



## Natura e storia nella *al-Risāla al-Kāmiliyya* \*

di

SARA BARCHIESI

**ABSTRACT:** Even Medieval Arabic philosophical literature may be the occasion for reflecting on the most relevant issues, such as the relationship between the realm of nature and that of history. This is the reason why I intend to present these concepts, and their connection, as they emerge from the *Epistle of Kāmil (Risālat al-Kāmiliyya)*, a work by Ibn al-Nafis dated around 1275. Ibn al-Nafis (Damascus, ca. 1210 – Cairo, 1288) makes some considerations on the world of nature, on the foundations of the society and, finally, on the most important Islamic historical facts. This analysis is conducted by the protagonist Kāmil (i.e. Perfect) in the form of a discursive reasoning, flowing in a consecutive manner, without solution of continuity, between the various subjects examined. The following paper includes three paragraphs. The first presents how the author supports the reflections on natural realities by using the concept of end (*telos*). The second paragraph shows that teleological analysis is also applied to historical events by exposing the causes underlying the origin of Islām and by explaining the reasons for the events concerning the history of the Prophet Muḥammad and his teachings. The third and last paragraph examines the passages in which the author interprets the historical events of his own times, that is the Mongol invasion and the defence put up by Sultan Baybars (1223-1277).

**KEYWORDS:** Ibn al-Nafis; history; nature; prophecy; teleology

**ABSTRACT:** Anche un'opera filosofico-letteraria medievale islamica è capace di aprire momenti di dibattito sulle questioni più rilevanti, come quella del rapporto fra natura e storia. Per questo mi propongo di presentare tali concetti e la loro connessione, così come essi emergono dall'*Epistola di Kāmil (Risālat al-Kāmiliyya)*, un'opera di Ibn al-Nafis databile intorno al 1275. Ibn al-Nafis (Damasco, ca. 1210 - Cairo, 1288) presenta una riflessione sul mondo della natura, sui fondamenti di una società e, infine, sui fatti storici islamici più rilevanti attraverso un discorso consecutivo che non presenta soluzione di continuità fra i vari ambiti presi in esame. Il saggio comprende tre paragrafi, nel primo dei quali si spiega come l'autore, Ibn al-Nafis, attraverso il protagonista dell'opera, svolga le sue riflessioni naturalistiche sorrette dal concetto di fine (*telos*), affrontando temi come quello della generazione spontanea. Nel secondo paragrafo, si evidenzia come l'analisi

---

\* Questo intervento si iscrive nei miei studi dottorali, dedicati alla traduzione e al commento dell'*Epistola di Kāmil* di Ibn al-Nafis. L'obiettivo è quello di esaminare gli aspetti filosofici dell'opera, muovendo dai legami testuali con le opere di Ibn Sīnā e di Ibn Ṭufayl.

teleologica sia impiegata per analizzare anche gli eventi storici, esponendo le cause che sottostanno alla nascita dell'Islām e dando ragione degli avvenimenti concernenti la storia del profeta Muḥammad e i suoi insegnamenti. Nel terzo paragrafo, infine, si analizzano i passi in cui l'autore interpreta le vicende storiche a lui contemporanee, ossia l'invasione mongola e la difesa avanzata dal sultano Baybars (1223-1277).

KEYWORDS: Ibn al-Nafīs; natura; profezia; storia; teleologia

Prima di entrare nel merito del presente contributo e analizzare in che senso è possibile parlare di 'natura' e 'storia' in relazione all'*Epistola di Kāmīl*, vorrei brevemente presentare l'autore Ibn al-Nafīs e questa sua opera.

Sulla sua vita sappiamo purtroppo molto poco, ma fortunatamente le tre maggiori biografie<sup>1</sup> sono concordi nelle loro testimonianze. Il filosofo e medico Ibn al-Nafīs nasce a Damasco intorno al 1210 e muore al Cairo nel 1288, uno spostamento, questo, che quasi certamente si situa in quello scambio medico-scientifico di studiosi e medici che avveniva tra l'ospedale di Damasco, *al-Bīmāristān al-Nūrī*, e quello del Cairo, *al-Bīmāristān al-Nāṣirī*. Diverse opere sono giunte sino a noi, ma senza dubbio questo autore è passato alla storia grazie al *Commento sull'anatomia del «Canone»* [*Sharḥ Tashrīḥ al-Qānūn*] di Ibn Sīnā, un'opera in cui, tre secoli prima della *Christianismi Restitutio* (1553) di Michele Serveto, Nafīs teorizza l'imperietà del setto interventricolare, aprendo la strada a quella che, solo in età moderna, sarà definita come la circolazione polmonare del sangue.

Per quanto riguarda l'opera al centro di questo contributo, *L'epistola di Kāmīl sullo stile di vita profetico* [*al-Risāla al-Kāmiliyya fī al-Sīra al-Nabawiyya*], sappiamo che di essa sopravvivono solo due testimoni<sup>2</sup>, grazie ai quali, nel 1968, Max Meyerhof e Joseph Schacht pubblicarono l'edizione critica accompagnata da una parziale traduzione del testo in lingua inglese.

I curatori scelsero come titolo per la loro opera *The Theologus Autodidactus*: una denominazione molto esemplificativa perché ci rivela come essa sia stata recepita. Infatti, l'aggettivo *autodidactus* pone in rilievo il tema centrale dell'autodidattismo, connettendo l'opera al genere filosofico-letterario islamico avviato da Ibn Sīnā e da Ibn Ṭufayl, la cui *Epistola di Ḥayy ibn Yaḳzān* viene tradotta nel

---

<sup>1</sup> Il testo arabo e le tre biografie di Al-Ṣafadī, di Al-'Umarī e di Al-Dhahabī, con ulteriori notizie biografiche, sono stati pubblicati in Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, a cura di M. Meyerhof e J. Schacht, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 12-22, 146-140 (testo arabo).

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la datazione dell'*Epistola* di Ibn al-Nafīs – sapendo che il racconto narra le vicende del sultano Baybars, le sue vittorie sui mongoli e l'aumento delle tasse imposte per motivi bellici – possiamo ipotizzare che essa sia stata composta da Nafīs tra il 1268 e prima del 1274, poiché questa data è apposta in calce al manoscritto della Biblioteca del Cairo.

mondo latino proprio con *Philosophus autodidactus* (1671)<sup>3</sup>. La sostituzione del sostantivo ‘filosofo’ con ‘teologo’ racchiude inoltre l’interpretazione che classicamente è stata attribuita all’opera. Infatti Ibn al-Nafīs, se escludiamo i meriti medico-scientifici che gli vengono riconosciuti, viene rappresentato come un teologo conservatore che volle imitare l’opera di Ibn Ṭufayl con l’intento di sostituire i contenuti filosofici originari con elementi ortodossi, quali la biografia del Profeta, la legge islamica e l’esposizione della dottrina della resurrezione. L’*Epistola* è stata dunque considerata come una vera e propria *refutatio* dei temi classici della filosofia islamica medievale<sup>4</sup>.

Un carattere distintivo dell’*Epistola* è la particolare procedura impiegata dall’autore per esporre i contenuti. Il protagonista svolge le sue analisi in modo autodidattico, con una riflessione che inizia con l’indagine naturale e si conclude con un’analisi storica dell’invasione mongola, senza rivolgerle ad alcun interlocutore<sup>5</sup>. Trattandosi di un’opera dal carattere filosofico-letterario, l’autore non dichiara cosa sia ‘natura’ o cosa sia ‘storia’. Dovremo dunque esaminare come questi due ambiti siano presenti nell’epistola e, per entrare nel cuore di tali questioni, ci rivolgeremo ai suoi contenuti.

#### 1. *La natura: fra generazione spontanea e indagine del mondo vegetale e animale*

La narrazione si apre con la spiegazione della presenza del protagonista Kāmil (lett. ‘Perfetto’), il quale nasce per «generazione spontanea»: una massa di terra, acqua e aria che, mescolandosi e fermentando grazie al calore del sole, producono vari composti, ciascuno dei quali è dotato di un temperamento perfettamente equilibrato e corrispondente agli organi di un essere umano:

Perciò alcune parti erano calde e secche, simili al temperamento del cuore umano; altre erano calde e umide, simili al temperamento del fegato

---

<sup>3</sup> Ibn Ṭufayl, *Philosophus autodidactus sive epistola Abi Jaafar, ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan. In qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit. Ex Arabica in linguam Latinam versa ab Eduardo Pocockio, A.M. excudebat H. Hall academiae typographus, Oxonii 1671*. Si tratta della traduzione latina dell’*Epistola di Hayy ibn Yaqzān* che nasce dalla collaborazione dei Pococke, padre e figlio. Un progetto diretto da Edward Pococke, professore di arabo e di ebraico a Oxford; cfr. P.M. Holt, *An Oxford Arabist: Edward Pococke (1604-1691)*, in P.M. Holt, *Studies in the History of the Near East*, Frank Cass, London 1973, pp. 3-26, p. 8.

<sup>4</sup> Cfr. P. Hasanali, *Texts, Translators, Transmissions: Hayy ibn Yaqzān and its Reception in Muslim, Judaic and Christian Milieux*, Ph.D. Diss., University of Chicago 2006: «Ibn al-Nafīs’s response is a theological reaction to the Tufaylian narrative» (p. 106).

<sup>5</sup> Decine di volte nel corso dell’*Epistola*, prima di sviluppare un dato argomento, si ripete la frase «Kāmil pensò e disse a se stesso». Ciò testimonia l’autoreferenzialità del discorso del protagonista anche quando entra a far parte di una società.

umano; altre fredde e secche, simili al temperamento delle ossa umane; altre fredde e umide, simili al temperamento del cervello umano; altre erano simili, nel temperamento, a quella dei nervi umani e altre a quella della carne umana. Nel complesso, quelle parti contenevano qualcosa di simile ai temperamenti di ogni organo [...]. Quindi queste parti erano predisposte per essere trasformate negli organi umani. Allāh l'Altissimo, nella Sua generosità, non nega il suo diritto a chi lo merita e garantisce, a ogni cosa che è predisposta <naturalmente a qualcosa>, ciò per cui essa è predisposta<sup>6</sup>.

La teoria della generazione spontanea, stabilendo la possibilità della generazione solitaria dell'essere umano, rappresenta anche un'ipotesi scientifico-naturalistica, ossia fornisce una spiegazione non ortodossa della presenza del primo uomo sulla terra<sup>7</sup>.

Oltre a ciò, questa rappresentazione permette a Ibn al-Nafīs di collocare il suo protagonista in uno stato di totale isolamento. In questo senso, con tale espediente, l'autore può rappresentare una sorta di esperimento mentale atto ad accertare che cosa un essere umano dotato di un perfetto intelletto, cresciuto senza un'educazione e al di fuori di ogni tradizione e cultura, possa asserire grazie ai propri sensi e al proprio intelletto, e come possa farlo.

L'origine dell'azione e il principio del processo speculativo del protagonista Kāmīl si situano nella sfera del sensibile e della percezione: in relazione alla vista (lo spazio, la luce, gli alberi), all'udito (il canto degli uccelli e il fruscio del mare), all'olfatto (il profumo dei fiori e delle piante) e al gusto (i cibi che assapora). Perciò il primo tipo di conoscenza è quello relativo ai cinque organi sensoriali. E dato che l'esperienza sensibile è resa possibile dagli

---

<sup>6</sup> Traduco i seguenti passaggi dell'*Epistola di Kāmīl* dall'edizione critica del testo arabo pubblicato nel 1968; Ibn al-Nafīs, *op. cit.*, pp. 135-134.

<sup>7</sup> Il tema della generazione spontanea, seppur presente nell'opera Ibn di Ṭufayl, è compendiato principalmente da Ibn Sīnā. Quest'ultimo associa alla possibilità della mancata continuazione della specie umana («Sicut homines possunt se rescindere a generatione: au ex voluntate: au ex peste aeris») la possibilità della ricomparsa dell'essere umano per mezzo della generazione spontanea *per putrefactionem in terra*. Cfr. Avicenna, *Avicēne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta : ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata: Logyca, Sufficientia, De celo mundo, De anima, De animalibus, De intelligentiis, Alfarabius de intelligentiis, Philosophia prima...*, Ed. da Coecilius Fabrianensis; trad. da Dominicus Gundisalvus e Joannes Hispalensis, Minerva, Frankfurt am Main 1961. Ristampa dell'ed. orig., B. Locatelli, Venitiis 1508, fol. 59 v. Amos Bertolacci, ricostruendo la critica averroista alla tesi della generazione spontanea, restituisce l'originale teoria avicenniana, sottolineando come Ibn Sīnā non parli mai di esseri umani che si generano in modo immediato dalla terra, ma sostenga la necessità di una certa predisposizione della materia e di lunghi processi di modificazione del composto come condizioni della generazione spontanea in generale; cfr. A. Bertolacci, *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 2013, pp. 37-54, p. 42.

organi deputati a tali scopi, l'interesse del protagonista si rivolge al funzionamento delle varie parti del corpo umano, interne ed esterne, che permettono questo tipo di conoscenza.

Già a partire dai primi capitoli dell'opera possiamo notare come le considerazioni dell'autore abbiano un orientamento teleologico che mette in risalto l'utilità degli organi umani, giustificando la loro esistenza («vide che le sue mani erano là per afferrare e i suoi piedi per camminare»<sup>8</sup>). Il protagonista, dopo esser giunto a conoscere l'anatomia del corpo umano, passa ad applicare questo tipo di ragionamento alla natura che lo circonda, vegetale e animale. Come possiamo notare nel prossimo brano, la conformità a uno scopo è rintracciata anche in esseri privi di deliberazione e riflessione, come le varie parti che compongono le piante e le loro parti:

Osservò l'uva e trovò che il seme nel singolo acino era doppio, come i semi in tutta la frutta. Capì che il motivo era che ognuna delle due parti doveva portare a termine la generazione, nel caso fosse accaduto un impedimento all'altra parte. Inoltre vide che in ogni acino d'uva e anche nella frutta c'era una membrana che preservava la posizione e la forma delle sue parti e che riparava le parti umide dalla facile evaporazione. Vide che la polpa dell'acino aveva dei vasi nei quali scorreva il nutrimento dalla sua base e che, fra questi vasi, c'era un'umidità che riempiva gli interstizi per nutrire l'interno del seme. Da questo capì che tutte le parti degli animali e delle piante esistevano per dei fini e per dei benefici e che nessuna di loro era inattiva e presente invano<sup>9</sup>.

Ciò che permette a Kāmil di rintracciare il fine di ciascun ente naturale da lui indagato è una certa regolarità rintracciata nei fenomeni esaminati nelle sue numerose ricerche. In ogni sezione dell'indagine naturalistica, Nafis ci ripete che Kāmil indaga continuamente in un dato ambito scientifico fino al momento in cui egli giunge a conoscere la maggior parte di esso. Proprio la ripetizione<sup>10</sup> di queste osservazioni, che danno luogo allo stesso risultato, permette al protagonista di rintracciare la conformità fra i vari casi esaminati e, così facendo, di individuare il loro scopo.

---

<sup>8</sup> Ibn al-Nafis, *op. cit.*, p. 133.

<sup>9</sup> Ivi, p. 131.

<sup>10</sup> «Inoltre osservò ripetutamente le condizioni degli animali e vide che alcuni di loro erano coraggiosi, aggressivi e carnivori, come il leone, il leopardo e il lupo; mentre vide che altri erano timorosi e scappavano da chi cercava di divorarli o acchiapparli e cose simili. Fece ciò fino a quando la maggior parte delle condizioni animali gli fu chiara» (ivi, p. 132).

2. *Il mondo della storia: il ruolo del Profeta e la funzione dei suoi precetti*

Kāmil continua incessantemente a studiare i fenomeni naturali che lo circondano, sino a considerare i fenomeni meteorologici e poi i movimenti e le rotazioni dei corpi celesti, ossia fino a conoscere il mondo celeste. Pertanto, in modo autodidattico e con il solo ausilio della ragione applicata al mondo della natura, Kāmil approda ai vertici della conoscenza umana. Questa ricerca si interrompe improvvisamente quando Kāmil giunge, per uno strano caso, a contatto con alcuni uomini, i quali gli insegnano la loro lingua e le comodità della vita civile. Kāmil, con il pretesto di voler fruire di questi conforti, si fa condurre all'interno di una comunità situata vicino alla sua isola. In realtà, una volta giunto, il protagonista dà inizio a un esame dei caratteri degli uomini che vivono in quella comunità, un'indagine che nella sua isola deserta, per ovvi motivi, non poteva condurre. Kāmil giunge alle seguenti conclusioni:

Seppe che l'uomo, poiché era privo di armi naturali, bisognoso di cibi preparati e di vestiti fabbricati, non poteva vivere bene in solitudine, ma che anzi l'essere umano doveva associarsi e vivere all'interno di una comunità [...] ma ognuno avrebbe valutato ciò che è giusto e ciò che è falso in modo arbitrario. Perciò l'uomo poteva vivere bene solo all'interno di una comunità in cui vige una legge che sedava tutte le dispute. Ciò era possibile solo se la legge avesse ricevuto obbedienza e accettazione, ma questo caso poteva darsi solo credendo che essa provenisse da Allāh l'Altissimo e se tale legge fosse stata trasmessa da una persona reputata veritiera qualora avesse affermato che i suoi discorsi discendevano da Allāh l'Altissimo. [...] Da ciò Kāmil comprese che l'essere umano per viver bene necessitava dell'esistenza di questo Profeta – Allāh lo benedica e gli conceda la pace – la cui presenza era un gran bene per l'essere umano e di utilità generale. Allāh l'Altissimo conosce ciò e pertanto, data la Sua cura e data la necessità dell'esistenza di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, è impossibile che abbia tralasciato la creazione di questo Profeta, che risulta di beneficio generale<sup>11</sup>.

Continuando a impiegare lo stesso metodo di analisi adottato per il campo naturale, Kāmil passa all'analisi storica della vita del Profeta e della comunità dei suoi seguaci. La finzione letteraria consiste nel far apparire gli eventi storici della comunità islamica, passati e presenti, come eventi concatenati dall'esito necessario. E questo risultato è ottenuto attraverso l'esposizione del processo riflessivo del protagonista, che tenta di fornire una spiegazione per tutto ciò che accade ed è accaduto.

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 129-128.

Fornirò qualche esempio in relazione a questo procedimento. Nel primo esempio, Kāmil illustra l'utilità delle pratiche religiose introdotte dal Profeta, ossia quelli che solitamente sono conosciuti come i cinque pilastri della religione islamica (*arkān al-Islām*):

Pensò e disse a se stesso che questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace – in quanto «Sigillo dei Profeti» – ha una grande esigenza di conservare la sua grandezza e gran parte della sua legge, perché l'oblio di questa farebbe sorgere il bisogno di una nuova legge e ciò è inammissibile dopo la fine delle profezie. Pertanto è necessario che questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, debba provvedere alla sua continuazione e alla sua successione ininterrotta, fino a quando sussisteranno il cielo, la terra e il loro aspetto. Ma tale preservazione è possibile solo per mezzo della ripetizione<sup>12</sup>.

Quindi secondo Kāmil il Profeta deve prescrivere la professione di fede, la preghiera, il digiuno e il pellegrinaggio poiché questi coinvolgono delle parole, dei movimenti e delle azioni il cui compimento e la cui ripetizione sono benefici poiché riportano alla mente il Profeta e la sua legge sottraendoli all'oblio che vanificherebbe la missione profetica.

Il secondo esempio riguarda la forma di governo che si sarebbe dovuta adottare dopo la morte dell'ultimo dei Profeti:

Ma <Kāmil> vide che nella gente il tanto amore per l'ingiustizia non veniva frenato dalla conoscenza della scienza comunicata dalla legge, ma era represso solo per mezzo di un potere sovrano che li assoggettasse. [...] Deve esserci un sovrano per ogni città o qualcuno che lo sostituisce, e questo è un delegato del sovrano. E non si devono abbandonare i sovrani alla loro natura che nella gran parte dei casi è tirannica; pertanto si deve stabilire qualcuno che ne regoli le decisioni e questo è il Califfo<sup>13</sup>.

Il terzo esempio rende conto della dottrina ortodossa della resurrezione. Kāmil ci spiega le cause che hanno determinato la duplice composizione, corporea e spirituale insieme, dell'insegnamento sulla vita futura, ossia ci espone i motivi che hanno condotto il Profeta a presentare l'insegnamento relativo alla resurrezione del corpo accanto a quello dell'immortalità dell'anima:

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 108.

<sup>13</sup> Ivi, p. 104.

Poi Kāmil pensò che non fosse appropriato che questo Profeta esponesse il mondo a venire solo in modo spirituale, in quanto le menti della maggioranza delle persone non riescono ad apprezzare i piaceri o i dolori spirituali. Infatti, se il Profeta dicesse che – una volta rispettati i doveri religiosi, allontanati i piaceri proibiti e adottati dei rapporti sociali giusti nei confronti della gente – Allāh l'Altissimo portasse in un mondo in cui non si mangia, non si beve, non ci si sposa, non ci si veste e non si dorme, ma in cui si loda e si riverisce ininterrottamente, senza essere ricompensati per questo e senza essere condotti in un'ulteriore condizione <più appetibile>, sarebbe preferita la perdita di questo primo tipo di felicità. Ma se dopo aver fatto quello che noi abbiamo appena detto, conducesse in un luogo in cui si mangiano cibi deliziosi, si hanno rapporti sessuali, in cui ci sono fiumi di vino e di miele e cose di questo genere, le cose andrebbero diversamente<sup>14</sup>.

Con questi tre esempi, relativi agli obblighi pratici e a quelli dottrinali che ogni musulmano è tenuto a osservare, così come a quelli relativi alla gestione del governo e alla resurrezione corporea, si può notare come il protagonista dotato solo della forza dei suoi ragionamenti fornisca una spiegazione basata sull'utilità del loro accadimento.

Quasi l'intera novella è impiegata a esporre la ragionevolezza delle verità religiose islamiche e la pertinenza degli eventi storici relativi alla vita del Profeta e alla situazione della comunità islamica. Ibn al-Nafis cerca, attraverso le considerazioni di Kāmil, di mostrare i motivi che sottostanno alla tradizione e alla storia islamica. Per questa ragione, alcuni studiosi hanno ritenuto che l'intento di Nafis fosse quello di mostrare la logica e la razionalità intrinseche al fenomeno islamico. Se la necessità dello sviluppo storico si radica nella natura umana in quanto tale, le deduzioni di Kāmil corrispondono al concetto musulmano di *fiṭra*: una tendenza innata, una disposizione naturale dell'essere umano alle verità religiose islamiche<sup>15</sup>. La mia opinione a questo proposito è che, sebbene l'autore esponga molteplici argomenti<sup>16</sup> atti a illustrare la presenza

---

<sup>14</sup> Ivi, p. III.

<sup>15</sup> Cfr. R. Kruk, *Neoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn al-Nafis*, in A. Vanderjagt-D. Patzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Dinter, Köln 1991, pp. 75-85, p. 81.

<sup>16</sup> Evidenti sono le forzature che l'autore adotta per continuare la sua finzione: ad esempio, nel caratterizzare il Profeta si dice che il suo temperamento perfetto deve avere come corrispettivo dei figli maschi e delle figlie femmine, ma dello stesso protagonista Kāmil, dotato anch'egli di un temperamento perfetto, non si dice nulla. Analogamente, si afferma che i desideri del Profeta devono essere solo complessivamente equilibrati, alcuni deboli (come la gola) e altri molto potenti (come il desiderio del culto e quello sessuale), ma queste stesse qualità sono del tutto assenti nel «Perfetto» protagonista dell'*Epistola*. Cfr. Ibn al-Nafis, *op. cit.*, pp. 119-118.



delle varie circostanze relative al fenomeno islamico, il suo obiettivo non sia proclamare il primato di questa religione. L'autore presenta la religione islamica come l'effetto di una serie concatenata di vicende che storicamente non possono non verificarsi. Tuttavia, (i) l'autore circoscrive questo avvenimento a una comunità ben precisa, ossia quella da cui Kāmil prende le mosse per le sue riflessioni. Un altro elemento che conduce a circoscrivere il fenomeno religioso è costituito dal fatto che (ii) il Profeta nell'espone i suoi insegnamenti debba tener conto delle caratteristiche dei destinatari del messaggio profetico, istituendo un forte vincolo tra rivelazione profetica e comunità destinataria del messaggio. Un'ulteriore ragione è ricavabile dal fatto che (iii) l'autore, pur non senza dedicarvi la stessa attenzione che pone al fenomeno islamico, fa riferimento anche ad altre religioni (ebraismo, cristianesimo e zoroastrismo). Questo significa che, a differenza delle indagini del mondo fisico, vegetale e animale, in cui è proprio il ricorrere di un certo fatto che permette al protagonista di trarre una valutazione generale, il carattere storico, temporale e ambientale del fenomeno religioso impedisce qualsiasi generalizzazione e pretesa universalizzante.

Questa serie di considerazioni induce a ipotizzare che le analisi e le riflessioni sul fenomeno della profezia non abbiano intenti apologetici, ma mirino a portare alla luce il fondamento politico delle questioni religiose, in generale, e della profezia islamica, in particolare. Kāmil riconosce sin dall'inizio della sua riflessione 'politica' il ruolo fondamentale di una legge, il cui obiettivo primario è l'armonia civile.

### *3. Un'interpretazione apocalittica della storia: l'invasione mongola e il sultano Baybars*

L'ultimo passaggio testuale che vorrei analizzare è esposto nell'epilogo dell'*Epistola*, in cui l'autore fornisce una lettura apocalittica della storia a lui contemporanea. Kāmil spiega come, subito dopo la morte dell'ultimo dei Profeti, la comunità dei fedeli cada nel peccato e come, per tale motivo, essa debba essere punita. La storia che il protagonista descrive non fa parte delle vicende prossime alla morte del Profeta (632), ma allude all'invasione mongola del mondo islamico nella metà del tredicesimo secolo, evento contemporaneo alla stesura di quest'opera. Nella narrazione c'è dunque uno slittamento temporale non espressamente dichiarato, che va dal periodo prossimo alla morte del Profeta all'età islamica mamelucca in cui vive Ibn al-Nafis. Nel primo brano si illustrano le caratteristiche che deve avere il popolo pagano invasore, ossia i

Mongoli. Nel secondo brano si elencano invece le caratteristiche del sovrano che deve fronteggiarlo, Baybars al-Bunduqdārī (1223-1277):

Questa comunità deve essere esposta a delle punizioni quando le disobbedienze sono numerose [...], questa pena non avrebbe dovuto essere uno sprofondamento o un diluvio e cose di questo genere, perché esse avrebbero indicato l'intensità della collera di Allāh l'Altissimo e inoltre ciò sarebbe in contraddizione con la dignità di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, e ciò porrebbe in dubbio la rispettabilità di Allāh l'Altissimo. Pertanto questa punizione deve essere uno spargimento di sangue e una cosa di questo genere, così che non venga degradata la dignità <di Allāh e del suo Profeta> [...]. Questi infedeli, che costituiscono la punizione della comunità, non avrebbero dovuto avere una loro comunità religiosa, perché inevitabilmente essa costituirebbe un invito ad accedere alla loro religione e questo, nonostante i combattimenti e il sangue versato, causerebbe necessariamente un richiamo all'innovazione <religiosa> e ciò determinerebbe l'abbandono della comunità religiosa di questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace. E ciò è contrario allo scopo di questo castigo e delle molte privazioni subite dalla comunità di questo Profeta [...]. Essi non avrebbero avuto una comunità religiosa e sarebbero provenuti dai confini della terra e lontani dai popoli dei luoghi <con un clima> moderato<sup>17</sup>.

Egli deve esser noto per il suo audace e intrepido coraggio pari alla sua moralità, deve essere noto per il suo essere assai temerario, come solitamente sono i re, e coraggioso abbastanza da uccidere quelli più potenti. Ed è necessario che abbia un cuore molto forte, pertanto necessariamente sarebbe dovuto essere austero e poco compassionevole. Avrebbe dovuto emettere molte punizioni come le amputazioni, le crocefissioni e cose del genere. Avrebbe usato spesso dei modi brutali, perché nel Paese ci sarebbero stati molti furti e cose di questo tipo, che richiedono queste punizioni. Questo sultano dunque non poteva provenire dalla gente di città, perché la gente di città è molto lontana da questa condotta, ma doveva provenire dalla gente della terraferma, che ha cuore forte e coraggioso [...], egli deve provenire dal nord-est, e dalla gente in essa più eminente, perché la gente del nord-ovest è debole e il suo temperamento è lontano da quello appropriato che abbiamo menzionato. Allora necessariamente questo sultano deve provenire dalla terra di quegli infedeli o da una delle terre a loro vicina<sup>18</sup>.

In base a questa descrizione è il sovrano mamelucco Baybars, turco di origine Qipciāq<sup>19</sup>, il più adatto a fronteggiare gli invasori mongoli, date le somiglianze fisiche e caratteriali. Notiamo dall'epistola che Nafis conosce bene le abitudini e la condizione fisica

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 99-98.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 98-97.

<sup>19</sup> Cfr. F. Gabrieli, *Storici arabi delle crociate*, Einaudi, Torino 2002, p. XVII.

di questo sovrano. Infatti, grazie ai biografi, sappiamo che egli fu medico personale di Baybars.

Diversi studiosi hanno letto in questa chiave interpretativa della storia una triste involuzione del fatalismo islamico, dovuta alla contaminazione della lettura apocalittica di origine cristiana. Gli eventi della storia islamica, come l'invasione mongola e la presa del potere da parte dell'oppressore Baybars, rappresenterebbero il migliore dei modi in cui la storia si sarebbe potuta svolgere. Per questo, ad avviso degli studiosi, l'opera costituirebbe anche un tentativo di legittimazione del sovrano Baybars, che viene presentato, pur nella sua ferocia, come l'unico uomo in grado di affrontare i nemici pagani<sup>20</sup>. In realtà, né l'autore né il protagonista danno giudizi positivi sull'evolversi delle vicende. La necessità con cui si determina il ruolo e la presenza di questo sovrano è pari a quella con cui si determina la presenza del suo nemico invasore e del sangue che necessariamente sarà versato nelle loro battaglie. Per questi motivi, credo che nell'epistola non emerga in modo così evidente un intento celebrativo, considerando che qualsiasi elemento del reale è caratterizzato dallo stesso tipo di necessità (dalla presenza 'provvidenziale' del seme nella frutta al ruolo politico svolto da Baybars).

Ad avviso di chi scrive motivo di maggiore interesse è invece notare come, in questa chiave di lettura apocalittica, Ibn al-Nafis consideri le calamità naturali (i diluvi e le catastrofi) come punizioni inique che, manifestando l'ira di Dio, contraddirebbero la dignità del Profeta. Secondo Kāmil, la "giusta" punizione divina che si confà al deterioramento comportamentale di quella comunità si situa nella sfera del politico. A una disobbedienza politica, ossia la trasgressione della Legge, segue un castigo altrettanto politico, come l'invasione di un popolo nemico. E ciò a conferma di come la vicenda delle profezie sia un tema che Nafis riconduce all'ambito più pratico della filosofia: quello della scienza politica.

#### 4. Conclusioni

Tramite queste brevi considerazioni si è cercato di illustrare come, attraverso le riflessioni del protagonista, l'autore tenti di fondare l'unità del dato naturale col dato storico: così come ogni singola parte

---

<sup>20</sup> Cfr. R. Kruk, *History and Apocalypse: Ibn an-Nafis' Justification of Mamluk Rule*, «Der Islam», 72 (1995), pp. 324-337 e D. Aigle, *Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch: The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkhans in the 13th Century*, in I. Charleux-R. Hamayon-G. Delaplace (eds.), *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, Western Washington University, Bellingham 2010, pp. 1-27; Id., *The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Brill, Leiden 2015, pp. 221-243.

di un organismo vegetale o animale è utile e necessaria per il suo perfetto funzionamento, allo stesso modo il ruolo del Profeta e della sua legge sono componenti utili e necessarie per una condotta virtuosa della comunità islamica. La perfetta integrazione fra le componenti del mondo naturale si dovrebbe riflettere nel governo umano, in cui ogni cittadino dovrebbe essere un membro utile alla società, primo fra tutti il Profeta, che è di beneficio generale, presentando l'immagine di un mondo naturale che si rispecchia nell'immagine storica della comunità islamica fondata da Muḥammad.

La rappresentazione di elementi tradizionali e ortodossi ha permesso all'autore di scongiurare eventuali censure da parte dei teologi e, anzi, gran parte della critica, passata e contemporanea, ha riconosciuto nell'autore un nemico della filosofia. Dall'altro lato, è proprio il procedimento impiegato da Ibn al-Nafīs, teso a evidenziare l'utilità di ogni realtà esistente, che ci permette di leggere con una nuova chiave interpretativa il fenomeno religioso islamico. La profezia islamica è analizzata sì nella sua necessità storica, ma anche vincolata nei suoi caratteri (gran parte dei quali sono connessi ai destinatari dell'annuncio) e circoscritta storicamente e geograficamente a una precisa comunità. Essendo ogni religione utile e necessaria per la comunità in cui si radica ed essendo le caratteristiche umane (legate al clima e al luogo) così diversificate, non potranno che esserci molteplici fenomeni religiosi, e dunque molteplici fenomeni politici ugualmente legittimi.

Cercando di trarre le conclusioni, possiamo affermare come nell'opera non vi sia solo continuità tra l'analisi del dato naturale e quella del dato storico, che sembrano costituire un unico livello del reale, ma possiamo anche notare come tali analisi si conformino ai ragionamenti del protagonista. L'autore impiega nella sua narrazione un linguaggio che cerca di imitare le strutture del reale<sup>21</sup>, fino al punto

---

<sup>21</sup> La struttura del reale e il suo svolgimento necessariamente determinato si riflettono in espressioni come: «È necessario che», «È adatto (o è appropriato) che», «Ma questa è una contraddizione», «Ma ciò sarebbe in contraddizione con».

di addurre il principio di non contraddizione quale condizione di verità della realtà stessa<sup>22</sup>.

Il ragionamento discorsivo impiegato da Kāmil ha un immediato riscontro nella realtà e si riflette in essa, tanto che a volte sembra che il protagonista stia a sua volta profetizzando sulla realtà esistente sorretto unicamente dalla forza delle proprie riflessioni. La sua è una sorta di profezia che non ha nulla a che fare con una rivelazione divina sovra-razionale, ma che nasce dallo studio dei singoli casi naturali. E la sua indagine costituisce una “rivelazione” dell’ordine del tutto da parte della realtà stessa: una rete di cause concatenate che Kāmil, l’essere umano perfetto, può cogliere e comprendere con le sole forze della sua mente.

*Università degli Studi di Macerata*

[barchiesi.sara@gmail.com](mailto:barchiesi.sara@gmail.com)

---

<sup>22</sup> «Vide che necessariamente questo Profeta, Allāh lo benedica e gli conceda la pace, avrebbe dovuto parlare della vita a venire e lo avrebbe dovuto fare con un discorso dettagliato. E se lui non avesse fatto ciò [...], necessariamente sarebbe giunto un Profeta dopo questo <Profeta> e avrebbe presentato nei particolari il discorso sulla vita a venire e questo Profeta non sarebbe il «Sigillo dei Profeti», ma questa sarebbe una contraddizione. Dunque necessariamente questo Profeta, Allah lo benedica e gli conceda la pace, ha esposto la vita a venire e presentato minuziosamente le sue prescrizioni» (Ibn al-Nafis, *op. cit.*, p. 110). «È impossibile che l’elemento materiale non sia presente per tutta l’esistenza dell’anima, perché altrimenti l’anima, nella sua esistenza, sarebbe indipendente da esso e la sua esistenza non dipenderebbe da quello, ma questa sarebbe una contraddizione. Dunque è assurdo che si diano contemporaneamente l’assenza di questo materiale e l’esistenza dell’anima umana» (*ibid.*).