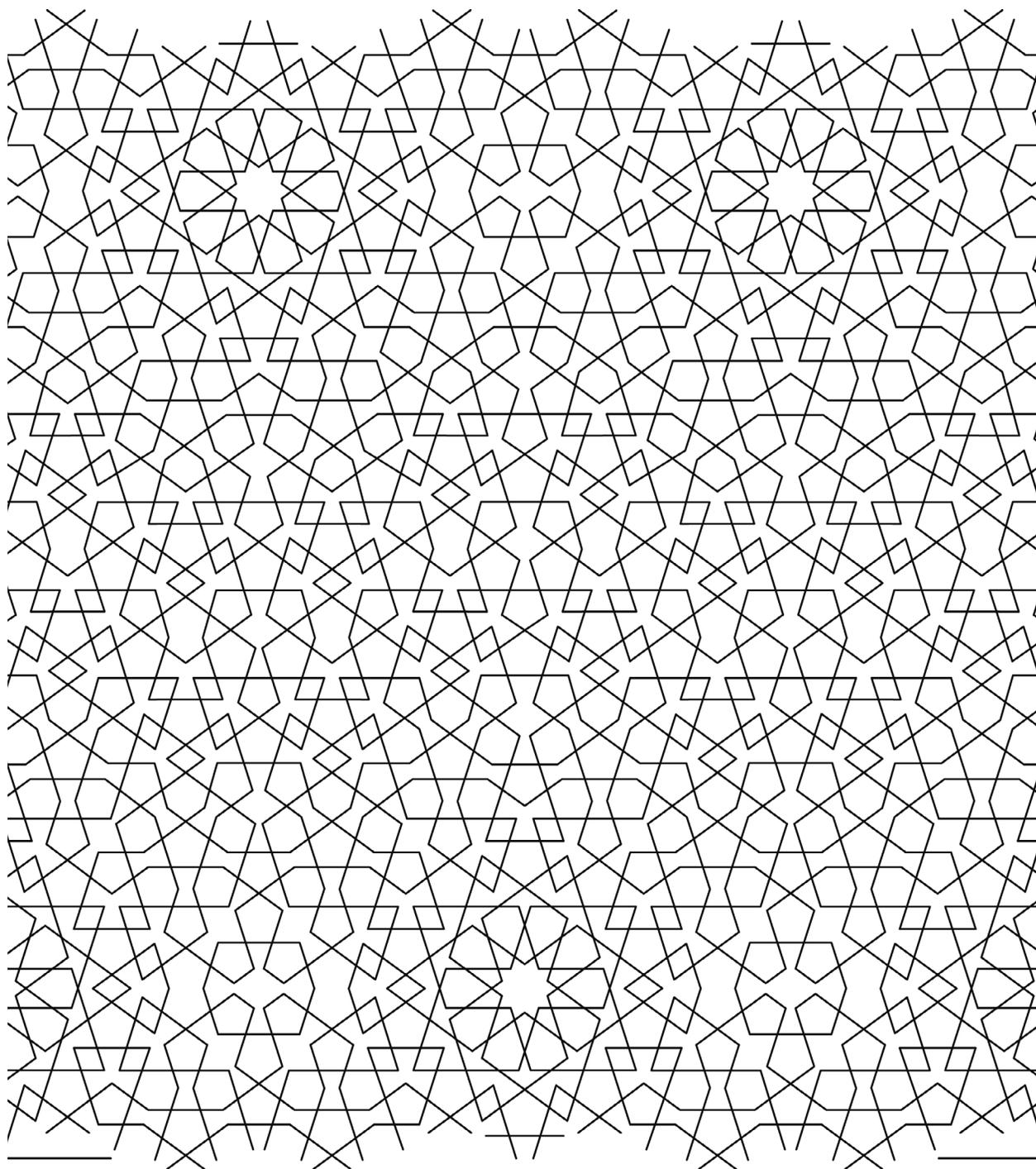


⋮

IBN 'ARABĪ: IL LIBRO DELLA CONOSCENZA

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Un'opera dal titolo *Il libro della conoscenza* (*Kitāb al-ma'rifa*) è riportata nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso ⁽¹⁾, e nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadruddīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽²⁾; inoltre essa è menzionata nelle *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ⁽³⁾, nel *Kitāb al-ḡawāb al-mustaqīm* ⁽⁴⁾, e nel *Kitāb ad-dahā'ir wa-l-a'lāq* ⁽⁵⁾.

Osman Yahya nella sua monumentale *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, a pag. 372-373, dedica a quest'opera la notizia 433 ⁽⁶⁾ del suo Repertorio Generale [d'ora in poi RG] e ne elenca 18 manoscritti. Grazie al prezioso contributo di Julian Cook, della MIAS di Oxford ⁽⁷⁾, ho avuto maggiori dettagli sul contenuto di 13 di questi manoscritti ed ho verificato che si riferiscono in realtà a tre testi diversi, aventi tutti in comune la suddivisione in questioni: il primo è il “Credo dell'élite della gente di Allah”, che costituisce il terzo credo riportato nell'Introduzione (*muqaddima*) della seconda redazione delle *Futūḥāt* ⁽⁸⁾ e che contiene 65 questioni ⁽⁹⁾; il secondo è un'opera che contiene 53 o 54 questioni ⁽¹⁰⁾; il terzo è un'opera che contiene 263 questioni e che ha un *incipit* diverso da quello dell'opera precedente ⁽¹¹⁾. Quale di questi testi è dunque l'opera a cui fa riferimento Ibn 'Arabī?

1 Si tratta del *Fihrist al-musannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata con il numero 185 nell'edizione di Affifi del 1953, mentre nell'edizione di 'Awwād del 1954 è assente, e dell'*Iḡāza li-l-malik al-Muzaffar*, un diploma di autorizzazione all'insegnamento delle sue opere, redatto nell'anno 632 dall'Egira per il Re di Damasco, ove l'opera è menzionata al numero 191 dell'elenco nell'edizione di Badawī del 1955.

2 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore “Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī”, pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, No. 3 (July 1997), pag. 161-181, in particolare a pag. 166 e 171.

3 *Il libro della conoscenza* è citato nell'Introduzione [I 38.24 e 46.4], nel cap. 17 [I 163.7], nel cap. 73, questione XXXVIII [II 66.12] e questione XCVII [II 99.30] e nel cap. 235 [II 536.20]. Dopo il *Kitāb mawāqī'an-nuḡūm* ed il *Kitāb inṣā' ad-dawā'ir*, il *Kitāb al-ma'rifa* è tra le opere che Ibn 'Arabī cita più spesso nelle *Futūḥāt*.

4 Nella questione XXXII a pag. 190 dell'edizione riportata in nota da Osman Yahya nella sua edizione del *Kitāb ḥatm al-awliyā'* di at-Tirmidī, Imprimerie Catholique, Beirut, 1965.

5 A pag. 126 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beirut, 1999.

6 Il titolo della notizia è *Kitāb al-masā'il*, e tra le varianti di esso è riportato *Kitāb al-ma'rifa*.

7 Comunicazione personale del 22 novembre 2019.

8 Nella prima redazione, completata nell'anno 629 dall'Egira, l'introduzione si concludeva con il primo credo (*'aqida*), quello della massa della gente dell'Islām, mentre nella seconda redazione, completata nell'anno 636 dall'Egira, Ibn 'Arabī ha aggiunto il credo dei principianti colti, ed il credo dell'élite della gente di Allah.

9 Questo testo si trova nei manoscritti Shehit Ali 1342, Bayazid 8013 e Berlin 1987.

10 Questo testo si trova nei manoscritti Shehit Ali 1341, Carullah 986 e 2080, Fayzullah 2119, Fatih 5322, Laleli 1341, e Uppsala 162.

11 Questo testo si trova nel manoscritto Esad Efendi 1477.

Il primo può essere facilmente escluso, poiché proprio nell'introduzione (*muqaddima*) della seconda redazione delle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī menziona due volte *Il libro della conoscenza* come un'opera redatta in precedenza ⁽¹²⁾: restano quindi gli altri due testi.

Osman Yahya afferma che: “solo la copia Esad Ef. 1477 [cioè il terzo testo] è completa e, secondo noi, la sola che corrisponda veramente al titolo dato da Ibn ʿArabī, *K. al-Maʿrifā*. È anche in questa copia che troviamo numerosi paragrafi aventi per titolo: *Masʿala* [cioè questione] che hanno la loro corrispondenza completa nel *K. al-Taḡalliyāt* dell'autore. Secondo le indicazioni di Ibn ʿArabī (*Fut. I*, 38), il *K. al-Masāʾil* sarebbe una sorta di riassunto del *K. al-Maʿrifā*” ⁽¹³⁾.

Di questo terzo testo in realtà esistono almeno 10 manoscritti, aventi tutti in comune lo stesso *incipit*, *al-ḥamdu li-llāhi alladī ḥaḡaba-nā bi-hi ʿan-hu*, e in quasi tutti i casi un numero di questioni superiore a 200 ⁽¹⁴⁾. Osman Yahya aveva riconosciuto nella copia Esad Efendi 1477 alcuni brani tratti dal *Kitāb at-Taḡalliyāt* ⁽¹⁵⁾, ma le opere di Ibn ʿArabī da cui sono ricavate le questioni sono ben 16, ed oltre a queste vi sono 10 questioni tratte da opere di al-Gazālī, 14 questioni tratte dal *Kitāb al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* di al-Qāṣānī (m. 730 H) e 25 questioni tratte dal *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam* di al-Qayṣarī (m. 751 H).

Si tratta quindi certamente di un'opera apocrifa, redatta più di un secolo dopo la morte di Ibn ʿArabī, verosimilmente da un discepolo di al-Qāṣānī ⁽¹⁶⁾ che ha raccolto tutto questo materiale non per se stesso ma per altri ⁽¹⁷⁾.

12 *Futūḥāt*, Introduzione [I 38.24 e 46.4].

13 Osman Yahya intende dire che il secondo testo, quello con 53 o 54 questioni è un riassunto del terzo testo, che contiene più di 200 questioni, ma a parte il fatto che nel secondo testo vi sono solo 8 questioni che hanno la loro corrispondenza nel terzo, va anche osservato che Ibn ʿArabī non ha affermato che il *Kitāb al-masāʾil* sarebbe una sorta di riassunto del *Kitāb al-maʿrifā*. Ciò che afferma nel punto delle *Futūḥāt* citato da Osman Yahya [I 38.24] è che il contenuto del credo dell'élite della gente di Allah, cioè il primo testo, era già stato da lui sviluppato in una precedente opera, cioè il *Kitāb al-maʿrifā*. Il termine riassunto (*iḥtiṣār*) ricorre in effetti due righe prima [I 38.22], ma è riferito al credo precedente, la cui esposizione è basata sul *Kitāb al-iqtisād fī l-iʿtiqād* di al-Gazālī, come Ibn ʿArabī stesso precisa.

14 L'eccezione è costituita dal manoscritto Yemen Aḥqāf 2056, probabilmente il più antico tra quelli noti, che annovera solo 88 questioni. Il manoscritto Escurial 417 ne ha 234, il Carullah 2120 225, l'Esad Efendi 1477 262, il Dār al-kutub al-miṣriyya 1221 ed il Tunis Nationale 8572 223, e il Dār al-kutub al-miṣriyya 771 296. Confrontando questi sette testi [degli altri tre non ho copia né ulteriori informazioni] ho identificato 306 questioni, il che significa che la maggior parte delle questioni sono comuni, e nel 90% dei casi sono riuscito a risalire alla fonte da cui il loro testo è stato ricavato, talora con aggiunte ed omissioni.

15 A pag. 189 della sua *Histoire* Osman Yahya esclude l'autenticità di un'opera [RG 99] attribuita ad Ibn ʿArabī sulla base della presenza di estratti del *Kitāb at-taḡalliyāt*. Non è chiaro perché nel caso del manoscritto Esad Efendi 1477 tale criterio non potesse applicarsi.

16 A pag. 147r del manoscritto Esad Efendi 1477 si legge: “Tra ciò che si è trovato scritto dal nostro Maestro dopo la sua morte vi è...” e segue una definizione tratta dal *Kitāb al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* di al-Qāṣānī. Questa è l'unica occasione in cui si riscontra l'espressione “il nostro Maestro”, mentre le citazioni di testi di Ibn ʿArabī sono per lo più anonime o precedute in una dozzina di casi dalla formula: “il Maestro ha detto”.

17 Nella questione 152 dei due manoscritti conservati al Cairo ed editi da Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ con il titolo di

Anche questo testo può dunque essere escluso, tanto più che con la sola eccezione del manoscritto Dār al-kutub al-miṣriyya 771 tutti gli altri manoscritti riportano come titolo *Kitāb al-masā'il*.

Restano quindi due possibilità: o il *Kitāb al-ma'rifa* è una delle tante opere di Ibn 'Arabī di cui non sono rimasti manoscritti noti, oppure può trattarsi del secondo testo incluso da Osman Yahya nella voce RG 433. Per accertare quest'ultima possibilità basterebbe un manoscritto olografo di Ibn 'Arabī o dotato di un suo certificato di lettura autografo, ma purtroppo i manoscritti noti di questo testo sono solo copie non certificate, per cui è necessario ricorrere a criteri di verifica indiretti.

Un primo criterio da soddisfare è quello dell'articolazione in questioni del *Kitāb al-ma'rifa*. Ibn 'Arabī pur citandolo una decina di volte dà solo alcune indicazioni sul suo contenuto ma non fa mai riferimento al fatto che il testo sia suddiviso in questioni allo stesso modo del Credo dell'élite della gente di Allah. La conferma viene data da Ibn Sawdakīn ⁽¹⁸⁾ nel suo *Kitāb wasā'il as-sā'il* [RG 436] ⁽¹⁹⁾, in cui riporta alcuni insegnamenti ricevuti direttamente da Ibn 'Arabī: nella sezione XXIV di quest'opera si legge: “tra le cose che ho sentito da lui a commento delle questioni del suo libro intitolato *La conoscenza...*”. La stessa affermazione si trova nella sezione XLI di un altro testo di Ibn Sawdakīn, il *Kitāb lawāqih al-asrār wa-lawā'ih al-anwār* [RG 368a], recentemente edito da 'Abd al-Bāqī Miftāḥ, Dār Nīnawā, Damasco, 2019.

Il secondo criterio da soddisfare è quello della corrispondenza tra il contenuto del testo che abbiamo a disposizione con il testo del credo dell'élite della gente di Allah, riportato nelle *Futūḥāt*. Il fatto che nel primo di questi due testi vi siano 53 o 54 questioni e nel secondo 65 non osta a questa corrispondenza, poiché Ibn 'Arabī non afferma che i due testi sono identici, ma solo che trattano degli stessi argomenti, tant'è che in un altro punto delle *Futūḥāt* [I 46.4] parla del primo *Libro della conoscenza* ⁽²⁰⁾, lasciando intendere che il credo dell'élite della gente di Allah fosse una seconda redazione, diversa dalla prima ⁽²¹⁾.

Kitāb al-ma'rifa, Dār al-Mutanabbī, Beirut, 1993, si legge: “Non ho menzionato per te questa questione se non perché conoscessi qual è la tua dimora presso Allah”.

18 Su questo compagno di Ibn 'Arabī si possono consultare le pag. 195-197 di *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, di Claude Addas, Gallimard, 1989.

19 Quest'opera è stata edita e tradotta da Manfred Profitlich in *Die Terminologie Ibn 'Arabīs im Kitāb wasā'il as-sā'il des Ibn Saudakīn*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breslau, 1973.

20 Nell'edizione di Osman Yahya si trova inspiegabilmente *Kitāb al-ma'rifa al-ūlā*, cioè il *Libro della conoscenza prima*, malgrado nel manoscritto olografo di Ibn 'Arabī da lui utilizzato si legga chiaramente *al-awwal* [di genere maschile e quindi riferito al libro] e non *al-ūlā* [di genere femminile e quindi riferito alla conoscenza]. Va anche osservato che alla fine del terzo credo vi sono tre certificati di lettura, i primi due risalenti all'anno 633 dall'Egira ed il terzo all'anno 634 dall'Egira: i primi due si riferiscono all'insieme della terza parte (*ḡuz'*) che include tutta l'introduzione, mentre il terzo certificato si riferisce all'insieme del *Libro della conoscenza*. D'altra parte alla fine della seconda parte vi sono solo due certificati di lettura, risalenti all'anno 633 dall'Egira, per cui è possibile che il terzo certificato di lettura si riferisca esclusivamente al terzo credo e non a tutta l'introduzione: se così fosse la denominazione di *Libro della conoscenza* indicherebbe che il terzo credo corrisponde alla sua seconda versione.

21 Se si fosse trattato dello stesso testo non avrebbe senso l'inclusione del *Kitāb al-ma'rifa* in aggiunta alle *Futūḥāt* nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadrud-dīn al-Qūnawī insieme all'autore.

⋮

Nella tabella seguente ho riportato nelle colonne M i numeri progressivi delle questioni del presunto *Kitāb al-maʿrifā* e nelle colonne C i numeri progressivi delle questioni del credo dell'élite ad esse corrispondenti nella forma o nel contenuto.

	M	C	M	C	M	C	M	C
Sezione	I		XIV		XXVIII		XLII	XII
I	II		XV		XXIX	XLIII	XLIII	LIV
II	III		XVI	XIII	XXX	XXXVIII	XLIV	
III	IV e V		XVII	XXXV e XLIV	XXXI	XXX e LXI	XLV	
IV	VI		XVIII	XIV	XXXII	XLV	XLVI	XXVII e L
V			XIX	XV	XXXIII		XLVII	L
VI			XX	XVI	XXXIV	XIX e XLVI	XLVIII	LI
VII	VII		XXI	XVII	XXXV		XLIX	LIII
VIII	VIII		XXII	XVIII	XXXVI	XLVII	L	XXV e XXVIII
IX			XXIII	XIX	XXXVII		LI	XLII
X	IX e X		XXIV	XX	XXXVIII	XLVIII	LII	XLI
XI	LVII		XXV	XXI	XXXIX	XLIX	LIII	
XII	LVIII		XXVI	LV	XL	XLIX	LIV	
XIII			XXVII		XLI			

Ho riportato in allegato, dopo la traduzione del *Libro della conoscenza*, la traduzione di questo credo, ove ho indicato più in dettaglio nelle note le corrispondenze e le differenze tra i due testi.

Vi sono complessivamente 16 questioni del *Kitāb al-maʿrifā* che non sono sviluppate nel credo e viceversa 23 questioni del credo che non sono trattate nel *Kitāb al-maʿrifā*.

Due terzi delle questioni sono sviluppate in entrambi i testi ed in otto casi il credo riprende testualmente il contenuto dell'altro testo; in realtà, in assenza di un documento originale potrebbe anche essere il contrario, cioè che il testo del *Kitāb al-maʿrifā* che abbiamo a disposizione riprenda molti contenuti del credo talora anche testualmente, ma affronteremo a breve questo problema. In ogni caso il primo criterio si può considerare soddisfatto.

Il terzo criterio da soddisfare è verificare che i contenuti del *Kitāb al-maʿrifā* che Ibn ʿArabī riporta in altri punti della sua opera si ritrovino nel testo in esame.

1) Nella questione LVII del credo [I 46.4] Ibn ‘Arabī afferma: “Nel primo *Libro della conoscenza* abbiamo enunciato gli aspetti delle conoscenze che appartengono all’Intelletto nel Mondo e non abbiamo spiegato da dove abbiamo tratto quella enumerazione. Sappi che l’Intelletto ha 360 volti ad ognuno dei quali corrispondono, dal lato del Vero, il Potente, 360 volti ognuno dei quali gli elargisce una scienza che non è data dagli altri volti. Se moltiplichiamo i volti dell’Intelletto per i volti dell’apprendimento, il risultato è il numero delle scienze che appartengono all’Intelletto, iscritte nella Tavola Custodita, che è l’Anima [Universale]”. Nella questione XI del presunto *Kitāb al-ma‘rifa* si legge: “Quando Egli diede esistenza a questo primo essere apparvero in lui 360 volti rivolti alla Presenza divina ed il Vero, sia Egli esaltato, effuse su di lui parte della Sua Scienza in misura delle predisposizioni all’accettazione che aveva esistenziato in lui, e la sua accettazione fu di 46.656.000 specie”; non solo vi è corrispondenza ma vi è anche una successione logica tra i due testi, che contrasta con l’ipotesi di una redazione apocrifia del secondo testo.

2) Nel cap. 17 delle *Futūhāt* [I 163.7] si legge: “Questione. Il concetto esteriore di invenzione è l’assenza del modello nel Testimone (*šāhid*). Com’è possibile l’invenzione riguardo ad una cosa che non ha mai cessato di essere attestata da Lui, sia Egli esaltato, ed oggetto di scienza, come abbiamo affermato riguardo alla Scienza che ha Allah delle cose?” e nella seconda redazione Ibn ‘Arabī ha aggiunto: “nel *Libro della conoscenza di Allah (kitāb al-ma‘rifa bi-llāh)*”⁽²²⁾. Il tema dell’invenzione è trattato sia nella questione LIV del credo che nella questione XLIII del presunto *Kitāb al-ma‘rifa*, ma solo nella prima vi è un riferimento ad Allah, senza però una esplicita connessione dell’impossibilità per Lui dell’invenzione con la Sua scienza eterna delle cose. Ciò che stupisce è che il tema dell’invenzione era stato ampiamente trattato nella seconda sezione del cap. 2 [I 90.22 a 91.14] con un palese riferimento alla Scienza che ha Allah delle cose.

3) La questione XXXVIII del cap. 73 recita [II 66.3]: “Cos’è l’autorizzazione (*idn*)⁽²³⁾ da parte del nostro Signore riguardo all’obbedienza ed alla disobbedienza?”, ed Ibn ‘Arabī risponde: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Invero Allah non ordina le turpitudini” (Cor. VII-28), quindi l’autorizzazione in cui sono associate l’obbedienza e la disobbedienza è l’autorizzazione divina affinché in colui che è autorizzato vi sia un atto, indipendentemente dal giudizio. Il Suo giudicare le cose come obbedienza e disobbedienza è identico alla Sua Scienza di esse in questa situazione e non è voluto; quindi il regime [o il giudizio] non è oggetto del comando, bensì è ciò che è soggetto al regime [o al giudizio] ad essere voluto e ad essere oggetto del comando. Dunque non è possibile l’autorizzazione riguardo all’obbedienza ed alla disobe-

22 Questo titolo non ricorre in nessun’altra delle opere note di Ibn ‘Arabī. Nelle note alla sua edizione delle *Futūhāt*, Vol. II, pag. 59, Osman Yahya ritiene che si tratti del *Libro della conoscenza*.

23 Nel cap. 74 II 142.35] Ibn ‘Arabī precisa che l’autorizzazione è il Comando divino.

⋮

dienza in quanto tali”, e dopo un ulteriore sviluppo conclude [II 66.12] con: “ci siamo già espressi in merito a questo argomento nel nostro *Libro della conoscenza*” (24). Questo argomento è affrontato nella questione XXXVI del credo ma non vi è una questione corrispondente nel testo del *Libro della conoscenza* di cui disponiamo.

4) Nella questione XCVII del cap. 73 [II 99.30] Ibn ʿArabī afferma: “Nel *Libro della conoscenza* abbiamo detto: “Il possibile per la sua essenza non esige di diritto la non-esistenza, come afferma qualcuno; ciò che il possibile esige di diritto per la sua essenza è solo la precedenza dell’essere qualificato dalla non-esistenza rispetto all’essere qualificato dall’esistenza, e non la non-esistenza: per questo [il possibile] riceve l’esistenza per la preponderanza [data ad essa]. Quindi la non-esistenza rispetto alla quale viene data preponderanza all’esistenza non è la non-esistenza che precede la sua esistenza, ma è solo la non-esistenza che è propria del possibile in contrapposizione alla sua esistenza nello stato della sua esistenza, tale che se non ci fosse l’esistenza ci sarebbe la non-esistenza, ed è questa la non-esistenza rispetto alla quale viene data preponderanza all’esistenza nell’entità del possibile. Questo è ciò che esige la considerazione razionale”. Anche in questo caso l’argomento è trattato nelle questioni XXXVII e LXV del credo, ma non vi sono questioni corrispondenti ad esse nel testo del *Libro della conoscenza* di cui disponiamo.

5) Nel cap. 235 [II 536.20] Ibn ʿArabī afferma: “Nella questione della soddisfazione (*ridā*) vi è un significato sottile che abbiamo menzionato nel *Libro della conoscenza*, una piccola opera: si vada a vedere lì”. Questo argomento è trattato nella questione LIII del credo e nella questione XLIX del *Libro della conoscenza*.

6) Nel “*Libro della risposta corretta (Kitāb al-ḡawāb al-mustaqīm) alle questioni poste da at-Tirmidī il saggio*” alla questione XXXII: “Qual è la descrizione delle misure (*ṣifat al-maqādir*)?” Ibn ʿArabī risponde: “La determinazione dei momenti nei quali ha luogo lo scorrere del regime (*ḥukm*) e del Decreto (*qadā*): abbiamo già spiegato questi gradi nel *Libro della conoscenza*”. Nella sua concisione questa risposta riecheggia un’affermazione che si trova nella questione LII del *Libro della conoscenza*: “La Sua connessione con i regimi (*aḥkām*) prima del loro accadimento si chiama Decreto. La Sua connessione con il momento dell’accadimento del regime si chiama Destino [(*qadar*) o Misura]”. Tale affermazione non è però riportata nella questione corrispondente del credo, così come nella risposta del capitolo 73 [II 63.17] alla questione XXXIII del questionario di at-Tirmidī non vi è menzione del Decreto.

7) Nel *Kitāb ad-dahāʾir wa-l-aʿlāq*, a pag. 126 dell’edizione citata, Ibn ʿArabī afferma: “Nel suo insieme il senso del verso è ciò che intendeva Abū Ḥāmid [al-Gazālī] dicendo che non c’è

24 Questa affermazione si trova anche nella prima redazione delle *Futūḥāt*, in cui il terzo credo era assente e pertanto si riferisce senza dubbio al primo *Libro della conoscenza*.

nella Possibilità un Mondo più originale di questo, poiché se ci fosse ed Egli l'avesse tenuto per Sé si tratterebbe di un'avarizia che nega la Generosità e di un'impotenza che contraddice il Potere [...] La spiegazione di questo discorso non si addice a questo contesto e l'abbiamo già menzionata nel *Libro della conoscenza*". Tale menzione si trova nelle questioni XXXIX e XL del *Libro della conoscenza*, ma questi testi non sono stati ripresi nel credo.

Dall'analisi di queste citazioni risulta quindi che non sempre i contenuti riferiti al *Libro della conoscenza* si ritrovano nei manoscritti del *Kitāb al-ma'rifa* attualmente noti.

L'ultimo criterio indiretto per verificare l'autenticità del testo è il riscontro in esso di elementi che si trovano solo nelle opere di Ibn 'Arabī. Oltre al fatto già segnalato che alcuni brani del *Kitāb al-ma'rifa* sono identici a quelli riportati nel terzo credo, in tutti i manoscritti si trovano sette versi di otto piedi in metro *basīṭ* che sono riportati anche nel *Dīwān al-ma'ārif*, nel manoscritto Bibliothèque Nationale 2384, f. 64b, e che non si trovano in altre opere di Ibn 'Arabī. Il *Dīwān* raccoglie esclusivamente poesie redatte dall'autore e pertanto la presenza di questi versi è un elemento forte a favore dell'autenticità del testo. Vi è poi la menzione nella questione L dell'Imām Abū 'Amr as-Salālaqī al-Aš'ārī, autore che Ibn 'Arabī cita anche nel *Kitāb al-ġalāl wa-l-ġamāl*, a pag. 34 delle *Rasā'il*, Dār Ṣāder, Beirut, 1997, ma che non è mai citato nelle opere note di altri Maestri contemporanei o immediatamente successivi ad Ibn 'Arabī. Infine, nella questione XLI si trova la seguente affermazione: "Mi è stato comunicato che 'Abd al-Qādir al-Ġīlī a Bagdād ha detto riguardo al Maestro Muḥammad al-Awānī che egli faceva parte dei Solitari ed essi sono i signori (*a'yān*) degli Intimi"; si tratta di una informazione che non è riportata nelle opere che riguardano la vita di 'Abd al-Qādir al-Ġīlī, ma che è stata trasmessa oralmente e nel cap. 30 delle *Futūḥāt* [I 201.19] Ibn 'Arabī afferma: "Mi è stato riferito che 'Abd al-Qādir al-Ġīlī, che era il Polo del suo tempo, riconoscesse a Muḥammad ibn Qā'id al-Awānī questa stazione spirituale [di Solitario]".

Sulla base di tutte queste considerazioni si può concludere che il secondo testo incluso da Osman Yahya nella voce RG 433 è opera di Ibn 'Arabī e corrisponde al *Libro della conoscenza* da lui citato, ma non in modo completo poiché alcune questioni da lui stesso menzionate non si ritrovano nei manoscritti che ci sono pervenuti. Il testo di questi manoscritti comporta solo differenze marginali, per cui si deve supporre che essi siano copie dirette o indirette di un manoscritto che già non era completo.

IL TITOLO

Anche se non abbiamo alcun manoscritto olografo o autenticato sappiamo con certezza che il titolo dell'opera è il *Libro della conoscenza*, poiché è con esso che Ibn 'Arabī la menziona. Nei

13 manoscritti che ho potuto consultare, di cui 11 in copia digitale e 2 tramite la loro edizione, vi sono tuttavia delle differenze riguardo al titolo: 4 riportano *Kitāb al-maʿrifā*, 3 *Kitāb al-maʿrifā al-ūlā*, 2 *Kitāb al-masāʿil*, 2 *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, 1 *Kitāb al-masāʿil wa-huwa kitāb al-maʿrifā*, ed 1 *Risāla fī l-masāʿil al-ulūhiyya*.

Il titolo dell'opera è spesso riportato da Ibn ʿArabī nel testo stesso, ma nel caso del *Libro della conoscenza* tale indicazione è assente nei manoscritti noti di questo testo, e ciò può spiegare le varianti nel titolo, attribuibili nella maggior parte dei casi ai copisti. Il titolo *Kitāb al-maʿrifā al-ūlā* può essere un'errata lettura dell'espressione *Kitāb al-maʿrifā al-awwal* riportata da Ibn ʿArabī nel terzo credo delle *Futūḥāt*, così come il titolo *Kitāb al-masāʿil* può riferirsi alla suddivisione in questioni del testo. Il titolo più enigmatico è *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, che Osman Yaḥyā ha ritenuto riferirsi ad un'opera diversa da quelle incluse nella sezione RG 433 attribuendole la sezione RG 761 sulla base di un solo manoscritto conservato nella biblioteca di al-Azhar al Cairo. Egli stesso precisa di non aver potuto consultare il manoscritto e si è basato quindi sulla descrizione data dal catalogo della biblioteca, che riporta un *incipit* diverso da quello dei testi inclusi nella sezione RG 433. In realtà esiste un altro manoscritto che riporta lo stesso titolo e che è conservato nella Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz con il codice Ms. or. oct. 2459: questo manoscritto è identico a quello del Cairo ed ha le stesse lacune nel testo, lacune che non si trovano negli altri manoscritti; la parte iniziale è un cappello apposto dall'editore al testo vero e proprio del *Libro della conoscenza*, cappello in cui vengono riportate otto frasi o episodi di Maestri del *Taşawwuf* di argomento vario. L'editore, pur affermando che il testo che sta presentando riguarda la conoscenza di Allah, ha adottato un titolo che non risulta essere mai stato menzionato da Ibn ʿArabī e che sembra essere una sintesi del modo in cui Ibn ʿArabī afferma di aver ottenuto la sua scienza⁽²⁵⁾ e di uno degli argomenti principali del testo, cioè i regimi divini.

LA DATA ED IL LUOGO DI REDAZIONE

Con i manoscritti a disposizione non è possibile stabilire con certezza né la data né il luogo di redazione dell'opera, ma la sua menzione in altre opere può aiutare a definire il periodo in cui fu scritta. Abbiamo visto che il *Libro della conoscenza* è citato nella seconda redazione del cap. 17 delle *Futūḥāt*, ma non nella prima, il che può far supporre che all'epoca della prima

25 Nella questione 5 del *Libro della conoscenza* Ibn ʿArabī precisa: “Le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie (*taḡalliyāt*) sul cuore quando prevale il potere del *waḡd* e nello stato dell'estinzione nel *wuḡūd*, ed i significati sussistono come similitudine e senza similitudine in base alla Presenza in cui avviene la discesa (*tanazzul*). Tra esse [Presenze] vi è quella in cui [la discesa] avviene dalla porta del colloquio diurno (*muḥādāta*) e quella in cui avviene dalla porta del colloquio notturno (*musāmara*)”.

redazione non fosse ancora stato scritto. Non abbiamo purtroppo indicazioni sulla data della prima redazione di questo capitolo, ma possiamo presumere che ciò sia avvenuto nei primi anni del settimo secolo dall'Egira.

Vi è poi la menzione nel *Kitāb ad-dahā'ir wa-l-a'lāq*, redatto ad Aleppo nell'anno 611 dall'Egira, il che consente di stabilire con certezza che il *Libro della conoscenza* sia stato redatto prima di quella data. Vi è infine la menzione nel *Kitāb al-ġawāb al-mustaqīm*, che secondo Osman Yaḥyā fu redatto nell'anno 602 dall'Egira, ma tale notizia non è stata confermata dall'esame del manoscritto a cui egli fa riferimento ⁽²⁶⁾.

Si può quindi ipotizzare che la redazione del testo sia avvenuta nel primo decennio del settimo secolo dall'Egira, periodo in cui venne anche redatto il secondo credo ⁽²⁷⁾, che venne poi inserito integralmente nella seconda versione delle *Futūḥāt*.

IL NUMERO DELLE QUESTIONI

Sia nel *Libro della conoscenza* che nel terzo credo le questioni non sono numerate ed i numeri che compaiono tra parentesi quadre sia nell'edizione araba che nella traduzione sono stati aggiunti da me solo per facilità di lettura e di confronto ⁽²⁸⁾. Abbiamo già visto che alcune questioni presenti nel testo originale sono assenti nei manoscritti che abbiamo a disposizione, per cui non è dato sapere quante questioni costituissero la versione originale. In questa sezione mi limiterò quindi ad esaminare il numero delle questioni in cui è suddiviso il testo dei manoscritti disponibili, poiché anche se il corpo del testo è praticamente identico vi sono alcune differenze tra i vari manoscritti per quanto concerne le questioni. Dei dodici manoscritti completi studiati ve ne sono 5 ⁽²⁹⁾ che hanno 54 questioni, 4 che hanno 53 questioni ⁽³⁰⁾ perché considerano la questione II parte integrante della prima, e 3 che hanno 52 questioni perché oltre a non indicare la questione II omettono di indicare un'ulteriore questione ⁽³¹⁾.

26 Questa informazione è tratta dal data-base dei manoscritti accessibile ai membri della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford.

27 Il testo di questo credo è contenuto nel manoscritto Veliyuddin 51 ed è una copia dell'originale redatto a Damasco nell'anno 602 dall'Egira.

28 Solo in manoscritti tardivi come quello della Ibn al-'Arabi Foundation pakistana, accessibile all'indirizzo web: https://it.scribd.com/fullscreen/35140597?access_key=key-lsq57f05cdd3g3egfd3 è presente la numerazione.

29 I manoscritti Carullah 986 e 2080, Uppsala 162, Millet Fayzullah 2119 e Veliyuddin 1821. Gli ultimi due si differenziano dai tre precedenti perché hanno la questione 2 spostata di una riga in basso.

30 I manoscritti Asafiyya 376, Fatih 5322, Tunis 12564 e Ibn al-'Arabi Foundation.

31 I manoscritti Al-Azhar 961, Berlino 2459 e Laleli 1341. I primi due, che sono identici, mancano della riga di testo in cui era indicata la questione XXI, mentre il terzo è privo dell'indicazione della questione XVII.

Poiché la differenza principale riguarda la questione II e questa è indicata come tale nel terzo credo, che la riproduce testualmente, ho adottato per l'edizione la versione con 54 questioni.

IL CONTENUTO DELL'OPERA

Per Ibn ʿArabī i termini *maʿrifā* ed *ʿilm* hanno la stessa definizione (*ḥadd*) e la stessa realtà essenziale (*ḥaqīqa*), cioè “lo svelamento della cosa per come essa è”⁽³²⁾ e per questo nella sua opera talora essi sono apparentemente usati come sinonimi: per esempio nell'introduzione delle *Futūḥāt* egli afferma [I 34.13]: “Il fulcro della scienza (*ʿilm*) da cui è caratterizzata la Gente di Allah, sia Egli esaltato, si basa su sette questioni: a chi le conosce non è impedito l'accesso ad alcunché della scienza delle realtà essenziali. Esse sono la conoscenza (*maʿrifā*) dei Nomi di Allah, sia Egli esaltato, la conoscenza delle Teofanie (*taḡalliyāt*), la conoscenza del discorso rivolto dal Vero ai Suoi servitori con il linguaggio della Legge, la conoscenza della perfezione dell'esistenza e del suo difetto, la conoscenza dell'uomo per quanto attiene alle sue verità, la conoscenza dello svelamento immaginativo e la conoscenza delle malattie e dei rimedi. Noi abbiamo menzionato queste questioni nel capitolo di questo libro dedicato alla conoscenza [cap.177], a cui ti rimando, se Allah vuole”, ma poi, nel capitolo citato afferma [II 299.20]: “La conoscenza consiste nella scienza di sette cose e questa è la via che percorre l'élite dei servitori di Allah: la prima è la scienza delle realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*), cioè la scienza dei Nomi divini; la seconda è la scienza dell'epifania (*taḡallī*) del Vero nelle cose; la terza è la scienza del discorso del Vero rivolto ai Suoi servitori sottoposti al vincolo legale [proferito] tramite la lingua delle leggi tradizionali; la quarta è la scienza della perfezione e del difetto nell'esistenza; la quinta è la scienza dell'uomo stesso per quanto attiene alle sue realtà essenziali; la sesta è la scienza dell'immaginazione (*ḥayāl*) e del suo mondo congiunto (*muttaṣil*) e disgiunto (*munfaṣil*); la settima è la scienza delle malattie e dei loro rimedi. Chi conosce queste sette questioni ottiene ciò che si chiama conoscenza”.

Poco oltre, nello stesso capitolo [II 318.30], aggiunge: “Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo alla stazione della conoscenza (*maʿrifā*) ed al conoscitore ed alla stazione della scienza (*ʿilm*) ed al sapiente. Un gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è dominicale (*rabbānī*) e la stazione della scienza è divina, compreso me stesso ed i realizzati come Sahl at-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-ʿArīf ed Abū Madyan. Un altro gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è divina e la stazione della scienza è inferiore ad essa. Anch'io sostengo questo, poiché per conoscenza essi intendono ciò che io intendo per scienza, e per scienza essi intendono ciò che io intendo per conoscenza. Quindi la divergenza è puramente verbale”.

32 Questa affermazione si trova nel *Kitāb mawāqīʿ an-nuḡūm*, a pag. 93 dell'edizione curata ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, il Cairo, 2016.

Ciò sembrerebbe confermare la sinonimia dei due termini, ma in realtà Ibn ‘Arabī ha appena detto che ciò che egli intende per scienza non è ciò che egli intende per conoscenza e che gli stessi termini vengono usati con intendimenti diversi. Se la loro definizione e la loro realtà essenziale è la stessa la differenza può solo dipendere da colui che percepisce, dall’oggetto che è percepito o dal modo in cui la percezione ha luogo.

Per quanto riguarda colui che percepisce, nel cap. 441 [IV 54.24] Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che Allah ha distinto i conoscitori (*‘arīfūn*) ed i sapienti (*‘ulamā’*) per mezzo di ciò con cui li ha caratterizzati, differenziando gli uni dagli altri. La Scienza è un Suo Attributo, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo. Il sapiente è divino, il conoscitore è dominicale, secondo il linguaggio tecnico [degli iniziati]. Anche se la scienza, la conoscenza ed il sapere (*fiqh*) hanno tutti lo stesso significato (*ma‘nā*), si comprende tuttavia che c’è una differenza tra di loro nell’indicazione (*dalāla*), così come essi si differenziano nei termini. Del Vero si dice che è Sapiente, ma non si dice di Lui che è Conoscitore, né che è Dotto (*faqīh*), mentre tutti questi tre attributi si applicano all’uomo [...] Chi vuole realizzare la distinzione tra la conoscenza e la scienza, legga ciò che abbiamo menzionato nella nostra opera “I luoghi ove tramontano le stelle (*mawāqī‘ an-nuġūm*)””.

In effetti nella sezione di quest’opera dedicata alla scienza ed alla conoscenza⁽³³⁾ Ibn ‘Arabī spiega più estesamente le affermazioni riportate nel cap. 441, ma aggiunge anche altre due considerazioni. La prima riguarda il motivo per cui alcuni di coloro che hanno realizzato la stazione della scienza preferiscono chiamarla stazione della conoscenza: “In essi, Allah sia soddisfatto di loro, prevale la gelosia per la via di Allah, poiché essi vedono che nel mondo viene chiamato sapiente anche chi ha solo una delle scienze, pur essendo dedito ai desideri e lasciandosi coinvolgere in cose dubbie, anzi proibite, e preferendo il poco al tanto: “Dì: i beni mondani sono poco” (Cor. IV-77). Costui ha scienza di questo [poco] e prospera nella sua vita mondana, mandando in rovina il suo aldilà [...] Essi, Allah sia soddisfatto di loro, considerano che la stazione elevata che loro ed i loro signori hanno ottenuto è più degna del nome della scienza ed il suo possessore [è più degno] del nome di sapiente, come lo ha denominato il Vero. Essi sono presi dalla gelosia per il fatto che uomini vani (*butṭāl*) condividano con loro lo stesso nome, senza che la stazione sia distinta, né sono in grado di togliere questo nome agli uomini vani per via della sua diffusione tra la gente, e questo non dà loro prestigio. Questa faccenda li porta a denominare la stazione come conoscenza ed il suo possessore come conoscitore”.

33 Questa sezione si trova nelle pagine 91-102 dell’edizione citata.

⋮

Ciò indica che nella lingua araba il termine *ʿilm* ha un senso più ampio del termine *maʿrifā* ⁽³⁴⁾, e pertanto è corretto tradurli rispettivamente con scienza e conoscenza, piuttosto che con conoscenza e gnosi, lasciando privo di equivalente arabo il termine scienza ⁽³⁵⁾.

La seconda considerazione è di ordine apparentemente linguistico: in arabo il verbo *ʿarafa* può reggere un solo complemento oggetto mentre il verbo *ʿalima* ne può reggere due contemporaneamente. Il senso profondo di questa particolarità linguistica venne svelato a Ibn ʿArabī nell’anno 586 dall’Egira mentre si trovava nel cimitero di Siviglia: “La scienza è ciò che si percepisce dalla combinazione (*tarkīb*) e la conoscenza è ciò che si percepisce nei singoli termini (*mufradāt*)”, come lui stesso precisa nel cap. 516 [IV 156.21]. Egli precisa inoltre che nel Corano lo stesso verbo *ʿalima* quando si riferisce ad un solo oggetto non significa sapere, bensì conoscere: “Osserva ciò nel Suo detto, sia Egli esaltato: “[...] che voi non conoscete (*taʿlamūna*), ma che Allah conosce” (Cor. VIII-60), dato che qui la scienza fa le veci della conoscenza ed è stata posta come suo sostituto, reggendo un solo complemento oggetto, e quindi le è toccata la privazione per la sostituzione (*niyāba*)”.

Ulteriori chiarimenti sulla distinzione tra conoscenza e scienza in base al loro oggetto si trovano nel cap. 71 [I 636.17] ove Ibn ʿArabī afferma: “Quando diciamo: “Avevo scienza (*ʿalimtu*) che Zayd era in piedi”, il nostro oggetto (*maṭlūb*) non è Zayd in se stesso né la stazione eretta in se stessa, bensì la relazione della stazione eretta con Zayd, e ciò è un oggetto unico, trattandosi di una relazione unica ben determinata. Noi abbiamo scienza di Zayd da solo per mezzo della conoscenza, e della stazione eretta da sola per mezzo della conoscenza, e quindi diciamo: “Ho [ri]conosciuto (*ʿaraftu*) Zayd ed ho [ri]conosciuto la stazione eretta”. Questo grado manca ai grammatici ed essi si immaginano che la connessione (*taʿalluq*) della scienza della relazione della stazione eretta con Zayd sia uguale alla sua connessione con Zayd e con la stazione eretta, il che è sbagliato. Se Zayd non fosse noto (*maʿlūm*) e la stazione eretta non fosse anch’essa nota prima di quello, non sarebbe ammissibile mettere in relazione ciò di cui non si ha scienza con ciò di cui non si ha scienza, perché non si saprebbe se quella relazione è valida o no. Questo tipo di scienza viene chiamata dai dottori della Bilancia delle idee (*aṣḥāb mīzān al-maʿānī*), [i logici] “concezione (*taṣawwur*)” ed essa è la conoscenza dei singoli termini [o: oggetti], mentre il “giudizio (*taṣdīq*)” è la conoscenza di oggetti composti, cioè la relazione di un singolo con un singolo per mezzo della informazione che l’uno fornisce riguardo all’altro ⁽³⁶⁾. Secondo i grammatici si tratta dell’incoativo (*mubtadaʿ*) [soggetto nominale] e dell’e-

34 Al contrario delle lingue occidentali moderne in cui il termine conoscenza ha un senso più ampio e generale del termine scienza, che si riferisce soprattutto ad una conoscenza acquisita con un particolare metodo, definito “scientifico”.

35 Una simile scelta è stata adottata da William Chittick nel suo libro *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989, pag. 148.

36 Nella trascrizione delle lezioni di psicologia impartite da René Guénon è riportato: «On peut dire d’une

nunciativo (*ḥabar*), mentre per gli altri [i logici] è il soggetto (*mawḍūʿ*) e l'attributo (*maḥmūl*)". Quindi la conoscenza coglie solo l'unità mentre la scienza, potendo essere connessa a più di un oggetto, coglie anche la relazione tra singole unità.

Nel cap. 177 [II 316.5] Ibn 'Arabī afferma: "Abbiamo già menzionato l'insieme dei capitoli e delle suddivisioni della conoscenza [cioè le sette scienze citate in precedenza] per i quali l'uomo, quando li acquisisce, viene denominato specificamente conoscitore, e se a questo egli aggiunge la scienza di Allah, di ciò che è necessario, ammissibile ed impossibile per Lui [cioè le relazioni], e distingue tra la sua scienza della Sua Essenza e la sua scienza del Suo essere Dio, allora si tratta della stazione di coloro che hanno scienza di Allah, non dei conoscitori, poiché la conoscenza è una meta di viaggio (*maḥaḡḡa*) ed una via, mentre la scienza è un argomento (*ḥuḡḡa*) [probante]". Una simile affermazione si trova anche nel cap. 73, questione L [II 74.13]: "Chi conosce le relazioni (*nisab*) conosce Allah e chi ignora le relazioni ignora Allah", come pure nel cap. 441 [IV 55.2], ove Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che i conoscitori sono coloro che affermano l'Unità (*muwahḥidūn*), mentre i sapienti (*'ulamā'*), pur affermando l'Unità in quanto conoscitori, hanno anche la scienza delle relazioni e quindi hanno la scienza dell'Unità della molteplicità e dell'Unità della distinzione, e solo loro la posseggono".

Per quanto riguarda infine il modo in cui ha luogo la scienza o la conoscenza Ibn 'Arabī distingue il suo ottenimento mediante i sensi e la ragione, cioè le facoltà di cui l'uomo dispone, dal suo ottenimento mediante vie che non sono di natura umana, quali le notificazioni divine trasmesse nei Libri sacri o tramite le parole degli Inviati, e lo svelamento, l'ispirazione, la teofania ed altre modalità dello stesso genere.

Nel cap. 177 [II 298.1] afferma: "Sappi che la scienza è senza errori solo per chi conosce le cose con la sua essenza (*dāt*), mentre chiunque conosce una cosa per mezzo di qualcosa di aggiuntivo alla sua essenza non fa che seguire ciecamente questo qualcosa in ciò che esso gli apporta. In tutta l'esistenza c'è Uno solo che conosce le cose con la sua Essenza e per tutto ciò che è diverso da quell'Uno la scienza delle cose e di altro che esse non può che essere adesione cieca (*taqlīd*). Se è dunque fermamente stabilito che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non risulta valida che per una adesione cieca, seguiamo allora ciecamente Allah, soprattutto per quanto concerne la scienza al Suo riguardo. Abbiamo detto che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non ha luogo se non per una adesione cieca: l'uomo infatti non conosce nessuna cosa se non con una delle facoltà che gli ha dato Allah, e cioè i sensi e la ragione. È inevitabile che l'uomo segua ciecamente i suoi sensi in ciò che essi gli apportano, ma può darsi che ciò che essi apportano sia sbagliato, come può darsi che

.....
façon générale que le jugement est l'affirmation d'un rapport entre deux idées; dans la proposition, qui est l'expression verbale du jugement, les deux idées dont il s'agit sont exprimées par deux termes qui jouent respectivement les rôles de sujet et d'attribut, et la copule, c'est-à-dire l'élément qui joint le sujet et l'attribut et qui est généralement le verbe, n'est pas autre chose que l'expression du rapport lui-même».

corrisponda alla realtà così come essa è in se stessa, o che [l'uomo] segua ciecamente la sua ragione per ciò che essa gli apporta con l'evidenza o con la riflessione, ma la ragione segue il pensiero e di quest'ultimo ce n'è di giusto e di sbagliato: quindi la sua scienza delle cose è mediante adeguazione (*ittifāq*), e non è altro che adesione cieca. Se le cose stanno così, per chi è dotato di ragione e vuole conoscere Allah è necessario che egli Lo segua in ciò che ha comunicato da Se stesso nei Suoi Libri e mediante le parole dei Suoi Inviati; e se vuole conoscere le cose, e certo non le conosce per ciò che gli apportano le sue facoltà, che dunque si sforzi, compiendo in gran quantità ciò che gli è stato ordinato (*at-taʿāt*), finché Allah non sarà il suo udito, la sua vista e tutte le sue facoltà ed egli allora conoscerà tutte le realtà per mezzo di Allah [o in Allah] e conoscerà Allah per mezzo di Allah, poiché è assolutamente necessaria l'adesione cieca. [...] Se questo è stabilito impegnati dunque ad obbedire a quanto Allah ti ha comandato, riguardo alle opere da compiere per sottomissione a Lui, alla sorveglianza (*murāqaba*) del tuo cuore nei confronti di ciò che gli sovviene, alla vergogna (*hayāʾ*) nei confronti di Allah, al fatto di non oltrepassare i limiti da Lui stabiliti, all'isolarti per Lui ed a prediligere la Sua Signoria, finché Allah non sarà l'insieme delle tue facoltà". E nel cap. 378 [III 489.11] aggiunge: "Egli non ha connaturato la ragione negli uomini e nei *ḡinn* per l'acquisizione di una scienza, bensì l'ha posta in essi come freno del desiderio in questo mondo, non nell'altro [...] Quando un uomo o un *ḡinn* acquisisce una scienza senza uno svelamento, ciò riguarda la facoltà di pensare che Egli ha posto in lui: tutto ciò che il pensiero (*fikr*) fornisce all'anima logica e che è effettivamente una scienza viene dal pensiero [solo] per adesione (*muwāfaqa*), poiché le scienze che si trovano nell'uomo sono solo per natura primordiale (*fiṭra*), evidenza ed ispirazione. Lo svelamento che egli ha gli svela solo la scienza innata che Allah ha connaturato in lui ⁽³⁷⁾, ed egli vede così l'oggetto della sua scienza: quanto al pensiero è impossibile arrivare con esso alla scienza. Se mi venisse chiesto: "Come sai questo, poiché non si tratta di ciò che è percepito dai sensi, e non resta quindi che la riflessione?", risponderai: "Non è come tu dici, poiché restano l'ispirazione e l'insegnamento divino e l'anima logica li riceve per svelamento e gusto spirituale dal suo Signore dal volto specifico che le appartiene, come ad ogni essere al di fuori di Allah. Il pensiero corretto non aggiunge nulla alla possibilità e non conferisce se non questo [l'adesione]"

Che si tratti di scienza o di conoscenza è Allah che la conferisce tramite svelamento e per mettersi nelle condizioni di riceverla non è al pensiero che bisogna far ricorso, ma ai riti.

37 Per Ibn ʿArabī la scienza di ogni cosa è insita nella natura originaria dell'uomo, ma gli è stata velata. Nel cap. 297 [II 686.5] egli afferma: "Allah ha posto nell'uomo la scienza di ogni cosa poi gli ha reso inaccessibile la percezione di ciò che è stato depresso in lui, e questo non vale solo per l'uomo ma per tutto il Mondo" e nel cap. 357 [III 257.16] aggiunge: "Quanto alla conoscenza delle cose per come esse sono in se stesse, sappi che non avrai scienza di ciò se non quando Allah ti farà conoscere la tua anima [o: te stesso] da te stesso e ti farà testimoniare ciò nella tua essenza: allora otterrai ciò che cerchi, gustandolo mentre lo apprendi per svelamento".

In altri punti Ibn ‘Arabī afferma che la ragione da sola è in grado di riconoscere alcune verità di ordine divino, ad esclusione però della Sua Essenza; nel cap. 363 [III 310.13] afferma: “Sappi che per la scienza di Allah vi sono due vie: una via in cui la ragione è in grado da sola di percepirLo prima dell’affermazione della Legge, ed essa è connessa con la Sua Unità nella Sua Divinità, con il fatto che Egli non ha soci e con ciò che è necessario che sia il Dio la Cui esistenza è necessaria, senza affrontare la scienza della Sua Essenza, sia Egli esaltato. Chi affronta con la sua ragione la conoscenza dell’Essenza di Allah affronta una realtà che non è in grado di capire e si espone ad un rischio immenso [...] L’altra via è la via propria della Legge, dopo che è stata stabilita”.

A questo proposito va sottolineato che il nome Allah ed il termine “Vero” (*haqq*) possono indicare sia l’Essenza divina in Se stessa, cioè il Principio Supremo, sia l’Essenza considerata in relazione alle cose create, che Ibn ‘Arabī chiama Divinità (*ulūha* o *ulūhiyya*). La distinzione tra l’Essenza e la Divinità, menzionata nel brano sopra riportato, sussiste solo dal “nostro” punto di vista; per Ibn ‘Arabī la Divinità non è un’entità (*‘ayn*) distinta dall’Essenza, ma solo una relazione che è resa necessaria dall’esistenza di “ciò nei confronti di cui Dio è Dio” (*ma’lūh*), cioè il servitore o la creatura, mentre l’Essenza in Se stessa “è indipendente dai Mondi” (Cor. III-97). Nel cap.369 [III 363.31] afferma: “Poiché il Mondo non persiste se non per Allah e l’attributo (*na‘t*) divino non persiste se non per il Mondo, ognuno dei due è nutrimento dell’altro e si nutre dell’altro perché la sua esistenza persista [...] L’uomo per esempio esiste come entità in quanto uomo, ma non è caratterizzato dalla paternità finché non ha un figlio che gli attribuisce questa caratteristica [...] Quindi Allah, per quanto attiene alla Sua Essenza ed alla Sua Esistenza, è indipendente dai Mondi, ma per il fatto di essere Signore (*rabb*) esige necessariamente un vassallo (*marbūb*). In quanto Entità Egli non ha esigenze, mentre in quanto Signore Egli esige il vassallo realmente esistente o supposto tale”, e nel cap.389 [III 544.25] aggiunge: “Venne chiesto a Sahl ibn ‘Abd Allāh [at-Tustarī]: “Che cos’è il nutrimento?”, ed egli rispose: “Allah”. Sappi che l’espressione “*ill*” sta ad indicare Allah e quindi il Suo detto: “Il Mio *ill* è la tua esistenza (*kawn*)” significa “La Mia Divinità non si è manifestata se non per mezzo di te”, in quanto “ciò nei cui confronti Dio è Dio” (*ma’lūh*) è ciò che stabilisce in se stesso l’esistenza di Dio, e per questo ha detto: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”.

A quest’ultima frase profetica si contrappone l’affermazione di al-Ġunayd: “Non conosce Allah se non Allah”, che Ibn ‘Arabī riprende una decina di volte nelle *Futūḥāt* ⁽³⁸⁾, ma a cui aggiunge nel cap. 360 [II 282.33]: “e non conosce Allah se non l’Uomo Perfetto [o: Universale]”.

38 In un’occasione, nel cap. 50 [I 270.27], afferma: “Non ha scienza di Allah se non Allah”. D’altra parte nel cap. 71 [I 636.10] precisa: “La conoscenza è un nome nobile con cui Allah ha denominato la scienza” e poco oltre aggiunge: “La conoscenza è uno dei nomi della scienza”.

⋮

Quanto precede copre solo una piccola parte di quanto Ibn ʿArabī ha scritto sull'argomento, ma è tuttavia utile per comprendere il contenuto del *Libro della conoscenza*.

Innanzitutto si può rilevare che in questo testo il termine scienza ricorre più del doppio delle volte del termine conoscenza, ed Ibn ʿArabī non accenna alla distinzione che in altre opere stabilisce tra esse, limitandosi alla loro identica definizione e realtà essenziale. Egli contrappone invece la scienza e la conoscenza ottenute tramite svelamento a ciò che la ragione, pur basandosi sulle notificazioni divine, è in grado di cogliere mediante il pensiero e la riflessione. La sezione che fa da introduzione o cappello a tutte le questioni recita infatti: “La ragione ha un limite (*ḥadd*) a cui si arresta in quanto pensante, non in quanto ricettiva. Perché dunque non si arresta al suo limite?”. Ciò che la ragione non è in grado di cogliere con i suoi strumenti lo può però ricevere, ed in questo caso è necessario che vi sia quell'adesione cieca (*taqlīd*) a cui faceva riferimento Ibn ʿArabī in uno dei brani precedentemente riportati, come anche nella questione IV del *Libro della conoscenza*, ove afferma: “basterebbe alla ragione fare affidamento a ciò che apportano queste due categorie [gli Intimi ed i Profeti], se essa è equa” e “l'affidarsi è meglio per chi non ha gustato le fonti dello svelamento”. Lo stesso Ibn ʿArabī si atteneva a ciò: come riporta nel cap. 396 [III 559.9] egli aveva conoscenza della frase di Abū Bakr: “Non ho visto nessuna cosa senza vedere Allah prima di essa”, ma non aveva capito cosa egli volesse dire con ciò, né vi aveva riflettuto, e fu solo per la sollecitudine di Allah verso di lui che la sua scienza gli arrivò d'improvviso”.

Nella questione V precisa: “le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie”, e nella questione VII aggiunge: “ogni volta che incontri qualcosa di analogo nei nostri libri o nei libri dei nostri compagni, ciò fa parte di quanto abbiamo menzionato [cioè le teofanie] e non di qualcosa di inferiore”. Quanto egli riporta nei suoi testi è quindi frutto di svelamento e non di pensiero⁽³⁹⁾, ma per il lettore che scopre queste scienze “dall'interno dei quaderni e delle pagine” non si tratta di svelamento bensì di ciò che ha apportato un Intimo, e l'attitudine raccomandata e attuata da Ibn ʿArabī è quella di accettare, anche se non si comprende⁽⁴⁰⁾.

39 Nel cap. 373 [III 456.20] Ibn ʿArabī afferma: “Per Allah, in questo libro non ho scritto una lettera se non per una dettatura divina, un getto dominicale o un'insufflazione spirituale in un cuore (*rūʿ*) esistente. Questa è in somma la faccenda, anche se non siamo Inviati legiferanti, né Profeti che impongono un'osservanza”.

40 Solo in alcune questioni Ibn ʿArabī invita il lettore a cercare di comprendere [XVI, XXXVIII e LII], ad osservare [VIII, XLV e XLVIII] o a meditare [LIII]. Nel cap. 144, dedicato alla stazione del pensiero (*fikr*), egli precisa [II 230.12]: “La stazione del pensiero non va al di là della considerazione di Dio in quanto è Dio e di ciò che si addice che esiga chi ha la qualità della Divinità: la magnificazione, la venerazione e la dipendenza essenziale nei Suoi confronti. Tutto ciò era la norma già prima dell'esistenza delle leggi tradizionali. Poi è venuta la Legge apportando ciò, insegnando ed ordinando. Ed ha ordinato di riflettere, anche se la natura originale dell'uomo comporta ciò, affinché fosse un atto di adorazione per il quale venisse ricompensato chi lo facesse. In

L'origine non mentale del testo spiega anche il fatto che il susseguirsi degli argomenti sfugga talora ad una logica razionale, e ciò è ancor più evidente in un testo come il *Libro della conoscenza*, già strutturalmente suddiviso in questioni separate: in effetti solo le questioni I-VII, VIII-IX, X-XIV, XVIII-XIX, XXXIII-XXXIV e XXXV-XXXVI si susseguono con un apparente filo conduttore.

In quest'opera Ibn 'Arabī non tratta delle sette scienze che sono il perno della stazione della conoscenza, né aspetti che riguardano il metodo o la via iniziatica, ma solo questioni di ordine dottrinale, con formulazioni che il più delle volte sono molto sintetiche ad eccezione della distinzione tra l'Essenza e la Divinità, a cui dedica una decina di questioni [I-IV, VI-VII, X, XIV, XVI-XVII e LII] e dei diversi aspetti della scienza contingente, cioè quella umana, a cui dedica sette questioni [XVIII-XIX, XXIX, XLII-XLVII, L e LIV].

Molte questioni affrontano argomenti che sono trattati dai teologi, come gli Attributi [XXI-I-XXIV] ed i Nomi divini [XXXV-XXXVI], l'incomparabilità e la comparabilità [IV e XVII], il potere contingente [XX], l'accidente e la sostanza [XXV e XXVII], la scelta e la costrizione [XLII], e l'Unicità divina [XXI], ma mentre per i teologi è il ragionamento ad essere il fondamento delle loro formulazioni dottrinali per Ibn 'Arabī è lo svelamento, ed anche quando concorda con una formulazione dei teologi egli precisa che la sua fonte è differente [XXI e L]. Il più delle volte la sua risposta è diversa da quella fornita dai teologi, e se nell'espressione essa può sembrare una confutazione simile a quelle che si trovano nei testi teologici in realtà è la notificazione di una scienza che non ammette discussioni.

Vi sono poi questioni che trattano argomenti di carattere strettamente iniziatico, come quella riguardante i Solitari (*afīrād*) [XLI], o metafisico, come quelle in cui si parla del volto specifico (*al-wağh al-hāṣṣ*) che Allah ha in ogni essere [XII-XIV], volto di cui nessuno aveva parlato prima di lui, ad eccezione di Abū Bakr, come precisa nel cap. 396 [III 559.8]. Non è pertanto corretto considerare il *Libro della conoscenza* come un trattato di "teologia Sūfī" ⁽⁴¹⁾,

effetti, quando la riflessione (*tafakkur*) è un atto prescritto al servitore dalla Legge, essa gli dà dei risultati che non dà quando il servitore vi si dedica non in quanto essa è prescritta dalla Legge. [...] Il pensiero è uno stato che non garantisce l'infallibilità: per questo è una stazione pericolosa. Colui che la possiede non sa se ha sbagliato o se è nel giusto, in quanto la riflessione ammette sia la giustezza che l'errore. Se il suo possessore vuole essere prevalentemente nel giusto riguardo alla scienza di Allah, allora deve approfondire tutti i versetti rivelati nel Corano che menzionano la riflessione e la considerazione e non oltrepassare mai ciò [...] Ma se tralasci i versetti della riflessione per i versetti della ragione, o i versetti dell'ascolto, o i versetti della scienza o i versetti della fede, ed applichi in essi la riflessione, non sarai mai nel giusto [...] La Gente di Allah, poiché conosce il rango del pensiero e sa che esso costituisce il limite massimo degli exoteristi e della gente della considerazione tra i pii, lo abbandona alla sua gente ed evita con orrore che esso sia un loro stato".

41 Tale espressione è stata usata da Gerald Elmore nella sua recensione della prima edizione araba del *Libro della conoscenza* [in realtà si trattava del *Libro delle questioni*], pubblicata nel N. XX del *Journal of the Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society*, 1996, pag. 86-88.

...
 sia perché i temi che rientrano nel dominio teologico non sono trattati secondo il punto di vista proprio di questa disciplina, sia perché il testo include argomenti che sfuggono totalmente a questo punto di vista.

Uno dei concetti più ricorrenti in tutta l'opera è quello di relazione (*nisba*), talora espressa come correlazione (*munāsaba*), attribuzione (*iḍāfa*), connessione (*taʿalluq*) o legame (*irtibāt*), e l'importanza di questo concetto è riassunta nell'affermazione già citata: “Chi conosce le relazioni conosce Allah e chi ignora le relazioni ignora Allah”. Nella questione LII Ibn ʿArabī espone un elenco delle principali connessioni dell'Essenza con le realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*) che è unico nella sua opera ⁽⁴²⁾ e conclude la sua esposizione affermando: “In tutto ciò l'Entità (*ʿayn*) è unica e sono molteplici solo le connessioni con le realtà essenziali delle cose connesse, ed i Nomi, per [la molteplicità] delle cose nominate. Cerca di comprendere”. In un'altra questione [XXIX] avverte però il lettore che una cosa è sapere che c'è una connessione, altro è sapere come tale connessione si attua: “Per noi non è possibile la conoscenza di uno degli stati che comporta una certa essenza se non dopo la conoscenza di quell'essenza, in modo da conoscere come si correla con essa quel regime. L'Essenza del Vero, sia Egli esaltato, non ci è nota e quindi dei regimi che sono correlati ad Essa non è assolutamente noto l'aspetto della relazione con Essa”, ed a questo proposito nel cap. 394 [III 557.2] aggiunge: “Questa è una scienza che conosce solo Allah, sia Egli esaltato, e non è possibile che la conosca altri che Lui, e non ammette l'insegnamento, cioè che Allah la faccia conoscere a chi vuole dei Suoi servitori. Essa è simile alla scienza dell'Essenza del Vero, e la scienza dell'Essenza del Vero è impossibile da ottenere per altri che Allah”.

Nella prima parte del libro è spesso menzionato l'Intelletto primo (*al-ʿaql al-awwal*), di cui l'anima logica (*an-nafs an-nāṭiqā*) o la ragione (*ʿaql*) in quanto intelligenza ⁽⁴³⁾ è la manifestazione nel dominio individuale ed umano ⁽⁴⁴⁾, ed esso non può che ricevere incessantemente le scienze che Allah gli elargisce per poi effonderle ai gradi inferiori della manifestazione, come viene affermato nella questione XI. È questo il modello a cui si attengono i sapienti di Allah: ricevere e poi comunicare ciò che è esprimibile: si tratta di un atto di misericordia che per Ibn ʿArabī è inseparabile dalla scienza e senza il quale uno non può dirsi sapiente, conformemente alla frase di Sahl ibn ʿAbdallāh at-Tustarī: “Il servitore non è conoscitore di Allah se non è sapiente di Lui, e non è sapiente di Lui se non è una misericordia per le creature”

42 Tale elenco è stato poi ripreso testualmente nel Credo dell'élite della gente di Allah. Le singole connessioni si trovano descritte in modo sparso nella sua opera, ma solo qui sono riunite.

43 Nel cap. 71 [I 641.8] è affermato che l'anima logica è la ragione.

44 Nel cap. 73, questione XXXIX [II 67.7] Ibn ʿArabī afferma: “Poiché le ragioni sono incapaci di percepire l'Intelletto Primo da cui sono state manifestate, la loro incapacità di percepire il Creatore dell'Intelletto Primo è ancora maggiore”.

(⁴⁵). La sua immensa opera non è in questo senso che un atto di misericordia verso coloro che ancora non fanno, affinché si rendano conto della loro ignoranza e cerchino, se ne hanno le qualifiche, di accrescere la loro scienza. Più di una volta egli afferma che l'unica cosa di cui è ingiunto nel Corano di chiedere ad Allah che l'accresca è la scienza [Cor. XX-114] (⁴⁶).

MANOSCRITTI DELL'OPERA

La presente edizione è stata stabilita sulla base dei seguenti sei manoscritti (⁴⁷), selezionati in base alla data di redazione e/o alla affidabilità dei testi:

1) Carullah 986: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 35 opere che, salvo la prima che è di Būnī, sono tutte di Ibn 'Arabī. I testi sono stati trascritti da un solo copista, di cui però non è riportato il nome, come pure non è riportata la data di compilazione. Secondo Osman Yahya la raccolta venne redatta quando Ibn 'Arabī era ancora vivente e l'uso della formula "Allah sia soddisfatto di lui" dopo la menzione del suo nome potrebbe confermare questa ipotesi: certamente è un testo molto antico. La scrittura è di stile magrebino, molto piccolo e fitto, tanto che ogni pagina comporta 43 righe. Il manoscritto, dal titolo *Kitāb al-ma'rifa al-ūlā*, inizia dalla riga 14 del fronte del foglio 100 e finisce alla riga 33 del retro del foglio 102; le questioni, non numerate, sono evidenziate in grassetto nero.

2) Carullah 2080: il manoscritto, anch'esso conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 34 opere, molte delle quali di Ibn 'Arabī, tutte trascritte da un solo copista, che in due occasioni si identifica come 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī, intorno agli anni 791 e 793 dall'Egira, date riportate in due dei testi della raccolta. Il manoscritto, che riporta il titolo *Kitāb al-ma'rifa al-ūlā* nell'*explicit*, inizia dal verso del foglio 22 e termina alla fine del fronte del foglio 30, con 24 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* corsivo, non vocalizzato e spesso anche privo dei punti diacritici, con rare annotazioni ai margini; le questioni, non numerate, sono evidenziate in rosso.

3) Fatih 5322: il manoscritto, sempre della Biblioteca Sulaymāniyya, fa parte di una raccolta di 29 opere, prevalentemente di Ibn 'Arabī, trascritte nella prima metà del X secolo

45 Detto riportato nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 94 dell'edizione citata.

46 Ad esempio nel cap. 70 [I 643.5] e nel cap. 280 [II 612.9].

47 Le copie digitali di molti di questi manoscritti mi sono stati gentilmente forniti da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per il suo costante supporto.

dall'Egira, da più di un copista, nessuno dei quali si è identificato. Il testo inizia sul fronte del foglio 84 e termina sul fronte del foglio 90, con 33 righe per pagina, scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, non vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in rosso. Il titolo, *Kitāb al-masāʾil wa-huwa kitāb al-maʿrifā*, è riportato alla fine dell'opera precedente.

4) Millet Feyzullah Efendi 2119: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Millet di Istanbul, fa parte di una raccolta di 41 opere, quasi tutte di Ibn ʿArabī, trascritte intorno all'anno 1088 dall'Egira dallo stesso copista, che in più occasioni si identifica come Sāliḥ b. ʿAbd as-Salām al-Umlayṭi [o al-Amlīṭi] al-Buḥayrī. Il testo, intitolato *Kitāb al-maʿrifā*, inizia sul fronte del foglio 186 e termina sul retro del foglio 197, con 25 righe per pagina, scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in rosso. In una decina di occasioni mancano dei brani.

5) Shehit Ali 1341: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya, fa parte di una raccolta di 23 opere di Ibn ʿArabī trascritte a Damasco negli anni 724 e 725 dall'Egira dallo stesso copista, che più volte si identifica come Abū r-Riḍā al-Ḥurāsānī. Il testo si limita solo ad alcuni estratti, cioè, nell'ordine in cui sono trascritte, le questioni X-XI, XVII, XX, XXII-XXIII, XXIX, XXXI, tra il retro del foglio 122 ed il fronte del foglio 124, la sezione iniziale e la questione I sul fronte del foglio 125, le questioni XXXIX, XL e XLII sul retro del foglio 136, e le questioni LII, LIII, LIV e XLVIII, sul retro del foglio 137 e sul fronte del foglio 138. Il manoscritto ha 27 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato, con rare annotazioni ai margini; le questioni sono evidenziate con un allungamento del tratto. Il titolo dell'opera da cui sono estratte le questioni è *Kitāb al-maʿrifā* ed è riportato più volte.

6) Uppsala 162: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca dell'Università di Uppsala in Svezia, fa parte di una raccolta di 19 opere di Ibn ʿArabī, tutte trascritte intorno all'anno 920 dall'Egira dallo stesso copista, che in due occasioni si identifica come Yaḥyā b. Muʾmin al-Qādirī al-Qūnawī. Il testo, intitolato *Kitāb al-maʿrifā al-ūlā*, inizia sul fronte del foglio 64 e termina sul retro del foglio 74, con 27 righe per pagina, scritto in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, non vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in grassetto.

In base alla concordanza nelle varianti del testo e del titolo si possono distinguere due gruppi simili, anche se si trovano varianti che sono comuni ad alcuni manoscritti dei due gruppi: il primo è costituito dai manoscritti Carullah 986, Carullah 2080 e Uppsala 162, mentre il secondo include i manoscritti Fatih 5322, Millet Feyzullah Efendi 2119 e Shehit Ali 1341. La mancanza del testo originale o di una copia autenticata vanifica però la possibilità di ricostruire la storia di questo testo.

Nell'edizione, quando si presentavano delle varianti tra i vari manoscritti, ho operato una scelta più in base al significato che in base ad un manoscritto di riferimento, anche se la copia Fatih 5322 appare quello più affidabile.

Ho inoltre esaminato i seguenti sei manoscritti, senza però utilizzarli per l'edizione:

7) Aṣafiyya 080: il manoscritto fa parte di una raccolta di 29 opere di Ibn 'Arabī trascritte nell'anno 1331 dall'Egira, raccolta che è una copia di lavoro del manoscritto Aṣafiyya 376, redatto nell'anno 996 dall'Egira ed edito come *Rasa'il Ibn al-'Arabī* ad Hyderabad nel 1948. Di quest'ultimo manoscritto sono riuscito solo ad ottenere la pagina iniziale del *Libro della conoscenza*, che ha come titolo *Kitāb al-masā'il*, ma confrontando il testo del precedente con l'edizione ho potuto verificare la correttezza di quest'ultima.

8) Berlin Or. oct. 2459: il manoscritto fa parte di una raccolta di tre opere di Ibn 'Arabī, priva di data di redazione. Esso corrisponde al testo edito al Cairo con il titolo *Kitāb at-tanzzūlāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, e quindi è simile, se non identico, al manoscritto 961 della biblioteca di al-Azhar, su cui è stata basata l'edizione. Il titolo riportato è lo stesso dell'edizione.

9) Ibn 'Arabi Foundation, Pakistan, non numerato: il manoscritto redatto nell'anno 1324 dall'Egira, è quasi completamente vocalizzato e riporta come titolo *Kitāb al-masā'il*.

10) Laleli 1341: fa parte di una raccolta di tre opere di Ibn 'Arabī trascritte nell'anno 1078 dall'Egira, ma è privo di un foglio contenente la parte centrale della questione XVI, al posto del quale sono stati inseriti quattro fogli [42-45] di un testo non identificato. Il titolo riportato è *Kitāb al-ma'rifa*.

11) Tunis National 12564: il manoscritto fa parte di una raccolta di 25 opere di Ibn 'Arabī redatta nell'anno 1237 dall'Egira; il testo è scritto in stile magrebino con le questioni evidenziate talora in blu, talora in rosso. Il titolo riportato nell'indice è *Risāla fī l-masā'il al-ulūhiyya*.

12) Veliyuddin 1821: il manoscritto fa parte di una raccolta di 43 opere, di cui una dozzina di Ibn 'Arabī, trascritte verso la fine del X secolo dell'Egira. Il titolo riportato è *Kitāb al-ma'rifa*.

ALTRE EDIZIONI E TRADUZIONI

A differenza di altre opere di Ibn 'Arabī il *Libro della conoscenza* è stato oggetto di edizione per la prima volta solo nel 1948, nelle già citate *Rasa'il Ibn al-'Arabī* pubblicate ad Hyderabad, Dā'irat al-ma'ārif al-ʿuṭmāniyya, sulla base di un solo manoscritto, Aṣafiyya 376, in cui peraltro alcuni punti erano illeggibili. Questa edizione ha avuto almeno due ristampe, la

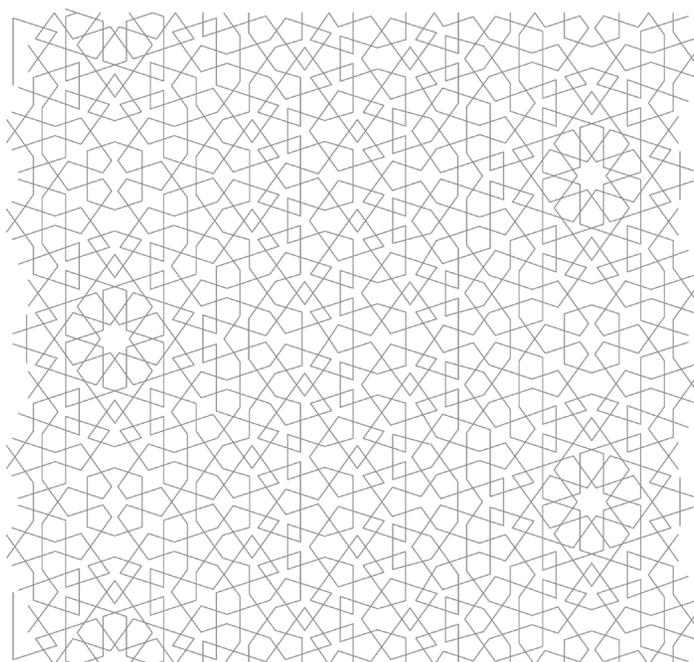
⋮

prima pubblicata da Dār ihyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī a Beirut, senza data, e la seconda pubblicata da Dār Sāder, sempre a Beirut, nel 1997, a cura di Muḥammad Šihāb ad-dīn al-ʿArabī, che ha aggiunto la vocalizzazione al testo. Il titolo utilizzato in queste edizioni è *Kitāb al-masāʾil*.

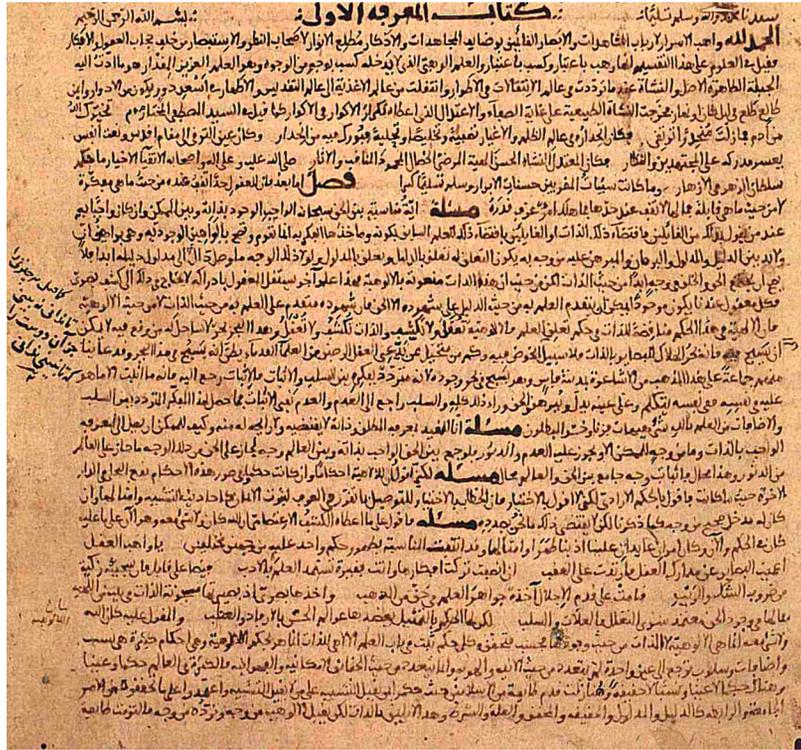
La seconda edizione, annotata, è stata pubblicata al Cairo nel 1987, Maktabat ʿālam al-fikr, a cura di ʿAbd ar-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd, con il titolo *Kitāb at-tanzzūlāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, sulla base di un solo manoscritto conservato presso la Biblioteca di al-Azhar con numero di catalogo specifico 961 e generale 33595. La stessa edizione è stata poi ripubblicata a Beirut nel 2000, nel secondo volume della raccolta *Maḡmūʿat rasāʾil Ibn ʿArabī*, edita da Dār al-maḥaḡḡa al-bayḍāʾ, senza menzione del curatore originale e sostituendo la sua introduzione con una redatta dall'editore, senza nome.

Infine Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ha pubblicato nel 1993, Dār al-Mutanabbī, Parigi-Beirut, un testo da lui attribuito ad Ibn ʿArabī avente per titolo *Kitāb al-maʿrifā*, ma si tratta dell'opera apocrifa di cui abbiamo parlato all'inizio dell'introduzione e che dovrebbe essere più correttamente intitolata *Kitāb al-masāʾil*.

Quanto alle traduzioni del *Libro della conoscenza*, a mia conoscenza non è stata finora pubblicata alcuna traduzione integrale in lingua occidentale, ed al di là della menzione del suo titolo tra le opere dell'autore, non ho trovato neppure degli estratti nei numerosi studi su Ibn ʿArabī che ho potuto consultare, fatta eccezione dell'opera di Mohammed Chaouki Zine, *Ibn ʿArabī. Gnoséologie et manifestation de l'être*, Editions El-Ikhtilef, Algeri, 2010, in cui sono riportati alcuni brani del testo.



ESEMPI DI PAGINE DEI MANOSCRITTI UTILIZZATI

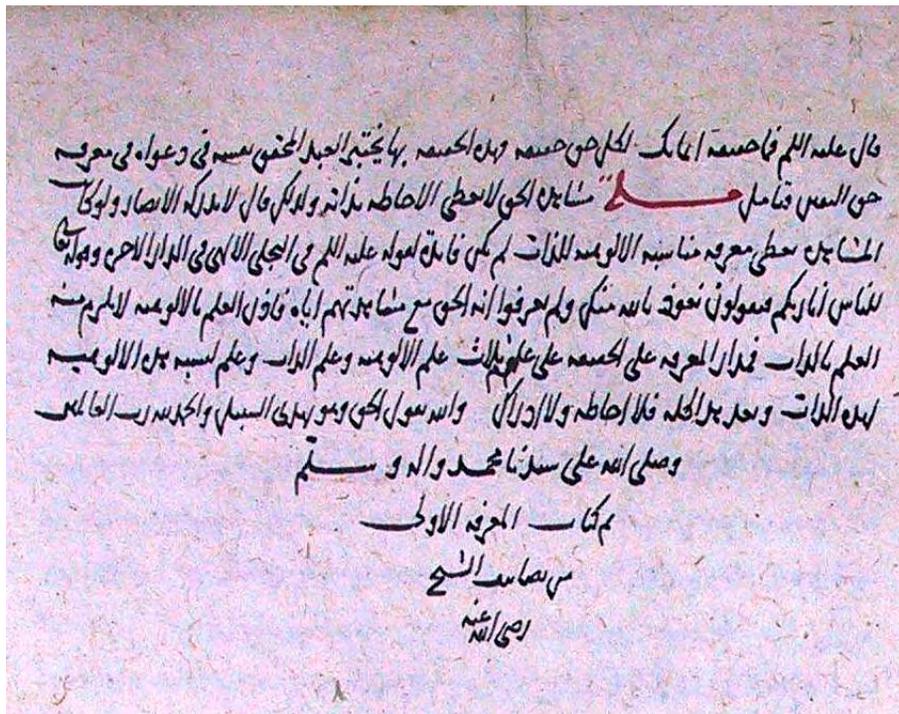


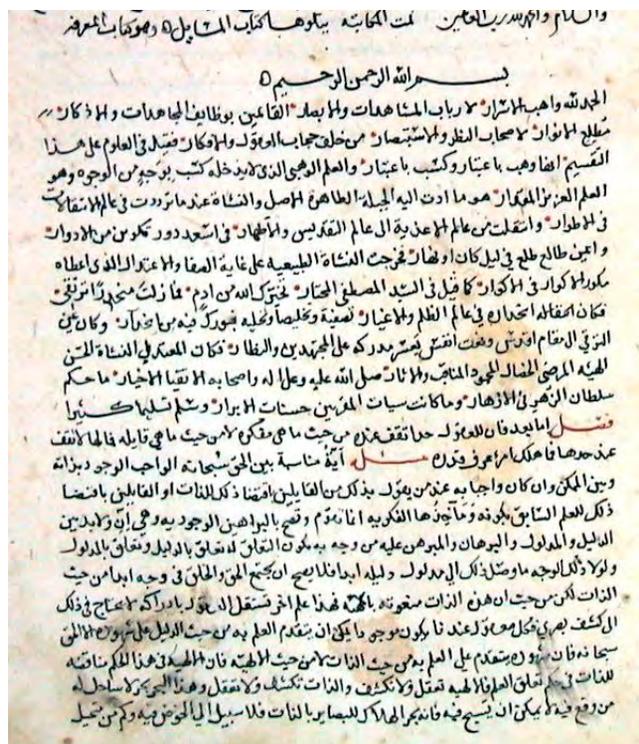
Prima pagina del manoscritto Carullah 386, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الوديع الاسرار لارباب المنابر والاصحاب القاصدين بوطائف المناجرات والادكار مطلع
 الانوار والاصحاب النظر والالهيته من خلف حجاب العمول والاعمال فيقول في العلوم على هذا التقسيم
 انها واجب باعتبار وكسب ما عساه والعلم الوهمي الذي لا يصلح كسبه بوجه من الوجوه وهو العلم العزيم
 المعرف بما اذنت الله اجبله الظاهر والاهل والنساء عند ما تزدت في عالم الاسعالات في الاطوار
 واسلعت من عالم الاغزى الى عالم القديس والاطهار في اسعول وركون من الادوار والمنظر طالع طبع في ذلك
 كان او نهار خرج النساء الطيبه على غابه الصفاء والاعتدال الذي اعطاه تكرار الاكوار في الاكوار كما
 قبل في السيد المصطفى الخبار خبيرك الله من ادم ، فازلت بخودا تترقي ، فكان اعدان في عالم الظلم
 والاعمار تصفة وتخلصا وتخلصا بنورك منه من اعدان وكان عين الرقي الى معام اعدان ونعت اعدان
 يعسر مدركه على المحمد بن والنظار فكان المعتدل النساء الحسن الهيئة المرضي الحصول الماود والاشارة
 صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الاتقاء الاحتمال ما حكم سلطان الزمري في الاذكار وما كانت شياء المتقرب
 حساب الامراء وسلم سليمان صلى الله عليه وسلم **فصل** اما بعد فان العمول جزا يعرف عندك من حيث
 ما هي فكل من الامر حيث ما هي قابله فاليها لا تقف عند حركتها فاليها احر عرف دون **فصل** اية تناسب
 بين الحق سبحانه الواحد الوجود بذاته وبين الممكن وان كان واجبا به عند من يعول بذلك من العالمين فضلا
 ذلك الذات او العالمين ما فضلا ذلك العلم السابق بكونه وما خذها العكسية انما تقوم ويصح ما لم يكن الوجود
 وهي برامس ان والابدين البرليل والمدلول والبرهان والمير من علمه من وجه به يكون العلق له بعلق بالبرليل
 وعلق بالمدلول ولو لا ذلك الوجه ما وصل دال الى مدلول ولله ابراه فلا يصح ان يجمع الحق والخلق في وجه ابراه
 من حيث البرليل لكن من حيث ان هذا الذات منحوتة بالالو منه هذا علم اخر مستقل العلم تادركه الاصح ذلك
 الى كسب بصري فكل معمول عدنا يكون موجودا يمكن ان يقدم العلم به من حيث البرليل على شهوده الاصح
 فان شهوده معلوم على العلم به من حيث الذات الامر حسب الالو منه فان الالو منه في هذا الحكم مناقضة للذات
 في حكم تعلق العلم بالالو تعلق والاكساف والذات تكسف ولا تعلق وهذا الحر كلاساحل له من وقع قسم
 لا يمكن ان يسبح فيه فانه حر الهلاك لكساف بالذات ولا يسبيل الى الخوض فيه وكلم من تخيلي من نوعي العمل الركب
 من العلماء العديما ، يظهر انه يسبح في هذا الحر وهو غايتنا منهم جماعة على هذا المذهب من الاشاعرة عدتهم فاس
 وهو يسبح في حر وجوده لانه متروك بغيره من السلب والاسات والاسات وضع الله فانه ما اثبت الالو عليه

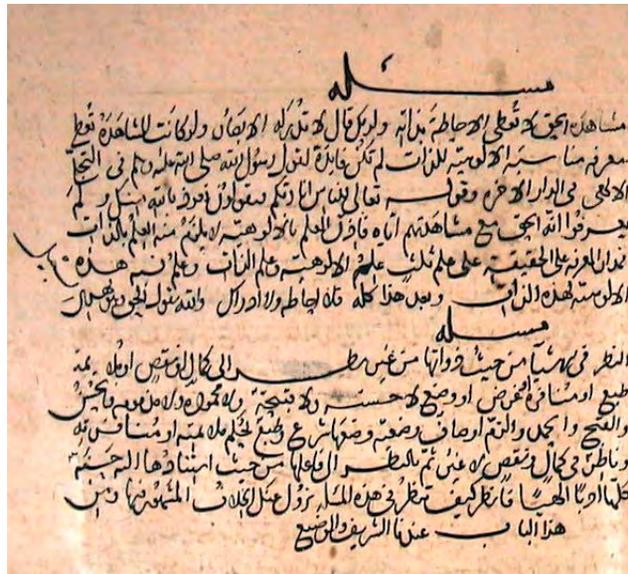
Prima pagina del manoscritto Carullah 2080, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.

⋮

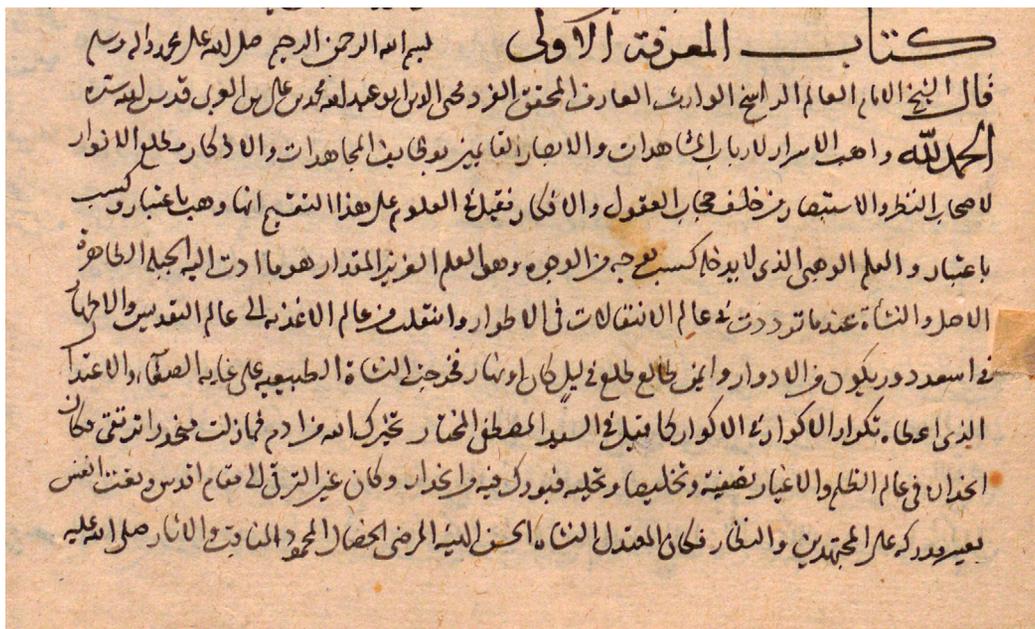




Prima pagina del manoscritto Fatih 5322, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.



Ultima pagina del manoscritto Shehit Ali 1341, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.



Prima pagina del manoscritto Uppsala 162.

المتعلقة فقد لا نقف على ذلك العقل الا شدته قليلا وبني المعتزلة ولا اعتبار لهم عندنا ههنا مستكمله للعقل نور
 والابان نور فنبور العقل فصل لا معرفة وجود له بحال وكونه قادر امريعا بصيرة عالما غير ذلك ما يجب له الوهية
 وما يجوز عليها وما يتجدد بسفور الابان تنوق ذات الحق وما وصف بنفسه مما يتفق الترتيب والتنزيه فياخذها
 مثل هذه وهذه درجة الالهي والاوليا كما العقل حوا والابان حوا فحدا العقل يوصل الى الذبيرة في اسبابه ^{مطابق}
 وجوده بحيث يتفصيله نظم الاعمال وحد الابان فرق العادات عند مجزق العادات لم يجد اللذة في العادات
 والابان في النعيم وشبهه وعل حد العقل جري امور العقله وانخلق وعلى حد الابان جري امور العقله ^{مطابق}
 اجبال الحوال والاوليا واللاهية واخو اطر المستقيم الربانية مستكمله توجه الذات على المكنات تسمى الالهة
 لمضى يسمى الوهية وتعلقها بنفسها وجميع حقايق المحققات على الحق عليه كوجودا كان المحقق او عدما يسمى علما
 تعلقها بالممكنات وحيثما على الممكنات عليه يسمى اختيارا وتعلقها بالممكن وحيثما سبق العلم قبل كون الممكن يسمى شيئا
 تعلقها بتخصيص حد الحمايزين للممكن على التسميع يسمى ان تعلقها بما يجب والممكن يسمى قدره تعلقها بالاحكام قبل
 وقوعها يسمى قضا تعلقها بوقت وقوع احكامه يسمى قدره تعلقها باسماع الممكن لكونه يسمى امر او معلوقا
 بواسطة وبها بواسطة فيما يتعلق بالوساطة لا بد من الاضطر فيكون الكون ولا يلزم الكون بالوساطة ولا بد
 ولا يتوقف على الحثية اذ لا يتوقف الامر الالهي على تعلقها باسماع الممكن لم يرد عن كونه او كونها دون تسميتها
 صورية صوت الالهي التسميع والوساطة وتركتها تعلقها بتخصيص ما هي عليه من غير ان تعلقها بالممكنات او ما في النفس
 في نفس الممكن يسمى اختيارا فان تعلقها بالممكن على طريق اي شيء عندك يسمى استنها ما فان تعلقها به على وجه النزول
 اليه تعلق الامر يسمى دعاء وان تعلق الامر الى هذا يسمى كل ما تعلقها بالكلام غير ان تعلقها على علم بذلك يسمى
 سمعا فان تعلق علم بذلك يسمى فيما تعلقها بكيفية المور وما يتجدد المرئيات يسمى بصرا وروية تعلقها باذراك كل
 مدرك الذي لا يعلق تعلق هذه المتعلقة كلها الالهة يسمى حيا والعزيز ذلك كما واصلت بعدد التعلق
 لحقايق المتعلقة والاسماء المسمايات فتتم مستكمله علم البقيرة انه بذكر اذا انت غير الالهي عليه وهو
 انبات ذات غير كليفة ولا معلومة الماهية محكوم عليها بالالوهية سلطانا وحجلا ريبية غير القوي هذه
 الذات بعينها لا بعينك فناء كليلا لا يعقل معها تسمية الوهية انباتا او نفيها لكن مشاهد نفق الاحكام والرسوم
 ونحو الالهي الحق البقيرة الالوهية هذه الذات بعد ان هذه لا قبلها وهو الفرق بين العلم والحق ليس
 وهناك كذا المحققون وبعد هذا حقيقة البقيرة ظهور الانفعال عن العبد الكلي مع غيبته عنها فيه به غيبا
 كليلا وفنا محققا وهذه غاية مراتب فاللثة كناية علم وغير حق والاربعية فالعلم الالهي فما حقيقة
 ابان لكل حق حقيقة فبذلك حقيقة بها تجتهد العبد المحقق نفسه في دعاء في مودة حق البقيرة بل مستكمله
 مشهقة الحق لا تعطي الا حاطة بذاته ولذا قال لاندر كما الالهة ولو كانت الحق تعطي معرفة مسالة الالوهية
 للذات لم يكن فائدة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في النجلى الالهي في الدار الاخرة وقوله تعالى ان ربكم فيقول

Penultima pagina del manoscritto Uppsala 162.