

RIVISTA TRIMESTRALE DI ANALISI E CRITICA

NUOVA  
CIVILTÀ  
DELLE  
MACCHINE

ANNO XXI - N°3 - 2003

**SCIENZA E ISLAM** Umberto Bottazzini, Paolo Budinich, Carmela Baffioni, Massimo Campanini, Daniela Mugnai Carrara, Faheem Hussain, Franco Pratico, Seifallah Randjbar Daemi, Angelo Scarabel, Salvo D'Agostino, Dario Antiseri, Filippo Zavatti, Pasquale Rotunno.

Rai  Eri



# Il «sangue del cuore»: un esempio di interazione tra fisiologia e simbolismo nel sufismo. Proposta di lettura

di Angelo Scarabel

---

In un nostro precedente studio dedicato ad un aspetto della complessa relazione esistente tra fisiologia del sangue e simbolo nella tradizione islamica, avevamo esposto alcune considerazioni sulle differenze tra scienza moderna e scienza pre-moderna; per un verso, quest'ultima non disgiunge lo studio dei fenomeni naturali da una loro osservazione puntuale; ma, per un altro, non ne esaurisce la portata all'ambito corporeo, che non considera certo la soglia ultima della scienza: riconosce infatti un continuum tra i vari domini dell'esistenza, che si corrispondono tra loro, e di cui gli uni sono la rappresentazione simbolica, sensibile nel caso dei piú esteriori, degli altri e delle realtà che essi racchiudono<sup>1</sup>. È questa la visione della realtà generalmente accettata nel mondo islamico<sup>2</sup>.

Ne consegue una considerazione dei valori del sapere e delle acquisizioni umane che per certi versi va nel senso opposto rispetto a quello del pensiero

occidentale moderno: da un lato, infatti, quest'ultimo rifiuta la dignità di scienza, ad esempio, all'astrologia ed all'alchimia, almeno nella misura in cui queste non costituiscano preludio all'astronomia ed alla chimica; dall'altro, la classificazione islamica premoderna considera molte delle attuali scienze come delle tecniche, *ṣinā'āt*, riservando la definizione di «scienza», *ilm*, diremmo quasi esclusivamente alle acquisizioni frutto di attività razionale «pura», giacché la pratica *in corpore vili*, la manipolazione fisica, appartengono ad un dominio che per definizione è inferiore<sup>3</sup>. Astrologia ed alchimia sono artes, *ṣinā'āt*; e, secondo la classificazione degli Arabo-musulmani<sup>4</sup> anche la medicina è un'arte, occupandosi del mondo fisico<sup>5</sup>; come tutte le artes, trova la sua ragion d'essere, e la sua sublimazione, nelle scienze razionali, od ulteriormente superiori, nel cui ambito piú vasto sono sinteticamente contenute<sup>6</sup>.

Ed è un esempio di questo tipo di mentalità, che qui citiamo perché per più d'un verso funzionale al nostro studio, la scoperta della circolazione polmonare del sangue, riconosciuta al medico, grammatico e filosofo egiziano di origine siriana Ibn an-Nafis (m. 1288), più di due secoli e mezzo prima di Miguel Servet (1511-1553), e, *a fortiori*, di William Harvey (1578-1657)<sup>7</sup>: si tende infatti a sottolineare, quasi a ridurre in merito del medico egiziano, come «*in contrast with Harvey, who started from experiment, Ibn an-Nafis derives his theory from the same kind of abstract reasoning as in Theologus Autodidactus*»<sup>8</sup>: il contrasto è in realtà molto meno accentuato di quanto una certa, ed in fondo fideistica concezione della scienza, rimasta oggi prevalentemente nei testi scolastici ed in certe ricostruzioni "letterarie", vorrebbe: di fatto, per un verso la scoperta di Ibn an-Nafis appare inconcepibile secondo un ragionamento davvero astratto, che non tenga conto di dati che possono essere forniti soltanto dall'osservazione del cuore, delle sue parti e del suo contenuto<sup>9</sup>; e, per converso, la scoperta di W. Harvey è frutto sia di osservazione sia di ragionamento, nel quale la dipendenza (e le citazioni) da Aristotele è indicativa<sup>10</sup>. Inoltre, quella stessa concezione del mondo che aveva caratterizzato la fase pre-moderna della storia della medicina, secondo la quale agli organi corporei corrispondono, o sono collegate, altre realtà, di ordine più elevato, fino alle spirituali, appare condivisa non solo nel mondo islamico, ma anche in quello europeo, del Rinascimento ed oltre, sia pure in modalità progressivamente peculiari; costituisce di fatto la norma, in questo periodo, che il medico sia anche filosofo, spesso astrologo, quando non alchimista, teo-

logo, od anche teosofo ed ermetista<sup>11</sup>. Non escluso lo stesso Harvey<sup>12</sup>.

Le conoscenze umane dipendono, per quanto attiene alle loro modalità di acquisizione, dall'ambito cui si riferiscono: acquisizioni di carattere fisico non potranno che derivare dalla percezione dei fenomeni di questo mondo fisico, e cioè attraverso la percezione sensibile; anzi, come avverte al-Ğazālī, sono i sensi a fornire all'uomo tutte le percezioni di cui è capace; è dall'elaborazione dei dati da questi forniti che parte il processo cognitivo, che si eleva progressivamente dal concreto, grossolano, all'astratto ed al «sottile» attraverso l'intervento del *rūh*, nella quintuplica ripartizione di quest'ultimo che il teologo e sufi di Tūs ha definito nel *Miškāt al-anwār*<sup>13</sup>, ed a ciascuna delle quali corrisponde un dominio diverso, e superiore. A questo dato va aggiunto l'altro, ribadito ancora da al-Ğazālī: quello della impossibilità di acquisire una conoscenza di ciò di cui non si possiede alcuna partecipazione «di natura», e che solo nei limiti di quella partecipazione sia tale conoscenza possibile<sup>14</sup>. Non è un caso che questa teoria sia avanzata nel contesto della percezione delle realtà teologiche e metafisiche di cui sono veicolo i nomi divini: se ne deduce che l'uomo sia partecipe, *ex natura (tabi'a)*, di queste realtà<sup>15</sup>.

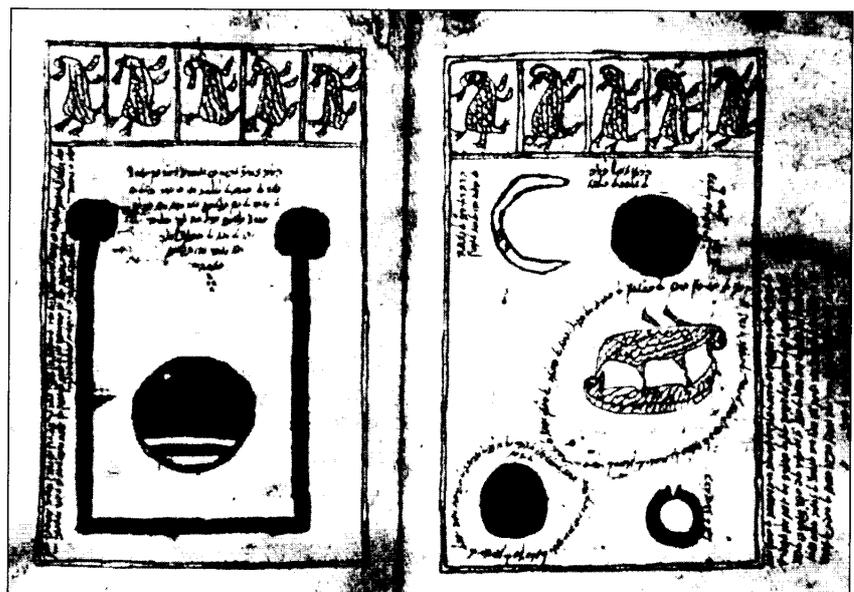
Ritorniamo quindi alla concezione di cui parlavamo all'inizio. Questo giuoco di corrispondenze trova la sua espressione, nella fisiologia umana, nella definizione dei quattro umori, e della serie dei loro «corrispondenti» ai vari livelli della realtà, sulla base della quadripartizione, fino all'ambito dei quattro elementi<sup>16</sup>. Questi quattro umori s'intendono prodotti e generati dal, o nel, sangue: esso quindi, nella sua espressione più fondamentale, ne è

la sintesi, ed allo stesso tempo uno di loro.

Il suo luogo di produzione è il fegato, che elabora la materia prima costituita dal chilo, addottovi attraverso la vena porta (*al-bāb*); di qui, attraverso vena cava (*al-ṣirq al-ʿajwaf*), e le sue successive ramificazioni, raggiunge i vari organi corporei, che ne saranno nutriti; in un'altra direzione, questa vena cava costituisce anche una via diretta al cuore: qui il sangue arriva al ventricolo destro. Si tratta di un sangue già depurato delle sue parti acquose, espulse dall'organismo attraverso i reni<sup>17</sup>.

È il percorso successivo quello che maggiormente ci interessa qui<sup>18</sup>; ed è anche quello che in certo modo appare più problematico, dal punto di vista strettamente fisiologico. Secondo una versione che potremmo considerare più diffusa, quella riportata comunemente a

Muhammad ar-Rāzī (m. 925/932)<sup>19</sup> e ad al-Majūsī (m. 982/995)<sup>20</sup>, il sangue entra nel ventricolo destro del cuore attraverso un'apertura costituita da tre piccole membrane: queste consentono il passaggio del sangue all'interno del cuore, ma ne impediscono il riflusso nella vena cava. Una volta nel ventricolo destro, il sangue viene raffinato; quindi, utilizzando l'altra apertura del ventricolo, passa ai polmoni attraverso la vena arteriale (*al-ṣirq aš-širyānī*); anche in questo caso, tre membrane fanno fluire il sangue ai polmoni. La funzione di questo passaggio sembra essere quella di nutrire i polmoni. Vi è infatti un altro passaggio cuore-polmoni, direttamente attraverso il ventricolo sinistro, senza coinvolgere né il ventricolo destro, né la vena arteriale. Perché ciò sia, però, si rende necessario che il sangue appena arrivato dal fegato al ventricolo destro del cuore



Pagine da un manoscritto in ebraico di un'opera araba sulla filosofia e l'alchimia  
(British Museum, London)

trovi una via di penetrazione in quello sinistro. All'osservazione, il cuore risulta privo di passaggi visibili tra i due ventricoli: il setto appare infatti compatto; tuttavia la fisiologia di derivazione galenica introdusse l'idea di un passaggio (*manfad*), invisibile all'osservatore, ma che comunque lo consentisse, nello stesso tempo raffinando ulteriormente il sangue, in modo tale che soltanto quello piú puro entrasse nel ventricolo sinistro del cuore. Di qui, il sangue passa, attraverso l'arteria venosa (*aš-širyān al-ʿirqī*), nei polmoni, ad un duplice scopo: nutrire i polmoni con il nuovo spirito vitale prodotto dal cuore e veicolato dal sangue, ed allo stesso tempo portare aria, ingrediente essenziale alla produzione degli spiriti vitali, dai polmoni al ventricolo sinistro del cuore: in tal modo, l'arteria venosa ha un flusso bidirezionale.

Il sangue allora è pronto ad uscire dal ventricolo sinistro per diffondersi in tutto il corpo, attraverso l'aorta e le successive diramazioni, verso i vari organi corporei; vi è una arteria che, piú sottile dell'aorta, se ne dirama all'uscita dal cuore per irrorare le parti alte del corpo, fino al cervello.

Il termine arabo generalmente utilizzato per «sangue» è «*dam*»; di altri termini, parzialmente sinonimi e piú sovente portatori di sensi speciali, abbiamo già detto altrove<sup>21</sup>. Appare invece di maggiore rilievo la relazione che i lessici stabiliscono tra *dam* e *nafs*. Questa relazione acquista un significato piuttosto interessante se si considera che il primo senso della radice donde deriva *dam* è «*macchiare, imbrattare*»: è un dato che riconduce alla impurità rituale del sangue, fatto certamente «tecnico» anziché morale, ma che, proprio per questa ragione, è suscettibile di sviluppi su cui torneremo in seguito.

Un quasi sinonimo di *dam* che suscita la nostra attenzione è invece «*muhja*». La radice donde questo termine deriva ha i sensi, nell'ordine, di «*succhiare*» il seno della madre, «*penetrare sessualmente*»<sup>22</sup>, e, infine, «*recuperare una buona cera dopo la malattia*». La forma del *nomen agentis derivato* dalla stessa radice ha il senso di «*latte puro*», non mescolato con acqua<sup>23</sup>. Il termine non è coranico, ma compare nella *Sunna*, in un solo *ḥādīṭ*, trasmesso in due varianti nel *Musnad* di Ibn Ḥanbal<sup>24</sup>:

Mentre compivamo il *ṭawwāf* intorno alla Casa, ʿAbdallah b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ ci ha raccontato che l'Inviato di Dio disse:

«Non vi sono giorni piú cari a Dio di questi per le azioni che vi si svolgono»; fu chiesto: «E non l'impegno sulla via di Dio?». «E non l'impegno sulla via di Dio, salvo nel caso di chi esca in battaglia impegnando se stesso ed i suoi beni, e poi non torni indietro finché non sia abbondantemente versata la *muhja* del suo sangue». Aggiunse: incontrai Ḥabīb b. Abī Ṭābit e gli chiesi di questo *ḥādīṭ*, e me ne riportò una forma simile a questa: e ʿAbda aggiunse: sono i 10 giorni [del mese del pellegrinaggio]<sup>25</sup>.

Ibn Manẓūr riporta, come primo senso di *muhja*, «*sangue del cuore: dam al-qalb*», e, come senso derivato, diremmo per antonomasia, «*sangue*», citando l'esempio di un verso del poeta preislamico Ibn Kabīr al-Ḥudālī<sup>26</sup>; quindi i sensi di «*essenza, il meglio, nux*» di una cosa. Di piú immediato interesse la relazione che Ibn Manẓūr stabilisce tra *muhja* e *nāḥ*, alludendo allo spirito vitale. Il che ci riporta al cuore, e piú specificatamente al ventricolo sinistro, là dove lo spirito vitale si produce. Non a caso, l'autore del *Lisān al-ʿArab* precisa che il versamento del «sangue del cuore» comporta la perdita della vita.<sup>27</sup> Il con-

petto è ribadito dalle definizioni che lo stesso autore riporta per *rūḥ*: è il soffio per mezzo del quale avviene la vita<sup>28</sup>.

Nelle *Isāwāt* di ‘*Abd ar-Razzāq al-Qaṣānī* (m. 730/1329-30), discepolo, per quanto non immediato, di Ibn ‘Arabi, e noto per il commento ai *Fuṣūṣ al-Ḥokam* del santo andaluso, dà di *rūḥ* una definizione interessante:

Lo spirito, nel gergo del gruppo, è l'organo interiore (*laṭīfa*) umano chiamato dai sapienti *an-nafs an-nāṭīqa*, e non lo spirito vitale, che è un corpo gassoso prodotto dall'ebollizione del sangue del cuore (*dam al-qalb*); l'organo interiore umano è una sostanza libera da materia<sup>29</sup>.

Questa precisazione, che esclude un'identità tra il *rūḥ* materiale e quello immateriale, riafferma tuttavia una analogia, o, se si preferisce, contiguità, nel senso che abbiamo definito più sopra. Ci riporta alla fisiologia del sangue, quale elemento datore di vita, secondo quel processo di riproduzione degli spiriti vitali di cui abbiamo visto il ventricolo sinistro del cuore costituire la fucina. Perciò, questo *rūḥ* materiale corrisponde al *rūḥ* immateriale nel dominio che gli è proprio, e viceversa. Il senso della corrispondenza è desumibile proprio dalla funzione vitale del *rūḥ* esteriore: come questo, comune alla totalità degli animali, è il principio motore della loro animalità, che è l'energia vitale, così il *rūḥ* interiore è il principio di cui l'altro è la proiezione nel dominio contingente; è quindi l'entità immortale che si riveste, senz'esserne determinata, ma determinandolo, dell'involucro individuale, della cui esistenza è in certa misura all'origine, fungendo da attivatore dello spirito vitale, che ne è la proiezione corrispondente sul piano che gli è proprio.

Luogo di queste corrispondenze è il

cuore, del quale lo stesso al-Qaṣānī sottolinea la funzione centrale: esso è infatti, nella sua essenzialità interiore, l'intervallo che congiunge il mondo necessario con il mondo possibile: «*al-barzahīya al-jāmi'a bayna 'l-wujūb wa'l-inkān*». <sup>30</sup> Di particolare interesse è qui il fatto che questa definizione metta insieme due termini, la cui ricezione abituale li rende contraddittori: il *barzāh* è assimilato infatti al concetto di separazione, di «intervallo», appunto; il fatto che qui sia indicato come «*jāmi'*» ne sottolinea una funzione che è, in sostanza, complementare a quella della separazione: ogni separazione è, in sostanza, tale secondo un punto di vista, e secondo un altro, che ne è l'opposto complementare, un luogo di unione. E qui torniamo al cuore come sede del *rūḥ*.

Nella terminologia del Sufismo, in questo non dissimile da quelle filosofiche e teologiche, *rūḥ* è spesso di difficile definizione, se se ne volesse dare una descrizione precisa ed univoca: tanto che nemmeno la linea di divisione tra questo e la *nafs* è ben marcata, come l'identificazione, summenzionata, colla *an-nafs an-nāṭīqa* dimostra. Al-Ḡazālī distingue 5 specie di *rūḥ*, che corrispondono ad altrettanti domini della conoscenza, che vanno da quello razionale a quello della più pura intellettualità<sup>31</sup>. Sul piano fisiologico (fisiologico-simbolico) vi corrispondono tre organi umani: il fegato, il cuore ed il cervello.

I primi due corrispondono a due potenze, *quwwāt*, riferite, rispettivamente, alla crescita, propria alla natura vegetativa, ed alla vitalità, propria della natura animale. La relazione tra i due organi, e tra le due potenze, appare immediata: sul piano fisiologico attraverso la vena cava che punta direttamente al cuore, nel cui ventricolo destro riversa il san-

gue grossolano, comprensivo degli altri tre umori. Questi pare scompaiano nella raffinatezza che il sangue subisce nel ventricolo destro del cuore; e certamente, ciò che passa da questo al ventricolo sinistro, mercé il, o i, *manfad*, è il più sottile. Qui, grazie all'aria proveniente dai polmoni, subisce una evidente ebollizione (al-Qaṣānī parla di «stato gassoso») che ne purifica ulteriormente la natura; anzi, appare evidente debba subire qui una vera e propria trasmutazione alchemica, una morte e resurrezione, giacché, se è questo il nuovo sangue che, puro, va a vivificare tutto l'organismo, non può che essere altro da quello che vi era entrato. È questo evidentemente il sangue del cuore, che, uscendone nel suo percorso ascendente, va ad irrorare della sua potenza di *rūḥ an-nafsānī*, attraverso le arterie carotidiche, il terzo degli organi cui facevamo allusione più sopra, quali sedi di altrettanti facoltà e spiriti, e cioè il cervello. La terza *quwwa*, quella psichica, che a questo terzo organo compete, non ha i condotti del sangue come veicolo, ma i nervi. Senza l'irrorazione sanguigna, tuttavia, e del più puro sangue che affluisce direttamente dal cuore, esso morrebbe. E quindi è dalla *muhja*, che esso trae la sua esistenza.

Di questa *muhja* fa menzione il *Tarjumān al-aṣwāq* di Muḥyī 'd-dīn Ibn 'Arabī, in un solo passo, ma altamente significativo per il nostro studio. Possiamo dire che la letteratura araba annovera soltanto due grandi poemi che cantino l'amore divino, sotto le apparenze di un amore umano: il *Tarjumān al-aṣwāq* appunto, ed il *Dīwān* di 'Umar Ibn al-Fāriḍ<sup>32</sup>; risalgono ambedue alla prima metà del XIII secolo, sono unite da uno stesso motivo ispiratore ed una dottrina comune sotto numerosi aspetti, tanto che la tradizione islamica, sufi e non, li

ha sempre considerati uniti da una relazione particolare, aneddoticamente rappresentata da un incontro tra i due autori alla Mecca che poca importanza ha che abbia o meno avuto storicamente luogo<sup>33</sup>.

Alla poesia Ibn 'Arabī attribuisce possibilità espressive negate alla prosa; egli stesso, nell'introduzione ad una delle composizioni poetiche con cui sono introdotti i capitoli delle *Futūḥāt al-Makkīya*<sup>34</sup>, avverte il lettore che proprio in esse sono contenuti e sintetizzati i significati essenziali degli stessi capitoli. Si tocca qui il tema dello status della poesia nella tradizione islamica, troppo spesso identificato ai vv. 224-226 della Sura dei Poeti, omettendo l'altro versetto, il 227, che trasforma l'apparentemente onnicomprensivo anatema in una ammonizione, la cui funzione sarebbe allora quella di dare il giusto rilievo alla poesia, in una tradizione che nei versi dell'amore divino trova le sue più alte espressioni: «*I poeti, li seguono gli erranti \* Non li vedi che vagano per ogni valle \* E che dicono quel che non fanno? \* Salvo quelli che credono, ed operano buone azioni, e menzionano molto Iddio, e si difendono dopo essere stati oggetto d'iniquità...*»<sup>35</sup>.

Ibn 'Arabī cita la *muhja* in questo verso: «*A Dhū Salam ha abbandonato il sangue del mio cuore \* allo sguardo che uccide e prostra*»<sup>36</sup>

Il senso di questi versi, come è noto, è dato dallo stesso Autore, spinto a farlo, racconta una tradizione il cui senso ci sembra trasparente, da un discepolo che lo metteva in guardia contro le possibili conseguenze dell'indignazione degli 'ulamā' *ar-rusum*, che vi leggevano soltanto versi licenziosi<sup>37</sup>. Il primo termine ad essere preso in considerazione è il toponimo Dhū Salam, che indica la

stazione della perfetta sottomissione (*maqām al-istislām*), gradi di realizzazione spirituale tra i piú elevati, nel quale la vera essenza del protagonista (*ḥaḥīqa dātī*), appunto la sua *muhja*, è esposta allo sguardo, cioè alla contemplazione alla porta della visione; tale contemplazione è detta uccidere coloro che vi attingono, perché si tratta della contemplazione della Realtà divina, che annulla qualunque altra realtà, la cui stessa contingenza ne rende impossibile la sussistenza: ravvisiamo qui una possibile allusione a Cor. 7.143, che racconta della montagna spianata dalla Presenza, e l'annichilazione di Mosé, che Ne aveva chiesto la contemplazione<sup>38</sup>.

Si tratta del XII verso della 59ª stanza del *Tarjumān*, la terz'ultima, dopo la quale si potrebbe forse parlare di ritorno alla sobrietà, nelle stesse condizioni evocate dal secondo verso della *Tā'īya al-kubrā*<sup>39</sup>.

Come è noto ai suoi studiosi, Ibn 'Arabī, al di là di una forma sovente intricata e di una "imagination créatrice" sovente, quanto erroneamente, additata come fantasia sfrenata e senza disciplina né senso, è invece rigorosamente consequenziale alla lettera del testo sacro, della quale invece analizza tutti gli aspetti fino a trarne segni del tutto imprevedibili all'esegesi piú corrente. È egli stesso a sostenere, in piú passi, e del resto anche qui citando il Testo sacro, che in ogni aspetto di questo mondo vi è un segno della Realtà Unica: non è, in fondo, che la corrispondenza finale di tutta una serie di corrispondenze ed analogie, ciascuna delle quali è autonoma nel suo foro interno.

Colpisce il fatto che la sola citazione della *muhja* sia fatta dal nostro autore nel verso in cui si consuma l'estrema politura del suo spirito, nella pe-

nultima stazione, quella della sottomissione; e lo sia in una composizione incentrata sui luoghi del pellegrinaggio, come ai giorni del pellegrinaggio fa riferimento il forse solo *ḥadīṭ* in cui compaia lo stesso termine: chi abbia dimestichezza con il modo di procedere di Ibn 'Arabī esita ad imputarlo al caso.

La *muhja* di cui si parla è quella stessa del martire citato nel *ḥadīṭ* come il solo a raggiungere la stessa benemerita del pellegrino: ed, in ambo i casi, il giuoco delle allusioni e rimandi a domini diversi appare visibile. Della *muhja - nūḥ* interiore appare corrispettiva, complementare quella *muhja - nūḥ* esteriore, questa essendo immagine accessibile dell'altra, che ne svela il senso profondo, e la ragion d'essere. A proposito del sangue, nei numerosi passi, e sotto i diversi aspetti, dei quali si è occupato, Ibn 'Arabī ha sempre fatto riferimento a diversi livelli di *najāsa*, con un'attenzione da dottore della Legge, sviscerandone gli aspetti giuridici e riconducendoli, in modo piú o meno esplicito, a considerazioni di ordine cosmologico o metafisico<sup>40</sup>.

Se applichiamo questo metodo all'analisi della *muhja*, dobbiamo rifarci alle identificazioni di cui abbiamo parlato: *dam = nafs*, e *muhja = nūḥ*. I secondi termini delle due coppie indicano allora due realtà diverse, benché "sovrapposte" in modo tale che l'una sia la proiezione dell'altra, a due diversi livelli di realtà. Il piú basso è quello della *nafs*, che traduciamo allora con «anima individuale», limitata al contingente: anzi, come abbiamo detto, è il primo rivestimento nel contingente del *nūḥ*, la cui definizione da al-Qaṣānī, che abbiamo riportato piú sopra, lo colloca in una realtà pura da contaminazioni: di questo spirito incontaminato, la rap-

presentazione visibile nel contingente, e che alla purezza assoluta del *nāḥ* rimanda, è quindi la *muhja*, il sangue purissimo che, non essendo ancora uscito dal suo luogo di produzione, non si è mescolato né al sangue impuro, né alle altre componenti che con questo circolano nelle vene e nelle arterie, pur essendone la matrice, allo stesso modo in cui il *nāḥ* lo è della *naḥs*. Il *ḥadīṭ* che abbiamo citato dalla Ibn Ḥanbal, nel quale il versamento della *muhja* è equiparato, come merito, al *ṭawwāf* alla presenza del Signore della Casa, al centro del mondo<sup>41</sup>, diventa analogo, per certi versi, a quello da Jābir b. 'Abdallah, che riporta come il Profeta, dopo la battaglia di Ulud, ordinò di seppellirne i morti ricoperti del loro sangue, ordinando di non lavarli, né di pregare su di loro<sup>42</sup>, stabilendo in tal modo il precedente giuridico della purità rituale del sangue del martire. Il sangue che egli versa volontariamente viene allora identificato all'*iḥrām* di cui si riveste il pellegrino, alla presenza del suo Signore, immagine nel mondo della separazione che più si accosta a quella del mondo dell'unione che il verso di Ibn 'Arabi dal quale siamo partiti identifica in *Dū Salam*, luogo, appunto, della Presenza.

<sup>1</sup> Cfr. A. Scarabel, *Il sangue tra fisiologia e simbolo*, in «Scienza e Islam». Atti della Giornata di Studio (Venezia 30 gennaio 1999), a cura di G. Canova. Q.SA., Studi e Testi 3, 1999, pp. 17-29, alle pp. 17-18.

<sup>2</sup> Cfr., per uno sguardo generale sull'argomento, O. Bakar, *Science*, in «History of Islamic Philosophy», II vol., London-New York 1999<sup>r</sup>, pp. 926-946, spec. pp. 941 sgg. .

<sup>3</sup> Analoga è la situazione nell'Occidente medievale ed agli inizi del Rinascimento, la cui acculturazione iniziale, del resto, era di prove-

nienza in larga parte islamica; si veda, al proposito, e sulla reazione dei "meccanici" nel XVI sec., P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari 1997, pp. 12 ss.

<sup>4</sup> Usiamo questa definizione, che riassume in certo modo *ad unum* la realtà culturale cui facciamo qui riferimento: l'ambiente culturale è essenzialmente musulmano, perché lo è la società che lo esprime, ed alla quale si adeguano le componenti non Musulmane della cultura dell'epoca; Araba è la lingua nella quale maggiormente si esprime questa cultura, indipendentemente dalla lingua materna di ciascuno.

<sup>5</sup> Un apprezzamento parzialmente diverso pare quello di L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam Medioevale*, Roma 1998, p. 139, che fa rientrare la medicina «a pieno titolo nel concetto di *ḥikma*, perché da sempre trovava la conferma dell'osservazione empirica nella teorizzazione filosofica», anche se poi parla di aspirazione «a sganciarsi dall'ambito della *ḥikma*», sostanzialmente perché il medico è un *ḥakīm*. A noi sembra che questa condizione sia comune a tutte le *artes*, connesse alla *scientia* dalla continuità esistente tra le varie modalità del sapere. I testi di medicina contengono, in quanto tali, descrizioni anatomiche e patologiche, ed indicazioni terapeutiche; speculazioni di altro ordine, ad opera degli stessi autori, anche se alla loro elaborazione non sono estranee le esperienze individuali del medico, sono tuttavia riportate in opere diverse, concepite *ad hoc*. Potrebbe essere interessante uno studio che aiuti a comprendere perché molti medici siano anche filosofi (e taluni celeberrimi in quanto tali), prendendo in considerazione il fenomeno trasversalmente alle tradizioni religiose ed alle civiltà, dato che è largamente testimoniato anche nell'Occidente pre- e protomoderno (*v. infra*).

<sup>6</sup> Vi è collegata, in una certa misura, la questione della classificazione gerarchica delle scienze e dei saperi, cui sono state date diverse risposte, non soltanto da autori diversi, ma anche da uno stesso Autore; in quest'ultimo caso, tali variazioni non paiono sempre riconducibili ad un cambiamento di opinione, quanto piuttosto di prospettiva, a seconda del contesto (giuridico, religioso, sapienziale,): è il caso, ad esempio, di al-Gazali, che stabilisce una successione gerarchica tra scienze e saperi, in primo luogo a seconda della facoltà coinvolta, quindi a seconda del grado di certezza che queste possono of-

frire; e che, d'altro canto, sembra attribuire la primazia volta a volta a diverse scienze o saperi, a seconda dei contesti analizzati. Si tratta di un tema cui possiamo solo accennare qui, e che intendiamo fare oggetto di un prossimo studio. Rinviamo comunque al suo *Kitāb al-ʿilm*, I libro dell'*Ihyā' ʿulūm ad-dīn*, ed. Beirut 2001/1421, e, per una panoramica sull'epistemologia gazaliana ed i suoi diversi aspetti nel corso della sua esistenza, a M. Abu-Sway, *Al-Ghazzālīyy. A Study in Islamic Epistemology*, Kuala Lumpur 1996.

<sup>7</sup> La sua *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* risale al 1628, benché già dal 1616 egli avesse reso pubbliche le sue conclusioni sull'argomento, nel corso delle lezioni tenute al *College of Physicians* di Londra. Il testo della sua *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, nell'edizione originale, datata Frankfurt 1628, è oggi riprodotta su CD-Rom a cura di R.G. Frank jr., dalla Warnock Library; una traduzione inglese, dovuta a R. Willis, è consultabile al sito della Internet Modern History Sourcebook, [www.fordham.edu/hal-sall/mod/1628.harvey.blood.html](http://www.fordham.edu/hal-sall/mod/1628.harvey.blood.html). L'introduzione in Europa della scoperta di Ibn an-Nafīs, attraverso la traduzione del suo commento al Canone avicenniano, si ritiene dovuta ad Andrea Alpago, su cui v. F. Lucchetta, *Il medico e filosofo belunese Andrea Alpago (1520) traduttore di Avicenna: profilo biografico*, Padova 1964, e G. Vercellin, *Il Canone di Avicenna fra Europa e Oriente nel primo Cinquecento: l'Interpretatio Arabicorum nominum*, Torino 1991.

<sup>8</sup> J. Schacht, *Ibn an-Nafīs*, in «E.I. CD-rom Edition» 2000 (III.897a); il titolo latino citato è una traduzione *ad sensum* della *ar-Risāla al-kāmilīya fī ʿs-sīra an-nabawīya*, opera dedicata all'interpretazione "provvidenziale" della storia del Profeta dell'Islam. M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press 1978, pp. 69 dà un analogo giudizio.

<sup>9</sup> È sufficiente leggere il passo nel quale S.H. Nasr, *Scienza e civiltà nell'Islam* (tr. it. di *Science and Civilization in Islam*), Milano 1977, p. 174, riporta il testo di Ibn an-Nafīs, per farsene un'idea. La certezza che "the dissection of the human body was no longer practised" dagli anatomisti arabo-musulmani all'epoca di al-Majūsī (m. 982/995), e che la conoscenza anatomica degli Arabi dovesse considerarsi datata di circa otto secoli (così M. Ullmann, *op. cit.*, p. 67), ci sembra debba essere riconsiderata, alla luce di passi, non di autori medici, ma, proprio per questo

più significativi, perché riflettono un dato diffuso, quali quello di M. al-Ḡazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. V. Chelhod, Beirut 1986<sup>2</sup>, p. 54, definendo il senso dell'espressione *taṣrīḥ al-aʿdāʿ*, che vi si legge.

<sup>10</sup> Cfr. la traduzione dell'*Exercitatio* citata alla n. 3., *passim*.

<sup>11</sup> A partire dal celeberrimo Paracelso, sulla cui fortuna, nel suo e nel paio di secoli seguente, rimandiamo, per una rapida consultazione, a M.L. Bianchi, *Introduzione a Paracelso*, Roma-Bari 1995, pp. 97 sgg. Di una generazione precedente fu il medico ed ermetista veronese Pietro Mainardi, autore di un *De auditu kabbalístico*, su cui vedi P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Venezia 1995, pp. 55-172. Di una generazione più giovane fu il medico, musicista ed astrologo trevigiano, ma operante tra Padova e Venezia, Antonio de' Fantis, su cui v. A. Scarabel, *Une "édition critique" latine du Mudḥal d'al-Qabīṣī à Venise à la veille de la Renaissance*, in *Q.S.A.* 14 (1996), pp. 5-18. Lo stesso Miguel Servet fu in sostanza più noto come teologo anti-trinitario (v. la notizia in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, III: *La filosofia del Rinascimento*, Milano 1996<sup>F</sup> p. 115), nonché per la sua condanna a morte pronunciata da Jean Calvin, che per le sue qualità di medico; altro esempio è offerto dai medici che operarono alla corte degli Imperatori Maximilian II (1564-1576) e Rudolf II (1576-1612), su cui v. R.J.W. Evans, *Rodolfo II d'Absburgo*, Bologna 1984, pp. 283-292.

<sup>12</sup> Che stabilisce, nella dedica introduttiva, e nel capitolo conclusivo dell'*Exercitatio* una precisa rispondenza tra il cuore ed un sole che è, o si avvicina assai, a quello delle speculazioni ermetiche: v. inoltre P. Rossi, *La nascita ..., cit.*, pp. 244-247.

<sup>13</sup> Ed. A. ʿAffī, Cairo 1964, pp. 76 sg.

<sup>14</sup> Cfr. *Maqṣad al-asnā fī Ṣarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ed. Fadlou A. Shehadi, Beyrouth 1971, pp. 55-59.

<sup>15</sup> Pur cogli interventi "esterni" che ne debbono "vivificare" la presenza, e cui allude nello stesso capitolo della stessa opera (dove parla delle 4 categorie di percipienti).

<sup>16</sup> Al proposito, rimandiamo ai nostri lavori su *Il sangue tra fisiologia e simbolo*, cit., pp. 20-23, e ne *Il sangue e la tradizione islamica*, in «Mysterium sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente. Valenze simboli-

che e terapeutiche. Atti del Convegno nazionale, Auditorium Scuola Navale Militare Morosini, S. Elena-Venezia 7-8 Novembre 1998», Venezia 2000, pp. 27-37, alle pp. 29-31.

<sup>17</sup> Cfr. E.G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge University Press 1962<sup>f</sup>, p. 121.

<sup>18</sup> Sulla circolazione del sangue, facciamo riferimento a: E.G. Browne, *op. cit.*, pp. 121-124; S.H. Nasr, *Scienza e civiltà nell'Islam* (tr. it. di *Science and Civilization in Islam*), cit., pp. 164-167, 174; M. Ullmann, *op. cit.*, pp. 64-69.

<sup>19</sup> Il celebre *Rhazes*, protagonista della storia della medicina europea fino al XVIII secolo: su di lui v. Razi, *Guida del medico nomade* (trad. it. del *Kitāb ai-muršid aw Fusūs*), Como 1983, e, con particolare riferimento alle sue concezioni filosofiche, A. Bausani, *Un filosofo 'laico' del Medioevo musulmano. Abū Bakr Muḥammad ben Zakariyyā Rāzī*, Istituto di Studi Islamici, Roma 1981.

<sup>20</sup> Su di lui, v. *Idem*, pp. 53-57.

<sup>21</sup> *Mysterium Sanguinis*, pp. 32-33. In particolare *sulāla* (=sperma) e *mahtad*, collegato a "natura".

<sup>22</sup> "Inivit ancillam suam" azzarda imporporandosi E.W. Lane.

<sup>23</sup> E.W. Lane 2.2739.

<sup>24</sup> Cfr. A.J. Wensinck, *Concordances...* La variante non sembra tale da mutarne né il senso, né il contesto.

<sup>25</sup> Ibn Ḥanbal 2.162. L'altra versione (2.167, 223) usa l'espressione "ṭumma takūnu muhja nafsihi fihī".

<sup>26</sup> Su cui v. l'articolo di F. Bajraktarevic in E.I.-CD-rom ed. (I:130b).

<sup>27</sup> *Lisān* 2.370.

<sup>28</sup> *Lisān* 2.460.

<sup>29</sup> *Laṭā' if al-i'lām fi Isārat ahl al-ilhām*, ed. 'Abd al-Fattāḥ, Cairo 188671416, I, pp. 497-499.

<sup>30</sup> *Isārat*, 2.236, riferito al *qalb al-qalb*.

<sup>31</sup> Nel *Miškāt al-anwār*, ed. 'Affī, p. 76.

<sup>32</sup> In realtà, l'accostamento che si fa d'abitudine è con una sola composizione di Ibn Ibn al-Fāriḍ, la celeberrima *Ṭā'riya al-kubrā*, che, con i suoi 761 versi, supera le dimensioni normali di una qaṣida diventando un poema unitario, per così dire "corrispondente" alla composizione di

Ibn 'Arabī, che però è formalmente un *ḍiwān* costituito da 60 composizioni (così nell'edizione di Beirut 1966/1386, mentre la traduzione curata da M. Gloton, *L'interprète des désirs*, Paris 1996, ne comprende 61); le composizioni "minori" di Ibn al-Fāriḍ appaiono del resto strettamente collegate, per ispirazione e motivi, alla maggiore.

<sup>33</sup> Sull'argomento si veda Th. E. Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint*, University of South Carolina Press 1994, pp. 28-31, 88-89. Una sostanziale differenza di ispirazione tra i due poeti, pur nella comune appartenenza al Sufismo, ritiene vi sia G. Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema Al-Ṭā'riya al-kubrā*. Roma 1988.

<sup>34</sup> Cfr. *Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut s.d., vol. IV, p. 21.

<sup>35</sup> Cor. 26.224-227.

<sup>36</sup> «*Bi-Dī Salamin aslamat muhjatī \* ilā lahziḥā 'l-fātiki 'l-fātiri*». Metro *mutaqārib*. Il testo è tratto dall'ed. di Beirut 1966, cit., pp. 194-195, le cui note a pie' di pagina riportano il commento dell'Autore.

<sup>37</sup> Cfr. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Paris 1992, p. 41.

<sup>38</sup> A questo versetto alludono esplicitamente i vv. 9-11 della *Ṭā'riya al-kubrā* di Ibn al-Fāriḍ (ed. Beirut 1962/1382); questi sono tuttavia all'inizio della composizione, e non alla fine, come invece nel caso del *Tarjumān*: esprimono qui un desiderio non appagato, l'oggetto di un'aspirazione.

<sup>39</sup> «*E feci credere ai miei compagni che bere il loro vino \* di lì venisse il gioire del mio intimo segreto, nella mia ebbrezza, con un'occhiata*», *op. cit.*, p. 46.

<sup>40</sup> Ne costituisce un notevole esempio l'elaborazione simbolica, che giunge a risultati per certi versi sorprendenti, del sangue mestruale nel capitolo delle *Futūḥāt al-Makkīya* dedicato alle *asrār al-tahāra*, su cui v. E. Winkel, *Mysteries of Purity. Ibn al-'Arabī's Asrār at-ṭahāra*, Notre Dame (Ind., USA.) 1995, pp. 211 sgg., ed inoltre A. Scarabel, *Il sangue tra fisiologia...*, *cit.*

<sup>41</sup> Cfr. al-Azraqī, *La Ka'ba. Tempio al centro del Mondo*, trad. italiana delle *Akhbār Makka*, Trieste 1992, p. 1, a proposito della Mecca, prima terra emersa.

<sup>42</sup> *Ṣaḥīḥ* di al-Buḥārī, 64.26.2.