbiyya, vol. I, Il Cairo 1882, pp. 220.24, 218.15.
- [5] Cfr. F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968, p. 30; al-Qiftî, *op. cit.*, p. 116.18; Ibn Abî Usaybi'a, *op. cit.*, vol. I, p. 219.28.
- [6] Cfr. Ibn Abî Usaybi'a, *op. cit.*, vol. I, p. 218, 14-15: *Îkhtisâr kitâb mâ ba'd at-tabî'a*. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Brill, Leiden 1943, suppl. I, p. 384. Devo le mie informazioni su questo testo al lavoro di D.C. Reisman - A. Bertolacci, *Thâbit ibn Qurra's Concise Exposition of Aristotle's Metaphysics: Text, Translation, and Commentary*, in *Thâbit ibn Qurra. Science and Philosophy in 9th century Baghdad*, ed. R. Rashed, Furqan Islamic Heritage Foundation - Peeters, London - Louvain, in corso di stampa. Sono davvero grata a D.C. Reisman e ad A. Bertolacci per avermi permesso di leggere il loro eccellente lavoro prima della pubblicazione.
- [7] Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-fihrist*, ed. G. Flügel, J. Roediger e A. Müller, Leipzig 1871-1872, vol. I pp. 251.25-252.1; Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-fihrist*, ed. R. Tajaddud, Marvi Offset Printing, Teheran 1973, p. 312.11-20.
- [8] Nelle fonti c'è una certa discordanza circa la traduzione araba della parafrasi di Temistio al libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele. Nel *Fihrist*, (cfr. Ibn an-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*, ed. Flügel, cit., p. 251.25-30; ed. Tajaddud, cit., p. 312.11-20) Ibn an-Nadîm dice che Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus tradusse il libro *Lambda* corredato della parafrasi di Temistio, ma nella traduzione ebraica di Samuel ibn Tibbon, giunta fino a noi (*Themistii In Aristotelis Metaphysicorum librum L Paraphrasis, Hebraice et Latine*, edidit S. Landauer, CAG V.5, Berlin 1903, p. v; cfr. R.M. Frank, *Some textual notes on the oriental versions of Themistius' Paraphrase of Book L of the Metaphysics*, "Cahiers de Byrsa" 8 (1958-9), p. 215, n. 2; Peters, *op. cit.*, p. 52) e nel manoscritto Damasco, *Zâhiriyya* 4871, che conserva l'inizio della versione integrale araba, si afferma che fu Ishâq

a tradurla, mentre Thâbit la corresse. La parafrasi di Temistio è giunta fino a noi in due diverse redazioni: in una traduzione integrale e in una parafrasi. L'inizio del testo integrale si è conservato nel manoscritto arabo sopra menzionato, che è stato edito da 'A. Badawî, *Aristû 'inda l-'arab*, Maktab al-nahda al-misriyya, Il Cairo 1947, pp. 329-333. La versione abbreviata, probabilmente quella tradotta da Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus, si è conservata nel ms. Dâr al-Kutub *Hikma* 6M ed è stata anch'essa edita da 'A. Badawî, *Aristû 'inda l-'arab*, cit., pp. 12-21. Entrambe le redazioni sono state tradotte da R. Brague, *Thémistius, Paraphrase de la métaphysique d'Aristote (Livre Lambda) traduit de l'hébreu et de l'arabe*, introduction, notes et indices, J. Vrin, Paris 1999. La possibilità che questa situazione dipenda da una doppia redazione nella tradizione greca non si può escludere: cfr. S. Pines, *Some distinctive metaphysical conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their place in the history of philosophy*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet, II: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, ed. J. Wiesner, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1987 (repr. in *The Collected Works of Shlomo Pines, III: Studies in the History of Arabic Philosophy*, Magnes Press, Jerusalem 1996, p. 177).

- [9] H.J. Drossart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle, Fragments from the first five books translated from Syriac with an introduction and commentary*, Brill, Leiden 1969.
- [10] I. Alon, *The Arabic Version of Theophrastus' Metaphysica*, "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 6 (1985), pp. 163-217; M. Crubellier, *La version arabe de la Métaphysique de Théophraste et l'établissement du texte grec*, "Revue d'Histoire des Textes" 22 (1992), pp. 19-45; W.W. Fortenbaugh and D. Gutas (a cura di), *Theophrastus of Eresus, His Psychological, Doxographical and Scientific Writings*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1992.
- [11] C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Arabic text with English Translation, Introduction and Commentary, Brill, Leiden 2001. Cfr. inoltre H. Hugonnard-Roche, *Note sur Sergius de Resh'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote*, in J. Endress and R. Kruk (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossart Lulofs on his ninetieth birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 121-143 e in particolare p. 126; G. Endress, *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*, in C. D'Ancona e G. Serra (a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba. Atti del colloquio La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, Padova, 14-15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 19-74.
- [12] Sul titolo *eis to proton kinoun akineton [auto]* si veda la lista delle opere di Galeno in *peri tes taxeos ton idion biblion (Claudii Galeni Pergameni Scripta*

*minora*, ed. J. Marquardt, I. Müller, and G. Helmreich, B.G. Teubner, Leipzig 1893, vol. 2, p. 123.4-5. Nella lista di Hunayn delle sue opere (*Hunain Ibn Ishâq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, ed. G. Bergsträsser, Leipzig 1925; repr. Nendeln, Kraus 1966, Arabic, p. 51.5-9) si trova appunto il titolo *Fî anna l-muharrrik al-awwal lâ yataharraku* (*Sul fatto che il motore immobile non si muove*) e lo stesso Hunayn ricorda di aver tradotto in arabo questo libro in un solo capitolo, dopo averlo precedentemente tradotto in siriano, durante il califfato di al-Wâthiq, per Muhammad ibn Mûsa. Aggiunge quindi che 'Îsa ibn Yahyâ tradusse la versione siriana in arabo perché il manoscritto che egli aveva precedentemente tradotto era andato perduto; anche Ishâq ibn Hunayn l'aveva tradotto in arabo. Cfr. inoltre la nota relativa a questo testo in D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, in corso di stampa, in cui gli autori, oltre a fornire tutta la bibliografia, cercano di ricostruire i contenuti del testo grazie alle diverse testimonianze su di esso.

- [13] Cfr. G. Endress, *The Circle of al-Kindî. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in J. Endress and R. Kruk (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism...*, pp. 43-76.
- [14] Per una presentazione completa della storia degli studi sulla pseudo-*Teologia di Aristotele* si veda l'introduzione di C. D'Ancona (a cura di), Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn. IV 8[6]*). *Plotiniana Arabica* (pseudo-*Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del Sapiente Greco*), Il Poligrafo, Padova 2003. Si vedano inoltre M. Aouad, *La théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, Édition du CNRS, Paris 1989, vol. I, pp. 541-590; F.W. Zimmermann, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in J. Kraye, W.F. Ryan and C.B. Schmitt (a cura di), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, The Warburg Institute-University of London 1986, pp. 110-239; C. D'Ancona, *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition*, "Oriens" 36 (2001), pp. 78-112. La traduzione araba delle *Enneadi* (IV-VI) si basò sull'edizione porfiriana dei trattati plotiniani (cfr. H.R. Schwyzer, *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*, "Museum Helveticum" 90 (1941), pp. 216-236). La parafrasi araba tratta dalle *Enneadi* (IV-VI) è giunta a noi in tre testi che tuttavia presentano analogie di lessico e di adattamenti dottrinali tanto da far pensare a una fonte comune. Il testo più importante e famoso è la pseudo-*Teologia di Aristotele*, che fu edita per la prima volta da F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von F.D.*, Leipzig 1882, e in seguito da 'A. Badawî, *Aflûtn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dirâsat Islamiyya, 20, Dâr al-nahda al-'arabiyya, Il Cairo 1955. Altri frammenti di questa parafrasi sono stati scoperti da P. Kraus, *Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase des*

*Ennéades*, "Bulletin de l'Institut d'Égypte" 23 (1940-41), pp. 263-295 e da F. Rosenthal, *Ash-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source*, "Orientalia" 21 (1952), pp. 461-492; 22 (1953), pp. 370-400; 24 (1955), pp. 42-65 (repr. in *Greek Philosophy in the Arab World. A collection of essays*, Greath Yarmouth, 1990). Si veda inoltre la traduzione inglese di G. Lewis che, a fronte del testo greco, si trova nel secondo volume della *editio maior* delle *Enneadi: Plotini Opera*, ed. P. Henry et H.R. Schwyzer, t. II, *Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit* G. Lewis, Museum Lessianum, Series Philosophica, 34, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1959.

- [15] Cfr. G. Endress, *Proclus Arabus, Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden-Beirut 1973; J. Jolivet, *Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindî et la Théologie platonicienne*, "Studia Islamica" 49 (1979), pp. 45-75; F.W. Zimmermann, *Proclus Arabus Rides Again*, "Arabic Sciences and Philosophy" 4 (1994), pp. 9-51. Alcune proposizioni di Proclo sono state trasmesse separatamente, attribuite ad Alessandro di Afrodisia. Per similitudini di stile e terminologia anch'esse risalgono al circolo di al-Kindî: cfr. S. Pines, *Une version arabe de trois propositions de la Stoicheiôsis Theologike de Proclus*, "Oriens" 8 (1955), pp. 195-203 (repr. in *The Collected Works of Shlomo Pines, II, Studies in Arabic Version of Greek Texts and in Medieval Science*, The Magnes Press - Brill, Jerusalem-Leiden 1986, pp. 278-286); B. Lewin, *Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe*, "Orientalia Suecana" 4 (1955), pp. 101-108; J. Van Ess, *Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Extracts from Proclus' la Stoicheiôsis Theologike*, in *The Collected Works of Shlomo Pines, II, ...*, pp. 204-208.
- [16] Al-Kindî, *Fî l-falsafa l-ûlâ*, in *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. Abû Rîda, 2. voll., Dâr al-fîkr al-'Arabî, Il Cairo 1950-53, 19782; una nuova edizione dell'opera si trova in *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî, Métaphysique et cosmologie*, par R. Rashed et J. Jolivet, Brill, Leiden 1998, pp. 1-101. Si veda inoltre A.L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics. A translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise On First Philosophy (Fî al-falsafah al-ûlâ)*, State University of New York Press, Albany 1974; R. Ramón Guerrero - E. Tornero Poveda, *Obras filosoficas de al-Kindî*, Editorial Coloquio, Madrid 1986, pp. 46-87.
- [17] *Metaph. Alpha* Elatton 1,993a30-b30.
- [18] *Metaph. Epsilon* 1,1026a 10-32.
- [19] *Metaph. Lambda* 1,1069a 30-b2.
- [20] *Metaph. Lambda* 6,1071b 3-22.

- [21] C. D'Ancona, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 62-65. I. Madkour, *La Metaphysique en terre d'Islam*, "Mélanges de l'Istitut Dominicain d'Etudes Orientales" 7 (1962-63), pp. 21-34; C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1985, pp. 306-316.
- [22] Questo trattato di Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhsî è registrato da F. Rosenthal, *Ahmad b. at-Tayyib as-Sarakhsî*, American Oriental Society, New Haven 1943, p. 57, nota 21 con il titolo *Kitâb fî l-radd 'ala Ghâlînûs fî l-mahall al-awwal*, lo stesso che si trova Ibn Abî Usaybi'a, *op. cit.*, vol. I, p. 215.20-21.
- [23] Cfr. Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, traduzione di I. Hadot, Brill, Leiden 1990, I, pp. 21-47, 138-160; J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Brill, Leiden 1994, pp. 10-21.
- [24] Testo arabo e traduzione inglese in D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*
- [25] *Metaph. Lambda* 1,1069a 30-33; *Lambda* 6,1071b 3-5; *Lambda* 7,1073a 3-5.
- [26] *Metaph. Lambda* 9,1074b 33-35.
- [27] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary* sez. 1; Si veda A. Bertolacci, *From al-Kindî to al-Fârâbî: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics according to his Autobiography*, "Arabic Sciences and Philosophy" pp. 257-295.
- [28] Al-Kindî, *Fî l-falsafa l- Ūlâ*, ed. Abû Rîda, *cit.*, vol. I, p. 160.13-20; A.L. Ivry, *cit.*, pp. 113-114.
- [29] D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*
- [30] *Metaph. Lambda* 1,1069a 30-31.
- [31] Cfr. *Metaph. Theta* 8,1050a 7-8.
- [32] Cfr. *Physic. Theta* 5,256a 4-258b 9; *Metaph. Lambda* 7,1072a 24-25.
- [33] Al-Kindî, *Fî l-falsafa l- Ūlâ*, ed. Abû Rîda, *cit.*, vol. I, p. 97.1-12; A.L. Ivry, *cit.*, p. 55.
- [34] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary* sez. 3.
- [35] Cfr. *Metaph. Lambda* 7,1072a 23; *Physic. Theta* 6,259b 33-260a 1.

- [36] Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6])*, cit., pp. 237-238; F. Dieterici, *op. cit.*, pp. 13. 11-14.9; 'A. Badawî, *Aflûtin 'inda l-'arab*, cit., pp. 27.7-28.3. Cfr. inoltre C. D'Ancona, *Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I ...*, pp. 106-109.
- [37] *Metaph. Lambda 7,1072a 26*.
- [38] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary sez. 6*.
- [39] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary sez. 7*. Averroès, *Tafsir ma ba'd at-tabî'at*, Texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, tome V-VII, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1938-1948, vol. III, p. 1636.4-5.
- [40] Alla fine della prima prova Thâbit torna alla questione del moto semplice proprio a ogni corpo semplice e cita due passi del *De Caelo* (rispettivamente A 2,268b 22-24 e A 3,270b 26-31) in cui Aristotele ha chiarito che ogni moto semplice è o attorno al centro, o verso il centro o dal centro, e che i corpi semplici sono tanti quanti sono i movimenti semplici, non tanti quanti sono quei movimenti che si dividono in questi tre tipi di moto semplice. Thâbit tuttavia riferisce questa dottrina ai corpi in generale.
- [41] Cfr. Al-Kindî, *Fî l-falsafa l- 'Ulâ*, ed. Abû Rîda, cit., vol. I, pp. 117.7-118.4; A.L. Ivry, cit., pp. 70-71.
- [42] *Physic. Zeta 1,241b 34- 242a 50; Theta 4,254b 7-256a 3*.
- [43] Cfr. H. Davidson, *The Principle That a Finite Body Can Contain Only Finite Power*, in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. S. Stein - R. Loewe, The University of Alabama Press, Alabama 1979, pp. 75-92.
- [44] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary sez. 7*.
- [45] *Metaph. Lambda 7,1072b 8*.
- [46] *Physic. Theta 6,259b 13-14*.
- [47] Cfr. Al-Kindî, *Fî l-falsafa l- 'Ulâ*, ed. Abû Rîda, cit., vol. I, p. 114.4-8; A.L. Ivry, cit., pp. 67-68.
- [48] D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*
- [49] Cfr. Al-Kindî, *Fî l-falsafa l- 'Ulâ*, ed. Abû Rîda, cit., vol. I, pp. 159.3-161; A.L. Ivry, cit., pp. 110-112.

- [50] D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*
- [51] *Metaph. Lambda* 7,1072 b 19-20; *Metaph. Lambda* 9,1074 b 33-34.
- [52] Cfr. D.C. Reisman - A. Bertolacci, *op. cit.*, *Commentary* sez. 9.
- [53] S. Pines, *Some distinctive metaphysical conceptions ...*, pp. 187-188 e R. Brague, *op. cit.*, p. 37 and nota 3.
- [54] Cfr. Al-Kindî, *Fî l-falsafa l-Ûlâ*, ed. Abû Rîda, cit., vol. I, p. 160.14; A.L. Ivry, cit., p. 112.
- [55] Cfr. Al-Kindî, *Fî l-falsafa l-Ûlâ*, ed. Abû Rîda, cit., vol. I, p. 101.15-20; A.L. Ivry, cit., p. 56.
- [56] Cfr. C. D'Ancona, *Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindî sul principio primo*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 3. 2 (1992), pp. 363-422, in particolare p. 421.
- [57] D. Gimaret, *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*, Les éditions du cerf, Paris 1988, pp. 253-278.