

Sara Barchiesi*

Profeta e profezia nell'*Epistola di Kāmil (al-Risalā al-Kāmiliyya)* di Ibn al-Nafīs

Prophet and Prophecy in the *Kāmil of Epistle (al-Risalā al-Kāmiliyya)* by Ibn al-Nafīs

Abstract:

The aim of the present paper is to show how the *Epistle of Kāmil on the prophetic way of life (al-Risalā al-Kāmiliyya fī al-Sīra al-Nabawiyya)* of Ibn al-Nafīs exhibits, as well as the traditional biographical account of the prophet Muḥammad and his prescriptions, some philosophical considerations about prophecy, its contents and its technique of exposition, and a particular type of prophetic life personified by Kāmil (lit. Perfect, the protagonist of the work). Surveying these issues lead me to examine how Kāmil's conduct imitates, through his rational achievements, the self-taught philosopher presented by Ibn Ṭufayl. Furthermore, Kāmil symbolizes, in his theologico-political reflections, the Farabian Prophet-Philosopher. In sum, the *Epistle*, with its attempts of rationalisation, represents neither an anti-philosophical apology of the primacy of Islamic religion, nor the demonstration of an innate disposition of human beings to follow the Islamic tenets, but rather portrays the relationship between the philosopher (the perfect human being, Kāmil) and the city.

Key words: Prophet; Prophecy; Philosopher-King; Self-taught Philosopher.

Medieval Authors: Alfarabi; Avicenna; Ibn Ṭufayl; Ibn al-Nafīs.

Riassunto:

L'obiettivo di questo articolo è di rilevare come *L'epistola di Kāmil sullo stile di vita profetico (al-Risalā al-Kāmiliyya fī al-Sīra al-Nabawiyya)* di Ibn al-Nafīs presenti, accanto alla tradizionale figura profetica di Muḥammad e alle sue prescrizioni, alcune considerazioni filosofiche sulla

* Università degli Studi di Macerata (Dip. Scienze Umane). Email: barchiesi.sara@gmail.com.

profezia - i suoi contenuti e i caratteri del suo annuncio - e un peculiare stile di vita profetico personificato da Kāmil (lett. “Perfetto”, il protagonista dell’opera). Dall’approfondimento di tali questioni emerge come l’autore sia debitore nei confronti di Ibn Ṭufayl non solo per l’analogia trama dell’opera, ma anche per le qualità conferite al suo protagonista, ossia quelle del “filosofo-autodidatta”. In aggiunta, Kāmil simboleggia, nelle sue riflessioni teologico-politiche, anche il “profeta-filosofo” di farabiana memoria. Riassumendo, l’epistola, con i suoi tentativi di razionalizzazione, non rappresenta né un’apologia anti-filosofica della religione islamica, né il tentativo di dimostrare una disposizione innata nell’essere umano alle dottrine islamiche, ma essa raffigura la relazione tra il filosofo (il perfetto essere umano, Kāmil) e la città.

Parole chiave: profezia; profeta; re-filosofo; filosofo autodidatta.

Autori: Alfarabi; Avicenna; Ibn Ṭufayl; Ibn al-Nafīs.

‘Alā al-Dīn ‘Alī ibn Abī al-Ḥazm al-Qurashī (o al-Qarashī), generalmente conosciuto come Ibn al-Nafīs (c. 1210-1288), presenta nell’*Epistola di Kāmil sullo stile di vita profetico (al-Risalā al-Kāmiliyya fī al-Sira al-Nabawiyya)* la biografia del profeta Muḥammad, esponendo i suoi ammonimenti legali e le sue dottrine relative alla vita futura. Ma il contenuto di questa opera, dal carattere filosofico-letterario, non può essere interamente ricondotto al genere della *Sīrat al-nabī*, la convenzionale narrazione concernente la biografia del profeta, senza perdere la ricchezza dei suoi contenuti. Infatti, attraverso le riflessioni svolte dal protagonista Kāmil (lett. Perfetto), Ibn al-Nafīs ci espone anche alcune considerazioni filosofiche sul fenomeno della profezia, sul contenuto dell’insegnamento profetico e sul metodo espositivo dell’annuncio profetico.

L’articolo è suddiviso in tre sezioni. Nella prima sezione, si cercherà di evidenziare come la questione delle profezia si imponga al protagonista come fatto politico, ossia come legge (*sharī‘a*). Nella seconda parte, si riporterà il metodo espositivo dell’insegnamento profetico. Nella terza sezione, si cercherà di mostrare come nell’*Epistola* non si presenti unicamente la figura storica del profeta musulmano, ma si faccia riferimento alla condotta filosofico-profetica, che più volte è stata descritta nella *falsafa* medievale, adottata dal protagonista Kāmil.

In primo luogo, possiamo notare come Ibn al-Nafīs faccia di Kāmil il portavoce dell’analisi della profezia e degli insegnamenti profetici. Il protagonista, generato spontaneamente dalla perfetta composizione del materiale organico presente in un’isola deserta, giunge da autodidatta ai vertici della conoscenza umana. Ma Kāmil affronta la questione della profezia solo quando, avendo accidentalmente incontrato dei naufraghi sbarcati nella sua isola ed essendosi

fatto condurre all'interno di una comunità, gli si pongono le problematiche della vita associata:

So he knew that man, because he was lacking a natural weapon and needed artificial food and artificial clothes, could not live well if he was alone, but that man was in need of being social [...] Therefore man can live well only if he is with a community who keep between them a law by which all disputes are settled¹.

La riflessione politica di Kāmil si svolge a partire dall'affermazione che l'uomo, per viver bene, ha bisogno dell'aiuto di altri esseri umani. Ad esempio, la collaborazione che si attua attraverso la divisione del lavoro è considerata fondamentale per il sostentamento della comunità. Ma dati i caratteri e le passioni che governano l'uomo, egli ha bisogno di leggi che regolino le sue azioni e che definiscano ciò che è giusto. Ciò può avvenire solo se la legge è accettata e obbedita, e questo avviene quando si crede che essa abbia un'origine divina. Quando la legge è emanata da una persona che viene ritenuta veritiera allorché informa che la sua legge proviene da Dio, si verifica il caso della profezia e del profeta. La questione profetica, dunque, si pone come questione legislativa e Ibn al-Nafīs, attraverso la figura di Kāmil, ci presenta un tipo di prospettiva che, priva di ogni sedimento religioso e culturale, analizza il fondamento politico delle rivelazione islamica.

Una prima osservazione che possiamo condurre è che Kāmil non statuisce la necessità del profeta e della sua legge nel corso delle sue indagini naturali o teoretiche, ma nella sua riflessione politica. E ciò a differenza di quello che vorrebbe lasciar intuire il titolo dato dai curatori, Max Meyerhof e Joseph Schacht: «*The Theologus Autodidactus*». La questione delle profezie non si pone a Kāmil come una verità innata né come un contenuto razionale dedotto grazie alle sue stringenti argomentazioni, bensì come un'esigenza politica determinata dalle imperfezioni dell'essere umano².

L'autore, nel corso della narrazione, più volte fa riferimento al metodo espositivo che il profeta dovrebbe adottare per il suo annuncio. Ibn al-Nafīs evidenzia come sia complessa l'accettazione dell'annuncio profetico da parte

¹ Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*. Edited with an Introduction, Translation, and Notes by the late M. MEYERHOF and J. SCHACHT, The Clarendon Press, Oxford 1968, p. 45.

² «Then he reflected and told himself: As man is in need of all this in order to live well, he is, no doubt, in need of concluding contracts such as sale, hire, and so on, these contracts leading

dell'essere umano; per tale motivo esso deve essere espresso secondo una prassi ben precisa. La missione profetica, vista la difficoltà del compito, prevedrà il coinvolgimento di più profeti i quali, susseguendosi, dovranno ripetere il messaggio del profeta precedente e, in più, apportare altri contenuti (a meno che non si verifichino casi particolari³), così da rendere le dottrine, gradualmente insegnate, accettabili:

Had not man in our time become acquainted with the precepts of the law, and accustomed to its doctrines, they would at once disapprove of it and disbelieve the prophets [...] He who appears first reveals these things which are near to the understanding, in order that their acceptance be easier and opposition to them less strong. Every time another prophet comes, he gives something more than his predecessor, until the law which is needed is completed⁴.

Queste considerazioni, a mio avviso, contraddicono le affermazioni di quegli studiosi secondi i quali l'intento di Nafis sia esibire il primato della religione islamica attestando la logica e la razionalità intrinseche a questo fenomeno storico⁵. Se le vicende di Kāmil fossero volte ad avvalorare il concetto musulmano di

to disputes as everyone thinks that his claims are true and his obligations non-existent; therefore man can live well only if he is with a community who keep between them a law by which all disputes are settled»; Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 45.

³ «But only provided no change has taken place in mankind which makes the opposite necessary, because it may happen that a prophet coming at any time nearly approach the degree of him to whom the beneficial role of prophecy is to be completed, and then the people of that period are suddenly swept away, be it by a general deluge or by a general plague or by something similar, so that the people who appear after them are, from the point of view of religion, as if no prophets had ever been sent before their time. For this reason, then, it is necessary to repeat the gradual preparation of men towards an easy acceptance of the truth»; Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 48. All'interno del racconto il progresso del sapere non è un'acquisizione assicurata. Se alcuni cambiamenti cancellassero gli insegnamenti profetici appresi fino a quel dato momento, l'insegnamento non potrebbe avanzare, ma anzi esso dovrebbe essere impartito ripartendo dal «grado zero» dell'istruzione.

⁴ Ibn al-Nafis, *The Theologus Autodidactus*, cit., pp. 47-48.

⁵ «He [Ibn al-Nafis] is only interested in showing that these contingent events are in perfect harmony with reason. The liberal use of «necessarily» throughout the text is meant to bring into sharp focus the inner logic and rationality of the sequence of events»; N. FANCY, *Science and Religion in Mamluk Egypt. Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, Routledge, London 2013, p. 47. Secondo Fancy, l'autore, in disaccordo con i filosofi, razionalizza le vicende contingenti per mezzo dell'uso combinato della ragione e della rivelazione, negando qualsiasi via autonoma e indipendente alle verità religiose. In tal modo dimostrerebbe la razionalità, non solo dell'insegnamento «esoterico», ma anche dell'insegnamento più letterale, contrariamente a quanto esposto nell'epilogo dell'*Epistola di Hayy ibn Yaqzan* di Ibn Ṭufayl. Io ritengo che Ibn al-Nafis, come anche Ibn Ṭufayl, rappresenti attraverso il suo protagonista il raggiungimento

«*fiṭra*»⁶ (una disposizione innata e naturale dell'essere umano alle verità religiose islamiche)⁷, Ibn al-Nafīs non avrebbe sottolineato la refrattarietà dell'essere umano nell'accogliere persino gli insegnamenti più elementari dell'annuncio profetico.

L'utilità del profeta è data dal suo triplice insegnamento: la trasmissione della legge; l'insegnamento degli attributi divini e l'esposizione della resurrezione; ma la diffusione di questi contenuti dovrà avvenire in conformità a delle caratteristiche specifiche. Ad esempio, Kāmil sostiene che gli attributi del divino, al contrario della spiegazione delle prescrizioni della legge e della resurrezione che devono essere dettagliate, devono essere esposti in maniera solo generale. Infatti, se per tale spiegazione si facesse uso di un linguaggio troppo astratto, che si allontanasse dalla sfera materiale e immaginativa, la massa dei credenti devierebbe dal retto comportamento e rimarrebbe sconcertata. E se l'armonia nella città venisse meno, si andrebbe contro l'obiettivo primario della profezia. Per tali motivi, secondo Kāmil, questo insegnamento deve essere esposto in modo tale che la spiegazione non sia esplicita e, per di più, non si deve lasciar intendere che ci sia una spiegazione dettagliata. Con queste affermazioni possiamo ribadire come la gran parte degli insegnamenti contenuti nel messaggio profetico abbia intenti politici; infatti si statuisce come l'obiettivo principale della profezia sia l'armonia sociale⁸ e ciò a conferma delle idee esposte nella prima sezione di questo articolo.

autodidattico dei vertici della conoscenza umana. La conoscenza di Dio e delle cose necessarie per la salvezza, invece, si danno solo tramite «istruzioni esterne», che sono apportate dai naufraghi e dalla comunità in cui Kāmil si fa condurre (o da Absāl e dalla relativa comunità nel caso di Ḥayy ibn Yaḡzān). Come facilmente si può trarre dall'*Epistola di Kāmil*, l'essere umano, se non fosse educato ad accettare queste credenze e pratiche religiose, non perverrebbe mai autonomamente ad esse per mezzo del proprio intelletto, del proprio giudizio o dei propri sensi.

- ⁶ La prima occorrenza del termine *fiṭra* (letteralmente, «un modo di essere creato») è nel Corano. Più precisamente nella sura 30,30: «Tieniti ritto, da monoteista, il viso volto alla religione, istituzione di Dio per la quale ha fatto la *natura degli uomini*. Nessun cambiamento nella creazione di Dio: ecco la religione vera; ma la maggior parte della gente non lo sa». Il termine deriva dalla radice araba *faṭara*, ossia «creare»; cfr. C. ADANG, «Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of *Fiṭra* in the Works of Ibn Hazm», *Al-Qanṭara* 21 (2000) 391-410.
- ⁷ Cfr. R. KRUK, «Neoplatonists and After: From Ibn Ṭufayl to Ibn al-Nafīs», in A. VANDERJAGT e D. PATZOLD (eds.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic themes*, Dinter Köln 1991, pp. 75-85 (p. 81).
- ⁸ Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 56: «[...] and the harmony of them all would be destroyed. This would be contrary to the primary aim of the prophetic mission». «Therefore it is fitting that at first some prophets should reveal that part of these things which is

Kāmil riflette su come il vero profeta sia quello che, oltre a promuovere l'armonia sociale, attraverso il suo insegnamento più evidente, non tralasci nel suo discorso l'insegnamento dettagliato, rappresentato «attraverso dei segni e dei simboli (*min al-rumūz wa-al-ishārāt*)»⁹ che permettono ai «pochi» (*khawāṣṣu*) di coglierlo. Queste esigue «tracce» presenti nella legge, che corrispondono all'insegnamento nascosto e di cui si dice che contrastano con la gran parte del messaggio profetico, possono essere individuate solo dai «pochi» che hanno ricevuto un adeguato insegnamento per farlo¹⁰.

Così come Ibn al-Nafīs illustra il fine pratico e politico della legge e dei culti ad essa connessi, ossia l'obbedienza ad una legislazione garante del viver bene, allo stesso modo egli espone come l'insegnamento del profeta prescriva l'indagine sul divino. La legge realmente divina è quella che promuove l'ordine sociale e quella che esorta, nei suoi insegnamenti più nascosti, alla perfezione umana. Dunque, Ibn al-Nafīs, attraverso l'intera *Epistola*, non fa che affermare l'utilità politica della quasi totalità degli insegnamenti della legge e scorgere in rari segni e simboli di essa una vera e propria esortazione all'indagine teoretica¹¹ sugli attributi del divino per gli esseri umani all'altezza di questo compito. L'analisi della profezia consente a Ibn al-Nafīs di ribadire la portata pratica della legislazione divina e, in modo dialettico, di legittimare l'attività filosofica. Kāmil riesce a fondare filosoficamente la legge e a fondare giuridicamente l'indagine speculativa. Ritengo che la legittimazione dell'attività filosofica sia dialettica perché Ibn al-Nafīs non propone una «religione filosofica». Kāmil, nella riflessione sulla profezia, presuppone l'indagine filosofica, visto che egli, nel proprio percorso conoscitivo, ha già raggiunto i vertici speculativi. La filosofia precede e sta alla

most easily accepted and most urgently needed for the preservation and the good life of mankind, namely the transmission of Allah's law to men»; *ibid.*, p. 47.

⁹ Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., testo arabo, p. 112.

¹⁰ Cfr. M. MAHDI, «Remarks on the *Theologus Autodidactus* by Ibn al-Nafīs», *Studia Islamica* 31 (1970) 197-209, (pp. 200-201).

¹¹ Capiamo che l'insegnamento dettagliato corrisponde all'indagine filosofica e teoretica sugli attributi divini, perché Ibn al-Nafīs specifica come nell'insegnamento sul divino rivolto alla moltitudine il profeta debba evitare l'uso di un linguaggio razionale e astratto che non è afferrato dalla maggioranza della gente («If he told them that Allah is neither inside nor outside the world, that He is not a body and cannot be perceived by the senses, that is not in any direction and that one cannot point at Him with a sign perceptible by the senses. Should the prophet explain these and similar things they would be as it were meaningless for those who did not make a (special) study to understand them; and if they made a (special) study to understand them they would become confused and bewildered», Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 56).

base dell'intero discorso teologico-politico e permette al protagonista di scorgere nella legge quei pochi passaggi sufficienti a giustificare la sua attività.

In terzo luogo, la novella presenta come Kāmīl, dopo esser diventato un perfetto *philosophus autodidactus*, da «novello profeta», espone e spiega dettagliatamente, uno dopo l'altro, insegnamenti simili¹² a quelli impartiti da «questo profeta», ossia il «Sigillo dei profeti» della comunità islamica, cioè Muḥammad. Da queste affermazioni possiamo trarre due implicazioni. Da un lato, sapendo che in un'ampia parte dell'*Epistola* si prende in esame la questione profetica, si segnala che nella sua lettura occorrerà tener presente la duplice presenza di un discorso generico e di un discorso dettagliato¹³. Un'attenta analisi delle riflessioni di Kāmīl rivelerebbe, tra le altre cose, ciò che è già stato riconosciuto da Muhsin Mahdi, ossia le nascoste e continue citazioni tratte dalle opere avicenniane¹⁴.

Nell'*Epistola* Ibn al-Nafīs adotta le cifre stilistiche e il metodo espositivo che, nell'opera, il protagonista Kāmīl espone in relazione all'annuncio profetico¹⁵. Si delinea un'analogia tra filosofia e religione¹⁶, che concerne anche il loro metodo espositivo. Da questo punto di vista, allora, non sarebbe del tutto legittimo affermare che lo stile di scrittura impiegato da Ibn al-Nafīs riproduce quello che

¹² Non è questo il luogo adatto per approfondire la questione, ma vale la pena di evidenziare come il protagonista dell'opera fornisca dei propri argomenti persuasivi concernenti l'esposizione della resurrezione del corpo e della «fine» del mondo.

¹³ Ciò che Kāmīl sostiene in relazione al profeta («He ought not to make it clear that there is a detailed explanation. Still, he ought not to omit any part of the details»; ivi, p. 56) sembra corrispondere ai propositi esposti da Ibn al-Nafīs nel suo prologo («My intention in this treatise is to relate what Fāḍil ibn Nāṭiq transmitted from the man called Kāmīl [...] in a concise manner, endeavouring to omit verbosity [*ishhāb*, lett. l'essere dettagliato]»; Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 38).

¹⁴ Cfr. M. MAHDI, «The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs by Max Meyerhof and Joseph Schacht», *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974) 232-234.

¹⁵ Cfr. M. MAHDI, «Remarks on the *Theologus Autodidactus*...», cit., p. 200.

¹⁶ Un'analogia che probabilmente ha la sua origine nell'idea Farabiana della religione come imitazione della filosofia: «Tutto ciò di cui la filosofia rende conto su base intelligibile e concettuale, la religione rende conto su base immaginativa; e tutto ciò che la filosofia consegue con la dimostrazione, la religione consegue con la persuasione. Mentre la filosofia rende conto dell'essenza del Primo Principio e del Secondo Principio, che sono i principi supremi immateriali, sul piano dell'intelligibilità, la religione li immagina [...] [La religione] imita gli intelligibili per analogia coi sensibili [...] e tenta di far assomigliare il più possibile le immagini alle cose stesse. Tutto ciò di cui la filosofia rende conto in quanto dimostrativamente certo, la religione rende conto in quanto persuasivo. Pertanto la filosofia precede la religione nel tempo»; Al-Fārābī, «Il conseguimento della felicità», in M. CAMPANINI (ed.), *Scritti politici di Al-Fārābī*, UTET, Torino 2007, pp. 110-111.

lo stesso protagonista dell'opera ascrive al «Sigillo dei Profeti»¹⁷. Piuttosto, se consideriamo come lo stile impiegato nella sfera religiosa imiti lo stile di scrittura filosofico, come la religione esprima in un linguaggio simbolico e immaginativo dei contenuti che i filosofi colgono in modo razionale e come, in ultima istanza, la filosofia preceda la religione, dovremmo dire che lo stile espositivo del «Sigillo dei profeti» imita lo stile impiegato da Ibn al-Nafīs e dagli altri *falāsifa*.

Infine, possiamo notare come la stessa condotta di Kāmil rappresenti una vera e propria condotta filosofico-profetica. Nella riflessione sul ruolo del profeta, Kāmil dice che le sue parole devono essere accolte dalla comunità e che, per questo, il profeta non deve essere un angelo o un *jinn*, ma deve essere un uomo che si deve distinguere dalle persone comuni in virtù di una caratteristica eccezionale, cioè il miracolo, che renda conto del suo essere vicino a Dio, in modo da essere creduto dagli uomini. Kāmil attribuisce allo storico «Sigillo dei Profeti» un solo miracolo, quando Muhammad viene a sapere della congiura nei suoi confronti e si allontana dalla Mecca. Questo evento, dice il narratore secondario Fāḍil (lett. Virtuoso), viene riportato fra i suoi miracoli. Un simile evento tuttavia sembra aver ben poco di eccezionale. Inoltre sappiamo che il «Sigillo dei Profeti» nasce, come la maggior parte delle persone¹⁸, dall'unione di un uomo e di una donna, fatto che non può competere con la natura eccezionale di Kāmil: la generazione spontanea è estremamente rara¹⁹. Altra caratteristica «miracolosa» è che Kāmil giunge a conoscere la vicenda delle profezie («These things are accepted only with difficulty by the natures of many people»)²⁰. Kāmil, illustra tutti gli insegnamenti della missione profetica: la legge religiosa, che la maggior parte degli uomini trova difficile da capire; gli attributi di Dio, che sono dei concetti ancora più ardui da comprendere; la resurrezione, l'insegnamento più difficile da esporre²¹.

Inoltre, la legge deve essere interpretata nei suoi diversi aspetti da uomini capaci di svolgere una tale attività. Il raggiungimento dell'obiettivo politico è dunque il compito degli interpreti della legge. Ma i dotti teologi (*ulamā*), essendo descritti come uomini guidati dall'amor proprio e dall'amore per il potere, non sembrano all'altezza di questa mansione. Essi hanno causato solo conflitti e scissioni all'interno della comunità religiosa, deviando dal fine primario della

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 201.

¹⁸ Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 61.

¹⁹ Cfr. M. MAHDI, «Remarks on the *Theologus Autodidactus...*», cit., p. 204.

²⁰ Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 47.

²¹ Cfr. M. MAHDI, «Remarks on the *Theologus Autodidactus...*», cit., p. 204.

profezia²². L'obiettivo primario della profezia viene salvaguardato solo da quel tipo di insegnamento che si guarda bene dal confutare le credenze generalmente accettate, senza però tralasciare il nucleo vero dell'insegnamento stesso.

Al-insān al-Kāmil è l'uomo a immagine di Dio²³, l'uomo perfetto che, analizzando la legge religiosa, riconosce il contenuto adeguato alla ricezione delle masse, che dovrebbe indurre alla stabilità sociale. La riduzione all'obbedienza non è fine a sé stessa. Kāmil conosce le caratteristiche umane e le loro passioni: l'amore di sé (che include l'amore per l'autoaffermazione), l'amore per il potere ed il timore per le pene, siano esse inflitte da un sovrano o da Dio (come punizione nella vita a venire).

Ma il protagonista, con la sua storia, ci dice anche che è giunto ai vertici speculativi e che il nucleo «nascosto» della legge religiosa è raggiungibile con le sole capacità umane, senza aiuti sovra-razionali, con la forza delle sue indagini e dei suoi ragionamenti. Kāmil, dato il suo perfetto intelletto, giunge a questa conoscenza in modo autonomo e senza l'aiuto di qualsivoglia rivelazione esterna, tanto da far pensare che tutta la sua riflessione sia l'opera di una persona che abbia indagato il mondo naturale e che abbia raggiunto la perfezione della sua essenza²⁴. Kāmil corrisponde perfettamente a quelle caratteristiche che egli ascrive al profeta, con la sola differenza che il nostro protagonista non ha ricevuto una rivelazione sovra razionale, ma è giunto autonomamente a queste considerazioni dopo essere venuto a contatto con la comunità religiosa islamica.

²² Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 64.

²³ «In Arabic *al-insān al-Kāmil* (the person who has reached perfection) means a wise person, a person who has acquired qualities of high virtue. He, in *tasawwuf* (Islamic mysticism), is the link between the *haqq* (the truth) and the people. *Al-insān al-Kāmil* is the point where the *haqq* manifests itself. What is meant by *al-insān al-Kāmil* is the Prophet Muḥammad and those who carry on his spiritual heritage. *Al-insān al-Kāmil* has become, in a real sense, the *Khalifa* of Allah on this earth (2.30). In this regard, he is bestowed with the power to rule (*tasarruf*) over the world»; O. LEAMAN, *The Qu'ran: an encyclopedia*, Routledge, London and New York 2006, p. 302.

²⁴ «Revelation thus understood lent itself to being interpreted by loyal philosophers as the perfect law, the perfect political order. Being philosophers, the *falasifa*, as they were called, attempted to arrive at a perfect understanding of the phenomenon of Revelation. Yet Revelation is intelligible to man only to the extent to which it takes place through the intermediacy of secondary causes, or to the extent to which it is a natural phenomenon. The medium through which God reveals Himself to man is a prophet, i.e., a human being. The *falasifa* attempted therefore to understand the process of Revelation as essentially related to, or as identical with, a peculiar «connatural» perfection, and in fact, the supreme perfection, of man»; L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, New York 1952; reprint, University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 10.

Io ritengo che Nafīs, attraverso la sua intera opera, voglia inoltre esortare alcuni lettori nella comprensione dei suoi insegnamenti più nascosti. Egli sa che nessuna guida è seguita se non è prima considerata portatrice di un insegnamento veritiero. Inoltre, sa che la parte più esplicita dell'insegnamento deve poter essere compresa da tutti, come si afferma nel testo²⁵. Per apprezzare, adottare e riproporre il percorso conoscitivo di Kāmil, bisogna prima ritenere che il suo stile di vita sia quello migliore, quello perfetto. Per questo motivo Ibn al-Nafīs deve presentare il suo eroe Kāmil, l'essere umano perfetto, all'interno della comunità islamica. Ma nell'immaginario islamico l'uomo perfetto non può che essere rappresentato che nelle sembianze di un profeta e, come ho precedentemente analizzato, la perfezione di Kāmil appare persino superiore²⁶ a quella della figura storica del «Sigillo dei Profeti».

Ibn al-Nafīs, come Ibn Ṭufayl, include nella sua opera un insegnamento non evidente, pericoloso per l'ordine sociale stesso²⁷, il quale in ultima istanza è dovuto all'assenza di conciliazione fra lo stile di vita connesso a tale insegnamento e la vita condotta all'interno di una comunità religiosa, la quale ha dimenticato le ragioni su cui essa si fonda.

Il messaggio religioso e l'attività filosofica non sono conciliabili. In caso contrario, non ci sarebbe quella rottura totale che separa la comprensione letterale della legge dall'esame dettagliato del divino, che fa dell'insegnamento profondo un rischio sociale.

Kāmil personifica il profeta-filosofo, una figura a cui per primo, nella filosofia islamica, ricorse Al-Fārābī per delineare i caratteri del profeta. Il profeta-filosofo, o filosofo-re, riesce a fondare, interpretare in modo retto e a emendare la legge senza provocare conflitti, in quanto egli, giunto ai vertici della scienza teoretica, possiede il miglior metodo per affrontare le questioni politiche ed è perciò in grado di fondare e preservare una comunità virtuosa.

È dunque chiaro che filosofo, supremo governante, legislatore e *imām* intendono la stessa cosa [...] Egli è bensì colui che formula immagini ed argomenti persuasivi, ma non per

²⁵ Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 56.

²⁶ «La legge islamica e quella ebraica sono, ovviamente, considerate legge divina, legge data da Dio agli uomini tramite un intermediario, il profeta. Il profeta viene interpretato da al-Fārābī, da Avicenna e da Maimonide nei termini del filosofo-re platonico: vale a dire quale fondatore della perfetta comunità politica», in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 265-268.

²⁷ Cfr. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 56.

radicarli nella sua anima come se fossero il suo abito [mentale] proprio. Invero le immagini e gli argomenti persuasivi sono intesi per gli altri, mentre le certezze [sono intese] per lui: i primi sono religione, le seconde filosofia. Questa è la filosofia in senso autentico e questo il filosofo in senso autentico²⁸.

La perfezione non giunge esternamente da una rivelazione divina, ma è acquisita con lo studio della natura e della metafisica. Una volta che un tale uomo abbia raggiunto il grado della filosofia, ossia l'abito naturale perfetto, egli non è incompleto o imperfetto se non sarà di aiuto alla comunità o se non sarà un legislatore di pratiche e di credenze, perché tale mancanza non sarebbe da imputare alla sua essenza. Se egli non riuscisse a essere di beneficio generale ciò dipenderebbe esclusivamente dal carattere degli uomini che lo circondano e che non prestano ascolto alle sue parole.

La legislazione migliore ha un corrispettivo nell'uomo migliore, nell'uomo perfetto, il quale racchiude in sé stesso i vertici speculativi che gli permettono la migliore riflessione politica possibile. Facendo del filosofo-profeta l'uomo migliore, la cui esistenza, come dice Kāmil, è necessaria poiché di beneficio generale e perché Dio non fa nulla invano²⁹, Ibn al-Nafīs, come abbiamo anticipato, legittima questo tipo di sapere e il suo stile di vita. Per tali motivi, ritengo che il nostro autore si inserisca a buon diritto fra quei *falāsifa* che cercarono di legittimare il sapere ereditato da Platone e da Aristotele attraverso la legge religiosa della loro comunità³⁰.

Concludendo, l'*Epistola* di Ibn al-Nafīs illustra insegnamenti analoghi a quelli presenti nell'*Epistola* di Ibn Ṭufayl piuttosto che essere in antitesi con essi. La differenza risiede piuttosto nel fatto che quest'ultima evidenza maggiormente il

²⁸ Al-Fārābī, «Il conseguimento della felicità...», cit., p. 115.

²⁹ Cf. Ibn al-Nafīs, *The Theologus Autodidactus*, cit., p. 43.

³⁰ «The founder of the perfect order, the prophetic lawgiver, was not merely a statesman of the highest order but at the same time a philosopher of the highest order. They had to conceive of the prophetic lawgiver as a philosopher-king or as the supreme perfection of the philosopher-king. Philosopher-kings, and communities governed by philosopher-kings, were however the theme not of Aristotelian but of Platonic politics. And divine laws, which prescribe not merely actions but opinions about the divine things as well, were the theme of Plato's Laws in particular. It is therefore not surprising that, according to Avicenna, the philosophic discipline which deals with prophecy is political philosophy or political science, and the standard work on prophecy is Plato's Laws. For the specific function of the prophet, as Averroes says, or of the greatest of all prophets, as Maimonides suggests, is legislation of the highest type»; STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 10.

percorso conoscitivo, mentre la prima dà maggior risalto ai risvolti pratici, politici ed educativi di quella stessa sapienza. In termini socratici: come Ibn Ṭufayl indica una delle vie per uscire fuori dalla caverna e raggiungere la verità³¹, così Ibn al-Nafīs cerca di insegnare il modo in cui far ritorno in essa per «liberare» gli uomini. Il problema è convincere gli altri «prigionieri» ad essere liberati. *L'Epistola* non rappresenta dunque un ripensamento sull'autodidattismo, né afferma il primato della vita associata sul *regimen solitarii* ma, come l'*Epistola di Ḥayy*, esemplifica il rapporto tra il filosofo e la città³².

Ibn al-Nafīs ci descrive la tensione fondamentale fra la salvezza pubblica e salvezza privata. La vita politica dell'uomo e i suoi fini non sono identici a quelli della vita filosofica, diretta alla perfezione umana, che può essere acquisita da soli o con la compagnia di pochi. Ibn al-Nafīs esplora questa tensione, lasciando emergere lo spirito filantropico della sua analisi, infatti la ricerca del benessere tiene conto dell'intera collettività.

³¹ L'epistola costituisce la risposta ad uno studente desideroso di apprendere i «segreti della sapienza orientale».

³² Cfr. M. MAHDI, «Philosophical Literature», in M. J. L. YOUNG, J. D. LATHAM and R. B. SERJEANT (eds.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid period*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 76-105 (p. 87).