

Esiste una filosofia ottomana? Una riflessione a partire da un recente dibattito storiografico*

di Maria Vittoria Comacchi**

Nel 1962, Leon Roth, in un celebre saggio dal titolo evocativo *Is There a Jewish Philosophy?*, si chiedeva: «In che senso possiamo parlare di filosofia ebraica? E cosa possiamo aspettarci di trovare, se la cerchiamo?»¹. Simili interrogativi sono stati sollevati anche riguardo ad altre correnti di pensiero definite, spesso in negativo, come “non occidentali”. A offrire una risposta, almeno in parte, è la colossale *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, attiva dal 1998 sotto la direzione generale di Edward Craig². Con oltre 2.800 voci dedicate a questioni, concetti, testi e autori in ambito filosofico – spesso in dialogo con discipline come l’antropologia, la letteratura e la teologia – l’enciclopedia adotta un’organizzazione che include sezioni strutturate secondo criteri geografici. Questa scelta invita il lettore a spingersi oltre i confini del canone storico-filosofico più convenzionale.

Di particolare interesse in questo contesto sono le voci dedicate alla filosofia africana, cinese, indiana, induista e buddhista (quest’ultima suddivisa ulteriormente per aree regionali), tibetana, ma anche del sud-est asiatico, Corea e Giappone. Sono inoltre presenti voci che analizzano correnti filosofiche sviluppatasi in Italia, Repubblica Ceca, Russia, Polonia e Scozia, ma anche in Sud America e Australia, così come ma-

* Copyright © FrancoAngeli. Pubblicato con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>.

** comacchivittoria@gmail.com; Università Ca’ Foscari Venezia-Indiana University Bloomington. – Questo contributo è parte del progetto che è stato finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell’Unione Europea nell’ambito delle azioni Marie Skłodowska-Curie, grant agreement n. 101025084, “PostelEast”. In assenza di una traslitterazione usata dagli autori i cui lavori sono qui passati in rassegna, ho seguito le regole di trascrizione dell’*International Journal of Middle East Studies* per le parole in arabo. Segnalo inoltre la presenza, oltre ad alcuni nomi propri in turco, di un paio di parole di uso comune (*scuola* e *scuole*), trascritte secondo l’uso moderno. Nel testo, le citazioni in inglese sono mie traduzioni. Mi permetto anche di ringraziare il lettore anonimo che ha valutato questa nota per alcuni suoi preziosi consigli sugli studi di İhsan Fazlıoğlu.

1. L. Roth, *Is There a Jewish Philosophy?*, in R. Goldwater (ed.), *Jewish Philosophy and Philosophers*, Hillel Foundation, London 1962, p. 1.

2. Si veda E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, Routledge 1998-today, <http://www.rep.routledge.com/> Routledge. Ultima consultazione in data 4 gennaio 2025.

Rivista di storia della filosofia, n. 1 2025, Issn 0393-2516, Issn-e 1972-5558, Doi 10.3280/SF2025-001006

cro-aree dedicate rispettivamente alla filosofia ebraica e a quella islamica. Verrebbe forse naturale pensare che, cercando voci dedicate ai pensatori ottomani, questi si trovino nella sezione riservata alla filosofia islamica. Tuttavia, i riferimenti al mondo ottomano risultano quasi del tutto assenti, salvo alcune eccezioni legate all'orientalismo europeo e agli sviluppi più moderni del pensiero politico islamico.

Questa non vuole essere una critica al progetto – peraltro in costante aggiornamento – che l'enciclopedia sta portando avanti. Piuttosto, l'osservazione intende offrire uno spunto di riflessione sulla pressoché totale assenza, nel dibattito storico-filosofico (e quindi filosofico), di riferimenti alla tradizione e all'eredità filosofica ottomana. La questione solleva alcuni interrogativi fondamentali: si può davvero parlare di una filosofia ottomana? E, se sì, come si distingue dalla più ampia categoria della filosofia islamica?

Come ha osservato Khaled El-Rouayheb nella voce enciclopedica significativamente intitolata *Ottoman Philosophy*, pubblicata nell'*Encyclopedia of Renaissance Philosophy* sotto la direzione di Marco Sgarbi, gli studi sulla storia della filosofia ottomana sono ancora in una fase embrionale – sebbene la questione della filosofia ottomana sia radicata e da tempo discussa tra alcuni studiosi in Turchia, come İhsan Fazlıoğlu³. El-Rouayheb attribuisce questa lacuna a una concezione storiografica ben radicata, secondo cui la filosofia e le scienze razionali – dalla logica alla teologia razionale, dalla retorica all'astronomia e alla matematica – avrebbero conosciuto un generale declino a partire dal cosiddetto periodo post-classico dell'Islam, ovvero dal sesto secolo del calendario islamico (il dodicesimo secolo in quello gregoriano). Questa fase grosso modo coinciderebbe con la conquista mongola di Baghdad (656/1258), allora principale centro del sapere nel mondo arabo-islamico. L'opera di al-Ghazālī (c. 450/1058-505/1111), il *Tahāfut al-falāsifa* o *L'incoerenza dei filosofi*, è spesso considerata, più o meno ingiustamente, il simbolo dell'inizio di un'"età oscura" per gli sviluppi filosofici nel mondo islamico.

La monumentale monografia di Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, pubblicata nel 2021, ha invece dimostrato la vivacità filosofica del periodo post-classico. Analizzando la produzione filosofica successiva ad al-Ghazālī, Griffel ha infatti evidenziato come i pensatori del sesto/dodicesimo secolo, anziché allontanarsi dalle pratiche filosofiche abbiano instaurato un dialogo con la tradizione filosofica del passato – prima fra tutte quella di Ibn Sīnā (Avicenna, c. 370/980-429/1037), ma non solo. Lungi dall'imitarlo (*qallada*) passivamente, i pensatori del periodo hanno sottoposto il vasto corpus filosofico a un processo di critica, di perfezionamento e verifica (*tahqīq*), integrandolo a pieno titolo nelle loro argomentazioni. L'argomentazione di Griffel si oppone radicalmente all'idea sostenuta da Dimitri Gutas, secondo cui le correnti sviluppatasi successivamente a Ibn Sīnā sarebbero mere sintesi e, in quanto tali, una para- o pseudo-filosofia⁴.

3. K. El-Rouayheb, *Ottoman Philosophy*, in M. Sgarbi (ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer, Cham 2022, pp. 2405-2409. Per gli studi in lingua turca, rimando a İ. Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, Papersense, İstanbul 2015 e İ. Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense, İstanbul 2014. Uno dei principali problemi nello studio della bibliografia sulla filosofia ottomana è la difficoltà di accesso a questi studi per chi non conosce il turco. A ciò si aggiunge, ovviamente, la necessità di conoscere, oltre al turco, l'ottomano, l'arabo e il persiano per lo studio delle fonti primarie.

4. D. Gutas, *Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach*, in A. Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Bonn University Press, Bonn 2018, 19-72, in particolare p. 43.

Mi permetto qui una digressione. L'analisi di Griffel non può essere pienamente compresa senza un'adeguata conoscenza dell'articolazione del sapere filosofico nel mondo islamico. Al centro del suo studio si colloca infatti la tradizione filosofica post-classica, intesa nel senso di *ḥikma*. Il termine significa letteralmente "sapienza" (non diversamente dal suo corrispettivo ebraico), ma può indicare anche il "sapere" in senso più generico. Con questa espressione si fa riferimento, di fatto, alla filosofia post-classica, intesa come reazione e commento alla filosofia di Ibn Sīnā. A questo concetto si affiancano quelli di *falsafa* e *kalām*. Se *kalām*, che letteralmente significa "parola", indica la teologia razionale o teologia filosofica, *falsafa* suggerisce immediatamente – anche a chi non conosce l'arabo – la sua derivazione diretta dal greco *philosophia*. Con *falsafa* si intende più nello specifico l'avicennismo e, in senso più ampio, la tradizione filosofica precedente a Ibn Sīnā, ovvero quella greca, sia aristotelica che neoplatonica.

Rimane da chiedersi se anche le discussioni filosofiche sviluppatasi nel mondo ottomano possano rientrare, considerato il periodo storico in cui si collocano, nella definizione di *ḥikma*. A questo proposito, è utile tornare ancora una volta agli studi di Khalid El-Rouayheb. Nella sua monografia *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, pubblicata ormai dieci anni fa (2015), lo studioso si propone di ribaltare la tradizionale interpretazione dell'undicesimo/diciassettesimo secolo nel mondo ottomano come un periodo fanatico, dogmatico e statico, segnato dal declino di ogni disciplina e indagine razionale, inclusa la filosofia⁵. Questa narrazione, che, in un certo senso, ricalca quella della storiografia negativa sul periodo post-classico dell'Islam, ha spesso contrapposto tale scenario alla fioritura delle scienze e del razionalismo filosofico nell'Europa dello stesso periodo, creando un'opposizione netta e alimentando la classica visione orientalista di uno scontro tra un Oriente in declino e un Occidente in ascesa.

Nella prima parte del suo lavoro, intitolata *The Path of the Kurdish and Persian Verifying Scholars*, El-Rouayheb si concentra sull'influenza esercitata dagli intellettuali curdi e azeri, a partire dalla fine del decimo/sedicesimo secolo, nei circoli intellettuali di Istanbul e dell'Anatolia. Lo studioso in particolare esplora l'evoluzione dell'arte dialettica come strumento chiave di verifica (*taḥqīq*) dei testi della tradizione, un metodo che impone un confronto critico e un'analisi serrata, spesso articolata in lunghe glosse e commenti ai margini dei manoscritti. Segue nella seconda parte, *Saving Servants from the Yoke of Imitation*, un'attenta ricostruzione dello sviluppo e dell'uso degli strumenti propri della logica e della semantica nella teologia razionale (*kalām*) maghrebina. Questa tradizione si diffuse nelle regioni orientali del Nord Africa, in particolare al Cairo – città dell'Impero Ottomano dal 922-923/1517 – diventando parte integrante dei circoli filosofici e teologici locali. Lo studio si conclude con la terza parte, *The Imams of Those who Proclaim the Unity of Existence*, dedicata alla diffusione di movimenti sufi. Sebbene si tratti di tradizioni mistiche – che comunemente sembrano non trovare spazio nel canone storico-filosofico, pur facendone parte nei momenti di massima rivitalizzazione del profetismo, anche in Europa – il fulcro del dibattito nei circoli ottomani dell'epoca è piuttosto la verifica della validità della dottrina dell'unicità dell'essere (*waḥdat al-wujūd*) elaborata dal maestro sufi Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (605/1207-673/1274) sulla base degli insegnamenti del filosofo e mistico Ibn 'Arabī (560/1165-638/1240).

Al centro del lavoro di El-Rouayheb si trova quindi la contrapposizione tra *taqlīd* e *taḥqīq*. Il primo, inteso come imitazione o ripetizione della tradizione, ha radici

5. K. El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

profonde nella cultura islamica: utilizzato dai teologi nel decimo secolo per descrivere l'accettazione acritica del credo religioso islamico, *taqlīd* trova il suo contraltare nel concetto di *taḥqīq*. Quest'ultimo assume il significato di una verifica rigorosa di ogni verità, un approccio che pone al centro l'indagine razionale e critica – come già avveniva nel dodicesimo secolo esplorato da Griffel – in aperta contrapposizione alla semplice accettazione passiva della tradizione. È in questa prospettiva che si inserisce il recente lavoro di Efe Murat Balıkcıoğlu, *Verifying the Truth on Their Own Terms*, pubblicato nel 2023, che si concentra sulla tradizione filosofica ottomana (*hikma e kalām*) del nono/quindicesimo secolo⁶. La monografia, la prima pubblicata dall'autore e tratta dalla sua tesi di dottorato, merita qui un approfondimento.

Prima di addentrarci nella lettura del testo, è tuttavia necessaria una premessa. Studiare la tradizione filosofica dell'Impero ottomano significa comprendere il contesto storico, politico e culturale, nonché multilinguistico, in cui testi e autori oggetto di questa indagine si sono formati. Nel caso del lavoro di Balıkcıoğlu, ci troviamo di fronte al sultano di Mehmed II, noto ai più come il conquistatore di Costantinopoli nel 1453 o 857. Questa data segna, sotto diversi aspetti, l'inizio di una significativa espansione territoriale e militare dell'Impero ottomano in un'ampia area del Mediterraneo, tra Asia, Africa ed Europa, un processo che proseguirà per buona parte del secolo successivo. Questo periodo – fino almeno alla morte di Süleyman I, detto il Magnifico, nel 973/1566 – è spesso considerato l'epoca d'oro dell'Impero, sebbene tale definizione rientri chiaramente in una lettura declinista della storia ottomana. In questi anni si assiste a un'intensa centralizzazione politica, alla codificazione di specifici meccanismi burocratici e alla creazione di una gerarchia intellettuale controllata dallo Stato. L'intersezione di questi processi portò alla consolidazione di un potere imperiale assoluto, con il sultano naturalmente al vertice – un'idea riflessa in larga misura nell'arte, nell'architettura e nella produzione intellettuale del tempo.

La progressiva strutturazione burocratica dell'Impero e la sua centralizzazione portarono, con la conquista di Costantinopoli, a una riorganizzazione del contesto culturale e intellettuale in cui operavano gli studiosi dell'epoca. Di questo si occupa in parte *The Ottoman Age of Scholarly Debates*, il secondo capitolo dello studio di Balıkcıoğlu, che introduce i lettori al complesso rapporto tra la burocratizzazione dell'Impero e il ruolo del sultano e dei suoi gran visir nel patrocinare arti e scienze. Il capitolo esplora inoltre la connessione tra centralizzazione politica e istituzione di *medreseler* (scuole) in Anatolia e, soprattutto, nella nuova capitale, Istanbul, spesso a discapito di altre aree dell'Impero.

Quest'ultimo aspetto, credo possa essere di immediata comprensione anche per chi non ha familiarità con la realtà ottomana. Prima di Mehmed II gli studiosi ottomani – vale la pena ricordare che l'Impero ottomano non nasce con la conquista di Costantinopoli, ma formalmente nel 699/1299 – si formavano nei grandi centri del sapere del mondo islamico, come Baghdad, Samarcanda e Il Cairo. Con Mehmed II tutto cambia. Seguendo una logica di attrazione centripeta e da est verso ovest, il sultano ridefinisce la geografia del sapere, trasformando Istanbul nel nuovo cuore intellettuale dell'Impero e consolidando centri accademici anche nelle regioni di Rüm e della Tracia (grosso modo corrispondenti ai Balcani orientali e all'Anatolia occidentale). Istanbul, in particolare, non fu solo la capitale politica, ma diventò il simbolo stesso della produzione del sapere, riflessa nella sua stessa trasformazione urbanistica.

6. E.M. Balıkcıoğlu, *Verifying the Truth on Their Own Terms: Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Zeyrek (d. 903/1497-98 [?]) and Hocaşāde (d. 893/1488)*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari 2023.

Fulcro di questa riorganizzazione urbanistica-intellettuale, come ci racconta Balıkcıođlu, è la scuola Şahn-ı şemân (Otto Corti), il complesso accademico voluto da Mehmed II sulle rovine della Chiesa dei Santi Apostoli, con i suoi otto collegi (tanti quanti i cancelli del paradiso nell'escatologia islamica), ciascuno affidato a un docente (pp. 29-34). Insegnare qui era il coronamento di una carriera accademica, ma l'accesso non era aperto a tutti: la nomina spettava direttamente al sultano. Accedere alla *medrese Şahn-ı şemân* diventava così un traguardo prestigioso, ma anche uno strumento di controllo del sapere da parte dello Stato, perfettamente in linea con la strategia di centralizzazione imperiale messa in atto nel nono/quindicesimo secolo. Non a caso si assiste spesso a una sovrapposizione tra la figura dell'intellettuale e quella del burocrate. Eppure – e su questo punto Balıkcıođlu è molto chiaro – gli intellettuali ottomani non erano semplici ingranaggi della macchina statale. Conservarono un certo margine di autonomia e non era raro che alcuni rifiutassero cariche amministrative (pp. 35-38). Per questo, quando si analizza la produzione intellettuale e filosofica ottomana, è fondamentale non commettere l'errore di assimilarla interamente alle logiche della corte. Come sottolinea anche Balıkcıođlu (pp. 44-45), la relazione tra potere e produzione intellettuale nell'Impero ottomano non differisce, nella sostanza, da quelle che possiamo osservare nelle realtà politiche europee dello stesso periodo.

È in questo contesto che si colloca il dibattito filosofico, cuore dell'indagine di Balıkcıođlu, tra il teologo Sufi Mollâ Mehmed, noto come Zeyrek (m. ca. 903/1497-98), e il filosofo – o piuttosto, come lo definisce Balıkcıođlu, il “verificatore” – Hocasâde Muşlihuđdîn Muştafâ (m. 893/1488). L'anno è l'871/1466. Il luogo è, con ogni probabilità, il cuore stesso dell'Impero: la Tesoreria Interna del Palazzo di Topkapı, da sempre teatro privilegiato per discussioni teologiche e filosofiche. Al centro della disputa, un'investigazione (*su'âl*) sulla prova dell'unicità di Dio (*tawhîd*), come attestano le fonti più o meno coeve, attentamente ricostruite da Balıkcıođlu nel terzo capitolo, *What the Sources Say*. Tra queste, spicca la testimonianza di Taşköprizâde Ahmed Efendi (901/1495-968/1561), autore di un dizionario biobibliografico imperiale. Da questa sappiamo che il dibattito si protrasse per ben sei giorni. I due protagonisti, Zeyrek e Hocasâde, furono convocati dal sultano per esporre i propri argomenti dopo che Zeyrek aveva accusato Hocasâde di essere un *takfir* – termine che potremmo tradurre come “miscredente” piuttosto che come apostata. Questa importante distinzione semantica, essenziale per comprendere il significato dell'accusa e l'assenza di implicazioni religiose o politiche, è al centro della parte finale del capitolo di Balıkcıođlu (pp. 73-76). Il più convincente tra i due oratori sarebbe stato dichiarato vincitore. E così, il settimo giorno, il filosofo Hocasâde prevalse, aggiudicandosi la vittoria (p. 51).

Ma chi erano Zeyrek e Hocasâde? Balıkcıođlu dedica loro buona parte del terzo capitolo (pp. 56-69), soffermandosi in particolare su Hocasâde. La differenza principale tra i due pensatori risiede nell'atteggiamento nei confronti della filosofia avicenniana e aristotelica (*falsafa*): Hocasâde tende a integrarla e a difenderla attraverso un processo di verifica razionale, in linea con la tradizione dell'*hikma*, mentre Zeyrek tende a rifiutare gli aspetti più controversi della filosofia arabo-islamica, in particolare le posizioni avicenniane sulla natura di Dio, in quanto la *falsafa* «poteva o non poteva essere in linea con gli insegnamenti delle scienze religiose e della teologia classica» (p. 67). Tra le fonti che riportano le posizioni sostenute dai due protagonisti nel corso del dibattito, Balıkcıođlu ha individuato alcune pagine in due manoscritti compositi, oggi conservati presso la Süleymaniye Kütüphanesi, di epoca più tarda, il ms. Giresun Yazmalar 99, fols. 120v-121v, datato all'incirca 1082/1671, e il ms. Ayasofya 2206, fols. 12r-21r, scritto durante il regno di Selim I (918/1512-926/1520) (pp. 76-81). Il primo trasmette gli argomenti di Zeyrek, il secondo quelli di Hocasâde. Con grande competen-

za, Balıkcıoğlu ha curato l'edizione delle pagine in arabo e tradotto per la prima volta i due testi in inglese, che possiamo leggere in appendice (pp. 163-183).

I restanti due capitoli, il quarto e il quinto, ci conducono nel vero cuore dello studio di Balıkcıoğlu: l'analisi del dibattito, delle sue fonti filosofiche e delle argomentazioni teologiche e filosofiche sulla questione dell'unicità di Dio. Procedendo per ordine, il quarto capitolo, *The Philosophical Context of the Zeyrek-Ḥocazāde Debate*, si apre con una breve riflessione: la questione dell'unicità di Dio è parte di un dibattito interreligioso più ampio, che Balıkcıoğlu rintraccia indietro fino al terzo/nono secolo (pp. 84-85). Ci terrei inoltre a sottolineare che questa problematica, ricorrente nel contesto ottomano, è tutt'altro che marginale anche negli ambienti del Rinascimento e della prima modernità europea. Nel Cinquecento, infatti, il tema si colloca al centro non solo dello scontro tra teologia islamica e teologia cristiana, ma anche nei dibattiti teologici intra-confessionali.

Il riferimento filosofico più immediato per ricostruire il dibattito tra Zeyrek e Ḥocazāde è, secondo Balıkcıoğlu, lo *Sharḥ al-Mawāqif* (*Commento [al Libro] sulle posizioni*) del teologo al-Jurjānī (740/1339-816/1413), un manuale di *kalām* particolarmente diffuso nei circoli ottomani. Si tratta in realtà di un commento alla *al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām* (*Posizioni in teologia razionale*) di al-Ījī (680/1281-756/1356) (p. 85-86), teologo che, aggiungo personalmente, nei suoi lavori, sottopone a una verifica logico-razionale (*taḥqīq*) le stesse verità teologiche. Tra i vari temi affrontati da al-Ījī e quindi da al-Jurjānī, centrale è la questione del rapporto tra esistenza e quiddità (o quintessenza) nel Necessario Esistente (Dio) e negli esseri contingenti, con le posizioni di teologi e filosofi a confronto. Questa problematica si radica, come perfettamente ricostruito da Balıkcıoğlu, nella metafisica di Avicenna e nella sua introduzione delle categorie modali di necessità, possibilità e impossibilità per descrivere l'esistenza di Dio e quella degli altri esseri esistenti (p. 86-87). Avicenna, ricorda Balıkcıoğlu, definisce Dio come il Necessariamente Esistente (*wājib al-wujūd*), la cui esistenza non dipende da altro ed è parte, in quanto Dio è Uno, della sua stessa essenza o quiddità. Al contrario, tutti gli altri esseri sono contingenti e quindi solo possibilmente esistenti, poiché la loro esistenza dipende da una causa esterna.

Per riassumere, sia in al-Ījī che nel suo commentatore al-Jurjānī emergono due principali posizioni sulla relazione tra esistenza e quiddità nel Necessariamente Esistente. Da un lato, i teologi tendono a considerare l'esistenza di Dio come una predicazione sopraggiunta, esterna o accidentale alla sua essenza. Dall'altro, i filosofi, nel tentativo di preservare la coerenza delle argomentazioni di Ibn Sīnā, sostengono che, poiché in Dio esistenza e quiddità coincidono, esse equivalgono anche alla necessità, così da scongiurare qualsiasi rischio di molteplicità nell'unicità divina (pp. 86-89). In particolare, come ricorda Balıkcıoğlu, nel periodo post-classico dell'Islam si sviluppa una sintesi tra la filosofia avicenniana e la tradizione filosofica del *kalām*, che porta a una reinterpretazione del realismo di Ibn Sīnā in chiave epistemologico-concettualista. Secondo questa prospettiva, esistenza, necessità e quiddità sono considerate *i'tibārāt*, ovvero categorie che possono essere distinte solo concettualmente, ma non nella realtà effettiva (pp. 89-92).

L'ultimo capitolo "*If Only Necessity Were God's Quiddity*" è particolarmente denso, in quanto ricostruisce i passaggi delle argomentazioni di Zeyrek e Ḥocazāde. Nel leggerlo, è fondamentale tenere a mente che l'obiettivo del primo è dimostrare l'incapacità dei filosofi di provare adeguatamente l'unicità di Dio, fondando la loro argomentazione sull'identità tra necessità ed esistenza divina e, dunque, tra queste e la quiddità di Dio, secondo l'argomentazione avicenniana. Il secondo invece mira a dimostrare la validità delle posizioni filosofiche sulla questione dell'unicità di Dio attra-

verso un processo di verifica logica e razionale (*tahqīq*) delle stesse. Secondo Zeyrek, a cui Balıkcıoğlu dedica una lunga e dettagliata analisi (pp. 105-123) il pericolo più grave di non dimostrare in modo corretto l'unicità di Dio è quello di lasciare aperta la possibilità di una molteplicità divina, compromettendo la validità del *burhān al-tamānu*, cioè la "prova per (reciproco) impedimento", che dimostra l'impossibilità dell'esistenza di più di un Dio. Nella sua argomentazione, Zeyrek si oppone alla posizione avicenniana, pur attingendo a concetti filosofici classici che critica o reinterpreta: tra questi, la distinzione tra estensione e intensità di un termine, l'interpretazione del Necessariamente Esistente come esistenza pura e la distinzione tra genere e specie. In un apparente paradosso, il teologo Zeyrek finisce per seguire Fakhr al-Dīn al-Rāzī (543/1149-606/1209) nel spiegare esistenza e necessità come categorie universali condivise da tutti gli esistenti, considerandole dunque attributi relazionali che sopraggiungono esternamente alla quiddità di Dio. Il ricorso ad al-Rāzī dimostra non solo la costante presenza della *falsafa* nel dibattito teologico razionale, ma anche il dialogo intrattenuto con essa all'interno del *kalām* ancora nel periodo ottomano, piuttosto che una netta contrapposizione tra le due discipline.

Al centro dell'argomentazione di Ḥocazāde, che Balıkcıoğlu ricostruisce nei minimi dettagli (pp. 124-148), sta invece la dimostrazione della validità della posizione dei filosofi, e quindi di Ibn Sīnā, sull'equivalenza tra necessità ed esistenza, da interpretare come ciò che distingue Dio dagli altri esistenti e come prova definitiva della sua unicità. L'intento di Ḥocazāde non è semplicemente quello di ripetere le posizioni avicenniane, ma di dimostrare la coerenza argomentativa della *falsafa*, verificandola criticamente, risolvendo cioè le sue criticità e dimostrandone, in linea generale, la compatibilità con il *kalām*. Di fatto, Ḥocazāde si allinea con quelle correnti del post-classicismo islamico che consideravano necessità, esistenza e quiddità come categorie esistenti solo a livello concettuale (*i'tibārāt*). Il fatto che queste non abbiano una realtà esterna, secondo Ḥocazāde, elimina ogni possibile rischio di molteplicità nel divino, poiché necessità ed esistenza non costituiscono entità distinte nel mondo reale, così come la quiddità stessa di Dio, quando intesa come distinta da necessità e esistenza, è una mera costruzione mentale (*i'tibārī*). A sostegno della sua argomentazione, Ḥocazāde introduce la questione del processo di entificazione, negando che esso sia la causa della necessità e, di conseguenza, della molteplicità, poiché implicherebbe una distinzione specifica in relazione a un genere. Seguendo Fakhr al-Dīn al-Rāzī e al-Taḥṭānī (693/1294-766/1365), Ḥocazāde riduce l'entificazione a un processo puramente mentale e, così facendo, rielabora criticamente le posizioni di Ibn Sīnā e dei filosofi che lo hanno seguito.

Come sintetizza nelle sue conclusioni Balıkcıoğlu, quello che abbiamo visto fin qui è, un dibattito tra *kalām* e *ḥikma*, espressione di un più ampio confronto che ha caratterizzato le scuole ottomane almeno nel nono/quindicesimo secolo. Tuttavia, sarebbe riduttivo parlare di una netta contrapposizione tra le due tradizioni. Come giustamente osserva Balıkcıoğlu, entrambi gli oratori, pur con intenti differenti, dimostrano una solida padronanza della *falsafa*. Di fatto poi, Zeyrek e Ḥocazāde concordano almeno su un punto, pur differendo nella relazione che stabiliscono tra questi concetti: le categorie di quiddità, esistenza e necessità in Dio sono da considerarsi *i'tibārāt*, ossia costruzioni concettuali (pp. 149-151). Un'osservazione particolarmente interessante che Balıkcıoğlu fa nelle battute finali del libro riguarda il fatto che le posizioni sostenute da Ḥocazāde nel dibattito contro Zeyrek non coincidono necessariamente con quelle espresse nei suoi lavori, ad esempio il testo che non a caso intitola *Tahāfut al-falāsifa (L'incoerenza dei filosofi)*. Piuttosto, il dibattito mette in evidenza la sua capacità di sintesi. Secondo Balıkcıoğlu (e con ragione), questa attitudine, unita alla sua abilità nel

dialogare con il vasto corpus filosofico e teologico prodotto da Ibn Sīnā in poi, non va interpretata – come si potrebbe suggerire seguendo Gutas – come una forma di para-filosofia, bensì, come una vera e propria operazione di verifica razionale (*taḥqīq*) della *falsafa* (pp. 158-161).

Torniamo dunque alla nostra domanda iniziale: è possibile parlare di una vera e propria filosofia ottomana e, se sì, in che modo si distingue dalle altre tradizioni filosofiche islamiche?

Seguendo gli studi di Balıkcıoğlu ed El-Rouayheb appare evidente che la filosofia ottomana, almeno per quanto riguarda i secoli dal nono/quindicesimo all'undicesimo/diciassettesimo, sia il risultato di un costante dialogo critico con la tradizione, specificatamente arabo-islamica, che l'ha preceduta. Questo continuo confronto tra *kalām*, *ḥikma* e *falsafa* – i cui confini non sono così netti come si potrebbe pensare – colloca la tradizione delle scuole filosofiche ottomane all'interno del più ampio contesto del post-classicismo islamico. Tuttavia, al pari di quanto fa Griffel per il contesto arabo-islamico del sesto/dodicesimo secolo, anche la filosofia ottomana merita di essere riabilitata, come di fatto propongono Balıkcıoğlu ed El-Rouayheb, nei termini di un'originale sintesi del passato.

Al cuore di questa rilettura sta certamente il concetto di *taḥqīq*, ovvero la verifica razionale, che, pur appartenendo alla realtà post-classica islamica in generale, si realizza nel contesto filosofico ottomano attraverso l'istituzione del dibattito. Questo avviene sia in forma scritta – tramite glosse e commenti, come evidenziato dall'analisi delle fonti di El-Rouayheb – sia in forma orale, reinquadrata come pratica istituzionalizzata alla corte del sultano, come dimostra Balıkcıoğlu. Va notato, infatti, che l'arte del dibattito, pur affondando le sue radici nella tradizione araba della reinterpretazione della dialettica aristotelica, si inserisce nel più ampio processo di costituzione dell'Impero ottomano.

Su questa scia, termino questa breve nota con una breve riflessione. Ciò che emerge con chiarezza dalla realtà filosofica ottomana analizzata da Balıkcıoğlu e El-Rouayheb è il consolidarsi di una cultura della verifica, del *taḥqīq* o, più in generale, di un progressivismo in aperta opposizione a una cultura fondata sull'imitazione, sull'antico come modello da replicare e su un atteggiamento antiquario o, per usare il termine di Matthew Melvin-Koushki, su una forma di (neo-)classicismo declinista. Questa distinzione non è solo teorica, ma si manifesta concretamente in tutta la produzione intellettuale post-islamica, sviluppatasi su scala transregionale⁸. È mia convinzione che sia necessario strappare la filosofia ottomana dai margini della storia del pensiero e ricollocarla pienamente all'interno di questa, non come un'appendice, ma come una realtà autonoma, in dialogo con il suo passato islamico e sviluppatasi in una prospettiva originale, figlia non solo del post-classicismo islamico ma anche del più ampio contesto storico-politico in cui si è formata.

7. Mi riferisco qui ai lavori di Matthew Melvin-Koushki, in particolare a M. Melvin-Koushki, *Taḥqīq vs. Taqlīd in the Renaissances of Western Early Modernity*, «Philological Encounters», 3 (2018), 1-2, 193-249.

8. Un tentativo di comprendere l'ampiezza del fenomeno lo troviamo nel numero monografico curato da Giancarlo Casale, *Cultures of Taḥqīq*, apparso nel *Journal of Early Modern History*. In particolare si veda la sua introduzione: G. Casale, *Cultures of Taḥqīq between the Mongols, the Mughals, and the Mediterranean*, «Journal of Early Modern History», 27 (2023), 4, 273-287.