

Olga L. Lizzini*

Finzione e verità: alcuni essenziali esempi nella filosofia di lingua araba

Fiction and truth: some essential examples in Arabic philosophy

Abstract

Starting with some well-known examples of fiction in the Arabic philosophical tradition - such as the 'Flying man argument', the so-called 'visionary tales', the *Epistle of Ḥayy ibn Yaqzān* and some issues related to imagination (prophetic vision, metaphor), the article offers a brief analysis of the role of fiction in the Arabic philosophical tradition and its implications for philosophy and religion. The definition of fiction concerns the role of prophecy and the relationship of the philosopher - a wiseman - with the non-philosopher; it also involves the philosopher's discourse. If, in fact, philosophy aims to be the realm of truth, fiction can have a meaning and a value (pedagogical, political, religious etc.) only if, in some way, it contains truth. The logical issue of the relationship between imagination and thought hovers in the background.

Keywords: Avicenna, Ibn Tufayl, Averroè, tradizione filosofica araba, profezia, immaginazione.

Abstract

A partire da alcuni celebri esempi di finzione nella tradizione filosofica araba – come l'argomento dell'uomo velato, i cosiddetti "racconti visionari", l'*Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān* e alcune questioni relative all'immaginazione (la visione profetica, la metafora), l'articolo propone una breve ricognizione del ruolo della finzione nella tradizione filosofica araba e delle sue diverse implicazioni: filosofico-religiose ma anche logico-teoretiche. La questione della finzione investe il ruolo della profezia e il rapporto dei sapienti-filosofi con i non sapienti, ma anche lo stesso sapere filosofico dei sapienti. Se, infatti, la filosofia mira ad essere il luogo della verità, la finzione può avere un significato e un

* Olga L. Lizzini, Professeure des Universités, Aix-Marseille Université, Département des études moyen-orientales / MMSH - IREMAM, olga.lizzini@univ-amu.fr / Université de Genève, 5, rue de Candolle CH-1211 Genève 4, olga.lizzini@unige.ch.

valore (pedagogico, politico, religioso etc.) solo se, in qualche modo, contiene la verità. Resta però sullo sfondo la questione logica del rapporto tra immaginazione e pensiero.

Keywords: Avicenna, Ibn Ṭufayl, Averroes, philosophers writing in Arabic; prophecy, imagination.

L'utilità (*fā'ida*) del (sillogismo) poetico [sta in ciò]: eccitare e commuovere in virtù dell'immaginazione; e grazie ad esso (*'alay-hi*) si muove la maggior [parte] della massa. Si compone a partire da [premesse] immaginative. E se è composto da [premesse] alle quali va dato l'assenso, [ciò] non è perché esse siano [tali] che ad esse vada dato l'assenso, ma piuttosto perché esse muovono l'immaginazione (*li-anna-hā taḥyīl*). Perché ogni [cosa] cui si dà l'assenso muove l'immaginazione, ma non il converso [Avicenna, *K. al-Hidāya*, ed. 'Abduh 1974, p. 127]

Quindi c'è una cosa che consente di differenziare la potenza immaginativa dall'intelletto? E questa cosa è esterna a entrambe, oppure è con l'intelletto stesso che si differenzia ciò che si concepisce intellettualmente da ciò che si immagina? [Maimonide, *La Guida dei PerpleSSI*, III, 16, trad. di M. Zonta]

I. L'uomo velato

Immaginiamo un uomo che, nato già adulto e perfettamente formato, si trovi – gli occhi velati e le membra disgiunte – sospeso nell'aria o nel vuoto, in modo da non avere alcun contatto né con il proprio corpo né con l'ambiente che lo circonda. Senza storia o memoria, questo «essere umano» (*insān*) – «uno di noi» (*al-wāḥid minnā*) scrive Avicenna (Ibn Sīnā, m. 1037) – percepisce il «proprio essere» (*anniyya*) e lo riconosce come qualcosa di uno, indipendentemente dalle molteplici membra che, pur in questa dimensione irreali, gli vanno ascritte; queste, infatti, non sono che:

[...] delle vesti che, per via della continuità con cui esse ci accompagnano sono venute ad essere per noi come delle parti. Quando noi immaginiamo noi stessi non ci immaginiamo nudi, e ci immaginiamo piuttosto come tali da avere dei corpi che [ci] vestono¹.

Questo celebre esperimento mentale² – il cosiddetto argomento dell'uomo

¹ *Avicenna's De Anima. Being the Psychological Part of K. al-Shifā'*, ed. by F. Rahman, Oxford University Press, London – New York – Toronto 1959, V, 7, p. 255, 7-14; cf. I, 1, p. 16.

² Sull'esperimento mentale in genere e per la bibliografia sul tema, v. K. Ierodiakonou et S. Roux (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Brill, Leiden – Boston 2011 e J. R. Brown – F. Yiftach, «Thought Experiments», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment/>>.

velato (o volante o sospeso nell'aria) – allude alla concezione platonica (e neoplatonica) dell'anima quale sostanza separata di cui la lettura avicenniana di Aristotele è investita: l'uomo è *come* le sostanze separate o anzi è un'anima 'separata' (*muğarrada, muḫāriqa*) e, pur immaginandosi con un corpo o con questo coincidente, *non è* un corpo, ma *ha* un corpo. La separatezza, tuttavia, non esaurisce la funzione esplicativa dell'argomento che, non solo sembra dischiudere tutti i piani del pensiero avicenniano³, ma inoltre rivela il modo proprio della finzione. Si tratta, infatti, di immaginare non le condizioni *normali* o *naturali* dell'esistenza umana, ma quelle, surreali, della distorsione fantastica: se l'argomento allude alla separatezza, lo fa, infatti, perché l'uomo si infinge in una situazione che, della vita, non esibisce l'oggettività, ma (e si potrebbe aggiungere 'soltanto') le sue condizioni ideali o potenziali. La finzione denuncia peraltro l'inganno, duplice, della percezione. Da un lato, l'argomento suggerisce che la percezione del corpo quale parte dell'essere umano non sia che un'allucinazione (il corpo non è che una veste: «non ci immaginiamo nudi ma con dei corpi che ci vestono»); dall'altro, esso mostra come – una volta escluso il corpo – la stessa percezione non giunga che a un risultato parziale e quindi egualmente illusorio: la separatezza suggerisce che l'identità dell'uomo sia celeste, la vita vincola tuttavia l'uomo alla corporeità, e l'immaterialità che si lascia dedurre dall'esperimento non costituisce un fatto, ma piuttosto un orizzonte e una possibilità.

3 L'argomento richiama la distinzione di essenza ed esistenza, la definizione dell'anima e quindi il suo ruolo in metafisica e in escatologia, la definizione dell'intelligenza, della soggettività e dell'auto-appercezione, l'angelologia, il ruolo della filosofia e l'elitarismo che le è associato, e via dicendo. Funziona, si potrebbe dire, come un caleidoscopio da cui osservare i vari aspetti della filosofia avicenniana. Per alcuni recenti lavori, v. M. Sebtī, «Avicenna's 'Flying Man' Argument as a Proof of the Immateriality of the Soul», in E. Coda – C. Martini-Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Age. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche, Vrin, Paris 2014*, pp. 531-543; P. Adamson – F. Benevich, «The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument», *Journal of the American Philosophical Association* 4 (2018) 147-164; M. Rashed, «Chose, Item et distinction: l'Homme Volant d'Avicenne avec et contre Abū Ḥašim al-Ġubbā'ī», *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2018) 167-185; T. Alpina, «The soul of, the soul in itself and the Flying Man Experiment», *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2018) 187-224 (ripreso nel terzo capitolo in Id., *Subject, Definition, Activity*, de Gruyter, Berlin 2021). Sull'interpretazione data da Adamson e Benevich, v. J. Kaukua, «The Flying and the Masked Man, One More Time: Comments on Peter Adamson and Fedor Benevich, 'The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument'», *Journal of the American Philosophical Association*, 6 (2020) 285-296 e Id., *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2015. Più in generale, con qualche altra indicazione, v. O. [L.] Lizzini, *Avicenna*, Carocci, Roma 2012, pp. 227-232; 326-327 (che qui in parte riprendo).

L'argomento rinvia quindi alla dimensione duplice dell'uomo. Da una parte, l'uomo ha un corpo, ed è come tale inserito nella storia corruttibile del mondo fisico, della percezione, e del movimento; dall'altra, è intelligenza e partecipa del mondo immobile della verità. Lo stesso argomento è duplice: rimanda alla percezione ma anche all'intelazione e di questa, anzi, indica ostensivamente la proprietà autoreferenziale (è l'intelletto a pensare se stesso). L'argomento è quindi immaginazione o visione (e opinione), ma allude alla razionalità e perciò alla dimostrazione (e alla verità).

Sulla dualità qui appena evocata ritornerò in seguito. Per ora vorrei limitarmi a repertoriare l'argomento (che più che all'argomentazione è assimilabile al racconto) come un importante esempio di finzione nel pensiero arabo. Se ne potrebbero segnalare molti altri. Le note che seguono mirano non a costituire un inventario – fosse pure non esaustivo – delle immagini che si rintracciano nella letteratura filosofica di lingua araba, ma ad attirare l'attenzione su alcune di esse (per lo più a partire da Avicenna). Lo scopo è tentarne un'interpretazione, forse applicabile anche ad altri casi di finzione in filosofia⁴.

II. I racconti visionari

Fra i più importanti esempi di finzione filosofica va senz'altro nominato l'insieme di quei racconti di Avicenna o a lui attribuiti che Henry Corbin qualificava come momenti di un'esperienza visionaria (*Le récit visionnaire*) e cioè essenzialmente *L'epistola dell'uccello (R. al-Ṭayr)*, *Il racconto di Ḥayy ibn Yaḡzān (Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaḡzān)*, *Il racconto di Salamān e Absāl (Qiṣṣat Salamān wa-Absāl)*⁵. Non si tratta qui di esaminare gli intricati meandri di queste narrazioni, che apro-

⁴ Gli anonimi revisori dell'articolo mi hanno suggerito utili aggiustamenti. Oltre a loro, ringrazio Francesca Gorgoni e Irene Zavattero che mi hanno – entrambe, pur diversamente, invitato a queste riflessioni.

⁵ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Berg international, Paris 1979 (ristampa del II vol. dell'edizione originaria: *Avicenne et le récit visionnaire*. 1. *Le récit de Ḥayy ibn Yaḡzān*, texte arabe, ancienne version et commentaire en persan, traduction française et Avant-propos, Société des monuments nationaux, Téhéran 1952; 2. *Étude sur le cycle des récits avicenniens*; 3. *Notes et gloses de la traduction du récit de Ḥayy ibn Yaḡzān*, Société des monuments nationaux, Téhéran 1954). A questi potrebbero andare accostati altri scritti che, attribuiti ad Avicenna ma di dubbia autenticità, hanno un'analoga funzione simbolica: lo scritto allegorico sull'ascensione del Profeta – per cui cf. A. Bausani, *Tre trattati mistici*

no subito il problema della loro interpretazione e quindi della loro collocazione all'interno del *corpus* avicenniano⁶. Basterà fermarsi a una presentazione d'insieme⁷.

dell' *Islam*, Nuova realtà, Roma 1961 ; P. Heath, *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā), with a translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992 – e il *Poema sull'anima*, attribuito ad Avicenna da una lunga tradizione ma chiaramente portatore di elementi ismailiti: la rappresentazione dell'anima caduta è affidata a una colomba; v. almeno B. Carra de Vaux, «La Kaçīdah d'Avicenne sur l'âme », *Journal Asiatique* 9/14 (1899), 157-173; P. Heath, « Ibn Sīnā's Journey of the Soul », *Journal of Turkish Studies* 18 (1994) 91-102 (che legge in questo contesto anche il IX libro del *K. al-Išārāt*); W. Madelung, « An Ismaili Interpretation of Ibn Sīnā's *Qaṣīdat al-nafs* », in T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, I.B. Tauris in Association with the Institute of Ismaili Studies, London 2005, pp. 157-168; *Avicenna's Allegory on the Soul. An Ismaili Interpretation. An Arabic Edition and English Translation of 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd's al-Risāla al-mufīda*, ed. by W. Madelung, translated and introduced by T. Mayer, B. Tauris Publishers in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2015. Lo scritto ha goduto di grande fortuna nel mondo arabo-islamico – v. N. Zouggar, «Contribution à l'étude de la tradition de commentaires sur le Poème de l'âme (al-Qaṣīda al-'ayniyya) d'Avicenne», *Mélanges de l'Université St. Joseph* 32 (2017) 67-79) – ma seri dubbi sulla sua autenticità sono sollevati da D. Gutas, v. *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, Brill, Leiden 2014, pp. 453-456.

⁶ Sulla questione che fa da sfondo al problema dell'interpretazione di questi racconti, e cioè il senso della 'filosofia orientale' di Avicenna e il suo preteso misticismo, si veda almeno D. Gutas, «Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature, Contents, Transmission», in *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), 159-180 (in traduzione italiana in Id. *Avicenna e la tradizione aristotelica*, Edizioni di Pagina, Bari 2007, trad. di M. Benedetto); D. Gutas, «Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna», in M.C. Pacheco – J. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale de la Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, pp. 351-372.

⁷ Per una lettura globale dei racconti in relazione alla *Poetica* aristotelica e alla loro funzione letteraria (e iniziatica), v. S. Stroumsa, «Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted», *Arabica*, 39 (1992), 183-206; cf. P. Heath, «Allegory in Islamic Literatures», in R. Copeland – P. Struck, *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 83-100; come Heath nota (v. n.12, p. 89): «Historians of Arabic/Islamic Philosophy tend to ignore allegories»; cf. però almeno Alfred L. Ivry, «The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy», in Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill, Leiden 2000, pp. 151-178. Per il genere – e con una lettura precisa della funzione iniziatica del racconto di Ibn Ṭufayl (v. *infra*), v. ora anche S. Stroumsa, «The Makeover of Ḥayy. Transformations of the Sage's Image from Avicenna to Ibn Ṭufayl», *Oriens*, (2021) pp. 1-34.

Nell'*Epistola dell'uccello*⁸ – che, secondo un'iconografia tanto antica quanto universale, simboleggia l'anima (un riferimento potrebbe riconoscersi anche in *Cor.* 27, 16) – è descritto l'itinerario celeste o l'ascensione dell'anima (o forse dello stesso Avicenna) che giunge alla consapevolezza della propria fondamentale angelicità: il viaggio dell'uccello è un'ascensione e termina al cospetto del Re, e cioè Dio stesso. La funzione dell'animale volante è allora comparabile a quella dell'uomo volante o sospeso nell'aria: entrambe le analogie rinviano all'idea dell'essenziale separatezza dell'uomo.

Più elaborato è *Il Racconto di Ḥayy ibn Yaqzān* che, di tale separatezza, esibisce il senso ultimo, e cioè l'intellettualità dell'anima e il suo incontro con l'intelletto agente. Nel linguaggio simbolico del racconto, preminente è – come del resto nell'*Epistola dell'uccello* – l'immagine del viaggio che, anche in questo caso, segna un percorso che è a un tempo personale e cosmologico. La narrazione presenta infatti l'incontro del protagonista – anche qui l'anima intellettuale in cui Avicenna e quindi lo stesso lettore possono riconoscersi – con Ḥayy ibn Yaqzān, il Vivo 'figlio del Desto' (*Vivens filius Vigilantis*), un saggio bello, splendente di gloria divina che, pur avendo di certo vissuto molti e molti anni, non rivela di sé che la freschezza dei fanciulli: senza debolezze, senza difetti, senza vecchiaia,

8 Per le maggiori edizioni, traduzioni e studi del racconto, v. *L'oiseau. Traité mystique d'Avicenne, rendu en français et expliqué selon le commentaire persan de Sāwedjī* par A. F. Mehren, in *Traité mystiques de Abou Ali al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne* [...], Brill, Leiden 1891; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*...., pp. 215-222; P. Heath, *Disorientaton and Reorientation in Ibn Sīnā's Epistle of the Bird*, in M.M. Mazzoui – V.B. Moreen (eds.), *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, University of Utah Press, Salt Lake City 1990, pp. 163-183; S. Taghi, *The Two Wings of Wisdom. Mysticism and Philosophy in the Risālat ut-Tair of Ibn Sīnā*, Coronet Books [Uppsala Universitet], Uppsala 2000. Per l'immagine, v. anche la versione persiana di Suhrawardī (m. 1191), egli stesso autore di varie opere dal carattere simbolico (per i riferimenti bibliografici si veda R. Marcotte, «Suhrawardī», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/>>); cf. inoltre almeno la *Risalat al-Ṭayr* attribuita a Aḥmad Ġazālī (m. 1126 ca.). Il tema dell'anima simboleggiata da un uccello – riconoscibile anche nelle storie di *Kalīla wa-Dimna* – si intreccia con quello dell'uccello mitico di Sīmurgh, fondamentale nella mistica persiana; v. per es. Abū I-Qāsim Firdūsī (Firdawsī, m. 1026) e Farīd al-Dīn 'Attār (m. 1220). Su questo intreccio (si pensi anche alla *Epistola sugli animali* dei Fratelli della Purezza) e sul suo influsso sulle produzioni artistiche e letterarie, tra cui la stessa *Epistola* di Avicenna, v. almeno W.M.K. Shaw, *What is Islamic Art? Between Religion and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 89 e seqq.; cf. Hanns-Peter Schmidt, «Simorg», in *Encyclopaedia Iranica*, Online edition 2002.

ma con la grave serietà dei saggi⁹. È, questi, la personificazione dell'intelletto che, «sempre attivo» (*al-'aql al-fa "āl*), «datore dell'intelletto» (*wāhib al-'aql*) e «datore delle forme» (*wāhib al-ṣuwar*), è preposto all'ordine delle cose umane. L'intelletto attivo o agente trasmette il flusso divino al mondo – ed è in tal senso parte della discesa – ma è anche il primo elemento (qui il senso della metafora) da cui dipende l'ascesa dell'uomo, tutta basata sull'intellezione e dunque sulla ricezione delle forme intelligibili¹⁰. Si tratta di rappresentare il viaggio dell'anima verso la sua vera origine: il viaggio, che è continuamente evocato nel racconto, è precisamente un ritorno e tutto – il percorso, i climi, i compagni – insiste sulla metafora della formazione e della scoperta che è al contempo visione e viaggio iniziatico. L'incontro con il giovane-vecchio saggio comporta, infatti, immediato, il desiderio di entrare in contatto con lui e il saggio che saluta con dolcezza il protagonista con i suoi compagni – l'anima razionale e le facoltà psichiche che governano il corpo e al tempo stesso ne dipendono (qui sono tre: l'immaginazione, l'ira e il desiderio) – introduce il tema della patria, la Gerusalemme celeste («la Santa Dimora»: *al-Bayt al-Muqaddas*). Il vecchio-giovane saggio, che viene dal padre *Vigilans*, è continuamente in viaggio (è questa la sua «professione») e mostra «i cammini che vanno percorsi così che il suo viaggio abbracci il tutto e sia come se tutti gli orizzonti vi si trovassero raccolti [...]»¹¹. È per questo che

⁹ Su questo stesso contrasto è fondata, nel *De consolatione philosophiae* (I,1), la rappresentazione della filosofia che è «mulier reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus, colore uiuido atque inexausti uigoris, quamuis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambigua». Come Boezio, Avicenna scrive il racconto in prigionia (nella fortezza di Fardagān nel 1023); va notato poi che la filosofia – che visita Boezio in carcere per «curarlo» – caccia le «donnacce da teatro» – le Muse – che non possono offrirgli che un'illusoria consolazione («Quis, inquit, has *scenicās meretriculas* ad hunc aegrum permisit accedere, quae Dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis?»).

¹⁰ Ḥayy ibn Yaqzān compare anche nell'*Epistola sul Destino* – letteralmente *Epistola sul Decreto e la Determinazione* (*R. fī l-Qaḍā wa-l-qadar*), considerata in genere come autenticamente avicenniana. Per un'accurata analisi della metafora dell'*Epistola*, il cui fine è presentare l'idea della determinazione divina e quindi della provvidenza, v. J. Dubé, «Ḥayy ibn Yaqzān's Parable of the Two Generous Men in Avicenna's Decree and Determination (*R. fī l-Qaḍā wa-l-qadar*)», *Intellectual History of the Islamic World* (2019) 35-60.

¹¹ La perfezione dell'intelletto umano è di divenire «un mondo intellettuale»: v. *Ilāhiyyāt*: Ibn Sīnā, *K. al-Šifā'. Al-Ilāhiyyāt (Al-Shifā'. La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G.C. Anawati / S. Zayed, révision et introduction par I. Madkour. t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. Madkour, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture et de l'Oriental, Le Caire 1960 [Iranian reprint, 1404 h./1984-85, d'ora in poi *Ilāh.*]: *Ilāh.* IX, 7, p. 425, 15 et sqq.

l'incontro con lui permette all'anima, separatasi dai compagni che la trattengono al livello del mondo corporeo, di raggiungere il luogo più elevato, ancora più elevato di quello cui appartiene lo stesso Ḥayy, intelletto separato. Ed è questo il senso del viaggio che anche qui è un'ascesa e al tempo stesso un ritorno: dopo aver riferito dei diversi regni cosmici e angelici, il racconto culmina, infatti, con la descrizione – o più esattamente con l'impossibilità della descrizione – dell'Unico Re. Chi gli si avvicina gode della gioia e torna carico di doni e lo stesso parlarne è per il saggio – e per l'uomo che lo ascolta – motivo e inizio del viaggio che conduce al Suo cospetto. Tuttavia, solo uno sciocco può ritenere di poterlo descrivere, perché il Re sfugge a qualunque qualificazione. Come il sole (anche l'immagine della luce ricorre nel testo), il Re (come l'essere dell'uomo) è più visibile quando è parzialmente nascosto o velato (ḥ-ğ-b)¹².

Infine, *Il racconto di Salamān e Absāl* – ancora una narrazione simbolica intorno all'anima razionale (*Salamān*) nei suoi rapporti con l'intelletto teoretico (*Absāl*) – avrebbe ripreso una delle due (?) versioni circolanti di un'antica narrazione, arrivata al mondo islamico attraverso un percorso complicato e non del tutto certo. Per Henry Corbin, che seguiva in ciò Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (m. 1274), il racconto avicenniano sarebbe dipeso da un originale greco risalente alla tradi-

¹² Il Saggio descrive anche gli Angeli, i servitori prossimi del re, in ranghi, felici del ruolo che è loro assegnato e che, come Ḥayy, mai rivelano i segni del tempo che passa. Chi riesce ad arrivare all'ultimo regno potrà forse oltrepassarlo con lo sguardo e – con un colpo d'occhio – potrà, di sfuggita, arrivare a vedere il Re Unico che si sottrae a ogni definizione. Nessuno può rappresentare gli attributi del Re se non in senso negativo e rimandando alla Sua immaterialità (Egli non ha membra in cui essere diviso); così – procede il testo – Egli è tutto 'volto' per via della Sua bellezza (*ḥusn*) e tutto 'mano' per via della Sua generosità (*ğūd*); la bellezza e la generosità che gli appartengono svisiscono quelle che si riconoscono negli altri esseri (v. *Ilāh*. VIII, 7 et IX). Sull'identificazione del Primo con il Re, v. anche il commento di Avicenna a *Cor*. CXIV. Per il racconto, in cui si riconoscono tutti i temi della teologia avicenniana, cui la psicologia è intimamente legata, v. oltre a H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* ...; A.M. Goichon, *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Avant-propos, traductions, explications et notes, Desclée de Brouwer, Paris 1959 (e p. 15 per la citazione); cf. inoltre – oltre alla bibliografia già data *supra* – G. Vajda, «Notes philologiques en marge du 'Récit de Hayy ibn Yaqzān'», *Arabica*, 7 (1960) 85-87. Sul racconto come parabola etica, v. C. A. Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*, Oneworld, London 2017 (il capitolo secondo). Il racconto entra a far parte anche della letteratura filosofica ebraica; v. l'adattamento in ebraico (in prosa rimata) di Ibn Ezra (sec. XII), *Hayy ben Meqitz* e cf. I. Levin, *Abraham Ibn Ezra Reader: Annotated texts with Introductions and Commentaries*, Israel Matz, New York – Tel Aviv 1985; A. Hughes, «The Three Worlds of ibn Ezra's *Hay ben Meqitz*», *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 11 (2002) 1–24.

zione ermetica. Più di recente si è messo in luce il nucleo originario riconducibile alla tradizione pseudo-ermetica (Harrān) e avvicicabile al materiale delle *Epistole* dei Fratelli della purezza¹³. Nel suo commento al *K. al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* (IV, 49-57), Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī riassume le due versioni note dell'allegoria di Salāmān e Absāl¹⁴. La prima, in cui appare riecheggiata una storia ben nota (è questa che al-Ṭūsī presenta come di origine greca e di cui attribuisce la traduzione araba a Ḥunayn b. Iṣḥāq : IV, 52), narra di Salāmān, un giovane principe (l'anima razionale) che suo padre (l'intelletto attivo) genera senza ricorrere a una donna (la materia), attraverso l'ingegnosità del proprio ministro (l'emanazione, il flusso divino). Di Salāmān si prende cura una giovane e bella nutrice, Absāl (il corpo), e Salāmān se ne innamora perdutamente. Ma il padre, il re, non può che disapprovare questa sua relazione; la nutrice (il corpo) nutre e serve quindi alla vita, ma non può divenire oggetto di un attaccamento che non sia strumentale. Salāmān fugge allora con Absāl nelle terre dell'estremo occidente (il regno materiale) ed è solo attraverso la paziente guida del padre che viene infine liberato dal legame con Absāl così da assumere il posto che gli spetta di diritto sul trono¹⁵. La versione attribuita ad Avicenna avrebbe invece narrato di un re, Salāmān (l'anima razionale) e di suo fratello minore, Absāl (l'intelletto teoretico che ha raggiunto il grado dell'intelletto acquisito). In questa storia il fratello minore corre in aiuto del fratello maggiore affinché resista alle tentazioni che gli vengono dalla moglie (le facoltà corporee). Dopo aver conquistato l'Oriente e l'Occidente, Absāl viene

¹³ Peter Joosse, «An example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salaman and Absal», *Journal of Semitic Studies*, 38 (1993) 279-293.

¹⁴ Cf. P. Heath, «Salāmān wa-Absāl» in *E.I.2*. Nel suo commento al *K. al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*, Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) suggerisce le etimologie dei due nomi e afferma che esisteva una storia «tra gli Arabi» sui due personaggi. Dopo aver ricapitolato le osservazioni di al-Rāzī, al-Ṭūsī riassume due versioni della storia (per le traduzioni e le discussioni approfondite di entrambe le versioni, v. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire...*, pp. 221-260; cf. Heath, *Allegory and philosophy in Avicenna ...*, pp. 94-96). Sui nomi, cf. anche almeno Sh. Pines, «The Origin of the Tale of Salāmān and Absāl: A Possible Indian Influence», in Sarah Stroumsa [ed.], *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3: *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Magnes, Jerusalem 1996, pp. 351-352.

¹⁵ Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl, tarġamat Ḥunayn b. Iṣḥāq min al-yūnāniyya*, in *Tiṣrasā'il fī l-ḥikmawa-l-tabī'iyāt*, talīf aṣ-ṣayḥ ar-rā'īs Abī Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. Sīnā, ed. Amīn Hindīyya, Maṭbā'a hindīyya, [Il Cairo] 1908, pp. 158-168. Perché Salamān si liberi di Absāl e ami la bellezza e non un suo simulacro sono necessari diversi passi. Per questo e le due versioni, v. M. Delpierre, *La formation de l'avicennisme iranien et l'œuvre de Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī : Étude du Commentaire de al-Iṣārāt wa l-tanbīhāt*, Thèse de Doctorat, École pratique des Hautes études, Paris Juin 2022, p. 481-513.

però avvelenato dalla moglie del fratello. È Salāmān allora a ucciderla, e questa negazione (del corpo) gli permette di ritirarsi nella meditazione solitaria di Dio¹⁶.

Il racconto attribuito ad Avicenna – di cui non vi sono che tracce¹⁷ – pare echeggiato anche da al-Suhrawardī (m. 1191)¹⁸, autore di un racconto omonimo. I nomi dei protagonisti, *Salamān* e *Absāl*, si rintracciano tuttavia nella produzione effettivamente ascritta ad Avicenna, che è forse il primo a usarli in senso filosofico, e precisamente nell'*Epistola sul Destino* (*R. fī l-Qaḍā wa-l-qadar*)¹⁹ e, come si è osservato, nel *Libro delle indicazioni* (*K. al-Iṣārāt*)²⁰. Proprio quest'ultima ci-

¹⁶ La traduzione del riassunto della storia dato da al-Ṭūsī si può leggere in Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire...*, pp. 242-244; cf. anche S. Stroumsa, «The Makeover ...».

¹⁷ Al-Ṭūsī attribuisce l'opera ad Avicenna che, per H. Corbin (*Avicenne et le récit visionnaire...*, p. 242), appare nella lista delle composizioni fornita dal suo allievo e biografo, Abū Ubayd al-Ḡuzḡānī (m. 1070); cf. però P. Heath, «Salāmān wa-Absāl» in *E.I.2*.

¹⁸ Come il racconto di Avicenna (contando *Salamān wa-Absāl*), il testo di Suhrawardī fa parte di una trilogia (v. *Il fruscio delle ali di Gabriele, Il racconto dell'esilio occidentale*); v. *L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques* [trad., introd e note] di Henry Corbin, Fayard, Paris 1976; Suhrawardī. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text*, [ed., trad. e introduzione di] Wheeler M. Thackston, Mazda, Costa Mesa [California] 1999 [1982].

¹⁹ Cf. *Risāla fī 'l-qadar* (ed. Mehren, *Traités mystiques*, fasc. iii/5-6); il riferimento è alla seconda versione del racconto: «Non tutti sono salvaguardati dall'impeccabilità (*iṣma*), [...] come Absāl quando il lampo gli rivelò il suo volto (cf. Mehren, *Traités mystiques...*, I, pp. 5-6; Dubé, «Ḥayy ibn Yaḡzān's Parable ... », pp. 51-52). Così al-Ṭūsī: «La notte delle nozze, la moglie di Salāmān dormiva nel letto di sua sorella. Quando Absāl entrò nella stanza lei non poté controllarsi e lo strinse al petto. Absāl si insospettì e disse tra sé: 'le vergini modeste non si comportano così'. In quel momento il cielo era coperto da una nuvola. Improvvisamente, un lampo brillò ed egli vide il suo volto» (al-Ṭūsī, *Ṣarḥ al-iṣārāt*, p. 54). Il lampo – spiega Dubé – permette ad Absāl di vedere: la sposa, che non è una vergine modesta, è una forma sensibile e bisogna dunque che egli se ne separi: la forma cui Absāl deve congiungersi è una pura forma intelligibile.

²⁰ I due personaggi sono citati in *K. al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* II.9.1 (v. *Iṣārāt*, ed. Forget, p. 199), nel corso di un discorso dedicato alle 'fasi' o 'stazioni' degli Gnostici (*maqāmāt al-ārīfīn*). Avicenna afferma – e il suo discorso è esplicitamente simbolico ed elitario («decifrate il simbolo – *al-ramz* – se siete in grado») che coloro che conoscono (i saggi, gli gnostici, 'gli abitanti della conoscenza') vivono fasi o stazioni o gradi che li favoriscono rispetto agli altri nella loro vita terrena. È come se i loro corpi fossero indumenti che hanno rimosso e di cui si sono spogliati – torna il tema del corpo come veste – per potersi orientare verso il Regno della Santità (*'ālam al-quḍs* : IV, 48-51)». Sull'uso del lessico della mistica da parte di Avicenna, v. anche M. A. Rapoport, «Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII-X of Ibn Sīnā's al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt», *Oriens*, 47 (2019) 145-196; per il testo, v. *Le livre des Théorèmes et des Avertissements*. Publié d'après les manuscrits de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissement par J. Forget, Ière partie. Texte arabe, Brill, Leyde 1892 (*K. al-Iṣārāt wa-l-Tanbīhāt*) [rist.: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main 1999].

tazione avicenniana potrebbe per altro essere all'origine della ripresa della storia nella letteratura siriana (Bar Hebraeus, m. 1286 tradusse il *K. al-Iṣārāt*)²¹.

Anche la fortuna del racconto nel mondo arabo-islamico segue una storia intricata. Qui, oltre alle versioni già ricordate, basterà accennare all'uso che se ne registra nella letteratura mistica e in particolare in 'Abd al-Raḥmān al-Ġāmī (m. 1492), che ne è forse l'esempio più importante. Poeta mistico, al-Ġāmī, racconta dell'amore intenso e impossibile tra il figlio di un re, Salamān, e la sua bella nutrice, Absāl, fino alla morte di lei e alla conseguente follia di lui. Salamān simboleggia l'anima; Absāl è anche qui (come nella prima versione riassunta da al-Ṭūsī) il corpo: ad esso l'anima è legata da un vincolo amoroso tanto forte quanto impossibile, perché caduco e deleterio. Affinché l'anima conquisti il proprio dominio regale è allora necessario che Salamān si separi da Absāl, la nutrice di cui è innamorato, ossia che l'anima si distacchi dal corpo che la mantiene nella sua vita terrena²². Nella storia gli elementi cambiano di segno, dunque, ma è evidente che l'invito a separare l'anima dal corpo è riconoscibile anche in questa versione, forse più vicina all'originale rispetto al racconto che si vuole avicenniano. Salamān e Absāl (Asāl leggeva L. Gauthier sulla base di alcune apparenti varianti²³) compaiono inoltre nella celebre *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān* di Ibn Ṭufayl (m. 1185) – in cui la traccia dell'opera avicenniana – secondo la particolare interpretazione che ne dà Ibn Ṭufayl – non è solo riconoscibile nel titolo, nei personaggi e in diversi temi di fondo, ma è esplicitamente chiamata in causa dal filosofo andaluso²⁴.

²¹ Su questo v. H.G.B. Teule, «The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebraeus' Translation of Avicenna's [sic] *K. al-Isharat wa-l-tanbihat*. First Soundings», in *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, edited by Jan Jacob van Ginkel – Hendrika Lena Murre-van den Berg – Theo Maarten van Lint, Leuven – Paris – Dudley Ma. 2005, pp. 167-184.

²² Cf. *Ḍjāmī, Salāmān ū Absāl*, in *Haft awrang*, ed. Ākā Murtaḍa – Mudarris *Ġilānī, s.l. 1992; Salaman and Absāl*, an Allegory translated from the Persian of Jāmi by Edward Fitzgerald, Alexander Moring LTD., A. Moring, London 1904; A.J. Arberry, *Fitzgerald's Salaman and Absal* Cambridge University Press, Cambridge 1956 (e cf. la recensione di J.D. *Dump in The Review of English Studies*, 9, 1958, 227-229); Iraj Dehgan, «Jāmi's Salāmān and Absāl», *Journal of Near Eastern Studies*, 30 (1971) 118-126. Si veda poi ora Chad G. Lingwood, *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran. New Perspectives on Jāmi's Salāmān va Absāl*, Brill, Leiden – Boston 2014.

²³ Ma v. H. Corbin, *Avicenne et le récit ...* pp. 243-244 n. 364.

²⁴ Ibn Ṭufayl afferma nella sua introduzione di aver composto il racconto per chiarire ciò che Ibn Sīnā intendeva con la locuzione di 'Filosofia Orientale' (*al-ḥikma al-mashriqiyya*) nei passaggi dei capitoli finali di *al-Ishārāt wa-'l-tanbihāt*. Su questo, v. D. Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», *Oriens* 34 (1994) 222-241.

L'interpretazione dei racconti avicenniani è stata lungamente discussa, e per molti versi la loro collocazione nella produzione avicenniana appare problematica. La diversità delle interpretazioni si riflette su quella delle denominazioni che, di volta in volta, sono state date ai racconti: 'mistici', come li aveva definiti l'orientalista danese M.A.F. Mehren che, a cavallo tra Otto e Novecento pubblicò i *Traité mystiques d'Avicenne*²⁵; 'visionari', come voleva il Corbin; o "simbolici"²⁶ o ancora 'iniziatici' come più di recente è stato proposto da A. Hughes²⁷. Secondo l'interpretazione corbiniana, i racconti rimandano a una dimensione della realtà e quindi della filosofia che trascende i limiti del discorso razionale (non si avrebbe una semplice e banale allegoria)²⁸. Per contro, nella lettura che a questa si oppone – Amélie-Marie Goichon ne è stata la prima sostenitrice²⁹ – i racconti propongono, pur usando un linguaggio simbolico, essenzialmente le stesse dottrine di metafisica, cosmologia e psicologia che Avicenna consegna alle proprie opere maggiori³⁰.

²⁵ *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Texte arabe publié d'après les manuscrits [...] avec l'explication en français par M. A.F. Mehren, fasc. I-IV., Brill, Leyde 1889-1899.

²⁶ S. H. Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna- Suhrawardī- Ibn 'Arabī*, Caravan Books Delmar, New York 1976 [1969].

²⁷ Per questa definizione v. Aaron Hughes, *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 2004, che presenta il primo tentativo di discutere insieme tre lavori correlati: l'arabo del racconto di Avicenna *Ḥayy ibn Yaqzān*, la riscrittura ebraica di Abraham Ibn Ezra, *Hay Ben Meqitz* (una traduzione letterale del titolo di Avicenna, v. *supra*, nota 12), e l'*Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān* di Ibn Ṭufayl. Per A. Hughes, la cifra per comprendere il senso dei testi è la teoria dell'immaginazione e della visione degli stessi autori pre-moderni e il neoplatonismo che li caratterizza. Cf. anche M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Le Voyage initiatique en terre d'Islam: Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain 1996.

²⁸ H. Corbin, *Avicenne et le récit ...* p. 254.

²⁹ A.M. Goichon offriva una traduzione e uno studio dettagliato in cui i contenuti del racconto venivano ricondotti ai grandi temi della psicologia e della gnoseologia di Avicenna. In opposizione alla lettura – personale, suggestiva e però sovra-interpretativa rispetto al testo, di H. Corbin, la studiosa rintracciava nel racconto di Ḥayy « un résumé de la doctrine avicennienne de la connaissance, y compris ses perspectives les plus élevées, présentées sous un tissu d'images » (per i riferimenti, v. *supra*, nota 12). M. Sebtī, che prende spunto dalla questione della determinazione per esaminare la profezia, propone una lettura dei Racconti visionari (v. *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, Les éditions du Cerf, Paris 2021, pp. 110-111, n.2) come espressione della potenza creatrice dell'anima individuale e tenta di armonizzare le due interpretazioni.

³⁰ Oltre a A-M. Goichon, *Le récit ...*, pp. 115-130; D. Gutas, «Avicenna: Mysticism», in *Encyclopaedia Iranica...*, III, p. 82 a-b; v. inoltre S. Nuseibeh, «Al-'Aql al-Qudṣī. Avicenna's Subjective Theory of Knowledge», *Studia Islamica* 69 (1989) 39-54.

In questi testi simbolici si rinviene, infatti, una sostanziale corrispondenza con le dottrine espresse nelle principali opere filosofiche e, come afferma Dimitri Gutas, non vi è alcuna cesura nel pensiero di Avicenna³¹. Non si può, tuttavia, ignorare una domanda generale e cioè perché vi è bisogno della narrazione, se la dottrina veicolata dai racconti è la stessa delle opere canoniche? Perché, cioè, la finzione dei racconti sarebbe necessaria alla comunicazione filosofica così da avere una filosofia che si infinga o piuttosto sia letteratura?³² La filosofia di tradizione araba pone la domanda alla profezia, la quale è in genere compresa come la trasposizione narrativa, in termini immaginifici, della stessa verità espressa nella dimostrazione. I racconti – ma è evidente che la questione si pone con ogni metafora o immagine – introducono la domanda all'interno della filosofia.

III. L'Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān (Ibn Ṭufayl)

L'Epistola o il racconto di Ḥayy ibn Yaqzān illustrato di Ibn Ṭufayl (m. 1185) rappresenta una sorta di esasperazione narrativa dell'argomento dell'uomo velato. Nello Ḥayy ibn Yaqzān non si ha più la finzione di un anonimo e astratto essere umano, ma una vera e propria storia costruita intorno a un protagonista, un giovane che – forse abbandonato, forse nato per generazione spontanea – cresce totalmente isolato dalla società e dalla cultura degli uomini (ed è in tal senso velato e sospeso nell'aria)³³. Essenziale, come mostrano le due ipotesi di *incipit*

³¹ D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition...*

³² La questione è implicita anche in Stroumsa, «The Makeover ...» ; essa riguarda, ovviamente, la filosofia anche prima e al di fuori del pensiero arabo-islamico e il primo autore per cui essa si propone è l'autore del mito, Platone, che, pure, è critico nei confronti della poesia; si veda essenzialmente, S. Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, Routledge, New York – London 1998; R. Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; M. Heath, *Ancient Philosophical Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. A questa domanda si può tuttavia opporre un'obiezione fondamentale che tocca il senso stesso della filosofia e cioè l'idea che un genere o un linguaggio filosofici semplicemente non esistano, poiché la filosofia in sé, travalica le specializzazioni, e quindi le specializzazioni del linguaggio; v. E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Rivages, Paris 2016, pp. 149-151 (trad. italiana *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018).

³³ Per l'*Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, v. l'edizione di L. Gauthier con traduzione francese (1900 e poi *Roman philosophique de Ḥayy ibn Yaqzān*, Beirut 1936; Éditions de la Méditerranée - Éditions Kitāba, Beyrouth - [Paris] 1981). In francese, oltre alla traduzione di L. Gauthier, è ora disponibile una traduzione del XIX secolo attribuita a Étienne Marc de Quatremère (m. 1857), il

– una più verisimile sul piano narrativo, l'altra già in se stessa filosofica³⁴ – non è l'origine del personaggio, ma appunto la narrazione che gli è come cucita intorno. La storia è nota: in assoluta autonomia, il giovane Ḥayy scopre e comprende ogni aspetto della realtà. I contenuti, della fisica, della logica, della metafisica, e infine i principi della politica e, si potrebbe dire, della filosofia della religione, sono tutti dedotti da Ḥayy senza insegnamento, a partire dall'osservazione e dall'elabora-

cui manoscritto era rimasto finora conservato nella Biblioteca di Monaco: É. M. de Quatremère, *Le philosophe sans maître*, dir. J.B. Brenet, Rivages, Paris 2021 (lo stesso J.B. Brenet prepara – con Makram Abbès – una nuova edizione e traduzione del testo). L'*Epistola* è stata oggetto di diverse traduzioni (dalla traduzione ebraica medievale, anonima e poi commentata da Mosé di Narbona nel XIV secolo, sarebbe derivata quella in latino di Pico della Mirandola). La prima traduzione ad avere diffusione è quella realizzata da J. Pococke junior nel 1679 e a questa seguiranno, nei secoli XVII e XVIII, le prime traduzioni in olandese e in inglese. Per alcune informazioni e osservazioni a riguardo, v. Ibn Tufayl's *Hayy ibn Yaqzān, A philosophical Tale*, translated with an Introduction and Notes by Lenn Evan Goodman, with a New Preface, University of Chicago Press, Chicago – London 2009, 2015 (1^a ed. 2003) e *Hayy ibn Yaqzan. Een filosofische allegorie uit Moors Spanje* [trad. e introd. di] Remke Kruk, Bulaaq, Amsterdam 2005 (traduzione olandese dell'opera); cf. T. Kukkonen, *Ibn Tufayl. Living the Life of Reason*, Oneworld, London 2014. In italiano, P. Carusi [a cura di], *Epistola di Hayy ibn Yaqzan. I segreti della filosofia orientale*, prefazione di A. Bausani, Rusconi, Milano 1983. Esiste una sorta di risposta teologica allo scritto: v. Ibn al-Nafīs, *Kitāb Fāḍil ibn Nāḥiq*, in Max Meyerhof – Joseph Schacht [ed. e trad.], *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, Clarendon Press, Oxford 1968; cfr. N. Fancy, *The Virtuous Son of the Rational. A traditionalist's response to the Falāsifa*, in Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 219–247. Per un tentativo di storia della ricezione del romanzo di Ibn Ṭufayl nel mondo arabo, v. M. Idris, «Producing Islamic philosophy: The life and afterlives of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān in Global History, 1882–1947», *European Journal of Political Theory*, 15 (2016) 382–403; cf. S. Günther, «'A Glimpse of the Mystery of Mysteries': Ibn Tufayl on Learning and Spirituality without Prophets and Scriptures», in S. Schmidtke (ed.), *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study*, Princeton, 1935–2018, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA 2018, pp. 251–261.

³⁴ Nella storia di Salāmān e Absāl, è Salamān (l'anima razionale) che il padre (l'intelletto attivo) ha generato senza ricorrere a una donna (la materia) attraverso l'ingegnosità dell'emanazione divina; cf. le considerazioni di J.B. Brenet in Ibn Tufayl, *Le philosophe sans maître...*, pp. 10–13; sulla generazione spontanea. v. almeno R. Kruk, «A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition», *Journal of Semitic Studies*, 35 (1990) 265–282; D.N. Hasse, «Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources», in P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London – Torino, pp. 150–175; A. Bertolacci, «Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting Point of a Lasting Debate» in A. Akasoy – G. Giglioli (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht – New York 2013, pp. 37–53.

zione personale³⁵. Giunto al vertice di questa vera e propria ascesa del sapere, Ḥayy si vede dischiudere una realtà che – sia essa esterna (mistica) o invece interamente ricompresa all'interno del sapere filosofico – appartiene alla visione o più esattamente alla percezione: non solo, per descriverla ossia per indicarla, Ibn Ṭufayl si serve di termini come presenza (*ḥuḍūr*) e diretta intuizione o appercezione o 'gusto' (*ḍawq*) – tipici, in effetti, della letteratura mistica –, ma inoltre vi si riferisce con il ricorso a un'altra immagine: chi si vede dischiudere questa realtà è come chi – nato con gli occhi coperti, improvvisamente riacquistasse la vista, venendo così ad acquisire non già una nuova conoscenza (la conoscenza di qualcosa di nuovo), ma la stessa conoscenza (la conoscenza della stessa cosa), la quale gli apparterebbe però con una chiarezza fino ad allora mai esperita³⁶. Nelle intenzioni di Ibn Ṭufayl, il romanzo riprende proprio uno dei racconti avicenniani cui si è accennato: il *Racconto di Ḥayy ibn Yaḡzān* è, infatti, richiamato prima di tutto dal nome e poi, vagamente, dalla storia, il cui riferimento ultimo è l'intellezione umana e il suo graduale approssimare l'intelletto *datore delle forme*, simboleggiato, nel racconto avicenniano, dallo stesso Ḥayy ibn Yaḡzān³⁷. Ṭufayl giovane uomo isolato – nel vero senso della parola, poiché il racconto del filosofo andaluso – lo ricordiamo – della finzione di un'isola – simboleggia l'uomo e il suo cammino di conoscenza. Ḥayy ripercorre le tappe già fissate nell'intera storia della filosofia, concepita secondo un'evoluzione lineare ed essenzialmente coincidente con la filosofia di tradizione aristotelica (pur nella rilettura neoplatonica araba). Per Ibn Ṭufayl, Ḥayy non soltanto scopre la propria coscienza o identità – come l'uomo velato – ma fa suo tutto il sapere che riempie, per così dire, e perfeziona l'anima razionale umana e arriva così a riconoscere nella propria essenza (*ḍāt*) qualcosa di divino³⁸. La dualità che l'uomo velato esibiva – da una parte, la

³⁵ Per il tema dell' 'autodidatta', v. G. Vajda, «D'une attestation peu connue du theme du 'philosophe autodidacte'», *Al-Andalus* 31 (1966) 379-383.

³⁶ Si potrebbe essere tentati di leggere un riferimento all'uomo velato di Avicenna, ma l'esempio va nella direzione esattamente contraria: se in Avicenna l'assenza di percezione esterna permette di rilevare la presenza – tutta interna – dell'auto-appercezione, qui l'assenza di percezione esterna è rappresentata come una mera mancanza.

³⁷ Secondo T. Kukkonen, Ibn Ṭufayl non conosceva veramente la storia avicenniana e il carattere mistico della sua ispirazione verrebbe piuttosto da al-Gazālī; cf. T. Kukkonen, «Ibn Ṭufayl» in *E.I. Three*; sulla lettura di Avicenna data da Ibn Ṭufayl, che sembra aver dato di proposito una lettura misticheggiante di Avicenna, orientando così la stessa storiografia, v. D. Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy».

³⁸ All'*Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān* potrebbe andare accostata la parabola cui ricorre Maimonide nella *Guida dei Perplexi* (II, 17) e che solo apparentemente rovescia la prospettiva di Ibn Ṭufayl:

percezione sensibile, dall'altra, nascosta, la separatezza dell'intellezione e l'autonomia dell'auto-percezione – costituisce così il tessuto stesso della narrazione: il senso dell'opera (o meglio uno dei suoi sensi) consiste nella scoperta della dimensione intellettuale della vita; tutto l'insieme delle conoscenze umane – dall'esperienza sensibile (Ḥayy è isolato dal mondo umano ma non dal mondo della natura) all'intellezione – viene presentato nel romanzo, ma il culmine è dato dalla vita intellettuale e dalla forma che questa assume nella contemplazione (mistica o mistico-filosofica o super-intellettuale). È così che Ibn Ṭufayl riprende il racconto di *Ḥayy ibn Yaqzān* e, come nell'omonimo racconto avicenniano, la conclusione denuncia l'incapacità del linguaggio di comunicare l'esperienza dell'unica essenza o «Unico Re»³⁹. La dualità è poi motivo essenziale della finzione narrativa

un fanciullo, cresciuto orfano e su un'isola, non conoscerebbe la generazione. In Maimonide, alla percezione del fanciullo è assente la natura che è invece il primo elemento conoscitivo per Ḥayy. Maimonide usa la storia per mostrare che la creazione appare agli uomini impossibile solo perché non ne hanno esperienza, mentre la filosofia aristotelica interpreta l'esperienza; ed è questa anche la posizione di Ibn Ṭufayl (la creazione è per altro ricondotta da Ḥayy all'emanazione ossia alla dipendenza causale dal Primo). Si noterà poi che la *Guida*, con cui Maimonide intende per altro spiegare le immagini o metafore (*matal*; v. l'introduzione e II, 43), contiene anche altre metafore ed è anzi in certo modo essa stessa un'immagine (cf. l'Introduzione e la citazione di *Prov.* 25:11: solo pochi riescono a capire il senso della *Guida*).

³⁹ Agli studi già citati, aggiungo qui i saggi in L.I. Conrad, *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996; A. Elamrani-Jamal, «Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl», in Amir-Moezzi (ed.), *Le Voyage initiatique...*; N. Germann, «Philosophizing without Philosophy? On the Concept of Philosophy in Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqzan*», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 75 (2008) 97-127; T. Kukkonen, *Ibn Ṭufayl and the wisdom of the East. On apprehending the Divine*, in Panayiota Vassilopoulou – Stephen R. L. Clark (eds.), *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, Palgrave Macmillan, Houndmills – New York 2009, pp. 87–102; G. De Callatay, «Did the Rasā'il Ikhwān al-Safā' Inspire *Ibn Ṭufayl* for his *Yaqdhān*?», *Ishraq* 4 (2013) 82–89; G. De Callatay, «The Two Islands Allegory in the Rasā'il Ikhwān al-Safā': a walk through philosophical metaphors and literary motifs», *Ishraq* 4 (2013) 71–81; N. Germann, «Learning by Oneself: Ḥayy ibn Yaqzān, Autodidacticism and the Autonomy of Reason» in A. Speer – T. Jeschke (Hrsg.), *Schüler und Meister/Disciples and Masters*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 613-637; R. A. Von Doetinchem de Rande, «An Exceptional Sage and the Need for the Messenger. The Politics of *fitra* in a Twelfth Century Tale», *Arabic Sciences and Philosophy* 29 (2019), pp. 207–226. Due recenti lavori si soffermano rispettivamente sull'etica e sulla concezione del desiderio: C. A. Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism ...*; B. Somma, *Models of Desire in Graeco-Arabic Philosophy. From Plotinus to Ibn Ṭufayl*, Brill, Leiden – Boston 2021.

⁴⁰ V. la riduzione letteraria di J-B. Brenet, *Robinson de Guadix. Une adaptation de l'épître d'Ibn*

anche in almeno altri due sensi: in primo luogo, perché, come in ogni romanzo, l'immaginazione è ovviamente anche quella del lettore: non solo l'*Epistola di Ḥayy ibn Yağzān* evoca esperienze sensoriali e visive che sta all'immaginazione del lettore rendere vive⁴⁰, ma inoltre, come in ogni parabola, è il lettore stesso a dovere derivare – della parabola – il senso⁴¹. In secondo luogo, la dualità è motivo conduttore perché – ed è questa una ragione strutturale per il racconto – la storia stessa si fonda su di una distinzione. Da un lato, c'è Ḥayy, che raggiunge le vette dell'intellezione (e del suo apice o forse del suo superamento nella visione divina), dall'altra, la maggior parte degli uomini, che resta a *immaginare* le figure della religione (immagini, riti, leggi cui è necessario obbedire). La seconda parte del racconto – dove diventa evidente la dipendenza da un altro antecedente immaginifico – il mito della caverna di *Repubblica* 514b-520a – espone, infatti, l'incontro di Ḥayy con il mondo da cui egli è stato fino a quel momento separato. Prima, questo incontro è quello con Absāl, il principe che, raggiuntolo sull'isola, gli insegna il linguaggio; è la comunicazione con Absāl a permettere a Ḥayy di verificare come tutto il sapere da lui conquistato corrisponda a quello dell'umanità che ha ricevuto il messaggio profetico e come, perciò, la sua verità si ritrovi riflessa nella rivelazione. Poi, questo incontro è quello con la gente tutta, quegli uomini comuni che – non filosofi – dalla caverna non sono mai usciti⁴². È in questa seconda e ultima parte che un altro dei sensi della metafora di Ḥayy prende voce: se la ricerca solitaria e isolata del protagonista non è politica – e deve quindi restare, come in Ibn Bāğğā (m. 1138) l'affare di uno –, è perché essa – proprio come quella descritta da Platone – non è comunicabile: non lo è perché le parole dell'uomo non bastano – il linguaggio, che Ḥayy scopre solo alla fine del proprio percorso conoscitivo, è insufficiente a dar conto del vero sapere; non lo è perché non viene capita: gli uomini che ricevono la profezia non sono in grado di comprendere la verità intellettuale, che – e forse è questo un ulteriore senso suggerito dalla storia – si scopre con l'esperienza personale; la comprensione intellettuale

Tufayl, Vivant fils d'Éveillè, [prefazione di K. Daoud], Verdier, Paris 2020; un adattamento è proposto da Séverine Auffret in *Le Philosophe autodidacte*, adaptation de la traduction de l'arabe par Léon Gauthier, en collaboration avec Ghassan Ferzli, Mille et une Nuits, Paris 1999.

⁴¹ Non si può qui neppure sfiorare la questione del simbolo nel platonismo; basti qui dire che nella ps.-*Teologia* di Aristotele, Platone è detto *ṣāhib al-rumūz*; v. F.W. Zimmermann, «The Origins of the So-Called Theology of Aristotle», in Jill Krayer – W.F. Ryan – C.B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and Other Texts*, Warburg Institute, London 1986, pp. 143-149.

⁴² La caverna è però anche coranica: *Cor.* XVIII, 17.

(filosofica e mistica) del vero non è (solo) una questione di insegnamento, di tradizione o di rivelazione⁴³.

IV. L'immaginazione e i suoi prodotti. Perché la finzione?

Ma finzione è in primo luogo ciò che l'immaginazione produce. Non che l'immaginazione – facoltà animale, legata per definizione a un organo corporeo che ne trasmette e realizza la concreta operazione – sia o produca soltanto finzione: secondo l'elaborazione aristotelica l'immagine, il *phantasma*, è momento fittizio del processo cognitivo, ma è anche il primo elemento necessario al processo di astrazione dal sensibile⁴⁴. Nel *De anima* aristotelico, l'immaginazione è cioè una facoltà ambigua: prima rappresentazione e proiezione del reale, è presentata anche come erronea, sintomo di disagio o malattia⁴⁵. La tradizione araba, e in modo eminente Avicenna, che di questa ambiguità coglie il paradosso, provvede allora a separare le due attribuzioni. Una è l'immagine della realtà e un'altra è quella della finzione. I termini oscillano (talvolta si registra la radice w-h-m che si riconosce già nella ps.-*Teologia*⁴⁶), ma in genere le due funzioni si distinguono nel nome:

⁴³ Lo anticipa il discorso introduttivo dell'opera: coloro che hanno tentato di dar voce alla propria esperienza e di comunicarla – al-Hallāg (m. 922), Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 874 ou 878) – sono incappati nell'errore; inoltre, lo stesso Ibn Ṭufayl non può semplicemente esporre la propria idea perché così inviterebbe al sapere per mera tradizione ricevuta (*taqlīd*); su questo, oltre a Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», p. 232, Stroumsa, «The Makeover», pp. 18-19. Sulla questione della verità insegnata basteranno due esempi: Saadia Gaon (m. 942) che nel suo *Kitāb al-amanāt wa-l-i'tiqādāt* (tradotto in ebraico con il titolo di *Sefer ha-emūnōt we-ha-de'ōt*) introduce quale forma del sapere la tradizione o informazione ricevuta ed esperita (*ḥabar*), e al-Fārābī che include il sapere per tradizione nella filosofia (v. *Alfarabi's on the Perfect State. K. mabādi' arā ahl al-Madīna al-fāḍila*, A revised Text with Introduction, Translation and Commentary, ed. R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 278.). Si potrebbe tuttavia notare che, se l'emanazione è una donazione di forme, la distinzione tra sapere ricevuto per tradizione e sapere scoperto o dedotto viene di fatto a cadere.

⁴⁴ Per Aristotele, v. *De anima* III, 3, 8, 10; sulla questione c'è una letteratura immensa; segnalo solo – oltre agli studi citati qui di seguito – J. P. Portelli, «The Myth that Avicenna reproduced Aristotle's concept of imagination in *De anima*», *Scripta Mediterranea* 3 (1982) 122-134 che sottolinea come per Avicenna l'immaginazione non funga come primo momento della conoscenza intelligibile. L'intellectio è infatti ricezione delle forme intelligibili. Per ulteriori essenziali riferimenti rimando a Lizzini, *Avicenna* e alla bibliografia ivi contenuta.

⁴⁵ V. *De anima*, III, 3, 429 a; III 10, 433a17 (cf. III, 3, 429a1-8).

⁴⁶ V. D. Regnier, «Imagination in the *Theology of Aristotle*», *Journal of the History of Philosophy* 57 (2019) 181–204.

al-ḥayyāl (o *al-quwwa al-muṣawwira*) è la facoltà che conserva le immagini – le forme – delle cose che esperiamo; *al-taḥayyul* (o *al-quwwa al-mutaḥayyila*), che nell'uomo prende il nome di 'cogitativa' (*al-fikr* o *al-quwwa al-mufakkira*), è ciò che queste stesse forme le elabora e che può, in questa sua attività di elaborazione, staccarsi dal reale. La prima permette di rappresentare la realtà sensibile anche quando questa non è attualmente un dato della nostra esperienza; la seconda – l'immaginazione 'creatrice' – consente di reinventare o creare la realtà in modo diverso rispetto a ciò che suggeriscono i sensi, esasperandone o combinandone i contenuti, così da dar luogo a un'esperienza del surreale (e del soprannaturale) o dell'irreale; la cogitativa, infatti, permette di associare o scomporre immagini sensibili, e di farlo anche in un modo completamente slegato dalla realtà esterna così da concepire esseri inesistenti (la chimera, il vuoto) o non ancora esistenti (i possibili delle invenzioni, delle proiezioni, dei desideri). Ed è in questo quadro che vanno compresi i fenomeni a vario titolo riconducibili all'immaginazione: tutti i luoghi della metafora, dell'esempio, dell'analogia, di cui immancabilmente la scrittura, anche quella filosofica o scientifica, fa uso⁴⁷, e la profezia, che nell'immaginazione trova una sua particolare modalità: per al-Fārābī (m. 950)⁴⁸, per Avicenna e, pur diversamente, per Ibn Tufayl e per Averroè (Ibn Ruṣd, m. 1198). Nella profezia la proprietà immaginativa⁴⁹ spiega non la conoscenza de-

⁴⁷ Si dice cioè la cosa come se essa fosse in un certo modo, per dire come essa è (si pensi per esempio al linguaggio scientifico o agli esperimenti mentali; per es. Aristotele in *Fisica* IV,4).

⁴⁸ Sulla profezia in al-Fārābī, v. C. Martini Bonadeo, «La rivelazione, la profezia, il profeta e la sua facoltà immaginativa nelle opere di Abu Nasr Al-Farabi», in A. Palazzo – A. Rodolfi (ed.), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, Ed. del Galluzzo, Firenze 2020; cf. Ph. Vallat, «Vrai philosophe et faux prophète selon Farabi. Aspects historiques et théoriques de l'art du symbole», in D. De Smet – M. Sebti – G. de Callatay (eds.), *Miroir et Savoir*, Leuven University Press, Leuven 2008, pp. 117-143.

⁴⁹ Non mi soffermo qui sulla proprietà immaginativa del profeta, di cui ho già trattato in «Representation and Reality: on the definition of imaginative prophecy in Avicennism», in B. Bydén – F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, Amsterdam 2018, pp. 133-154. Per lo sfondo sempre intellettuale della concezione avicenniana, v. D. Gutas, «Intellect without Limits...»; D. Gutas, «Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna», in James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard Frank, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (Ma.) 2006*, pp. 337-354; cf. C. D'Ancona, «Degrees of Abstraction in Avicenna», in S. Knuutila – P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, New York 2008, pp. 47-72. Dell'immaginazione profetica in relazione alla funzione politica della profezia e al suo ruolo nella causalità secondaria, dà un'interessante lettura M. Sebti in *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde ...*

gli universali (cui non accede se non l'intelletto), ma la loro realizzazione negli individui. Nelle immagini si rivela così una concretezza che non è più quella della realtà esterna, ma quella del soggetto che queste stesse immagini le elabora. La profezia immaginativa spiega, infatti, le visioni e i sogni che danno accesso all'invisibile (*al-ġayb*)⁵⁰ e «traduce» in dati particolari le verità assolute conosciute dall'intelletto teoretico. La potenza immaginativa, quindi, non solo permette (o, più precisamente, non impedisce) all'anima umana di entrare in contatto con il mondo celeste (il vero contatto sarebbe dell'intelletto pratico), ma inoltre traduce in linguaggio le forme universali (per al-Fārābī si tratta di «imitare» gli intelligibili), riducendole alle espressioni necessarie alla parola e «degradando» così (l'espressione è di Y. Michot) l'epifania divina⁵¹. In altre parole, il linguaggio immaginativo del Profeta serve a tradurre, in una forma inferiore rispetto a quella della realtà divina, il messaggio celeste. Nelle *Questioni sull'anima* (*Kitāb ma'ānī al-nafs*) a lungo attribuite a Bahya ibn Paqūda (attivo nei secc. XI-XII a Saragozza) – e non si tratta che di un'associazione – è in termini immaginifici che si trova espressa questa stessa degradazione: Dio parla agli uomini come gli uomini parlano agli animali: imitandone il linguaggio⁵². Producendo 'finzioni' che significano la realtà celeste in termini sensibili, la potenza immaginativa genera analogie, parabole, figure, che rendono intelligibile ai più la verità trascendente che solo pochi colgono con l'intelletto.

La profezia (con l'escatologia cui essa rimanda⁵³), le narrazioni o gli esperimenti filosofici come l'uomo velato si possono dunque semplicemente assimilare

⁵⁰ Cf. le *K. al-Nafs: Avicenna's De anima ...*, IV, 2, p. 174, 5-7.

⁵¹ J.[Y.] Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Peeters, Louvain 1986, p. 129 et n. 113 p. 129-130.

⁵² V. C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 1990, p. 115. Cf. *Kitāb ma'ānī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele von einem ungenannten auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque Nationale herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen von I. Goldziher*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907. Cf. «La Legge parla nella lingua degli uomini», b*Yevamot* 71a; Maimonide, *La Guida dei perplessi*, I, 26, III, 13 (v. la traduzione a cura di M. Zonta, Utet, Torino 2003, pp. 127 e 551).

⁵³ *Ilāh*. IX, 7; X, 2, p. 442, 10-13; *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta. Testo arabo, traduzione, introduzione e note, Padova 1969, pp. 150-151 e cap. VII e pp. 202-203. Sulla dimensione immaginativa dell'escatologia avicenniana, v. J.[Y.] Michot, *La destinée de l'homme... Della dimensione intellettuale dell'escatologia*, ho proposto un'analisi in «The pleasure of knowledge and the quietude of the soul in Avicenna (*Ilāhiyyāt*, VII, 7 and IX, 7)», *Quaestio* 15 (2015) 265-273; v. anche «Desiderio di sapere, piacere dell'intelletto ed elitarismo: intorno all'escatologia di Avicenna», in *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (2016) 75-92 (Studi in onore di Francesca Lucchetta).

alle metafore. Nell'*Epistola sul Ritorno* (*al-R. al-adḥawīyya*), Avicenna presenta l'uso delle metafore come necessario ai profeti, ma anche ai sapienti o filosofi che divulgano il loro sapere: se invece di immagini e simboli (*amṭāl wa-rumūz*), accessibili alla gente comune (*al- 'amma*), i profeti o i filosofi discutessero delle cose come esse sono realmente (*bi-l-amr allādī huwa al-ḥaqīqī*), la gente, non potendo darne alcuna rappresentazione, le riterrebbe impossibili⁵⁴. Perciò si leggono nei testi religiosi (il Corano, ma anche la Torah e i testi dei Cristiani) affermazioni antropomorfe o vaghe asserzioni⁵⁵. Il Profeta e il filosofo che divulga il suo sapere parlano al mondo nei soli termini che raggiungono tutti: i simboli e le immagini che, vincolati in certo modo ai corpi e alla materia, si rivolgono all'immaginativa, alla facoltà pratica dell'anima e alle emozioni che ne sono governate. E questo anche se il vero senso delle immagini risiede nella lettura che ne dà l'intelletto: la dimensione intellettuale o teoretica è infatti superiore a quella pratica. Le due facoltà che la tradizione araba eredita da Aristotele sono gerarchicamente ordinate e il vero canale di comunicazione con il divino è intellettuale (così anche in Isaac Israeli, sempre nel X sec.). La proprietà intellettuale del profeta è del resto superiore a quella immaginativa e poetica; «simboli e immagini» (*rumūz wa-amṭila*) o «indicazioni» (*išārāt*)⁵⁶ – secondo la terminologia avicenniana – pur rimandando a una realtà di tipo immaginativo, implicano il richiamo a una dimensione, quella intellettuale, che li trascende. Le metafore che persuadono il pubblico (e che, per il pubblico, corrispondono alla lettera del testo), sono allusioni a una realtà cui attinge propriamente solo la filosofia. Analogo è il discorso di al-Fārābī e del tutto comparabile è quello di Averroè che, nel *Faṣl al-Maqāl*, il *Trattato decisivo*, individua la *realtà* (o *verità* : *ḥaqq*) del messaggio immaginifico della profezia nella lettura che se ne dà secondo dimostrazione, perché – secondo la formula ormai celeberrima: «la verità non si oppone alla verità; anzi, è d'accordo con essa e ne dà testimonianza»⁵⁷. La finzione e l'immagine che la esprime vanno insomma ricondotte, se non restano tali, allo stesso contenuto filosofico di cui dà conto la

⁵⁴ *al-R. al-adḥawīyya*, p. 39 ed. testo arabo; p. 38 trad. Lucchetta; cf. *al-R. al-adḥawīyya*, p. 135-137 (che chiama in causa anche Pitagora e Platone (cf. così almeno *Timeo* 71 a).

⁵⁵ *al-R. al-adḥawīyya*, p. 43-47.

⁵⁶ V. *Kitāb Faṣl al-Maqāl* with its Appendix (Damīma) and an extract from Kitāb al-kashf 'an manāḥig al-adilla, Brill, Leiden et al. 1959; in italiano, v. almeno Averroè. *L'accordo della Legge divina con la filosofia*. Traduzione, introduzione e note di F. Lucchetta, Marietti, Genova 1994; cf. *L'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994.

⁵⁷ *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, p. 13 (traduzione mia); cf. *L'Accordo ...* ed. Lucchetta, p. 124 e p. 7 del testo arabo.

dimostrazione. La tradizione occidentale – ricordava Maria Bettetini – ha chiamato le allegorie «figure di verità»⁵⁸.

Torna, allora, la domanda: perché le immagini? Per quel che riguarda la profezia, la risposta rimanda alla fondamentale disparità che gli esseri umani esibiscono nell'intellezione delle cose. Poiché la maggioranza, incapace di seguire il linguaggio della filosofia, non accede alla verità che attraverso l'immaginazione, il messaggio profetico, destinato a tutti, si serve delle tecniche della retorica e della poetica. Nel suo *Trattato decisivo* Averroè spiega il senso della metafora religiosa citando 'Alī ibn Abī Tālib (cugino e genero del Profeta, califfo del 656-661): « Parla alle persone riguardo a ciò di cui hanno conoscenza. Volete che Dio e il suo messaggero siano accusati di mentire? »⁵⁹. La lettura del linguaggio per immagini dipende dunque dalla strutturazione psichica dell'uomo⁶⁰ ed è una vera e propria classificazione degli umani intendimenti a spiegare la necessità della metafora: coloro che 'ragionano' per così dire con la sola immaginazione non raggiungono il pensare dell'intelletto, e qualunque comunicazione – *in primis* quella tra Dio e l'uomo – deve passare per le immagini⁶¹, veicoli di un senso reale (ḥ-q-q), che solo i filosofi sanno scoprire (secondo la particolare interpretazione che Averroè dà di *Cor.* 3,7)⁶². Proprio nel tentativo di sottrarre il testo religioso alla necessità di una traduzione razionale o intellettualistica – e perciò stesso a ogni dimensione fittizia – al-Ġazālī (m. 1111), che pure fa uso di varie metafore nelle sue opere, aveva invece elaborato una teoria dei cinque livelli del reale che, ancorando la profezia alla realtà, rifiutava l'idea filosofica della profezia come metafora per i non intelligenti⁶³.

⁵⁸ M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Einaudi, Torino 2004.

⁵⁹ V. *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, p. 16; cf. Averroè, *L'Accordo ...*, ed. Lucchetta, pp. 129-130.

⁶⁰ In questo senso potrebbe ricordarsi anche la concezione del linguaggio figurato nella lettura mu'tazilita; il linguaggio della metafora della Scrittura intanto è vero, in quanto è letto a partire dal senso ultimo cui l'interpretazione (*ta'wīl*) riconduce.

⁶¹ V. *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, p. 25 e pp. 32-33. Questa tripartizione, che appare implicita in Avicenna, si rintraccia in al-Fārābī (nella discussione logica) e in termini ancora diversi in Isaac Israeli, secondo il quale gli uomini si dividono a seconda della prevalenza in loro di anima vegetativa, animale o razionale (l'intelletto) e solo quelli in cui questa è predominante possono comunicare con il divino. Dio – del resto «modella il suo linguaggio sulla personalità degli uditori» (V. C. Sirat, *La filosofia ebraica ...*, pp. 90-91).

⁶² *Kitāb Faṣl al-Maqāl*, p. 15 e p. 25; cf. Averroè, *L'Accordo ...*, ed. Lucchetta, pp. 127-128 n. 96 e pp. 145-146.

⁶³ Cf. al-Ġazālī, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*. Interprétation et divergence en islam. Texte édité et traduit par Mustapha Hogga, précédé d'une étude « La métaphore, ultime protection de la vérité révélée », Vrin, Paris 2010.

Ma perché le immagini in filosofia? Da una parte, la risposta potrebbe rimandare egualmente alla disparità, quella che i filosofi esibiscono nell'intellezione delle cose: non tutti sono da subito capaci dell'intuizione e della comprensione della verità astratta e, per ragioni essenzialmente didattiche, il filosofo deve cedere alle immagini: la luce o l'acqua che veicolano l'idea della conoscenza e dell'emanazione, o le narrazioni filosofiche che si sono qui appena evocate⁶⁴. A questa risposta se ne affianca tuttavia una quasi opposta: anche le immagini nascondono, e rivelano il loro senso solo a chi le può comprendere. Le immagini si spiegano, insomma, in virtù dell'efficacia didattica o invece iniziatica della finzione; è questa la risposta che si riconosce in Avicenna e si trova, essenzialmente immutata, in Maimonide (m. 1204); la storiografia lo ha sottolineato⁶⁵.

Alla questione della comprensione e dei suoi livelli, si aggiungono tuttavia altri elementi. L'assenso immaginativo (*al-taḥyīl*) dato a un discorso i cui «argomenti» sono le immagini⁶⁶ è quello della poesia e costituisce (ancora secondo Avicenna) una forma di concessione o obbedienza (*id'ān*) alla parola, non alla cosa che questa esprime: ci si arrende cioè non a che la cosa sia così come l'espressione la descrive, ma alla meraviglia e al piacere che ci provoca il discorso (*qawl*) su di essa⁶⁷. La reazione al discorso immaginativo è per Avicenna generi-

⁶⁴ Oltre alla metafora acqua dell'emanazione (come il flusso, per cui v. per esempio Maimonide, *Guida dei Perplessi*, II, 12) o dell'essere (l'Oceano senza rive), essenziale è quella della luce (a partire da Plat. *Rep.* e Arist. *De anima*).

⁶⁵ Per D. Gutas, si spiega così la diversità di stile delle opere avicenniane, v. D. Gutas, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute – University of London, London 1993, pp. 29-76. Cf. S. Stroumsa, «Avicenna's Philosophical Stories ...»; D. C. Riesman, «Avicenna's Enthymeme: A Pointer», *Arabica*, 56, 2009, 529-542; P. Heath, *Allegory and Philosophy ...*; A. Hughes, *The Texture of the Divine*. In termini di traduzione (da una forma di sapere all'altra) – più che di didattica – invita a leggere i racconti M. Sebti, v. «Re-Presentation in Avicenna's Doctrine of Knowledge» in S.M. Mousavian – J.L. Fink (eds.), *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Springer Nature Switzerland 2020, pp. 83-113 e *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde ...*

⁶⁶ V. *Al-Chifā'*. *La Logique. 9. La Poétique*. Texte établi et préface par A. Badawī, Comité pour la Commémoration du millénaire d'Avicenne, Le Caire 1966 (Ibn Sīnā, *Kitāb al-ṣi'r*); cf. I.M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*, Brill, Leiden 1974 (con alcune correzioni al testo); v. inoltre Aristotle. *Poetics*. Editio maior of the Greek text with Historical Introductions and Philological Commentaries by L. Tarān and D. Gutas, Brill, Leiden – Boston 2012 e i testi e i saggi raccolti in G. J. van Gelder – M. Hammond, *Taḥyīl: The Imaginary in Classical Arabic*, Oxbow, Oxford 2008.

⁶⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-ṣi'r*, I, 1, p. 24, 18-25, 2; cf. 7, p. 67, 9: il discorso poetico mira al piacere della meraviglia, alla fascinazione (*al-ta'ḡīb*), non a far comprendere la verità (*al-taḥīm*).

camente ‘psichica’ (*nafsānī*) e coinvolge non l’intelletto, ma le emozioni. La poesia esercita un’influenza sull’anima (*yu’attiru fī-l-nafs*) investendo la sfera morale (l’intelletto pratico) e sensibile (l’immaginativa) dell’uomo⁶⁸. Si può leggere, tra le righe, una sottile opposizione tra ragione ed emozione e il discorso avicenniano si potrebbe associare – non è che un esempio – a quello di Ibn Falaquera (m. 1295) che, rileggendo un tema platonico, difendeva l’impossibilità di conciliare l’impegno con la saggezza (la filosofia) con l’attaccamento alla poesia. La poesia è pericolosa perché persuade gli uomini non per il contenuto o la verità che veicola, ma per la sua bellezza⁶⁹ e questa risposta (l’immagine parla alle emozioni) permette di aggiungere alla domanda che si è sollevata – perché le immagini e dunque perché la finzione – una questione ulteriore: quale è il senso dell’evocazione, della persuasione di cui le immagini sono capaci? I simboli, le metafore, equivalgono completamente a ciò che si comunica con la filosofia?

A spiegare la funzione delle immagini può allora essere convocato anche un altro autore. Un pensatore di Baghdad (che veniva da Tikrīt), Yaḥyā ibn ‘Adī (m. 974), un ‘giacobita’, come per semplificazione si usa dire, che la critica va per altro sempre più avvicinando allo stesso Avicenna. Yaḥyā ibn ‘Adī fa uso di diverse figure per dar conto della Trinità. Si comprende – o si comprenderebbe – la Trinità pensando, cioè, all’immagine di uno specchio riflesso in un altro specchio⁷⁰, a quella del sole che emana i suoi raggi ed è al contempo fonte luminosa, luce, e raggi solari, e infine – più astrattamente – ricorrendo alla rappresentazione suggerita dalla dinamica aristotelica dell’intelletto, che è al contempo soggetto pensante, facoltà di pensare e oggetto pensato (intelligente, intelletto, intelligibile). Ricorrere a un’immagine non significa però – nota Yaḥyā – asserire che ciò che si è preso ad oggetto sia in tutto, ossia sotto ogni aspetto, assimilabile a ciò che si intende rappresentare, e questo precisamente perché «non è possibile che esistano due cose che non abbiano fra loro alcuna differenza» (legge speculare rispetto a quella – che legittima ogni comparazione, e di cui Yaḥyā stesso si serve – secondo cui non possono darsi due cose che siano in tutto diverse): anche l’immagine più

⁶⁸ Ibn Sīnā, *Kitāb al-ṣi’r*; I, 1, p. 24-25; I, 2, p. 32, 20-21; I, 2, p. 34, 9-19; cf. I, 4, p. 46-47.

⁶⁹ Cf. St. Harvey, *Falaquera’s Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987, pp. 128-132 (traduzione italiana a cura di Raffaele Di Noia, *L’“Opuscolo della contesa” di Falaquera: Introduzione alla filosofia ebraica medioevale*, ed. Roberto Gatti, Il Melangolo, Genova 2005). Il discorso è complesso. Ibn Falaquera stesso era un poeta e l’*Epistola del dibattito* è composta in maniera «allegorica e letteraria».

⁷⁰ Per vari esempi e la terminologia dello specchio, V. M. Ullmann, *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992.

somigliante non è *eguale* a ciò che si vuole spiegare con essa. Somigliare è appunto questo: «essere come» e quindi non essere ciò cui si somiglia⁷¹.

Per il filosofo, quindi, le immagini – il ‘come se’ che esse esprimono – sia nel discorso non-filosofico (la profezia e le sue suggestioni) sia in quello filosofico (come negli esempi qui richiamati) rimandano sempre a una verità intellettualmente compresa, ma in quanto immagini, da una parte convincono o invitano a pensare, dall’altra evocano. Le immagini servono allora per comunicare e al contempo nascondere e non possono esaurire la loro funzione in una mera traduzione della verità: hanno una forza evocativa e persuasiva che non è maggiore (e come potrebbe?) di quella della dimostrazione, ma che pure non è quella stessa della dimostrazione. Parlano della realtà intelligibile, ma rimandano a quella sensibile⁷², richiamando così la fondamentale dualità che il platonismo sottostante a questa tradizione riconosce nell’essere umano: sia nel caso dell’uomo velato sia in quello dei cosiddetti racconti ‘visionari’, la finzione o il ‘come se’ da cui dipende l’intera narrazione sono costruiti per fornire un contesto espressivo, per così dire, al modo (e al mondo) intellettuale dell’anima umana. L’uomo velato esibisce la dualità che, secondo Avicenna, costituisce la vita psichica, mettendo tra parentesi il corpo (e dunque sottintendendolo) che costituisce la materia dell’umana esperienza (che pure è presentata come illusoria); i racconti, come il romanzo di *Ḥayy ibn Yaqzān*, descrivono e rappresentano simbolicamente la vita dell’anima intellettuale, la ricerca dell’intellezione e l’incontro con l’intelligenza agente. In altre parole, la finzione sembra dar voce – almeno in questi casi – alla dualità e in questo senso, nelle pieghe di un linguaggio e di un contesto concreti, allude al modo della vita separata o ‘divina’ che, infatti – sostiene Avicenna – non è esperibile se non a tratti⁷³. E significativamente, la dualità qui evocata è spiegata ancora

⁷¹ Cfr. la *Risposta di Yahyā ibn ‘Adī a più questioni che gli pose qualcuno sulle tre Persone e l’unità di Dio* (*Ġawāb ‘an masā’il sa’ala ‘an-hā sā’il fī l-aqānīm al-talāta wa-al-ilāh al-wāhīd*), per cui v. almeno E. Platti, *Jawāb ‘an masā’il sa’alahā ‘anhā sā’il fī l-aqānīm al-thalātha*, in *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, [I ed. online: 2010]. Una presentazione d’insieme in O.L. Lizzini, *Trattato sull’unità* (*Maqāla fī al-tawhīd*). *L’uno, il molteplice e l’unità di Dio*. Traduzione, introduzione e commento della *Maqāla fī al-tawhīd* di Yahyā ibn ‘Adī; testo arabo di Samir Khlalil Samir; Prefazione di G. Endress, GRAC, Bologna 2020.

⁷² È per questo, che le immagini possono persino valere al contrario: al piacere intellettuale nulla può essere paragonato e, nel dar conto dell’energia del Primo, Avicenna propone e al tempo stesso rifiuta la tradizionale immagine della luce; v. *Ilāh*. VIII, 7, p. 363.

⁷³ Cf. *Ilāh*. IX, 7, pp. 425, 15-427, 11. Anche l’escatologia – con le sue immagini – richiama la dualità di anima separata e anima congiunta al corpo.

una volta attraverso un'immagine: per Avicenna (e per la tradizione francescana che da questa immagine resta persuasa) è *come se* l'anima avesse due facce, l'una rivolta verso il basso del mondo e del corpo, l'altra rivolta verso l'alto del cielo e della realtà intellettuale⁷⁴.

La finzione appare allora come una sorta di filo conduttore nella produzione filosofica araba⁷⁵ forse per le stesse ragioni per cui essa lo è per la filosofia *tout court*. Pur opponendosi al discorso vero, essa deve, in effetti, per la filosofia, sempre rimandare ad esso. Se la filosofia è il luogo della verità, la finzione intanto può avere un significato e un valore (pedagogico, politico, religioso etc.), in quanto contiene la verità o ad essa rimanda. L'uomo velato, la profezia, il sogno, i racconti, le analogie e le metafore della filosofia indicano tutti la sfera della verità e perciò stesso – così nella lettura neoplatonica che è il fondo della tradizione araba – della trascendenza. L'anima è in sé sostanza intellettuale e, tuttavia, non è veramente distinta o separata: la struttura dell'anima è duale – questo denunciano la distinzione aristotelica di intelletto teoretico e intelletto pratico e l'elaborazione avicenniana delle due facce dell'anima⁷⁶. L'anima è in sé intelletto (e quindi intelletto teoretico), ma la sua operazione è di necessità *anche* dell'intelletto pratico; la realtà in sé si coglie in termini razionali, ma la vita in cui si è immersi costringe a doverla interpretare *anche* nei termini delle emozioni e delle rappresentazioni che dipendono dal corpo e sono di esso. È questa dualità, all'orizzonte trascesa dalla superiorità dell'intelletto, che, così come spiega la psicologia o, talvolta, l'escatologia, rende conto delle immagini e della finzione: da una parte, l'uomo può vivere la vita dell'intelligenza solo al proprio orizzonte (l'uomo velato anticipa l'escatologia) e la separatezza non si può raccontare se non, per così dire, «per finta»; dall'altra, al modo della filosofia (che è logica), va di necessità affiancato quello della vita sensibile e immaginativa, con la narrazione, la finzione e l'emozione che le sono immancabilmente congiunte⁷⁷.

⁷⁴ *Nafs*, I, 5, p. 38, 12-39, 1.

⁷⁵ Cf. C. A. Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism...*

⁷⁶ Questa dualità viene però assorbita da Avicenna sul piano assoluto della metafisica (lo statut dell'anima è quello stesso delle sostanze separate); v. O. [L.] Lizzini, «Avicenna on the Soul» in *Ishraqiyāt* 9 (2019), 132-150 [versione inglese, rivista e aggiornata di «L'âme chez Avicenne : quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 223-242].

⁷⁷ È anche per via di questa dualità che – secondo Avicenna – le promesse dell'aldilà cristiano non tengono; la separatezza dell'anima in sé è una verità filosofica (si torna all'uomo velato), non un dato per la gente comune; v. *Epistola sulla vita futura*, pp. 94-97.

Si potrebbe allora porre la questione della necessaria inerenza di un certo carattere immaginativo al pensiero. Lo mostrano gli stessi sistemi di questa tradizione: le gerarchie, le interrelazioni del reale o l'emanazione (*fayḍ, aporroia*) – rappresentata attraverso la luce e l'ombra, il fluire dell'acqua, la discesa – sono immagini che chiedono di essere trascese. Ma è possibile trascendere l'immagine ed esaurire la richiesta implicita nel pensiero speculativo? È possibile – si vorrebbe dire – superare la «visione dell'angelo»? Si richiama così la tesi aristotelica per cui l'anima «non pensa mai senza le immagini» (*De anima* III, 7, 431 a 16-17)⁷⁸ e si riconosce la nota fondante degli stessi sistemi qui evocati che, opponendo l'intelligenza pura a quella pratica – sempre legata all'immaginazione – collocano la prima nel mondo celeste, che per l'uomo non è che un orizzonte, un modello, forse, un'utopia⁷⁹.

78 *De anima* III, 7, 431a 16-17: «l'anima non pensa mai senza un'immagine»; «la facoltà intellettuale pensa le forme nelle immagini» (431b 2); il capitolo immediatamente successivo, si conclude invece in questo modo (432a 3-12) «Ora, dato che nessuna cosa, a quanto risulta, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili, sia quelli che si dicono per astrazione, sia quanti sono disposizioni e affezioni dei sensibili. E per questo chi non avesse alcuna sensazione non imparerebbe né comprenderebbe nulla; e per questo, quando uno pensa qualcosa, pensa necessariamente insieme a qualche immagine: le immagini sono infatti come sensazioni, solo che mancano di materia. Tuttavia, l'immaginazione è altro dall'affermazione e dalla negazione, perché il vero e il falso consistono in una connessione di concetti» (trad. di G. Movia). C'è qui del resto, il problema del linguaggio e del pensiero o «discorso interiore». Nel *De interpretatione*, Avicenna fa riferimento all'immaginazione – *ḥayāl* – nello spiegare il rapporto tra parola e significato: v. Ibn Sīnā, *K. al-Šifā'*, *Mantiq*, 'Ibāra I.1, p. 4.8-10. Per associazione, si potrebbe convocare ancora la ps.-*Teologia* di Aristotele in cui il linguaggio esteriore è definito 'immagine' (*mitāl*) del linguaggio interiore (v. per es. ed. A. Badawī, pp. 108-109). Sul rapporto tra logica e linguaggio, con riferimenti analoghi a quelli qui proposti, v. A. De Libera, *Entre Tolède et Hamadan. La Logica d'Avicenne*, in Avicenne. *Logica (Logique du Šifā')*, Introduction doctrinale par A. de Libera, Texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. Hudry, Vrin, Paris 2018, pp. 35-39; cf. A. Key, *Language between God and the Poets: Ma'nā in the Eleventh Century*, University of California Press, Oakland (California) 2018, pp. 167-168.

79 La necessità di questa opposizione – in realtà aporetica come la sua congiunzione – permette allora forse anche di comprendere perché in Avicenna, la dualità si trovi riflessa nel mondo dei cieli: il Principio uno è intelletto (come in al-Fārābī) ma alle intelligenze seguono le sfere che si sostanziano di un corpo e di un'anima che è un intelletto pratico e ha in un certo senso immaginazione (cf. H. Corbin e il discorso sulla «imagination créatrice»); così, da una parte la dualità dell'uomo è come resa eterna nella vita celeste, dall'altra la sovranità della pura intelligenza – che è appunto solo celeste – è definitivamente sancita; dei risvolti etici di questa distinzione, ho discusso in O. [L.] Lizzini, «Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne», in *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*. Études réunies par Ch. Trottmann, École française de Rome, Rome 2009, pp. 207-239.

Bibliografia

1. Fonti

- ‘Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, *Avicenna’s Allegory on the Soul. An Ismaili Interpretation*. An Arabic Edition and English Translation of ‘Alī b. Muḥammad b. al-Walīd’s *al-Risāla al-mufīda*, ed. by W. Madelung, translated and introduced by T. Mayer, B. Tauris Publishers in Association with The Institute of Ismaili Studies, London 2015.
- [Aristotele] Aristotle, *Poetics*, Editio maior of the Greek text with Historical Introductions and Philological Commentaries by L. Tarān and D. Gutas, Brill, Leiden – Boston 2012.
- al-Fārābī, *Alfarabi’s on the Perfect State. K. Mabādi’ ārā ahl al-Madīna al-fāḍila*, A revised Text with Introduction, Translation and Commentary, ed. R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985.
- [al-Jāmī] D̲jāmī, Salāmān ū Absāl, in Haft awrang, ed. Ākā Murtaḍa – Mudarris Gīlānī, s.l. 1992.
- Fitzgerald, E., *Salaman and Absāl, an Allegory translated from the Persian of Jāmi*, Alexander Moring LTD., A. Moring, London 1904.
- Arberry, A.J., *Fitzgerald’s Salaman and Absal*, Cambridge University Press, Cambridge 1956.
- al-Ghazālī, *Le critère de distinction entre l’islam et l’incroyance*. Interprétation et divergence en islam. Texte édité et traduit par Mustapha Hogga, précédé d’une étude « La métaphore, ultime protection de la vérité révélée », Vrin, Paris 2010.
- Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl, tarḡamat Ḥunayn b. Iṣḥāq min al-yūnāniyya*, in ta’līf aš-šayḥ ar-ra’īs Abī ‘Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh b. Sīnā, ed. Amīn Hindiyya, Maṭba’a hindiyya, [Il Cairo] 1908.
- Ibn Falaquera, *L’“Opuscolo della contesa” di Falaquera: Introduzione alla filosofia ebraica medioevale*, ed. Roberto Gatti, traduzione italiana a cura di Raffaele Di Noia, Il Melangolo, Genova 2005).
- Harvey, St., *Falaquera’s Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.
- Ibn al-Nafīs, *Kitāb Fāḍil ibn Nāṭiq*, in Max Meyerhof – Joseph Schacht [ed. e trad.], *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Ibn Rushd, *Kitāb Faṣl al-Maqāl* with its Appendix (Damīma) and an extract from *Kitāb al-kashf ‘an manāhig al-adilla*, Brill, Leiden et al. 1959.

- [Ibn Rushd] Averroè, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*. Traduzione, introduzione e note di F. Lucchetta, Marietti, Genova 1994.
- [Ibn Rushd], Averroè, *L'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994.
- [Ibn Sīnā] Avicenne, *Traités mystiques de Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnâ ou d'Avicenne* [...], Brill, Leiden 1891. Avicenne, *Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Texte arabe publié d'après les manuscrits [...] avec l'explication en français par M. A.F. Mehren, fasc. I-IV., Brill, Leyde 1889-1899
- [Ibn Sīnā] Avicenne, *Le livre des Théorèmes et des Avertissements*. Publié d'après les manuscrits de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissement par J. Forget, Ière partie. Texte arabe, Brill, Leyde 1892 (*K. al- Ishārât wa-l-Tanbīhât*) [rist.: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main 1999].
- [Ibn Sīnā] *Avicenna's De Anima. Being the Psychological Part of K. al-Shifā'*, ed. by F. Rahman, Oxford University Press, London – New York – Toronto 1959.
- Ibn Sīnā, *K. al-Šifā' . Al-Ilāhiyyāt (Al-Shifā' . La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G.C. Anawati / S. Zayed, révision et introduction par I. Madkour. t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M.Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. Madkour, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Le Caire, Ministère de la Culture et de l'Orientalisme, 1960 (Iranian reprint, 1404 h./1984-85).
- [Ibn Sīnā] Avicenne, *Al-Chifā' . La Logique. 9. La Poétique*. Texte établi et préface par A. Badawī, Comité pour la Commémoration du millénaire d'Avicenne, Le Caire 1966 (Ibn Sīnā, *Kitāb al-ši'r*).
- Bausani, A., *Tre trattati mistici dell'Islam*, Nuova realtà, Roma 1961.
- Carra de Vaux, B., «La Kaçīdah d'Avicenne sur l'âme », *Journal Asiatique* 9/14 (1899), 157-173.
- Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Berg international, Paris 1979 (ristampa del II vol. dell'edizione originaria: *Avicenne et le récit visionnaire*. 1. *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān*, texte arabe, ancienne version et commentaire en persan, traduction française et Avant-propos, Société des monuments nationaux, Téhéran 1952; 2. *Étude sur le cycle des récits avicenniens*; 3. *Notes et gloses de la traduction du récit de Ḥayy ibn Yaqzān*, Société des monuments nationaux, Téhéran 1954).
- Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān. Een filosofische allegorie uit Moors Spanje* [trad. e introd. di] Remke Kruk, Bulaaq, Amsterdam 2005.

- Ibn Tufayl, *L'Epistola di Ḥayy ibn Yaqzān*, ed. L. Gauthier con traduzione francese, 1900 (poi *Roman philosophique de Ḥayy ibn Yaqzān*, Beirut 1936; Éditions de la Méditerranée - Éditions Kitāba, Beyrouth - [Paris] 1981).
- Ibn Tufayl, *Le Philosophe autodidacte*, adaptation de la traduction de l'arabe par Léon Gauthier, par Séverine Auffret en collaboration avec Ghassan Ferzli, Mille et une Nuits, Paris 1999.
- Ibn Tufayl's Ḥayy ibn Yaqzān, A philosophical Tale*, translated with an Introduction and Notes by Lenn Evan Goodman, with a New Preface, University of Chicago Press, Chicago – London 2009 (I ed. 2003).
- Brenet, J-B., *Robinson de Guadix. Une adaptation de l'épître d'Ibn Tufayl, Vivant fils d'Éveillé*, [prefazione di K. Daoud], Verdier, Paris 2020.
- Carusi, P. [a cura di], *Epistola di Ḥayy ibn Yaqzan. I segreti della filosofia orientale*, prefazione di A. Bausani, Rusconi, Milano 1983.
- Kukkonen, T., *Ibn Tufayl. Living the Life of Reason*, Oneworld, London 2014.
- de Quatremère, É. M., *Le philosophe sans maître*, dir. J.B. Brenet, Rivages, Paris 2021.
- Maimonide, *La Guida dei perplessi*, [traduzione a cura di] M. Zonta, Utet, Torino 2003.
- [Suhrawardī] Sohrawardī, *L'archange empourpré : quinze traités et récits mystiques* [trad., introd e note] di Henry Corbin, Fayard, Paris 1976
- Suhrawardī, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text*, [ed., trad. e introduzione di] Wheeler M. Thackston, Mazda, Costa Mesa [California] 1999 [1982].
- Yaḥyā ibn 'Adī, *Ġawāb 'an masā'il sa'ala 'an-hā sā'il fī l-aqānīm al-talāta wa-al-ilāh al-wāḥid* [Risposta di Yaḥyā ibn 'Adī a più questioni che gli pose qualcuno sulle tre Persone e l'unità di Dio] in A. Périer, *Petits traités apologetiques de Yaḥyā ben 'Adī*. Texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français par Augustin Périer. Thèse complémentaire pour le doctorat ès-Lettres présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris, Gabalda – Geuthner, Paris 1920, pp. 28-43.

2. Studi

- Adamson, P. – F. Benevich, «The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument», *Journal of the American Philosophical Association* 4 (2018) 147-164.

- Alpina, T., «The soul of, the soul in itself and the Flying Man Experiment», *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2018) 187–224
 — *Subject, Definition, Activity. Framing Avicenna's Science of the Soul*, de Gruyter, Berlin 2021.
- Amir-Moezzi M.A., *Le Voyage initiatique en terre d'Islam: Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain 1996.
- Barfield, R., *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Bertolacci, A., «Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting Point of a Lasting Debate» in A. Akasoy – G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht – New York 2013, pp. 37-53.
- Bettetini, M., *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Einaudi, Torino 2004.
- Brown, J.R. – Yiftach, F., «Thought Experiments», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/thought-experiment/>>.
- Coccia, E., *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Rivages, Paris 2016 (trad. italiana *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018).
- Conrad, L.I., *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996.
- D'Ancona, C., «Degrees of Abstraction in Avicenna», in S. Knuuttila – P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, New York 2008, pp. 47-72.
- Dahiyat, I.M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*, Brill, Leiden 1974.
- De Callatay, G., «Did the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' Inspire Ibn Ṭufayl for his Yaqdhān?», *Ishraq* 4 (2013) 82–89.
 — «The Two Islands Allegory in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā': a walk through philosophical metaphors and literary motifs», *Ishraq* 4 (2013) 71–81.
- De Libera, A., *Entre Tolède et Hamadan. La Logica d'Avicenne*, in Avicenne. *Logica (Logique du Šifā')*, Introduction doctrinale par A. de Libera, Texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. Hudry, Vrin, Paris 2018.
- Dehgan, I., «Jāmī's Salāmān and Absāl», *Journal of Near Eastern Studies*, 30 (1971) 118-126.
- Dubé, J., «Ḥayy ibn Yaqzān's Parable of the Two Generous Men in Avicenna's

- Decree and Determination (*R. fī l-Qaḍā' wal-qadar*)», *Intellectual History of the Islamicate World* (2019) 35-60.
- Dump, J.D., «Review of A.J. Arberry, Fitzgerald's Salaman and Absal», *The Review of English Studies*, 9, 1958, 227-229.
- Fancy, N., *The Virtuous Son of the Rational. A traditionalist's response to the Falāsifa*, in Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy*, Brepols, Turnhout 2009, pp. 219-247.
- Germann, N., «Learning by Oneself: Ḥayy ibn Yaḡzān, Autodidacticism and the Autonomy of Reason» in A. Speer – T. Jeschke (Hrsg.), *Schüler und Meister/ Disciples and Masters*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 613-637.
- «Philosophizing without Philosophy? On the Concept of Philosophy in Ibn Tufayl's Ḥayy ibn Yaḡzan», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 75 (2008) 97-127.
- Goichon, A.M., *Le Récit de Hayy Ibn Yaḡzān commenté par des textes d'Avicenne*. Avant-propos, traductions, explications et notes, Desclée de Brouwer, Paris 1959.
- Günther, S., «'A Glimpse of the Mystery of Mysteries': Ibn Tufayl on Learning and Spirituality without Prophets and Scriptures», in S. Schmidtke (ed.), *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935–2018*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, USA 2018, pp. 251-261.
- Gutas, D., «Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature, Contents, Transmission», in *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), 159-180 (in traduzione italiana in Id. *Avicenna e la tradizione aristotelica*, Edizioni di Pagina, Bari 2007, trad. di M. Benedetto).
- «Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy», *Oriens* 34 (1994) 222-241.
- «Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna», in Montgomery, J.E. (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard Frank*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (Ma.) 2006, pp. 337-354.
- «Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna», in M.C. Pacheco – J. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale de la Philosophie Médiévale, Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, pp. 351-372.
- *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac*,

- Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute – University of London, London 1993, pp. 29-76.
- *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, Brill, Leiden 2014.
- Hasse, D. N., «Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources», in P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London – Torino, pp. 150–175.
- Heath, M., *Ancient Philosophical Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Heath, P., *Disorientation and Reorientation in Ibn Sīnā's Epistle of the Bird*, in M.M. Mazzoui – V.B. Moreen (eds.), *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, University of Utah Press, Salt Lake City 1990, pp. 163-183.
- *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, with a translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992.
- «Ibn Sīnā's Journey of the Soul», *Journal of Turkish Studies* 18 (1994) 91-102.
- «Allegory in Islamic Literatures», in R. Copeland – P. Struck, *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 83-100.
- Hughes, A., «The Three Worlds of ibn Ezra's *Hay ben Meqitz*», *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 11 (2002) 1–24.
- *The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 2004.
- Idris, M., «Producing Islamic philosophy: The life and afterlives of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān in Global History, 1882–1947», *European Journal of Political Theory*, 15 (2016) 382-403.
- Ierodiakonou, K. – Roux, S. (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Brill, Leiden – Boston 2011.
- Ivry, A.L., «The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy», in Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill, Leiden 2000, pp. 151–178.
- Joose, P., «An example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salaman and Absal», *Journal of Semitic Studies*, 38 (1993) 279-293.

- Kaukua, J., *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- «The Flying and the Masked Man, One More Time: Comments on Peter Adamson and Fedor Benevich, ‘The Thought Experimental Method: Avicenna’s Flying Man Argument’», *Journal of the American Philosophical Association*, 6 (2020) 285-296.
- Key, A., *Language between God and the Poets: Ma‘nā in the Eleventh Century*, University of California Press, Oakland (California) 2018.
- Kruk, R., «A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition», *Journal of Semitic Studies*, 35 (1990) 265–282.
- Kukkonen, T., *Ibn Ṭufayl and the wisdom of the East. On apprehending the Divine*, in Panayiota Vassilopoulou – Stephen R. L. Clark (eds.), *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, Palgrave Macmillan, Houndmills – New York 2009, pp. 87–102.
- Levin, I., *Abraham Ibn Ezra Reader: Annotated texts with Introductions and Commentaries*, Israel Matz, New York Tel Aviv 1985.
- Lingwood, C.G., *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran. New Perspectives on Jāmī’s Salāmān va Absāl*, Brill, Leiden – Boston 2014.
- Lizzini, O.[L.], «Desiderio di sapere, piacere dell’intelletto ed elitarismo: intorno all’escatologia di Avicenna», in *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (2016) 75-92 (Studi in onore di Francesca Lucchetta).
- «Avicenna on the Soul» in *Ishraqiyāt* 9 (2019), pp. 132-150 [revised version and English translation of «L’âme chez Avicenne : quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), pp. 223-242].].
- «Representation and Reality: on the definition of imaginative prophecy in Avicenna», in B. Bydén – F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, Springer, Amsterdam 2018, pp. 133-154.
- «The pleasure of knowledge and the quietude of the soul in Avicenna (*Ilāhiyyāt*, VII, 7 and IX, 7)», *Quaestio* 15 (2015) 265-273
- «Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne», in *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance. Études réunies par Ch. Trottmann*, École française de Rome, Rome 2009, pp. 207-239.
- *Avicenna*, Carocci, Roma 2012.
- *Trattato sull’unità (Maqāla fī al-tawhīd). L’uno, il molteplice e l’unità di Dio.*

- Traduzione, introduzione e commento della *Maqāla fī al-tawhīd* di Yahyā ibn ‘Adī; testo arabo di Samir Khlalil Samir; Prefazione di G. Endress, GRAC, Bologna 2020.
- Madelung, W., «An Ismaili Interpretation of Ibn Sīnā’s *Qaṣīdat al-nafs*», in T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, I.B. Tauris in Association with the Institute of Ismaili Studies, London 2005.
- Marcotte, R., «Suhrawardi», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/suhrawardi/>.
- Martini Bonadeo, C., «La rivelazione, la profezia, il profeta e la sua facoltà immaginativa nelle opere di Abu Nasr Al-Farabi», in A. Palazzo – A. Rodolfi (ed.), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, Ed. del Galluzzo, Firenze 2020.
- Michot, J.[Y.], *La destinée de l’homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma’ād) et l’imagination*, Peeters, Louvain 1986.
- Nasr, S.H., *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardī-Ibn ‘Arabī*, Caravan Books Delmar, New York 1976 [1969 I ed].
- Nuseibeh, S., «Al-‘Aql al-Qudṣī. Avicenna’s Subjective Theory of Knowledge», *Studia Islamica* 69 (1989) 39-54.
- Pines, Sh., «The Origin of the Tale of Salāmān and Absāl: A Possible Indian Influence», in Sarah Stroumsa (ed.), *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3: *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Magnes, Jerusalem 1996, pp. 351–352.
- Platti, E., *Jawāb ‘an masā’il sa’alahā ‘anhā sā’il fī l-aqānīm al-thalātha*, in *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, [I ed. online: 2010].
- Portelli, J.P., «The Myth that Avicenna reproduced Aristotle’s concept of imagination in *De anima*», *Scripta Mediterranea* 3 (1982) 122-134.
- Pseudo-Baḥya, *Kitāb ma’ānī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele von einem ungenannten auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque Nationale herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen von I. Goldziher*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907.
- Rapoport, M.A., «Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII-X of Ibn Sīnā’s *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*», *Oriens*, 47 (2019) 145-196
- Rashed, M., «Chose, Item et distinction: l’Homme Volant d’Avicenne avec et contre Abū Hašim al-Ġubbā’ī», *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2018) 167-185.

- Regnier, D., «Imagination in the *Theology of Aristotle*», *Journal of the History of Philosophy* 57 (2019) 181–204.
- Riesman, D. C., «Avicenna's Enthymeme: A Pointer», *Arabica*, 56, 2009, 529-542.
- Rosen, S., *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, Routledge, New York – London 1998.
- Schmidt, H.-P., «Simorg», in *Encyclopaedia Iranica*, Online edition 2002.
- Sebti, M., «Avicenna's 'Flying Man' Argument as a Proof of the Immateriality of the Soul», in E. Coda – C. Martini-Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Age. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche, Vrin, Paris 2014*, pp. 531-543
- «Re-Presentation in Avicenna's Doctrine of Knowledge» in S.M. Mousavian – J.L. Fink (eds.), *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Springer Nature Switzerland 2020, pp. 83-113.
- *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, Les éditions du Cerf, Paris 2021.
- Shaw, W.M.K., *What is Islamic Art? Between Religion and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Sirat, C., *La filosofia ebraica medievale secondo testi editi e inediti*, Paideia, Brescia 1990.
- Somma, B., *Models of Desire in Graeco-Arabic Philosophy. From Plotinus to Ibn Tufayl*, Brill, Leiden – Boston 2021.
- «Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted», *Arabica*, 39 (1992), 183-206.
- «The Makeover of Ḥayy Transformations of the Sage's Image from Avicenna to Ibn Ṭufayl», *Oriens*, (2021) 1-34.
- Taghi, S., *The Two Wings of Wisdom. Mysticism and Philosophy in the Risālat ut-Tair of Ibn Sīna*, Coronet Books [Uppsala Universitet], Uppsala 2000.
- Teule, H.G.B., «The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebraeus' Translation of Avicenna's [sic] *K. al-Isharat wa-l-tanbihat*. First Soundings», in van Ginkel, J.J. –Murre-van den Berg, H.L. – van Lint, T.M. (eds.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, Leuven – Paris – Dudley Ma. 2005, pp. 167-184.
- Ullmann, M., *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992.

- Vajda, G., «D'une attestation peu connue du thème du 'philosophe autodidacte'», *Al-Andalus* 31 (1966) 379-383.
- Vajda, G., « Notes philologiques en marge du 'Récit de Hayy ibn Yaqzān' », *Arabica*, 7 (1960) 85-87.
- Vallat, Ph., « Vrai philosophe et faux prophète selon Farabi. Aspects historiques et théoriques de l'art du symbole », in D. De Smet – M. Sebti – G. de Callatay (eds.), *Miroir et Savoir*, Leuven University Press, Leuven 2008, pp. 117-143.
- van Gelder, G. J. – Hammond, M., *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic*, Oxbow, Oxford 2008.
- Von Doetinchem de Rande, R.A., «An Exceptional Sage and the Need for the Messenger. The Politics of *fitra* in a Twelfth Century Tale », *Arabic Sciences and Philosophy* 29 (2019), pp. 207–226.
- Zargar, C. A., *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*, Oneworld, London 2017.
- Zimmermann, F.W., «The Origins of the So-Called Theology of Aristotle», in Jill Kraye – W.F. Ryan – C.B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and Other Texts*, Warburg Institute, London 1986, pp. 143-149.
- Zouggar, N., « Contribution à l'étude de la tradition de commentaires sur le *Poème de l'âme (al-Qaṣīda al-‘ayniyya)* d'Avicenne », *Mélanges de l'Université St. Joseph* 32 (2017) 67-79.