

SARA ABRAM

LA DOTTRINA DELL'ANIMA DI 'ABŪ SULAYMĀN AL-SIĞISTĀNĪ

Dove si trova la verità sull'anima? Nell'anima stessa, risponde 'Abū Sulaymān al-Siğistānī, tra i filosofi più autorevoli della Baghdad del X secolo. Parlare dell'anima è difficile: richiede un esercizio di scavo, un "ritorno in se stessi"; solo così è possibile scoprirne l'origine sovrasensibile. La parola stessa con cui la conosciamo e la nominiamo, "anima" (*nafs* in arabo), dice più di quanto possa esprimere qualsiasi tentativo di definizione. Di certo, sostiene il filosofo, l'anima è una sostanza semplice, impercettibile ai sensi, immortale, distinta dall'accidente e dal corpo, ma capace di governarlo. È una parte dell'anima universale e, come il sole che illumina la terra, diffonde la sua luce in misura diversa a seconda della capacità ricettiva di ciascun individuo. A trasmettere la voce di al-Siğistānī è un suo discepolo: il letterato 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023), figura chiave del mondo colto baghdadino e celebre per la sua prosa raffinata.

Questo libro offre l'edizione, la traduzione italiana e il commento lineare di due tra le *Notti* più dense del *Libro del piacere e della convivialità* sul tema dell'anima: la tredicesima e la trentacinquesima. L'opera è inoltre messa in dialogo con le *Muqābasāt* (*Prestiti*), una raccolta di appunti dei dibattiti filosofici annotati dallo stesso al-Tawḥīdī durante le sedute del circolo di al-Siğistānī, che contribuiscono a chiarire i nuclei concettuali espressi nelle *Notti*. La dottrina dell'anima del maestro negli scritti del discepolo si svela tra riferimenti impliciti e artifici letterari, in cui la filosofia si trasmette in forma indiretta, rielaborata, ma non meno potente. Il commento accompagna il lettore nel fitto intreccio di fonti greco-arabe e pseudoepigrafe, restituendo una fotografia vivida della cultura filosofica di quegli anni.

Sara Abram è ricercatrice in Storia dei paesi islamici presso l'Università degli Studi di Palermo, dove insegna Storia culturale dell'Islam medievale e Scritture ed ermeneutiche islamiche. Ha conseguito il Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova nel 2021 e svolto attività di ricerca presso gli Atenei di Padova (2021-2022) e Bologna (2022-2023). Le sue ricerche si concentrano sulla storia del pensiero islamico medievale, con particolare attenzione all'esegesi del Corano e alla trasmissione della filosofia greca in lingua araba nei secoli X-XI.

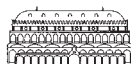


SARA ABRAM

LA DOTTRINA DELL'ANIMA
DI 'ABŪ SULAYMĀN AL-SIĞISTĀNĪ
NEGLI SCRITTI DI 'ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ
Le Notti 13 e 35 del Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah

prefazione di
CECILIA MARTINI

IL POLIGRAFO



Subsidia Mediaevalia Patavina

collana del Centro Interdipartimentale
di Ricerca di Filosofia Medievale “Carlo Giacon”
Università degli Studi di Padova

diretta da Giovanni Catapano e Cecilia Martini

SARA ABRAM

LA DOTTRINA DELL'ANIMA
DI 'ABŪ SULAYMĀN AL-SIĞISTĀNĪ
NEGLI SCRITTI DI 'ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ
Le Notti 13 e 35 del Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasab

prefazione di
CECILIA MARTINI

I L P  I G R A F O

Comitato scientifico

Luca Bianchi, Università degli Studi di Milano
Francesco Bottin, Università degli Studi di Padova
Stefano Caroti, Università degli Studi di Parma
Donato Gallo, Università degli Studi di Padova
Giovanna Gianola, Università degli Studi di Padova
Alain de Libera, Collège de France
Gregorio Piaia, Università degli Studi di Padova

*Papers submitted for publication in the series
are subjected to a double blind peer-review*

Questo lavoro è stato realizzato nell'ambito del progetto PNRR ITSERR (Italian Strengthening of Esfri RI Resilience), finanziato dall'Unione europea - Next Generation EU Missione 4, Componente 2, CUP B53C22001770006. I punti di vista e le opinioni espressi sono tuttavia esclusivamente quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione europea né la Commissione europea possono essere ritenute responsabili per essi.

© Copyright dicembre 2024
Il Poligrafo casa editrice
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail casaeditrice@poligrafo.it
www.poligrafo.it
ISSN 2612-3770
ISBN 978-88-9387-306-2

INDICE

9	<i>Prefazione</i> Cecilia Martini
15	<i>Nota redazionale</i>
17	<i>Introduzione</i>

LA DOTTRINA DEL MAESTRO NEGLI SCRITTI DEL DISCEPOLO

23	1. 'Abū Sulaymān al-Siġistānī
34	2. Il circolo di Siġistānī
38	3. 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī
45	4. Il <i>Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah</i>
48	5. Le <i>Notti</i> sull'anima e le fonti greco-arabe
48	5.1. La <i>Notte 13</i>
61	5.2. La <i>Notte 35</i>
66	6. Criteri editoriali

LA TREDICESIMA NOTTE

72	1. Testo arabo e traduzione italiana
88	2. Commento

LA TRENTACINQUESIMA NOTTE

146	1. Testo arabo e traduzione italiana
192	2. Commento
327	<i>Bibliografia</i>
371	<i>Indice dei manoscritti</i>
373	<i>Indice dei passi citati</i>
383	<i>Indice dei nomi antichi e medievali</i>
387	<i>Indice dei nomi moderni</i>

LA DOTTRINA DELL'ANIMA
DI 'ABŪ SULAYMĀN AL-SĠISTĀNĪ
NEGLI SCRITTI DI 'ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ

PREFAZIONE

Cecilia Martini

Lo studio di Sara Abram offre il testo arabo criticamente rivisto, la traduzione italiana e un ricchissimo commento delle *Notti 13 e 35* tratte dal *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* (*Libro del piacere e della convivialità*) di 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023 ca). Il lavoro compiuto alla ricerca della dottrina dell'anima di 'Abū Sulaymān al-Siġistānī al-Mantīqī (m. 985) presenta caratteri di notevole complessità.

In primo luogo, vi è il problema dell'autorialità della dottrina di Siġistānī. L'autrice ha sempre lucidamente presenti i seguenti interrogativi: quanto fedelmente Tawḥīdī riproduce la viva voce di Siġistānī? Quanto può trattenersi da una rielaborazione personale, lui, dotto enciclopedico, che viene celebrato dal suo biografo Yāqūt come «maestro tra i *ṣūfī*, filosofo dei letterati e letterato dei filosofi, esperto in teologia e teologo dei giuristi, primo dei retori» (cfr. p. 39)? Quanto, infine, attribuisce, a torto o a ragione, consapevolmente o meno, al suo maestro fonti già scritte a sua disposizione?

Siġistānī, frequentatore del *maġlis* aristotelico raccolto nella Baghdad di X secolo attorno alla figura del cristiano Yaḥyā b. 'Adī (m. 974) fu, a sua volta, guida di un circolo di intellettuali più tardo, tra i più influenti per la vita culturale della capitale califfale. A quest'ultimo circolo, come è noto, è legata la composizione del *Ṣiwān al-ḥikmah* (*Scigno della sapienza*), una raccolta dossografica – per noi perduta e dalla tradizione testuale indiretta assai complessa – di note biografiche, bibliografiche e sentenze dei più celebri sapienti greci e arabi. Lo *ṣayḥ*, tuttavia, predilesse alla scrittura l'in-

segnamento orale e il vivo discorso filosofico e, più che grazie alle poche opere giunte sino a noi, le sue dottrine sono state trasmesse per via indiretta da Tawḥīdī, il «suo protetto, il suo socio e compagno costante» che ne seguiva ogni passo conservando tutto ciò che c'era da sapere su di lui (cfr. p. 36) nelle sue opere: il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* e le *Muqābasāt* (*Prestiti*). Si tratta, come dice l'autrice del volume, di opere 'labirintiche' per la vastità del repertorio dei temi trattati – dalla lessicografia alla filologia, dalla grammatica araba alla logica greca, dalla filosofia all'analisi sociale, dall'antropologia all'etica, dalla religione alla politica, dalle matematiche alla fisica – in cui le dottrine di Siġistānī sono disseminate: nella forma non di trattazioni sistematiche, ma di un insegnamento filtrato e rielaborato, che affiora in innumerevoli richiami e riprese, nessi impliciti, affondi e chiarimenti inattesi.

Se le *Muqābasāt* sono gli appunti di poco più di un centinaio di dibattiti di argomento prevalentemente filosofico a più voci o di lezioni frontali in cui Siġistānī detta i suoi insegnamenti ai membri del circolo presenti, nel *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* Tawḥīdī mette vividamente in scena, in un sottile equilibrio tra verità e finzione, quaranta incontri o *Notti* (*mağālis*), che si svolgono dalla tarda serata fino all'ora di ritirarsi alla presenza del visir 'Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. Sa'dān al-'Ārid (m. 985). Nel corso di tali *mağālis* i maggiori intellettuali di Baghdad spongono i propri punti di vista su vari temi d'interesse del dibattito colto, anche filosofico, e godono dell'amicizia e cortesia reciproca.

L'autrice indaga le *Notti* 13 e 35. La prima presenta un dialogo tra il visir e Tawḥīdī. Quest'ultimo viene invitato a scegliere un argomento e a svolgerne la trattazione. A proposito dell'anima, il tema prescelto, Tawḥīdī dapprima presenta una dossografia di diversi argomenti platonici e neoplatonici sulla sua immortalità, sostanzialità ed esistenza. Egli quindi presenta il discorso di Siġistānī sull'argomento, che affronta l'incorporeità dell'anima, il suo non essere un accidente del corpo, la sua sussistenza in sé. Sara Abram chiarisce in modo documentato ed esaustivo nel commento al testo il *modus operandi* di Tawḥīdī. Il letterato opera tenendo a portata di mano le fonti da cui attinge con intelligenza. Già la sola apertura dossografica della notte documenta il suo accesso alle due

diverse redazioni arabe del Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν (*Compendio sull'anima a Taziano*) dello pseudo-Gregorio il Taumaturgo (213-270), intitolate *Muḥtaṣar kitāb al-naḥs* (*Compendio del libro sull'anima*) e *Risālah fī l-naḥs* (*Epistola sull'anima*), entrambe attribuite ad Aristotele e citate da Tawḥīdī sia *ad litteram* che *ad sensum*. Viene inoltre utilizzata a più riprese e in vari luoghi la pseudo-*Teologia* di Aristotele ('*Uṭlūḡiyyā 'Aristāṭālīs*), selezione parafrastica delle *Enneadi* IV-V-VI di Plotino elaborata nell'ambito del circolo di al-Kindī. Infine, Tawḥīdī, rispetto alla trattatistica filosofica originale araba, riporta un testo quasi identico a un passo contenuto nel *Tahdīb al-'aḥlāq* (*Riforma dei caratteri*) di Miskawayh. Come osserva Sara Abram, se si guarda la tredicesima notte nel suo complesso, ci sono buone ragioni per pensare che Tawḥīdī l'abbia redatta non a seguito di un'effettiva discussione tra filosofi, bensì a tavolino, con le fonti sotto mano, utilizzando per la parte dossografica i diversi trattati pseudoaristotelici appena ricordati e, con la cautela segnalata dall'autrice, il *Tahdīb al-'aḥlāq* di Miskawayh per il discorso di Siġistānī. Non si tratterebbe allora del resoconto di un «già detto» ma di un «già scritto» (cfr. p. 139).

In una sorta di continuità ideale, la *Notte 35* inserisce la dottrina sull'anima nel quadro più ampio del pensiero noetico, cosmologico e metafisico attribuito a Siġistānī. Quest'ultimo, benché fisicamente assente, è reso presente nell'artificio letterario creato dal racconto cornice. Il visir chiede a Tawḥīdī risposte convincenti, eppure sintetiche a una lunga lista di domande da lui appuntate su un pezzo di carta:

Cos'è l'anima? Qual è la sua perfezione? Di cosa ha beneficiato in questo luogo? In che cosa si distingue dallo spirito? Cos'è lo spirito? Quali sono le sue caratteristiche? A cosa serve? Cosa impedisce che l'anima sia un corpo, un accidente o entrambi? Permane? Nel caso permanesse, saprebbe cosa è accaduto all'uomo quaggiù? Cos'è l'uomo? Qual è la sua definizione? La definizione coincide con l'essenza o tra le due c'è uno scarto? Cos'è la natura? Può forse lo spirito fare a meno dell'anima? O può forse l'anima fare a meno dello spirito? La natura è sufficiente? Cos'è l'intelletto? Quali sono le sue parti? Cosa fa? L'intelletto pensa? L'anima è animata? Qual è il suo grado, intendo dell'intelletto, presso la divinità? Patisce? Agisce? Nel caso patisse e agisse, la parte passiva in esso sarebbe maggiore di quella attiva? Cos'è il cosiddetto "ritorno"? Vale per l'uomo, per la sua anima, o per entrambi? Che dif-

ferenza c'è tra le anime, cioè tra l'anima di 'Amr, Zayd, Bakr e Ḥālid? E ancora, che differenza c'è tra le anime delle specie animali? L'angelo è un animale? Sai che di lui si dice che è vivente, ma in lui c'è vita? E in che senso si dice che Dio, l'Altissimo, è Vivente, che l'angelo è vivente, che l'uomo è vivente, e che il cavallo è vivente? [E in che senso] si dice che la natura è vivente, che l'anima è vivente e che l'intelletto è vivente? (cfr. pp. 148-150)

Tawḥīdī si rivolge a Siġistānī che a malincuore cerca di soddisfare le curiosità del visir, senza contravvenire al criterio della concisione, ma temendo di banalizzare la trattazione di temi in sé così difficili. Anche in questo caso, grazie al commento di Sara Abram si può, a titolo d'esempio, riconoscere l'uso da parte di Tawḥīdī di varie fonti: il *Kitāb Flūṭarḥūs fī 'ārā' al-ṭabī'iyyah 'allatī taqūlu bihā l-ḥukamā'* (*Libro di Plutarco sulle opinioni dei dotti sulle questioni naturali*), ossia la traduzione araba di Qusṭā b. Lūqā dei *Placita Philosophorum* dello pseudo-Plutarco; l'anonima *Parafrasi del De anima*, un testo di origine alessandrina che nella sua traduzione araba riflette l'attività del circolo di al-Kindī e che annovera tra le sue fonti il commento al *De anima* di Giovanni Filopono, alcuni *excerpta* di Stefano di Alessandria e i *Prolegomena philosophiae* della scuola di Ammonio; la *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (*Epistola sulla differenza tra spirito e anima*), l'*Antologia* del ms. Oxford, Bodleian Library, Marsh 539 e la ripresa dei diversi trattati pseudoaristotelici relativi al Plotino arabo in parte già utilizzati nella tredicesima notte.

Non è solo il tema dell'autorialità a rendere particolarmente difficile e intricato, eppure affascinante, lo studio presentato in questo volume, ma anche quello del genere letterario in cui vanno collocate le *Notti* prese in esame e opportunamente messe in relazione con innumerevoli altri passi del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*. I racconti capaci di solcare ogni mare e di immergersi in ogni profondità (cfr. p. 45), come dirà il bio-bibliografo Ibn al-Qifī, sono fedeli alle caratteristiche della letteratura d'*adab*: prosa elegante, stile raffinato, lessico metaforico anziché tecnico. La qualità della scrittura di Tawḥīdī, che la traduzione di Sara Abram non tradisce, tende ad esaltare tutti questi aspetti con la capacità di evocare immagini e il ricorso ad elementi eruditi e arguti allo stesso tempo. L'uso della parola risulta ancor più sapiente vista la difficoltà dell'oggetto del conversare: l'anima. Dice

in prima persona Tawhīdī all'esordio del resoconto della *Notte 13*: «Il discorso sull'anima è difficile, e coloro che studiano il suo essere nascosta e manifesta, il suo effetto e la sua affezione, hanno posizioni opposte. Fra loro c'è spazio per l'indagine, ma l'illusione regna sovrana, e ciascuno ha già detto ciò che aveva da dire nella misura delle proprie capacità e del proprio spirito d'osservazione» (cfr. p. 72). Nella *Notte 35* Siġistānī individua tre ragioni d'inciampo nella ricerca su cosa sia l'anima. In primo luogo, di essa non c'è definizione poiché non ha né genere né differenza. In secondo luogo, la verità sull'anima si trova nell'anima stessa: «l'uomo vuole conoscere l'anima, ma non conosce l'anima se non attraverso l'anima, ed è tenuto all'oscuro della sua anima dalla sua stessa anima. Se le cose stanno così, allora la questione è che chiunque abbia l'anima più pura, la luce più luminosa, la vista più accorta, il pensiero più acuto e lo sguardo più lontano, si salva dal dubbio, si allontana dalla confusione ed è più vicino alla certezza» (cfr. p. 154). In terzo luogo, l'anima dell'uomo è semplice, e tuttavia non è che una piccola parte dell'Anima universale e dunque fatica a comprendersi nella propria totalità.

Non c'è migliore invito all'avida lettura di questo studio che quanto ben espresso nelle parole della sua autrice (cfr. p. 121):

La verità sull'anima è, dunque, interna all'anima stessa: per questo è essenziale che l'uomo, se realmente vuole ricercarla e ottenerla, si ripieghi su se stesso. Se l'anima è responsabile sia del "velare" che dello "svelare" la verità all'uomo, nell'anima di quest'ultimo si possono distinguere almeno due dimensioni: una più evidente, più legata al corpo, che ricopre un ruolo attivo nel tenerlo all'oscuro, e un'altra razionale, più vera, più difficile da cogliere, ma che è più vicina a ciò che l'uomo autenticamente è. È questa parte o facoltà dell'anima che è capace, riscoprendo se stessa e le sue origini, di intraprendere la ricerca sulla sua vera natura e di squarciare quel «velame spesso» che rende difficile darne una spiegazione razionale o esaminare i caratteri della sua esistenza.

NOTA REDAZIONALE

Nel presente volume impiego il sistema di traslitterazione DIN 31635 standard. Le parole singole, i titoli delle opere e le perifrasi brevi sono traslitterati in forma pausale, mentre le perifrasi più estese in forma completamente vocalizzata. La *hamza* (ء) è sempre trascritta, anche quando posta a inizio parola (es. 'inna); la *tā' marbūtah* (ة) è sempre traslitterata con la lettera *h* nella forma pausale e con *t* solo se il nome è in annessione reale o logica con quello successivo (es. *kalimat Tawhīdī*) nella forma completamente vocalizzata; il suffisso pronominale *-hu/-hi* è trascritto con disarmonia vocalica *-hū/-hī* se annesso a una sillaba debole.

ء	'	خ	ḥ	ش	š	غ	ġ	ن	n
ب	b	د	d	ص	ṣ	ف	f	ه	h
ت	t	ذ	ḏ	ض	ḏ	ق	q	ة	h/at
ث	ṭ	ر	r	ط	ṭ	ك	k	و	w/ū
ج	ġ	ز	z	ظ	ẓ	ل	l	ي	y/ī
ح	ḥ	س	s	ع	ʿ	م	m	ى/ا	ā

Qualora non sia diversamente segnalato, i passi in traduzione italiana sono sempre a cura mia. Nel caso di testi arabi già editi si riproduce esattamente l'edizione originale, compresa la vocalizzazione e la punteggiatura, come anche il sistema di traslitterazione dall'arabo se si trova all'interno di una citazione. Le date sono riportate secondo il calendario gregoriano. Questo libro è stato scritto senza l'aiuto dell'intelligenza artificiale.

INTRODUZIONE

Sebbene sia ormai consolidato che si tratti di uno dei filosofi più importanti del periodo pre-avicenniano, gli studi su 'Abū Sulaymān al-Siġistānī al-Manṭiqī (912-985 ca.) e, in particolare, sul suo pensiero filosofico, sono pochi.¹

Nato nella provincia del Siġistān, perfeziona la propria formazione filosofica presso la scuola degli aristotelici di Baghdad, soprattutto partecipando alle lezioni del cristiano Yaḥyā b. 'Adī (m. 974). Grazie al patrocinio di due sovrani illuminati – il più celebre sovrano ṣaffāride, 'Abū Ġa'far b. Bānūya (m. 963) e il più potente emiro būyide, 'Aḏud al-Dawlah (m. 983) – egli ebbe modo di dedicarsi, per tutto il corso della sua vita, allo studio della filosofia e al suo insegnamento. Attorno a lui si raccolse un circolo di intellettuali che diverrà tra i più influenti della sua epoca:² vi presero parte filosofi, scienziati, teologi e grammatici di provenienza geografica e di appartenenza religiosa differente. Per i suoi contemporanei, Siġistānī fu uno stimato insegnante e un esperto di filosofia greca, per i posteri, invece, fu uno degli esponenti che più ne favorì la circolazione. Al suo circolo, infatti, risale la stesura di una sorta di manuale di storia della filosofia che raccoglieva voci biografiche e sentenze dei più celebri

1. Uno studio monografico su Siġistānī e il suo circolo si legge in KRAEMER 1986; cfr. inoltre JADAANE 1971; NETTON 1992: 11-13; 63-72. Si vedano anche i più recenti RUDOLPH-HANSBERGER-ADAMSON 2016: 272-304 e KENANAH 2019.

2. ENDRESS 1976: 122.

autori greci e arabi: il *Šiwān al-ḥikmah* (*Scrigno della sapienza*), punto nodale di una delle più complesse, ma anche delle più importanti e significative, tradizioni dossografiche arabe. Lo *Scrigno* conservava, sotto forma di detti ascritti a un anonimo «Sapiente greco» (*al-Šayḥ al-Yūnānī*), alcuni *excerpta* della versione araba originaria delle *Enneadi* IV-V-VI di Plotino conosciuta anche come «The Arabic Plotinus Source».³ Questa, infatti, non ci è giunta per intero, bensì sotto forma di opere distinte e pseudoepigrafe. Con la sua attività di promotore e di trasmettitore di una cultura filosofica che portava con sé frammenti dei *Plotiniana Arabica*, l'eredità di Siġistānī e del suo circolo si è rivelata essere un tassello fondamentale per ricostruire le origini e la diffusione del neoplatonismo arabo.

Siġistānī, d'altro canto, non fu un autore prolifico: il suo insegnamento, il suo pensiero filosofico, ma anche i dibattiti che animarono il suo circolo, ci sono noti principalmente grazie agli scritti di un suo discepolo, il letterato 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (922/932-1023). La dottrina di Siġistānī non solo è trasmessa per via indiretta, ma è anche disseminata in due opere estese, labirintiche e, a causa della loro vastità tematica, difficili da abbracciare nella loro interezza: il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* (*Libro del piacere e della convivialità*) e le *Muqābasāt* (*Prestiti*).

Il primo è il resoconto di quaranta notti, o conversazioni serali, avvenute nel circolo del visir Ibn Sa'dān al-'Āriḍ (m. 985). Tawḥīdī accosta a un'impressionante varietà di temi – provenienti, in pieno spirito d'*'adab*, dal variegato repertorio del narrato arabo medievale – le voci e i punti di vista dei maggiori intellettuali della Baghdad del X secolo. In questa raccolta enciclopedica di *mağālis*, sempre al confine tra realtà e finzione, vengono affrontate anche importanti questioni filosofiche. Tawḥīdī, volendo unire l'utile al dilettevole, combina speculazione filosofica a elegante prosa araba: una sorta di «*'adab* filosofico» che riesce a inscenare, in una cornice di riunioni serali in piacevole compagnia, un «gioco costruttivo»⁴ volto all'acquisizione del sapere. Si tratta di una strategia letteraria che si rivelerà essere un veicolo importante per

3. ROSENTHAL 1952, 1953.

4. CASSARINO 2017: 59.

la diffusione, anche in contesti colti ma meno specialistici, di un sapere nato dal movimento di traduzione di epoca 'abbāsīde.

Le *Muqābasāt*, invece, non sono ambientate nella dimora di un visir e non vogliono essere *divertissement* intellettuali: sono il resoconto di un centinaio di dibattiti a più voci, o lezioni frontali, di argomento principalmente filosofico avvenute, per la maggior parte, nel circolo di Siġistānī. Sono scritte in uno stile completamente diverso da quello opulento e raffinato del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*: esso è, infatti, molto meno manierato, spesso incoostante nell'uso della terminologia tecnica e di una laconicità e brachilogia talvolta scoraggianti. Si tratta di resoconti densi, esposti secondo un atteggiamento stilistico opposto rispetto a quello dell'altra opera: assomigliano, in definitiva, a degli appunti. Questo, tuttavia, non deve far pensare che i contenuti filosofici esposti nell'opera letteraria siano più chiari di quelli annotati nelle più asciutte *Muqābasāt*: al contrario, la volontà di rielaborare e amplificare il discorso filosofico spesso non fa che complicarlo.

Sebbene sia largamente provato il valore documentario di queste opere nella ricostruzione del clima e dell'esperienza intellettuale e sociale che caratterizzò la Baghdad di quegli anni, da alcuni studiosi chiamati anni del "Rinascimento islamico"⁵ – basti pensare alla quantità di dati da esse estratti e confluiti nei due ancora insuperati contributi di Joel L. Kraemer⁶ –, esse non sono tradotte in nessuna lingua occidentale e sono, pertanto, difficilmente accessibili (come anche le dottrine di Siġistānī disseminate al loro interno).

Il presente studio offre l'edizione, la traduzione italiana e il commento lineare di due testimonianze rappresentative e consistenti della dottrina dell'anima di Siġistānī: la *Notte 13* e la *Notte 35* del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*.⁷ A supporto di questi due testi principali

5. Riprendendo lo studio intitolato *Die Renaissance des Islams* dell'orientalista tedesco MEZ (1922) 1968; cfr. KRAEMER 1986: 1-30. Sulle criticità relative all'applicabilità dei termini "Humanism" e "Renaissance" all'epoca būyide, cfr. lo studio complessivo in KEY 2005.

6. KRAEMER 1986; 1992.

7. L'edizione di riferimento del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* è quella di 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953.

sono aggiunte, nel commento, traduzioni o riferimenti a *Muqābasāt* di argomento affine.⁸

Il tema dell'anima è molto caro a Siġistānī: esso si ripresenta frequentemente nel *corpus* tawḥīdiano, ma in forma sparsa, senza mai essere trattato in maniera esaustiva in un unico testo. In questo libro ho quindi tentato di fare due cose: la prima è raccogliere il materiale relativo a questo tema, selezionarlo e accostarlo al fine di comprenderne la sostanza, le fonti e i confini, nonché la compatibilità tra le parti; la seconda, dal momento che cerco di ricostruire una dottrina filosofica trasmessa per via indiretta, tentare di capire il grado di rielaborazione del discepolo, ovvero in che misura Tawḥīdī si rifà alla viva voce di Siġistānī oppure attinge a qualcosa di già scritto e a sua disposizione. Tali testi, traduzioni e commenti occupano i due capitoli centrali del volume, rispettivamente il secondo e il terzo. Il primo capitolo contiene, invece, l'introduzione agli autori e alle loro opere, seguita da quella relativa ai contenuti dei testi in traduzione e alle fonti greco-arabe che maggiormente ispirarono le dottrine ivi espresse.

La *Notte 13* è interamente dedicata al tema dell'anima e riporta uno dei discorsi più completi e chiari pronunciati da Siġistānī sull'argomento. Essa è, a mio parere, emblematica del *modus operandi* di Tawḥīdī con le fonti alla mano. Dal confronto testuale con le fonti utilizzate emerge con evidenza quanto egli ne sia debitore e la misura del loro utilizzo, per mezzo di citazioni *ad litteram* e *ad sensum*. Questa testimonianza è rilevante anche in relazione a quali e quanti testi circolassero alla sua altezza cronologica: l'analisi della *Notte 13*, infatti, vuole confermare quanto la produzione scritta di Tawḥīdī possa essere importante se letta come fonte per ricostruire la storia testuale e la diffusione di testi altri (in questo caso delle fonti filosofiche greche tradotte in arabo).

La *Notte 35*, invece, è importante perché introduce la dottrina dell'anima di Siġistānī nel quadro di una presentazione d'insieme del suo pensiero metafisico e cosmologico, oltre che noetico. Essa, infatti, è interamente dedicata al pensiero del filosofo, ospite

8. L'edizione di riferimento delle *Muqābasāt* è quella di ḤUSAYN 1970.

“a distanza” alla corte del visir, e la dottrina dell’anima è esposta unitamente a trattazioni sul primo principio, sull’intelletto, sulla natura, ma anche sull’uomo e sullo spirito, sull’aldilà e sugli angeli. Per quanto Tawḥīdī non riesca a presentare nel dettaglio il pensiero del maestro, per incapacità propria o per ragioni letterarie legate alla necessità di rispondere sinteticamente al fiume di domande poste dal visir, questa *Notte* ne rappresenta una delle trattazioni più sistematiche e complessive tra quelle a noi pervenute. Il commento lineare di questa *Notte* vuole provare a sanare la brevità a cui Siġistānī è costretto, sciogliendo le allusioni tramite l’integrazione di altri appunti direttamente annotati da Tawḥīdī alle lezioni tenute dal maestro nel proprio *maǧlis*.

Questo libro è il risultato della rielaborazione della mia tesi di dottorato, discussa il 19 marzo 2021 presso l’Università degli Studi di Padova. Ringrazio innanzitutto le mie due insegnanti, Cecilia Martini ed Elvira Wakelnig, per i loro preziosi suggerimenti e per avermi accompagnata nel mio percorso dottorale. Esprimo la mia sincera gratitudine a raffinati studiosi nonché intimi amici per l’aiuto che mi hanno offerto, non solo ascoltandomi con pazienza parlare di filosofia araba, ma anche affrontando insieme a me le questioni più spinose. Hanno letto attentamente i testi che ho loro sottoposto, segnalando errori e disattenzioni, e tentato di spezzare i periodi più contorti: Giovanni Mandolino, Marianna Zarantonello e Bishara Ebeid. Un ringraziamento molto speciale va a Luca Farina. Tutti gli errori, naturalmente, restano miei.

LA DOTTRINA DEL MAESTRO NEGLI SCRITTI DEL DISCEPOLO

I. *ʿAbū Sulaymān al-Siġistānī*

ʿAbū Sulaymān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām al-Siġistānī (o al-Siġzī) detto al-Manṭiqī (il logico) nasce nel Siġistān (o Sīstān), una regione della Persia orientale situata a sud del Ḥurāsān e a nord del Balūšistān.¹ Il nome del nonno, Bahrām o Vahrām, è persiano:² questo suggerisce una discendenza persiana (probabilmente mazdea) e non araba conseguente alla conquista del Sīstān.³ I dati biografici su Siġistānī risalgono per lo più agli scritti del suo fedele discepolo ʿAbū Ḥayyān al-Tawḥīdī e al *Šiwān al-ḥikmah* (*Scigno della Sapienza*), un'opera a lui stesso attribuita.⁴ Un'altra fonte utile è il *Bustān al-aṭibbāʾ wa-rawḍat al-ʿalibbāʾ* (*Giardino dei medici e il prato dei dotti*) di Muwaffaq al-Dīn ʿAbū Naṣr ʿAsʿad b. al-Muṭrān (m. 1191),⁵

1. Cfr. BOSWORTH 1997.

2. Nome teoforico dell'omonima divinità, ipostasi della "vittoria", conosciuta anche come Vərəθraγna: è una delle principali nel pantheon zoroastriano, cfr. GNOLI-JAMZADEH 1988: 510-514. Bahrām fu anche il nome che portarono i sei imperatori Sassanidi.

3. KRAEMER 1986: 2; cfr. inoltre COTTRELL 2011b.

4. L'opera è perduta nella sua versione originale, ma sopravvive in numerose compilazioni più tarde giunte sino a noi. Due importanti recensioni dell'opera sono il *Muḥtasar šiwān al-ḥikmah* di ʿUmar b. Sahlān al-Sāwī e l'anonimo *Muntaḥab šiwān al-ḥikmah*, cfr. *infra*: 31-32.

5. Su cui cfr. la voce di Ibn ʿAbī ʿUṣaybiʿah, ed. SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020: 15.23.

un medico cristiano di Damasco che tramanda uno gnomologio sotto la dicitura: *Ta'liqāt 'Abī Sulaymān al-Manṭiqī*.⁶ Si tratta, probabilmente, di frammenti tratti dalle *Ta'ālīq ḥikmiyyah*, un'opera di Siġistānī a noi non pervenuta, da cui Tawḥīdī afferma di attingere per completare gli appunti delle lezioni del filosofo.⁷ Le informazioni fornite dai più celebri biobibliografi arabi, invece, – oltre a quelle contenute nelle opere sopracitate – sono generalmente scarse: Ibn al-Nadīm (m. 995), nonostante conoscesse personalmente Siġistānī,⁸ è autore di una voce biografica estremamente concisa oltre che incompleta;⁹ quella scritta da Ibn al-Qifṭī (m. 1248), sebbene sia la più estesa e dettagliata, si basa interamente su informazioni contenute nel *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* di Tawḥīdī (d'ora in avanti *'Imtā'*) e non è esente da errori ed esagerazioni.¹⁰ Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah (m. 1269-1270), d'altro canto, nonostante la biografia stringata, tramanda tre componimenti poetici attribuiti a Siġistānī, una lista di opere e alcuni estratti delle *Ta'ālīq al-ḥikmiyyah*.¹¹

6. La raccolta si trova tradotta e commentata in KRAEMER 1986: 91-100.

7. Cfr. *Muqābasah* 2, ed. ḤUSAYN 1970: 57.13-14.

8. Nel *Fihrist*, Ibn al-Nadīm parla di Siġistānī come di «*ṣayḥinā*, nostro maestro», cfr. FLÜGEL 1871-1872: I, 241.14.

9. Cfr. *infra*: nota 12.

10. Ibn al-Qifṭī confonde Ibn Sa'dān al-Ārid, il visir protagonista delle notti dell'*'Imtā'*, con 'Abū l-Faḍl al-'Abbās b. al-Ḥusayn al-Širāzī. Il biobibliografo scrive inoltre che quest'opera di Tawḥīdī era stata commissionata da Siġistānī, ma sappiamo non essere così, cfr. *infra*: 46. Sembra, infine, esagerare sulle condizioni di salute di Siġistānī. KRAEMER 1986: 103 concluderà che: «Ibn al-Qifṭī's account may, therefore, to all intents and purposes, be eliminated as a source of information, as it merely repeats, quite inexactly, information provided by Tawḥīdī».

11. Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah tramanda – copiando una nota scritta da Ḥasan b. 'Abbās al-Šanādīqī – una testimonianza diretta di Siġistānī (che a sua volta la sente dire dal maestro Yaḥyā b. 'Adī) relativa al celebre sogno di al-Ma'mūn, cfr. SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020: 8.29; sulle numerose testimonianze e versioni del sogno, cfr. GUTAS 2002: III-122.

Le date di nascita¹² e di morte di Siġistānī possono essere soltanto approssimate: all'incirca tra il 912 e il 985.¹³ Il *Šiwān al-ḥikmah* riferisce che egli studiò giurisprudenza islamica (*fiqh*) in età giovanile, trascorsa «all'insegna della purezza e della virtù, *mutamassakan bi-tariq al-'afāf wa-l-sadād*»,¹⁴ pur concedendosi occasionalmente del vino, «in quanto appartenente alla scuola ḥanafita, *'alā 'annahū ḥanafīyyatu l-madḥab*».¹⁵ La stessa fonte testimonia che Siġistānī entrò a far parte della cerchia di 'Abū Ġa'far b. Bānūya – dal nome della madre, Sayyidah Bānū, principessa šaffāride e sorella del fondatore della dinastia Ya'qūb b. al-Layt –, il cui nome completo è 'Abū Ġa'far b. 'Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥalaf b. Layt, sovrano šaffāride e vassallo dei samanidi tra il 923 e 963.¹⁶ Nell'arco del suo lungo regno in Persia orientale, 'Abū Ġa'far riuscì non soltanto a porre fine a un periodo di profonda turbolenza politica e sociale (frammentazione territoriale, disgregazione dell'esercito, lotte di successione, rivolte del popolo) ristabilendo l'ordine e mantenendo una certa stabilità, ma favorì e accrebbe anche, nel lontano Siġistān, la cultura e la filosofia. Sulla vicenda politica di 'Abū Ġa'far, accanto alle informazioni di carattere storico contenute nel *Ta'riḥ-i Sīstān*,¹⁷ il *Šiwān al-ḥikmah* fornisce uno spaccato del livello culturale e in-

12. Nella brevissima voce del *Fihrist*, Ibn al-Nadīm non colmerà mai lo spazio vuoto che aveva lasciato in corrispondenza alla data di nascita di Siġistānī: «Egli è 'Abū Sulaymān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām al-Siġistānī. La sua data di nascita è ... e tra i suoi libri [si conta] un trattato 'Sui gradi delle potenze umane e sulle modalità con cui l'anima è informata di ciò che avviene nel mondo della generazione', *maqālah fī marātib quwwā l-'insān wa-kayfiyyāt al-'indārāt allatī tundar bihā l-naḥs mā yaḥduḥ fī 'ālam al-kawn*», cfr. FLÜGEL 1871-1872: I, 264.15-18. La stessa opera è riportata anche da Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah, cfr. ed. SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020: II.7 e in forma abbreviata da Ibn al-Qifṭī, ed. LIPPERT 1903: 283.2.

13. STERN 1979b: 151-152; QAZVĪNĪ 1933: 24-27.

14. DUNLOP (1979) 2016: 129.16 §261.

15. *Ivi*: 129.17.

16. Il *Ta'riḥ-i Sīstān*, scritto anonimo dell'XI secolo (cfr. ed. BAHĀR 1935; trad. GOLD 1976), è la principale fonte per la ricostruzione della storia della dinastia šaffāride, dal suo capostipite Ya'qūb b. al-Layt al-Šaffār (il ramaio) fino alla conquista dei Ġaznavidi nel 1003. Sulla storia del Sīstān, delle dinastie šaffāride e samanide, cfr. gli studi di BOSWORTH 1968; 1994; 1995a; 1995b e la voce dell'*Encyclopaedia Iranica* in BOSWORTH 2010. Cfr. inoltre KRAEMER 1986: 6-7.

17. Cfr. BAHĀR 1935: 310-327.

tellettuale – notevole, per l'epoca e il luogo – e della familiarità con il pensiero islamico e greco (antico e tardoantico) dei dibattiti che animavano la corte ṣaffāride.¹⁸ Siġistānī stesso, in occasione di un *maġlis*, descrive 'Abū Ġa'far come un sovrano illuminato e amante delle scienze, compresa quella greca.¹⁹ Nella stessa occasione spiega come egli abbia tutelato e favorito la filosofia e la scienza, circondandosi di eruditi e studiosi da lui sostenuti materialmente. Ancora nel *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah*, si legge di un'altra significativa testimonianza di Siġistānī:

Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah

(ed. DUNLOP 2016: 123.4-7; trad. KRAEMER 1986: 21)

Abū Sulaymān al-Sijzī mentioned, “We were gathered one evening in the company of king Abū Ja'far b. Bānawayh in Sijistān, and a discussion concerning the philosophers of Islam took place”. Abū Ja'far said, “We have not found among them, despite their large number, one who ranks in our estimation with Socrates, Plato, or Aristotle”. He was asked, “Not even al-Kindī?” He replied, “Not even al-Kindī; for al-Kindī, despite his prolificness and fine power of deduction, had a poor style, little refinement, an average way of life, and he often assailed the wisdom of the philosophers.

وذكر أبو سليمان السجزي قال:
اجتمعنا ليلةً عند الملك أبي جعفر
ابن بانويه بسجستان، فجرى
حديث فلاسفة الاسلام، فقال
الملك: ما وجدنا فيهم على كثرتهم
من يقوم في أنفسنا مقام سقراط
أو أفلاطون أو أرسطوطيلس.
ف قيل له: ولا الكندي؟ قال: ولا
الكندي. إن الكندي على غزارته
وجودة استنباطه ردى اللفظ، قليل
الحلاوة، متوسط السيرة، كثير
الغارة على حكمة الفلاسفة.

T.1

18. Cfr. *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah*, ed. DUNLOP (1979) 2016: 132.19-136.6 §265-269.

19. Siġistānī si spinge a dire che: «He used to preserve the sayings, gnomes, *vitae*, and affairs of the Greeks such as I have seen in no one else, *wa-kāna yuhfadu min kalāmi l-yūnāniyyin wa-nawādirihum wa-sīrihum wa-ahwālihim mā lam 'arā 'ahadan 'alayhi*», cfr. ed. DUNLOP (1979) 2016: 133.1-2 §265; trad. KRAEMER 1986: 16.

Questo «wa-lā l-Kindī?» suggerisce non soltanto che Siġistānī conoscesse il filosofo arabo, ma anche che lo stimasse a tal punto da collocarlo accanto ai grandi nomi di Socrate, Platone e Aristotele.²⁰

Nonostante il clima favorevole allo studio e alla crescita tanto sul fronte del sapere tradizionale quanto su quello greco che caratterizzò la fase giovanile della sua formazione, Siġistānī non fu immune al fascino della capitale. Il *terminus ad quem* dell'arrivo a Baghdad si colloca nel 939.²¹ La sua formazione filosofica avviene sotto la guida dei principali esponenti della scuola aristotelica di Baghdad, ora nel pieno delle sue attività: il cristiano siro-orientale (nestoriano) 'Abū Bišr Mattā b. Yūnus al-Qunnāī (m. 940)²² e il siro-occidentale (giacobita)

20. Su al-Kindī e la tradizione kindiana, cfr. ENDRESS-ADAMSON 2016; ADAMSON 2007a, 2007c; WAKELNIG 2013 e D'ANCONA 2005: 282-351.

21. Cfr. la testimonianza biografica contenuta nella *Muqābasah* 89 in cui Siġistānī racconta che in quell'anno gli fu chiesto di consultare l'oroscopo di un neonato del suo quartiere, a Baghdad, insieme a 'Alī b. Yahyā, membro della celebre cerchia dei Banū l-Munaġġim. Il responso sarà: «Questo bambino sarà il più mendace degli uomini, *hādā l-mawlūd yakūn 'akḍab al-nās*»; cfr. ed. ḤUSAYN 1970: 333.10 e KRAEMER 1986: I nota I. Il cortigiano 'Alī b. Yahyā non soltanto lavorava in una ricca biblioteca aperta al pubblico, ma possedeva egli stesso a Karḥ, nei pressi di Qufṣ (Baghdad), una grande biblioteca chiamata *Ḥizānat al-ḥikmah* (*Magazzino della sapienza*), di cui il biografo Yāqūt al-Rūmī al-Ḥamawī, nel suo *Iršād al-'arīb* (*Guida dell'uomo accorto*), racconta come «molta gente di ogni paese accorreva ad essa e vi si tratteneva a studiare varie scienze. In essa i libri erano a completa disposizione degli studiosi e il mantenimento era generale per tutti e ciò a spese di 'Alī b. Yahyā. Questa biblioteca era conosciuta in tutto il mondo arabo ed attirava tanto gli studiosi che l'astrologo 'Abū Ma'sar al-Balḥī, andando dal Ḥurāsān alla Mecca in pellegrinaggio, si fermò per vederla e ne fu talmente entusiasta, che vi rimase e non continuò più il suo viaggio» (ed. MARGOLIOUTH 1907-1927: V, 467; trad. PINTO 1928: 144; cfr. inoltre JANOS 2014). La stessa *Muqābasah* testimonia che Siġistānī, durante il proprio soggiorno a Baghdad, fece ritorno almeno una volta nella sua terra natia. Il filosofo racconta, infatti, che lungo il suo cammino verso Siġistān fece visita a un anziano matematico e astronomo: «Disse [Siġistānī]: "Un anno passavo per Rayy in direzione del mio paese Siġistān. [Qui] si trovava 'Abū Ga'far al-Ḥāzin: gli ho fatto visita per rispetto della sua reale eminenza e per la sua età"» (ed. ḤUSAYN 1970: 332.13-333.2). 'Abū Ga'far al-Ḥāzin morì tra il 961 e il 971: la visita a Siġistān deve dunque essere collocata in questa decade, cfr. QAZVINI 1933: 24-27; KRAEMER 1986: 29.

22. L'unico a fornire questa notizia è però Ibn al-Qifṭī (cfr. LIPPERT 1903: 282.15-283.21), di cui è già stata menzionata l'inaffidabilità rispetto ai dati biografici di Siġistānī. KRAEMER 1986: 102, infatti, spiega che il discepolato sotto Mattā b. Yūnus è l'unica notizia tramandata dal biografo egiziano non ricavata da

Yahyā b. 'Adī (m. 974).²³ Se non vi sono certezze riguardo al suo discepolato sotto Mattā b. Yūnus, non sussiste alcuna testimonianza di un incontro con il filosofo più importante dell'epoca: il musulmano 'Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950/1). Questo, tuttavia, non esclude che egli conoscesse i suoi scritti o il suo pensiero tramite l'insegnamento di Yahyā b. 'Adī, unico allievo diretto di al-Fārābī, oppure lo conoscesse perché il suo pensiero si era ormai diffuso per fama.

A partire da una data tuttora ignota, Siġistānī godette del patrocinio del principe būyide 'Aḍud al-Dawlah, a cui dedicò il *Trattato sulla specifica perfezione della specie umana* (*Maqālāh fī l-kamāl al-ḥāṣṣ bi-naw' al-'insān*), in cui lo glorifica come figura soteriologica e «individuo perfetto, *ṣaḥṣ kāmīl*».²⁴ Non è chiaro dove, e in quali circostanze, Siġistānī e 'Aḍud al-Dawlah si siano incontrati per la prima volta, ma sappiamo che dopo la morte del suo protettore, avvenuta nel 983, Siġistānī si troverà in grande difficoltà, dal momento che il visir del nuovo principe non mostrerà lo stesso livello di interesse nel prendersi cura del filosofo. Il temperamento malinconico e lo sconforto manifestati da Siġistānī, insieme alla profonda nostalgia che esprimeva rispetto ai tempi passati sotto la protezione dello stimato mecenate, suggeriscono che egli abbia

Tawhīdī, non corroborata da altre fonti e probabilmente falsa. Su Mattā b. Yūnus, cfr. JANOS 2015.

23. Il discepolato sotto Yahyā b. 'Adī è più volte menzionato da Tawhīdī, cfr. ad esempio la *Notte 27* dell'*Imtā'*, in cui il visir parla di Siġistānī come di «un uomo che è conosciuto come “il logico”, ed è uno dei discepoli del cristiano Yahyā b. 'Adī, con cui ha studiato i libri dei greci e il commento alle loro sottigliezze in vista della dimostrazione, *huwa raġulun yu'rafu bi-l-mantiqī wa-huwa min ġalmānī Yahyā b. 'Adī l-Naṣrānī, wa-yaqra' 'alayhi kutuba yunānī, wa-tafsīru raqā'iqi kutubihim bi-ġāyati l-bayānī*», ed. 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: II, 18.6-7. La partecipazione di Siġistānī alle lezioni di Ibn 'Adī è attestata anche da quest'ultimo, cfr. ḤALIFĀT 1988: 56; COTTRELL 2011b: 17. Il rapporto di discepolato è riferito anche da Ibn 'Abī Uṣaybi'ah, cfr. SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020: II.7. Il *Fihrist*, infine, testimonia uno scambio tra i due di una traduzione delle *Categorie* di Aristotele con il «tafsīr» di Alessandro di Afrodisia (cfr. FLÜGEL 1871-1872: I, 248.24-25; la traduzione del verbo «'istanqala» e la sintassi di questo passo ambiguo sono state differentemente interpretate dagli studiosi, cfr. WALZER 1962: 76; PETERS 1968: 76; DODGE 1970: ii, 599; KRAEMER 1986: 83; ENDRESS 2016b: 291). Per la panoramica più recente su Yahyā b. 'Adī si veda l'introduzione in MANDOLINO 2024; cfr. inoltre ENDRESS 1977; PLATTI 1983.

24. Si parlerà di questo nel comm. II, 35.140-152.

vissuto, in seguito, una vita di stenti.²⁵ Sembra che abbia trascorso l'ultimo periodo della sua vita a Baghdad, ove insegnava ancora nel 981²⁶ e dove, a seguito dell'annuncio della morte di 'Aḍud al-Dawlah (m. 983), si riunì con i membri del suo circolo. Morì probabilmente non molto tempo dopo, intorno all'anno 985.

Siğistānī non fu un autore prolifico: alla scrittura preferiva l'insegnamento orale della filosofia. Sono giunte sino a noi solo tre brevi opere, tutte di argomento filosofico, la *Maqālah fī 'anna l-'ağrām al-'ulwiyyah dawāt 'anfus nāṭiqah* (Trattato sul fatto che i corpi celesti abbiano anime razionali),²⁷ la *Maqālah fī l-muḥarrik al-'awwal* (Trattato sul primo motore)²⁸ e la citata *Maqālah fī l-kamāl al-ḥāṣṣ bi-naw' al-insān* (Trattato sulla specifica perfezione della specie umana).²⁹ Sono tutte e tre editate da Badawī (insieme al *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah*)³⁰ e da Kraemer tradotte e commentate sulla base di un testo collazionato su un numero maggiore di manoscritti rispetto all'edizione precedente (testo arabo che lo studioso non riporta). Vi sono poi altre due opere più difficilmente attribuibili a Siğistānī: la prima, il *Kalām fī mabādī al-mawğūdāt* (Discorso sui principi degli esseri),³¹ ha carattere teologico, mentre la seconda, il *Ṣiwān al-ḥikmah*, dossografico.

25. Sono descritti da Tawḥīdī a Ibn Sa'dān nella *Notte 2* dell'*Imtā'*, nel tentativo di ottenere per il suo maestro un maggiore sostegno da parte del visir; cfr. ed. 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 30-31.

26. Lo testimonia l'incipit della *Muqābasah* 82, cfr. ḤUSAYN 1970: 315.2-3 e ABRAM 2019: 231.1.

27. BADAWĪ 1974b: 367-371; KRAEMER 1986: 278-285.

28. BADAWĪ 1974d: 372-376; KRAEMER 1986: 285-292.

29. BADAWĪ 1974c: 377-387; KRAEMER 1986: 293-304; cfr. anche KÜGEL-TÜRKER 1969a.

30. Il *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah* è edito anche in DUNLOP (1979) 2016: su quest'ultima edizione e su quella di BADAWĪ 1974e, cfr. la recensione in GUTAS 1982 e SAWS 2013.

31. È edito e tradotto in francese da TROUPEAU 1969b sulla base di un manoscritto che ascrive l'opera ad 'Abū Sulaymān Ṭāhir, il ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, arabe 173 (in particolare ai ff. 99r-101r), ma anche sulla base dei mss. Paris, Bibliothèque nationale de France, arabe 103 e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. ar.* 103. KRAEMER 1986: 133-134, 304 segnala che il medesimo trattato è incluso anche nel capitolo XIX del *Mağmū' 'usūl al-dīn* (Compendio dei fondamenti della legge) del copto 'Ibrahīm b. al-'Assāl b. 'Ishāq al-Mu'taman (ms. London, British Museum, Or. 1644; cfr. l'edizione con traduzione italiana in WADI-PIRONE 1998-2002). Quest'ultimo riferisce che suo fratello, Hibatallāh b. al-'Assāl, trovò il trattato in un libro di 'Abū Sulaymān Ṭāhir b. al-Manṭiqī e che Farağ

L'autenticità del *Kalām fī mabādi' al-mawǧūdāt* è ancora oggetto di discussione. Troupeau sostiene che la prima sezione dell'opera, più filosofica e d'ispirazione neoplatonica, possa essere attribuita a Siǧistānī senza problemi, dal momento che contiene anche delle definizioni di "natura" identiche a quelle riportate nelle altre opere scritte di sua mano.³² La seconda sezione del trattato, invece, d'argomento teologico – trattando questioni riguardanti la Trinità divina e il modo in cui i cristiani qualificano l'Essere come principio – è quella più difficilmente associabile al filosofo musulmano. Tra le perplessità nell'attribuzione a Siǧistānī si annovera anche il suo ascrivere ai cristiani – piuttosto che ai *mutakallimūn*, come si legge nel suo *Trattato sulla specifica perfezione della specie umana*³³ – la tesi secondo cui la Trinità è caratterizzata dall'unità di sostrato e dalla molteplicità di attribuzione, piuttosto che di ipostasi.³⁴ Tali criticità possono essere superate tenendo a mente il fatto che Siǧistānī si forma presso il cristiano Yahyā b. 'Adī, e che le dottrine esposte in quest'opera possano provenire dal suo insegnamento (anche se è difficile stabilire la misura di questa influenza) e non da idee che egli effettivamente pensa o sottoscrive.³⁵ D'altronde è Siǧistānī stesso a mettere in chiaro nel titolo completo dell'opera che si tratta delle opinioni dei «naṣārā»:³⁶ non c'è dunque motivo di pensare che egli faccia propria anche solo una delle dottrine che riporta nella seconda parte. Quello di Siǧistānī può considerarsi piuttosto un sincero interesse o volontà di trasmettere dottrine cristiane che considera di un certo spessore filosofico e con cui è venuto in contatto, trovandosi

b. Ġirǧīs b. 'Afrām, nell'opera *Il chiarimento dell'Unità*, lo ascrive invece a Yahyā b. 'Adī. Kraemer fornisce una traduzione inglese aggiornata sulla base dei manoscritti utilizzati da Troupeau e del testo conservato nel *Maǧmū' 'usūl al-dīn*, cfr. KRAEMER 1986: 305 nota 89 e la traduzione alle pp. 306-310. Anche in questo caso Kraemer non riporta il testo arabo ma solo la traduzione inglese insieme a una sintesi dei contenuti.

32. Delle definizioni di "natura" contenute nelle opere dirette (e non) di Siǧistānī si discuterà nel comm. ll. 35.158-166.

33. Cfr. KÜGEL-TÜRKER 1969: 209.

34. Cfr. TROUPEAU 1969: 260.

35. Cfr. un altro esempio in ABRAM 2019: 239 nota 33.

36. Nel titolo completo dell'opera si legge, infatti: «Discourse on the Principles of the Beings and the Ranks of their Powers, and the Attributes by which the Primal Being is qualified, and how the Christians qualify it by Way of Unity, Plurality, Substantiality, and Hypostaticity, by Abū Sulaymān Ṭāhir», ed. e trad. KRAEMER 1986: 307.

anche, nella sua fase formativa, fianco a fianco a chi sostiene alcune delle dottrine che egli riassume nel *Discorso*, famigliari, *in primis*, ai contenuti sulla Trinità degli scritti di Ibn 'Adī.³⁷

Il *Šiwān al-ḥikmah*, invece, è un'opera dal contenuto etico e filosofico che raccoglie informazioni biografiche, dossografiche, gnomologiche e, in misura minore, bibliografiche, dei più celebri autori greci – da Talete, a Omero, a Giovanni Filopono – e arabi – da al-Kindī, a Ḥunayn b. 'Ishāq, ad 'Abū Sulaymān al-Maḡdisī.³⁸ Le fonti principali di questa raccolta dossografica sono il *Kitāb Flūṭarḥūs fī 'ārā' al-ṭabī'iyyah allatī taqūlu bihā l-ḥukamā'* (*Libro di Plutarco sulle opinioni dei dotti sulle questioni naturali*), il *Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah* (*Libro di Ammonio sulle dottrine dei filosofi*) e i *Nawādir al-falāsifah* (*Aneddoti dei filosofi*) di Ḥunayn b. 'Ishāq.³⁹ Si tratta di un'opera che non ci è giunta nella sua versione originale, ma che possiamo parzialmente ricostruire attraverso numerosi scritti indipendenti, collocabili in secoli differenti che, al contrario dell'originale, sono giunti sino a noi. Diverse opere, infatti, traggono materiale dallo stesso originario *Scrigno*, in misura diretta o indiretta, e si presentano come complementi o compendi o selezioni dell'opera perduta.⁴⁰ Solo una di queste opere, scritta da Ṣāḥir al-Dīn al-Bayhaqī (m. 1169), intitolata *Tatimmat šiwān al-ḥikmah* (*Completamento dello scrigno della sapienza*) – che, come desumibile dal titolo, si propone come completamento del *Šiwān al-ḥikmah* – ne attribuisce a Siḡistānī la paternità.⁴¹ Esistono due importanti recensioni dell'opera, il *Muḥtasar šiwān al-ḥikmah* di Zayd al-Dīn 'Umar b. Sahlān al-Sāwī (m. 1145)⁴² e l'anonimo *Muntaḥab šiwān al-ḥikmah*

37. Cfr. *ivi*: 305.

38. Per uno studio complessivo di questo genere letterario nella tradizione araba, cfr. GUTAS 1975; 1982.

39. D'ANCONA 2004a: 321. Sul *Kitāb Flūṭarḥūs* e sul *Kitāb 'Amūniyyūs*, cfr. *infra*: 63-64 e nota 196.

40. Per una descrizione dei testi satelliti del *Šiwān al-ḥikmah*, cfr. GUTAS 1982 e DAIBER 1984.

41. Cfr. 'AĠAM 1994: 20.2-3; ŠAFĪ' 1935.

42. Cfr. KARTANEGARA 1996.

(XII-XIII sec.):⁴³ queste ultime svolgono le stesse funzioni di selezione e di sintesi dei contenuti del *Šiwān*. Una terza raccolta gnomologica, intitolata *Muhtār min kalām al-ḥukamā' al-'arba'ah al-'akābir* (*Epitome tratta dal discorso dei quattro maggiori filosofi*), attinge dalla stessa fonte del *Muhtasar* per le sezioni su Pitagora, Socrate, Platone e Aristotele: il celebre “Philosophical Quartet”.⁴⁴ Al *Šiwān al-ḥikmah* e al *Tatimmat šiwān al-ḥikmah* si collega un'altra opera, l'*Itmām tatimmat šiwān al-ḥikmah*, il cui autore è lo stesso anonimo «Muntaḥib».⁴⁵ Un estratto del *Šiwān*, a partire da queste ultime tre opere, si rintraccia anche nel *Tā'liq min kitāb muntaḥab šiwān al-ḥikmah* di Ġandafār al-Tabrīzī (m. 1291).⁴⁶

Il *Šiwān al-ḥikmah* e i suoi «satelliti»,⁴⁷ originatisi in Iraq e nell'Iran occidentale, costituiscono una tradizione differente e indipendente rispetto a quella delle più celebri e studiate opere biobibliografiche di Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qifṭī e di Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah, resta tuttavia ancora da indagare quali siano le loro reciproche relazioni. L'eredità del *Šiwān* è raccolta più a est, prima nel Ḥurāsān con il *Tatimmat*, poi ancora più a est con l'*Itmām*.⁴⁸ Dipendenti dalla tradizione testuale dello *Scigno* sono poi, infatti, il *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* (*Libro delle religioni e delle sette*)⁴⁹ dell'eresiografo Tāğ al-Dīn al-Šahrastānī (m. 1153) e il *Kitāb nuzhat al-'arwāḥ al-'afrāḥ* (*Libro del ristoro degli spiriti e del giardino delle gioie*) del filosofo enciclopedico Šams al-Dīn al-Šāhrazūrī (m. tra il 1287 e 1304), opere monumentali del filone iraniano della storia della filosofia e delle scienze dell'Islām. A queste opere si aggiunge il *Muhtār al-ḥikam*

43. QĀDĪ 1981: 93; secondo GUTAS 1982: 646 il *Muntaḥab* si colloca in particolare tra il 1191 e il 1241.

44. L'opera è edita e tradotta da GUTAS 1975: sulla relazione tra il “Philosophical Quartet” e il *Šiwān al-ḥikmah*, cfr. *ivi*: 429-435.

45. GRIFFEL 2013. Qui (*ivi*: 5) Griffel identifica l'autore dell'*Itmām* (quindi anche del *Muntaḥab*) con Mu'īn al-Dīn 'Abū l-'Alā' Muḥammad b. Maḥmūd al-Nīsābūrī (o al-Naysābūrī) al-Gaznawī, su cui cfr. la voce biografica di al-Šafādī in RITTER 1931-2010: v, 7, arrivando, in parte, alle stesse conclusioni a cui era giunto DĀNİSPAŽŪH 1959.

46. GUTAS 1982: 647.

47. KRAEMER 1986: 119.

48. GRIFFEL 2013: 2.

49. CURETON 1842-1846; HAARBRÜCKER 1969; GIMARET 1986.

wa-mahāsin al-kalim (Epitome delle massime e dei detti eccellenti)⁵⁰ di al-Mubaššir b. Fātik (m. 1097), questa volta nell'Egitto fatimide. Il *Šiwān al-ḥikmah*, punto d'origine di quella che sembra essere una delle tradizioni dossografiche arabe più complesse,⁵¹ fu a lungo attribuito a Siġistānī. Gli studiosi hanno individuato, tuttavia, una serie di elementi che rendono difficile sostenere che Siġistānī ne sia l'autore in senso stretto. Si è generalmente più propensi a pensare che egli ne abbia la paternità "morale", e che l'opera sia stata costituita in una data di poco posteriore alla sua morte. A mettere in dubbio l'attribuzione a Siġistānī fu prima Gimaret,⁵² poi più sistematicamente al-Qāḍī,⁵³ di cui riassumo le più importanti motivazioni: (§1) né il *Muḥtasar šiwān al-ḥikmah*, né il *Muntaḥab*, né i principali bibliografi arabi (Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qifṭī e Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah), né 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī attribuiscono l'opera a Siġistānī, solamente Bayhaqī lo fa; (§2) una biografia di Siġistānī, scritta in terza persona e inserita nel corpo dell'opera, è contenuta sia nel *Muḥtasar* sia nel *Muntaḥab*, fenomeno piuttosto insolito che suggerisce la sua presenza nel testo originale del *Šiwān al-ḥikmah* e, data la sua posizione, è poco probabile che si tratti di un'interpolazione posteriore; (§3) per tre volte nel *Muntaḥab* Tawḥīdī è citato come fonte di lunghi passaggi, ed è abbastanza improbabile che il maestro citi i suoi allievi più giovani (sono citati anche Miskawayh e al-'Āmirī); (§4) la voce di Miskawayh contiene un'allusione alla sua morte, che sappiamo essere avvenuta nel 1030, molti anni dopo la scomparsa di Siġistānī; (§5) infine, l'autrice giudica giustamente improbabile che Tawḥīdī, intimo confidente di Siġistānī, fosse completamente all'oscuro del fatto che il maestro avesse scritto un'opera di questo calibro. Questi e altri argomenti hanno portato la studiosa a concludere che il *Šiwān al-ḥikmah* originario fosse una compilazione di circa vent'anni posteriore alla morte di Siġistānī e che l'autore

50. BADAWI 1958; ROSENTHAL 1960-1961.

51. A questa famiglia di testi si collega anche l'opera gnomologica *al-Kalim al-ruḥāniyyah fī l-ḥikam al-yunāniyyah* (Contenuti spirituali delle massime greche) di 'Abū l-Faraġ 'Alī b. Hindū, cfr. ḤALIFĀT 1995; D'ANCONA 2004a: 321 nota 68.

52. GIMARET 1978: 154-155.

53. QĀḌĪ 1981; cfr. anche DAIBER 1984.

fosse 'Abū l-Qāsim al-Kātib, conosciuto come il «garzone, *ḡulām*» di al-ʿĀmirī.⁵⁴ Da parte sua, Kraemer non crede che Siḡistānī abbia scritto di suo pugno il *Šiwān al-ḥikmah*, ma sostiene che quest'opera sia sicuramente rapportabile al suo circolo: si trattava essenzialmente di una raccolta di materiale dossografico direttamente utile alle discussioni del *maḡlis*.⁵⁵

2. *Il circolo di Siḡistānī*

Come anticipato, Siḡistānī perfeziona la propria formazione filosofica presso la scuola degli aristotelici di Baghdad,⁵⁶ in particolare sotto la direzione e l'insegnamento del filosofo e teologo cristiano Yaḥyā b. 'Adī.⁵⁷ Tuttavia, la personalità e l'approccio del Siḡistānī maestro divergono considerevolmente da quelle di Ibn 'Adī e degli altri esponenti cristiani della scuola.⁵⁸ È noto come gli aristotelici di Baghdad fossero impegnati in un intenso lavoro di recupero e di rinnovo delle traduzioni delle opere scientifiche e filosofiche greche. Erano prolifici traduttori di opere dal greco e dal siriano all'arabo, soprattutto degli scritti aristotelici di fisica e di logica, ma anche dei commenti e delle parafrasi che composero pensatori tardo-antichi (in particolare Alessandro di Afrodisia e Temistio) su alcune di queste opere. Logica e fisica, con particolare attenzione anche alla fisica celeste, cioè lo studio dei cieli, la loro costituzione e i principi che li governano, e il loro impatto sui fenomeni sublunari sono le più frequentate, studiate e commentate aree di interesse della scuola. Si dedicavano anche, seppur in misura minore, allo studio della metafisica, della psicologia e della noetica.⁵⁹ Gli aristotelici di Baghdad non furono soltanto attenti traduttori di opere e di com-

54. QĀDĪ 1981: 109-119; WAKELNIG 2014: 7 nota 18 propone questo stesso autore come possibile candidato per l'identità dell'anonimo *Philosophy Reader* (cfr. *infra*: nota 123).

55. KRAEMER 1986: 119-123. Rispetto all'autorità morale del *Šiwān*, da non dimenticare il fatto che i materiali che ne costituiscono la massa sono anche le sedute filosofiche tenute alla presenza di 'Abū Ġa'far b. Bānūya a cui ho accennato sopra.

56. Sul circolo aristotelico, cfr. FERRARI 2005; ENDRESS-FERRARI 2016: 421-525.

57. Cfr. *supra*: nota 23.

58. Cfr. KRAEMER 1992: 139-140.

59. Cfr. MANDOLINO 2022 e 2023; ABRAM 2023 e *infra*: nota 191.

mentari, ma furono loro stessi autori di commenti a queste opere – che si tratti di parafrasi volte a riformulare e commentare il testo (*talhīs*), di epitomi (*ḡawāmiʿ*), di commenti per lemmi (*ṣarḥ* o *tafsīr*) sulla forma e sul contenuto, o di note marginali – nonché di scritti originali. Questa duplice attività di traduzione e di commento presuppone una formazione a tutto tondo sia sul versante filosofico sia su quello filologico, che mette gli esponenti di questa scuola in stretta relazione con la tradizione commentaristica tardoantica.⁶⁰ È forse proprio qui che Siġistānī si guadagna il *laqab* «al-Manṭiqī»: questo esprimeva, all'interno del *curriculum* filosofico della scuola, il primato dello studio delle opere logiche di Aristotele, e distingueva dai «naturalisti, *ṭabīʿiyyūn*», che primeggiavano invece nelle opere fisiche.⁶¹ Nonostante Siġistānī sia noto come «al-Manṭiqī»,

60. Il documento più importante sulla circolazione del patrimonio scientifico e filosofico di origine greca nell'Oriente musulmano è il *Kitāb al-fihrist* di Ibn al-Nadīm. Nella sezione sulle scienze filosofiche è possibile conoscere quali testi erano disponibili, quali furono tradotti e commentati, e da parte di chi, anche e soprattutto in questa fase di “rinnovamento” degli studi e delle traduzioni delle opere aristoteliche. Ibn al-Nadīm conosce personalmente Yahyā b. ʿAdī e riferisce, anzi, di aver potuto consultare questo o quel testo filosofico o scientifico attingendo dalle copie della sua biblioteca. Oltre al *Fihrist*, ci sono giunte altre due fondamentali testimonianze dell'intensa attività di traduzione e di commento degli aristotelici di Baghdad: un manoscritto conservato a Parigi (ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, arabe 2346), che attesta l'attività di scuola sull'*Organon* di Aristotele (cfr. HUGONNARD-ROCHE 1993; WALZER 1953 e bibliografia ivi indicata) e uno a Leiden (ms. Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, or. 583) che attesta quella sulla *Fisica* (cfr. STERN 1956; LETTINCK 1994: 1-6; HASNAOUI 1996). Questi manoscritti non conservano soltanto delle vere e proprie “edizioni critiche” delle traduzioni arabe dell'*Organon* e della *Fisica*, ma in essi si trovano anche tracce di compilazioni di scuola (tramite le annotazioni e gli scolii) dei filosofi cristiani arabi lì attivi. Il *Parisinus arabus* testimonia il lavoro sull'*Organon* di Ibn Suwār, che usufruisce delle copie personali del suo maestro Yahyā b. ʿAdī e il suo discepolo Ibn al-Samḥ. Il manoscritto di Leiden contiene estratti dal commento alla *Fisica* di Giovanni Filopono, integrati da ulteriori frammenti del commento alla *Fisica* di Mattā b. Yūnus, il fondatore della scuola, disposti accanto a quelli di altri pensatori cristiani arabi: Yahyā b. ʿAdī, ʿAbū ʿAlī b. al-Samḥ (m. 1027), e ʿAbū l-Faraġ b. al-Ṭayyib (m. 1043). Fondamentale è l'opera di Ibn al-Ṭayyib (allievo dei già citati Ibn Zurʿah, Ibn al-Samḥ e Ibn Suwār), l'ultimo esponente della scuola di Baghdad a seguire nella forma e nel contenuto il modello di commento dei suoi predecessori neoplatonici di lingua greca, come testimoniano i suoi commenti alle *Categorie* e all'*Isagoge* di Porfirio.

61. Cfr. KRAEMER 1986: 2 nota 5; anche ʿAbū ʿAlī ʿIsā b. Zurʿah e lo stesso Yahyā b. ʿAdī erano conosciuti con il *laqab* «al-Manṭiqī».

sia le testimonianze biografiche, sia il *corpus* tawḥīdīano suggeriscono, invece, che egli non abbia avuto una particolare preferenza per lo studio della logica. Solo un suo trattato intitolato *Discorso sulla logica* è menzionato da Tawḥīdī e da Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah, ma non si sa nulla del contenuto.⁶² Pertanto, davvero poco di quello che ci è giunto del pensiero di Siġistānī può effettivamente giustificare il *laqab* con cui era conosciuto in antico (e con cui è spesso confuso anche oggi). Tawḥīdī descrive il suo maestro come un filosofo dai vasti interessi, assorbito anche da questioni teologiche, grammaticali, lessicografiche, poetiche e retoriche. Siġistānī divenne, infatti, maestro di un circolo di dotti che non era composto soltanto da filosofi, ma anche da scienziati, teologi, segretari e grammatici.

Il circolo di Siġistānī non era una scuola in cui avveniva sistematicamente la traduzione, il commento e lo studio del testo aristotelico; i suoi esponenti non erano impegnati a rinnovare e affinare traduzioni obsolete, e non ne intraprendevano di nuove.⁶³ Il discorso filosofico era più autonomo e slegato dall'aspetto filologico, nonché più vario tematicamente. Siġistānī stesso, lo *ṣayḥ* del circolo, non fu un caposcuola alla maniera di Yaḥyā b. 'Adī che fu, proprio come il suo maestro Mattā b. Yūnus, un prolifico traduttore ma anche autore di commenti, oltre che copista di professione, un bibliofilo e accumulatore seriale di manoscritti, di cui custodiva una vasta collezione privata.

Come anticipato nell'introduzione, è solo grazie agli scritti del suo zelante discepolo, Tawḥīdī, un letterato dal sapere enciclopedico di altissimo profilo, che abbiamo testimonianza delle sedute del circolo. Sappiamo quanto Tawḥīdī fosse vicino al suo maestro: nella *Notte 2* dell'*Imtā'*, la prima richiesta che il visir Ibn Sa'dān rivolge a Tawḥīdī era proprio qualche notizia a proposito di «'Abū Sulaymān al-Manṭiqī», dal momento che era a conoscenza del fatto che Tawḥīdī fosse il «suo protetto, il suo socio e compagno costante che segue ogni suo passo e conserva tutto ciò che c'è da sapere su di lui,

62. Cfr. KRAEMER 1986: 140.

63. Le motivazioni e le circostanze storico-sociali che portarono alla fine del movimento di traduzione sono state esaminate da GUTAS 2002: 178-182. Sul movimento di traduzione greco-arabo, cfr. le recenti conclusioni contenute in ACERBI-TRIZIO 2022.

ġāruhū wa-mu'āširuhū wa-liṣayaquhū wa-mulāzimuhū wa-qāfī ḥaṭwihī wa-'atirihī, wa-ḥāfīdu ġāyati ḥabarihi» ('AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 29.4). Dalla stessa *Notte* abbiamo notizia di quanta stima Tawḥīdī nutrisse nei suoi confronti: nel prosieguo il visir chiede al suo intrattenitore di descrivere il livello di conoscenza e di saggezza di Siġistānī rispetto a quello di Ibn Zur'ah, Ibn al-Ḥammār, Ibn al-Samḥ, al-Qūmisī, Miskawayh, Naẓīf al-Rūmī, Yaḥyā b. 'Adī e 'Isā b. 'Alī. Tawḥīdī risponde che Siġistānī supera tutti quanti nell'ingegno, tuttavia si può leggere come nel complesso ne dia un ritratto molto chiaroscurale:

Tawḥīdī, *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*

(ed. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 33.4-7; trad. KRAEMER 1986: 28)

Our sheikh Abū Sulayman is the most subtle among them in inquiry, the most profound and clear-minded, the most successful in attaining excellence, along with hesitancy in speech, a foreign (Persian) accent, infrequent perusal of books, excessive independence of thought, skill in discovering abstruse matters, boldness in interpreting the esoteric, and avarice regarding this treasure he has.

أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً، وأفعمهم عَوْصاً، وأصفاهم فِكْراً، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على العُرب؛ مع تقطع في العبارة، ولُكْنَة ناشئة من العُجْمَة وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز.

T.2

Tawḥīdī non prendeva nota solo dei discorsi del maestro, ma anche di quelli degli altri componenti del circolo. Preziose in modo particolare sono le *Muqābasāt* (traducibile con *Prestiti* o anche *Propagazioni*) e il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* (*Libro del piacere e della convivialità*): queste opere, infatti, non testimoniano soltanto le lezioni frontali dello *ṣayḥ*, in cui «detta, 'amlā» insegnamenti ai membri presenti, o i colloqui privati con Tawḥīdī, ma anche i dibattiti a più voci. Come gran parte del pensiero di Siġistānī ci è noto solo in forma indiretta – probabilmente filtrata e rielaborata – dagli appunti

del discepolo, lo stesso vale anche per gli altri membri del circolo. I primi nomi per importanza sono sicuramente quello del filosofo 'Abū Zakariyyā' al-Ṣaymarī, che prende parola in alcune occasioni importanti di discussione,⁶⁴ e quello di 'Abū l-Faṭḥ al-Nūṣaḡānī,⁶⁵ a sua volta maestro di un circolo. Alcuni partecipanti appartenevano alla classe dei segretari (*kuttāb*), come 'Abū Bakr al-Qūmisī, e altri, proprio come quest'ultimo, avevano studiato in precedenza con Yaḥyā b. 'Adī: è il caso anche di 'Abū Muḥammad al-'Arūḏī, oltre agli stessi Tawḥīdī e Siḡistānī. I membri del circolo non erano solo filosofi: 'Abū Muḥammad al-Andalusī, proveniente dalla lontana Spagna musulmana, era un grammatico, allievo del più famoso dell'epoca, 'Abū Sa'īd al-Sīrāfī, con cui studiò il *Kitāb Sibawayhi*, il testo di grammatica araba di riferimento; un altro ancora, Ḡulām Zuḥal, era un importante astronomo.⁶⁶

3. 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī

Come ben messo in luce dagli studi di Bergé,⁶⁷ le vicende biografiche, gli spostamenti e gli ampi interessi intellettuali che costellano la lunga vita del letterato 'Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad b. 'Abbās al-Tawḥīdī (922/932-1023 ca.) riflettono l'effervescente esperienza culturale e politica della Baghdad del X secolo.⁶⁸ La varietà dei suoi interessi, ma anche delle loro sfaccettature, è ben esemplificata dalla voce biografica redatta da Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Rūmī al-Ḥamawī (m. 1229) in cui Tawḥīdī viene descritto come un dotto

64. Cfr. le *Muqābasāt* 10 e 30, ed. ḤUSAYN 1970: 97-99 e 146-149.

65. Nell'ultima *Muqābasah* della raccolta, la numero 106, vera vetrina dell'attività del circolo, interamente dedicata alla definizione di termini filosofici, Tawḥīdī esordisce con: «Sama'tu l-Nūṣaḡānī yaqūlu...»; cfr. ḤUSAYN 1970: 449-480.

66. Si può trovare un censimento dei dati biografici e del pensiero degli esponenti del circolo contenuti negli scritti di Tawḥīdī, integrati da quelli contenuti nel *Siwān al-ḥikmah*, in KRAEMER 1986: 30-68.

67. BERGÉ 1973-1964; 1977a; 1977b; 1977c e 1979.

68. Per una biografia sintetica e più recente di Tawḥīdī si veda, oltre alle voci biografiche di GHERSETTI 2006 e di COTTRELL 2011a, il recente contributo di EN-DRESS 2016b: 272-290; cfr. inoltre KAYLĀNĪ (1950) 2000. Per l'importanza di Tawḥīdī come fonte per la storia culturale della Baghdad del X secolo, si vedano gli studi di KRAEMER 1986; 1992.

dalla cultura sconfinata. Il biografo fatica a dargli un'etichetta precisa, talmente tanti erano i campi in cui eccelleva, e lo definisce: «Maestro tra i *ṣūfī*, filosofo dei letterati e letterato dei filosofi, esperto in teologia e teologo dei giuristi, primo dei retori, *ṣayḥun fī l-ṣūfiyyati, faylasūfu l-'udabā'i wa-'adību l-falāsifati wa-muḥaqqiqu l-kalāmi wa-mutakallimu l-muḥaqqiqīna wa-'imāmu l-bulḡā'i*». ⁶⁹ Importante fonte per la conoscenza della fioritura culturale e del mecenatismo di cui godevano le principali città sotto la dinastia būyide – e solo formalmente sotto il califfato 'abbāsīde –, nonché prolifico esponente della letteratura d'*adab*, Tawḥīdī non è generalmente preso in considerazione dai biobibliografi antichi in quanto tacciato di inaffidabilità, ma soprattutto di eresia (*zandaqah*), ⁷⁰ per i suoi scritti polemici e per il suo carattere iroso e rancoroso. Egli venne bollato di pessima fama dai suoi contemporanei come dai biografi medievali successivi e solo in pochi ne riconobbero il talento.

Sia l'anno che il luogo di nascita di Tawḥīdī sono ignoti: il primo non è menzionato da alcuna fonte, mentre sul secondo non vi è accordo tra i biografi. L'anno di nascita è generalmente fissato dagli studiosi tra il 922 e il 932 sulla base delle indicazioni da lui stesso fornite nella sua *Risālah 'ilā l-qādī 'Abī Sahl* (*Epistola al giudice 'Abī Sahl*), ⁷¹ datata all'anno 1010 – una lettera indirizzata al giudice 'Abū Sahl 'Alī Muḥammad e scritta appositamente per dare una lucida giustificazione del suo gesto estremo di dare i propri manoscritti alle fiamme, contravvenendo a un divieto vigente nel diritto islamico –, in cui l'autore indica di «entrare nei novant'anni, *fā-'innī fī 'ašr tis'in*». ⁷² Per quanto riguarda il luogo di nascita di Tawḥīdī, Yāqūt

69. Yāqūt al-Hamawī, ed. 'ABBĀS 1993: V, 1924.5-6.

70. Sull'accusa di *zandaqah* comminata a Tawḥīdī, cfr. *infra*: nota 103.

71. KAYLĀNĪ 1970; cfr. inoltre BERGÉ 1970.

72. Per una panoramica sulle proposte di datazione relative alla nascita di Tawḥīdī, cfr. ALSHAAR 2015: 99 nota 7. COTTRELL 2011a riporta la nota apposta da al-Šāligī nell'introduzione della seconda edizione della *Risālah al-baḡdādiyyah* in cui l'editore sostiene la necessità di emendare la perifrasi «ninety and so» in «seventy and so» e di collocare la data di nascita di Tawḥīdī intorno al 932-941. La paternità tawḥīdiana dell'epistola, tuttavia, è discussa e generalmente non accettata dagli studiosi che l'ascrivono alla penna di 'Abū l-Muṭahhar al-'Azdī sotto il titolo di *Hikāyat 'Abī l-Qāsim al-Baḡdādī* in linea con i dati forniti dalla tradizione manoscritta del testo, cfr. GABRIELI 1942. Sulla dibattuta questione relativa alla paternità dello scritto,

sostiene che egli sia «originario di Šīrāz o si dice anche di Nīšābūr e io stesso mi sono imbattuto in persone meritorie che dicono sia di Wāsīt, *šīrāziyyu l-'aṣli wa-qīla nīšābūriyyun wa-waḡadtu ba'ḍa l-fuḍālā'i yaqūlu lahū l-wāsiṭiyyu*».⁷³ Non vi è quindi accordo sulla provenienza geografica di Tawḥīdī sebbene sia da notare che nella medesima Šīrāz questi si ritirerà a trascorrere gli ultimi anni della sua vita, e che lì si trova la sua tomba.⁷⁴ Sulla base di queste informazioni, la maggioranza dei biografi sostengono almeno una sua provenienza dal Fārs, sebbene non vi siano elementi interni alle sue opere che suggeriscano una sua conoscenza del persiano. Vi sono, al contrario, note relative alla sua incapacità di comprendere questa lingua e alla sua decisa preferenza per la lingua araba, in modo particolare nella sua *Risālah fī l-'ulūm* (*Epistola sulle scienze*),⁷⁵ scritta con tutta probabilità a Rayy, in un *milieu* intellettuale fortemente iranizzato. Come sostenuto da Bergé, tali dati «font plus penser à un al-Tawḥīdī arabisé, devenu Bagdadien, qu'à un Arabe d'origine pure».⁷⁶

Il *laqab* di Tawḥīdī fa riferimento a una tipologia di dattero e questo, come suggerisce il biografo Ibn Ḥallikān, lascia supporre che il padre ne fosse un venditore e che quindi Tawḥīdī avesse umili origini.⁷⁷ La sua educazione – da collocarsi nella prima metà del secolo, a Baghdad – è tuttavia sotto la guida dei più illustri maestri. Nel corso della vita si dimostrò essere, inoltre, molto critico nei confronti della società

per la prima volta messa in discussione in 'AĠĪL 1987 che sostenne la tesi secondo cui 'Abū l-Muṭahhar al-'Azdī sia da intendersi come uno pseudonimo di Tawḥīdī, e sui rapporti e l'interconnessione tra la *Ḥikāyah* e il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* si veda: NO SĀLIGĪ 1997; BALDA-TILLIER 2000; 2003; 2016; ST. GERMAIN 2006; MASULLO 2015.

73. Yāqūt al-Ḥamawī, ed. 'ABBĀS 1993: V, 1923.10-II.

74. Al-Ḥwānsārī, ed. ISMA'ILYĀN 1962: VIII, 92-93.

75. Per uno studio dell'opera e della sua tradizione testuale ed editoriale, oltre che per la sua edizione e traduzione, cfr. BERGÉ 1963-1964.

76. BERGÉ 1979: II.

77. Ibn Ḥallikān, ed. 'ABBĀS 1968: IV, 197.15-21. Per corroborare la tesi delle umili origini di Tawḥīdī, Bergé riporta un aneddoto relativo al rapporto tra il giovane letterato, orfano, e il suo tutore, lo zio 'Abū l-'Abbās, tratto dall'opera intitolata *al-Baṣā'ir wa-l-ḍaḥā'ir*. In questo estratto emerge con chiarezza la differenza tra il nipote e lo zio: se il primo è interessato alla cultura *tout court*, il secondo si lamenta delle spese che questa comporta, mostrandosi più attaccato alle questioni di carattere materiale, cfr. BERGÉ 1979: 13; KAYLĀNĪ 1964: II, 475.10-476.3, l'edizione si trova anche in QĀḌĪ 1984-1988.

organizzata in corti e governata da un sistema di valori nei quali egli non si rispecchiava. Come sostiene al-Qāḍī, secondo Tawḥīdī «the times in the 4th/10th century were witnessing a frightening intellectual and moral decline: religion, piety and morality were in shambles; the rulers were unjust, ungracious, impious, vile, corrupt, insensitive and, above all, miserly and disinterested in learning».⁷⁸ L'attenzione da lui rivolta alla cultura era, invece, assolutamente primaria. La sua educazione può essere ripartita in due periodi principali: l'educazione giovanile a Baghdad insieme a quella appresa nel corso dei propri viaggi prima del 969 – e, in special modo, tra il 954 e il 969 – e l'educazione della maturità dopo il 969, ancora a Baghdad.

Egli intraprese, innanzitutto, gli studi tradizionali di grammatica, teologia e giurisprudenza: fu fortemente esposto alla scuola šafī'īta e fu introdotto al *cursus studiorum* religioso e filosofico. Si attesta la sua presenza agli incontri tenuti da 'Abū Ḥasan al-Qaṭṭān prima, e di 'Abū Bakr al-Šāṣī e 'Abū Ḥāmid al-Marwarrūdī poi, tutti appartenenti al *madhhab* šafī'īta.⁷⁹ Con quest'ultimo, in particolare, entrò in contatto dopo il suo rientro a Baghdad nel 969, e pare che al-Marwarrūdī avesse avuto una grande influenza su di lui: non solo è spesso citato nelle sue opere⁸⁰ ma è colui a cui si attribuisce l'iniziazione di Tawḥīdī allo studio della *'arabiyyah*, la lingua araba, che si rivelerà essere uno dei suoi più grandi interessi.⁸¹ Proseguì gli studi di grammatica sotto la guida dei mu'tazilīti 'Abū Sa'īd al-Sīrāfī e 'Alī b. 'Īsā l-Rummānī per cui nutriva grande stima.⁸² Parallelamente, fu un abituale frequentato-

78. QĀḌĪ 2003: 129-130; 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 16-18.

79. Nel corso dei suoi viaggi, in particolare a Mecca (964) e ad 'Arğān (in data non determinata), fu esposto ad altri insegnamenti šafī'īti, come quelli di 'Abū Zayd al-Marrūzī e Ibn Šāhawīyyah. Ad 'Arğān, una città a sessanta chilometri da Šīrāz, incontrò per la prima volta 'Abū l-Wafā' al-Muhandis al-Buzağānī che incontrerà nuovamente a Baghdad nel 968 e con cui stringerà rapporti più stretti nel 981. Tale primo incontro è testimoniato in 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 4.9-10.

80. Per una lista di citazioni di al-Marwarrūdī si veda ALSHAAR 2015: 104 nota 109.

81. Lo studio della *'arabiyyah* è parte integrante dell'educazione religiosa in quanto finalizzato alla comprensione e allo studio del testo coranico, quindi anche della fonte più importante del diritto canonico (*fiqh*).

82. Per le attestazioni di stima nei confronti di al-Rummānī, cfr. KAYLĀNĪ 1964: I, 170.9-172.10, mentre per quelle nei confronti di al-Sīrāfī, si veda, per esempio, 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 129.12-130.16. Del primo Tawḥīdī loda l'arte retorica e la

re dei più celebri circoli filosofici di Baghdad: quello di Yaḥyā b. 'Adī (a partire dal 971, per intercessione del poeta 'Abū l-Ḥasan al-Badīhī) e di 'Abū Sulaymān al-Siġistānī (a partire dal 980/981, per intercessione del matematico 'Abū l-Wafā' al-Muhandis al-Buzaġānī).⁸³ Il suo incontro con la filosofia, tuttavia, non ebbe luogo solo a Baghdad, ma anche a Rayy, ove entrò in contatto con il filosofo 'Abū l-Ḥasan al-Āmirī prima e con lo storico e filosofo 'Abū 'Alī Miskawayh poi.⁸⁴ Come messo in luce recentemente da Naaman, la frequentazione di circoli filosofici da parte di Tawḥīdī, a differenza del suo impiego presso le corti di magnati e potenti, meglio si confà al suo *habitus* e alla sua *forma mentis*, irrequieta e allergica all'autorità.⁸⁵ Si recò a più riprese, inanellando una serie di fallimenti a causa della propria inadeguatezza alla vita di corte, presso 'Abū Muḥammad al-Muḥallabī (m. 963) a Baghdad, 'Abū l-Faḍl b. al-'Amīd (m. 970) e suo figlio 'Abū l-Faṭḥ (m. 976) e Ṣāḥib b. 'Abbād (m. 995) a Rayy; nonché presso il visir al-Dalaġī a Šīrāz (992).⁸⁶ Si trovò a proprio agio solo presso la corte di Ibn Sa'dān, nel corso del suo breve visirato (983-985/986). L'insofferenza di Tawḥīdī per la vita di corte è ben esemplificata, oltre che dalle sue travagliate esperienze lavorative, anche dalle sue opere letterarie: celebre è il *pamphlet* polemico – rivolto ai già citati Ibn al-'Amīd e Ṣāḥib b. 'Abbād – intitolato *Aḥlāq al-wazīrayn* (*Caratteri dei due visir*).⁸⁷ L'intransigenza dell'auto-

proprietà di linguaggio pari a quella di al-Ġāḥiz, erudito da lui molto ammirato e per cui scrisse il *Kitāb taqrīz al-Ġāḥiz* (*Elogio di al-Ġāḥiz*), non pervenutoci. Nei confronti del secondo 'Abū Ḥayyān nutre una grande affinità di pensiero apprezzando, in special modo, l'assenza di separazioni nette tra i diversi campi del sapere da lui propugnata, come sottolineato da 'IBRĀHĪM 1974: 30.19-20 e da ALSHAAR 2015: 69. In due occasioni distinte ('AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 107-129; SANDŪBĪ 1929: 68-87), Tawḥīdī testimonia la celebre disputa tra logici e grammatici – riportata per bocca di al-Rummānī – che vede il confronto tra al-Sīrāfī e Mattā b. Yūnus, sulla quale si vedano almeno MARGOLIOUTH 1905, ABDERRAHMANE 1978, ENDRESS 1986 e, più recentemente, OUYANG 2016.

83. Tawḥīdī nutre grande stima nei confronti di Siġistānī, cfr. T.2, e, in misura minore, di Yaḥyā b. 'Adī, cfr. 'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 31-33, 37.

84. Il rapporto tra Tawḥīdī e Miskawayh è collocabile tra il 977 e il 982.

85. NAAMAN 2016: 234-277.

86. Al-Dalaġī è stato identificato da STERN 1979a: 130-131 con 'Abū l-Qāsim al-Mudliġī, visir di Šīrāz per conto di Ṣamṣām al-Dawlah nel 992/993.

87. L'edizione del testo è pubblicata in KAYLĀNĪ 1961 e in ṬANĠĪ 1965.

re e l'utilizzo di un linguaggio molto acceso e colorito, rende *'Ahlāq al-wazīrayn* uno dei testi più feroci della letteratura araba classica.⁸⁸

Una veloce rassegna delle opere più importanti di Tawhīdī evidenzia i suoi molteplici interessi: questi è autore di opere di argomento filosofico-religioso (9 opere); mistico (7); polemico (4); giuridico (2); storico-letterario (1); calligrafico (1) e ignoto poiché non conservato (12).⁸⁹ Queste sono generalmente organizzate in tre periodi: il primo, compreso tra il 961 e il 972; il secondo, compreso tra il 975 e il 995 e, infine, il terzo, in cui Tawhīdī tende verso la mistica, compreso tra il 996 e il 1023.⁹⁰

Al primo periodo⁹¹ è attribuibile un altro scritto polemico, d'argomento politico-religioso: la *Riwāyah* o *Risālah al-saqīfah* (*Epistola sul rifugio*), composta in seguito alle frequentazioni con al-Marwarrūdī.⁹² Al secondo periodo, fra le altre opere, è collocabile la stesura di due importanti testi per la conoscenza dei circoli filosofici di Baghdad: il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* e il *Kitāb al-muqābasāt*.⁹³ Il primo, generalmente collocato nel corso del visitato di Ibn Sa'dān, è databile con maggiore precisione al 984 grazie a una nota apposta a uno dei due codici che preserva il testo;⁹⁴ il secondo, invece, – sulla base di precise menzioni interne alla raccolta – è collocabile in una data ancora indefinita, ma probabilmente nel corso di più anni a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta.⁹⁵ Il se-

88. Le varianti del titolo sotto cui è trasmessa l'opera sono *Damm al-wazīrayn* e *Maṭālib al-wazīrayn*. Sullo stile di scrittura dell'opera e per ulteriori approfondimenti, cfr. LAGRANGE 2006 e 2008, BEHZADI 2015 e NATIJ 2018.

89. Cfr. BERGE 1977b.

90. Cfr. BERGE 1977c.

91. A questo periodo risale l'opera dal titolo *al-Baṣā'ir wa-l-daḥā'ir*; la *Risālah fī l-ḥanīn 'ilā l-'awṭān*; il *Kitāb taqrīz al-Ġāhiz*.

92. L'edizione del testo è pubblicata in KAYLĀNĪ 1951; in questo testo emerge la posizione anti-sciita di Tawhīdī, cfr. BERGE 1977c e 1979: 256-262; QĀDĪ 2003.

93. Oltre a quelle di ḤUSAYN 1970 e di SANDŪBĪ 1929, un'edizione delle *Muqābasāt* che include tra i testimoni utilizzati anche il ms. Gerusalemme, al-Maktabah al-ḥalidiyyah, 13 [olim 1062] si trova nella dissertazione inedita in due volumi di WATRIGANT 1974, non vidi; cfr. inoltre FARĪQ 2000.

94. Cfr. ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 86 sup. (Griffini 14), f. 176r: «unṣi'at ḥāḍihī l-risālatu fī Raḡabi s. 374».

95. Per una rassegna delle date contenute nelle *Muqābasāt* e delle loro specifiche circostanze che contribuiscono alla datazione dell'opera, cfr. BERGE 1977c: 60-61;

condo periodo vede il fiorire della produzione tawḥīdīana: fra le altre pubblicazioni, infatti, si annoverano la *Risālah fī l-ʿulūm*⁹⁶ e, in dialogo con Miskawayh, il *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil* (*Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano*).⁹⁷ Al terzo periodo risalgono la *Risālah fī l-ṣadāqah wa-l-ṣadīq* (*Epistola sull'amicizia e l'amico*),⁹⁸ la citata *Risālah ʿilā l-qāḍī Abī Sahl* e la *Risālat al-ḥayāt* (*Epistola sulla vita*).⁹⁹ Come descritto nel suo tardo e maturo *Kitāb al-ʿiṣārāt al-ilāhiyyah* (*Libro delle indicazioni divine*),¹⁰⁰ gli interessi di Tawḥīdī virano verso il sufismo, a cui si era già avvicinato in gioventù sotto la guida di ʿAbū Ġaʿfar al-Ḥuldī (m. 959),¹⁰¹ allievo del celebre mistico persiano Ġunayd.¹⁰² A causa di questa sua vicinanza, in particolare alle dottrine di al-Ḥallāğ, egli fu, forse, bandito da Baghdad da al-Muhallabī e, in seguito, fu tacciato di *zandaqah*.¹⁰³ Se il motivo del suo abbandono di Baghdad non è certo, è noto che Tawḥīdī concluse la sua vita, molto anziano, a Šīrāz, ove morì nel 1023.

per la testimonianza interna alla *Muqābasah* 82, cioè l'indicazione dell'anno 981, si veda HUSAYN 1970: 315.2-3 e ABRAM 2019.

96. L'edizione del testo è pubblicata in BERGE 1968.

97. L'edizione del testo è pubblicata in ʿAMĪN-ŠAQR (1951) 2000; ma cfr. anche la recente edizione, insieme alla traduzione inglese, in ORFALI-POMERANTZ *et alii* 2019 e la traduzione italiana in BETTINI 2017.

98. L'edizione del testo è pubblicata in KAYLĀNĪ 1964; cfr. inoltre BERGE 1958.

99. L'edizione del testo è pubblicata in KAYLĀNĪ 1951; cfr. inoltre AUDEBERT 1963-1964.

100. L'edizione del testo è pubblicata in QĀDĪ 1973 e BADAWĪ 1981.

101. Cfr. ENDRESS 2016b: 278.

102. Cfr. KRAEMER 1992: 220-221.

103. Gli studiosi non sono concordi su questo, cfr. MASSIGNON 1950: 240-241; STERN 1979a: 131; KRAEMER 1992: 214. L'attenzione posta da Tawḥīdī al pensiero di al-Ḥallāğ è resa evidente dalla sua equiparazione – nota grazie al titolo di un'opera a noi perduta ma testimoniata da Yāqūt al-Ḥamawī, ed. ʿABBĀS 1993: V, 1925.10-II, il *Kitāb al-ḥağğ al-ʿaqlī ʿiḍā ḍāqa l-faḍā ʿan al-ḥağğ al-šarʿī* (*Libro del pellegrinaggio spirituale nel caso non fosse possibile quello canonico*) – tra il pellegrinaggio rituale a Mecca, da lui compiuto nel 964/965 insieme ad alcuni compagni apertamente *šūfī* e il pellegrinaggio spirituale del cuore.

4. Il *Kitāb al-ʿimtāʿ wa-l-muʿānasah*

Il *Libro del piacere e della convivialità* è un'opera composta da Tawhīdī a Baghdad nell'anno 984.¹⁰⁴ Il biografo Ibn al-Qifṭī lo giudica «un libro davvero piacevole per chiunque sia coinvolto nei diversi rami della conoscenza; infatti solca ogni mare, s'immerge in ogni profondità, *wa-huwa kitābun mumtīʿun ʿalā l-ḥaqīqati li-man laḥū mušarakatun fī funūni l-ʿilmi fa-ʿinnahū ḥāḍi kulla baḥrin wa-ḡāṣa kulla luḡḡatin*».¹⁰⁵ L'opera si presenta come il resoconto di quaranta «notti, *layālī*»¹⁰⁶ o «conversazioni serali, *musāmarāt*» avvenute presso la corte di ʿAbū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Saʿdān al-ʿĀriḍ,¹⁰⁷ visir dell'emiro degli emiri (*ʿamīr al-ʿumarāʾ*) būyide ʿAbū Kālīḡār al-Marzubān, meglio conosciuto con il titolo di Šamšām al-Dawlah, «la spada della dinastia» (r. 983-987),¹⁰⁸ figlio più anziano del celebre ʿAḍud al-Dawlah (r. 949-983) e suo successore.

Le parole che compongono il titolo dell'opera trasmettono bene il genere cui appartiene e le intenzioni dell'autore: «ʿimtāʿ» rimanda al «piacere» o al «diletto», mentre «muʿānasah» alla «familiarità», all'«intimità» e alla «solidarietà».¹⁰⁹ Sono parole appositamente scelte per trasmettere al lettore l'atmosfera che si respirava in quelle notti intrise di letteratura, filosofia e sapienza, nonché i sentimenti di amicizia e di familiarità che legavano i protagonisti del *maḡlis al-ʿimtāʿ wa-l-muʿānasah* che, nel condividere reciprocamente le proprie ricchezze intellettuali, godevano della gioia e del piacere di tale compagnia. Il titolo rimanda, infatti, anche alla componente leggera e ludica che l'autore vuole far trasparire.

104. Cfr. *supra*: nota 94.

105. LIPPERT 1903: 283.12-13.

106. Nei due testimoni che conservano l'opera non c'è una suddivisione esplicita o rubricata in quaranta notti, si tratta di una *divisio textus* su base contenutistica stabilita dagli editori.

107. Ibn Saʿdān al-ʿĀriḍ (m. 985) fu «ispettore dell'esercito, *ʿarīḍ al-ḡayš*» turco, arabo e curdo con ʿAḍud al-Dawlah, e fu nominato visir con il figlio. Fu un visir dalla sincera *curiositas* culturale, ma rimarrà vittima di intrighi di corte solo due anni dopo la sua nomina, cfr. BERGÉ 1969.

108. BOSWORTH 1995: 1050.

109. CASSARINO 2017: 53.

'Abū l-Wafā' al-Muhandis al-Buzaḡānī (940-998), celebre matematico e astronomo del tempo,¹¹⁰ è il primo destinatario dell'opera, oltre che il suo diretto committente. È 'Abū l-Wafā', infatti, nelle vesti di mentore e protettore, oltre che di amico, a presentare Tawhīdī al visir: è solo grazie a lui che il letterato sarebbe stato ammesso al *maḡlis* di Ibn Sa'dān come *sāmīr*, cioè come intrattenitore nelle serate di corte.¹¹¹ Grazie a questa vecchia conoscenza nella capitale, che nel frattempo aveva fatto carriera e che godeva di una certa influenza a corte, Tawhīdī era in effetti finalmente riuscito, seppur per un breve periodo, a liberarsi dal peso della professione di copista-calligrafo, a inserirsi e a integrarsi nella vita ufficiale, accanto al visir. 'Abū Ḥayyān, tuttavia, non si dimostra riconoscente di questo favore: nell'introduzione al *Kitāb*, in un lungo discorso diretto, il matematico lo rimprovera di essersi dimenticato grazie a chi era riuscito a ottenere quella posizione così prestigiosa ed esclusiva.¹¹² Il discorso di rimprovero per la profonda ingratitudine mostrata nei suoi confronti culminerà in una richiesta che giustificherà la redazione dell'opera stessa: il minimo che Tawhīdī potesse fare per dimostrare la sua riconoscenza, ma anche per non perdere definitivamente la sua amicizia, è stilare il resoconto dettagliato – «come fossi seduto accanto a voi»¹¹³ – delle sedute del *maḡlis*. In caso contrario, conclude il matematico con veemenza: «Se non fai questo, attendi le conseguenze del mio allontanamento e aspettati di essere trascurato da me, come se io fossi con te e tu fossi assetato e disorientato; o 'Abū Ḥayyān, ti mangeresti le mani per il rimorso e deglutiresti la saliva per la frustrazione di ciò che hai perso in termini di protezione».¹¹⁴

110. Al-Būzaḡānī (940-998), attivo a Baghdad dal 959 fino alla sua morte, è stato uno dei più grandi matematici musulmani medievali e un importante astronomo (cfr. Ibn Ḥallikān, ed. 'ABBĀS 1968-1972: V, 167-168 e SUTER 1979: 159). Le sue innovazioni e contributi alla scienza includono una delle prime introduzioni conosciute ai numeri negativi e lo sviluppo del primo quadrante, uno strumento utilizzato dagli astronomi per esaminare il cielo. Il suo lavoro pionieristico nella trigonometria sferica fu enormemente influente sia per la matematica che per l'astronomia.

111. Cfr. CASSARINO 2017: 57. Sulla *Notte 1*, cfr. NATIJ 2008.

112. 'AMIN-ZAYN (1939-1944) 1953: I, 5.

113. *Ivi*: I, 7.3-4.

114. *Ivi*: I, 7.4-7.

Le tematiche affrontate nelle *Notti* dell'Imtā' sono le più varie e le più vaste: si passa senza soluzione di continuità, e in maniera pressoché olistica, dalla scienza alla filologia, dalla filosofia alla religione, dalla politica a discussioni di carattere sociologico. Anche solo da un elenco sommario degli argomenti affrontati a più riprese nelle *Notti* risulterà evidente il motivo per cui di quest'opera non esista uno studio sistematico complessivo, ma che ne siano state analizzate soltanto singole parti, da angolazioni e discipline differenti, almeno da parte della critica occidentale. Si accennano, di seguito, i contenuti di alcune *Notti* per capire la sconfinatezza tematica dell'opera:¹¹⁵ (§1) presentazioni di illustri filosofi e pensatori contemporanei insieme ai loro circoli. Nella *Notte 2* il primo a essere presentato è 'Abū Sulaymān al-Siġistānī, seguito dai filosofi cristiani Yahyā b. 'Adī, 'Īsā b. Zur'ah, Ibn al-Ḥammār e Ibn al-Samḥ, ma sono introdotti anche al-Qūmisī, Miskawayh, il medico e traduttore Naẓīf nonché 'Īsā b. 'Alī, figlio del visir 'Alī b. 'Īsā b. al-Ġarrāh. Nelle *Notti 4-5 e 8* si legge di Ibn al-'Amīd e di Sāḥib b. 'Abbad; (§2) la percezione dell'altro e dell'altrove a partire da comparazioni relative alle differenti virtù e meriti di popoli di diverse nazioni, per arrivare alla superiorità degli arabi (*Notti 6; 14*); (§3) un confronto tra la logica greca e la grammatica araba (*Notte 8*);¹¹⁶ (§4) le disposizioni morali dell'uomo, «caratteri, 'aḥlāq» e «stati, 'aḥwāl» della natura umana (*Notte 9*);¹¹⁷ (§5) «resoconti, nawādir» di zoologia,¹¹⁸ biologia e mineralogia (*Notti 10-12*); (§6) l'anima (*Notti 13; 35*)¹¹⁹ e la sua «sakīnah» (*Notte 14*); (§7) sensazione e ragione (*Notte 15*); (§8) determinismo e libero arbitrio (*Notte 16*); (§9) il rapporto tra filosofia, religione rivelata e politica, gli 'Iḥwān al-Ṣafā' (*Notte 17*);¹²⁰ (§10) astronomia e astrologia (*Notte 2*); (§11) aritmetica (*Notte 7*); (§12) alchimia (*Notte 17*); (§13) storia naturale (*Notte 24*); (§14) argomenti di carattere

115. Cfr. il censimento in BERGÉ 1972: 98 e in ENDRESS 2016b: 289-290, cfr. inoltre MARGOLIOUTH 1926 (2000) e REYMOND 2018.

116. Cfr. *supra*: nota 82.

117. Cfr. BERGÉ 1979: 305-316.

118. Cfr. KOPF 1956.

119. Si tratta delle *Notti* tradotte e commentate nei prossimi capitoli di questo volume, cfr. inoltre KENANAH 2019.

120. Cfr. REYMOND 2012; HAMDANI 1978.

letterario, retorico, stilistico, formale, morfologico, lessicografico, grammaticale; (*Notti* 17; 30; 36; 38; 40); (§14) l'emozione provocata dalla musica e dal canto (*Notte* 21); (§15) citazioni di 'aḥādīṭ (*Notte* 23); (§16) la prosa e la poesia (*Notte* 25);¹²¹ (§17) la pluralità religiosa e settaria (*Notte* 40); (§18) l'ospitalità (*Notti* 31-33); (§19) il sufismo e l'uomo nella società (*Notte* 34); (§20) racconti di vicende storiche antiche o coeve (*Notti* 20; 38); (§21) definizioni dei termini etici (*Notte* 37) e (§22) il ruolo dello studioso nella società (*Notte* 38).

5. *Le Notti sull'anima e le fonti greco-arabe*

5.1. *La Notte 13*

Anche se animata da una pluralità di voci, la *Notte* 13 è una conversazione tra i soli Ibn Sa'dān al-Āriḍ e 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Il visir dà carta bianca al suo intrattenitore: scegliere l'argomento e condurlo. Tawḥīdī, sebbene riconosca le difficoltà legate al tema e le diverse opinioni che circolano in proposito, sceglie di parlare dell'anima. Espone al visir, per tutta la prima metà della *Notte*, una serie di dottrine sull'anima pronunciate da filosofi senza nome (se ne individuano almeno due).¹²² Sarà, tuttavia, solo grazie all'«intelletto veritiero, *al-'aql al-nāṣiḥ*» dell'unico filosofo chiamato per nome, 'Abū Sulaymān al-Siġistānī, che si farà chiarezza sulle questioni riguardanti l'anima.

Il primo filosofo a prendere parola intende dimostrare l'immortalità e la sostanzialità dell'anima. L'argomentazione si articola in più punti e tocca più aspetti della dottrina platonica e neoplatonica dell'anima: la si riassume ora punto per punto.

(§1) L'attività del percepire è differente rispetto a quella del pensare: la prima ha bisogno degli strumenti del corpo, la seconda no. La natura stessa degli oggetti pensati è differente rispetto a quella degli oggetti percepiti: gli uni sono intellegibili (es. l'istan-

121. Cfr. HACHMEIER 2004; REYMOND 2008.

122. Le dottrine del primo filosofo, introdotte da «qāla ba'd al-falāsifah», sono esposte alle ll. 13.7-31; quelle del secondo, anticipate da «qāla 'āḥar», sono esposte alle ll. 13.32-62.

te), gli altri sensibili (es. gli odori). Ciò che agisce da sé senza gli strumenti del corpo non perisce con esso. Pertanto, l'attività cognitiva dell'anima razionale, sulla base di *come* pensa e di *cosa* pensa, è incompatibile con l'ipotesi di un'anima corporea e corruttibile.¹²³

- (§2) Se l'anima perisse con il corpo, le pratiche e le consuetudini degli uomini finalizzate a rendere onore ai defunti (l'elemosina e la preghiera per la salvezza delle loro anime nonché la visita alle loro tombe) non avrebbero motivo di esistere. Questa prova empirica che poggia sul *consensus gentium* e non sulla spiegazione razionale, si eleva a elemento probante e a criterio di verità.¹²⁴
- (§3) L'anima è immortale poiché somiglia alla «realtà divina, *al-'amr al-'ilāhī*», mentre il corpo somiglia alla «cosa morta, *al-šay' al-mayyit*». Inoltre, dal momento che è la realtà divina, Dio, a guidare e a governare tutte le cose, è l'anima a provvedere e a dare vita al corpo e non viceversa.¹²⁵
- (§4) L'anima è una sostanza poiché ammette i contrari.
- (§5) L'anima non è una materia poiché non ammette né dimensione né misura, e non è un corpo dato che, a differenza di questo, essa può penetrare in tutte le parti del corpo.¹²⁶

Il primo filosofo della *Notte 13* vuole dunque far dipendere la dimostrazione dell'immortalità dell'anima prima dall'attività cognitiva che l'anima razionale è capace di esercitare senza lo strumento del corpo (sottolineando quanto tale attività sia differente rispetto a quella percettiva), poi dalla sua maggiore somiglianza alla «realtà divina». Sebbene non venga esplicitata la natura di tale somiglianza, è evidente come questa seconda prova insista non su ciò che l'anima *fa*, ma su ciò che l'anima *è*. L'incorruttibilità dell'anima è desunta direttamente dalla sua essenza o natura, appartenente a una realtà superiore, divina, dalla quale deriva ogni forma di ordine e di governo della realtà inferiore. Il filosofo, seguendo la linea che con-

123. Cfr. comm. ll. 13.7-16.

124. Cfr. comm. ll. 13.17-20.

125. Cfr. comm. ll. 13.21-24.

126. Cfr. comm. ll. 13.26-31.

trappone l'anima affine alla divinità e il corpo affine al composto, prosegue parlando della sua sostanzialità e della sua diversità rispetto alla dimensione materiale e corporea.

A questo punto Tawhīdī introduce le dottrine di un altro filosofo anonimo. Questi osserva che il corpo è mosso o dall'interno o dall'esterno. Assunto e dimostrato il fatto che è l'anima a muovere il corpo dall'interno, egli conclude che se ogni motore che muove qualcosa di diverso da sé è vivente, sussistente ed esistente, allora l'anima è «ḥayyah qā'imah mawǧūdah». ¹²⁷

Il filosofo affronta, poi, l'argomento che era stato rapidamente dichiarato dal primo filosofo (§4). ¹²⁸ Questi spiega che se è propria della sostanza la possibilità di accogliere qualità contrarie, allora l'anima è una sostanza. Vediamo che essa ammette, infatti, tanto l'ignoranza quanto la scienza, tanto la virtù quanto il vizio, mantenendo inalterata la propria natura. ¹²⁹

Nei punti successivi del discorso il filosofo insiste sulla sostanzialità, sull'esistenza e sulla sussistenza in sé dell'anima. Spiega, infatti, che (§1) se il corpo è una sostanza mossa, non è possibile non considerare sostanza ciò che lo muove e lo anima; (§2) se il corpo è un esistente, non è possibile non considerare tale anche ciò che lo muove e lo anima; (§3) se l'anima è il principio di vita del corpo, il corpo sussiste in virtù dell'anima e non viceversa; infine, (§4) se l'anima sussiste in sé, e ciò che sussiste in sé è una sostanza, allora l'anima è una sostanza. ¹³⁰

Le dottrine esposte dal secondo filosofo nella *Notte 13* sono molto vicine a quelle contenute nel Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν (*Compendio sull'anima a Taziano*) dello pseudo-Gregorio il Taumaturgo (213-270). ¹³¹ Data la vicinanza (anche letterale) tra le dottrine, prima di passare al discorso di Siǧistānī vale la pena sof-

¹²⁷. Cfr. comm. ll. 13.32-47.

¹²⁸. Cfr. l. 13.25.

¹²⁹. Cfr. comm. ll. 13.48-52.

¹³⁰. Cfr. comm. ll. 13.53-62.

¹³¹. L'attribuzione a Gregorio il Taumaturgo è stata considerata dubbia fin dai tempi della prima edizione del testo, datata al 1604. Per un'analisi sulla storia degli studi relativi alla ricezione del trattato in lingua greca, siriana e araba, da parte di studiosi moderni e contemporanei, cfr. CELIA 2011.

fermarsi sulla trasmissione araba di questo pseudoepigrafo. Dell'originale greco vi sono versioni siriane,¹³² persiane¹³³ e arabe. Le opere conosciute come *Muḥtaṣar kitāb al-nafs*¹³⁴ e *Risālah fī l-nafs*¹³⁵

132. Le testimonianze più antiche del Λόγος κεφαλαιώδης sono conservate non nella letteratura greca, bensì in quella siriana, e in particolare in due manoscritti del VII secolo: Monte Sinai, Monastero di S. Caterina, Syr. 16 e London, British Library, Add. 14658 (su cui cfr. EINARSON 1933; GIBSON 1894; un terzo manoscritto siriano risale, invece, al XV-XVI secolo). Il primo codice tramanda il testo non come una traduzione dello scritto di Gregorio, ma come un «Trattato di Aristotele sull'anima, memro d-Aristūṭalis d-'al napšo». La prima edizione di questa traduzione è a cura di SMITH LEWIS 1894: 19-26 seguita dalla traduzione tedesca di RYSEL 1896. Un'edizione si trova in FURLANI 1915b: 299, che identifica nel Λόγος κεφαλαιώδης la fonte della traduzione siriana. Un frammento catenario siriano dell'VIII secolo attribuisce la traduzione al Taumaturgo. Sul contenuto della traduzione siriana, sull'ambiente filosofico in cui è stata elaborata e sulla sua eredità nella letteratura siriana relativa allo statuto dell'anima, cfr. HUGONNARD-ROCHE 2014.

133. MA'ŠŪMĪ 1955, pur segnalando l'esistenza di una traduzione persiana del testo, non la utilizza a fini di critica testuale delle versioni arabe. ARNZEN 1998: 681-682 sottolinea l'importanza della traduzione persiana poiché più antica di tutti i testimoni manoscritti delle versioni arabe sinora individuati. Proprio per questo, sottolinea lo studioso, dovrebbe essere utilizzata per accertare le edizioni arabe esistenti o, se necessario, per ricostruire il testo. Un confronto da parte di Arnzen tra la traduzione persiana (trascritta da Kāšānī) e la versione breve rivela, infatti, una serie di varianti più o meno ampie.

134. Il titolo completo è *Muḥtaṣar kitāb al-nafs 'an al-faylasūf 'Aristūṭālīs wa-huwa sab' 'abwāb* (Compendio del libro sull'anima secondo il filosofo Aristotele ed è in sette capitoli). Si tratta, infatti, di un compendio organizzato in sette capitoli: *al-bāb al-awwal* (Capitolo primo); *al-bāb al-tānī fī 'iḥbāt wuḡūd al-nafs* (Capitolo secondo circa la prova dell'esistenza dell'anima); *al-bāb al-tālīt fī 'anna l-nafs ḡawhar* (Capitolo terzo sul fatto che l'anima è una sostanza); *al-bāb al-rābi' wa-huwa 'iḥbāt 'anna l-nafs rūḥ* (Capitolo quarto circa la prova che l'anima è uno spirito); *al-bāb al-ḥāmis wa-huwa 'iḥbāt 'anna l-nafs baṣīṭah ḡayr murakkabah* (Capitolo quinto circa la prova che l'anima è semplice e non composta); *al-bāb al-sādis wa-huwa 'anna l-nafs ḡayr mā'itah* (Capitolo sesto sul fatto che l'anima non muore); *al-bāb al-sābi' wa-huwa 'iḥbāt 'anna l-nafs muḥakkirah 'āqilah* (Capitolo settimo circa la prova che l'anima è pensante e razionale).

135. Il titolo completo è *Hādīhī risālah fī l-nafs min maqālat 'Aristūṭālīs wa-hiya mubawwabah 'alā sab' 'abwāb* (Questa è un'epistola sull'anima dal trattato di Aristotele e si divide in sette capitoli). Si tratta, infatti, di un'epistola organizzata in sette proposizioni: *al-qawl al-awwal fī darak kull ma'lūm* (Proposizione prima circa l'apprensione di ogni intelligibile); *al-qawl al-tānī fī 'iḥbāt wuḡūd al-nafs* (Proposizione seconda circa la prova dell'esistenza dell'anima); *al-qawl al-tālīt fī 'anna l-nafs ḡawhar* (Proposizione terza sul fatto che l'anima è una sostanza); *al-qawl al-rābi' fī 'anna l-nafs rūḥāniyyah wa-laysat bi-ḡismāniyyah* (Proposizione quarta sul fatto che l'anima è spirituale e non corporea); *al-qawl al-ḥāmis fī 'anna l-nafs baṣīṭah ḡayr murakkabah* (Proposizione quinta sul fatto che l'anima è semplice, non composta); *al-qawl al-sādis fī 'anna l-nafs lā tamūt*

– entrambe attribuite ad Aristotele dalla tradizione – sono rispettivamente le versioni arabe lunga¹³⁶ e breve¹³⁷ di questo compendio sull'anima. Le versioni arabe sono simili sia nel contenuto, sia nei titoli delle singole sezioni che le compongono (a loro volta corrispondenti ai κεφάλαια dell'originale greco), ma la versione lunga è, in effetti, più estesa dell'altra, nonché più fedele alla tradizione greca e siriana del Λόγος κεφαλαιώδης. Vi sono, infine, alcune differenze nelle argomentazioni, nel loro ordine e nella loro articolazione.

Le versioni lunga e breve trasmettono ai filosofi arabi una schematica rassegna di sette tesi psicologiche fondamentali del platonismo e del neoplatonismo: l'apprensione, l'esistenza, la sostanzialità, l'incorporeità, la semplicità, l'immortalità e l'attività razionale

(*Proposizione sesta sul fatto che l'anima non muore*); *al-qawl al-sābi' fī 'anna l-fikr wa-l-ma'rifah al-'aqliyyah fī l-nafs* (*Proposizione settima sul fatto che il pensiero e la conoscenza intellettuale sono nell'anima*).

136. La versione lunga è edita e tradotta in tedesco in GÄTJE 1971b: 100-113. ULLMANN 1977 porta un indice di varianti per emendare l'edizione di Gätje sulla base di un altro testimone (ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, V. 292) che conserva la versione lunga.

137. La prima edizione e traduzione italiana della versione araba breve del Λόγος κεφαλαιώδης si deve a FURLANI 1915a: 123-131 sulla base di due manoscritti londinesi risalenti al XVII secolo; i London, British Library, Add. Or. 7453 e Add. Or. 23/403. Ai ff. 76v-77v del primo manoscritto è contenuta la versione breve con il titolo *Hunā muḥtaṣar min qawl al-ḥakīm 'Aristū'ālīs al-faylasūf fī l-nafs wa-huwa sab' 'aqwāl* (*Qui vi è un compendio di quello che il saggio filosofo Aristotele ha detto sull'anima e si compone di sette proposizioni*), seguita da una parafrasi araba del *De caelo* di Aristotele (*Kitāb samā' wa-l-'ālam*) e dallo pseudo-aristotelico *De regimine principum*. Il secondo manoscritto contiene soprattutto opere avicenniane: RAMÓN GUERRERO 1980: 9-10, seguendo FURLANI 1915a: 122, ipotizza sia questo il motivo per cui BROCKELMANN (1898) 1943: I, 595 attribuisce lo scritto ad Avicenna, opinione condivisa indipendentemente da MA'ŠŪMĪ 1955: 131-144, che edita una seconda volta il testo sulla base di un terzo manoscritto (Kolkata, Asiatic Society of Bengala, 8.756), ritenendo che si tratti di una traduzione in arabo di un testo originale di Avicenna scritto in persiano. FURLANI 1915a: 135 ne riconosce l'origine nel Λόγος κεφαλαιώδης dello pseudo-Gregorio. L'edizione di riferimento della versione breve si deve a GÄTJE 1971a: 120-129, sulla base di cinque manoscritti, seguita da una traduzione tedesca. Uno studio e una traduzione spagnola è a cura di RAMÓN GUERRERO 1980: 16-20. ARNZEN 1998: 681-689 fornisce una lista di trentanove nuovi testimoni arabi e persiani di entrambe le versioni, breve e lunga (anche se avverte che a causa delle scarse informazioni fornite dai cataloghi, non è sempre stato possibile determinare con esattezza, attraverso il titolo o l'*incipit*, se si trattasse di un testimone della versione breve o lunga).

dell'anima. Secondo "Aristotele" l'anima è una «sostanza, *ḡawhar*», «semplice e non composta, *basīṭah ḡayr murakkabah*», «incorporea, *ḡayr ḡismaniyyah*», «immortale, *ḡayr mā'itah*», responsabile del movimento, della vita e del pensiero dell'uomo.¹³⁸ Tali dottrine sono esposte in modo conciso e astratto, seguendo un'andatura prevalentemente sillogistica. I contenuti delle due versioni presentano, inoltre, affinità argomentative con il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, con i perduti Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio e con l'anima parafrasi-compendio del *De anima* di Aristotele (d'ora in poi *Parafrasi del De anima*).¹³⁹

La *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (Epistola sulla differenza tra lo spirito e l'anima) di Qusṭā b. Lūqā¹⁴⁰ presenta delle corrispondenze testuali, talvolta letterali, con la versione breve (in particolare in relazione all'argomento sulla sostanzialità dell'anima: nella *Risālah* attribuita a Platone, nella versione breve del Λόγος κεφαλαιώδης contenuta nella terza proposizione),¹⁴¹ tanto che Furlani¹⁴² attribuisce al medico melchita la paternità del testo. Questa ipotesi è sottoscrit-

138. Cfr. la sintesi dei contenuti delle due versioni arabe in GÄTJE 1971: 56-58.

139. ARNZEN 1998: 130-132 ha dimostrato la dipendenza di alcune sezioni della versione breve dalla *Parafrasi del De anima* aristotelico e da alcune argomentazioni delle proposizioni 15 e 16 degli *Elementi di Teologia* di Proclo.

140. Qusṭā b. Lūqā l-Ba'labakkī (820-912/920 ca.) fu medico, astronomo e prolifico traduttore dal greco e dal siriano. Le fonti biobibliografiche arabe sono ricche di informazioni su questo dotto e si trovano raccolte in DAIBER 1980: 3-4; 1990 e in GABRIELI 1912. Terminologia e stile di traduzione lo avvicinano alle opere prodotte all'interno del "circolo di al-Kindī", sul quale si veda ENDRESS 1997, in particolare a quelle del traduttore Ibn al-Biṭrīq. L'educazione filosofica di Ibn Lūqā si inserisce nella tradizione del tardo neoplatonismo, come suggerisce la dottrina del πνεῦμα esposta nella *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*, di cui si parlerà nel comm. ll. 35.106-110. L'edizione e la traduzione italiana dell'epistola si può leggere in GABRIELI 1910, ma per un'edizione più recente, insieme alla traduzione francese, cfr. TROUPEAU 2011. Cfr. inoltre l'edizione e la traduzione italiana di un'opera di controversia in SAMIR-ZILIO-GRANDI 2016. Rispetto alla convenzionale data di morte collocata nel 912, SWANSON 2010 ipotizza che Ibn Lūqā fosse ancora vivo nel 920.

141. L'argomentazione di Qusṭā b. Lūqā è riportata nel T.7 del comm. ll. 13.48-52. La terza proposizione della versione breve del Λόγος κεφαλαιώδης si trova in parte nel T.6 e in parte in calce al T.8 del comm. ll. 13.53-62.

142. FURLANI 1915a: 135-137.

ta da Gätje¹⁴³ ma messa in dubbio da Arnzen.¹⁴⁴ Che l'autore della versione breve sia o non sia Quṣṭā b. Lūqā, con le parole di Ramón Guerrero, «lo cierto es que conoció la obra de Gregorio Taumaturgo, bien en su original griego, bien en su versión siríaca, bien en la versión árabe larga, pues, en caso contrario, no se explicaría el paralelismo de los pasajes a los que hemos aludido».¹⁴⁵ Quanto all'autore della versione lunga, grazie alla testimonianza di uno dei manoscritti che la conserva, è stata avanzata l'ipotesi di Tābit b. Qurrah (m. 901).¹⁴⁶

Che le traduzioni arabe provengano dalla versione siríaca o direttamente da quella greca è una questione dibattuta: Furlani sostiene la provenienza greca della versione breve, mentre Gätje, sulla base del confronto delle tre versioni (greca, siríaca e araba) sostiene che entrambe le recensioni arabe siano dipendenti dalla versione siríaca,¹⁴⁷ anche se non necessariamente da quella conservata ed edita da Furlani.¹⁴⁸

Tornando alla *Notte 13*, terminato il resoconto delle dottrine espresse dal secondo filosofo, Tawḥīdī introduce il discorso sull'anima del maestro 'Abū Sulaymān al-Siġistānī:¹⁴⁹ questi dichiara che, come ci si affida all'interiorità, è immediata la distinzione tra la tridimensionalità del corpo e l'incorporeità dell'anima. L'anima

143. GÄTJE 1971: 60-62.

144. ARNZEN 1998: 132 ritiene necessario esaminare se il traduttore arabo del Λόγος κεφαλαιώδης abbia utilizzato altro materiale platonico per confermarne un'affiliazione al circolo di al-Kindī.

145. RAMÓN GUERRERO 1980: rimando perciò al confronto dottrinale tra le due versioni arabe, l'originale greco e la versione siríaca. Cfr. in proposito anche GÄTJE 1971: 54-62.

146. GUTAS 2016: 717-718. Un manoscritto di Teheran, segnalato da ARNZEN 1998: 686 nota 19 e datato al 1194, conserva due opere dal titolo *Ġawāmi' kitāb al-ḥayawān li-'Aristātālīs wa-ba'dahu sab' maqālāt fī l-naḥs laḥū 'aydan*, 'istahraġahā Tābit b. Qurrah li-Muḥammad b. Mūsā l-Munaġġim. Con «'istahraġahā» si presuppone che Tābit fosse l'autore di ambedue, sia dell'opera di argomento zoologico, sia di quella di argomento psicologico in sette capitoli: la versione lunga del Λόγος κεφαλαιώδης. Trattandosi di un manoscritto poco studiato, è un'ipotesi che attende ancora di essere confermata.

147. Cfr. gli esempi che fanno propendere per questa ipotesi in GÄTJE 1971: 58-59.

148. FURLANI 1915a.

149. Il discorso di Siġistānī comincia alla l. 13.69 e continua fino al termine del *maġlis*.

sovrintende a ogni cosa, sfugge ai sensi, non è divisibile dal corpo, non ha bisogno del corpo, non la raggiunge né il freddo né la noia: è una sostanza semplice.¹⁵⁰

Siġistānī si occupa, innanzitutto, di dimostrarne l'incorporeità. L'anima non è un corpo poiché contrariamente a quanto avviene nella dimensione corporea, essa può ricevere molteplici forme. Tale «ġawhar mabsūt» non è, infatti, come la cera o l'argento che dell'anello non possono accogliere in maniera completa che una sola incisione. L'anima, al contrario, può ricevere senza il minimo difetto le forme più varie che contribuiscono, anzi, alla crescita intuitiva dell'uomo.¹⁵¹

L'anima, poi, non è un accidente, poiché l'accidente dipende ontologicamente dal soggetto a cui inerisce: è un «predicato, *maḥmūl*», un modo d'essere di «ciò che porta, *hāmil*» (cioè del suo sostrato) e non svolge mai la funzione di soggetto, poiché si trova sempre in ciò che è altro da esso. È l'anima ad essere il soggetto per gli accidenti.¹⁵²

A partire dalla definizione dell'anima come «ġawhar mabsūt» e dalle dimostrazioni impiegate per sostenerne l'incorporeità e la sussistenza in sé, le parole di Siġistānī si rivelano eco chiare di dottrine contenute nelle fonti neoplatoniche adattate in lingua araba. L'influenza del neoplatonismo sul discorso di Siġistānī, come anche su quello dei filosofi che prendono parola prima di lui, è infatti palpabile.

Gli arabi hanno recepito parte delle *Enneadi* di Plotino ordinate e pubblicate in greco dal discepolo Porfirio. La fonte più importante per la trasmissione della filosofia neoplatonica al mondo di lingua araba è conosciuta con il nome di «The Arabic Plotinus Source».¹⁵³ Di quella che doveva essere un'unica traduzione originaria delle plotiniane *Enneadi* IV-V-VI, ci sono giunti tre testi distinti:¹⁵⁴

150. Cfr. comm. ll. 13.69-79.

151. Cfr. comm. ll. 13.80-89.

152. Cfr. comm. ll. 13.90-92.

153. ROSENTHAL 1952; 1953; 1974.

154. Un'edizione araba di quasi tutto il materiale si può trovare in BADAWI 1955. A edizione araba migliorata, LEWIS 1959, nel secondo volume dell'*editio maior* delle opere di Plotino a cura di Henry-Schwyzler, offre la traduzione inglese di tutto il materiale plotiniano passato in lingua araba. Per uno stato dell'arte sul Plotino arabo, cfr. AOUD 1989: 541-590; sulla trasmissione, cfr. ZIMMERMANN 1986: 110-240; sulle varie componenti, cfr. ROWSON 1992; D'ANCONA 2004.

- (§1) la *Teologia di Aristotele* (*ʿUṭlūḡiyyā ʿAristāṭālīs*),¹⁵⁵ che consta di dieci «capitoli, *mayāmir*» di differente lunghezza e struttura (il primo¹⁵⁶ dei quali contiene un prologo – che colloca la traduzione, ad opera del cristiano Ibn Nāʾimah al-Ḥimṣī, tra l'833 e l'842 – seguito da un elenco di argomenti, i «capi delle questioni, *ruʾūs al-masāʾil*», connessi a Plot., *Enn.* IV 4 [28]);¹⁵⁷
- (§2) l'*Epistola sulla scienza divina* (*Risālah fī l-ʿilm al-ʿilāhī*) originariamente attribuita ad al-Fārābī;¹⁵⁸
- (§3) una serie di *excerpta* attribuiti a un misterioso «Sapiente greco, *al-Ṣayḡ al-Yunānī*», conosciuti come i *Detti del Sapiente greco*.¹⁵⁹ Quest'ultimo gruppo di frammenti è disseminato in più testimoni: nell'«Antologia di Oxford»,¹⁶⁰ conservata nel ms. Oxford, Bodleian Library, Marsh 539,¹⁶¹ e in opere dossografiche appartenenti alla tradizione del *Ṣiwān al-ḥikmah*, in particolare

155. Della pseudo-*Teologia* esistono due versioni distinte: una «recensione breve», o «vulgata», conservata dalla maggior parte dei testimoni arabi e di cui DIETTERICI (1882) 1969 ha fornito l'*editio princeps*; e una «recensione lunga», anteriore, testimoniata da frammenti arabo-ebraici su cui si basa la traduzione latina, cfr. AOUD 1989: 564-570; PINES 1964; FENTON 1986; TREIGER 2024.

156. Cfr. D'ANCONA 2001; 2017: 457-460; per una panoramica dei contenuti dei dieci *mayāmir* e del profilo filosofico dell'autore della pseudo-*Teologia*, «aristotelico» e monoteista, cfr. anche D'ANCONA 1992b.

157. Cfr. D'ANCONA 2012.

158. L'origine enneadica di questa epistola fu scoperta da KRAUS 1940-1941: 263-295; cfr. D'ANCONA 2014a; 2020.

159. Cfr. ROSENTHAL 1952; 1953; 1955; ZIMMERMANN 1986: 113 e 208-214; AOUD 1989: 574-580; D'ANCONA 2004b: 159-170. La *Risālah li-l-Ṣayḡ al-Yunānī fī bayān ʿālamā l-rūḥānī wa-l-ḡismānī* (*Epistola del Sapiente greco sui mondi spirituale e corporeo*), di cui è riportato un estratto nel T.43 del comm. ll. 35.132-139, è scritta da un autore sconosciuto che si propone di riordinare e chiarire le dottrine del «Sapiente greco», non seguendo, tuttavia, il testo delle *Enneadi* come lo segue il resto del *corpus* del Plotino arabo, cfr. ed. e trad. ROSENTHAL 1955: 42-65.

160. Così chiamata da ZIMMERMANN 1986.

161. Cfr. ed. e trad. ROSENTHAL 1952: 474-492; 1953: 370-383; ed. BADAWI 1955: 184-194; rispetto a *Enn.* IV 8 [6], cfr. ed. e trad. D'ANCONA 2003: 239-246; COTTELL 2007. Cfr. l'edizione, traduzione e commento del manoscritto oxoniense in WAKELNIG 2014. Quella del *Philosophy Reader* (secondo l'editrice un esponente appartenente alla cerchia del filosofo e storico persiano Miskawayh) è la testimonianza più estesa dei *Detti*, che attribuisce materiale plotiniano a un «Sapiente greco», o semplicemente a un «Sapiente» o anche a Platone, e in altri casi ancora senza alcuna attribuzione. Il materiale dei *Detti* è talvolta perfettamente sovrapponibile e

nel *Muntaḥab šiwān al-ḥikmah*,¹⁶² nel *Kitāb al-mīlāl wa-l-niḥāl* di Šahrastānī¹⁶³ e nel *Kitāb nuzhat al-'arwāḥ al-'afrāḥ* di Šahrāzūrī. Siġistānī e il suo circolo, lasciando in eredità il materiale contenuto nel *Šiwān al-ḥikmah*, contribuirono direttamente alla trasmissione di una parte del materiale neoplatonico disponibile in lingua araba.

Come anticipato, l'insieme di tali frammenti presenta una traduzione parafrastica – adattata in senso monoteistico nelle dottrine (si legge di un Dio unico e personale che crea dal nulla) e non esente da fraintendimenti, banalizzazioni o interpolazioni con materiale originale, spesso di matrice aristotelica – delle ultime tre *Enneadi* di Plotino, nelle quali Porfirio raggruppa gli scritti relativi all'anima, al mondo intelligibile e all'Uno. Se vi sono dei punti su cui gli studiosi sono ormai concordi, come il fatto che tutti e tre i testi derivanti dalle *Enneadi* siano rappresentanti di un'unica traduzione,¹⁶⁴ dal greco all'arabo,¹⁶⁵ basata sull'edizione porfiriana delle *Enneadi*¹⁶⁶ e promossa dal circolo di al-Kindī,¹⁶⁷ il fatto che la parafrasi non riproduca né tutti i trattati enneadici summenzionati, né ne conservi l'ordine originario, solleva interrogativi e risposte differenti rispetto all'origine e al disegno che sta dietro a questi frammenti,¹⁶⁸ ma an-

talvolta complementare a quello della pseudo-*Teologia*: questo conferma il fatto che entrambi i frammenti attingevano dalla medesima traduzione.

162. Cfr. ed. e trad. ROSENTHAL 1953: 384-400; ed. BADAWI 1955: 195-198; per i passi del *Muntaḥab*, cfr. ed. DUNLOP (1979) 2016: ll. 1122-1170; ed. BADAWI 1974e: 172.13-176.3.

163. Cfr. GABRIELI 1946.

164. Cfr. ROSENTHAL 1952: 465-468.

165. Cfr. ZIMMERMANN 1986: 113-118, che esclude l'ipotesi di un intermediario siriano; cfr. inoltre BROCK 2007: 294-306.

166. Cfr. SCHWYZER 1941: 216-236.

167. Cfr. ENDRESS 1973: 68-71; 186; ZIMMERMANN 1986: 112.

168. È soprattutto la pseudo-*Teologia*, il frammento più esteso, a permettere di speculare sulle origini del Plotino arabo. ZIMMERMANN 1986: 130 sostiene che la pseudo-*Teologia* sia il risultato di un faticoso lavoro di cucitura di un editore posteriore, che tentava di riparare un'irrimediabile «physical catastrophe» di frammenti e fogli sparsi dell'originario Plotino arabo; ADAMSON 2000: 12-17 sostiene che l'ordine dell'opera che vediamo oggi non sia del tutto fortuito, ma almeno in parte intenzionale: l'"Adaptor" è un traduttore critico e selettivo del materiale neoplatonico; anche D'ANCONA 2003: 85-88 sostiene che a monte di questa struttura vi sia una *ratio*, che in particolare intendeva «estrarre dalle *Enneadi* IV-V-VI di Plotino un trattato di teo-

che al ruolo più¹⁶⁹ o meno¹⁷⁰ attivo di al-Kindī nell'adattamento della pseudo-*Teologia*, la porzione più estesa dei *Plotiniana Arabica*.¹⁷¹

Sulla base di uno studio delle tecniche di traduzione, delle somiglianze stilistiche, terminologiche e dottrinali, Endress¹⁷² ha dimostrato che al circolo di al-Kindī risalgono traduzioni anche di altre opere greche: a condividere non solo lo stile ma anche la dottrina e la pseudepigrafia del *corpus* del Plotino arabo è l'adattamento di un'altra opera neoplatonica, gli *Elementi di Teologia* di Proclo (m. 485), trasmessa in arabo con il titolo *Kitāb al-'idāh li-'Aristūṭālīs fī l-ḥayr al-mahd* (*Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro*),¹⁷³ più noto nel XIII secolo latino come *Liber de causis*.

Insieme al Plotino e al Proclo (ma anche all'Alessandro di Afrodisia) arabi, nel «Kindī's metaphysics file»,¹⁷⁴ si rintraccia anche una parafrasi anonima fortemente neoplatonizzata del *De anima* di Aristotele. Anche questa è un'opera che sembra ispirare le dottrine esposte nelle *Notti* sull'anima di Tawḥīdī, a partire dal modo stesso in cui Siġistānī definisce l'anima per la prima volta, ovvero come «ġawhar mabsūt».¹⁷⁵

logia, per completare la *Metafisica* di Aristotele con una descrizione del modo in cui la Causa Prima crea sia il mondo intellegibile che quello sensibile, invia le anime in quest'ultimo e governa tutto il creato con la sua provvidenza».

169. Cfr. D'ANCONA 2001: 86-102; 2004b: 159-176; 2017: 495.

170. Cfr. ZIMMERMANN 1986: 122.

171. Non solo la più estesa ma anche quella che ha maggiormente influenzato la filosofia araba medievale. La pseudo-*Teologia* è stata infatti conosciuta, oltre che da Siġistānī, Miskawayh e al-'Amirī, anche da al-Fārābī (cfr. MARTINI BONADEO 2008: 63.16-65.12) e da Avicenna: di quest'ultimo ci restano, anche se incomplete, delle «Note» alla *Teologia*, contenute in una grande opera polemica, il *Kitāb al-'inṣāf wa-l-'intiṣāf* (*Libro del giudizio equo ed equanime*). Le note sono editate da BADAWĪ 1947: 37-74; cfr. gli studi in GARDET 1972; JANSSENS 1997; GUTAS 2014: 144-155, in particolare 152-153; sulla relazione anima-corpo, cfr. ADAMSON 2004.

172. Cfr. ENDRESS 1973; cfr. anche la ripresa delle tesi di Endress in GUTAS 2002: 166-177 sui «complessi» di traduzioni.

173. Alcune proposizioni del *Kitāb fī l-ḥayr al-mahd* appaiono fortemente influenzate dalla rilettura creazionista e aristotelizzante della pseudo-*Teologia*, cfr. in proposito lo studio complessivo in D'ANCONA 1995 ma anche 2014b; sul Proclo arabo si veda WAKELNIG 2011. Ci sono pervenute inoltre venti proposizioni distinte dal *Liber de causis*, che derivano dagli *Elementi di Teologia* di Proclo, attribuite nei manoscritti ad Alessandro di Afrodisia, anch'esse risalenti al circolo di al-Kindī, editate in ENDRESS 1973.

174. ZIMMERMANN 1986: 131.

175. Cfr. comm. ll. 13.69-79.

L'anonima *Parafrasi del De anima*,¹⁷⁶ annoverata tra le traduzioni del circolo di al-Kindī per la prima volta da Endress,¹⁷⁷ è un testo di origine alessandrina menzionato anche nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm.¹⁷⁸ L'originale greco ebbe fortuna a Costantinopoli, dove fu letto sino al XIII-XIV secolo – come testimoniato dagli scritti di Sophonias –, mentre in traduzione araba è un esempio importante del *modus operandi* con cui il circolo kindiano rielaborava e adattava le opere di origine greca al nuovo contesto. Tra le fonti della parafrasi è stato individuato il commento al *De anima* di Giovanni Filopono¹⁷⁹ – insieme ad altri scritti neoplatonici quali *excerpta* di Stefano di Alessandria e dei *Prolegomena philosophiae* della scuola di Ammonio –, testo che sebbene non sia attestato in arabo,¹⁸⁰ sarà noto ad Avicenna.¹⁸¹ Sulla base dei parallelismi individuati tra la *Parafrasi del De anima* e l'omonimo lavoro di Sophonias,¹⁸² Arnzen ha supposto che l'antecedente greco (forse composto tra l'inizio del VII secolo e il primo trentennio del IX secolo) circolasse negli ambienti monastici o patriarcali bizantini, e che sia entrato nella tradizione araba tra l'820 e l'845 grazie alla penna di Ibn al-Biṭrīq.

D'altra parte, la questione relativa alla o alle traduzioni arabe di 'Ishāq b. Ḥunayn (830-911) del *De anima* di Aristotele è nient'affatto semplice e ancora non del tutto risolta. Sono state avanzate varie interpretazioni sulla testimonianza biobibliografica più antica e completa a riguardo, tramandata da Ibn al-Nadīm.¹⁸³ Gli studiosi dibattono in particolare sull'esistenza o meno di una seconda traduzione completa e rivista di 'Ishāq oltre a quella incompleta di cui abbia-

176. L'opera è stata edita due volte, una prima volta in maniera imprecisa da 'AHWĀNĪ 1950 e una seconda volta, meticolosamente, da ARNZEN 1998 che ne analizza con acribia l'articolata tradizione manoscritta, araba e persiana. Cfr. inoltre SEBTI 2007.

177. ENDRESS 1973: 56-57.

178. FLÜGEL 1871-1872: I, 251.15-16.

179. ARNZEN 1998: 212-213. Sulle interpretazioni neoplatoniche del *De anima*, cfr. inoltre HOFFMANN 2014; BLUMENTHAL 1976a; 1996.

180. Per una rassegna aggiornata relativa alla ricezione di Filopono in lingua araba si veda D'Ancona 2019; cfr. inoltre GANNAGÉ 2012.

181. Cfr. GUTAS 1986 e 2004.

182. HAYDUCK 1883.

183. FLÜGEL 1871-1872: I, 251.

mo dei frammenti ricostruiti prima da Frank¹⁸⁴ a partire dalle riprese letterali delle *Note marginali al De anima* (*Ta'liqāt 'alā ḥawāṣṣī Kitāb al-naḥs*) di Avicenna¹⁸⁵ e più recentemente da Treiger,¹⁸⁶ a partire dalle traduzioni ebraica e latina della versione araba di 'Ishāq, nonché dalla *Parafrasi del De anima* di Temistio, anch'essa tradotta da 'Ishāq. Questa traduzione del *De Anima*, infatti, sopravvive anche in una versione arabo-ebraica¹⁸⁷ e in una versione arabo-latina, conservata nei lemmi del *Commento grande al De Anima* di Averroè.¹⁸⁸ In tempi recenti la traduzione araba di 'Ishāq è parzialmente pervenuta in un nuovo testimone iraniano (Ṭihrān, Kitābhāna-yi Maḡlis-i Šūrā-yi Islāmī, Tabatabā'ī 1367) delle *Ta'liqāt* di Avicenna che riporta, oltre alle note di commento, i lemmi della traduzione di 'Ishāq in maniera pressoché continua da *De an.* I a inizio di *De an.* II (l'ultimo lemma conservato riporta *De an.* II 2, 412 a 22-413 b 27).¹⁸⁹ L'opera avicenniana ritrovata in questa forma, in attesa di essere edita da Jabbour, è destinata a ribaltare tesi ormai consolidate sulla tradizione testuale di quest'opera.¹⁹⁰ I nuovi lemmi contenuti nelle *Ta'liqāt* di Avicenna, oltre a quelli ritrovati in un più antico trattato sull'anima del medico e filosofo cristiano Ibn Suwār (942-post 1017),¹⁹¹ non dirimono la questione relativa all'e-

184. FRANK 1959-1958.

185. BADAWI 1947: 85-116.

186. TREIGER 2017; sul dibattito cfr. inoltre GÄTJE 1971: 20-27; ELAMRANI-JAMAL 2003: 346-358; GEOFFROY 2011: 188-203, in particolare 195-196; IVRY 2001: 59-77. Sulla ricezione del *De anima* nei filosofi arabi, cfr. RAMÓN GUERRERO 1992.

187. BOSS 1994.

188. CRAWFORD 2009.

189. Cfr. ms. Tabatabā'ī 1367, p. 127.

190. Cfr. GUTAS 2014: 144-155 e JABBOUR 2023.

191. Nel suo *Trattato sull'immortalità dell'anima razionale dell'uomo secondo l'opinione di Aristotele* (*Maqālāh fī baqā' al-naḥs al-nāṭiqah min al-'insān 'alā ra'y 'Aristūṭālīs*), Ibn Suwār riporta delle citazioni letterali di traduzioni arabe perdute, costituendone la testimonianza più antica: tre lemmi tratti dal *De anima* di Aristotele (in particolare *De an.* I 4, 408 b 19-25; II 2, 413 b 25-29; III 4, 429 a 22-29) e un lemma dal *De anima* di Alessandro di Afrodisia nelle traduzioni di 'Ishāq b. Hunayn, cfr. ABRAM 2023. Ad eccezione di alcuni frammenti raccolti da MORAUX 1942: 205-221, non abbiamo testimonianza, neppure in greco, del commento di Alessandro di Afrodisia al *De anima* di Aristotele. Questo commentario è studiato e problematizzato da MORAUX 2001: 320-353 e più recentemente da KUPREEVA 2012: 109-129. Un altro testo di Alessandro sull'argomento è noto nella sua lingua originale, una sorta di saggio o monografia sull'anima. Secondo gli studiosi (cfr. ad esempio DONINI 1994: 5045-5056; ACCATTINO-DONINI 1996: VII-XI)

sistenza o meno di una seconda e più completa traduzione ad opera di 'Ishāq, ma danno sostegno all'ipotesi già avanzata dagli studiosi secondo cui la seconda traduzione completa e rivista di 'Ishāq di cui sembra parlare il *Fihrist* non sia mai esistita, dal momento che questi nuovi testimoni attingono alla medesima traduzione incompleta di 'Ishāq, l'unica che sembra circolare oltre a una traduzione completa, ma più antica (quella dello pseudo-'Ishāq)¹⁹² e a un supplemento siro-arabo di un tale di nome 'Abū 'Īsā, che gli studiosi identificano in Ibn Zur'ah: entrambe le traduzioni sono state utilizzate da autori posteriori proprio al fine di completare la versione di 'Ishāq.

5.2. La Notte 35

Rispetto alla tredicesima, Tawhīdī organizza ed espone i contenuti della *Notte 35* in maniera del tutto differente. Il lungo discorso di Siġistānī, unico filosofo interpellato, è racchiuso in una cornice più articolata: il visir chiede a Tawhīdī di andare a caccia di risposte a

l'autore attinge a parte del proprio commento al *De anima*, sia letteralmente sia in forma abbreviata. Il testo arabo del *De anima* di Alessandro è andato perduto ma, secondo alcuni testimoni manoscritti, esisteva una traduzione ebraica della versione araba di 'Ishāq ad opera di Samuel ben Judah di Marsiglia nel 1323 e poi rielaborata probabilmente nel 1340; si veda BRUNS 1887: XIV-XVI (parti della traduzione ebraica del *De anima* di Alessandro sono disponibili in tedesco come note a piè di pagina all'edizione di Bruns, a cura di Steinschneider, cfr. pp. 82.16-91.12); per una panoramica delle traduzioni ebraiche, cfr. ZONTA 2011: 666-74: 670-671. Sebbene la traduzione araba non sia giunta fino a noi, essa era certamente nota e utilizzata dai *falāsīfah* (al-Fārābī, Avicenna, Ibn Bāġġah, Averroè; cfr. almeno GÄTJE 1971: 26 e 69-73); tuttavia, Ibn Suwār è il primo a fornircene una fedele e consapevole ripresa letterale.

192. Avicenna, nelle sue *Ta'liqāt*, annota: «La versione del testo commentato era, fino a qui, quella della traduzione di 'Ishāq b. Hunayn; da qui in poi si tratta di un'altra traduzione con molteplici correzioni del commentatore (cioè Avicenna), *nushatu l-faṣṣi kāna 'ilā hāhunā naqlu 'Ishāq b. Hunayn, wa-min hāhunā naqlun āharun bi-islāḥātīn kaṭīratīn li-l-mufasssiri*», ed. BADAWI 1947: 109 nota 1. Che la traduzione utilizzata da Avicenna fino a quel punto sia effettivamente quella di 'Ishāq è stato confermato da FRANK 1959-1958: 233 attraverso un confronto tra il vocabolario e lo stile dei frammenti rilevabili dalle *Note* e le altre traduzioni di 'Ishāq a noi pervenute. Da *De an.* III in avanti Avicenna fa uso di un'altra traduzione del *De anima* (cfr. l'edizione in BADAWI 1954) che, nonostante sia attribuita a 'Ishāq dal manoscritto che la conserva, gli studiosi sono concordi sul fatto che si tratti di una traduzione meno accurata, parafrasata e non letterale, probabilmente più antica, legata al circolo di al-Kindī, cfr. GÄTJE 1971. È la *alia translatio* di cui fa uso Averroè per il suo *Commen- to grande al De anima* e di cui, proprio come Avicenna, ne lamenta la scarsa qualità.

una lunga lista di domande – relative all'anima, allo spirito, all'uomo, alla natura, all'intelletto, all'aldilà, agli angeli e a Dio – che si era gelosamente appuntato su un foglio. Non importa da chi provengono le risposte, spiega il visir, basta che siano convincenti, esaustive, sintetiche, ma soprattutto non copiate da un libro. Esse devono essere invece l'annotazione scritta di un discorso proveniente da una viva voce. Tawhīdī si rivolge a Siġistānī. Quest'ultimo tenta di adeguarsi alla volontà del committente, pur lamentandosi di quanto le domande del visir siano ambiziose e complesse, oltre che contrarie alla concisione richiesta, preoccupato di cadere nell'approssimazione.

Il primo quesito del visir è: «Cos'è l'anima? *Mā l-nafs?*»,¹⁹³ Riprendendo un *topos* delle trattazioni filosofiche sull'anima, Siġistānī, prima di rispondere alla domanda, esordisce denunciando la difficoltà dell'argomento e le differenti teorie avanzate a riguardo. Per cominciare, l'anima non può essere definita nel senso tecnico e aristotelico del termine, dal momento che essa non ha né un genere né una differenza. La difficoltà di mettere insieme una definizione è tale, spiega il filosofo, che il termine stesso con cui essa è nominata e conosciuta, «*nafs*», meglio esprime di cosa si sta parlando e dice più di quanto possa dire qualsiasi tentativo di definizione: è infatti più facile riconoscere o percepire l'anima piuttosto che esaminarne l'esistenza. Questo problema, sommato all'innata limitatezza e incapacità dell'uomo di definire le cose «semplici», porta a differenti (e talvolta opposte) definizioni di «anima». Gli antichi e i moderni, infatti, sono in disaccordo nel definirla: c'è chi pensa, ad esempio, che l'anima sia la «mescolanza, *mizāğ*» oppure la «composizione, *ta'alluf*» degli elementi, c'è chi pensa che sia «aeriforme, *hawā'iyyah*» oppure c'è chi pensa che sia la «perfezione, *tamām*» di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Il filosofo, nell'intento di dimostrare la difficoltà e il disaccordo nel definire l'anima, esemplifica otto definizioni (pur non escludendone altre) e, nel farlo, si avvale di una nota dossografia di origine greca.

Le raccolte dossografiche arabe hanno avuto un ruolo fondamentale nella diffusione della cultura filosofica in terra d'Islām.¹⁹⁴

193. Cfr. comm. ll. 35.58-73.

194. Gli studi di Rosenthal, come quello dedicato alla conoscenza della filosofia platonica nel mondo arabo, cfr. ROSENTHAL 1940 e 1941, danno il via agli studi mo-

A differenza delle più impegnative opere greche tradotte in arabo, normalmente consultate e studiate nei circoli e nelle scuole filosofiche, a partire dal X secolo le dossografie circolarono anche in ambienti colti ma meno specialistici e furono utilizzate da storici, letterati, medici, biobibliografi ed eresiografi.¹⁹⁵ Si individuano almeno due tipi di dossografie: (§1) traduzioni di opere dossografiche greche; (§2) raccolte dossografiche dalla finalità più mirata rispetto a quella della semplice traduzione di un'opera dal greco secondo la quale veniva riorganizzato o rielaborato materiale di origine greca.¹⁹⁶ Nella *Notte 35*, Siğistānī si avvale della prima tipologia, in particolare del *Kitāb Flūṭarḥūs fī 'ārā' al-ṭabī'iyyah allatī taqūlu bihā l-ḥukamā'* (*Libro di Plutarco sulle opinioni dei dotti sulle questioni naturali*),¹⁹⁷ ossia la traduzione araba di Qusṭā b. Lūqā¹⁹⁸ dei *Placita Philosophorum* del-

derni sulle opere contenenti dossografie filosofiche e gnomologia della tradizione filosofica araba, si vedano GUTAS 1975 e D'ANCONA 2004a.

195. Cfr. STROHMAIER 2011; D'ANCONA 2004a: 305.

196. È il caso del *Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah* (*Libro di Ammonio sulle opinioni dei filosofi*). Il *Fihrist* non reca sotto la voce di Ammonio tale dossografia e non ne conosciamo l'autore. ENDRESS 1973 attesta l'affinità stilistica e dottrinale con gli pseudepigrafi neoplatonici del "circolo di al-Kindī", ipotesi comprovata da RUDOLPH 1989, editore dell'opera, che segnala somiglianze importanti con la pseudo-*Teologia* e la *Turba philosophorum* (cfr. anche RUDOLPH 2005) e colloca l'opera nella seconda metà del IX secolo. RUDOLPH 1989 dimostra la dipendenza dei materiali dossografici, che tale anonimo traduttore della cerchia di al-Kindī accredita ad «'Amūniyyūs» (probabilmente Ammonio di Ermia, per dare autorevolezza e sicurezza dei resoconti delle dottrine degli antichi), dalla *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito di Roma (m. 235). La riorganizzazione delle fonti, la presenza di dottrine neoplatoniche e creazioniste pronunciate, ad esempio, da filosofi pre-socratici, insieme alla presenza di riferimenti chiari alle controversie relative allo statuto ontologico dell'atto creatore che animarono la corrente mu'tazilita (vi sono citazioni identiche al materiale usato dal teologo 'Abū Ḥātim al-Rāzī), hanno persuaso Rudolph che il testo, pur basandosi su fonti greche, «daß er nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern erst in islamischer Zeit auf Arabisch verfaßt worden ist» (RUDOLPH 1989: 209).

197. Il testo arabo è edito, tradotto e commentato in DAIBER 1980. La sezione dei *Placita* parallela alla breve dossografia di Siğistānī è riportata *in extenso* dall'alchimista Gābir b. Ḥayyān nel suo *Kitāb al-ḥāsil*, cfr. KRAUS 1942-1943: 332.

198. Tali sono il titolo e il traduttore indicati nel *Fihrist* sotto la voce di Plutarco: «Libro delle opinioni naturali: comprende le opinioni dei filosofi sulle questioni naturali e [conta] cinque trattati; lo ha tradotto Qusṭā b. Lūqā l-Ba'labakkī», cfr. FLÜGEL 1871-1872: I, 254.6-8. Sull'attribuzione a Ibn Lūqā e sulla datazione della traduzione, cfr. DAIBER 1980: 5-74.

lo pseudo-Plutarco.¹⁹⁹ Si tratta della più antica dossografia araba di contenuto filosofico e della principale fonte di conoscenza nel mondo arabo medievale della filosofia presocratica e stoica,²⁰⁰ nonché una delle fonti più utilizzate dai dossografi posteriori.²⁰¹ In questa dossografia un dotto arabo del X-XI secolo poteva trovare una raccolta di «opinioni, *'ārā'*» degli antichi disposte e organizzate per argomento: la «natura, *ṭabī'ah*», il «cosmo, *'ālam*», i «principi, *mabādi'*», l'«anima», il «corpo», la «divinazione, *kahānah*», etc.

Una seconda difficoltà che si incontra nel definire l'anima, prosegue Siğistānī, è il fatto che la verità sull'anima dipende dall'anima stessa, dal momento che è proprio nell'anima che questa si trova custodita. Per ottenerla è dunque necessario che l'uomo – dalla sua sfavorevole condizione di «un composto in un composto, *murakkab fī murakkab*» – faccia un esercizio di introspezione e di profonda riflessione volti a isolare e allontanare quelle parti che annebbiano la sua vista interiore: esse non si limitano alla componente corporea, ma comprendono anche le parti o facoltà dell'anima maggiormente legate a quella componente. In questo modo, più l'anima è pura, più si avvicina alla verità e in caso contrario se ne allontana.

La terza e ultima difficoltà che s'individua nelle premesse di Siğistānī è che l'anima dell'uomo è «semplice, *mabsūṭah*», ma non è che una «piccola parte, *ğuz' yasīr*» della semplicità dell'anima universale. È, pertanto, molto difficile conoscere la sua «totalità, *ğamī'uhā*»

199. Nei *Doxographi Graeci*, DIELS 1879 ha dimostrato che l'autore non è Plutarco ma Aezio, vissuto fra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. La *Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων* di Aezio raccoglieva una serie di dottrine cosmologiche a partire da una tradizione risalente alle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto, contenente anche dottrine stoiche. L'opera di Aezio è perduta, ma nel II sec. d.C. un autore ignoto ne ha fatto un compendio, ed è quest'opera in forma compendiata che ha tradotto Qusṭā b. Lūqā. È detta dello “pseudo-Plutarco” perché compare tra gli scritti plutarchei nel *Catalogo di Lampria*. I risultati dell'opera di Diels sono stati messi in discussione da MANSFELD-RUNIA 1997. I due studiosi hanno infatti riconosciuto l'anteriorità e una certa indipendenza del codice a partire da cui Qusṭā b. Lūqā ha esemplato la propria traduzione rispetto alla tradizione greca oggi esistente, cfr. anche la recensione di FREDE 1999 e, più recentemente BERGAMO 2022: 81.

200. GUTAS 1994.

201. Daiber raccoglie citazioni dell'Aezio arabo fino alle opere, già citate, di Šahrastānī e Šahrzūrī, cfr. DAIBER 1980: 290 nota 15.

da un «poco di essa, *bi-qalīl minhā*». Questa affermazione implica l'adesione del filosofo alla dottrina dell'anima «una e molteplice» che caratterizza la concezione neoplatonica: l'anima universale è una e le anime particolari sono parti differenziate della stessa.

È solo a questo punto che Siġistānī afferma che l'anima è una «potenza divina intermedia tra l'intelletto [...] e la natura, *quwwah 'ilāhiyyah wāṣiṭah bayna l-ṭabī'ah* [...] *wa-bayna l-'aql*». Dalla concisa descrizione del ruolo delle componenti estreme di cui l'anima si configura come «*wāṣiṭah*» si intuisce che il filosofo, con «*quwwah 'ilāhiyyah*», intenda non l'anima particolare dell'uomo, ma l'anima da cui questa proviene.

L'idea che l'anima umana sia una parte dell'anima universale e che l'anima universale sia intermedia tra l'intelletto e la natura non sono affermazioni che si escludono a vicenda. Anzi, in ultima analisi e sotto un certo aspetto, coincidono, coerentemente con la concezione neoplatonica qui sottintesa, secondo cui l'anima, come detto sopra, è sia una che molteplice, e tale che la sua moltiplicazione non comporti una divisione in parti come fossero «pezzi» staccati fra loro, dal momento che è incorporea e dunque non divisibile in questo senso. Essa è dotata di una forma di unità nella molteplicità che è un'unità superiore a quella di cui è dotato un corpo.

Lo statuto intermedio dell'anima di cui parla Siġistānī presuppone un ordinamento gerarchico di chiara ispirazione plotiniana: la *Notte* 35, infatti, fa esplicito riferimento alla successione ordinata dei principi sovrasensibili, chiamati anche «vicari, *ḥulafā'*», Intelletto-Anima-Natura che ricevono la «pura emanazione» della divinità.²⁰² La natura, spiega Siġistānī, regola gli elementi e predispone la materia mentre l'intelletto illumina l'anima. Quest'ultima, proprio come il sole sorge sulla terra e la scalda con i suoi raggi, infonde le forme nobili e dà beneficio a chi, e nella misura in cui, è in grado di riceverlo. Non tutte le anime individuali, infatti, sono uguali o partecipano di quella universale allo stesso modo: è proprio qui che sta la risposta alla domanda: «Che differenza c'è tra le anime,

202. Cfr. comm. ll. 35.176-201.

cioè tra l'anima di 'Amr e Zayd?²⁰³ Per parlare del caratteristico tema neoplatonico della diversa capacità ricettiva posseduta dai ricettori su cui un principio sovrasensibile esercita la sua azione causale, Siğistānī non è esplicito, e sceglie di presentare un'analogia dal forte richiamo neoplatonico: come il sorgere del sole – principio figurato comune a tutte le anime individuali – è un unico sorgere, ma ogni punto od ogni area della terra – e per estensione, ogni uomo – ha una sorte diversa a seconda della propria capacità di ricevere la luce dei suoi raggi, così le anime partecipano differentemente dell'anima universale. In questo senso l'anima di Bakr può trovarsi più lontana dal conseguire la felicità rispetto a quella di Zayd.

6. Criteri editoriali

Il testo arabo delle *Notti 13 e 35* è il risultato di una revisione critica dell'*editio princeps* del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* a cura di 'AMĪN-ZAYN ([1939-1944] 1953) sulla base dei due manoscritti oggi noti. Ho consultato la seconda edizione fotomeccanica pubblicata in tre volumi al Cairo nel 1953. Gli editori non riportano, nell'introduzione dell'opera, la segnatura dei due codici su cui si basa l'edizione. Si tratta del ms. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Aḥmed III, 2389 (T) che preserva l'opera nella sua interezza, e del ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 86 *sup.* (Griffini 14) (A) che ne contiene solo una parte. Il merito degli editori di aver portato alla luce un'opera così estesa e complessa è grande e lodevole, ma le porzioni di testo qui esaminate non sono prive di errori di piccola e di grande entità. Gli editori apportano integrazioni, congetture, correzioni grammaticali o normalizzazioni del testo senza segnalarle a testo o in apparato nella maggioranza dei casi. Ho mantenuto o espunto le congetture o le correzioni che ritenevo opportune. L'apparato degli editori presenta spesso letture erranee (talvolta fantasiose) dei manoscritti, o indica in maniera erronea le parentesi quadre, che dovrebbero contenere il testo presente in A, ma assente in T. In particolare, gli editori non segnalano quasi mai, o in maniera corretta,

203. Cfr. comm. ll. 35.330-346.

le numerose varianti del manoscritto turco che sono ora riportate in apparato, insieme alle differenze rispetto all'edizione di riferimento.

Altre edizioni dell'opera che ho reperito sono:

- (§1) 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, i'tanā bihī wa-rāḡa'ahu H.H. AL-ṬA'IMĪ, Bayrūt, Dār al-kitāb al-'arabī, 2004;
- (§2) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, taqḍīm wa-'iḥtiyār 'A. AL-ṬAWILĪ, Tūnis, Dār Bū-Salāma, 1988;
- (§3) 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Min kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, 'i'dād 'I. AL-KAYLĀNĪ, 2 voll., Dimašq, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-'iršād al-qaumī, 1978 ("al-Muḥtār min al-turāt al-'arabī", 8).

Per le *Notti 13* e *35* non ho trovato differenze testuali rispetto all'edizione di riferimento e mancano tutte di un apparato critico con le varianti manoscritte.

L'edizione dei testi qui presentati è corredata di un apparato critico positivo e dell'indicazione a margine dei numeri di folio corrispondenti, secondo il verso di lettura dell'arabo, nei testimoni manoscritti. L'edizione della *Notte 13* segue fedelmente T, mentre quella della *Notte 35* integra anche A. L'ortografia del testo (*hamzah*, *yā'* *alif maqṣūrah*, *tā'* *marbūṭah/hā'*) è stata tacitamente normalizzata all'uso dell'arabo moderno. Rispetto all'edizione di riferimento (Z), ho alleggerito il testo arabo dalla vocalizzazione e della punteggiatura: ho introdotto dei punti fermi, generalmente a fine paragrafo, sulla base di criteri interni. Le integrazioni necessarie al testo arabo sono tra parentesi uncinate e sono così indicate anche nella traduzione italiana. In quest'ultima, le integrazioni volte a facilitare la comprensione del testo sono tra parentesi quadre, quelle di natura esplicativa tra parentesi tonde.

LA TREDICESIMA NOTTE

Abbreviazioni

<i>abest</i>	
<i>add.</i>	addidit
<i>corr.</i>	correxit
<i>iter.</i>	iteravit
<i>mg.</i>	in margine
<i>non leg.</i>	non legitur
<i>om.</i>	omisit
<i>s.l.</i>	supra lineam
<i>sub l.</i>	sub linea
<i>ut vid.</i>	ut videtur
⟨...⟩	litterae coniectura additae

Conspectus siglorum

Sigla codicum

A	Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 86 <i>sup.</i> (Griffini 14)
T	İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Aḥmed III, 2389

Editiones modernae

Z	ʿAMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953

I. *Testo arabo e traduzione italiana*

La tredicesima notte

E quando giunse un'altra notte, [il visir] disse: «Proponi!» Dissi: «Il discorso sull'anima è difficile, e coloro che studiano il suo essere nascosta e manifesta, il suo effetto e la sua affezione, hanno posizioni opposte. Fra loro c'è spazio per l'indagine, ma l'illusione regna sovrana, e ciascuno ha già detto ciò che aveva da dire nella misura delle proprie capacità e del proprio spirito d'osservazione. Io ora riporto ciò che ricordo e lo trasmetto: dopo [aver fatto] questo, l'opinione sarà rimessa all'intelletto veritiero e alla dimostrazione chiara».

Un filosofo dice: «Se esaminiamo la questione dell'anima, la cogliamo agire in sé senza avere bisogno del corpo, poiché se l'uomo concepisce una cosa per mezzo dell'intelletto, non la concepisce grazie a uno strumento, come percepisce i colori con l'occhio e il sudore col naso. La parte del corpo in cui vi è l'anima, infatti, non si riscalda, non si raffredda e non cambia da uno stato ⟨all'⟩altro nel momento in cui concepisce grazie all'intelletto. Quindi qualcuno di noi crede che l'anima non agisca per mezzo del corpo, dal momento che queste cose non sono

(الليلة الثالثة عشرة)

فلما حضرت ليلة أخرى قال هات قلت إنّ الكلام في النفس
صعب والباحثون | عن غيبها وشهادتها وأثرها وتأثيرها في أطراف
متناوذة وللنظر فيهم مجال وللوهم عليهم سلطان وكلّ قد قال ما عنده
بقدر قوّته ولحظه وأنا آتي بما أحفظه وأرويه والرأي بعد ذلك إلى ٥
العقل الناصح والبرهان الواضح.

قال بعض الفلاسفة إذا تصفّحنا أمر النفس لحقناها تفعل بذاتها من
غير حاجة إلى البدن لأنّ الإنسان إذا تصوّر بالعقل شيئاً فإنّه لا يتصوره
بالآلة كما يتصور الألوان بالعين والرواشح بالأنف فإنّ الجزء الذي فيه النفس
من البدن لا يسخن ولا يبرد ولا يستحيل من جهة (إلى) أخرى عند تصوّر
بالعقل فيظن الظانّ أنّ النفس لا تفعل بالبدن لأنّ هذه الأمور ليست

١ الليلة الثالثة عشرة [add. Z : abest || ٣ وتأثيرها] تأثرها Z || ٤ متناوذة] متناوذة T
|| ٧ لحقناها] لحظناها Z || ٩ الرواشح] الروائح Z || ١٠ يسخن ولا يبرد ولا يستحيل] تسخن
ولا تبرد ولا تستحيل T | إلى [add. Z : abest | تصوّر] تصوّره Z || ١١ لا] إيّا T

né corpi, né accidenti corporei. L'anima può conoscere l'istante [a partire] dal tempo, dall'unità e dal punto, e nessuno può dire: "L'anima conosce queste cose grazie a uno dei sensi". L'azione dell'anima, infatti, è distinta dal corpo, e la dimostrazione dovrebbe essere formulata così: "L'anima ha delle azioni ad essa proprie indipendentemente dal corpo, come il concepire per mezzo dell'intelletto. Qualunque cosa abbia un'azione ad essa propria senza [l'ausilio del] corpo, non si corrompe con la corruzione del corpo nel momento della separazione"».

Dice inoltre: «Vediamo che le genti concordano sul fatto che l'anima non muore, infatti fanno l'elemosina al posto dei loro defunti. Se non pensassero che l'anima non muore e che non passa da uno stato a un altro nel bene o nel male, perché mai dovrebbero chiedere perdono per i loro defunti, fare l'elemosina al posto loro o visitare le loro tombe?».

Dice anche: «L'anima non muore poiché è più simile alla realtà divina rispetto a quanto non lo sia il corpo; [quest'ultima], infatti, provvede al corpo e lo guida. Dio, l'Altissimo, è colui che dirige tutte le cose e ne è a capo. Il corpo è la cosa più simile a una cosa morta rispetto all'anima; il corpo, infatti, vive solo in virtù dell'anima».

Dice anche: «L'anima è ciò che ammette i contrari e ciò [che ammette i contrari] è una sostanza: se ne deduce che l'anima è una sostanza».

E dice: «L'anima non è una materia: se fosse una materia, ammetterebbe la dimensione. L'anima, dunque, non è una materia». E dice: «L'anima non è un corpo, poiché l'anima penetra in tutte le parti del corpo che è dotato di anima, mentre il corpo non penetra in tutte le parti del corpo. [L'anima] non è neanche una materia, poiché se l'anima fosse una materia ammetterebbe la misura e la dimensione. Il punto di [tutto] questo è che l'anima è necessariamente una sostanza».

بجسم ولا أعراض جسميّة وقد تعرف النفس أيضًا الآن من الزمان والوحدة والنقطة وليس لأحد أن يقول إنّ النفس تعرف هذه الأشياء لحسّ من الإحساس ففعل النفس إذن يفارق البدن وتأليف البرهان | أن يكون على أن يُقال للنفس أفعال تخصّها خلوا من البدن مثل التصور بالعقل ١٥ وكلّ ما له فعل يخصّه دون البدن فإنّه لا يفسد بفساد البدن عند المفارقة.

TI29v

وقال أيضًا وجدنا الناس متفقين على أنّ النفس لا تموت وذلك أنّهم يتصدّقون عن موتاهم فلو لا أنّهم يتصورون أنّ النفس لا تموت ولكنها تنتقل من حال إلى أخرى إمّا إلى خير وإمّا إلى شرّ لمّا كانوا يستغفرون لهم ولمّا كانوا يتصدّقون عن موتاهم ويزورون قبورهم. ٢٠

وقال أيضًا النفس لا تموت لأنّها أشبه بالأمر الإلهيّ من البدن إذ كان يدبّر البدن ويرأسه والله جلّ وعزّ المدبّر لجميع الأشياء والرئيس لها والبدن أشبه شيء بالشيء الميّت من النفس إذ كان البدن إنّما يحيا بالنفس.

وقال أيضًا النفس قابلة للأضداد فهي جوهر فالفائدة أنّ النفس جوهر. ٢٥
وقال النفس ليست بهيولى فلو كانت هيولى لكانت قابلة للعظم فليست النفس إذن بهيولى.

وقال | ليست النفس بجسم لأنّ النفس نافذة في جميع أجزاء الجسم الذي له نفس والجسم لا ينفذ في جميع أجزاء الجسم ولا هيولى لأنّ النفس لو كانت هيولى لكانت قابلة للمقادير والعظم وفائدة هذا ٣٠ أنّ النفس جوهر على طريق الضرورة.

TI30r

١٣ النقطة [اليقظة ZT || ١٤ لحسّ] بحس Z || ١٥ أفعال [أفعالا T | تخصّها] يخصها T | خلوا Z || ١٦ كلّ ما [كلّها T || ١٩ لمّا] ما Z || ٢٠ لمّا [عن] على Z || ٢١ أشبه [اسه T || ٢٢ إذ] إذا TZ | يرأسه [يروه T || ٢٧ إذن] إذا T || ٢٩ الجسم [النفس T

Un altro [filosofo] dice: «Il movimento di tutto ciò che si muove si divide in due tipi. Uno è dall'interno ed è di due tipi. Un tipo è come la natura che non si quietava affatto, come il movimento del fuoco fin tanto che è fuoco; mentre un tipo è il movimento dell'anima che talvolta si muove e talvolta si quietava, come il movimento del corpo dell'uomo che si quietava quando la sua anima esce e diventa un corpo morto. L'altro tipo è dall'esterno, ed è di due tipi: uno spinge, proprio come la freccia viene scoccata e lanciata dall'arco; l'altro trascina proprio come si trascinano il carro e il corpo morto». Dice: «Quindi diciamo: non è un mistero che il nostro corpo non sia né spinto né trascinato e che ogni cosa spinta o trascinata, dunque mossa dall'esterno, non è possibile che sia mossa dall'interno: il corpo è dunque necessariamente mosso dall'interno». E dice: «Il nostro discorso è che se il nostro corpo è mosso dall'interno, e ciascuna cosa mossa dall'interno si muove o di un movimento di natura che non si quietava, oppure [di un movimento] di anima che si quietava, allora», egli aggiunge: «È evidente che il movimento del corpo dell'uomo non è un movimento perenne che non si quietava, ma [un movimento di] quiete (non) perenne. Pertanto, il movimento di tutto ciò il cui movimento si quietava, e non è perenne, non è un movimento di natura che non si quietava, ma [un movimento] di anima [che avviene] per effetto di un'anima che lo muove e lo fa sentire». E dice: «Se è l'anima ciò che anima l'uomo e lo muove, e se ogni motore che muove qualcosa di diverso da sé è vivente, sussistente ed esistente, allora l'anima è vivente, sussistente ed esistente».

E aggiunge anche: «L'anima è una sostanza, non un accidente. La definizione di sostanza è che ammetta i contrari senza alterarsi e questa è una caratteristica necessaria per l'anima, poiché essa ammette la scienza e l'ignoranza, la virtù e il vizio, il coraggio e la codardia, la castità e il suo opposto: queste sono cose contrarie senza che [l'anima] si alteri nella propria essenza. Quindi, se l'anima ammette la definizione di sostanza, e se ogni cosa che ammette la definizione di sostanza è una sostanza, allora l'anima è una sostanza».

وقال آخر حركة كلّ متحرّك تنقسم قسمين أحدهما من داخل وهو قسمان قسم كالطبيعة التي لا تسكن البتّة كحركة النار ما دامت ناراً وقسم حركة النفس تهبّج أحياناً وتسكن أحياناً كحركة جسد الإنسان التي تسكن إذا خرجت نفسه وصار جيفة والقسم الآخر من ٣٥ خارج وهو قسمان أحدهما يُدفع دفعاً كما يُدفع السهم ويُطلق عن القوس والآخر يُجرّ جرّاً كما تُجرّ العجلة والجيفة وقال فنقول ليس يخفي أنّ جسدنا ليس مدفوعاً دفعاً ولا مجروراً جرّاً وكان كلّ مدفوع أو مجرور متحرّكاً من خارج متحرّكاً لا محالة من داخل فالجسد إذن متحرّك من داخل اضطراراً وقال قولنا إن كان جسدنا متحرّكاً من ٤٠ داخل وكان كلّ | متحرّك من داخل إمّا متحرّكاً حركة طبيعيّة لا تسكن وإمّا نفسيّة تسكن وقال ليس يخفي أنّ حركة جسد الإنسان ليست بدائمة لا تسكن بل ساكنة (لا) تدوم وكانت حركة كلّ ما سكنت حركته فلم تدم ليست حركة طبيعيّة لا تسكن بل نفسيّة من قبل نفس تحرّكه وتحسّه قال إن كانت النفس هي التي تحيي الإنسان ٤٥ وتحرّكه وكان كلّ محرّك يحرك غيره حياً قائماً موجوداً فالنفس إذن حيّة قائمة موجودة.

TI30v

وقال أيضاً النفس جوهر لا عرض وحدّ الجوهر أنّه قابل للأضداد من غير تغير وهذا لازم للنفس لأنّها تقبل العلم والجهل والبرّ والفجور والشجاعة والجبن والعفة وضدها. وهذه أشياء أضداد من غير أن ٥٠ تتغير في ذاتها فإذا كانت النفس قابلة لحّد الجوهر وكان كلّ قابل لحّد الجوهر جوهرًا فالنفس إذن جوهر.

٣٣ حركة] بحركة T || ٣٤ حركة] هو حركة Z | أحياناً^٢] أحياناً و Z || ٣٧
 تُجرّ] يجر T || ٣٨ و^٢] ولّا Z || ٣٩ متحرّكًا] متحرك Z | إذن] إذا T || ٤٠ قولنا
 om. Z || ٤٢ وقال ليس] فليس Z || ٤٣ لا] abest T : add. Z || ٤٥ تحسّه
 تحسّه و Z : تحسّه Gawād (cfr. III, §) || ٤٦ إذن] إذا T || ٥٢ إذن] إذا T

Dice: «È ormai chiaro che l'anima è ciò che anima e muove il corpo che è una sostanza, e ogni cosa che anima e muove una sostanza è una sostanza, dunque l'anima è una sostanza».

Dice: «Non è possibile che la cosa animata e mossa sia una sostanza, mentre ciò che anima e muove non lo sia. Se dunque [l'anima] è ciò che anima e muove il corpo e se non è possibile che ciò che anima e muove l'esistente non sia esistente, allora non è possibile che l'anima non (sia) esistente».

E dice: «Se nell'anima vi sono le facoltà e la vita del corpo, non è accettabile che la sua sussistenza sia in virtù del corpo, ma è in virtù dell'essenza [dell'anima] che sussiste la vita del corpo». E aggiunge: «Se l'anima sussiste in virtù della propria essenza grazie a cui si dà la vita del corpo, e ciò che sussiste di per sé è una sostanza, allora l'anima è una sostanza».

'Abū Sulaymān ci dettò un discorso sull'anima: questo è il luogo adatto [per menzionarlo] e non c'è alcun motivo di astenersi dal raccontarlo di modo che sia raccolto insieme agli altri, anche se tutto ciò non è accaduto, come avrebbe dovuto, al cospetto del visir, che Iddio gli conceda lunga vita e gliela prolunghi. Indagare la questione con il calamo, infatti, è diverso rispetto all'aggiunta della lingua, poiché lo scritto ha tempi più distesi (*lett.* le redini più lunghe) rispetto all'orale e [poiché] performare a voce mette più in difficoltà rispetto al performare per iscritto. Tuttavia, lo scopo di tutto questo è l'utilità, quindi dilungarsi non è mai troppo.

Disse [Abū Sulaymān]: «Dovremmo sapere, grazie a un'introspezione completa, che in noi c'è una cosa che non è un corpo a tre dimensioni – lunghezza, larghezza e profondità –, che non è una parte del corpo e che non è un accidente, che non ha bisogno di una forza corporea ma che è una sostanza semplice impercipibile da uno dei sensi. E quando in noi troviamo

وقال قد استبان أنَّ النفس هي المحيية المحرّكة للجسد الذي هو الجوهر وكان كلّ محيي محرّك للجوهر جوهرًا فالنفس إذن جوهر.

وقال لا | سبيل أن يكون المحيا المحرّك جوهر ويكون المحيي المحرّك ٥٥
غير جوهر فإذا كانت هي المحيية المحرّكة للجسد وكان لا يمكن أن يكون المحيي المحرّك للموجود غير موجود فالنفس إذن لا يمكن (أن تكون) غير موجودة. TI3Ir

وقال إن كانت النفس بها قوى وحياة الجسد فيمتنع أن يكون قوامها بالجسد بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد وقال إن كانت ٦٠ النفس قائمة بذاتها التي قامت بها حياة الجسد وما كان قائمًا بذاته فهو جوهر فالنفس إذن جوهر.

وقد أملى علينا أبو سليمان كلامًا في حديث النفس هذا موضعه ولا عذر في الإمساك عن ذكره ليكون مضمومًا إلى غيره وإن كان كلّ هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير أبقاه الله ومدّ في عمره لكنّ ٦٥ الخوض في الشيء بالقلم مخالف للإضافة باللسان لأنّ القلم أطول عنانًا من اللسان وقضاء اللسان أخرج من قضاء القلم والغرض كلّ الإفادة فليس يكثر الطويل.

قال ينبغي أن نعرف باليقظة التامة أنّ فينا شيئًا ليس بجسم له مدّات ثلاث أعني الطول والعرض | والسّمك ولا يجرّأ من ٧٠
جسم ولا عرض من الأعراض ولا حاجة به إلى قوّة جسميّة لكنّه جوهر مبسوط غير مدرك بحسّ من الإحساس ولمّا وجدنا

٥٤ و [ولمّا Z | محي | محي Z | إذن] إذا T || ٥٥ جوهر [جوهر Z || ٥٧ إذن] إذا T || ٥٨/٥٧ أن تكون [abest T : add. Z || ٥٩ قوى] قوا T || ٦١ الجسد [الجسد] وقال إن كانت النفس قائمة بذاتها T. add. | وما [فما Z || ٦٢ إذن] إذا T || ٦٥ يجرّ [يجرّ T || ٦٦ للإضافة] للإضافة Z || ٦٧ قضاء^١ [إفضاء Z || ٦٩ عرف] يعرف T | شيئًا شيء T || ٧٠ ثلاث [ثلث T | يجرّأ] يجرّ T || ٧٢ لكنّه [لكنّها T

una cosa diversa dal corpo e contraria alle sue parti per la sua distinzione e per la sua specificità e vediamo che essa ha degli stati che si distinguono dagli stati del corpo tanto da non avere nulla in comune con essi, allo stesso modo la troviamo distinta rispetto agli accidenti. Poi osserviamo che questa differenza rispetto ai corpi e agli accidenti si ha nella misura in cui i corpi sono corpi e gli accidenti sono accidenti. Ne concludiamo che qui c'è una cosa che non è né un corpo, né una parte del corpo, né un accidente, e che per questo non ammette né alterazione né dispersione, e per questo troviamo che la cosa sovrintende ugualmente a ogni cosa, e che non la raggiunge né freddo né noia.

Questo è vero sulla base di una cosa che [ora] dirò: ogni corpo ha una forma. Esso non ammette affatto un'altra forma dello stesso genere della sua prima forma se non dopo la sua separazione dalla prima forma. Un esempio di questo è che se il corpo ammette una forma o una figura come quella triangolare, non ammette un'altra figura quadrata o circolare se non dopo la separazione della prima figura. Parimenti, sarebbe la stessa cosa se ammettesse un disegno o una raffigurazione, dunque questa è la sua condizione. Qualora infatti rimanesse in esso qualcosa dell'immagine della prima forma, non ammetterebbe l'altra forma nel modo giusto, così si inciderebbero in esso le due forme e nessuna delle due sarebbe completa. Questo avviene anche nella cera, nell'argento e altro, nel caso ammettano la forma di un'incisione di un anello. Noi constatiamo che l'anima ammette tutte le forme in modo completo e regolare senza mancanze né difetti, e questa caratteristica è contraria alla caratteristica del corpo: per questo motivo, l'intuizione dell'uomo aumenta ogniquale volta egli indagherà, ricercherà, esaminerà e faccia scoperte.

Anche da vicino [la nostra opinione] è corretta [affermando che] l'anima non è un accidente, poiché l'accidente non si trova che in ciò che è altro da esso. [L'accidente] è un predicato e non è né un sostrato, né ciò che sussiste di per sé. E tale sostanza, descritta con questi attributi, è il soggetto di cui si predica e non ha somiglianza né con il corpo né con l'accidente».

فينا شيئاً غير الجسم وضدّ أجزائه بحدته وخاصّته ورأينا له أحوالاً تباين
أحوال الجسم حتّى لا تشارك في شيء منها وكذلك وجدنا مباينته
للأعراض ثمّ رأينا منه هذه المباينة للأجسام والأعراض إنّما هي من ٧٥
حيث كانت الأجسام أجساماً والأعراض أعراضاً قضينا أنّها
هنا شيئاً ليس بجسم ولا جزء من الجسم ولا هو عرض ولذلك أن
لا يقبل التغيّر ولا الحيلولة ووجدنا ولهذا الشيء أيضاً يطلع على جميع
الأشياء بالسواء ولا يناله فتور ولا ملال.

ويصحّ هذا بشيء أقوله كلّ جسم له صورة فإنّه لا يقبل صورة ٨٠
أخرى من جنس صورته الأولى إلّا بعد مفارقه الصورة الأولى البتّة
مثال ذلك أنّ الجسم إذا قبل صورة أو شكلاً كالتثليث فليس يقبل
شكلاً آخر من الترييع والتدوير إلّا بعد مفارقة الشكل الأوّل وكذلك
إذا قبل نقشاً أو مثلاً فهذا حاله وإن بقي فيه من رسم الصورة الأولى
شيء لا يقبل الصورة الأخرى على النظم الصحيح ثمّ تنقش فيه ٨٥
الصورتان ولا تتمّ واحدة منهما وهذا مطّرد في الشمع إذا قبل صورة
نقش في الخاتم وفي الفضة وغيرها ونحن نجد النفس تقبل الصور كلّها
على التمام والنظام من غير نقص ولا عجز وهذه الخاصّة ضدّ لخاصّة
الجسم ولهذا يزداد الإنسان بصيرة كلّما نظر وبحث وارتأى وكشف.
ونصحّ أيضاً عن كذب أنّ النفس ليست بعرض لأنّ العرض لا يوجد ٩٠
إلّا في غيره فهو محمول لا حامل وليس هو قواماً وهذا الجوهر الموصوف بهذه
الصفات هو الحامل لما لها أن تحمل وليس له شبه من الجسم ولا من العرض.

TI32r

٧٤ مباينته [T ٧٥ للأعراض] [الأعراض T ٧٧ أن] om. Z ٧٨ [ولهذا] هذا
T [أيضاً] s.l. T ٧٩ ملال [مكوك T ٨٠ يصحّ] يتضح Z ٨١ الأولى [الأولى البتّة
Z [البتّة] om. Z ٨٣ الأوّل] الأوّل Z ٨٥ الأخرى [الأولى T ثمّ] بل Z ٨٦ تتمّ
يتمّ T مطّرد Z ٨٧/٨٦ إذا — وغيرها [وفي الفضة وغيرها إذا قبل صورة نقش في
الخاتم Z ٨٩ ولهذا] ولها ما T ٩٠ نصحّ [يتضح] كذب [كسب T ٩١ قواماً] قوام T

E ha detto: «Se la speculazione fosse corretta e lo studioso fosse scevro dalla deviazione, la sua ricerca della verità si chiarirà per l'amore dell'ignoto. Per lui, infatti, la distinzione tra l'anima che muove il corpo e il corpo che è mosso dall'anima non sarà un mistero».

Disse: «Quando in alcune persone limitate nella loro speculazione, prive d'osservazione e di conoscenza, sorge il dubbio, esse credono che, nel momento in cui il legame che intercorre tra l'anima e il corpo si dissolve, entrambi si annullino. In questa teoria c'è un punto debole, poiché i due, nello stato di legame, non sono come un'unica figura o un'unica forma: intendo che essi differiscono nel loro essere compagni e che sono compagni nella loro differenza. Non vedi forse che la sussistenza, l'ordine e la perfezione del corpo dipendono dall'anima? Questo è evidente. E questo non riguarda l'anima nella sua relazione con il corpo poiché essa lo raggiunge proprio all'inizio, al momento del deposito del seme, e rimane a farlo crescere, a nutrirlo, ad animarlo e a dargli forma fino a che il corpo non arriva a essere ciò che vedi. L'uomo esiste in virtù di essa, dal momento che l'anima, da sola, non è un uomo, e che il corpo, da solo, non è un uomo, ma che l'uomo è uomo in virtù di entrambi. Allora la parte di anima dell'uomo è maggiore della parte di corpo dell'uomo. E questa molteplicità si trova in primo luogo per la nobiltà dell'anima nella sua sostanza e in secondo luogo per il custode dell'anima – che è l'uomo – nelle conoscenze vere di cui beneficia e che introduce nelle azioni corrette e giuste: le conoscenze vere sono il conoscere l'unico Dio con assoluta certezza, le azioni corrette e giuste sono l'adorarlo e il compiacerlo. Il fine della conoscenza è il congiungimento con ciò che si vuole conoscere, mentre il fine delle azioni corrette è la conquista del Paradiso e dell'eternità in prossimità di Dio: questa è la retta via, ed Egli invita tutti coloro che ritornano alla consapevolezza e che si rifugiano nella buona condotta ad attraversar[la]. Per quanto riguarda invece chi è cieco di [fronte a] tutto questo e chi ignora ciò che si deve conoscere, egli è nel novero delle bestie, anche se vive sommerso nel lusso più sfrenato».

وكان يقول إذا صدق النظر وكان الناظر عرياً من الهوى وضخ
طلبه للحق بالعشق الغائب فإنه لا يخفى عليه الفرق بين النفس المحركة
للبدن وبين البدن المتحرك بالنفس.

٩٥

قال ولما عرضت الشبهة | لقوم قصر نظرهم ولم يكن لهم لحظ ولا
اطّلاع فظنّوا أنّ الرباط الذي بين النفس والبدن إذا انحلّ فقد بطلا
جميعاً وهذا ظنّ فيه عسف لأنّهما لم يكونا في حال الارتباط على شكل
واحد وصورة واحدة أعني أنّهما تباينا في تصاحبهما وتصاحبا في تباينهما.
ألا ترى أنّ البدن كان قوامه ونظامه وتماهه بالنفس هذا ظاهر وليس
هذا حكم النفس في شأنها مع البدن لأنّها واصلته في الأوّل عند سقط
النطفة فما زالت تربّيه وتغذيّه وتحبّيه وتسويّه حتّى بلغ البدن إلى ما ترى
ووجد الإنسان بها لأنّ النفس وحدها ليست بإنسان والبدن وحده ليس
بإنسان بل الإنسان بهما إنسان فإذا الإنسان نصيبه من النفس أكثر من
نصيبه من البدن وهذه الكثرة توجد في الأوّل من ناحية شرف النفس
في جوهرها وتوجد في الثاني من جهة صاحب النفس الذي هو الإنسان
بما يستفيدة من المعارف الصحيحة ويضمّنه إلى الأفعال | الواجبة الصالحة
فأمر المعارف الصحيحة معرفة الله الواحد الحقّ باليقين الخالص وأمر
الأفعال الواجبة الصالحة العبادة له والرضوان عنه وغاية المعرفة الاتّصال
بالمعروف وغاية الأفعال الواجبة الفوز بالنعيم والخلود في جوار الله وهذا
هو الصراط المستقيم الذي دعا إلى الجواز عليه كلّ من رجع إلى بصيرة
وأوى إلى حسن سيرة فأتمّ من هو عن هذا كلّ عم وعمّا يجب عليه ساه
فهو في قطع النعم وإن كان متقلّباً في أصناف النعم.

TI32v

TI33r

٩٣ عرياً | عارياً Z | وضخ | وضّح Z || ٩٤ الغائب [الغالب TZ || ٩٩ واحد | واحدة T ||
١٠١ سقط [مسقط Z || ١٠٤ فإذا [إذا T | نصيبه [نصيبه T || ١٠٥ نصيبه [نصيبه ut
vid. T || ١٠٦ توجد [يوجد T || ١٠٧ يضمّنه [تضمّنه T : يضمّنه Z || ١١٢ عم [عميم T

E ha detto molte volte: «Le persone [si dividono in] diverse categorie in base al proprio intelletto. In una categoria, i loro intelletti sono sommersi dai propri desideri: per mezzo di questi, pertanto, non discernono altro che i propri piaceri immediati e per questo si sforzano nel cercarli e ottenerli e ricorrono a ogni possibilità e capacità per conquistar[li]. In [un'altra] categoria, i loro intelletti sono vigili, ma mescolati con gli assopimenti dell'ignoranza. Essi incoraggiano al bene e al suo ottenimento, ma sbagliano di grosso, e questo perché non si sono completati nella loro prima disposizione naturale: questa è una caratteristica presente nei servitori ignoranti e negli *'ulamā* traviati, come è prima caratteristica per coloro che sono in cerca della vita terrena con ogni forza e astuzia. In [un'altra] categoria, i loro intelletti sono accesi e infiammati, ma sono ciechi riguardo all'aldilà. Essi perseverano nell'ottenere fortune con il sapere, con la conoscenza, con i consigli sottili e con la reputazione divina: questa è una caratteristica presente negli scienziati che non sono appagati dalla scienza e che non hanno ancora raggiunto la verità certa. Essi sono riusciti a raggiungere la condizione di coloro che sono attaccati alla vita terrena al punto da desiderare le spade affilate per cercarla e che allungano le loro forti braccia con ogni astuzia e stratagemma possibile per ottenere quella delizia e benessere con la forza mentale e fisica. In un'[altra] categoria, i loro intelletti sono illuminati da ciò che Dio Altissimo ha concesso loro attraverso l'indulgenza intangibile, la preselezione nobile e la predilezione sublime. Essi, pertanto, sognano nella vita terrena e si risvegliano in quella futura: li vedi presenti, ma sono assenti; [li vedi] comuni, ma sono differenti. Ciascuna di queste categorie ha delle sottoclassi diverse, anche se sono state accorpate nella presentazione orale (*lett. con la parola*). E questo è come quando dici: "I re sono dei governatori e ognuno di loro è in una cerchia"; e come quando dicono: "Questi sono dei poeti e ognuno di loro ha un metro"; "Questi sono degli oratori e ognuno ha uno stile", e come quando dici: "[Questi sono] *'ulamā* e ognuno di loro ha una indirizzo [di pensiero]».

- وكان يقول كثيراً الناس أصناف في عقولهم فصنف عقولهم
 ١١٥ مغمورة بشهواتهم فهم لا يبصرون بها إلا حظوظهم المعجلة فلذلك
 يكسبون في طلبها ونيلها ويستعينون في كلّ وسع وطاقة على الظفر
 وصنف عقولهم منته لكتّها مخلوطة بسبات الجهل فهم يحرّضون
 على الخير واكتسابه ويخطئون كثيراً وذلك أنّهم لم يكملوا في جبلّتهم
 الأولى وهذا نعت موجود في العباد الجهلة والعلماء الفجرة كما أنّ |
 T^{I33v}
 النعت الأوّل موجود لطالبي الدنيا بكلّ حيلة ومحالة وصنف عقولهم
 ١٢٠ ذكيّة ملتبهة لكتّها عميّة عن الآجلة فهي تدأب في نيل الحظوظ
 بالعلم والمعرفة والوصايا اللطيفة والسمعة الربانيّة وهذا نعت موجود
 في العلماء الذين لم تثلج صدورهم بالعلم ولا حقّ عندهم الحقّ اليقين
 وقصّروا عن حال أبناء الدنيا الذين يشهون في طلبها السيوف الحداد
 ويطيّلون إلى نيلها السواعد الشداد فهم بالكيد والحيلة يسعون في
 ١٢٥ طلب اللذة وفي طلب الراحة وصنف عقولهم مضئبة بما فاء عليها
 من عند الله تعالى باللطف الخفيّ والاصطفاء السنيّ والاجتباء الزكي
 فهم يحلمون بالدنيا ويستيقظون بالآخرة فتراهم حضوراً وهم غيب
 وأشياءاً وهم متباينون وكلّ صنف من هؤلاء مراتبهم مختلفة وإن
 كان الوصف قد جمعهم باللفظ وهذا كما تقول الملوك ساسة ولكلّ
 ١٣٠ واحد منهم في خاصة وكما تقول هؤلاء شعراء ولكلّ واحد منهم بحر
 وهؤلاء بلغاء ولكلّ واحد منهم أسلوب وكما تقول | علماء ولكلّ واحد
 منهم مذهب.

T^{I34r}

١١٤ كثيراً | كثير T || ١١٦ يكسبون | يكّدون Z | في كلّ | بكلّ Z || ١١٧ منته | منته Z
 | بسبات | بسبات T || ١٢٠ لطالبي | في طالبي Z || ١٢٤ الذين يشهون | الذي يشهون T : الذين
 يشهرون Z || ١٢٥ بالكيد | بالكيد T || ١٢٦ الراحة | الترجية T || ١٢٩ وأشياءاً | أشياءهما
 T | متباينون | متباينون T || ١٣١ في | om. Z | خاصة | iter. T | تقول | يقول T : يقولون Z

E così [si è espresso] 'Abū Sulaymān, che Dio lo preservi. Quando egli percorre questa strada, allieta grazie alla sua vasta saggezza, alla sua profonda conoscenza e alla bontà della sua natura innata. E disse: «In questa seduta abbiamo tralasciato una categoria che non abbiamo né menzionato, né a lui esposto per iscritto, ed è la massa comune non istruita tale che se dici: “Sono privi d'intelletto” affermeresti il vero e se dici: “Hanno delle cose simili all'intelletto” affermeresti [ancora] il vero. Fanno solo numero rispetto alla somiglianza nell'elemento materiale, nella costituzione terrestre e nella natura umana, e fanno parte di questo mondo per il suo benessere e per gli interessi dei suoi abitanti. Per questo motivo, come un saggio dice: “Non insultate la gente comune: loro possono salvare chi annega, spegnere gli incendi, fare compagnia per strada e ravvivare il mercato”».

Allora rise – che Dio lo faccia [sempre] ridere, che prolunghi la sua vita e che migliori la sua condizione e le sue faccende – e disse: «Nel discorso sull'anima è trascorso più di quanto desiderassi, e si è fatto tardi: penso che la notte ci abbia avvolti completamente». E me ne andai.

وعلى هذا أبو سليمان حفظه الله إذا أخذ في هذا الطريق أطرب
 لسعة صدره بالحكمة وفيض صوبه من المعرفة وصحة طبيعته بالفطرة ١٣٥
 وقال إنّنا بعد هذا المجلس تركنا صنفاً لم نرسمه بالذكر ولم نعرض عليه
 بالاستيفاء وهم الهمج الرعاع الذين إن قلت لا عقول لهم كنت
 صادقاً وإن قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقاً إلا أنّهم
 في العدد من جهة النسبة العنصريّة والجملة الطينيّة والفطرة الإنسيّة
 وفي كونهم في هذه الدار عمارة لها ومصالح لأهلها ولذلك كما قال ١٤٠
 بعض الحكماء لا تسبوا الغوغاء فإنّهم يخرجون الغريق ويطفئون الحريق
 ويؤنسون الطريق ويشهدون السوق.

فضحك أضحك الله ثغره وأطال عمره وأصلح شأنه وأمره فقال
 قد جرى في حديث النفس أكثر ممّا كان في النفس وفيه بلاغ إلى
 وقت وأظنّ الليل قد تمطّى بصلبه وناء بكلّكله. وانصرفت. ١٤٥

١٣٦ نعرض عليه [يعرض عليه T : نعرض له Z || ١٣٩ الفطرة [القطرة T || ١٤٠ كآ. om.
 Z || ١٤٥ ناء [ناي T | بكلّكله [بكلّ كله T

2. *Commento*

13.1 الليلة الثالثة عشرة — Nell'*editio princeps* del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* ('AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953) mancano le *Notti 11* e *12*: dalla decima *Notte* si passa direttamente alla tredicesima. Gli editori giustificano tale numerazione non sulla base di una lacuna contenuta nell'unico testimone su cui si basa l'edizione della prima parte dell'opera (ms. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmed III, 2389, ff. 128v-134r), bensì sulle parole di 'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī stesso che, verso la fine della *Notte 10*, avverte: «Invero (ho letto) questa parte al visir – che Dio sopprima tutto il mio astio nei suoi confronti – in due notti, *wa-'innī 'qara'tu' hādā l-faṣla 'alā l-wazīri – kabata Allāhu kulla ṣānī'in lahū – fī laylatayni*» ('AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 195.9-10). Pertanto, poiché è l'autore dell'*'Imtā'* stesso ad ammettere, nella *Notte 10*, di essersi dilungato al punto da distribuirne i contenuti anche nelle due notti successive, al termine di quest'ultima la numerazione che risulta nell'edizione di riferimento prosegue non dall'undicesima, ma dalla tredicesima. Nei manoscritti non c'è una suddivisione esplicita o rubricata delle quaranta *Notti*, è una *divisio textus* stabilita dagli editori su base contenutistica.

13.2-6 فلما حضرت ... الواضع — La *Notte 13*, per come introdotta dal suo autore, consiste in una conversazione tra i soli 'Abū 'Abd Allāh

al-Ḥusayn b. Sa'dān al-ʿĀriḍ – visir del principe būyide Šamšām al-Dawlah tra il 983 e il 985/986 – e il suo intrattenitore ʿAbū Ḥayyān al-Tawḥīdī. A quest'ultimo viene richiesto di proporre un argomento per animare la serata con un deciso «hāti!» («proponi!», il termine utilizzato è la forma abbreviata di «hāti mā ʿindaka»: «vuota il sacco» o lett. «dammi ciò che hai»). Tawḥīdī sceglie di parlare dell'anima. Fin dall'inizio, come di sovente accade quando si parla di anima (cfr. ll. 35.58-73 e comm. relativo), Tawḥīdī denuncia, dapprima, la difficoltà dell'argomento, – «in verità, il discorso sull'anima è difficile, ʿinna l-kalāma fī l-naḥsi ṣaʿbun» – poi, il disaccordo delle teorie che sono state avanzate a riguardo. Tra coloro che studiano l'anima, i suoi effetti, se è manifesta od occulta ai sensi dell'uomo, regna l'illusione e la congettura (*wahm*), ma soprattutto la molteplicità di opinione: ciascuno, infatti, si esprime e ne parla a seconda delle proprie capacità. Tawḥīdī dichiara di voler trasmettere «ciò che ricorda» dei diversi punti di vista sull'argomento: nel corso della *Notte*, infatti, riporterà una serie di dottrine pronunciate da filosofi di cui però non indica il nome. È solo grazie all'ultimo discorso, pronunciato dall'unico filosofo menzionato apertamente, il maestro ʿAbū Sulaymān al-Siġistānī, che quella che era solo «opinione, *raʿy*» diverrà esito di «dimostrazione chiara, *burhān wāḍiḥ*» (sulle ragioni per mettere in dubbio l'autenticità del discorso attribuito a Siġistānī, cfr. comm. ll. 13.90-92).

La tredicesima *Notte* è, a mio parere, emblematica del *modus operandi* di Tawḥīdī con le fonti alla mano. Come spero di riuscire a dimostrare nel presente commento, grazie all'accostamento di alcuni passi della *Notte* 13 con quelli delle fonti che ho individuato, il letterato fa largo uso di queste ultime per mezzo di citazioni *ad litteram* e *ad sensum*. Saranno sottolineate con una linea continua le riprese letterali – nel caso in cui la ripresa sia della medesima parola o di una parola con la stessa radice – mentre le riprese di contenuto – nel caso in cui sia ripreso lo stesso concetto o gli stessi termini della fonte ma per mezzo di sinonimi – lo saranno con una linea tratteggiata. Risulterà evidente anche solo dai riferimenti che mi è stato possibile raccogliere quanto egli, in questo suo esercizio letterario, sia debitore delle fonti che utilizza e che, pertanto, dimostra di avere a disposizione.

13.7-16 المارقة ... الفلاسفة — La prima riflessione filosofica presentata da Tawhīdī mira a dimostrare l'indipendenza dell'anima razionale dal corpo, prelundendo così al successivo paragrafo in cui si dimostra la sua immortalità. L'argomento di tale primo filosofo, che ricorda molto il neoplatonismo, poggia principalmente sulla distinzione tra il percepire e il pensare dell'anima e tra gli oggetti della percezione e gli oggetti del pensiero. Ciò che distingue il percepire dal pensare è che il primo è un cogliere con lo strumento del corpo (che il corpo sia strumento dell'anima era un pensiero condiviso da Platone, cfr. *Alc.* I 129 e II-130 a 1; *Theaet.* 184 c; *Phaed.* 79 c 2-3; e da Aristotele, cfr. *Eth. Eud.* VIII 9, 1241 b 19-24; *De an.* I 3, 407 b 26; II 4, 415 b 18), mentre il secondo è un cogliere con l'intelletto senza l'ausilio del corpo (che l'anima razionale non abbia bisogno del corpo è un punto messo in risalto da Siġistānī non appena prende parola in questa stessa *Notte*: «Finā šay'an [...] lā ḥaġat bihī 'ilā quwwatin ġismiyyatin», cfr. ll. 13.69-71 e comm. relativo; sulla distinzione fra pensare e percepire, fra oggetti del pensiero e oggetti della percezione, cfr. Arist., *De an.* III 8, 431 b 21-23; sulla distinzione fra operazioni che l'anima compie in sé e operazioni che compie con lo strumento del corpo, cfr. Plat., *Theaet.* 185 e). Per illustrare gli oggetti del pensiero, che si distinguono dagli oggetti percepiti (i colori, gli odori, *etc.*) colti dagli strumenti corporei (gli occhi, il naso, *etc.*), il filosofo sceglie l'esempio dell'istante (*al-'ān*) che 'Abū Ḥayyān sa perfettamente essere una realtà indivisibile (nella *Muqābasah* 82, dettata da Siġistānī al suo circolo e appuntata da Tawhīdī, il maestro, per esemplificare l'«uno indivisibile, *wāḥid* [...] *ġayr mutaġazzī*» nella sua accezione quantitativa, utilizza proprio il punto, *al-nuqtah*, e l'istante, come in questo caso; cfr. ABRAM 2019: 228.12 e i riferimenti del comm. relativo, 235 nota 20; sull'indivisibilità del punto e dell'istante, cfr. rispettivamente Arist., *Phys.* VI 3, 234 a II-24 e VI 1, 231 a 25-26), priva di grandezza, concepita dall'intelletto non per mezzo dei sensi e degli organi corporei, ma in sé, tramite altre realtà incorporee: il tempo, l'unità e il punto (cfr. Arist., *Phys.* IV 13, 222 a 10-20). La dottrina secondo cui l'intelletto svolge la sua attività senza il corpo è contenuta anche nell'anonima *Parafrasi del De anima* di Aristotele (cfr. ARNZEN 1998: 317.15-319.9), redatta all'interno del

circolo di al-Kindī (rispetto alla vicinanza terminologica e stilistica della *Parafrasi* con le altre traduzioni promosse dal circolo, cfr. EN-DRESS 1973: 189-190; ma anche le novità contenute in ARNZEN 1998, sia sul fronte della terminologia, *ivi*: 108-114, sia su quello della dottrina, *ivi*: 114-130), il cui passo è riportato, con alcune varianti, anche dall'anonimo *Philosophy Reader* nella cosiddetta *Antologia di Oxford*: «He says: the intellect performs its activity without the body, for it deliberates things which are distant from it without having the deliberated thing present. It deliberates the elevated substances without any need on its part of a body to do so, *qāla wa-l-'aqlu yaṣf' alu fi'lahu dūna l-badani fa-'innahū yarwī fi l-'aṣyā'i l-nā'iyati 'anhu min ḡayri 'an yuhḍira bayna yadayhi l-ṣay'a alladī yarwī fi l-ḡawāhiri l-'āliyyati min ḡayri ḥaḡatin minhū 'ilā l-badani fihi*» (ed. e trad. WAKELNIG 2014: 172.I-3; 173.I-4; su questi scritti anonimi, l'*Antologia di Oxford* e la *Parafrasi del De anima*, cfr. *supra*: 56-59). L'intelletto, quindi, agisce in sé e nel farlo non subisce alcuna alterazione: esso, dunque, non è un corpo. L'incorporeità dell'intelletto è espressa dal filosofo tramite la perifrasi: «Non si riscalda, non si raffredda e non si altera, *lā yashūnu, lā yabrudu wa-lā yastahīlu*», tutti elementi a cui sono soggetti gli strumenti del corpo. Nella *Parafrasi del De anima* troviamo similmente il riferimento al calore e alla freddezza, una ripresa di Arist., *De an.* III 4, 429 a 24-26: «Non è ragionevole pensare che l'anima razionale sia mescolata con qualcosa di materiale o con i corpi o sia una certa qualità, poiché non ammette il riscaldamento né il raffreddamento né il corpo come suo strumento. Non c'è dubbio che l'anima razionale sia eterna e incorruttibile, *laysa min al-wāḡibi 'an takūna l-naḡsu l-'aqliyyatu maṣūbatan bi-ṣay'in min al-hayūlā wa-l-aḡsāmi aw takūna kayfiyyatan mā, wa-dālika 'annahā lā taqbalu al-taṣhīna wa-l-tabrīda wa-lā l-ḡismi bi-ālatin lahā. Fa-lā maḡālatun 'anna l-naḡsa l-nāṭiqata bāqiyatun lā tafsadu*» (ed. ARNZEN 1998: 311.3-6).

Quella dell'anonimo filosofo è una scelta argomentativa che rievoca quella contenuta in Plot., *Enn.* IV 7 [2], 8.I-23. Qui Plotino, nell'intento di dimostrare l'incorporeità dell'anima, elabora un'argomentazione che porterà a far riconoscere, in primo luogo, la natura non corporea degli oggetti del pensiero e, in secondo luogo, la natu-

ra non corporea del soggetto che li pensa. Se, infatti, pensare significa apprendere senza il corpo, e se ciò che si apprende è pure una realtà inestesa e indivisibile, «come potrà allora qualcosa che è grandezza pensare ciò che non è grandezza, e come potrà pensare con il divisibile ciò che non è divisibile? πῶς οὖν μέγεθος ὄν τὸ μὴ μέγεθος νοήσῃ καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσῃ;» (Plot., *Enn.* IV 7 [2], 8.10-11; trad. D'ANCONA 2017: 130; 265-267; cfr. inoltre EMILSSON 1988, KALLIGAS 2005). La formulazione di questa aporia rimanda ad Arist., *De an.* I 3, 407 a 3-22 («In che modo, poi, quest'anima penserà, se è una grandezza? πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσῃ, μέγεθος ὢν»; cfr. Arist., *De an.* I 3, 407 a 11; trad. MOVIA 2018). L'attività intellettuale dell'anima risulterà, in definitiva, incompatibile con l'ipotesi di un'anima corporea.

Sebbene l'argomentazione che inaugura la *Notte 13* sia ben lungi dall'essere «subtle and carefully planned» (KALLIGAS 2005: 112) come quella plotiniana – e, soprattutto, non sviluppi o argomenti la portata dell'ultima asserzione secondo cui «qualunque cosa abbia un'azione ad essa propria senza [l'ausilio del] corpo, non si corrompe con la corruzione del corpo nel momento della separazione» – è possibile intravedere in essa alcuni elementi promettenti ed evocativi del materiale neoplatonico tradotto in arabo: ciò che ha un'attività specifica senza lo strumento del corpo e pensa cose non corporee (come ad esempio l'istante) è incorporeo, dunque incorruttibile. L'ultima asserzione suggerisce un altro aspetto dottrinale: l'ipotesi dell'incorruttibilità non è relativa a tutta l'anima, ma è riservata alla sua sola parte razionale, quella che compie l'azione che più «le è propria, *taḥussuhā*»: pensare senza il corpo. In queste righe, infatti, quando il filosofo parla di «nafs» è sempre da intendersi *nafs nāṭiqah* (non è un caso isolato nell'opera di Tawḥīdī, cfr. ll. 35.167-175 e comm. ll. 35.106-110). Quanto, invece, alla parte o facoltà dell'anima che nella sua attività è strettamente legata agli organi corporei, essa perisce insieme a loro. Dimostrare che una parte dell'anima ha «un'attività specifica, *fi'l ḥāṣṣ*» senza lo strumento del corpo è il punto di partenza da cui prenderà le mosse il filosofo 'Abū l-Farağ 'Alī b. Hindū nel suo *Trattato sulla descrizione filosofica dell'aldilà (Maqālah fī waṣf al-mā'ād al-falsafī)* per dimostrarne l'immortalità (la traduzione e lo studio di questo trattato è da me in corso di lavorazione).

In conclusione: questa prima argomentazione che preme sulla distinzione tra le attività del percepire e del pensare dell'anima e tra i rispettivi oggetti – acquisiti con e senza l'ausilio del corpo –, e della conseguente incorporeità e incorruttibilità dell'intelletto, è lineare, ma anche molto stringata, generica e imprecisa nella terminologia. Il verbo utilizzato dal filosofo per le differenti attività dell'anima è sempre lo stesso, *taṣawwur*, sebbene il suo intento fosse proprio quello di distinguerle. Il verbo sembra voler esprimere sia il concepire proprio dell'anima razionale, sia il percepire proprio dell'anima sensibile (e potrebbe, ipoteticamente, anche significare l'immaginare o il rappresentare della parte o facoltà immaginativa): la terminologia avrebbe potuto essere certamente più precisa. Nella traduzione italiana ho scelto di tradurre il termine variando la sfumatura di significato a seconda della diversa attività psichica a cui l'autore fa di volta in volta riferimento.

13.17-20 **وقال أيضاً ... قبورهم** — Il filosofo vuole corroborare la tesi dell'immortalità dell'anima spostando l'argomentazione su un piano differente rispetto a quello teorico-filosofico, e passa a quello più legato all'indiscusso comune sentire che caratterizza le verità di fede. Se l'anima morisse insieme al corpo, le pratiche e le consuetudini degli uomini finalizzate a rendere onore ai defunti, quali l'elemosina e la preghiera per la salvezza delle loro anime o la visita alle loro tombe, non avrebbero motivo di esistere. Spia del momentaneo salto nella sfera del religioso, sia rispetto alla sezione precedente sia rispetto a quelle successive, è il lessico utilizzato. Mi riferisco, in particolare, ai verbi *yataṣaddaqūna* (da *taṣaddaqa*, fare l'elemosina) e *yatağfirūna* (da *istağfara*, chiedere perdono). Si tratta di termini fortemente connotati dal punto di vista religioso e conducono immediatamente alla sfera culturale islamica. Quest'ultimo verbo, *istağfara*, – ripreso letteralmente dalla fonte di origine greca di questo passo (cfr. T.3) – rimanda alla pratica adorativa dell'*istiğfār*: l'atto di cercare il perdono di Dio per espiare i propri peccati e per trovare rifugio dalle loro conseguenze sia in questa vita, sia nell'altra. Si tratta di una pratica di culto supererogatoria, tuttavia parte integrante della vita religiosa dei musulmani e delle musulmane (nume-

rosi sono i versetti coranici che ne incoraggiano l'esercizio: solo con la costante ricerca del perdono divino è possibile arrivare là «dove scorrono i ruscelli», cfr. *Cor.* 3: 135-136; 4: 110; 66: 8). Nella letteratura tradizionale islamica si trova un esempio dell'uso del verbo «istağfara» anche in relazione al destino dell'anima dei defunti: nella raccolta del tradizionalista musulmano 'Abū Dāwūd al-Siğistānī (m. 889) si legge: «Ogni volta che il Profeta si liberava dalla sepoltura di un morto, si fermava presso di lui (*scil.* presso la tomba del defunto) e diceva: “Chiedi perdono per tuo fratello e implora che sia risoluto, perché ora sarà interrogato, *astağfiru li-'aḥikūm wa-ṣallū lahū l-tatbīta fa-'innahū l-'āna yus'alu*”. Narrato da 'Uṭmān b. 'Affān», cfr. 'Abū Dāwūd al-Siğistānī ('ALBĀNĪ 1998: II, 305.5-7). Il primo verbo, invece, rimanda alla *ṣadaqah*, l'elemosina, anche questa una pratica facoltativa (a differenza della *zakāt*, l'elemosina legale, terzo pilastro dell'Islām), che però risponde al generale dovere di elargire parte dei propri beni ai più bisognosi (in questo caso un elargire al posto dell'anima defunta che abbisogna del perdono divino). La visita alle tombe, invece, è una pratica affatto incentivata nell'Islām sunnita.

Nonostante l'evidente contesto “islamico” dell'argomentazione, questa si rivela essere una ripresa, in forma concisa, di una sezione del primo *mīmar* della pseudo-*Teologia* di Aristotele, parafrasi di Plot., *Enn.* IV 7 [2], 15.I-II (BADAWĪ 1955: 21.7-17), che riporto accanto alle linee della *Notte 13* in esame:

Tawhīdī, *Kitāb al-'imtā'*
wa-l-mu'ānasah
 Notte 13.17-20

وقال أيضًا وجدنا الناس متّقين
 على أنّ النفس لا تموت وذلك
 أنّهم يتصدّقون عن موتاهم فلو لا
 أنّهم يتصورون أنّ النفس لا تموت
 ولكّنها تنتقل من حال إلى أخرى
 إمّا إلى خير وإمّا إلى شرٍّ لمّا كانوا
 يستغفرون لهم ولمّا كانوا يتصدّقون
 عن موتاهم ويزورون قبورهم.

pseudo-Aristotele,
Kitāb al-'utūlūḡiyyā, I
 (ed. D'ANCONA 2017: 409.18-411.8)

وقد اتّفق على ذلك أفاضلُ الناس
 وأرادهم، واتّفقوا أيضًا على أن
 يترحموا على أمواتهم والماضين من
 أسلافهم ويستغفروا لهم. ولو
 لم يوقنوا بدوام النفس وأنّها لا تموت، لما
 كانت هذه عاداتهم ولا صارت كلّها
 سُنّةً طبيعية لازمة مضطّرة. وقد ذكروا
 أن كثيرًا من الأنفس التي كانت في
 هذه الأبدان ثم خرجت منها ومضتْ
 إلى عالمها لا تزال مغیثة لمن استغاث
 بها. والدليل على ذلك الهياكل التي بُنيتْ
 لها وسمّيت بأسمائها، فإذا أتاها المضطرُّ
 أغاثوه ولم يرجعوه خائبًا. فهذا وشبهه
 يدلّ على أنّ النفس التي مضت من
 هذا العالم إلى ذلك العالم لم تمُتْ
 ولم تهلك، لكنّها حية بحياة باقية لا تبید
 ولا تفنى.

T.3

Segue la traduzione italiana del passo tratto dalla pseudo-*Teologia*: «Su questo sono d'accordo gli uomini più eminenti e i più vili, e sono d'accordo anche nel chiedere la misericordia divina per i loro morti e i loro antenati scomparsi, e nell'intercedere per loro. Se essi non fossero stati certi della permanenza e dell'immortalità dell'anima, questo loro costume non si sarebbe ingenerato e non sarebbe divenuto come una pratica naturale, necessaria e obbligatoria. Essi

hanno anche detto che molte anime che sono state in questi corpi e poi ne sono uscite e si sono date gran pena per andare nel loro mondo, e non hanno smesso di aiutare coloro che chiedevano il loro aiuto. La prova di ciò sono i templi che sono stati costruiti per loro e sono stati chiamati con il loro nome. Quando colui che ha bisogno vi si reca, esse lo aiutano e non lo rimandano indietro deluso. Questo prova, assieme ad argomenti simili, che l'anima che si dà pena per passare da questo mondo all'altro mondo non muore né va distrutta, ma è vivente di vita perenne, che non si distrugge e non perisce» (trad. D'ANCONA 2017: 408.30-410.13).

Sia nel trattato enneadico, sia nel *mīmar* della pseudo-*Teologia*, questa tesi è collocata nella parte conclusiva di un percorso argomentativo (nel caso di Plot., *Enn.* IV 7 [2], 15 corrisponde alla fine del trattato). Si tratta di una prova formulata appositamente per coloro che pretendono una prova tangibile, immediata, per credere nell'immortalità dell'anima: questa si basa sulla percezione sensibile (*bi-bāšīrat al-ḥiss*; πίστεως αἰσθήσει κεκρατημένης) e non sul ragionamento e sulla dimostrazione (*bi-qiyās wa-burhān*; ἀποδείξεως), pilastro su cui poggiavano le dottrine precedenti, sicuramente più probanti e, forse per questo motivo, ad essa anteposte. Nella *Notte* di Tawḥīdī, invece, la "prova sensibile" è collocata prima delle argomentazioni più strettamente filosofiche (sebbene molto concise e in forma di sillogismo, cfr. ad esempio la parte conclusiva del comm. ll. 13.53-62), e non in ultima battuta. Nonostante il filosofo della tredicesima *Notte* ponga quest'argomentazione quasi all'inizio senza precisare esplicitamente che si tratta di una prova non apodittica (come avviene in Plotino e in "Aristotele"), egli avverte subito come essa sia condivisa dalla maggioranza delle persone, indicate con un generico «genti, *nās*». Caratterizzare la tesi come esito del *consensus gentium* in qualche modo anticipa che l'argomento sarà tanto accessibile da rendere tacitamente scontato il fatto che non ha nulla a che fare con la dimostrazione razionale. L'accento di Tawḥīdī al fatto che si tratta di una prova dell'immortalità dell'anima universalmente condivisa è un elemento che ricorre nella pseudo-*Teologia* in maniera più marcata non solo rispetto a Tawḥīdī ma anche – come

spesso accade – rispetto alla fonte plotiniana. Nella pseudo-*Teologia* si legge che «gli antichi e i moderni, *al-'awwalīn wa-l-'āhirūn*» concordano sull'aggravio del giudizio di Dio sulle anime che rincorrono i piaceri del corpo e che è doveroso, di conseguenza, conquistarne il perdono. Questa è l'opinione condivisa anche dagli «uomini più eminenti e i più vili, *'afādilu l-nāsi wa-'arādiluhum*» – amplificazione del «πάντες ἄνθρωποι» greco – che concordano nel chiedere la misericordia (*yatarahimu*) e il perdono (*yastağfiru*) divini non solo per se stessi, ma anche per le anime dei defunti. Specificando come queste siano credenze non solo dei moderni, ma anche degli «'awwalīn», l'autore della pseudo-*Teologia* lascia una traccia dell'allusione plotiniana alle leggi di una misteriosa «ἱστορία» – probabile riferimento all'antica letteratura tradizionale di stampo mitico-religioso a cui fanno accenno le platoniche *Leggi* 715 e 7-716 b 7; 927 a 1-3 – che concerne sia il premio e il castigo delle anime a seguito del giudizio degli dèi, sia le pratiche devozionali nei confronti dei defunti (cfr. D'ANCONA 2017: 393 e la bibliografia ivi indicata). Si tratta di elementi non esplicitati da Plotino, ma che rientrano tra quei «molti resoconti che ci sono su questi argomenti, ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα πολλῆς οὔσης», e tra «ciò che gli dèi hanno rivelato, ἐκ τε ὧν θεοὶ ἀνεῖλον» (ed. trad. D'ANCONA 2017: 158.22-23; 159.17-18) di cui vi è abbondanza, se si rimane nel linguaggio religioso e sensibile, per provare l'immortalità dell'anima. Alcuni di questi “resoconti non espressi”, desunti dal dettato platonico, sono accostabili (naturalmente adattati in direzione monoteista) alla parafrasi dello stesso passo plotiniano nella pseudo-*Teologia*. Rimane il fatto, tuttavia, che le prove «sensibili» scelte ed esplicitate da Plotino differiscono da quelle contenute nella parafrasi araba: non solo le divinità plotiniane sono sostituite dal Dio unico, ma le prescrizioni divine e la comune pratica degli uomini di onorare i defunti si fondano sulla convinzione che le anime conservano, dopo la morte, la capacità di percepire ciò che accade sulla terra (Plot., *Enn.* IV 7 [2], 15.4-7), elemento che non si trova nella pseudo-*Teologia*. Ciò che, invece, è riprodotto fedelmente nella parafrasi araba è l'allusione ai defunti, il fatto che onorarli sia una pratica universale, e il come

questa universalità possa essere, *de facto*, significativa per convincersi dell'immortalità dell'anima, nonostante sia solo una "prova sensibile" e assolutamente non probante. Tornando al passo di Tawḥīdī, è facile constatare come egli conoscesse l'argomentazione plotiniana nella forma adattata dall'autore della pseudo-*Teologia*. Tawḥīdī ne ripropone i seguenti punti:

- (§1) il comune accordo che caratterizza la "prova sensibile" dell'immortalità dell'anima – espresso nella pseudo-*Teologia* dal consenso di «antichi e moderni» e di «uomini eminenti e vili» – è un elemento ripreso nell'*incipit* dell'argomentazione della *Notte 13* ove si legge come questa sia una prova su cui «la gente è concorde, *al-nās muttafiqūna*». Viene riproposta anche la radice del termine «*ittifāq/ittafaqū*», usata insistentemente dalla fonte;
- (§2) la struttura ipotetica «se/allora» dell'argomentazione pseudo-aristotelica è riproposta qui con la stessa ipotesi dell'irrealtà: «*fa-lawlā ... wa-lakinnahā*», parallela al «*wa-law lam ... li-mā*»: nel caso ipotetico in cui non si pensasse che l'anima sopravviva alla morte del corpo, allora non sussisterebbero queste pratiche;
- (§3) l'idea dello spostamento dell'anima da un luogo a un altro al momento della morte del corpo: si notino, in particolare, «*min ḥāl 'ilā 'uḥrā*» e «*min hādihī l-'ālamī 'ilā dālika l-'ālamī*»;
- (§4) l'espressione tawḥīdiana «nel bene o nel male, *'immā 'ilā ḥayrin 'immā 'ilā šarrin*» riferita al trasferimento dell'anima in un altro luogo richiama la felicità o il tormento nell'oltremondano a seconda dell'ottenimento o meno del perdono divino e dell'occasione per i vivi di intercedere per le anime dei morti che si legge nella pseudo-*Teologia*;
- (§4) l'immagine delle «tombe, *qubūr*» rimanda ai «templi, *hayākil*» del primo *mīmar*.

Vista la vicinanza del contenuto e della terminologia dei due passi si può ipotizzare che l'anonimo filosofo di queste righe sia in realtà il filosofo per eccellenza dei *falāsifah*: Plotino nelle vesti di Aristotele. Ma se ne avrà maggiore sicurezza nei commenti ai passi successivi.

Rispetto all'ultimo punto menzionato, è da sottolineare una sostanziale differenza rispetto alla pseudo-*Teologia*. Nel Plotino arabo l'argomentazione è questa: dal momento che le anime passate «da questo mondo all'altro» (quelle che nel Plotino greco erano le anime che rivelano il senso degli oracoli, elemento espunto per adattamento al contesto religioso), alle quali sono stati dedicati dei templi, intercedono e apportano benefici ai vivi che vi si recano in preghiera, questo prova che le anime hanno una vita dopo la morte. In Tawḥīdī, l'elemento della visita alle tombe del defunto è solo menzionato e non si fa alcun accenno circa la possibilità di intercessione del morto al vivo (ma solo del vivo al morto). Tale allusione è talmente cursoria da non rendere affatto conto del pensiero contenuto nella pseudo-*Teologia* e, anzi, rende questa pratica differentemente interpretabile se non scambiata per il generico rito funebre di pregare per le anime dei defunti in prossimità delle loro tombe (che un *ḥadīṭ* riportato sopra trasmette essere stata pratica attribuita al profeta dell'Islām). Il filosofo musulmano 'Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 992; su cui cfr. WAKELNIG 2011) non attenua, come Tawḥīdī, questa argomentazione, bensì la esclude completamente, nonostante riutilizzi lo stesso passo della pseudo-*Teologia* nell'ottavo capitolo del suo *Libro della vita eterna* (*Kitāb al-'amad 'alā l-'abad*):

al-ʿĀmirī, *Kitāb al-'amad 'alā l-'abad*
(ed. e trad. ROWSON 1988: 106.13-15; 107.24-27)

And if the destruction of the external form (*qālab*) necessitated the annihilation of the soul, we would not be assigned the duty of asking (God's) mercy for the dead, praying over them, and giving alms for their sake.

ولو أَنَّ انتقاض القلب كان
موجباً لتلاشي النفس، لما وُظِفَ
علينا الترحُّم للموتى والصلاة عليهم
والتصدق بِنَيْتِهِمْ.

T.4

Sono da notare, da un lato, la ripresa della struttura ipotetica presente nella fonte neoplatonica; dall'altro, l'utilizzo per i nomi

verbali «tarahḥum» e «taṣadduq» le radici *r-ḥ-m* e *s-d-q* per esprimere la misericordia divina che si cerca per le anime dei defunti e, ancora una volta, la pratica del dare l'elemosina: la prima radice si ritrova nella pseudo-*Teologia*, la seconda nella *Notte* di Tawḥīdī. Anche qui, la scelta dei termini rende esplicito il tono religioso del passo. In questo caso, infatti, l'argomentazione sull'immortalità dell'anima di al-ʿĀmirī è giustificata in termini strettamente religiosi: se l'anima morisse insieme al corpo non sussisterebbe il dovere religioso di chiedere perdono per essa. La capacità delle anime dei morti di aiutare i vivi che vi accorrono in preghiera è, pertanto, molto attenuata in Tawḥīdī e completamente omessa in al-ʿĀmirī.

13.21-24 وقال أيضًا ... بالنفس — L'anima è immortale in quanto «più simile, *ʿašbah*» alla divinità rispetto a quanto non lo sia il corpo. Il filosofo, rispetto a ciò a cui l'anima più assomiglia, si limita a utilizzare un generico «ʿamr ʿilāhī» (più vago del termine «šayʿ», utilizzato per indicare la «cosa morta, *al-šayʿ al-mayyit*» a cui è più simile il corpo) senza specificare di che tipologia di somiglianza si tratti e, in particolare, se sia da intendersi come una somiglianza di natura. Questa contrapposizione tra anima, corpo e ciò a cui più somigliano ricorda la seconda prova dell'immortalità dell'anima del *Fedone*, detta dell'"affinità" (συγγένεια), cfr. Plat., *Phaed.* 78 b 4-84 b 8. Secondo questa dottrina l'anima è immortale poiché è «simile, ἔοικεν» o «quanto di più simile, ὁμοιότατον» a ciò che è divino, sovrasensibile, invisibile e incorruttibile, mentre il corpo lo è nei confronti di ciò che è sensibile, visibile e soggetto al divenire. In *Phaed.* 80 a, in risposta alla domanda relativa a quale natura l'anima assomigli di più, se a quella del dirigere e del comandare o a quella dell'obbedire e del servire, si legge: «È chiaro, o Socrate, che l'anima assomiglia a ciò che è divino e il corpo a ciò che è mortale, Δῆλα δὲ, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θεῷ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ» (trad. Reale 2000: 90). L'anima come principio assiologicamente superiore che governa e domina l'inferiore, il corpo, è un tema che ricorre anche in questo passo. L'anima, infatti, vivifica e provvede (*yudabbiru*) al corpo poiché ciò a cui essa somiglia è, oltre che «ḡallun wa-ʿizzun» – tipiche espressioni islamiche utilizzate per contemplare Dio (forse

eco della parentesi religiosa aperta nel passo che immediatamente precede questo) – anche «al-mudabbiru li-ḡamī'i l-'ašyā'i», colui che provvede e governa tutte le cose. Nella proposizione 3 del *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro* (*Kitāb al-īdāh li-'Aristūṭālīs fī l-hayr al-mahd*; d'ora in avanti *Kitāb al-īdāh*, cfr. *supra*: 58), adattamento arabo della proposizione 201 degli *Elementi di Teologia* di Proclo, si legge di un'anima nobile che ha tra le sue attività un'attività detta «divina, 'ilāhiyyā» che «governa, tudabbiru» la natura (cfr. BARDENHEWER 1882: 63.5-6). Questo è un tema che ricorre anche alle ll. 13.78-79 dove, tra i caratteri dell'anima elencati da Siḡistānī, si annovera quello secondo cui essa «sovrintende a ogni cosa, yaṭṭalī'u 'alā ḡamī'i l-'ašyā'i»; cfr. inoltre comm. ll. 13.96-113 ove l'anima non solo provvede al corpo, ma esso sussiste proprio in virtù di essa. La rielaborazione della prova del *Fedone* è l'argomento che Plotino utilizza per provare l'immortalità dell'anima contro le tesi stoico-corporeiste. A conclusione di *Enn.* IV 7 [2], 10.1-3, infatti, scrive: «Che l'anima sia affine alla natura più divina ed eterna è reso evidente anche dall'aver dimostrato che essa non è corpo, ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἢ ψυχὴ καὶ τῇ αἰδίᾳ, δῆλον μὲν ποιεῖ καὶ τὸ μὴ σῶμα αὐτὴν δεδεῖχθαι» (trad. D'ANCONA 2017: 148).

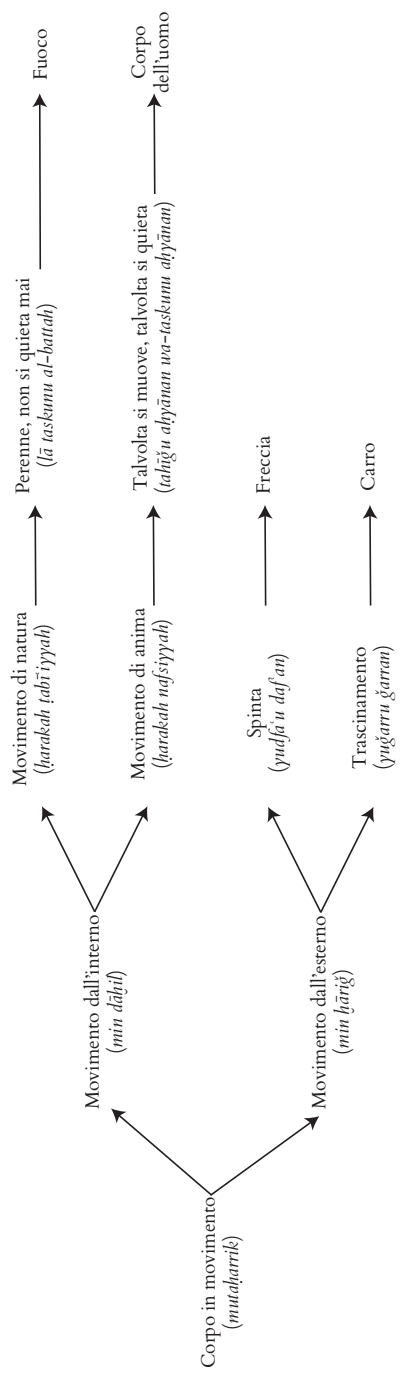
Si notino due elementi: (§1) l'uso della radice *š-b-h* suggerisce come il filosofo non voglia cadere nell'errore di considerare questa somiglianza tra l'anima e la divinità come un'identità di natura; (§2) il filosofo parla di immortalità dell'anima senza isolarne una parte mortale come, invece, avviene alle ll. 13.7-16, in cui è netta la distinzione tra l'anima che pensa e l'anima che percepisce, e solo alla prima è riservata l'incorruttibilità (anche qui, infatti, «nafs» è da intendersi *nafs nāṭiqah*).

13.25 وقال أيضًا ... جوهر — Cfr. comm. ai passi 13.48-52.

13.26-31 وقال النفس ... الضرورة — Con qualche ripetizione, il filosofo spiega che l'anima non ammette né «misura, *miqdār*» né «dimensione, *iḡam*» e che, per questo motivo, non può essere «materia, *hayūlā*». L'anima, poi, – a differenza del corpo – può penetrare in tutte le parti del «corpo animato, *al-ḡism alladī lahū nafs*». Essa, dun-

que, non può che essere una sostanza incorporea, dal momento che solo ciò che è incorporeo può essere presente in ogni parte del corporeo. Questo pensiero è, ancora una volta, in linea con quello di Plotino, *Enn.* IV 7 [2], 82: qui l'autore, attraverso una sintesi originale di trattazioni anti-stoiche, aristoteliche e neoaristoteliche in particolare, si rivolge a coloro che considerano l'anima corporea e che ritengono che questa possa compenetrare interamente il corpo (la dottrina che Plotino ha in mente è quella stoica della $\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \omicron\lambda\omega\nu$). Ammettendo che l'anima corporea possa mescolarsi totalmente con il corpo, sostiene il filosofo, lo deve fare al modo dei corpi, quindi perdendo, innanzitutto, le sue caratteristiche in atto (cfr. CHIARADONNA 2005: 137-147). Si tratta di contenuti rintracciabili nel terzo *mīmar* della pseudo-*Teologia* (cfr. D'ANCONA 2017: 417.7-419.10) e in alcuni frammenti dei *Deti del sapiente greco* (cfr. WAKELNIG 2014: 184.8-186.10).

13.32-47 **وقال آخر ... قائمة موجودة** — Tawhīdī riporta ora il pensiero di un altro filosofo, di cui, ancora una volta, non specifica il nome. Questi enuncia un'argomentazione che mira a dimostrare che l'anima è «vivente, sussistente ed esistente, *ḥayyan qā'iman mawǧūdān*» attraverso l'analisi del suo ruolo di principio di vita e movimento del corpo vivente. L'anonimo filosofo osserva che il moto di ciascun corpo in movimento può essere di due tipologie: o proviene dall'interno o proviene dall'esterno. Il movimento dall'interno è diviso a sua volta in due tipologie: o è «naturale, *ḥarakah ṭabī'iyyah*», vale a dire un movimento perenne che «non si quietava mai, *lā taskunu l-battah*» – come il movimento del fuoco fintantoché è fuoco (ciò rimanda alla dottrina aristotelica dei luoghi naturali, cfr. Arist., *Phys.* IV 1, 208 b 1-22, 209 a 1-2) – oppure è «psichico, *nafsiyyah*», cioè un movimento che «talvolta si muove e talvolta si quietava, *tahīǧu aḥyānan wa-taskunu aḥyānan*»: come il corpo umano che si muove quando è vivo e dotato di anima, ma si quietava quando questa lo abbandona. Parimenti, anche il movimento dall'esterno è suddiviso in due tipologie, cioè quello di spinta e quello di trascinamento (i movimenti di «trazione, $\xi\lambda\epsilon\iota\varsigma$ » e di «spinta, $\omega\sigma\iota\varsigma$ », insieme a quelli di «trasporto,



S.I

ῥοτῆσις» e di «rotazione, δίνησις», costituiscono i movimenti locali fondamentali delle realtà mosse da altro elencati in Arist., *Phys.* VII 2, 243 a 17-18, cfr. anche Arist., *De mot. an.* X, 703 a 19-20; Alex. Aphr., *De an.* 21.28-29 BRUNS 1887).

«Non è un mistero», sostiene il filosofo, che il corpo non rientra nella seconda casistica poiché è evidente come esso non sia né spinto né trascinato e dunque mosso dall'esterno. Ciò che non è mosso dall'esterno, lo è sicuramente dall'interno. Non resta che capire se il corpo, essendo in movimento dall'interno, lo sia per un movimento di natura o per un movimento di anima. Il movimento del corpo non può essere naturale in quanto sarebbe un movimento perenne come quello degli elementi naturali: esso è, pertanto, un movimento di cui è responsabile l'anima, come anticipato dall'esempio stesso di questa tipologia di movimento.

Il filosofo, dopo aver dimostrato che è l'anima a muovere il corpo, conclude con la seguente asserzione: se ogni motore che muove qualcosa di diverso da sé è vivente, sussistente ed esistente, allora l'anima è queste tre cose. L'origine remota di questa argomentazione è platonica: la descrizione dell'anima come essenzialmente legata alla vita e che non può accogliere in sé la morte si legge in Plat., *Phaed.* 105 d 3-4; quella dell'anima come essenzialmente legata al movimento in quanto costitutiva del principio auto-movente si legge, invece, nella prova dell'immortalità dell'anima di Plat., *Phaedr.* 245 c-246 a. In quest'ultimo passo platonico, in particolare, si rintracciano alcuni elementi che ricorrono nell'argomentazione del filosofo menzionato da Tawhīdī. Platone spiega che ciò che è sempre in movimento (ἀεικίνητον) e che si muove da sé (ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου) è immortale, mentre ciò che è mosso da altro vede la vita cessare come cessa il moto. Solo ciò che dà a se stesso il proprio moto, non venendo meno a se stesso, non cessa mai di muoversi ed è, anzi, sorgente e principio del movimento per tutto ciò che si muove. Il corpo mosso dall'esterno è inanimato (ἄψυχον) mentre quello mosso dall'interno è animato (ἔμψυχον): è questa, infatti, la proprietà naturale e intrinseca dell'anima. L'anima è quella realtà che, a differenza di tutte le altre, muove se stessa in eterno senza

avere un principio estrinseco poiché essa stessa coincide con il principio del movimento, di necessità ingenerato (ἀγένητον) e immortale (per un'analisi dell'argomentazione platonica, cfr. ROBINSON 1972 e BETT 1986). L'anima come principio che produce la vita e il movimento del corpo e che, di conseguenza, lo distingue dal corpo inanimato, è presente anche in Aristotele: cfr. *De an.* II 1, 412 a 13; II 1, 413 a 20-22; II 2, 414 a 13-14; II 4, 415 b 8-15 e 22. Plotino, invece, nella prima parte dell'argomentazione volta a dimostrare l'immortalità dell'anima in *Enn.* IV 7 [2], 9.6-9, prende le mosse dalla dottrina platonica del *Fedro*. Si legge, infatti, che l'anima è principio di vita e movimento per se stessa e per le altre cose. L'argomentazione plotiniana prosegue, poi, in maniera indipendente rispetto al dialogo platonico: «Quest'anima è infatti principio del movimento che fornisce agli altri esseri il movimento, mentre si muove da se stessa, e dona la vita al corpo animato, mentre possiede per se stessa una vita che non perde mai, in quanto la possiede per se stessa. Giacché è vero che non tutte le cose godono di una vita che sopraggiunge loro dall'esterno, altrimenti si procederebbe all'infinito; bisogna invece che vi sia una natura che è vivente in senso primario: essa deve necessariamente essere indistruttibile e immortale, in quanto è principio di vita anche per gli altri esseri» (trad. D'ANCONA 2017: 146.17-25; cfr. inoltre il comm. 362-363). Anche nella pseudo-*Teologia* è contenuta la dottrina secondo cui è l'anima a muovere il corpo e non il corpo l'anima. Nel secondo *mīmar* leggiamo: «Così se l'anima fosse nel corpo come una cosa è nel luogo, il corpo sarebbe causa del movimento dell'anima, mentre non è così, ma è anzi l'anima la causa del movimento del corpo, *fa-law kānat al-nafsu fī l-badani ka-l-šay'i fī l-makāni, la-kāna l-badanu 'illata ḥarakati l-nafsi wa-laysa dalika kaḍalika, bal al-nafsu hiya 'illatu ḥarakati l-badani*» (ed. BADAŴI 1955: 43.7-8; trad. D'ANCONA 1992b: 105). Si tratta della trasposizione, ma anche della banalizzazione, di Plot., *Enn.* IV 3 [27], 20.21-23 (su cui cfr. D'ANCONA 1992b: 104-105). Inoltre, nella proposizione 201 degli *Elementi di Teologia* di Proclo, l'operazione propria dell'anima consiste nella produzione di vita e movimento (DODDS 1963: 176.13-17): è possibile rintracciare questa dottrina anche nell'adattamento arabo

della stessa opera e, in particolare, nella proposizione 3 del *Kitāb al-īdāh*, quando l'autore descrive «l'attività animatrice, *al-fi'l al-nafsānī*» dell'anima nobile (cfr. BARDENHEWER 1882: 63.8-9). Tuttavia, per avvicinarsi di più alle singole tappe dell'argomentazione contenuta nella *Notte 13* occorre tornare alla tradizione trasmessa da Nemesio di Emesa. Nel secondo capitolo del *De natura hominis*, l'autore elenca quattro argomenti contro la corporeità dell'anima, da lui attribuiti indistintamente ad Ammonio Sacca (ma cfr. i dubbi di RIST 1988: 407) e a Numenio di Apamea. Il terzo argomento (*De natura hominis* II, 18.22-19.2) è il seguente: «Ancora, ogni corpo è mosso dall'esterno o dall'interno; se è mosso dall'esterno è inanimato, se dall'interno, è animato; ma è illogico definire anima sia ciò che è inanimato sia ciò che è animato; dunque l'anima non è corporea, ἔτι πᾶν σῶμα ἢτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται, εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχον. εἰ δὲ σῶμα ἢ ψυχή, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖται, ἄψυχός ἐστιν, εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχος. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἔμψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή» (ed. MORANI 1987; trad. MORANI 2018). LEBRETON (1906: 79) accosta il passo nemesiano al quarto capitolo del *Compendio sull'anima a Taziano* (Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν) dello pseudo-Gregorio Taumaturgo. Rispetto all'argomentazione di Ammonio (o Numenio) trasmessa da Nemesio, nell'opuscolo dello pseudo-Gregorio risultano degli aspetti indipendenti. Nel secondo paragrafo del Λόγος κεφαλαιώδης si legge: «Ancora, se l'anima è corpo, è mossa o dall'interno o dall'esterno. Ma non è mossa dall'esterno, infatti non è spinta o tirata come le cose inanimate. E nemmeno si muove dall'interno come gli esseri animati, è assurdo infatti parlare di un'anima dell'anima. Dunque non sarà corpo, ma incorporea, ἔτι εἰ σῶμά [ἐστιν] ἢ ψυχή, ἢ ἔξωθεν ἢ ἔνδοθεν κινεῖται. Οὔτε δὲ ἔξωθεν κινεῖται· οὐ γὰρ ὠθεῖται, ἢ ἔλκεται, ὡς τὰ ἄψυχα· οὔτε δὲ ἔσωθεν κινεῖται, ὡς τὰ ἔμψυχα· ἄτοπον γὰρ ψυχῆς ψυχὴν λέγειν· οὐκ ἔσται οὖν σῶμα· ἀσώματος γάρ» (cfr. CELIA 2011: 187; rispetto al dibattito sulla dipendenza diretta del Λόγος dal *De natura hominis* o da una fonte comune alle due opere, cfr. *ivi*: 181-189). Sempre Celia prosegue: «Condividendo la premessa maggiore (se l'anima sia corpo),

‘Ammonio’ segnala l'impossibilità logica di ammettere la definizione di anima come animata o inanimata in base al principio del suo moto, che sia dall'interno o dall'esterno, mentre lo pseudo-Gregorio nega il moto dall'esterno, perché l'anima non è sottoposta a trazione o spinta, e il moto dall'interno perché ciò implica l'assurdità di dover parlare di un'anima dell'anima, ovvero ammettere un ulteriore principio di movimento interno all'anima». Nel testo dello pseudo-Gregorio ci sono due elementi originali rispetto a Nemesio che sono utili alla presente analisi, quello implicito che vede l'anima come principio di vita e movimento del corpo, e quello aristotelico relativo al movimento di spinta e di trazione: entrambi gli elementi ricorrono nella *Notte 13*. È proprio questo opuscolo platonico sull'anima, nelle sue versioni arabe, ad essere la fonte di Tawhīdī. La stessa argomentazione dell'anonimo filosofo è, infatti, espressa dall'autore del *Compendio del libro sull'anima secondo il filosofo Aristotele*. Si tratta della traduzione araba – oggi conservata in due versioni, una breve (*Hādihī risālah fī l-nafs min maqālah 'Aristūṭālīs wa-hiya mubawwaba 'alā sab' 'abwāb*) e una lunga (*Muḥtaṣar kitāb al-nafs 'an al-faylasūf 'Aristūṭālīs wa-huwa sab' 'abwāb*) – del Λόγος κεφαλαίωδης dello pseudo-Gregorio. La versione breve è edita una prima volta da Furlani (1915a: 123-131) che le affianca una traduzione italiana, una seconda volta da Ma'šūmī (1955: 131-144), una terza volta da Gätje (1971a: 120-129) che la traduce in tedesco, ed è infine stata tradotta in spagnolo da Ramón Guerrero (1980: 16-20). La versione lunga dell'opera, invece, è edita e tradotta soltanto da Gätje (1971a: 100-113): per la storia testuale dell'opera, cfr. *supra*: 50-54.

Nel T.5 sono messe a confronto le linee in esame di Tawhīdī e il Λόγος κεφαλαίωδης per come trasmesso in arabo (nell'edizione di GÄTJE 1971) sia dal secondo capitolo della versione lunga, sia dalla seconda proposizione della versione breve, entrambi volti a dimostrare l'esistenza dell'anima. S'intitolano, infatti: *Capitolo secondo oppure Proposizione seconda circa la prova dell'esistenza dell'anima* (*al-bāb/al-qawl al-tānī fī 'iṭbāt wuġūd al-nafs*). Per completezza sono riportate, in calce al T.5, la traduzione di entrambe le versioni e sono evidenziate le corrispondenze terminologiche tra i testi.

Tawhīdī, *Kitāb al-ʿimtāʾ wa-l-muʿānasah*
Notte 13.32-45

pseudo-Aristotele,
Muḥtaṣar kitāb al-naḥs,
(ed. GÄTJE 1971b:
101.10-103.22)

pseudo-Aristotele,
Risālah fī l-naḥs,
(ed. GÄTJE 1971b:
121.6-123.16)

حركة كل متحرك تنقسم قسمين أحدهما من داخل وهو قسم كالطبيعة التي لا تسكن البتة كحركة النار ما دامت ناراً وقسم حركة النفس تهيج أحياناً وتسكن أحياناً كحركة جسد الإنسان التي تسكن إذا خرجت نفسه وصار جيفة والقسم الآخر من خارج وهو قسم أحدهما يدفع دفعا كما يدفع السهم ويطلق عن القوس والآخر يجزأ كما تجزأ العجلة والجيفة وقال فقول ليس يخفى أن جسدنا ليس مدفوعاً ولا مجزئاً وكان كل مدفوع أو مجزئ متحركاً من خارج متحركاً لا محالة من داخل فالجسد إذن متحرك من داخل وكان كل متحرك من داخل إما متحركاً حركة طبيعية لا تسكن وإما نفسية تسكن وقال ليس يخفى أن حركة جسد الإنسان ليست بدائمة لا تسكن بل ساكنة (لا) تدوم وكانت حركة كل ما سكنت حركته فلم تدم ليست حركة طبيعية لا تسكن بل نفسية من قبل نفس تحركه وتحسه.

إن كل متحرك لا يخلو من أن تكون (حركته) إما من خارج وإما من داخل، فما كانت حركته من خارج فعلى وجهين إما أن تكون تدفع دفعا أو تقود قوداً، فكذا أجسادنا لا يخلو من أن تكون حركتها من خارج أو من داخل، وليس يخفى أن حركتها ليست من خارج لأنها ليست بمدفوعة دفعا ولا بمقودة قوداً كالأشياء التي لا نفس لها فإن كان كل متحرك إما أن يكون متحركاً من خارج أو من داخل وكان جسدنا ليس بمتحرك من خارج فقد استبان إذن أنه إنما يتحرك من داخل، وكل شيء يتحرك من داخل إما أن تكون حركته طبيعية لا تبدأ ولا تسكن البتة كالنار التي لا تسكن عن حركتها ما دامت ناراً وإما أن تكون من قبل النفس التي سبب حياته، وإن كانت النفس هي الحية التحية المتحركة فحركتها للجسد فإن كان كل حركة لا بد لها من محرك وكان كل حي محرك لغيره موجوداً بذاته لا محالة فالنفس إذن موجودة بذاتها يستدل عليها بأفعالها.

كل جسم متحرك فحركته من غيره، وكل جسم قد يسكن ويتحرك لا بصورة فالحركة إذن غير ذاتية فيه، ولو كانت ذاتية فيه لكان لا يكون ساكناً فهي إذن معلولة من غيره، وذاته عظم ذو ثلاثة أقدار وكل متحرك فحركته إما من داخل وإما من خارج وكل ما كانت حركته من خارج فحركته غريبة غير ذاتية فيه، وحركة أجساد الحيوان ذاتية فيها فليست إذن من خارج فهي إذن من داخل، وكل متحرك من داخل فحركته إما أن تكون طبيعية كحركة النار وهذه الحركة لا تبدأ ولا تختلف وإما أن تكون غير طبيعية تبدأ وتختلف في الإقبال والإدبار كحركة أجساد الحيوان، فحركة الحيوان إذن ليست بطبيعية ولا غريبة منها بل ذاتية حيوانية وهي من جوهر له حياة ذاتية وهو النفس، فالنفس إذن موجودة بالحركة الحيوانية وهي الحركة الحية فالنفس إذن حية.

Versione lunga: «Il movimento di tutto ciò che si muove deve essere dall'esterno o dall'interno. Ciò il cui il movimento è dall'esterno può essere in due modi: a spinta o a trazione. Allo stesso modo, i movimenti dei nostri corpi devono essere dall'esterno o dall'interno. Non è un mistero che il loro movimento non sia dall'esterno, poiché non sono né spinti né tirati come le cose inanimate. Perciò, se tutto ciò che si muove è mosso dall'esterno o dall'interno e il nostro corpo non è mosso dall'esterno, è chiaro che è mosso dall'interno. Ogni cosa che si muove dall'interno, o il suo movimento è naturale che non si calma e non si quietava mai, come il fuoco che non si quietava fintantoché è fuoco; oppure [il suo movimento] è per l'anima, che è causa della sua vita. Se è l'anima che dà vita, che anima e muove, allora il suo movimento si applica al corpo (*lett.* è per il corpo). Se è necessario che ogni movimento abbia un motore, e se ciascun vivente che è mosso per qualcosa di diverso da esso esiste inevitabilmente in sé, allora l'anima deve esistere in sé, e tramite le sue attività si hanno indicazioni su di essa».

Versione breve: «Il moto di ciascun corpo in movimento proviene da qualcos'altro. Ciascun corpo può quietarsi e muoversi, ma non con la propria forma: il suo movimento non è essenziale in esso, poiché se fosse essenziale in esso non si quieterebbe, è quindi causato da qualcos'altro e la sua essenza (*scil.* del corpo) è un'estensione che ha tre dimensioni. Il movimento di tutto ciò che si muove è dall'interno o dall'esterno, e il movimento di tutto ciò che si muove dall'esterno è estraneo e non essenziale in esso. Il movimento dei corpi animali, invece, è essenziale in essi: se non è dall'esterno, è dall'interno. Il movimento di tutto ciò che si muove dall'interno o è naturale, come il movimento del fuoco – questo movimento non riposa e non cambia –, o non è naturale riposando e cambiando nell'avanzare e nel retrocedere, come il movimento dei corpi animali. Il movimento degli animali, dunque, non è né naturale né estraneo ad essi, bensì essenziale, animale e proveniente da una sostanza che ha vita in sé: l'anima. Pertanto, l'anima esiste nel movimento animale ed è il movimento della vita, quindi l'anima è viva».

Dal confronto tra i testi risulta chiaro come Tawḥīdī abbia fatto un uso esteso, in questo caso particolare, della versione lunga del-

l'opuscolo (egli utilizzerà la versione breve in un'altra occasione, cfr. comm. ll. 13.48-52, dimostrando di avere a disposizione i contenuti di entrambe). Egli riprende il *Muḥtaṣar kitāb al-naḥs* in maniera molto fedele, quasi letterale: la sua dimostrazione è scandita con le medesime argomentazioni dello pseudo-Gregorio e presenta anche un'attenta ripresa terminologica. Le differenze sono poche e lievi:

(§1) Tawḥīdī presenta le due tipologie di movimento in ordine inverso rispetto alla propria fonte: comincia dal movimento dall'interno per passare a quello dall'esterno;

(§2) il passo della *Notte 13* è più esteso ma non più approfondito nella dottrina: Tawḥīdī sceglie di ampliare le frasi riprendendo i soggetti o ribadendo concetti espressi poco prima (ad esempio le due tipologie dei movimenti dall'interno e le loro caratteristiche);

(§3) come per sottolineare l'estraneità e la non essenzialità del movimento dall'esterno, Tawḥīdī aggiunge, per le due tipologie di movimento, due esempi indipendenti rispetto alla fonte: quello della freccia scoccata dall'arco per il movimento esterno per «spinta», e quello del carro e del corpo senza vita per il movimento esterno per «trascinamento». L'esempio della freccia scoccata si legge anche nel *Firdaws al-ḥikmah fī l-ṭibb* di 'Alī b. Rabbān al-Ṭabarī (ṢIDDĪQĪ 1928: 60), contesto nel quale l'autore differenzia, «kamā yaqūlu l-faylasūfu» (i.e. Aristotele), le due tipologie di movimento, quello dall'esterno e quello dall'interno.

Elemento probante del fatto che, in questo caso, Tawḥīdī abbia ripreso l'argomentazione dalla versione lunga dell'opuscolo e non dalla medesima argomentazione contenuta nella versione breve è il fatto che con la seconda vi è una minore corrispondenza strutturale e terminologica:

(§1) nella versione breve non sono specificate le due tipologie di movimento dall'esterno – di spinta e di trazione – accuratamente recuperate da Tawḥīdī dalla versione lunga (ripresa che con l'espressione «yudfa'u daf'an» troviamo letterale nel caso della spinta, mentre nel caso della trazione utilizza «yuḡarru ḡarran» al posto del «taqūd qawdan»);

(§2) la versione breve esordisce con una premessa (i.e. il corpo è mosso da qualcosa di diverso da sé) che sia nella *Notte 13* sia nella versione lunga è posta alla fine del ragionamento;

(§3) sia in Tawḥīdī che nella versione lunga non si trovano né le espressioni «movimento essenziale, *ḥarakah ḍatiyyah*» o «movimento animale, *ḥarakah ḥaywāniyyah*» in riferimento al movimento interno dell'animale né, contrapposto a questo, l'espressione «movimento estraneo non essenziale, *ḥarakah ḡarībah ḡayr ḍatiyyah*» in riferimento al movimento esterno, presenti nella versione breve. Pertanto, l'elemento definito «evidente e non nascosto» dal filosofo anonimo – cioè che il corpo sia mosso dall'interno – nella versione breve è spiegato diversamente: non per il fatto che il corpo non sia manifestamente né spinto né trascinato da un agente esterno (come indicato nella versione lunga e nella *Notte 13*), ma per il fatto di essere caratterizzato da un movimento non estraneo ed essenziale;

(§4) Tawḥīdī, proprio come nella versione lunga, connota la seconda tipologia di movimento dall'interno come movimento «di anima» o «psichico, *naḥsiyyah*» e non semplicemente «non naturale, *ḡayr ṭabī'iyyah*» come avviene nella versione breve;

(§5) Tawḥīdī distingue il moto perenne del fuoco da quello non perenne del corpo umano come si legge nella versione lunga e non, più generalmente, del corpo animale come si trova, invece, nella versione breve.

13.48-52 **وقال أيضاً ... إذن جوهر** — Questa sezione chiarisce ciò che è stato dichiarato laconicamente alla l. 13.25: a dimostrare la sostanzialità dell'anima è la sua capacità di ammettere qualità contrarie. L'anima, spiega il filosofo, è sicuramente «qābilah li-l-'aḍḍād» perché ammette tanto l'ignoranza quanto la scienza, tanto la virtù quanto il vizio, mantenendo inalterata la propria natura: essa, dunque, è una sostanza. Si tratta della definizione aristotelica che si legge in *Cat.* 4 a 17-18: «La sostanza, pur essendo una cosa sola e identica numericamente, è cosa capace di ricevere contrari, ἡ δὲ γε οὐσία ἐν καὶ ταῦτὸν ἀριθμῷ ὃν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐστίν» (cfr. anche Arist., *Cat.* 4 a 10 s.). La definizione è ripresa da Alessandro di Afrodisia sia nel *De anima* (BRUNS 1887: 14.24-15.1), sia nel quinto scritto della *Mantissa* (BRUNS 1887: 121.25-27), ove si trova anche l'esempio del vizio e della virtù: «Ancora: se è propria della sostanza la possibilità di accogliere alternativamente i contrari e se anche l'anima è capace di ac-

cogliere alternativamente i contrari (accoglie infatti il vizio e la virtù), l'anima sarà sostanza» (trad. ACCATTINO 2005: 55). Porfirio, nel suo *Commento alle Categorie*, riprende la proprietà della sostanza di accogliere i contrari come ciò che le è «massimamente proprio, μάλιστα [...] ἴδιον», illustrando l'unità secondo il numero con l'esempio di Socrate e le qualità contrarie con la salute e la malattia, la saggezza e la stoltezza (BUSSE 1887: 98.3-6; 100.5-6). La proprietà della sostanza di ammettere contrari e l'esempio del vizio e della virtù ricorrono, poi, sia in Nemesio – *De natura hominis* II, 23.18-19 e II, 28.11-12: nel primo caso l'argomento è annoverato tra i numerosi altri volti a confutare la teoria dell'anima come armonia del corpo (l'anima ammette la virtù e il vizio, mentre l'armonia non ammette l'accordo e la dissonanza); nel secondo caso, invece, tra quelli volti a confutare la dottrina dell'anima come entelechia del corpo (neanche la forma ammette contrari) – sia nel terzo capitolo del Λόγος κεφαλαιώδης dello pseudo-Gregorio. Esso è individuabile, infatti, e ancora una volta, come fonte di Tawhīdī, in quanto presenta a mo' di esempio (a differenza di Nemesio) le virtù tipiche dei dialoghi platonici (cfr. ad esempio Plat., *Prot.* 361 b 2 e Plat., *Lach.* 197 e 9), di cui si trova traccia nella *Notte* 13. Il prestito da parte di Tawhīdī dell'opuscolo sull'anima dello pseudo-Gregorio prosegue, infatti, dal secondo capitolo o proposizione *Sull'esistenza dell'anima* (cfr. comm. ll. 13.32-47), al terzo, *al-bāb al-tālī wa-huwa 'itbāt ḡawhariyyat al-nafs* (*Capitolo terzo sul fatto che l'anima è una sostanza*), orientato a dimostrarne la sostanzialità (nella versione breve il titolo è simile: *al-qawl al-tālī fī 'anna l-nafs ḡawhar*). Il prestito continuerà anche nelle linee successive della *Notte*, dal momento che il filosofo anonimo propone la seconda dimostrazione sulla sostanzialità dell'anima tratta dal terzo capitolo o proposizione dell'opuscolo (cfr. comm. ll. 13.53-62), di cui riporto di seguito la prima parte (T.6). Tawhīdī, nel redigere questa sezione, lascia piccole spie che suggeriscono come egli abbia attinto da entrambe le versioni dell'opuscolo: per questo motivo riporto il testo arabo di entrambe e, in calce, le loro traduzioni. Sono poste in evidenza, anche in questo caso, le corrispondenze terminologiche tra i testi.

Tawhīdī, *Kitāb al-'imtā'
wa-l-mu'ānasah*
Notte 13.25 e 13.48-52

pseudo-Aristotele,
Muḥtaṣar kitāb al-naḥs,
(ed. GÄTJE 1971b:
103.23-29)

pseudo-Aristotele,
Risālah fī l-naḥs,
(ed. GÄTJE 1971b:
123.17-20)

النفس قابلة للأضداد فهي
جوهر فالفائدة أنّ النفس
جوهر. [...] وقال أيضاً النفس
جوهر لا عرض وحدّ الجوهر
أنّه قابل للأضداد من غير تغير
وهذا لازم للنفس لأنّها تقبل
العلم والجهل والبرّ والفجور
والشجاعة والجبن والعفة
وضدّها. وهذه أشياء أضداد
من غير أن يتغير في ذاتها فإذا
كانت النفس قابلة لحّد الجوهر
وكان كلّ قابل لحّد الجوهر
جوهرًا فالنفس إذن جوهر.

وقد يستدلّ اضطراراً على أنّ
النفس جوهر من هذه الجهة
أما الأوّل فمن قبل أنّ الحّد
الذي يوضح ماهيّة الجوهر لازم
للنفس أيضاً وهو أنّ الجوهر
ما كان قابلاً للمتضادات من
غير أن يتغير عمّا هو عليه في
ذاته، ولا يخفى أنّ النفس
قابلة للمتضادات من غير أن
تتغير عن ذاتها، فإنّ كانت
خاصّة الجوهر الشبيهة بالحّد
أن يكون قابلاً للمتضادات
من غير تغير منها عن طبيعته
وكانت النفس أيضاً قابلة
للمتضادات من غير تغير منها
فالنفس إذن لا محالة جوهر.

كلّ جوهر قابل للمتضادات
وهو بالعدد واحد لا تختلف
ذاته، فالنفس قابلة للبرّ
والفجور والجرأة والجبن
وهي واحدة بالعدد كنفس
أفلاطون لا تختلف ذاتها،
والبرّ والفجور والجرأة والجبن
متضادات والنفس قابلة
لها فالنفس إذن جوهر.

T.6

Versione lunga: «Si può trarre una spiegazione del fatto che l'anima è una sostanza in questo modo: innanzitutto, in quanto la definizione che indica la quiddità della sostanza è propria anche dell'anima ed è che una certa sostanza ammette i contrari senza alterarsi rispetto a ciò che è nella sua essenza. Non è un mistero che l'anima ammetta i contrari senza alterarsi nella sua essenza. Se una proprietà della sua sostanza, secondo la propria definizione, è quella di ammettere i contrari senza un'alterazione della sua natura, e l'anima pure ammette i contrari senza un'alterazione, allora l'anima non può che essere una sostanza».

Versione breve: «Ogni sostanza ammette i contrari, è una per numero e la sua essenza non cambia. L'anima ammette la virtù e il vizio, l'audacia e la codardia: essa è una per numero, come l'anima

di Platone, e la sua essenza non cambia. La virtù e il vizio, l'audacia e la codardia sono dei contrari, ma l'anima li ammette: l'anima, dunque, è una sostanza».

Dal confronto testuale tra le versioni arabe del Λόγος κεφαλαϊώδης e i passi della *Notte 13*, si può constatare che Tawhīdī:

- (§1) riprende dalla versione lunga l'enfasi su come la proprietà di ammettere contrari risponda alla definizione di sostanza, mentre nella versione breve non vi è alcun accenno al «ḥadd»;
- (§2) riprende l'uso insistito della radice ḡ-y-r della versione lunga per esprimere il concetto di alterazione (con l'identica perifrasi «qābilun li-l-'addādi min ḡayri 'an tataḡayyara fī dātīhi» oppure «min ḡayri taḡayyurin»), invece della radice ḥ-l-f e della perifrasi «lā taḥtalifu fī dātīhi» della versione breve;
- (§3) rispetto alle qualità contrarie che l'anima può ammettere, riprende letteralmente tre esempi su quattro di quelli che propone la versione breve: la «virtù, *birr*», il «vizio, *fuḡūr*» e la «codardia, *ḡubn*». Per il coraggio sostituisce «ḡur'ah» con «šaḡā'ah», e aggiunge indipendentemente gli esempi della «conoscenza, *'ilm*», dell'«ignoranza, *ḡahl*» e della «castità, *'iffah*», senza però esplicitarne il contrario (l'uso indipendente del termine «'iffah» in questa circostanza costituisce, inoltre, un indizio rivelatore per sostenere l'utilizzo – o perlomeno la conoscenza –, da parte di Tawhīdī, del sesto capitolo della versione lunga dell'opuscolo per formulare la risposta alla domanda: «[L'anima] permane?» della *Notte 35*, cfr. comm. ll. 35.118-123; cfr. inoltre Plat., *Resp. X*, 609 b 10-11 in cui si annovera tra i vizi anche quello dell'ignoranza, aggiunto qui indipendentemente rispetto alla fonte);
- (§4) sia la presente sezione della *Notte 13* sia la versione breve del Λόγος κεφαλαϊώδης si concludono con la frase: «fa-l-nafsu 'idān ḡawharun».

Riporto, per concludere, un passo tratto dalla *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (Epistola sulla differenza tra lo spirito e l'anima) di Qusṭā b. Lūqā, dal momento che, nell'intento di dimostrare la sostanzialità dell'anima, si ritrova la medesima prova basata sulla possibilità di ricevere i contrari, qui attribuita a Platone:

Qusṭā b. Lūqā, *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*
(ed. e trad. TROUPEAU 2011: 33.13-21; xviii.3-8)

Nous dirons que tout ce qui est susceptible de recevoir les contraires, qui est numériquement un et dont l'essence ne varie pas, est une substance ; or l'âme reçoit les vertus et les vices et elle est numériquement une selon Platon : son essence ne varie pas et les vertus et les vice sont des contraires ; l'âme reçoit donc les contraires, alors qu'elle est numériquement une et que son essence ne varie pas ; elle est donc une substance. Et encore : le moteur de la substance est une substance ; or l'âme meut le corps et le corps est une substance ; l'âme est donc une substance.

فَقُولُ: إِنَّ كُلَّ قَابِلٍ لِلْمُتَضَادَّاتِ،
وَهُوَ وَاحِدٌ بِالْعَدِّ، لَا تَحْتَلِفُ ذَاتُهُ،
فَهُوَ جَوْهَرٌ. فَالنَّفْسُ قَابِلَةٌ لِلْفَضَائِلِ
وَالرِّذَائِلِ، وَهِيَ وَاحِدَةٌ بِالْعَدِّ،
كَنَفْسِ أَفْلَاطُونٍ، لَا تَحْتَلِفُ ذَاتُهَا.
وَالْفَضَائِلُ وَالرِّذَائِلُ مُتَضَادَّاتٌ؛
فَالنَّفْسُ إِذَنْ قَابِلَةٌ لِلْمُتَضَادَّاتِ،
وَهِيَ وَاحِدَةٌ بِالْعَدِّ، لَا تَحْتَلِفُ
ذَاتُهَا، فَهِيَ إِذَنْ جَوْهَرٌ. وَأَيْضًا إِنَّ
مُحَرِّكَ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، وَالنَّفْسُ مُحَرِّكَةُ
الْجَسَدِ، وَالْجَسَدُ جَوْهَرٌ؛ فَالنَّفْسُ
إِذَنْ جَوْهَرٌ.

T.7

Gli evidenti parallelismi, per la maggior parte *verbatim*, tra la prima parte dell'argomentazione di Qusṭā b. Lūqā e la versione breve dell'opuscolo dello pseudo-Gregorio hanno portato Furlani (1915a: 136) ad attribuire la traduzione araba della versione breve del Λόγος κεφαλαίωδης proprio al medico melchita, anche se su questa attribuzione sono state avanzate delle riserve (cfr. soprattutto GÄTJE 1971: 60-61). Rispetto alla seconda parte dell'argomentazione che si legge nel T.7, quella relativa al corpo mosso dall'anima (anch'essa contenuta nell'opuscolo sull'anima), si veda il commento seguente.

13.53-62 جوهر ... إذن استبان — Tale sequenza di argomentazioni, formulate per sillogismi e scandite da quattro «wa-qāla» consecutivi, sono tasselli estrapolati da un'unica e coesa argomentazione contenuta, anche in questo caso, nel terzo capitolo del Λόγος κεφαλαίωδης dello pseudo-Gregorio. Si tratta, infatti, dell'immediata prosecuzione dei passi *Sulla sostanzialità dell'anima* riportati

nel T.6. Queste righe di Tawḥīdī si possono riassumere come segue: (§1) se il corpo è una sostanza mossa, non è possibile non considerare una sostanza ciò che lo muove e lo anima; (§2) se il corpo è un esistente, non è possibile non considerare esistente ciò che lo muove e lo anima; (§3) se l'anima è il principio di vita del corpo, è il corpo che sussiste in virtù dell'anima e non viceversa; (§4) se l'anima sussiste in sé, e ciò che sussiste in sé è una sostanza, allora l'anima è una sostanza. Pertanto, il punto (§1) insiste sul fatto che l'anima è una sostanza; il (§2) sul fatto che esiste; il (§3) sul fatto che, a differenza del corpo, sussiste in sé e il (§4) ne ribadisce la sostanzialità. Il fatto che l'anima, quale principio di vita e movimento del corpo, sia non solo esistente ma anche sussistente in sé (§3), è stato dimostrato in precedenza (cfr. comm. ll. 13.32-47): il corpo non è mosso dall'esterno ma è mosso dall'interno tramite un «movimento di anima, *ḥarakah nafsīyyah*»; ciò che è principio di vita e movimento di qualcosa di diverso da sé è, oltre che «vivente ed esistente, *ḥayyah mawǧūdah*», anche «sussistente [in sé], *qā'imah*». Il punto (§4), invece, non trova corrispondenza nel Λόγος κεφαλαίωδης, e ribadisce la sostanzialità dell'anima considerata al punto (§1): la differenza tra le due argomentazioni è che in un caso (§1) la sostanzialità è dettata dal suo ruolo di principio di vita e movimento del corpo, nell'altro (§4) dalla sua capacità di sussistere in sé.

Nel T.8 è riportato il confronto testuale tra le linee in esame e la seconda parte del terzo capitolo della versione lunga dell'opuscolo, inserendo degli spazi laddove Tawḥīdī decide di interrompere il ragionamento (che si trova invece continuo nella fonte):

Tawḥīdī, *Kitāb al-ʿimtāʿ*
wa-l-muʿānasah,
 Notte 13.53-62

وقال قد استبان أنّ النفس هي
 المحيية المحركة للجسد الذي هو الجوهر
 وكان كلّ محيٍ محرك للجوهر جوهرًا
 فالنفس إذن جوهر.

pseudo-Aristotele,
Muḥtaṣar kitāb al-naḥs,
 (ed. GÄTJE 1971b: 103.30-35)

والجسد يعيش ويتحرك بالنفس
 والمحرك للجوهر واجب أن يكون
 جوهرًا.

فإنّه لا سبيل لأحد أن يقول بحقّ إنّ الحَيّ المتحرّك من قبل غيره جوهر وإنّ الذي يحيّيه ويحرّكه غير جوهر وقال لا سبيل أن يكون الحيا المحرّك جوهر ويكون الحَيّ المحرّك غير جوهر

إلا أن يبلغ من جهله أن يقول إنّ ما ليس بموجود هو علّة ما هو موجود للموجود غير موجود فالنفس إذن لا يمكن (أن تكون) غير موجودة. فإذا كانت هي الحية المحركة للجسد وكان لا يمكن أن يكون الحَيّ المحرّك للموجود غير موجود فالنفس إذن لا يمكن (أن تكون) غير موجودة.

ويبلغ أيضاً من سخفه أن يقول إنّ ما كانت حياته مأسورة بغيره من غير أن يقدر - إن هو فقده - أن يثبت حياته طرفة عين هو علّة وجود الشيء الذي به قوام حياته.

وقال إن كانت النفس قائمة بذاتها التي قامت بها حياة الجسد وما كان قائماً بذاته فهو جوهر فالنفس إذن جوهر.

Dice: «È ormai chiaro che l'anima è ciò che anima e muove il corpo che è una sostanza, e ogni cosa che anima e muove una sostanza è una sostanza, dunque l'anima è una sostanza».

Dice: «Non è possibile che la cosa animata e mossa sia una sostanza, mentre ciò che anima e muove non lo sia.

Il corpo vive e si muove attraverso l'anima. Ciò che muove una sostanza deve essere una sostanza.

Nessuno, infatti, può avere ragione nell'affermare che il vivente mosso in virtù di qualcos'altro è una sostanza, mentre ciò che lo anima e lo muove non è una sostanza.

Se dunque [l'anima] è ciò che anima e muove il corpo e se non è possibile che ciò che anima e muove l'esistente non sia esistente, allora non è possibile che l'anima non (sia) esistente».

E dice: «Se nell'anima vi sono le facoltà e la vita del corpo, non è accettabile che la sua sussistenza sia in virtù del corpo, ma è in virtù dell'essenza [dell'anima] che sussiste la vita del corpo».

E aggiunge: «Se l'anima sussiste in virtù della propria essenza grazie a cui si dà la vita del corpo, e ciò che sussiste di per sé è una sostanza, allora l'anima è una sostanza».

Questo si può dire solo se si è così ignoranti da affermare che qualcosa che non è esistente è la causa di qualcosa che è esistente

o se si è così sciocchi da dire che qualcosa, la cui vita è legata a qualcos'altro – e non può conservarla nemmeno per un momento se perde quel qualcos'altro –, è la causa dell'esistenza di quella cosa attraverso la quale sussiste la propria vita.

T.8

In questo caso Tawḥīdī segue pedissequamente l'argomentazione della versione lunga dell'opuscolo e non di quella breve, che ne propone una formulazione decisamente più concisa: «Tutto ciò che muove una sostanza è una sostanza. L'anima muove il corpo, che è una sostanza, dunque l'anima è una sostanza, *fa-'inna kulla muḥarrikin li-ḡawharin ḡawharun, wa-l-nafsu muḥarrikatu li-l-ḡismi alladī huwa ḡawharun, fa-l-nafsu 'idan ḡawharun*» (ed. GÄTJE 1971a: 123.21-22; queste righe si ritrovano letteralmente nell'epistola di Qusṭā b. Lūqā citata nel T.7). Tawḥīdī riproduce la versione lunga più fedelmente nella prima parte dell'argomentazione (le differenze sono minime: non riprende la specificazione che si tratta di un corpo mosso *da altro*, e non aggiunge «li-'aḥad yaqūlu bi-ḥaqq» dopo «lā sabīl», mantenendo la frase più impersonale) rispetto alla seconda: in questa si allontana dalla lettera del testo pur mantenendone invariato il discorso di fondo. È da notare, in particolare, come

Tawhīdī abbia interrotto e modificato il discorso unico e coeso portato avanti nel Λόγος κεφαλαίωδης reiterando delle argomentazioni già esposte in precedenza: talvolta amplia e ribadisce l'asserzione precedente, talvolta il ragionamento esposto in sezioni antecedenti della *Notte*, rendendolo così meno efficace, poco scorrevole e ridonante, forse nel tentativo di riprodurre l'incisività e l'impianto sillogistico della fonte (elemento che si nota in particolare nella versione breve). Si osservi il caso del terzo blocco del discorso (il sillogismo §2), in cui Tawhīdī anticipa (e amplifica) l'affermazione della fonte secondo cui è in errore chi considera non esistente la causa (o il principio del movimento) dell'esistente, con due ipotetiche («fa-'idā...wa-... fa-...»). Il sillogismo (§4), inoltre, come detto sopra, ripropone ciò che è già stato dimostrato in precedenza.

Si conclude così una sequenza di «disse, *qāla*» di filosofi non nominati per nome, che anticipano la parola del maestro Siġistānī. Le ultime argomentazioni, quelle alle ll. 13.32-47, ll. 13.48-52 e queste ultime ll. 13.53-62, introdotte dall'iniziale «un altro [filosofo] disse, *qāla* 'āḥar» – che, almeno in linea teorica, lo distingue dal filosofo anonimo precedente – sono una ripresa rispettivamente del secondo e del terzo capitolo del Λόγος κεφαλαίωδης dello pseudo-Gregorio, attribuiti dalla tradizione araba ad Aristotele. Tawhīdī segue molto da vicino la fonte, riproducendone la brevità e l'incisività (sull'impostazione scolastica e schematica del Λόγος κεφαλαίωδης, cfr. *supra*: 52-53), pur ampliandola con diverse ripetizioni e con l'aggiunta di «*qāla*» originali, in particolare in queste ultime righe. Dai confronti testuali emerge come Tawhīdī si sia servito, in primo luogo, della versione lunga dell'opuscolo in tutti e tre i percorsi argomentativi, ma sussiste un'indicazione evidente del fatto che disponesse anche dei contenuti della versione breve dello stesso, dal momento che ne riproduce fedelmente l'esempio delle qualità morali contrarie dell'anima (cfr. comm. ll. 13.48-52), assente nella versione lunga. Sebbene le due versioni arabe del Λόγος κεφαλαίωδης siano state prodotte in epoca antecedente a Tawhīdī (la versione breve è attribuita a Qusṭā b. Lūqā, la lunga forse a Tābit b. Qurrah, cfr. *supra*: 53-54), è d'obbligo inserire un elemento di cautela rispetto a quale versione Tawhīdī poteva avere tra le mani:

non è detto che egli avesse a disposizione, alla sua altezza cronologica, le due versioni della stessa opera pseudo-aristotelica come sono giunte a noi oggi.

13.63-68 **وقد أُملي علينا ... الطويل** — Terminata la rassegna delle dottrine sull'anima esposte da filosofi di cui non è specificato il nome, per Tawhīdī è giunto il momento di riportare quella di 'Abū Sulaymān al-Siġistānī. Il letterato fa una premessa: riconosce che sarebbe stato preferibile che il discorso del maestro fosse stato esposto di persona, proprio lì, al cospetto del visir, ma l'importanza del tema dell'anima e la completezza che quel *maġlis* esige permette di fare uno "strappo alla regola" riportando non un discorso improvvisato a voce in quella stessa occasione, ma uno pronunciato e udito precedentemente e poi messo per iscritto. Si tratta di un artificio letterario: Tawhīdī vuole ribadire che il testo della *Notte 13* è effettivamente il resoconto di una discussione avvenuta tra filosofi in carne e ossa, e di cui egli riporta «ciò che ricorda» per l'intrattenimento del visir. Tuttavia, a smascherare questo artificio e a rendere meno plausibile questa versione dei fatti è che buona parte della *Notte* in questione sia accostabile, anche letteralmente, – come è stato messo in luce nei commenti ai passi finora analizzati – a fonti filosofiche che ci sono giunte. Mentre sull'autenticità del discorso di Siġistānī che si sta per presentare, cfr. il comm. ll. 13.90-92.

13.69-79 **قال ينبغي أن نعرف ... ملال** — In apertura del suo discorso sull'anima, Siġistānī invita all'«introspezione completa, *al-yaqẓah al-tāmmah*» e al ripiegamento su se stessi: appena ci si affida all'interiorità, infatti, è immediata la distinzione tra la tridimensionalità del corpo e l'incorporeità dell'anima. Questo *incipit* ricorda il noto tema platonico e neoplatonico del "ridestarsi" dell'anima all'intellezione, occasione fondamentale per riconoscerne l'origine sovrasensibile e la totale alterità rispetto al sensibile. Questo pensiero è stato raccolto e fatto proprio dalla filosofia in lingua araba: in questa tradizione filosofica è "Aristotele", in prima persona e per esperienza vissuta, a raccontarlo nella sua *Teologia* (cfr. BADAWI 1955: 22; D'ANCONA 2003: 229-230, adattamento di Plot., *Enn.* IV 8 [6], I; ZIMMERMANN 1986:

143-149; 217-221, considerando la traduzione latina e la “versione lunga” della pseudo-*Teologia*, ritiene si tratti di un discorso attribuito a Platone; per l’ipotesi “aristotelica”, cfr. D’ANCONA 2003: 280-282; sulla “versione lunga”, cfr. *supra*: nota 155). Questo è un tema che ricorre tanto nelle *Muqābasāt*, quanto nell’altra *Notte* sull’anima, la trentacinquesima. In quest’ultima Siġistānī, prima di rispondere alla domanda del visir: «Cos’è l’anima? *Mā l-nafs?*», spiega il motivo per cui l’indagine sull’anima sia tanto ardua: «Questo è difficile poiché l’uomo vuole conoscere l’anima, ma non conosce l’anima se non attraverso l’anima, ed è tenuto all’oscuro della sua anima dalla sua stessa anima, *wa-’innamā ša’bun hādā li-’anna l-’insāna yurīdu ‘an ya’rifā l-nafsa wa-huwa lā ya’rifu l-nafsa ‘illā bi-l-nafsi wa-huwa mahğūbun ‘an naḥsihī bi-naḥsihī*» (ll. 35.74-75; cfr. comm. ll. 35.74-98). La verità sull’anima è, dunque, interna all’anima stessa: per questo è essenziale che l’uomo, se realmente vuole ricercarla e ottenerla, si ripieghi su se stesso. Se l’anima è responsabile sia del “velare” (*ḥ-ğ-b*) che dello “svelare” la verità all’uomo, nell’anima di quest’ultimo si possono distinguere almeno due dimensioni: una più evidente, più legata al corpo, che ricopre un ruolo attivo nel tenerlo all’oscuro, e un’altra razionale, più vera, più difficile da cogliere, ma che è più vicina a ciò che l’uomo autenticamente è (cfr. comm. ll. 13.96-113). È questa parte o facoltà dell’anima che è capace, riscoprendo se stessa e le sue origini, di intraprendere la ricerca sulla sua vera natura e di squarciare quel «velame spesso» (cfr. l. 35.70) che rende difficile darne una spiegazione razionale o esaminare i caratteri della sua esistenza (rimando al comm. di queste linee della *Notte* 35). Siġistānī, scegliendo il termine *yaqṣaḥ* («introspezione» o «risveglio»), utilizza quello che in Avicenna, nel suo *Compendio sull’anima* (*Kitāb fī l-nafs ‘alā sunnat al-ihṭisār*), diverrà termine epistemologicamente tecnico per esprimere ciò che GUTAS (2014: 8, 182, 195) traduce con «keenness of mind» che, insieme alla «congiunzione con l’intelletto universale, *al-itṭisāl bi-l-‘aqli l-kullī*», spiega Avicenna, «may so predispose the rational faculty as to free it from having recourse to syllogisms and deliberation [*rawiyyah*] in order to become cognizant [*ta’arruf*]; inspiration [*ilhām*] and revelation [*wahy*], rather, are sufficient sustenance for it. This specific property of the rational faculty is called sanctification

[*taqdīs*], in accordance with which it is then called sanctified spirit [*rūḥ muqaddas*]. None shall gain the enjoyment of this rank except prophets and messengers of God» (trad. GUTAS 2014: 182).

Tornando alle parole di Siġistānī, questi spiega come rivolgendosi l'attenzione alla nostra interiorità invece che alla dimensione sensibile, ci si rende conto che l'anima:

- (§1) non è un corpo (la dimostrazione dell'incorporeità dell'anima si trova alle ll. 13.80-89, cfr. il comm. relativo);
- (§2) non è un accidente (il motivo è spiegato alle ll. 13.90-92, cfr. il comm. relativo);
- (§3) non è percepibile attraverso i sensi (la maggiore affinità dell'anima alle realtà che non cadono sotto i sensi risale a Platone, cfr. *Phaed.* 79 b 4-6: il corpo è affine al visibile mentre l'anima è affine all'invisibile, Plat., *Phaed.* 79 b 16-17. La percettibilità o non percettibilità dell'anima è il primo oggetto d'indagine di cui si occupano gli studiosi dell'anima esplicitato all'inizio della *Notte 13*, cfr. comm. ll. 13.2-6);
- (§4) non è una parte del corpo e non è divisibile dal corpo (l'intrinseca indivisibilità dell'anima e l'intrinseca divisibilità del corpo è una dottrina platonica e neoplatonica ricorrente. Secondo questa, l'anima è una sostanza indivisa e onnipresente nel corpo perché causa semplice e inestesa. Il fatto che l'anima non ammetta né dimensione, né misura, e che sia, allo stesso tempo, capace di compenetrare interamente il corpo, è già stato dichiarato alle ll. 13.26-31; l'indivisibilità dell'anima razionale è un pensiero che fa da sfondo anche alle ll. 13.7-16: l'intelletto è incorruttibile e indivisibile proprio perché pensa realtà incorporee e indivisibili. Sul fatto che l'anima non sia divisibile in parti che agiscono in maniera differente le une rispetto alle altre come avviene nel caso del corpo è una dottrina contenuta nella *Parafrasi del De anima*, cfr. ARNZEN 1998: 203.12-17: «Una parte di essa [*scil.* dell'anima] svolge l'azione del tutto e il tutto svolge l'azione della parte, poiché in essa la parte e il tutto sono un'unica cosa [...] in essa non vi sono parti differenti di modo che le loro azioni siano differenti [...] ma essa è una sostanza semplice che non ha in sé parti corporee, *al-ġuz'u l-wāḥidu minhā yaf'alu fi'la l-kulli, wa-l-kullu yaf'alu fi'la*

*l-ğuz' i, li-'anna l-kulla fihā wa-l-ğuz'a šay'un wāḥidun [...] wa-laysat fihā 'ağzā'un muḥtalifatun fa-takūna 'afā'iluhā muḥtalifatan [...] bal hiya ġawharun mabsūtun laysat bi-dāti 'ağzā'in ġismaniyyatin»; ARNZEN 1998: 116 segnala la stretta vicinanza con il discorso di Plotino sull'unità dell'anima, universale e particolare, in *Enn.* IV 3 [27], 3.7-17);*

- (§5) non ha bisogno del corpo (il fatto che l'anima razionale non abbia bisogno del corpo è un elemento considerato in apertura della *Notte 13*, cfr. ll. 13.7-16 e comm. relativo);
- (§6) sovrintende a ogni cosa (è nella natura dell'anima dominare, in quella del corpo essere dominato, cfr. comm. ll. 13.21-24 e il passo del *Fedone* ivi citato);
- (§7) non è raggiunta né dal freddo né dalla noia (rimando ancora al comm. ll. 13.7-16: anche in questo caso l'incorporeità dell'intelletto è similmente espressa dalla perifrasi «non si riscalda, non si raffredda»; mentre nella *Muqābasah 35* troviamo Siğistānī dire similmente che la natura della sensazione «sente la noia e la fatica, *yūratu l-malala wa-l-kalala*» mentre la noia non tange l'intelletto, che mai si stanca o si annoia di pensare l'intelligibile, ed. ḤUSAYN 1970: 159.19-160.2);

(§8) è «una sostanza semplice, *ğawhar mabsūt*».

Tale definizione di cosa è e di cosa non è l'anima rende immediato il riferimento alle descrizioni dell'anima contenute nei testi neoplatonici tradotti e adattati al nuovo contesto arabo-islamico e attribuiti all'autorità di Aristotele (cfr. *supra*: 55-59). L'anima è «*ğawhar mabsūt*», una sostanza semplice: il termine «*ğawhar*» (insieme a *dāt*; *tabī'ah*; *'ayn*) traduce il greco οὐσία e, più raramente, φύσις (per l'origine del termine *ğawhar* e il suo uso in corrispondenza di οὐσία nelle traduzioni greco-arabe, cfr. AFNAN 1964: 99-100; VAN DEN BERGH 1991: 493-494; GOICHON 1938: 51-52 e, non da ultimo, la *Muqābasah 86*, ed. ḤUSAYN 1970: 324-325, che contiene una lezione di Siğistānī dettata al circolo per fare chiarezza sui diversi significati del termine «*ğawhar*». Si incontreranno nel corso del commento alla *Notte 35* altre *Muqābasāt* appositamente dettate dal maestro per chiarire l'equivocità di alcuni termini usati in filosofia). Il termine «*mabsūt*», invece, traduce il greco ἀπλοῦς: nelle traduzioni greco-arabe la semplicità del-

l'anima è resa non solo con *mabsūt* ma anche con *basīt*; sarà solo nelle traduzioni più tarde che l'uso del secondo termine prevarrà sul primo (cfr. KRAUS 1941: 290; ENDRESS 1973: 112-15).

Tra il materiale neoplatonico tradotto e rielaborato in lingua araba si può leggere, nella già citata *Parafrasi del De anima* di Aristotele, l'insistenza sulla definizione tecnica dell'anima proprio come «ğawhar mabsūt» (numerose sono le occorrenze nell'ed. di ARNZEN 1998: 181.16; 197.6; 203.16; 307.5). Nella *Parafrasi* anonima – molto vicina e in diversi casi strettamente aderente al commento al *De anima* di Giovanni Filopono (cfr. *ivi*: 212-213) – questa definizione presuppone la sua essenziale incorporeità, la sua separabilità dal corpo e la sua immortalità. Questo riadattamento del *De anima* aristotelico, oltre a essere esplicito sull'immortalità dell'anima razionale (cfr. ad es. *ivi*: 311.5-6, citato nel comm. ll. 13.7-16, oppure *ivi*: 309.1-2 e 16-17: «L'anima razionale non si corrompe e non muore, *al-nafsu l-'āqilatu lā tafsadu wa-lā tamūtu*», al contrario dell'anima che cresce e dell'anima che percepisce, cfr. ad es. *ivi*: 319.9-10: «Quanto alle altre anime, cioè l'anima nutritiva e l'anima sensibile, dal momento che la loro sussistenza e persistenza è in virtù del corpo, si corrompono se il corpo si corrompe, *wa-'amma sārū l-'anfusi, 'a'nī l-nafsa l-nāmiyyata wa-l-nafsa l-ḥissiyyata, fa-lamma šāra qiwāmuhumā wa-tibātuhumā bi-l-badani, fa-'idā fasada l-badanu fusidatā*»), ci informa di come questa colga i sensibili attraverso gli strumenti corporei della sensazione e di come colga gli intelligibili in se stessa, senza il mezzo del corpo (cfr. *ivi*: 317.15-319.9, in cui si legge, in riferimento agli intelligibili, che: «[L'intelletto] non abbisogna né del corpo né di uno strumento corporeo per cogliere quelle cose, [*al-'aqlu*] *lam yaḥtāğ 'ilā l-badani wa-lā 'ilā 'ālatin badaniyyatin yunālu bihā tilka l-'ašyā'a*» ed. *ivi*: 317.18). Questo concetto ricorda la distinzione plotiniana tra il percepire da un lato e il pensare dall'altro: quell'«apprendere senza il corpo» di cui si parlava al comm. ll. 13.7-16. Questa stessa idea è ripresa da Siğistānī affermando che l'anima «non ha bisogno di una forza corporea» (l. 13.71). Le corrette definizioni della sostanzialità, semplicità e separabilità dell'anima che le garantiscono l'indipendenza ontologica e la superiorità assiologica rispetto al corpo sono pilastri fondamentali della dottrina dell'anima di Plotino e si ritrovano trasmessi nel Plotino arabo. L'autore della pseudo-*Teologia* spiega, in apertura del nono *mīmar*

«Sull'immortalità dell'anima, *fī l-naḥsi wa-'annahā lā tamūtu*» (cfr. ed. e trad. D'ANCONA 2017: 436-439), la contrapposizione tra la natura del corpo e quella dell'anima – tra ciò che è «composto, *murakkab*» e ciò che è «semplice, *mabsūṭ*» – e il destino opposto dei due: il primo cade sotto la «corruzione, *fasād*» e l'«annientamento, *fanā'*», mentre la seconda, in virtù della propria semplicità, nobiltà e indivisibilità, «è stabile e permane in un unico stato senza corrompersi né perire, *tābitatun qā'imatun 'alā ḥālatin wāḥidatin lā tafsudu wa-lā tabīdu*» (ivi: 439.II-12) e si salva da ciò a cui è destinato il corpo, che «si disperde e si suddivide nelle cose in cui è composto, *yanḥallu wa-yatafarraqu 'ilā l-'ašyā'i allatī tarakkaba minhā*» (ivi: 437.II-12). L'immortalità e la semplicità dell'anima sono collegate allo stesso modo nella *Parafrasi del De anima* (ARNZEN 1998: 196.5-6; sul confronto tra la concezione dell'anima del Plotino arabo e della *Parafrasi*, cfr. ivi: 108-II4; ADAMSON 2001 e 2002: 63-68) come pure in entrambe le versioni arabe del Λόγος κεφαλαίωδης dello pseudo-Gregorio, sempre attribuite ad Aristotele dalla tradizione (come discusso sopra, vi è un uso molto ravvicinato da parte di Tawḥīdī della versione lunga di questo opuscolo platonico sull'anima, cfr. la parte finale del comm. ll. 13.53-62).

Il *topos* del *reditus* dell'anima, il fondamentale esercizio di «introspezione» per arrivare alla verità sull'anima accennato all'inizio del passo in esame – motivo conduttore nella pseudo-*Teologia* e che si ritrova anche nella versione breve del Λόγος κεφαλαίωδης (GÄTJE 1971a: 125.36-38; dottrina che non si rintraccia né nella versione lunga, né nello scritto greco originale) oltre che essere ripreso frequentemente nell'insegnamento di Siğistānī, cfr. comm. ll. 35.74-98 e T.6 – insieme alla definizione neoplatonica di «sostanza» come ciò che esiste di per sé e che ha origine nell'intelligibile, costituiscono dei tasselli fondamentali della concezione filosofica dell'anima in terra d'Islām, a partire da quella del fondatore stesso della *falsafah*, nonché uno dei principali responsabili della trasmissione e riadattamento delle suddette opere aristoteliche e neoplatoniche dal greco all'arabo: 'Abū Yūsuf al-Kindī (m. 873).

La sostanzialità e la semplicità dell'anima sono, infatti, aspetti molto cari ad al-Kindī (cfr. D'ANCONA 1996; ENDRESS 2007). Il primo filosofo arabo inaugura in questo modo il suo *Discorso conciso e breve sull'anima* (*Kalām fī l-naḥsi muḥtaṣar wağīz*): «Aristotele dice dell'anima

che è una sostanza semplice che manifesta i suoi atti con i corpi, 'Aristaṭālis yaqūlu fī l-naḥsi 'innahā ḡawharun baṣīṭun tuḏhiru af'ālahā min al-'aḡrāmi» (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 281.5), e così la sua *Epistola sul discorso sull'anima*, riassunto dal libro di Aristotele, di Platone e degli altri filosofi (*Risālah fī l-qawl fī l-naḥs al-muḥtaṣar min kitāb 'Aristū wa-'Aflāṭūn wa-sā'ir al-falāsifah*): «L'anima è semplice e possiede nobiltà e perfezione, ha grande dignità: la sua sostanza proviene dalla sostanza del Creatore grande e sublime come l'irradiazione del sole proviene dal sole, 'inna l-naḥsa baṣīṭatun dātu šarafīn wa-kamālīn 'azīmi l-šāni, ḡawharuhā min ḡawhari l-bāri' i 'azza wa-ḡalla kaqiyāsi ḏiyā'i l-šamsi minā l-šamsi» (ivi: I, 273.4-5; trad. D'ANCONA 2005: 348; rispetto ai due scritti kindiani citati, cfr. le traduzioni inglesi più recenti in ADAMSON-PORMANN 2012b: III-121 e la bibliografia ivi indicata; il paragone plotiniano anima-luce irradiata dal sole è usata anche da Siḡistānī nella *Notte* 35, cfr. comm. ll. 35.330-346). In quest'ultima opera al-Kindī prosegue col dire che l'anima è «separata da questo corpo, munfaridah 'an hādā l-ḡism» e «sostanza divina e spirituale, ḡawhar 'ilāhī wa-rūḥānī» (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 273.7). Nell'anima «intellettiva, 'aqliyyah» si possono distinguere due facoltà, «ciascuna delle due differente dall'altra, kullu wāḥidun minhumā ḡayr al-'uḥrā», da tenere a bada: l'«irascibile, ḡadabiyyah» e l'«appetitiva, šahwāniyyah» (ivi: I, 273.9-17). A detta di Platone e della maggior parte dei filosofi, prosegue al-Kindī, l'anima «permane dopo la morte, bāqiyah ba'd al-mawt» (ivi: I, 275.8). Il filosofo conclude l'epistola ribadendo ciò con cui l'aveva iniziata, sottolineando questa volta la corallità della dottrina enunciata: tutti i discorsi dei filosofi dell'antichità sostengono la semplicità dell'anima: «La maggior parte dei filosofi ha insegnato che l'anima è una sostanza semplice, e noi lo abbiamo riassunto dal loro discorso, fa-qad 'allamathū ḡallatu l-falāsifati wa-iḥtasarnāhu min qawlihim 'inna l-naḥsa ḡawharun baṣīṭun» (ed. ivi: I, 280.7-8; trad. D'ANCONA 2005: 351; di questa *Epistola sull'anima*, oltre alla prima edizione in 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 272-280, vi è una traduzione italiana in FURLANI 1922; una traduzione spagnola in RAMÓN GUERRERO 1982; uno studio in GENEQUAND 1987; in D'ANCONA 1996; in ADAMSON 2000 insieme alla traduzione inglese, seguita dalla più recente già citata in ADAMSON-PORMANN 2012b: II3-II8). Anche nell'epistola intitolata *Sull'esistenza di sostanze incorporee* (*Risālah fī 'annahū* (tūḡadu) ḡawāhir lā 'aḡsām),

al-Kindī spiega come l'anima non sia né un corpo, né un accidente bensì una sostanza separata e immateriale ('ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 266.16-267.17). La descrizione dell'anima che accomuna le opere di al-Kindī sull'argomento – nel suo complesso platonica e neoplatonica per alcuni aspetti, aristotelica per altri, cfr. ADAMSON 2007a: 107-118 – è che essa è una sostanza semplice, sussistente in sé, separabile dal corpo (con cui interagisce con alcune delle sue facoltà), immateriale, immortale e capace di tornare alle sue origini. Descrizione che appare fortemente indebitata con le opere tradotte e adattate all'interno del suo circolo, e che ritroviamo nella dottrina dell'anima di Siġistānī. Sebbene Siġistānī non possa considerarsi un allievo diretto di al-Kindī, si può tuttavia vividamente rintracciare, in questo suo discorso sull'anima (come anche nella sua psicologia in generale), la fortuna e l'eredità del progetto del primo filosofo arabo. Nelle parole di questo maestro, infatti, formatosi presso la “seconda generazione” di filosofi, gli aristotelici di Baghdad, si possono individuare i caratteri fondamentali della concezione dell'anima contenuta nelle opere di origine greca di cui al-Kindī e il suo circolo promuovono la traduzione e l'adattamento al nuovo contesto (cfr. ENDRESS 1997; sugli “eredi di al-Kindī”, cfr. ADAMSON 2007a: 12-17 e 2007c; WAKELNIG 2013).

13.80-89 **ويصح هذا ... وكشف** — Siġistānī esordisce col dimostrare l'incorporeità dell'anima. Il filosofo spiega che qualunque corpo dotato di forma non è in grado di riceverne un'altra dello stesso genere o, perlomeno, non prima della separazione dalla prima forma: un triangolo non può essere, allo stesso tempo, anche un quadrato o un cerchio. Lo stesso criterio vale per un'incisione su una superficie solida, come ad esempio la cera: se alla prima incisione se ne sovrappone un'altra, nessuna delle due si completerebbe. Questo non è il caso dell'anima: essa, infatti, è capace di ricevere allo stesso tempo e senza il minimo difetto le forme più varie. Tale proprietà, cioè quella di essere il luogo di più forme (anche opposte), la distingue radicalmente e intimamente dal corpo. L'immagine del blocco di cera, insieme al tema della conservazione delle impronte, è celebre: *ab origine* essa viene utilizzata da Platone nel *Teeteto* (*Theaet.* 191 c 9-10, 191 d 7: pur non avendone sensazione, l'impronta del sigillo fondamentale dell'Idea è sul blocco di cera della nostra anima: la vera conoscenza consiste

nell'adattare e sovrapporre le impronte che provengono dalle impressioni sensibili alle orme di quella fondamentale a cui gli oggetti corrispondono), e da Aristotele nel *De anima* (*De an.* II 12, 424 b 17-21: il senso accoglie le forme sensibili senza la materia dell'oggetto, come la cera assume l'impronta del sigillo senza il metallo di cui è composto), ma è possibile rintracciare questa immagine anche in contesti e, per così dire, in strategie di utilizzo più vicine a quelle di Siġistānī. La fonte a lui più vicina potrebbe essere Plot., *Enn.* IV 7 [2], 6.37-49:

Plotino, *Enn.* IV 7 [2], 6.37-49
(ed. e trad. in D'ANCONA 2017: 124-126)

E certo, dal momento che il soggetto percipiente è un corpo, il percepire non si produrrà in maniera diversa da come nella cera vengono impressi i sigilli dagli anelli, sia che gli oggetti percepiti lascino il loro segno nel sangue, sia che lo lascino nell'aria. E se questa impressione avviene come in corpi umidi – cosa che se vogliamo è ragionevole – come un'immagine impressa sull'acqua, si confonderà, e non ci sarà ricordo. Se invece le impronte permangono, o non sarà possibile che vengano impressi altri segni finché quelli durano, e quindi non ci saranno altre sensazioni; o, con l'avvento dei nuovi segni, i primi si perderanno, e quindi non ci sarà alcuna possibilità di ricordare. Ma se esiste la memoria e vi è la possibilità di avere diverse sensazioni le une dopo le altre senza che le prime siano di impedimento, allora è impossibile che l'anima sia un corpo.

Καὶ μὴν σώματος ὄντος τοῦ αἰσθανομένου οὐκ ἂν ἄλλον τρόπον γένοιτο τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγίδες, εἴτ' οὐν εἰς αἷμα, εἴτ' οὐν εἰς ἀέρα τῶν αἰσθητῶν ἐνσημαιομένων. Καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὐλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται μνήμη· εἰ δὲ μένουσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων, ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται, ἢ γινομένων ἄλλων ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολούνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν. Εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ' ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι.

Nel settimo trattato di *Enn.* IV, Plotino pone un'obiezione alla dottrina materialistica della percezione sensibile degli stoici e, in particolare, alla loro ripresa in chiave materialista della metafora platonico-aristotelica della τύπωσις ἐν ψυχῇ, cioè dell'imprimersi delle sensazioni nell'anima come impronte sulla cera. L'argomentazione plotiniana – ispirata alla letteratura controversistica coeva, platonica da un lato e scettica dall'altro – afferma che, «indipendentemente da quale sia il sostrato fisico (Plotino cita il sangue e l'aria), la natura stessa di tale sostrato, che dovrebbe essere cedevole per permettere la τύπωσις, contrasta con la conservazione delle impressioni» (D'ANCONA 2017: 255). Come un'immagine impressa sull'acqua si confonde, scompare e non si conserva, così, anche nel caso in cui l'impressione che avviene su un sostrato cedevole permanesse, l'imprimersi di altre sensazioni o sarà impedito dal suo stesso permanere (cfr. Plat., *Tim.* 50 e 4-10), oppure, nel caso in cui non fosse impedito, la prima impressione si perderà a causa di quella successiva. La dottrina secondo cui le sensazioni si imprimevano in noi come un sigillo su di un corpo cedevole è dunque smentita da Plotino sottolineando che, fondamentalmente, l'uomo ricorda le cose e che le prime percezioni non gli impediscono di accoglierne di nuove e di conservarle a loro volta: l'anima, quindi, non è un corpo (sul passo plotiniano, cfr. D'ANCONA 2017: 254-257 e le fonti ivi indicate). Sebbene nel Plotino arabo giunto sino a noi non vi sia un parallelo di *Enn.* IV 7 [2], 6.37-49 (il paragone dell'impressione sulla cera si legge anche dopo una discussione su unità e molteplicità dell'anima in *Enn.* IV 9 [8], 4.19-20 con il corrispondente passo arabo che si può leggere in WAKELNIG 2014: 134.12-14), mi sembra che Siġistānī riprenda la seconda possibilità presentata da Plotino. Siġistānī pone il caso che l'anima sia un sostrato solido cedevole che, come la cera, permetterebbe, in linea teorica, una seconda impronta sovrapposta a quella precedente, ma non la conservazione di entrambe o, perlomeno, non una loro conservazione completa. Constatando però che, al contrario, l'anima può ammettere allo stesso tempo e senza il minimo difetto le forme più varie – questo ricorda l'anima intellettiva come «luogo delle forme, τόπος εἰδῶν» di Arist., *De an.* III 4, 429 a 27, tradotto in arabo come «makān li-l-ṣuwar» sia nella traduzione araba del *De anima* dello pseudo-'Ishāq (BADAWĪ 1954: 73.1), sia in due occasioni nella *Parafrasi* anonima della stessa

opera (ARNZEN 1998: 253.16; 307.12) – il filosofo arriva alla conclusione che l'anima si distingue radicalmente dal corpo.

Siğistānī, con l'esempio della cera in riferimento all'anima, si aggiunge a un tradizionale linguaggio filosofico-epistemologico in lingua araba che, a partire dalle fonti greche, ebbe inizio già con al-Kindī. Questa immagine di origine platonico-aristotelica ha, infatti, grande fortuna presso i *falāsifah*: sebbene se ne faccia uso per scopi e argomentazioni differenti, essa è spesso utilizzata in relazione al rapporto anima-forme.

Un esempio si può leggere nell'*Epistola sulla natura del sonno e della visione* (*Risālah fī māhiyyat al-naʾwḡ wa-l-ru'yā*) di al-Kindī, in cui egli, per spiegare come non tutte le materie ricevano tutte le forme o non tutte le ricevano allo stesso modo, ma come cambino a seconda della materia che le riceve, fa l'esempio della cera e dell'argilla, pure e impure. Anche in questo caso, infatti, l'impronta risulterà differente a seconda del materiale su cui viene esercitata l'impronta: «Because the form in matter follows the matter, not every matter receives every form. If we make the same imprint, once in pure wax or pure clay (*fīn*), and again in impure [wax or clay], then the impression that results will differ in accordance with the matter (*fīn*)» (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 299.4-6; trad. ADAMSON-PORMANN 2012b: 127; cfr. la trad. it. della *Risālah* in RUFFINENGO 1997).

L'immagine della cera ricorre anche nell'*Epistola sull'intelletto* (*Risālah fī l-'aql*) di 'Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950): sebbene ricevere una forma nella dimensione intellettuale sia diverso rispetto al modo in cui si verifica nella dimensione corporea, si può pensare l'impressione delle forme intelligibili astratte dalla materia nell'intelletto umano come a un'impronta sulla cera «in modo tale che la cera diventi tutta la sua impronta» (LUCCHETTA 1974: 30-32; 96.25-97.21; 117 nota 85).

Ulteriore ripresa dell'immagine della cera nella propria produzione scritta, in maniera piuttosto insistita, in differenti contesti e finalità, è quella di 'Abū 'Alī Miskawayh (m. 1030). Lo storico e filosofo persiano (su cui cfr. WAKELNIG 2011) la utilizza nella sua opera etica più celebre, la *Riforma dei caratteri* (*Tahdīb al-'ahlāq*, cfr. il T.13); nel *Libro della piccola vittoria* (*Kitāb al-fawz al-'aṣḡar*, cfr. T.10); nei frammenti conservati nell'*Antologia di Oxford* del *Libro della grande vittoria* (*Kitāb al-fawz al-'akbar*, cfr. WAKELNIG 2014: 160.6-14); nel suo *Tratta-*

to sull'anima e l'intelletto (*Maqālah fī l-nafs wa-l-'aql*, cfr. BADAWĪ 1981: 67.9; ADAMSON-PORMANN 2012a: 496.23; cfr. inoltre ARKOUN 1961-1962) e nel *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil*, cfr. l'ed. e trad. ingl. in ORFALI-POMERANTZ *et. alii* 2019: 80.13-82.4; trad. it. in BETTINI 2017: 88) uno scritto medievale piuttosto insolito poiché scritto a quattro mani con Tawhīdī. Riporto nel T.10 uno dei casi più elaborati e vicini alla formulazione di Siġistānī, tratto dal *Libro della piccola vittoria*:

Miskawayh, *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar*
(ed. 'UḌAYMAH 1987: 62.12-63.14)

Dichiaro che tra le cose chiare ed evidenti [si annovera il fatto che] quando il corpo riceve una forma, non può riceverne un'altra dello stesso genere di quella, se non dopo aver deposto la prima forma ed essersene completamente separato. Per esempio, quando l'argento ha ricevuto la forma della coppa, non può ricevere la forma della brocca se non dopo che l'ha abbandonato la forma della coppa e dopo averla deposta completamente. Allo stesso modo la cera: quando riceve la forma di una certa impronta, non può ricevere l'impronta di un'altra forma se non dopo che la forma della prima impronta è scomparsa da essa e si è separata di una separazione completa. Così [avviene] in tutti i corpi. Questa proposizione è vera, nota e non ha bisogno di una dimostrazione. Se dunque troviamo una cosa che è in una condizione contraria rispetto alla condizione dei corpi

فأقول: إن من الأشياء البينة الواضحة أن الجسم إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل غيرها من جنسها إلا بعد أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها على التمام مثال ذلك أن الفضة إذا قبلت صورة الجام لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز إلا بعد أن تزول عنها صورة الجام وتخلعها خلعاً تاماً، وكذلك الشمع إذا قبل صورة نقش ما لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر إلا بعد أن تمنح عنه صورة النقص الأول وتفارقه مفارقة تامة، وعلى هذا جميع الأجسام. وهذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئاً حاله بالضد من حال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه، أعني أنه يقبل صوراً كثيرة من غير أن يبطل شيء منها،

nel senso che abbiamo menzionato, cioè che riceve molteplici forme senza che di esse si annulli qualcosa, per noi è chiaro che non si tratti di un corpo. [...] Poi, ogniqualevolta le forme degli intelligibili si moltiplicano in essa, è in grado, grazie ad esse, di riceverne altre e in questa ricezione si fortifica una potenza che è in continua crescita secondo la crescita degli intelligibili.

تَبَيَّنَ لَنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِجَسَمٍ. [...] ثُمَّ كُلَّمَا كَثُرَتْ صُورَةُ الْمَعْقُولَاتِ فِيهَا اقْتَدَرَتْ بِهَا عَلَى قَبُولِ غَيْرِهَا وَقَوِيَتْ فِي هَذَا الْقَبُولِ قُوَّةٌ مُتَزَايِدَةٌ بِحَسَبِ تَزَايُدِ الْمَعْقُولَاتِ.

T.10

La vicinanza tra le argomentazioni di Siġistānī e Miskawayh appare con evidenza. Quest'ultimo non soltanto dimostra che l'anima non è un corpo dal momento che non riceve le forme al modo della materia – se ha già una forma, la materia non può assumerne un'altra senza che la prima vada distrutta, come nel caso della cera o dell'argento, mentre l'anima riceve in maniera completa molteplici forme –, ma tocca anche i temi dell'accumulo e della conservazione graduale delle forme nell'anima come contributo alla crescita intuitiva e intellettuale umana, che si legge anche in Siġistānī (sulla dottrina dell'anima di Miskawayh, cfr. ADAMSON 2007b; ADAMSON-PORMANN 2012a).

In relazione all'esempio del blocco di cera e al tema dell'incorporeità dell'anima, nel T.11 riporto un ultimo passo proveniente dalla già citata opera sulla vita eterna del filosofo al-ʿĀmirī, che ben si relaziona con le argomentazioni di Miskawayh e di Siġistānī:

al-ʿĀmirī, *Kitāb al-ʿamad ʿalā l-ʿabad*
(ed. e trad. ROWSON 1988: 130.11-16; 131.20-28)

If you wish to comprehend how the rational soul establishes the forms of existing things, and how it receives them and retains them,

إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقِفَ عَلَى اسْتِبَاتِ
النَّفْسِ النَّاطِقَةِ لَصُورِ الْأَشْيَاءِ
الْمَوْجُودَةِ، وَقَبُولِهَا لَهَا وَاسْتِحْفَازِهَا

capable of (receiving) a succession of forms in it. For example, wax can be molded into the shape of a sword, a saw, a horse, a lion, and other things. The substance of the wax is capable of receiving and retaining every one of these shapes – not all at one time, however, but only in succession. Thus, it differs from the soul, in that its forms are not all crowded together in it; the soul, on the other hand, due to its special (*khāṣṣ*) spirituality, establishes the forms of all existents, not in succession, but as a totality united in it.

إيّاها، فتوهم المادّة الصالحة لتعاقب
الصور عليها، كالشمعة التي يمكن
أنّ تشكّل بشكل السيف وشكل
المنشار، وشكل الفرس والسبع
وغيرها. وجوهر الشمعة صالحة
القبول كل واحد من هذه الأشكال
واستحفاظها، لكن لا في حالة
واحدة، بل على التعاقب؛ فهي إذاً
تفارق النفس في أنّ صورها لن توجد
مزدحمة فيها بأجمعها. فأما النفس
فإنها لخاصّ روحانيّتها تستثبت صور
كافة الموجودات، لا على التعاقب،
بل مجموعة فيها ومتّحدة بها.

T.II

Contrariamente a ciò che avviene nella dimensione materiale che può ricevere le forme più varie, ma una alla volta – al-ʿĀmirī non parla di impronte di sigilli sulla cera, ma della sua proprietà di essere modellata in molteplici forme –, l'anima, in virtù della «sua spiritualità, *rūḥāniyyātihā*», può riceverle tutte insieme.

13.90-92 ونصح أيضاً ... العرض — Siğistānī prosegue ampliando ciò che aveva enunciato all'inizio del suo discorso: come l'anima è totalmente diversa dal corpo, dalle sue parti e dai suoi stati, così lo è dall'accidente (cfr. ll. 13.69-71). Il filosofo argomenta il fatto che l'anima non sia un accidente attraverso la distinzione tra soggetto e predicato, utilizzando la terminologia delle versioni arabe dell'*Organon* e dei suoi commentatori, cioè con il participio attivo e passivo del verbo «*ḥamala*, lett. portare». L'accidente è un predicato, «*maḥmūl*, lett. portato», cioè un modo di essere di «ciò che porta, *ḥāmil*», e non svolge mai la funzione di soggetto. Anzi, sebbene sia incorporeo, esso dipende ontologicamente dal soggetto a cui ine-

risce e non può fungere esso stesso da soggetto. L'anima, invece, è il soggetto per gli accidenti, il «hāmīl», e non è ontologicamente dipendente dal corpo («hāmīl» traduce il greco ὑποκείμενον, cfr. EN-DRESS 1973: 118-122; con le traduzioni più tarde, a partire da Hunayn b. 'Ishāq, il termine sarà sostituito da «mawdū'»). Si tratta di un'obiezione conforme all'idea di sostanzialità di cui si è discusso nel comm. ll. 13.69-79: sottolineandone l'essenziale differenza rispetto all'accidente, Siġistānī intende insistere sulla separabilità della sostanza dell'anima, capace di sussistere in sé indipendentemente dal sostrato. Le tesi secondo cui l'anima non è un accidente del corpo e secondo cui essa non gli è essenzialmente legata poiché può separarsene senza corrompersi con esso, sono più volte ribadite nel Plotino arabo, con la medesima terminologia scelta da Siġistānī. Nel secondo *mīmar* della pseudo-*Teologia* (BADAWĪ 1955: 43.17-44.2), che riprende il passo di Plot., *Enn.* IV 3 [27], 20.27-30 («E nemmeno essa è nel corpo come nel suo substrato, poiché quello che è nel suo substrato è un'affezione di ciò in cui è – come colore o forma –; ma l'anima è separata, ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὥς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι· τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ πάθος τοῦ ἐν ᾧ, ὥς χρώμα καὶ σχῆμα, καὶ χωριστὸν ἢ ψυχή», trad. RADICE 2000), si legge:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'uṭulūġiyyā*, II
(ed. BADAWĪ 1955: 43.17-44.2)

L'anima non è nel corpo come la cosa predicata. La cosa predicata, infatti, è una delle affezioni del soggetto, come il colore e la figura: questi due sono, appunto, un'affezione del corpo [che è] il loro soggetto, e le affezioni non si separano dai loro soggetti se non con la corruzione dei loro soggetti. L'anima, tuttavia, si separa dal corpo senza corrompersi o dissolversi con la dissoluzione del corpo.

وليست النفس أيضاً في البدن
كالشيء المحمول، وذلك أن
الشيء المحمول إنما هو أثر من آثار
الحامل مثل اللون والشكل فإنهما
أثرا الجرم الحامل لهما، والآثار لا
تفارق حواملها إلا بفساد حواملها؛
والنفس تفارق البدن من غير أن
تفسد أو تتحلل بتحلل البدن.

Prima di esaminare le prossime linee, nel T.13 accosto al testo arabo di tutto il discorso di Siġistānī discusso sinora (ll. 13.69-92) un passo tratto dalla citata *Riforma dei caratteri* di Miskawayh e, in calce a questa, la traduzione inglese di Zurayk (1968). Evidenzio, come di consueto, le sovrapposizioni *ad litteram* e *ad sensum*. I due testi risulteranno pressoché identici, sia nel contenuto, sia nel fraseggio.

Tawhīdī, *Kitāb al-'imtā'*
wa-l-mu'ānasah, Notte 13.69-92

قال ينبغي أن نعرف باليقظة التامة أنَّ
فينا شيئاً ليس بجسم له مدّات ثلاث
أعني الطول والعرض والسّمك ولا يجرّأ
من جسم ولا عرض من الأعراض ولا
حاجة به إلى قوّة جسميّة لكنّه جوهر
مبسوط غير مدرك بحسّ من الإحساس
ولمّا وجدنا فينا شيئاً غير الجسم وضدّ
أجزائه بحدته وخاصّته ورأينا له أحوالاً
تباين أحوال الجسم حتّى لا تشارك
في شيء منها وكذلك وجدنا مباينته
للأعراض ثمّ رأينا منه هذه المباينة
للأجسام والأعراض إنّما هي من حيث
كانت الأجسام أجساماً والأعراض
أعراضاً قضينا أنّها هنا شيئاً ليس بجسم
ولا جزء من الجسم ولا هو عرض ولذلك
أن لا يقبل التغيّر ولا الحيلولة ووجدنا ولهذا
الشيء أيضاً يطلع على جميع الأشياء
بالسواء ولا يناله فتور ولا ملال. ويصحّ
هذا بشيء أقوله كلّ جسم له صورة فإنّه

Miskawayh, *Tahdīb al-'ahlāq*
(ed. ZURAYK 1966: 3.10-5.13)

فبقول، وبالله التوفيق، قولاً نبين به أن فينا
شيئاً ليس بجسم، ولا بجزء من جسم، ولا
عرض، ولا يحتاج في وجوده إلى قوّة
جسميّة، بل هو جوهر بسيط غير محسوس
بشيء من الحواس. ثم نبين ما مقصودنا
منه الذي خلقنا له وندينا إليه، فنقول :
إنّا لما وجدنا في الإنسان شيئاً ما يضاد
الأجسام وأجزاء الأجسام بحده
وخواصه، وله أيضاً أفعال تضاد أفعال
الجسم وخواصه، حتّى لا يشاركه في
حال من الأحوال، وكذلك نجدّه يباين
الأعراض ويضادها كلّها غاية المباينة،
ثمّ وجدنا هذه المضادة والمباينة منه
للأجسام والأعراض إنّما هي، من حيث
كانت الأجسام أجساماً والأعراض
أعراضاً، حكمنا بأنّ هذا الشيء
ليس جسماً ولا جزءاً من جسم ولا
عرضاً، وذلك أنّه لا يستحيل ولا يتغيّر.
وأيضاً فانه يدرك جميع الأشياء بالسوية

ولا يلحقه فتور ولا كلال ولا نقص.
 وبيان ذلك ان كل جسم له صورة،
 فانه ليس يقبل صورة أخرى من جنس
 صورته الأولى، الا بعد مفارقتها الصورة
 الأولى مفارقة تامة. مثال ذلك أن الجسم
 اذا قبل صورة او شكلا من الاشكال،
 كالثلثيث مثلا، فليس يقبل شكلا آخر
 من الترييع والتدوير وغيرهما الا بعد ان
 يفارقه الشكل الأول. وكذلك اذا قبل
 صورة نقش أو كتابة أو أي شيء كان
 من الصور، فليس يقبل صورة أخرى
 من ذلك الجنس الا بعد زوال الاولى
 وبطلانها البتة. فان بقي فيه شيء من
 رسم الصورة الأولى، لم يقبل الصورة
 الثانية على التمام، بل تختلط به الصورتان،
 فلا تخلص له احدهما على التمام. ومثال
 ذلك انه اذا قبل الشمع صورة نقش في
 الخاتم، لم يقبل غيره من النقوش الا بعد
 ان يزول عنه رسم النقش الاول. وكذلك
 الفضة اذا قبلت صورة الخاتم. وهذا
 حكم مستمر في الاجسام كلها. ونحن
 نجد انفسنا تقبل صور الأشياء كلها على
 اختلافها من المحسوسات والمعقولات على
 التمام والكمال، من غير مفارقة للاولى ولا
 معاقبة ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم
 الاول تاما كاملا، وتقبل الرسم الثاني
 ايضا تاما كاملا، ثم لا تزال تقبل صورة

لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته
 الأولى إلا بعد مفارقتها الصورة الأولى
 البتة مثال ذلك أن الجسم إذا قبل صورة
 أو شكلاً كالثلثيث فليس يقبل شكلاً
 آخر من الترييع والتدوير إلا بعد مفارقة
 الشكل الأول وكذلك إذا قبل نقشاً أو
 مثلاً فهذا حاله وإن بقي فيه من رسم
 الصورة الأولى شيء لا يقبل الصورة
 الأخرى على النظم الصحيح ثم تنقش
 فيه الصورتان ولا تتم واحدة منهما وهذا
 مطرد في الشمع إذا قبل صورة نقش
 في الخاتم وفي الفضة وغيرها ونحن نجد
 النفس تقبل الصور كلها على التمام
 والنظام من غير نقص ولا عجز وهذه
 الخاصة ضدّ لخاصة الجسم ولهذا يزداد
 الإنسان بصيرة كلّما نظر وبحث وارتأى
 وكشف ونصح أيضاً عن كتب أن
 النفس ليست بعرض لأنّ العرض لا
 يوجد إلا في غيره فهو محمول لا حامل
 وليس هو قوَّاماً وهذا الجوهر الموصوف
 بهذه الصفات هو الحامل لما لها أن تحمل
 وليس له شبه من الجسم ولا من العرض.

بعد صورة ابدأ دائماً من غير ان تضعف
أو تقصر في وقت من الأوقات عن
قبول ما يرد ويطرأ عليها من الصور،
بل تزداد بالصورة الاولى قوة على ما يرد
عليها من الصورة الاخرى. وهذه الخاصية
مضادة لخواص الاجسام. ولهذا العلة
يزداد الانسان فهما كلها ارتاض وتخرج
في العلوم والآداب. فليست النفس اذن
حسماً. فاما أنها ليست بعرض فقد بينَّ
من قبل ان العرض لا يحمل عرضاً، لأن
العرض في نفسه محمول ابدأ، أي موجود
في غيره، لا قوام له بذاته. وهذا الجوهر
الذي وصفنا حاله هو أبدأ قابل وحامل
أتم وأكل من حمل الاجسم للأعراض.

T. 13

«Thus we proceed – our success depending upon God – to a discussion in which we show that there is within us something which is not a body, nor a part of a body, nor an accident; something which does not need any bodily power for its existence, but which is, on the contrary, a simple substance not perceivable by any of the senses. We will then go on to demonstrate the aim we should seek with regard to this substance, [the aim] for which we are created and to which we are summoned. So we say: – Having found within man something which, by its definition and properties, is opposite to bodies and parts of bodies and, by its actions, is opposite to the actions and properties of the body to such an extent that it has nothing in common with it under any condition; and having found also that this thing within man is totally different from accidents and opposite to them, and that this opposition to, and difference from, bodies and accidents is precisely in their

being bodies and accidents – having found all of this, we judge that this thing is neither a body, nor a part of a body, nor an accident, since it does not transform or change. Furthermore, it conceives all things equally and is not subject to any lassitude, weariness, or diminution. This can be demonstrated as follows: Each body which has a certain form does not assume another form of the same type until it has abandoned the first one completely. For instance: When a body takes on a certain form or shape such as, for example, that of the triangle, it does not assume another shape such as that of the square, or the circle, or anything else until it has lost the first one. In the same way, if it takes on the form of a certain engraving, or inscription, or any other form, it does not receive another form of the same type before the first one has disappeared and become absolutely nil. Should any impression of the first form remain, the body would not take on the next one entirely, but both forms would become mixed in it and neither would be its own purely and fully. For example: After wax has assumed the form of an engraving on a ring, it does not receive the form of any other engraving until the impression of the first one has disappeared. The same is true when silver is given the form of a ring. This is a persistent characteristic of all bodies. [On the other hand,] we find that our souls receive completely and entirely the forms of all things, in all their diversity, whether they be sensible or intelligible, without any separation from earlier forms, or any alternation, or the loss of any impression. The first impression remains complete and entire, and the one which follows is also received completely and entirely. Forever and always our souls continue to receive one form after another without weakening or failing at any time to receive whatever forms appear and come forth. On the contrary, the first form makes our souls more capable of receiving the second form which follows. This property is opposite to the properties of bodies; and it is for this reason that man gains in understanding as he acquires training and education in the sciences and letters. The soul, therefore, is not a body. That it is not an accident is evident from the fact that an accident cannot support another accident as attribute, since it is itself always attributed, *i.e.*, existent in something else, and it is not self-subsistent.

But this substance [the soul], whose character we have been describing, is always receiving and supporting attributes, in a manner more complete and perfect than that in which a body supports accidents. Thus, the soul is neither a body, nor a part of a body, nor an accident» (trad. ZURAYK 1968: 5-7).

Si tratta, come è evidente, di una citazione pressoché *verbatim*. In nota alla traduzione francese del *Tahdīb al-ʿaḥlāq*, Arkoun (1969) 2010 segnala questo parallelismo e spiega che «il est possible que M. [Miskawayh] ait assisté à la même *mušāğara* où le grand maître A. Sulaymān a exposé la théorie rapportée ici» (*ivi*: 7 nota 1; la parentesi è mia). Si tratta di un'eventualità certamente plausibile, anche se non è possibile escludere l'ipotesi contraria. Quest'altra ipotesi, pur non essendo dimostrabile con certezza, diventa una possibilità concreta se si guarda alla *Notte 13* nel suo complesso. Come si evince dal commento ai passi precedenti rispetto al discorso di Siġistānī, l'intera prima parte della *Notte* riprende molto da vicino, in molti casi letteralmente, le fonti pseudo-aristoteliche adattate in lingua araba. Ci sono dunque buone ragioni per pensare che Tawḥīdī abbia redatto il testo della prima metà della *Notte 13* non a seguito di un'effettiva discussione tra filosofi di cui riporta «ciò che ricorda», ma che sia una redazione «a tavolino» con le fonti alla mano. Non si tratta del resoconto di un «già detto» ma di un «già scritto» e non si può escludere che anche la seconda parte della *Notte*, che ospita per intero il discorso (in forma scritta) del maestro Siġistānī, sia in realtà, per gran parte, materiale tratto da Miskawayh. È vero che Miskawayh era molto più giovane di Siġistānī (muoiono ad almeno quarant'anni di distanza) e che generalmente l'allievo attinge dal maestro e non viceversa, ma se si guarda all'età di Tawḥīdī (che visse una vita molto più lunga, muore nel 1023) – autore effettivo dell'opera – intellettuale itinerante, attento lettore oltre che vigile ascoltatore, molto vicino a Miskawayh, l'attribuzione di questo discorso a Siġistānī diventa sicuramente meno scontata. Anzi, la possibilità che Miskawayh sia la fonte immediata di Tawḥīdī per le dottrine qui espresse da Siġistānī diviene abbastanza verosimile. Si ribadisce, inoltre, che l'esempio della cera e dell'argento – considerato nell'ottica di dimostrare l'incorporeità dell'anima – contenuto in questo discorso si ripresenta anche in altre opere di Miskawayh (cfr. comm. ll. 13.80-89; un caso è riportato nel T.10).

La datazione degli scritti in cui sono contenuti i due discorsi non aiuta a dirimere la questione, poiché si tratta di opere pressoché contemporanee: il *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* è datato dagli studiosi al biennio 983-985 (cioè gli anni di visirato di Ibn Sa'dān), arco temporale confermato dalla datazione contenuta nel manoscritto ambrosiano di quest'opera (f. 176r), l'anno 984 (h. 374). Quanto al *Tahdīb al-'ahlāq*, non è nota una data altrettanto precisa. Secondo Arkoun (1982: 116), l'opera etica sarebbe stata composta da Miskawayh sicuramente dopo il 982 e, se il *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil* risale effettivamente al 985, anche dopo questa data, dal momento che in quest'ultima opera, scritta a quattro mani con Tawhīdī, egli non fa alcun riferimento al *Tahdīb al-'ahlāq*, nonostante le affinità tematiche. Sulla base degli elementi di cui si dispone oggi non è possibile dare giudizi definitivi, ma solo buone ragioni per mettere in discussione cosa è detto essere insegnamento di Siġistānī e cosa lo sia effettivamente stato.

13.93-95 **وكان يقول ... بالنفس** — Siġistānī ribadisce la differenza tra l'anima e il corpo, e il ruolo della prima come causa efficiente-motrice del secondo, aspetto dottrinale già affrontato nel corso della *Notte 13* (cfr. comm. ll. 13.32-47 e 13.53-62).

13.96-113 **قال ولما عرضت ... النعم** — Per il fatto che anima e corpo sono congiunti fra loro o in uno stato di legame (*ribāṭ*), alcune persone prive d'ingegno traggono una conseguenza inaccettabile: nel momento in cui non si trovano più in tale stato, entrambi si annullano. L'obiezione di Siġistānī è che l'anima e il corpo non sono la stessa cosa. È vero che corpo e anima sono compagni pur essendo diversi, ma è anche vero che sono compagni *perché* diversi: se fossero due corpi, o due anime, non sussisterebbe lo stato di legame. L'anima, infatti, sebbene superiore e intimamente più nobile del corpo e, per questo, responsabile del suo ordine, della sua sussistenza e della sua perfezione, non può costituire da sola un uomo. Tuttavia, all'elemento non corporeo, cioè all'anima, è affidata l'importanza maggiore in quanto, sin dal principio – vale a dire dall'emissione del seme umano – dà vita al corpo, lo nutre e lo fa crescere (Siġistānī qui insiste sulla facoltà nutritiva, accrescitiva e riproduttiva dell'anima, cfr. Arist., *De an.* II 4, 415 a

22-30, ma soprattutto Alex. Aphr., *De an.* 32.8-14; 35.24-36.19 BRUNS 1887). È quindi grazie all'anima, e non grazie al corpo, che l'uomo è uomo. L'identificazione dell'anima con la parte più importante e, in definitiva, con l'uomo stesso, è probabilmente ripresa dalla pseudo-*Teologia*, a sua volta ispirata, nella sua fonte originaria, a Platone, cfr. *Alc.* I, 129 e 5 s.; I, 130 c 1-6: «Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima» (trad. REALE 2000). Nel nono *mīmar* della pseudo-*Teologia* si legge infatti: «Quanto all'anima, essa è stabile e permane in un unico stato, senza corrompersi né perire, e grazie ad essa l'uomo è ciò che è, *fa-'ammā l-nafsu fa-'innahā tābitatun qā'imatun 'alā ḥālatin wāḥidatin lā tafsudu wa-lā tabīdu wa-bihā šāra l-'insānu huwa mā huwa* (αὐτὸς ὁ ἀνθρώπος)» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 439.11-12). E poco dopo: «L'uomo quindi è la sua anima, perché quanto all'anima egli è ciò che è, *fa-l-'insānu 'īdan huwa l-nafsu li-'anna bi-l-nafsi yakūnu huwa mā huwa*» (ivi: 439.14-15; sul fatto che «l'uomo è uomo in virtù dell'anima ed è uomo in virtù di una certa anima, *al-'insānu 'immamā huwa 'insānun bi-l-nafsi wa-li-l-nafsi mā huwa 'insānun*» è parere su cui concorda anche 'Abū Zakariyyā' al-Ṣaymarī, membro del circolo di Siğistānī, cfr. la *Muqābasah* 18 nel T.19 del comm. ll. 35.74-98). Rispetto alla tesi secondo cui l'uomo è «più anima che corpo», riporto nel T.14 la traduzione di una *Muqābasah* relativa a questo tema:

Tawḥīdī, *Muqābasah* 27
(ed. ḤUSAYN 1970: 137-138)

È stato chiesto ad 'Abū Sulaymān: «Si può dire che l'uomo possiede un'anima come si dice che possiede un abito o una proprietà?» Rispose: «In verità, no. L'uomo, infatti, può possedere un abito e una proprietà come può anche non possederle, ma è impossibile che sia un uomo a meno che egli non possieda un'anima,

سئل أبو سليمان: هل يجوز أن يقال
الإنسان ذو نفس، كما يقال: هو
ذو ثوب، وذو مال؟ قال: أما على
التحقيق فلا. وذلك أن الإنسان قد
يكون ذا ثوب وذا مال، وقد لا
يكون، ويستحيل أن يكون إنساناً ذو
نفس، لأنه بالنفس ما هو إنسان،

poiché è uomo in virtù di una certa anima e se non fosse per l'anima egli non sarebbe un uomo. Detto questo, come si può [dire] "possessore" di un'anima se non in senso ampio e metaforico?». E gli è stato detto: «Tu, quindi, sostieni che l'anima è l'essenza di un uomo?» Rispose: «No. Poiché essa è al di sopra della relazione. Non vedi che egli non dice "l'abito possiede un uomo" e "la mano è l'essenza di un uomo", come dice: "l'uomo possiede un abito" e "l'uomo possiede una mano"? [Questo] perché l'uomo non ha bisogno dell'abito per [essere] uomo, mentre c'è bisogno dell'uomo per l'abito e per la mano». Poi disse: «Sappi che dovresti capire dal nostro discorso che l'uomo possiede un'anima e che è uomo in virtù dell'anima, poiché l'uomo si riconosce come uomo per mezzo dell'anima. E tra ciò che procura maggiore chiarezza si annovera quando tu dici: "l'uomo possiede un'anima" quindi, innanzitutto, già sottintendi che nell'uomo vi sia un'anima, poi lo distingui con il tuo discorso di possedere un'anima, e questo è un ritorno a ciò che hai presentato. Non vedi che se dici: "l'uomo possiede un abito" non sottintendi l'abito nell'uomo, ma lo distingui da esso in modo che la tua allusione a questo sia diversa dalla tua allusione a quello? Quindi si svela che non si dice:

ولولا النفس لم يكن انساناً، فكيف يكون على هذا ذا نفس الا على السعة والمجاز؟ قيل له: فهل تقول: ان النفس ذات انسان؟ قال: لا، لانها غنية عن الاضافة. الا ترى انه لا يقال: ان الثوب ذو انسان، وان اليد ذات انسان، كما يقال ان الانسان ذو ثوب، والانسان ذو يد، لانه لا حاجة بالثوب للانسان، وانما الحاجة بالانسان الى الثوب واليد. ثم قال: واعلم انه ينبغي ان تفهم من قولنا الانسان ذو نفس انه بالنفس انسان، لان الانسان عرف بالنفس انه انسان. ومما يزيدك بيانا انك اذا قلت الانسان ذو نفس، فقد اضمرت في الانسان نفسا في الاول، ثم ميزته بعد بقولك ذو نفس، وذا رجوع فيما اعطيت. الا ترى انك اذا قلت: الانسان ذو ثوب، لم تضمّر الثوب في الانسان، بل تميزه منه حتى تكون اشارتك الى هذا غير اشارتك الى هذا. فقد انكشف ان الانسان لا يقال هو ذو نفس الا على سعة وتجاوز. ومما يزيدك ايضاً استبانة ان معنى الملك يستحيل في هذا الكلام. وقولك الانسان ذو ثوب ايضاح

“l'uomo possiede un'anima” se non in senso ampio e metaforico. E tra ciò che procura maggiore [chiarezza] vi è anche l'evidenza che il significato della proprietà non è possibile in questo caso. E il tuo discorso: “l'uomo possiede un abito” è una spiegazione della proprietà, e il possessore è diverso dal posseduto, ma non è così per l'uomo con l'anima. Egli infatti non possiede l'anima, ma è l'anima che possiede lui. Non vedi che essa lo dirige, lo prende a carico, ne fa uso, e lo perfeziona? Qual è, dunque, il senso della proprietà che è preteso dall'espressione nell'insieme delle cose simili a questo discorso?

للملك، والمالك غير المملوك. وليس كذلك الانسان مع النفس، فانه لا يملك النفس، بل النفس تملكه. الا ترى انها تصرفه، وتكلفه، وتستعمله، وتستكملها. فاين معنى الملك، الذي يقتضيه اللفظ، في جميع نظائر هذا القول؟

T.14

13.114-145 وكان يقول كثيراً ... وانصرفت — Tawhīdī riferisce della tendenza di Siġistānī di suddividere gli individui in categorie diverse sulla base del loro intelletto (una tendenza che ricorda, a titolo esemplificativo, la prima appendice del *Trattato sull'unità divina* di Yaḥyā b. 'Adī, maestro di Siġistānī, cfr. MANDOLINO 2024: 220.7-226.5). Si trovano elencate le seguenti categorie:

(§1) gli uomini che non ragionano in quanto obnubilati dagli appetiti sensibili: i loro intelletti sono sommersi dalle passioni e, per mezzo dell'intelletto, sono in grado di discernere solo le cose mondane;

(§2) gli uomini che si trovano in una sorta di letargia intellettuale: essi sono, infatti, *svegli ma dormienti*. La loro consapevolezza intellettuale è mescolata all'ignoranza; volgono al bene e alla sua acquisizione ma sono spesso in errore: essi non lo riconoscono in quanto imperfetti nella propria natura primaria. In questa categoria si annoverano le persone ignoranti e gli *'ulamā'* devianti;

(§3) gli uomini che sono dotati di un intelletto perspicace, sebbene siano ciechi rispetto alla vita futura, infatti *vedono ma sono ciechi*.

Essi, tuttavia, ricercano l'acquisizione della ricchezza mediante la conoscenza, l'acuta ammonizione e la reputazione pia. In questa categoria si annoverano gli scienziati e gli *'ulamā'* che non si dilettono nel sapere e che non possiedono una determinata verità. Questi, usando l'astuzia per assicurarsi piacere e conforto, sono come chi sguaina la spada per raggiungere i propri obiettivi e ricerca la conoscenza illudendosi di riuscirci autonomamente, essendo dimentichi dell'aldilà;

(§4) gli uomini il cui intelletto è illuminato dalla grazia selettiva e nascosta di Dio. Essi sognano in questo mondo e si svegliano nel prossimo: si crede che siano presenti e coinvolti in questo mondo, ma in realtà non lo sono.

Dopo aver elencato queste quattro categorie, Siġistānī avverte che nel discorso appena fatto esse sono state semplificate e accorpate, e che ciascuna categoria è a sua volta divisibile in sottocategorie, come la categoria "poeta" si suddivide in sottocategorie di poeti sulla base del differente metro di cui fanno uso. Siġistānī conclude il suo discorso aggiungendo un'ultima categoria di persone: quella della massa comune, composta da persone non istruite e, per questo, prive di intelletto. Questa categoria è, tuttavia, utile a tutte le altre: è in grado di compiere le attività più pratiche quali spegnere gli incendi e animare il mercato.

La *Notte 13* si chiude con la risata del visir. Questi commenta che sull'anima è stato detto più del necessario, e che sarebbe meglio sciogliere il *maġlis* e ritirarsi. Le ultime parole della *Notte* riprendono i versi del celebre poeta pre-islamico 'Imru' l-Qays (cfr. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 206 nota 1).

LA TRENTACINQUESIMA NOTTE

1. *Testo arabo e traduzione italiana*

La trentacinquesima notte

Una notte [il visir] disse: «Qual è la differenza tra la volontà (*ʿirādah*) e la scelta (*iḥtiyār*)?» La risposta è che tutto ciò che è voluto è scelto, ma non tutto ciò che è scelto è voluto, dal momento che l'uomo sceglie, anche se non vuole, di bere una medicina amara o di battere un bambino prodigio e sceglie, anche se non vuole, di gettare le sue cose in mare. Queste sono due affezioni, di cui una, la scelta, non avviene se non sulla base della riflessione, dell'indagine e del discernimento; l'altra, la volontà, sorprende e si stabilizza, e può forse forzare qualcuno a chiedere con forte costrizione ciò che desidera. Per quanto riguarda la scelta, essa è una possibilità per le capacità [individuali], ma questo non riguarda la volontà. Gli arabi usano «al-irāḡah» come sinonimo di «ʿirādah»: il primo deriva da «rāḡa yarūḡu», il secondo deriva da «rāda yarūdu»; la *hamza* dà valore di transitività.

(الليلة الخامسة والثلاثون)

|| وقال ليلة ما الفرق بين الإرادة والاختيار فكان من الجواب
 أنّ كلّ مراد مختار وليس كلّ مختار مراداً لأنّ الإنسان يختار شرب
 الدواء الكريه وضرب الولد النجيب وهو لا يريد ويختار طرح متاعه
 في البحر وهو لا يريد وهما وإن كانا انفعالين فأحدهما وهو الاختيار لا
 يحدث إلّا عن جولان وتنقيير وتمييز والآخر وهو الإرادة تفجأ وثبت
 وربما حملت على طلب المراد بالكره الشديد وفي عرض الاختيار سعة
 للتمكين وليس ذلك في عرض الإرادة والعرب تستعمل الإراغة في
 موضع الإرادة والأوّل من راغ يروغ والثاني من راد يروود والهمزة
 مجتلبة للتعدّي.

AII7r T344r

١٠

١ الليلة الخامسة والثلاثون] *abest* AT : *add.* Z || ٤ يريد [يريده A || ٥ البحر] البحر إذا
 أحب A : البحر إذا ألجئ Z | يريد [يريده A || ٦ تفجأ] يفجأ A | ثبت [يَبَغَتْ Z || ٧
 حملت] حَمَلْ Z | طلب [طالب A || ٨ للتمكين] للتمكّن Z || ٩ راغ يروغ] راغ ويروغ AT

Disse: «E qual è la differenza tra l'amore (*maḥabbah*) e il desiderio (*ṣahwah*)?» La risposta è che il desiderio è più legato alla natura, mentre l'amore può provenire dall'anima virtuosa. Queste sono due affezioni, ma una delle due è di più forte impatto, ed è la «*ṣahwah*», poiché di essa si dice «*ṣahiya*» e «*'aṣhā*», mentre dell'altra si dice «*'aḥabba*» e «*ḥabba*». Queste si sovrappongono spesso nell'uso, poiché la lingua si avvale tanto dell'estensione quanto della restrizione [semantica]: per quanto riguarda la restrizione si ricorre al rafforzamento e alla delimitazione, mentre per quanto riguarda l'estensione si ricorre alla capacità e al disprezzo [dei limiti]. (A proposito) di queste, un'altra difficoltà è data dal fatto che si trovano tra brachilogia e verbosità, tra implicito ed esplicito, tra velocità e lentezza. E conclude: «Questo è un capitolo».

Poi mi diede un biglietto scritto di suo pugno che conteneva spunti inestimabili inerenti a un sapere straordinario, e disse: «Discutine con 'Abū Sulaymān e 'Abū l-Ḥayr e con chiunque conosca che abbia tratto beneficio nell'interagire con loro, sia egli un grande sapiente o un giovane apprendista del sapere: presso il povero, infatti, si può trovare qualcosa che non si trova presso il ricco. E non disprezzare nessuno che pronunci una parola del sapere, o che [anche solo] sfiori un frammento della sapienza, o che prenda una decisione virtuosa: le anime sono metalli diversi. Acquisisci tutto questo, prendine nota (*lett. annotalo su qualcosa*) e portamelo».

Nel biglietto c'era [scritto]: «Cos'è l'anima? Qual è la sua perfezione? Di cosa ha beneficiato in questo luogo? In che cosa si distingue dallo spirito? Cos'è lo spirito? Quali sono le sue caratteristiche? A cosa serve? Cosa impedisce che l'anima sia un corpo, un accidente o entrambi? Permane? Nel caso permanesse, saprebbe cosa è accaduto all'uomo quaggiù? Cos'è l'uomo? Qual è la sua definizione? La definizione coincide con l'essenza o tra le due c'è uno scarto? Cos'è la natura? Può forse lo spirito fare a meno dell'anima? O può forse l'anima fare a meno dello spirito? La natura è sufficiente? Cos'è l'intelletto? Quali sono le sue parti? Cosa fa?

١٥ | قال وما الفرق بين المحبة والشهوة فكان الجواب أنّ الشهوة ألصق
 بالطبيعة والمحبة أصدّر عن النفس | الفاضلة وهما انفعالات إلا أنّ أحد
 الانفعاليين أشدّ تأثراً وهو انفعال الشهوة لأنّه يُقال شهبي وأشهى ويُقال
 في الآخر أحبّ وحبّ ويتداخلان كثيراً بالاستعمال لأنّ اللغة جارية
 على التوسّع كما هي جارية على التضيق ومن ناحية التضيق فزع إلى
 التشديد والتحديد ومن ناحية التوسّع جري على الاقتدار والاستحقار
 و(في) عرض هذين بلاء آخر لأنّه بين الإيجاز والإطناب وبين الكناية
 والتصريح وبين الإنجاز والإبطاء فقال هذا باب.

T344v

AII7v

٢٠ ثمّ ناولني رقعة بخطّه فيها مطالب نفيسة تأتي على علم عظيم وقال
 باحث عنها أبا سليمان وأبا الخير ومن تعلم أنّ في مجاراته فائدة من عالم
 كبير ومتعلّم صغير فقد يوجد عند الفقير بعض ما لا يوجد عند الغنيّ
 ولا تحقر أحداً فاه بكلمة | من العلم أو أطاف بجانب من الحكمة أو
 حكم بحال من الفضل فالنفوس معادن وحصل ذلك كلّه وحرّره في
 شيء وجئني به.

T345r

٢٥ وكان في الرقعة ما النفس وما كمالها وما الذي استفادت في هذا المكان
 وبأي شيء باينت الروح وما الروح وما صفته وما منفعتها وما المانع من
 أن تكون النفس جسماً أو عرضاً أو هما وهل تبقى وإن | كانت تبقى
 فهل تعلم ما كان الإنسان فيه ها هنا وما الإنسان وما حدّه وهل الحدّ هو
 الحقيقة أم بينهما بون وما الطبيعة وهلاً أغنى الروح عن النفس أو هلاً أغنت
 النفس عن الروح وهلاً كفت الطبيعة وما العقل وما أنحاؤه وما صنيعه

AII8r

١١ وما] فا TZ || ١٢ النفس] الطبيعة T || ١٣ لأنّه] لا T : وأنّه Z || ١٤ أحبّ
 وحبّ] أحبّ وأحب T : حبّ وأحبّ Z || ١٥ التضيق^١] التضيق Z | التضيق^٢
 التضيق Z || ١٦ التشديد والتحديد] التشديد والتحديد TZ | الاستحقار] الاختيار Z || ١٧
 في] AT : add. Z || ١٨ الإبطاء] الإطناب T || ٢٠ سليمان] سليمان A || ٢٣
 بحال] يحتال AT || ٢٥ استفادت] استفادته A || ٢٦ من] abest T || ٢٧ تكون] يكون
 T | هما] هبا T || ٢٨ تعلم] يعلم T | هل] اهل ante corr. A || ٣٠ صنيعه] صيغته A

L'intelletto pensa? L'anima è animata? Qual è il suo grado, intendo dell'intelletto, presso la divinità? Patisce? Agisce? Nel caso patisse e agisse, la parte passiva in esso sarebbe maggiore di quella attiva? Cos'è il cosiddetto "ritorno"? Vale per l'uomo, per la sua anima, o per entrambi? Che differenza c'è tra le anime, cioè tra l'anima di 'Amr, Zayd, Bakr e Ḥālid? E ancora, che differenza c'è tra le anime delle specie animali? L'angelo è un animale? Sai che di lui si dice che è vivente, ma in lui c'è vita? E in che senso si dice che Dio, l'Altissimo, è vivente, che l'angelo è vivente, che l'uomo è vivente, e che il cavallo è vivente? [E in che senso] si dice che la natura è vivente, che l'anima è vivente e che l'intelletto è vivente?».

[Il visir disse:] «Questo, e ciò che gli è simile, preoccupa il mio cuore, giace nel mio petto e si trova tra la mia anima e il mio pensiero, e non vorrei rivelarlo a tutti, ma l'ho presentato in questo biglietto. Se vuoi sottoporlo ad 'Abū Sulaymān, fallo pure, tuttavia non lasciargli il mio manoscritto, ma copialo per lui: apprendi ciò con cui ti risponde e ciò che ti presenta della sua verità, riassumilo, elaboralo con la tua espressione semplice e il tuo stile chiaro e, se dovesse esserci la necessità di discuterne con altri, fallo. Se su questo, dal canto suo, fosse sufficiente ricorrere ai libri già scritti, allora questa non sarebbe come la ricerca fatta a voce (*lett.* con la lingua): ottieni da lui con chiarezza la risposta. I libri sono una cosa morta e chi li esamina è destinato a uscirne con poco, ma non è così il dibattere, il discutere con un proprio pari, l'accordarsi, e il parlare con chi ne sa di più: ciò che si ottiene da questi è più succoso, più fresco, più piacevole da consumare e più digeribile. Fa' sì che questo compito abbia la priorità su qualsiasi altra cosa importante per te, perché io ti aspetto, in smania di una risposta convincente ed esaustiva».

وهل يعقل العقل وهل تنفّس النفس وما مرتبته أعني العقل عند الإله وهل يفعل وهل يفعل وإن كان يفعل ويفعل فقسط الفعل فيه أكثر من قسط الانفعال وما المعاد المشار إليه أهو للإنسان أم لنفسه أم لهما وما الفرق بين الأنفس أعني نفس عمرو وزيد وبكر وخالد ثم ما الفرق بين أنفس أصناف الحيوان وهل الملك حيوان ٣٥ فقد علمت أنّه يُقال له حيّ وهل فيه حياة وعلى أيّ وجه يُقال إنّ الله عزّ وجلّ حيّ والملك حيّ والإنسان حيّ والفرس حيّ وهل يُقال الطبيعة حيّة والنفس حيّة والعقل حيّ.

فإنّ هذا وما أشبهه شاغل لقلبي وجاثم في صدري ومعترض بين نفسي وفكري وما أحبّ أن أبوح به لكلّ أحد وقد شرته في هذه ٤٠ الرقعة فإنّ أحببت أن تعرضها على أبي سليمان فافعل ولكن لا تدع خطّي عنده بل انسخه له وحصل ما يجيبك به ويصدع لك بحقيقته ونخصه وزنه | بلفظك السهل وإفصاحك البين وإن وجب أن تباحث غيره فافعل وهذا وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافياً فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان وأخذ الجواب عنه ٤٥ | بالبيان و الكتب موات ونصيب الناظر فيه منزور وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمهايأة والمؤاتاة فإنّ ما ينال من هذه أغصّ وأطراً وأهنأ وأمرأ واجعل هذه الخدمة مقدّمة على كلّ مهم لك فإني ناظرٌك طامعاً في الجواب المقنع والشافي.

٣١ تنفّس | يتنفّس T || ٣٢ يفعل^١ | يفعل T | يفعل^٢ | يفعل T || ٣٣ من قسط | أم A || ٣٤ عمرو وزيد | زيد وعمرو A || ٣٥ أصناف | أصحاب A | و^٢ T abest || ٣٦ حياة | حيوة T | وجه^١ add. mg. A || ٣٨ الطبيعة | للطبيعة A || ٤٠ شرته | بين به T : يَنْتَهُ Z || ٤١ سليمان | سليمان A || ٤٢ نسخه | نسخ T || ٤٣ زنه | رفته T | السهل | السهل A : السهل A corr. s.l. | إفصاحك البين | إفصاحك البين T || ٤٤ وهذا | فهذا A : فهذا هذا Z || ٤٥ أجله | أصله T || ٤٦ الكتب | الكتاب Z | نصيب | بصت T || ٤٧ المهايأة | المهايأة om. Z : T | المؤاتاة | المؤاتاة A : الموازة corr. mg. A || ٤٩ الجواب | و^٢ T abest | و^٢ om. Z

Come mi aveva ordinato, l'ho presentato e letto ad 'Abū Sulaymān, e ci ho messo del tempo a esporlo in sua presenza. Quando lo ebbe compreso e ci ebbe riflettuto sopra, si meravigliò e disse: «Queste sono richieste di sedicenti maestri, pretese di uomini pretenziosi, proposte di facoltosi, desideri dei primi e degli ultimi». Risposi: «È come dici tu, maestro, e non c'è via di scampo se non dargli una risposta che riguardi alcuni scopi dell'anima, anche se non copre fino in fondo ciò che è richiesto». [Abū Sulaymān] fece quindi un discorso lungo e articolato che io ho raccontato *ad sensum* al suo cospetto (*scil.* del visir) e, anche se mi sono allontanato dalle sue esatte parole e dalla sua modalità di procedere – infatti questo non è né un dettato né una copia –, ho fatto del mio meglio per aderire al significato preciso di quello che intendeva dire e spiegare, con il volere di Dio Altissimo.

[Abū Sulaymān] disse: «A proposito della domanda: “Cos'è l'anima?” La definizione è manchevole, la descrizione non è esauritiva e ciò che se ne predica è insufficiente allo scopo, poiché essa non ha né un genere né una differenza: la definizione, infatti, viene a costituirsi per mezzo e a partire da questi due. La parola di uso corrente – vale a dire “anima” – è più fedele e vicina a quello che si vuole dire e intendere rispetto alla definizione, ed è per questo che gli antichi e i moderni sono in disaccordo sulla sua definizione. Infatti, qualcuno dice: “L'anima è la mescolanza degli elementi”; qualcuno dice: “L'anima è la composizione degli elementi”; qualcuno dice: “L'anima è un numero che muove in sé”; qualcuno dice: “L'anima è aeriforme”; qualcuno dice: “L'anima è uno spirito caldo”; qualcuno dice: “L'anima è una natura in costante movimento”; qualcuno dice: “L'anima è perfezione di un corpo naturale organico che ha la vita in potenza”; qualcuno dice: “L'anima è una sostanza incorporea che muove il corpo” e così via, e altri, forse, nel definirla e nel qualificarla usano altre espressioni.

- ٥٠ فعرضتها كما رسم على أبي سليمان وقرأتها عليه وتمهّلت في إيرادها
 بحضرته فلما فهمها ووقف عليها عجب وقال هذه مسائل المتحكّمين
 وطلبات المدّئين واقتراحات المقتدرين ومنية الأولين والآخرين قلت
 هو كما قلت أيها الشيخ ولا بدّ من جواب يعرض عليه يأتي على بعض
 مآرب النفس وإن لم يأت على قاصية ما في المطلوب فقال كلاماً
 كثيراً واسعاً أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى وإن انحرفت عن
 أعيان لفظه وأساليب نظمه فإنّه لم يكن ذلك إملاء ولا نسخاً وأجتهد
 أن ألزم متن المراد وسمت المقصود إن شاء الله عزّ وجلّ.

T346v A119r

- قال أمّا قوله ما النفس فإنّ التحديد | يعوز والرسم | لا يشفي
 والوصف يقصر عن الغاية لأنّها ليس لها جنس ولا فصل فينشأ الحدّ
 بهما ومنهما والاسم الشائع أعني النفس أخلص إلى المطلوب وأحضر
 للمقصود من التحديد ولهذا ما اختلف الناس قديماً وحديثاً في حدّها فقال
 قائل النفس مزاج الأركان وقال قائل النفس تأليف الأسطقسات وقال
 قائل النفس عدد محرّك لذاته وقال قائل النفس هوائية وقال قائل النفس
 روح حارّة وقال قائل النفس طبيعة دائمة الحركة وقال قائل النفس تمام
 لجسم طبيعي آليّ ذي حياة بالقوّة وقال قائل النفس جوهر ليس بجسم
 محرّك للبدن وعلى هذا ولعلّ آخرين يقولون في تحديدها ونعتها أقوالاً أخر

٥٠ سليمان [سليمان A | عليه T abest] تمهّلت [تمهّلت T ut vid. || ٥٢ المقتدرين
 رين A add. mg. | منية] بينه A ut vid. : منية A corr. mg. || ٥٣ يعرض [تعرض T
 || ٥٤ مآرب] مآرب A : مآرب T || ٥٦ أساليب [أسباب TZ | فإته] فإنّ ذلك Z
 ذلك [ذلك T : om. Z || ٥٧ إن شاء] إنشأ T | عزّ وجلّ T abest || ٥٨ فإنّ التحديد
 فالتحديد A || ٥٩ يقصر [يقصر TZ | فصل] فصل A | فينشأ [فينشأ A : فنشأ T
 || ٦٠ منها] abest T | أعني [أعني A || ٦١ للمقصود] المقصود T || ٦٢ النفس^١
 abest T | تأليف [تألف Z || ٦٣ عدد] عدد T : عرض Z | محرّك [متحرّك A | لذاته
 بذاته Z || ٦٥ آليّ] abest A : om. Z | بالقوّة] abest A : om. Z || ٦٦ هذا abest
 T | تحديدها ونعتها [تحديده ونعته T | أقوالاً أخر] قولاً أخر A : أقوالاً أخر corr. mg.

Infatti, ciò che si osserva è semplice ma ciò che è stato detto lontano. Gli studiosi sono numerosi e i ricercatori sono in disaccordo: la molteplicità è l'origine del disaccordo, il disaccordo è la causa dell'incertezza, e l'incertezza soffoca l'uomo, l'uomo fatica a capire, è di espressione limitata, di elaborazione ridotta, di sforzo esiguo, schiavo di tutto (*lett.* del primo e dell'ultimo), di velame spesso e di forza limitata, ciò che gli manca è più di ciò che coglie, le sue pretese sono più delle sue dimostrazioni, ha più torto che ragione e le sue domande sono più chiare delle sue risposte. Sulla base di tutto ciò, riconoscerla, intendo l'anima e la sua esistenza, è più facile che studiarne l'esistenza e la dimostrazione».

Disse: «In verità, questo è difficile poiché l'uomo vuole conoscere l'anima, ma non conosce l'anima se non attraverso l'anima, ed è tenuto all'oscuro della sua anima dalla sua stessa anima. Se le cose stanno così, allora la questione è che chiunque abbia l'anima più pura, la luce più luminosa, la vista più accorta, il pensiero più acuto e lo sguardo più lontano, si salva dal dubbio, si allontana dalla confusione ed è più vicino alla certezza. L'uomo possiede molte cose, e tra queste, la sua anima. A causa della molteplicità di ciò che in lui è molteplice, egli non riesce a cogliere ciò che in lui è 'uno': vale a dire 'un uomo'. Come potrebbe questa qualifica non essere vera e questa cosa detta non essere corretta? Egli è un composto in un composto, mentre l'anima è semplice e in lui non vi è che una piccola parte e una piccola porzione di quel semplice. Quindi come potrebbe cogliere attraverso una parte, l'anima tutta, e attraverso una piccola porzione, la sua totalità? Questo è difficile, se non impossibile, ed è lontano, se non irraggiungibile. Basta che tu sappia che l'anima è una potenza divina intermedia tra la natura, che regola gli elementi e predispone la materia,

فإن الملاحظ بسيط والمذكور بعيد والناظرون كثيرون والباحثون مختلفون والكثرة فاتحة الاختلاف والاختلاف جالب للحيرة والحيرة خائفة للإنسان والإنسان ضعيف الأسر محدود الجملة محصور التفصيل مقصور السعي مملوك الأول | والآخر غشاؤه كثيف وباعه قصير ٧٠ T347r وفائته أكثر من مدركه ودعواه أحضر من برهانه وخطاؤه أكثر من صوابه وسؤاله أظهر من جوابه فعلى هذا كله الاعتراف بها أعني بالنفس وبوجدانها أسهل من الفحص | عن كنهها وبرهانها. AII9v

قال وإنما صعب هذا لأن الإنسان يريد أن يعرف النفس وهو لا يعرف النفس إلا بالنفس وهو محجوب عن نفسه بنفسه وإذا كان الأمر على هذا فالأمر منه على أن كل من كانت نفسه أصفى ونوره أشع ونظره أعلى وفكره أثق ولحظه أبعد كان من الشك أنجي وعن الشبهة أنأى وإلى اليقين أقرب والإنسان ذو أشياء كثيرة من جملتها نفسه فلكثرة ما هو به كثير يعجز عن إدراك ما هو به واحد أي إنسان وكيف لا يكون هذا النعت حقاً وهذا المقول صدقاً وهو مركب في ٨٠ مركب والنفس مبسطة وإنما فيه جزء يسير ونصيب قليل من ذلك البسيط فكيف يدرك بجزء منها | كلها وبقليل منها جميعها هذا متعذر T347v إن لم يكن محالاً وبعيد إن لم يكن معدوماً ويكفي أن تعلم أن النفس قوة إلهية واسطة بين الطبيعة المصرفة للأسطقسات والعناصر المهيئة

٦٧ فإن | بأن T : لأن Z | الملاحظ | المخلوط A : المخلوط T | المذكور | المدرك Z | الناظرون | الناظرين Z | كثيرون | كثير A | الباحثون | الباحثين Z || ٦٩ التفصيل | التفصيل T || ٧١ خطأه خطؤه Z || ٧٦ فالأمر | فالمعول T | منه على | فيه على A : om. Z | أصفى | اصفا T || ٧٧ أشع أشبع A | أعلى | أعلا A | عن | من T || ٧٨ أنأى | أبأى T | اليقين | النفس T || ٨٠ مركب | مركب T || ٨١ إنما | إنما هو T | نصيب | منصب T || ٨٢ البسيط | بالبسيط T || ٨٣ بعيد | بعيداً T || ٨٤ إلهية | إلهية AT | للأسطقسات | للأسطقسات T | والعناصر | abest T | المهيئة | المهيئة T

e l'intelletto che la illumina, sorge su di essa, si propaga in essa e la circonfonde. Come l'uomo ha una natura per gli effetti manifesti nel suo corpo, così ha un'anima per gli effetti evidenti nelle sue opinioni, nei suoi modi, nelle sue pretese e nelle sue esigenze, allo stesso modo ha un intelletto per il suo operare distinzioni e considerazioni, per la sua scelta, le sue analisi, le sue constatazioni, le sue certezze, i suoi dubbi, la sua conoscenza, la sua riflessione, la sua comprensione, la sua perseveranza, la sua intuizione, il suo ricordare, il suo intendere, la sua memoria, il suo pensiero, la sua saggezza, la sua fiducia e la sua quiete. Allo stesso modo, ha una consapevolezza del suo Dio, che non c'è modo di negare o di sottrarsi dal suo essere: come potrebbe darsi l'effetto del negare o l'essere sfiorati dal dubbio? L'origine (*scil.* dell'uomo) si distingue da questo, la sua disposizione naturale lo respinge e, per questo allontanamento e rifiuto, egli si rifugia in esso (*scil.* in Dio), gli si affida, richiede la serenità e ricerca il bene da parte sua. Quindi, presta attenzione a questa salda catena che non è divisa da alcunché né nel tempo né nel luogo, né nella veglia né nel sonno. Questo è quanto, ed è convincente.

Per quanto riguarda l'azione dell'anima, è evidente che consiste nello stimolare la conoscenza laddove essa si trova e nell'estrappolarla dall'intelletto grazie alla sua presenza (*scil.* dell'intelletto) e le altre sue emanazioni (*scil.* dell'anima). I doni che ne derivano sono preziosissimi per l'uomo: con questi ottiene ciò attraverso cui si perfeziona e, grazie al suo perfezionamento, raggiunge la felicità e, grazie alla sua felicità, si allontana dalla sofferenza.

A proposito della domanda: "Di cosa ha beneficiato in questo luogo?" Essa (*scil.* l'anima) dà beneficio ma non trae beneficio, a meno che non facciamo del suo dare beneficio a chi lo riceve un trarre beneficio per lei. In questo caso, però, c'è qualcosa che non torna: quando il sole sorge sulla terra estesa e sul mondo non si dice: "Che beneficio [ne] ha tratto?" Ma si dice: "Che beneficio ha dato?" E così, in quel momento, con chiarezza, si sa che in modo primario ha dato beneficio

وبين العقل المنير لها الطالع عليها الشائع فيها المحيط بها وكما أنَّ ٨٥
 الإنسان ذو طبيعة لآثارها البادية في بدنه كذلك هو ذو نفس لآثارها
 الظاهرة في آرائه وأنحاءه ومطالبه ومآربه وكذلك هو ذو عقل | AI20r
 تميزه وتصفحه واختياره وخصه واستنباطه ويقينه وشكّه وعلمه
 وظنّه وفهمه ورويته وبديته وذكره وذهنه وحفظه وفكره وحكمته
 وثقته وطمأنينته وكذلك هو ذو اعتراف بإلهه الذي لا سبيل إلى ٩٠
 بحده و البراءة من هويّته وكيف يجد أثر المجد أو يحسّ بلمسة من
 الشكّ وسنخه ينبو عن ذلك وفطرته تأباه ولهذا النبؤ والإباء يفزع إليه
 ويتوكل عليه ويطلب الفرج من عنده ويلتمس الخير من لدنه فانظر
 إلى هذه السلسلة الوثيقة التي لا يفصمها شيء لا في زمان | ولا في T348r
 مكان ولا في يقظة ولا في منام فهذاذا وهو مقنع. ٩٥

وأما فعل النفس فقد وضع أنّه إثارة العلم من مظانّه واستخلاصه
 من العقل بشهادته مع إفاضات لها آخر وإنالات منها جليّة عند الإنسان
 بها ينال ما يكمل به وبكامله يجد السعادة وبسعادته ينجو من شقوته.

وأما قوله ما الذي استفادت في هذا المكان فإنّها أفادت وما
 استفادت إلّا أن نجعل إفادتها للقابل منها استفادة لها وفي هذا تجوّز ١٠٠
 ظاهر ولا يُقال للشمس إذا طلعت على بسيط الأرض والعالم ما الذي
 استفادت ولكن يُقال ما الذي | أفادت فيعلم حينئذ بالعيان أنّها أفادت AI20v

٨٦ البادية [الظاهرة Z | بدنه T يديه T || ٨٧ آرائه | لذاته T | أنحاءه | انجابه T : أبجائه Z | مآربه]
 ما أربه A || ٨٨ اختياره | اختباره Z | خصه | محضه A || ٨٩ ظنّه | فطنته A | وذكره وذهنه
 وذهنه وذكر A || ٩٠/٨٩ حكمته وثقته | حمله A || ٩٠ بإلهه | بإلهه A : بالآلة T : بالأحد Z ||
 ٩١ البراءة [البراءة AT : البراء Z | وكيف | فكيف T | يجد | نجد A | يحسّ | نحس A | بلمسة
 ثلّة T || ٩٢ ينبو | ينبوا A : تنبوا T | تأباه | ابية T | لهذا | لذلك A | النبؤ | النبؤ T || ٩٣ الفرج
 للفرج T || ٩٥ في ١ | abest T | في ٢ | abest T | هو | فيه Z || ٩٦ مظانّه | مضانه A || ٩٧
 بشهادته | شهادته T | إنالات | الآيات T || منها | فيها T || ٩٨ السعادة | سعادته T | ينجو | ينجوا AT
 || ١٠٠ نجعل | يجعل Z | للقابل | القابل A : للفائد T | منها | فيها T || ١٠١ للشمس | الشمس T

di molte cose, di forme differenti e di molte utilità e, secondariamente, viceversa: quest'[ultimo] è esplicitato nel discorso per aiutare a far giungere la sapienza a chi la merita.

A proposito della domanda: "In che cosa si distingue l'anima dallo spirito?" Questo è evidente: lo spirito è un corpo che si indebolisce e si rafforza, che è in buono stato e si corrompe, ed è intermedio tra il corpo e l'anima; per mezzo di esso l'anima emana la sua potenza sul corpo, per mezzo di esso può percepire e muoversi, godere e soffrire. L'anima è una cosa semplice, elevata di rango, lontana dalla corruzione e sottratta al mutamento.

Per quanto riguarda ciò che impedisce che l'anima sia un corpo, è per la semplicità che si trova nell'anima e che non si trova nel corpo. La dimostrazione di questo è che l'anima si allontana da ogni qualifica che viene data al corpo e il corpo si allontana da ogni qualifica che viene data all'anima. Questo è ciò che lo impedisce, ed è già stato presentato in una discussione sugli stati dell'anima alcune notti fa con ampia spiegazione e con perfetta chiarezza. Questo luogo, tuttavia, ha bisogno della piena conoscenza, e non ha spiegato *cos'è* l'anima, e se è falso che l'anima sia un corpo, dal momento che essa non è un accidente più degno e più nobile, poiché esso (*scil.* l'accidente) non sussiste in sé.

A proposito della domanda: "Permane?" Come potrebbe non permanere se [l'anima] è semplice e in essa non entra il contrario, né vi serpeggia la corruzione e nulla di essa è raggiunto dalla degenerazione? L'uomo, invece, si logora e si corrompe, si genera e si degenera, muore e si decompone per il fatto di separarsi dall'anima.

أشياء كثيرة صوراً مختلفة ومنافع جمّة بالقصد الأوّل وأما القصد
الثاني فأضداد هذه وهذا القصد مفروض باللفظ ليكون معيّنًا على
تبليغ الحكمة إلى أهلها.

١٠٥

وأما قوله بأيّ شيء باينت النفس الروح فهو ظاهر وذلك أنّ
الروح جسم يضعف ويقوى ويصح ويفسد وهو واسطة | بين البدن
والنفس وبه تفيض النفس قواها على البدن وبه تحسّ وتحرّك وتلدّ
وتألم والنفس شيء بسيط عالي الرتبة بعيد من الفساد منزّه عن
الاستحالة.

T348v

١١٠

وأما المانع من أن تكون النفس جسمًا فللبساطة التي وجدت
لنفس ولم توجد للجسم وبيان هذا أنّ كلّ نعت أطلق على الجسم
نزهت عنه النفس وكلّ نعت أطلق على النفس نبا عنه الجسم فذاك
كان المانع من ذلك وقد أتت مذاكرة في النفس منذ ليال على أحوال
النفس بشرح مغن وبيان تامّ إلا أنّ هذا المكان أحوج إلى الإمام ولم
يأت على ما في النفس وإذا بطل أن تكون النفس جسمًا فلاّن لا
تكون عرضًا آمن وأخلق لأنّه لا قوام للعرض بنفسه.

١١٥

وأما قوله وهل تبقى فكيف لا تبقى وهي مبسوطة لا يدخل
عليها ضدّ ولا | يدبّ إليها فساد ولا يصل إلى شيء منها بلى والإنسان
إنّما يبلى ويفسد ويخلق ويبطل ويموت ويفقد لأنّه يفارق النفس

A12Ir

١٢٠

١٠٣ صوراً | صور A | وأما | فأما A || ١٠٤ مفروض | من فروض T | باللفظ | فاللفظ T || ١٠٦
باينت | قامت T | النفس الروح | الروح النفس A : النفس للروح T || ١٠٧ يصح | يصلح Z ||
١٠٨ به^١ | به^٢ | قد TZ | تحسّ | يحسّ TZ | تتحرّك | يتحرّك TZ | تلدّ | تلدّ A : يلدّ Z
|| ١٠٩ تألم | يتألم Z | من | عن Z || ١١١ من | om. Z : abest T | تكون | يكون T | فللبساطة
طة add. mg. || ١١٦\١١١ فللبساطة — جسمًا || abest T || ١١٢ توجد | يوجد A | على
الجسم | للجسم A || ١١٣ نزهت | نزه A | على النفس | للنفس A || ١١٥\١١٤ على أحوال النفس
om. Z : abest T || ١١٦ فلاّن لا | فهي بالأل Z || ١١٧ تكون | يكون T || ١١٨ فكيف | وكيف A

Ma da che cosa si dovrebbe separare l'anima per essere paragonata all'uomo? Nel caso fosse così – per la mia vita! – morirebbe e si logorerebbe. Dal momento che, però, l'uomo è vivo grazie ad essa, allora il giudizio [sull'anima] non può essere il giudizio sull'uomo.

A proposito della domanda: "Oppure è entrambi?" È evidente che l'anima dal momento che non è, separatamente, né un corpo né un accidente, non ne sia neppure il risultato (*lett.* non è un'anima per mezzo di essi), in quanto la differenza che lo impedisce nel primo caso lo impedisce anche nel secondo. L'anima e l'accidente non sono come l'aceto e lo zucchero dai quali, se uniti tra loro, risulta un'altra cosa, poiché, quando due corpi si mescolano, ne risulta una certa cosa che ha una costituzione, e se così fosse la costituzione deriverebbe dai due, ma non è così nel caso del semplice e del non semplice. E questo è quanto.

A proposito della domanda: "Permane?" È evidente che permane poiché non si annienta: essa non subisce ciò che la potrebbe annientare in virtù della propria semplicità e della propria lontananza dalla portentosa composizione soggetta alla dissoluzione.

A proposito della domanda: "Sa cosa è accaduto all'uomo quaggiù?" Questo è falso (*lett.* lontano dalla verità). Dal momento che l'anima è giunta alla fonte d'origine della nobiltà e al paradiso eterno, non ha bisogno di conoscere il mondo di quaggiù, che è privo di persistenza e di forma per il fatto che l'alterazione prevale su di esso. Il ricordo dell'alterazione è un'alterazione. Questa è la prova della distruzione e dell'essere soggetti al dolore: se un uomo venisse trasferito dal disagio di un'angusta prigione al manto erboso di un giardino fiorito, splendido e luminoso, e poi si ricordasse di ciò che provava nella condizione in cui si trovava prima, questo sarebbe deleterio per la sua anima, angosciante per il suo cuore ed esiziale per lo spirito: lo distoglierebbe dalla sua gioia e felicità e ne turberebbe l'ascesa.

فالنفس تفارق ماذا حتّى تكون في حكم الإنسان بشككه ولو كانت كذلك كانت لعمرى تموت وتبلى فأما الإنسان لما كان بها كان حيًّا وجب ألا يكون حكمها حكم الإنسان.

وأما قوله أو هما فقد بان أنّ النفس متى لم تكن جسمًا ولا عرضًا على حدة أنّها لا تكون أيضًا بهما نفسًا لأنّ الينونة التي منعت في ١٢٥ الأول هي التي تمنع في الثاني وليست النفس والعرض كالحلّ والسكر حتّى إذا | جمع بينهما كان منهما شيء آخر لأنّ الجسم والجسم إذا اختلطا كان منهما شيء ما له قوام ما وإن كان ذلك القوام مستلًا منهما وليس كذلك البسيط وغير البسيط فهذا هذا. T349r

وأما قوله فهل تبقى فقد بان أنّها تبقى لأنّها لا تفتنى وليس يطرأ عليها ما يفنيها لبساطتها وبعدها من التركيب العجيب المعرض للتحلل. ١٣٠ وأما قوله وهل تعلم ما كان فيه الإنسان ها هنا فإنّ هذا بعيد من الحقّ لأنّها قد وصلت إلى معدن الكرامة وجنّة الخلد فلا حاجة بها إلى علم العالم السفليّ الذي لا ثبات له ولا صورة حاصلة لغلبة الحيلولة عليه وتذكر الحيلولة حيلولة وذلك | دليل النقض واعتراض الألم ولو ١٣٥ أنّ إنسانًا نقل من كرب حبس ضيق إلى روض بستان ناضر بهيج مؤتق ثمّ تذكر ما كان فيه في حال ما هو عليه لكان ذلك مؤذيًا لنفسه وكاربًا لقلبه وقادحًا في روحه وآخذًا من جواره وغبطته ومدخلًا للتغصص عليه في نشوته.

A121v

١٢١ فالنفس] والنفس Z | تفارق] يقارن T | بشككه] وشككه A || ١٢٢ كانت] لكنت T | الإنسان لما كان] والإنسان AZ || ١٢٣ ألا] أن لا AT || ١٢٤ هما] بهما T || ١٢٥ حدة] حدته T || ١٢٨ كان^٢] om. Z : abest T | مستلًا] مسيلًا T : مُستلّ Z || ١٣٠ فهل] وهل Z | تبقى] تفتنى Z | لأنّها] و Z || ١٣١ العجيب] abest A | المعرض] abest T | للتحلل] المتحلل T || ١٣٢ تعلم] يعلم T | فإنّ] لأنّ A || ١٣٣ معدن] معاني T || ١٣٤ حاصلة] abest T : sub. l. A || ١٣٥ النقض] النقض Z || ١٣٦ نقل] نجا A | ناضر] ناظر T || ١٣٧ مؤتق] مؤتف T | تذكر] ذكر A || ١٣٩ نشوته] نشاطه A

A proposito della domanda: “Cos’è l’uomo?” L’uomo è quella cosa consistente del governo della natura sulla materia assegnata alle forme umane sostenuta dalla luce dell’intelletto da parte della divinità. Questa è una descrizione che deriva dal noto detto degli antichi secondo cui [l’uomo] è vivente, razionale e mortale: vivente rispetto alla sensazione e al movimento, razionale rispetto al pensiero e al discernimento, mortale rispetto alla dissipazione e all’alterazione. In quanto *vivente*, egli è partecipe dell’animale che è il suo genere; in quanto *mortale*, egli fa parte di ciò che si altera e si dissolve; in quanto *razionale*, egli è un uomo intelligente e saggio; in quanto *somigliante all’angelo* rispetto alla capacità del libero arbitrio umano e rispetto alla luce divina – ovvero indiscutibile correttezza nel credere, bontà nel fare e sincerità nel dire in questa sua vita che gli è stata donata in principio – egli è un angelo. Se [anche] non è un angelo, raccoglie in sé tutti i suoi attributi e possiede le sue capacità. Dal momento che il suo genere (*scil.* dell’uomo) comprende molte varietà (*lett.* in lungo e in largo), così la sua specie comprende molte varietà, e come è la sua specie così è l’individuo, e come il genere si eleva a una specie perfetta, così la specie si eleva a un individuo perfetto.

A proposito della domanda: “La definizione coincide con l’essenza o tra le due c’è uno scarto?” La definizione dipende da colui che la formula e ne richiede l’indicazione, infatti la stabilisce, la specifica, la chiarisce, la elabora e la migliora. L’essenza, invece, è la cosa stessa in ciò che è, che qualcuno la definisca oppure no, che la descriva oppure no. In definitiva, ciò che è indicato dall’essenza è la cosa stessa, mentre il soggetto della definizione non lo è.

- ١٤٠ وأما قوله وما الإنسان فالإنسان هو الشيء | المتقوم بتدبير الطبيعة T349v
 للمادة المخصوصة بالصور البشرية المؤيد بنور العقل من قبل الإله وهذا
 وصف يأتي على القول الشائع عن الأولين إنه حي ناطق مائت أي حي
 من قبل الحس والحركة ناطق من قبل الفكر والتميز مائت من قبل
 السيلان والاستحالة فمن حيث هو حي هو شريك الحيوان الذي هو
 جنسه ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل ومن حيث هو
 ناطق هو إنسان عاقل حصيف ومن حيث يبلغ إلى مشاكهة الملك بقوة
 الاختيار البشري والنور الإلهي أعني يقيني في حياته هذه التي وهبت
 له بدءاً بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول هو ملك فإن لم
 يكن ملكاً فهو جامع لصفاته ومالك لحليته ولما كان جنسه مشتملاً على
 التفاوت الطويل العريض كذلك نوعه مشتملاً على التفاوت العريض
 الطويل وكما | كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك وكما كان الجنس
 يرتقي إلى نوع كامل كذلك النوع يرتقي إلى شخص كامل.
 ١٤٥ وأما قوله هل الحدّ هو الحقيقة أم بينهما | بون فإنّ الحدّ راجع إلى
 واضعه ومتقصّيه بدلالة أنّه يضعه ويفصله ويخلصه ويسويّه ويصلحه
 فأما الحقيقة فهي الشيء وبها هو ما هو حدّه صاحبه أو لم يحدّه رسمه
 قاصده أو لم يرسمه فملحوظ الحقيقة عين الشيء وموضوع الحدّ ليس هو
 عين الشيء. AI22r T350r

١٤٠ المتقوم [المنظوم Z || ١٤١ للمادة] المادة A || ١٤٢ يأتي | تأتي T | أي حي [abest T
 ١٤٣ الفكر [الفكرة A || ١٤٤ هو] abest T : om. Z || ١٤٦ حصيف [حصيف AT
 | الملك [الملوك T || ١٤٧ الإلهي [اللاهي A | يقيني [ينعت Z | حياته [حيوته T || ١٤٩
 لحليته [طلبته T || ١٥٠ كذلك | كان Z || ١٥١/١٥٠ كذلك — الطويل [abest T | نوعه
 — كذلك [mg. A | العريض الطويل [الطويل العريض Z || ١٥١ كما | من Z | كان نوعه
 كذلك [iter. A | كان ٢ | أن Z || ١٥٣ أم [أو TZ || ١٥٤ متقصّيه [مقتضيه AT | يضعه
 يصيغه T | يفصله | يتطلبه A : يبطله T || ١٥٥ هو ما | ما هو T | حدّه | جده A | أو [أم Z
 || ١٥٦ أو [أم Z | عين [عن T || ١٥٧/١٥٦ وموضوع — الشيء [abest T : add. mg. A

A proposito della domanda: “Cos’è la natura?” Anch’essa è una potenza dell’anima: se dici [che è una potenza] dell’intelletto non sei lontano [dal vero], e neppure se dici [che è una potenza] della divinità sei lontano. È quella [potenza] che penetra nelle profondità di questo mondo, che muove e quietta, che rinnova e logora, che genera e annienta, che vivifica e dissolve: i suoi effetti sono evidenti ai sensi. Essa è l’ultima dei vicari in questo mondo, è la più legata alle cose materiali ed è ciò che le cose materiali amano di più. Inoltre, non ha la capacità dell’anima di risalire, in un secondo momento, al mondo dello spirito, poiché là non vi è né generazione né corruzione e, anche se vi ascendesse, rimarrebbe inattiva. L’anima non è così: nel suo mondo, infatti, vi è bellezza, beatitudine, felicità, diletto, eternità, permanenza e la luogotenenza divina. Queste perfezioni che non si possono né enumerare né esaminare a fondo, esistono là, al contrario di ciò che essa ha qui.

A proposito della domanda: “Può forse lo spirito fare a meno dell’anima?” Esso può farne a meno, ma [solo] nel genere dell’animale che non si perfeziona tanto da essere un uomo. Per quanto riguarda l’uomo, invece, non è così, dal momento che l’uomo è uomo in virtù di una certa anima e non dello spirito, mentre in virtù dello spirito è soltanto un vivente.

A proposito della domanda: “Può forse l’anima fare a meno dello spirito?” In verità, lo spirito è come uno strumento per l’anima, di modo che esso applichi, con la propria mediazione, il suo comando (*scil.* dell’anima) al custode dello spirito (*scil.* il corpo dell’uomo). Questo non è per incapacità dell’anima, ma per incapacità di ciò a cui l’ordine si applica. E se si accerta questa rappresentazione, la mancanza non sarà là (*scil.* nell’anima), in quanto vi è un ordine presente in questa raffigurazione e una raffigurazione che soggiace quest’ordine: per qualcuno questo non è spiegabile nel perché e nel come, ma [lo è] solo per via di persuasione.

A proposito della domanda: “La natura è sufficiente?” Essa è sufficiente per i luoghi in cui ha potere per incarico dell’anima; come l’anima è sufficiente per le cose su cui ha potere per incarico

- وأما قوله وما الطبيعة فهي أيضًا قوّة نفسيّة فإن قلت عقليّة لم
تبعد وإن قلت إلهيّة لم تبعد وهي التي تسري في أثناء هذا العالم محرّكة
ومسكّنة ومجدّدة ومبليّة ومنشئة ومبيدة ومحمية ومميّة وتصاريها ١٦٠
ظاهرة للحسّاس وهي آخر الخلفاء في هذا العالم وهي بالموادّ أعلق
والموادّ لها أعشق وليس لها ترقى النفس في الثاني إلى عالم الروح لأنّه
لا كون هناك ولا فساد فلو رقيت إلى هنالك لبقيت عاطلة وليس
كذلك النفس فإنّ لها في عالمها البهجة والغبطة والخبور والسرور
والدوام والخلود والخلافة الإلهيّة وهذا هناك في مقابلة ما كان لها ١٦٥
ها هنا من الفضائل التي لا يأتي عليها إحصاء | ولا يحصّلها استقصاء. T350v
- وأما قوله فهلّا أغنى الروح عن النفس فهو يغني عنها ولكن في
جنس الحيوان الذي لم يكمل | فيكون إنسانًا فأما في الإنسان فلا لأنّ
الإنسان بالنفس ما هو إنسان لا بالروح وإنّما هو بالروح حيّ فحسب. AI22v
- وأما قوله وهلّا أغنت النفس عن الروح فإنّ الروح كالآلة ١٧٠
للنفس حتّى ينفذ بتدبيرها بوساطته في صاحب الروح وليس ذلك
لعجز النفس ولكن لعجز ما ينفذ فيه التدبير وإذا حقّق هذا الرمز لم
يكن هناك عجز لأنّه نظام موجود على هذه الصورة وصورة قائمة على
هذا النظام فليس لأحد أن يعلّل ذلك بلم ولا بكيف إلّا من طريق
الإقناع. ١٧٥
- وأما قوله هلّا كفت الطبيعة فقد كفت في مواضعها التي لها
الولاية من قبل النفس كما كفت النفس في الأشياء التي لها الولاية

١٥٨ فإن | وإن T || ١٥٩ تبعد^١ | يبعد T | إلهيّة | الإلهية A | تبعد^٢ | يبعد T | العالم | add.
mg. A || ١٦٠ مجدّدة | مخدرة T | مبيدة | مبدية A || ١٦١ أعلق | تتعلق ante corr. mg.
A || ١٦٢ لها ترقى | فهارق A || ١٦٦ يأتي | تأتي T || ١٦٧ فهلّا | وهلّا Z | فهو | فهي A ||
١٦٨ فلا | بلا T || ١٦٩ ما | om. Z | فحسب | حسب AT || ١٧١ بتدبيرها | تدبيرها Z ||
١٧٤ بلم ولا بكيف | بكم وكيف A || ١٧٧ الولاية^١ | عليها Z add. | لها | اليها AT : لها عليها Z

dell'intelletto; come l'intelletto è sufficiente per le cose su cui ha potere per incarico della divinità. Quest'insieme, infatti, ritorna alla divinità. Esso è, per scelta preferenziale, il custode dei limiti di chi è loro superiore. Questo avviene come nel caso del re che, nel suo paese, ha degli uomini che agiscono per suo conto, obbediscono al suo comando e perseguono ciò che torna al suo consenso in tutto quello che stipulano, decidono, impongono o risolvono. Tutto questo proviene da lui, esiste per lui e per suo comando, e tutte queste persone gli sono sufficienti.

Se qualcuno dicesse: "Come puoi paragonare il governo divino a quello umano? Cosa c'entrano l'uno con l'altro?" La risposta è che il povero uomo non conduce questo governo di propria iniziativa – in questo egli sarebbe forse un vile debole e un povero incapace – ma per ciò che è stato su di lui emanato da quelle potenze e da quelle forme. Se dunque egli dimostrasse qualcosa, lo farebbe sulle orme di quelle [forme], dal momento che gli è stato dato il modello, quindi gli risulta facile foggiarlo; gli è stato conferito lo stampo, con cui egli, dunque, modella. [Il governo umano] è stato plasmato sulla base di questo (*scil.* il modello), dunque egli lo segue: questa è una direzione divina, anche se il disporsi ad essa è umano; ed è un'inclinazione divina, anche se il sottoporvisi è umano. Insomma, una delle due forme di governo, quella umana, è l'ombra dell'altra, quella divina. Le cose terrene sono trascinate passivamente dalle cose celesti, e quelle celesti sono a capo di quelle terrene come è proprio delle cause e di ciò che esse implicano; e per il fatto che le prime, cioè le cose celesti, sono agenti, e le seconde, cioè le cose passive, sono ricettori: questo è necessario perché nell'agente è predominante la forma, mentre nel ricettore lo è la materia. I due mondi sono collegati, le due forme di governo corrispondono, le due vie si equivalgono e i due comandi convergono. Tuttavia, quando il comando si applica

T35Ir

من قبل العقل كما كفى العقل في الأمور التي له الولاية من قبل الإله
وإن كان مجموع هذا راجعاً إلى الإله فإنه في التفضيل محفوظ الحدود
على أربابها وهذا كالملك الذي له في بلاده جماعة فيصدرون عن
رأيه وينتهون إلى أمره ويتوحدون في كل ما يعقدونه ويحلونه وينقضونه
ويبرمونهم ما يرجع إلى وفاقه وكل ذلك منه وله وبأمره وقد كفاه
أولئك القوم ذلك كله.

A123r

فإن قال قائل فكيف مثلت سياسة إلهية بسياسة بشرية وأين هذه
من تلك فالجواب أن البشر المسكين لم يجرّوا هذه السياسة من تلقاء
نفسه ولا ربّما هو به مهين ضعيف عاجز مسكين بل بما فاض عليه من
تلك القوى وتلك الصور فهو إذا أبرز شيئاً أبرز على مثال تلك لأنّه
قد أعطي القلب فقد سهل عليه أن يفرغ فيه ووهب له الطابع فهو
يختم به وهيئ على ذلك فهو يجري عليه وهذا شوق إلهي وإن كان
الاشتياق بشرياً ونظم ربوبي وإن كان الانتظام إنسياً وفي الجملة إحدى
السياستين أعني البشرية هي ظلّ للأخرى أعني الإلهية والسفليات
منقادة منفعة للعلويات والعلويات مستوليات على السفليات بحقّ
العلل وما هو مقتضاها ولأنّ هذه فواعل أعني العلويات وتلك قوابل
أعني المنفعلات قد وجب ذلك لأنّ الصورة في الفاعل أغلب
والهيولى في القابل أغلب والعالمان متواصلان والسياستان متماثلتان
والسيران متعادلان والتدبيران متقابلان ولكنّ التدبير إذا نفذ

T35Iv

١٧٨ الولاية] عليها Z add. || ١٧٩ مجموع] abest A | التفضيل] التفصيل Z || ١٨٠ هذا] هكذا T || ١٨١ أمره] مراده s.l. A (خ) | يعقدونه] يقصدونه T || ١٨٤ فكيف] كيف A || ١٨٥ يجرّ يجد AZ || ١٨٦ ربّما] وبما A : ولا بما Z || ١٨٧ فهو] بهذا T || ١٨٨ فقد] وقد A || ١٨٩ هيئ] هي له A | شوق] سوق TZ || ١٩٠ الاشتياق] الاستباق T : الانشياق Z || ١٩١ هي] s.l. A : abest T | للأخرى] والأخرى T || ١٩٢ منقادة] منقادة الي A || ١٩٣ العلل] العدل AZ || ١٩٤ قد] و AZ || ١٩٥ العالمان] الغالبان T | متماثلتان] متماثلتان T

al terreno è detto umano, quando si applica al celeste è detto divino, ma in verità sono entrambi divini: differiscono solo in base al punto d'origine e di arrivo, alla separazione e alla connessione, all'ascesi e a ciò che è possibile raggiungere. È consuetudine corrente che l'uomo compari le cose al sole e alla luna, ma non viceversa, poiché ciò che sta più in alto ha la qualifica più alta e ciò che sta più in basso la qualifica più bassa. Come vedi, questo è quanto.

A proposito della domanda: "Cos'è l'intelletto? Quali sono le sue parti? Cosa fa?" Se la risposta su questo indugiasse a lungo nella mente, sarebbe soggetta al difetto, e lo stesso [vale] per ciò che precede. Ma questo è un luogo in cui si propone la brevità e l'approssimazione, e questi non sussistono se non eliminando dettagli e lasciando perdere diramazioni chiarificatrici. E dunque, anche l'intelletto è una potenza divina più semplice dell'anima, come l'anima è una potenza divina più semplice della natura e come la natura è una potenza divina più semplice degli elementi e come gli elementi sono più semplici delle cose da essi composte, e così via fino a che i composti non raggiungono il composto ultimo come le cose semplici raggiungono il semplice ultimo. Le due estremità si incontrano in ciò che viene chiamato 'tutto'. Al di là di questo non si raggiunge nulla né da un estremo né dall'altro. L'Intelletto è vicario di Dio Altissimo, ed è il ricettore della pura emanazione, che è senza macchia e senza difetto. Se si dicesse: "è la luce ultima", non sarebbe negabile, se si dicesse che il suo nome è tale da non aver bisogno di descrizione, non sarebbe confutabile. Siamo infatti incapaci di definire queste cose semplici poiché, quando le conosciamo, cerchiamo di [renderle]

في السفلي يسمّى بشرياً وإذا نفذ في العلوي يسمّى إلهياً وإن كانا في
التحقيق إلهيين وإنما اختلفا بحسب الصدور والورود والفصول والوصول
والشخص والبلوغ والعادة جارية بأن يشبه الإنسان شيئاً من الأشياء
بالشمس والقمر ولا يشبه الشمس والقمر بشيء آخر لأنّ للأعلى النعت ٢٠٠
الأول وللأسفل النعت الأرذل فهذا كما ترى. AI23v

وأما قوله وما العقل وما أنحاؤه وما صنيعه فإنّ الجواب عن هذا لو
وقع في خلد كثير لكان محمولاً على التقصير وكذلك فيما تقدّم |
ولكن هذا مكان قد اقترح فيه الإيجاز والتقريب وهذان لا يكونان
إلا بحذف الزوائد المفيدة وإلا بتفريق العلائق الموصّحة وبعد فالعقل ٢٠٥
أيضاً قوة إلهية أبسط من النفس كما أنّ النفس قوة إلهية أبسط من
الطبيعة وكما أنّ الطبيعة قوة إلهية أبسط من الأسطقسات وكما أنّ
الأسطقسات أبسط من المركّبات بها وعلى هذا حتّى تنتهي المركّبات
إلى مرّكب في الغاية كما بلغت المبسوطات إلى مبسوط في النهاية
فالتقى الطرفان على ما يُقال له كلّ فلم يكن بعد ذلك مطلب لا في ٢١٠
هذا الطرف ولا في هذا الطرف والعقل هو خليفة الله تعالى وهو
القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى وإن قيل هو نور
في الغاية لم يكن ببعيد وإن قيل أنّ اسمه مغن عن نعته لم يكن بمنكر
وإنما عجزنا عن تحديد هذه البسائط لأنّا حاولنا عند علمنا بها أن تكون

١٩٧ إلهياً [الاهياً A || يشبهه] نسبة T || ٢٠٠ يشبهه] نسبة T | للأعلى [لأعلى
A || ٢٠١ النعت] النعت الثاني A | الأرذل] s.l. A || ٢٠٢ صنيعه] صنعه T | هذا
هذا أنّه A || ٢٠٣ وقع] أوقع A | خلد] خلّو T | فيما] ممّا T || ٢٠٥ فالعقل] بالعقل
T || ٢٠٦ إلهية] إلهية T | أبسط] — إلهية T : abest om. Z || ٢٠٧/٢٠٦
أبسط] — إلهية T : abest || ٢٠٧ و] om. Z | وكما أنّ الطبيعة] add. mg. A
|| ٢٠٨ بها] om. Z | تنتهي] ينتهي T || ٢٠٩ بلغت] أنّ T || ٢١٠ فالتقى] فالتقا
A || ٢١١ تعالى] s.l. A : abest T : om. Z || ٢١٢ القابل] الفاض T | للفيض
الفيض T || ٢١٣ أنّ] abest T : بأنّ Z || ٢١٤ البسائط] البصائر A | علمنا بها] علمها Z

nella forma delle cose composte, o [in forme] ad esse vicine, e di renderle per noi delle figure che rappresentiamo concettualmente e a cui affidiamo la nostra immaginazione. Da parte nostra, questa è un'arroganza che ci si ritorce contro, ed è un errore per cui dobbiamo scusarci con chiunque se ne accorga: si dovrebbe chiedere perdono a Dio ogni volta che lo descriviamo con ciò che non gli è consono, e [ogni volta che] si sottopone all'immaginazione qualcosa che ha celato alle nostre conoscenze, e che ha reso superiore rispetto ai nostri intelletti e che ha limitato ai confini a noi necessari e alle forme che ci contengono. Questo è il discorso sull'Intelletto quando lo si osserva dall'alto.

Se invece si indagano i suoi effetti dal basso esso è il discernimento, l'acquisizione, l'indagine, il giudizio, il considerare il giusto e lo sbagliato, il permettere, l'imporre e il rendere lecito. Fa' attenzione, uditore, che la tua concezione di questi nomi, verbi e particelle non siano cose distinte tali da rendere una cosa sola tante cose – chi moltiplica l'uno, infatti, è in errore più grave di chi unisce il molteplice, in quanto moltiplicare l'uno è un cadere al centro, mentre unificare il molteplice è un elevare alla circonferenza – ma è necessario che il tuo acquisire [la ricerca] sia un'unica cosa alla quale non sei arrivato se non attraverso la concatenazione di queste parole e la convergenza di questi attributi.

Per quanto riguarda le sue parti, sono nel modo in cui si dice che X è intelligente, che Y è più intelligente di Z, che nell'intelletto di T c'è stupidità e che Q è privo di senno. Le parti [di intelletto] di coloro che ne possiedono uno si differenziano nel meno e nel più, nella chiarezza e nella torbidezza, nell'illuminazione e nell'oscurità, nella sottigliezza e nella spessezza, nell'avventatezza e nell'assennatezza, come pure [gli uomini] si trovano differenti nelle forme, nei colori e nell'aspetto quanto all'altezza e alla bassezza, alla bellezza e alla bruttezza, alla giustizia e alla deviazione, alla risposta e alla ricezione, se non fosse che questa tipologia è colta con la sensazione, è testimoniata con la vista

في صورة المربّجات أو قريبة منها أو قريبة منها وأن تصيرلنا أصنامًا
 ٢١٥ نتمثلها ونوكل وهما بها وهذا | منا تعجرف مردود علينا وخطأ يلزمنا AI24r
 الاعتذار منه إلى كلّ من | أحسّ به منّا وينبغي أن نتوب إلى الله T352v
 في كلّ وقت من وصفه بما لا يليق به ومن طرح الوهم على شيء قد
 حجه عن معارفنا ورفعنا عن عقولنا وقصرنا على حدودنا اللازمة لنا
 وأشكالنا المشتملة علينا هذا حديث العقل إذا لحظ في ذروته. ٢٢٠

فأمّا إذا فحص عن آثاره في حضيضه فإنّه تمييز وتحصيل وتصفّح
 وحكم وتصويب وتخطئة وإجازة وإيجاب وإباحة وإياك أيّها السامع أن
 يكون مفهومك من هذه الأسماء والأفعال والحروف أشياء متميزة
 فتجعل شيئًا واحدًا أشياء ومن كثّر الواحد فهو أشدّ خطأ ممّن وحد
 الكثير لأنّ تكثير الواحد انحطاط إلى المركز وتوحيد الكثير استعلاء ٢٢٥
 إلى المحيط بل يجب أن يكون محصولك منها شيئًا واحدًا لم تصل إليه
 إلّا بترادف هذه الكلمات وتصاحب هذه الصفات.

وأما أنحاؤه فعلى قدر ما يُقال فلان عاقل وفلان أعقل من فلان
 وفلان في عقله لوثة وفلان ليس بعاقل وأصحاب العقل أنصباؤهم
 ٢٣٠ | مختلفة بالقلة والكثرة والصفاء والكدر والإنارة والظلمة واللطافة T353r
 والكثافة والخفة والحصافة كما تجدهم مختلفين | في الصور والألوان AI24v
 واخلق بالطول والقصر والحسن والقبح والاعتدال والانحراف
 والردّ والقبول إلّا أنّ هذا القبيل مدرك بالحس ومشهود بالعيان

٢١٥ وأن] أو A || ٢١٦ نتمثلها] تمثّلها T | وهما] om. Z || ٢١٧ وينبغي أن] استقران
 T || ٢١٨ و] abest A || ٢١٩ حدودنا] حدوده T || ٢٢٠ أشكالنا] أشكاله T : له
 add. in mg. T || ٢٢٢ تصويب] تصويت A | و] abest T || ٢٢٣ الأسماء] الأشياء A
 || ٢٢٥ الكثير] التكثير A | انحطاط] انحطاط T || ٢٢٦ يجب] تجر T || ٢٢٧ بترادف]
 ترادف T || ٢٢٨ فعلى] فعلى هذا A || ٢٢٩ لوثة] لومة T | أنصباؤهم] أنصباؤهم منها T
 : أنصباؤهم منه Z || ٢٣٠ الكدر] الكدورة A | الإنارة] الاثارة T | والظلمة] iter. A ||
 ٢٣١ الحصافة] الخصافة A || ٢٣٣ هذا] هذه T | مدرك] يدرك TZ | مشهود] يشهد Z

e osservata con la presenza. Mentre quell[altra] tipologia è nasco-
sta da tutto questo e la conoscenza di ciò che ci sfugge non deve
essere posta sullo stesso piano di ciò che è presente. Questi non
si distinguono nel convergere ma nel divergere, e questa differen-
za si riconosce se la si considera da fuori. Tu noti, infatti, che an-
che i ricchi si differenziano per le quantità di ricchezza di ciò che
possiedono e che non si mettono d'accordo su una misura unica
[di ricchezza] quando si riuniscono, e che non si mettono d'accordo
nemmeno su una tipologia unica riguardante la natura dei beni, dal
momento che uno possiede oggetti, l'altro animali, l'altro ancora
lavora la seta, l'altro la lana, questo stima il denaro, quest'altro vende
animali, questo studia le malattie, e ciascuno di loro possiede una
ricchezza e gli è confacente. In linea con questo esempio seguono
gli uomini d'intelletto nei loro oggetti di ricerca: uno, con il suo
intelletto, possiede ciò che l'altro non possiede, intendo che questo
studia la geometria, quello la medicina, quell'altro la grammatica e
l'altro ancora la giurisprudenza. L'espressione non permette di ren-
dere questo significato e di circoscrivere quest'arte. Così sono le sue
parti, e sono talmente tante da sembrare infinite.

Per quanto riguarda la sua opera, essa consiste nel giudizio
per cui si accoglie o si respinge qualcosa, nel considerare una cosa
buona o cattiva qualora la cosa esposta sia nella sua natura, sen-
za distorsione, senza inganno, senza illusione e senza equivoco.
Qualora fosse distorta, invece, ci sarà discordanza nel suo
giudizio, ma non per il fatto che ora l'intelletto vede il fal-
so come vero, ora il vero come falso – che Dio ce ne scampi –
ma è per la sensazione imperfetta e per la mente confusa; quin-
di è per il fatto che il soggetto (*lett.* colui che espone) distorce
la cosa esposta all'intelletto e la giudica con ciò che le si addice.

ومعاین بالحضور وذلك القبيل محبوب عن هذا كله فلم يجز أن
 تكون الإحاطة بتفاوت ما غاب عتّا في وزن تفاوت ما حضر ٢٣٥
 فإتّهما ما تباينا ليأتلفا بل ليختلفا وهذا التفاوت معترف به إذا اعتبر
 من خارج وذلك أنّك تجد أصحاب المال أيضًا يتباينون في مقادير ما
 يملكون من المال ولا يتفقون على مقدار واحد منه عند جماعتهم ولا
 يتفقون على نوع واحد أيضًا من أعيان المال لأنّ هذا يملك الصامت
 وهذا يملك الناطق وهذا يمارس القرّ وهذا يمارس الصوف وهذا ٢٤٠
 ينظر في الصّرف وهذا يبيع الحيوان وهذا ينظر في الموتان وكلّ منهم
 صاحب مال ومباشر له وعلى هذا المثال احتذى | أهل العقل في T353v
 مطالبهم فصار هذا يملك بعقله غير ما يملك الآخر أعني أنّ هذا ينظر
 في الهندسة وهذا في الطّب وهذا في النحو وهذا في الفقه والعبارة
 تمنع من إشباع هذا المعنى وحصر هذا الفنّ فعلى هذا أنحاؤه وإتّها ٢٤٥
 لكثيرة إن لم تكن بلا نهاية.

| وأما صنيعة فهو الحكم بقبول الشيء ورده وتحسينه وتقبيحه إذا
 كان المعروض عليه على جهته غير ممّوه ولا مغشوش ولا مشتبّه (فيه) ولا
 ملبوس فإن كان ممّوهًا اختلف حكمه لا لأنّ العقل يرى الباطل حقًا في
 وقت ويرى الحقّ باطلًا في وقت معاذ الله من هذا ذلك للحسّ المنقوص ٢٥٠
 والذهن الملبوس لأنّ العارض ممّوه معروضه على العقل فحكم له بما يستحقّه

AI25r

٢٣٤ معاین [يعاین Z || ٢٣٥ تكون] يكون T | عتّا | A s.l. T | abest | وزن [الإحاطة add.
 Z | تفاوت] بتفاوت Z || ٢٣٦ ما [مّا T | ليأتلفا بل | لنائل قابل T | اعتبر] اعتبرت T || ٢٣٧
 من [abest T | ذلك] ذاك T | تجد | A s.l. | يتباينون | يتفاوتون T || ٢٣٨ يملكون [يكون A |
 واحد T | iter. T || ٢٣٩ أيضًا] abest A || ٢٤٠ هذا^١ | ذاك TZ || ٢٤١ يبيع [يتبع T | وهذا^٢
 — الموتان] وهذا يتصرف في المقيات T : om. Z || ٢٤٢ مال [A s.l. || ٢٤٣ فصار] وصار A
 | أنّ [abest A | العبارة] العيان T || ٢٤٥ تمنع [يمنع T | حصر] حضر A || ٢٤٦ تكن
 يكن T || ٢٤٨ فيه [abest AT : add. Z | ٢٤٩ اختلف] corr. mg. A : خلف T | لا
 لأنّ [TZ || ٢٥٠ ذلك] ذاك T | المنقوص [المنقوص T || ٢٥١ لأنّ] لكن لأنّ AT

Il soggetto, tuttavia, non percepisce questa distorsione, non ha consapevolezza di questo inganno e, dunque, in quel momento, l'intelletto gli si dedica e lo guida, lo ispira e lo consiglia.

A proposito della domanda: "L'intelletto pensa?" In verità è più opportuno dire: "L'intelligente intellige con l'intelletto il suo intelligibile". Non vedi che si dice: "La lampada illumina la casa", ed è improbabile dire: "[La lampada] illumina se stessa"? Poiché è di per sé illuminata, quindi non ha bisogno di illuminare se stessa, ma tramite se stessa di illuminare ciò che è altro da sé, poiché lo illumina. E anche se l'intelletto pensasse, penserebbe grazie all'intelletto, e se si andasse avanti così sarebbe un circolo vizioso (*lett.* sarebbe respingibile). Perciò noi diciamo: "L'intelligente intellige il suo intelligibile ma si divide per il fatto che è effetto di un atto perfetto". E l'intelletto, vedendo a partire da questo effetto, non aspirerebbe forse a intelligere la divinità grazie al quale egli è ciò che è? È possibile che [l'intelletto] tenga a un effetto ad esso proprio espresso in forma di brama verso la divinità, di perfezione in essa, e di assimilarne una parte, ma questo è un sentiero rischioso, e colui che lo intraprende è in gran pericolo: fermarsi prima è un'argomentazione più valida e ha un pretesto più chiaro perché l'uomo è di natura debole, foss'anche di animo audace.

A proposito della domanda: "L'anima è animata?" Se con questo si intende l'anima vegetativa e animale, allora è vicino [al vero], mentre è lontano per quella razionale, poiché questo "esser animata" consiste nel procurarsi una cosa attraverso cui diventare vivente o quasi vivente ma l'anima razionale non ne ha bisogno. Se, infatti, si chiedesse: "Deriva dall'intelletto e [ne] attinge?" Si risponderebbe: "Questo non si dice animarsi, il termine, tuttavia, non si allontana dalla verità del significato originale, ma non ha senso la verosimiglianza o l'inserire una complicazione nel luogo in cui bisogna rimuovere il dubbio e abbattere la confusione: sarebbe un'infedeltà nei confronti della conoscenza, un tradimento nei confronti della saggezza e un danno a chi cerca di conoscere".

إلا أن يكون العارض لم يشعر بذلك التمويه ولم يفتن لذلك الغش فحينئذ يهديه العقل ويرشده ويفتح عليه وينصح له.

وَأَمَّا قَوْلُهُ وَهَلْ يَعْقِلُ الْعَقْلُ فَإِنَّ الْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْعَاقِلُ يَعْقِلُ بِالْعَقْلِ مَعْقُولُهُ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالَ السَّرَاجُ أَضَاءَ الْبَيْتَ وَيَبْعَدُ أَنْ يُقَالَ ٢٥٥
 أَضَاءَ نَفْسِهِ | لِأَنَّهُ مُضِيٌّ بِنَفْسِهِ فَلَيْسَ بِهِ فَقْرٌ إِلَى أَنْ يَضِيَّ نَفْسُهُ وَأَمَّا T354r
 أَضَاءَ بِهِ غَيْرُهُ لِأَنَّهُ أَضَاءَهُ وَلَوْ عَقَلَ الْعَقْلُ لَعَقَلَ بِالْعَقْلِ وَهَذَا إِذَا اسْتَمَرَّ
 كَانَ مُرْدُودًا وَنَحْنُ إِذَا قَلْنَا عَقَلَ الْعَاقِلِ مَعْقُولُهُ فَإِنَّمَا نَصَفَهُ بِأَنَّهُ انْفَعَلَ
 انْفِعَالُ كَمَالٍ وَالْعَقْلُ يَرَى مِنْ هَذَا الْانْفِعَالِ أَلَا يَتَوَخَّى أَنَّهُ يَعْقِلُ الْإِلَهَ
 الَّذِي هُوَ بِهِ مَا هُوَ فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَضُنَّ بِهِ انْفِعَالٌ لَا تَقْ بَعْدَ ٢٦٠
 عَنْ شَوْقِهِ إِلَيْهِ وَكَمَالِهِ بِهِ وَاقْتِبَاسِهِ | مِنْهُ وَهَذَا صِرَاطُ حَدِيدٍ وَالْوِطَاطُ AI25v
 عَلَيْهِ عَلَى خَطَرٍ شَدِيدٍ وَالْوُقُوفُ دُونَهُ أَصْدَعُ بِالْحُجَّةِ وَأَوْضَحُ لِلْعَذْرِ لِأَنَّ
 الْإِنْسَانَ خَوَّارًا بِالطَّبْعِ وَإِنْ كَانَ جَسُورًا بِنَفْسِهِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ وَهَلْ تَنْتَفِسُ النَفْسُ فَإِنْ أُرِيدَ بِذَلِكَ النَفْسُ النَّامِيَّةُ
 وَالْحَيَوَانِيَّةُ فَهُوَ قَرِيبٌ وَأَمَّا النَّاطِقَةُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَبْعَدُ عَنْهَا لِأَنَّ ذَلِكَ التَّنَفُّسَ ٢٦٥
 اسْتِمْدَادُ شَيْءٍ بِهِ يَكُونُ الشَّيْءُ حَيًّا أَوْ كَالْحَيِّ وَالنَّاطِقَةُ غَنِيَّةٌ عَنْ ذَلِكَ
 فَإِنْ قِيلَ فَهَلْ تَقْتَبِسُ مِنَ الْعَقْلِ وَتَسْتَمِدُّ قِيلَ هَذَا لَا يَسْمَى تَنْفَسًا
 وَلَيْسَ اللَّفْظُ يَبْعَدُ عَنِ الْحَقِيقَةِ تَأْوِيلٌ فِي الْوَضْعِ وَلَا وَجْهٌ فِي الْإِحْتِمَالِ
 وَإِدْخَالُ الْعَوِيصِ فِي الْمَكَانِ | الَّذِي يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى رَفْعِ اللَّبْسِ وَزَوَالِ T354v
 الْإِشْكَالِ مَدَاجَاةٌ فِي الْعِلْمِ وَخِيَانَةٌ لِلْحَكْمَةِ وَجَنَازَةٌ عَلَى الْمُسْتَنْصَحِ. ٢٧٠

٢٥٤ وهل | فهل A | فإنَّ الأولى | فالأولى A || ٢٥٥ ترى | يرى T | يُقال ٢ | يبعد يُقال
 السراج A || ٢٥٦ فليس به فقر إلى | فليس له A || ٢٥٧ به | om. Z | لأنه أضاءه | om. Z |
 لعقل A || ٢٥٩ ألا | أن لا A : ألا أن T | يتوخي | تنوخي به T || ٢٦٠ يظن | يظن T
 : يضّر Z || ٢٦١ شوقه | سوفه AT || ٢٦٤ تنتفس | ينتفس T | النامية | النباتية T || ٢٦٥
 عنها | منها Z || ٢٦٦/٢٦٥ لأنّ — حيّا T abest || ٢٦٧ تقتبس | corr. mg. A | يستمى |
 يسما T || ٢٦٨ يبعد | يبعده Z | الاحتمال | الاعتمال TZ || ٢٧٠ وخيانة للحكمة | abest T

Quanto al rango [dell'Intelletto] presso la divinità, è evidente che è come quando sorge il sole, e dunque dà vita, illumina e dà beneficio; se si chiedesse: "Anche l'Intelletto è così?", si risponderebbe: "L'Intelletto è un altro sole, ma sorge sull'Anima che non ha né parete né soffitto, né terra né mare, né montagna né pianura e, dal momento che l'Intelletto è più nobile dell'Anima – poiché sceglie l'Anima come vicario e l'Anima è il suo vicario –, la sua illuminazione è più splendente e i benefici della sua illuminazione sono più nobili. Inoltre, con la percezione vediamo che il sole ha un tramontare e un sorgere, un apparire e uno scomparire, ma non è così l'Intelletto, poiché la sua illuminazione è perenne, la sua luce diffusa, il suo sorgere eterno, il suo scomparire inesistente e il suo apparire non prevedibile". Se si dicesse: "Vediamo che l'intelletto talvolta abbandona l'uomo e talvolta torna a lui". La risposta sarebbe che la descrizione di cui ci stavamo convincendo nonché chiarendo non è riferita all'intelletto di Zayd o di 'Amr, Bakr e Ḥālid, perché questo è caratterizzato dal sorgere e dal tramontare, dalla presenza e dall'assenza, poiché, quaggiù, è in relazione o in possesso o quasi in possesso, mentre non è così l'Intelletto lassù, poiché esso, lassù, è nella sua perfetta felicità, nella sua sovranità dominante, nel suo regno celeste, nella sua semplicità straordinaria e nel suo spazio immenso.

A proposito della domanda: "Patisce?" Ne abbiamo già parlato e non ha senso ripetere: non c'è motivo per dilungarsi [oltre].

A proposito della domanda: "È maggiore la parte attiva o passiva?" Questo si osserva da due punti di vista: se si osserva il suo ricevere l'emanazione divina, è più evidente la parte passiva,

- وأما مرتبته عند الإله فقد وضح بأنّها كالشمس عندما تطلع
 فتحيي وتضيء فتنتفع فإن قيل فالعقل أيضًا هكذا قيل العقل أيضًا
 شمس أخرى ولكنها تطلع على النفس التي ليست حاوية لجدار
 وسطح وبرّ وبحر وجبل وسهل لأنّه لما كان العقل أشرف من النفس
 لأنّه مستخلف للنفس والنفس خليفته كان إشراقه ألطف ومنافعه ٢٧٥
 في إشراقه أشرف وأيضًا | فإنّ الشمس نجدها بالحسّ لها غروب
 وطلوع وتجلّ وكسوف وليس كذلك العقل لأنّ إشراقه دائم ونوره
 منتشر وطلوعه سرمد وكسوفه معدوم وتجليه غير متوقّع فإن قيل نرى
 العقل يعزب عن الإنسان في وقت ويثوب إليه في وقت فالجواب أنّ
 الوصف الذي كنّا نقنع به ونصدع ببيانه لم يكن لعقل زيد وعمرو ٢٨٠
 وبكر وخالد لأنّ ذلك ينعت بالطلوع والغروب وبالحضور والغيب
 لأنّه ها هنا مضاف أو محتاز أو كالاحتاز وليس كذلك | هو هناك
 فإنّه هناك على بهجته التامة وسلطانه القاهر وملكوته الأفيج وبسيطه
 الفائق وفضائه العريض.
- وأما قوله فهل ينفعل فقد مرّ الكلام عليه في طيّ ما مرّ وليس ٢٨٥
 للتكرار وجه ولا في التطويل عذر.
- وأما قوله فقسط الفعل أكثر أم قسط الانفعال فإنّ هذا يلحظ
 من وجهين إذا لحظ قبوله من فيض الإله فقسط الانفعال أظهر

[٢٧١ عند] عزّ T | بأنّها | بأنه Z | عندما | abest A om. Z | تطلع | يطلع T || ٢٧٢ فتنتفع
 فينتفع T || ٢٧٣ حاوية | جلوته T | لجدار | بجداره A || ٢٧٤ وسطح | iter. A | أشرف | أشرق
 Z || ٢٧٥ مستخلف للنفس | يستخلف النفس T || ٢٧٦ نجدها | تجدها Z || ٢٧٧/٢٧٦
 غروب - وكسوف | non leg. A || ٢٧٨ متوقّع | متوقّف Z || ٢٧٩ ويثوب - وقت
 T abest || ٢٨٠ نقنع | نتنع A : نعت Z | لعقل | بعقل T || ٢٨١ وبكر وخالد | وخالد وبكر
 A | والغيب | abest T || ٢٨٢ مضاف | مضافا T | أو محتاز أو كالاحتاز | ومختارا وكالختار T
 : ومنحاز أو كالمنحاز Z | هناك | om. Z | ٢٨٤ الفائق | الفائق AT || ٢٨٥ فهل | وهل Z

mentre se si osserva la sua emanazione sull'anima, è maggiore la parte attiva, poiché nel suo conferire a un altro partecipa con lui, nel suo conferire, chi conferisce ad esso. Questo è molto sottile.

A proposito della domanda: "Che cos'è il ritorno?": quanto è semplice la richiesta di chi pone domande a proposito di questa cosa oltremodo complicata a cui ogni speranza è collegata, intorno a cui ruota ogni preghiera, verso cui è diretto ogni desiderio, a cui si riduce ogni sforzo, su cui ogni uomo si arrovela, che ogni persona spiega e chiarisce, a cui ogni essere allude, su cui ogni interprete si confina, a cui ogni melodia si riferisce e di cui ogni suo ascoltatore si compiace e ritorna! Dunque diciamo – tra l'incapacità di esprimerci e la piena chiarezza, tra l'andare troppo lento e l'andare troppo veloce – che il ritorno dell'anima consiste solamente nell'abbandono del corpo qualora ne sia giunto il momento: o perché il corpo non è [più] in grado di sopportare la materia della vita, oppure perché l'anima ha deciso qualcos'altro (e) non lo può compiere se non con il suo abbandono, oppure per entrambe [le ragioni].

Se qualcuno dicesse: "Cosa spetta all'uomo dal ritorno dell'anima, che è l'abbandono del corpo, la sua liberazione da esso e la rinuncia al suo utilizzo?" La risposta sarebbe per via di metafora, la soddisfazione sarebbe dovuta all'opinione più plausibile, e la saggezza più chiara sarebbe dire: "Se a un uomo della gente comune, sia egli in abbondanza o in mancanza, si chiedesse: 'Se ti separassi da questo mondo e rimanessero il tuo occhio che vede e il tuo orecchio che sente, penseresti che questa sarebbe una grazia e un dono per te?' Se il tuo occhio rimanesse, infatti, vedrebbe il mondo dopo di te come quando lo vedevi quando era presso di te e, anzi, vedresti meglio di quella vista, perché con te soffriva di anomalie e calava per causa tua, e forse le capitava un male per una tua cattiva condotta, o per una brutta coincidenza, dall'indebolimento della vista, alla cecità, all'emeralopia, alla cisposità, o all'essere privo di un occhio, o per molte [altre] malattie: la vista, dopo di te, sarebbe salva

- وإذا لحظ فيضه على النفس فقسط الفعل فيه أكثر لأنه بجوده على
 ٢٩٠ غيره يشاركه من جاد عليه بجوده وهذا لطيف جداً.
- وأما قوله وما المعاد فما أسهل مطالبة السائل بهذا الأمر الصعب
 الهائل الذي كلّ أمل | متعلّق به وكلّ رجاء حائِم حوله وكلّ طمع
 متوجّه إليه وكلّ سعي مقصور عليه وكلّ إنسان به يهيم وكلّ مصرّح
 عنه يصريح وكلّ كان عنه يكتفي وكلّ مترنّم به يحدّ وكلّ لحن إليه
 ٢٩٥ يشير وكلّ سامع إليه يطرب ويرجع فنقول | على العيِّ والبيان وعلى
 الزحف والعدوان إنّ عود النفس إنّما هو تخليتها للبدن إذا حان وقت
 التخلية إمّا لأنّ البدن غير محتمل لمادّة الحياة وإمّا لأنّ النفس قد
 أزمعت أمراً آخر (و) لا يتمّ لها ذلك إلّا بتخلية هذا وإمّا لهما.
- فإنّ قال قائل فما نصيب الإنسان من عود النفس الذي هو تخليتها للبدن
 وإفراجها عنه وترك استعمالها له فالجواب من طريق التمثيل والرضا
 ٣٠٠ بالرأي الأصوب والحكم الأجلّي أن يُقال لو قيل لرجل من عرض
 الناس وافر أو ناقص إنك إذا فارقت هذا العالم بقيت عينك الباصرة
 وأذنك السامعة هل ترى ذلك نعمة عليك وإحساناً إليك فإنّ عينك
 إذا بقيت أبصرت العالم بعدك كما كنت تبصره وهي معك بل تبصر
 أحسن من ذاك الإبصار لأنّها كانت معك ترمد بسببك وتعشى
 ٣٠٥ من أجلك | وربّما عرض لها سوء بسوء تدبيرك وباتّفاق رديء عليك
 من عشيّ أو عمي وخفش وعمش وعور | وآفات كثيرة وهي آمنة

٢٩٠ يشاركه [يشاكه A || ٢٩١ ما] abest AT || ٢٩٢ أمل] أمر AZ | وكلّ — حوله non
 leg. A || ٢٩٣ سعي] شيء Z | يهيم] يهيم T || ٢٩٤ يحدّ | يحلوا T : يحدو Z || ٢٩٥ إليه] عليه
 AT | يرجع] رجع Z | العيّ] الغي T || ٢٩٦ إنّ] فنقول T | تخليتها] تجليها T || ٢٩٧ التخلية
 التجلية T || ٢٩٨ و] add. Z : abest AT | بتخلية] بتخلية T || ٢٩٩ تخليتها] تجليها T || ٣٠٠
 إفراجها] خروجها Z || ٣٠١ الأجلّي] الأجلّ A || ٣٠٢ أو] و T | فارقت] فازت T || ٣٠٥
 ذاك] ذلك A | تعشى] تغشى T || ٣٠٦ أو] و Z || ٣٠٧ عشيّ] غشى T | كثيرة] abest A

da questi accidenti odiosi e [da queste] condizioni rovinose. Pertanto, sappiamo con certezza e verità che egli risponderebbe: 'Mi va! Anzi, mi piacerebbe, magari! Se mi venisse offerto questo, chi, come me, potrebbe meglio udire e vedere? Dal momento che odierei il mondo se, durante la mia vita, perdessi entrambi [quei sensi], come potrei non amare il mondo se li ritrovassi e se mi facessi smarrire insieme ad essi?' Se questa storia è efficace e questa semplificazione utile, la verità nei suoi dettagli sarà più evidente. Che venga conseguentemente applicata al permanere dell'anima dell'uomo, in virtù della quale egli era un uomo, attraverso cui gioiva in questo mondo, conosceva, sapeva, decideva, apprendeva, assaporava la dolcezza del piacere, relativamente all'intelletto e alla sensazione, e attraverso cui sperava nella persistenza, nell'eternità e nell'immortalità. Per il fatto che questa speranza è vana, a causa della sua generazione e della sua corruzione – al cui termine è assolutamente necessaria la dissoluzione, vale a dire la separazione dell'anima dalla carne e il suo abbandono del corpo – la relazione che l'anima umana intrattiene con l'uomo è più alta e stabile di quella dell'occhio con l'uomo. Non vedi che egli è un uomo grazie all'anima e che, grazie al corpo, possiede la figura umana? Se dunque per l'uomo, in questo esempio – intendendo il permanere dell'occhio e dell'orecchio affinché, con l'uno, possa vedere questo mondo pieno di mali, e possa sentire, con l'altro, quello che succede in esso tra le varie alterazioni –, c'è un beneficio sperato e una condizione amata e adatta, allora quanto sarà più probabile che egli spera nel permanere dell'anima al posto dello spirito, nonché nella sicurezza, nel luogo della dignità e della quiete e in egual misura nell'immortalità e nella tranquillità? Se questo è insolito, più insolito di questo è un intelletto che non si aggrappa a questa cosa, uno spirito che non gioisce al sentirla, un'anima che non trova la sua dolcezza, e un petto che non se ne delizia e non trova sollievo in essa. Infatti, chiunque non abbia riconosciuto questo beneficio, e non abbia ringraziato Dio per questo dono,

- بعدك من هذه الأعراض المكروهة والأحوال الداهية فإننا نعلم حقاً
وعياناً أنه يقول قد رضيت بل أتمنى هذا ومن لي به أي إن أعطيت
هذا فن مثلي أسمع وأبصر وإذا كنت أكره الدنيا في حياتي إذا فقدتهما
فكيف لا أحب الدنيا إذا وجدتهما وإن فقدتني معهما فإن كان هذا
التمثيل واقعاً وهذا التقريب نافعاً والحق في تضاعيفه واضحاً فليكن ذلك
مطرداً في بقاء نفس الإنسان التي بها كان إنساناً وبها كان ينعم في هذا
العالم وبها كان يعلم ويعرف ويحكم ويصيب ويجد لذة اللذيق من ناحية
العقل والحس وبها كان يتمنى البقاء والدوام والخلود وإنما استحال ذلك
التمنى من أجل كونه وفساده اللذين لم يكن بد من انتهائهما إلى الفناء الذي
هو مفارقة النفس الجسد وتخليتها للبدن ونسبة نفس الإنسان إلى الإنسان
أؤكد وألصق من نسبة العين إليه ألا ترى | أنه بالنفس إنسان وبالبدن
حافظ لشكل الإنسان فإذا كان للإنسان في هذا التمثيل فائدة متممة | T356v AI27v
- وحالة محبوبة مبهأة أعني في بقاء العين والأذن حتى يبصر بإحدهما هذا
العالم المحشو بالآفات ويسمع بالأخرى ما يجري فيه من ضروب
الاستحالات فكم بالحري أن يكون رضاه ببقاء النفس في محلّ الروح
والأمنة ومقام الكرامة والسكينة على حال الخلود والطمأنينة إن هذا
لعجيب وأعجب من هذا العجيب عقل لا يعلق به وروح لا يهش
لسماعه ونفس لا تجد حلاوته وصدر لا يتصدّع طرباً عليه وارتياحاً
إليه فإن من لم يشعر بهذه الفائدة ولم يحمد الله على هذه النعمة

٣٠٨ الداهية [الذاهبة T || ٣٠٩ أتمنى [المنى A | هذا T abest || ٣١٠ مثلي [مئي Z | فقدتهما
فقدتهما T || ٣١١ وجدتهما] وجدتها T | وإن — معهما] om. Z || ٣١٣ و] أو A || ٣١٤ يحكم
ويصيب [تحكم وتصيب T | لذة [لذة الدنيا A || ٣١٦ التمني [التمنى T || ٣١٧ تخليتها] تخليته
T || ٣١٨ ترى [يرى T || ٣١٩ الإنسان] abest T : sub l. A | للإنسان] الإنسان T || ٣٢٠
مبهأة [هنيئة T | بإحدهما] بإحدهما T || ٣٢١ يسمع [نسمع T | ما] وما T | فيه] فيها AT ||
٣٢٢ فكم بالحري] فبالحري Z | رضاه] رضى A : رضا T || ٣٢٣ الأمنة [الأمن Z | و] abest
T || ٣٢٤ لعجب [لعجب T || ٣٢٥ لسماعه] لسماعه T | ارتياحاً] التياحاً Z || ٣٢٦ لم لا T

è una persona dalle opinioni distorte, di ragione debole, di poco spessore, pessimo nella scelta, di poca sagacia e di cattiva teoresi: un animale ignobile, al pari di un primate". Si è chiarito, approssimativamente, cosa sia il summenzionato "ritorno" e che relazione l'uomo e l'anima abbiano con esso.

A proposito della domanda: "Che differenza c'è tra le anime, cioè tra l'anima di 'Amr, Zayd, Bakr e Ḥālid? E che differenza c'è tra le anime delle specie animali?" La differenza tra queste anime sta nella misura in cui ciascuna partecipa dell'Anima. Se queste parti si radunassero, si distinguerebbero; e dal momento che si distinguono tra loro, un'anima rimane viva e un'anima perisce. Non vedi come il sole sorge su questi luoghi, differenti per altezza, per curvatura e per linearità? E [non vedi] le molteplici forme? Quindi ogni uomo dice: "La mia illuminazione è migliore della sua illuminazione", e cose simili a queste. Il levarsi del sole su tutti loro è un unico levarsi, ma le parti [di luce] sulle aree della terra sono diverse, dunque non si nega che l'anima di Zayd sia più protetta dall'afflizione, più libera dal male, e più vicina alla felicità, mentre l'anima di Bakr sia al contrario di questa. I gradi di queste anime dipendono dalle aggiunte ottenute dai loro custodi, e le porzioni riservate ad essi dipendono da ciò che hanno acquisito.

Le anime delle specie animali, invece, come il cavallo e l'asino, non sono anime perfette: sono deboli in quanto non vi è che la sensazione e il movimento. In esse non si irradia la luce dell'anima nobile e non si effonde il raggio dell'intelletto eminente. Detto ciò, è ovvio che seguono i loro corpi, percorrendo la via della corruzione e dell'annientamento, poiché la sapienza è limitata a questo: essere un ornamento di questo mondo, dei mezzi per raggiungere fini e degli strumenti.

لعازب الرأي ضعيف العقل خفيف المثقال رديء الاختيار قليل
الخصافة سيئ النظر حيوان خسيس في مسك إنسان رئيس فقد بان
على مذهب التقريب ما المعاد المشار إليه وما الإنسان منه وما لنفسه به.

٣٣٠. وأما قوله وما الفرق بين الأنفس أي نفس زيد وعمرو وبكر وخالد
وما الفرق أيضًا بين أنفس | أصناف الحيوان فإنما الفرق بين هذه T357r
الأنفس بقدر قسط كل واحد منهم منها وهذه الأقسام إذا اجتمعت
تفاوتت وإذا تفاوتت كانت منها نفس باقية حيّة | ونفس فانية ميّنة AI28r
ألا ترى الشمس كيف تطلع على هذه المواضع المختلفة بالعلو والسفل
وبالتعرج والاستقامة والأشكال الكثيرة فيقول كل إنسان مشرقي
٣٣٥. أطيّب من مشرقة فلان وما أشبه هذا الكلام وطلوع الشمس على جميعها
طلوع واحد ولكنّ حظوظ البقاع منها مختلفة فليس بمنكر أن تكون
نفس زيد أنجي من الكدر وأخلص من الآفة وأوصل إلى السعادة
ونفس بكر على خلاف ذلك ومراتب هذه الأنفس موقوفة على
الإضافات الحاصلة لها بأصحابها والأنصباء المذخورة لها باكتسابها. ٣٤٠
فأما أنفس أصناف الحيوان كالفرس والحمار فإنها أنفس ناقصة
غير كاملة وهي ضعيفة لأنّها لم تجد إلّا الإحساس والحركات لم يشعّ
فيها نور النفس الشريفة | ولم ينبث فيها شعاع العقل الكريم فوجب T357v
من هذا الوجه أن تكون تابعة لأبدانها جارية على فسادها وبطلانها
لأنّ الحكمة انتهت إلى ذلك الحدّ في كونها حشواً لهذا العالم وزينة
٣٤٥. ومنافع ومبالغ إلى غايات وأغراض.

[٣٢٧ لعازب] لغارب A || [٣٢٨ الخصافة] الخصافة AT | مسك] مسك T || [٣٣٠ وبكر وخالد
وجالد وبكر A || [٣٣٣ ميّنة] ميّنة T || [٣٣٤ ترى] يرى T || [٣٣٥ بالتعرج] بالتعرج A || [٣٣٦
هذا] هذا من T || [٣٣٧ أن تكون] أن يكون A: T abest || [٣٣٨ إلى] من A || [٣٤٠ المذخورة]
المذخورة T || [٣٤١ فأما] وأما T || [٣٤٢ إلّا] abest T | يشعّ] يشعّ A: T || [٣٤٣ لم ينبث
فيها] لا أثبت فيها A: أثبت منها T || [٣٤٤ هذا] هذه T | لأبدانها] abest T || [٣٤٥ و] abest T

Invece, a proposito della domanda: “L’angelo è un animale?” Tu sai già che di lui (*scil.* dell’angelo) si dice vivente, e questo secondo l’uso comune del termine e la consuetudine corrente. Infatti animale si usa, a eccezione dell’angelo, per tutto ciò che ha sensazione, movimento e capacità di nutrirsi, nonché il comportamento consono al proprio genere, alla propria specie e al proprio individuo; mentre ciò che sta al di sopra e che trascende [tali] caratteristiche, non viene chiamato animale, ma è detto vivente poiché è il termine più vicino al significato di cui si parla e, in questa prospettiva, anche di Dio si dice vivente: se tu definisci il vivente, oppure la vita, non puoi qualificare Dio Altissimo con qualcosa oltre a ciò. Insomma, più ti avvicini alla semplicità, più ti allontani dalla composizione; e più ti allontani dalla semplicità, più ti avvicini alla composizione. Il composto che del semplice non possiede [nulla] se non una piccolissima porzione e solo l’ombra dell’immaginazione, ha un nome evidente, indicarlo è facile e i sensi lo possono facilmente percepire in quanto è circoscritto nella sua lunghezza, larghezza e profondità. La composizione semplice (*scil.* l’angelo), invece, che del composto non possiede [nulla] se non una parte irrisoria, ha un nome misterioso, indicarlo è difficile e sfugge ai sensi. Questo è un discorso e, se si comprende, si capisce tanto di ciò che l’uomo fraintende col proprio cattivo pensiero, e può essere anche molto utile [per capire] il fraintendimento che avviene tra chi disputa, sia per via di competizione, sia per via di accordo.

’Abū Sulaymān disse: «Chiunque faccia la guardia a questa città di confine è al sicuro da tutti i nemici. Chiunque la trascuri, invece, si fa, con le proprie mani, un male più grande di quello che potrebbe fare un nemico furioso alla propria città di confine.

AI28v

وأما قوله وهل الملك حيوان فقد علمت أنه يُقال له حيّ | وهذا وقف
على الأسماء الجارية والعادة القائمة وكأنّ الحيوان إنما شاع في
غير الملك لما فيه من الحسّ والحركة والاعتناء والتصرّف على ما
لاق بجنسه ونوعه وشخصه فأما ما يعلو وينزّه عن الصفات فلم يطلق
٣٥٠ عليه حيوان ولكن يُقال حيّ لأنّه أقرب الأسماء إلى المعنى المشار
إليه وبهذا التقريب قيل أيضًا لله أنّه حيّ وأنت إذا حدّدت الحيّ أو
الحياة لم تقدر على أن تصف الله جلّ وعلا بشيء من ذلك وفي الجملة
كلّ ما كان أدخل في البساطة كان أخرج من التركيب وكلّ ما كان
أخرج من البساطة كان أدخل في التركيب فأما المركّب الذي
٣٥٥ ليس له من البسيط إلّا النصيب التّزّر وإلا طيف الخيال فاسمه واضح
والإشارة إليه | سهلة والعيان له مدرك لأنّه محاط بحدوده في طوله
وعرضه وعمقه وأما التركيب البسيط الذي ليس له من التركيب
إلّا النصيب اليسير فاسمه غامض والإشارة إليه عسرة والعيان عنه
مكفوف وهذا باب إذا حفظ فهم منه شيء كثير ممّا يقع فيه الغلط
٣٦٠ من الإنسان بفكره الرديء وينفع أيضًا نفعًا يبتأ في التغالط العارض
بين المتناظرين | على جهة التنافس والتنافص.

T358r

AI29r

قال أبو سليمان من حرس هذا الثغر أمن من جميع الأعداء ومن
أهمله كانت جنايته على نفسه بيده أعظم من جناية عدوّه الثائر من ثغره.

٣٤٧ وهذا | فهذا A || ٣٤٨ [العادة] العادات Z | شاع [ساغ T || ٣٤٩ [الاعتناء] الاهتداء Z
|| ٣٥١/٣٥٠ فأما — يُقال [abest T || ٣٥٠ [يعلو] يعلوا A || ٣٥٢ [إذا حدّدت] أو احدثت
T || ٣٥٣ جلّ وعلا [abest T || ٣٥٤ كلّ ما^١] كلّها A | كلّ ما^٢] كلّها A || ٣٥٦ فاسمه
واسمه A || ٣٥٧ [الإشارة] رة [add. mg. T | إليه] فيه A : abest T || ٣٥٨ التركيب [abest
T : المركّب Z || ٣٥٩ النصيب [abest A | عسرة] عسيرة A || ٣٦٠ فيه [به A || ٣٦٢
المتناظرين] المتناظرين A || ٣٦٣ سليمان [سليمن A | من^٢] abest A || ٣٦٤ الثائر [الناثل T

Invece, a proposito della domanda: “E in che senso si dice che Dio è Vivente, che l’angelo è vivente e che il cavallo è vivente?” La risposta si ritrova tra ciò in cui si è articolato il discorso e di cui si è già chiarito il significato nel discorso sul composto e sul semplice. Aggiungiamo qui una postilla a ciò che è stato precedentemente detto. Diciamo: “Si dice che l’uomo è vivente a causa della sensazione, del movimento e di ciò che, oltre a questo, è la perfezione dell’essere vivente; così pure il cavallo e ciò che gli è simile. L’angelo, invece, dal momento che ciò che merita per la sua semplicità è una cosa per noi inesistente, non possiamo in alcun modo descriverlo se non con ciò con cui descriviamo noi stessi, [con ciò con cui ci descriviamo] tra di noi e con i mezzi che abbiamo (*lett.* con ciò che è presso di noi): se appartenessimo al mondo degli angeli forse sapremmo in quali termini li si dovrebbe qualificare, nominare, ricordare e raccontare. Chi tra di noi vive in Cina, infatti, darebbe dei nomi conosciuti alla gente di quel luogo all’uomo, al cavallo, all’asino e alla vacca ma, dal momento che questo, *i.e.* il suo appellativo di ‘vivente’ e la sua qualifica di ‘vita’, manca nel caso dell’angelo, allora [a maggior ragione] ci si astiene dal qualificare Dio – per il quale non esiste via per la mente di coglierlo, di circoscriverlo o di scoprirlo o formulare un giudizio con i sensi in modo proprio e adatto per mancanza e incapacità, per manchevolezza e sottomissione –, tranne che con ciò che è giunto alle nostre orecchie dall’amico della religione (*scil.* Muḥammad) che è il sovrano [che tiene] le redini degli intelletti e li guida alla felicità, ed è colui che li ferma ai loro limiti e che impedisce loro di oltrepassare ciò che non è lecito”. Alla luce di questo è evidente che, in questa circostanza, tacere è più proficuo che parlare poiché tacere sull’ignoto è più utile che ignorare ciò che è noto, e [poiché] mostrare l’incapacità al momento giusto equivale al ricorrere alla forza al momento opportuno. E di questo, per le creature rispetto all’Uno unico, non c’è altro eccetto che la *’anniyyah* e la *huwiyyah*. A proposito del “come”, del “perché” e del “cosa” è un battito d’ali (*lett.* vola col vento) come vedi e senti».

- ٣٦٥ وأما قوله على أي وجه يُقال لله حيّ والملك حيّ والفرس حيّ فقد دخل الجواب عنه في ضمن ما تشقّق القول به وتحقّق المعنى عليه في حديث المركّب والبسيط ونزیدها هنا حرفاً يكون رديفاً لما تقدّم فنقول أمّا الإنسان فإنه يُقال له حيّ بسبب الحسّ والحركة وما يتبعهما ممّا هو | كمال الحيّ وكذلك الفرس وما أشبهه وأمّا الملك فلها كان ما يستحقّه T358v
- ٣٧٠ ببساطته معدوماً عندنا لم نقدر على شيء نصفه به إلّا ما نصف به أنفسنا وبيننا وما عندنا ولو كنّا في عالم الملك لعلنا كنّا ندري بأيّ شيء ينبغي أن ينعت ويسمّى ويذكر ويحكى فإنّ من كان ممّا في بلاد الصين فإنه يسمّى الإنسان والفرس والحمار والبقر بتعالّم أهلها بينهم وإذا كان هذا معوزاً على ما ترى في الملك أعني تسميته بالحيّ ونعته بالحياة فالله الذي لا سبيل للعقل أن يدركه أو يحيط به أو يجده وجدائاً ٣٧٥ أو يحكم به حسياً | أولى وأحرى أن يمسك عنه عجزاً واستخذاء AI29v
- وتضاهولاً واستعفاءً إلّا بما وقع الإذن به من جهة صاحب الدين الذي هو مالك أزمنة العقول ومرشدها إلى السعادات وموقفها عند الحدود وزاجرها عن التخطّي إلى ما لا يجوز فعلى هذا قد وضّح أنّ الصمت في هذا المكان أعود على صاحبه من النطق لأنّ | ٣٨٠ T359r
- الصمت عن المجهول أنفع من الجهل بالمعلوم والتظاهر بالعجز في موضعه كالاستطالة بالقدرة في موضعها وليس للخلق من هذا الواحد الأحد إلّا الإتيّة والهويّة فأما كيف ولم وما هو فإنّها طائفة في الرياح كما تسمع وترى.

٣٦٥ وأمّا — وجه [iter. T ٣٦٦ المعنى] المعنى به A || ٣٦٨ له [abest T | يتبعهما] معهما T || ٣٦٩ الحيّ] للحي A || ٣٧٠ ببساطته [ببساطته A || ٣٧١ و [abest A : om. Z : | وما عندنا [om. Z || ٣٧٢ يحكى] يحل A || ٣٧٣ البقر بما لم T : البقر بها Z | بتعالّم] يتعالّم T || ٣٧٤ معوزاً] معودا T | بالحيّ] الحي TZ | بالحياة] بالحياة T || ٣٧٦ أو يحكم به حسياً] أو يحكم به حسبنا A : om. Z | أولى وأحرى] بأولى وأخرى T || ٣٧٧ تضاهولاً] تضاهلاً s.l. A (خ) || ٣٧٨ موقفها] موقفها T : واقفها Z || ٣٨٣ الإتيّة] اللاتية T

Quando ebbi copiato tutto questo, lo portai al visir e glielo lessi, mi disse: «Giuro che questo è uno sforzo poco generoso: nel fuoco dentro di me è rimasta qualche fiamma». Dissi: «Oh visir, 'Abū Sulaymān disse: "Ti farà il discorso di non essere del tutto soddisfatto. A questo punto rispondigli: hai chiesto del mondo intero! Non è nella capacità di nessuno esporti il mondo intero e, se non fosse per colpa della fretteolosità del tuo messaggero nella sua richiesta, nella sua insistenza, e nel suo dire: 'Ciò ch'egli vuole è solo l'avvicinarsi e la sintesi, non la spiegazione e il dilungarsi', avrei tessuto [il discorso] in maniera diversa, e l'opera avrebbe avuto un altro tipo di ricamo". [E 'Abū Sulaymān] continuò: "Tra le richieste che non hanno né un indagatore né un conoscitore, chi fa richieste sollecita una sintesi comprensibile. Questo, però, rende, forse, tutto più ostico e, se si seguissero i dettami dati, l'altro direbbe: 'Questo non mi ha appagato (*lett.* dissetato)!'. E se venisse aggiunto qualcosa direbbe: 'La richiesta è sommersa dai dettagli'. Il maestro non può evitare di dare sempre di più all'allievo, e l'allievo non ringrazia per lo sforzo fatto dal maestro: questa è una questione di cui ci si lamenta da secoli. La cosa più appropriata [da fare], quando non c'è altra possibilità, è accontentarsi di ciò che si ha".

Poi disse: "Che Dio doni lunga vita (*lett.* allunghi i giorni) a questa dinastia, e vegli sulla grazia data a questa assemblea. Riprenderemo uno studio più approfondito di questo, una dimostrazione più soddisfacente di questa e secondo un metodo più chiaro di questo, con il volere di Dio».

ولما حرّرت هذه الجملة وحملتها إلى الوزير وقرأتها عليه قال لي هذا ٣٨٥
والله جهد المقلّ وفي غليلي بقيّة من الذهب قلت أيّها الوزير قال أبو
سليمان سيقول لك كلاماً لا يكون فيه كلّ الرضا فقل له عند ذلك
إنّك سألت عن العالم بأسره فلا طاقة لأحد أن يعرض عليك العالم
بأسره ولولا عجلة رسولك في المطالبة وإدلاله بالإلحاح وقوله المراد
التقريب والإيجاز لا التطويل والإسهاب لكان النسيج على غير هذا ٣٩٠
المنوال والعمل على غير هذا الوشي قال | ومن المظالم التي ليس لها AI3or
ناظر ولا بها خابر أنّ السائل يحضّ على التلخيص المفهوم ولعلّ | ذلك T359v
يزيد الشيء إغلافاً فإذا امتثل ما يرسم قال ما شفاني القول وإنّ زيد
على ذلك قال غرق المراد في حواشي التكميل فليس للعالم تخلّص من
استزادة المتعلّم ولا عند المتعلّم شكر على مبذول جهد العالم وهذا أمر ٣٩٥
قد تقدّمت الاستغاثة منه على مرّ الدهور والأولى فيما لا حيلة فيه
الرضا بالميسور منه.

ثمّ قال وإن أطال الله أيّام هذه الدولة وحرس على هذه الجماعة
القليلة النعمة استأنفنا نظراً أبلغ من هذا النظر ببيان أشفى من هذا
البيان وطريق أوضح من هذا الطريق إن شاء الله. ٤٠٠

٣٨٥ لي | abest A || ٣٨٧ سليمان | سليمان A | سيقول | سنقول TZ | الرضا | الرضي
AT | له | abest A || ٣٨٨ فلا | ولا A || ٣٨٩ بالإلحاح | بالإنجاح T : نجاح add.
mg. T || ٣٩٠ غير هذا | هذا غير A : غير A s.l. || ٣٩١ هذا | abest A | المظالم
المعالم Z || ٣٩٢ خابر | جابر T || ٣٩٤ ذلك | ذاك T || ٣٩٦ الدهور | الدهر T || ٣٩٧
الرضا | للرضا T || ٣٩٩ استأنفنا | استأنفنا A : نا A s.l. || ٤٠٠ إن شاء | إنشاء T

Il visir disse: «Giuro di non aver detto quello che ho detto perché il discorso che ho sentito è semplice, questo obiettivo vicino, e questo proposito affranto. Assolutamente no! Non solo penso ma, anzi, sono sicuro, che fra le persone che mi circondano non ci sia nessuno in grado di cogliere questi significati con questa limpidezza se li leggesse, figuriamoci [paragonarsi a] colui a cui si ricorre per spiegarle e comprenderle». Poi si stiracchiò e disse: «Che sonno, che stanchezza!». Così me ne andai.

قال الوزير والله ما قلت قولي ذاك لأنّ الكلام الذي سمعته سهل
وهذا المتناول قريب وهذا المرمى كئيب كلّاً وإني لا أظنّ بل أحقّ
أنّه ليس في بضائع أصحابنا الذين حولي من يدرك هذه المعاني على
هذا الصفو إذا قرئت عليه فكيف من يفرع في شرحها وتهذيبها إليه ثمّ
تمطّى وقال وانعاساه واضعف متّاه ثمّ فارقت المجلس.

٤٠٥

٤٠١ لأنّ هذا *add. Z* | الذي سمعته | الذي سمعه *om. Z : T* || ٤٠٢ المتناول | المتناول
T | كئيب | كئيب *AZ* | إني | أنا *A* | لا أظنّ | لأظنّ *Z* || ٤٠٤ هذا | هذه *Z* | الصفو |
الصفة *Z* || ٤٠٥ انعاساه | انعاساه *T* | ثمّ | و *T*

2. *Commento*

35.1 الليلة الخامسة والثلاثون — La *Notte 35* del *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah* è trasmessa da due codici: il ms. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Aḥmed III, 2389, ff. 334r-359v, che preserva l'*Imtā'* nella sua interezza, e il ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, X 86 *sup.* (Griffini 14) che ne contiene solo una parte. In quest'ultimo, la *Notte 35* è collocata ai ff. 117r-130r.

35.2-10 وقال ليلة ... مجتلبة للتعدي — La *Notte 35* si apre con la richiesta del visir di spiegare quale sia la differenza tra due coppie di termini: tra «volontà, *'irādah*» e «scelta, *iḥtiyār*» da un lato, tra «amore, *maḥabbah*» e «desiderio, *ṣaḥwah*» dall'altro. In relazione alla prima coppia, Tawḥīdī elenca tre differenze, di cui si trova un'eco nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* III 1-3, 1110 a 1-1113 a 14). Qui, il filosofo di Stagira riflette sulla volontarietà e sull'involontarietà degli atti umani, per poi addentrarsi nel cuore della propria teoria dell'azione, distinguendo la nozione fondamentale di «volontà, βούλησις» da quella di «scelta, προαίρεσις». Le riflessioni aristoteliche sono riprodotte fedelmente nella versione araba dell'opera, tradotta da 'Ishāq b. Ḥunayn (cfr. la voce del *Kitāb al-ḥulūq* di Ibn al-Nadīm in FLÜGEL 1871-1872: I, 252.2-4; DODGE 1970: 606; Ibn al-Qifṭī riporta, invece, Ḥunayn b. 'Ishāq come traduttore, cfr. LIPPERT 1903: 42.9-10; e anche PETERS 1968:

52-53), e avranno significativa risonanza nelle elaborazioni di stampo etico dei letterati-filosofi quali Tawḥīdī e, ancor di più, Miskawayh (sui libri I-VI dell'*Etica Nicomachea* in arabo, cfr. DUNLOP 1962; sui libri VII-X, cfr. ARBERRY 1955; e, soprattutto, le più recenti pubblicazioni di AKASOY-FIDORA-DUNLOP 2005b; ULLMANN 2011a; SCHMIDT-ULLMANN 2012 e RAMÓN GUERRERO 2014).

La prima differenza puntualizzata da Tawḥīdī è che (§I) si può scegliere ciò che si vuole, ma si può anche non volere ciò che si sceglie: per esempio, non si vuole gettare i propri averi in mare, ma si può essere costretti a scegliere di farlo. In apertura del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele spiega che l'azione volontaria è quella il cui principio è nell'agente (cfr. *Eth. Nic.* III 1110 a 16-17), mentre l'azione involontaria e forzata è quella il cui principio è situato in circostanze esterne senza concorso alcuno da parte dell'agente: come colui che viene trascinato dal vento (cfr. Arist., *Eth. Nic.* III 1110 a 1-4). È a questo punto che, in *Eth. Nic.* III 1110 a 4-19, Aristotele introduce una tipologia di azioni intermedie o «miste, μικτά». È più difficile stabilire, infatti, se queste rientrano nella prima o nella seconda tipologia: «Le azioni che si compiono per paura di mali più grandi [...] è discutibile se siano involontarie o volontarie. Qualcosa di simile accade anche quando si gettano fuori bordo i propri averi durante le tempeste, giacché in generale nessuno butta via volontariamente, ma chiunque abbia senno lo fa per salvare se stesso e tutti gli altri. Simili azioni, dunque, sono miste, ma assomigliano di più a quelle volontarie, giacché sono fatte oggetto di scelta nel momento determinato in cui sono compiute e il fine dell'azione dipende dalle circostanze. Per conseguenza, anche il volontario e l'involontario devono essere determinati in riferimento al momento in cui si agisce. In questo caso si agisce volontariamente, giacché il principio che muove come strumenti le parti del corpo in simili azioni è nell'uomo stesso: e le cose di cui ha in se stesso il principio, dipende da lui farle o non farle. Tali azioni, dunque, sono volontarie, anche se in assoluto forse sono involontarie, giacché nessuno sceglierebbe alcuna delle azioni di tal genere per se stessa» (trad. NATALI 2005a). Questo concetto, più avanti, in Arist., *Eth. Nic.* III 1110 b 3-7, sarà ulteriormente ribadito: «Le azioni che per se stesse sono involontarie, ma che in un determinato momento ed in cam-

bio di determinati vantaggi sono fatte oggetto di scelta, ed il cui principio è interno a chi agisce, per se stesse sono, sì, involontarie, ma, in quel determinato momento e per quei determinati vantaggi, sono volontarie» (trad. NATALI 2005a). Le sezioni appena menzionate sono tradotte fedelmente in arabo. Di seguito, nel T.15, riporto solo la parte in cui ricorre l'esempio che troviamo accennato anche nel testo di Tawḥīdī:

Aristotele, *Kitāb 'Aristū fī l-'aḥlāq*

(ed. AKASOY-FIDORA e trad. DUNLOP 2005b: 184.16-26; 185.10-16)

As to what is done through apprehension of great evils [...] there is a doubt whether it is among the deeds done voluntarily or something done involuntarily. A similar case occurs when seafarers jettison their cargoes to escape a sea raging from the violence of the winds. For, in general, to jettison one's cargo is not voluntary, yet all reasonable men do so for their own safety and the safety [of their companions].

فَأَمَّا مَا يَفْعَلُ لِلْجَزَعِ مِنْ شُرُورٍ عَظِيمَةٍ
[...] فَفِيهِ شَكٌّ هَلْ هُوَ مِنَ الْأُمُورِ
الَّتِي تَكُونُ طَوْعاً أَوْ مِنَ الشَّيْءِ الَّذِي
يَكُونُ كَرْهًا وَقَدْ يَعْضُضُ مِثْلَ هَذَا
عِنْدَ طَرَحِ رُكَّابِ الْبَحْرِ أَحْمَالَهُمْ
عِنْدَ اضْطِرَابِ الْبَحْرِ مِنْ عَصُوفِ
الرِّيَّاحِ فَإِنَّ بِالْجُمْلَةِ لَيْسَ يَطْرَحُ أَحْمَالَهُ
طَوْعاً وَجَمِيعٌ مِنْ لَهُ عَقْلٌ يَفْعَلُ ذَلِكَ
لِسَلَامَتِهِ وَسَلَامَةِ [رَفَاقِهِ].

T.15

Tawḥīdī riproduce in maniera molto concisa un pensiero che, nel luogo in cui è stato per la prima volta elaborato, è più esteso, complesso e articolato. Tuttavia, con la locuzione: «L'uomo sceglie [...] anche se non vuole, *al-'insānu yaḥtāru* [...] *wa-huwa lā yurīdu*», egli riporta fedelmente l'idea aristotelica secondo cui la scelta di agire in un certo modo e in una determinata circostanza sia in realtà un'azione che è un misto tra un'azione volontaria e una involontaria. È volontaria in quanto l'uomo, scegliendo di bere una medicina repellente o di gettare i propri averi in mare, è causa efficiente dell'azione, ma l'azione in sé è involontaria e dettata dalle circostanze, come quelle di sopravvivere a una malattia o a un mare in tempesta.

La seconda differenza tra i due termini evidenziata da Tawhīdī è che (§2) la scelta è preceduta da un calcolo razionale – in particolare da «riflessione, *ḡawalān*», «indagine, *tanqīr*» e «discernimento, *tamyīz*» – mentre la volontà corrisponde a un «desiderio, *murād*» non premeditato che, anzi, può presentarsi inaspettatamente (quindi, al contrario della scelta, proviene dalla parte irrazionale dell'anima). Tale caratterizzazione della scelta, posta in contrapposizione alla volontà, è anche in questo caso conforme a quanto enunciato nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, secondo cui essa è «quel volontario che è preceduto da una deliberazione, τὸ προβεβουλευμένον», ed «è accompagnata da ragione, cioè da pensiero, ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας» (Arist., *Eth. Nic.* III III2 a 15-16; trad. NATALI 2005a). Nella traduzione di 'Ishāq ricorre: «What is chosen is what deliberation necessitates, because choice is with discrimination and intelligence, *al-muhtāru mā 'awḡabthu l-rawīyata li-'anna l-iḥtiyāra 'innamā yakūnu bi-l-tamyīzi wa-l-'aqli*» (ed. AKASOY-FIDORA e trad. DUNLOP 2005b: 197.19-199.1; 198.1-2).

L'ultima differenza riportata da Tawhīdī (§3) è che al contrario della volontà, la scelta può testare le capacità individuali dell'uomo. Questa è una diretta conseguenza della differenza precedente: le capacità cognitive del singolo sono messe alla prova poiché il calcolo razionale e la deliberazione presupposti dalla scelta (e che invece non sono presupposti dalla volontà) vertono sul vaglio e sulla valutazione dei mezzi in vista dei fini, nonché sul discernimento del bene dal male della scelta stessa, come è meglio esplicitato in Arist., *Eth. Nic.* III III0 a 29-31: «È difficile, talvolta, discernere che cosa ed a quale costo si deve scegliere e che cosa e per qual vantaggio si deve sopportare, ma ancor più difficile perseverare nelle decisioni prese, ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρίναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν» (trad. NATALI 2005a). Anche questo concetto si ritrova nella traduzione di 'Ishāq b. Hunayn: «Sometimes it is difficult for us to give a short account of whatever it is that we must bear and endure in exchange for what, and more difficult than this even is to persevere in the things which we have come to know, *wa-rubbamā ṣa'bun 'alaynā 'an nulahḥiṣa 'ayy ṣay'in yanbagī 'an naḥtamilahū wa-naṣmuda*»

'alayhi badala 'ayyi šay'in wa-aṣ'abu min hādā 'aydan al-ṭabātu 'alā l-'ašyā'i allatī qad 'arafnāhā» (ed. AKASOY-FIDORA e trad. DUNLOP 2005b: 187.12-13; 186.19-22).

Il tema della differenza tra la volontà e la scelta ritorna, in almeno due occorrenze, negli scritti di 'Abū Naṣr al-Fārābī, in particolare nelle opere intitolate *Mabādī 'ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah* (*Principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa*) e *Kitāb al-siyāsah al-madaniyyah* (*Libro del governo politico*). Qui al-Fārābī esplicita quella che può essere l'origine psichica irrazionale della volontà. Sostiene, infatti, che l'«inclinazione, *nuzū'*» che proviene dalla «sensazione, *iḥsās*» o dall'«immaginazione, *taḥayyul*» si chiama «volontà, *'irādah*» mentre quella che proviene dalla «deliberazione, *rawiyyah*», o in generale dal «pensiero razionale, *nutq*», prende il nome di «scelta, *iḥtiyār*»: questa è la caratteristica che distingue l'uomo dagli altri animali e tramite la quale può aspirare al perfezionamento e alla felicità (per la *Madīnah al-fāḍilah*, cfr. WALZER 1998: 204.6-12; per la *Siyāsah al-madaniyyah*, cfr. NAĞĞĀR 1964: 72.5-14; entrambe le opere farabiane sono disponibili in traduzione italiana, cfr. CAMPANINI 2007). Anche nel *Kitāb al-'amad 'alā l-'abad* di al-Āmirī si vede l'anima razionale compiere un atto solamente in virtù e come risultato di una «scelta, *iḥtiyār*», consapevole delle migliori alternative tramite la corretta deliberazione e la deduzione dagli intelligibili: «As for the rational soul, it performs an act only as a result of choice of the better things (*ma'ānī*) by means of correct deliberation (*rawīya*); and it achieves cognition only as a result of deduction from the a priori intelligibles by means of sound reflection (*fikr*)» (ed. e trad. ROWSON 1988: 92.16-18; 93.26-29).

Come si sarà potuto notare, ho tradotto il termine «*iḥtiyār*» con «scelta» (προαίρεσις) anziché «libero arbitrio»: il tema del rapporto tra libero arbitrio umano e predestinazione divina (*al-qadā' wa-l-qadar*), nonché tutte le implicazioni che l'una o l'altra soluzione comportano, costituiscono, naturalmente, uno dei dibattiti più diffusi e controversi del pensiero islamico classico e, in particolare, della teologia dialettica speculativa (*'ilm al-kalām*) e del diritto canonico (*fiqh*). Come spiega Gardet (1986: 1063) si tratta di una questione che è, al contrario, meno cara ai *falāsifah*: essi, infatti, non si soffermano

in maniera particolare sulla soluzione della realtà ontologica del libero arbitrio umano. Il termine «iḥtiyar» è da intendersi il più delle volte come «scelta», o «capacità di scelta», ed è applicabile tanto alla facoltà concupiscibile degli animali (cfr. *Risālah fī l-ʿiṣq* di Avicenna, ed. VAN MEHREN 1896: 9-10; Āṣī 1983: 243-247; GOICHON 1938: 115-116), quanto a quella vegetativa propria delle piante come pure degli angeli e degli esseri intermedi tra i due (cfr. BETTINI 2017: 215 nota 432; rispetto agli angeli, cfr. comm. ll. 35.140-152). Sul termine «volontà, *ʿirādah*, βούλησις», cfr. AFNAN 1964: 92.

35.11-18 *قال وما الفرق ... هذا باب* — Tawḥīdī affronta in maniera ancor più concisa quale sia la differenza tra la seconda coppia di termini: amore e desiderio. Il letterato si limita a spiegare che l'amore è legato all'anima virtuosa (cfr. la nota terminologica, anche in relazione ad altri sinonimi, in ARKOUN 1988: 211-212 nota 1), mentre il desiderio, che è più forte dell'amore, è legato alla natura dell'uomo. Tawḥīdī aggiunge che, nonostante la significativa differenza semantica tra i due termini, essi vengono utilizzati in maniera pressoché sinonimica e intercambiabile. Questo avviene perché il linguaggio è convenzionale e muta a livello semantico: talvolta si estende (il significato di una parola diventa più ampio rispetto al significato originario) e talvolta si restringe (il fenomeno inverso al precedente). Credo che la risposta così sbrigativa sulla differenza tra l'amore e il desiderio e l'insistenza sull'aspetto morfologico da un lato – enunciando il paradigma del verbo dei termini in questione (come di quelli della sezione precedente a questa, ll. 35.2-10) – insieme al favorire tematiche quali la convenzionalità del linguaggio, l'estensione e la restrizione semantica dall'altro, riveli il reale interesse del letterato per come si è manifestato anche in altre occasioni simili a questa.

Quella del visir è una tipologia di «richiesta, *masʿalah*» che Tawḥīdī, nel *Kitāb al-hawāmīl wa-l-ṣawāmīl*, definisce «luḡawīyyah», ossia un quesito di tipo linguistico-lessicografico che concerne principalmente le differenze tra sinonimi (cfr. la prima domanda dell'opera in ORFALI-POMERANTZ *et alii* 2019: 6; BETTINI 2017: 50.1). Nonostante i curatori dell'*editio princeps* dell'opera sostengano che fu Tawḥīdī stesso a classificare questa tipologia di quesito come tale

(cfr. 'AMĪN-ŠAQR [1951] 2000: *tā*'), altri studiosi osservano che è difficile stabilire se questa (parziale) titolazione dei «hawāmil» in categorie definite (poiché non sussiste soltanto la «mas'alah luġawiyyah», ma anche la «mas'alah ṭabī'yyah», «nafsāniyyah», «ḥulqiyyah» *etc.*, nonché, restando in tema, la classificazione in «mas'alah iḥtiyāriyyah» e «irādiyyah», quesiti in cui è coinvolta la scelta o la volontà umana di fare o non fare qualcosa, cfr. MUHANNA 2016) sia effettivamente opera di Tawḥīdī o se invece sia traccia di un intervento editoriale di Miskawayh (cfr. ARKOUN 1961: 75) – autore dei «šawāmil», cfr. comm. ll. 13.80-89 – oppure, ancora, di aggiunte posteriori di un copista. Ciò non toglie, tuttavia, la riproposizione del *topos* letterario relativo a questa tipologia di domande, frequenti nel testo. La prima domanda del *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil*, in particolare, oltre a interrogare sulla differenza tra una lunga serie di termini sinonimi, contiene un quesito più teorico, che sembra rappresentare il vero interesse filologico di Tawḥīdī sull'argomento: «È necessario che vi sia sempre una differenza fra due parole quando occorrono alternativamente in un significato e per uno scopo?» (trad. BETTINI 2017: 50.2-4). L'interesse di Tawḥīdī, infatti, non è orientato né alla precisa definizione delle singole sfumature di significato di tutti i termini sinonimi (quasi sessanta!) che sottopone a Miskawayh (a meno che non desideri testare le conoscenze del suo interlocutore) né, tanto meno, al farsi spiegare – oltretutto da un filosofo, mentre lui è un intellettuale di cultura linguistica raffinata e con una proprietà di linguaggio che vuole far emergere tutte le volte che ne ha l'occasione – la differenza tra due parole quali per esempio «fretta, 'aġalah» e «rapidità, sur'ah». Il cuore degli interessi tawḥīdiani sull'argomento risiede nel rapporto che intercorre tra il significato e la forma linguistica delle parole e nell'individuazione del criterio di differenza tra termini sinonimi che deriva dalla loro forma o dal loro uso. Nel fare questo, Tawḥīdī mette in luce la capacità e la varietà della lingua araba di esprimere concetti simili in modi differenti (cfr. MUHANNA 2016: 254). Miskawayh coglie perfettamente il punto, infatti la sua risposta ha come punto di partenza proprio il tema dell'origine convenzionale del linguaggio, di modo che «ci spiani la via e ci faciliti il compito richiesto» (trad. BETTINI 2017: 51.2).

Che si tratti della «mas'alah luġawīyyah» del *Kitāb al-hawāmīl wa-l-šawāmīl* o di quella della *Notte 35*, la spiegazione delle diverse sfumature dei termini sinonimi è direttamente funzionale al vero obiettivo di Tawḥīdī: far emergere come i termini, sebbene abbiano una determinata sfumatura di significato – che nel caso della *Notte 35* è spiegata in maniera concisa se non sbrigativa – possano essere sostituiti da altri termini (come «'irādah» da «'irāḡah»), oppure fatti coincidere con altri (come «maḥabbah» con «šāḥwah») a causa dei meccanismi che caratterizzano la convenzionalità e la mutevolezza del linguaggio.

Il prologo sulla differenza tra i quattro termini si conclude con un deciso «hādā bāb», come a indicare che si tratta di un “discorso a parte”. Questo si presenta, infatti, come una parentesi lessicografica che si apre e si chiude nelle prime righe della *Notte* e che sembrerebbe, almeno *prima facie*, completamente svincolato dal resto della *Notte 35*, dal momento che questa consiste, per intero, in un lungo discorso del filosofo 'Abū Sulaymān al-Siġistānī intento a rispondere a quesiti del visir posti successivamente a quelli iniziali, di tipo linguistico, rivolti a Tawḥīdī. Nonostante l'evidente scarto tra il prologo e la cornice della *Notte* (che comincia dalle righe immediatamente successive), la risposta alle domande sulla volontà (che deriva dalla parte irrazionale dell'anima) e la scelta (che deriva da quella razionale), sull'amore (che deriva dall'anima virtuosa) e il desiderio (che deriva dall'anima appetitiva), anticipano in qualche modo gli interessi e i dilemmi del visir. Si tratta sempre, infatti, di coppie di «affezioni, 'infi'ālayn» che provengono da parti differenti e conflittuali dell'anima, oggetto principale della *Notte 35*.

35.19-57 *ثمّ ناولني ... الله عزّ وجلّ* — L'*incipit* e l'*explicit* (ll. 35.385-405) della *Notte 35* sono notevolmente più articolati ed estesi di quelli della *Notte 13* (cfr. comm. ll. 13.2-6). La cornice iscrive – e in qualche modo giustifica – il discorso pronunciato da 'Abū Sulaymān al-Siġistānī, impegnato a rispondere ai numerosi dilemmi che attanagliano il visir Ibn Sa'dān al-Āriḍ e che, annotato in forma scritta da Tawḥīdī, ne costituisce l'intrattenimento per quella notte. In questo caso, la finzione narrativa presentata dal letterato è così

articolata: Ibn Sa'dān in un primo tempo consegna a Tawhīdī un manoscritto contenente oltre trenta quesiti relativi all'anima, allo spirito, all'uomo, alla natura, all'intelletto, all'aldilà, agli angeli e a Dio. In seguito, lo prega di rivolgere tali domande a chiunque possa dare loro una risposta, andando a cercare, in particolare, 'Abū Sulaymān al-Siġistānī, 'Abū l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār, meglio conosciuto come Ibn al-Ḥammār (m. *post* 1017), membro del circolo di Yaḥyā b. 'Adī e di Ibn Sa'dān (cfr. KRAEMER 1992: 123-130; ENDRESS 2012) e i loro discepoli, senza sottovalutare però nessun interlocutore. Ciò che conta, infatti, è la profondità e la correttezza delle risposte, non la loro provenienza: non vi sono distinzioni tra un maestro affermato – come lo sono Siġistānī o Ibn al-Ḥammār – e un giovane apprendista del sapere. L'importante, avverte il visir, è che le singole risposte siano frutto del dialogo e della discussione, in quanto la forma viva e parlata del discorso, e non quella morta e sterile dei libri, è la migliore e la più opportuna. Quelle affidate a Tawhīdī sono domande ambiziose, profonde e vaste, custodite gelosamente dal visir: egli, infatti, ordina a Tawhīdī di ricopiarle e di non lasciare presso Siġistānī, o presso chiunque altro, lo scartafaccio da lui scritto in modo che non ne rimanga alcuna traccia. A Tawhīdī, inoltre, è richiesta un'elaborazione ulteriore delle risposte: queste devono essere chiare, concise ed esaustive. Sarà Siġistānī, colui che Tawhīdī considera «il più sottile nell'indagine» (cfr. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: I, 33.4 e il T.2), a essere chiamato a rispondere ai numerosi quesiti del visir. Il letterato farà dunque la spola, come messaggero, tra il filosofo e il politico: due personalità che non si confronteranno mai direttamente; da un lato, espone a Siġistānī i quesiti che il visir gli aveva precedentemente affidato, dall'altro, riporta al meglio delle proprie possibilità le risposte del filosofo.

Una volta esposti i quesiti a Siġistānī, questi ne osserva forse l'inesattezza o la vaghezza: dal tono generale, nonché dall'uso del dispregiativo «*mutaḥakkimīn*, sedicenti maestri», sembra infatti non approvare la loro formulazione. Tale disapprovazione emergerà anche nell'*explicit* della *Notte* quando, stizzito, lamenta l'estrema complessità delle domande postegli dal visir e il suo volere, allo stesso tempo, soluzioni concise (cfr. ll. 35.380-386). Il *topos* dell'approssi-

mazione e della sintesi forzate permea, infatti, l'intera *Notte* (cfr. un esempio relativo alle risposte sull'intelletto, alla l. 35.199: «Questo è un luogo in cui si propone la brevità e l'approssimazione, *al-'iğāz wa-l-taqrīb*») ed è portato avanti sia da Siġistānī che da Tawḥīdī: il maestro cerca di adeguarsi alla volontà del suo interlocutore, mentre il letterato esplicita le difficoltà in cui è incappato nel riportarne le esatte parole.

35.58-73 *ویرهانها ... قال أمّا قوله ما النفس* — Al quesito: «Cos'è l'anima?» Siġistānī mette subito in chiaro che non è possibile dare una definizione propria dell'anima dal momento che essa non ha né un «genere, *ġins*» né una «differenza, *faṣl*» (sulle realtà di cui non si può dare una definizione, ma anche sulla differenza tra definizione e descrizione, cfr. Amm., *In Porph. Isag.* 54-55 BUSSE 1891; per il termine «descrizione» cfr. *Porph., Isag.* 3.20 BUSSE 1887). Per Siġistānī, dunque, la conoscenza adeguata di se stessi è raggiunta solo mediante lo studio dell'anima secondo l'impostazione aristotelica. Quando il filosofo parla di «taḥdīd», infatti, lo intende nel senso tecnico e aristotelico del termine: la definizione (ὁρισμός) è il discorso che esprime l'essenza di una cosa mediante il genere prossimo e quella differenza che, determinando il genere, costituisce la specie (cfr. il passo in cui lo Stagirita meglio lo spiega, *Metaph.* VII 12, 1037 b 24 s.). Siġistānī sostiene che è la parola stessa con cui l'anima è conosciuta e nominata, «nafs», a permettere una migliore comprensione di cosa si sta parlando e a comunicare più di quanto qualsiasi tentativo di definizione possa dire. Questa difficoltà porta a numerose e discordanti definizioni di «anima»: Siġistānī ne elenca otto (cfr. T.16) pur non escludendone altre. Iniziare il discorso sull'anima denunciando la difficoltà nel definirla, presentandone dottrine precedenti, per poi confutarle e approdare alla dimostrazione della propria, è un *topos* delle trattazioni filosofiche sull'anima. Cominciare il discorso sull'anima in questo modo – sebbene qui non sembri prevalere l'intento polemico (Siġistānī non confuta le dottrine avversarie) bensì quello di dimostrare come il non poter definire tecnicamente l'anima porti a molteplici, e in alcuni casi discordanti, definizioni della stessa – ha, infatti, illustri precedenti.

Aristotele, in apertura del *De anima*, dopo aver menzionato come «in ogni senso ed in ogni maniera è tra le cose più difficili ottenere una convinzione riguardo all'anima, πάντα δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς» (Arist., *De an.* I 1, 402 a 10-11, trad. MOVIA 2018) e dopo aver introdotto i temi fondamentali dell'intera opera e le aporie da affrontare, intraprende una lunga e articolata sezione critico-dossografica sulle dottrine psicologiche dei predecessori. Partendo dalle obiezioni e dalle critiche alle teorie di coloro che qualificano l'anima come principio motore e conoscitivo (*De an.* I 2), prosegue con quelle che ne ammettono l'auto-movimento, (*De an.* I 3) e con quella dell'anima-armonia di origine pitagorica (*De an.* I 4), per concludere con le teorie che considerano l'anima composta da elementi (*De an.* I 5).

Anche Plotino, nel trattato sull'*Immortalità dell'anima* (*Enn.* IV 7 [2]), dopo aver dichiarato che è possibile trovare risposta sull'immortalità dell'anima solamente indagando la sua natura (quindi rispondendo alla domanda “che cos'è”), prima di esporre la propria posizione argomenta contro la dottrina stoica dell'anima corporea (*Enn.* IV 7 [2], 2.1-83.25), contro quella pitagorica dell'anima-armonia (*Enn.* IV 7 [2], 84.1-28) e contro quella aristotelico-peripatetica dell'anima-entelechia (*Enn.* IV 7 [2], 85.1-43). Sia in Aristotele sia in Plotino – dopo aver posto il problema di “che cos'è” l'anima e la necessità di comprenderne la vera natura – la sezione confutatoria delle dottrine insoddisfacenti o non appropriate costituisce una premessa metodologica direttamente funzionale a mettere a fuoco la loro verità sull'anima. Di entrambe le sezioni critico-dossografiche abbiamo testimonianza in arabo: nella traduzione del *De anima* di Aristotele dello pseudo-'Ishāq (cfr. ed. BADAŴI 1954; sull'opera cfr. *infra*: nota 192), ma anche nella più antica *Parafrasi* anonima della stessa opera (cfr. ed. ARNZEN 1998) e nel terzo *mimar* della pseudo-*Teologia* (cfr. ed. BADAŴI 1955; ed. e trad. D'ANCONA 2017). Se da un lato le traduzioni in arabo e gli adattamenti di queste opere hanno il merito di trasmettere ai *falāsifah* delle generazioni successive una sezione dossografica che testimonia differenti posizioni e dottrine attribuite ai filosofi greci antichi relative all'anima, dall'altro si discostano notevolmente dalla loro fonte. La *Parafrasi del De anima*,

ad esempio, non solo presenta una sezione confutatoria molto più concisa dell'originale (oltre che anonima nell'elencare le dottrine dei predecessori), ma è anche influenzata, almeno parzialmente, dalle argomentazioni neoplatoniche di Giovanni Filopono esposte nel suo commento al *De anima* (cfr. ARNZEN 1998: 364 s.). Anche il secondo capitolo del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, che ha trovato traduzione ed eredità nella tradizione araba, e in più versioni (come quella preparata direttamente dal greco da Ḥunayn b. 'Ishāq e migliorata dal figlio 'Ishāq b. Ḥunayn, cfr. SAMIR 1986; WICHER 1986: 37-39; CHASE 2005), contiene un'ampia sezione dossografica in cui il vescovo di Emesa assolve il dovere di riassumere le dottrine psicologiche delle maggiori scuole filosofiche che lo hanno preceduto insieme a quelle di alcuni contemporanei cristiani, che egli approva o, se considera eretiche, tenta di confutare.

Questa pratica metodologica è stata portata avanti anche nelle opere originali dei filosofi arabi seppur essa presenti, in alcuni casi, caratteristiche e intenti differenti rispetto a quelle sopramenzionate. Un esempio è la citata *Epistola sul discorso sull'anima riassunto dal libro di Aristotele, di Platone e degli altri filosofi* (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 272-280) di 'Abū Yūsuf al-Kindī: il filosofo inserisce, infatti, una parte dossografica priva di intenti polemici (non sono espresse dottrine materialiste da confutare), ma vi è, anzi, la volontà di mettere in rilievo la sostanziale armonia tra le dottrine dei principali filosofi greci antichi sull'anima, sulla sua sostanza, sulla sua origine e sul suo destino dopo la morte. La fonte di al-Kindī è ravvisabile nel primo *mīmar* della pseudo-*Teologia* (e non nel terzo), che riporta la fine del citato trattato Plot., *Enn.* IV 7 [2] e l'inizio del trattato *Sulla discesa dell'anima nei corpi* di *Enn.* IV 8 [6] (sull'influenza della sezione dossografica del primo *mīmar* della pseudo-*Teologia* sull'*Epistola* kindiana, cfr. ADAMSON 2000 e D'ANCONA 2003: 275, 278, 283, 285, 294-95, 329-30). Se nel quadro dossografico del primo *mīmar* il pensiero sull'anima di "Aristotele" è in armonia con le dottrine dell'anima "degli antichi" (Eraclito, Empedocle, Pitagora e Platone), allo stesso modo nell'*Epistola sul discorso sull'anima* si delineano i tratti di una filosofia greca unificata nelle dottrine dell'anima: l'autore, infatti, pone in relazione Pitagora, Platone e Aristotele e fa pronunciare loro dottrine in linea

con il pensiero neoplatonico (cfr. ADAMSON 2000: 110 dove aggiunge, per avvalorare la tesi che propende verso una disposizione non casuale dei trattati plotiniani nella parafrasi araba delle *Enneadi* IV-V-VI, che «all the most important works of Aristotle begin with a survey of the views of previous philosophers. The fact that *mīmar* I also offer a doxography fits perfectly into the Prologue's presentation of the *Theology* as an Aristotelian work or a work in the spirit of Aristotle»).

La maggior parte delle definizioni di “anima” che si leggono nella *Notte* 35, tuttavia, non trovano corrispondenza nelle opere e negli autori sinora citati. Come già segnalato da Kraemer (1986: 255-256, note 263-270) gli esempi citati da Siġistānī provengono quasi tutti dalla traduzione araba dei *Placita Philosophorum* (DIELS 1958: IV 2-3, 386 a s.; DAIBER 1980: 191; cfr. *supra*: 63-64), la celebre raccolta dossografica di età tardo-ellenistica attribuita a Plutarco. Solo le ultime due definizioni sembrano avere un'origine diversa: quella aristotelica – combinazione di Arist., *De an.* II 1, 412 a 27-28 e II 1, 412 b 4-6 – corrisponde alle definizioni che ricorrono nella *Parafrasi del De anima* (cfr. ARNZEN 1998: 215.5 e 215.12-13), mentre l'ultima a quella che Quṣṭā b. Lūqā, nella sua *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*, attribuisce a Platone (TROUPEAU 2011: 33.15-16 e xvii.12; quest'ultima corrispondenza è segnalata in KRAEMER 1986: 256 nota 271).

Tawḥīdī, *Kitāb al-ʿimtāʾ*
wa-l-muʾānasah, *Notte* 35.61-66

Fonti

ذيموقريطوس فيرى ان النفس
امتزاج من الاركان المدركة عقلا

(*Placita Philosophorum* IV 3, 4)

وقال قائل النفس تأليف الأسطقسات
تأليف الاربعة الأسطقسات

(*Placita Philosophorum* IV 2, 7)

فوثاغورس فيرى ان النفس عدد
محرك ذاته

(*Placita Philosophorum* IV 2, 3)

اصحاب انتساغورس فانهم يرون ان وقال قائل النفس هوائية
النفس هوائية

(*Placita Philosophorum* IV 3, 2)

اصحاب الرواق فانهم يرون ان وقال قائل النفس روح حارة
النفس روح حارة

(*Placita Philosophorum* IV 3, 3)

ثاليس اول من قال ان النفس وقال قائل النفس طبيعة دائمة الحركة
طبيعة دائمة الحركة

(*Placita Philosophorum* IV 2, 1)

تمام لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وقال قائل النفس تمام لجسم طبيعي
آلي ذي حياة بالقوة

(*Parafrasi del De anima*)

جَوْهَرٌ لَيْسَ بِجِسْمٍ مُحَرَّكٌ لِلْبَدَنِ
وقال قائل النفس جوهر ليس بجسم
محرك للبدن

(*Risālah fī l-farq bayna l-rūh wa-l-nafs*)

T.16

Nonostante la fonte di cui Siġistānī, o Tawḥīdī, si avvale per le prime sei definizioni dell'anima riporti accuratamente i nomi dei filosofi greci a cui esse sono attribuite, nella *Notte* 35 sono tutte introdotte da un generico «qāla qā'il» citando, nell'ordine, la definizione di Democrito, Dicearco, Pitagora, Anassagora, degli stoici e di Talete (che si noteranno essere disposte in un ordine diverso rispetto a quello della fonte originaria; cfr. il comm. di questa sezione dossografica in DAIBER 1980: 454-460). Anche le ultime due definizioni, quella di Aristotele e di "Platone", sono anonime. La ripresa letterale di tali definizioni dimostra come Tawḥīdī, o più in generale il circolo di Siġistānī, avesse a disposizione una delle più importanti opere dossografiche greche tradotte in arabo (per una rassegna delle opere contenenti dossografie filosofiche e

gnomologia della tradizione filosofica araba, cfr. D'ANCONA 2004a e GUTAS 1975).

Si segnala che il termine «*ʿadad*, numero» della terza definizione di “anima” presentata alla l. 35.63 – che nei *Placita* è di Pitagora e in Aristotele (*De an.* I 4, 408 b 35) è di Senocrate – nonostante sia attestato dal manoscritto ambrosiano (mentre in quello turco si legge *ġ-d-d*), è sostituito dagli editori con il termine «*ʿaraḍ*, accidente» (cfr. ʿAMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: III, 108). Si tratta di un errore, come si legge anche negli *errata corrige* di Kraus nell’edizione stessa (cfr. *ivi*: III, *dāl*).

Siġistānī prosegue spiegando che il motivo per cui ci sono così tante definizioni di “anima”, anche molto diverse tra loro, è lo stesso soggetto d’indagine. Si tratta di qualcosa di «semplice, *basīṭ*» che mal si adatta alle limitate capacità intellettuali di colui che intraprende l’indagine: l’uomo. La difficoltà di definire le cose semplici si presenterà anche nel caso dell’«intelletto, *ʿaql*» (cfr. ll. 35.211-216), occasione in cui Siġistānī rimprovera chi descrive Dio con ciò che non gli è consono; il tema dell’incapacità dell’uomo di cogliere e di definire Dio, ma anche l’«angelo, *malak*», si ripresenterà nuovamente nell’ultimo gruppo di domande della *Notte* (cfr. ll. 35.365-384); ciò che accomuna Dio, intelletto, angelo e anima è il fatto di essere realtà incorporee e sovrasensibili, donde la difficoltà di coglierne la natura. Di fronte al fatto che l’uomo si pone delle domande che sono di gran lunga superiori alle risposte che può dare, che è capace di uno sforzo esiguo, che pretende più di quello che riesce a dimostrare, che i suoi errori sono più dei suoi meriti e che le sue domande sono più chiare delle sue risposte, è più facile riconoscere o percepire l’anima piuttosto che dimostrarla.

Se il discorso sull’anima è difficile, che dire di quello sull’intelletto e sulla Causa prima? Riporto, in proposito, la traduzione di un altro resoconto, tratto dalle *Muqābasāt*, in cui Siġistānī, prima di esprimere la propria visione sull’anima, ribadisce la difficoltà del discorso che la caratterizza.

Tawhīdī, *Muqābasah* 97
(ed. ḤUSAYN 1970: 415.3-416.9)

Io giustifico ogni retore eloquente e ogni questuante insicuro che – nel discutere dell'anima e nel ricercarne la natura – vacilla o inespica, non riesce e fallisce. Ciò che è richiesto in quest'arte è infatti difficile, il traguardo è lontano, il percorso accidentato, il difetto profondo, il soccorso disperso, la collaborazione assente, la forza limitata, l'inizio scivoloso e l'esito incerto. Se l'indagine sull'anima è come ho descritto – con aggiunte che non sto qui a elencare – che dire, allora, del discorso sull'intelletto, che è un mare profondo e il cui significato è nascosto [al pari di] un rifugio nel punto più alto della montagna? E come sarà il discorso sulla Causa prima verso cui è diretta l'intenzione, verso cui si sofferma il punto di appoggio e di fermezza, e grazie ad esso si sorregge il peso di questa faccenda; si manifesta il chiarimento in questa situazione; si pazienta rispetto agli effetti del generabile e del corruttibile; si scalano le rampe del rischio e del pericolo e si sorreggia ogni bicchiere più amaro [persino] del cactus del deserto e dell'aloë? In virtù della nobile congiunzione con il Creatore, vi sono la delicatezza della ricerca e la sottigliezza dell'indagine; in virtù del livello dell'intelletto, vi

على اني اعذر كل خطيب مصقع، وكل طالب مترقق، اذا تكلم في النفس، وبحث عن شأنها، ان يعيا ويحصّر، ويعجز ويقصر، فان المطلوب في هذا الفن صعب، والغاية بعيدة، والشوط بطيء، والعجز شامل، والناصر مفقود، والتعاوض مرتفع، والقوة محدودة، والقدم زلالة، والمنتهى حيرة. واذا كان النظر في النفس على ما اصف، مع روادف لا افي بسطرها في هذا المكان، فكيف الكلام في العقل، وهو البحر العميق، والمعنى الذي هو في ذرى نيق؟ فكيف الكلام في العلة الاولى، وهو الذي اليه كان القصد، وعليه وقف العمد والصمد، ومن اجله تحمل عبء هذا الامر، واستقل باديء هذه الحال، وصبر على آثار الكون والفساد، وترقى في سلايم الغرر والخطر، وتجرع كل كأس هي امر من الصاب والصبر؟ وبقدر شرف الاتصال بالباري دق البحث، ولطف النظر. وبقدر رتبة العقل، التذ الكلام عليه، وطرب على الخبر عنه. وبقدر محاسن النفس

sono la gradevolezza del discorso ad esso relativo e il piacere dell'informazione su di esso; in virtù dei meriti dell'anima vi sono l'avvenire della passione, la profusione della voce, l'annullamento dello zelo e la consolazione per ogni amicizia. Come può, allora, il discorso su queste nozioni non essere difficile, la ricerca intensa e la forza manchevole? Anche se tu, [a partire] da questo livello che affatica la vista, volessi cogliere gli effetti della Natura nell'ambito del generabile e del corruttibile dopo l'esaurimento della sua potenza occludente per gli esseri e dopo il completamento di ciò che è in essa, non puoi fare questo e non puoi averla vinta su di esso. Proprio così: anche se tutto ciò che ha una forma è per te chiaro e ti è amico.

عرض العشق وبذل المصون، وجرّد السعي، وسلي عن كلّ الف. فكيف لا يكون الكلام في هذه المعاني صعباً، والبحث شديداً، والقوة عاجزة، وانت لو اردت ان تدرك آثار الطبيعة في عرصة الكون والفساد، من هذه الرتبة المكلّة للابصار، بعد استنفاد قواها المسددة للاكوان، بعد استيفاء ما فيها، لم تستطع ذاك ولم تقدر عليه، نعم، ولو كان كلّ من هو في شكل ظهيرا لك، ونصيرا معك.

T.17

35-74-98 من شقوته ... قال وإنما صعب — Con un gioco di parole che vede ripetuto più volte e consecutivamente il termine «nafs» (che in arabo racchiude una compresenza di sensi, sia quello di «anima» sia quello del «sé»), Siġistānī spiega che un'ulteriore difficoltà nel definire che cos'è l'anima risiede nel fatto che dall'anima stessa proviene sia la conoscenza sia l'oscurità intorno alla verità che la concerne. È infatti la parte dell'anima più pura e sottile nello sguardo e nel pensiero, cioè quella meno distratta e confusa dalla componente molteplice e materiale a cui si trova legata, a scoprire la sua origine e l'eterogeneità della propria natura rispetto a quella del corpo. È una consapevolezza che l'anima dell'uomo può ottenere se e solo se – come ha già accennato Siġistānī nella *Notte 13* cominciando il discorso con: «na'rifu bi-l-yaqzati l-tāmmati»

(cfr. comm. ll. 13.69-79) – si ripiega su se stessa, isolando e allontanando non solo la componente corporea, ma anche le sue parti o facoltà maggiormente legate a quella componente: quelle che annebbiano la vista interiore dell'uomo. Questo ripiegamento dell'uomo quale momento fondamentale per accedere alla vera conoscenza sull'anima e quindi per riconoscersi nell'intelligibile è, al contempo, il primo passo per ascendervi. Sebbene frammentarie e non sempre esplicite, tali premesse di Siġistānī sono evocative di quell'esercizio tutto platonico di “convertire” o “volgere” l'anima all'intelligibile, voltando le spalle al sensibile che risale, *ab origine*, al mito platonico della caverna del settimo libro della *Repubblica*. Qui si trova l'immagine emblematica del «girare il collo, περιάγειν τὸν αὐχένα» del prigioniero della caverna e del suo «levare lo sguardo in su verso la luce, πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν» per liberarsi dalla visione delle ombre (Plat., *Resp.* VII, 515 c 7-8): essa sarà ripresa e sviluppata da Platone poco più avanti e sarà qualificata come «conversione, περιαγωγή» dell'anima dal mondo sensibile al mondo intelligibile, in particolare all'Idea del Bene (*Resp.* VII, 518 c-d s.). Nel libro X, Platone proseguirà dichiarando che per conoscere l'anima nella sua vera essenza occorre considerarla non nelle forme che assume in connessione con il corpo, «incrostata da un'infinità di mali, διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν» – come immaginiamo il Glauco marino ricoperto di conchiglie, alghe e pietre – ma assolutamente libera (Plat., *Resp.* X, 611 b-612 a; per le citazioni dal dialogo platonico, cfr. trad. RADICE 2009). La capacità cognitiva dell'anima di vertere su se stessa diverrà patrimonio comune della concezione neoplatonica dell'anima: il tema generale della “conversione” dell'anima dall'esteriore all'interiore ricorre in più occasioni, circostanze e finalità nelle *Enneadi* di Plotino (cfr. *Enn.* IV 8 [6], I.1-I.11; V 3 [49], 9.1-10; V 8 [31], II.4-19; VI 6 [34], I.16; VI 9 [9], 7.16-26; VI 9 [9], 8.1-8), negli *Elementi di Teologia* di Proclo (cfr. proposizioni 83; 186; 189; DODDS 1963: 76-78; 162; 164) e si farà strada anche nella tradizione filosofica in lingua araba. Una via d'accesso è sicuramente rappresentata da quel «discorso dell'autore, simile ad un'allegoria, sull'anima universale, *kalāmūn lahū yuṣbiḥu ramzan fī l-naḥsi al-kulliyyati*» del primo *mīmar* della pseudo-*Teologia*, adattamento dell'*incipit* de

La discesa dell'anima nei corpi IV 8 [6], un trattato rappresentativo del tema del *reditus* dell'anima. Quella della pseudo-*Teologia* è la parafrasi di un passo che è stato talvolta considerato come il racconto dell'unione mistica dell'anima con il Primo principio, ma «un'analisi attenta delle numerose citazioni implicite del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele e della concatenazione delle idee qui espresse da Plotino mostra che l'identificazione con il divino della quale egli sta parlando – τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος, IV 8 [6], 1.5 – è piuttosto lo stato dell'anima che, rivolgendo la propria attenzione a se stessa invece che alle cose sensibili, giunge a conoscere le forme intelleggibili in modo adeguato, ossia attraverso un atto di intuizione intellettuale analogo a quello che è eternamente compiuto dall'Intelletto divino» (D'ANCONA 2003: 53). Nella pseudo-*Teologia*, il tema dello «svestirsi del corpo», del «rimanere soli con la propria anima», «esterni alle altre cose» e «interni a se stessi» (cfr. ed. BADAWI 1955: 22.1-3; ed. e trad. in D'ANCONA 2003: 229.10-230.1) in prospettiva di un ricongiungimento con la realtà a cui l'anima scopre di appartenere per natura, si ripresenta in arabo con le parole di un discorso diretto altrettanto incisivo e pervasivo, questa volta pronunciato da «Aristotele», il filosofo per eccellenza per i *falāsifah* (sull'attribuzione di tale «discorso dell'autore», cfr. comm. ll. 13.69-79). Questo passo della pseudo-*Teologia* raccoglie l'eredità di un tema platonico e neoplatonico fondamentale che si rivelerà essere non solo il *leitmotiv* dell'intera pseudo-*Teologia*, e neppure significativo soltanto per la letteratura filosofica ellenizzante in terra d'Islām, ma un «esercizio di scavo» nell'interiorità e punto di partenza indispensabile anche per itinerari spirituali di cui si leggono gli esiti nella letteratura teologica, ascetica e mistica.

Il tema della conversione dell'anima si legge anche in una fonte che si è dimostrata essere ampiamente utilizzata da Tawhīdī (cfr. le conclusioni del comm. ll. 13.53-62): le versioni arabe del Λόγος κεφαλαιώδης dello pseudo-Gregorio. Riporto un passo tratto dalla quinta proposizione della versione breve, intitolata «Sul fatto che l'anima è semplice, non composta, *fī 'anna l-nafs basīṭah ḡayr murakkabah*»:

pseudo-Aristotele, *Risālah fī l-nafs*
(ed. GÄTJE 1971a: 125.39-41)

Tutto ciò che ritorna in se stesso è spirituale. L'anima ritorna in se stessa, cioè nella propria essenza, conoscendo le cose grazie alla conoscenza della propria essenza: l'anima, quindi, è spirituale e fa parte di quelle cose che conoscono se stesse. Ogni cosa spirituale non è composta, dunque l'anima non è composta ma semplice.

كلّ راجع إلى نفسه فهو روحانيّ،
والنفس راجعة إلى نفسها أي ذاتها
في معرفة الأشياء من معرفة ذاتها،
فالنفس إذن روحانيّة وهي من
الأشياء التي تعرف نفسها، وكلّ
روحانيّ غير مرّكب فالنفس إذن
غير مرّكبة بل بسيطة.

T.18

L'atto di «ritornare in sé, *rāḡi' ilā nafsihī*» è proprietà del semplice e non del composto. L'anima, ritornando in se stessa, coglie la verità delle cose: essa, pertanto, non è composta, ma incorporea e spirituale. La dottrina dell'auto-conversione dell'anima che si legge in questa proposizione è un adattamento originale della versione breve dell'opuscolo che non ha corrispondenza né nella versione greca del Λόγος κεφαλαῖωδης, né nella versione araba più estesa (fra i testi neoplatonici arabi, questo passo indipendente è molto simile all'adattamento della proposizione 15 degli *Elementi di teologia* di Proclo, cfr. ENDRESS 1973: 13-14).

Anche nell'*Epistola sulla scienza divina* (*Risālah fī 'ilm al-'ilāhī*) – testimone che, insieme alla pseudo-*Teologia* e ai *Deti del Sapiante Greco*, conserva i frammenti del Plotino arabo giunti sino a noi – si ritrova l'argomento secondo cui «la cosa composta non può conoscere se stessa, *lā yumkinu 'an ya'lama l-šay'u l-murakkabu dātahū*» mentre la «cosa semplice, *al-šay' al-mabsūt*», e in particolare l'intelletto, «è ciò che conosce se stessa e ciò che è diverso da essa, *huwa alladī ya'lamu dātahū wa-ḡayrahū*» (cfr. ed. BADAŌI 1955: 171.1-2; ripresa di Plot., *Enn.* V 3 [49], 1.8-9). L'*Epistola* prosegue marcando una distinzione interna all'anima che ricorda quella della *Notte* 35: una parte dell'anima (nel caso dell'*Epistola* la «sensazione, *ḥiss*», l'«immaginazione, *wahm*» e il «pensiero, *fikr*») non è capace di co-

gliere ciò che coglie una parte differente, l'«intelletto, 'aql». Vi leggiamo, infatti, che «nessuno dubita che l'intelletto conosca le cose intelligibili in modo corretto e certo; la parte sensibile dell'anima, invece, conosce solo ciò che è esterno ad essa, *fa-lā yašukku 'aḥadun 'anna l-'aqla ya'lamuhā 'ilman šaḥīḥan mutqanan; 'inna ġuz'a l-nafsi l-ḥissiyyati 'innamā ya'lamu mā huwa ḥārīḡun minhu faqaṭ*» (cfr. ed. BADAWĪ 1955: 171.5-6).

'Abū Zakariyyā' al-Ṣaymarī, un membro del circolo di Siġistānī, nella *Muqābasah* 18 risponde a una curiosa domanda di Tawḥīdī: com'è possibile che l'uomo e la sua anima sembrino due entità distinte e separate, tali da conversare tra loro come due vicini di casa? La risposta di Ṣaymarī considera, oltre al tema della dualità anima-corpo e alla dottrina dell'anima universale, anche più dimensioni e orizzonti psicologici interni all'uomo. Il filosofo rileva l'esistenza della dimensione più nobile e imperitura (al contrario di quella destinata a corrompersi con il corpo) anche a seconda dell'«illuminazione dell'intelletto su di esso (*scil.* l'uomo), *istināratu l-'aqli 'alayhi*». Con l'anima l'uomo conversa mentre con l'intelletto no: da quest'ultimo può ricevere soltanto.

Tawḥīdī, *Muqābasah* 18
(ed. ḤUSAYN 1970: 110-111)

Ho fatto una domanda ad 'Abū Zakariyyā' al-Ṣaymarī a proposito dell'uomo che dice: «La mia anima mi ha raccontato questo e quello e alla mia anima ho raccontato questo e quello». Com'è possibile? Io, infatti, vedo l'uomo e la sua anima come due stretti vicini di casa che si trovano, conversano, si incontrano e discutono insieme: questo, però, indicherebbe una separazione tra l'uomo e la sua anima. [Al-Ṣaymarī] rispose: «L'uomo è uomo in virtù dell'anima ed è

سألت أبا زكريا الصيمري عن
الإنسان يقول: حدثني نفسي بكذا
وكذا، وحدثت نفسي بكذا وكذا،
كيف هذا؟ فاني أجد الإنسان
ونفسه يجاران متلاصقين، يتلاقيان
فيتحدثان، ويجمعان فيتجاوزان،
وهذا يدل على بينونة بين الإنسان
ونفسه. فقال: الإنسان إنما هو إنسان
بالنفس، وللنفس ما هو إنسان.
والإنسان له صورة بحسب قبوله من

uomo in virtù di una certa anima. L'uomo ha una forma a seconda di ciò che riceve dall'anima, e l'anima è anima a seconda del suo legame con il corpo e del suo dirigerlo. Quindi, quando l'uomo dice: "La mia anima ha conversato con me", oppure: "Ho conversato con la mia anima", è dovuto al fatto che egli percepisce la nobiltà della sua anima nella misura di ciò di cui ha beneficiato della forma a lui propria e dell'illuminazione dell'intelletto su di lui. Se questo discorso è conforme alla verità, continuerà con una parte di esso, mentre con l'altra entrerà nella corruzione a causa della materia, della mescolanza, del temperamento e del ricettacolo». Continuò: «Non vedi che dici: "Il mio intelletto mi ha raccontato questo e quello" e non dici: "Ho raccontato al mio intelletto questo e quello"? [Questo] perché l'orizzonte dell'intelletto è più alto, il suo mondo più eminente, il suo effetto più nobile e duraturo, la sua relazione più nobile e sublime. L'uomo si eleva per mezzo dell'anima daccché constata che essa coincide con lui stesso, che gli è permesso conversare con essa, discuterne, accertarne la storia e lo stato, che [l'anima] è l'intelletto in un senso e che l'intelletto è [l'anima] in un altro. L'espressione su queste cose nascoste, però, è limitata: infatti l'anima è indizio di entrambi.

النفس، والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن، أو تديرها فيه. فإذا قال الإنسان: حدثني نفسي، أو حدثت نفسي، فأنما ذاك لشعوره بشرف نفسه، بقدر ما استفاد من صورتها الخاصة به، واستنارة العقل عليه. هذا أن كان الحديث مؤتيا للحق آخذا بقسطه منه، وأن تكن الأخرى دخل الفساد من ناحية المادة والخلط والمزاج والقابل. قال: ألا ترى أنك تقول: حدثني عقلي بكذا وكذا، ولا تقول حدثت عقلي بكذا وكذا، لأن افق العقل أعلى، وعالمه أرفع، وأثره الطيف وأبقى، ونسبه أشرف واسمى. والإنسان متقوم بالنفس التي إذا لحظها بعينه التي له منها ساغ له أن يحدثها، ويحدث عنها، ويحقق نبأها وحالها. وهي العقل بوجه آخر، والعقل هي بوجه آخر، ولكن العبارة عن هذه الخفيات قاصرة، وإن كانت النفس بها مشيرة. فعلى هذا، الإنسان يحدث عن نفسه بما يغلب عليه منها، وتحدثه نفسه بما يغلب عليها منه، وهو هي، وهي هو، ولكن بنوع ونوع، وحال وحال، واسم واسم، وملحوظ وملحوظ، وتقريب وتقريب، وتحقيق وتحقيق.

Detto ciò, l'uomo parla della sua anima tramite ciò che, di essa, prevale su di lui, e [l'anima] parla tramite ciò che, di lui, prevale su di essa: lui è essa, ed essa è lui. Tuttavia, [solo] in un certo modo, in un certo stato, in un certo nome, un certo osservato, una certa approssimazione e un certo accertamento. Questi sono dei significati che sono stati estrapolati dalle parole di quei sapienti: non è possibile, quindi, che riflettano in maniera completa un'indagine, dal momento che esistono libri che chiariscono questi dettagli, e che [pure] c'è chi spiega i loro punti problematici e chi risolve il loro enigma. Quindi che la certezza nel raggiungimento degli scopi di questi argomenti sia data ai dotti, ai libri e alle saggezze.

هذه معاني اختلست من مذكرات هؤلاء المشايخ، فلم يمكن ان تورد تامة مستقصاة لان الكتب التي توضح هذه الدقائق موجودة، ومن يشرح مشكلها ويفتح مستغلقتها حاضر. فليكن التعويل في بلوغ غايات هذه المواضع على العلماء والكتب والقراء.

T.19

Tornando alle linee in esame, l'atto di ritornare su di sé alla ricerca di ciò che è «uno, *wāḥid*», isolando faticosamente ciò che è «molteplice, *kaṭīr*», porta all'evidenza il fatto che l'uomo non è un'entità semplice e uniforme, ma che è composto di anima e corpo, due componenti ben distinte. Considerando, poi, la natura di ciascuna componente di cui l'uomo è composto, l'anima è «semplice, *mabsūṭah*» (c'è dunque una coerenza terminologica con la Notte 13 nel modo di definire la sostanza dell'anima, cfr. comm. ll. 13.69-79) ma il carattere intrinseco del corpo è, a sua volta, l'essere composto di vari elementi, e questo spiega, forse, l'espressione: «*Huwa murakkabun fī murakkabin*, egli (scil. l'uomo) è un composto in un composto» (ll. 35.80-81). Distinguere le due componenti che organizzano l'uomo in anima e corpo e insistere sulla natura sem-

plice dell'anima da un lato, e sulla natura composita di tutto ciò che nell'uomo non è anima dall'altro, sono motivi ricorrenti nella tradizione platonica e neoplatonica e se ne trovano numerosi esempi nella letteratura psicologica tradotta in arabo. Un esempio esplicativo si può leggere in apertura del nono *mīmar* della pseudo-*Teologia*, dove "Aristotele" differenzia in maniera netta le due nature e componenti che caratterizzano l'uomo, la semplicità dell'anima e la composizione del corpo. Vi leggiamo infatti: «Diciamo che l'uomo non è una cosa semplice e uniforme, ma è composto di anima e corpo; e l'anima è diversa dal corpo [...]; l'uomo è diviso in due parti, dato che è anima e corpo, e dato che ciascuna di queste due parti ha natura diversa dalla natura dell'altra. Il corpo è composto, non semplice, *wa-naqūlu 'inna l-'insāna laysa huwa šay'an mabsūtan sādāḡan, lākinnahū murakkabun min nafsīn wa-ḡismin; wa-l-nafsu ḡayru al-ḡismi [...]* *fa-'innahū yaṇqasimu l-'insānu bi-qismayni fī nafsīn wa-ḡismin, wa-li-kulli wāḡidin min hādāyini l-qismayni ṭabī'atun ḡayru ṭabī'ati l-'āḡari. Wa-l-ḡismu murakkabun ḡayru mabsūtin*» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 436.6-12; 437.6-11); "Aristotele", infatti, spiega che intrinsecamente il corpo si corrompe e si disperde, soprattutto quando l'anima se ne separa, e prosegue: «Quanto all'anima, essa è stabile e permane in un unico stato, senza corrompersi né perire, e grazie ad essa l'uomo è ciò che è, ed è la cosa vera che non inganna, quando è annessa al corpo, *fa-'ammā l-nafsu fa-'innahā tābitatun qā'imatun 'alā ḡālatin wāḡidatin lā tafsudu wa-lā tabīdu, wa-bihā šāra l-'insānu huwa mā huwa, wa-huwa l-šay'u l-ḡaḡqu alladī lā kaḡiba fihi 'idā' uḡīfa 'ilā l-ḡismi*» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 438.20-23; 439.11-13).

Un altro esempio, questa volta relativo al carattere composito intrinseco del corpo, e che in qualche modo fa da sfondo alla perifrasi riferita all'uomo «*huwa murakkabun fī murakkabin*», si trova nell'ottavo *mīmar* della pseudo-*Teologia*. Qui, l'autore della parafrasi amplia un passo di *Enn.* VI 7 [38], 14.9-10 in cui Plotino, per illustrare la molteplicità che caratterizza il corpo, sceglie l'immagine del volto umano e la complessità che lo caratterizza, limitandosi però a dire come questo non sia una massa unitaria, ma abbia sia naso che occhi, e come il naso, a sua volta, non sia un'unità, ma sia composto di altre parti. L'autore della pseudo-*Teologia* decide paziente-

mente di elencarle: «vene, *'urūq*», «seni nasali, *'a'ṣāb*» e «cartilagine, *ḡudrūf*»; aggiunge poi gli esempi delle vene, del sangue e di ciò che è loro simile: questi, pur essendo «uno», sono «composti dai quattro elementi del corpo, *murakkabatun min 'anāṣiri l-badani l-'arba'ati*»; e ancora, il sangue, pur essendo «uno», è composto di altre cose (cfr. ed. BADAWĪ 1955: 97.12-19 e D'ANCONA 1992b: III). Precisando l'esempio di Plotino, l'autore della pseudo-*Teologia* dimostra di voler insistere ancora di più sul carattere composito e molteplice del corpo, dal momento che esso non solo è composto di parti, ma ogni sua singola parte è, a sua volta, molteplice e composta.

Una volta distinti il semplice dal composto e l'unità dalla molteplicità intrinseche nell'uomo, Siḡistānī somma una terza difficoltà che sopraggiunge nel tentativo di conoscere e di definire l'anima, direttamente collegata alla precedente: la semplicità dell'anima umana non è che una «parte, *ḡuz'*» di quella dell'Anima «con la A maiuscola». È, pertanto, molto difficile conoscere la sua «totalità, *ḡamī'uhā*» da un «poco di essa, *bi-qalīl minhā*». Questa affermazione implica l'adesione del filosofo alla dottrina dell'anima «una e molteplice» che caratterizza la concezione neoplatonica: l'anima universale è una mentre le anime particolari sono parti differenziate della stessa. Alla coesistenza dell'anima universale con le anime individuali e al rapporto che lega la prima alle seconde, Plotino ha dedicato il trattato *Se tutte le anime sono una soltanto* (*Enn.* IV 9 [8]): sappiamo per certo che parte di questo trattato (corrispondente a *Enn.* IV 9 [8], 1-4) è stato tradotto in arabo in quanto figura tra i *Detti del Sapiente greco* raccolti dal *Philosophy Reader* (cfr. WAKELNIG 2014: 132.14-136.10). Riporto, in seguito, uno dei *Detti* più rappresentativi – parafrasi di Plot., *Enn.* IV 9 [8], 4 con qualche ampliamento, quale la nozione di creazione, tipica del neoplatonismo arabo (cfr. WAKELNIG 2014: 383-384) – sull'anima come «una e molteplice, *wāḥidah wa-kaṭīrah*»:

Deti del Sapiente Greco

(ed. e trad. WAKELNIG 2014: I34.4-II; I35.6-I6)

He says: the soul is one and many, because in the one soul there are all souls. It is not that the many souls mingle with the one soul, but since they are from one soul, all of them have become one. He means by that that where they come from is one, not that they come from a thing, but that they are created in that manner, i.e. as one and many and the multiplicity is in the one. There is nothing in the world of the souls nor in all the upper world which falls under generation or under particularisation and divisibility. He assumes that [something] becomes divisible, when it comes to be in a divisible thing, yet when the simple thing returns to itself, it is in the same condition in which it has been from the first eternity until now.

وقال النفس واحدة وكثيرة لأنّ
في النفس الواحدة الأنفس كلّها،
لأنّ الأنفس الكثيرة اختلطت
بالنفس الواحدة لكنّها لما كانت من
نفس واحدة فصارت كلّها واحدة،
يعني بذلك أنّ مخرجها واحد وليس
أنّها خرجت من شيء بل كذلك
أبدعت واحدة وكثيرة والكثرة
في الواحد. وليس في عالم الأنفس
ولا في جميع العالم الأعلى شيء
واقع تحت الكون ولا تحت القسم
والتجزؤ. وإنما يظنّ أنّه يقبل التجزؤ
إذا صار في الشيء القابل للتجزؤ،
فأمّا إذا رجع الشيء المبسوط إلى
ذاته فهو على ما هو من أول الدهر
إلى الآن على حال واحدة.

T.20

Nell'insegnamento di Siġistānī questa dottrina emerge a più riprese: si ritornerà sull'argomento nel comm. ll. 35.330-346 dove, a proposito del principio di individuazione delle anime particolari rispetto a quella universale, si affiancherà un'altra sezione dei *Deti* (D'ANCONA 2003: 242.2-8; WAKELNIG 2014: I08.4-8; ampliamento di Plot., *Enn.* IV 8 [6], 4.1-5) che contiene una metafora molto vicina a quella formulata da Siġistānī per rispondere alla domanda: «Che differenza c'è tra le anime, cioè tra l'anima di 'Amr e quella di Zayd?». La relazione «uno e molteplice» caratterizzerà, inoltre, anche la descrizione dell'intelletto, distinto da Siġistānī in intelletto «dall'alto,

fī durwatihī» e intelletti particolari «dal basso, *fī haḍīdihī*», cfr. comm. ll. 35.228-253 e i riferimenti citati.

Ulteriore riferimento esplicito a questa dottrina si legge nella *Notte 24*, anche se non pronunciato da Siġistānī. In questo caso «uno dei sapienti, *baʿḍ al-ʿulamāʾ*» sostiene che le «anime particolari, *al-ʿanfus al-ġuzʿiyyah*» provengono dall'«anima universale, *al-nafs al-kulliyyah*»: se da un lato l'anima particolare non coincide con quella universale, non ne è neppure completamente separata, dal momento che, «in virtù della sua somiglianza, *bi-ḥaqq al-ṣabahī*» con essa, «esiste, *mawġūdah*» e «permane, *tabqā*». Allo stesso modo, il corpo non coincide con il «corpo del mondo, *ġasad al-ʿālam*», ma non ne è neppure separato, dal momento che si compone delle sue stesse componenti: non a torto si dice, infatti, che il corpo corrisponde al «mondo intero, *kull al-ʿālam*».

Tawḥīdī, *Kitāb al-ʿimtāʾ wa-l-muʿānasah*, *Notte 24*
(ed. AMIN-ZAYN [1939-1944] 1953: II, 114.10-115.3)

Poi arrivò, nel discorso sull'anima, l'intervento di uno dei sapienti che disse: «La tua anima è una delle anime particolari che provengono dall'anima universale, ma essa né coincide, né è separata da essa (*scil.* dall'anima universale). Proprio come il tuo corpo è una parte che proviene dal corpo del mondo, ma esso né coincide con tutto [il corpo del mondo] né è separato da esso. È già passato sul tema dell'anima ciò che ha perfetta chiarezza e vasto discernimento, anche se il discorso sulla caratterizzazione dell'anima è senza fine e senza freno. E se qualcuno dice: "Il tuo corpo è il mondo intero", non avrebbe torto, poiché gli somiglia, da esso è estratto e per diritto di somiglianza

ثُمَّ جَرَى فِي حَدِيثِ النَّفْسِ ذِكْرُ بَعْضِ
الْعُلَمَاءِ، فَإِنَّهُ قَالَ: إِنَّ نَفْسَكَ هِيَ
إِحْدَى الْأَنْفُسِ الْجُزْئِيَّةِ مِنَ النَّفْسِ
الْكُلِّيَّةِ، لَا هِيَ بَعِيْنُهَا وَلَا مَنْفَصِلَةٌ
عَنْهَا. كَمَا أَنَّ جَسَدَكَ جُزْءٌ مِنْ جَسَدِ
الْعَالَمِ، لَا هُوَ كُلُّهُ وَلَا مَنْفَصِلٌ عَنْهُ؛
وَقَدْ مَرَّ مِنْ أَمْرِ النَّفْسِ مَا فِيهِ
إِيضَاحٌ تَامٌّ وَاسْتِبْصَارٌ وَاسِعٌ، وَإِنْ
كَانَ الْكَلَامُ فِي نَعْتِ النَّفْسِ لَا آخَرَ
لَهُ، وَلَا وَقُوفَ عَنْهُ. وَلَوْ قَالَ قَائِلٌ:
إِنَّ جَسَدَكَ هُوَ كُلُّ الْعَالَمِ لَمْ يَكُنْ
مُبْطَلًا، لِأَنَّهُ شَبِيْهُ بِهِ، وَمَسْلُوْلٌ مِنْهُ،
وَبِحَقِّ الشَّبهِ يَحْكِيهِ، وَبِحَقِّ الْإِنْسِلَالِ
يَسْتَمَدُّ مِنْهُ؛ وَكَذَلِكَ النَّفْسُ الْجُزْئِيَّةُ

lo racconta e per diritto di estrazione ne attinge. Allo stesso modo, l'anima particolare è l'anima universale, dal momento che essa pure le somiglia, esiste in virtù di essa e per diritto di somiglianza parliamo della sua condizione e per diritto di esistenza [l'anima particolare] permane. Pertanto, non c'è distinzione rispetto al corpo se si mette in relazione al mondo, e non c'è separazione rispetto all'anima se la si paragona con altre anime. Tuttavia, il corpo è impastato dal fango, mentre l'anima è diretta da una forza divina. Per questo sono necessarie la sensazione, le materie, l'assimilazione e la contiguità, di modo che la durata della vita sensibile raggiunga il suo scopo sul lato del corpo e di modo che il principio psichico della vita sia legato per sempre all'eternità».

هي النفس الكلية، لأنها أيضاً
مشاركة لها، وموجودَةٌ بها، فبحقِّ
الشَّبه أيضاً نحكي حالها، وبحقِّ
الوجود تبقى بقاءها، فليس بين
الجسد إذا أُضيفَ إلى العالم،
والنفس إذا قيسَتْ بالأخرى فَرَق،
إلا أنَّ الجسد معجونٌ من الطِّينة،
والنفس مدبرةٌ بالقوة الإلهية؛ ولهذا
احتيج إلى الإحساس والمواد، وإلى
الاقتباس والالتماس حتى تكون
مدَّة الحياة الحسِّيَّة بالغة إلى آخرها
من ناحية الجسد، ويكونُ مبدأ الحياة
النفسية مَوْصُولاً بالأبد بعد الأبد.

T.21

In sintesi, prima di rispondere in modo affermativo alla domanda: «cos'è l'anima?», Siġistānī individua almeno tre difficoltà:

- (§1) non è possibile definire l'anima nel senso tecnico del termine dal momento che essa non ha né un genere né una differenza;
- (§2) la verità sull'anima si trova nell'anima stessa: quindi più l'anima è pura, più si avvicina alla verità e, in caso contrario, se ne allontana;
- (§3) l'anima dell'uomo è semplice, ma non è che una piccola parte del semplice dell'anima universale e dunque fatica a cogliere da una piccola parte la sua totalità.

È solo a questo punto, dopo una lunga serie di premesse, che Siġistānī parla di ciò che è, e non di ciò che non è, l'anima. Il filosofo inizia il discorso tanto atteso con un rassegnato «è sufficiente che tu sappia, *yakfī 'an ta'lama*» che l'anima è una «potenza divi-

na intermedia tra la natura [...] e l'intelletto, *quwwatan 'ilāhiyyatan wāsiṭatan bayna l-ṭabī'ati* [...] *wa-bayna l-'aqli*. Dalla concisa descrizione del ruolo delle componenti estreme di cui l'anima si configura come «*wāsiṭah*» – la natura regola la materia e gli elementi, mentre l'intelletto illumina l'anima (sull'intelletto, cfr. comm. ll. 35.202-220, sull'intelletto che illumina l'anima, cfr. comm. ll. 35.271-290; sulla natura, cfr. comm. ll. 35.158-166) – si intuisce che il filosofo con «*quwwah 'ilāhiyyah*» si stia riferendo non all'anima particolare dell'uomo, ma all'Anima da cui questa proviene. Come si vedrà nel prosieguo del commento, tutti i principi sovrasensibili successivi all'Uno – Intelletto, Anima e Natura – sono definiti da Siġistānī «*quwwah 'ilāhiyyah*» (cfr. l. 35.159 per la natura e l. 35.206 per l'intelletto). Questo implica l'idea che come l'intelletto, «vicario di Dio, *ḥalīfah Allāh*» (l. 35.211), riceve dalla divinità l'«emanazione pura, *al-fayḍ al-ḥālīṣ*» (l. 35.212), così avviene anche per l'anima e la natura, potenze divine che occupano un differente grado di eccellenza rispetto alla prima fonte emanativa.

Lo statuto intermedio dell'anima di cui parla Siġistānī presuppone un ordinamento gerarchico: in queste righe, infatti, vi è un riferimento, seppur fugace, alla successione ordinata dei principi sovrasensibili emanati dall'Uno di origine plotiniana. Se Siġistānī parla di Uno-Intelletto-Anima-Corpi celesti nella lezione filosofica trasmessa dalla *Muqābasah* 82 (cfr. ABRAM 2019: 242-243 nota 44), nella *Notte* 35 egli fa due volte riferimento alla catena emanativa Uno-Intelletto-Anima-Natura (cfr. comm. ll. 35.176-201). Come anticipato, lo statuto intermedio dell'anima è certamente un'idea ispirata da Plotino, dal momento che è proprio quest'ultimo che, a partire dall'esegesi dei dialoghi platonici – cfr. il *locus classicus* in Plat., *Tim.* 35 a 1-4 – situa l'anima «sul confine estremo dell'intelligibile, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ» e «prossima alla natura sensibile, ὁμορον οὔσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει» (Plot., *Enn.* IV 8 [6], 7.6-7), dunque «una natura di confine, μεθόριον οὔσα» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], 3.11), «in rapporto con entrambi i mondi [...] a metà strada tra l'uno e l'altro, πρὸς ἄμφω ἔχει [...] ἐν μέσῳ δὲ οὔσα αἰσθάνεται ἄμφοιν» (Plot., *Enn.* IV 6 [41], 3.7-10; cfr. anche Plot., *Enn.* IV 4 [28], 2.15-16). L'idea plotiniana dell'anima «frontiera», intermediaria fra mondo intelligibile e sensibile, anello

di congiunzione nella catena sovrasensibile che trasmette l'azione causale del Primo principio sino alle realtà sublunari sarà un motivo conduttore negli adattamenti dei testi neoplatonici arabi. Che si tratti di fedeli traduzioni, ampliamenti o interpolazioni, è un tema che si ripropone tanto nella pseudo-*Teologia* (nel settimo *mīmar* si legge, ad esempio, che «la sua natura è affine sia al mondo intellegibile che al mondo sensibile, *ṭabī'atuhā mutalā'imatun li-l-'ālamī l-'aqliyyi wa-l-'ālamī l-ḥissī*», che è «collocata fra ambedue i mondi, *mawdū'atun bayna l-'ālamayni ḡamī'an*) e che è «l'ultima di quelle sostanze e la prima delle sostanze naturali sensibili, *'āḥiru tilka l-ḡawāḥiri wa-'awwalu l-ḡawāḥiri l-ṭabī'iyyati l-ḥissiyyati*» ed. e trad. D'ANCONA 2003: 252.II-16, cfr. anche comm. relativo) quanto nel *Kitāb al-'idāḥ*, adattamento degli *Elementi di Teologia* di Proclo.

Come l'anima universale si colloca in una posizione intermedia tra l'intelletto e la natura intesi come principi sovrasensibili, così lo è l'anima particolare dell'uomo. Siḡistānī, infatti, trasla il discorso – senza distinzioni terminologiche di sorta, dal momento che si parla sempre di «nafs» «aql» e «ṭabī'ah» – dal sovrasensibile al sensibile, dal celeste al terrestre, in quello che alcuni *falāsifah* definiscono «piccolo cosmo, *'ālam ṣaḡīr*». Si ripropone, infatti, la dottrina dell'uomo-microcosmo: i principi Intelletto-Anima-Natura esistono anche immanenti nell'uomo (cfr. in proposito comm. ll. 35.140-152) e l'anima particolare è anch'essa «wāṣitah» tra l'intelletto particolare e il corpo dell'uomo. Per Siḡistānī l'uomo è il confine di tutte le componenti della catena verticale e continua dell'essere, è quindi provvisto di natura, di anima, di intelletto e di una «consapevolezza, *i'tirāf*» innata e certa di Dio, dell'Uno. L'uomo, infatti, non contiene l'Uno, ma ne possiede una conoscenza e, in fondo, non nutre alcun dubbio sulla sua esistenza, poiché questo pensiero sarebbe contro la sua natura. Il filosofo prosegue affermando che le singole componenti sono immanenti nell'uomo, non sono separate da lui né nel tempo né nello spazio, né nella veglia né nel sonno; in altre parole, mai, neppure quando egli si trova in uno stato di incoscienza. La descrizione sensibile dell'uomo si rispecchia in quella sovrasensibile. Siḡistānī prosegue constatando, infatti, che come si ricava che l'uomo è provvisto di natura sulla base degli effetti manifesti nel suo corpo, così l'in-

telletto si manifesta in particolari atti di ordine non corporeo, quali il discernere, il dimostrare, il conoscere, l'intuire, il ricordare e così via. All'anima dell'uomo, dunque, dal momento che si trova in una posizione intermedia tra la realtà sensibile e quella intelligibile, tra il corpo e l'intelletto, converrebbe, nella sua «azione, *fi'l*», far dominare il secondo, stimolando la conoscenza dell'intelletto in quanto è questa che le permette di perfezionarsi e di raggiungere la felicità.

La contrapposizione fra intelletto e natura è applicata da Siğistānī anche ad altre tematiche molto discusse nei circoli intellettuali dell'epoca, come quella relativa alla superiorità della logica rispetto alla grammatica o della prosa rispetto alla poesia. In relazione alla nota disputa tra logici e grammatici, Siğistānī sostiene la superiorità della logica, associandola all'intelletto, mentre alla grammatica associa la natura, principio che considera in posizione inferiore sia sul piano sensibile sia su quello sovrasensibile (cfr. *Muqābasah* 6, ed. ḤUSAYN 1970: 91-92; cfr. inoltre la *Muqābasah* 60, *ivi*: 239-240, in cui Siğistānī spiega che la «poesia, *naẓm*» è più indicativa della natura, la «prosa, *naṭr*» dell'intelletto; su questo tema cfr. anche JADALLAH-DARAISEH 2022; cfr. infine la *Muqābasah* 58: «Con la natura siamo condotti alla morte, con l'intelletto alla vita; chi vive secondo natura è circondato dalla costrizione, chi vive secondo intelletto dalla libera scelta, *naḥnu nusāqu bi-l-ṭabī'ati 'ilā l-mawti, wa-nusāqu bi-l-'aqli 'ilā l-ḥayāti li-'anna alladī huwa bi-l-ṭabī'ati qad 'aḥāṭat bihī l-ḍarūratu, wa-alladī bi-l-'aqli qad 'aṭāfa bihī l-iḥtiyāru*» *ivi*: 235.I-3).

35.99-105 إلى أهلها ما الذي ... وأما قوله ما الذي — L'anima non trae beneficio dalla propria attività di «dare beneficio, *'afādat*» a chi può riceverlo e, quindi, dal conferire al mondo sensibile le forme nobili. Questo – come suggerisce il tono del filosofo – è noto e scontato, dal momento che equivale al chiedersi se il sole dia o tragga vantaggio dall'illuminare e dallo scaldare la terra: se si vuole parlare propriamente di beneficio è chiaro che è tutto a favore di ciò che accoglie il calore e la luce dei raggi. La risposta che Siğistānī fornisce a questa domanda appare d'ispirazione marcatamente neoplatonica non solo per l'uso figurato del sole e dei suoi raggi per esprimere le attività e gli effetti dei principi superiori alle realtà inferiori (anche alle ll. 35.330-346

l'anima universale e la sua attività sono paragonate a quella del sole e delle sue irradiazioni sulla terra, mentre alle ll. 35.271-290 il paragone ricorre in relazione all'intelletto «dall'alto», cfr. comm. relativi ai passi citati), ma anche per l'enfasi posta sui benefici che pervengono al mondo sensibile dal suo essere infuso e irradiato di anima.

Il passo, tuttavia, specificando che l'anima «primariamente, *bi-l-qaṣd al-'auwal*» dona e che «secondariamente, *al-qaṣd al-tānī*» riceve, sembra voler esprimere una «sapienza, *ḥikmah*» più sottile. L'espressione '*alā l-qaṣd al-'auwal* può tradurre semplicemente il corrispettivo di *πρώτως, πρῶτον* o *κυρίως* (cfr. PINES 1955: 392) quindi “primariamente”, “in modo primario” o “primo” e, di conseguenza, '*alā l-qaṣd al-tānī* tradurre “secondariamente” o “secondo”, il corrispettivo di *δευτέρως* (PINES 1956: 18-19). Pines (*ibidem*; rist. PINES 1989: 170-171) segnala che è in questo senso che l'espressione '*alā l-qaṣd al-'auwal* ricorre tre volte nella traduzione araba dei *Topici* di Aristotele curata da 'Abū 'Uṣmān al-Dimaṣqī, che traduce *πρῶτον* in senso avverbiale. Tuttavia, nel linguaggio metafisico e cosmologico, questa espressione può esprimere un significato più connotato in relazione all'attività propria dei principi sovrasensibili: quello che si può indicare anche con le espressioni *prima intentio* e *secunda intentio* (in effetti più vicine alla radice del verbo «qaṣada»). Come segnala ancora una volta Pines (1956: 19 nota 2), un esempio di questa accezione si trova citata più volte nella traduzione araba del trattato *Sulla provvidenza* (*Fī l-'ināyah*) di Alessandro di Afrodisia (pressoché perduto in greco) curata da 'Abū Biṣr Mattā b. Yūnus. Pines non esclude che l'uso di questa espressione – insieme a quella di '*alā l-qaṣd al-tānī*, selon l'intention seconde» – che si ritrova nei *falāsifah* posteriori possa aver avuto origine proprio da questo trattato alessandrino tradotto in arabo. Rimando ai passi in cui ricorre l'espressione '*alā l-qaṣd al-'auwal* nell'edizione e traduzione italiana del trattato a cura di Zonta (cfr. FAZZO-ZONTA 1999: 140.24 [63, 7]; 142.I-2 [63, II-12]; 142.II [65, 5]; 144.7 [67, 7]; 156.I3 [91, 2]; cfr. anche la più recente edizione di THILLET 2003).

In questi passi l'Alessandro arabo spiega come sia biasimevole considerare la provvidenza «per le cose che stanno nel mondo subluare, *bi-l-'aṣyā'i allatī taḥta falaki l-qamari wa-l-'ālamī*» (FAZZO-ZONTA 1999: 138.18-19 [59,10]) come «attività primaria, '*alā l-qaṣd*

al-'awwal» della divinità, poiché significherebbe pensare che «Dio esiste in vista delle cose di quaggiù, *'ināyatu Allāhi hiya l-ġāriyatu hādā l-maġrā*» (ivi: 142.7-8 [65, 1]) e che, di conseguenza, sia subordinato alle realtà inferiori, dal momento che «tutto ciò che è in vista di un'altra cosa è inferiore a quella cosa» (ivi: 142.5-6 [63, 15]). Dall'altro lato, però, non si può neppure considerare la provvidenza divina come una conseguenza accidentale e involontaria dell'ordine soprallunare che si riversa su quello sublunare, poiché è assurdo pensare che la divinità non conosca i suoi effetti. Se dunque la provvidenza divina verso il mondo sublunare non può essere né un'azione primaria, né un'azione accidentale e inconsapevole, non può che essere una «conseguenza di quell'[azione], *tābi'an li-tilka*» (ivi: 144.11 [67, 10]), come una fonte di calore scalda un oggetto vicino e soggetto al calore.

Alessandro di Afrodisia, *Fī l-'ināyah*

(ed. e trad. FAZZO-ZONTA 1999: 144.17-26; 145.19-28 [69, 3-II])

In effetti, ciò che è caldo per natura scalda per natura l'oggetto che gli sta vicino e che è in grado di subire questo riscaldamento, senza compiere alcuna azione in vista di quell'oggetto: si limita infatti a restare se stesso. Allo stesso modo, anche ciò che si trova per natura nello stato in cui si trova Dio fa sì che tutte le cose che gli stanno vicine, a seconda della loro vicinanza, partecipino della sua potenza. Infatti, esse partecipano del bene nella misura in cui sono in grado di riceverlo, a somiglianza delle cose che si riscaldano in virtù della loro vicinanza a ciò che è caldo.

فكما أن ما كان من الأشياء حارًّا في طبعه يلزمه أن يكون بطبعه محمًّا لما جاوره وامكن فيه قبول هذا الانفعال، من غير أن يكون هو يفعل شيئًا ما من اجل ذلك لاكن يكون ثابتًا حافظًا فقط لطبعه الخاص به، كذلك ايضا ما كان في طبيعته بهذه الحال، اعني بالحال التي عليها يوجد الله، يلزم أن يكون جميع الأشياء المجاورة له، كيف ما اتفق من المجاورة، يمكن فيها الاشتراك في قوته. فانها تشترك في الخير بمبلغ ما يمكن فيها القبول لذلك، وهي في ذلك نظائر الأشياء التي تحمي بمجاورة الشيء الحار لها.

A usare «'alā l-qaṣd l-'awwal» con questa accezione, insieme anche alla *secunda intentio*, è Miskawayh nel *Tahdīb al-'aḥlāq*. Tali espressioni, infatti, ricorrono all'interno di una citazione di un'opera aristotelica intitolata *Faḍā'il al-naḥs* (*Le virtù dell'anima*) che il filosofo persiano dichiara di riportare letteralmente dalla traduzione araba di 'Abū 'Uṭmān al-Dimaṣqī (cfr. in proposito le informazioni e le considerazioni di PINES 1956: 20 s., in cui dichiara che il testo sia di ispirazione neoplatonica nella prima metà ed è «vraisemblable» che sia aristotelico nella seconda metà). In questo capitolo del *Tahdīb al-'aḥlāq*, l'autore, citando l'opera aristotelica, descrive i diversi gradi delle virtù umane: l'azione di colui che appartiene all'«ultimo rango delle virtù», che si caratterizza per avere come scopo il compimento dell'azione stessa senza secondi fini di ogni sorta, è associata all'azione divina: «So also the characteristic (*ḥāṣṣ*) activity of God (mighty and exalted is He!) is not primarily intended ('alā l-qaṣd al-'awwal) for the sake of something outside Himself (*min 'aḡli ṣay'in ḥārīḡin 'an dātihī*). I mean, it is not performed for the sake of the government of the world of which we are a part. For if this were the case, then His actions would have been performed and would be performed and accomplished in the light of the things that are outside [Himself], for their management and the management of their conditions, and because of His interest in them. In this way, the things which are outside [Himself] would become reasons and causes for His actions. But this is both disgraceful and unbecoming, and God is highly exalted above it. The care that He (mighty and exalted is He!) takes of the things which are outside [Himself] and the activity with which He manages and supports them come both as a secondary purpose ('alā l-qaṣd al-tānī). He does not do this for the sake of the things themselves (*al-'aṣyā' 'anfusihā*) but, again, for the sake of His own Self. For His Self is superior on its own account, and not on account of that over which it is superior or of anything else whatsoever» (cfr. ed. ZURAYK 1966: 89.8-18; trad. ZURAYK 1968: 80.7-20; le traslitterazioni tra parentesi sono mie).

Neuwirth (1976: 186-191) segnala questo passo di Miskawayh nel suo commento a una sezione dal capitolo quindici del *Kitāb fī 'ilm mā ba'd al-ṭabī'ah* (*Libro sulla scienza metafisica*) di un auto-

re più tardo, il medico e filosofo ‘Abd al-Laṭīf b. Yūsuf al-Baġdādī (m. 1231): anche qui, infatti, ricorre la medesima dottrina anticipata dalle elaborazioni di Alessandro di Afrodisia e di Miskawayh. Nel capitolo quindici, al-Baġdādī scrive: «L’atto compiuto da ogni agente è in uno dei tre modi seguenti: *prima intentione* (‘*alā l-qaṣd al-’awwal*), *secunda intentione* (‘*alā l-qaṣd al-ṭānī*) o *per accidens* (*bi-l-ittifāq*)» (cfr. NEUWIRTH 1976: 87.2-9; e il più recente contributo di MARTINI BONADEO 2017a: 488-491 a commento del passo di cui ho appena riportato l’incipit), che vuole essere una più ampia spiegazione di una dottrina brevemente accennata prima e che afferma: «[Il motore immobile] è la prima causa per tutti gli esseri, ma per alcuni di loro è causa *prima intentione* e per altri *secunda intentione*, *wa-huwa l-sababu l-’awwalu li-ḡamī i l-mawġūdāti lakin huwa li-ba’ḍihim sababun bi-qaṣdin ’awwalin wa-li-ba’ḍin bi-qaṣdin ṭānin*» (NEUWIRTH 1976: 17.9-10).

Da notare come, in questo caso, sia presa in considerazione anche quell’azione accidentale che si legge nel trattato *Sulla provvidenza* di Alessandro osservata sopra e che, come in al-Baġdādī, sia assolutamente respinta dal modo in cui si può pensare l’azione del Principio. Questo elemento di vicinanza è persino più esplicito nel capitolo diciotto della stessa opera di al-Baġdādī (la dottrina che parla della *prima* e della *secunda intentio* è ravvisabile, infatti, anche nei capitoli sedici e diciotto), in cui l’autore spiega, con le parole di Martini Bonadeo (2017a), che «the relationship between divine providence and those who receive it cannot be thought of as a causal relationship *prima intentione*, as in that case “the noble would come into being because of the ignoble and the earlier because of the later”, which is shameful and absurd, nor can that relationship be thought of as purely accidental. Both situations are unsuitable for the First Principle, which cannot therefore exercise providence as its primary action, yet nor can it be considered as that from which providence derives accidentally» (MARTINI BONADEO 2017a: 491, e 2017b: 279 nota 48).

In conclusione, trattandosi di espressioni che Siġistānī riferisce all’anima quale principio sovrasensibile che esercita un’azione causale sul mondo, proprio come i raggi del sole scaldano la terra, non credo che scelga un uso “innocente” dei termini «bi-l-qaṣd

al-'awwal» e «al-qaṣd al-ṭānī», ma intenda denotare – seppur, come di consueto, in maniera brachilogica e allusiva – l'azione del principio sovrasensibile rispetto alle realtà esterne e ad esso inferiori proprio con i concetti appena sommariamente inquadrati, espressi più o meno esplicitamente negli esempi proposti. L'azione causale dell'agente superiore – che si parli della provvidenza divina di Alessandro di Afrodisia, del Dio Potente e Creatore di Miskawayh, del Motore immobile di al-Baḡdādī, o dell'Anima ipostatica-sole di Siḡistānī – non è mai, *prima intentione*, orientata al bene di qualcosa di diverso da se stesso: in quel caso si può parlare solo di *secunda intentione* poiché la conseguenza benefica dell'azione *prima intentione* che si riversa sulle cose non è che una manifestazione diretta dell'adempimento stesso del vero scopo dell'agente superiore che è sempre teleologicamente orientato al bene del proprio sé.

Segnalo che le espressioni 'alā l-qaṣd al-'awwal e 'alā l-qaṣd al-ṭānī hanno un ruolo e un significato tecnico non solo nel linguaggio cosmologico, ma anche in quello logico (cfr. in proposito GYEKYE 1971, insieme alle sue osservazioni sull'accostabilità dell'idea espressa dai termini arabi a quella espressa dal latino *prima* e *secunda intentio*).

35.106 وأما قوله بأي شيء باينت النفس الروح — Il foglio su cui il visir scrisse i propri quesiti contiene numerose domande relative allo spirito – «In che cosa si distingue [l'anima] dallo spirito? Cos'è lo spirito? Quali sono i suoi attributi? A cosa serve? [...] Può forse lo spirito fare a meno dell'anima? O può forse l'anima fare a meno dello spirito?» – dimostrando, in tal modo, il proprio interesse per l'argomento. In particolare, ciò che sembra premergli maggiormente sapere è quali siano le caratteristiche che distinguono lo spirito dall'anima (tale attenzione è reiterata più volte nel corso delle *Notti*: cfr. il passo della *Notte 24* riportato nel T.23; in cui il visir chiede a Tawḥīdī: «Gli arabi distinguono lo spirito dall'anima nei loro discorsi? Nelle loro espressioni, sia in prosa che in poesia, c'è qualcosa che indica ciò che li differenzia?»). Le informazioni che Siḡistānī fornisce sullo spirito, nonostante il numero e l'insistenza delle domande poste da Ibn Sa'dān, sono relativamente scarse e, nel *corpus* di Tawḥīdī, sempre le medesime. Questo attesta che la dottrina dello spirito, almeno per

come è giunta sino a noi – affrontata, come si mostrerà in seguito, nelle sue accezioni strettamente filosofiche e non medico-fisiologiche – ha avuto un’elaborazione teorica limitata da parte del filosofo tanto da sembrare tangenziale alla sua dottrina dell’anima. Segnalo che, a eccezione di alcuni brevi accenni riguardanti lo spirito nelle *Notti* e nelle *Muqābasāt* – che tuttavia non contengono significative informazioni in più rispetto a quelle fornite nella *Notte 35* – non ho trovato altre testimonianze di trattazioni più approfondite della dottrina dello spirito secondo Siġistānī, nemmeno nei suoi scritti di prima mano. D’altro canto, nelle numerose e sparse formulazioni in cui la dottrina viene trattata emerge una certa coerenza: le informazioni sullo spirito secondo Siġistānī disseminate nell’opera di Tawhīdī, se raggruppate insieme, risultano compatibili tra di loro.

35.106-110 *فهو ظاهر ... الاستحالة* — In risposta alla prima domanda, Siġistānī definisce lo spirito unicamente come «corpo, *ġism*» e, in quanto tale, esso è destinato a corrompersi. Il filosofo, contraddistinguendo lo spirito come corpo e associandogli verbi quali «*yaḍ‘ufa*» e «*yafsuda*» (affezioni tipicamente legate al corporeo in contrapposizione all’incorporeo) opera immediatamente una netta distinzione fra l’anima e lo spirito che non autorizza in alcun modo di sovrapporli o confonderli tra loro: l’una è «semplice, *basīṭ*», incorporea ed eterna, l’altro è corporeo e soggetto a corruzione. Il secondo elemento che distingue l’anima dallo spirito è la funzione di quest’ultimo. Lo spirito è definito «un intermediario tra il corpo e l’anima, *wāsiṭatun bayna l-badani wa-l-nafsi*»: in virtù dello spirito l’anima può «emanare le sue potenze sul corpo, *tufīḍu quwāhā ‘alā l-badani*», ed è solo in questo modo che può muoversi, percepire, provare piacere e dolore.

Alle ll. 35.167-175, Siġistānī risponde ad altri due quesiti sullo spirito: «Può forse lo spirito fare a meno dell’anima? [...] Può forse l’anima fare a meno dello spirito?». La risposta alla prima domanda è che lo spirito, nel caso dell’animale, può fare a meno dell’anima, ma non nel caso dell’uomo. L’uomo, infatti, è uomo in virtù dell’anima (razionale) e non dello spirito (com’è facile constatare, anche in questa sezione, come in altre occasioni della *Notte 13*, cfr. comm. ll. 13.7-16

e ll. 13.21-24, «nafs» è da intendersi non come «anima» in tutte le sue parti o facoltà, ma sempre come *nafs nāṭiqah*). In risposta alla seconda domanda, Siġistānī ribadisce il ruolo di «strumento, *ʿālah*» dello spirito, indispensabile per l'anima: è solo grazie alla sua funzione intermedia che quest'ultima può applicare il suo «ordine, *tadbīr*» al corpo. L'anima, dunque, non può fare a meno dello spirito. Questo, però, specifica Siġistānī, non deve far pensare che sia per una «mancanza, *ʿağz*» da parte dell'anima, ma è unicamente dovuto a una mancanza da parte del custode dello spirito, cioè l'uomo nella sua componente corporea. Anima, corpo e spirito, grazie alla mediazione di quest'ultimo, costituiscono un essere vivente unitario: questa «raffigurazione, *ṣūrah*» e «organizzazione, *niẓām*» non sono spiegabili razionalmente per tutti; per alcuni, infatti, lo sono solo «per via di persuasione, *fī ṭarīq al-ʿiqnāʾ*». *ʿIqnāʾ* è il termine che indica l'esito di un ragionamento discorsivo e retorico con cui si possono ottenere diversi gradi di assenso (cfr. GOICHON 1938: 446, per una classificazione delle tipologie di sillogismi e della loro rispettiva forza probante, cfr. *ivi*: 340-345), e che si contrappone a quello dimostrativo, che ha come esito quello stato cognitivo – conosciuto dagli arabi come «*yaqīn*, certezza» – prodotto nel conoscente grazie all'impiego di metodi dimostrativi. Già a partire da al-Kindī si trova la distinzione fra «dimostrazione, *burhān*» e «ragionamenti persuasivi, *ʿiqnāʾāt*», su cui non si deve fare affidamento nelle scienze matematiche (cfr. ʿABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 112.6; IVRY 1974: 66 e comm. 141). Anche Miskawayh, nel *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil*, alluderà alla differenza fra ragionamento dimostrativo e persuasivo nelle risposte ai quesiti nn. 130, 149, 175 (cfr. BETTINI 2017: 53 nota 15; 263-264, 285-286, 321). Sulla differenza tra «*ʿiqnāʾ*, πειθώ» e «*taṣḍīq*, πίστις» nella traduzione araba della *Retorica* di Aristotele, cfr. VAGELPOHL 2008: 77 e 176; WÜRSCH 1991: 14-20, 24; BLACK 1990; sul *taṣḍīq*, cfr. anche WOLFSON 1943.

Si può trovare conformità tra le informazioni sommariamente desunte dalle risposte di Siġistānī sulla sua concezione dello spirito e una risposta a una domanda del visir sulla differenza tra lo spirito e l'anima fornita da Tawḥīdī nella *Notte 24*:

Tawhīdī, *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, Notte 24
(ed. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: II, 113.4-17)

[Ibn Sa'dān], possa Dio sostenere il suo regno, chiese: «Gli arabi distinguono lo spirito dall'anima nei loro discorsi? Nelle loro espressioni, sia in prosa che in poesia, c'è qualcosa che indica ciò che li differenzia? O i due nomi sono come una sola stessa cosa?» La risposta fu: «L'uso comune mescola questo con quello e quello con quell'altro in molte situazioni. Ma se si tiene conto di questo, uno viene utilizzato in modo diverso rispetto all'altro nella definizione e nel nome. Così, l'opinione dei saggi si accordò, dal momento che essi hanno giudicato che lo spirito è un corpo sottile che si diffonde nel corpo secondo qualcosa che gli è proprio. Quanto all'anima razionale, essa è una sostanza divina che non si trova nel corpo secondo qualcosa che le è proprio, ma che, tuttavia, lo dirige. L'uomo non è uomo in virtù dello spirito, ma in virtù dell'anima. Se fosse uomo in virtù dello spirito, non vi sarebbe differenza tra lui e l'asino, dal momento che avrebbe uno spirito ma non un'anima. Quanto alle altre due anime, che sono l'anima concupiscibile e l'anima irascibile, esse hanno un legame più profondo con lo spirito che con l'anima, anche se è l'anima razionale che le governa entrambe, provvede loro, dà loro

فقال - أدام الله ذولته - هل تعرف العرب الفرق بين الروح والنفس في كلامها؟ وهل في لفظها من نظمها ونثرها ما يدل على ما بينهما، أو هما كشيء واحد لحقه اسمان؟ فكان الجواب: إن الاستعمال يخلط هذا بهذه وهذه بهذا في مواضع كثيرة، وإذا جاء الاعتبار أفرد أحدهما من الآخر بالحد والاسم، وعلى هذا اتفق رأي الحكماء، لأنهم حكموا بأن الروح جسم لطيف مثبت في الجسد على خاص ما له فيه فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي، وليست في الجسد [على خاص ما له فيه] ولكنها مدبرة للجسد؛ ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له. فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية فإتتهما أشد اتصالاً بالروح منهما بالنفس، وإن كانت النفس الناطقة تدبرهما وتمدّهما وتأمرهما وتنهاهما؛ فهذا أيضاً يوضح الفرق بين الروح والنفس، فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل

ordini e restrizioni. Ciò chiarisce anche la differenza tra lo spirito e l'anima. Non tutto ciò che ha uno spirito ha un'anima, ma tutto ciò che ha un'anima ha uno spirito. Con questo abbiamo così trovato, nei discorsi degli arabi, la differenza tra i due».

ذِي نَفْسٍ ذُو رُوحٍ؛ وَقَدْ وَجَدْنَا فِي
كَلَامِ الْعَرَبِ مَعَ هَذَا الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا.

T.23

In questa risposta, l'anima razionale «nafs» (anche nel passo della *Notte 24* è da intendersi *nafs nāṭiqah*) è distinta dalle «due anime [...] concupiscibile e irascibile, *al-nafsān* [...] *al-šahwiyyah wa-l-ğadabiyyah*». Queste ultime, dichiara Tawḥīdī, oltre che essere governate dall'anima razionale, sono più vicine allo spirito che all'anima. Tale descrizione, insieme a quelle della *Notte 35*, se da una parte esplicita la distinzione tra la corporeità dello spirito e la sostanza semplice dell'anima razionale, dall'altra non rende altrettanto intuitivo capire cosa precisamente distingua lo spirito dalle parti o facoltà irrazionali dell'anima dal momento che anche queste, insieme al corpo e allo spirito, periscono al momento della separazione dell'anima incorruttibile (cfr. comm. ll. 35.330-346 in cui Siğistānī lo dichiara esplicitamente, e comm. ll. 13.7-16 in cui Tawḥīdī lo riporta implicitamente). Questi testi dichiarano, più o meno apertamente, che una parte delle funzioni psichiche dell'anima è strettamente legata a una realtà che ha lo statuto di corpo, seppur non di corpo *simpliciter*, e che con essa è destinata a perire.

Pertanto, le informazioni sullo spirito nelle *Notti* di Tawḥīdī si possono riassumere nel modo seguente:

- (§1) Lo spirito è un «corpo, *ğism*» e, in particolare, è un corpo «sottile, *latīf*» (cfr. comm. in calce a T.26), mentre l'anima è una «sostanza divina, *ğawhar 'ilāhī*» o «qualcosa di semplice, *šay' basīṭ*»;
- (§2) Lo spirito è soggetto alla corruzione tipica dei corpi, l'anima è incorporea e incorruttibile;
- (§3) Lo spirito è lo strumento tramite cui l'anima governa il corpo;
- (§4) «Non tutto ciò che ha uno spirito ha un'anima, ma tutto ciò che ha un'anima ha uno spirito»;

(§4.1) L'uomo è uomo in virtù dell'anima razionale (cfr. comm. ll. 13.96-113) e non dello spirito, oppure «non vi sarebbe differenza tra lui e l'asino»;

(§5) Anima, spirito e corpo costituiscono un essere vivente unitario.

La dottrina dello spirito di cui parlano alcuni *falāsifah* ha radici lontane. Una prima remota formulazione di quello che diverrà il «veicolo, ὄχημα» astrale o eterico di cui è rivestita ciascuna anima individuale nel viaggio di discesa dal mondo intellegibile a quello materiale e corruttibile si legge nei dialoghi di Platone. In particolare, in Plat., *Tim.* 41 e 1-2, il Demiurgo posa ciascuna anima su ciascun astro «come su un veicolo, ὡς ἐς ὄχημα», mentre in Plat., *Tim.* 69 c 5-7, gli dei creati «dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad essa il corpo mortale, e le diedero tutto questo corpo come veicolo, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνειυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν» (trad. REALE 2000; ma cfr. anche i passi sul mito del carro a due cavalli e dell'auriga in Plat., *Phaedr.* 247 b 1-3 e Plat., *Phaed.* 113 d 4-7: le anime dell'aldilà, sulle rive del fiume Acheronte, si imbarcano su degli ὀχήματα per raggiungere la palude ed espiare le colpe commesse in vita). La dottrina che vede l'anima individuale rivestita di un corpo astrale tramite il quale essa non solo discende dal mondo sovrasensibile a quello sensibile e in seguito ritorna al luogo d'origine come su di un «veicolo», ma interagisce direttamente anche con un corpo in carne e ossa, è rintracciabile a partire dal II secolo d.C. all'interno della tradizione platonica o in testi religiosi e misterici ad essa legati, in particolare negli *Oracoli caldaici* e nel *Corpus Hermeticum* (cfr. ZAMBON 2005: 308-309). A confermare una certa diffusione della dottrina del veicolo dell'anima tra la fine del III e l'inizio del IV secolo è un passo del *De anima* di Giamblico, che offre una sintesi delle opinioni dei Platonici circa l'esistenza di «sostanze intermedie fra anima e corpo» (l'opera ci è pervenuta solo grazie ad alcuni frammenti trasmessi da Stobeo: per l'edizione, traduzione inglese e commento dell'opera giamblichea, cfr. FINAMORE-DILLON 2002; per un differente ordinamento dei frammenti, la traduzione italiana e il commento, cfr. MARTONE 2014):

Giamblico, *De an. apud Stob. Anth.*, I, 49, 385.1-10 WACHSMUTH 1884
(trad. MARTONE 2014: 46)

Allo stesso modo anche riguardo alle sostanze intermedie fra anima e corpo si riscontrano molte opinioni contrastanti. Alcuni infatti, come la maggior parte dei Platonici, collocano subito l'anima stessa nel corpo organico. Altri invece suppongono che, in mezzo fra l'anima incorporea e il ricettacolo corporeo, siano stati preposti dei rivestimenti eterei, celesti e pneumatici che avvolgono la vita intellettuale, per la sua protezione; questi le servono da veicoli e la congiungono simmetricamente al corpo solido, intrecciandola con alcuni vincoli intermedi comuni.

Κατὰ ταῦτ' αὖ δὴ οὖν καὶ περὶ τῶν μέσων οὐσιῶν ψυχῆς τε καὶ σώματος πολὺ διαφερόντως διατάττονται. Οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτῷ τῷ σώματι τῷ ὀργανικῷ συνοικίζουσιν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν Πλατωνικῶν: οἱ δὲ μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τῆς ἀγγελιώδους αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα περιαμπέχοντα τὴν νοερὰν ζωὴν <τίθενται> προβεβλησθαι μὲν αὐτῆς φρουρὰς ἔνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτῇ καθάπερ ὀχήματα, συμμετρῶς δ' αὖ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα.

T.24

Vi sono importanti testimonianze sulle opinioni dei platonici rispetto all'ὄχημα dell'anima sia precedenti (cfr. Porph., *ad Gaur.* XI 3, 49.16-9, KALBFLEISCH [1985] 2021) sia successive (cfr. Procl., *In Tim.* III, 234.8-235.9, DIEHL 1965) a Giamblico (entrambe le testimonianze sono vagliate dagli studiosi: per la prima, cfr. ZAMBON 2005: 311-312; per la seconda, cfr. D'ANCONA 2017: 20-22; per un *excursus* sull'evoluzione della dottrina neoplatonica dell'ὄχημα-πνεῦμα, cfr. DI PASQUALE BARBANTI 1998; ma anche l'appendice II in DODDS 1963: 313-321), ma ciò che preme sottolineare sono i due modelli ben testimoniati anche dal passo giamblico appena citato: il primo propone un'anima collocata direttamente in relazione al corpo; il secondo propone un'anima rivestita di uno o più corpi – sebbene di uno statuto diverso da quello terrestre – prima di entrare in relazione con esso. Come spiega Zambon (2005: 314-315),

Giamblico, parlando di «rivestimenti eterei, celesti e pneumatici» circa la composizione dell'ὄχημα, lascia una traccia importante per ricostruire l'origine di questa dottrina: se «veicolo» rinvia ai dialoghi platonici, «etere» e «pneuma» rinviano piuttosto alla cosmologia e alla psicologia accademica, peripatetica e stoica. Sebbene non coincida con il corpo astrale, per Aristotele lo πνεῦμα è simile all'etere in quanto la sua natura è «analogica all'elemento di cui sono costituiti gli astri, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ» (Arist., *De gen. an.* II 3, 736 b 37-38; trad. LANZA-VEGETTI 1971): «ciò che l'etere è per gli astri, lo pneuma è per la psiche» (MARTONE 2014: 278 nota 278). Lo πνεῦμα è la sede della facoltà nutritiva e sensitiva dell'animale ed è congenere a quest'ultimo: Arist., *De gen. an.* II 6, 744 a 1-5; Arist., *De motu an.* X, 703 a 9 s. (ZAMBON 2005: 315 nota 14). Quanto agli stoici, lo πνεῦμα è un principio di natura corporea, che anima gli esseri viventi e l'universo e che coincide con la divinità stessa. «Non sappiamo chi abbia combinato per primo questi elementi e ne abbia tratto la dottrina del veicolo etereo dell'anima» (*ibidem*), ma una prima testimonianza, risalente alla seconda metà del II secolo d.C., si legge nel *De Placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno (cfr. DE LACY 1978-1984: I, 474.22-27; cfr. ZAMBON 2005: 315 nota 15).

Proprio il *Kitāb Ġalīnūs fī ittifāq Buqrāt wa-'Aflātūn* (*De Placitis Hippocratis et Platonis*) è una delle opere galeniche che, insieme al *De sectis* e al *De usu partium*, figura nell'elenco delle fonti che Qusṭā b. Lūqā (sulla cui vita e opere cfr. la nota biobibliografica di GABRIELI 1912) dichiara di consultare nelle righe di apertura della sua *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (TROUPEAU 2011: iii.1-12, d'ora in avanti *Risālah*), un celebre scritto di ambito medico-filosofico che si propone di definire la natura dell'anima e dello πνεῦμα, per poi determinare la differenza tra i due e il loro rispettivo ruolo nel corpo umano. Trattandosi di quello «più agevole, 'ashal», il medico melchita affronta per primo il «discorso sullo spirito, qawl fī l-rūḥ».

Qusṭā b. Lūqā, *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*
(ed. e trad. TROUPEAU 2011: 24.I-5; v.I-3)

L'esprit est un corps subtil qui se répand, à partir du cœur, dans les artères du corps de l'homme en produisant la vie, la respiration et le pouls, et qui se répand, à partir du cerveau, dans les nerfs en produisant le mouvement et la sensation.

الرُّوحُ جِسْمٌ لَطِيفٌ، يَنْبَثُ فِي بَدَنِ
الْإِنْسَانِ مِنَ الْقَلْبِ فِي الشَّرْيَانَاتِ،
فَيَفْعَلُ الْحَيَاةَ وَالتَّنَفُّسَ وَالنَّبْضَ؛
يَنْبَثُ مِنَ الدِّمَاغِ فِي الْأَعْصَابِ،
فَيَفْعَلُ الْحَرَكَةَ وَالْحِسَّ.

T.25

Formulata la definizione generale di «rūḥ» quale «ġism laṭīf» (cfr. *infra*: 237), il prosiegua della *Risālah* (TROUPEAU 2011: iii.I3-xvi.II) – descrivendo la formazione, la funzione e gli organi coinvolti nei processi biologici e psichici di cui sono rispettivamente responsabili lo «spirito vitale, *rūḥ ḥayawāniyyah*, πνεῦμα ζωτικόν» e lo «spirito psichico, *rūḥ nafsāniyyah*, πνεῦμα ψυχικόν» che scorrono nelle «arterie, *širyān*» e nei «nervi, *ʿaṣāb*» del corpo umano – ha oggetto squisitamente anatomico e fisiologico dimostrandosi, nella sua impostazione generale, una rilettura attenta, fedelmente selezionata e compendiata dell'insegnamento anatomo-fisiologico di Galeno. La *Risālah* non è, tuttavia, dedicata alla sola indagine del ruolo fisiologico che lo spirito ricopre nel corpo umano. L'ultima parte dell'opera (TROUPEAU 2011: xxix.I-xxxI.I5), successiva a quella orientata a esaminare le definizioni dell'anima dei due maggiori filosofi, Platone e Aristotele (TROUPEAU 2011: xvii.I-xxvi.7), nonché le facoltà dell'anima e le loro singole funzioni (TROUPEAU 2011: xxvii.I-xxviii.4), prosegue con lo spiegare il ruolo prettamente filosofico dello spirito in cooperazione con l'anima.

Qusṭā b. Lūqā, *Risālah fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*
(ed. e trad. TROUPEAU 2011: 42.4-12; xxix.3-8)

Nous dirons en premier que l'esprit est un corps, alors que l'âme n'est pas un corps ; que l'esprit est contenu dans le corps, alors que l'âme, le corps ne la contient pas ; que l'esprit, lorsqu'il quitte le corps, est anéanti, alors que l'âme, si ses opérations sont anéanties dans le corps, n'est pas anéantie en elle-même ; que l'âme meut le corps et lui procure la sensation et la vie, par l'intermédiaire de l'esprit, alors que l'esprit fait cela sans intermédiaire.

فَنَقُولُ: إِنَّ أَوَّلَ الْفَصْلِ بَيْنَهُمَا، أَنَّ
الرُّوحَ جِسْمٌ وَالنَّفْسَ لَيْسَتْ بِجِسْمٍ؛
وَأَنَّ الرُّوحَ مُتَوَكِّلٌ فِي الْبَدَنِ، وَأَنَّ النَّفْسَ
لَا يَحْتَوِيهَا الْبَدَنُ؛ وَإِنَّ الرُّوحَ إِذَا
فَارَقَ الْبَدَنَ بَطُلَ؛ وَالنَّفْسُ
تَبْطُلُ أَفْعَالُهَا مِنَ الْبَدَنِ وَلَا تَبْطُلُ
هِيَ فِي ذَاتِهَا؛ وَالنَّفْسُ تُحَرِّكُ الْبَدَنَ
وَتُنِيلُهُ الْحَيَاةَ بِتَوْسِطِ الرُّوحِ،
وَالرُّوحُ تَفْعَلُ ذَلِكَ بِغَيْرِ تَوْسِطٍ.

T.26

Come è facile constatare, si ritrovano nella *Risālah* molti elementi che mostrano una certa familiarità con la definizione dello spirito, con la sua funzione e con la sua differenza rispetto all'anima che si leggono nelle *Notti* di Tawḥīdī. La differenza tra lo spirito e l'anima riguarda, innanzitutto, la loro natura: lo spirito è un corpo, mentre l'anima è incorporea (cfr. *supra*: §1). Si tratta, in particolare, di un corpo sottile (cfr. T.23) e onnipervasivo che si spande nell'organismo attraverso i nervi (cfr. T.27), e agisce come strumento dell'anima affinché questa possa dare vita, movimento e percezione al corpo (cfr. §3). L'anima non si trova nel corpo (cfr. comm. in calce a T.29) e senza lo spirito-mediatore non sarebbe in grado di interagire con esso. Lo spirito, infine, perisce con il corpo, dal momento che è corporeo (cfr. §2). Dall'eterogeneità di natura dello spirito e dell'anima ne consegue, perciò, sia il tipo di causalità che ciascuno esercita nei confronti del corpo, sia il destino riservato a ciascuno alla morte di quest'ultimo. Qusṭā b. Lūqā, oltre a spiegare il ruolo dello spirito come fondamentale elemento di mediazione delle funzioni di un'anima esterna al corpo, chiarisce come questo, insieme a tutto ciò che non è anima razionale, perisca insieme al corpo. Nella *Risālah*,

infatti, le componenti anima irrazionale-spirito-corpo, strettamente legate tra di loro, sono destinate a perire, mentre l'anima razionale non muore dal momento che è una sostanza incorporea e immortale (e questo dato mostra chiaramente come Qusṭā b. Lūqā prenda le distanze dalla concezione galenica dell'anima mortale da un lato, e come si avvicini a una fonte neoplatonica dall'altro).

Lo statuto corporeo del *rūḥ*, di una qualità diversa rispetto al corpo terrestre – è intermedio tra la sostanza dell'anima e quella del corpo – è associato all'aggettivo «*laṭīf*, sottile», un termine che, in filosofia araba, diverrà tecnico per indicare il corpo dello spirito. Questo si ritroverà infatti nella *Notte 24*, come riportato nel T.23, ma ricorre anche in un testo coevo a Qusṭā b. Lūqā, la pseudo-*Teologia* di Aristotele (il biografo al-Qifṭī ci informa che al-Kindī era un contemporaneo del medico melchita, cfr. LIPPERT 1903: 292.13), in almeno due passi indipendenti dal greco di Plotino e messi in evidenza da D'Ancona (2017: 559-560; 583). Un esempio si trova nel nono *mīmar*, parafrasi di Plot., *Enn.* IV 7 [2], 2.1-10, alle righe in cui si riproduce la parte iniziale della lunga e articolata critica alla dottrina stoica dell'anima. Nella parafrasi araba si legge: «Se uno dice che anche l'anima cade sotto la corruzione perché essa è corpo, pur essendo un corpo sottile e fine, gli diciamo... *fa-'in qāla qā'ilun 'inna l-nafsa wāqī'atun taḥta l-fasādi 'ayḍan li-'annahā ḡismun min al-'aḡsāmi, ḡayra 'annahā ḡismun laṭīfun raqīqun, qulnā laḥū...*» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 440.1-4; 441.1-2). Sebbene Plotino si limiti a dire, nell'*incipit* del capitolo, che se l'anima è corpo sarà dissolubile, l'arabo aggiunge la precisazione «pur essendo un corpo sottile e fine, *laṭīf raqīq*». Considerando la descrizione dello spirito presentata da Qusṭā b. Lūqā (quella che si può leggere nel T.25), D'Ancona (2017: 560) conclude che «chi ha aggiunto alle parole di Plotino ἢ σῶμα μὲν ὄν πάντως ἀναλυτέον la precisazione che ciò avverrebbe anche se l'anima fosse un corpo sottile, era sicuramente consapevole di questa dottrina, ed è probabile che la conoscesse attraverso lo scritto di Qusṭā ibn Lūqā» (cfr. gli altri esempi di vicinanza tra la *Risālah* e la pseudo-*Teologia* nella formulazione della differenza tra l'incorporeità dell'anima e la natura corporea dello spirito, in cui ricompare l'aggettivo *laṭīf*, in *ivi*: 451.12-15; 453.14-15; 583).

Un ultimo aspetto che permette di accostare la concezione dello spirito di Siġistānī a quella esposta nella *Risālah* è legato alla modalità in cui lo spirito si spande nel corpo, cioè tramite i «nervi, 'aṣṣāb» collegati ai sensi, che si legge nel T.25. Propongo, di seguito, la traduzione della *Muqābasah* 71 in cui Siġistānī viene interrogato a proposito della risata, la facoltà che, secondo la tradizione peripatetica, è propria dell'uomo (cfr. ad es. l'*Isagoge* di Porfirio quando discute che cos'è il «proprio, ἴδιον»). Nelle ultime righe di questo testo si accenna al meccanismo attraverso cui spirito e anima collaborano.

Tawhīdī, *Muqābasah* 71
(ed. ḤUSAYN 1970: 294-295)

Ho chiesto ad 'Abū Sulaymān: «Cos'è la risata?» Rispose: «La risata è una potenza che trova origine tra la facoltà razionale e quella animale: questo è uno stato dell'anima quando si imbatte in qualcosa che trova insolito. E questa nozione, da un lato, si collega alla ragione: trovare qualcosa di insolito, infatti, è meravigliarsi, e meravigliarsi è cercare la ragione e la causa di ciò che accade. Dall'altro lato concerne la facoltà animale, quando viene emessa dall'anima. [La potenza] si muove o verso l'interno o verso l'esterno. Se si muove verso l'esterno, o è improvvisa e da essa scaturisce la rabbia, oppure è graduale e in equilibrio, e da essa scaturisce l'allegria e la gioia. Se si muove dall'esterno verso l'interno improvvisamente, da essa scaturisce la paura; se gradualmente, l'orrore. Se è attratta alternativamente dall'interno e dall'esterno, allora da essa scaturiscono degli stati, di cui uno è la risata, nel momento in

سألت أبا سليمان عن الضحك ما هو؟ فقال: الضحك قوة ناشئة بين قوتي المنطق والحيوانية، وذلك أنه حال للنفس باستطراف وارد عليها. وهذا المعنى متعلق بالنطق من جهة، وذلك أن الاستطراف إنما هو تعجب، والتعجب هو طلب السبب والعللة للأمر الوارد. ومن جهة يتبع القوة الحيوانية عندما تنبعث من النفس، فإنها إما أن تتحرك إلى داخل، وإما أن تتحرك إلى خارج. وإذا تحركت إلى خارج فإما أن يكون دفعة فيحدث منها الغضب، وإما أولا فاولا وباعتدال فيحدث السرور والفرح، وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فيحدث منها الخوف، وإما أولا فاولا فيحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاوز مرة

cui le due facoltà (*scil.* razionale e animale) sono attratte nella ricerca di una causa, allora [egli] una volta giudica che una cosa è così e una volta che non è così. Questo scorre nello spirito sino a raggiungere i nervi, che sono mossi da due movimenti contrari. A causa dei molti sensi coinvolti, a ciascuno dei quali sono collegati i nervi, una risata fragorosa giunge al volto».

الى داخل ومرة الى خارج فيحدث
منها احوال احدها الضحك، عند
تجاذب القوتين في طلب السبب
فيحكم مرة انه كذا ومرة انه ليس
كذا، ويسرى ذلك في الروح حتى
ينتهي الى العصب، فيحرك الحركتين
المتضادتين، وتعرض القهقهة في
الوجه لكثرة الحواس، ويعلق
العصب بواحد واحد منها.

T.27

La risata trova origine tra la facoltà animale dell'anima e quella razionale, in particolare quando quest'ultima tenta di "razionalizzare" qualcosa di insolito. Nella ricerca della causa di un fenomeno sorprendente si formano, infatti, dei giudizi e delle emozioni ambivalenti e contrastanti che scorrono nello spirito attraverso i nervi, a loro volta collegati ai sensi e, quindi, alla facoltà animale dell'anima: dal momento che molti sensi sono coinvolti, l'uomo ride. L'interazione tra le due facoltà dell'anima, in virtù della mediazione dello spirito, si traduce in risata: essa è, in definitiva, il risultato di giudizi contrastanti che coinvolgono numerosi sensi (nell'*Antologia di Oxford* si trova una descrizione della risata molto simile a quella che si legge nella *Muqābasah* 71 che funge da esempio per illustrare ciò che è chiamato «proprietà, *ḥāṣṣah*», quindi «what comes to the body on the part of its form, *mā yu'raḍu li-l-badani min qibali ṣuratihī*», cfr. ed. e trad. WAKELNIG 2014: 298.I-9; 299.I-14; questa *Muqābasah* si trova, inoltre, in ROSENTHAL (1956) 20II: 137-138, oltre che in KRAEMER 1986: 258). Nella *Risālah* lo spirito psichico, collegato all'attività sensitiva e al movimento, si diffonde dall'encefalo proprio attraverso i nervi: l'autore menziona, in particolare, sette coppie di nervi collegati ai sensi. Anche se nella *Muqābasah* 71 il rapporto spirito-nervi-sensi è solo accennato – dal momento che Siğistānī, quando parla di spirito, dimostra di volerlo trattare solo in relazione alla sua

funzione strettamente filosofica senza addentrarsi in spiegazioni di tipo medico-fisiologico – questa cursoria specificazione conferma la concezione dello spirito come strettamente legato al corpo e alla sensazione, avvicinando ulteriormente questa dottrina alla formulazione di Qusṭā b. Lūqā.

In conclusione, esaminata la concisa formulazione della concezione dello spirito, del suo statuto e della sua funzione filosofica nel corpo proposta da Siġistānī e Tawḥīdī nelle loro risposte al visir, è probabile che essa non attinga direttamente dalla descrizione del ruolo fisiologico dello πνεῦμα contenuta nelle opere, o nelle epitomi, del Galeno arabo (sulle opere galeniche tradotte in arabo e le edizioni ad oggi curate, cfr. BOUDON-MILLOT 2000: 451-466 cfr. inoltre le pubblicazioni del *Corpus Medicorum Graecorum – Supplementum Orientale*), ma che abbia attinto, direttamente o indirettamente, dall'interpretazione e dalla sintesi elaborata da Qusṭā b. Lūqā (elemento che potrebbe essere corroborato anche dalla presenza nella sezione dossografica della *Notte 35* di una definizione dell'anima che coincide letteralmente con quella che, nella *Risālah*, Ibn Lūqā attribuisce a Platone, cfr. comm. ll. 35.58-73, T.16). Infatti, anche se non tutti i *falāsifah* distinguono alla stessa maniera *nafs* e *rūḥ* o, in particolare, non descrivono alla stessa maniera la precisa funzionalità del *rūḥ* nel corpo, la dottrina dello spirito quale corpo sottile e intermediario tra corpo e anima che leggiamo formulata nella *Risālah* sembra abbia avuto ampia circolazione. Al-Kindī, invece, contemporaneo di Qusṭā b. Lūqā, dimostra nel citato *Discorso conciso e breve sull'anima* di avere consapevolezza di questa dottrina, pur rifiutandola decisamente: l'ipotesi di un'anima che fa uso di un rivestimento celeste per mediazione del quale entra ed esce dal corpo sublunare – «annahā lābisatun ġisman ṭaḥḥulu bihī fī ġirmin wa-taḥruġu bihī fī ġirmin» – è un «discorso manifestatamente sbagliato, *hādā qawlun ṣāhiru l-faṣādi*» (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 281.17-282.2 con una piccola modifica al testo arabo, cfr. ADAMSON-PORMANN 2012b: 146 nota 74).

Nel terzo capitolo del *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar*, Miskawayh scrive:

Miskawayh, *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar*
(ed. УРАЙМАН 1987: 123.4-124.5)

Diciamo ora che quando l'anima si muove del movimento che sta in relazione a ciò che è inferiore, secondo quanto abbiamo chiarito non è possibile che il corpo composto, per la sua grossolanità e spessore, si congiunga all'anima, per la sua sottigliezza e lontananza dalla sostanza corporea, se non grazie a degli intermediari attraverso cui il corpo si assottiglia progressivamente finché non arriva all'estremo limite al quale è possibile arrivare in quanto composto, poi la potenza dell'anima si ingrossa progressivamente, finché non arriva all'estremo limite al quale le è possibile arrivare. In quel momento tra di loro avviene la congiunzione che rende uno dei due ricettore dell'effetto dell'altro [...] ed è a seconda della purezza di questo spirito e del suo perfezionamento nei suoi organi che da esso proviene la potenza dell'anima e la sua disposizione a ricevere i suoi effetti, la sensazione e la comprensione.

ونقول الآن: أن النفس لما تحركت
الحركة المنسوبة إلى أسفل على ما
كنا بيناه، لم يكن ممكناً في الجسم
المركب - على جفائه وغلظه - أن
يتصل بالنفس - على لطفها وبعدها
عن الجوهر الجسمي - إلا بوسائط
يلطف فيها الجسم أولاً فأولاً حتى
ينتهي إلى غاية ما يمكنه أن ينتهي
إليه وهو مركب، ثم تجفو قوى
النفس أولاً حتى تنتهي إلى غاية
ما يمكنها أن تنتهي إليه، فحينئذ يقع
بينهما الاتصال الذي يصير أحدهما
قابلاً أثراً من الآخر. [...] وبحسب
صفاء هذا الروح وتهذه في آلاته
يكون صدور قوى النفس عنه
واستعداده لقبول آثارها من الحس
والفهم.

T.28

Questa non è l'unica occasione in cui Miskawayh parla dello spirito. Anche nella *Risālah fī l-laddāt wa-l-'ālām* (*Epistola sui piaceri e i dolori*; cfr. ARKOUN 1961-1962) Miskawayh spiega che le attività razionali si realizzano fisicamente per mezzo del *rūḥ*, il più sottile degli intermediari corporei. Si può trovare una dottrina dello spirito anche nel breve trattato *Fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-naḥs* (*Sulla diffe-*

renza tra lo spirito e l'anima) di 'Abū l-Farağ b. al-Ṭayyib (m. 1048), membro della scuola aristotelica di Baghdad (per una sintesi della vita, opere e bibliografia sull'autore, cfr. FERRARI 2006: 17-42 e 2016). Questi presenta una concezione dello spirito – che è «ğism laṭīf» e «'ālī», distinto in spirito «naturale, ṭabī'iyyah», «vitale, ḥaywāniyyah» e «psichico, nafsāniyyah», che si trovano rispettivamente nel fegato, nel cuore e nel cervello – perfettamente collocabile nel solco dei contenuti galenici della *Risālah* (cfr. LANGERMANN 2009).

Questa concezione dello spirito è attestata anche nel X secolo in Egitto. A formulare una dottrina dello spirito del tutto simile a quelle appena descritte è, infatti, 'Abū Ya'qūb 'Ishāq b. Sulaymān al-'Isrā'īlī (m. 955 ca.), meglio conosciuto con il nome di Isaac ben Solomon Israeli, medico e filosofo di cultura arabo-ebraica che, se da un lato è conosciuto come il medico personale di 'Ubayd Allāh al-Mahdī (r. 909-34), il fondatore della dinastia fāṭimide (cfr. la notizia di Ibn Ḡulğūl su Israeli in SAYYID 1995: 87), dall'altro è conosciuto come il filosofo neoplatonico che testimonia l'eredità filosofica di al-Kindī in occidente (su Israeli, cfr. ALTMANN-STERN 2009, ma anche la sintesi di vita e opere in LEVIN-WALKER-SADIK 2022, "Isaac Israeli", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/israeli/>, consultato il 14/09/2024). Israeli, infatti, «stands at the beginning of a Neoplatonic tradition in medieval thought that became a major aspect of Jewish philosophy and mysticism» (ALTMANN-STERN 2009: viii). L'*Epistola sulle definizioni delle cose e le loro descrizioni* (*Kitāb al-ḥudūd wa-l-rusūm*), un'opera contenente una raccolta di cinquantasette definizioni, la maggior parte delle quali parafrasi e citazioni (con o senza indicazione di attribuzione), di vari passaggi dall'opera kindiana (cfr. ALTMANN-STERN 2009: xvii-xviii) – originariamente scritta in arabo, ci è pervenuta in diverse versioni: una incompleta, in alfabeto ebraico, nei documenti della Genizah del Cairo, e due versioni latine complete, il *Liber de Definicionibus*, e due traduzioni ebraiche, intitolate *Sefer ha-Gvulim* –, propone la seguente definizione di «spirito vitale, אלקורל פי אלרוח»:

'Ishāq al-Isrā'īlī, *Kitāb al-ḥudūd wa-l-rusūm*
(ed. HIRSCHFELD 1903: 689.17-27;
trad. ALTMANN-STERN 2009: 48.1-49.15)

On the vital spirit. The ancients agree that the spirit is a subtle body which pervades, from the heart and through the arteries, the whole body and gives it life, respiration in the lung and pulse in the arteries. It ascends to the brain and from there it pervades, through the nerves, the whole body and gives it sense-perception and movement. If someone asks about the difference between the soul and the spirit, we answer that the difference is twofold. (1) Firstly, the spirit is a corporeal substance contained, confined, and surrounded by the body, while the soul is an incorporeal spiritual substance which surrounds and contains the body from without. (2) Secondly, the spirit is dissolved and destroyed together with the body, while the soul persists and remains after its separation from the body, though its action does not penetrate the body after the absence of the spirit which has given it life, sense-perception, and movement; when the body is deprived of the spirit and is dead, the soul does not penetrate it.

אלקול פי אלרוח אלחיואני
אנמע אלאואיל עלי אן אלרוח
גסם לטיף ינבת מן אלקלב פית
שריאנאת אלי גמיע אלבדן
ויפידה אלחיואָה ואלתנפם באל
ריה ואלנבין באלשריאנאת
ויתרקא צעדא אלי אלדמאג
וינבת מנה פי אלעצב אלי
גמיע אלבדן ויפידה אלחם
ואלחרכה פאן סואלנא ען
אלפרק בין אלנפם ואלרוח
קלנא אן אלפרק בינחמא יכון
מן גהתין אחדאחמא אן אלרוח
גוהר גסמי יחווה אלבדן ויחצרה
ויחייט בה ואלנפם גוהר רוחאני
יחוי אלבדן מן כארג ויחייט בה
ואלב אן אלרוח ינחל באנחלאל
אלבדן ויבטל בכסלאנה ואלנפם
תאבתה באקיה בעד מפארקתהא
ללבדן אלא אן פעלהא לא ינפד
פי אלבדן לעדמה באלרוח
אלמפידה לה אלחיוה ואלחם
ואלחרכה ואדא ערם אלבדן
אלחיואָה ואלחם צאר מואתא
ולם ינפד פעל אלנפם פיה
אצלא פאן.

T.29

Nel commento a questo passo Stern (in ALTMANN-STERN 2009: 49-51) dimostra come occasionalmente le definizioni di Israeli non

derivino da al-Kindī, ma da altre fonti e, in questo caso specifico, – direttamente o indirettamente – dalla *Risālah* di Qusṭā b. Lūqā. Questa conclusione è data dalla vicinanza tra la definizione di Israeli e il passo di Ibn Lūqā che si può leggere nel T.25. Infatti, oltre al fatto che per Israeli, come per la *Risālah*, «the physiological theories concerning the vital spirit, blood, arteries, and veins are the conventional ones derived from Galen», riprende da Ibn Lūqā la concezione secondo cui il vivente è dotato non solo di un'anima, ma anche di uno spirito vitale, cioè di un corpo sottile o di una sostanza corporea che pervade tutto il corpo attraverso i nervi e che, a differenza dell'anima, si trova nel corpo e perisce con esso. L'anima, invece, è una «sostanza spirituale incorporea» e immortale che avvolge il corpo dall'esterno e non dall'interno, riprendendo Plot., *Enn.* IV 3 [27], 20.14-15, trasmesso in arabo nel secondo *mīmar* della pseudo-*Teologia*: «L'anima non è il corpo, e non è circondata più di quanto non circonda, ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον, *wa-l-nafsu tuḥīṭu bi-l-makāni wa-l-makānu lā yuḥīṭu bihā li-'annah* 'illatun lahū, *wa-l-ma'lūlu lā yuḥīṭu bi-l-'illati bal al-'illatu tuḥīṭu bi-l-ma'lūli*» (trad. CASAGLIA *et alii* 1997; BADAWĪ 1955: 42.13-14; cfr. ALTMANN-STERN 2009: 50). L'anima, per mediazione dello spirito, può dare vita, percezione e movimento al corpo. Senza questo strumento, invece, non può interagire con esso (di Israeli cfr. inoltre, il §I del *Libro sullo spirito e l'anima e la differenza tra i due* in ALTMANN-STERN 2009: 108-109).

Tornando a Baghdad (e dintorni), un ulteriore elemento che attesta la circolazione della dottrina dello spirito di Qusṭā b. Lūqā nei circoli intellettuali del X e XI secolo è il fatto che un estratto della *Risālah* – che riguarda proprio la relazione tra lo spirito psichico e i nervi – è contenuto nell'*Antologia di Oxford* (cfr. WAKELNIG 2014: 248.3-250.10; 249.4-251.14), insieme a un altro passo, anonimo e non ancora identificato, che contiene una distinzione tra anima e spirito analoga agli estratti della *Risālah* presenti nell'*Antologia* stessa. Quest'ultimo passo costituisce un'ulteriore testimonianza di quanto le formulazioni di Tawḥīdī (in particolare quelle del T.23) siano vicine e accostabili all'eredità della concezione del medico melchita raccolta dal *Philosophy Reader*:

Antologia di Oxford
(ed. e trad. WAKELNIG 2014:
190.II-13; 191.I3-17)

وقال بعضهم النفس جوهر إلهي
مدبرة للجسد والروح جسم لطيف
منبت في الجسد. والإنسان يصير
إنساناً بالنفس. فأما الروح فللحيوان
كلها. وكل ذي نفس فذو روح
وليس كل ذي روح ذا نفس.

One of them says: the soul is a divine substance which directs the body, whereas the spirit is a fine body which is spread in the body. Man becomes man through the soul. As to the spirit, all animals have [it]. Everything possessing a soul also possesses a spirit, but not everything possessing a spirit possesses a soul.

Tawhīdī, *Kitāb al-'imtā'*
wa-l-mu'ānasah, Notte 24
(ed. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953:
II, II3.8-17)

وعلى هذا اتفق رأي الحكماء، لأنهم
حكّموا بأنّ الرُّوحَ جسمٌ لطيف
منبتٌ في الجسد على خاصٍ ما له
فيه فأما النفس الناطقة فإنها جوهرٌ
إلهي، وليست في الجسد على خاصٍ
ما له فيه ولكنها مدبرة للجسد؛ ولم
يكن الإنسان إنساناً بالروح، بل
بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح
لم يكن بينه وبين الجمار فرق، بأنّ
كان له روح ولكن لا نفس له.

In questo modo l'opinione dei saggi si accordò, dal momento che essi hanno giudicato che lo spirito è un corpo sottile che si diffonde nel corpo secondo qualcosa che gli è proprio. Quanto all'anima razionale, essa è una sostanza divina che non si trova nel corpo secondo qualcosa che le è proprio, tuttavia lo dirige. L'uomo non è uomo in virtù dello spirito, ma in virtù dell'anima. Se fosse uomo in virtù dello spirito, non vi sarebbe differenza tra lui e l'asino, dal momento che avrebbe uno spirito ma non un'anima.

Sebbene sia probabile che queste siano le tradizioni e le formulazioni più vicine a Tawhīdī e Siġistānī, e che potrebbero costituire le fonti delle loro visioni sullo spirito, ci sono anche altri candidati da cui possono aver letto definizioni e descrizioni filosofiche riguardanti il *rūh*-πνεῦμα. Un esempio è rappresentato dalle fonti dossografiche arabe: sia il *Libro di Ammonio sulle opinioni dei filosofi* (*Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah*) sia il citato *Libro di Plutarco sulle opinioni sulla natura espresse dai dotti* (*Placita philosophorum*), menzionano, seppur in termini diversi, il *rūh*-πνεῦμα. Per entrambe le dossografie vi sono testimonianze del fatto che esse erano conosciute dal circolo di Siġistānī (cfr. *supra*: 31 e, limitatamente ai *Placita*, cfr. anche un esempio lampante al comm. ll. 35.58-73, T.16).

Nel *Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah*, una dossografia sulle opinioni fisiche dei filosofi antichi, vi è una descrizione interessante dell'ὄχημα che, secondo l'*incipit* del passo, esprimerebbe l'opinione dei «sapiienti del portico, *hukamā' ahl al-miẓallah*», insieme a quella di Crisippo e Zenone. Secondo questi, l'anima, nella sua discesa nel mondo corporeo, si serve di due rivestimenti materiali: il *ġism* e il *ġirm*. Il primo accompagna direttamente l'anima nella discesa, è impalpabile e sostanzialmente legato alla sfera del cielo in quanto composto di elementi sottili quali il fuoco e l'aria (in questa caratterizzazione del *ġism* si nota una certa vicinanza con la dottrina stoica dell'anima, che la concepisce come un corpo imperituro composto di fuoco e aria). Il secondo, invece, è composto di elementi pesanti, l'acqua e la terra, e non è direttamente connesso con l'anima, ma lo è con il *ġism*. Entrambi i corpi, dunque, hanno il ruolo di consentire all'anima di interagire con l'elemento materiale, ma solo uno dei due perisce, l'altro no. Come spiega Rudolph (1989: 186-189), si tratta della testimonianza tangibile dell'eredità della concezione procliana dell'ὄχημα (cfr. DODDS 1963: 313-321). Per Proclo, infatti, non tutto il corpo astrale perisce con il corpo: la sua componente inferiore, composta dei quattro elementi, è mortale, mentre la sua componente più nobile è immortale e non percepibile dai sensi (cfr. Procl., *In Tim.* III, 236.31-238.27 DIEHL).

Riporto la traduzione della maggior parte della sezione considerata:

pseudo-Ammonio, *Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah*
(ed. RUDOLPH 1989: 61.5-63.9)

Essi sostenevano che l'anima ha due corpi: uno [composto] da fuoco e aria, l'altro da acqua e terra. L'anima è unita al corpo fatto di fuoco e aria, mentre il corpo fatto di fuoco e aria è unito al corpo fatto di acqua e terra. L'anima manifesta le sue attività in quel corpo, il quale non ha né lunghezza, larghezza, profondità, né estensione spaziale. Siccome non ha né profondità, né lunghezza né larghezza [né estensione spaziale], esso viene chiamato *ḡism*, mentre tutto ciò che possiede lunghezza, larghezza, profondità ed estensione spaziale è chiamato *ḡirm*. E sostenevano che quando l'anima manifesta le sue attività presso di noi attraverso due mediatori, di cui uno è più oscuro, a causa di questo, esse non possiedono una luce né forte né pura. E sostenevano che l'anima, se immacolata e purificata da ogni nefandezza, giunge nel mondo superiore a ciò che le è simile, a ciò che le somiglia in tutto e che le è congenere; e quel *ḡirm* fatto di fuoco e aria in quel mondo è il suo *ḡism*, ma purificato da ogni peso e da ogni rivestimento. Quanto al *ḡirm* fatto di acqua e terra, esso si dissolve e perisce in quanto è del tutto dissimile dal *ḡism* celeste, poiché il *ḡism* celeste è sottile e leggero, privo di peso e impalpabile. Esso è colto

وذكروا أنّ النفس لها جرمان جرم
من النار والهواء وجرم من الماء
والأرض فالنفس متحدة بالجرم
الذى من النار والهواء، والجرم
الذى من النار والهواء متحد بالجرم
الذى من الماء والأرض فالنفس
تظهر أفاعيلها في ذلك الجرم وذلك
الجرم ليس له طول ولا عرض ولا
قدر ولا مكان فلها صار (له) لا قدر
ولا طول ولا عرض (ولا مكان)
سموه جسمًا، وكلّ ما هو ذو طول
وعرض وقدر ومكان فإتّهم سموه
جرمًا وذكروا أنّ النفس إذا كانت
تظهر أفاعيلها إثمًا عندنا بمتوسطين
كان أحدهما أظلم لم يكن لها نور
شديد ولا نقى به وذكروا أنّ النفس
إذا كانت طاهرة نقيّة من كلّ دنس
صارت في العالم الأعلى إلى شبهها
الذى يشأ كلها ويجانسها وكان ذلك
الجرم الذى من النار والهواء جسمها
في ذلك العالم إلّا أنّه يهذب من كلّ
ثقل ومن كلّ قشر وأمّا الجرم الذى
من الماء والأرض فإتّه يدثر ويفنى
لأنّه غير مشأ كل للجسم السماوى
لأنّ الجسم السماوى لطيف خفيف

esclusivamente dalla vista, nel modo in cui le cose spirituali sono colte dall'intelletto. Tuttavia, il *ġism* celeste è più sottile rispetto alle sostanze pure colte dal senso della vista, così come le immagini spirituali presenti nell'intelletto sono più sottili rispetto a ciò che i sensi interni dell'anima colgono della creazione del Creatore. [...] Se infatti l'anima particolare si divide dall'anima universale, e l'intelletto particolare [si divide] da quello universale, diventa più spesso ed entra nel novero del *ġirm*, poiché tutto ciò che discende si unisce al *ġirm*, e il *ġirm* fa parte dell'acqua e della terra. Questi due [elementi] sono pesanti e si muovono verso il basso. Al contrario, tutto ciò che congiunge l'anima particolare all'Anima universale, e l'intelletto particolare a quello universale, si muove verso l'alto, perché l'anima si unisce al *ġism*, e il *ġism* è fatto di fuoco e di aria, entrambi [elementi] sottili che si muovono verso l'alto. Questi due corpi composti, se si uniscono, diventano un'unica cosa alla vista; ma osservati con i sensi interni e con l'intelletto non sono un'unica cosa. In questo mondo il *ġism* è racchiuso dentro al *ġirm*, perché è più spirituale e perché questo mondo non gli è simile né congenere, mentre il *ġirm* è simile e congenere a questo mondo.

لا وزن له ولا يلبس وإنما يدرك من البصر فقط كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل فالطف ما يدرك الحس البصري من الجواهر المحضة منه جسم السماء كما أنّ الحواس الباطنة والنفسيّة أطف ما تُدرك من إبداع البارئ الآثار التي عند العقل [...] إذا انفصلت النفس الجزئية من النفس الكلية والعقل الجزئي من العقل الكلي غلظت وصارت من حيز الجرم لأنّها كلّها سفلت فإنّها تتحد بالجرم والجرم من حيز الماء والأرض وهما ثقيلان يذهبان سفلاً وكلّهما اتّصلت النفس الجزئية بالنفس الكلية والعقل الجزئي بالعقل الكلي ذهبت علواً لأنّها تتحد بالجسم والجسم من حيز النار والهواء وكلاهما لطيفان يذهبان علواً وهذان الجرمان المرتبان إذا اتّحدا صارا شيئاً واحداً عند الحس البصري، فأما عند الحواس الباطنة وعند العقل فليست شيئاً واحداً فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم لأنّه أشدّ روحانية ولأنّ هذا العالم ليس مشاكلاً له ولا مجانساً والجرم مشاكل مجانس لهذا العالم.

Quanto ai *Placita philosophorum*, la dottrina stoica dell'anima-
 πνεῦμα è testimoniata in almeno due occasioni (cfr. *Placita* IV 4, 4;
 IV 21, 1-4), ed entrambe si possono leggere nell'edizione ara-
 ba e nella traduzione tedesca di Daiber (1980: 51.11-15; 60.14-61.2).
 In particolare, in risposta alla domanda: «Come percepisce l'ani-
 ma e qual è la sua parte egemonica? *Kayfa taḥissu l-naḥsu wa-mā*
ḡuz'uhā l-ra'īsu?» (ivi: 60.14-61.2), è riportato il pensiero degli stoici
 secondo cui l'anima, quale sostanza percipiente, si estende dall'e-
 gemonico, chiamato «*fīkr*, pensiero», alle parti del corpo «come da
 un vivente dai molti piedi protendono i piedi, *kamā tanba'itu min*
al-ḥayawāni l-katīri l-'arḡuli 'arḡuluhū» (ivi: 60.18): quelli che, in gre-
 co, erano i tentacoli di un polpo (*Placita* IV 21, 1-4). Secondo la dot-
 trina stoica, infatti, dall'ἡγεμονικόν, la parte principale, superiore e
 più elevata dell'anima, localizzata nella testa, si diramano le altre
 sette parti dell'anima: le prime cinque corrispondono ai cinque sensi
 (vista, udito, olfatto, gusto, tatto) che equivalgono al πνεῦμα che si
 estende, rispettivamente, dall'egemonico verso gli occhi, le orec-
 chie, le narici, la lingua e le superfici epiteliali della sensibilità tattile.
 Le due parti rimanenti corrispondono alle facoltà vocale e genitale:
 il protendere del πνεῦμα dall'egemonico verso i testicoli e la laringe,
 la lingua e gli organi atti alla parola. In *Placita* IV 4, 4, come pure in
 Daiber (1980: 51.11-15), l'anima è divisa in otto parti (e non in sette),
 in quanto comprende anche la facoltà egemonica: in questo caso
 il testo ricalca maggiormente la metafora greca del polpo che è do-
 tato di otto tentacoli.

Nell'opera pseudo-platonica intitolata *Multaqaṭāt 'Aflātūn al-'ilāhī*
 – che, come spiega Arnzen (2009: 18 s.), è un'opera gnomologica
 contenente circa trecento «qāla», o formule simili, di varia lunghezza
 e argomenti che vanno dall'epistemologia, alla fisica, alla cosmolo-
 gia, alla metafisica, etc., strettamente imparentata per la maggioran-
 za degli *gnomologia* con la prima parte di una versione del *Taqwīm*
al-siyāsah al-mulūkiyyah wa-l-'ahlāq al-iḥtiyārīyyah, una collezione
 di detti filosofici, etici e politici similmente attribuiti a Platone –
 si legge che: «Lo spirito animato è un corpo sottile che sta tra
 la costituzione dell'aria e quella del fuoco, di forma repentina,
 ed esso si genera nell'animale, è filtrato nel blocco del cervello e da

esso si diffonde verso gli altri organi, *al-rūḥu l-nafsāniyyu ḡismun laṭīfun bayna qawāmi l-hawā'i wa-qawāmi l-nāri sarī'u al-tašakkuli wa-huwa yatawalladu min al-ḥayāwāniyyi wa-yatašaffā bi-ḥaḡbi l-dimāḡi wa-minhu yanbattu 'ilā sā'irati l-'a'dā'i* (BADAWĪ 1974a: 288.6-8; cfr. inoltre 285.12-15; 287.18-288.5; cfr. ARNZEN 2009: 39).

35.III-II7 *وَأَمَّا الْمَانِع ... بِنَفْسِهِ* — A questo punto si passa ai quesiti riguardanti cosa impedisce che l'anima sia un corpo e che cosa impedisce che l'anima sia un accidente (mentre la terza parte del quesito, cioè che cosa impedisce che l'anima sia entrambi, corpo e accidente, è affrontata più avanti). Tawḥīdī, in questo caso, non riprende la domanda prima di riportare il discorso del maestro, che pure non si dilunga nelle risposte, poiché si tratta di aspetti già trattati «con perfetta chiarezza, *bi-bayān tāmm*» in un'occasione precedente. Tanto il riferimento alla semplicità dell'anima, quanto alla sua incorporeità e sussistenza in sé, rendono tale accenno a «una discussione sull'anima, *mudākaraḥ fī l-nafs*» svoltasi «alcune notti fa, *mundu layālin*» un plausibile riferimento non a un *maḡlis* qualsiasi, ma proprio a quello registrato da Tawḥīdī nella *Notte 13*: il discorso di Siḡistānī verteva, infatti, sulla differenziazione tra gli stati del corpo e dell'accidente rispetto a quelli dell'anima quale «ḡawhar mabsūt». Se nelle righe in esame si parla di un'anima che si allontana da ogni «qualifica, *na't*» legata al corpo, nella *Notte 13* essa si allontana dagli «stati, *'aḥwāl*» dello stesso; cfr. ll. 13.73-75: «essa (*scil.* l'anima) ha degli stati che si distinguono dagli stati del corpo tanto da non avere nulla in comune con essi, allo stesso modo la troviamo distinta rispetto agli accidenti» e i comm. ll. 13.80-89 e ll. 13.90-92.

35.II8-II23 *وَأَمَّا قَوْلُهُ وَهَلْ تَبْقَى ... الْإِنْسَان* — L'anima permane o si annienta? L'anima, risponde Siḡistānī, permane e non si annienta dal momento che è semplice (l. 35.II8) e «in virtù della propria semplicità, *li-basāṭātihā*», «non subisce ciò che la potrebbe annientare, *laysa yaṭra'u 'alayhā mā yufnīhā*» (ll. 35.I30-I31). Essa, infatti, non ha un «contrario, *didd*» che può corromperla come avviene nel caso del corpo. La corruzione, il logoramento e la morte – prosegue il filosofo – colpiscono l'uomo nella sua componente composita nel momento

in cui l'anima se ne separa; da quest'ultima, invece, non si separa nulla da giudicarla corruttibile come il corpo: le due componenti, corpo e anima, non sono in alcun modo assimilabili o paragonabili e, anzi, la prima vive in virtù della seconda. Le risposte concise relative alla permanenza o, al contrario, all'annientamento dell'anima (ll. 35.130-131) rimandano, almeno parzialmente (in particolare l. 35.119: l'anima non ha un «*didd*» che la può corrompere), alla prova dell'immortalità dell'anima di Platone di *Resp.* X, 608 c 9-611 a 2 (nella seconda parte della risposta, invece, ll. 35.119-121, Siğistānī non si focalizza sul “male specifico” ma sull'elemento della separazione: l'uomo si logora perché l'anima se ne separa, mentre dall'anima non si separa nulla da pensarla corruttibile).

La prova platonica dell'immortalità dell'anima del X libro della *Repubblica* può essere sintetizzata nel modo seguente: il male è ciò che corrompe e distrugge, il bene è ciò che giova e conserva. Ogni cosa ha un bene e un male specifico: quest'ultimo è come la muffa per il legno, la ruggine per il rame, la malattia per il corpo, *etc.* Se tra gli esseri si trova una cosa che ha un male specifico che può guastarla, ma che non può distruggerla, essa è strutturalmente «indistruttibile, ὁλεθρος οὐκ ἔν» (Plat., *Resp.* X, 609 b 6). L'anima ha un male specifico, quello morale, come «la disonestà, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία» (Plat., *Resp.* X, 609 b 10-c 1). Questi mali, tuttavia, non la corrompono e non la logorano, al contrario del corpo che è «consumato, distrutto, e infine ridotto a un noncorpo dal suo male specifico, ossia la malattia, ὥσπερ σῶμα ἡ σώματος πονηρία νόσος οὔσα τήκει καὶ διόλλυσι καὶ ἄγει εἰς τὸ μηδὲ σῶμα εἶναι» (Plat., *Resp.* X, 609 c 5-7). Se l'anima non è distrutta dal male che le è proprio, è assurdo pensare che essa possa essere distrutta dai mali delle altre cose. Stando così le cose, «è necessario che [l'anima] sempre sia: e se è sempre, è immortale, ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ ὄν εἶναι· εἰ δ' αἰεὶ ὄν, ἀθάνατον» (Plat., *Resp.* X, 611 a 1-2; per le citazioni dal dialogo platonico, cfr. trad. RADICE 2009).

Questa prova platonica sarà ripresa da Proclo sia nella X dissertazione del suo commento alla *Repubblica* (Procl., *In Plat. Rem Publicam* II, 90.19-91.14 KROLL 1899) per spiegare la ragione per la quale l'anima non è distrutta neppure dai mali che le sono propri, sia nel *Monibblon*,

una monografia sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima perduta in greco ma conservata in latino nelle *Solutiones ad Chosroem* di Prisciano Lido (cfr. Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, 47-49 BYWATER 1886) e in arabo in almeno tre testimonianze identificate dagli studiosi: (§1) il *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar* di Miskawayh e due brevi opere attribuite a Platone, (§2) le *Ḥuḡaḡ 'Aflātūn 'alā baqā' al-nafs* (*Le prove di Platone sulla permanenza dell'anima*) e (§3) la *Tamarah laṭīfah min maqāyīs 'Aflātūn fī 'anna l-nafs lā tafsud* (*Il frutto sottile dei sillogismi di Platone sul fatto che l'anima non è corruttibile*). In effetti, nel *Fihrist* (FLÜGEL 1871-1872: I, 252.15-16), Ibn al-Nadīm ci informa dell'esistenza di un *Libro dell'esposizione della dottrina di Platone circa il fatto che l'anima è immortale, tre capitoli* (*Kitāb šarḥ qawl Falātūn 'anna l-nafs ḡayr mā'itah, talāt maqālāt*): anche se il biobibliografo non fa alcun riferimento a una traduzione araba dell'opera, questa doveva circolare proprio per il fatto di essere la fonte dei testi (§1), (§2) e (§3).

(§1) La testimonianza contenuta nei capitoli sei e sette della seconda questione *Sull'anima e i suoi stati* (*Fī l-nafs wa-'ahwālāhā*) del *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar* di Miskawayh (UḌAYMAH 1987: 81-85) è stata messa in evidenza prima da Rosenthal (1940: 398-401) poi da Westerink (1980) che ne identifica la fonte. Il confronto tra le prove dell'immortalità dell'anima di Miskawayh e quelle sintetizzate da Prisciano nelle *Solutiones ad Chosroem* – in entrambi i casi si tratta della dimostrazione del *Fedone* (102 b 3-106 e 2), dell'argomento di *Repubblica* X (608 c 9-611 a 2) e infine della prova del *Fedro* (245 c 5-246 a 2); sia la prova del *Fedone* sia quella del *Fedro* sono citate nel comm. ll. 13.32-47; per le affinità e le differenze tra la ripresa degli argomenti platonici formulati in latino e quelli formulati in arabo, cfr. CHEMI 2014 – dimostra che la fonte del primo è la stessa che il secondo dichiara all'inizio delle sue *Solutiones*: un *Monobiblon* di Proclo sul tema. Gli argomenti esposti nel *Fawz al-'aṣḡar* si ritrovano sia nell'*Antologia di Oxford* (cfr. WAKELNIG 2014: 166-171 e 400), sia nell'anonimo *Kitāb al-ḥikmah*, conservato nel ms. Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1933, ff. 63r l. 19-64r l. 14 (studiato da WAKELNIG 2009: 86-88; cfr. CHEMI 2014: 133 nota 60). Riporto di seguito il secondo argomento sull'immortalità dell'anima tratto dal *Fawz al-'aṣḡar*, quello che riguarda Plat., *Resp.* X:

Miskawayh, *Kitāb al-fawz al-'aṣḡar*

(ed. 'UḍāyMAH 1987: 82.4-83.7; trad. CHEMI 2014: 136)

Quanto alla seconda prova, essa è basata sul principio che nell'anima non c'è il male. [...] Il male è legato alla corruzione e la corruzione è legata al non-essere e il non-essere alla materia. Quindi il male è legato alla materia. [...] Il contrario di questa malvagità è il bene. Il bene è legato alla permanenza, la permanenza è legata all'essere e l'essere è la prima forma creata dal Creatore Altissimo. [...] L'esposizione del bene, del male e di ciò che non è né bene né male richiede un lungo discorso che ci farebbe oltrepassare i limiti del nostro discorso presente. Chi ha letto i discorsi di Platone su questo argomento e il libro in cui Proclo tratta questo argomento e anche i discorsi di Galeno su questo, sa bene quanto sia lungo e quanto abbia bisogno di spiegazione. Tuttavia, mi sono sforzato di riassumerlo e di farlo comprendere attraverso una spiegazione. Adesso ricapitoliamo e diciamo: l'anima è una forma, grazie alla cui esistenza nel corpo questo diviene perfetto; quindi non è una materia. Abbiamo già spiegato anche che essa non è una forma materiale, cioè qualcosa che ha bisogno della materia per esistere. Perciò nell'anima non c'è affatto il male. Di conseguenza, l'anima non ha né corruzione né non-essere. Quindi l'anima è perenne. Così, la prova deve essere formulata

وأما الحجة الثانية فإنها مبنية على أنه لا رداءة في النفس [...] إن الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم مقترن بالهوى، فالرداءة مقترنة بالهوى [...] ومقابل هذه الرداءة الجودة، والجودة مقترنة بالبقاء والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو أول صورة أبدعها الباري تعالى [...] وفي تبين الخير والشر الذي هو لا خير ولا شر كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه. ومن قرأ كلام أفلاطن فيه وكتابا لبرقلس خصه به، وكلاما لجالينوس فيه تبين له طوله وحاجته إلى الشرح، إلا أنني قد اجتهدت في اختصاره وإيراده مع ذلك مشروحا، ونعود الآن فنقول: إن النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه وليست إذا هوى، وقد بينا أيضا أنها ليست صورة هيولانية أي محتاجة إلى الهوى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من رداءة، فالنفس ليس لها فساد، فالنفس ليس لها عدم، فالنفس إذا باقية. فأما سياقة البرهان فهكذا: النفس ليس فيها شيء من

come segue: nell'anima non c'è assolutamente il male; tutto ciò in cui non c'è assolutamente il male non è corruttibile; quindi l'anima è incorruttibile.

الرداءة وكل ما ليس فيه شيء من
الرداءة فليس بفساد فالنفس إذا
ليست بفسادة.

T.32

Come sottolinea Chemi (2014: 136-137), Miskawayh propone un'argomentazione diversa rispetto a quella di Prisciano (e anche molto lontana da quella che si legge in *Resp. X*): invece di dichiarare che l'anima non si corrompe né con il proprio male specifico, né con quello estraneo, questi dichiara che «nell'anima non c'è il male, *lā radā'ah fī l-nafs*», poiché il male è legato alla materia e l'anima non è materiale. Dal momento che ciò che non contiene il male non è corruttibile, l'anima non lo è. A questo punto Miskawayh introduce una digressione sulla natura e sull'origine del bene e del male che, per come formulata, è da escludere si trovasse nel *Monobiblon* di Proclo (*ibidem*).

A presentare una versione più fedele della prova esposta in Plat., *Resp.*, X sono le testimonianze (§2) e (§3) del *Monobiblon* di Proclo in arabo: due brevi opere sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima, giunte sino a noi in forma anonima, edite da Badawī rispettivamente nella raccolta *'Aristū 'inda l-'arab* (BADAWĪ 1947: 73.15-74.15) e *'Aflātūn fī l-'islām* (BADAWĪ 1974a: 331-332) e oggetto di studio di Hasnaoui (1997), di cui presenta una traduzione e un confronto testuale che ne dimostra l'origine procliana. Anche in questo caso riporto le sezioni contenenti la prova dell'immortalità dell'anima utile alla presente disamina: quella di *Resp. X*. Nelle *Huḡaḡ 'Aflātūn 'alā baqā' al-nafs* è riportata nel secondo argomento; nella *Tamarah laṭīfah min maqāyīs 'Aflātūn fī 'anna l-nafs lā tafsud* è riportata nel primo argomento:

pseudo-Platone, *Huḡaḡ 'Aflātūn 'alā baqā' al-nafs*
(ed. BADAŌI 1947: 74.2-3; trad. HASNAOUI 1997: 396)

En outre, tout ce qui se corrompt dans sa substance a en lui un mal propre (qui est corrupteur), de sa substance; or l'âme n'a en elle nul mal propre qui soit corrupteur de sa substance; l'âme donc n'est pas corruptible dans sa substance.

كل ما يفسد في جوهره ففيه شر
خاص به لجوهره، والنفس ليس
منها من الشر الخاص بها مفسد
لجوهرها. فالنفس إذن غير فاسدة
في جوهرها.

T.33

pseudo-Platone, *Tamarah laṭīfah min maqāyīs 'Aflātūn fī 'anna l-nafs lā tafsud*
(ed. BADAŌI 1974a: 331.5-16; trad. HASNAOUI 1997: 399-400)

Tout ce qui se corrompt ne se corrompt que par le défaut qui lui est propre. Or l'âme n'a pas cette qualité [de se corrompre par le défaut qui lui est propre], donc elle ne se corrompt pas. Et le défaut propre à l'âme c'est l'ignorance, l'injustice, la lâcheté et la témérité et en général les vices. [...] Et ces vices ne corrompent pas la substance de l'âme, mais ils lui nuisent. Si le défaut de l'âme corrompait la substance de l'âme, comme les maladies du corps corrompent la substance du corps, cela serait manifeste. Et si ces défauts corrompaient la substance de l'âme, il faudrait que les méchants ressentissent la corruption de la substance de leur âme comme ils ressentent la corruption des substances de leurs corps et qu'ils en souffrissent davantage. Or les méchants ne trouvent pas que leur âme faiblisse sous l'action de ces

كل ما يفسد فانما يفسد من الرداءة
الخاصة به. والنفس ليست بهذه
الصفة، فهي لا تفسد. والرداءة
الخاصة بالنفس هي الجهل والجور
والجبن والتهور، وبالجملّة الرذائل. [...] وهذه لا تفسد جوهر النفس، لكن
تضرّ بها. ولو كانت رداءة النفس
تفسد جوهر النفس، كما أن أمراض
البدن تفسد جوهر البدن، لقد كان
يكون ذلك ظاهراً. ولو كانت هذه
تفسد جوهر النفس لقد كان يجب أن
يحبس الأشرار بفساد جوهر نفوسهم كما
يحبسون بفساد جواهر أبدانهم ويتألمون
بذلك أكثر. وليس يجد الأشرار
نفوسهم تضعف عند ذلك، بل تقوى
في مقاومة من يضادهم. فالشروع
المذكورة مضرّة بالأفعال، لا بالذات.

défauts mais qu'elle se renforce dans
la lutte contre ceux qui les contra-
rient. Ainsi les maux dont on parle
nuisent aux actions, non à l'essence.

T.34

Sia nelle *Ḥuḡaḡ 'Aflātūn* sia nella *Tamarah laṭīfah*, la prova di *Resp. X* è riportata due volte: nel primo caso è ribadita nel quinto argomento (cfr. BADAŪI 1947: 74.II-13; HASNAOUI 1997: 397), nel secondo caso nella parte finale dell'opera in forma di sillogismo (BADAŪI 1974a: 332.6-8; HASNAOUI 1997: 400). Quest'ultimo è «verbalement identique» alla formulazione del secondo argomento delle *Ḥuḡaḡ 'Aflātūn*: per questa e per altre somiglianze tra i due brevi testi, Hasnaoui (1997: 401) conclude che essi dipendono da una fonte comune. Vi sono, inoltre, delle affinità tra i due testi platonici e il *Fawz al-'aṣḡar*: una delle prove sull'immortalità dell'anima riportata da Miskawayh combacia, ad esempio, con l'argomento del *Fedone* per come è espresso nelle *Ḥuḡaḡ 'Aflātūn* (ivi: 403), oppure, rispetto al primo argomento riportato nella *Tamarah laṭīfah*, si può constatare l'uso comune del termine «radā'ah» per indicare il male (cfr. T.32 e T.34). Sempre in relazione al primo argomento della *Tamarah laṭīfah* (T.34), il motivo secondo cui i mali dell'anima non ne corrompono l'«essenza, *dāt*», ma soltanto le «attività, *'afāl*» – elemento che si ritrova anche nella X dissertazione del commento di Proclo alla *Repubblica* (KROLL 1899: II, 91.9) – è collegabile alla sintesi della stessa prova nelle *Solutiones* di Prisciano (BYWATER 1886: 48.3-5; HASNAOUI 1997: 405).

La prova dell'immortalità dell'anima di cui troviamo una sbiadita attestazione in *Siḡistānī* non è stata trasmessa al mondo arabo solo tramite le testimonianze arabe del *Monobiblon* di Proclo. Un altro esempio che la contiene è il compendio sull'anima dello pseudo-Gregorio in entrambe le sue versioni arabe, in particolare nel sesto capitolo e nella sesta preposizione, entrambi intitolati: «Sul fatto che l'anima è immortale», rispettivamente «*fi 'anna l-nafs lā tamūt*» e «*fi 'anna l-nafs ḡayr mā'itah*». Di seguito, nel T.35, riporto la sesta proposizione della versione breve e, in calce a questa, qualche osservazione sulla dottrina contenuta nella versione lunga:

pseudo-Aristotele, *Risālah fī l-nafs*
(ed. GÄTJE 1971a: 127.46-48)

Come abbiamo chiarito, se l'anima è semplice, in essa non vi sono parti. Ciò che non ha parti, non ha in sé un contrario. E ciò che non ha in sé un contrario, non ha neppure corruzione. Ciò che non ha in sé corruzione, non muore. Pertanto, l'anima non muore. [...] Inoltre: ciascuna cosa corruttibile è corrotta dai propri lati malvagi e rafforzata dai propri lati buoni. I lati buoni dell'anima sono la pietà, la virtù e la giustizia, ma queste cose non la rafforzano. I lati malvagi dell'anima sono la peccaminosità, la licenziosità e l'iniquità, ma questi non la corrompono. L'anima, dunque, è incorruttibile. Ciò che non è raggiunto dalla corruzione, infatti, è imperituro, dunque l'anima è imperitura. Quanto al corpo, esso è corrotto dai propri lati malvagi, che sono i dolori, le malattie e la morte; e prospera per i propri lati buoni, che sono la forza, la salute e la regolarità delle membra.

إذا كانت النفس بسيطة فلا أجزاء فيها كما يَتَنَبَّأ، وما لا أجزاء فيه فلا تضادّ فيه، وما لا تضادّ فيه فلا فساد فيه، وما لا فساد فيه فلا موت فيه فالنفس إذن لا تموت. [...] وأيضاً فإنّ كلّ فاسد فساوئُهُ تفسده ومصلحُهُ ثبته، ومصلح النفس البرّ والعفاف والعدل وهذه الأشياء ليست بمثبتة لها ومساوئها الفجور والجون والجور وهذه ليست بمفسدة لها فالنفس إذن غير فاسدة، وما لا يناله فساد فغير ميّت فالنفس إذن غير ميّنة، وأمّا البدن فيفسد بمساوئه التي هي الآلام والأمراض والموت ويصلح بمصلحه التي هي القوة والصحة واستواء الأعضاء.

T.35

L'argomentazione schematica contenuta nella sesta proposizione della versione breve del Λόγος κεφαλαιώδης dimostra l'immortalità dell'anima prima di tutto a partire dal fatto che essa è «mabsūṭah» e indivisibile e che dunque non contiene in sé un contrario che la può corrompere (elementi che ritroviamo nella risposta di Siḡistānī). La proposizione prosegue con il noto esempio del «male specifico»: per il corpo esistono dei «maṣāliḥ» e dei «masāwi» che, rispettivamente, lo vivificano e lo mortificano, mentre l'anima, per cui pure

esistono dei lati buoni e dei lati malvagi, non viene in alcun modo scalfita nell'esistenza: la peccaminosità, infatti, non distrugge l'anima come la malattia distrugge il corpo.

Tawhīdī ha ampiamente dimostrato di conoscere da vicino l'opuscolo dello pseudo-Gregorio e, di conseguenza, Siġistānī o egli stesso potrebbero aver conosciuto la dottrina dell'immortalità dell'anima di *Resp. X* proprio da questa fonte. Vi sono, tuttavia, anche delle spie contenutistiche e terminologiche che possono corroborare questa opzione. Due aspetti, in particolare, seppur non probanti in via definitiva, permettono di accostare la sezione della versione lunga dell'opuscolo alla risposta di Siġistānī:

(§1) Il sesto capitolo della versione lunga del Λόγος κεφαλαίωδης ribadisce, alla metà del passo, una dottrina che era stata esposta nel secondo capitolo (cfr. comm. ll. 13.32-47, T.5; dottrina che evoca *Phaedr.* 245 c 5-246 a 2): l'anima è immortale in quanto principio del movimento, si muove da sé, ha connaturata in sé la vita e, quando si separa dalla cosa che muove, questa muore all'istante. Si legge, infatti: «Ciascuna cosa mossa da qualcos'altro e non da sé non ha vita se non in virtù di ciò che la muove e la sua sussistenza è nella misura in cui la potenza dell'atto di ciò che le dà vita si tiene saldamente legato ad essa. Se ciò che le dà vita si separa da essa, la sua vita perisce all'istante, *kullu šay'in mutaharrikin min qibali ġayrihī lā min qibali dātihī fa-'innahū lā ḥayāta lahū 'illā bi-l-'amri l-muḥarriki lahū wa-'innamā qiwāmuhū bi-qadri mā yatamassaku bihī quwwatu fi'li l-'amri alladī yuḥayyihī, fa-'idā mā fāraqahū muḥayyihī bārat ḥayātuhū min sātihī*» (ed. GÄTJE 1971b: 107.75-76). L'insistenza sul fatto che la vita della cosa mossa si mantiene solo fintantoché il principio del movimento si tiene saldamente legato ad essa evoca, forse, l'insistenza di Siġistānī delle ll. 35.119-121 sull'elemento della separabilità che caratterizza la corruttibilità del corpo e che invece non riguarda l'anima.

(§2) Nel sesto capitolo della versione lunga vi è, inoltre, questo elenco di «maḥāsin» dell'anima: «la virtù, l'audacia e la castità, *al-birr, al-ġur'ah wa-l-'iffah*» (ed. GÄTJE 1971b: 109.89). Il termine «*iffah*, castità» (che nella versione breve si trova nella forma di «*afāf*»), è aggiunto da Tawhīdī in maniera indipenden-

te all'interno di una sezione della *Notte 13* al fine di illustrare quei contrari che l'anima può accogliere come sostanza senza cambiare nella sua natura (cfr. comm. ll. 13.48-52). Trattandosi di un termine che non è presente nel passo dell'opuscolo a cui Tawhīdī faceva riferimento in quelle righe in particolare, è possibile supporre che l'abbia letto da questa sezione. Altre spie terminologiche riguardano i termini «*mabsūṭah*, semplice», «*didd*, contrario», «*fasād*, corruzione», «*tafnā*, si annienta», «*tarkīb*, composizione», «*taḥallul*, dissoluzione» utilizzati da Siġistānī nelle risposte in esame e di cui si trova corrispondenza con gli stessi termini o con le stesse radici (rispettivamente ad esempio «*basīṭah*», «*muḍādd*», «*fasād/fāsīdah*», «*fanā'/yafnā*», «*murakkab*», «*mutaḥallil*») in maniera insistita e varia nello stesso capitolo dell'opuscolo (cfr. GÄTJE 1971b: 107.66-109.86).

35.I24-I29 **وَأَمَّا قَوْلُهُ أَوْ هُمَا ... فَهَذَا هَذَا** — L'asciutta domanda: «'Aw humā?» era l'ultima parte di un quesito tripartito così formulato dal visir in apertura della *Notte*: «Cosa impedisce che l'anima sia un corpo, un accidente o entrambi? *Mā l-mānī'u min 'an takūna l-nafsu ġisman 'aw 'araḍan 'aw humā?*» (ll. 35.26-27). Nella sezione delle risposte, la terza domanda (cosa impedisce che l'anima sia entrambi?) è separata dalle due che la precedono in quanto Siġistānī anticipa la risposta alla domanda: «Permane? *Hal tabqā?*» che, nella lista dei quesiti del visir, figurava come immediatamente successiva ai tre quesiti sopramenzionati. Siġistānī risponde che, proprio per il fatto di non essere né un corpo, né un accidente, l'anima non può essere nemmeno ciò che risulta dall'unione dei due. L'elemento che «distingue, *al-baynūnah*» la semplicità dell'anima dal composto e che le «impedisce, *mana'at*» di essere un corpo o un accidente, è lo stesso che le impedisce di essere ciò che risulta dall'unione di due corpi o dall'unione di un corpo e un accidente. L'unione tra l'anima e l'accidente (oppure tra l'anima e il corpo), prosegue il filosofo, non si deve pensare come l'unione di due composti, poiché questi, se «uniti tra loro, *ġumī'a baynahumā*», perdono la propria composizione iniziale per originarne una terza, come una terza composizione risulta dal mescolamento di aceto e zucchero (perciò anima : accidente ≠ aceto : zucchero poiché semplice + composto ≠ composto + composto), cfr. Arist., *De gen. corr.*

I 10, 327 b 15-16. L'anima, infatti, nonostante sia legata a un corpo, non è in composizione sostanziale con esso poiché, essendo una sostanza semplice e sussistente in sé, conserva intatte le sue caratteristiche. L'idea che l'anima rimanga intatta in se stessa e che il suo legame con il corpo non avvenga seguendo le leggi della fusione tra corpi, in cui ciascuna delle componenti è snaturata in favore di una terza, insieme all'esempio dell'aceto e dello zucchero, ricorda il primo tra i paradossi che secondo Plotino, nel già citato *Enn.* IV 7 [2], 8².1-7 (cfr. comm. ll. 13.26-31), conseguono dalla teoria stoica della κράσις δ' ὅλων. Sia il terzo *mīmar* della pseudo-*Teologia* sia i *Detti del Sapiente Greco* (cfr. T.36 e WAKELNIG 2014: 184.10-17) riprendono abbastanza fedelmente la prima parte di *Enn.* IV 7 [2], 8² e l'idea generale secondo cui se l'anima pervade interamente il corpo ed essa stessa è un corpo, dovrà farlo al modo dei corpi. Poiché i corpi, fusi tra loro, perdono le loro caratteristiche in atto, neppure l'ipotetica anima corporea, fusa con il corpo, potrà rimanere anima, proprio come il dolce si perde se mescolato con l'amaro. Riporto il passo contenuto nella pseudo-*Teologia*:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'uṭūlūḡiyyā*, III
(ed. e trad. D'ANCONA 2017: 416.15-24; 417.9-16)

Se l'anima si mescolasse con il corpo così come i corpi si mescolano gli uni con gli altri, l'anima non sarebbe anima in atto. Ciò perché quando i corpi si mescolano gli uni con gli altri e si combinano, nessuno di essi rimane in atto nel suo stato di prima, ma sono presenti nella cosa in potenza. Allo stesso modo, se l'anima si mescola con il corpo, non è anima in atto, ma solo in potenza, ed ha perso la sua essenza, così come il dolce va perduto quando si mescola con l'amaro. E se è così, e se quando un corpo si mescola con un altro corpo, nessuno dei due rimane nel suo stato,

فإن كانت النفس تمتزج بالبدن كما تمتزج بعض الأجرام ببعض، لم تكن النفس نفساً بالفعل. وذلك أنَّ الأجرام إذا امتزج بعضها ببعض واختلط، لم يبق واحد منها على حاله الأول بالفعل، لكنها تكون في الشيء بالقوة. فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفساً بالفعل، بل إنما تكون بالقوة فقط، فتكون قد أهلك ذاتها كما تهلك الحلاوة إذا امتزجت بالمرارة. فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم إذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منها على

allo stesso modo se l'anima si mescola con il corpo, non rimane nel suo stato di prima, e se non rimane nel suo stato di prima, non è anima.

حاله، فكذلك النفس إذا امتزجت
بالبدن لم تبق على حالها الأولى، فإذا
لم تبق على حالها الأولى لم تكن نفساً.

T.36

La puntualizzazione plotiniana relativa all'atto e alla potenza può provenire dal *De generatione et corruptione* aristotelico (*De gen. corr.* I 10, 327 b 22-26), o più verosimilmente dal *Mantissa* di Alessandro di Afrodisia (cfr. BRÉHIER [1928] 1963: 182) che applica la nozione peripatetica generale della perdita dei caratteri originari in atto delle componenti per criticare il caso specifico della pretesa penetrazione totale fra anima e corpo, inoltre osserva che se c'è fusione tra anima e corpo, ciò che si genera non può che essere una nuova componente, come nel caso dell'idromele: «Inoltre, se l'anima sta al corpo come un intero che penetra totalmente ed è interamente mescolato al corpo, dell'animale non vi sarà più un'anima e un corpo, bensì una cosa unica diversa, risultante dalla congiunta scomparsa e trasformazione di entrambi, come la miscela di miele, ἔτι ἐὶ οὕτως ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ὥς ὅλον δι' ὅλου διήκειν καὶ κεκραῖσθαι τῷ σώματι, οὐκέτι ἔσται τοῦ ζώου τὸ μὲν ψυχὴ, τὸ δὲ σῶμα, ἀλλὰ ἐξ ἀμφοῖν ἓν τι ἄλλο συνεφθαρμένον καὶ συνηλλοιωμένον, ὥς τὸ μελίκρατον» (Alex. Aphr., *De an. libri mantissa* 116.5-7 BRUNS 1887, trad. ACCATTINO 2005: 45.5-8; cfr. inoltre Alex. Aphr., *De an.* 11.17-20 BRUNS 1887).

35.I30-I31 **وَأَمَّا قَوْلُهُ فَهَلْ تَبْقَى ... لِلتَّحَلُّلِ** — Il testo ripete e risponde due volte alla domanda: «Permane? *Fa-hal tabqā?*», cfr. comm. ll. 35.118-123. L'editore corregge la ripetizione sostituendola con: «*Wa-hal tafnā?* Si annienta?», ma non è supportato dai manoscritti, oltre a non essere un quesito presente nella lista del visir.

35.I32-I39 **وَأَمَّا قَوْلُهُ وَهَلْ ... فِي نَشْوَتِهِ** — L'anima, separatasi dal corpo e giunta al «paradiso eterno, *ḡannat al-huld*», non ricorda la sua esperienza terrena. Questo perché ricordare il mondo inferiore è un atto che comporta l'«alterazione, *ḥaylūlah*» propria solo di quel

mondo («*taḍakkur al-ḥaylūlah ḥaylūlah*») e completamente estranea all'altro. Il ricordo dell'infelice e opprimente parentesi terrena vissuta sarebbe, poi, del tutto deleterio per l'anima, come lo è il ricordo tormentoso di una stretta prigione per un uomo che finalmente assapora la libertà. Siğistānī fa riferimento alla metafora del corpo come «prigione [dell'anima], *ḥabsuhā*» in più occasioni. Un esempio si trova nella *Risālat al-ḥayāt* (*Epistola sulla vita*) di Tawḥīdī, in cui il letterato prende nota di una poesia che Siğistānī «recitava spesso, *kāna yunšidu kaṭīran*»:

Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt*

(ed. KAYLĀNĪ 1951: 77.4-6)

والجسمُ مطبوعٌ على حبسها	النفس تشاق الى قُدرها
لألفها ما ليس من جنسها	وفعلها يخرج عن حدّه
أدُلُّ برهان على بَحسها	وحبسها في السفلى من علوها

T.37

Nella traduzione di Audebert (1963-1964: 170.15-20) si legge: «L'âme aspire à la sainteté (*quds*) tandis qu'il est de la nature du corps de l'emprisonner. L'action de l'âme dépasse les limites du corps, car elle est familière à ce qui n'appartient pas à son espèce. La meilleure preuve de sa position amoindrie est d'être prisonnière au plus bas de sa grandeur». Nella *Muqābasah* 72, invece, Siğistānī paragona il corpo a un «muro, *sūr*» e il mondo a una «prigionia, 'asr». Il filosofo prende parola per spiegare che l'«aldilà, *mā'ād*» è quel luogo a cui l'anima mira poiché «è il luogo da cui tutto ha avuto inizio ed è dove deve avere fine, *huwa l-muḥīṭu alladī minhu bada'a wa-'ilayhi yağību 'an yakūna l-muntahā*» (ed. ḤUSAYN 1970: 298.II-12). Tuttavia, continua Siğistānī, «non c'è modo per l'anima [di raggiungere] questo esito se non tramite l'abbandono del corpo che è il muro impediente che si frappone tra essa e la liberazione dalla prigionia di questo mondo. [...] Questa liberazione è chiamata morte, che è un passaggio da un luogo a un altro, *lā sabīla li-l-nafsi 'ilā hādihī l-'āqibati 'illā bi-taḥliyatī l-badani alladī huwa l-sūru l-mānī'u baynahū wa-bayna l-ḥalāṣi min 'asri hādā l-'ālamī*. [...] *Wa-hādihī l-taḥliatu hiya*

allatī tusammā mawtan, wa-'innamā hiya taḥarrukun min makānin 'ilā makānin» (ed. ivi: 298.14-299.1; cfr. inoltre la risposta alla domanda: «Mā l-ma'ād?», comm. ll. 35.291-329, dove Siğistānī parimenti risponde che l'aldilà consiste nella separazione dell'anima dal corpo).

L'esempio della stretta e tormentosa prigionia in relazione all'esperienza terrena dell'anima rimanda alla concezione fondamentale del σῶμα-σῆμα che, dalla sua origine misterica, diverrà tipica in Platone e poi in tutta la sua tradizione successiva. Non solo, infatti, nel *Gorgia* (cfr. Plat., *Gorg.* 493 a 2-3: «τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα»), ma in numerosi dialoghi, Platone paragonerà la presenza dell'anima nel corpo a un sotterraneo e penoso confinamento. L'anima si ritrova «sepolta, τεθαμμένης» (Plat., *Crat.* 400 c 1-2), imprigionata (Plat., *Phaedr.* 250 c 4-6) o incatenata (Plat., *Phaed.* 67 d 1-2) nel corpo che, metaforicamente, diviene un sepolcro, una prigionia o una caverna (cfr. il celebre mito della caverna a partire da Plat., *Resp.* VII, 514 a 2-5; sul motivo σῶμα-σῆμα, cfr. COURCELLE 1965 e 1966). Questo tema diverrà parte integrante dell'universo concettuale delle correnti gnostico-ermetiche, neopitagoriche e neoplatoniche della tarda antichità e, attraverso quest'ultime, entrerà a far parte anche di quello dei *falāsifah* nel loro modo di concepire l'anima e la sua drammatica caduta nel corpo.

Si possono intravedere diverse testimonianze nel Plotino arabo. Nel primo *mīmar* della pseudo-*Teologia*, riprendendo Plot., *Enn.* IV 8 [6], 1.26-36, si legge del disprezzo che «'Aflātūn al-šarīf al-'ilāhī» nutriva per la congiunzione dell'anima con il corpo «perché l'anima nel corpo è come imprigionata, del tutto muta, senza parola, *li-'anna l-nafsa 'innamā hiya fī l-badani ka-'annahā maḥṣūratun kaẓīmatun ǧiddan lā nuṭqa bihā*» e di come considerasse il corpo una «caverna, *maǧār*, τὸ σπήλαιον» per l'anima. Su questo concordava anche «'Anbāduqlīs»: l'unica differenza è che questi la chiamava «cavità, *ṣadaf*, τὸ ἄντρον» e intendeva «questo mondo nel suo complesso, *hādā l-'ālam bi-'asrihī*» (ed. e trad. D'ANCONA 2003: 232.14-233.3). Il termine «*ṣadaf*» è una congettura di De Smet (1998: 140), seguita da D'Ancona (2003: 233.2), mentre nell'edizione di Dieterici ([1882] 1969: 10) si trova «*ṣadā*» e in quella di Badawī (1955: 24.8) «*ṣada'*, ruggine» (per un *excursus* sulle posizioni degli studiosi sul termine,

cfr. D'ANCONA 2003: 296). La pseudo-*Teologia* prosegue con il detto di Platone secondo cui «la liberazione dell'anima dalle sue catene è la sua uscita dalla caverna di questo mondo e la sua risalita al suo mondo intelligibile, 'inna 'itlāqa l-naḥsi min wiṭāqihā 'innamā huwa ḥurūḡuhā min maḡāri hādā l-'ālamī wa-l-taraqqī 'ilā 'ālamihā l-'aqlī» (ed. e trad. D'ANCONA 2003: 233.3-4). Anche nei *Detti del Sapiente greco* si trova traccia di questo tema: nell'occasione in cui Plotino, in *Enn.* IV 8 [6], 4.21-23, descrive la discesa dell'anima in un corpo individuale, è trasmesso fedelmente il suo riutilizzo delle metafore della perdita delle ali dell'anima e del suo incatenamento nel corpo:

Plotino, *Enn.* IV 8 [6], 4.21-23
(ed. e trad. D'ANCONA 2003: 123.21-23)

ἐνθα καὶ συμβαίνει αὐτῇ τὸ λε-
γόμενον πτερορρυῆσαι καὶ ἐν
δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέ-
σθαι.

Qui le capita anche quel famoso
perdere le ali e venirsi a trovare
nelle catene del corpo.

Detti del Sapiente Greco
(ed. e trad. D'ANCONA 2003: 243.8-9)

ويكون في البدن كأنها في حبسٍ
ضيقٍ ليس لها مخرج.

Le loro ali cadono, e sono nel cor-
po come in una stretta prigione
senza via d'uscita.

T.38

Da notare come la *Notte 35* connoti con le stesse parole la metafora del corpo-prigione. In entrambi i testi si legge, infatti, «ḥibs ḍayyiq». Segnalo, tuttavia, che l'aggettivo «ḍayyiq» è una congettura dell'editrice (*supra*: D'ANCONA 2003) e che nell'edizione di Wakelnig (2014: 110.4) si legge «ḥibs waṭīq, solid prison». Nel prosieguito dei *Detti* si farà ancora riferimento alla condanna dell'anima per essere caduta nella prigione sensibile, tramite un detto attribuito, ancora una volta, ad «'Ambidūqlīs»: «questo mondo è una prigione e una punizione per l'anima, hādā l-'ālamī 'innamā huwa ḥabsu l-naḥsi wa-'uqūbatun lahā» (WAKELNIG 2014: 114.7).

Tornando al tema principale delle righe in esame, la posizione di Siḡistānī sul fatto che l'anima non ricordi né abbia bisogno di ricordare la sua esperienza terrena una volta risalita al mondo intelligibile è spiegata da due motivazioni principali: (§I) ricordare

è un'attività che implica l'alterazione propria solo del mondo sensibile ed estranea a quello intelligibile; (§2) per l'anima ricordare la propria esperienza unita al corpo-prigione è deleterio per la sua ascesa, è infatti un ricordo che essa rifugge. Come spero di riuscire a illustrare, la risposta di Siġistānī sul tema della memoria è sicuramente conforme al pensiero del Plotino conservato in arabo. Si tratta, innanzitutto, di un argomento molto caro alla pseudo-*Teologia* (i *mīmar* II e VIII riprendono rispettivamente la discussione sulla memoria di *Enn.* IV 4 [28], I.I-36; IV 4 [28], 2.5-4.II e IV 4 [28], 5.9-8.39) ove è affrontato a “doppio binario”: non è discusso, infatti, solo il ricordo che l'anima ha del mondo sensibile dopo essere “risalita” a quello intelligibile – l'anima, una volta separata dal corpo e dopo aver fatto ritorno all'intelligibile, conserva la memoria degli eventi che le sono capitati «hāhunā»? – ma anche il ricordo della condizione inversa – l'anima, in questa vita, ha memoria delle forme universali del «hunāka»? Domanda che presuppone, naturalmente, la sua preesistenza al corpo. Nonostante numerosi passaggi del Plotino arabo (o di altri testi ad esso affini, cfr. *infra*: 275-277) rendano concreta e predominante la dottrina di una preesistenza dell'anima alla vita del corpo, nella *Notte* 35 il visir chiede specificatamente ed esclusivamente a proposito di quello che essa può conservare della sua esperienza terrena e non viceversa. Neppure nella metafora del prigioniero si fa riferimento alla memoria dell'intelligibile: si parla della prigione in cui l'uomo era rinchiuso prima, e dell'erbosio giardino poi, senza fare alcun accenno a ciò che vi era “prima” della prigione. Il fatto che non vi sia né una domanda né una risposta in proposito, non significa che per Siġistānī l'anima inizi a esistere simultaneamente al corpo. Anzi, l'ipotesi della sua preesistenza era un tema certamente conosciuto e discusso nel suo circolo filosofico, come presuppongono anche i passi già citati in questa sezione.

Una testimonianza molto interessante sul tema della memoria dell'anima e della sua preesistenza al corpo si legge nella *Muqābasah* 97, una delle più estese di tutta la raccolta. Qui ad “Aristāṭālīs” viene rivolta la domanda: «Perché non ricordiamo il mondo superiore e da quello giungiamo a questo?». La risposta – attribuita allo Stagirita ma molto lontana dal suo pensiero originale – è che non ricordiamo

il mondo intelligibile proprio perché ce ne siamo separati e «ci siamo mescolati alle cose materiali, *'ihṭalaṭnā bi-l-'ašyā' i l-hayūlāniyyati*». Pertanto, la causa di questa grave dimenticanza è direttamente legata alla “discesa” dell'anima, alla «nostra forte inclinazione, *li-šiddati mayilnā*» verso il nostro effetto, il mondo materiale: è l'anima, infatti, con l'aiuto dell'intelletto, ad aver prodotto il mondo sensibile. Il prevalere della materia ci confonde e ci inganna profondamente: ci fa credere di non essere mai stati nel mondo superiore, che la nostra esistenza abbia avuto inizio da quello inferiore e dai suoi effetti, proprio perché «ci siamo mescolati con essi, *'ihṭalaṭnā bi-hā*» ma, in realtà, il mondo inferiore e i suoi effetti sono i nostri effetti. A questo punto “Aristotele”, seguendo ancora una volta il pensiero di Plotino, aggiunge un'altra motivazione per cui non ricordiamo il mondo superiore: lassù non può esistere la memoria poiché non sussiste la temporalità a cui essa è legata, ma tutte le cose sono sempre «presenti nelle nostre mani, *ḥāḍirah bayna 'aydīnā*».

Rispetto alla «sfera dell'eternità, *ḥayyiz al-dahr*» e alla trascendenza dal «tempo, *zaman*» che caratterizza quel mondo, non si parla, infatti, di «ricordo, *dīkr*» ma di «scienza, *'ilm*». La scienza appartiene all'eternità, la memoria al tempo: quest'ultima, dunque, non ha alcun ruolo o utilità nel luogo in cui non sussiste un prima e un dopo («là non c'è né futuro né passato, *laysa hunāka lā mustaqbal wa-lā māḍ*»; né «il “c'era” e il “c'è”, *kāna wa-yakūnu*»), e le cose sono «eterni e immutabili, *dā'imah lā tataḡayyar*», quindi non «talvolta presenti e talvolta no, *takūnu marraḥ wa-lā takūnu marraḥ*» da doverle ricordare quando non ci sono più (cfr. la *Muqābasah* 73 in cui Siḡistānī detta a Tawḥīdī una lezione frontale a proposito del tempo; qui si legge della distinzione neoplatonica tra «dahr» (αἰών) e «zaman» (κρόνος): il primo, «estensione dell'esistenza di un'essenza che non ha né inizio né fine, *imtidādu wuḡūdi dātin lā ibtidā' a lahā wa-lā intihā'a*», appartiene alle realtà intelligibili; il secondo, «numero del movimento della sfera diurna in relazione al prima e al dopo, *'adadu ḥarakati l-falaki l-mašriqiyyi bi-l-taqdīmi wa-l-ta'hīri*», appartiene agli enti e ai fenomeni sensibili; cfr. ed. ḤUSAYN 1970: 301-302 e l'analisi in KRAEMER 1986: 166-171). La memoria, prosegue “Aristotele”, proprio come la crescita, la sensazione e il ragionamento, appartiene alla realtà temporale del «hāhunā»

in cui l'anima è discesa dal «hunāka», di cui, per questi motivi, non conserviamo alcun ricordo («hāhunā», o anche «'indānā», corrisponde al greco «ἐνταῦθα», mentre «hunāka» corrisponde a «ἐκεῖ», il mondo intelligibile, cfr. BADAŪI 1955: 147.20-21, parafrasi di Plot., *Enn.* VI 7 [38], 8.2-3; cfr. KRAEMER 1986: 89 nota 30; rispetto al «hunāka», la *Muqābasah* 97 si conclude con l'affermazione secondo cui: «l'attributo e il soggetto dell'attribuzione sono un'unica cosa», nozione e terminologia simile si trova ancora nella pseudo-*Teologia*, cfr. BADAŪI 1955: 68-71: il mondo intelligibile, luogo proprio dell'eternità, è unitario quindi una cosa non è distinta dalla sua «ṣifah»).

Tawḥīdī, *Muqābasah* 97
(ed. ḤUSAYN 1970: 398.14-401.6)

Ad Aristotele è stato chiesto infatti: «Perché non ricordiamo il mondo superiore e da quello giungiamo a questo?». Rispose: «Noi non ricordiamo il mondo intelligibile poiché siamo in questo mondo sensibile, ci siamo mescolati con le cose materiali e ci siamo separati da quel mondo in quanto non possiamo assolutamente più essere là per via del prevalere della materia su di noi. Ed è come se il nostro inizio fosse da questo mondo per la nostra forte inclinazione verso di esso e verso gli effetti che da noi provenivano. Queste cose materiali, infatti, sono i nostri effetti. Dato che è proprio l'anima a influenzare gli effetti sensibili con l'aiuto e la guida dell'intelletto, e che eravamo noi, infatti, l'intelletto, questi effetti non possono che essere i nostri effetti. Quindi, quando abbiamo abbandonato il nostro

ولقد قيل لارسطاطاليس: لم لا نذكر العالم الاعلى ومنه هبطنا الى هذا العالم؟ فقال: انما صرنا لا نذكر العالم العقلي، لانا صرنا في هذا العالم الحسي، واختلطنا بالاشياء الهيولانية، وفارقنا ذلك العالم، لاننا لا نقدر ان نكون هناك البتة، لاستيلاء الهيولى علينا. وصرنا كأنما بدئنا من هذا العالم لشدة ميلنا اليه، والى الآثار التي كانت منا، فان هذه الاشياء الهيولانية انما هي آثارنا، وذلك أن كانت النفس هي التي اثرت الآثار الحسية بمعونة العقل وتسديده اياها، وكما نحن العقل، فلا محالة ان هذه الآثار انما هي آثارنا، فلما تركنا عالمنا، واقبلنا على آثارنا، واختلطنا بها، كما كنا مكونون منها، وكما آثاراً من آثارها، وانما هي آثارنا،

mondo, ci siamo diretti verso i nostri effetti e ci siamo mescolati con essi, eravamo come se fossimo stati generati da essi, e come se fossimo effetti dai loro effetti, invece essi sono i nostri effetti, non noi i loro». E disse: «Se non ricordiamo quel mondo è perché prima di essere in questo mondo non avevamo una memoria. Là, infatti, le cose sono manifeste e presenti, non c'è né futuro né passato, ma sono tutte presenti come sono presenti *hic et nunc*: per questo non avevamo bisogno della memoria, poiché non eravamo figli del tempo, ma il tempo era uno dei nostri figli, dato che eravamo nella sfera dell'eterno, e quindi là non vi è affatto il ricordo. Si ha invece bisogno della memoria nelle cose temporali che talvolta ci sono e talvolta non ci sono. È laddove si trova la generazione che si trova la memoria; il luogo che non è della generazione, invece, ha una possibilità, dunque là non c'è memoria». E disse anche: «Le cose che abbiamo imparato, non le abbiamo imparate in un tempo determinato così da aver bisogno di ricordarle, ma le abbiamo imparate al modo dell'eternità, non al modo del tempo. E disse inoltre: «Noi, prima di imbrattarci con la nefandezza della materia e ci trovavamo nel mondo di lassù, eravamo dei sapienti, non possedevamo memoria e non avevamo bisogno di ricordare quello che

لا نحن اثارها. وقال: انما صرنا لا نذكر ذلك العالم، لأننا قبل ان نصير في هذا العالم لم نكن اصحاب ذكر، وذلك ان الاشياء هناك ظاهرة حاضرة، وليس هناك مستقبل ولا ماض، بل كلها حاضرة كحضورها الان عندنا، فلذلك لم نكن نحتاج الى الذكر، لانا لم نكن من ابناء الزمان، بل الزمان من ابائنا، لانا كنا في حيز الدهر، فليس هناك تذكر البتة. وانما يحتاج الى التذكر في الاشياء الزمانية، التي تكون مرة ولا تكون مرة. فحيث المني فهناك التذكر، فاما الموضع الذي ليس للمني فيه مساع، فليس هناك تذكر. وقال ايضا: الاشياء التي علمناها، لم نعلمها في وقت من الاوقات، ففتحناج الى ان نذكرها، بل قد علمناها بنوع الدهر، لا بنوع الزمان. وقال: ايضا: إننا، قبل ان نتلطف باوساخ الهيولى ونحن في العالم الاعلى، كنا علماء، ولم نكن اصحاب ذكر، ولم نكن نحتاج الى ان نذكر ما قد علمناه، لان الاشياء قد علمناها حاضرة بين ايدينا، لا يغيب عنا منها شيء، ولا يستتر. وقال: كل الاشياء التي لزممتنا في هذا العالم، فان خلافتها يلزمنا في

imparavamo dal momento che le cose che imparavamo erano presenti tra le nostre mani. Da noi né si oscurava né si occultava alcunché». E disse: «È l'opposto di tutte le cose che ci sono servite in questo mondo a servirci in quell'altro. Infatti, ciò che ci serve quaggiù è la crescita, la sensazione e il ragionamento, mentre noi, là, non cresciamo, né percepiamo, né ragioniamo: per questo non riusciamo a ricordare [quel] mondo perché sta sotto il sapere e non sotto il ricordo. E lassù si impara ogni cosa e non la si ricorda, dal momento che le cose sono presenti in un solo stato, non è che prima non ci sono e poi ci sono, dal momento che il "c'era" e il "c'è" appartengono al tempo, e il tempo è uno degli effetti di quel mondo. Le cose che nel mondo intelligibile sono perenni e non si alterano, né mutano dalle loro condizioni, sono migliori e più generose dell'eternità, poiché l'eternità è eternità grazie ad esse oppure l'eternità non sarebbe eternità. L'eternità, tuttavia, non può che essere eternità, infatti è l'eternità: lassù l'attributo e il soggetto dell'attribuzione sono, infatti, un'unica cosa».

ذلك العالم. وذلك ان الذي لزمنا
ها هنا النماء والحس والروية،
ونحن هناك لا ننسى ولا نحس ولا
نروي، فلذلك لا نقدر على ان نذكر
العالم لانه واقع تحت العلم لا تحت
التذكر. وكل شيء هناك انما يعلم ولا
يذكر، لان الاشياء هناك حاضرة
بجال واحدة، ولم يكن وقت لم
تكن ثم كانت، لان كان ويكون
من باب الزمان، والزمان اثر من
اثر ذلك العالم. والاشياء التي في
العالم العقلي دائمة لا تتغير، ولا
تستحيل عن حالها، وهي أفضل
واكرم من الدوام، لان الدوام
منها كان دواما، ولم تكن هي
دائمة الدوام، وليس الدوام غيرها،
بل هي الدوام. وذلك ان الصفة
والموصوف هناك شيء واحد.

T.39

Questa sezione della *Muqābasah* 97 è quasi identica a un passo di una breve opera sull'anima attribuita a Porfirio, di cui non v'è traccia in greco, la *Maqālah li-Furfūriyus fī l-nafs* (a segnalare per la prima volta tale corrispondenza fu STERN 1960-1961: 92 nota 1; sulla *Maqālah*, cfr. KUTSCH 1954; GENEQUAND 1996; sul Porfirio arabo,

cfr. WALZER 1966 e 1991). Nella stessa *Muqābasah*, infatti, anche se alcune righe dopo la risposta attribuita ad Aristotele sul tema della memoria riportata in T.39, si trova citato sia l'autore, «Porfirio il commentatore, *Furfūriyus wa-huwa l-mufasssir*», sia l'opera, il «*Kitāb fī l-nafs*», ad introduzione dell'argomento aristotelico della separabilità dell'anima razionale (ed. HUSAYN 1970: 402.II-403.3). Tra le due testimonianze vi sono, tuttavia, alcune differenze (brevi omissioni, varianti o sviluppi indipendenti) che interessano però altre sezioni. Genequand (1996: 103), a tal proposito, afferma che: «Étant donné que nous ignorons tout des origines de ce ou ces fragments, il est impossible de décider si c'est la version Kutsch qui a laissé tomber certains paragraphes ou al-Tawhīdī qui en a rajouté».

Evidenziati alcuni contenuti significativi provenienti dalle discussioni del circolo di Siġistānī – conservati nelle *Muqābasāt* o nelle *Notti* – sul tema del ricordo dell'anima della sua esperienza intelligibile prima e della sua esperienza terrena poi, segue ora un breve approfondimento sul tema per come sviluppato da fonti nelle quali possono essere collocati questi contenuti.

Come anticipato, si tratta di un argomento molto caro alla pseudo-*Teologia*. Vi ricorre, infatti, in più occasioni, già a partire dai «capi delle questioni, *ru'ūs al-masā'il*» (su cui cfr. *supra*: 56 e D'ANCONA 2012). Anzi, non meno che il primo capo delle questioni, che introduce l'intero *Kitāb al-'uṭūlūġiyyā*, recita: «Su come l'anima, quando si trova nel mondo intelligibile, discenda verso ciò che è inferiore, su come lo abbandoni, su come faccia ritorno al suo mondo e, quando ha fatto ritorno al suo mondo, di quali cose si ricordi» (trad. D'ANCONA 2017: 97.4-6). Si tratta di un κεφάλαιον che riflette, in forma più estesa, l'incipit che Porfirio aveva stabilito per *Enn.* IV 4 [28], I.I-2: «Che cosa dirà, dunque? E di quali cose avrà il ricordo l'anima quando si troverà nell'intelligibile, una volta raggiunta quella sostanza?» (trad. *ibidem*). In questo caso l'autore della pseudo-*Teologia* rispetterà fedelmente la promessa che si legge nel primo *mīmar*: approfondire «uno ad uno, *wāḥidan wāḥidan*» (BADAWĪ 1955: 6.5-6) gli argomenti elencati nei *ru'ūs*: il primo *mīmar* della pseudo-*Teologia* affronterà, infatti, il tema della «discesa» dell'anima nei corpi, mentre il secondo *mīmar* rifletterà sullo stato dell'anima una volta «risalita» e sulla possibilità che

questa abbia memoria della sua esperienza terrena. Il secondo *mīmar* riprende così l'argomento anticipato dal primo capo delle questioni: «Prima questione del secondo trattato del libro della *Teologia* (*'awwal masā'il al-maqālah al-ṭāniyah min kitāb 'uṭlūḡiyyā*). Se qualcuno chiede: quando l'anima fa ritorno nel mondo intelligibile e si ricongiunge con quelle sostanze intelligibili, che cosa dice, e di quali cose si ricorda? Rispondiamo...» (ed. BADAWĪ 1955: 29.3-5, trad. D'ANCONA 2017: 98). La domanda sarà ripetuta anche qualche riga dopo. Plotino, infatti, all'inizio di *Enn.* IV 4 [28], 1, rinnova la domanda posta alle ll. 1-2 del capitolo, cioè se realmente l'anima, una volta che avrà fatto ritorno nell'intelligibile, non conservi nulla della sua esperienza terrena, nemmeno della sua attività più nobile, quella filosofica e contemplativa: «Non ricorda dunque nulla di quaggiù, per esempio che filosofava e che anche allora, quando era quaggiù, contemplava le cose di lassù? Τῶν οὖν ἐνταῦθα οὐδέν, οἷον ὅτι ἐφιλοσόφησε, καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνταῦθα οὐσα ἐθεᾶτο τὰ ἐκεῖ;» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], 1.4-6, trad. CASAGLIA *et alii* 1997). Plotino, in conformità con la propria dottrina della memoria (su cui cfr. WARREN 1965, BLUMENTHAL 1976b, GUIDELLI 1988, BRISSON 2006 e CHIARADONNA 2009), conferma che l'anima, unita all'intelletto, non ricorda né ha bisogno di ricordare gli eventi terreni (ma neppure di ricordare *tout court*) dal momento che nell'intelligibile non esiste memoria, ma solo noesi. La pseudo-*Teologia* parafrasa il pensiero di Plotino (*Enn.* IV 4 [28], 1.1-14) come segue:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'uṭlūḡiyyā*, II

(ed. BADAWĪ 1955: 29.9-30.6; trad. LEWIS 1959: 63.8-25)

If anyone says: Does she remember her circumstances in this lower world? We reply: She remembers nothing of what she was engaged in here, nor does she pronounce anything of what she uttered here, nor anything whereon she philosophized. The proof that that is so is her being in this world. For when she is undefiled and pure she is not satisfied to behold this world nor any part

فإن قال قائل: أفأذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي؟ فإنها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى أن تنظر إلى هذا العالم ولا إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف، لكنها تلقى بصرها إلى العالم الأعلى دائماً وإليه تنظر دائماً وإياه تطلب وتذكر؛ [...] وكل علم تعلمه في ذلك

of her surroundings, nor does she remember what she has seen in the past. But she casts her gaze ever on the upper world and regards it always, and that is what she seeks and remembers. [...] None of the learning she has acquired in that sublime world escapes her so that she needs to remember it later; rather is it existent perpetually in her mind; she does not need to remember it because it is perpetually before her and does not escape; what escapes her is the whole of the learning she has acquired in this world, because she neither desires to retain it nor wishes to see it perpetually: she does not desire to retain it because it is mutable knowledge, the object of which is mutable substance, and it is not within the province of the soul to retain and hold fast to the mutable.

العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج أن تذكره أخيراً، بل هو في عقلها مردود دائماً لا تحتاج إلى أن تذكره، لأنه بين يديها دائماً لا ينقلب، وإنما ينقلب منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج إلى أن تذكره لأنها لا تحرص على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً، وإنما لا تحرص على ضبطه لأنه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل. وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وإمساكه. وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل. وإذا كانت الأشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة، لم تكن للنفس حاجة إلى ذكر شيء، بل ترى الأشياء دائماً على ما وصفناه.

T.40

Anche se l'autore della pseudo-*Teologia* fraintende alcuni passaggi dell'originale greco (cfr. ADAMSON 2002: 77) – ad esempio è erroneamente introdotto il tema di quanto l'anima, unita al corpo, sia dimentica del mondo intelligibile, nonostante Plotino qui non si stia chiedendo se l'anima discesa ricordi il suo stato intelligibile ma, viceversa, se l'anima ricongiunta all'intelletto ricordi *post mortem* la vita terrena – sono trasmessi i concetti fondamentali delle risposte che Plotino fornisce ai quesiti iniziali del capitolo: l'anima non ricorda nulla della sua esperienza legata al corpo dal momento che la memoria implica temporalità e pensieri mutevoli, che l'anima, unita all'intelletto, trascende. Nell'intelligibile non esiste memoria poiché

l'anima non può "dimenticare", tanto da «aver bisogno di ricordare, *taḥtāḡu 'ilā 'an tadkuraḥū*», ciò che è «atemporale, ἄχρονος» o «eternamente presente (*lett.* ciò che ha eternamente tra le mani), *bayna yadayhi dā'iman*», che si tratti, come specifica Plotino, «delle cose di quaggiù, τῶν ἐνταῦθα» oppure «in generale di qualsiasi cosa, ὅλως ὅπου οὖν» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], I.I4).

Come anticipato, la pseudo-*Teologia* riflette anche sulla condizione inversa, cioè il ricordo che l'anima ha del suo luogo d'origine, l'intelligibile. Una risposta viene fornita, ancora una volta nel secondo *mīmar*, alle righe in cui si adatta il passo in cui Plotino spiega come e quando l'anima acquisisce la memoria. L'anima, spiega Plotino, «aspirando all'individualità, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη», intraprende quell'atto che la distingue essenzialmente dall'intelletto, cioè «sporgendosi in avanti, προκύψασα»: in questo modo essa acquisisce la memoria che, quindi, non appartiene all'anima in quanto tale, ma è direttamente connessa a quell'individualità a cui tanto aspira e che, «uscendo da lassù, ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν», ottiene. A questo punto Plotino soggiunge: «La memoria, poi, delle cose di lassù la trattiene ancora dalla caduta, mentre il ricordo delle cose di quaggiù la porta in basso, e il ricordo di ciò che è in cielo la tiene là. In generale, l'anima è e diviene ciò che ricorda, μνήμη δὲ ἢ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἢ δὲ τῶν ἐνταῦθα ὥδι φέρει, ἢ δὲ τῶν ἐν οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει, καὶ ὅλως, οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], 3.3-6; trad. CASAGLIA *et alii* 1997). L'anima, pertanto, conserva il ricordo del mondo intelligibile da cui si è separata poiché non discesa completamente nel corpo. Queste parole implicano una posizione filosofica che distingue il pensiero plotiniano da quello dei neoplatonici posteriori: quella dell'anima "non discesa". Plotino, infatti, postilla che l'anima «potrebbe possedere qualcosa anche senza esserne consapevole, γένοιτο γὰρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], 4.10-11, trad. CASAGLIA *et alii* 1997). Nella parafrasi araba di questi passi, l'anima discende completamente nel corpo e, anzi, trasponendo fedelmente l'argomento secondo cui l'anima «diviene ciò che ricorda», l'autore della pseudo-*Teologia* ne trae la seguente conseguenza:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'uṭūlūḡiyyā*, II
(ed. BADAWĪ 1955: 35.13-36.7; trad. LEWIS 1959: 71.3-20)

If she descends to the heavenly bodies she remembers nothing except those heavenly bodies and assimilates herself to them, and similarly if she descends to the earthly world she assimilates herself to it and remembers nothing else. [...] So it is plain that if the soul remembers anything she assimilates herself to it and becomes like it, be it exalted or lowly.

فإن انحطت إلى الأجرام السماوية
فإنها لا تذكر إلا تلك الأجرام
السماوية فقط وتشبهت بها، وكذلك
إذا انحطت إلى العالم الأرضي تشبهت
به ولم تذكر غيره [...] . فقد بان أن
النفس إذا ذكرت شيئاً واحداً من
الأشياء تشبهت به وصارت مثله:
شريعافاً كان ذلك الشيء أم دينافاً.

T.41

La misura della dimenticanza è direttamente proporzionale alla misura della caduta poiché l'anima "diviene ciò che ricorda" e non è escluso che questa ricordi e divenga simile anche alla più bassa delle cose. Un elemento degno di nota è che l'autore della pseudo-*Teologia* aggiunge al semplice statuto ontologico della concezione originaria una marcata connotazione etica. Come specifica Adamson (2002: 75), infatti, la parafrasi si spinge sicuramente oltre la fonte plotiniana nel biasimare lo stato dell'anima caduta; questi aggiunge in riferimento a «the Adaptor» di quest'ultimo passo che: «because his understanding of the Plotinian universe is a fundamentally ethical one, he considers it possible for the soul to descend far enough that it has no awareness, even tacit awareness, of intellect. [...] In this state the soul will not remember intellect at all, and the extent of our forgetting corresponds to the extent of our fallenness» (ADAMSON 2002: 79).

Se da un lato Plotino lascia aperta la possibilità alle anime di ricordare, ribadendo – in risposta alla domanda: «E se invece, rivoltesi all'universo sensibile, sono cadute quaggiù nel divenire, in che modo ricorderanno?» (Plot., *Enn.* IV 4 [28], 5.26-28) – che «non è necessario che precipitino fino in fondo (è possibile, infatti, per quelle che si sono mosse, anche arrestarsi dopo un tratto, e nulla impedisce loro di riemergere, prima di giungere all'ultimo luogo del divenire, ἢ οὐκ

ἀνάγκη εἰς πᾶν βάθος πεσεῖν. "Ἔστι γὰρ κινηθείσας καὶ στήναι ἐπὶ τι προελθούσας καὶ οὐδὲν δὲ κωλύει πάλιν ἐκδῦναι, πρὶν γενέσεως ἔλθεῖν ἐπ' ἔσχατον τόπον» Plot., *Enn.* IV 4 [28], 5.28-31; trad. CASAGLIA *et alii* 1997), l'autore della pseudo-*Teologia* non sembra concedere questa possibilità, dal momento che neppure nell'ottavo *mīmar*, parafrasi di *Enn.* IV 4 [28], 5.9-8.39 (BADAWĪ 1955: 102.12-108.4), insiste o lascia trasparire il punto fondamentale che Plotino si cura di sottolineare, cioè che l'anima non dimentica mai completamente. Anzi, in questo *mīmar* l'autore confermerà – oltre al tema dell'inutilità della memoria per l'anima nell'intelligibile – che più l'anima discende nel mondo inferiore e più è dimentica di quello superiore. Nelle righe che in particolare riprendono Plot., *Enn.* IV 4 [28], 5.26-28 si legge:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'uṭlūḡiyyā*, VIII
(ed. BADAWĪ 1955: 103.16-19; trad. LEWIS 1959: 77.9-14)

For if the existences clutch the soul continuously, she forgets what she was in before she entered into being, and does not remember it because of her remoteness from the first state she was in and because of her remaining in the everlasting downward motion, and in that case the soul does not remember anything at all.

وذلك أنه إذا اعتنقت الأكوان
النفس دائماً نسيت ما كانت فيه من
قَبْل أن تدخل في الكون ولا تذكرها
لبعدها من الحال الأولى التي كانت
فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سُفْلاً،
فتكون النفس حينئذ لا تذكر البتة
شيئاً.

T.42

La *Risālah li-l-Šayḥ al-Yūnānī fī bayān 'ālamā l-rūḥānī wa-l-ḡismānī* (*Epistola del Sapiente Greco sui mondi spirituale e corporeo*) è un'epistola conservata nel ms. Oxford, Bodleian Library, Ouseley 95, scoperta, edita e tradotta da Rosenthal (1955). Questi, tuttavia, aggiunge che il "Sapiente greco" a cui si riferiscono i contenuti dell'epistola «cannot be securely related to the *Šayḥ al-Yūnānī* of the Ms. or. Marsh 539» (ROSENTHAL 1952: 471). Sebbene si tratti, quindi, di due "sapianti greci" distinti, i contenuti del testo sono generalmente molto vicini – se non addirittura dipendenti (cfr. *ivi*: 472) – alle tematiche e alle dottrine contenute nei frammenti che ci sono giunti

del Plotino arabo. Un caso che conferma questa ipotesi è rappresentato proprio dalle affermazioni relative alla memoria dell'anima, come desumibile dal T.43:

al-Šayḥ al-Yūnānī, *Risālah fī bayān 'ālamā l-rūḥānī wa-l-ġismānī*
(ed. e trad. ROSENTHAL 1955: 52.5-II; 53.10-19)

In that world, there exists no remembrance, because there is no past and future there, but, there, all existent things and their forms subsist simultaneously. All actions and other (things) with which the soul was concerned in this world, therefore, are for the soul as if present in its essence through vision, and not through remembrance. Moreover, after its separation from the body, the soul, now free from body and senses, is united with the intellect. It is as if it and the intellect are one. The forms of all existent things are present for the soul. There is no remembrance, nor forgetting, but only one, complete, and enduring knowledge.

ولأنّ ذلك العالم لا ذكر فيه لأنّه ليس فيه ماضٍ و(لا) مستقبل بل جميع الموجودات وصورها قائمة فيه على حالة واحدة فيكون جميع ما في هذا العالم من أفعالها وغير ذلك لها كالشيء الحاضر في ذاتها بمشاهدة لا بذكر (و) أيضا فإنّ النفس إذا فارقت العالم الجسماني كانت متوحدة بالعقل لخلوصها من الجسم والحواس فيكون كأنّها والعقل شيء واحد وتكون صور الموجودات كلها حاضرة لها فلا يكون ذكر ولا نسيان بل علم واحد تامّ ثابت.

T.43

Il T.43 presenta idee accostabili ai passi citati finora, e la vicinanza non è solo tematica, ma anche terminologica. (§1) Non esiste memoria nel mondo intelligibile, dal momento che (§2) questo trascende il tempo («non esiste né passato (né) futuro, *laysa fīhi māḍīn wa-(lā) mustaqbal*», cfr. T.39 e T.43) e (§3) i suoi oggetti non sono mutevoli ma all'anima eternamente presenti («*bayna yadayhi dā'imān*», cfr. T.39 e T.40) in una sola condizione («*ḥādirah bi-ḥāl wāḥidah*», cfr. T.39; «*qā'imah fīhi 'alā ḥālāh wāḥidah*», cfr. T.43): l'anima, pertanto, non ha bisogno di ricordarli («*lā taḥṭāḡu 'ilā 'an taḍkurahū*», cfr. T.39 e T.40). (§4) L'anima dimentica la sua esi-

stenza intellegibile per il fatto di avere un'inclinazione («li-šiddati mayilnā»), di nutrire un desiderio per il materiale («maḥabbatun li-l-dāti l-ḡismiyyati ištāqat 'ilā mā kanat fihi» esplicitato nel t. 18 della *Risālah li-l-Šayḥ al-Yūnānī*, cfr. ROSENTHAL 1955: 50.18), e di mescolarsi con i suoi effetti («iḥtalaṭnā bi-hā»; ma anche nel nono *mīmar* della pseudo-*Teologia* si legge che, quando l'anima volge il suo sguardo al sensibile anziché all'intelletto, «diviene come una delle cose sensibili e terrene, *ṣārat ka-ba'di l-ašyā i l-ḥissiyyati [l-dunawiyyati]*», cfr. BADAWI 1955: 130.1).

In conclusione, la risposta che Siḡistānī fornisce alla domanda del visir a proposito della memoria che l'anima ha della propria esperienza terrena, insieme al materiale raccolto dalla *Muqābasah* 97 – che è comune a quello conservato nella *Maqālah li-Furfūriyus fi l-nafs* – a proposito della condizione inversa, e cioè della memoria che l'anima ha della sua esperienza intellegibile e preesistente al corpo, esprimono posizioni filosofiche sicuramente concordi e accostabili a quelle trasmesse dal Plotino arabo – in particolare dalle parafrasi di *Enn.* IV 4 [28], 1.1-36; IV 4 [28], 2.5-4.11; IV 4 [28], 5.9-8.39 contenute nella pseudo-*Teologia* – e a quelle di opere ad esso affini, come la *Risālah li-l-Šayḥ al-Yūnānī* sui due mondi.

35.140-152 **كامل ... وأما قوله وما الإنسان** — L'uomo è un corpo naturale razionalmente organizzato, una materia dalle sembianze umane illuminata da un lume di origine divina. Si può sintetizzare così la definizione che Siḡistānī fornisce alla domanda «Cos'è l'uomo?». Da questa prima definizione si possono distinguere, ancora una volta, le due componenti fondamentali dell'uomo: quella materiale, riflesso della «ṭabī'ah», e quella razionale, riflesso del «'aql», incaricato di trasmettere la luce divina (cfr. la definizione dell'anima umana come «wāsiṭah» tra natura e intelletto alle ll. 35.73-85 e comm. relativo). Il motivo dell'uomo (o della sua anima razionale) come «intermedio» tra l'intelletto e la natura è insistito e frequente nell'insegnamento di Siḡistānī: si veda il comm. ll. 35.74-98. Nella *Muqābasah* 62 si legge che «l'uomo è sospeso tra le scale dell'anima e della natura, *al-'insānu mawzūnun bi-kiffatayī l-nafsi wa-l-ṭabī'ati*» (ed. ḤUSAYN 1970: 249.9; l'edizione di ŠIRĀZĪ 1888 riporta «'aql» anziché «nafs»), definizio-

ne che compare anche, per bocca di Siğistānī, nel *Tatimmat šiwān al-ḥikmah* di 'Abū l-Ḥasan 'Alī l-Bayhaqī (cfr. ed. ŠAFI' 1935: 74-75).

L'uomo, dunque, è una replica microcosmica dei principi sovrasensibili Intelletto-Anima-Natura ed è dotato di una conoscenza innata dell'Uno (cfr. ll. 35.85-95 e comm. relativo; sull'uomo-microcosmo, cfr. un passo rappresentativo nella *Muqābasah* 82 in ABRAM 2019: 242-244 nota 45): l'elemento che lo contraddistingue come uomo, cioè la sua anima è, infatti, il confine tra due estremi anche immanente in sé, proprio come l'acqua tiepida – spiega Siğistānī nella *Muqābasah* 68 a partire dalle parole di «uno dei naturalisti» – è composta da due estremi: il caldo e il freddo. Nella *Muqābasah* 68 lo statuto dell'uomo come «centro dell'universo, *lubb al-'ālam*», intermedio tra natura e intelletto, è spiegato dalla sua «relazione di somiglianza con ciò che è sopra di lui e con ciò che è sotto di lui»: i «due estremi, *ṭarfān*» sono, da una parte, i «corpi razionali, *al-'ağrām al-nāṭiqah*», quelli celesti, dall'altra i «corpi viventi, *al-'ağsām al-ḥayyah*» ossia gli animali non razionali (cfr. ed. HUSAYN 1970: 283.I-7; anche nella *Muqābasah* 82, l'ultimo principio sovrasensibile ricapitolato nell'uomo è rappresentato dai corpi celesti e non dalla natura: cfr. ABRAM 2019: 242-243 nota 44). Riporto nel T.44 la traduzione della prima parte della *Muqābasah* 68:

Tawḥīdī, *Muqābasah* 68
(ed. HUSAYN 1970: 283.I-12)

Disse 'Abū Sulaymān: «Uno dei naturalisti disse: “L'intermedio ha due estremi, come l'acqua tiepida contiene il calore e la freddezza”. Poi disse: «Questo chiarisce il detto degli antichi: “L'uomo è il centro dell'universo e si trova nel mezzo per la sua relazione di somiglianza con ciò che è sopra di lui e con ciò che è sotto di lui”. Egli, dunque, contiene due estremi: la nobiltà dei corpi razionali tramite la conoscenza,

قال ابو سليمان: قال بعض الطبيعيين: الوسط فيه الطرفان، كالماء الفاتر توجد فيه الحرارة والبرودة. ثم قال: هذا بيان قول الاوائل: الانسان لب العالم، وهو في الاوسط، لانتسابه الى ما علا عليه بالمائلة، والى ما سفل عنه بالمشاكلة. ففيه الطرفان، اعني فيه شرف الأجرام الناطقة، بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار،

il discernimento, la ricerca e la riflessione; e la debolezza dei corpi viventi ignoranti, che non si distinguono né per qualcosa di buono né di gestibile per lui. Per la sua definizione, la sua natura, la sua posizione e collocazione, è opportuno che sia attratto da ciò che lo valorizza e non da ciò che lo svilisce, ed [è opportuno] che lo trovi e non lo perda, che lo ottenga e non fallisca. Ciò che è più difficile di questo suo discorso, rafforzamento, abilità, forza, capacità, ricordo e intuizione, è che è precipitato dalla sua cima, si è sforzato nella sua astinenza, ma è rimasto un reietto e un prigioniero legato, senza riscatto, libertà, pietà o compassione».

وفيه ضعة الاجسام الحية الجاهلة،
التي ليس لها ترشح بشيء من الخير،
ولا فيها انقياد له. فما أخرى من
هذا حده وشأنه ومقره ومكانه،
ان يجذب الى ما يعز به ولا يذل،
ويجد به ولا يفقد، وينال به ولا
يخفق. وما اشقى من هذا حديثه،
من التمكين والاستطاعة والقوة
والقدرة والتذكرة والتبصرة، ان
تردى من ربوته، وتذهب في هوته،
وبقي خاسئا حسيرا، ومقيدا اسيرا،
فلا فكاك ولا اطلاق، ولا رحمة ولا
اشفاق.

T.44

La prima definizione di “uomo” formulata nella *Notte 35*, spiega Siġstānī, deriva da quella degli «antichi, *al-'auwalīn*» secondo cui l'uomo è un essere vivente, razionale e mortale. L'uomo, pertanto, condivide con il genere animale il fatto di essere «ḥayy» e «mā'it»: dotato di sensazione e movimento per il primo caso, soggetto a corruzione per il secondo. Lo distingue dall'animale non razionale, invece, il fatto di essere «nāṭiq» e «mušākihah l-malaka»: somigliante all'angelo. Quest'ultimo aspetto, che connota lo *status* più alto raggiungibile dall'uomo, è chiaramente un elemento definitorio in più rispetto alla più celebre definizione di uomo data dalla filosofia antica (già nelle *Definizioni*, 415 a 11-12, attribuite a Platone, si legge: «L'uomo è un animale implume, bipede, con le unghie piatte, ed è il solo degli esseri capace di conoscenza razionale, ἄνθρωπος ἄπτερον ἰδίπουν, πλατύνυχον· ὁ μόνον τῶν ὄντων ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν ἐστιν» ed. BURNET [1907] 1967; cfr. la stessa definizione in Aristotele, ad esempio in *Top.* V 2, 130 b 8 e in altri filosofi antichi, REALE 2018: 2360-2361).

La credenza negli angeli fa parte dei sei «pilastri della fede, *arkān al-'imān*» islamica (*Cor.* 2:177; 4:136). Essi sono descritti nel Corano come creature anteriori alla creazione dell'uomo (*Cor.* 2:30), ontologicamente differenti dai *ġinn*, creati dal fuoco, e dagli uomini, creati dall'argilla, polvere o fango (*Cor.* 23:12; 55:15). Nella letteratura medievale arabo-islamica, il ruolo degli angeli è spesso svincolato da quello coranico (che varia da quello teofanico o mediatore tra Dio e gli uomini), ed è modellato diversamente nella riflessione teologica, filosofica o mistica (cfr. SACCONI 1991; sull'angelologia filosofica, cfr. gli approfondimenti in LIZZINI 2009a; 2009b; 2009c; 2009d). Un elemento importante da sottolineare in questa sede, dal momento che la formulazione di Siġistānī potrebbe confondere, è che l'uomo non somiglia all'angelo per il fatto di avere la facoltà di decidere del proprio destino terreno: questa è, anzi, la principale caratteristica che distingue gli angeli dagli uomini. Gli angeli sono impeccabili e sono «a Dio sempre obbedienti», motivo per cui, secondo il dettato coranico, sarebbero stati creati. Siġistānī intende dire che l'uomo che si avvicina all'angelo è colui che meglio sa gestire la responsabilità dell'autodeterminazione: se l'uomo, con la «capacità di scelta, *iḥtiyār*» di cui dispone, sceglie di essere pio e buono nella credenza, nell'azione e nella parola, sebbene non possa essere identificato con l'angelo, ne riassume in sé, di fatto, tutte le caratteristiche. Lo *status* angelico dell'anima umana di cui parla Siġistānī ricorre anche in altre opere di filosofi a lui precedenti e contemporanei. Nel kindiano *Discorso sull'anima riassunto dal libro di Aristotele, di Platone e degli altri filosofi* si trova una citazione platonica che paragona la facoltà concupiscibile dell'anima al maiale, quella irascibile al cane e quella razionale all'angelo (o al re, a seconda della vocalizzazione adottata: rispettivamente *malak* o *malik*; cfr. ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 274.16; sulla variante cfr. GENEQUAND 1987: 4 nota 12; ADAMSON-PORMANN 2012b: II4 nota 59). Nel *Tahdīb al-'ahlāq*, Miskawayh fa numerosi riferimenti all'ordine ascendente delle tre facoltà dell'anima: «bestiale, *bahīmiyya*», «leonina, *sabu'iyya*» e «razionale, *nāṭiqah*». Tra chi può essere definito uomo, infatti, vi è una gradazione: c'è chi lo è di meno, dal momento che con la sua anima bestiale si avvicina al grado più basso, quello delle bestie, e c'è chi lo è di più,

poiché con la sua anima razionale si avvicina al grado più alto, quello degli angeli. Sta all'uomo, con la sua condotta, decidere da che parte stare: «Consider, then, where you would place yourself, and in which of the ranks, which God (mighty and exalted is He!) has arranged for the existents, you would like to stand. For this is a thing that is entrusted to you and left to your choice. Place yourself, if you desire, in the rank of the beasts and you will be one of them, or occupy, if you want, the rank of the lions, or choose the rank of the angels and be one of them» (ed. ZURAYK 1966: 46.10-14, trad. ZURAYK 1968: 42.10-14, ma cfr. anche 39-41; con quel potente: «mardūd 'ilā ihtiyārak» si nota qui, come anche in Siğistānī, il peso della responsabilità individuale che l'uomo ha di poter scegliere del proprio destino). Si fa riferimento in più occasioni allo statuto angelico dell'uomo anche nel *Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil*. Nel quesito nr. 38, Miskawayh spiega che: «[...] l'uomo, nella sua anima vegetativa è simile alle piante, nella sua anima in movimento attraverso la volontà, è simile agli animali e nella sua anima razionale è simile agli angeli, e solo grazie a quest'ultima acquista merito ed onore. [...] l'uomo che assomiglia a loro è in sé migliore e più nobile di quello che assomiglia in misura maggiore alle piante e agli animali» (trad. BETTINI 2017: 135.7-16). Questo riferimento ricorre anche in risposta al quesito nr. 162, in cui si parla non solo del «tale simile a un angelo», amico di Dio, ma anche del «tale simile a un demonio», nemico di Dio (trad. BETTINI 2017: 317-318). Un altro esempio si legge nel *Kitāb al-'amad 'alā l-'abad* di al-Āmirī nel capitolo in cui il filosofo parla delle quattro «disposizioni, *al-sūs*» dell'anima. L'anima che non cerca la verità nelle credenze e il bene nell'azione è bestiale nella sua disposizione; quella che, invece, si adagia sulla falsità nelle credenze e si abbandona al male nell'azione, è un'anima di disposizione ferina; quella che nelle credenze e nell'azione oscilla tra la verità e il bene e la falsità e il male è di disposizione umana; infine, quella che ama la verità e la bontà in tutte le sue credenze e azioni ha la disposizione più nobile, quella angelica.

al-ʿĀmirī, *Kitāb al-ʿamad ʿalā l-ʿabad*
(ed. e trad. ROWSON 1988: 154.8-156.2; 155.13-157.3)

There can be no doubt that the best state for the rational soul with regard to its cognitive power is that it choose the true and certain for its beliefs; and the best state for it with regard to its practical power is that it choose the really good and beautiful for the things it seeks. Any soul which is not delighted by truth in what it believes, and by good in what it seeks, is a soul of a brutish (*bahīmī*) disposition (*sūs*). And any soul which is satisfied with falsity rather than truth in its beliefs, and with evil rather than good in what it seeks, is a soul of a feral (*sabʿī*) disposition. The soul which loves certain truth in all its beliefs and real goodness in everything it seeks has an angelic (*malakī*) disposition. And the soul which is subject to fluctuation in its state, so that in some states it prefers truth and good, and in some is satisfied with falsity and evil, has a human (*basharī*) disposition. And there can be no doubt that the feral level and the angelic level are utterly opposed, while the human level and the brutish level are intermediary between them; but the human level is closer to the angelic level than is the brutish level, and the brutish level is closer to the human level than is the feral level. So the basest rank

ليس يُشكَّ أنَّ أفضل حالات النفس الناطقة بحسب قوتها العاملة هو التحرّي لصدق اليقين في معتقداتها، وأفضل حالاتها بحسب قوتها العاملة هو التحرّي للجميل الحقيقي في مطلوباتها. وأيّما نفس لم تكن مهتصة للصدق فيما تعتقده، ولا للجميل فيما يطلبه، فهي نفس بهيمية السوس. وأيّما نفس كانت مستروحة في معتقداتها الى الكذب دون الصدق، وفي مطلوباتها الى القبيح دون الجميل، فهي نفس سبعة السوس. وأما المستحبة للصدق اليقيني في جميع معتقداتها، وللجمال الحقيقي في عامة مطلوباتها، فهي نفس ملكية السوس. وأما المعترضة لتقلب الأحوال عليها، فتكون مؤثرة للصدق وللجميل في بعض الأحوال، ومستروحة الى الكذب والقبيح في بعضها، فهي نفس بشرية السوس. وليس يُشكَّ ان الرتبة السبعة والرتبة الملكية تتعاندان في النهاية، وان الرتبة البشرية والرتبة البهيمية متوسطان بينهما؛ إلا ان الرتبة البشرية أقرب الى الملكية من الرتبة

for the rational soul is the feral level, and the noblest rank for it is the angelic level.

البهيمية، والرتبة البهيمية أقرب إلى
البشرية من الرتبة السبعية. فإنَّ أخسَّ
مراتب النفس النطقية هي السبعية،
وأشرف مراتبها هي الرتبة الملكية.

T.45

Si vengono così a costituire due estremi, rappresentati dall'anima leonina (*sabu'iyyah*) e da quella angelica (*malakiyyah*), e due intermedi, rappresentati dall'anima umana (*bašariyyah*) e da quella bestiale (*bahimiyyah*). Nelle sezioni successive del diciottesimo capitolo del suo *Kitāb al-'amad 'alā l-'abad*, al-Āmirī si sofferma a descrivere ciascuna disposizione dell'anima (cfr. ROWSON 1988: 156.4-160.7): la disposizione angelica dell'uomo, per la sua amicizia e intimo contatto con Dio e gli angeli, diventa «intelletto immacolato e puro spirito, *'aql ḥālīṣ wa-rūḥ ṣāfiyah*» che considera la sua esperienza sensibile come opprimente e penosa, e che desidera profondamente quella spirituale. Al-Āmirī conclude che «è questa la vera perfezione della sostanza umana, *wa-dālika huwa l-kamālu l-ḥaqīqīyyu li-l-ḡawhari l-'insīyyi*» (ROWSON 1988: 156.12-13 e 156.16-17). Da notare che anche Siḡistānī, parlando di bontà e di sincerità della «*aqīdah*» e del «*'amal*», fa riferimento alla sfera della credenza e dell'azione, il criterio attraverso cui al-Āmirī ordina le disposizioni dell'anima, utilizzando le stesse radici: parla infatti di verità e bontà «delle sue credenze, *mu'taqadātihā*» e «della sua potenza dell'azione, *quwwatihā l-'āmilah*».

Siḡistānī conclude le righe in esame sostenendo che l'uomo «angelico», tra la varietà di individui e di specie del genere a cui appartiene, è un «individuo perfetto, *ṣaḥṣ kāmīl*» appartenente alla specie perfetta. Lo scopo di una delle sue tre opere che ci sono giunte, intitolata *Sulla specifica perfezione della specie umana* (*Maqālāh fī l-kamāl al-ḥāṣṣ bi-naw' al-'insān*), forse la più importante e rappresentativa del suo pensiero, è proprio quello di descrivere e celebrare un individuo perfetto, quello che si è manifestato nella sua epoca, il principe būyide 'Adūd al-Dawlah, dedicatario dell'opera: «The lord of lords, chief of chiefs, and king of kings, our master, the victorious

king, benefactor of favors, Arm of the Dynasty, Crown of the Faith, *ra'isu l-ru'asā'i wa-l-maliku l-mulūki wa-mawlānā l-maliku l-manṣūru waliyyu l-ni'mi 'adūdu l-dawlati wa-tāḡu l-millati*» (ed. BADAŌI 1974c: 386.I-2; trad. KRAEMER 1986: 303). Qui, Siḡistānī, combinando la processione di ispirazione neoplatonica dall'Uno puro al molteplice insieme ai movimenti dei corpi celesti, parla dell'«apparizione di individui perfetti che ricevono, in maniera completa, la potenza del Primo principio e che si impegnano a guidare e governare il mondo, *duhūru l-'aṣḡāsi l-kāmilati l-mustawfiyati quwwā l-mabda'a l-'auwala wa-l-mustawliyatū 'alā tadbīri l-'ālamī l-mālikati laḡū*» (ed. BADAŌI 1974c: 384.6-7). L'individuo perfetto è, dunque, colui che riceve al meglio e al massimo grado rispetto a tutti gli altri esseri del mondo del generabile e del corruttibile la potenza e l'unità emanate dall'Uno. Si tratta di un'apparizione estremamente rara, che avviene solo in ragione di determinate rivoluzioni e congiunzioni celesti. L'eccezionalità dell'evento e della perfezione di un individuo di tal genere che «perfeziona se stesso e perfeziona gli altri, *al-kāmilu fī datihī l-mukammilu li-ḡayrihī*» (ivi: 386.I0) rende necessario e urgente eleggerlo come capo e guida per tutti gli altri uomini, con lo scopo di recuperare l'armonia dal caos, la salvezza dalla perdizione. Nonostante la relazione tra la filosofia di Siḡistānī e l'imamologia sciita sia del tutto inesplorata, Kraemer (ivi: 301 nota 85) giudica verosimile ipotizzare che il filosofo ne sia stato influenzato nel descrivere il ruolo soteriologico di 'Adūd al-Dawlah. Siḡistānī utilizza «*ṣaḡṣ kāmil*» per indicare quello che nella letteratura mistico-esoterica è più comunemente indicato come «*al-'insān al-kāmil*». Rispetto alla mistica islamica, Kraemer scrive in nota alla perifrasi: «The idea of the perfect, or divine, individual in our text has in common with the mystical notion of *al-'insān al-kāmil*: (§1) The belief in the periodic appearance of such a person at crucial points in his history. (§2) A soteriological conception of his appearance, his function as preserver and maintainer of the world. The perfect, divine individual is not the divine humanized but the human divinized [...]. (§3) The doctrine that the perfect individual is a microcosm, either insofar as his intellect encompasses all, or insofar as his existence comprises all things, i.e. the entire scale of being» (KRAEMER 1986: 301-302 nota 85).

Tale concetto mistico-esoterico in terra d'Islām (su cui cfr. MASSIGNON [1948] 2009; BADAWĪ 1976) può aver trovato origine nelle antiche gnosi greche e iraniche: *al-'insān al-kāmil* si può accostare, infatti, al πρῶτος ἄνθρωπος del *Corpus Hermeticum* di cui si legge in particolare nel primo trattato (Ποιμάνδρης), oppure al Gayomarth dei miti mazdei, il primo essere umano creato da Ahura Mazdā (cfr. MOLÉ 1963: 469 s.; CHRISTENSEN 1918). Nel manicheismo queste due figure convergono nella dottrina del Primo Uomo (*al-'insān al-qadīm*), artefice – grazie alla Parola del Padre della Grandezza –, insieme alla Madre della vita, ai Cinque Elementi e ai suoi figli e ausiliari, della Prima Creazione (BAFFIONI 1997: 157). Il compito del Primo Uomo, in conformità con la visione dualista tipicamente iranica, è quello di combattere il male e le tenebre: seppur questa visione del mondo sia strutturalmente rifiutata dalla credenza islamica, l'idea di un ruolo, se non di salvezza, almeno di conservazione assunto dall'Uomo Perfetto nei confronti del mondo inferiore è fondamentale per i mistici musulmani (ARNALDEZ 1986: 1239). Anche un confronto con il *Sepher ha-Zohar*, l'opera più importante della tradizione cabalistica, può far luce sulla storia di tale concetto: qui si legge della dottrina dei dieci *sephirōt* e dell'Uomo trascendentale, attraverso cui si diffonde la vita in tutta la creazione (*ibidem*). Secondo la mistica ebraica l'Infinito (*En sof*), per l'emanazione della sua luce, forma l'Adam Qadmon, dal quale la luce del *sephiroto* produce l'emanazione totale (cfr. QUISPEL 1955: 77). Questo tipo di rifrazione della luce attraverso la luce richiama la celebre espressione coranica: «Luce su luce» (*Cor.* 24:35). Questa idea di uomo, infatti, si può trovare anche nel Corano: Dio fa dell'uomo il suo «vicario, *ḥalīfah*» (cfr. *Cor.* 2:30) – scelta che sconvolge gli angeli e provoca la drammatica caduta di 'Iblīs – e gli mette a servizio l'intera creazione («*tashīr*»): l'universo, i cieli e la terra e tutto ciò che contengono (l'espressione «*sahhara lakum*» oppure «*lanā*» si incontra circa dieci volte nel Corano, cfr. ARNALDEZ 1986: 1239). Questi elementi, insieme alla proposta divina all'uomo e alla conseguente accettazione del patto atemporale di quest'ultimo di assumere la responsabilità dell'«*amānah*», cioè della salvaguardia del mondo, al contrario del rifiuto per paura dell'intero universo (*Cor.* 33:72), presuppongono che l'uomo abbia una posizione di superiorità rispetto a

tutte le altre creature. L'uomo perfetto (*al-'insān al-kāmil*) va cercato soprattutto tra gli «amici, *'awliyā*» di Dio, cioè i profeti, in particolare l'ultimo, Muḥammad. Il versetto della Luce sarà oggetto di molteplici interpretazioni, tra le quali figura quella secondo cui la «nicchia» corrisponderebbe, per via di metafora, al cuore dello stesso Muḥammad, e la «lampada» alla luce del cuore (BAFFIONI 1997: 157). Questo porterà, in chiave mistica, al pensiero che «al-'insān al-kāmil» sia identificabile con l'*'imām* su cui irrompe la «ḥaqīqah muḥammadiyyah» o «al-nūr al-Muḥammadī», la «realtà» o la «luce muḥammadica», elaborata e sviluppata da mistici quali 'Abd al-Karīm b. 'Ibrāhīm al-Ġīlānī, 'Aziz al-Dīn al-Nasafī, e ancor più da Ibn 'Arabī.

Il concetto di perfezione umana ricorre anche nelle elaborazioni dei *falāsifah*. In generale, ciò che i filosofi arabi reputano essere il livello massimo di perfezione raggiungibile dall'uomo è quello di colui che ottiene il contatto o la congiunzione più salda con la realtà intelligibile: egli può essere un saggio o un capo politico o la combinazione dei due. Un modello di perfezione umana che diverrà dominante e d'ispirazione per le generazioni successive di filosofi è quello elaborato da al-Fārābī. Secondo lui «l'uomo perfetto» non è da considerarsi solo il filosofo o il saggio appartato e schivo che rinuncia a questo mondo e si consacra totalmente a quell'altro, ma è, anzi, il «filosofo-re» che, al fine di condurre i popoli alla virtù e alla felicità, non si sottrae alla politica attiva. Il modo con cui al-Fārābī descrive il filosofo-re è una testimonianza chiara e tangibile dell'influenza che la filosofia platonica esercitò sul pensiero politico dei *falāsifah*. Il *ra'īs* della *Città perfetta* di al-Fārābī, «su cui nessun altro essere umano ha una qualsiasi forma di sovranità, *alladī lā yar'usuḥu 'insānun 'āḥirun 'aṣlan*», è un uomo perfetto, filosofo per eccellenza, vero profeta: in lui «si trovano riunite», in quelle «dodici qualità di cui egli è dotato dalla nascita, *iğtama'at fihi bi-l-tab'i 'iṭnatā 'aṣarata ḥaṣlatun*» (ed. WALZER 1985: 246.5-9; ma cfr. tutta la sezione: 246.5-248.14; trad. MARTINI BONADEO 2005: 446-447), eccezionali virtù intellettuali e morali chiaramente rintracciabili nella *Repubblica* di Platone (*Resp.* VI 485 c-494 b). È filosofo e «muta'aqqil»: detiene il sapere teorico-dimostrativo, nonché l'intelligenza pratica di servirsene in vista del bene. Costui, infatti, è l'unico capace di generare l'«assenso, *taṣḍīq*» sulla verità di Dio e del cosmo – condizione

imprescindibile per la fondazione metafisica del virtuoso agire umano – sia «tramite la dimostrazione, *bi-ṭarīq burhān*» sia la «persuasione, *bi-ṭarīq 'iqnā'*». Al-Fārābī lascia in eredità un modello concettuale platonico che, calato in modo originale nel contesto islamico, si rivelerà determinante per lo sviluppo della *falsafah* successiva, da cui non è esclusa la descrizione di 'Adūd al-Dawlah da parte di Siġistānī. Nell'elaborazione politica di al-Fārābī, ciò che rende il filosofo «al-ra'īs al-'awwal» non è solo l'inconsueta perfezione della sua anima razionale, ma anche di quella immaginativa, in particolare della sua «funzione, *fi'l*» imitativa, in vista della missione pedagogica di cui è incaricato: egli deve prendersi cura delle anime dei suoi abitanti e assicurarsi della loro felicità. Tale capacità è indispensabile al filosofo-re per trasmettere l'immutabile realtà intelligibile a tutti coloro che non riescono a concepirla per quella che è, sotto forma di rappresentazioni imitative sensibili e contingenti. Questo gli è possibile evocando una dimensione simbolica, familiare e accessibile – quella che al-Fārābī considera «religione, *millah*» – al contesto dei destinatari (cfr. JORGENSEN 2018). Le immagini e le rappresentazioni simboliche sono, infatti, l'unico mezzo possibile attraverso cui condurre i non filosofi alla perfezione e alla felicità, almeno a quella a cui possono ambire.

35.153-157 *وَأَمَّا قَوْلُهُ هَلْ الْحَدُّ ... عَيْنَ الشَّيْءِ* — Nel mezzo di una serie di domande che riguardano “cosa è” qualcosa – finora: «Cos'è l'anima? Cos'è l'uomo? *Mā l-nafs?* *Mā l-'insān?*» e seguiranno: «Cos'è la natura? Cos'è l'intelletto? Cos'è l'aldilà? *Mā l-ṭabī'ah?* *Mā l-'aql?* *Mā l-ma'ād?*» (nella lista dei dilemmi del visir ne figurano anche altre, ad esempio: «Cos'è lo spirito? *Mā l-rūḥ?*»), ma non sono tutte riprese allo stesso modo nelle risposte del filosofo) –, Ibn Sa'dān rivolge un quesito che riguarda proprio la definizione, ovvero: questa coincide con l'essenza della cosa oppure no? Siġistānī, pur dimostrando di conoscere l'accezione aristotelica della definizione come esprime l'essenza di una cosa – tant'è vero che alla domanda «cos'è l'anima?» avverte, non appena prende parola all'inizio della *Notte* 35, di non poterla definire propriamente poiché non appartiene a un genere ed è sprovvista di una differenza specifica che ne determini la specie, cfr. comm. ll. 35.58-73 (si noti che alla l. 58 utilizza «*taḥdīd*», mentre

alla l. 155 qui in esame utilizza «ḥadd») – risponde negativamente al quesito: l'essenza e la definizione non coincidono. Per «essenza» è qui usato «ḥaqīqah, lett. verità» ed esprime, sostiene il filosofo, la «cosa stessa in ciò che è, *al-šay' wa-bihā huwa ma huwa*» (i termini che Siğistānī usa per «essenza» sono «ḥaqīqah» e «'ayn al-šay'», cfr. GOICHON 1938: 257-258; AFNAN 1964: 99) mentre la definizione – evidentemente non intesa in senso tecnico – è unicamente ad arbitrio di colui che la pensa e la formula e non coincide, perlomeno non necessariamente, con «'ayn al-šay'» (cfr. la differenza tra «*ḥukm*, giudizio/proposizione» e «*ḥadd*, definizione» che Siğistānī detta a Tawḥīdī nella *Muqābasah* 78, ed. ḤUSAYN 1970: 310). Nel manoscritto ambrosiano la conclusione della frase, «*wa-mawdū'u l-ḥaddi laysa huwa 'aynu l-šay'*», è aggiunta in margine da un'altra mano.

35.158-166 *استقصاء ... وأما قوله وما الطبيعة* — La natura è una «potenza, *quwwah*» che può essere definita innanzitutto «psichica, *nafsiyyah*», ma anche «intellettiva, *'aqliyyah*», o «divina, *'ilāhiyyah*». Nonostante la potenza della natura abbia la stessa origine divina delle altre potenze sovrasensibili, l'anima e l'intelletto, essa è la «*quwwah*» di rango inferiore: è, infatti, «l'ultima dei vicari in questo mondo, *hiya 'āhiru l-ḥulafā'i fi hādā l-'ālam*» (l. 35.161). È ravvisabile qui una forte eco della proposizione 8 del *Kitāb al-'idāh li-'Aristūṭālīs fi l-ḥayr al-mahd* e, in particolare, delle righe in cui si legge che: «La potenza divina è al di sopra di ogni potenza, intellettiva, psichica e naturale, poiché crea ogni potenza, *al-quwwatu l-'ilāhiyyatu fawqa kulli quwwatin 'aqliyyatin wa-nafsāniyyatin wa-ṭabī'iyyatin li-'annahā 'illatun li-kulli quwwatin*» (ed. BARDENHEWER 1882: 78.7-8; trad. D'ANCONA 2017: 530; cfr. un'altra sezione della medesima proposizione nel T.48 del comm. ll. 35.176-201). Un elemento che distingue la potenza della natura da quella più nobile immediatamente superiore, cioè quella dell'anima, è che nulla di essa può ascendere al mondo intellegibile (in arabo si legge «*ʿālam al-ruḥ*», cfr. BADAWĪ 1955: 155.11 e ENDRESS 2007: 332 nota 35). Anche se qualcosa di essa vi ascendesse, continua Siğistānī, sarebbe una potenza inattiva e spenta, dal momento che non può portare all'atto la propria funzione specifica, che non va oltre a quella che, tramite i sensi, possiamo percepire nel mondo sensibile: la natura, infatti, è «manifesta

ai sensi». Dal momento che la natura è la potenza «più legata alla materia, ed è ciò che le cose materiali amano di più, *hiya bi-l-mawāddi 'a'laqu wa-l-mawāddu lahā 'a'saqu*» (ll. 35.161-162) nonché la potenza che in misura maggiore vi «penetra, *tasrī*», fin nei suoi più estremi «piegamenti, *'atnā*», è possibile esperirne direttamente gli effetti: il movimento e i processi della generazione e della corruzione.

Definire la natura come una «quwwah» allo stesso tempo psichica, intellettuale e divina che «fluisce» nei processi del mondo soggetto a generazione e corruzione, mettendo in evidenza e in prima posizione il suo ruolo di principio e di potenza responsabile del movimento e della quiete delle cose che permea e governa, non rimanda solo al pensiero neoplatonico, ma anche a quello aristotelico (oltre che neoaristotelico). La natura come principio che «muove e quiete, *muḥarrakah wa-musakkinah*» richiama, infatti, il ruolo di ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως che si legge in Arist., *Phys.* II 1, 192 b 14. Nondimeno, passando in rassegna le altre occorrenze in cui Siġistānī definisce la natura – non solo nelle *Muqābasāt*, ma anche in due opere dirette – la possibilità di una fonte aristotelica, diretta o indiretta, diviene concreta, soprattutto se queste vengono accostate alla definizione di “natura” che si legge, qualche riga dopo, in Arist., *Phys.* II 1, 192 b 20-23: «La natura è principio di una qualche realtà e anche causa del moto e della quiete di questa stessa realtà in cui si trova in senso originario, per sé e non accidentalmente, ὡς οὗσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός» (trad. RADICE 2011b). Nell'opera di Siġistānī intitolata *Trattato sul fatto che i corpi celesti abbiano anime razionali* (*Maqālah fī 'anna l-ağrām al-'ulwiyyah dawāt 'anfus nātiqah*) si legge, infatti, che la natura è: «Il principio del movimento e della quiete che nella cosa si trova primariamente ed essenzialmente, e non accidentalmente, *mabda'u l-ḥarakati wa-l-sukūni fī l-šay'i alladī huwa fihī 'awwalan wa-bi-l-ḍāti lā bi-ṭarīqi l-'araḍi*» (ed. BADAŴĪ 1974b: 367.5-6). Tale formulazione è vicina sia alla definizione che si trova nella traduzione araba della *Fisica* di Aristotele ad opera di 'Ishāq b. Ḥunayn: «Fa-takūnu l-ṭabī'atu mabda'an mā wa-sababan li-'anna yataḥarraku wa-yaskunu l-šay'u alladī hiya fihī 'awwalan bi-l-ḍāti lā bi-ṭarīqi

l-‘araḍi» (BADAWĪ 1964: 79.7-9) sia a quella riprodotta nell’*Antologia di Oxford*: «Al-ṭabī‘atu mabda’u ḥarakatin wa-sukūnin fīmā fīhi dālīka ‘alā l-‘amri l-‘awwali bi-l-dāti lā bi-l-‘araḍi», che è seguita da un commento alla stessa (cfr. ed. WAKELNIG 2014: 144.18-19 e anche il comm. 387-388, in cui l’editrice spiega che la definizione aristotelica riprodotta dal *Philosophy Reader* non provenga dalla versione di ‘Ishāq ma, più verosimilmente, da una traduzione commentata allora in circolazione; sulla *Fisica* di Aristotele nel mondo arabo, cfr. LETTINCK 1994). Nella seconda opera di Siġistānī, il *Trattato sul primo motore* (*Maqālah fī l-muḥarrik al-‘awwal*), viene fornita una duplice definizione di “natura”: una secondo l’«indagine fisica, *al-naẓar al-ṭabī‘ī*» e un’altra secondo l’«indagine metafisica, *al-naẓar fī mā ba‘da l-ṭabī‘ah*». La prima consiste in una riproposizione letterale della definizione presente anche nel primo trattato; la seconda, invece, afferma che la natura è: «Una potenza che penetra nei corpi e conferisce a ciascuno di essi la figura e la forma proprie, *quwwatun tanfuḍu fī l-‘ağsāmi fa-ta‘īhā l-taḥalluqa wa-l-taṣawwura bi-l-ṣuwāri l-ḥāṣṣati bi-wāḥidin wāḥidin minhā*» (ed. BADAWĪ 1974d: 376.II-12).

Nella *Muqābasah* 79 – che inaugura una serie di *Muqābasāt* che, proprio come questa, sono orientate a spiegare i molteplici significati di alcuni termini equivoci (per «‘ism muṣṭarak», cfr. GOICHON 1938: 159-160 e WOLFSON 1973: 455): un esempio ampiamente considerato è quello di «wāḥid» della *Muqābasah* 82 o quello di «‘aql» della *Muqābasah* 83, su cui cfr. comm. ll. 35.271-290 e T.53) – nel definire i diversi significati del termine «ṭabī‘ah» (cfr. trad. e comm. in KRAEMER 1986: 173-177) ricorrono letteralmente entrambe le definizioni riportate nelle due opere di Siġistānī (cfr. *supra*; entrambe le definizioni si trovano anche nel *Kalām fī mabādi’ al-mawğūdāt*, ed. TROUPEAU 1969: 269.7-II, opera la cui attribuzione a Siġistānī è ancora discussa, ma proprio la presenza di queste definizioni di “natura”, identiche a quelle contenute nei trattati scritti di sua mano, rendono almeno la prima parte del *Discorso* più sicuramente attribuibile al filosofo, cfr. *supra*: 30-31). Tuttavia, rispetto a quella contenuta nel *Trattato sul primo motore*, vi sono una differenza e un’integrazione. Siġistānī definisce la natura anche come: «Vita che penetra nei corpi e conferisce a ciascuno di essi la figura e la forma proprie, ed è come

la potenza che fluisce dal Primo principio a tutte le cose atte a riceverla e che sono ad essa legate, *ḥayātun tanfuḍu fī l-ʿağsāmi fa-tuʿtīhā l-taḥalluqa wa-l-taṣawwura bi-l-ṣuwāri l-ḥāṣṣati bi-wāḥidin wāḥidin minhā wa-ka-ʿannahā l-quwwatu l-sāʾiratu min al-mabdaʾi l-ʾawwali ʾilā ʿamīʾi l-ʾašyāʾi l-munfaʾilati lahā wa-l-qābilati lahā l-rābiʿati baynahā wa-baynahā* (ed. ḤUSAYN 1970: 312.7-9). La natura è definita (§1) «ḥayāh» anziché «quwwah», e (§2) la definizione è ampliata dall’aggiunta del suo ruolo (di forte sapore neoplatonico) di “far fluire” in tutte le cose la potenza proveniente dal Primo principio. Kraemer (1986: 176; ma anche GENEQUAND 2001a: 23 nota 41) evidenzia la vicinanza tra Siğistānī e il *Trattato di Alessandro di Afrodisia sul discorso sui principi dell’universo secondo il filosofo Aristotele* (*Maqālah al-ʾIskandar al-ʾAfrūdīsī fī l-qawl fī mabādī al-kull bi-ḥasab raʾy ʾAristāṭālīs al-faylasūf*). Quest’opera, tradotta e adattata in siriano da Sergio di Rešʾaynā (cfr. ed. e trad. FIORI 2010; cfr. anche KING 2010) e da Ḥunayn b. ʾIshāq, ci è giunta in due redazioni arabe. La prima è attribuita, in un manoscritto, a ʾIbrāhīm b. ʾAbd Allāh al-Naṣrānī l-Kātib e nel resto della tradizione a ʾIshāq b. Ḥunayn; la seconda redazione, che copre circa un terzo della prima, è attribuita a Saʿīd b. Yaʿqūb al-Dimašqī (GENEQUAND 2001a: 27; l’ed. della prima si trova in BADAWĪ 1947; l’ed., trad. e comm. di entrambe le versioni si trovano in GENEQUAND 2001a; cfr. inoltre FAZZO-ZONTA 2014; ENDRESS 2002). Alessandro parla della natura come di una potenza divina che fluisce in tutte le parti del mondo: «Al-tabīʾatu l-sāriyatu fī ʿamīʾi ʾağzāʾi l-ʾālamī hiya quwwatun ʾilāhiyyatun» (ed. GENEQUAND 2001a: II4.10-II; BADAWĪ 1947: 274.10), o anche di una «quwwatun mā rūḥāniyyatun tasrī fī ʿamīʾi ʾağzāʾi l-ʾālamī wa-tarbuṭu baʿḍihī bi-baʿḍin» (ed. GENEQUAND 2001a: II2.10-II; BADAWĪ 1947: 273.19-20). Si noti che Siğistānī, parlando della natura come di una potenza «che penetra nelle profondità di questo mondo, *tasrī fī ʾatnāʾi hādā l-ʾālamī*», condivide la perifrasi «*tasrī fī [...]* al-ʾālam» della seconda citazione da Alessandro nonché la radice verbale della prima citazione, che utilizza la forma participiale dello stesso verbo. Siğistānī è accostabile al *Qawl* di Alessandro non solo per la vicinanza tematica e terminologica nel definire “natura”, ma anche per aver direttamente collegato a questo tema – in risposta a un’altra domanda («*hal-lā kafat al-ṭabīʾah?*» l. 35.176) – la metafora del

re e del suo regno che in Alessandro (che parla di un «mudabbir») ricorre subito dopo la seconda citazione riportata e di cui riporterò l'esempio nel comm. ll. 35.176-201. Uno studio di Lammer (2015), volto a inquadrare il *background* filosofico della definizione avicenniana di natura, insiste sulla vicinanza tra le definizioni formulate da Siġistānī non solo al *Qawl* di Alessandro di Afrodisia, ma anche e soprattutto all'esegesi della definizione aristotelica di “natura” ad opera di Giovanni Filopono, che si legge nel suo commento alla *Fisica*:

Giovanni Filopono, in *Aristotelis physicorum
libros tres priores commentaria*
(ed. VITELLI 1887: 197.30-198.1; trad. LACEY 1993: 12)

So the definition of nature is this. But it is worth noting that this definition does not signify what nature is but the activity of nature, for we did not learn what nature is through learning that it is the source of movement and rest, but what it does. So in order to give also the definition of [its] essence itself we must say this, that nature is a life or a power which has descended into bodies, and which moulds and manages them, being a source of change and rest [for that] ‘in which it belongs primarily, *per se* and not *per accidens*’.

Ὁ μὲν οὖν ὁρος τῆς φύσεως οὗτος. Ἐπιστάσεως δὲ ἄξιον, ὅτι οὗτος ὁ ὁρισμὸς οὐκ ἔστι τοῦ τί ἐστίν ἢ φύσις σημαντικός, ἀλλὰ τῆς ἐνεργείας τῆς φύσεως· οὐ γὰρ τί ἐστίν ἢ φύσις ἐμάθομεν διὰ τοῦ μαθεῖν ὅτι ἀρχὴ ἐστὶ κινήσεως καὶ ἡρεμίας, ἀλλὰ τί ποιεῖ. ἵνα οὖν καὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς. τὸν ὁρισμὸν ἀποδῶμεν, λεκτέον οὕτως, ὅτι ἐστίν ἢ φύσις ζωὴ ἢ τοὶ δύναμις καταδεδυκυῖα διὰ τῶν σωμάτων, διπλαστική αὐτῶν καὶ διοικητική, ἀρχὴ κινήσεως οὔσα καὶ ἡρεμίας ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός.

T.46

Rispetto alla definizione che Siġistānī fornisce nel *Trattato sui corpi celesti*, Lammer (2015: 129) ipotizza che la distinzione tra una definizione di “natura” secondo “l’indagine fisica” e una definizione secondo quella “metafisica” «may imitate Philoponus’ division into an account of “the activity of nature” (τῆς ἐνεργείας τῆς φύσεως) and an account of “its substance” (τῆς οὐσίας αὐτῆς)», sottolineando

inoltre che la “definizione metafisica” «is not only strikingly similar to Philoponus’ formulation but also to the terminology we found in al-Rāzī’s quotation from Philoponus, as the phrase *tanfudhu fī l-aṣām* once again seems to go back to καταδεδουκῖα διὰ τῶν σωμάτων. However, we are lacking a translation of διοικητική but with *fa-tu’īhā l-takhalluq wa-l-taṣawwur* are given an apt Arabic rendering of διαπλαστική» (ivi: 129-130; la definizione di Yahyā l-Naḥwī, nome arabo attribuito a Giovanni Filopono, contenuta nella *Maqālah fī mā ba’d al-tabī’ah* di al-Rāzī è: «Al-tabī’atu quwwatun tanfudū fī l-aṣāmi wā-tudabbiruhā» ed. KRAUS 1939: 118.1, e la vicinanza a Siḡistānī era già stata notata da KRAEMER 1986: 176; su Giovanni Filopono nella tradizione araba, cfr. D’ANCONA 2019 e GANNAGÉ 2012). Infine, rispetto alle definizioni fornite nella *Muqābasah* 79 e, in particolare, alle aggiunte (§1) e (§2) evidenziate sopra, Lammer (2015: 130) aggiunge: «These two descriptions very aptly capture the ambivalence encapsulated in the Greek term καταδεδουκῖα, which we know from Philoponus’ commentary. In the Arabic testimonies, then, we find the same ambivalence that was already manifest in Philoponus’ definition. Second, whereas in al-Sijistānī’s second definition nature is described as a power (*quwwa*), here in al-Tawḥīdī’s it is said to be life (*ḥayāt*) which is like a power. Thus, if we combine both testimonies from tenth-century Baghdād, nature clearly emerges as “a life or a power” (ζωὴ ἢ τοῖ δύναμις), just as in Philoponus’ original definition».

35.167-175 الإقتناع ... وأما قوله فهلا أغنى — Cfr. comm. ll. 35.106-110.

35.176-201 كما ترى ... وأما قوله هلا كفت — In risposta alla domanda: «La natura è sufficiente?», Siḡistānī espone con chiarezza una successione di quattro principi sovrasensibili: Uno-Intelletto-Anima-Natura. Questo schema graduale si legge, più o meno esplicitamente, in più occorrenze nel Plotino arabo. Si può trovare, ad esempio, non meno che nell’occasione in cui “Aristotele”, nel primo *mīmar*, presenta il tema fondamentale della sua *’Uṭūlūḡiyyā*: la processione delle cause sovrasensibili al di là del mondo generabile e corruttibile, a partire dalla Causa prima, che spande la sua «potenza luminosa,

al-quwwah al-nūriyyah» sull'intelletto; con la «mediazione dell'intelletto, *bi-ṭawassuṭ al-ʿaql*» sull'anima universale; con la «mediazione dell'anima, *bi-ṭawassuṭ al-naḥs*» sulla natura e con la mediazione di quest'ultima «*bi-ṭawassuṭ al-ṭabīʿah*» sul mondo sensibile.

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-ʿuṭūlūḡiyyā*, I

(ed. BADAŪI 1955: 6.7-II; trad. D'ANCONA 2017:

466.I-8 con una modifica del testo edito)

Il nostro scopo in questo libro è il primo discorso sulla sovranità divina e la sua esposizione, ossia il fatto che essa è la Causa Prima, che l'eternità e il tempo sono al di sotto di essa, che essa è la causa delle cause e il loro principio per creazione, e che la potenza luminosa si espande a partire da essa sull'Intelletto, e a partire da essa con la mediazione dell'Intelletto sull'anima universale celeste; a partire dall'Intelletto, con la mediazione dell'anima, sulla natura; a partire dall'anima, con la mediazione della natura, sulle cose generabili e corruttibili.

فغرضنا في هذا الكتاب القول الأول
في الربوبية والإبادة عنها وأنها هي العلة
الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها،
وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من
الإبداع، وأن القوة النورية تسنح منها
على العقل، ومنها بتوسط العقل على
النفس الكلية الفلكية، ومن العقل
بتوسط النفس على الطبيعة، ومن
النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء
الكائنة الفاسدة.

T.47

In questa occasione, proprio come in Siḡistānī, non si presenta solo la consueta triplice gerarchia cosmica elaborata da Plotino – Uno, Intelletto e Anima – bensì una gerarchia che include, al di sotto del principio dell'anima universale, anche la natura. Lo schema di quest'ordine sovransensibile deriva da Plot., *Enn.* V 2 [II], 1, in cui sembra possibile annoverare una quarta ipostasi prodotta dall'anima (Plot., *Enn.* V 2 [I], 1.26: «Κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη»; cfr. però RIST 1967: 92: «In 5.2.1 the new 'hypostasis' nature is not produced, as is the normal Plotinian hypostasis, as the result of the contemplation by a being of its prior, but by its desire for what is inferior to itself. It is normal Plotinian doctrine that Noūs in con-

templation of the One produces Soul. Yet according to 5.2.1 Soul in desire for its inferior (προόδω καὶ προθυμία τοῦ χείρονος) produces nature. Nature is thus not produced in the manner natural for a Plotinian hypostasis. Hence we may well doubt in what sense it is an hypostasis at all»; ma anche BLUMENTHAL 1993: 203-204 e 1971: 58). Si tratta di un capitolo conservato nel decimo *mīmar* della pseudo-*Teologia* (ed. BADAWĪ 1955: 134.5-137.4; cfr. D'ANCONA 1999: 63 nota 61, da cui ho desunto i presenti riferimenti). Anche nel terzo *mīmar*, in piena polemica alla dottrina dei «materialisti, *ḡirmiyyūn*», «Aristotele» dichiara, a ripresa di Plot., *Enn.* IV 7 [2], 83.9-11, che «l'intelletto viene prima di tutte le cose create, poi viene l'anima e poi la natura, *al-'aqlu qabla l-'ašyā'i l-mubtada'ati kullahā, tumma l-nafsu, tumma l-ṭabī'atu*» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 422.21-22; 423.12-13). Qualche riga dopo, terminata la *reductio ad absurdum* dell'ipotesi dell'inversione della gerarchia della realtà dall'inferiore al superiore, dal particolare all'universale, «Aristotele» conferma la vera gerarchia dei principi: «Noi diciamo che Dio, grande la sua lode, è causa dell'intelletto, e l'intelletto è causa dell'anima e l'anima è causa della natura e la natura è causa degli esseri individuali, *wa-'ammā naḥnu fa-naqūlu 'inna Allāha 'azza wa-ḡalla 'illatun li-l-'aqli wa-l-'aqlu 'illatun li-l-nafsi wa-l-nafsu 'illatun li-l-ṭabī'ati wa-l-ṭabī'atu 'illatun li-l-'akwāni kullihā*» (ed. e trad. D'ANCONA 2017: 424.1-3; 425.1-2 con una modifica), per poi ribadirla, ancora una volta, in conclusione del ragionamento, alle ll. 427.9-12 (*ibidem*). La successione Uno-Intelletto-Anima-Natura non è presente solo nella pseudo-*Teologia*, ma è tratteggiata anche nella proposizione 3 del *Kitāb al-'idāḥ* (ed. BARDENHEWER 1882: 63-65), rielaborazione della proposizione 201 degli *Elementi di Teologia* di Proclo (DODDS 1963: 176.1-17). Qui si legge, infatti, che l'«attività divina, *al-fi'l al-'ilāhī*» dell'anima nobile è che essa «governa la natura con la potenza che proviene in lei dalla Causa Prima, *tudabbiru al-ṭabī'ata bi-l-quwwati allatī fihā min al-'illati l-'ūlā*» (ed. BARDENHEWER 1882: 63.6-7; trad. D'ANCONA 2017: 528). La causalità dell'anima, in vista del «*tadbīr*», è quella di trasmettere alla natura la potenza causale proveniente dalla Causa prima. Nella proposizione 8 la successione è più esplicita: si legge di una «Causa Prima, che trascende tutte le cose in quanto è causa dell'Intelletto, dell'anima, della natu-

ra e di tutte le altre cose». Questa proposizione non risale ad alcuna proposizione della *Elementatio theologica* di Proclo, ma contiene una sintesi significativa di alcuni temi portanti del Plotino arabo, in particolare laddove si esamina il rapporto fra principi sovrasensibili e derivati. Ne riporto una parte nel T.48:

pseudo-Aristotele, *Kitāb al-'idāh li-'Aristūṭālīs fi l-ḥayr al-mahd*
(ed. BARDENHEWER 1882: 76.5-78.5; trad. D'ANCONA 2017: 529.9-30)

L'Intelletto governa tutte le cose che sono dopo di lui con la potenza divina che si trova in lui, e con essa è causa delle cose; esso conserva tutte le cose che sono dopo di lui e le comprende con essa. Questo perché ciò che è primo rispetto alle cose e ne è causa conserva le cose e le governa, e nessuna cosa si sottrae alla sua elevata potenza. Per questo l'Intelletto è capo di tutte le cose che sono sotto di lui, le conserva e le governa, proprio come la natura governa le cose che sono sotto di lei con la potenza dell'Intelletto: allo stesso modo l'Intelletto governa la natura con la potenza divina. [...] L'Intelletto comprende gli esseri generabili, la natura e ciò che è al di sopra della natura, intendo l'anima, perché essa è al di sopra della natura: questo perché la natura comprende la generazione, l'anima comprende la natura, e l'Intelletto comprende l'anima. L'Intelletto contiene dunque tutte le cose; ma l'Intelletto è tale grazie alla Causa Prima, che trascende tutte le cose in quanto è causa dell'Intelletto, dell'anima, della natura e di tutte le altre cose. La Causa Prima non è né

العقل مدبّر لجميع الأشياء التي تحته بالقوة
الالهية التي فيه وبها يمسك الأشياء لآته
بها كان علّة الأشياء وهو يمسك جميع
الأشياء التي تحته ويحيط بها وذلك أنّ
كلّ ما كان أوّلاً لأشياء وعلّة لها فهو
ماسك لتلك الأشياء ومدبّر لها ولا يفوته
منها شيء من أجل قوّته العالية فالعقل
إذا رئيس جميع الأشياء التي تحته
ومسكها ومدبّرهما كما أنّ الطبيعة تدبّر
الأشياء التي تحتها بقوّة العقل وكذلك
العقل يدبّر الطبيعة بالقوّة الالهية [...]]
والعقل يحيط بالاكوّان الطبيعيّة وما فوق
الطبيعة اعنى النفس فانّها فوق الطبيعة
وذلك أنّ الطبيعة تحيط بالكوّن والنفس
تحيط بالطبيعة والعقل يحيط بالنفس
فالعقل اذا يحيط بالأشياء كلّها وأتما صار
العقل كذلك من أجل العلّة الأولى
التي تعلوا الأشياء كلّها لأنّها علّة العقل
والنفس والطبيعة وسائر الأشياء والعلّة
الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة
بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة

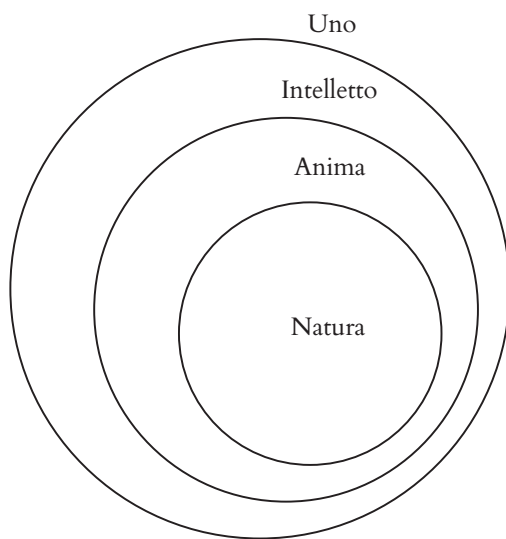
intelletto né anima né natura, anzi è al di sopra dell'Intelletto, dell'anima e della natura perché crea tutte le cose; ma essa crea l'Intelletto senza alcun intermediario e crea l'anima, la natura e tutte le altre cose con la mediazione dell'Intelletto.

لأنّها مبدعة لجميع الأشياء إلا أنّها مبدعة
العقل بلا توسط ومبدعة النفس والطبيعة
وسائر الأشياء بتوسط العقل.

T.48

Il principio della natura ricorre, dunque, nelle proposizioni 3 e 8 del *Kitāb al-ʿidāh*, a differenza della proposizione 201 e del pensiero di Proclo in generale, ma a somiglianza dei passi del Plotino arabo sopramenzionati: questo dimostrerebbe che la redazione della proposizione 8 e l'adattamento della proposizione 201 sono articolate alla luce dei contenuti elaborati nella pseudo-*Teologia* e, in particolare, nella resa araba di Plot., *Enn.* IV 7 [2], 83.9-11 (cfr. D'ANCONA 2017: 520-521 e 528). Gli aspetti che si potrebbero far emergere dalla proposizione 8 sono molteplici, ma in questa sede si noti soltanto: (§1) la volontà di stabilire un ordine preciso e gerarchizzato, insistendo su ciò che sta «sotto, *taḥta*» e su ciò che sta «sopra, *fawqa*» i singoli principi; (§2) l'idea che sta dietro alla frase secondo cui «la natura comprende la generazione, l'anima comprende la natura, e l'Intelletto comprende l'anima» e che, in definitiva, «l'Intelletto contiene tutte le cose» mentre la Causa prima le trascende, cioè quella di delineare un sistema chiuso, «a matriosca», in cui la causalità di realtà universali è racchiusa o inclusa in causalità di realtà più universali. Una struttura perfettamente rappresentata dall'insistente uso del verbo «ḥāṭa bi-» riferito ai principi, che letteralmente significa «circondare» o «recingere qualcosa». Quest'idea è suggerita anche dalla formulazione di Siğistānī: ciascun principio è «sufficiente, *kafā*», sì, ma all'interno della propria estensione ontologica, nei propri «mawādiʿ», che sono racchiusi e circondati da realtà più universali di cui sono il diretto effetto. La divinità, invece, Primo principio di tutta l'esistenza, è «custode dei limiti» di ciascun membro della gerarchia cosmica (cfr. S.2). Esso è posto al di fuori del sistema chiuso, proprio come esplicitato nella proposizione 8: la Causa

prima «trascende tutte le cose». Nelle righe successive della *Notte* l'idea del sistema chiuso non è solo suggerita, ma meglio esplicitata (cfr. comm. ll. 35.202-220 e S.3): qui Siġistānī dichiara che, al di là del «semplice ultimo» e del «composto ultimo», «non si raggiunge nulla né da un estremo né dall'altro», ma si sta all'interno di ciò che viene chiamato «kull».



S.2

Quanto alla propria funzione causale, la natura è dipendente dall'«incarico» di un principio superiore, l'anima, che a sua volta lo è dall'«incarico» di un principio ancor più superiore, l'intelletto, che, infine, dipende dall'«incarico» di un principio, la divinità, che è il solo a non dipendere da alcun principio anteriore in quanto Causa prima di tutti gli altri. È possibile che l'espressione che Siġistānī utilizza per «agganciare» l'uno all'altro i principi della catena sovrasensibile – quella secondo cui un principio «ha l'incarico da parte del, *lahā l-wilāyatu 'alayhā min qibali*» principio superiore di esercitare la sua funzione causale laddove gli compete, dunque proprio grazie al «comando» o all'incarico del principio superiore – sia la volgariz-

zazione della nota espressione *bi-ṭawassuṭ* di una dottrina fondamentale del Plotino e del Proclo arabi. Che si tratti del primo o del terzo *mīmar* della pseudo-*Teologia* o della proposizione 3 o 8 del *Kitāb al-ʿiḍāḥ*, questa fondamentale dottrina, definita “creazione per intermediari”, figura come concetto chiave e pilastro della causalità universale del Primo principio e della gerarchia delle cause (cfr. D’ANCONA 1992a). Secondo questa dottrina la Causa prima crea l’essere, mentre i principi subordinati trasmettono il potere causale di Dio ai gradi inferiori della realtà, quanto alla forma delle cose si effettua grazie alla mediazione dell’intelletto e dell’anima. Questa dottrina è inoltre citata da Siġistānī nella sua lezione filosofica sull’equivocità dell’uno trasmessa dalla *Muqābasah* 82 (cfr. ABRAM 2019: 242 per le fonti e i rimandi a questa teoria), dove la ripresa della dottrina non è solo vagamente suggerita, ma dimostra di essere fedelmente interpretata e interiorizzata dal filosofo nel delineare la propria cosmologia. Siġistānī, infatti, distingue l’essere dalla forma dell’anima universale: il primo è causato dal Primo principio, la seconda anche dalla mediazione dell’intelletto. Il lessico legato all’incarico e all’«autorità, *wilāyah*» che Siġistānī utilizza qui per descrivere i principi e i ruoli che ciascuno di essi ricopre nell’organizzazione del cosmo è giustificato anche dal paragone scelto per illustrare il suo sistema gerarchizzato: quello del re e dei suoi sudditi. Questi ultimi, con i loro servigi, agiscono esclusivamente per decisione e per comando del sovrano e sono per lui perfettamente sufficienti allo scopo: il re è custode dei limiti di ciascun membro della sua «*ġamā’ah*», dal primo all’ultimo, proprio come la divinità rispetto ai principi derivati.

La similitudine del re e dei suoi ministri ha origine nel *De mundo* pseudo-aristotelico (cfr. THOM 2014: 398 a 6-10; traduzione araba in BRAFMAN 1985: 155-156; cfr. inoltre FESTUGIÈRE 1949: 507; GREGORIĆ-KARAMANOLIS 2020: 214; RAVEN 2003). È anche menzionata più volte nel corso delle *Enneadi*. Un esempio si trova in *Enn.* IV 8 [6], 4.1-9, in cui è usata per descrivere la condizione di quelle anime individuali che non sono discese nei corpi, ma che si prendono cura «senza affanno, ἀπράγμων» (cfr. anche Plot., *Enn.* IV 8 [6], 2.28 e 2.53) di ciò che è inferiore, condividendo lo stesso luogo dell’anima universale: «Quanto poi alle anime individuali, esse [...] sono immuni da

sofferenze se restano nell'intelligibile con l'anima universale; d'altra parte, nel cielo, con l'anima universale, esse l'aiutano a governare, come i ministri di un re che ha potere universale governano insieme con lui, senza dover scendere neppure loro dai luoghi regali, τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς [...] ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῷ νοητῷ, ἐν οὐρανῷ δὲ μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν ἐκείνῃ, οἷα οἱ βασιλεῖ τῶν πάντων κρατοῦντι συνόντες συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων» (ed. D'ANCONA 2003: 123.I-9). Questo passo è conservato in arabo in uno dei *Detti del sapiente greco*, attribuito a Platone, dove è riprodotta abbastanza fedelmente la metafora di Plotino (cfr. D'ANCONA 2003: 329). Siġistānī, invece, utilizza la metafora del re in relazione all'intero ordine del cosmo e non solo al rapporto anima universale-anime individuali. Il passo dei *Detti* che si legge in T.49 è riportato, nella sua prima parte, in T.55, dal momento che vi si legge la stessa metafora del sole di cui si serve Siġistānī per illustrare analogicamente la discesa delle anime individuali nei corpi (cfr. comm. ll. 35.330-346). Trattandosi di una ripresa piuttosto vicina alla metafora contenuta nei *Detti*, è plausibile che anche la metafora del «gran sovrano, *malik 'azīm*» derivi dalla lettura delle righe successive:

Detti del Sapiente Greco

(ed. e trad. WAKELNIG 2014: 108.9-13; 109.12-17)

Although they pour their light over the earthly bodies, they do not depart from their world of intellect, but remain there together with the universal soul. With it they direct the heavenly bodies, as if it were a great sovereign mastering [all] things, directing and ruling them while being with them, but without descending and separating from that noble, elevated, sovereign position.

وهي وإن كانت تفيض نورها على
الأجسام الأرضية فإنها لا تفارق
عالمها العقلي بل تكون فيه مع النفس
الكليّة وتدير معها الأجرام السماوية
كأنها ملك عظيم مستول على الأشياء
يديرها ويسوسها وهي معها من غير
أن يخدر من ذلك الموضع الشريف
الملكي العالي ولا يفارقه.

T.49

Questa metafora è presente anche, come già anticipato nel comm. ll. 35.158-166, nel *Qawl fī mabādi' al-kull* di Alessandro di Afrodisia quando questi descrive la natura come una potenza che penetra, governa, preserva e “rende uno” l'intero universo e i corpi che contiene, paragonando la sua attività a quella di «un unico governatore nell'unica città, *mudabbir wāḥid fī l-madīnah l-wāḥidah*».

Alessandro di Afrodisia,
al-Qawl fī mabādi' al-kull bi-ḥasab ra'y 'Aristāṭālīs al-faylasūf
 (ed. e trad. GENEQUAND 2001a: II2.8-14; II3.10-17)

This nature and power are the cause of the unity and order of the world. In the same way as happens in one city having one ruler residing in it, not separate from it, we also say that a certain spiritual power penetrates the whole world and holds its parts together. Since the city is ruled by one authority only which is its leader or established law, so is the one world, since it is one body, continuous, eternal, imperishable, containing and encompassing all things.

وهذه الطبيعة والقوة هما سبب اتحاد
 العالم وانتظامه وبحسب ما يجري
 الأمر عليه في المدينة الواحدة التي
 لها مدير واحد مقيم فيها غير مفارق
 لها كذلك نقول إن قوة ما روحانية
 تسري في جميع العالم وتربط بعضه
 ببعض ولما كانت المدينة إنما يديرها
 واحد فقط وهو إما رئيسها وإما
 الشريعة الموضوعة لها فكذلك أيضًا
 العالم الواحد لما كان جسمًا واحدًا
 متصلًا أزليًا غير فاسد مشتملًا على
 جميع الأشياء محيطًا بها ضامًا لنشرها.

T.50

Il paragone tra il governo sensibile e quello intellegibile porta alla diretta obiezione – o *animation*, per come definita da Zimmermann (1994: 20-37) e studiata per la prima volta da Endress (1973: 171-174) – della possibilità stessa di tale paragone. La risposta è affermativa: i due governi sono paragonabili per il fatto che il primo deriva direttamente dal secondo. Si tratta, infatti, di una gerarchia che non si ferma alla natura, ma che prosegue fino al più infimo degli esseri: il re terrestre, dunque, è esso stesso parte della gerarchia che

trova origine nel vero sovrano e artefice del cosmo. Il governo che il sovrano-uomo ha sul mondo sublunare, infatti, non se l'è procurato da solo, ma gli è stato conferito per emanazione «mā fāda 'alayhi». All'uomo è stato fornito un ordinamento, un modello celeste, e a questo egli si deve attenere: deve far corrispondere, per quanto possibile, il mondo materiale al modello perfetto dell'intelligibile. Si tratta, in entrambi i casi, di governi divini, solo che l'uno è copia od ombra dell'altro. L'elemento celeste attivo controlla quello terrestre passivo, ed è giusto così: le cose celesti sono nobili e datrici di forma mentre le cose terrestri sono materia e ricettacoli della forma data.

La distinzione tra la «siyāsah 'ilāhiyyah» e la «siyāsah bašariyyah» richiama la fondamentale distinzione platonica tra i “due mondi” e la teoria della causalità intelligibile, dal momento che in quest'ultima trova fondamento la realtà sensibile. Platone, infatti, sostiene l'esistenza di due ordini di realtà – uno intelligibile e uno sensibile – creati entrambi da Dio. Al momento della creazione del secondo, ha luogo la congiunzione tra forma e materia. Tale dottrina avrà una grande fortuna e farà pienamente parte della tradizione platonica posteriore, compreso Plotino. Molto chiaro, in Siġistānī, è anche il riferimento al rapporto di imitazione fra individui e idee di cui parla Platone, i primi dipendenti dalle seconde: le cose sensibili imitano la perennità di quelle intelligibili.

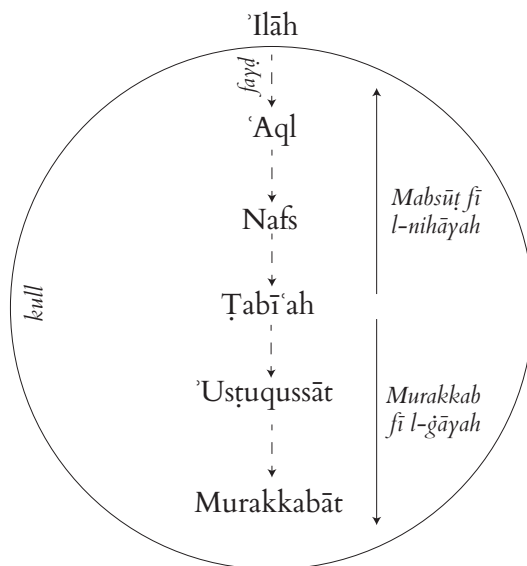
In conclusione, il sistema illustrato da Siġistānī nella *Notte 35*, seppur conciso, semplificato e volgarizzato nella terminologia, vede i principi strutturarsi reciprocamente e collocarsi in un determinato ordine scalare gerarchizzato in cui la causalità ordinatrice di ciascuna componente è dettata per mediazione del principio ad esso immediatamente superiore. Questa struttura e meccanismo è chiaramente accostabile all'universo di “Aristotele” così come interpretato in alcuni passi della pseudo-*Teologia* (in particolare le due asserzioni contenute nel primo e nel terzo *mīmar*) o rielaborato nella proposizione 8 del *Kitāb al-'idāh*: due adattamenti arabi di materiale neoplatonico elaborati all'interno del “circolo di al-Kindī” (cfr. ENDRESS 1973 e 1997), che Siġistānī dimostra di conoscere. Nelle risposte inerenti alle domande sull'intelletto (cfr. comm. ll. 35.202-220) il sistema neoplatonico dell'emanazione sarà reso ancora più espli-

cito: si parlerà di «emanazione pura, *fayḍ mahḍ*», il cui primo destinatario è appunto l'intelletto, descritto come «vicario di Dio».

35.202-220 *وَأَمَّا قَوْلُهُ وَمَا الْعَقْلُ ... فِي ذُرُوتِهِ* — Prima di affrontare le numerose domande relative all'intelletto, Siġistānī avverte che, trovandosi in una circostanza in cui è richiesta la concisione e a cui inevitabilmente si affiancherà anche la semplificazione, – ribadendo, perciò, la brevità a cui sarebbe “forzatamente” sottoposto – risponderà in maniera sintetica proprio come nelle risposte date finora, senza dettagli o digressioni. Il filosofo affronterà il discorso sull'intelletto articolandolo su due piani o prospettive differenti che, precisa, sarebbe bene non confondere. L'intelletto, infatti, si può osservare da due punti di vista: «dall'alto, *fī ḍurwatihī*» (cfr. l. 35.220) e «dal basso, *fī ḥaḍīdihī*» (cfr. l. 35.221), termini che, letteralmente, possono anche voler dire «dalla cima» o «dai piedi di un monte» (CHIARADONNA 2009b: 79 commenta come la presentazione dell'ordinamento enneadico dato da Porfirio rispecchierebbe effettivamente il platonismo di Plotino, che muove “dal basso verso l'alto”, o meglio, dagli effetti alle cause, contrapponendo questo “movimento” caratteristico a quello dei neoplatonici posteriori, che elaborano un sistema definibile come un platonismo costruito dal “punto di vista delle cause”, cioè un sistema che dall'alto, dall'Uno, deduce gli altri principi procedendo verso il basso. Con le sue parole, Siġistānī, sembra esprimere una consapevolezza di questa dualità di approcci).

Il filosofo comincia con l'intelletto “dall'alto”, dichiarando innanzitutto che «anche l'intelletto è una potenza divina, *fa-l-'aql ayḍan quwwah 'ilāhiyyah*» proprio come l'anima e la natura (cfr. l. 35.74 in cui l'anima è definita una «potenza divina intermedia» e ll. 35.158-159 in cui la natura è descritta come una potenza psichica, intellettuale e divina). Siġistānī ribadisce la gerarchia degli esseri: ha infatti già dichiarato esplicitamente che la successione sovrasensibile dei principi è quella strutturata in Uno-Intelletto-Anima-Natura (cfr. comm. ll. 35.176-201). Gli editori (cfr. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953: III, II6) non integrano a testo la seguente frase che si legge alla l. 35.201: «'Absaṭ min al-nafs kamā 'anna l-nafsa quwwatun 'ilāhiyyatun...», che invece leggo nel manoscritto ambrosiano.

Siğistānī, passando dall'intelletto universale agli elementi e ai composti del mondo sensibile, materiale e corruttibile, evoca chiaramente, in queste righe, lo schema neoplatonico che pone al centro il divenire verticale e continuo a partire dall'emanazione dell'Uno e che prosegue nei diversi livelli di esistenza, concepiti tra loro come componenti concatenate e digradanti di un'unica scala dell'essere. L'intelletto, infatti, oltre a essere definito una «quwwah» divina, è «vicario di Dio, ḥalīfah Allāh» e «ricettacolo della sua emanazione pura, qābil li-l-fayḍ al-ḥālīṣ». L'intelletto come ḥalīfah Allāh è un motto di al-ʿĀmirī: nella *Muqābasah* 20, infatti, scorrendo con un certo Māqīyyah al-Mağūsī sulla condizione dell'anima dopo la morte, parla di intelletto come di «ḥalīfah Allāh fī hādā l-ʿālam» (ed. ḤUSAYN 1970: 119.3; sulle testimonianze di al-ʿĀmirī nelle *Muqābasāt*, cfr. WAKELNIG 2008). Anche al-Nūšaḡānī, nell'ultima *Muqābasah*, la numero 106, definisce l'intelletto «ḥalīfah al-ʿillah al-ʿulā ʿindak» (ḤUSAYN 1970: 467.5). Si configura, dunque, una gerarchia formata da più componenti occupanti singoli gradi di eccellenza a seconda della propria posizione rispetto alla fonte dell'intera esistenza: la divinità. Da una parte si trovano gli «enti semplici, maḥṣuṭāt», incorporei ed eccelsi, dall'altra, proseguendo nella catena con enti sempre più imperfetti, si giunge ai «composti, murakkabāt», per arrivare, infine, lì dove la catena si interrompe, cioè a quegli esseri al di sotto dei quali non può procedere alcuna esistenza. Anche l'idea secondo cui il limite ultimo della scala degli esseri non è in grado di far procedere da esso altri esistenti ha un antecedente nelle *Enneadi*, anche se in passi di cui non abbiamo testimonianza in traduzione araba (cfr. ad es. Plot., *Enn.* I 8 [51], 7.20-23; I 8 [51], 14.27-50). Siğistānī, specificando come in questo sistema non vi sia nulla oltre il semplice più semplice e il composto più composto – letteralmente «né da questo lato né da quest'altro lato, lā fī hādā l-ṭaraf wa-lā fī hādā l-ṭaraf» – suggerisce ancora l'idea di un «tutto, kull» «chiuso», similmente a quanto evocano le ll. 35.176-201, cfr. comm. relativo (il termine «kull» normalmente rende il greco τὸ ὅλον, cfr. ENDRESS 1973: 275 nota 1; AFNAN 1969: 256; cfr. anche la *Muqābasah* 85 in cui Siğistānī spiega il significato del termine «kull» e la sua differenza rispetto a «kullī», ed. ḤUSAYN 1970: 323). Il sistema cosmologico di Siğistānī, riprendendo S.2 proposto al comm. ll. 35.176-201, può pertanto essere integrato nel modo seguente:



S.3

Come si può definire l'intelletto? Da un lato è lecito definirlo «luce ultima, *nūr fī l-ġāyah*» – l'elemento della luce, del sole, delle irradiazioni solari, è frequente nella *Notte 35*: cfr. comm. ll. 35.271-290 in cui l'intelletto è paragonato a «un altro sole», dal momento che anche l'anima universale può essere definita come tale, cfr. comm. ll. 35.330-346 –, dall'altro il termine con cui l'intelletto è conosciuto e nominato, «*aql*», è più adeguato per capire l'oggetto del discorso invece che tentare di darne un altro nome o una descrizione. L'uomo, infatti, nella sua incapacità di definire le cose semplici, le accosta, per poterle rappresentare concettualmente, alle cose composte, affidandosi all'immaginazione. Si tratta di un grosso errore, rimprovera Siġistānī, in quanto si rischia di descrivere Dio, concetto che va certamente oltre le capacità intellettive dell'uomo, con ciò che non gli è consono, tanto da dover poi ricercare la «*tawbah*», termine fortemente connotato religiosamente, con cui si fa riferimento al sincero e profondo «pentimento» del peccatore.

Questa sezione si conclude con la frase «*hādā ḥadīṭ al-ʿaql ʿidā luḥiẓa fī ḍurwatihī*», questo è il discorso sull'intelletto quando lo si

osserva dall'alto», per sgomberare ogni ambiguità relativa a quale «*ʿaql*» Siğistānī si stava sinora riferendo.

35.221-227 *هذه الصفات ... فأما إذا فحص* — L'intelletto “dal basso” o individuale, si manifesta attraverso i molteplici effetti dell'attività umana del pensiero: dal «discernimento, *tamyīz*», alla «ricerca intellettuale, *taṣaffuḥ*», all'«acquisizione, *taḥṣīl*» delle conoscenze, *etc.* Dalla loro comprensione si desume la nozione stessa di intelletto individuale. Si deve tenere a mente, tuttavia, che nonostante l'intelletto sia costituito o si manifesti tramite molteplici attività, non lo si deve considerare esso stesso come molteplice, dal momento che l'intelletto è intrinsecamente uno.

Dando uno sguardo ai filosofi contemporanei, anche al-ʿĀmirī, nell'undicesimo capitolo del suo *Kitāb al-ʿamad ʿalā l-ʿabad*, si occupa del problema dell'unità e della molteplicità nell'anima razionale. Il filosofo spiega che le sue molteplici potenze – ne individua tre: la «riflessione, *fikr*», l'«opinione, *raʿy*» e l'«intelletto, *ʿaql*» (sulla provenienza della triade *raʿy-fikr-ʿaql*, che corrisponde a quella filoponiana di δόξα-διάνοια-νοῦς esposta nel commento al *De an.* 1.15 s., cfr. ROWSON 1988: 272) – non sono distinte come lo sono quelle dell'anima sensibile che, pervadendo l'intero corpo, si divide in parti in accordo ai differenti temperamenti degli organi corporei. L'intelletto trascende sia la molteplicità delle sue potenze sia, a più forte ragione, le varie parti del corpo, strumento di cui non fa uso (cfr. anche *ivi*: 106.19-23). Se nel capitolo ottavo spiega come le molteplici potenze (che in *ivi*: 104.8-16 sono quelle del *raʿy-fikr-ḍamīr*: sulla resa del termine «*ḍamīr*, discorso razionale» che può più generalmente indicare la sfera emotiva dell'uomo, cfr. *ivi*: 272) abbiano una forma unitaria – *i.e.* la «potenza intellettuale, *al-quwwah al-ʿāqilah*» – nel capitolo undicesimo approfondisce la natura della molteplicità nell'anima razionale, «representing it as a holistic unity of non-discrete parts, each part distinguishable yet implying the whole; in contrast, corporeal existents are wholes made up of discrete parts» (cfr. *ivi*: 280-281).

al-‘Āmirī, *Kitāb al-‘amad ‘alā l-‘abad*
(ed. e trad. ROWSON 1988: II8.10-19; II9.15-30)

We must realize that, although the substance of the soul is made up of various powers, such as the power of reflection (*fikr*), the power of opinion (*ra’y*), and the power of intellect (*‘aql*), it is not made up of them in the same way as the body is made up of (organs, such as) the hand, the foot, the neck, and the head; nor is it like (something) made up of particles of earth, air, water, and fire. For every bodily constituent is separable from the other and may be detached from it. By this I mean that the right side of the substance of a body is distinct from its left side; and the organ which is its hand is different from the organ which is its foot. But the situation is not the same with the psychological powers, for a spiritual substance does not have spatial extension or discrete parts. Rather, it is so truly unitary that any one of its powers may properly be described with the others – like dryness and heat in fire. Thus the reflective (*fikriya*) power of the rational soul may be described as intelligizing (*‘āqila*) and forming opinions (*murta’iya*); its opinionative (*ra’yīya*) power may be described as reflecting (*mu-fakkira*) and intelligizing; and its intellectual (*‘aqliya*) power may be described as forming opinions and reflecting.

فإن الواجب أن نعلم أن جوهر النفس وإن كان منتظماً للقوى المفتتة، نحو قوة الفكر وقوة الرأي وقوة العقل، فإن انتظامه لها ليس بمشاكل لانتظام البدن لليد والرجل والعنق والرأس، ولا أيضاً بمشاكل لانتظام الأجزاء الأرضية والأجزاء الهوائية والأجزاء المائية والأجزاء النارية. فإن كل واحد من المنظومات البدنية قد يفارق غيره ويعرض له الانفكاك عنه؛ وأعني بهذا أن جانب اليمين من الجوهر الجسماني يكون متباعدًا لجانب اليسار منه، والعضو الذي هو يده يكون مخالفًا للعضو الذي هو رجله. وليست الحال في القوى النفسانية كذلك. فإن الجوهر الروحاني لن يكون ذا بُعد ممتد ولا بذي أجزاء مباينة، لكنه يكون من حقيقة الوحدةانية بحيث يُوجد كل واحد من قواه صالحاً لأن يُوصف بصوابه، كاليبس والحرارة في النار. فإن القوة الفكرية من النفس الناطقة قد تُوصف بأنها عاقلة ومُرْتَكِّة، والقوة الرأيية منها قد تُوصف بأنها مفكرة وعاقلة، والقوة العقلية منها قد تُوصف بأنها مُرْتَكِّة ومفكرة.

Il tema dell'unità essenziale dell'intelletto è fondamentale tanto nella tradizione aristotelica (e neoaristotelica) quanto in quella neoplatonica. Considerati i paradossi che sorgerebbero in relazione alla percezione se l'anima fosse un corpo, Plotino, in *Enn.* IV 7 [2], 6, conclude che le sensazioni che provengono dagli organi del corpo devono convergere verso un soggetto unico e inesteso, come i raggi convergono al centro della circonferenza. La percezione, infatti, è spiegabile e comprensibile se e solo se il soggetto è in grado di sovrapporre e di giudicare simultaneamente tutti i dati percettivi, che si tratti di dati non omogenei recepiti da organi diversi (come i colori o gli odori) o si tratti di dati diversi recepiti da un unico organo (come la vista che coglie la complessità degli elementi di un volto). «Altrimenti» obietta Plotino «come potrebbe il soggetto percipiente dire che questi oggetti di percezione sono diversi, se non si dirigessero verso la stessa realtà tutti insieme? Occorre dunque che essa sia come un centro e che le percezioni provenienti da ogni dove, come i raggi che si riuniscono dalla circonferenza del cerchio, convergano su di lei, e che il soggetto percipiente sia fatto così: una realtà che è autenticamente unitaria, ἢ πῶς ἂν εἴποι, ὅτι ἕτερα ταῦτα, μὴ εἰς τὸ αὐτὸ ὁμοῦ τῶν αἰσθημάτων ἐλθόντων; Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἐν ᾧ ὄντως» (Plot., *Enn.* IV 7 [2], 6.10-15, trad. D'ANCONA 2017: 122-124, cfr. anche i riferimenti nel comm. 244-249). La necessaria convergenza dei dati percettivi verso un unico principio, l'intelletto, è stabilita da Aristotele in *De an.* III 2, 426 b 8-22, che sarà ripreso da Alessandro di Afrodisia nel suo commento alla stessa opera (Alex. Aphr., *De an.* 60.19-61.10 BRUNS 1887; cfr. MODRAK 1981: 417-418): in entrambi i casi i dati percettivi sono ricondotti a un unico principio. Un dato interessante, oltre alla comune dottrina dell'unità necessaria del soggetto conoscente, è il sapiente uso, da parte di entrambi, di analogie geometriche nelle proprie argomentazioni. Una di queste è quella che si legge nell'ultima citazione dalle *Enneadi* relativa alla convergenza dei raggi che congiungono una circonferenza al centro o il paragone aristotelico tra il punto nel testo greco (Arist., *De an.*

III 2, 427 a 10-14) e il duplice statuto del principio percipiente (indivisibile numericamente ma divisibile nel proprio modo d'essere, cfr. Arist., *De an.* III 2, 427 a 2-5). È seguendo la rielaborazione di Alessandro che Plotino equipara il soggetto percipiente al punto, dal momento che è Alessandro (Alex. Aphr., *De an.* 63.6-13 BRUNS 1887) ad aver paragonato il soggetto percipiente al punto che è centro di una circonferenza (sul prestito da parte di Plotino di questa nozione aristotelica e poi della sua esegesi neoaristotelica, cfr. HENRY 1960; cfr. anche ACCATTINO 1996: 230-231; ritroviamo il paragone anche in Them., *In De an.* 86.18-22 HEINZE 1899; cfr. l'arabo in LYONS 1973: 150.10-15).

Da non trascurare il fatto che nelle parole di Siġistānī viene riproposta non solo la dottrina dell'unità intrinseca dell'intelletto ma anche, seppur più genericamente, l'immagine della circonferenza e del suo centro. Si tratta di una dottrina e di un'immagine contenuta nello stesso trattato in cui Plotino critica la dottrina materialistica della percezione sensibile degli stoici e, in particolare, la loro ripresa in chiave materialista della metafora platonico-aristotelica della dottrina della τύπωσις ἐν ψυχῇ, passo citato al comm. ll. 13.80-89, T.9, poiché anche in quel caso evocativo del paragone con la cera che si legge nella *Notte 13*. Entrambi gli esempi plotiniani, quello della cera e quello della circonferenza e il suo centro, non hanno una resa araba nelle testimonianze del Plotino arabo che ci sono giunte.

35.228-253 وَأَمَّا أَنْحَاؤُهُ ... وَيَتَصَحُّ لَهُ — Gli intelletti individuali non sono chiamati «'ağzā', parti» dell'intelletto universale – come lo erano invece le anime particolari rispetto all'anima universale – ma «aspetti, 'anḥā» e «porzioni, 'anṣibā». Gli intelletti individuali, infatti, si differenziano gli uni dagli altri sulla base delle «loro porzioni di [intelletto], 'anṣibā'uhum minhu». Siġistānī conferma, dunque, la propria adesione alla dottrina neoplatonica che, sulle orme del *Parmenide* di Platone, parla di intelletto come «uno-molteplice, ἐν πολλά». Si parla di unità e molteplicità nell'intelletto e nell'anima in diversi passi dei *Detti del Sapiente greco*: un caso eloquente è la resa araba di Plot., *Enn.* IV 8 [6], 3.6-10, occasione in cui Plotino analizza il rapporto che intercorre tra l'intelletto ipostatico e gli intelletti indi-

viduali. Nell'intelletto universale non si trovano solo le potenze intellegibili, ma anche gli intelletti individuali: l'intelletto quindi «non è solamente “uno”, bensì “uno” e anche “molti”, οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί» (Plot., *Enn.* IV 8 [6], 3.10, trad. D'ANCONA 2003: 122), e così anche l'anima.

al-Āmirī, *Kitāb al-'amad 'alā l-'abad*
(ed. e trad. ROWSON 1988: 118.10-19; 119.15-30)

Plato says that every intellect rests in the place of intellect, which is the world we call the spiritual intelligible. This world encompasses the universal and particular powers, for intellect is not only one, as it is one and many. If intellect is one and many, then the soul is also one and many. However, the many different souls are from the one soul, just as the many forms are from one genus, and although the many different forms are from one genus, there are more virtuous and excellent ones and baser and viler ones among them. In the same way there are the many different souls, although they are all from one soul.

قال افلاطن إنّ كلّ عقل ساكن في المكان العقليّ وهو العالم الذي سمّيناه المعقول الروحانيّ وهذا العالم محيط بالقوى الكليّة والقوى الجزئية فإنّ العقل ليس بواحد فقط لأنّه واحد وكثير. فإن كان العقل واحداً وكثيراً فالنفس إذن واحدة وكثيرة، والأنفس الكثيرة المختلفة إنّما كانت من النفس الواحدة كالصور الكثيرة من الجنس الواحد وكما أنّ الصور الكثيرة المختلفة وإن كانت من جنس واحد فإنّ فيها ما هو أفضل وأكرم وفيها ما هو أخسّ وأدنى، كذلك الأنفس الكثيرة المختلفة وإن كانت من نفس واحدة.

T.52

Come si può desumere in parte dal confronto con quest'ultimo passo, anche Siġistānī dichiara che gli intelletti individuali non sono tutti uguali, ma che si distinguono gli uni dagli altri. In particolare, egli spiega che la “porzione” di intelletto riservata a ciascun individuo si differenzia, ad esempio, «nel meno e nel più, *bi-l-qillah wa-l-katrah*», proprio come gli uomini si differenziano tra loro

nell'aspetto fisico. Se, però, il fatto che un uomo possa essere più alto o più basso di un altro, più bello o più brutto, è qualcosa di percepibile e facilmente constatabile, il discorso è diverso se consideriamo le differenze tra gli intelletti individuali. Per far comprendere meglio questo tipo di differenziazione, Siġistānī la paragona al variare della quantità e della qualità dei beni di chi è ricco. Il filosofo accosta così la ricchezza intellettuale a quella materiale sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo. Come le capacità intellettive variano da individuo a individuo, così i ricchi si differenziano nella quantità di ricchezze; inoltre, come i ricchi non sono concordi su un unico metro di misura per quantificare la ricchezza, così non esiste accordo su un metro di misura per stabilire la "quantità di intelletto" che possiedono i singoli individui. Da un punto di vista qualitativo, invece, come i ricchi e le ricchezze si differenziano in base alla tipologia dei beni posseduti, sebbene non vi sia una gerarchia del valore dei singoli beni e, di conseguenza, di chi è più ricco o meno ricco (il ricco che possiede la seta lo è in maniera diversa rispetto a quello che possiede la lana), parimenti, è noto come il medico sia diverso dal grammatico, ma non si può stabilire chi sia più intelligente tra chi padroneggia la medicina e chi la grammatica. In definitiva: della differenza tra «un tal dei tali, *fulān*» e l'altro si può cogliere l'aspetto esteriore (il colore, l'altezza, la bellezza), ma non quanto la loro porzione di intelletto partecipa dell'intelletto universale. Non è la prima volta che Siġistānī suddivide gli individui in categorie in base ai loro intelletti, un altro esempio si legge anche in chiusura della *Notte 13* (cfr. comm. ll. 13.114-133).

L'«attività, *ṣamī'*» dell'intelletto individuale è quella di discernere il bene dal male e di formulare un giudizio su solide basi razionali e morali. Questo è possibile, però, solamente nel caso in cui ciò che l'uomo acquisisce – cioè il materiale su cui si formulerà un giudizio – lo acquisisca per ciò che è, senza alcuna distorsione dovuta alla sensazione. Siġistānī, infatti, riprendendo il noto tema dell'inaffidabilità della percezione sensibile, spiega come l'uomo possa essere tratto in inganno dai sensi, tanto da essere portato a vedere «ora il falso come vero, ora il vero come falso», influenzando, dunque, sulla verità del suo giudizio: l'opera dell'intelletto è quella di guidarlo al vero e distoglierlo dal falso.

35.254-270 *المستنصح ... وأما قوله وهل يعقل* — A questo punto Siġistānī affronta la seguente domanda: «L'intelletto pensa? (oppure: intellige?)». Il visir sta chiedendo se, nel caso dell'intellezione, il soggetto coincida con la propria attività, e lo stesso vale anche per la domanda successiva: «l'anima è animata? (oppure: respira?)». La risposta alla prima domanda è che è più corretto dire che «l'intelligente intellige con l'intelletto il suo intellegibile, *al-‘āqilu ya‘qilu bi-l-‘aqli ma‘qūlahū*» (cfr. ll. 35.254-255), cioè che un essere pensante (“intelligente”) intellige (attività) per mezzo del principio che consente l'attività (intelletto). L'esempio, forse un poco raffazzonato, è quello della lampada che non illumina se stessa, ma che illumina altro. La lampada non coincide con la propria attività, pertanto non si dice che fa luce a se stessa. L'analogia, dunque, è: l'intelletto non intellige, così come la lampada non fa luce a se stessa; l'intelletto permette all'intelligente di intendere un oggetto, l'intelligibile, così come la lampada permette di illuminare un oggetto, la casa. Quindi, si potrebbe inferire: l'intelletto e la lampada sono condizioni di possibilità perché si realizzi un'attività che mette in gioco altri due elementi, un soggetto e un oggetto (intelligente e intelligibile; qualcuno che vuole vedere la casa illuminata e la casa stessa); tuttavia, l'intelletto e la lampada, proprio in quanto sono condizioni di possibilità, non possono coincidere con il soggetto (non l'intelletto, ma l'intelligente intellige; e la lampada non fa luce a se stessa nell'illuminare, ma per qualcun altro che veda la casa). L'intelletto, però, “rendendosi conto”, dalla sua posizione di effetto, di essere effetto di una causa anteriore che dà perfezione, il suo pensiero «si divide» per il fatto che pensa anche la Causa prima della sua esistenza. Tuttavia, porsi domande di questo genere (“l'intelletto non aspirerebbe forse a intendere la divinità grazie al quale egli è ciò che è? Non aspirerebbe forse ad assimilarsi ad essa?”) è un sentiero impervio su cui l'uomo non si dovrebbe avventurare; gli conviene, anzi, fermarsi un passo prima.

Per quanto riguarda l'analoga questione «L'anima è animata?» il termine «nafs» ha la stessa radice di «tanaffus», che significa letteralmente «respirare». «Nafs» e «tanaffus» sono semanticamente affini al significato di «soffio vitale» (simile all'ambiguità «anima-respiro» che si trova nei termini ψυχή e πνεῦμα; anche il termine «rūḥ» ri-

manda a questa sfera semantica: «rīḥ» indica, infatti, il «soffio vitale»). La risposta è che tale «respirare» o «essere animato» può essere riferito, al massimo, alla facoltà vegetativa e animale dell'anima, ma non a quella razionale, quest'ultima non ne ha di certo bisogno. Il testo propone poi un'obiezione: l'anima non «deriva, *taqtabisu*» dall'intelletto e non vi «attinge, *tastamiddu*»? In altre parole: non vive in virtù dell'intelletto come il vivente vive in virtù del respiro? Il vivente, infatti, se è privato del respiro, muore. La risposta all'obiezione è affermativa, l'anima attinge all'intelletto, ma non si tratta di «tanaffus» in quanto, in relazione all'anima, il significato del termine non avrebbe le prerogative legate alla propria definizione, ed è inutile cambiare la semantica di una parola per esprimere la dipendenza e la derivazione dell'anima dall'intelletto, soprattutto nel contesto in cui si cerca la chiarezza dell'espressione e dei concetti.

35.271-290 *وأما مرتبته ... لطيف جداً* — Queste righe sono relative all'intelletto universale e in particolare al «suo grado, *martabatuhū*» rispetto alla divinità. Siḡistānī spiega il grado dell'intelletto rispetto a Dio per via di analogia, paragonandolo al sole. L'immagine del sole e della luce, dalla forte tinta neoplatonica, quale rappresentazione dell'attività immobile, uniforme e illuminativa dei principi sovrasensibili, di come questa si trasmetta ai sensibili e di come essi vi partecipino è spesso utilizzata dal filosofo. L'attività dell'intelletto universale è analoga a quella del sole; si tratta, tuttavia, di «un altro sole, *šams 'uḥrā*» sia rispetto all'anima cosmica-sole, sia rispetto al sole che noi esperiamo nel mondo sensibile. Siḡistānī sostiene che l'intelletto sia un sole più luminoso dell'anima: sempre nella *Notte* 35, infatti, poco dopo questo passaggio, il filosofo paragonerà anche l'anima cosmica al sole, riprendendo probabilmente Plot., *Enn.* IV 8 [6], 4.1-5 che ricorre, tradotto in arabo e ampliato, nei *Detti del Sapiente greco* (cfr. comm. ll. 35.330-346; Siḡistānī aveva paragonato l'anima al sole anche in precedenza, cfr. comm. ll. 35.99-105). L'anima cosmica, tuttavia, essendo «vicario, *ḥalīfah*» dell'intelletto e gerarchicamente successiva nell'ordine dei principi, è meno luminosa rispetto ad esso. A maggior ragione, il sole dell'intelletto è superiore al sole che noi uomini conosciamo, dal momento che: (§1) non illumina ciò che il-

lumina il sole sensibile (le abitazioni, la terra, il mare, le montagne e le pianure), ma illumina qualcosa di più nobile: l'anima incorporea, ed è soprattutto (§2) un sole che non tramonta mai. Chi sostiene, infatti, che l'intelletto talvolta abbandoni l'uomo, sbaglia. Questa espressione, oltre a essere conforme al pensiero neoplatonico, ricorda anche il passo di *De an.* III 5 in cui Aristotele spiega come l'intelletto produttivo o agente – senza addentrarsi nel dibattito sulla sua identità –, in quanto atto per essenza, non sia un intelletto che «talora pensi e talora non pensi, ὅτ' ἐμὲν νοεῖ ὅτ' ἐδὲ δ' οὐ νοεῖ» (Arist., *De an.* III 5, 430 a 22; trad. MOVIA 2018): l'attività dell'intelletto agente è attualità pura ed essenziale che non può subire di propria natura alcuna interruzione. L'intermittenza «fi waqt... fi waqt», spiega Siġistānī, è invece caratteristica precipua dell'intelletto individuale: quello di Zayd o di Bakr.

«È maggiore la parte attiva o passiva?» L'intelletto è sia attivo sia passivo a seconda del punto di vista da cui lo si osserva. È passivo nel ricevere l'emanazione divina, è attivo nel trasmettere l'emanazione sull'anima. L'emanazione è un'attività che condivide con Dio. Il fatto che, nell'atto del conferire dell'intelletto, vi sia traccia della potenza che Dio gli ha conferito è un discorso «molto sottile», sottigliezza senza dubbio espressa dalla complessità della frase. Si veda la *Muqābasah* 47, in cui Tawhīdī rivolge al maestro la seguente domanda: «In base a cosa si crede che vi sia passività in relazione all'intelletto nonostante la sua nobiltà e la sua posizione eminente?» La risposta di Siġistānī esplicita la componente attiva e quella passiva sia dell'intelletto universale, sia dell'intelletto umano (ed. ḤUSAYN 1970: 201-202; cfr. inoltre la *Muqābasah* 24).

Leggendo, in queste righe, un accenno alla teoria noetica di Siġistānī, si propone, in quest'ultima sezione sull'intelletto, un breve approfondimento sul tema. L'unica occorrenza in cui Siġistānī parla propriamente del processo cognitivo che caratterizza l'intelletto umano si legge nella *Muqābasah* 83, quando esamina i diversi significati che indica il termine equivoco «'aql». Ne propongo una traduzione e, per sommi capi, un'indagine sul suo contesto dottrinale.

Siġistānī si allinea ad altri *falāsifah* che, a partire dall'*Epistola sull'intelletto* di al-Kindī (su cui cfr. JOLIVET 1971 e RUFFINENGO 1997: 379-384), differenziano l'intelletto in «tipologie, 'anwā'» e ne chiari-

scono i ruoli e i significati. È proprio a partire dalla differenziazione e dalla riflessione su questi termini che i filosofi arabi spiegano in che modo l'uomo riesca a crescere intellettualmente e a esercitare l'attività che più di ogni altra lo caratterizza come essere razionale: pensare. Siġistānī prende le mosse dalla teoria noetica proposta da Aristotele in *De an.* III 4-5, insieme alle elaborazioni e alla terminologia introdotta dai più tardi commentatori greci e arabi. Tuttavia, nonostante il filosofo si dimostri partecipe del dibattito che ruota attorno ai celeberrimi e commentatissimi capitoli aristotelici appena citati, insieme al materiale ellenistico di commento di cui gli arabi fanno uso, le informazioni si riveleranno troppo scarse per collocare precisamente la dottrina e di conseguenza la fonte, o le fonti, a cui egli fa riferimento. Si potranno, però, fare alcune considerazioni di carattere generale.

Tawḥīdī, *Muqābasah* 83
(ed. ḤUSAYN 1970: 320)

ʿAbū Sulaymān dice: «Il termine “intelletto” indica [più] significati, e questi significati si dividono in base alle suddivisioni di tutto ciò che è dotato di intelletto. Si dà, infatti, che abbiano un inizio, una fine e un intermedio. Il primo, che è l'inizio per natura, è l'intelletto attivo, e corrisponde all'agente. Il secondo è rispetto alla fine ed è l'intelletto umano ed è chiamato materiale, e corrisponde all'elemento passivo. Il terzo rispetto al significato intermedio è l'intelletto acquisito, che corrisponde all'atto. L'intelletto umano, che ha lo stato passivo, fa parte di ciò che si trova in potenza che necessita di passare all'atto. La sua definizione è: “La cosa la cui parte è tale da diventare un tutto”. Il suo significato è che

قال ابو سليمان: اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني الى اقسام، بحسب ما ينقسم كل ذي عقل، وذلك ان له ابتداء وانتها ووسطا. فأحدها وهو بمعنى الابتداء بالطبع، هو العقل الفعال، وهو في نسبة الفاعل. والثاني، بحسب الانتهاء، وهو العقل الإنساني، ويسمى هيولانيا، وهو في نسبة المفعول. والثالث، بحسب معنى الوسط، وهو العقل المستفاد، وهو في نسبة الفعل. والعقل الإنساني، الذي هو بمنزلة المفعول، هو في حيز القوة التي تحتاج الى ان تخرج الى الفعل. وحده: انه الشيء الذي من شأن الجزء منه ان

ognuno degli intelletti particolari coglie potenzialmente tutti gli intelligibili la cui natura è di essere colti. E siccome ciò che è in potenza ha bisogno di qualcosa di esistente in atto che lo faccia passare all'atto, quel qualcosa è l'intelletto agente, dal momento che il simile agisce col simile. Quello acquisito è al modo dell'atto che combina al tempo stesso la potenza e l'atto.

يصير كلا. ومعناه ان في قوة كل واحد من العقول الجزئية ان يدرك جميع المعقولات التي من شأنها ان تدرك. ولما كان الذي بالقوة يحتاج الى شيء موجود بالفعل يخرج به الى الفعل، كان ذلك الشيء هو العقل الفعّال، إذ الشبيه يفعل في شبيهه. والمستفاد بمنزلة الفعل الملابس للقوة والفعل جميعا.

T.53

Siġistānī elenca tre livelli o tipologie di intelletto, uno più alto, uno più basso e uno intermedio:

(§1) «l'Intelletto attivo, *al-'aql al-fa'āl*» o agente;

(§2) «l'Intelletto umano, *al-'aql al-'insānī*», anche noto come «materiale, *al-hayūlānī*»;

(§3) «l'intelletto acquisito, *al-'aql al-mustafād*».

I tre livelli di intelletto sono considerati rispettivamente in termini di «fā'il», «maf'ūl» e «fi'l»: elemento attivo, passivo e *habitus*. Viene qui ripreso, innanzitutto, lo schema aristotelico secondo cui nell'anima, in conformità alla generale distinzione esistente in natura tra “materia” e “causa efficiente”, «c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν» (Arist., *De an.* III 5, 430 a 14-15; trad. MOVIA 2018, come in tutte le seguenti citazioni dal *De anima*): in Siġistānī si leggono distintamente, infatti, i corrispettivi del νοῦς attivo (o produttivo) e passivo (o potenziale). Il filosofo parte dal significato di quell'intelletto fondamentale e necessario per l'attività umana del pensiero, quella componente senza la quale «non c'è nulla che pensi, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ» (Arist., *De an.* III 5, 430 a 25).

(§1) L'intelletto attivo o agente, quello che i filosofi arabi chiamano «*al-'aql al-fa'āl*», è il principio di attualizzazione di ciò che

indica il secondo significato del termine «'aql»: l'intelletto umano. È, dunque, attualità pura che rende ciò che è intelligibile in potenza pienamente in atto nella conoscenza noetica.

(§2) L'intelletto umano costituisce, infatti, la componente passiva e ricettiva della forma in potenza. L'assimilazione aristotelica dell'intelletto potenziale a una materia è ripresa da Alessandro di Afrodisia e resa dal termine «νοῦς ὑλικός, intelletto materiale», che qui leggiamo nel calco dal greco «al-hayūlānī». Questo intelletto è detto «materiale» nel senso in cui, per analogia, si può dire materia di una cosa tutto ciò che ha l'attitudine ad accogliere le forme intelligibili. È quella cosa che, come spiega qui Siġistānī, può «diventare» e, quindi, «pensare» tutti gli intelligibili nel momento in cui viene portata all'atto dalla componente attiva.

Quello che Siġistānī considera termine o stato intermedio tra l'intelletto potenziale e l'intelletto perennemente attuale è (§3) «al-'aql al-mustafād», l'intelletto acquisito: quella tipologia di intelletto che ha acquisito dall'intelletto agente il «fi'l», l'*habitus* del pensiero. Siġistānī sostiene che l'intelletto acquisito sia «al modo dell'atto» ma combini – ed è interessante notare come scelga il termine «mulābis», da «*labisa*, indossare un abito» – sia la potenza, sia l'atto. Questa espressione estremamente laconica riferita al «'aql al-mustafād» suggerisce la ripresa di quell'intelletto – descritto in Arist., *De an.* III 4, 429 b 5-10 – che ha subito un passaggio all'attualità ed è in grado di pensare da sé, proprio come il sapiente è capace di «esercitare da sé la propria conoscenza, δύνηται ἐνέργειν δι' αὐτοῦ» (Arist., *De an.* III 4, 429 b 9-10) ma che al momento non la esercita in atto ed è per questo che è «in certo modo in potenza, ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς» (Arist., *De an.* III 4, 429 b 10), ma non in potenza come prima di aver appreso. È quell'intelletto che Alessandro di Afrodisia e gli aristotelici arabi che seguono il suo esempio chiamano «νοῦς ἐν ἔξει/νοῦς ἔξιν ἔχων» e «'aql bi-l-malakah» (l'intelletto *in habitu*) quindi in possesso di un repertorio di pensieri – sebbene non necessariamente un repertorio completo – senza però pensarli in atto (cfr. ACCATTINO 2014). Sembra che l'uso di «mustafād» sia qui più fedele all'«ἐπίκτητος» del testo greco del *De anima* di Alessandro rispetto all'uso che fa del termine 'Ishāq b. Hunayn, il traduttore arabo del Περὶ νοῦ di Alessandro (ACCATTINO 2001b e 2005; sulla trasmissione araba del Περὶ νοῦ, cfr. FINNEGAN 1956

e GEOFFROY 2002; su quella del *De anima*, cfr. *supra*: nota 191): cioè tradurre l'espressione greca dell'intelletto «dall'esterno, θύραθεν» con cui Alessandro caratterizza invece l'intelletto produttivo (cfr. FINNEGAN 1956: 171-178). In altre parole: sebbene Siġistānī non utilizzi né l'espressione «'aql bi-l-malakah» per l'intelletto che possiede l'abito né «malakah» per l'abito del pensiero, ma utilizzi rispettivamente «'aql al-mustafād» e «fi l», sembra che possa comunque considerarsi parte di una corrente filosofica (cfr. WAKELNIG 2014: 114-117 e 372-374) che interpretava il termine «mustafād» in un'accezione più fedele al termine greco con cui Alessandro, nel *De anima*, indicava lo stato intermedio dell'intelletto, quello acquisito o *in habitu*, e non lo interpretava, invece, come termine indicante il ποιητικός, come suggerisce l'uso dello stesso termine da parte di 'Ishāq b. Ḥunayn, traduttore della *Maqālah al-'Iskandar al-'Afrūdīsī fī l-'aql*. Come anticipato, Siġistānī non è l'unica testimonianza di un corretto uso e interpretazione dell'ἐπίκτητος» di Alessandro; in proposito, porto all'attenzione un passo dell'*Antologia del Philosophy Reader*, tratto dalla traduzione araba del Περὶ νοῦ (FINNEGAN 1956: 181.3-184.10), attribuito infatti a «al-'Iskandar»:

Antologia di Oxford

(ed. e trad. WAKELNIG 2014: 114.17-116.3; 115.23-117.4)

Alexander says: The material intellect is similar to the potential to appropriate some skill. The acquired [intellect] is similar to someone who has appropriated the skill. The active [intellect] is the one due to which the material intellect comes into possession of a certain *habitus*. Like light which causes the potentially visible colours to be actually seen, the active [intellect] renders [the material intellect], which is in potentiality, an actual intellect by establishing within it the *habitus* for intellectual conception.

وقال الاسكندر العقل الهولاني
بمنزلة قوة على اقتناء الصناعة،
والمستفاد بمنزلة من اقتنى الصناعة،
والفعال هو الذي به تصير الهولاني
له ملكة. كالضوء الذي هو علة
للألوان المبصرة بالقوة في أن تبصر
بالفعل، كذلك هذا الفعال يجعل
الذي بالقوة عقلاً بالفعل بأن يثبت
فيه ملكة التصور العقلي.

Anche in questo caso si distinguono tre livelli di intelletto: materiale, attivo e un «mustafād», più vicino all'«ἐπίκτητος» del *De anima* di Alessandro rispetto al «mustafād» della traduzione araba del Περὶ νοῦ (cfr. il comm. del passo in WAKELNIG 2014: 372-374). Non si può tuttavia neppure escludere l'ipotesi che 'Ishāq b. Ḥunayn stesso, traduttore anche del *De anima* di Alessandro, avesse usato «mustafād» non per rendere ancora l'intelletto dall'esterno ma proprio l'intelletto *in habitu*, e che sia l'origine di questa interpretazione corretta degli intenti di Alessandro.

Da queste poche righe di Siġistānī si può constatare come la *Muqābasah* 83 – sebbene sia la fonte principale (se non unica) per ricostruire la sua teoria noetica – non costituisca un'esposizione sistematica del processo intellettivo. Non sono specificati una serie di aspetti: come interagiscono precisamente l'intelletto potenziale e l'intelletto agente? Quali stadi attraversa la mente umana nel suo percorso di crescita intellettiva? Chi è e dove si colloca l'intelletto agente? L'intelletto potenziale è solo una disposizione dell'organismo umano come sostiene Alessandro oppure è una sostanza incorporea come interpreta Temistio? (cfr. lo studio complessivo in DAVIDSON 1992). Risposte a simili quesiti avrebbero certamente aiutato a meglio collocare la dottrina di Siġistānī e a identificare la fonte a cui fa riferimento. Nonostante l'obiettivo della *Muqābasah* 83 – come anche quello della 82 – non sia dottrinale ma principalmente linguistico, cioè impartire una lezione sul corretto uso del linguaggio a partire dall'analisi e dalla soluzione di termini equivoci, è possibile, anche con questi pochi elementi, fare alcune considerazioni: (§1) la divisione dell'intelletto nei tre livelli di agente, materiale e *in habitu* che ricorrono nelle prime pagine del Περὶ νοῦ arabo, (§2) la diretta responsabilità dell'intelletto agente nel far passare all'atto l'intelletto potenziale, (§3) oltre che l'utilizzo del calco greco «al-hayūlānī» per indicare l'intelletto potenziale (questo può sembrare un dettaglio, ma è un calco che è ad esempio assente in al-Kindī, o nei contemporanei 'Ihwān al-ṣafā', ed è presente solo nella *Madīnah al-fāḍilah* di al-Fārābī), sono elementi che fanno pensare a un'influenza del Περὶ νοῦ di Alessandro. Questo elemento può diventare più plausibile se si pensa alla citazione dell'opera di Alessandro nell'*Antologia di Oxford* (T.54) che, come precedentemente evidenziato, si tratta di una

testimonianza di materiale di scuola che l'editrice e traduttrice del manoscritto ipotizza appartenere al circolo di Miskawayh, giovane discepolo di Siġistānī.

Alla luce del pensiero marcatamente neoplatonico di Siġistānī (ribadito anche nella *Muqābasah* 82, che riporta il resoconto di una lezione immediatamente precedente a quest'ultima esaminata: cfr. ABRAM 2019) e alla luce della dottrina chiave dell'unità dell'intelletto e della possibilità di cogliere tutti gli intelligibili da parte dell'intelletto individuale, è probabile che Siġistānī presupponga implicitamente l'identificazione tra l'intelletto agente aristotelico (o ancor più a quello neoaristotelico) e l'intelletto universale neoplatonico.

35.291-329 — وأما قوله وما المعاد ... لنفسه به — Alla domanda relativa a cos'è il «ma'ād», Siġistānī risponde che è la separazione dell'anima dal corpo (il filosofo definisce il *ma'ād* allo stesso modo nella *Muqābasah* 72, cfr. la citazione riportata nel comm. ll. 35.132-139). Il termine significa letteralmente «luogo del ritorno» o semplicemente «ritorno», deriva dal verbo «*āda* 'ilā, tornare» e nel linguaggio filosofico assume l'accezione tecnica di «aldilà», «vita futura» o «resurrezione». Dopo aver descritto l'importanza della domanda ponendola al centro di una *reductio ad unum* delle domande che muovono gli uomini, Siġistānī risponde nel modo «più semplice, 'ashal». Il «ritorno», infatti, può avvenire per uno o per entrambi i seguenti motivi: o perché il corpo, infiacchito, non è più in grado di sostenere la forza vitale, oppure perché l'anima, nella sua facoltà razionale, decide di ascendere al mondo a cui appartiene per natura. Condizione indispensabile per l'ascensione è, infatti, l'abbandono del corpo. Siġistānī prosegue esplicitando l'impossibilità per l'individuo di non aggrapparsi all'idea della permanenza dell'anima. Per portare avanti questo argomento, il filosofo sceglie di affidarsi a una metafora: egli instaura un parallelo *per absurdum* tra la permanenza dei sensi dopo la separazione dell'anima dal corpo e la permanenza dell'anima. Se, infatti, si chiedesse a un uomo qualunque se giudichi un bene o un male il permanere della vista e dell'udito dopo la separazione dell'anima dal corpo – soprattutto se entrambi i sensi fossero esenti dai difetti e dalle affezioni corporee a cui sono soggetti in vita – egli risponderebbe certamente che si tratta

di un bene. Parimenti, tale preferenza si applica anche alla permanenza dell'anima dopo la morte. Da un lato è impossibile che l'uomo sia in grado di vedere e udire dopo la separazione dell'anima dal corpo a causa della corruzione, prima, e della dissoluzione, poi, del corpo; dall'altro è possibile, invece, che parte dell'anima dell'uomo, quella razionale, permanga dopo la morte. La relazione anima-uomo, inoltre, è più forte della relazione corpo-uomo (occhio-uomo, all'interno della metafora): l'uomo è uomo in virtù dell'anima, mentre in virtù del corpo ha solo la "fisionomia" umana. In definitiva, se l'uomo è portato a giudicare come un beneficio il godere della vista *post mortem*, a maggior ragione giudicherà come ancora più desiderabile e attraente il dono divino della permanenza della propria anima, invece che del suo occhio o del suo spirito (cfr. in proposito anche la *Muqābasah* 31, ed. ḤUSAYN 1970: 150-152).

35.330-346 وأما قوله وما الفرق ... وأغراض – Cosa distingue l'anima di 'Amr da quella di Zayd? La risposta di Siġistānī conferma il monopsichismo di stampo neoplatonico del suo pensiero. Le anime individuali non sono tutte uguali perché non tutte partecipano in egual misura all'anima universale. L'anima individuale, inoltre, non sopravvive tutta quanta alla morte del corpo, ma una parte di essa perisce. La separabilità e l'immortalità della parte razionale dell'anima e, al contrario, la mortalità di quella irrazionale è una dottrina conforme alle discussioni sull'immortalità dell'anima già enunciate nella *Notte 13* (cfr. comm. ll. 13.7-16). A proposito del principio di individuazione dell'anima umana rispetto a quella universale, Siġistānī non fornisce una spiegazione sistematica ma un'analogia dal forte richiamo neoplatonico. L'uso di questa, tuttavia, seppur icastica, non esplicita un aspetto, e cioè in che cosa le capacità ricettive si distinguono precisamente secondo Siġistānī. L'immagine scelta fa forse supporre che le anime individuali si diversificano perché hanno materie corporee disposte diversamente, proprio come la terra è irregolare nella sua superficie rispetto ai raggi del sole.

Il paragone di Siġistānī evoca la parafrasi araba di *Enn.* IV 8 [6], 4.1-5 in cui Plotino spiega come le anime individuali, «servendosi di un desiderio intellettuale nella loro conversione verso il luogo

dal quale provengono, νοερά χρωμέναις ἐν τῇ ἐξ οὗ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ», esercitino un potere sulle cose inferiori «come una luce che in alto dipende dal sole, ma si dona senza invidia a ciò che sta sotto di lei, οἷά περ φῶς ἐξηρητημένον μὲν κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ' αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας» (trad. D'ANCONA 2003: 123). La traduzione araba di questi passi è conservata nei *Deti del Sapiante greco*, e le parole di Plotino sono attribuite a Platone, forse dal *Philosophy Reader* (ricordo che le righe immediatamente successive a quelle riportate nel T.55 ed enunciate dallo stesso «qāla» sono riportate nel T.49, cfr. comm. relativo alle ll. 35.176-201 a proposito del paragone del re e dei sudditi). Come spiega D'Ancona (2003: 327), in questo caso “Platone” amplifica, in un passo privo di corrispondenza in greco, quel «senza invidia, οὐ φθονοῦν τῆς χορηγίας» con il caratteristico tema neoplatonico della diversa capacità ricettiva posseduta dai ricettori su cui un principio sovrasensibile esercita la sua azione causale.

Deti del Sapiante Greco

(ed. e trad. WAKELNIG 2014: 108.3-9; 109.3-12)

He says that the particular, singular souls desire the intellect intellectually and strive for attachment, adherence and reversion to it. They have a power which proceeds to this world, spreads and expands over it. It is similar to sunlight. For as [sunlight] is attached to the sun's disc above and also spread over all the earthly world pouring its brightness and light over it ungrudgingly, so the souls are attached to the intellect in the upper world, whereas their power is spread over the lower, sensible world and casts light upon all the bodies. Yet [unlike sunlight] their light is

وقال إنّ الأنفس الجزئية الوجدانية
تشتاق إلى العقل شوقاً عقلياً
وتحرص على لزومه والتمسك به
والرجوع إليه، ولها قوة تسلك
إلى هذا العالم وتنبت فيه وتبسط
عليه. وإنما هي بمنزلة ضياء الشمس
فإنه متعلق بقرص الشمس علواً
وهو منبث في جميع العالم الأرضي
يفيض عليه ضوءه ونوره بلا حسد
كذلك الأنفس متعلقة بالعقل في
العالم الأعلى وقوتها منبثة في العالم
الحسي السفلي تضيئ على الأجسام

in [each] body in accord with the bodies' receptivity of their power and light.

كلّها إلا أنّ نورها في الجسم على نحو قبول الأجسام لقوّتها ونورها.

T.55

La stessa dottrina si ripete anche in un altro passo, sempre tratto dai *Deti del sapiente greco*:

Deti del Sapiente Greco

(ed. e trad. WAKELNIG 2014: I36.I-IO; I37.2-I3)

We say: the soul is one, yet the impressions which befall us are not one. [...] For each of us receives of that light according to his power and receptivity. An example of that is sunlight, for the sun casts its light on all things. Yet purer things receive more of that light, whereas darker and less pure ones receive less of that light. So the light in every single thing is in accord with its reception of sunlight.

قلنا إن كانت النفس واحدة فالآثار الواقعة علينا ليست بواحدة [...] لأنّ كلّ واحد ممّا يقبل من ذلك النور على نحو قوّته وتهيّئة لقبوله. ومثال ذلك ضوء الشمس فإنّ الشمس تلقي ضوءها على جميع الأشياء، فما كان منها أشدّ صفاءً كان أكثر قبولاً لذلك الضوء، وما كان منها مظلماً قليل الصفاء كان أقلّ قبولاً لذلك الضوء، فعلى نحو قبول كلّ واحد من الأشياء ضوء الشمس يكون الضوء فيه.

T.56

Si tratta, in entrambi i casi, di passi molto simili alle parole di Siḡistānī (cfr. l'analogia anche in Them., *In De an.* 26.2-7 HEINZE 1899; LYONS 1973: 13.18-14.5). Sullo sfondo di questa dottrina di origine neoplatonica, il filosofo risponde al quesito spiegando come il sorgere del sole – principio figurato comune di tutte le anime individuali – sia un unico sorgere, ma come ogni punto od ogni area della terra – e per estensione, ogni uomo – abbia una sorte diversa,

a seconda della sua capacità di ricevere la luce dei suoi raggi. Per questo motivo l'anima di Bakr è più lontana dal conseguire la felicità rispetto a quella di Zayd. Il paragone plotiniano fra l'anima e la luce irradiata dal sole, seppur in questo caso attribuito ad Aristotele e non a "Platone", è stato ripreso anche da al-Kindī nel suo *Discorso sull'anima*: «L'anima è semplice e possiede nobiltà e perfezione, ha grande dignità: la sua sostanza proviene dalla sostanza del Creatore grande e sublime come l'irradiazione del sole proviene dal sole. Aristotele ha spiegato che quest'anima, separata da questo corpo e distinta da esso, ha una sostanza che è sostanza divina e spirituale, come si vede dalla nobiltà della sua natura e dalla sua opposizione a ciò che sopraggiunge dal corpo, desideri e turbamenti» (ʿABŪ RĪDAH 1950-1953: I, 273.4-8; trad. D'ANCONA 2003: 328).

In risposta alla seconda domanda: «Che differenza c'è tra le anime delle specie animali?», Siġistānī dichiara che le anime delle specie animali non ricevono il raggio dell'anima nobile (quella razionale). Per le anime degli animali non esiste aldilà, infatti periscono con il corpo. Per disegno divino gli animali vivono nel mondo terreno solo come strumenti per determinati fini.

35.347-384 وأما قوله وهل الملك ... وترى — «L'angelo è un animale? Se l'angelo si dice "vivente", in che senso si dice che Dio è vivente, che l'angelo è vivente e che il cavallo è vivente?». Siġistānī risponde che l'angelo (esattamente come l'anima e l'intelletto, cfr. l. 35.67 e ll. 35.211-216) rientra in quelle cose semplici difficili da definire. Il motivo per cui l'uomo fraintende e sbaglia è perché quanto è facile indicare, nominare e percepire il composto tridimensionale che ha una piccola porzione di semplice, tanto è difficile percepire, indicare, nominare il semplice che ha una piccola porzione di composto, come l'angelo. Quest'ultimo, infatti, sfugge ai sensi e ha un nome misterioso. Per consuetudine, annota Tawḥīdī, l'angelo si dice «vivente, *ḥayy*», ma solo in quanto non cogliamo la sua semplicità e non troviamo altri modi per definirlo. Lo definiamo, infatti, come ci definiamo tra di noi: «vivente» si dice dell'uomo, – ma anche del cavallo – in virtù della sensazione, del movimento, della necessità di nutrirsi e di tutto ciò che costituisce la perfezione dell'essere

vivente. Tuttavia, per il fatto che l'angelo ha qualcosa che l'uomo non ha, dovrebbe, di conseguenza, essere definito diversamente. Se facessimo parte del mondo angelico, avremmo probabilmente idea di come chiamare e definire gli angeli (il motivo secondo cui l'uomo, nella sua limitatezza, descrive le cose semplici non in base alla razionalità ma in base all'immaginazione è un tema noto, cfr. comm. ll. 35.206-215). Se certamente manchiamo nei confronti dell'angelo definendolo "vivente", dovremmo desistere, per sottomissione, dal chiamare così Dio, per cui non c'è possibilità per la mente umana di coglierlo (sul tema degli attributi divini rimando ancora all'analisi della *Muqābasah* 82 in ABRAM 2019; cfr. inoltre la spiegazione sul senso traslato di "vivente" riferito a Dio nella *Madīnah al-fāḍilah*, ed. e trad. WALZER 1998: 74.13-76.13). Il silenzio sull'ignoto è certamente meglio della parola. Dovremmo seguire, a questo proposito, il capo della religione, cioè il profeta Muḥammad, che controlla i limiti dei nostri intelletti e ci guida alla felicità, fissando delle regole. In definitiva, l'umanità non dovrebbe qualificare Dio se non con l'«esistenza, *'ammiyyah*» e l'«essere, *huwiyyah*», cioè limitandosi a pensare che «è» e che «esiste» (su questo tema cfr. D'ANCONA 2000). Per il resto, inutile farsi domande o definirlo per mezzo di attributi.

35.385-405 *ولما حَرَّتْ هذه ... فارقت المجلس* — Tawḥīdī, dopo aver riportato in forma scritta il discorso pronunciato da Siġistānī, lo presenta al visir che non è soddisfatto delle risposte ricevute dal filosofo. A questo punto, rispondendo alle critiche del visir, inscena un dialogo a tre voci e, con un artificio letterario, riporta le parole di Siġistānī come se fossero pronunciate dalla sua viva voce. Il filosofo, che aveva previsto la reazione di Ibn Sa'dān, incarica Tawḥīdī di comunicargli di non aver potuto fare diversamente: per questioni così importanti relative al «mondo intero» una sintesi maggiore sarebbe stata impossibile. Nella chiosa della *Notte* è ravvisabile, infine, una *captatio benevolentiae* da parte di Tawḥīdī: se egli non fosse stato così insistente nel chiedere a Siġistānī una maggiore concisione, e se questi avesse avuto la possibilità di spiegarsi meglio, avrebbe articolato diversamente il discorso che, però, avrebbe comunque disatteso le aspettative del visir (cfr. comm. ll. 35.19-57). Il filosofo, schiacciato

dalla volontà di Ibn Sa'dān e dalle pressioni di Tawḥīdī non poté fare altro che attenersi alle loro richieste, consapevole del fatto che i discepoli non sono mai soddisfatti delle spiegazioni fornite dai maestri. La *Notte* si chiude con l'ammissione, da parte del visir, della complessità degli argomenti e della propria consapevolezza dell'indubbio acume di Siġistānī.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Alessandro di Afrodisia

ACCATTINO 2001: Alessandro di Afrodisia, *De Intellectu*, introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. ACCATTINO, Torino, Thélème, 2001.

— 2005: *De Anima II (Mantissa)*, premessa, testo rivisto, traduzione e note di P. ACCATTINO, con la collaborazione di P. COBETTO GHIGGIA, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005 ("Classica philosophica et iuridica", 1).

ACCATTINO-DONINI 1996: Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di P. ACCATTINO, P. DONINI Roma-Bari, Laterza, 1996 ("Biblioteca universale Laterza", 447).

BRUNS 1887: *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta Minora: De Anima liber cum Mantissa*, ed. I. BRUNS, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1887 ("Commentaria in Aristotelem Graeca", Suppl., 2.1).

FAZZO-ZONTA 1999: Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza*, a cura di S. FAZZO, traduzione dal greco di S. FAZZO, traduzione dall'arabo di M. ZONTA, Milano, Rizzoli, 1999 ("BUR. Classici Greci e Latini", s.n.).

GENEQUAND 2001: Alexander of Aphrodisias, *On the Cosmos*, ed. CH. GENEQUAND, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2001 ("Islamic Philosophy, Theology and Science", 44).

THILLET 2003: Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence, version arabe de Abū Bišr Matta ibn Yūnus*. Introduction, édition et traduction de P. THILLET, Lagrasse, Verdier, 2003 ("Verdier philosophie", s.n.).

A Philosophy Reader

WAKELNIG 2014: *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, edited and translated by E. WAKELNIG, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

‘Āmirī, ‘Abū l-Ḥasan Muḥammad al-

ĠĀNAMĪ 2015: ‘*Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī, ‘Arba’ rasā’il falsafiyyah*, ḥaqqaqahā wa-qaddama lahā S. AL-ĠĀNAMĪ, University of Kūfa, 2015 (“*Dirāsāt fikriyyah min ‘iṣḍār ḡāmi‘at al-Kūfah*”, s.n.).

ROWSON 1988: E.K. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā l-abad*, New Haven, CT, American Oriental Society, 1988 (“*American Oriental Series*”, 70).

Ammonio di Ermia

BUSSE 1891: *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*, ed. A. BUSSE, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1891 (“*Commentaria in Aristotelem Graeca*”, 4.3).

Aristotele

AKASOY-FIDORA-DUNLOP 2005: *The Arabic Version of the “Nicomachean Ethics”*, edited by A.A. AKASOY, A. FIDORA, with an introduction and annotated translation by D.M. DUNLOP, Leiden - Boston, Brill, 2005 (“*Aristoteles Semitico-Latinus*”, 17).

BADAWĪ 1947: ‘*Aristū ‘inda l-‘arab: dirāsāt wa-nuṣūṣ ḡayr mansūrah*, ed. ‘A. BADAWĪ, al-Qāhirah, Maktabah al-nahḍah al-miṣriyyah, 1947 (“*Dirāsāt islāmiyyah*”, s.n.).

— 1954: *Fī l-naḥs: al-‘ārā’ al-ṭabī‘iyyah al-mansūb ‘ilā Flūṭarḥus, al-ḥāṣṣ wa-l-maḥṣūṣ li-Ibn Ruṣḍ, al-nabāt, al-mansūb ‘ilā ‘Aristūṭālīs, rāḡa‘ahā ‘alā ‘uṣūlihā li-yūnāniyyah wa-ṣarāḥahā* ‘A. BADAWĪ, al-Qāhirah, Maktabah al-nahḍah al-miṣriyyah, 1954 (“*Islamica*”, 16).

— 1964: *al-Ṭabī‘ah, tarḡamah Ishāq b. Ḥunayn ma‘a ṣurūḥ Ibn al-Samḥ wa-Ibn ‘Adī wa-Mattā b. Yūnus wa-‘Abī Faraḡ b. al-Ṭayyib*, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū ‘A. BADAWĪ, 2 voll., al-Qāhirah, al-Dār al-qawmiyyah li-l-ṭibā‘ah wa-l-naṣr, 1964.

- 1974a: *ʿAflaṭūn fī l-ʿislām*, nuṣūṣ ḥaqqāqahā wa-ʿallaqa ʿalayhā ʿA. BA-DAWĪ, Ṭihṛān, Muʿassasah-ʿi muṭālaʿāt-i islāmī-i dāniṣṡāh-i Makʿgīl, ṣuʿbah-ʿi Ṭihṛān, 1974 (“Silsilah-ʿi dānish-i Īrānī”, 13).
- BOS 1994: *Aristotle’s De Anima: Translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen*, a critical edition with an introduction and index by G. BOS, Leiden, Brill, 1994 (“Aristoteles Semitico-Latinus”, 6).
- MOVIA 2018: Aristotele, *L’anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. MOVIA, Milano, Bompiani, 2018 (“Bompiani Testi a fronte”, 32).
- NATALI 2005: Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. NATALI, 13 ed., Roma-Bari, Laterza, 2005 (“Economica Laterza. Classici filosofia”, s.n.).
- RADICE 2011: Aristotele, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. RADICE, appendice bibliografica e lessicografia a cura di L. PALPACELLI, Milano, Bompiani 2011 (“Il pensiero occidentale”, s.n.).
- ULLMANN 2011: M. ULLMANN, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*, 2 voll., Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- Baḡdādī, ʿAbd al-Laṭīf al-*
- NEUWIRTH 1976: A. NEUWIRTH, *ʿAbd al-Laṭīf al-Baḡdādī’s: Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976 (“Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Akademie der Wissenschaften und der Literatur”, 27).
- Bayhaqī, Ṣaḥīr al-Dīn al-*
- ʿAĞAM 1994: *Tatimmat ṣiwān al-ḥikmah*, ed. R. AL-ʿAĞAM, Bayrūt, Dār al-fikr al-lubnānī, 1994.
- ŠAFĪ 1935: *Tatimmat ṣiwān al-ḥikmah, tāriḥ al-ḥukamā, taʿlīf Ṣaḥīr al-Dīn ʿAbī l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbī l-Qāsim Zayd Bayhaqī, biḥī taṣḥīḥ M. ŠAFĪ*, 2 voll., Lahore, University of the Panjab, 1935.
- SEZGIN 2005, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma: Texts and Studies*, collected and reprinted by F. Sezgin, in collaboration with C. EHRIG-EGGERT, E. NEUBAUER, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005 (“Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science”, 8).

Ermete Trismegisto

FESTUGIÈRE 1949: A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Paris, J. Gabalda et Cie, Librairie Lecoffre, 1949 (Études bibliques, s.n.).

Fārābī, 'Abū Naṣr Muḥammad al-

CAMPANINI 2007: al-Fārābī, *Scritti politici*, a cura di M. CAMPANINI, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007 ("Classici della politica", s.n.).

LUCCHETTA 1974: Farabi, *Epistola sull'intelletto*, Traduzione, introduzione e note a cura di F. LUCCHETTA, Padova, Editrice Antenore, 1974 ("Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Ricerche di Filosofia Medioevale", 15).

MARTINI BONADEO 2018: al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti: il divino Platone e Aristotele*, introduzione, testo arabo, traduzione e commento di C. MARTINI BONADEO, Pisa, Pisa University Press, 2018² ("Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Testi", 3).

NAĞĞĀR 1964: al-Fārābī's *the Political Regime (al-Siyāsa al-Madaniyya also Known as the Treatise on the Principles of Beings)*, with an introduction and notes by F.M. NAĞĞĀR, Bayrouth, Imprimerie Catholique, 1964.

WALZER (1985) 1998: al-Farabi, *On the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's «Mabādī 'ārā' ahl al-madīna al-fāḍila»*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. WALZER, Chicago, Great Books of Islamic World, 1998.

Filopono, Giovanni

LACEY 1993: Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, translated by A.R. LACEY, preface by R. SORABJI London, G. Duckworth, 1993 ("The Ancient Commentators on Aristotle", s.n.).

Galeno

DE LACY 1978-1984: *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, edition, translation and commentary by Ph. De Lacy, 3 voll., Berlin, Akademie Verlag, 1978-1984 ("Corpus Medicorum Graecorum", 5.4.1.2).

Giamblico

FINAMORE-DILLON 2002: Iamblichus, *De Anima*, text, translation and commentary by J. FINAMORE, J.M. DILLON, Leiden, Brill, 2002 (“*Philosophia Antiqua*”, 92).

MARTONE 2014: L.I. MARTONE, Giamblico, *De Anima, I frammenti la dottrina*, Pisa, Pisa University Press, 2014 (“*Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi*”, 3).

Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir b. Zayn al-‘Ābidīn al-

‘ISMA‘ĪLIYĀN 1962: *Rawḍāt al-ġannāt fī ‘aḥwāl al-‘ulamā’ wa-l-sādāt*, ed. ‘A.A. ‘ISMA‘ĪLIYĀN, 8 voll., Ṭihrān, Maṭba‘ah al-ḥaydariyyah, 1962.

Ibn ‘Abī ‘Uṣaybi‘ah, Mu‘affaq al-Dīn ‘Abū l-‘Abbās

RİDĀ 1965: *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-‘aṭibbā’*, ṣarḥ wa-taḥqīq N. RİDĀ, Bayrūt, Dār maktabah al-ḥayāh, 1965.

SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020: *A Literary History of Medicine - The ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-‘aṭibbā’ of Ibn Abī Uṣaybi‘ah*, edited and translated by E. SAVAGE-SMITH, S. SWAIN, G.J. VAN GELDER, with I. SÁNCHEZ, N.P. JOOSSE, A. WATSON, B. INKSETTER, F. HILLOOWALA, 5 voll., Leiden, Brill, 2020 (“*Handbook of Oriental Studies. Section I The Near and Middle East*”, 134).

Ibn ‘Adī, Yaḥyā

ḤALĪFĀT 1988: Yaḥyā b. ‘Adī, *Maqālāt Yaḥyā b. ‘Adī l-falsafiyyah*, dirāsah wa-taḥqīq S. ḤALĪFĀT, ‘Ammān, al-Ġāmi‘ah al-‘urdunniyyah, 1988 (“*Manšūrāt al-ġāmi‘ah al-‘urdunniyyah*”, s.n.).

Ibn al-Munaġġim, ‘Alī b. Yaḥyā; Quṣṭā b. Lūqā l-Ba‘labakkī

SAMIR-ZILIO GRANDI 2004: Ibn al-Munaġġim - Quṣṭā ibn Lūqā (IX secolo), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull’origine divina dell’Islām*, testo arabo a cura di S.KH. SAMIR sj, introduzione, traduzione e note a cura di I. ZILIO-GRANDI, indici a cura di D. RIGHI, prefazione di P. BRANCA, Torino, Zamorani, 2004 (“*Patrimonio Culturale Arabo Cristiano*”, 8).

Ibn al-Nadīm, 'Abū l-Farağ Muḥammad

DODGE 1970: *The Fihrist of Ibn Al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, ed. by B. DODGE, 2 voll., New York - London, Columbia University Press, 1970 ("Records of Civilization, Sources and Studies", s.d.).

FLÜGEL 1871-1872: *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. v. G. FLÜGEL, nach dessen Tode besorgt von J RÖDIGER, A. MÜLLER, 2 voll., Leipzig - Paris, Verlag von F.C.W. Vogel - Maisonneuve & Co., 1871-1872.

TAĞADDUD 1971: *Kitāb al-fihrist li-l-Nadīm*, tahqīq R. TAĞADDUD, 2 voll., Ṭihrān, Čāphāne-yi Bank-i bazargāni-i Īrān, 1971.

Ibn Ġulğul, Sulaymān b. Ḥassān

SAYYID 1955: *Les générations des médecins et des sages (Ṭabaqāt al-'aṭibbā wa-l-ḥukamā)*, édition critique par F. SAYYID, Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1955 ("Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Textes et traductions d'auteurs orientaux", 10).

Ibn Ḥallikān, 'Aḥmad b. Muḥammad

'ABBĀS 1968-1972: *Wafayāt al-'a'yān wa-'anbā' 'abnā' al-zamān li-'Abū l-'Abbās 'Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥallikān*, ḥaqaqqahū 'I. 'ABBĀS, 8 voll., Bayrūt, Dār al-ṭaqqāfah, 1968-1972.

Ibn Lūqā, Quṣṭā l-Ba'labakkī

GABRIELI 1910: G. GABRIELI, *La Risālah di Quṣṭā b. Lūqā* "Sulla differenza tra lo spirito e l'anima", «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 19, 1910, pp. 622-655.

TROUPEAU 2011: Quṣṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī, *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, éditée et traduite par G. TROUPEAU, avec la collaboration de J. DAGHER, hommage d'A. MIQUEL, Paris, Geuthner, 2011 ("Textes arabes chrétiens", s.n.).

Ibn Sīnā, 'Abū 'Alī l-Ḥusayn

'ĀṢĪ 1983: *al-Taḥṣīn al-Qur'ānī wa-l-luğah al-ṣūfiyyah fī falsafat Ibn Sīnā*, ed. Ḥ. 'ĀṢĪ, Bayrūt, al-Mu'assasah al-ğāmi'iyyah li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1983.

MEHREN 1896: *Risāla fī l-ʿiṣq*, in *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosayn b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne*, éd. par A.F.M. MEHREN, 3, Leyde, E.J. Brill, 1896, pp. 1-27.

ʿIḥwān al-ṣafāʾ

WALKER-POONAWALA-SIMONOWITZ-DE CALLATAÏ 2015: *Sciences of the Soul and Intellect. Part I, an Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32-36*, edited and translated by P.E. WALKER, I.K. POONAWALA, D. SIMONOWITZ, G. DE CALLATAÏ, foreword by N. EL-BIZRI, Oxford, Oxford University Press - Institute of Ismaili Studies, 2015 ("Epistles of the Brethren of Purity", s.n.).

Israeli, Isaac ben Salomon

ALTMANN-STERN 2009: A. ALTMANN, S.M. STERN, *Isaac Israeli: A Neoplatonist Philosopher of the Early Tenth Century*, with a new foreword by A.L. IVRY, Chicago; London, The University of Chicago Press, 2009.

Kindī, ʿAbū Yūsuf Yaʿqūb b. ʿIṣḥāq al-

ʿABŪ RĪDAH 1950-1953: *Rasāʾil al-Kindī l-falsafīyyah*, ḥaqqaqahā wa-ʿaḥrağahā maʿa muqaddimah taḥlīliyyah li-kull minhā wa-taṣdīr wāfin ʿan al-Kindī wa-falsafatihī M. ʿA. ʿABŪ RĪDAH, 2 voll., al-Qāhirah, Dār al-fikr al-ʿarabī, 1950-1953.

ADAMSON-PORMANN 2012b: *The Philosophical Works of al-Kindī*, ed. by P. ADAMSON, P.E. PORMANN, Oxford - New York, Oxford University Press, 2012 ("Studies in Islamic Philosophy", s.n.).

Miskawayh, ʿAbū ʿAlī

ARKOUN (1969) 2010: Miskawayh, *Traité d'éthique (Tahdīb al-aḥlāq wa-taḥḥīr al-ʿaṣrāq)*, traduction française avec introduction et notes par M. ARKOUN, Paris, J. Vrin, 2010 ("Bibliothèque des textes philosophiques", s.n.).

ZURAYK 1966: *Tahdīb al-ʿaḥlāq li-ʿAbī ʿAlī ʿAḥmad b. Muḥammad Miskawayh*, ḥaqqaqahū Q. Zurayk, Bayrūt, al-Ġāmiʿah al-ʿamīrikiyyah, 1966.

— 1968: *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdīb al-akhlāq*, ed. Q. ZURAYK, Beirut, The American University of Beirut, 1968 ("Centennial Publications", s.n.).

‘UḌAYMAH 1987: Ş. ‘UḌAYMAH, *al-Fawz al-‘aṣḡar li-Miskawayh*, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū Ş. ‘UḌAYMAH, traduction française et notes par R. ARNALDEZ, Tūnis, al-Dār al-‘arabiyyah li-l-kitāb - Maison arabe du livre, 1987 (“‘Iḥyā’ al-turāt al-falsafī”, s.n.).

Miskawayh, ‘Abū ‘Alī; ‘Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī

‘AMĪN-ŞAQR (1951) 2000: *Kitāb al-hawāmīl wa-l-šawāmīl li-Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī wa-Miskawayh*, nasharahū ‘A. ‘AMĪN, ‘A. ŞAQR, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000 (“Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy”, 84).

BETTINI 2017: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh, *Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano*, cura e traduzione di L. BETTINI, Venezia, Edizioni Ca’ Foscari, 2017 (“Filologie medievali e moderne”, 14-“Serie orientale”, 3).

ORFALI-POMERANTZ *et alii* 2019: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh, *The Philosopher Responds: An Intellectual Correspondence from the Tenth Century*, edited by B. ORFALI, M. POMERANTZ, translated by S. VASALOU, J.E. MONTGOMERY, 2 voll., New York, New York University Press, 2019 (“Library of Arabic Literature”, s.n.).

Mubaššir b. Fātik al-

BADAWĪ 1958: *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū wa-‘allaqa ‘alayhi al-duktūr ‘A. BADAWĪ, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1958 (“Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos”, s.n.).

Mu’taman b. al-‘Assāl al-

WADI-PIRONE 1998-2002: *Magmū‘ uṣūl al-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn*, ed. A.M.A. WADI, introduzione, traduzione e note di B. PIRONE, 6 voll., Cairo - Jerusalem, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998-2002 (“Studia orientalia christiana. Monographiae”, VIa-VIb, VIIa-VIIb, 8-9).

Nemesio di Emesa

- MORANI 1987: *Nemesii Emeseni De natura hominis*, ed. M. MORANI, Leipzig, B.G. Teubner, 1987 ("Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores graeci", s.n.).
- 2018: Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, testo critico di M. MORANI, introduzione, traduzione, note, bibliografia e appendice di M. MORANI, G. REGOLIOSI, Bologna, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicano, 2018 ("I Talenti", 25).

Platone

- BURNET (1907) 1967: *Platonis opera*, V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET, Oxonii, E Typographeo clarendoniano, 1967 ("Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis", 10).
- RADICE-REALE 2009: *Platone, Repubblica*, saggio introduttivo, saggio integrativo, bibliografia e indici di G. Reale, traduzione e note di R. RADICE, Milano, Bompiani, 2009 ("Il pensiero occidentale", s.n.).
- REALE 2000: G. REALE, *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani, 2000 ("Il pensiero occidentale", s.n.).

Plotino

- BRÉHIER (1928) 1963: *Plotin, Ennéades IV*, texte établi et traduit par E. BRÉHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- CASAGLIA et alii 1997: *Enneadi*, a cura di M. CASAGLIA, CH. GUIDELLI, A. LINGUITI, F. MORIANI, prefazione di F. ADORNO, 2 voll., Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1997 ("Classici della filosofia", s.n.).
- D'ANCONA 2003: *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV. 8[6])*. Plotiniana arabica (*pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del sapiente greco»*), a cura di C. D'Ancona, Padova, Il Poligrafo, 2003 ("Subsidia Mediaevalia Patavina", 4).
- 2017: *L'immortalità dell'anima IV 7[2]*. Plotiniana Arabica (*pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX*), introduzione, testo greco, traduzione e commento, testo arabo, traduzione e commento di C. D'Ancona, Pisa, Pisa University Press, 2017 ("Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi", 5).

Porfirio

- BUSSE 1887: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1887 ("Commentaria in Aristotelem Graeca", 4.1).
- KUTSCH 1954: W. KUTSCH S.J., *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?) ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ und die Frage des Verfassers der "Theologie des Aristoteles"*, «Mélanges de l'Université Saint Joseph», 31, 1954, pp. 265-286.
- KALBFLEISCH (1985) 2021: *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Pros Gauron peri tou pos empsychoutai ta embrya*, ed. K. KALBFLEISCH, Berlin, De Gruyter, 2021.

Prisciano, Lido

- BYWATER (1885-1903) 1960: *Prisciani Lydi quae extant: metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroem liber*, ed. I. BYWATER, Berlin, De Gruyter, 1960 ("Supplementum Aristotelicum", 1.2).

Proclo

- DIEHL (1906) 1965: *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, 3 voll., Amsterdam, A.M. Hakkert, (1906) 1965 ("Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores graeci", 29).
- DODDS 1963: Proclus, *The elements of theology*. A revised text, with translation, introduction and commentary by E.R. DODDS, Oxford, at the Clarendon Press, 1963.
- FESTUGIÈRE 1970: *Commentaire sur la «République»*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, 3 voll., 2, Paris, J. Vrin - Centre national de la recherche scientifique, 1970 ("Bibliothèque des textes philosophiques", s.n.).
- KROLL 1899: *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. KROLL, 2 voll., Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1899 ("Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores graeci", s.n.).
- VAN RIEL 2022: *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit G. VAN RIEL, 5 voll., Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 2022 ("Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis", s.n.).

pseudo-Ammonio

- RUDOLPH 1989: U. RUDOLPH, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989 ("Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes", 49.1).

pseudo-Aristotele

- 'AHWĀNĪ 1950: *Tallḥīs kitāb al-nafs, li-'Abī l-Walīd Ibn Ruṣd wa-'arba'ah rasā'il li-Ibn al-Šā'iḡ, 'Ishāq b. Hunayn, Ya'qūb al-Kindī, naṣarahā wa-ḥaqqaqahā wa-qaddama lahā* A.F. AL-'AHWĀNĪ, al-Qāhirah, Maktabah al-nahdah al-miṣriyyah, 1950.
- ARNZEN 1998: *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*, hrsg. v. R. ARNZEN, Leiden - New York - Köln, Brill, 1998 ("Aristoteles Semitico-Latinus", 9).
- BADAWĪ 1955, 'Aflūṭīn 'inda l-'arab. *Plotinus apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, nuṣūṣ ḥaqqaqahā wa-qaddama lahā 'A. BADAWĪ, al-Qāhirah, Maktabah al-nahdah al-miṣriyyah, 1955 ("Dirāsāt 'islāmiyyah", 20).
- BARDENHEWER 1882: *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von O. BARDENHEWER, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1882.
- BRAFMAN 1985: D.A. BRAFMAN, *The Arabic "De Mundo": An Edition with Translation and Commentary*, Ph.D. Thesis, Durham, NC, Duke University, 1985.
- DIETERICI (1882) 1969: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übers. und mit Anmerkungen versehen* von F.H. DIETERICI, Hildesheim, G. Olms, 1969 ("Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr.", 12).
- GÄTJE 1971a: *Hādīhī risālah fī l-nafs min maqālah 'Aristūṭālīs wa-hiya mubawwabah 'alā sab' 'abwāb*, in H. GÄTJE, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, C. Winter, 1971 ("Annales Universitatis Saraviensis, Reihe: Philosophische Fakultät", 11), pp. 119-129.
- 1971b: *Muḥtaṣar kitāb al-nafs 'an al-faylasūf 'Aristāṭālīs wa-huwa sab' 'abwāb*, in H. GÄTJE, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, C. Winter, 1971 ("Annales Universitatis Saraviensis, Reihe: Philosophische Fakultät", 11), pp. 99-113.

LEWIS 1959: "Plotiniana Arabica", ad codicum fidem anglice vertit G. LEWIS, in *Plotini Opera II, Ennéades IV-V*, ed. P. HENRY, H.-R. SCHWYZER, Paris - Bruxelles, Desclée de Brouwer - Édition universelle, 1959 ("Museum Lessianum. Section philosophique", 34).

THOM 2014: *Cosmic Order and Divine Power Pseudo-Aristotle, On the Cosmos. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays*, edited by J.C. THOM, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014 ("SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia", 23).

pseudo-Plutarco

DIELS 1879: *Doxographi graeci*, collegit recensuit prologomenis indicibusque instruxit H. DIELS, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1879.

DAIBER 1980: H. DAIBER, *Aetius arabus: die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980 ("Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission", 33).

pseudo-Siğistānī

BADAWĪ 1974e: *Muntahab šiwān al-ḥikmah*, in *Šiwān al-ḥikmah wa-talāt rasā'il, ta'lif Abū Sulaymān al-Manṭiqī l-Siğistānī*, ḥaqqqaḥū wa-qaddama lahū 'A. BADAWĪ, Ṭihirān, Bunyād-i Farhang-i Irān, 1974, pp. 75-364.

DUNLOP (1979) 2016: *The Muntakhab Siwan al-Hikmah of Abu Sulaiman As-Sijistani*, Arabic text, introduction and indices by D.M. DUNLOP, Berlin - Munich - Boston, De Gruyter - Mouton Publishers, 2016 ("Near and Middle East Monographs", 4).

SAWS 2013: Ps-Sijistānī, *Muntakhab Šiwan al-Ḥikma* (SAWS edition, 2013).

Qiftī, 'Alī b. Yūsuf al-

LIPPERT 1903: *Ibn al-Qiftī's Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, auf Grund der Vorarbeiten A. Müller's, hrsg. v. J. LIPPERT, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Rāzī, 'Abū Bakr al-

KRAUS 1939: P. KRAUS, *al-Munāẓarāt bayna 'Abī Ḥatīm al-Rāzī wa-'Abī Bakr al-Rāzī*, in *Rasā'il falsafīyyah ma'a qīṭa' baqīyah min kutubihī l-mafqūdah*, ḡama'ah wa-ṣaḥḥaḥahā P. KRAUS, al-Qāhirah: Maṭba'ah būl bārbiḥ, 1939 ("Ġāmi'ah Fu'ād al-'awwal. Kulīyyah al-'adāb", 22), pp. 291-316.

Şafadī, Ḥalīl b. 'Aybak al-

RITTER 1931-2010: *Kitāb al-wāfī bi-l-wafāyāt, ta'līf Şalāḥ al-Dīn Ḥalīl b. 'Aybak al-Şafadī*, ed. H. RITTER et alii, 30 voll., 'Istanbūl, Maṭba'ah al-dawlah, 1931 ("Naşarāt al-'islāmiyyah", 6).

Şahrastānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-

CURETON 1842-1846: *Book of Religious and Philosophical Sects*, Now First Edited from the Collation of Several mss. by the Rev. W. CURETON, 2 voll., London, Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-1846.

GIMARET-MONNOT-JOLIVET 1986: *Livre des religions et des sectes*, traduction avec introduction et notes par D. GIMARET, G. MONNOT, J. JOLIVET, 2 voll., Leuven - Paris, Peeters Publisher - Unesco, 1986 ("Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe", s.n.).

HAARBRÜCKER (1850-1851) 1969: *Abu-'l-Fath' Muḥ'ammad asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von TH. HAARBRÜCKER, Hildesheim, G. Olms, 1969.

Sāwī, Zayd al-Dīn 'Umar b. Sahlān al-

KARTANEGARA 1996: M.R. KARTANEGARA, *The "Mukhtaṣar Şiwān al-Ḥikma" of 'Umar b. Sahlān al-Sāwī. Arabic Text and Introduction*, Ph.D. Thesis, Chicago, University of Chicago, 1996.

SAWS 2013b: AL-SAWĪ, *Mukhtaṣar Şiwān al-Ḥikma* (SAWS edition, 2013).

Siġistānī, 'Abū Dāwūd al-

'ALBĀNĪ 1998: *Salḥīḥ Sunan 'Abī Dāwūd li-l'imām al-ḥāfiẓ Sulaymān b. al-'Aṣ'at al-Siġistānī*, ed. M.N. AL-'ALBĀNĪ, 3 voll., Riyāḍ, Maktabah al-ma'ārif li-l-naşr wa-l-tawāzī'.

Siġistānī, 'Abū Sulaymān al-

BADAWĪ 1974b: *Maqālah fī 'anna l-'aġrām al-'ulwiyyah ḍawāt 'anfus nāṭiqah*, in *Şiwān al-ḥikmah wa-talāt rasā'il, ta'līf Abū Sulaymān al-Manṭiqī l-Siġistānī*, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'A. Badawī, Ṭihrān, Bunyād-i Farhang-i Irān, 1974, pp. 367-371.

— 1974c: *Maqālah fī l-kamāl al-ḥāṣṣ bi-naw' al-'insān*, in *Şiwān al-ḥikmah wa-talāt rasā'il, ta'līf Abū Sulaymān al-Manṭiqī l-Siġistānī*, ḥaqqaqahū

wa-qaddama lahū 'A. Badawī, Ṭīhrān, Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1974, pp. 377-387.

- 1974d: *Maqālah fī l-muḥarrik al-'awwal*, in *Šiwān al-ḥikmah wa-talāt rasā'il*, ta'līf Abū Sulaymān al-Manṭiqī l-Šiğistānī, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'A. Badawī, Ṭīhrān, Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1974, pp. 372-376.

KÜGEL-TÜRKER 1969: M. KÜGEL-TÜRKER, *Le traité inédit de Sijistānī sur la perfection humaine*, «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica», 25, 1969, pp. 207-323.

TROUPEAU 1969: G. TROUPEAU, *Un traité sur le principe des êtres attribué à Abū Sulaymān al-Sijistānī*, «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica», 25, 1969, pp. 259-270.

Sophonias

HAYDUCK 1883: *Sophonias in libros de anima paraphrasis*, ed. M. HAYDUCK, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1883 ("Commentaria in Aristotelem Graeca", 23.1).

Stobaeo, Giovanni

WACHSMUTH 1884: *Joannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, rec. C. WACHSMUTH, Berolini, apud Weidmannos, 1883 ("Joannis Stobaei Anthologium", 1-2).

Ṭabarī, 'Alī b. Rabbān al-

ŠIDDĪQĪ 1928: *Firdaws al-ḥikmah fī l-ṭibb*, hrsg. v. M.Z. AL-ŠIDDĪQĪ, Berlin, Sonnen-Druckerei, 1928.

Tawḥidī, 'Abū Ḥayyān al-

'AMĪN-ZAYN (1939-1944) 1953: *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, ta'līf 'Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, ṣaḥḥaḥahū wa-ḍabaṭahū wa-šarḥ ḡarībahū 'A. 'AMĪN, 'A. AL-ZAYN, 3 voll., al-Qāhirah, Maṭba'ah lağnat al-ta'līf wa-l-tarğamah wa-l-našr, 1953.

AUDEBERT 1963-1964: C. AUDEBERT, *La "Risālat al-Ḥayāt" d'Abū Ḥayyān al-Tawḥidī*, «Bulletin d'études orientales», 18, 1963-1964, pp. 147-195.

- BADAWĪ 1981: *al-'Isārāt al-'ilāhiyyah li-'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'A. BADAWĪ, Kuwayt - Bayrūt, Wikālah al-maṭbū'āt - Dār al-qalam, 1981.
- ḤUSAYN 1970: *al-Muqābasāt*, ḥaqqaqahū wa-qaddamahū M.T. ḤUSAYN, Baġdād, Maṭba'ah al-'iršād, 1970.
- KAYLĀNĪ 1951: *Talāt rasā'il li-'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, 'uniya bi-taḥqīqihī wa-našrihī 'I. AL-KAYLĀNĪ, Dimašq, al-Ma'had al-faransī li-l-dirāsāt al-'arabiyyah, 1951 ("Institut français de Damas", 50).
- 1961: *Maṭālib al-wazīrayn: 'aḥlāq al-Şāḥib ibn 'Abbād wa-Ibn al-'Amīd li-'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, 'uniya bi-taḥqīqihī 'I. AL-KAYLĀNĪ, Dimašq, Dār al-fikr, 1961.
- 1964: *Risālāh al-şadāqah wa-l-şadiq*, 'uniya bi-taḥqīqihā wa-l-ta'līq 'alayhā 'I. AL-KAYLĀNĪ, Dimašq, Dār al-fikr, 1964.
- 1970: *Rasā'il 'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, 'uniya bi-taḥqīqihā wa-našrihā, al-duktūr 'I. AL-KAYLĀNĪ, Dimašq, Manşūrāt dār maġallah al-ṭaqāfah fī Dimašq, 1970.
- 1978: *Min Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, 'i'dād 'I. AL-KAYLĀNĪ, 2 voll., Dimašq, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-'irşād al-qaumī, 1978 ("al-Muhtār min al-turāt al-'arabī", 8).
- QĀḌĪ 1973: *al-'Isārāt al-'ilāhiyyah li-'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, taḥqīq al-duktūrah W. AL-QĀḌĪ, Bayrūt, Dār al-ṭaqāfah, 1973.
- 1984-1988: *al-Başā'ir wa-l-ḍaḥā'ir li-'Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, taḥqīq al-duktūrah W. AL-QĀḌĪ, 6 voll., Bayrūt, Dār Şādir, 1984-1988.
- SANDÜBĪ 1929: *al-Muqābasāt*, muḥaqqaq wa-mašrūḥ bi-qalam Ḥ. AL-SANDÜBĪ, al-Qāhirah, Maṭba'ah al-Raḥmāniyyah bi-Miṣr, 1929.
- ŞIRAZĪ 1888: *al-Muqābasāt*, ed. M.Ḥ. ŞIRAZĪ, Bombay, 1888.
- ṬANĠĪ 1965: *'Aḥlāq al-wazīrayn, maṭālib al-Şāḥib Ibn 'Abbād wa-Ibn al-'Amīd, ta'līf 'Abī Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad al-Tawḥīdī*, ḥaqqaqahū M.T. AL-ṬANĠĪ, Dimašq, al-Maṭba'ah al-hāşimiyyah - al-Maġma' al-'ilmī l-'arabī, 1965.
- ṬA'İMĪ 2004: *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, i'tanā bihī wa-rāġa'ahu H.Ḥ. AL-ṬA'İMĪ, Bayrūt, Dār al-kitāb al-'arabī, 2004.
- ṬAWİLĪ 1988: *Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah*, taqḍīm wa-'iḥtiyār 'A. AL-ṬAWİLĪ, Tūnis, Dār Bū-Salāma, 1988.

WATRIGANT 1974: D. WATRIGANT, *al-Muqābasāt de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : analyse schématique, glossaire et index des noms propres*, Ph.D. Thesis, Paris, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 - UFR Orient et monde arabe, 1974.

Tārīḥ-i Sīstān

Tārīḥ-i Sīstān, ta'līf dar ḥudūd-i 445-725, bi-taṣḥīḥ-i M.T. BAHĀR, Ṭīhrān, Ḥāwar, 1935.

Themistio

HEINZE 1899: Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, ed. R. HEINZE, Berolini, Typis et impensis G. Reimeri, 1899 ("Commentaria in Aristotelem Graeca", 5.3).

LYONS 1973: *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*, ed. by M.C. LYONS, Oxford, Cassirer, 1973 ("Oriental Studies", 2).

Yāqūt, b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī

'ABBĀS 1993: *Mu'ğam al-'udabā' 'aw 'iršād al-'arīb 'ilā ma'rifah al-'adīb*, ta'līf Yāqūt al-Ḥamawī al-Rūmī, taḥqīq 'I. 'Abbās, 7 voll., Bayrūt, Dār al-ğarḥ al-'islāmī, 1993.

MARGOLIOUTH 1907-1927: *The Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb or Dictionary of Learned Men of Yāqūt*, ed. D.S. MARGOLIOUTH, 7 voll., Leiden - London, Brill - Luzac & Co., 1907 ("E.J.W. Gibb Memorial Trust", 6).

Bibliografia secondaria

ABDERRAHMANE 1978: T. ABDERRAHMANE, *Discussion entre Abū Sa'īd al-Sīrāfī, le grammairien et Mattā b. Yūnus, le philosophe*, «Arabica», 25 (3), 1978, 310-323.

ABRAM 2019: S. ABRAM, *La Muqābasa 82 di Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, a cura di R.M.G. Salis, Padova, Il Poligrafo, 2019 ("Subsidia Mediaevalia Patavina", 14), pp. 225-245.

— 2023: S. ABRAM, *A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwār*, «Studia graeco-arabica», 13, 2023, pp. 181-210.

- ACCATTINO 2014: P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia graeco-arabica», 4, 2014, pp. 275-290.
- ACERBI-TRIZIO 2022: F. ACERBI, M. TRIZIO, *Uprooting Byzantium. Ninth-Century Byzantine Books and the Graeco-Arabic Translation Movement*, «Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies», 8, 2022, pp. 105-153.
- ADAMSON-PORMANN 2012a: P. ADAMSON, P.E. PORMANN, *More than Heat and Light: Miskawayh's Epistle on Soul and Intellect*, «The Muslim World», 102 (3-4), 2012, pp. 478-524.
- ADAMSON 2000: P. ADAMSON, *Two Early Arabic Doxographies on the Soul: Al-Kindī and the "Theology of Aristotle"*, «Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy», 77 (2), 2000, pp. 105-125.
- 2001: P. ADAMSON, *Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus*, «Journal of the History of Ideas», 62 (2), 2001, pp. 211-232.
- 2002: P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*, London, Duckworth, 2002.
- 2004: P. ADAMSON, *Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the "Theology of Aristotle"*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. ADAMSON, H. BALTUSSEN, M.W.F. STONE, London, Institute of Classical Studies, 2004 («Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement of the University of London. Supplementary Papers», 83.1), pp. 59-75.
- 2007a: P. ADAMSON, *al-Kindī*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2007 («Great Medieval Thinkers», s.n.).
- 2007b: P. ADAMSON, *Miskawayh's Psychology*, in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. by P. ADAMSON, London-Turin, Warburg Institute - Nino Aragno Editore, 2007 («Warburg Institute Colloquia», 11), pp. 39-54.
- 2007c: P. ADAMSON, *The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA, Leiden - Boston, Brill, 2007 («Philosophia Antiqua», 107), pp. 351-370.
- AFNĀN 1964: S.M. AFNĀN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, Brill, 1964.
- 1969: *Wāḏah' nāmāh-yi falsafī fārsi - 'arabī: sarā'ishmah' hā-yi farhang-i bāhtar' zamīn*, girdawarandah-yi S.M. AFNĀN, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 1969.

- ‘AĞİL 1987: M.Ğ. ‘AĞİL, *Ḥikāyat ‘Abī l-Qāsim al-Bağdādī wa-l-Buwāyhiyīn*, «‘Afāq ‘arabiyyah», 1987.
- ALSHAAR 2015: N. ALSHAAR, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of al-Tawḥīdī and His Contemporaries*, New York, Routledge - Taylor & Francis Group, 2015 (“Culture and Civilization in the Middle East”, 46).
- ‘AMĪN 2011: ‘A. ‘AMĪN, ‘*Abū Sulaymān al-Manṭiqī kamā yuṣawwiruhu ‘Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *Fayḍ al-ḥātir (al-ḡuz’ al-‘awwal)*, maqālāt ‘adabiyyah wa-iğtimā‘iyyah, ed. ‘A. ‘AMĪN, al-Qāhirah, Hindāwīy, 2011, pp. 283-292.
- AOUAD 1989: M. AOUAD, s.v. «La Théologie d’Aristote et autres textes du Plotinus arabus», in *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, 1989, pp. 541-593.
- ARBERRY 1955: A.J. ARBERRY, *The Nicomachean Ethics in Arabic*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», 17 (1), 1955, pp. 1-9.
- ARKOUN 1961a: M. ARKOUN, *Deux épîtres de Miskawayh (mort en 421/1030)*, «Bulletin d’études orientales», 17, 1961, pp. 7-74.
- 1961b: M. ARKOUN, *L’humanisme arabe au IV^e/X^e siècle, d’après le Kitāb al-Hawāmīl wal-Šawāmīl*, «Studia Islamica», 14, 1961, pp. 73-108.
- 1982: M. ARKOUN, *L’humanisme arabe au IV^e-X^e siècle : Miskawayh philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982 (“Études musulmanes”, 12).
- ARNALDEZ 1986: R. ARNALDEZ, s.v. «al-Insan al-Kamil», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 3, 1986, pp. 1239-1241.
- ARNZEN 2009: R. ARNZEN, *On the Contents, Sources and Composition of Two Arabic Pseudo-Platonica: “Multaqaṭāt Aflātūn al-Ilāhī” and “Fiḳar Ultuqīṭat wa-Jumī‘at ‘an Aflātūn”*, «Oriens», 37, 2009, pp. 7-52.
- 2012: R. ARNZEN, *Plato’s “Timaeus” in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments*, in *Il Timeo. Esegesi Greche, Arabe, Latine*, a cura di F. CELIA, A. ULACCO, Pisa, Pisa University Press, 2012 (“Greco, arabo, latino: le vie del sapere. Studi”, 2), pp. 181-267.
- BALDA-TILLIER 2000: M. BALDA-TILLIER, *Le personnage d’Abū l-Qāsim dans la Ḥikāyat Abī l-Qāsim d’Abū al-Muṭahhar al-Azdī : portrait d’un écornifleur éloquent et contestataire*, Ph.D. Thesis, Lyon, Université Lumière-Lyon II, 2000.
- 2003: M. BALDA-TILLIER, *Marginalité et éloquence contestataire : le personnage d’Abū l-Qāsim dans la Ḥikāyat Abī l-Qāsim, d’Abū al-Muṭahhar al-Azdī*, in *Identidades marginales*, ed. by C. DE LA PUENTE, Madrid,

- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003 (‘‘Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus’’, 13), pp. 370-393.
- 2016: M. BALDA-TILLIER, *Hommes, femmes, parfums et puanteurs dans quelques textes littéraires arabes des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles*, «Bulletin d’études orientales», 64 (1), 2016, pp. 249-264.
 - BEHZADI 2009: L. BEHZADI, *The Art of Entertainment. Forty Nights with Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, hrsg. v. L. BEHZADI, V. BEHMARDI, Würzburg, Ergon, 2009 (‘‘Beiruter Texte und Studien’’, 112), pp. 165-179.
 - 2015: L. Behzadi, *Authorial Guidance: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī’s Closing Remarks*, in *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, hrsg. v. L. BEHZADI, J. HÄMEEN-ANTTILA, Bamberg, University of Bamberg Press, 2015 (‘‘Bamberger Orientstudien’’, 7), pp. 215-234.
 - BENNET-WISNOVSKY 2015: D. BENNET, R. WISNOVSKY, *A Newly Discovered Yahyā Ibn ‘Adī Treatise against Atomism*, in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges Between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, ed. by D. JANOS, Leiden - Boston, Brill, 2016 (‘‘Islamic History and Civilization’’, 124), pp. 298-311.
 - BERGAMO 2022: M. BERGAMO, *Heracitus on Principles: A Stoic Lemma in Aëtius?*, in *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World*, ed. by A. LAMMER, M. JAS, Leiden - Boston, Brill, 2022 (‘‘Philosophia antiqua’’, 160).
 - BERGÉ 1958: M. BERGÉ, *Une anthologie sur l’amitié d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, «Bulletin d’études orientales», 16, 1958, pp. 15-60.
 - 1963: M. BERGÉ, *Épître sur les sciences (Risāla fī l-‘ulūm) d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (310/922 (?) 414/1023) : introduction, traduction, glossaire technique, manuscrit et édition critique*, «Bulletin d’études orientales», 18, 1963, pp. 241-300.
 - 1969: M. BERGÉ, *Conseils politiques à un ministre. Épîtres d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī au vizir Ibn Sa’dān al-‘Ārif : introduction, traduction partielle et analyse*, «Arabica», 16 (3), 1969, pp. 269-278.
 - 1970: M. BERGÉ, *Justification d’un autodafé de livres. Lettre d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī au Qādī Abū Sahl ‘Alī ibn Muḥammad (introduction et traduction)*, «Annales islamologiques», 9 (1), 1970, pp. 65-85.
 - 1972: M. BERGÉ, *Genèse et fortune du ‘Kitāb al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa’ : d’Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. en 414/1023)*, «Bulletin d’études orientales», 25, 1972, pp. 97-104.

- 1977a: M. BERGÉ, *Histoire des études tawhīdiennes du IV^e/X^e s. au milieu du XIII^e/XIX^e s. Étude chronologique et critique des sources anciennes*, «Annales islamologiques», 13, 1977, pp. 73-100.
- 1977b: M. BERGÉ, *Le corpus tawhīdien : essai d'inventaire et de classement*, «Annales islamologiques», 13, 1977, pp. 43-72.
- 1977c: M. BERGÉ, *Les écrits d'Abū Hayyān al-Tawhīdī : problèmes de chronologie*, «Bulletin d'études orientales», 29, 1977, pp. 53-63.
- 1979: M. BERGÉ, *Pour un humanisme vécu : Abū Hayyān al-Tawhīdī. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV^e/X^e siècle (entre 310/922 et 320/932 - 414/1023)*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas, 1979 (Publications de l'Institut français de Damas, 104).
- BERTOLA 1956: E. BERTOLA, *Il trattato "Dell'essenza dell'anima" di al-Farabi*, «Miscellanea del centro di studi medievali», 1, 1956, pp. 169-179.
- BETT 1986: R. BETT, *Immortality and the Nature of the Soul*, «Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy», 31 (1), 1986, pp. 1-26.
- BETTINI 2017: L. BETTINI, *La lexicographie arabe entre 'adab et falsafa : les questions lexicales du Kitāb al-hawāmil wa-l-šawāmil*, in *Approaches to the History and Dialectology of Arabic in Honor of Pierre Larcher*, ed. by M. SARTORI, M.E.B. GIOLFO, Ph. CASSUTO, Leiden - Boston, Brill, 2017 («Studies in Semitic Languages and Linguistics», 88), pp. 371-389.
- BLACK 1990: D.L. BLACK, *Logic and Aristotle's Rhetoric in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden - New York, Brill, 1990 («Islamic Philosophy and Theology», 7).
- 2005: D.L. BLACK, *Psychology: Soul and Intellect*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. ADAMSON, R.C. TAYLOR, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2005 («The Cambridge Companions to Philosophy», s.n.), pp. 308-326.
- BLUMENTHAL 1971: H.J. BLUMENTHAL, *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*, in *Le Néoplatonisme, Colloques internationaux du CNRS (Royumont 9-13 juin 1969)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique («Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique», s.n.), pp. 55-63.
- 1972: H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism*, «International Philosophical Quarterly», 12, 1972, pp. 340-364.

- 1976a: H.J. BLUMENTHAL, *Neoplatonic Elements in the “De Anima” Commentaries*, «Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy», 21, 1976, pp. 64-97.
- 1976b: H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus’ Adaptation of Aristotle’s Psychology: Sensation, Imagination and Memory*, in *The Significance of Neoplatonism*, ed. by H.R. BAINE, Norfolk, VA, International Society for Neoplatonic Studies - Old Dominion University, 1976, pp. 41-58.
- (1974) 1993: H.J. BLUMENTHAL, *Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation*, in H.J. BLUMENTHAL, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Brookfield, VT, Aldershot, 1993 (“Collected Studies Series”, 426), pp. 203-219.
- 1996: H.J. BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the “De Anima”*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.
- BOSWORTH 1968: C.E. BOSWORTH, *Sīstān under the Arabs from the Islamic Conquest to the Rise of the Šaffārids (30-250/651-864)*, Roma, IsMEO, 1968 (“Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Centro studi e scavi archeologici in Asia. Reports and Memoirs”, 11).
- 1994: C.E. BOSWORTH, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*, Costa Mesa, CA, Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, 1994 (“Columbia Lectures on Iranian Studies”, 8).
- 1995a: C.E. BOSWORTH, s.v. «Šaffārids», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 8 (1995), pp. 795-798.
- 1995b: C.E. BOSWORTH, s.v. «Šāmānids», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 8 (1995), pp. 1025-1029.
- 1997: C.E. BOSWORTH, s.v. «Sīstān», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 9 (1997), pp. 681-685.
- 2010: C.E. BOSWORTH, s.v. «Saffarids», *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/saffarids> (ultima consultazione il 20/09/2024, ultimo aggiornamento 18/6/2010).
- BOUDON-MILLOT 2000: V. BOUDON-MILLOT, s.v. «Galien de Pergame», in *Dictionnaire des philosophes Antiques*, 3, 2000, pp. 451-466.
- BRISSON 2006: L. BRISSON, *La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne*, «Études platoniciennes», 3, 2006, pp. 13-27.
- BROCK 2007: S. BROCK, *A Syriac Intermediary for the Arabic “Theology of Aristotle”?*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D’ANCONA, Leiden - Boston, Brill, 2007 (“Philosophia Antiqua”, 107), pp. 293-306.

- BROCKELMANN (1898) 1943: C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, Leiden, Brill, 1943.
- BROWN WICHER 1986: H. BROWN WICHER, *Nemesius Emesenus*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, ed. by F.E. CRANZ, V. BROWN, P.O. KRISTELLER, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1986, 6, pp. 32-72.
- CASSARINO 2017: M. CASSARINO, *Le Notti di Tawhīdī: variazioni sull'adab*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2017 ("Medioevo romanzo e orientale. Studi", 22).
- CELIA 2011: F. CELIA, *Il Λόγος κεφαλαίωδης dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, «Adamantius», 17, 2011, pp. 164-189.
- CHASE 2005: M. CHASE, s.v. «Némésius d'Émèse», in *Dictionnaire des philosophes Antiques*, 4, 2005, pp. 625-654.
- CHEMI 2014: G. CHEMI, *Il Monobiblon di Proclo sull'immortalità dell'anima. Atene, Ctesifonte, Corbie, Bagdad: secoli V-X*, «Studia graeco-arabica», 4, 2014, pp. 125-143.
- CHIARADONNA 2005: R. CHIARADONNA, *L'anima e la mistione stoica*. Enn. IV 7 [2], 8(2), in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. CHIARADONNA, Napoli, Bibliopolis, 2005 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico 42), pp. 127-147.
- 2009a: R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles*, «Philosophie antique», 9, 2009, pp. 5-33.
- 2009b: R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci, 2009 ("Pensatori", 3).
- CHRISTENSEN 1918: A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2 voll., Leiden - Uppsala, Brill, 1918 ("Archives d'études orientales", 14, 1-2).
- COTTRELL 2007: E. COTTRELL, *L'Anonyme d'Oxford' (Bodleian Or. Marsh 539) : bibliothèque ou commentaire ?*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA, Leiden - Boston, Brill, 2007 ("Philosophia Antiqua", 107), pp. 415-442.
- 2011a: E. COTTRELL, s.v. «Abū Hayyān al-Tawhīdī», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2, 2011, pp. 1247-1250.
- 2011b: E. COTTRELL, s.v. «Abū Sulaymān al-Sijistānī», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 1, 2011, pp. 17-20.

- COURCELLE 1965: P. COURCELLE, *L'âme en cage*, in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, hrsg. v. K. FLASCH, Frankfurt am Main, Minerva, 1965, pp. 103-116.
- 1966: P. COURCELLE, *Le Corps-Tombeau* (Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c), «Revue des études anciennes», 68 (1-2), 1966, pp. 101-122.
- CRAWFORD 1953: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*. ed. F.S. CRAWFORD, Cambridge, MA, The Mediaeval Academy of America, 1953 ("Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum latinarum", 6.1), eng. transl.: *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Translated with Introduction and Notes by R.C. TAYLOR, with TH.-A. DRUART, New Haven, CT, Yale University Press, 2009 (Yale Library of Medieval Philosophy).
- DAIBER 1984: H. DAIBER, *Der Šiwān al-ḥikma und Abū Sulaimān al-Manṭiqī as-Siġistānī in der Forschung*, «Arabica», 31 (1), 1984, pp. 36-68.
- 1990: H. DAIBER, *Qosta ibn Luqa (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 6, 1990, pp. 93-129.
- D'ANCONA-BALTES 2005: C. D'ANCONA, M. BALTES, *Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7 [2], 8^a*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. CHIARADONNA, Napoli, Bibliopolis, 2005 ("Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico", 42), pp. 19-58.
- D'ANCONA 1992a: C. D'ANCONA, *La doctrine de la création 'mediante intelligentia' dans le Liber de Causis et dans ses sources*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 76, 1992, pp. 209-233.
- 1992b: C. D'ANCONA, *Per un profilo filosofico dell'autore della 'Teologia di Aristotele'*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 17, 1992, pp. 83-134.
- 1995: C. D'ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995 ("Études de philosophie médiévale", 72).
- 1996: C. D'ANCONA, *La dottrina neoplatonica dell'anima nella filosofia islamica: un esempio in al-Kindī*, in *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià* (Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993), ed. by P. LLORENTE, Vic, Patronat d'Estudis Osoniencs, 1996 ("Patronat d'Estudis Osoniencs, Actes", s.n.), pp. 91-96.

- 1999: C. D'ANCONA, *Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus*, «Arabic Sciences and Philosophy», 9 (1), 1999, pp. 47-88.
- 2000: C. D'ANCONA, *Causa prima superior est omni narratione. Il tema delle ṣifāt Allāh nel primo neoplatonismo arabo*, «Oriente Moderno», 80 (3), 2000, pp. 519-555.
- 2001: C. D'ANCONA, *Pseudo-“Theology of Aristotle”, Chapter I: Structure and Composition*, «Oriens», 36, 2001, pp. 78-112.
- 2004a: C. D'ANCONA, *Fonti greche e rielaborazione arabe nella dossografie filosofiche. Una citazione della “Filosofia Prima” di al-Kindī nel “Quartetto Filosofico”*, in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, a cura di M.S. FUNGHI, 2 voll., Firenze, Leo S. Olschki, 2004 (“Studi”, 225), 2, pp. 305-337.
- 2004b: C. D'ANCONA, *The Greek Sage, the “Pseudo-Theology of Aristotle” and the Arabic Plotinus*, in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. by R. ARNZEN, J. THIELMANN, Leuven - Paris - Dudley, MA, Uitgeverij Peeters - Department Oosterse Studies, 2004, 2004 (“Orientalia Lovaniensia Analecta”, 139), pp. 159-176.
- 2005: *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'ANCONA, 2 voll., Torino, Einaudi, 2005 (“Piccola Biblioteca Einaudi”, 285-286).
- 2011a: C. D'ANCONA, *La Teologia neoplatonica di ‘Aristotele’ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana*, in *Entre Orient et Occident : la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, (Vandoeuvres-Genève, 22-27 août 2010), introduction de R. GOULET, U. RUDOLPH, entretiens préparés par R. GOULET, U. RUDOLPH, présidés par CH. RIEDWEG, édités par P. DERRON, Vandoeuvres, Fondation Hardt, 2011, pp. 135-195.
- 2011b: C. D'ANCONA, *Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation*, «Studia graeco-arabica», 1, 2011, pp. 23-45.
- 2012: C. D'ANCONA, *The Textual Tradition of the Arabic Plotinus. The ‘Theology of Aristotle’, its ‘ru’ūs al-masā’il’, and the Greek Model of the Arabic Version*, in *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, ed. by A.M.I. VAN OPPENRAAY, R. FONTAINE, Leiden, Brill, 2012 (“Aristoteles Semitico-Latinus”, 22), pp. 37-71.
- 2014a: C. D'ANCONA, *Aux origines du dator formarum. Plotin, l'Épître sur la science divine et al-Fārābī*, in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, ed. par E. CODA, C. MARTINI

- BONADEO, Paris, Libraririe philosophique J. Vrin, 2014 ("Études musulmanes", 44), pp. 381-414.
- 2014b: C. D'ANCONA, *The Liber de Causis*, in *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. by S. GERSH, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2014, pp. 137-161.
- 2015: C. D'ANCONA, *Hellenistic Philosophy in Baghdad. Plotinus' Anti-Stoic Argumentations and Their Arabic Survival*, «*Studia graeco-arabica*», 5, 2015, pp. 165-204.
- 2019: C. D'ANCONA, *Philoponus, or "Yahyā al-Nahwī": An Overview*, «*Studia graeco-arabica*», 9, 2019, pp. 203-242.
- 2020: C. D'ANCONA, *The Neoplatonic "Epistle on the Divine Science". The Text, Three Translations, and an Index*, «*Studia graeco-arabica*», 10, 2020, pp. III-196.
- DĀNEŠPAŽŪH 1959: M.T. DĀNEŠPAŽŪH, *Mukhtaṣar fī dīkr al-ḥukamā al-yūnāniyyīn wa-l-millīyyīn*, «*Farhang-i Īrān Zamīn*», 8, 1959, pp. 311-331.
- 1977: M.T. DĀNEŠPAŽŪH, *Sar-guḍāšt-i Ibn-i Hindū Ṭabaristānī wa Risāla-yi Muṣawwiqa-yi*, «*Ġāwīdān Hirad/Sophia Perennis*», 3 (2), 1977, pp. 26-33.
- DAVIDSON 1992: H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. New York - Oxford, Oxford University Press, 1992.
- DE SMET 1998: D. DE SMET, *Empedocles Arabus : une lecture néoplatonicienne tardive*, Brussel, Paleis der Academiën, 1998 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, 1659).
- DI PASQUALE BARBANTI 1998: M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998 ("Symbolon. Studi e Testi di Filosofia Antica e Medieva", 19).
- DONINI 1994: P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Rise and Decline of the Roman World. 2, Principat. 36, Philosophie, Wissenschaften, Technik. 7, Philosophie: Systematische Themen; indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge*, hrsg. v. H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin - New York, De Gruyter, 1994, pp. 5045-5056.
- DUNLOP 1962: D.M. DUNLOP, *The Nicomachean Ethics in Arabic, Books I-VI*, «*Oriens*», 15, 1962, pp. 18-34.

- EINARSON 1933: B. EINARSON, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, «Classical Philology», 28 (2), 1933, pp. 129-130.
- ELAMRANI-JAMAL 2003: A. ELAMRANI-JAMAL, s.v. «De Anima. Tradition arabe», in *Dictionnaire des philosophes Antiques, Supplément*, 2003, pp. 541-593.
- EMILSSON 1988: E.K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 1988.
- ENDRESS-ADAMSON 2016: G. ENDRESS, P. ADAMSON, *Abū Yūsuf al-Kindī*, in *Philosophy in the Islamic World*, Volume 1: 8th-10th Centuries, ed. by U. RUDOLPH, R. HANSBERGER, P. ADAMSON, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East", 115.1), pp. 143-220.
- ENDRESS-ARNZEN-ARZHANOV s.d.: G. ENDRESS, R. ARNZEN, Y. ARZHANOV, «Glossarium Græco-Arabicum. A Lexicon of the Mediæval Arabic Translations from the Greek». <http://telota.bbaw.de/glossga/> (ultima consultazione 09/10/2024).
- ENDRESS-FERRARI 2016: G. ENDRESS, C. FERRARI, *The Baghdad Aristotelians*, in *Philosophy in the Islamic World*, Volume 1: 8th-10th Centuries, ed. by U. RUDOLPH, R. HANSBERGER, P. ADAMSON, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East", 115.1), pp. 421-525.
- ENDRESS 1973: G. ENDRESS, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Beirut - Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1973 ("Beiruter Texte und Studien", 10).
- 1976: G. ENDRESS, *The Limits to Reason: Some Aspects of Islamic Philosophy in the Buyid Period*, in *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 15. bis 22. August 1974), hrsg. v. A. DIETRICH, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, pp. 120-125 ("Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen", 98).
- 1977: G. ENDRESS, *The Works of Yahyā Ibn 'Adī: An Analytical Inventory*, Wiesbaden, Reichert, 1977.
- 1984: G. ENDRESS, *Yahyā Ibn 'Adī's Critique of Atomism: Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introduction and Notes*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 1, 1984, 155-179.
- 1986: G. ENDRESS, *Grammatik und Logik: arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Bochumer Kolloquium, 2.-4. Juni 1982), hrsg. v. B. MOJSISCH, Amsterdam, Grüner, 1986 ("Bochumer Studien zur Philosophie", 3), pp. 163-270.

- 1990: G. ENDRESS, *The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community*, «Zeitschrift zur Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 6 (2), 1990, pp. 1-49.
- 1997: G. ENDRESS, *The Circle of al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, ed. by G. ENDRESS, R. KRUK, Leiden, Research School CNWS, 1997 ("CNWS Publications", 50), pp. 43-76.
- 2002: G. ENDRESS, *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias*, in *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), a cura di C. D'ANCONA, G. SERRA, Padova, Il Poligrafo, 2002 ("Subsidia Mediaevalia Patavina", 3), pp. 19-74.
- 2007: G. ENDRESS, *Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA, Leiden - Boston, Brill, 2007 ("Philosophia Antiqua", 107), pp. 319-350.
- 2016a: G. ENDRESS, *Ibn al-Ḥammār*, in *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. by U. RUDOLPH, R. HANSBERGER, P. ADAMSON, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East", 115.1), pp. 480-490.
- 2016b: G. ENDRESS, *The Integration of Philosophical Traditions in Islamic Society in the 4th/10th Century: al-Tawḥīdī and al-Siğīstānī*, in *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. by U. RUDOLPH, R. HANSBERGER, P. ADAMSON, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East", 115.1), pp. 272-304.
- 2016c: G. ENDRESS, *Theology as a Rational Science: Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yahyā ibn 'Adī*, in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges Between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, ed. by D. JANOS, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Islamic History and Civilization", 124), pp. 221-252.
- FARĪQ 2000: H.A. FARĪQ, *Abu Hayyan at-Tauhidi and His "Kitābul-Muqabasa"*, in *Abū Hayyān at-Tawḥīdī 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Abbās (d. 414/1023): Texts and Studies*, collected and reprinted by F. SEZGIN, in collaboration with M. AMAWI, C. EHRIG-EGGERT, E. NEUBAUER,

- Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000 ("Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy", 85), pp. 70-86.
- FAZZO-ZONTA 2014: S. FAZZO, M. ZONTA, *Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe*, «Journal of Semitic Studies», 59 (1), 2014, pp. 91-116.
- FENTON 1986: P.B. FENTON, *The Arabic and Hebrew Versions of the "Theology of Aristotle"*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The «Theology» and Other Texts*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN, CH.B. SCHMITT, London, Warburg Institute - University of London, 1986 ("Warburg Institute Surveys and Texts", 11), pp. 240-263.
- FERRARI 2005: C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Bagdad*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'ANCONA, 2 voll., Torino, Einaudi, 2005 ("Piccola Biblioteca Einaudi", 285-286), 1, pp. 352-379.
- 2006: C. FERRARI, *Der Kategorienkommentar von Abū l-Farağ 'Abdallāh ibn at-Ṭayyib*, Leiden - Boston, Brill, 2006 ("Aristoteles semitico-latinus", 19).
- FINNEGAN (1956) 2000: J. FINNEGAN, *Texte arabe du Περὶ τοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition: Texts and Studies*, collected and reprinted by F. SEZGIN, in collaboration with M. AMAWI, C. EHRIG-EGGERT, E. NEUBAUER, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000 ("Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy", 101), pp. 93-138.
- FIORI 2010: E.B. FIORI, *L'épitomé syriaque du Traité sur les causes du tout d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Res'aynā. Édition et traduction*, «Le Muséon. Revue d'études orientales», 123 (1-2), 2010, pp. 127-158.
- FRANK 1958-1959: R.M. FRANK, *Some Fragments of Ishāq's Translation of the de Anima*, «Cahiers de Byrsa», 8, 1958-1959, pp. 231-251.
- FREDE 1999: M. FREDE, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. 1, The Sources*, «Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy», 44 (2), 1999, pp. 135-149.
- FURLANI 1915a: G. FURLANI, *Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi arabici I. Pseudo-Aristotele في النفس*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 24, 1915, pp. 117-137.
- 1915b: G. FURLANI, *Contributions to the History of Greek Philosophy in the Orient, Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the Λόγος κεφαλαιώδης*

- περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus, «Journal of the American Oriental Society», 35, 1915, pp. 297-317.
- 1922: G. FURLANI, *Una risalita di al-Kindī sull'anima*, «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», 3, 1922, pp. 50-63.
- GABRIELI 1942: F. GABRIELI, *Sulla Hikāyat Abī l-Qāsim di Abū l-Muṭahhar al-Azdi*, «Rivista degli studi orientali», 20 (1), 1942, pp. 33-45.
- 1946: *Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano*, «La Parola del Passato», 3, 1946, pp. 338-346.
- GABRIELI 1912: G. GABRIELI, *Nota biobibliografica su Qustā Ibn Lūqā*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 5 (21), 1912, pp. 378-382.
- GANNAGÉ 2012: E. GANNAGÉ, s.v. «Philopon (Jean-). Tradition arabe», in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 5 (2012), pp. 503-563.
- GARDET (1951) 1972: L. GARDET, *Avicenne : commentateur de Plotin*, in L. GARDET, *Études de philosophie et de mystiques comparées*, Paris, J. Vrin, 1972 («Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie»), pp. 135-146.
- 1986: L. GARDET, s.v. «Ikhtiyār», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 3 (1986), pp. 1062-1063.
- GÄTJE 1971: H. GÄTJE, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, C. Winter, 1971 («Annales Universitatis Saraviensis, Reihe: Philosophische Fakultät», 11).
- GENEQUAND 1987: CH. GENEQUAND, *Platonism and Hermetism in al-Kindī's fī al-naḥs*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 4, 1987, pp. 1-18.
- 1996: CH. GENEQUAND, *La mémoire de l'âme : Porphyre et la "Théologie d'Aristote"*, «Bulletin d'études orientales», 48, 1996, pp. 103-113.
- GEOFFROY 2002: M. GEOFFROY, *La Tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*, in *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), a cura di C. D'ANCONA, G. SERRA, Padova, Il Poligrafo, 2002 («Subsidia Mediaevalia Patavina», 3), pp. 156-198.
- 2011: M. GEOFFROY, s.v. «Aristotle, Arabic», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 1, (2011), pp. 105-116.
- GHERSETTI 2006: A. GHERSETTI, s.v. «Tawhidi, Al-, Abu Hayyan», in *Medieval Islamic Civilization: An encyclopedia*, 1, (2006), pp. 798-799.

- GIBSON 1894: M.D. GIBSON, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, London, C.J. Clay, 1894 ("Studia Sinaitica", 3).
- GIMARET 1978: D. GIMARET, *Sur un passage énigmatique du "Tabyīn" d'Ibn 'Asākir*, «Studia islamica», 47, 1978, pp. 143-163.
- GNOLI-JAMZADEH 1988: G. GNOLI, P. JAMZADEH, s.v. «BAHRĀM (Vərəθraγna)», in *Encyclopaedia Iranica*, 3 (5), 1988, pp. 510-514.
- GOICHON 1938: A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.
- GOLD 1976: M. GOLD, *The Tārīkh-e Sistān*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1976 ("Serie orientale Roma", 48).
- GREGORIĆ-KARAMANOLIS 2020: *Pseudo-Aristotle: De mundo (On the Cosmos). A Commentary*, edited by P. GREGORIĆ, G. KARAMANOLIS, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- GRIFFEL 2013: F. GRIFFEL, *On the Character, Content, and Authorship of "Itmān Tatimmat Ṣiwān al-Ḥikma" and the Identity of the Author of "Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikma"*, «Journal of the American Oriental Society», 133 (1), 2013, pp. 1-20.
- GUIDELLI 1988: CH. GUIDELLI, *Note sul tema della memoria nelle Enneadi di Plotino*, «Elenchos», 9, 1988, pp. 75-94.
- GUTAS 1975: D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Heaven, CT, American Oriental Society, 1975 ("American Oriental Series", 60).
- 1982: D. GUTAS, *The Ṣiwān al-Ḥikma Cycle of Texts*, «Journal of the American Oriental Society», 102 (4), 1982, pp. 645-650.
- 1986: D. GUTAS, *Philoponos and Avicenna on the Separability of the Intellect*, «Greek Orthodox Theological Review», 31, 1986, pp. 121-129.
- 1994: D. GUTAS, *Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other Than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Rise and Decline of the Roman World. 2, Principat. 36, Philosophie, Wissenschaften, Technik. 7, Philosophie: Systematische Themen; indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge*, hrsg. v. H. TEMPORINI, W. Haase, Berlin - New York, De Gruyter, 1994, pp. 4939-4973.
- 2002: D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'ANCONA, tradotto da C. MARTINI BONADEO, Torino, Einaudi, 2002 ("Piccola Biblioteca Einaudi Ns", s.n.).

- 2004: D. GUTAS, *Avicenna's Marginal Glosses on "De Anima" and the Greek Commentatorial Tradition*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement», 83, 2004, pp. 77-88.
- 2014: D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Leiden - Boston, Brill, 2014 («Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies», 89).
- GYEKYE 1971: K. GYEKYE, *The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic*, «Speculum», 46 (1), 1971, pp. 32-38.
- HACHMEIER 2004: K. HACHMEIER, *Rating Adab – al-Tawḥīdī on the Merits of Poetry and Prose: The 25th Night of the Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa, Translation and Commentary*, «al-Qanṭara», 25, 2004, pp. 357-386.
- HALL 2004: R.E. HALL, *Soul and Body in Ibn Sīnā. Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories*, in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, ed. by J. MCGINNIS, Leiden - Boston: Brill, 2004 («Islamic Philosophy, Theology and Science», 56), pp. 62-86.
- HAMDANI 1978: A. HAMDANI, *Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity*, «International Journal of Middle East Studies», 9 (3), 1978, pp. 345-353.
- HASNAOUI 1996: A. HASNAOUI, *Un élève d'Abū Biṣr Mattā b. Yūnus : Abū 'Amr al-Ṭabarī*, «Bulletin d'études orientales», 48, 1996, pp. 35-55.
- 1997: A. HASNAOUI, *Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 29, 1997, pp. 395-408.
- HENRY 1960: P. HENRY, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Les Sources de Plotin : dix exposés et discussions* (Vandoeuvres-Genève, 21-29 août 1957), Genève, Fondation Hardt, 1960 («Entretiens sur l'antiquité classique», 5), pp. 427-449.
- HIRSCHFELD 1903: H. HIRSCHFELD, *The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge. IV. Two Autograph Fragments of Maimonides' Dalālat al-Ḥāirin*, «The Jewish Quarterly Review», 15 (4), 1903, pp. 677-697.
- HOFFMANN 2014: PH. HOFFMANN, *Interprétations néoplatoniciennes du "De Anima"*, «Studia graeco-arabica», 4, 2014, pp. 289-300.
- HUGONNARD-ROCHE 1993: H. HUGONNARD-ROCHE, *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque natio-*

- nale, ar. 2346, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, The Warburg Institute - University of London, 1993 ("Warburg Institute Surveys and Texts", 23), pp. 19-28.
- 1994: H. HUGONNARD-ROCHE, *La formation du vocabulaire de la logique en arabe*, in *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, éd. par D. JACQUART, Turnhout, Brepols Publishers, 1994 ("Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen-Âge - CIVICMA", 7), pp. 22-38.
- 2014: H. HUGONNARD-ROCHE, *La question de l'âme dans la tradition philosophique syrienne (VI^e-IX^e siècle)*, «*Studia graeco-arabica*», 4, 2014, pp. 17-64.
- ʾIBRĀHIM 1974: Z. ʾIBRĀHIM, ʾAbū Ḥayyān al-Tawḥīdī: ʾadīb al-falāsifah wa-faylasūf al-ʾudabāʾ, al-Qāhirah, al-Hayʾah al-miṣriyyah al-ʾammah li-l-kitāb, 1974.
- IVRY 2001: A.L. IVRY, *The Arabic Text of Aristotle's "De Anima" and Its Translator*, «*Oriens*», 21, 2001, pp. 59-77.
- JABBOUR 2023: J. JABBOUR, *Le manuscrit Ṭabāṭabāʾī 1367. Une nouvelle version des Taʾlīqāt d'Avicenne au De Anima et la découverte de la traduction arabe du De Anima I 1 – II 2 par Ishāq ibn Ḥunayn*, «*Studia graeco-arabica*», 13, 2023, pp. 137-156.
- JADAANE 1971: F. JADAANE, *La philosophie de Sijistānī*, «*Studia islamica*», 33, 1971, pp. 67-95.
- JADALLAH-DARAISEH 2022: S. AL-JADALLAH, S. DARAISEH, *Poetry and Prose and the Compound in Abu Sulayman Al-Sijistani*, «*Jordan Journal of Modern Languages and Literatures*», 14 (1), 2022, pp. 53-74.
- JANOS 2012: D. JANOS, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden - Boston, Brill, 2012 ("Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies", 85).
- 2014: D. JANOS, *al-Ma'mūn's Patronage of Astrology: Some Biographical and Institutional Considerations*, in *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750-1000 C.E.*, ed. by J.J. SCHEINER, D. JANOS, Princeton, Darwin Press, 2014, pp. 389-454 ("Studies in Late Antiquity and Early Islam", 26).
- 2016: *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges Between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, ed. by D. JANOS, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Islamic History and Civilization", 124).
- JANSSENS 1997: J. JANSSENS, *Creation and Emanation in Avicenna*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», 8, 1997, pp. 455-477.

- JOLIVET 1971: J. JOLIVET, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, Brill, 1971 ("Publication de la Fondation De Goeje", 22).
- 1996: J. JOLIVET, *La topographie du salut d'après le Discours sur l'âme d'al-Kindi*, in *Le voyage initiatique en terre d'Islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, éd. par M.A. AMIR-MOEZZI, Louvain, Peeters Publisher, 1996 ("Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses", 103), pp. 149-158.
- KALLIGAS 2005: P. KALLIGAS, *Plotinus against the Corporealists on the Soul: A Commentary on Enn. IV 7 [2], 8.1-23*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. CHIARADONNA, Napoli, Bibliopolis, 2005 ("Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico", 42), pp. 95-112.
- KENANAH 2019: F. KENANAH, *La conception de l'âme chez Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. L'exemple du "Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa"*, «Journal of Arabic and Islamic Studies», 19, 2019, pp. 35-56.
- KEY 2005: A. KEY, *The Applicability of the Term "Humanism" to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, «Studia islamica», 100-101, 2005, pp. 71-112.
- KAYLĀNĪ (1950) 2000: 'I. KAYLĀNĪ, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essayiste arabe du IV^e s. de l'Hégire (X^e s.). Introduction à son œuvre*, in *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Abbās (d. 414/1023): Texts and Studies*, collected and reprinted by F. SEZGIN, in collaboration with M. AMAWI, C. EHRIG-EGGERT, E. NEUBAUER, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000 ("Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy", 85), pp. 87-202.
- KING 2010: D. KING, *Alexander of Aphrodisias' On the Principles of the Universe in a Syriac Adaptation*, «Le Muséon. Revue d'études orientales», 123 (1-2), 2010, pp. 159-191.
- KOPF 1956: L. KOPF, *The Zoological Chapter of the Kitāb al-imtā' wal-mu'ānasa of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (10th Century)*, «Osiris», 12, 1956, pp. 390-466.
- KRAEMER 1986: J.L. KRAEMER, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*, Leiden, Brill, 1986 ("Studies in Islamic Culture and History", 8).
- 1992: J.L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1992 ("Studies in Islamic Culture and History", 7).
- KRAUS 1942: P. KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān : contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Le Caire, Imprimerie de l'institut français d'archéologie orientale, 1942 ("Mémoires de l'Institut d'Égypte", 44-45).

- (1940-1941) 1994: P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades*, in *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, hrsg. v. R. BRAGUE, Hildesheim - New York, G. Olms 1994, pp. 301-345.
- KRAYE-RYAN-SCHMITT 1986: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The «Theology» and Other Texts*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN, CH.B. SCHMITT, London, Warburg Institute - University of London, 1986 ("Warburg Institute Surveys and Texts", 11).
- KUPREEVA 2012: I. KUPREEVA, *Alexander of Aphrodisias and Aristotle's 'De Anima': What's in a Commentary?*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 55 (1), 2012, pp. 109-129.
- LAGRANGE 2006: F. LAGRANGE, *L'obscénité du vizir*, «Arabica», 53 (1), 2006, pp. 54-107.
- 2008: F. LAGRANGE, *The Obscenity of the Vizier*, in *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, ed. by K. BABAYAN, A. NAJMABADI, Cambridge, MA - London, Harvard University Press, 2008 ("Harvard Middle Eastern Monographs", 39), pp. 161-203.
- LAMMER 2015: A. LAMMER, *Defining Nature. From Aristotle to Philoponus to Avicenna*, in *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. by A. ALWISHAH, J. HAYES, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 121-142.
- LANGERMANN 2009: T. LANGERMANN, *Abū al-Faraj ibn al-Ṭayyib on Spirit and Soul*, «Le Muséon. Revue d'études orientales», 122 (1), 2009, pp. 149-158.
- LEBRETON 1906: J. LEBRETON, *Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», III, 8, 1906, pp. 73-83.
- LETTINCK 1994: P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājjā's Commentary on the Physics*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1994 ("Aristoteles Semitico-Latinus", 7).
- LEVIN-WALKER-SADIK 2022: L. LEVIN, D. WALKER, SH. SADIK, s.v. «Isaac Israeli», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/israeli> (ultima consultazione 15/7/2024, ultimo aggiornamento 6/7/2022).
- LIZZINI 2009a: O. LIZZINI, *L'angelologia islamica: Il Corano e la tradizione*, in *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di G. AGAMBEN, E. COCCIA, Vicenza, Neri Pozza, 2009 ("La quarta prosa", s.n.), pp. 1455-1500.

- 2009b: O. LIZZINI, *L'angelologia filosofica di al-Kindi*, in *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di G. AGAMBEN, E. COCCIA, Vicenza, Neri Pozza, 2009 ("La quarta prosa", s.n.), pp. 1741-1778.
- 2009c: O. LIZZINI, *L'angelologia di al-Farabi: il cosmo, l'anima, l'uomo*, in *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di G. AGAMBEN, E. COCCIA, Vicenza, Neri Pozza, 2009 ("La quarta prosa", s.n.), pp. 1779-1844.
- 2009d: O. LIZZINI, *L'angelologia filosofica di Avicenna*, in *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, a cura di G. AGAMBEN, E. COCCIA, Vicenza, Neri Pozza, 2009 ("La quarta prosa", s.n.), pp. 1845-1963.
- MANDOLINO 2022: G. MANDOLINO, *Ibn Zur'a on Intellect. A Study and an Annotated Translation of Treatise no. 4 Sbath*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 33, 2022, pp. 1-31.
- 2023: G. MANDOLINO, *Yahyā ibn 'Adī on Human Intellect*, in *De intellectu. Greek, Arabic, Latin, and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero*, ed. J.F. MEIRINHOS, P. MANTAS ESPAÑA, Córdoba, UCOPress, 2023, pp. 159-182.
- 2024: *Yahya ibn 'Adī: Treatise on Divine Unity according to the Doctrine of the Christians*. Arabic Text, English Translation and Commentary by G. MANDOLINO, Leiden, Brill, 2024 ("Eastern Christian Texts", 1).
- MANSFELD-RUNIA 1997: J. MANSFELD, D.TH. RUNIA, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. 1, The Sources*, Leiden - New York - Köln: Brill, 1997 ("Philosophia Antiqua", 73).
- MARGOLIOUTH 1905: D.S. MARGOLIOUTH, *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 37 (1), 1905, pp. 79-129.
- 1926 (2000): D.S. MARGOLIOUTH, *Some Extracts from the Kitāb al-Imtā' wal-mu'anasah of Abū Ḥayyān Tauḥīdī*, in *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Abbās (d. 414/1023): Texts and Studies*, collected and reprinted by F. SEZGIN, in collaboration with M. AMAWI, C. EHRIG-EGGERT, E. NEUBAUER, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000 ("Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy", 85), pp. 58-68.
- MARTINI BONADEO 2017a: C. MARTINI BONADEO, *God's Will and the Origin of the World. 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Sources and Arguments*, «The Muslim World», 107 (3), 2017, pp. 482-495.
- 2017b: C. MARTINI BONADEO, *The First 'Proclean' Section (Chapter 20) of 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī's Book on the Science of Metaphysics*.

- Is the Pure Good of the Maḥḍ al-ḥayr Aristotle's First Principle, Intellect in Actuality?*, «Oriens», 45, 2017, pp. 259-305.
- MARTONE 2012: L.I. MARTONE, *La struttura del "De Anima" di Giamblico*, «Studia graeco-arabica», 2, 2012, pp. 99-128.
- MASSIGNON 1950: L. MASSIGNON, *Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallâgienne : notion de l'essentiel désir*, in *Mélanges J. Maréchal*, 2 voll., Bruxelles - Paris, Édition universelle - Desclée de Brouwer, 1950 («Museum Lessianum. Section philosophique», 31-32), 2, pp. 263-296.
- (1948) 2009: L. MASSIGNON, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in L. MASSIGNON, *Écrits mémorables*, éd. par. CH. JAMBERT, F. ANGELIER, F. L'YVONNET, S. AYADA, 2 voll., Paris, Robert Laffont, (1948) 2009 (Bouquins), 2, pp. 536-556.
- MASULLO 2015: M. MASULLO, *Riflessioni sull'autorialità: il caso del poeta Ibn Zurayqal-Baḡdādī*, «Quaderni di studi arabi», n.s. 10, 2015, pp. 87-102.
- MA'ŠŪMĪ 1955: Ş.H. AL-MA'ŠŪMĪ, *A Treatise on the Soul Ascribed to Ibn Sina*, in *Professor M. Shafi' Presentation Volume*, ed. by S.M. 'ABDULLĀH, Lahore, Majlis-e Armughan-e 'Ilmi, 1955, pp. 131-144.
- MEZ (1922) 1968: A. MEZ, *Die Renaissance des Islams*, hrsg. v. H. RECKENDORF, Hildesheim, G. Olms, (1922) 1968.
- MODRAK 1981: D.K.W. MODRAK, *Koinê aisthêsis and the discrimination of sensible differences in De Anima III.2*, «Canadian Journal of Philosophy», 11, 1981, pp. 405-423.
- MOLÉ 1963: M. MOLÉ, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Ph.D. Thesis, Paris, Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1963.
- MORANI 1981: M. MORANI, *La Tradizione manoscritta del «De natura hominis» di Nemesio*, Milano: Vita e pensiero, 1981 («Scienze filologiche e letteratura», 18).
- MORAUX 1942: P. MORAU, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège - Paris, Faculté de philosophie et lettres - E. Droz, 1942 («Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège», 99).
- 2001: P. MORAU, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Dritter Band, Alexander von Aphrodisias*, hrsg. v. J. Wiesner, Berlin - New York, De Gruyter, 2001 («Peripatoi», 7.1).

- NAAMAN 2016: E. NAAMAN, *Literature and the Islamic Court: Cultural Life under al-Ṣāḥib Ibn 'Abbād*, London - New York, Routledge, 2016 ("Culture and Civilization in the Middle East", 52).
- NASR-LEAMAN 1996: *History of Islamic Philosophy*, ed. by S.H. NASR, O. LEAMAN, 2 voll., London - New York, Routledge - Taylor & Francis Group, 1996 ("Routledge History of World Philosophies", 1).
- NATIJ 2008: S. NATIJ, *La nuit inaugurale de Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'adab*, «Arabica», 55 (2), 2008, pp. 227-275.
- 2018: S. NATIJ, *Le concept de aḥlāq (éthique) chez Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une introduction à la lecture de Kitāb aḥlāq al-wazīrayn*, «Revue algérienne des lettres», 2 (1), 2018, pp. 268-299.
- NETTON 1992: I.R. NETTON, *Al-Fārābī and His School*, London - New York, Routledge - Taylor & Francis Group, 1992 ("Arabic Thought and Culture", s.n.).
- OUYANG 2016: W.-CH. OUYANG, *Literature and Thought: Re-Reading al-Tawḥīdī's Transcription of the Debate between Logic and Grammar*, in *The Heritage of Arabo-Islamic Learning. Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. by M.A. POMERANTZ, A.A. SHAHIN, Leiden - Boston, Brill, 2016 ("Islamic History and Civilization", 122), pp. 444-460.
- PETERS 1968: F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden: Brill, 1968 ("Monographs on Mediterranean Antiquity", 2).
- PINES 1954: SH. PINES, *La "Longue Recension" de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, «Revue des études islamiques», 22, 1954, pp. 7-20.
- 1956: SH. PINES, *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 23, 1956, pp. 5-43.
- PINTO 1928: O. PINTO, *Le biblioteche degli Arabi nell'età degli Abbassidi*, «La Bibliofilia», 30 (3-5), 1928, pp. 139-165.
- PLATTI 1983: E. PLATTI, *Yahyā ibn 'Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'incarnation*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1983 ("Orientalia Lovaniensia Analecta", 14).
- QĀDĪ 1981: W. AL-QĀDĪ, "Kitāb Ṣiwān al-ḥikma": *Structure, Composition, Authorship and Sources*, «Der Islam», 58 (1), 1981, pp. 87-124.
- 2003: W. AL-QĀDĪ, *Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī: A Sunni Voice in the Shi'i Century*, in *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour*

- of *Wilfred Madelung*, ed. by F. DAFTARY, J. WALEED MERI, London, I.B. Tauris - Institute of Ismaili Studies, 2003, pp. 128-159.
- QAZVĪNĪ 1933: M.M. QAZVĪNĪ, *Abū Sulaimān Mantiqi Sidjistāni : savant du IV^e siècle de l'hégire*, Chalon-sur-Saône, Impr. française et orientale É. Bertrand, 1933 (Publications de la Société des études iraniennes et de l'art persan, 5).
- QUISPEL 1955: G. QUISPEL, *The Jung Codex and Its Significance*, in H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, W.C. VAN UNNIK, *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus*. Three Studies, Translated and Edited by F.L. Cross, London - New York, Mowbray - Morehouse-Gorham, 1955, pp. 35-78.
- RADEZ 2019: J.P. RADEZ, *Ibn Miskawayh, the Soul, and the Pursuit of Happiness. The Truly Happy Sage*, Lanham, MD, Lexington Books, 2019.
- RAMÓN GUERRERO 1980: R. RAMÓN GUERRERO, *Un tratado pseudo-aristotélico sobre el alma en versión árabe*, «Anales del seminario de historia de la filosofía», 1, 1980, pp. 9-20.
- 1992: R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles, al-Kindi y al-Farabi*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992 («Pensamiento islámico», 1).
- 2014: R. RAMÓN GUERRERO, *La recepción de la 'Ética Nicomáquea' en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica*, «Studia graeco-arabica» 4, 2014, pp. 315-334.
- RAVEN 2003: W. RAVEN, s.v. «De Mundo. Tradition syriaque et arabe», in *Dictionnaire des philosophes Antiques*, Supplément, 2003, pp. 481-483.
- REALE 2018: G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, a cura di V. CICERO, premessa di M. BETTETINI, Milano, Bompiani, 2018 («Il pensiero occidentale», s.n.).
- REYMOND 2008: P.-L. REYMOND, *L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : lecture d'une Nuit du Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa*, «Bulletin d'études orientales», 57, 2008, pp. 77-106.
- 2012: P.-L. REYMOND, *La question de la mentalité à travers la démarche des Ḥwān al-Ṣafā' dans la 17^e Nuit du Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, «Bulletin d'études orientales», 60, 2012, pp. 123-144.
- 2018: P.-L. REYMOND, *Le savant, le langage et le pouvoir : le livre du plaisir partagé en amitié (Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa) d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Lyon, ENS Éditions, 2018 («Gouvernement en question(s)», s.n.).

- RIST 1988: J.M. RIST, *Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity*, «The American Journal of Philology», 109 (3), 1988, pp. 402-415.
- ROBINSON 1966: TH.M. ROBINSON, *The Argument for Immortality in Plato's Phaedrus*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P. ANTON, G.L. KUSTAS, Albany, SUNY Press, 1966, I, pp. 345-353.
- ROSENTHAL 1940: F. ROSENTHAL, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, «Islamic Culture», 14, 1940, pp. 387-422.
- 1941: F. ROSENTHAL, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, «Islamic Culture», 15, 1941, pp. 396-398.
- 1952: F. ROSENTHAL, *Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source*, «Orientalia», n.s. 21, 1952, pp. 461-492.
- 1953: F. ROSENTHAL, *Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source (Continued)*, «Orientalia», n.s. 22 (4), 1953, pp. 370-400.
- 1955: F. ROSENTHAL, *Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source (Concluded)*, «Orientalia», n.s. 24 (1), 1955, pp. 42-66.
- (1956) 2011: F. ROSENTHAL, *Humor in Early Islam*, Leiden - Boston, Brill, 2011 («Brill Classics in Islam», 6).
- 1960-1961: F. ROSENTHAL, *Al-Mubashshir ibn Fâtik. Prolegomena to an Abortive Edition*, «Oriens», 13-14, 1960-1961, pp. 132-158.
- 1974: F. ROSENTHAL, *Plotinus in Islam: The Power of Anonymity*, in *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente, atti del convegno internazionale* (Roma, 5-9 Ottobre 1970), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974 («Problemi attuali di scienza e di cultura», 198), pp. 437-446.
- ROWSON 1990: E.K. ROWSON, *The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and His Predecessors*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 6, 1990, pp. 50-92.
- 1992: E.K. ROWSON, *The "Theology of Aristotle" and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered*, «Journal of the American Oriental Society», 112, 1992, pp. 478-484.
- RUDOLPH-HANSBERGER-ADAMSON 2016: U. RUDOLPH, R. HANSBERGER, P. ADAMSON, *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries*, Leiden - Boston, Brill, 2016 («Handbook of Oriental Studies. Section I The Near and Middle East», 115.1).
- RUDOLPH 2005: U. RUDOLPH, *La connaissance des Présocratiques à l'aube de la philosophie et de l'alchimie islamiques*, in *L'alchimie et ses racines philosophiques* :

- la tradition grecque et la tradition arabe*, sous la dir. de C. VIANO, Paris, Vrin, 2005, pp. 155-170 ("Histoire des doctrines de l'antiquité classique", 32).
- RUFFINENGO 1997: P.P. RUFFINENGO, *al-Kindī, Trattato sull'intelletto. Trattato sul sogno e la visione. Introduzione, traduzione italiana del testo arabo, lessico arabo-latino*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 23, 1997, pp. 346-356.
- RYSSEL 1896: V. RYSSEL, *Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur*, «Rheinisches Museum für Philologie», n.f. 51, 1896, pp. 1-20.
- SACCONE 1991: C. SACCONE, *L'angelologia musulmana e il confronto tra Cristianesimo e Islam*, «Studia Patavina: rivista di scienze religiose», 38 (3), 1991, pp. 519-563.
- SAMIR 1986: S.KH. SAMIR, *Les versions arabes de Némésius de Homs*, in *L'eredità classica nelle lingue orientali*, a cura di M. PAVAN, U. COZZOLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1986 ("Acta encyclopaedica", 5), pp. 99-151.
- SCHWYZER 1941: H.-R. SCHWYZER, *Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*, «Rheinisches Museum für Philologie», 90, 1941, pp. 216-236.
- SWANSON 2010: M.N. SWANSON, *Qustā ibn Lūqā*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, ed. by D. Thomas, A. MALLETT, Leiden - Boston, Brill, 2010 ("The History of Christian-Muslim relations", 14), pp. 147-153.
- SEBTI 2007: M. SEBTI, *Une copie inconnue d'une paraphrase anonyme conservée en arabe du "De anima" d'Aristote : le MS Ayasofia 4156*, in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA, Leiden - Boston, Brill, 2007 ("Philosophia Antiqua", 107), pp. 399-414.
- SMITH LEWIS 1894: A. SMITH LEWIS, *Catalogue of the Sinai Manuscripts in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, London, C.J. Clay and sons, 1894 ("Studia Sinaitica", 1).
- ST. GERMAIN 2006: M.S. ST. GERMAIN, *Al-Azdi's Hikāyat Abī al-Qāsim al-Baghdādī: Placing an Anomalous Text within the Literary Developments of Its Time*, Ph.D. Thesis, Washington DC, University of Washington, 2006.
- STERN 1956: S.M. STERN, *Ibn al-Samḥ*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», 1-2, 1956, pp. 31-44.
- 1960-1961: S.M. STERN, *Ibn Ḥasḏāy's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, «Oriens», 13-14, 1960, pp. 58-120.

- 1979a: S.M. STERN, *s.v.* «Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, I, 1979, pp. 126-127.
- 1979b: S.M. STERN, *s.v.* «Abū Sulaymān al-Sidjistānī», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, I, 1979, p. 156.
- STROHMAIER 2011: G. STROHMAIER, *s.v.* «Doxographies, Graeco-Arabic», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, I, 2011, pp. 276-278.
- SUTER 1979: H. SUTER, *s.v.* «Abū 'l-Wafā' al-Būzadjānī», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, I, 1979, p. 159.
- TREIGER 2017: A. TREIGER, *Reconstructing Ishāq Ibn Ḥunayn's Arabic Translation of Aristotle's "De Anima"*, «Studia graeco-arabica», 7, 2017, pp. 193-211.
- 2024: A. TREIGER, *The Longer Theology of Aristotle, Book X.14-17a: a Critical Edition and Translation*, «Intellectual History of the Islamicate World», 12 (Advance Articles), 2024, pp. 1-34.
- ULLMANN-SCHMIDT 2012: M. ULLMANN, E.A. SCHMIDT, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der Nikomachischen Ethik für die Kritik der griechischen Textes*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2012 («Philosophisch- historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 49.).
- ULLMANN 1977: M. ULLMANN, *Zur arabischen Überlieferung der Disputatio de anima ad Tatianum des Gregorios Thaumaturgos*, «Der Islam», 56, 1977, pp. 114-117.
- VAGELPOHL 2008: U. VAGELPOHL, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Leiden, Brill, 2008 («Islamic Philosophy, Theology, and Science», 76).
- WAKELNIG 2008: E. WAKELNIG, *Philosophical Fragments of al-ʿĀmirī Preserved Mainly in al-Tawḥīdī, Miskawayh and in the Texts of the "Ṣiwān al-Ḥikma" Tradition*, in *In the Age of Al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. by P. ADAMSON, London - Turin, Warburg Institute - Nino Aragno Editore, 2008 («Warburg Institute Colloquia», 12), pp. 215-238.
- 2009: E. WAKELNIG, *A New Version of Miskawayh's Book of Triumph: An Alternative Recension of al-Fawz al-Asghar or the Lost Fawz al-Akbar*, «Arabic Sciences and Philosophy», 19 (1), pp. 83-119.
- 2011a: E. WAKELNIG, *s.v.* «al-ʿĀmirī, Abū l-Ḥasan», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, I, 2011, pp. 73-75.

- 2011b: E. WAKELNIG, *s.v.* «Miskawayh», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2, 2011, pp. 797-799.
- 2011c: E. WAKELNIG, *s.v.* «Proclus, Arabic», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2, 2011, pp. 1078-1081.
- 2013: E. WAKELNIG, *Die Philosophen in der Tradition al-Kindīs: al-ʿĀmirī, al-Isfīzārī, Miskawayh, as-Siğistānī und at-Tawhīdī*, in *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, hrsg. v. H. EICHNER, M. PERKAMS, CH. SCHÄFER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, pp. 233-252.
- WALZER 1953: R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle, «Oriens»*, 6 (1), 1953, pp. 91-142.
- 1962: R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1962 («Oriental studies», 1).
- 1966: R. WALZER, *Porphry and the Arabic Tradition*, «Entretiens sur l'antiquité classique», 12, pp. 275-299.
- 1991: R. WALZER, *s.v.* «Furfūriyūs», in *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 2 (1991), pp. 948-949.
- WARREN 1965: E.W. WARREN, *Memory in Plotinus*, «Classical Quarterly», 15 (2), 1965, pp. 252-260.
- WESTERINK (1973) 1980: L.G. WESTERINK, *Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality*, in L.G. WESTERINK, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature: Collected Papers*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1980, pp. 345-355.
- WILBERDING 2008: J. WILBERDING, *Porphry and Plotinus on the Seed*, «Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy», 53 (4-5), 2008, pp. 406-432.
- WILCOX 2005: J. WILCOX, *Qustā Ibn Lūqā's "On the Difference Between the Spirit and the Soul" in Medieval Considerations of the Internal Senses*, in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani, atti del convegno internazionale* (Firenze, Dipartimento di scienze dell'educazione e dei processi culturali e formativi, 18-20 settembre 2003), a cura di G. FEDERICI VESCOVINI, V. SORGE, C. VINTI, Turnhout, Brepols Publishers, 2005 («Textes et Études du Moyen Âge», 30), pp. 55-77.
- WISNOVSKY 2003: R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003.
- WOLFSON (1938) 1973: H.A. WOLFSON, *The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides*, in *Studies in the History of Philoso-*

phy and Religion, ed. by I. TWERSKY, G.H. WILLIAMS, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1938 (1973), 1, pp. 455-477.

ZAMBON 2005: M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. CHIARADONNA, Napoli, Bibliopolis, 2005 ("Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico", 42), pp. 305-335.

ZIMMERMANN 1986: F.W. ZIMMERMANN, *The Origins of the So-Called Theology of Aristotle*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The «Theology» and Other Texts*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN, CH.B. SCHMITT, London, Warburg Institute - University of London, 1986 ("Warburg Institute Surveys and Texts", 11), pp. 110-240.

— 1994: F.W. ZIMMERMANN, *Proclus Arabus Rides Again*, «Arabic Sciences and Philosophy», 4, 1994, pp. 20-37.

ZONTA 2011: M. ZONTA, *s.v.* «Greek Texts Translated into Hebrew», in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 1 (2011), pp. 666-674.

INDICE DEI MANOSCRITTI

CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA	LONDON, BRITISH LIBRARY	
<i>Vat. ar.</i> 103	Add. 14658	51n
	Add. Or. 23/403	52n
	Add. Or. 7453	52n
GERUSALEMME, AL-MAKTABAH AL-ḤALIDIYYAH	LONDON, BRITISH MUSEUM	
13 [<i>olim</i> 1062]	Or. 1644	29n
İSTANBUL, SÜLEYMANIYE KÜTÜPHA- NESİ	MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA	
Esad Efendi, 1933	X 86 <i>sup.</i> (Griffini 14)	43n, 66, 71, 192
İSTANBUL, TOPKAPI SARAYI MÜZESİ KÜTÜPHANESİ	MONTE SINAI, MONASTERO DI S. CA- TERINA	
Aḥmed III, 2389	Syr. 16	51n
	66, 71, 88, 192	
KOLKATA, ASIATIC SOCIETY OF BEN- GALA	OXFORD, BODLEIAN LIBRARY	
8.756	Marsh 539	12, 56, 275
	Ouseley 95	275
LEIDEN, BIBLIOTHEEK DER RIJSUNI- VERSITEIT	PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE	
or. 583	arabe 103	29n
	arabe 173	29n
	arabe 2346	35n
LISBOA, BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL	ṬİHRÂN, KİTÂBHÂNA-YI MAĞLİS-I ŞÛRÂ-YI İSLÂMÎ	
V. 292	Tabatabâ'î 1367	60

INDICE DEI PASSI CITATI

Alessandro di Afrodisia, <i>al-Qawl fī mabādī al-kull bi-ḥasab ra'y 'Aristātālīs al-faylasūf</i> (ed. GENEQUAND 2001a)	144.11 (67, 10)	224
	144.17-26; 145.19-28 (69, 3-11)	224
	156.13 (91, 2)	223
112.8-14; 113.10-17	301	
Alessandro di Afrodisia, <i>De anima</i> (ed. BRUNS 1887)	Alessandro di Afrodisia, <i>Maqālah al-'Iskandar al-'Afrūdīsī fī l-'aql</i> (ed. FINNEGAN 1956)	
11.17-20	181.3-184.10	318
14.24-15.1	261	
21.28-29	III	
32.8-14	104	
35.24-36.19	141	
60.19-61.10	141	
63.6-13	308	
	309	
Alessandro di Afrodisia, <i>De anima libri mantissa</i> (ed. BRUNS 1887)	112.10-11 (ed. BADAWĪ 1947: 273.19-20)	291
116.5-7; 45.5-8	114.10-11 (ed. BADAWĪ 1947: 274.10)	291
121.25-27	261	
	III	
Alessandro di Afrodisia, <i>Fī l-'ināyah</i> (ed. FAZZO-ZONTA 1999)	'Āmirī, 'Abū l-Ḥasan al-, <i>Kitāb al-'amad 'alā l-'abad</i> (ed. ROWSON 1988)	
138.18-19 (59, 10)	92.16-18; 93.26-29	196
140.24 (63, 7)	104.8-16	306
142.1-2 (63, 11-12)	106.13-15; 107.24-27	99
142.5-6 (63, 15)	106.19-23	306
142.7-8 (65, 1)	118.10-19; 119.15-30	307
142.11 (65, 5)	130.11-16; 131.20-28	132
144.7 (67, 7)	154.8-156.2; 155.13-157.3	282
	156.4-160.7	283
	156.12-13	283
	156.16-17	283

Ammonio, <i>In Porphyrii Isagogen</i> (ed. BUSSE 1891)		Aristotele, <i>De generatione animalium</i> II 6, 744 a 1-5	234
54-55	201		
Aristotele, <i>Categoriae</i>		Aristotele, <i>De generatione et corruptione</i> I 10, 327 b 15-16	260
4 a 10	III	I 10, 327 b 22-26	261
4 a 17-18	III		
Aristotele, <i>De anima</i>		Aristotele, <i>De motu animalium</i> X, 703 a 19-20	104
I 1, 402 a 10-11	202	X, 703 a 9 s.	234
I 2	202		
I 3	202	Aristotele, <i>Ethica Eudemia</i> VIII 9, 1241 b 19-24	90
I 3, 407 a 11	92		
I 3, 407 b 26	90		
I 4	202	Aristotele, <i>Ethica Nichomachea</i> III 1-3, III 10 a 1-III 13 a 14	192
I 4, 408 b 19-25	60n	III III 10 a 1-4	193
I 4, 408 b 35	206	III III 10 a 4-19	193
I 5	202	III III 10 a 16-17	193
II 1, 412 a 13	105	III III 10 a 29-31	195
II 1, 412 a 27-28	204	III III 10 b 3-7	193
II 1, 412 b 4-6	204	III III 12 a 15-16	195
II 1, 413 a 20-22	105		
II 2, 412 a 22-413 b 27	60	Aristotele, <i>Kitāb 'Aristū fī l-'aḥlāq</i> (ed. AKASOY-FIDORA; trad. DUNLOP 2005b)	
II 2, 413 b 25-29	60n	184.16-26; 185.10-16	194
II 2, 414 a 13-14	105	186.19-22; 187.12-13	196
II 3, 736 b 37-38	234	197.19-199.1	195
II 4, 415 a 22-30	140-141	198.1-2	195
II 4, 415 b 8-15 e 22	105		
II 4, 415 b 18	90	Aristotele, <i>Meteorologica</i> VII 12, 1037 b 24 s.	201
II 12, 424 b 17-21	128		
III 2, 426 b 8-22	308		
III 2, 427 a 2-5	309		
III 2, 427 a 10-14	308-309		
III 4, 429 a 22-29	60n	Aristotele, <i>Physica</i> II 1, 192 b 14	289
III 4, 429 a 24-26	91	II 1, 192 b 20-23	289
III 4, 429 a 27 (ed. BADAŪI 1954: 73.1)	129	IV 1, 208 b 1-22	102
		IV 1, 209 a 1-2	102
III 4, 429 b 5-10	317	IV 13, 222 a 10-20	90
III 4, 429 b 9-10	317	VI 1, 231 a 25-26	90
III 4, 429 b 10	317	VI 3, 234 a 11-24	90
III 4-5	315	VII 2, 243 a 17-18	104
III 5	314	79.7-9 (ed. BADAŪI 1964)	290
III 5, 430 a 14-15	316		
III 5, 430 a 22	314	Aristotele, <i>Topica</i> V 2, 130 b 8	279
III 5, 430 a 25	316		
III 8, 431 b 21-23	90		

Baghdādī, 'Abd al-Laṭīf al-, <i>Kitāb fī 'ilm mā ba'd al-ṭabī'ah</i> (ed. NEUWIRTH 1976)		Fārābī, 'Abū Naṣr Muḥammad al-, <i>Kitāb al-siyāṣah al-madaniyyah</i> (ed. NAĞĞĀR 1964)	
17.9-10	226	72.5-14	196
87.2-9	226		
Bayhaqī, 'Alī b. Zayd Ṣāḥir al-Dīn al-, <i>Tatimmat ṣiwān al-ḥikmah</i> (ed. ṢAFI' 1935)		Fārābī, 'Abū Naṣr Muḥammad al-, <i>Mabādī 'ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah</i> (ed. WALZER 1998)	
74-75	278	74.13-76.13	325
		204.6-12	196
		246.5-9	286
<i>Corano</i>			
2:30	280	Filopono, Giovanni, <i>In Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria</i> (ed. VITELLI 1887)	
2:177	280	197.30-198.1	292
3:135-136	94		
4:110	94	Galeno, <i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i> (ed. DE LACY 1978-1984)	
4:136	280	I, 474.22-27	234
23:12	280		
24:35	285	Giamblico, <i>De anima apud Stobaei Anthologiam</i> (ed. WACHSMUTH 1884)	
33:72	285	I, 49, 385.1-10 (trad. MARTONE 2014: 46)	233
55:15	280		
66:8	94		
<i>Detti del Sapiente greco</i> (ed. WAKELNIG 2014)			
108.3-9; 109.3-12	322	Ḥamawī, Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Rūmī al-, <i>Mu'ğam al-'udabā'</i> (ed. 'ABBĀS 1993)	
108.4-8 (ed. e trad. D'ANCONA 2003: 242.2-8)	217	V, 1923.10-11	40n
108.9-13; 109.12-17	300	V, 1924.5-6	39n
110.4 (ed. e trad. D'ANCONA 2003: 243.8-9)	264	V, 1925.10-11	44n
114.7	264		
132.14-136.10	216	Ibn al-Nadīm, 'Abū l-Farağ Muḥammad, <i>Kitāb al-fihrist</i> (ed. FLÜGEL 1871-1872)	
136.1-10; 137.2-13	323	I, 241.14	24n
184.8-186.10	102	I, 251	59n
134.4-II; 135.6-16	217	I, 252.15-16	252
184.10-17	260	I, 264.15-18	25n
Fārābī, 'Abū Naṣr Muḥammad al-, <i>Risālah fī l-'aql</i> (trad. LUCCHETTA 1974)		Ibn Hallikān, 'Aḥmad b. Muḥammad, <i>Wafayāt al-a'yān</i> (ed. 'ABBĀS 1968-1972)	
30-32	130	V, 167-168	46n
96.25-97.21	130		
117 n. 85	130		

Ibn Lūqā, Qusṭā l-Ba'labakkī, <i>Risālah fī l-farq bayna l-rūh wa-l-nafs</i> (ed. TROUPEAU 2011)		Kindī, 'Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq al-, <i>Fī l-falsafah al-'ulā</i> , (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953)	
24.I-5; v.I-3	235	I, 112.6 (trad. Irvy 1974: 66)	229
33.I5-I6; xvii.I2	204		
33.I3-2I; xviii.3-8	115	Kindī, 'Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq al-, <i>al-Qawl fī l-nafs</i> (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953)	
42.4-I2; xxix.3-8	236	I, 272-280	126, 203
iii.I-I2	324	I, 273.4-5	126
iii.I3-xvi.II	235	I, 273.4-8	324
xvii.I-xxvi.7	235	I, 273.7	126
xxvii.I-xxviii.4	235	I, 273.9-17	126
xxix.I-xxxi.I5	235	I, 274.16	280
		I, 280.7-8	126
Ibn Sīnā, 'Abū 'Alī l-Husayn, <i>Risālah fī l-'iṣq</i> (ed. VAN MEHREN 1896)		Kindī, 'Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq al-, <i>Kalām fī l-nafs muḥtaṣar waḡīz</i> (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953)	
9-10	197	I, 281.5	126
		I, 281.17-282.2	240
Ibn Sīnā, 'Abū 'Alī l-Husayn, <i>Ta'liqāt 'alā ḥawāṣī Kitāb al-nafs</i> (ed. BADAŴI 1947)			
109 n. I	61n		
		Kindī, 'Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq al-, <i>Risālah fī māhiyyat al-nawm wa-l-ru'yā</i> (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953)	
Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah, Mu'affaq al-Dīn 'Abū l-'Abbās, <i>'Uyūn al-'anbā'</i> (ed. SAVAGE-SMITH-SWAIN-VAN GELDER 2020)		I, 299.4-6	130
8.29	24n		
11.7	25n	Kindī, 'Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq al-, <i>Risālah fī 'annahū 'tūḡadu</i> ḡawāhir lā 'aḡsām (ed. 'ABŪ RĪDAH 1950-1953)	
15.23	23n	I, 266.16-267.17	127
Ibn 'Adī, Yaḥyā, <i>Maqālah fī l-tawḥīd</i> (ed. MANDOLINO 2024)			
220.7-226.5	143		
		Miskawayh, 'Abū 'Alī, <i>Kitāb al-fawz al-'akbar</i> (ed. WAKELNIG 2014)	
Israeli, Isaac ben Salomon, <i>Kitāb al-ḥudūd wa-l-rusūm</i> (ed. HIRSCHFELD 1903)		I60.6-I4	130
689.17-27 (trad. ALTMANN-STERN 2009: 48.I-49.I5)	243	Miskawayh, 'Abū 'Alī, <i>Kitāb al-fawz al-'aḡḡar</i> (ed. UḌAYMAH 1987)	
		62.12-63.14	131
Israeli, Isaac ben Salomon, <i>Libro sullo spirito e l'anima e la differenza tra i due</i> (trad. ALTMANN-STERN 2009)		81-85	252
108-109 (§1)	244	82.4-83.7 (trad. CHEMI 2014: 136)	253
		123.4-124.5	241

Miskawayh, 'Abū 'Alī, <i>Maqālah fī l-naḡs wa-l-'aql</i> (ed. BADAŪI 1981)	Platone, <i>Alcibiades I</i>	
67.9	I, 129 e 5 s.	141
131	I, 130 c 1-6	141
	I 129 e II-130 a I	90
Miskawayh, 'Abū 'Alī, <i>Tahdīb al-'aḡlāq</i> (ed. ZURAYK 1966)	Platone, <i>Cratylus</i>	
3.10-5.13 (trad. ZURAYK 1968: 5-7)	400 c 1-2	263
135-139		
46.10-14 (trad. ZURAYK 1968: 42.10-14)	Platone, <i>De Legibus</i>	
281	715 e 7-716 b 7	97
89.8-18 (trad. ZURAYK 1968: 80.7-20)	927 a 1-3	97
225		
Nemesio di Emesa, <i>De natura hominis</i> (ed. MORANI 1987)	Platone, <i>De Republica</i>	
II, 18.22-19.2	VI 485 c-494 b	286
II, 23.18-19	VII, 514 a 2-5	263
II, 28.11-12	VII, 515 c 7-8	209
	VII, 518 c-d s.	209
	X, 608 c 9-611 a 2	251
	X, 609 b 6	251
Philosophy Reader, <i>Antologia di Oxford</i> (ed. e trad. WAKELNIG 2014)	X, 609 b 10-11	114
114.17-116.3; 115.23-117.4	X, 609 b 10-c 1	251
144.18-19	X, 609 c 5-7	251
166-171	X, 611 a 1-2	251
172.1-3; 173.1-4	X, 611 b-612 a	209
190.11-13; 191.13-17	Platone, <i>Gorgias</i>	
248.3-250.10; 249.4-251.14	493 a 2-3	263
298.1-9; 299.1-14		
Placita Philosophorum (ed. DIELS 1958)	Platone, <i>Laches</i>	
IV 2, 1	197 e 9	112
IV 2, 3		
IV 2-3, 386 a s.	Platone, <i>Phaedo</i>	
IV 2, 7	67 d 1-2	263
IV 3, 4	78 b 4-84 b 8	100
IV 3, 2	79 b 4-6	122
IV 3, 3	79 b 16-17	122
IV 4, 4 (ed. e trad. DAIBER 1980: 51.11-15)	79 c 2-3	90
249	80 a 100	
IV 21, 1-4 (ed. e trad. DAIBER 1980: 60.14-61.2)	102 b 3-106 e 2	252
60.14-61.2 (ed. DAIBER 1980)	105 d 3-4	104
60.18 (ed. DAIBER 1980)	113 d 4-7	232
	Platone, <i>Phaedrus</i>	
	245 c-246 a	104
Platone (attr.), <i>Definitiones</i> (ed. BURNET [1907] 1967)	245 c 5-246 a 2	252
415 a 11-12	247 b 1-3	232
279		

Platone, <i>Protagoras</i>		IV 7 [2], 8 ² .1-7	260
361 b 2	112	IV 7 [2], 8 ³ .9-11	295, 297
		IV 7 [2], 8 ⁴ .1-28	202
Platone, <i>Theaetetus</i>		IV 7 [2], 8 ⁵ .1-43	202
184 c	90	IV 7 [2], 9.6-9 (trad. D'ANCONA 2017:	
185 e	90	146.17-25)	105
191 c 9-10	127	IV 7 [2], 10.1-3	101
191 d 7	127	IV 7 [2], 15	96
		IV 7 [2], 15.1-11	94
Platone, <i>Timaeus</i>		IV 7 [2], 15.3-4 (ed. e trad. D'ANCONA	
35 a 1-4	220	2017: 158.22-23; 159.17-18)	97
41 e 1-2	232	IV 7 [2], 15.4-7	97
50 e 4-10	129	IV 8 [6]	56n, 203, 210
69 c 5-7	232	IV 8 [6], 1	120
		IV 8 [6], 1.1-11	209
Plotino, <i>Enneades</i>		IV 8 [6], 1.5	210
IV 3 [27], 3.7-17	123	IV 8 [6], 1.26-36	263
IV 3 [27], 20.14-15	244	IV 8 [6], 2.28	299
IV 3 [27], 20.21-23	105	IV 8 [6], 2.53	299
IV 3 [27], 20.27-30	134	IV 8 [6], 3.6-10	309
IV 4 [28]	56	IV 8 [6], 3.10	310
IV 4 [28], 1	271	IV 8 [6], 4.1-5	217, 313, 321
IV 4 [28], 1.1-2	270	IV 8 [6], 4.1-9 (ed. e trad. D'ANCONA	
IV 4 [28], 1.1-14	271	2003: 123.1-9)	299
IV 4 [28], 1.1-36	265, 277	IV 8 [6], 4.21-23 (ed. e trad. D'ANCONA	
IV 4 [28], 1.4-6	271	2003: 123.21-23)	264
IV 4 [28], 1.14	273	IV 8 [6], 7.6-7	220
IV 4 [28], 2.5-4.11	265, 277	IV 9 [8]	216
IV 4 [28], 2.15-16	220	IV 9 [8], 1-4	216
IV 4 [28], 3.11	220	IV 9 [8], 4	216
IV 4 [28], 3.3-6	273	IV 9 [8], 4.19-20 (ed. WAKELNIG 2014:	
IV 4 [28], 4.10-11	273	134.12-14)	129
IV 4 [28], 5.9-8.39	265, 275, 277	V 2 [11], 1	294
IV 4 [28], 5.26-28	274, 275	V 2 [11], 1.26	294
IV 4 [28], 5.28-31	275	V 3 [49], 1.8-9	211
IV 6 [41], 3.7-10	220	V 3 [49], 9.1-10	209
IV 7 [2]	202-203	V 8 [31], 11.4-19	210
IV 7 [2], 2.1-10	237	VI 6 [34], 1.16	209
IV 7 [2], 2.1-8 ³ .85	202	VI 7 [38], 8.2-3	267
IV 7 [2], 6	308	VI 7 [38], 14.9-10	215
IV 7 [2], 6.10-15	308	VI 9 [9], 7.16-26	209
IV 7 [2], 6.37-49 (ed. e trad. in D'AN-		VI 9 [9], 8.1-8	209
CONA 2017: 124-126)	128-129		
IV 7 [2], 8.1-23	91	Porfirio, <i>Ad Gaurum</i> (ed. KALBFLEISCH	
IV 7 [2], 8.10-11	92	[1985] 2021)	
IV 7 [2], 8 ²	102, 260	XI 3, 49.16-9	233

Porfirio, <i>In Aristotelis Categorias commentarium</i> , (ed. BUSSE 1887)		prop. 3: 63.6-7	295
98.3-6	112	prop. 3: 63.8-9	106
100.5-6	112	prop. 8: 76.5-78.5 (trad. D'ANCONA 2017: 529.9-30)	296
Porfirio, <i>Isagoge</i> (ed. BUSSE 1887)		prop. 8: 78.7-8 (trad. D'ANCONA 2017: 530)	288
3.20	201		
Prisciano Lido, <i>Solutiones ad Chosroem</i> (ed. BYWATER 1886)		pseudo-Aristotele, <i>Kitāb al-'uṭlūḡiyyā</i> 6.5-6 (ed. BADAŌI 1955)	270
47-49	252	6.7-II (ed. BADAŌI 1955; trad. D'ANCONA 2017: 466.1-8)	294
48.3-5	256	21.7-17 (ed. BADAŌI 1955)	94
Proclo, <i>Elementatio theologica</i> (ed. DODDS 1963)		22.1-3 (ed. BADAŌI 1955; ed. e trad. D'ANCONA 2003: 229.10-230.1)	210
prop. 15 (ed. ENDRESS 1973: 13-14)	211	29.3-5 (ed. BADAŌI 1955; trad. D'ANCONA 2017: 98)	271
prop. 83	76-78, 209	29.9-30.6 (ed. BADAŌI 1955; trad. LEWIS 1959: 63.8-25)	271
prop. 186	162, 209	35.13-36.7 (ed. BADAŌI 1955; trad. LEWIS 1959: 71.3-20)	274
prop. 189	164, 209	42.13-14 (ed. BADAŌI 1955)	244
prop. 201: 176.1-17	295	43.7-8 (ed. BADAŌI 1955; trad. D'ANCONA 1992b: 105)	105
Proclo, <i>In Platonis Rem publicam commentarii</i> (ed. KROLL 1899)		43.17-44.2 (ed. BADAŌI 1955)	134
II, 90.19-91.14	251	68-71 (ed. BADAŌI 1955)	267
II, 91.9	256	97.4-6 (trad. D'ANCONA 2003)	270
Proclo, <i>In Platonis Timaeum commentaria</i> (ed. DIEHL 1965)		97.12-19 (ed. BADAŌI 1955)	216
III, 234.8-235.9	233	102.12-108.4 (ed. BADAŌI 1955)	275
III, 236.31-238.27	246	103.16-19 (ed. BADAŌI 1955; trad. LEWIS 1959: 77.9-14)	275
pseudo-Ammonio, <i>Kitāb 'Amūniyyūs fī 'ārā' al-falāsifah</i> (ed. RUDOLPH 1989)		130.1 (ed. BADAŌI 1955)	277
61.5-63.9	247	134.5-137.4 (ed. BADAŌI 1955)	295
pseudo-Aristotele, <i>De mundo</i> (ed. THOM 2014)		147.20-21 (ed. BADAŌI 1955)	267
398 a 6-10 (trad. BRAFMAN 1985: 155-156)	299	155.11 (ed. BADAŌI 1955)	288
		232.14-233.3 (ed. e trad. D'ANCONA 2003)	263
		233.3-4 (ed. e trad. D'ANCONA 2003)	264
		252.11-16 (ed. D'ANCONA 2003)	221
		409.18-411.8; 408.30-410.13 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	95-96
pseudo-Aristotele, <i>Kitāb al-'idāh li-'Aristūṭālīs fī l-hayr al-mahḍ</i> (ed. BARDENHEWER 1882)		416.15-24; 417.9-16 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	260
prop. 3: 63-65 (Proclo, <i>Elementatio theologica</i> , prop. 201)	295	422.21-22; 423.12-13 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	295
prop. 3: 63.5-6	101	424.1-3; 425.1-2 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	295

436-439 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	125	pseudo-Aristotele, <i>Muḥtaṣar al-nafs</i> (ed. GÄTJE 1971b),	<i>kitāb</i>
436.6-12; 437.6-II (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	215	101.10-103.22	108
437.II-12 (ed. D'ANCONA 2017)	125	103.23-29	113
438.20-23; 439.II-13 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	215	103.30-35	116
439.II-12 (ed. D'ANCONA 2017)	125, 141	107.75-76	258
439.I4-15 (ed. D'ANCONA 2017)	141	107.66-109.86	259
440.I-4; 441.I-2 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	237	109.89	259
451.12-15; 453.14-15 (ed. e trad. D'ANCONA 2017)	237	pseudo-Platone, <i>Ḥuḡaḡ 'Aflāṭūn 'alā baqā' al-nafs</i> (ed. BADAŴI 1947)	
		74.2-3 (trad. HASNAOUI 1997: 396)	255
		74.II-13 (trad. HASNAOUI 1997: 397)	256
pseudo-Aristotele, <i>Parafrasi del De anima</i> (ed. ARNZEN 1998)		pseudo-Platone, <i>Multaqaṭāt 'Aflāṭūn al-'ilāhī</i> (ed. BADAŴI 1974a)	
181.16	124	285.12-15	250
196.5-6	125	287.18-288.5	250
197.6	124	288.6-8	250
203.12-17	122		
203.16	124	pseudo-Platone, <i>Ṭamarah laṭīfah min maqāyīs 'Aflāṭūn fī 'amma l-nafs lā tafsud</i> (ed. BADAŴI 1974a)	
212-213	124	331.5-16 (trad. HASNAOUI 1997: 399-400)	255
215.5	204	332.6-8 (trad. HASNAOUI 1997: 400)	256
215.12-13	204		
253.16	130	pseudo-Siḡistānī, <i>Muntaḥab ṣiwān al-ḥikmah</i> (ed. DUNLOP 2016)	
307.5	124	123.4-7 (trad. KRAEMER 1986: 21)	26
307.12	130		
309.I-2	124	pseudo-Siḡistānī, <i>Ṣiwān al-ḥikmah</i> (ed. DUNLOP [1979] 2016)	
309.16-17	124	129.16 §261	25n
311.3-6	91	133.1-2 §265 (trad. KRAEMER 1986: 16)	26n
311.5-6	124		
317.15-319.9	124	pseudo-Aristotele, <i>Risālah fī 'ilm al-'ilāhī</i> (ed. BADAŴI 1955)	
317.18	124	171.1-2 (ed. BADAŴI 1955)	211
319.9-10	124	171.5-6 (ed. BADAŴI 1955)	212
		pseudo-Aristotele, <i>Risālah fī l-nafs</i> (ed. GÄTJE 1971a)	
		121.6-123.16	108
		123.17-20	113
		123.21-22	118
		125.39-41	211
		127.46-48	257
		Rāzī, 'Abū Bakr al-, <i>Maqālah fī mā ba'da l-tabī'ah</i> (ed. KRAUS 1939)	
		118.1	293
		Qifṭī, 'Alī b. Yūsuf al-, <i>Ta'riḥ al-ḥukamā'</i> (ed. LIPPERT 1903)	
		283.12-13	45n
		292.13	237

Siġistānī, 'Abū Dāwūd al-, <i>Ṣaḥīḥ Sunan 'Abī Dāwūd</i> (ed. 'ALBĀNĪ 1998)	Notte 24: II, II3.4-17	230
II, 305.5-7	— II, II3.8-17	245
	— II, II4.10-II5.3	218
	Notte 27: II, 18.6-7	28n
Siġistānī, 'Abū Sulaymān al-, <i>Kalām fī mabādi' al-mawǧūdāt</i> (ed. TROUPEAU 1969)	Tawḥīdī, 'Abū Ḥayyān al-, <i>Miskawayh</i> , 'Abū 'Alī, <i>Kitāb al-hawāmīl wa-l-šawāmīl</i>	
269.7-II	6 (ed. ORFALI-POMERANTZ <i>et alii</i> 2019; trad. BETTINI 2017: 50.1)	197
	50.2-4 (trad. BETTINI 2017)	198
Siġistānī, 'Abū Sulaymān al-, <i>Maqālah fī l-kamāl al-ḥāṣṣ bi-naw' al-'insān</i> (ed. BADAŴĪ 1974c)	80.13-82.4 (ed. ORFALI-POMERANTZ <i>et alii</i> 2019; trad. BETTINI 2017: 88)	131
384.6-7	51.2 (trad. BETTINI 2017)	198
386.1-2 (trad. KRAEMER 1986: 303)	135.7-16 (trad. BETTINI 2017)	281
	263-264 (trad. BETTINI 2017)	229
Siġistānī, 'Abū Sulaymān al-, <i>Maqālah fī l-muḥarrik al-'awwal</i> (ed. BADAŴĪ 1974d)	285-286 (trad. BETTINI 2017)	229
376.II-12	317-318 (trad. BETTINI 2017)	281
	321 (trad. BETTINI 2017)	229
Siġistānī, 'Abū Sulaymān al-, <i>Maqālah fī 'anna l-'aǧrām al-'ulwiyyah dawāt 'anfus nāṭiqah</i> (ed. BADAŴĪ 1974)	Tawḥīdī, 'Abū Ḥayyān al-, <i>Muqābasāt</i> (ed. HUSAYN 1970)	
367.5-6	<i>Muqābasah</i> 6: 91-92	222
	<i>Muqābasah</i> 10: 97-99	38n
	<i>Muqābasah</i> 18: 110-III	212
	<i>Muqābasah</i> 20: 119.3	304
Ṭabarī, 'Alī b. Rabbān al-, <i>Firdaws al-ḥikmah fī l-ṭibb</i> (ed. ŠIDDĪQĪ 1928)	<i>Muqābasah</i> 24	314
60	<i>Muqābasah</i> 27: 137-138	141
	<i>Muqābasah</i> 30: 146-149	38n
	<i>Muqābasah</i> 31: 150-152	321
Tawḥīdī, 'Abū Ḥayyān al-, <i>Kitāb al-'imtā' wa-l-mu'ānasah</i> (ed. 'AMĪN-ZAYN [1939-1944] 1953)	<i>Muqābasah</i> 35: 159.19-160.2	123
<i>Muqaddimah</i> : I, 4.9-10	<i>Muqābasah</i> 47: 201-202	314
— I, 5	<i>Muqābasah</i> 58: 235.1-3	222
— I, 7.3-4	<i>Muqābasah</i> 60: 239-240	222
— I, 7.4-7	<i>Muqābasah</i> 62: 249.9	277
— I, 16-18	<i>Muqābasah</i> 68: 283.1-7	278
Notte 2: I, 29.4	— 283.1-12	278
— I, 30-31	<i>Muqābasah</i> 71: 294-295	238
— I, 31-33	<i>Muqābasah</i> 72: 298.II-12	262
— I, 33.4	— 298.14-299.1	263
— I, 33.4-7 (trad. KRAEMER 1986: 28)	<i>Muqābasah</i> 73: 301-302	266
	<i>Muqābasah</i> 78: 310	288
	<i>Muqābasah</i> 79: 312.7-9	291
— I, 37	<i>Muqābasah</i> 82: 315.2-3	29n
Notte 8: I, 129.12-130.16	<i>Muqābasah</i> 83: 320	315
Notte 10: I, 195.9-10	<i>Muqābasah</i> 85: 323	305
	<i>Muqābasah</i> 89: 332.13-333.2	27n

— 333.10	27n	Temistio, <i>In De anima</i> (ed. HEINZE
<i>Muqābasah</i> 97: 398.14-401.6	267	1899)
— 402.11-403.3	270	26.2-7 (ed. LYONS 1973: 13.18-14.5) 323
— 415.3-416.9	207	86.18-22 (ed. LYONS 1973: 150.10-15) 309
<i>Muqābasah</i> 106: 449-480	38n	
— 467.5	304	Yūnānī, al-Šayḥ al-, <i>Risālah fī bayān</i> ‘ālamā l-rūḥānī wa-l-ġismānī (ed. e trad. ROSENTHAL 1955)
Tawḥīdī, ‘Abū Ḥayyān al-, <i>Risālat</i> <i>al-ḥayāt</i> (ed. KAYLĀNĪ 1951)	50.18	277
77.4-6	262	52.5-II; 53.10-19 276

INDICE DEI NOMI ANTICHI E MEDIEVALI

- 'Abū Ġa'far (b. 'Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥalaf b. Layṭ) *s.v.* Ṣaffār, Ya'qūb b. al-Layṭ al-
- 'Abū Ḥayyān *s.v.* Tawḥīdī, 'Abū Ḥayyān al-
- 'Abū l-Wafā' *s.v.* Buzaġġānī al-Muhandis, 'Abū l-Wafā' al-
- 'Abū l-'Abbās, 40n
- 'Abū Sahl 'Alī Muḥammad, 39
- 'Abū Sulaymān (Ṭāhir) *s.v.* Siġistānī (al-Manṭiqī), 'Abū Sulaymān al-Aezio, 64n
- Alessandro di Afrodisia, 28n, 34, 58, 60n-61n, III, 223-224, 226-227, 261, 291-292, 301, 308-309, 317-319
- 'Amirī, 'Abū l-Ḥasan Muḥammad al-, 33-34, 42, 58n, 99-100, 132-133, 196, 281-283, 304, 306-307, 310
- Ammonio (di Ermia), 12, 31, 59, 63n, 246-247
- Ammonio (Sacca), 106-107
- 'Amr, 12, 66, 150, 176, 182, 217, 321
- 'Amūniyyūs *s.v.* Ammonio di Ermia
- Anassagora, 205
- Andalusī, 'Abū Muḥammad al-, 38
- Aristotele, II, 27-28n, 32, 35, 51n-53, 56, 58-60n, 90, 94, 96, 98, 101, 105, 107, 110, 119-120, 123-126, 128, 192-194, 202-206, 210, 215, 223, 229, 234-235, 237, 266-267, 270, 279-280, 289-291, 293, 295, 302, 308, 314-315, 324
- 'Arūḍī, 'Abū Muḥammad al-, 38
- Averroè, 60, 61n
- Avicenna, 52n, 58n-61n, 121, 197
- 'Azdī, 'Abū l-Muṭahhar al-, 39n-40n
- Badīhī, 'Abū l-Ḥasan al-, 42
- Baġdādī, 'Abū l-Qāsim al-, 39n
- Baġdādī, 'Abd al-Laṭīf b. Yūsuf al-, 226-227
- Bahrām, 23
- Bakr, 12, 66, 150, 176, 182, 314, 324
- Balḥī, 'Abū Ma'ṣar al-, 27n
- Banū l-Munaġġim, 27n
- Bānū, Sayyidah, 25
- Bayhaqī, Ḥāhir al-Dīn al-, 31, 33, 278
- Buzaġġānī l-Muhandis, 'Abū l-Wafā' al-, 41n-42, 46
- Crisippo, 246
- Dalaġī, al-, 42
- Dawlah, Ṣamṣām al-, 42n, 45, 89
- Dawlah, Aḍudal-, 17, 28-29, 45, 283-284, 287
- Democrito, 205
- Dicearco, 205
- Dimašqī, 'Abū 'Uṭmān al-, 223, 225, 291

- Empedocle, 203
 Eraclito, 203

 Fārābī, 'Abū Naṣr al-, 28, 56, 58n, 61n, 130, 196, 286-287, 319
 Filopono, Giovanni-, 12, 31, 35n, 59, 124, 203, 292-293

 Galeno, 234-235, 240, 253
 Giamblico, 232-234
 Ġilānī, 'Abd al-Karīm b. 'Ibrāhīm al-, 286
 Gregorio il Taumaturgo *s.v.* pseudo-Gregorio il Taumaturgo
 Ġulām Zuḥal, 38
 Ġunayd, 44

 Ḥālid, 12, 150, 176, 182
 Ḥallāḡ, al-, 44
 Ḥamawī al-Rūmī, Yāqūt al-, 9, 27n, 38-40n, 44n
 Ḥāzin, 'Abū Ġa'far al-, 27n
 Ḥimsī, Ibn Nā'imah al-, 56
 Ḥuldī, 'Abū Ġa'far al-, 44
 Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir b. Zayn al-'Ābidīn, al-, 40n

 Ibn 'Abbād, Ṣāhib, 42, 47
 Ibn al-Biṭrīq, 53n, 59
 Ibn al-Ġarrāḥ, 'Alī b. 'Īsā, 47
 Ibn al-Ḥammār *s.v.* Ibn Suwār
 Ibn al-Munaḡḡim, 'Alī b. Yaḥyā, 27n
 Ibn al-Muṭrān, Muwaffaq al-Dīn 'Abū Naṣr 'As'ad, 23
 Ibn al-Nadīm, 24-25n, 32-33, 35n, 59, 192, 252
 Ibn al-Qifṭī, 12, 24, 25n, 27n, 32-33, 45, 192, 237
 Ibn al-Samḥ, 'Abū 'Alī, 35n, 37, 47
 Ibn al-Ṭayyib, 'Abū l-Faraḡ, 35n, 242
 Ibn al-'Amīd, 'Abū l-Faḡl b. al-'Amīd, 42, 47
 Ibn Bāḡḡah, 61n
 Ibn Bānūya, 'Abū Ġa'far, 17, 25, 34n
 Ibn Ġirḡīs b. 'Afrām, Faraḡ, 30n
 Ibn Ġulḡūl, 242

 Ibn Ḥallikān, 40, 46n
 Ibn Ḥayyān, Ġābir, 63n
 Ibn Hindū, 'Abū l-Faraḡ 'Alī, 33n, 92
 Ibn Ḥunayn, 'Ishāq, 59-61n, 192, 195, 203, 289, 291, 317-319
 Ibn Lūqā, Qusṭā l-Ba'labakkī, 12, 53-54, 63-64n, 114-115, 118-119, 204, 234-237, 240, 244
 Ibn Qurrah, Ṭābit, 54, 119
 Ibn Ṣahawīyyah, 41n
 Ibn Sa'dān (al-'Ārid), 'Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn, 10, 18, 24n, 29n, 36, 42-43, 45-46, 48, 89, 140, 199-200, 227, 230, 287, 325-326
 Ibn Suwār, 35n, 60-61n, 200
 Ibn Yūnus al-Qunnā'ī, 'Abū Biṣr Mattā, 27-28, 35n-36, 42n, 223
 Ibn Zur'ah, 'Abū 'Alī 'Īsā, 35n, 37, 47, 61
 Ibn 'Abī 'Uṣaybi'ah, 23n-25n, 28n, 32-33, 36
 Ibn 'Ishāq, Ḥunayn, 31, 134, 192, 203, 291
 Ibn 'Adī, Yaḥyā, 9, 17, 24n, 28, 30-31, 34-38, 42, 47, 143, 200
 Ibn 'Affān, 'Uṭmān, 94
 Ibn 'Alī, 'Īsā, 37, 47
 Ibn 'Arabī, 286
 'Imru' l-Qays, 144
 Ippolito di Roma, 63n
 Isaac ben Solomon Israeli, 242-243
 'Isrā'īlī, 'Abū Ya'qūb 'Ishāq b. Sulaymān al- *s.v.* Isaac ben Solomon Israeli

 Kātib, 'Abū l-Qāsim al-, 34
 Kindī, 'Abū Yūsuf al-, 11-12, 26-27, 31, 53n-54n, 57-59, 61n, 63n, 91, 125-127, 130, 203, 229, 237, 240, 242, 244, 302, 314, 319, 324

 Maḡusī, Māqīyyah al-, 304
 Maḥdī, 'Ubayd Allāh al-, 242
 Maqdisī, 'Abū Sulaymān al-, 31
 Marrūzī, 'Abū Zayd al-, 41n
 Marwarrūdī, 'Abū Ḥāmid al-, 41, 43
 Marzubān, 'Abū Kālīḡār al- *s.v.* Dawlah, Ṣamṣām al-

- Ma'mūn, al-, 24n
 Miskawayh, 'Abū 'Alī, II, 33, 37, 42, 44,
 47, 56, 58n, 130-132, 135, 139-140,
 193, 198, 225-227, 229, 241, 252-254,
 256, 280-281, 320
 Mubaššir b. Fātik, al-, 33
 Mudliġī, 'Abū l-Qāsim al-, 42n
 Muḥallabī, 'Abū Muḥammad al-, 42, 44
 Muḥammad, 186, 286, 325
 Mu'taman, ('Ibrahīm) b. al-'Assāl b.
 'Ishāq al-, 29n

 Nasafī, 'Aziz al-Dīn al-, 286
 Naṣrānī l-Kātib, 'Ibrahīm b. 'Abd
 Allāh al-, 291
 Nemesio (di Emesa), 53, 106-107, 112,
 203
 Nīsābūrī (o al-Naysābūrī) al-
 Ġaznawī, Mu'īn al-Dīn 'Abū
 l-'Alā' Muḥammad b. Maḥmūd
 al-, 32n
 Nūsaġānī, 'Abū l-Faṭḥ al-, 38, 304

 Omero, 31

 Pitagora, 32, 203, 205-206
 Platone, 27, 32, 53, 56n, 90, 104, 114,
 121-122, 126-127, 141, 203-205,
 209, 232, 235, 240, 249, 251-253,
 255, 263-264, 279-280, 286, 300,
 302, 309, 322, 324
 Plotino, II-12, 18, 55-58, 91, 96-99, 101-
 102, 105, 123-125, 128-129, 134, 202,
 209-211, 215-216, 220, 237, 260, 263-
 266, 271-277, 293-294, 296-297,
 299-300, 302-303, 308-309, 321-322
 Plutarco *s.v.* pseudo-Plutarco
 Porfirio, 35n, 53, 55, 57, 112, 238,
 269-270, 303
 Prisciano (Lido), 252, 254, 256
 Proclo, 53n, 58, 101, 105, 209, 211, 221,
 246, 251-254, 256, 295-297, 299
 pseudo-Aristotele, 95, 108, 113, 116,
 134, 211, 257, 260, 271, 274-275,
 294, 296
 pseudo-Gregorio il Taumaturgo, 11,
 50, 52n, 106-107, 110, 112, 115, 119,
 125, 210, 256, 258
 pseudo-Plutarco, 12, 31, 63-64, 204, 246
 pseudo-'Ishāq, 61, 129, 202

 Qaṭṭān, 'Abū Ḥasan al-, 41
 Qūmisī, 'Abū Bakr al-, 37-38, 47

 Rāzī, 'Abū Bakr al-, 293
 Rāzī, 'Abū Ḥātim al-, 63n
 Rūmī, Naẓīf al-, 37
 Rummānī, 'Alī b. 'Īsā al-, 41-42

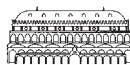
 Šafadī, Ḥalīl b. 'Ayyak al-, 32n
 Šafā', 'Iḥwān al-, 47, 319
 Šaffār, Ya'qūb b. al-Layṭ al-, 25n
 Šahrastānī, (Tāġ al-Dīn) Muḥammad
 b. 'Abd al-Karīm al-, 32, 57, 64n
 Šahrazūrī, Šams al-Dīn al-, 32, 57, 64n
 Samuel ben Judah di Marsiglia, 61n
 Šanādīqī, Ḥasan b. 'Abbās al-, 24n
 Šāšī, 'Abū Bakr al-, 41
 Sāwī, (Zayd al-Dīn) 'Umar b. Sahlān
 al-, 23n, 31
 Šaymarī, 'Abū Zakariyyā' al-, 38, 141,
 212
 Senocrate, 206
 Sergio di Reš'aynā, 291
 Siġistānī (al-Manṭiqī), 'Abū Sulaymān
 al-, 9-13, 17-21, 23-31, 33-38, 42,
 47-48, 50, 54-55, 57-58, 61-66, 89-90,
 94, 101, 119-135, 139-141, 143-144,
 199-201, 204-206, 208-209, 212,
 216-222, 226-229, 231, 238-240, 246,
 250-251, 256-259, 262-266, 270,
 277-281, 283-284, 287-294, 297-300,
 302-306, 309-321, 323-326
 Siġistānī, 'Abū Dāwūd al-, 94
 Šīrāfi, 'Abū Sa'īd al-, 38, 41-42n
 Šīrāzī, 'Abū l-Faḍl al-'Abbās b. al-
 Ḥusayn al-, 24n
 Socrate, 26-27, 32, 100, 112
 Sophonias, 59
 Stefano di Alessandria, 12, 59

- Stobeo, 232
 Ṭabarī, 'Alī b. Rabbān al-, 110
 Ṭabrizī, Ġaṇḍafār al-, 32
 Talete, 31, 205
 Tawḥīdī, 'Abū Ḥayyān al-, 9-13, 18,
 20-21, 23-24, 28-29, 33, 36-46, 48,
 50, 54, 58, 61-62, 88-90, 92, 95-96,
 98-100, 102, 104, 107-114, 116, 118-
 120, 125, 131, 135, 139-141, 143, 192-
 195, 197-201, 204-205, 207, 210,
 212, 218, 227-231, 236, 238, 240,
 244-246, 250, 258-259, 262, 266-
 267, 270, 278, 288, 314-315, 324-326
 Taziano, 11, 50, 106
 Temistio, 34, 60, 319
 Teofrasto, 64n
 Vahrām *s.v.* Bahrām
 Yaḥyā l-Naḥwī *s.v.* Filopono, Gio-
 vanni
 Yāqūt (b. 'Abd Allāh al-Rūmī al-
 Ḥamawī) *s.v.* Ḥamawī al-Rūmī,
 Yāqūt al-
 Zayd, 12, 66, 150, 176, 182, 217, 314, 321,
 324
 Zenone, 246

INDICE DEI NOMI MODERNI

Abram, S., 9-12	Gardet, L., 196
Adamson, P., 57n, 204, 274	Gätje, H., 52n, 54, 107
‘Ağıl, M.Ğ., 40n	Genequand, Ch., 270
‘Ahwānī, A.F. al-, 59n	Ghersetti, A., 38n
‘Amin, ‘A., 66	Gimaret, D., 33
Arkoun, M., 139-140	Griffel, F., 32n
Arnzen, R., 51n-54, 59, 123, 249	Gutas, D., 32n, 36n, 58n, 121
Audebert, C., 262	Gyekye, K., 227
Badawī, ‘A., 29, 58n, 254, 263	Hasnaoui, A., 254, 256
Bergé, M., 38, 40	Henry, P., 55n
Brockelmann, C., 52n	Ḥusayn, M.T., 43n
Bruns, I., 61n	‘Ibrāhim, Z., 42n
Celia, F., 106	Jabbour, J., 60
Chemi, G., 254	Kraemer, J.L., 19, 24n, 27n, 29-30n, 34, 38n, 204, 284, 291, 293
Chiaradonna, R., 303	Kraus, P., 56n, 206
Cottrell, E., 38n-39n	Kupreeva, I., 60n
D’Ancona, C., 57n, 237, 263, 322	Kutsch, W., 270
Daiber, H., 249	Lammer, A., 292-293
Dānešpažūh, M.T., 32n	Lebreton, J., 106
De Smet, D., 263	Mansfeld, J., 64n
Diels, H., 64n	Martini Bonadeo, C., 226
Dieterici, F.H., 56n, 263	Ma’šūmī, Ṣ.Ḥ. al-, 51n-52n, 107
Endress, G., 59, 63n, 301	Mez, A., 19n
Frank, R.M., 61n	Moraux, P., 60n
Furlani, G., 51n-52n, 54, 107, 115	

- Naaman, E., 42
 Neuwirth, A., 225
 Pines, Sh., 223, 225
 Qāḍī, W. al-, 33, 41
 Ramón Guerrero, R., 52n, 54, 107
 Rist, J.M., 106, 294
 Rosenthal, F., 62n, 239, 252, 275
 Rudolph, U., 63n, 246
 Runia, D.Th., 64n
 Ryssel, V., 51n
 Schwyzer, H.-R., 55n
 Širazī, M.Ḥ., 277
 Smith Lewis, A., 51n, 55n
 Stern, S.M., 42n, 243, 269
 Swanson, M.N., 53n
 Thillet, P., 223
 Treiger, A., 60
 Troupeau, G., 29n-30
 Ullmann, M., 52n
 Wakelnig, E., 34n, 252, 264
 Westerink, L.G., 252
 Zambon, M., 233
 Zayn, 'A. al-, 66
 Zimmermann, F.W., 56n-57n, 120,
 301
 Zonta, M., 223
 Zurayk, Q., 135



Subsidia Mediaevalia Patavina

collana del Centro Interdipartimentale
di Ricerca di Filosofia Medievale "Carlo Giacon"
Università degli Studi di Padova

diretta da Giovanni Catapano e Cecilia Martini

1. Giovanni Catapano
L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica
2. Riccardo Quinto
"Scholastica". Storia di un concetto
3. *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*
a cura di Cristina D'Ancona e Giuseppe Serra
4. 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")
a cura di Cristina D'Ancona
5. Luca Bianchi
Studi sull'aristotelismo del Rinascimento
6. Fabio Zanin
L'analisi matematica del movimento e i limiti della fisica
tardo-medievale. La ricezione della "perspectiva"
e delle "calulationes" alla Facoltà delle Arti di Parigi (1340-1350)
7. Francesco Bottin
Filosofia medievale della mente
8. *"Rem in seipsa cernere".*
Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)
a cura di Marco Forlivesi

9. Riccardo Quinto
Manoscritti medievali nella Biblioteca dei Redentoristi di Venezia (Santa Maria della Consolazione, detta "della Fava"). Catalogo dei manoscritti. Catalogo dei sermoni. Identificazione dei codici dell'antica biblioteca del convento domenicano dei Santi Giovanni e Paolo di Venezia

10. Enzo Portalupi
"Sincerus", "sinceritas" e lemmi affini da Tertulliano a Tommaso d'Aquino. Un'analisi storico-semantică con annesso archivio lessicografico in CD-ROM

11. Girard Desargues
Abbozzo di un progetto d'indagine sulle conseguenze delle intersezioni del cono con un piano. Traduzione del "Brouillon project d'une atteinte aux événements des rencontres du cône avec un plan" (1639) a cura di Fabio Zanin

12. Boncompagno da Signa
*Breviloquium
 Mirra
 edizioni critiche a cura di Elena Bonomo e Luca Core*

13. Al-Fārābī
*La classificazione delle scienze (De Scientiis)
 traduzione e note a cura di Anna Pozzobon*

14. *La dottrina dell'analogia dell'essere nella «Metafisica» di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*
 a cura di Rita Salis

15. Marco Di Branco
*Ibn Ḥaldūn tra Alessandro e Cesare.
 La Grecia e Roma nel Libro degli Esempi
 (Kitāb al-'Ibar, II 149 BĀ - 172 BĀ ed. Chabbouh)
 traduzione e note a cura di Marco Di Branco
 prefazione di Cecilia Martini*



Finito di stampare nel mese di dicembre 2024
per conto della casa editrice Il Poligrafo srl
presso la Tipografia Digital Team di Fano (PU)