

Cap. IX: Linguaggio e fiṭra nella riflessione di Rifā'a: l'influsso di Ibn Haldūn e di Silvestre de Sacy

In questo capitolo vogliamo prendere in esame la rilevanza linguistica del concetto di *fiṭra* messa in luce da Ṭaḥṭāwī. Esamineremo pertanto alcuni brani di *Al-muršid* e del *Taḥlīs* in cui egli tratta della facoltà, propria dell'uomo, della parola (*al-nāṭiqiyya*) e in cui si fanno osservazioni sulle lingue (*al-lugāt*). Egli, mettendo in luce l'origine del linguaggio umano, poté riflettere in modo fecondo sulla sua funzione. La sua riflessione fu stimolata dallo studio della lingua francese, che egli imparò ad apprezzare per la sua estrema capacità di esprimere il reale (cioè la conoscenza) e per la facilità di uso da parte dei suoi parlanti, come emerge nel *Taḥlīs*. Ne conseguì un proficuo lavoro di ammodernamento dell'arabo¹.

1. *Al-nāṭiqiyya* (la facoltà della parola)

Nel precedente capitolo, analizzando alcuni brani di *Al-muršid*, emergeva come per Ṭaḥṭāwī la facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*) sia presente nell'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) e come la Sapienza divina, dotando l'uomo della caratteristica della parola (*ṣifāt al-nāṭiqiyya*), lo abbia reso superiore a ogni altra creatura. Allāh gli ha elargito il potere della parola (*quwwat al-kalām*) a cui è connesso il potere di pensare, comprendere e farsi comprendere (*quwwat al-fikr wa-l-fahm wa-l-ifhām*), rendendolo capace di avere coscienza della analogia (*mušābaha*) e della differenza (*mubāyana*) e dei rapporti (*nisab*) fra le cose nascoste (*ḥafīyya*) e quelle visibili (*mu'āyana*).

¹ Non ci soffermeremo in questa sede sull'attività di Ṭaḥṭāwī di traduttore, scrittore, pubblicitista, funzionario e insegnante – già ampiamente descritta negli studi citati nel Cap. I del presente lavoro – mediante cui egli realizzò, secondo diversi aspetti, questo ammodernamento. Piuttosto rifletteremo sui suoi fondamenti teorici.

1.1. *Al-nāṭiqiyya, inscritta nell'origine de al-fiṭra umana*

Riportiamo ancora alcuni brani tratti dal paragrafo V del cap. I di *Al-muršid*²:

“Ci è chiaro che [l'uomo] fu creato secondo l'origine della *fiṭra* (*mahlūq min aṣl fiṭratihī*) con la ragione (*'aql*) e la facoltà dei sensi (*ḥiss*) per vivere socievolmente (*bi-l-ta'annus wa-l-iğtimā'*) [...]. Se l'uomo non fosse stato creato (*mahlūq*) per vivere socievolmente (*li-l-ta'annus*) con i suoi fratelli e riunirsi con il suo prossimo in un sodalizio sociale – condizione per la costruzione della civilizzazione (*ḥālat 'umrān tamadunniyya*) –, la Sapienza divina non lo avrebbe differenziato dotandolo della caratteristica della parola (*ṣifāt al-nāṭiqiyya*), grande prerogativa. [...] La condizione della socialità (*al-ḥāla al-ta'annusiyya*) per l'uomo – e la civiltà e l'incivilimento per le società umane (*al-iğtimā'āt al-bašariyya li-l-taḥaḍḍur wa-l-'umrān*) – sono una condizione inscritta nella *fiṭra* per la stirpe adamitica (*ḥāla fiṭriyya li-l-Ādamiyy*) fin dall'origine della sua nascita e creazione (*min aṣl wilādatihī wa-ḥilqatihī*); si tratta per l'uomo di una disposizione (*ğibilla*) e di una inclinazione naturale (*ğarīza ṭabī'iyya*); la facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*) – presente nell'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) – rende possibile l'attività della sua facoltà intellettuale (*quwwāhu al-'aqliyya*) mediante il pensiero. La civilizzazione e la civiltà sono una tensione ad attuare ciò che l'uomo comprende col pensiero (*fa-yas'ā li-mā fihī al-tamaddun wa-l-ḥaḍāra*); allo stesso tempo l'uomo applica le sue capacità e abilità per conseguire la civilizzazione (*al-tamaddun*), perché se egli vivesse solitario, non entrasse in società con altri e non conquistasse per la sua patria (*li-waṭanihī*) il grado dell'incivilimento (*darağa al-'umrān*), sarebbe sempre debole e spaventato”.

² *Al-muršid*, pp. 27-29. I, V: “Sull'eguaglianza dell'uomo nonostante i suoi diversi colori e le sue diverse caratteristiche naturali (*tibā'*) e sulla sua propensione naturale per la civilizzazione (*wa-ft maylihi li-l-tamaddun bi-l-ṭab'*)”.

Da questo brano emergono alcuni aspetti rilevanti nella riflessione di Ṭaḥṭāwī: una condizione originale *fīṭriyya* (*ḥāla fīṭriyya*) per la stirpe adamitica, fin dall'origine della sua nascita e creazione (*min aṣl wilādatihī wa-ḥilqatihī*), caratterizzata dal poter parlare; la funzione sociale del linguaggio; la funzione centrale della parola nel tendere alla realizzazione di quella civilizzazione sociale per cui l'uomo è originalmente fatto (la civilizzazione avviene realizzando esteriormente l'immagine interiore generata dal pensiero dell'uomo elaborata mediante la parola aderendo alle esigenze originali); il nesso inscindibile fra linguaggio e pensiero, fra parola e concettualità.

La riflessione intorno alla facoltà della parola propria dell'uomo è uno degli argomenti fondamentali di *Al-muršid*. Ṭaḥṭāwī gli dedica ampio spazio nella parte iniziale del libro, nel capitolo primo, in particolare nei primi due paragrafi, dal titolo (Cap. I, par. I) “L'uomo in considerazione della sua facoltà di parlare” (*fī al-insān min ḥaytu nāṭiqiyyatihī*) e (Cap. I, par. II) “La signoria dell'uomo sulle altre creature a motivo della sua facoltà della parola e la sottomissione all'uomo degli altri esseri viventi” (*fī salṭanat al-insān bi-sabab mā fīhī min al-nāṭiqiyya 'alā ḡamī' al-maḥlūqāt wa-inqiyād mā 'adāhu min al-kā'ināt*).

Nel terzo paragrafo – di cui abbiamo già presentato in traduzione un brano nel precedente capitolo – egli sottolinea come questa signoria sembrerebbe in contraddizione con la natura fragile e debole dell'essere umano, che lo connota fin dalla nascita. Ma Allāh – come Ṭaḥṭāwī esemplifica nel secondo paragrafo – ha dotato l'uomo della facoltà della parola e dello strumento della mano: queste caratteristiche fanno dell'uomo il signore del creato, permettendogli di progredire, mediante la conoscenza e il lavoro, verso la civilizzazione. A differenza della facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*), per la quale Ṭaḥṭāwī dà un'accurata descrizione, soffermandosi sulle sue dinamiche umane, la mano è citata sia nel primo sia nel secondo paragrafo solamente come lo strumento che permette il lavoro, lasciando implicita la sua importanza per lo sviluppo umano³. Ciò è comprensibile in quanto secondo la tradizione musulmana, radicata nel

³ Un cenno alla “mano” come prerogativa umana mediante la quale l'uomo manipola gli oggetti è nel paragrafo I. Per permettere una verifica di quanto scriviamo, riteniamo utile riportare in nota la traduzione dell'intero paragrafo II del Cap. I: “Non c'è dubbio che l'uomo, con ciò di cui è stato dotato, trova la via

verso le conoscenze (*al-ma'ārif*), le scienze, le arti e i mestieri. Mediante i pensieri (*afkār*) eccelsi conosce come fare buon uso delle creature che lo circondano, e le attira a sé, rendendole obbedienti alla mano destra (*taw' yamīnihi*). Quando Allāh l'Eccelso l'Altissimo gli elargì la sagacia (*al-ṣahāma*), l'ardimento (*al-ṣağā'a*) e il fervore (*al-ḥamās*) – tutte caratteristiche della facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*) –, l'uomo poté recitare con la sua voce (*bi-ṣawṭihi*) forte e incantevole l'ardimento degli ardimentosi (*ṣağā'at al-ṣuğ'ān*), e decantare l'eroismo degli eroi (*furūsiyyat al-fursān*) nel punto culminante della battaglia; con la mano (*bi-yadihi*) poté disegnare le immagini dei combattimenti (*al-waqā'i*) e degli eventi (*al-nawāzil*), e le mappe delle strade e delle città; e lavorare forgiando i metalli; e costruire castelli imponenti; e osservare scientificamente le stelle e contemplando la volta celeste determinare la posizione dei corpi celesti, e misurare le circonferenze delle loro orbite con il rilevamento matematico, e misurare la Terra e conoscere le longitudini e le latitudini e la distanza fra essa e il Sole; e ancora scrutare attentamente e ponderare le cose metafisiche, e discorrere (*yatakallam*) delle cose divine, e addentrarsi con la ragione (*'aql*) nella ricerca delle cose elevate; e ancora dedicarsi alla ricerca dei beni materiali che non sono elevati, se non che, considerano equilibratamente, hanno il merito di dare serenità, progredendo egli da essi verso l'apice della gloria; e sviluppare, parimenti all'impegno per il loro raggiungimento, il grado della riflessione, come nelle arti e industrie delle quali si ha bisogno per dirigere la vita e raggiungere il riposo interiore; e poté disporre la sua ragione (*'aql*) per esempio a padroneggiare la lavorazione agricola, la quale fruttifica per il genere umano il suo bene; ed ogni giorno mediante la cura dell'agricoltore, il suo modo di piantare e di coltivare la terra col metodo dell'aratura, impiantare nei campi nuove piantagioni, e utili cose preziose; e ottenere per la ricchezza dei propri paesi (*awṭān*) il risultato della canapa e del lino, e mediante la loro pulitura e il loro colorarsi di bianco tramite la lavorazione far tessere vesti bianche splendenti e lucenti; e con l'allevamento delle greggi nei pascoli fioriti e nei prati verdeggianti far produrre nel paese (*waṭan*) le lane eccellenti; e con l'allevamento dei bachi da seta ottenere il migliore filo dalla seta; e con le mani (*li-l-ayḏi*) il figlio di Adamo poté rendere pieghevole il ferro, e forgiando i metalli e producendo da loro gli artefatti utili per conquistare (*li-faṭḥ*) i regni e le città, come gli strumenti da guerra e le armi per colpire e combattere, che sono fra le cose con le quali raggiungere la vittoria e il consolidamento. E ogni giorno procedere nell'elevarsi e rinnovarsi.

[*Se non fossero i figli di Adamo in mezzo al mondo / Non sarebbe chiara alla ragione l'eccellenza del mondo*]

Non è forse l'uomo che pianta gli alberi ruvidi come le palme da dattero e altri? e quando vuole far cadere una palma, essa cade fra le sue mani e non gli è di poca utilità, giacché ricava da essa dignitosi manufatti e begli oggetti. E fra le cose eccellenti dell'ingegnosità (*fīṭna*) umana è il combustibile. Inoltre gli animali tutti gli sono sottomessi e sono pronti per adempiere il suo desiderio; fra essi vi è chi è usato per l'alimentazione dell'uomo e chi per la lavorazione della terra o per il trasporto o per allontanare la gente inopportuna; e fra essi chi è usato per la caccia e chi per la guerra con 'Amr e Zayd; e fra essi vi è chi è preso come cavalcatura o preparato per la corsa e la cavalleria.

Fra le cose più meravigliose fatte dall'uomo per la propria utilità, fra ciò che torna veramente a vantaggio degli figli del suo genere, è l'aprire strade larghe nella vastità dei mari, per i viaggi delle navi e l'intraprendere sfide pericolose per tutti gli audaci; e per queste somme strade corrono le veloci navi in mezzo ai mari del mondo, e si scoprono le vie e i regni, sono raggiunte mete difficili e sfidate situazioni pericolose; e gli imprenditori di escursioni e di commerci raggiungono i prodotti dei paesi dei nomadi e della civiltà; e da dove deriva tutto ciò se non dalla ricerca dell'uomo mediante con il suo ingegno (*fīṭna*) retto e la sua forza della ragione (*quwwāhu al-'aqliyya*)?

Tutte le volte che considerammo l'uomo in quanto contraddistinto da queste virtù, gli riconoscemmo di essere l'uomo completo; e che mediante la forza della sua intelligenza fruttuosa (*ḍakā'ihī al-nāfi'*) è nella sua mano (*'alā yadihi* [grazie a lui]) che compaiono questi benefici (*al-manāfi'*). Se invece lo considerammo dal punto di vista della sua essenza materiale e delle sue parti sensibili naturali (*al-ṭabī'iyya*), e riflettemmo sul suo essere fatto di carne e sangue e nervi e ossa, e facemmo oggetto della nostra considerazione la sua figura corporale, distogliendo la riflessione dalla coscienza della sua anima luminosa (*idrākāt rūḥihi al-nūrāniyya*), e lo paragonammo in ciò che è superato dagli animali, e lo valutammo per ciò in cui è equivalente a queste creature, imparammo che egli è fra le più deboli di esse

Corano (*Sūrat al-Baqara*, 31: «Allāh insegnò ad Adamo tutti i nomi»), è specialmente il dono del dare i nomi alle cose ciò mediante cui Allāh ha manifestato la sua preferenza per l'uomo, rendendolo superiore agli altri esseri viventi, anche agli angeli e ai ġinn⁴.

Riportiamo in traduzione il paragrafo primo, in cui Ṭaḥṭāwī descrive e analizza l'uomo in quanto caratterizzato dalla facoltà della parola.

Cap. I, par. I:

L'uomo (*al-insān*) è l'essere animato (*al-ḥayawān*) che parla (*al-nāṭiq*), maschio o femmina; egli possiede i sensi esteriori, al pari degli altri esseri animali, ma eccelle su di essi per i sensi interiori; eccelle sugli altri animali anche per lo scheletro e il portamento eretto, per l'armonia delle membra esteriori ed interiori, per i capelli del capo che sono per lui un abbellimento (*zīna lahu*), per l'acutezza della vista, e per [la capacità] di manifestare ciò che è nel suo intimo, per la coscienza e il pensiero, per le qualità spirituali e corporali, come la bocca che è il luogo in cui si manifesta il sorriso e la parola (*ka-l-fam allaḍī huwa mazhar al-ḍāḥik wa-l-kalām*), e per il dono dell'udito

senza dubbio, e che non gli sarebbe stato concesso il potere ben usare di esse se non avesse avuto la ragione (*al-'aql*) e il pensiero (*al-fīkr*)". [Fine citazione]. Zahrān al-Badrāwī – sotto l'influenza di moderni studi di antropologia, come egli stesso riconosce – insiste sull'importanza dello strumento della mano (AL-BADRĀWĪ, p. 45), non esplicitata compiutamente da Ṭaḥṭāwī, contribuendo comunque a chiarire le prerogative che fanno dell'uomo l'essere preferito dalla Sapienza Divina: "l'uomo per Rifā'a è un essere che parla (*mutakallim*), che sorride (*ḍāḥik*), che pensa (*mufakkir*), che possiede la mano (*ṣāḥib yad*)" (*Ibid.*, p. 48). Troppo spesso Zahrān al-Badrāwī nel suo utile saggio insiste su particolari per mostrare come Rifā'a sia stato anticipatore di intuizioni e metodologie proprie delle scienze linguistiche contemporanee.

⁴ Si veda anche GARDET, p. 37; ANGHELESCU, p. 96. ROGER ARNALDEZ, *Les sciences coraniques*, cit., Cap. I (*L'Islam et la langue arabe*), pp. 13-20. Per esempio di uno dei fondamentali autori di questa tradizione: IBN FĀRIS, *Al-Ṣāḥibī*, Al-hay'a al-'amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2003, pp. 6-9. Ai versetti coranici 30-34 di *Sūrat al-Baqara* («E quando il tuo Signore disse agli angeli: "Ecco, voglio mettere sulla terra un mio vicario", gli angeli risposero: "Vuoi forse mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi celebriamo le tue lodi ed esaltiamo la tua santità?"». Ma Egli replicò: "In verità, Io so ciò che voi non sapete". Dio insegnò ad Adamo tutti i nomi delle cose, poi le presentò agli angeli e disse: "ditemi dunque i loro nomi, se siete sinceri". Ma gli angeli risposero: "Sia gloria a Te! Non sappiamo se non ciò che ci hai insegnato Tu, perché Tu solo sei il Sapiente, il Saggio". Egli disse allora: "O Adamo, di' tu agli angeli i nomi delle cose!". E quando Adamo ebbe detto loro questi nomi, Dio disse: "Non vi avevo detto che io conosco il segreto dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che nascondete?". E quando dicemmo agli angeli: "Prostratevi davanti ad Adamo!" si prostrarono tutti eccetto Iblīs, che rifiutò superbo e divenne miscredente») fa allusione anche AL-BADRĀWĪ, p. 39, quando scrive: "Il pronunciare parole dell'uomo (*nuṭq al-insān*) è caratteristica della sua eccellenza su tutti gli altri esseri viventi, perfino su i ġinn e gli angeli".

che percepisce le voci, qualsiasi esse siano, inarticolate e articolate, e per le membra eccellenti di cui Allāh lo ha dotato, come le mani, con le quali si lavorano gli artefatti, ecc. L'uomo ha in comune con gli altri esseri animali [il bisogno de] le cose materiali con le quali conserva la vita, per esempio proteggendosi dal freddo e dal caldo, [ecc. ...].

Ma caratteristiche più specifiche di cui Allāh l'Altissimo dotò l'uomo sono la vita spirituale (*ḥayātuhu al-ma'nawiyya*) e le qualità intellettive (*ṣifātuhu al-'aqliyya*), le quali egli manifesta denominando la realtà mediante le parole (*fta'rīfihi bi-l-nāṭiqiyya*). Queste caratteristiche lo differenziano da tutti gli altri esseri; esse sono anche necessarie per la sua conservazione e preservazione. E Allāh l'Altissimo gli ha dato il cervello, la sede dei sensi interiori e della potenza intellettiva (*al-quwwā al-'aqliyya*), la quale è l'organo del pensiero (*ālat al-fikr*) e lo strumento dell'osservazione (*adāt al-nazar*). E se vuoi, dissi *al-nāṭiqiyya*, ovvero l'opera nell'uomo della parte che parla (*al-ḡuz' al-nāṭiq*); questa parte costituisce lo spirito umano (*al-rūḥ al-bašariyya*), che consiste di pensiero (*fikr*) e di volontà (*irāda*). E mediante la coscienza (*al-idrāk*) egli è capace di stabilire i nessi fra le premesse (*al-muqaddimāt*) giungendo alle conclusioni (*al-natā'ig*)⁵, di mettere in relazione il passato con il presente, di riflettere sulle conseguenze degli eventi nel futuro, di raffigurarsi i motivi dei fenomeni meteorologici e degli eventi celesti, di distinguere il buono dal cattivo e il nocivo dall'utile; con la coscienza (*al-idrāk*) e con l'intelligenza (*al-fahm*) l'uomo dà ordine alle cose e dà loro forma secondo il modo desiderato; sempre grazie alla coscienza nascono la contentezza e la rabbia, il piacere e il dolore, la gioia e la tristezza, la serenità e l'agitazione. Queste sono caratteristiche dello spirito umano (*al-rūḥ al-bašariyya*) dipendenti dalla coscienza della ragione (*al-idrākāt al-'aqliyya*); con quest'ultima lo spirito (*al-rūḥ*) intuisce presagendo in anticipo. La coscienza (*idrākuḥā*) è necessaria indipendentemente dalla relazione con la volontà (*irāda*): nessun impedimento

⁵ “*fa-bi-l-idrāk yaqtadir an yurattib al-muqaddimāt li-istihrāḡ al-natā'ig*”.

alla volontà può bloccare la coscienza. La seconda forza dello spirito (*al-rūḥ*) è la forza della volontà (*al-irāda*), ovvero la propensione interiore (*al-mayl al-nafsiyy*) all'agire o al non agire; questa forza nell'uomo è ridotta, subordinata ai limiti della struttura umana: l'uomo non è capace di ciò che vuole, ma dispone di un genere di libertà di scelta (*al-iḥtiyār*) – disposizione sua propria e non di altri – che consiste nella facoltà di parlare (*bi-maylihi al-ḥāṣṣ bihi ... li-nāṭiqiyyatihī*); egli può dire chiaramente cosa c'è nel suo animo mediante la scelta di parole, di espressioni idiomatiche e di diverse frasi legate da forti nessi.

Allāh ha posto nell'uomo il ricordo delle conoscenze conservandole nella memoria. Ne consegue la comprensione reciproca fra gli uomini, il radicarsi nel profondo dell'anima delle proprie caratteristiche (*al-malakāt⁶*) e il rafforzarsi della forza intellettuale (*al-quwwā al-aqliyya*) e della coscienza (*al-idrākāt*); mediante l'atto della memoria l'uomo raggiunge ciò che desiderava, e rende gli altri esseri animali sottomessi e obbedienti alle sue decisioni”.

1.2. *Al-insān al-ḥayawān al-nāṭiq*

Questo paragrafo, primo del primo capitolo di *Al-muršid*, inizia definendo l'uomo (*al-insān*) come l'essere animato che parla (*al-ḥayawān al-nāṭiq*). La definizione sintetizza la prerogativa che fa dell'uomo, per volontà divina, un essere speciale. Seguendo il suo modo tipico di argomentare (*habitus* di persona ben consolidata nella scienza della logica e nella filosofia) Ṭaḥṭāwī sviluppa il paragrafo analizzando le caratteristiche implicate dai termini *al-ḥayawān* (l'essere animato, l'animale) e *al-nāṭiq* (il parlante). Innanzitutto l'unione dei due termini implica la capacità umana di interrogarsi sul “significato”, ovvero la vita spirituale (*al-ḥayāt al-ma'nawiyya: ma'nawiyya da ma'nā*,

⁶ La parola plurale *al-malakāt* è tradotta nel testo con la perifrasi “il radicarsi nel profondo dell'anima delle proprie caratteristiche”. Essa poteva tradursi anche con “gli *habitus*”, che però nel presente contesto lascia meno trasparire l'importante significato di *malaka*, e il dinamismo umano da esso implicato, di cui ci occuperemo in questo capitolo della tesi.

cioè “senso”, “significato”) e le caratteristiche intellettive (*al-ṣifāt al-‘aqliyya*) dell’uomo, che egli manifesta definendo mediante parole (*fī ta’rīfihī bi-l-nāṭiqiyya*).

Poi con un procedimento stilistico volto a far porre l’attenzione su qualcosa di importante (*wa-in ṣi’ta fā-qultu...* “se vuoi, ho detto...”), Ṭaḥṭāwī introduce un’articolata disamina del concetto di *al-nāṭiqiyya* (la facoltà del parlare). *Al-nāṭiqiyya* si attua per mezzo della parte umana che parla (*al-ḡuz’ al-nāṭiq*); questa parte corrisponde allo spirito umano (*al-rūḥ al-baṣariyya*), il quale consiste di pensiero (*fikr*) e volontà (*irāda*). Il pensiero (*fikr*) è generato dalla coscienza della ragione (*al-idrākāt al-‘aqliyya*). Mediante la coscienza (*al-idrāk*) l’uomo stabilisce i nessi fra premesse (*al-muqaddimāt*) e conclusioni (*al-natā’iḡ*) nell’esercizio della logica, coglie le relazioni, riflette sulle cause e le conseguenze, distingue il bene dal male, intuisce quello che sarà, dà ordine alle cose e dà loro forma secondo il desiderio. La volontà (*al-irāda*) è la propensione interiore (*al-mayl al-nafsiyy*) all’agire o al non agire, ed opera in stretto nesso con la coscienza, benché quest’ultima non sia bloccata da alcun impedimento della volontà. Come rileva Ṭaḥṭāwī proprio nell’incapacità della volontà a realizzare tutto quello che la coscienza vorrebbe si manifesta il limite strutturale umano; ma tale limite è compensato da una libertà di scelta (*al-iḥtiyār*), che si attua attraverso la disposizione propriamente umana per la facoltà di parlare (*bi-maylihi al-ḥāṣṣ bihi ... li-nāṭiqiyyatihi*), con la quale l’uomo può esprimere il contenuto del suo intimo scegliendo parole e combinandole mediante forti nessi logici. È da evidenziare che la parola *iḥtiyār* (“libertà di scelta”, o più semplicemente “libera scelta”) ha la medesima radice della parola *ḥayr* (bene): essa perciò non è neutrale rispetto al bene e al male, ma indica in sé una chiara propensione al bene. Si parla perseguendo il bene, in quanto la parola è espressione del libero arbitrio⁷.

⁷ La parola *iḥtiyār*, da noi tradotta con “libertà di scelta”, ha infatti in sé un significato molto importante nella tradizione filosofica araba, quello di “libero arbitrio” (significato che la parola sembra non indicare più chiaramente nella coscienza del lettore arabo contemporaneo). Cfr. VAN NISPEN, p. 290, n. 59: nella tradizione filosofica musulmana, fino alla metà del XX secolo, l’atto libero dell’uomo è indicato con *muḥtār* e il libero arbitrio con *iḥtiyār* (così ancora Raṣīd Riḍā nel *Manār*). Il famoso ṣayḥ di Al-Azhar Maḥmūd Ṣaltūt (morto nel 1963), pur esprimendo un pensiero assai vicino a quello del *Manār*, per esprimere i medesimi concetti userà invece l’aggettivo *ḥurr* insieme a *muḥtār* e il sostantivo *ḥurriyya* insieme a *iḥtiyār*. Si veda anche MASSIGNON, p. 95: nel suo Corso di storia dei termini filosofici arabi tenuto nel 1912-1913 egli indicava *iḥtiyār* come termine filosofico corrispondente al francese “liberté”; Zeinab Mahmoud El-Khodeiry, curatrice del libro, edito nel 1983, si è sentita in dovere di “correggere”

Il parlare (*al-nāṭiqiyya*) è perciò opera e strumento della coscienza (*al-idrāk*) e della volontà (*al-irāda*), che insieme costituiscono lo spirito umano (*al-rūḥ al-bašariyya*) in rapporto con la propria origine divina.

1.3. Motivi della scelta della parola *al-nāṭiqiyya*

Dobbiamo ora chiederci perché Ṭaḥṭāwī per designare “il parlare” usi il termine *al-nāṭiqiyya* e non per esempio *al-takallum*. *Takallum*, *mašdar* del verbo *takallama* (da cui il nome participiale, *ism al-fā‘il, mutakallim*), infatti deriva dalla radice *klm*, da cui *kalima* (parola), e bene può esprimere il concetto di “parlare”.

Nel *Lisān*, alla voce *nṭq*, si scrive che *naṭaqa* significa *takallama*, e che *al-mantiq* significa *al-kalām* (nel senso di “discorso”, ovvero di “ciò che è detto”, di “linguaggio”⁸). Si cita un esempio coranico in cui compare *mantiq* nel senso di “linguaggio”, anche se non riferito agli esseri umani: «*‘ullimnā mantiq al-ṭayr*»⁹ (“Vi insegnammo il linguaggio degli uccelli”). È da notare che l’uso coranico del verbo *naṭaqa* riveste un ruolo sempre positivo; nei versetti coranici troviamo che l’agente del verbo è il Profeta Muḥammad¹⁰, che chi fa parlare (*anṭaqa*) tutte le cose è Allāh¹¹, che il Libro dice (*yanṭiq*) il vero¹², mentre chi non riuscirà a parlare sono i miscredenti nel

Massignon in nota: “La traduzione di *liberté* è *ḥurriyya* non *iḥtiyār*”. Un esempio del mutato significato del termine è il titolo di un noto film degli anni ’80 di Yūsuf Šāhīn, “*Al-iḥtiyār*”, dove la parola indica la scelta, in un senso molto vicino a quello di “dilemma”, come opzione neutra e problematica fra due possibilità. Nel Cap. VII della nostra tesi abbiamo citato *Ṭaḥṭāwī*, Parte III, par. III (*Circa l’ordinamento dello Stato francese*), p. 80: “E ciò che [i francesi] chiamano libertà (*al-ḥurriyya*), alla quale anelano, è l’essenza di ciò a cui noi diamo nome di «giustizia ed equità» (*al-‘adl wa-l-iṣṣāf*)”. Ṭaḥṭāwī aveva consapevolezza che la *liberté* dei francesi non corrispondeva con “*al-iḥtiyār*” della tradizione filosofica musulmana. Come abbiamo già scritto, Bernard Lewis riconosce in Ṭaḥṭāwī colui che per primo diede alla parola *ḥurriyya* un’accezione politica. Prima il termine aveva un’accezione esclusivamente giuridica, in quanto distingueva la condizione dell’uomo libero da quella dello schiavo (cfr. BERNARD LEWIS, *L’Islam e la porta aperta alla democrazia*, cit., pp. 1 e 33).

⁸ ROGER ARNALDEZ, alla voce *mantiq* (VI, 442a), in *The Encyclopaedia of Islam*, citando il medesimo passo del *Lisān*, attribuisce a *kalām* il significato di “linguaggio”.

⁹ *Sūrat al-Naml*, 16.

¹⁰ *Sūrat al-Nağm*, 3: “né [Muḥammad] parla (*wa-mā yanṭiqu*) di sua volontà”.

¹¹ *Sūrat Fuṣṣilat*, 21: “Ci fa parlare Dio, che fa parlare ogni cosa” («*anṭaqanā Allāh alladī anṭaqa kull šay*»); il contesto è il Giudizio finale, dove la pelle risponde al miscredente che le chiede di non testimoniare a suo sfavore).

¹² *Sūrat al-Mu‘minūn*, 62: “Presso di noi c’è un Libro che dice la verità (*kitāb yanṭiq bi-l-ḥaqq*)”. *Sūrat al-Ġāfiya*, 29: “Questo nostro Libro parla (*yanṭiq*) contro di voi secondo verità”. Anche in *Sūrat al-Dāriyāt*, 23, *naṭaqa* è associato al concetto di verità.

giorno del Giudizio¹³, che chi non parla sono gli idoli¹⁴. È probabile che traccia di questi contesti coranici permanga nel *Lisān* quando si scrive:

“*fa-l-nāṭiq al-ḥayawān wa-l-ṣāmit mā siwāhu; wa-qīla: al-ṣāmit al-dahab wa-l-fidḍa wa-l-ḡawhar, wa-l-nāṭiq al-ḥayawān min al-raqīq wa-ḡayrihi, summiya nāṭiq li-ṣawtihi*”¹⁵

“Colui che parla (*al-nāṭiq*) è l’essere animato (*al-ḥayawān*) e ciò che sta in silenzio (*al-ṣāmit*) sono le cose non animate; e si dice: con *al-ṣāmit* si designa l’oro, l’argento e la gemma preziosa; con *al-nāṭiq* l’essere animato, dal gentile agli altri, detto *nāṭiq* per la sua voce (*ṣawt*)”.

Comunque anche i verbi di radice *klm takallama* e *kallama* hanno un uso coranico altrettanto frequente e in contesti analoghi¹⁶. Le ragioni della scelta di *al-nāṭiqiyya* da parte di Ṭaḥṭāwī sono quindi da cercarsi altrove. Non è in ogni caso da giustificare col fatto che *al-nāṭiqiyya* – strettamente legato con *nuṭq*, che significa *lafẓ*¹⁷, ovvero “suono pronunciato dalla voce” – meglio di *al-takallum* – legato a *kalima*, “parola”, ovvero un’entità più complessa di “suono vocale” – esprimerebbe il senso di pronunciare articolando suoni¹⁸, proprio dell’uomo fin dai primordi della creazione.

Zahrān al-Badrāwī propone la seguente spiegazione:

“Rifā‘a utilizza il termine tecnico *al-nāṭiqiyya* nel senso di lingua (*luḡa*). Questo, secondo il suo orientamento, si giustifica in quanto la lingua è suono vocale (*fa-l-luḡa nuṭq*). La lingua scritta (*al-luḡa al-maktūba*) è solo una

¹³ *Sūrat al-Naml*, 85: “e non potranno articolare parola” (*«fa-hum lā yanṭiqūna»*). *Sūrat al-Mursalāt*, 35: “Sarà quello un giorno in cui gli iniqui non parleranno (*lā yanṭiqūna*)”.

¹⁴ *Sūrat al-Anbiyā’*, 63 e 65: “interrogateli se sanno parlare! (*in kānū yanṭiqūna*)” “Sai bene che gli idoli non parlano (*mā hā’ulā’ yanṭiqūna*)”. *Sūrat al-Ṣaffāt*, 92: “Che avete che non parlate?” (*«mā lakum lā tanṭiqūna»*).

¹⁵ *Lisān*, ad vocem *ntq*.

¹⁶ *Corano*, III, 41; V, 110; XI, 105; XIX, 10; XXIII, 108; XXIV, 16; XXVII, 82; XXX, 35; XXXVI, 65; LXXVIII, 38.

¹⁷ *Munğid*, ad vocem *ntq*.

¹⁸ In *Al-Munğid* (ivi) si scrive che *naṭaqa* significa “parlare (*takallama*) mediante voce (*sawt*) e lettere (*ḥurūf*) delle quali sono conosciuti i significati”. Espressione comune è: “*lā yunṭiq lisānuhu bi-ḥarf*” (alla sua lingua non era dato di pronunciare lettera); tale espressione bene ci suggerisce il senso di “pronunciare”, “emettere sillaba” proprio dei verbi di radice *ntq naṭaqa* e *anṭaqa* rispetto a quelli di radice *klm*.

derivazione della lingua orale (*al-manṭūqa*) e il suono vocale (*al-nuṭq*) non è possibile senza l'intervento di molte facoltà e l'opera di diversi organi [del corpo umano]; inoltre *al-nuṭq* è fra le necessità delle collettività linguistiche: infatti mediante la lingua orale (*al-luġa al-manṭūqa*) è nata la società (*al-muġtama*) che è pertanto un suo risultato”¹⁹.

I motivi dell'utilizzo del termine *al-nāṭiqiyya* vanno invece cercati nel fatto che l'espressione con cui Ṭaḥṭāwī, aprendo il paragrafo, indica l'uomo (*al-ḥayawān al-nāṭiq*) significa non solo che l'uomo è l'essere che parla usando suoni vocali, ma anche che egli è l'essere dotato di ragione (*'aql*).

In *al-Munġid*, alla voce *ṭiq*, si scrive: “*al-nāṭiq*. è un *ism al-fā'il*. L'espressione «l'uomo è un essere animato *nāṭiq*» («*al-insān ḥayawān nāṭiq*») significa che egli è dotato di ragione (*'āqil*)”. Altrettanto interessante ci sembra la spiegazione del significato del termine *nuṭq*, *maṣdar* di *naṭaqa*, data sempre in *al-Munġid*: “*al-nuṭq*. sta sia per *al-nuṭq* esteriore cioè il suono vocale articolato (*lafẓ*), sia per *al-nuṭq* interiore cioè l'intelligenza (*al-fahm*) e la coscienza della totalità (*idrāk al-kulliyāt*)”.

Nel concetto arabo di *nāṭiqiyya* – che potremmo tradurre come “l'azione attuata da colui che è *nāṭiq* (*ism al-fā'il* di *naṭaqa*)” – sono già impliciti i concetti di coscienza (*al-idrāk*) e volontà (*al-irāda*), attributi propri dell'uomo dotato di ragione (*'āqil*), che Ṭaḥṭāwī andrà esplicitando successivamente nel paragrafo. Ṭaḥṭāwī infatti, a ben vedere, svolge il paragrafo sviluppando i concetti e le dinamiche implicate nell'espressione *al-insān al-ḥayawān al-nāṭiq*.

Il nesso fra *nāṭiq* e *'āqil* (*ism al-fā'il* di *'aqala*, verbo che nell'uso coranico ha il senso di “legare”, “congiungere”, “creare nessi” e quindi, in senso figurato, “usare la ragione”²⁰) emerge ulteriormente se notiamo che in arabo la scienza della logica è designata con *'ilm al-manṭiq* (sempre dalla radice *ṭiq*). Abbiamo visto che prima, per ordine, fra le

¹⁹ AL-BADRĀWĪ, p. 39.

²⁰ GARDET, p. 38. ANGHELESCU, pp. 103-104: “La parola araba che designa la «mente», la «ragione», è originariamente il nome d'azione d'un verbo che significa «legare». La mente, la ragione è ciò che lega due fenomeni che appaiono disparati [...]. L'uomo è *'āqil*, cioè «colui che lega», cioè razionale. L'universo è *ma'qūl*, cioè «legato», cioè intelligibile”.

funzioni della coscienza (*al-idrāk*) elencate da Ṭaḥṭāwī, vi è lo stabilire i nessi fra le premesse (*al-muqaddimāt*) per giungere alle conclusioni (*al-natā'ig*), ovvero l'essenza dell'esercizio della logica.

In *The Encyclopaedia of Islam*, là dove si spiega l'etimologia di *al-mantiq* (nel senso di 'ilm *al-mantiq*), dopo aver rilevato – come anche noi abbiamo osservato – che nel *Corano* la radice *ntq* è usata sempre in un senso positivo connesso all'espressione del vero, si scrive:

“The man who has received wisdom (*ḥikma*) speaks according to reason. It is understandable that this root [*ntq*] should have been chosen to translate the Greek λόγος (*word, reason*) and λογικός (*reasonable*). Man is defined as *ḥayawān nātiq*, a reasonable animal, although the *Lisān* gives a broader sense to the word *nātiq*, opposing it to *ṣāmīt* (that which is silent): every thing which has a voice (*ṣawt*) is *nātiq*. But it is certain that the articulate language of man distinguishes him from all other animals on the vocal level, just as reason distinguishes him on the spiritual level”²¹.

Pertanto l'espressione *ḥayawān nātiq* ha alla radice la nozione aristotelica di uomo come “zoōn logikos” (essere animale ragionevole), sebbene abbia assunto un nuovo significato nel contesto della tradizione musulmana.

In conclusione riteniamo che i nessi posti in evidenza fra *nātiq* e 'āqil, fra la radice *ntq* e λόγος, siano la ragione della scelta da parte di Ṭaḥṭāwī della parola *nātiqiyya* per indicare la facoltà prettamente umana del parlare. È interessante notare che la parola araba *nātiqiyya* conserva nel suo semantismo il nesso unitario fra linguaggio e ragione presente nell'originale termine greco λόγος. Nelle lingue neolatine invece il termine *logica* conserva solo una parte del significato della parola greca λόγος, quella connessa ai processi del ragionamento, ma non a quelli del linguaggio²².

²¹ ROGER ARNALDEZ, *Mantiq* in *Encyclopaedia of Islam*, (VI, 442a).

²² Cfr. EDDO RIGOTTI – SARA CIGADA, *La comunicazione verbale*, cit., pp. 77-78.

2. Riflessioni sulle lingue nel *Tah̄līs*: lingua francese e lingua araba

Se *al-nāṭiqiyya*, la facoltà del parlare, ha implicate le caratteristiche della ragione e della volontà umane ed è iscritta nella origine della *fiṭra* umana, ogni uomo che parla – qualunque sia la lingua da lui parlata, non solo l'arabo – esprime la propria esperienza della conoscenza in virtù del nesso con la *fiṭra* originale.

2.1. Nuova consapevolezza di *Ṭahṭāwī*

Questa consapevolezza di *Ṭahṭāwī* è ben documentata nel *Tah̄līs*, là dove egli scrive i suoi giudizi sulla lingua francese. Qui egli confuta l'opinione propria di una tradizione secolare diffusa in ambienti del mondo arabo, irrigiditasi nel tempo, secondo la quale solo la lingua in cui era stato rivelato il Corano aveva la capacità di esprimere il vero, e solo chi aveva come lingua madre l'arabo poteva accedere veramente alle scienze²³.

²³ Questa convinzione per cui l'arabo era la lingua delle scienze era la cristallizzazione dell'esperienza descritta, per es., anche da Ibn Ḥaldūn, nel capitolo XLIV (parte VI) de *Al-muqaddima* intitolato "Quelli che sono stati educati fin dall'inizio in una lingua straniera sono limitati nell'acquisire le scienze rispetto a coloro la cui lingua è l'arabo" (IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 631). Le ragioni di queste affermazioni erano soprattutto che per "scienze" si intendevano le scienze religiose (che si basano sul Corano e la Sunna e i libri che trattano della *ṣarī'a*) e le scienze razionali che si apprendevano all'interno della comunità musulmana; che in arabo era stato tradotto molto del sapere conosciuto al secolo di Ibn Ḥaldūn (soprattutto di filosofia); che quando egli parla di stranieri intende coloro che non hanno ricevuto in infanzia (qualsiasi sia la loro origine) un'educazione in lingua araba (Ibn Ḥaldūn osserverà anzi che i maggiori sapienti della lingua araba non sono di origine araba). Scrive Ibn Ḥaldūn a conclusione del capitolo: "Mi si potrà obiettare che i greci avevano raggiunto un livello molto alto nelle scienze. Risponderò che essi studiarono queste scienze nella loro lingua materna e con la loro scrittura. I sapienti di origine straniera che apprendono la scienza all'interno della comunità musulmana, lo fanno in una lingua che non è la loro lingua materna e con una scrittura che non è quella appresa all'inizio. Tutto ciò costituisce per loro un ostacolo, come si è detto. Questo vale per tutti quelli che parlano lingue che non sono l'arabo: persi, bizantini, turchi, berberi e franchi. «In questo ci sono certamente segni per chi scruta la verità» [*Sūrat al-Ḥiġr*, 75]" (IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 633). Questa concezione (per cui le scienze erano quelle che si apprendevano all'interno della comunità musulmana) - che originariamente, come diremo più oltre, rispondeva a una profonda consapevolezza del nesso fra lingua e cultura e fede - si era cristallizzata, come osserva *Ṭahṭāwī*, a fronte dei progressi culturali e scientifici avvenuti esternamente alla comunità musulmana. Lo stesso Ibn Ḥaldūn faceva un rilievo critico nei confronti dell'atteggiamento della comunità musulmana del suo tempo: egli diceva che fino a quando i musulmani avevano letto il Corano come un libro di formazione ed esortazione religiosa essi avevano conquistato gran parte del mondo abitato. Da quando la lettura del Libro era divenuta un fatto cristallizzato (a causa di interpretazioni dogmatiche e fissate), la comunità musulmana era entrata in una fase di decadenza (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., p. 25). Sugli atteggiamenti verso la lingua nella tradizione arabo-musulmana, si veda – oltre alla parte prima, dedicata alla lingua, del testo di Arnaldez – il capitolo *L'atteggiamento verso la lingua e le sue dimensioni culturali* in ANGHELESCU, pp. 89-125.

“Quindi la lingua francese, come le altre lingue europee, ha regole linguistiche sue proprie. Su tali regole si fondano la sintassi (*naḥw*), la morfologia (*ṣarf*), la prosodia (*‘arūḍ*), le rime (*qawāfī*), l’eloquenza (*bayān*), la scrittura (*ḥarf*), la composizione (*inšā’*) e la retorica (*ma‘ānī*) della lingua; tutto questo costituisce la «grammatica»²⁴. Pertanto tutte le lingue dotate di regole (*qawā‘id*) hanno un’arte che le raccoglie, sia per difendersi dagli errori nella lettura o scrittura, sia per tendere al suo continuo miglioramento. Ciò non riguarda solo la lingua araba, ma ogni lingua; certo, la lingua araba è la più pura fra le lingue, la più nobile, la più capace e la più piacevole all’udito; tuttavia il sapiente di lingua latina conosce tutto ciò che concerne la sua lingua, avendo piena coscienza (*idrāk*) della sintassi (*naḥw*) e degli altri aspetti come la morfologia (*ṣarf*). Ed è da ignoranti affermare: “Egli non conosce alcuna cosa”, portando a motivazione la sua non conoscenza della lingua araba. Se un uomo ha studiato a fondo una lingua, egli è potenzialmente conoscitore di altre lingue; significa che se gli si traduce un testo da un’altra lingua, spiegandoglielo, egli lo accoglie apprendendolo e appropriandosene attraverso la sua lingua. Anzi può darsi che egli conosca [l’argomento] già da prima, e conosca più cose su di esso, e sia oggetto della sua ricerca da tempo; ed egli rifiuta del testo tradotto solo ciò che la ragione (*al-‘aql*) non può accettare. E come potrebbe essere altrimenti? Giacché la scienza è una caratteristica che si radica nell’animo (*al-‘ilm huwa malaka*). Pertanto un uomo potrebbe non conoscere lunghi trattati di lingua araba [nella lingua originale], ma conoscerli attraverso la traduzione in lingua francese. D’altra parte ogni lingua ha persone che la servono ed ha i suoi *Muṭawwal*, *Aṭwāl* e *Sa‘d*^{25,26}.

²⁴ Questo elenco (*naḥw*, *ṣarf*, ecc.) corrisponde alle «Scienze della lingua araba», che Ṭaḥṭāwī aveva precedentemente citato riportando alcuni versi del suo maestro al-‘Aṭṭār e indicato come corrispondenti di quella arte che i francesi chiamano “grammatica” (*Taḥlīs*, Parte III, par. II, p. 61).

²⁵ Conosciuti trattati di lingua araba.

²⁶ *Taḥlīs*, pp. 61-62.

Secondo l'esperienza di Ṭaḥṭāwī ogni lingua esprime la conoscenza; pertanto un sapiente che parla una lingua straniera non dovrà necessariamente conoscere l'arabo per accedere alla scienza.

2.2. La scienza è *malaka*

Prima di procedere ad ulteriori considerazioni su questo brano, vogliamo rendere più evidente lo stretto nesso fra il concetto di *fiṭra* e il concetto di *malaka*, che abbiamo già trovato usato in *Al-muršīd* al Cap. I, par. I: “Allāh ha posto nell'uomo il ricordo delle conoscenze conservandole nella memoria. Ne consegue la comprensione reciproca fra gli uomini, il radicarsi nel profondo dell'anima delle proprie caratteristiche (*al-malakāt*) [...]” – oltre che nel presente brano del *Taḥlīṣ*: “Giacché la scienza è una caratteristica che si radica nell'animo (*al-'ilm huwa malaka*) ...”. Ricorriamo per questo a quanto Ibn Ḥaldūn, colui che i francesi – secondo il *Taḥlīṣ* – chiamavano “Montesquieu dell'Islām”, scrive in *Al-muqaddima*:

“[...] l'accoglienza delle *malakāt* e la loro realizzazione compiuta è più facile e semplice per le nature (*li-l-ṭabā'i*) che sono secondo la *fiṭra* originale (*al-fiṭra al-ūlā*)”²⁷.

“[...] *al-malakāt* sono qualità dell'anima (*ṣifāt li-l-nafs*) e varietà di tinte (*wa-alwān*). Esse non si formano improvvisamente. Per chi è rimasto secondo la condizione della *fiṭra* è più facile ricevere le *malakāt* e migliore la propensione al loro compimento. Se l'anima si tinge di una *malaka* diversa [da quella acquisita] e si stacca dalla *fiṭra* (*ḥaraḡat 'an al-fiṭra*), si indebolisce in lei la propensione a dare un colore compiuto a questa *malaka*; il recepimento di una *malaka* diversa [da quella che si è radicata essendo secondo la *fiṭra*] è più debole”²⁸.

²⁷ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, cap. LIV, p. 657: Capitolo intitolato “Raramente accade che una stessa persona eccella nell'arte della poesia e nell'arte della prosa”.

²⁸ Ibid., Parte V, cap. XXI: “Se un uomo arriva a possedere l'*habitus* (*man ḥaṣalat lahu malaka*) di un'arte, egli raramente potrà poi possedere un *habitus* (*malaka*) in altro”, p. 430.

La *malaka* è una caratteristica che si è radicata nel profondo dell'animo (*ṣifa rāsīḥa fī al-nafs*)²⁹ fino a divenire *habitus*³⁰. L'uomo nasce secondo una condizione (*ḥāla*) originale caratterizzata dalla *fiṭra*, dove le sue caratteristiche (*ṣifāt*) sono in potenza e potranno compiersi bene, ovvero radicarsi nel profondo dell'animo divenendo *malakāt* compiute, cioè *habitus*, oppure rimanere incompiute a seconda della fedeltà o infedeltà a questa origine.

Quando un uomo è nella condizione della *fiṭra* originale, *al-ṣifa*, ossia la caratteristica potenziale, ha la possibilità di radicarsi nell'animo e divenire *al-malaka* compiuta, assumendo le sembianze di una predisposizione naturale. Non perseguire poi questa *malaka*, sviluppo e radicamento di una caratteristica (*ṣifa*) inscritta dall'origine nell'uomo, è allontanarsi dalla *fiṭra*. Una caratteristica non ha possibilità di svilupparsi e divenire *malaka* compiuta se l'uomo è lontano dalla sua condizione *fiṭriyya* originale: in tal caso la caratteristica si radicherà con difficoltà e resterà incompiuta.

La lontananza dalla condizione *fiṭriyya* originale va intesa sia in senso morale (una non obbedienza al profondo di sé, un venir meno all'ontologia, causa di un assetto distorto della persona che gli impedisce di recepire ciò che gli è dato dall'esterno e perciò di apprendere), sia nel senso di un non rispetto della predisposizione naturale per certe caratteristiche piuttosto che per altre come iscritto nella personale *fiṭra* di ogni individuo (per esempio, a un bambino con una predisposizione per la pittura si fa svolgere l'attività di macellaio³¹). La condizione *fiṭriyya* pertanto non è una condizione che riguarda solo l'inizio della vita umana per poi scomparire, ma rimane sempre a

²⁹ *Munğid*, ad vocem *mlk*. Nel *Vocabolario arabo-italiano*, cit., ad vocem, si dice: “*malaka*: qualità, caratteristica, disposizione naturale, inclinazione, attitudine; dono, facoltà, talento, qualità, conoscenza istintiva, intuizione; abitudine, costume”.

³⁰ MASSIGNON, p. 95 fa corrispondere la parola *malaka* al latino *habitus*. Con questa parola infatti il termine fu reso nel Medioevo latino dai traduttori delle opere di Ibn Rušd (cfr. BOUAMRANE – GARDET, p. 113).

³¹ Ibn Ḥaldūn nel brano citato (V, XXI) parla di arte (*ṣan‘a*) nel senso di mestiere. A tale proposito Ṭaḥṭāwī, commentando l'articolo 3 della *Charte*, scrive: “Non vi è in ogni individuo l'attitudine necessaria ad imparare il mestiere (*qābiliyya li-ta‘allum ṣan‘a*) di suo padre! E questa incapacità potrebbe fare del giovane un fallito in questo mestiere, mentre se lavorasse facendo altro potrebbe compiersi la sua condizione di uomo (*nağḥ ḥālihi*) e realizzarsi la sua speranza” (*Taḥlīṣ*, Parte III, cap. III, p. 81).

fondamento di tutto. Essa contiene in sé ogni sviluppo che, in un certo, senso la trascende. Ciò significa che non tutti gli sviluppi sono eguali e possibili, ma che essa agisce come loro giudice. L'uomo svilupperà bene la propria condizione solo obbedendo a questo giudizio inscritto nella *fiṭra*, che non è semplicemente etico, ma coinvolge ogni aspetto della persona così come creata originalmente da Allāh.

La scienza (*al-‘ilm*) è una *malaka*, in quanto sviluppo e radicamento nell'animo di una caratteristica a cui il sapiente in particolare, ma ogni uomo, è disposto interiormente per natura³² fin dall'origine: l'uomo sviluppa compiutamente questa caratteristica mediante la facoltà della parola, come è inscritto nella *fiṭra* originale da Allāh.

2.3. Un principio di Silvestre de Sacy

Nel brano sopra tradotto del *Taḥlīṣ*, Ṭaḥṭāwī scrive che “se un uomo ha studiato a fondo una lingua, egli è potenzialmente conoscitore di altre lingue”. Ṭaḥṭāwī enuclea un principio che l'orientalista francese Silvestre de Sacy aveva posto alla base del suo apprendimento e insegnamento delle lingue³³.

Proprio Silvestre de Sacy, nella parte successiva al brano sopra menzionato del *Taḥlīṣ*, è proposto come esempio emblematico del fatto che anche uno straniero possa divenire esperto di lingua araba, in forza di un'ottima conoscenza della grammatica della propria lingua. A dimostrazione delle eccellenti competenze dell'orientalista francese, Ṭaḥṭāwī riporta alcune pagine scritte da Silvestre de Sacy in un elegante arabo come premessa al

³² Il termine *malaka* ha in sé anche il significato di “disposizione naturale” (cfr. nota 29).

³³ “Ayant reçu, dans sa famille, une solide éducation janséniste, Silvestre de Sacy avait été formé aux humanités classiques par la méthode de Port-Royal, c'est-à-dire celle de la grammaire générale ou universelle, dont on sait que le but est d'énoncer certains principes ou axiomes auxquels obéissent toutes les langues: les universaux du langage. Intimement persuadé de l'utilité de cette méthode dans l'apprentissage des langues, tant occidentales qu'orientales, Silvestre de Sacy avait publié, dès 1799, à l'intention de son fils aîné, des *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*” (GERARD TROUPEAU, *Presentation*, in ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole speciale des langues orientales vivantes*, Institut du Monde Arabe, Paris, 1986, Vol. I, p. 2). Anche Luqa cita a proposito l'opera di Silvestre de Sacy, *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, éd. Belin, Paris, 1824 (LUQA¹, p. 323, n. 117). Sulla formazione ed opera di Silvestre de Sacy: cfr. CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, in «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée», n. 52-53 (1989), pp. 49-61.

suo commento de *Al-maqāmāt* di al-Ḥarīrī³⁴. Silvestre de Sacy aveva fatto proprie le espressioni della cultura arabo-musulmana dal punto di vista sia della forma sia del contenuto, benché – osserva Ṭaḥṭāwī – talvolta le sue costruzioni fossero influenzate dalla interferenza della lingua francese³⁵; di queste pagine ci sembra significativo tradurre un brano che, in modo discreto, suggerisce un contenuto diverso da quello di altri modelli tradizionali arabi, e che a noi sembra in sintonia con le convinzioni linguistiche di Ṭaḥṭāwī:

“Giacché Allāh favorì il genere umano sopra tutte le creature donandogli i vantaggi dell’intelligenza (*al-afhām*), e contraddistinse i figli di Ādam fra le specie animali con la grazia della parola (*bi-karāmat al-kalām*), Egli (Allāh) inviò in ogni popolo fra i popoli (*ba‘aṭa fī kull umma min al-umam*) chi introducesse alle regole dell’eloquenza (*man yakūn tamhīd qawā‘id al-balāga*) e rendesse conosciuti i fondamenti della grammatica, e desse forma per tutti a un modello corretto del parlare. Fra chi è conosciuto per questo motivo ed è divenuto un punto di riferimento in questa materia fra la gente dell’Islām vi è l’autore de *Al-maqāmāt* conosciuto come al-Ḥarīrī”³⁶.

Ogni popolo – secondo Silvestre de Sacy – ha avuto (ed ha) perciò sapienti, inviati da Allāh affinché esplicassero le regole della grammatica della propria lingua.

Ṭaḥṭāwī nutriva grande ammirazione per le competenze linguistiche di Silvestre de Sacy (benché questi fosse incapace di pronunciare correttamente l’arabo), come dimostra anche la redazione della innovatrice grammatica araba che Ṭaḥṭāwī scriverà e pubblicherà nei suoi ultimi anni di vita (nel 1868-69)³⁷ sul modello di quella

³⁴ *Taḥlīs*, pp. 63-66. ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Les Séances de Hariri, publiées en arabe avec un commentaire choisi*, Paris, 1822 (Deuxième édition revue par Joseph Reinaud et Joseph Derenbourg, 2 voll., Paris, 1847-1853, ristampata in versione anastatica da Oriental Press, Amsterdam, 1968).

³⁵ *Taḥlīs*, p. 66.

³⁶ *ivi*.

³⁷ *Al-Tuḥfa al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, Imp. Al-Madāris, Il Cairo, 1869. Il saggio di Al-Badrāwī è una prefazione alla riedizione di questo libro.

dell'orientalista francese, *Al-Tuḥfā al-saniyya fī 'ilm al-arabiyya*, “scritta secondo una struttura originale, senza precedenti”³⁸.

La grammatica di Ṭaḥṭāwī mira a semplificare la sintassi della lingua araba, nella tensione a renderla il più possibile aderente al reale. È questo infatti il connotato di una lingua viva, che in grado massimo tende a permettere l'espressione dell'esperienza umana e la comunicazione delle scienze.

Questo è il tratto distintivo della lingua francese come scoperta da Ṭaḥṭāwī:

“In definitiva, ciò che mi chiarisce il tendere dei francesi al progresso nelle scienze e nelle arti è la facilità della loro lingua (*suhūlat luġatihim*) e di tutto ciò che la compone. La loro lingua può essere facilmente appresa, ed ogni uomo che ha capacità di apprendimento (*qābiliyya*) e caratteristiche radicate nell'animo (*malaka*) sane, è in grado, una volta appresa questa lingua, di leggere qualsiasi libro, giacché sono privi di ogni oscurità e di passi di ambigua interpretazione (*ġayr mutašābiḥa*). Se un insegnante vuole spiegare un libro non avrà la necessità di stabilire gli accenti per l'articolazione delle parole, in quanto esse sono in sé chiare. Insomma il lettore di un libro non ha bisogno di ricorrere per l'articolazione delle parole a regole estranee alla scienza trattata nel libro, prese da una scienza diversa, contrariamente a quanto accade per esempio nella lingua araba, dove chi legge un libro scritto in arabo relativo a qualsiasi scienza ha bisogno di applicare tutte le strumentazioni della lingua, e di essere il più

³⁸ *Taḥlīs*, p. 66. SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, 2 voll., Imprimerie Nationale, Paris, 1810; seconda edizione rivista, 1831. La definizione di Ṭaḥṭāwī fu probabilmente suggerita da quanto lo stesso Silvestre de Sacy scriveva nella sua Prefazione (pp. IX-XVI) facendo il punto sulle grammatiche arabe fino a quel momento pubblicate in Occidente. Secondo Henri Dehérain, Silvestre de Sacy fu il primo a dare all'orientalismo francese un'impostazione scientifica e accademica, mentre precedentemente lo studio della lingua araba aveva finalità soprattutto pratiche (carriera diplomatica, commercio, ecc.): cfr. HENRI DEHÉRAIN, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Librairie orientaliste Paul Genthner, Paris, 1938. Così anche CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, cit., p. 54: “Contrairement, aux autres grammaires (Savary, 1813; Herbin, 1803) qui sont directement utilitaires et écrites pour l'exercice progressif, et qu'il juge d'un intérêt limité, Silvestre s'est lancé dans une Grammaire totalement descriptive de la langue arabe”.

possibile preciso nella sua articolazione, e si trova davanti locuzioni i cui significati sono lontani dalla loro lettera.

Invece nei libri dei francesi non vi è nulla di tutto ciò. In essi non si trovano commenti esplicativi e glosse se non raramente, mentre si possono trovare alcune brevi note che precisano il significato di alcune locuzioni. I testi, privi di note, possono essere immediatamente compresi nel loro significato. Un uomo che si propone la lettura di un libro su una qualsiasi scienza, può comprendere gli argomenti di questa scienza e le sue regole senza dover discutere sull'interpretazione delle parole; egli così può rivolgere tutto il suo impegno allo studio dell'argomento trattato nel libro. Ciò che esula dal contenuto del libro è una perdita di tempo: per esempio per un individuo che volesse leggere di scienza matematica, sarebbe una perdita di tempo dover comprendere dal testo ciò che riguarda i numeri curandosi di fare l'analisi grammaticale dell'espressione, di interpretare le metafore, di obiettare che l'espressione ben predisposta per una paronomasia (*tağnīs*) ne è stata invece privata, che lo scrittore ha messo all'inizio una parola non pertinente, che ha coordinato le frasi mediante la congiunzione *fā'* invece di *wāw* mentre sarebbe stato meglio il contrario, e così via.

I francesi propendono per natura (*yamīlūna bi-l-ṭabī'a ilā*) al raggiungimento delle conoscenze (*ma'ārīf*) e desiderano (*yataṣāqawwāqūna ilā*) la conoscenza (*ma'rifa*) di tutte le cose. Per questo puoi vedere che hanno una conoscenza sufficientemente comprensiva di ogni cosa e alla quale niente è estraneo. Questo al punto che se tu conversi con uno qualsiasi, egli ti parla con le stesse parole dei sapienti, anche se non è uno di loro. Perciò vedi la gente comune discutere e dibattere su argomenti scientifici difficili. Così pure i loro bambini sono molto capaci fin dalla loro infanzia; e l'uno di loro come dice il poeta:

“è innamorato dei significati belli, ed è ancora pubere;
deflorò le arti vergini bambino”.

Tu puoi conversare con un fanciullo appena uscito dall'età dell'infanzia sulla sua opinione in merito a questo o quello, e questi ti risponderà – invece di dirti “Non conosco l'origine di questa cosa e ciò che significa” – “Il giudizio su una cosa deriva dalla concezione che se ne ha” e cose del genere. I loro bambini (*awlād*) sono sempre pronti ad imparare e ad apprendere, e sono educati in modo eccellente; ciò riguarda i francesi in assoluto”³⁹.

Da questo confronto fra lingua francese e lingua araba, possibile a Ṭaḥṭāwī dopo l'esperienza parigina, la prima emerge superiore rispetto alla seconda. Essa risponde meglio a quel requisito di semplicità che favorisce in sommo grado la comunicazione della scienza e il suo progresso. La semplicità (*suhūla*), cioè l'aderenza al reale, è la caratteristica della lingua che si mantiene fedele alla *fiṭra* (in origine Allāh insegnò ad Adamo a dire il reale). Questa idea, mai esplicitata nel testo compiutamente, ma sempre sottesa, giustifica agli occhi di Ṭaḥṭāwī la capacità diffusa dei parigini, i quali propendono per natura (*yamīlūna bi-l-ṭabī'a ilā*) al raggiungimento della conoscenza, di interessarsi di tutte le cose; e soprattutto giustifica la sorprendente capacità ed intelligenza dei loro bambini (*al-awlād*), i più prossimi alla condizione originale de *al-mawlūd*.

3. Tutte le lingue sono *fiṭriyya*

Per Ṭaḥṭāwī tutte le lingue, e non solo l'arabo, sono *fiṭriyya*, hanno cioè nesso con la condizione originale dell'uomo. Proprio per questo nel suo scrivere in arabo egli tenderà sempre più ad uno stile espressivo semplice, nel tentativo di essere fedele alla *fiṭra* originale. Nella premessa del *Taḥlīs* così scrive:

“Ho cercato di scrivere questo libro tendendo nello stile alla brevità e alla semplicità espressiva, affinché a tutti sia possibile giungere al suo fresco bacino e arrivare al suo giardino”⁴⁰.

³⁹ *Taḥlīs*, Parte III, par. XIII, pp. 131-132.

⁴⁰ *Taḥlīs*, p. 5.

E anche l'amico francese Caussin, nella lettera già in parte citata in cui dava un parere sul *Taḥlīs*, rendeva merito al giovane egiziano, scrivendo:

“Lo stile (*al-‘ibāra*) di questo libro è semplice (*basīta*), cioè privo di artificiosità e infiorettature, e nonostante ciò gradevole”⁴¹.

Ṭaḥṭāwī riteneva molto importante questo riconoscimento di Caussin, come comprendiamo dal suo commento alla lettera dell'amico francese e a quella dell'orientalista Silvestre de Sacy:

“Monsieur de Sacy e monsieur Caussin furono d'accordo nel riconoscere la bontà di questo libro, [il *Taḥlīs*], la semplicità del suo stile (*basāṭat ‘ibāratihī*), cioè senza ricercatezze, e la sua utilità per il popolo egiziano. [...] E le parole di monsieur Caussin, simili a quelle di monsieur de Sacy, «lo stile (*al-‘ibāra*) di questo libro è semplice (*basīta*)», significano che i costrutti (*tarākīb*) del libro non erano retorici: si dice presso i sapienti francesi «stile semplice (*‘ibāra basīta*)» come opposto di «stile retorico (*‘ibāra balīga*)»⁴².

Nell'insegnamento dei sapienti francesi circa lo «stile semplice», il musulmano e arabofono Ṭaḥṭāwī riconosce una sintonia con la sua esperienza di fedeltà alla *fiṭra*.

Ṭaḥṭāwī non interpreta la *fiṭra* come una concezione fissata, descrivente una condizione statica. Per lui *al-fiṭra* originale è un'origine che evolve in obbedienza al rapporto che il cuore (l'esigenza umana) stabilisce con il reale (il creato mediante il quale si fa conoscere il Creatore). Nel precedente capitolo si è visto come Ṭaḥṭāwī concepisca *al-fiṭra* come un'origine in cui risiedono in potenza le facoltà umane ed esse si svilupperanno compiutamente o meno in base alla fedeltà a ciò che *al-fiṭra* esige.

Una certa interpretazione, che si era dogmatizzata nel corso dei secoli, sosteneva che solo l'arabo fosse la lingua della *fiṭra*, mentre le altre fossero convenzione umana e

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁴² *Ivi.*

pertanto mutevoli. La mutevolezza delle lingue è invece per Ṭaḥṭāwī una coerenza, dettata dalla necessità di aderire al reale per rimanere fedeli alla *fiṭra* originale.

3.1. Ṭaḥṭāwī e la tradizione araba

Ṭaḥṭāwī con la sua riflessione, pur dal di dentro della sua tradizione (“i linguisti arabi partono dall’idea d’una lingua privilegiata: l’arabo, strumento dell’«ultima rivelazione» [...] trasmessa ad uomini privilegiati che sarebbero gli Arabi beduini”⁴³), scardina una posizione cristallizzata nella mentalità musulmana del suo tempo, come interpretiamo anche dai molti cenni presenti nel *Taḥlīṣ* quali ad esempio: “Ed è da ignoranti affermare: «Egli non conosce alcuna cosa», portando a motivazione la sua non conoscenza della lingua araba”. Ṭaḥṭāwī non ignora le ragioni di coloro che attribuiscono alla sola lingua araba la capacità di esprimere la conoscenza (e di conoscere). Questa posizione infatti originariamente si radicava nella consapevolezza che è impossibile fare uso di una terminologia straniera restando nell’ambito dell’ortodossia (della verità rivelata), in quanto si era coscienti del nesso fra lingua, parole, fede ed educazione⁴⁴. Ṭaḥṭāwī stesso in altro passo scrive che per studiare la lingua francese occorre essere ben consolidati nel *Libro* e nella *Sunna*, affinché non si venga indotti in errore e non si indeboliscano le convinzioni di fede⁴⁵. Cercheremo di comprendere come egli, rimanendo nell’ortodossia e coerentemente alla propria tradizione, abbia potuto apprezzare ed usare una lingua straniera come strumento di conoscenza, rompendo e superando la cristallizzazione di una posizione chiusa verso le lingue straniere.

Jacques Berque⁴⁶ sintetizza la posizione tradizionale, contraddetta dall’esperienza di Ṭaḥṭāwī e “irrigidita” nell’animo di “ignoranti” del XIX secolo, con la frase “Votre

⁴³ Cfr. AGHELESCU, p. 97.

⁴⁴ Questa consapevolezza non era solo dei sapienti musulmani. Ne troviamo testimonianza anche fra i russi ortodossi dell’età prepetrina, i quali osteggiavano il latino identificato con la cultura cattolica, ed anche il turco, percepito sempre come mezzo espressivo del cattolicesimo (cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., pp. 55-57).

⁴⁵ *Taḥlīṣ*, Parte III, cap. XIII, p. 131.

⁴⁶ Jacques Berque (Algeria 1910-1995) è noto non solo per le sue competenze di lingua araba (ricordiamo *Langages arabes du présent*, Gallimard, Paris, 1974), ma anche per aver tradotto in francese il Corano,

langue est *fiṭna*, la nôtre *fiṭra*”, riferita come estrapolata da un’opera del letterato al-Tawḥīdī, in cui un grammatico *sémitisant* si confronta con un *hellénisant*⁴⁷.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (932 circa-1023 circa) visse a Bagdād in un ambiente in cui vivo era il dibattito culturale sotto l’influsso di quella filosofia greca, che una schiera di traduttori e commentatori aveva introdotto nella cultura musulmana a partire dal secolo VIII⁴⁸; e probabilmente la frase riportata dal Berque allude al seguente passo della sua opera *Al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, dove chi parla è il filosofo persiano neoplatonico Abū Sulaymān al-Manṭiqī (cioè “il-logico”), personaggio reale assai ammirato da Tawḥīdī e uno dei maggiori interlocutori nei dialoghi che costituiscono l’opera⁴⁹:

“Disse Abū Sulaymān: la sintassi (*al-naḥw*) degli arabi è *fiṭra*, la nostra sintassi è *fiṭna*”.

Prosegue Abū Sulaymān con un’affermazione per noi molto interessante:

“E se vi fosse una strada per la perfezione, non sarebbe in contraddizione per noi la loro *fiṭra* con la nostra *fiṭna* oppure per loro la nostra *fiṭna* con la loro *fiṭra*”⁵⁰.

concepindo la traduzione come un mezzo privilegiato per una nuova lettura del testo (*Le Coran: essai de traduction de l’arabe annoté et suivi d’une étude exégétique*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995): ha così spesso usato la lingua francese in forme originali, al limite del possibile, per esprimere la potenza del *lógos* coranico (Su Berque: ABDOL FILALI-ANSARY, *Réformer l’Islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 41-51).

⁴⁷ JACQUES BERQUE, *La langue arabe de l’Être a l’histoire*, in JACQUES BERQUE, JEAN PAUL CHARNAY (ed.), *L’ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris, 1967, p. 404: “Tawḥīdī fait ainsi parler un grammairien sémitisant, s’adressant à l’hellénisant: «Votre langue est *fiṭna*, la nôtre *fiṭra*». En somme éristique contre innéité”.

⁴⁸ FRANCESCO GABRIELI, *La letteratura araba*, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 169-171.

⁴⁹ STERN M.S., *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *Encyclopaedia of Islam*, GARDET, pp. 114-115. Abū Sulaymān al-Manṭiqī (912 – 985 d.C.) fu discepolo di due filosofi cristiani nestoriani (Mattā bn Yūnus e Yaḥyā bn ‘Adī). È conosciuto soprattutto attraverso l’opera di al-Tawḥīdī, che spesso riferisce le sue idee rendendolo protagonista di dialoghi fra i personaggi più influenti di Bagdad in ambito filosofico, letterario, scientifico ed artistico. Resta una sintesi di una sua opera sul pensiero greco di cui un resoconto si può leggere in ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 51-64.

⁵⁰ ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, cit., parte II, p. 139.

Le affermazioni di Abū Sulaymān si inseriscono a conclusione di un particolare argomento: se la prosa (*al-naṭr*) sia preferibile alla poesia (*al-šīʿr*). La prosa, la cui comprensione non richiede spiegazioni e interpretazioni (“Le migliori parole sono quelle che non necessitano di ulteriori parole – dicono alcuni arabi”, scrive Tawhīdī⁵¹), si legava alla *fiṭra*, mentre la poesia, frutto di artificio ed elaborazione, si legava alla *fiṭna*. Non si deve dimenticare che si tratta delle affermazioni di un filosofo, e che tradizionalmente la filosofia, la scienza de *al-ʿaql*, era legata alla prosa (*al-naṭr*).

Questa breve digressione vuole solo evidenziare che nella millenaria tradizione arabomusulmana più colta e viva, *fiṭra* (la concezione originale) e *fiṭna* (l’essere ingegnoso dell’uomo, che manipola il reale e lo muta) non sono sentiti in contraddizione, ma anzi il loro stare insieme è indicato come strada verso la perfezione. Anche per Ṭaḥṭāwī i due concetti *fiṭra* e *fiṭna* non sono contraddittori ma interagenti, come si desume tra l’altro da un suo testo poetico che presenteremo in traduzione nel prossimo capitolo⁵².

Per introdurci a comprendere meglio la tradizione in cui Ṭaḥṭāwī si inserisce, riportiamo una pagina dal libro *Linguaggio e cultura nella civiltà araba* di Nadia Anghelescu:

“Esaminando nel loro sviluppo storico le opinioni dei grammatici arabi circa l’origine del linguaggio, Henri Loucel osservava che queste si muovono generalmente nei quadri assai stretti di alcune idee che in gran maggioranza prendono le mosse dalla proposizione coranica (II, 31) «E Iddio insegnò ad Adamo tutti i nomi», mentre gli stessi grammatici non si preoccupano

⁵¹ Nel corso di un altro dialogo Abū Ḥayyān al-Tawhīdī fa fare un elogio degli arabi beduini al filosofo persiano Ibn Muqaffaʿ: si discute quale sia il popolo che avanza gli altri per civilizzazione e cultura. Mentre alcuni optano per i greci altri per i persiani o gli indiani, Ibn Muqaffaʿ sostiene che gli Arabi beduini sono i migliori. Allo sconcerto degli altri per la sua affermazione egli risponde che mentre le culture degli altri popoli progrediti citati si fondano su libri trasmessi tramite l’insegnamento nelle scuole, la cultura araba non si fonda su nessun libro del genere: ciascun arabo, nell’ambiente ostile del deserto, al contrario deve scoprire o inventare istante per istante da se medesimo i mezzi per vivere ed esprimere la vita. Si tratta di una cultura concreta, vera e non artificiale, intimamente legata ai problemi reali posti dalla vita. Per tal motivo la lingua araba dei beduini è strettamente legata alla realtà, contrariamente alle lingue scolastiche nate da speculazioni di uomini distanti dalla vita reale (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., cap. “Les puissances de la langue arabe”, pp. 28-29).

⁵² Il ritornello di una poesia di Ṭaḥṭāwī, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo, dice: “Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso (*faṭīn*) [*min aṣl al-fiṭra li-l-faṭīn*], dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore, / un dono largito dal Munifico Dio, sia lode al Munifico di grazie largitore!” (ṬAḤA WĀDĪ, pp. 115-117).

troppo del problema teoretico dell'origine della lingua. Questa proposizione semplice non risolve, però, tutti i problemi che vengono alla luce, e tanto meno risolve i problemi che il contatto col pensiero greco pone a uno spirito scientifico in corso di formazione. C. H. M. Versteegh, nel suo libro sugli elementi greci nel pensiero linguistico arabo, e precisamente nel capitolo dedicato all'origine del linguaggio, ci assicura che gli arabi erano al corrente delle diverse dispute del mondo greco sulla relazione fra *phýsis* e *thésis*, che erano stati attratti dalla dottrina stoica – la quale, a sua volta, era un compromesso tra diverse teorie (l'idea che in un primo periodo, governato dalla «natura», le parole esprimano l'essenza delle cose, mentre, in un secondo periodo, il parlare divenga convenzionale e governato da regole) –, che avevano mutuato dagli stoici sia i principi etimologici sia l'idea delle due «imposizioni» (in tal modo si spiegava la relazione fra linguaggio e metalinguaggio). Per quanto si ravvisino diversi echi di queste discussioni tanto nei filosofi come al-Fārābī, quanto nei linguisti come Ibn Ġinnī o Ibn Fāris, si deve osservare che, in ambiente islamico, i problemi non si pongono con la serenità con cui si ponevano in Grecia. Si riflettono in essi, per esempio, le interpretazioni della teologia circa la dibattutissima questione del Corano creato o esistente dalla pre-eternità. La dottrina del Corano creato, come pure la preferenza per i metodi greci, per il ragionamento deduttivo, stimola i rappresentanti della tendenza *mu'tazilita* ad aderire di preferenza alla dottrina convenzionalistica sull'origine della lingua”.

Quello che i greci indicavano con *phýsis* e *thésis*, gli arabi – abbiamo visto dal testo di Tawhīdī – indicavano con *fiṭra* e *fiṭna*. Solo che nel mondo musulmano la questione si legava al fondamentale problema teologico del Corano creato o esistente dalla pre-eternità e quindi del valore non solo dei suoi significati, ma anche dei suoi significanti⁵³.

⁵³ Cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 13-20.

Ṭaḥṭāwī, forte della sua esperienza francese, sembra seguire la tradizione *mu'tazilita*. Egli non nega la superiorità della lingua araba, ma afferma che essa, come ogni altra lingua, per essere fedele alla *fiṭra* originale, deve tendere ad esprimere il reale adeguandosi al presente.

In verità Ṭaḥṭāwī non interviene mai esplicitamente sul complesso problema teologico della natura del Corano, ma è in sintonia con la tradizione araba che non sente in contraddizione *fiṭra* e *fiṭna*, come ci è testimoniata da queste righe di Ibn Ğinnī (932-1002), riferite da Al-Suyūṭī (1445-1505):

“Dice Ibn Ğinnī (e sia lui che il suo maestro Abū ‘Alī al-Fārisī erano mu'taziliti) in *Al-Ḥaṣā'is* nel capitolo sull'origine della lingua: «La lingua è *ilhām* (ispirazione divina) o *iṣṭilāḥ* (elaborazione convenzionale umana)? La questione richiede una riflessione approfondita, giacché molti filosofi sono dell'opinione che l'origine della lingua sia elaborazione e convenzione (*tawāḍu' wa-iṣṭilāḥ*) e non ispirazione e rivelazione divina (*waḥy wa-tawqīf*). Se non che Abū ‘Alī [al-Fārisī], che Iddio gli usi misericordia, un giorno mi disse: «La lingua viene da Allāh», e lo provò con le parole dell'Altissimo «E insegnò ad Adamo tutti i nomi»⁵⁴. Anche questo versetto coranico, tuttavia, non risolve la diversità di opinioni, perché può essere interpretato come «Allāh ha reso l'uomo capace di elaborare, creare la lingua (*wāḍa'a 'alayhā*)». Questo senza dubbio è il suo significato presso Allāh. Se questa interpretazione è possibile e non negabile, le parole del Corano non costituiscono più un argomento di prova⁵⁵. Questo fu detto una volta dallo stesso Abū ‘Alī. Tale è anche il parere di Abū al-Ḥasan [al-Aḥḥāš], nel senso che la medesima citazione coranica non esclude l'idea di convenzione (*tawāḍu'*)»⁵⁶.

⁵⁴ *Sūrat al-Baqara*, 31: «wa-‘allama Ādama al-asmā’ kullahā».

⁵⁵ In quanto le parole del Corano non contraddicono l'idea di un'elaborazione umana e la convenzione.

⁵⁶ ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā*, Al-Maktaba al-‘aṣriyya, Bayrūt, 1987 (prima ed. Būlāq, Il Cairo, 1928), pp. 10-11. Cit. parzialmente anche in ANGELESCU, pp. 97-98.

3.2. Dinamiche del linguaggio e dinamiche della conoscenza

Nel pensiero di Ṭaḥṭāwī lo sviluppo della lingua (che è una fedeltà all'origine della *fiṭra*) avviene nell'uomo secondo le stesse dinamiche con cui accade la conoscenza umana. Abbiamo visto che il fondamento della conoscenza è nella *fiṭra* (*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*)⁵⁷ e che la facoltà del parlare (*al-nāṭiqiyya*) viene all'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*). Quando Ṭaḥṭāwī spiega i processi mediante cui avviene la conoscenza, implicitamente spiega anche il modo con cui si origina e sviluppa il linguaggio.

Per questo i francesi, che sono progrediti nella conoscenza grazie alla fedeltà alla loro natura, sono progrediti anche nella lingua, lo strumento che permette la conoscenza. Tutto dipende nell'ottica di Ṭaḥṭāwī dalla fedeltà dei francesi alla loro *fiṭra* originale.

Nel cap. IV abbiamo visto che lo stadio iniziale nell'uomo è l'assenza di conoscenza (*'adam al-ma'rifa*). Poi gli diviene evidente (*ṭara'a*) e gli si scopre (*kuṣifa lahu*) qualcosa. Ovvero la conoscenza (*al-ma'rifa*) accade o per *al-ṣudfa* e *al-ittifāq* o per *al-ilhām* e *al-īhā'*. Poi la conoscenza diviene realmente tale, cioè utile all'uomo, grazie al giudizio della legge divina o della ragione (*ḥukm al-ṣar'* o *ḥukm al-'aql*), per cui è seguita (*uttubi'at*) e permane (*ubqiyat*).

Possiamo dire che secondo Ṭaḥṭāwī anche il linguaggio umano nasce, legandosi all'esperienza, nello stesso modo: per *al-ṣudfa* e *al-ittifāq* o per *al-ilhām* e *al-īhā'*; esso diviene veramente tale (cioè esprime il reale e il suo significato) grazie al giudizio della rivelazione divina o della ragione (*ḥukm al-ṣar'* o *ḥukm al-'aql*), per cui è seguito (*uttubi'at*) e permane (*ubqiyat*) tramandandosi.

Volendo schematicamente indicare alcune tendenze interpretative, vi era chi sosteneva che la lingua fosse rivelazione di Dio, chi affermava che fin dall'origine fosse un'elaborazione convenzionale, chi credeva che la lingua si fosse originata come imitazione dei suoni uditi dalla natura. Le posizioni in realtà sono molto articolate e ricche di sfumature ben argomentate: Ibn Ğinnī sembra non escludere nessuna possibilità, anche se la sua interpretazione è che Allāh ha reso originalmente capace l'uomo di elaborare il linguaggio. Ibn Fāris era invece orientato a credere la lingua araba rivelazione di Allāh, in quanto il Corano era «rivelazione conclusa», *tawqīf*, e nel suo libro *Al-Ṣāhibī* afferma, rispondendo alla questione se la lingua araba fosse rivelazione da Dio (*tawqīf*) o convenzione umana (*iṣṭilāh*): “Dico: veramente la lingua degli arabi è *tawqīf*” (IBN FĀRIS, *Al-Ṣāhibī*, cit., p. 6).

⁵⁷ Cfr. Cap. V.

I concetti usati da Ṭaḥṭāwī nell'introduzione del *Tahlīs* per spiegare come accade la conoscenza nell'uomo sono anche i concetti con cui la tradizione musulmana, che si studiava presso al-Azhar, spiegava il problema dell'origine del linguaggio.

Abbiamo già visto che i sapienti della tradizione musulmana si ponevano il problema se l'origine della lingua fosse per *ilhām* (ispirazione divina) o se fosse *iṣṭilāḥ* (elaborazione convenzionale umana), o in altre parole se l'origine della lingua fosse elaborazione e convenzione (*tawāḍu' wa-iṣṭilāḥ*) oppure ispirazione e rivelazione divina (*waḥy wa-tawqīf*).

Portiamo alcuni esempi per mostrare come i concetti impiegati da Ṭaḥṭāwī nell'introduzione siano gli stessi con cui veniva trattato il problema dell'origine della lingua nella tradizione.

Al-Suyūṭī a proposito di chi per primo parlò la lingua araba cita un ḥadīṭ secondo cui il Profeta avrebbe detto: “*Ulhima Ismā'īl hādā al-lisān al-'arabiyy ilhām^{ab}*” (“Questa lingua araba fu data per ispirazione a Ismā'īl”)⁵⁸. Egli riporta poi un altro ḥadīṭ sotto il titolo “*dīkr ihā' al-luġa ilā Nabīnā 'alayhi afḍal al-ṣalāt wa-l-salām*” (“Memoria dell'ispirazione per rivelazione della lingua al nostro Profeta”): “‘Umar bn Al-Ḥaṭṭāb chiese: «O Profeta di Allāh, come è che ci parli con una lingua così pura, [a differenza di quanto facciamo noi,] e non hai vissuto se non in mezzo a noi?». Rispose: «Era la lingua di Ismā'īl che già scomparve; poi venne Gabriele (su di lui la pace) e me la fece imparare a memoria e la imparai»⁵⁹.

Vediamo pertanto che *al-ihā'* e *al-ilhām* sono due concetti legati alla rivelazione coranica fatta a Maometto e al suo apprendimento della lingua araba pura. Ma il concetto di lingua appresa per *ilhām* poteva riferirsi anche alle altre lingue: vi era anche chi interpretava il famoso versetto coranico in tal modo: “Allāh l'Altissimo insegnò ad

⁵⁸ ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā*, cit., p. 33.

⁵⁹ Ibid., pp. 34-35. Secondo alcune teorie la rivelazione di questa lingua fu fatta gradualmente a diversi profeti, con Maometto si sarebbe poi avuta la rivelazione perfetta e ultima anche da un punto di vista linguistico (cfr. Ibid., p. 17).

Adamo i nomi di tutto il creato in tutte le lingue (arabo, persiano, siriano, ebraico, bizantino, ecc.)”⁶⁰.

Anche i concetti di *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, in quanto indicano un accadimento, possono spiegare l’origine dell’elaborazione umana della lingua. Vi era infatti chi sosteneva che l’origine delle lingue fosse nei suoni uditi in natura, che l’uomo avrebbe poi riprodotto legandoli ad esperienze e dando così vita al linguaggio⁶¹. La parola *iṣṭilāḥ* era definita come *’ibāra ‘an ittifāq qawm ‘alā tasmiyat al-šay’ bi-ism* (“termine equivalente a accordo [*ittifāq*] fra persone nel chiamare una cosa con un certo nome”)⁶². Questo accordo supponeva all’origine un accadimento nell’esperienza umana⁶³.

Ciò che ci preme sottolineare è che le due spiegazioni dell’origine della lingua (*tawqīf* o *iṣṭilāḥ*) per i maggiori sapienti della tradizione araba non sono in contraddizione fra loro, come per Ṭaḥṭāwī non sono in contraddizione le coppie *al-īḥā’ wa-l-īlhām* e *al-ṣudfā wa-l-ittifāq* o *al-šar’* e *al-‘aql*.

Riportiamo a dimostrazione ulteriore, dopo la citazione di Ibn Ğinnī, un brano, riferito sempre da Al-Suyūṭī, che sintetizza le opinioni rispetto all’origine e allo sviluppo delle lingue, sebbene esso, come già detto, sia comprensibile pienamente solo nell’ambito di discussioni teologiche e filosofiche sul rapporto fra significato e significante nel Corano sulle quali non ci soffermeremo⁶⁴.

⁶⁰ Ibid., p. 11. Inizialmente Adamo e la sua prole avrebbero parlato tutte le lingue. Poi i loro figli si sarebbero dispersi nel mondo, mantenendo una sola lingua e dimenticando le altre.

⁶¹ Ibid., pp. 14-15. Paragrafo intitolato: “*Aṣl al-luġa min al-aṣwā’*”.

⁶² Cfr. ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu’en vers, avec une traduction française et des notes, à l’usage des élèves de l’Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes, Second édition corrigée et augmentée, par M. le Baron Silvestre de Sacy*, 3 voll., Imprimerie Royale, Paris, 1826-27, vol. I, p. 445. Silvestre de Sacy in questa opera, di cui parleremo ancora, dava della definizione (da noi riportata parzialmente) la seguente traduzione: “Le mot *iṣṭilāḥ* signifie *convention* ou *accord* de certaines personnes pour nommer une chose par un mot quelconque, qu’on détourne de son usage primitif”.

⁶³ Per spiegare con un esempio dall’*Introduzione* di Ṭaḥṭāwī: quando si scoprono le caratteristiche del fuoco e si iniziò a cuocere il cibo allora vennero elaborate e ci si accordò sulle parole appropriate a descrivere questa esperienza.

⁶⁴ Di fronte alla questione della “lingua creata” si arrivava a distinguere le parole come “realtà fonetica” (creata) dai significati (increati). Restava il grave problema della lettera (il significante) del Corano: era creata o increata? (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 13-20).

“Circa l’origine delle lingue gli autori delle più importanti opere discordano. Alcuni sostengono che esse siano per ispirazione (*tawqīf*) di Allāh l’Altissimo. Altri che esse siano e permangano per elaborazione e per convenzione (*iṣṭilāh wa-tawātu*). [...].

Ciò che a noi sembra preferibile è che la ragione (*‘aql*) ammette tutto questo. La legittimità dell’ispirazione (*tawqīf*) non necessita di ricercare prove affettatamente. Essa significa che Allāh l’Altissimo ha fissato nei cuori a mo’ di conoscenze innate e naturali (*badīhiyya*) forme [specifiche] caratterizzate da significati [specifici]. La ragione di conseguenza comprende appieno la relazione fra le forme e i loro significati. E il significato di *tawqīf* in questo è che gli uomini sono stati oggetto [da parte di Allāh del dono] del poter collocare le forme secondo il giudizio della volontà e della libera scelta (*ḥukm al-irāda wa-l-iḥtiyār*).

La legittimità del suo accadere per elaborazione (*iṣṭilāh*) è che ciò non impedisce che sia Allāh l’Altissimo a mettere in moto gli animi di coloro che hanno la ragione (mediante la quale possono elaborare il linguaggio), facendo conoscere ad alcuni il significato di cosa vogliono altri. Quindi essi generano secondo la loro libera scelta (*iḥtiyār*) forme, abbinandole poi ai significati voluti: ciò non è escludibile. Così parla il bambino ripetendo ciò che ascolta e indicando ciò che vuole secondo la sua comprensione. [...] Il fare assegnamento sull’ispirazione (*tawqīf*) e la necessità dell’elaborazione (*iṣṭilāh*) nelle scienze è stabilito originalmente negli animi (*taṭbut fī al-nufūs*). Se è innegabile il loro essere fissati (*tubūt*) nell’animo, non ha senso dopo di ciò negare l’ispirazione (*tawqīf*) e l’elaborazione (*iṣṭilāh*) [...]. Non vi è nelle parole dell’Altissimo «E insegnò ad Adamo tutti i nomi» indicazione specifica sulle due possibilità; queste parole non vietano che le lingue siano state insegnate e che siano state insegnate da Allāh; anche non vietano che Allāh

l'Altissimo abbia fissato il loro inizio (*al-ibtidā*) e [in questo senso] le abbia insegnate”⁶⁵.

Non è la lingua, intesa come sistema cristallizzato, che trae origine dalla *fiṭra*, bensì la capacità umana del parlare, usando del giudizio, della volontà e della libertà di scelta (*ḥukm al-irāda wa-l-iḥtiyār*), e quell'esigenza sociale per cui un uomo invita un altro uomo alla conversazione, costruendo un linguaggio, con la finalità di conoscere quello che non è saputo. Abbiamo visto che nella cultura araba *nāṭiq* significa *‘āqil*. Inoltre la relazione fra i termini *ḡā'ib*, *šāhid*, *ḡayb* che descrive la dinamica della conoscenza per testimone come si è detto nel VI capitolo, descrive anche la dinamica linguistica: nella terminologia grammaticale araba *al-ḡā'ib*, colui che è assente, indica la terza persona (lui, lei, loro), *al-mutakallim*, colui che parla, la prima (io, noi), *al-muḥāṭib*, colui a cui ci rivolgiamo, la seconda (tu, voi)⁶⁶. Quello che appare evidente è che la dinamica della conoscenza coincide con la dinamica della lingua: esse sono inscindibili ed entrambe hanno la medesima origine.

4. La lingua come manifestazione della *fiṭra*.

È errato però credere che le affermazioni di Ṭaḥṭāwī circa l'eccellenza dell'arabo sulle altre lingue siano formali e finalizzate solo a farsi accettare dall'intera comunità musulmana.

⁶⁵ ĠALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṢĪ, *Al-Muḥir fī 'ulūm al-luḡa wa-anwā'ihā*, cit., pp. 21-22. Per maggiore completezza riferiamo anche il parere di Al-Ġazālī. Anche egli dopo aver espresso le diverse opinioni sull'origine della lingua, come nella citazione da noi proposta, scrive: “E come può la ragione non ammettere entrambe le possibilità? Giacché noi vediamo il bambino parlare con le parole dei genitori, e le comprende dagli indizi dei loro comportamenti nel modo che gli è permesso dalla sua età infantile, e pertanto tutto è lecito. Comunque una delle due possibilità non è comprensibile con la ragione; e non ha prova nell'ascolto; e le parole dell'Altissimo «E insegnò ad Adamo tutti i nomi» è indicazione evidente del suo essere per *tawqīf*, [...] ed è possibile il suo essere per *iṣṭilāḥ* dalla creazione di Allāh (*ḥalq Allāh*) l'Altissimo prima di Adamo” (ibid. p. 23).

⁶⁶ Massignon ben comprese questo aspetto della cultura araba, ponendolo alla radice della testimonianza di fede: “Car le langage est doublement un «pèlerinage», un «déplacement spirituel», puisque on n'élabore un langage que pour sortir de soi vers un autre: pour évoquer avec lui un Absent, la troisième personne, comme dit la grammaire, *Al-Ghāyib*, L'Inconnu, comme dit la grammaire arabe” (LOUIS MASSIGNON, *Valeur de la parole humaine en tant que témoignage*, in *Opera Minora*, Dār al-ma'ārif, Beirut, 1963, vol. II, p. 581).

4.1. Lo stretto nesso fra lingua e cultura

Gilbert Delanoue in un suo articolo formula alcune ipotesi sulla concezione in Ṭaḥṭāwī della lingua araba, traducendo in francese e analizzando due pagine dell'opera *Anwār tawfīq al-ğalīl fī aḥbār Miṣr wa-tawfīq Banī Ismā'īl*, edita a Būlāq nel 1868. Da queste due pagine, e dal commento di Delanoue, ci sembra di poter individuare un rapporto proporzionale fra lingua araba e *šarī'a* da una parte e lingue straniere e *'aql* dall'altra, che potremmo indicare anche con la formula $šarī'a : 'aql = \text{lingua araba} : \text{lingua straniera}$.

La nostra affermazione circa il valore delle lingue straniere in rapporto alla lingua araba trova un primo sostegno nel brano del commento di Delanoue, dove egli parlando di *littérature e civilisation* si riferisce implicitamente anche alla lingua che le esprime:

“Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī apporte, dans ces lignes, une idée qui, ainsi exprimée, ne nous semble pas fréquente dans la masse des écrits réformistes. À son avis, la littérature arabe préislamique – composée, on le sait, pour l'essentiel de poèmes – véhicule une éthique qui a eu un rôle positif et glorieux dans l'histoire des Arabes d'abord, et ensuite dans celle de tous les peuples qui après eux ont embrassé l'Islam: elle a préparé les voies (*tamhīd*) à l'Islam, elle a éduqué les âmes qui ont été ainsi prêtes à embrasser la religion révélée dans sa forme parfaite et définitive. Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī confère donc à cette éthique une valeur qu'il nous faut qualifier d'humaniste, et ceci, dit-il, vaut pour le futur comme pour le passé. Cette idée nous paraît parfaitement en harmonie avec la vision d'ensemble qu'il s'est formée des civilisations qui n'ont jamais été atteintes par l'Islam, par la révélation sous sa forme islamique. On sait qu'il a eu à s'expliquer à lui-même, et à expliquer à ses lecteurs et à ses élèves, la valeur de la civilisation de l'Europe qu'il a rencontrée en France (de 1826 à 1831) – et à laquelle il préconisait de faire des emprunts; la valeur aussi de la civilisation de l'Égypte antique, qui avait été mise au jour sous ses yeux, et qui désormais allait constituer une part

essentielle de sa conception de la patrie égyptienne. Comment voir de façon positive des civilisations dans lesquelles la révélation divine (sous sa forme définitive et parfaite en tout cas) n'a joué aucun rôle? Il procède alors par le recours à la notion de *'aql*, intelligence humaine, raison: un don fait par Dieu aux hommes, lesquels doivent le trouver dans leur propre nature saine. Une révélation antérieure à la révélation apportée par les Envoyés de Dieu”⁶⁷.

Quando Delanoue scrive “leur propre nature saine” intende il concetto musulmano di *al-fiṭra al-salīma* (la loro *fiṭra* sana). L'uso della ragione (*'aql*) coincide con la fedeltà alla propria *al-fiṭra al-salīma*.

I concetti di *'aql* e *fiṭra* permettono a Ṭaḥṭāwī un'apertura in ottica musulmana al periodo pre-islamico (*ḡāhiliyya*) e all'Europa moderna.

Abbiamo visto che *al-nāṭiqiyya* include le caratteristiche della ragione e della volontà umane ed è iscritta nella origine della *fiṭra* umana; esiste un nesso biunivoco fra ragione e linguaggio, fra concettualità e parole per gli uomini di ogni tempo e luogo. Tutti gli uomini che parlano – sia che parlino arabo, sia che parlino una qualsiasi altra lingua – esprimono la propria esperienza della conoscenza. Ogni lingua naturale, non solo l'arabo, esprime la conoscenza in virtù del proprio nesso con la *fiṭra* originale, e si svilupperà bene o male in base alla fedeltà alla *fiṭra*.

Questo spiega perché Ṭaḥṭāwī scriva nel *Taḥlīṣ*: “[...] è dovere di chi vuole addentrarsi nello studio della lingua francese, nella quale sono diffuse cose della filosofia, essere ben consolidato nel *Libro* e nella *Sunna*, affinché non sia indotto in errore e non si indeboliscano le sue convinzioni e non perda la sua certezza”⁶⁸. L'affermazione che lo studio di una lingua straniera, non di una filosofia straniera, possa causare l'indebolirsi della fede apparirebbe paradossale al di fuori del contesto della cultura musulmana e a

⁶⁷ DELANOUE², pp. 86-87. Delanoue sintetizza in queste righe il punto centrale della sua tesi che abbiamo già esposto nel cap. III del presente lavoro.

⁶⁸ *Taḥlīṣ*, Parte III, cap. XIII, p. 131.

prescindere dalla nozione peculiarmente musulmana di *fiṭra*, di cui solo chi è ben consolidato nel *Libro* e nella *Sunna* può essere consapevole. La “spiegazione introduttiva” (*tamhīd*) che Ṭaḥṭāwī presenta nell’*Introduzione* del *Taḥlīs* – frutto di una solida e rinnovata consapevolezza dei contenuti del *Libro* e della *Sunna*, e quindi del nesso fra lingua e conoscenza, ovvero fra cultura e fede – si rivela pertanto anche un avvertimento necessario per il musulmano che si appresta a studiare la lingua francese.

4.2. L’eccellenza dell’arabo

Per comprendere dove risieda l’eccellenza dell’arabo sulle altre lingue ci sembra utile tradurre a nostra volta alcune parti di queste due importanti pagine scritte alla fine degli anni ’60 (circa 35 anni dopo il *Taḥlīs*), quando Ṭaḥṭāwī aveva maturato ormai una lunga esperienza come traduttore, scrittore e insegnante di lingua araba e aveva vissuto in prima persona i fermenti legati alle questioni linguistiche che attraversarono il XIX secolo in Egitto. Scrive Ṭaḥṭāwī⁶⁹:

“Della lingua araba si ha bisogno per comprendere il *Libro*, la *Sunna* e i libri che trattano della divina *ṣarī‘a*; e per comprendere il modo in cui sono commentati e ciò che viene da loro dedotto [cioè i *aḥkām Allāh*], conformemente alle regole di questa lingua. [...] Non vi è dubbio che l’unità che si origina dalla lingua (*waḥdat al-lisān*) e l’unità che si origina dalla divina *ṣarī‘a* (*waḥdat al-ṣarī‘a*)⁷⁰ richiedono la necessità della comprensione reciproca fra la gente in tutti i regni musulmani. La lingua araba è ciò che mette insieme le diverse società dei Regni e gli Stati lontani, ma uniti dalla religione e dalla *ṣarī‘a*, che differiscono fra loro a causa delle loro lingue volgari. È dovere di ogni Stato musulmano pertanto che le persone più preparate conoscano la lingua araba e i suoi quattro fondamenti [lessico

⁶⁹ *Anwār tawfīq al-ḡalīl fī aḥbār Miṣr wa-tawfīq Banī Ismā‘īl*, in ‘IMĀRA, vol. III, pp. 623-624, riportate in testo arabo anche in DELANOUE², pp. 89-90 e tradotte in francese alle pp. 72-74.

⁷⁰ I concetti espressi da *waḥdat al-lisān* e *waḥdat al-ṣarī‘a* sono difficilmente traducibili perché non chiaramente definibili dal testo. Delanoue traduce: “Il n’y a aucun doute que l’unité de la langue e celle créée par l’adhésion à la Loi révélée très pure ...” (DELANOUE², p. 73).

(*luġa*), grammatica (*nahw*), retorica (*bayān*) e belle lettere (*ādāb*); soprattutto le belle lettere, con le loro raccolte e poesie, che devono essere coltivate con grande zelo per ridare vita a questa lingua le cui tracce sono state cancellate, svanite le orme, e da pochi è desiderata e voluta come sposa. Così non è nei paesi europei, nelle cui scuole di lingue orientali si fa ricerca per acquisire le conoscenze (*ma'ārif*) dell'antico oriente. [...] Questi europei si sono specializzati attualmente nel recuperare le preziosità della lingua araba dalle sue fonti e nel trarre da esse le gemme più importanti e più utili; e hanno riscoperto scritti da tempo ignorati di storia, geografia, scienze, arti, morale, belle lettere e proverbi. E tale attività consegue alla politica culturale del loro potere politico.

È indegno di noi pertanto fuggire questi mezzi di arricchimento. Non è sufficiente pubblicare i libri solamente stampandoli e riproducendoli, come avviene al presente in Egitto; come non è sufficiente fare ricerca limitandosi allo studio delle dodici discipline della lingua araba, leggendo i loro grandi trattati e accontentandosi di conoscere le loro citazioni, come si usa al presente nelle grandi scuole musulmane, senza studiare le raccolte poetiche arabe e le raccolte poetiche di chi ne seguì l'esempio fra gli autori arabi post-classici. Occorre invece suscitare negli studenti di Al-Azhar la passione e il desiderio di queste come delle altre conoscenze nel modo più efficace e ampio: la completezza si avvicina alla perfezione.

Non meritano attenzione i pregiudizi di chi non conosce il valore della lingua araba e la giudica difficile e trova giusto rifuggirla, riducendone l'importanza, contestandone l'elevatezza dei fondamenti e sostenendo che l'impegno con essa sia una perdita di tempo e che per apprenderla non basta lo sforzo di una vita [...]. Egli non sa che se essa diviene lingua d'uso e le disposizioni naturali (*al-tibā'*) la rendono familiare e si rivelano le bellezze del suo aspetto, le menti intelligenti ne saranno attratte e sarà desiderata [...]. Essa diverrà lingua generale, dei colti e del volgo. Le testimonianze storiche ci indicano che i

sapienti più precoci diedero compimento alla propria inclinazione naturale (*al-qarīḥa*) per questa lingua all'età di venti anni [...].

Certamente la lingua usata negli Stati, chiamata dialetto, che serve per la comprensione reciproca nelle relazioni sociali, niente fa obiezione a che abbia regole di facile apprendimento e fondamenti che per quanto possibile ne rendano stabili i nessi, affinché siano conosciuti dalla gente di una regione. Giacché può essere loro utile in generale e per la composizione di libri di interesse sociale e locale.

Tuttavia il vero abbellimento (*zīna*) dei paesi musulmani, i quali adesso sono disinteressati ad ornarsi dell'eccellenza della lingua, sta nella conoscenza della lingua araba autentica e nell'arrivare a possedere la caratteristica radicata nell'animo, l'*habitus*, di parlarla correttamente (*wa-l-ḥuṣūl 'alā malaka al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ*), di fare ricerca sulle sue raccolte di poesie antiche, di raddrizzare le storture della lingua osservando da punti di osservazione corretti.

[...]

Può essere che il ritornare [all'origine] sia più degno di lode e chi tende al bene sia da ringraziare e lodare. Queste belle lettere (*ādāb*) servirono già al tempo della *ḡāhiliyya* con grande beneficio e permisero di spianare la via (*tamhīd*) all'Islām [...]. Si può ben sperare dal dedicarsi alla loro conoscenza ora il rivivere (*in 'ās*) dell'Islām, e che cresca in scienza e in grandezza e divenga forte fra i popoli dell'umanità.

Ṭaḥṭāwī attribuisce alla lingua araba un ruolo fondamentale nel disegno divino: la sua perfezione, coltivata mediante le belle lettere, in quanto compimento di disposizioni naturali, ha preparato la via all'Islām; è mediante la lingua araba pura che la *ṣarī'a* ha potuto essere rivelata. In un ritorno alle origini della tradizione letteraria e in una rinnovata passione per la lingua araba Ṭaḥṭāwī vede una possibilità di rinnovamento per l'Islām e per i paesi arabi. Potremmo dire che se è vero che l'Islām ha le caratteristiche

di una religione meta-storica – come osservava Corbin – è altrettanto vero che la *fiṭra* originale, ossia questa dimensione meta-storica, si è manifestata storicamente e compiutamente attraverso la lingua araba, attraverso le belle-lettere arabe che hanno preparato la via alla rivelazione conclusiva e perfetta (ovvero al *Libro*, accompagnato dalla *Sunna* e dalla divina *šarī‘a*).

Per meglio comprendere il significato delle affermazioni di Ṭaḥṭāwī nel loro contesto storico e culturale è utile riferire a grandi linee alcune delle osservazioni di Delanoue, integrate da altre nostre che hanno sempre come ultimo orizzonte il centrale problema della *fiṭra* originale.

Ṭaḥṭāwī si pose nella scia di intellettuali che avevano riproposto in modo originale la cultura classica, come Hasan al-‘Aṭṭār, Murtaḍā al-Zabīdī, ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī. La sua critica si rivolgeva soprattutto ai metodi pedagogici di Al-Azhar, invitando questa antica istituzione alla riscoperta della vera tradizione degli studi di belle lettere (*ādāb*). Infatti egli inizia queste pagine, ispirandosi ai capitoli che alle scienze della lingua araba dedica Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima*⁷¹. A questo autore del XIV secolo Ṭaḥṭāwī attingeva il modello ideale di una *madrassa* dove si faceva ricerca in tutte le discipline con spirito scientifico e critico. Delanoue nota che Ṭaḥṭāwī fu il primo o uno dei primi fra i riformisti del XIX secolo che prese a modello, in materia d’insegnamento (a cinque secoli di distanza), l’atteggiamento espresso nei capitoli di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn. Fu in effetti Ṭaḥṭāwī che consigliò la prima stampa araba di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn presso la stamperia di Būlāq, realizzatasi nel 1857-1858⁷², da che supponiamo non solo la sua consapevolezza dell’importanza di questa opera, ma anche una sua assidua frequentazione di essa.

Ṭaḥṭāwī inoltre invitava ad impiegare e diffondere negli ambienti scientifici arabi le metodologie usate dagli orientalisti europei, che già avevano riscoperto molto del

⁷¹ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, capp. XLV e sgg, pp. 633 e sgg. Il capitolo XLV intitolato “Le scienze della lingua araba” inizia così: “I suoi fondamenti sono quattro: lessicografia (*luġa*), grammatica (*nahw*), retorica (*bayān*) e belle lettere (*ādāb*). La loro conoscenza è necessaria per la gente della *šarī‘a*, in quanto tutti i *aḥkām* della *šarī‘a* sono evinti dal Libro e dalla Sunna, ed essi sono in lingua araba ...”.

⁷² DELANOUE², p. 75 e p. 78.

patrimonio intellettuale arabo. Egli vedeva un nesso fra la totalità degli aspetti della vita di un Paese, per cui faceva dipendere l'atteggiamento scientifico europeo dalla politica culturale delle loro nazioni. In questo senso queste pagine sono anche un programma politico per gli stati musulmani, invitati a diffondere l'amore per le belle lettere e la lingua araba fra le loro *élites*. Ma quello di Ṭaḥṭāwī non è un progetto ideologico pan-arabista, come saranno quelli del XX secolo, successivamente all'occupazione britannica. In questo momento storico la preoccupazione di Ṭaḥṭāwī sottolinea un altro nodo filosofico e culturale. Egli considera la relazione fra disposizioni naturali e lingua come il motore del progresso e della civiltà: è primario il recupero di questo nesso mediante la riscoperta di tutta la tradizione che ne è stata espressione. Tanto è vero che Ṭaḥṭāwī non ha problemi a consigliare l'uso del dialetto dove esso può avere un'utilità sociale; e polemizza autorevolmente con coloro che, non conoscendo il valore della lingua araba, giudicando il suo studio difficile e inutile, ignorano che “se essa diviene lingua d'uso e le disposizioni naturali (*al-ṭibā'*) la rendono familiare e si rivelano le bellezze del suo aspetto, le menti intelligenti ne saranno attratte e sarà desiderata”.

4.3. La decisiva influenza di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy

La frase adesso citata – che a nostro avviso esprime la tensione stilistica e contenutistica delle opere di Ṭaḥṭāwī e il programma sotteso a tutti i suoi lavori sulla lingua araba – può essere meglio compresa alla luce delle parole di Ibn Ḥaldūn dal capitolo XLVI della parte VI di *Al-muqaddima*, dal titolo “La lingua è una caratteristica che si radica nell'anima mediante l'arte” (*fī anna al-luġa malaka ṣinā'iyya*⁷³):

“Sappi che tutte le lingue (*al-luġāt*) sono caratteristiche che si radicano nell'anima (*malakāt*) al pari delle arti (*ṣinā'a*). Giacché sono *malakāt* dell'organo della lingua (*al-lisān*), la cui finalità è di esprimere i significati. La

⁷³ Abdesselam Cheddadi traduce con una forma più agile della nostra “la langue est un habitus technique” (IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples*, p. 1105); la nostra traduzione salvaguarda maggiormente il significato della parola *malaka* nel suo nesso con il concetto di *fītra*.

qualità dell'espressione (*wağūdatuhā wa-quṣūruhā*⁷⁴) dipende dalla compiutezza della *malaka* (*tamām al-malaka aw-nuqṣānuhā*⁷⁵). Questo non riguarda le parole isolate, ma il costruirsi delle espressioni mediante la loro combinazione. La *malaka* compiuta (*malaka tamma*) ottiene (*ḥaṣalat*) nella combinazione delle singole parole il fine di esprimere con esse i significati appropriati, componendo il discorso in modo aderente alle esigenze della situazione (*al-ḥāl*). Pertanto il parlante (*al-mutakallim*) raggiunge così il modo più appropriato per comunicare ciò che desidera a chi ascolta (*al-sāmi'*). Questa è la finalità dell'eloquenza (*al-balāġa*). Le *malakāt* non arrivano ad essere possedute (*lā taḥṣul*) se non mediante la ripetizione dei gesti, perché il gesto per prima cosa accade e ne risulta per chi lo compie una caratteristica (*ṣifa*). Poi essa viene reiterata e diviene una condizione (*ḥāl*). Condizione (*ḥāl*) significa una caratteristica ancora non radicata nell'animo (*ṣifa ġayr rāsīḥa*). Poi aumentando la ripetizione diviene *malaka* cioè caratteristica radicata nell'animo (*ṣifa rāsīḥa*)⁷⁶.

Quando Ṭaḥṭāwī scrive che se la lingua araba diviene lingua d'uso e le disposizioni naturali (*al-ṭibā'*) la rendono familiare, allora essa sarà attrattiva per le menti intelligenti, egli vuol dire che la lingua araba deve divenire, usando le parole di Ibn Ḥaldūn, *malaka* compiuta (*malaka tamma*). Ṭaḥṭāwī infatti sostiene che la vera bellezza (*zīna*) per un musulmano risiede “nella conoscenza della lingua araba autentica e nell'arrivare a possedere la caratteristica radicata nell'animo di parlarla correttamente (*wa-l-ḥuṣūl 'alā malakat al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ*)”. Abbiamo già visto lo stretto nesso esistente fra *malaka* e *fiṭra*, alle quali è legato anche il concetto di *ḥāl*, condizione di passaggio da uno stato di non essere a uno di essere, che Ibn Ḥaldūn definisce nel brano tradotto “caratteristica ancora non radicata nell'animo” (*ṣifa ġayr rāsīḥa*). Il compiersi della

⁷⁴ Letteralmente “l'essere o il mancare dell'espressione” (il suo essere appropriata o meno).

⁷⁵ Letteralmente “l'essere compiuta o incompiuta della *malaka*”.

⁷⁶ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 643.

malaka (definita *ṣifā rāsīḥa*) dipende dalla fedeltà alla *fiṭra* originale⁷⁷. Questa fedeltà è una memoria, una “ripetizione di gesti” non meccanica ma sempre tesa alla conservazione ed espressione del vero sperimentato; nel paragrafo I del capitolo I di *Al-muršid* già tradotto, in cui Ṭaḥṭāwī spiega la prerogativa umana de *al-nāṭiqiyya*, egli scrive:

“Allāh ha posto nell’uomo il ricordo delle conoscenze e il loro essere nella sua memoria. Da ciò consegue la comprensione reciproca fra la gente, e il radicarsi nel profondo dell’anima delle proprie caratteristiche (*al-malakāt*)”.

Ṭaḥṭāwī considerava gli orientalisti occidentali come degli alleati privilegiati. Delanoue ipotizza che egli fosse al corrente dei loro lavori al momento stesso in cui venivano pubblicati, disponendo del «Journal asiatique» edito a Parigi e di altri canali.

Nel *Taḥlīs* abbiamo visto come Silvestre de Sacy sia additato come esempio di vero sapiente, conoscitore delle lingue, che aveva fatto propri i motivi della cultura arabomusulmana. Possiamo dire con certezza che questo orientalista fu un vero maestro per Ṭaḥṭāwī, e che a decenni di distanza, nelle pagine prima tradotte, era ancora alle sue metodologie cui l’egiziano con ammirazione si riferiva.

Fu Silvestre de Sacy infatti che, primo fra gli orientalisti europei, riscoprì e pubblicò nel 1810 nell’originale arabo e in traduzione francese alcuni estratti di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn, di cui nel 1816 pubblicò una notizia biografica nella *Biographie universelle*⁷⁸; a lui dobbiamo probabilmente quella fama di Ibn Ḥaldūn, riferita nel *Taḥlīs*, per cui era

⁷⁷ Cfr. il già citato brano di IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*: “... l’accoglienza per le *malakāt* e il loro compimento è più facile e semplice per le nature (*li-l-ṭabā’i*) che sono secondo *al-fiṭra* originale (*al-fiṭra al-ūlā*)”.

⁷⁸ Cfr. ABDESSELAM CHEDDADI, *Introduction*, in IBN ḤALDUN, *Le livre des exemples*, pp. XLII e LIV-LV: “La redécouverte d’Ibn Khaldūn par le monde moderne date du début du XIX siècle. Partie de France avec Silvestre de Sacy, elle gagne le reste de l’Europe et se propagea jusq’aux pays musulmans à partir de la deuxième moitié du siècle”. ANTOINE ISAAC SILVESTRE DE SACY, *Extraits des Prolégomènes d’Ebn Khaldoun*, in *Relation de l’Égypte, par Abdellatif, médecin arabe de Bagdad* [...], Paris, pp. 509-524 et pp. 558-564.

appellato in ambienti colti francesi “Montesquieu dell’Islām”⁷⁹; e fu Silvestre de Sacy che con tutta probabilità fece conoscere *Al-muqaddima* in modo approfondito almeno per l’aspetto linguistico a Ṭaḥṭāwī. Abbiamo diversi indizi che ci assicurano questa ipotesi.

Il libro di Silvestre de Sacy *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu’en vers, avec une traduction française et des notes, à l’usage des élèves de l’Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes*⁸⁰ (citato nel *Taḥlīs* con il titolo arabo *Kitāb al-anīs al-mufīd li-l-ṭālib al-mustafīd wa-ḡāmi‘ al-ṣuḍūr min manẓūm wa-manṭūr*⁸¹) fu donato a Ṭaḥṭāwī da Jomard in occasione del superamento del suo secondo esame pubblico accompagnato da una lettera del 15 Marzo 1828⁸². In questo libro diverse parti sono estratti dell’opera di Ibn Ḥaldūn⁸³. In una lunga nota a un testo di questo autore⁸⁴ Silvestre de Sacy definiva il significato di *malaka*:

“Le mot *malaka* signifie *une qualité acquise*, et qui, par la pratique, est devenue comme naturelle à celui qui la possède. Voici la définition que donne de ce mot l’auteur du *kitāb al-ta‘rīfāt* dont j’ai parlé ailleurs⁸⁵: «Le mot

⁷⁹ Ancora nel XX secolo Padre Georges Anawati, probabilmente influenzato dalla lettura del *Taḥlīs*, paragonava Ibn Ḥaldūn a Montesquieu. Il paragone si reggeva soprattutto, crediamo, sull’aver messo in luce Ibn Ḥaldūn nella storia delle civiltà umane un ciclo di nascita, apogeo e decadenza, ma anche sulla constatazione, in base a un metodo critico, che questa legge universale, valida per tutti i tempi, era compenetrata di altre leggi più complesse e variabili legate alla complessità e varietà delle diverse comunità sociali nella storia umana. Sull’importanza di Ibn Ḥaldūn nel mondo arabo del XX secolo cfr. LOUIS GARDET, *Actualité d’Ibn Ḥaldūn*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 265-280 (per il riferimento a Padre Anawati, p. 269)

⁸⁰ ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe*, cit. (cfr. nota 62).

⁸¹ Cfr. *Taḥlīs*, p. 66.

⁸² Cfr. *Taḥlīs*, pp. 163-164.

⁸³ ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe*, cit., vol. I, pp. 370-411 (Frammento della prefazione de *Al-muqaddima* nella quale si tratta dell’eccellenza della scienza della storia); vol. II, pp. 279-336 (Sull’autorità spirituale e il califfato; Insegne della dignità regale e del sultanato; La scrittura fa parte delle scienze umane). Gli estratti erano tradotti in lingua francese corredati con il testo arabo in conclusione all’opera.

⁸⁴ *Chapitre dans lequel on montre que l’écriture fait partie des arts qui appartiennent à l’espèce humaine (Al-muqaddima, Parte V, cap. XXIX).*

⁸⁵ La citazione è da un manoscritto della Biblioteca del Re di Francia (n. 1326) dove l’autore dell’opera era indicato come Al-Sayyid al-Šarīf. Dell’opera, il cui autore rimaneva incerto (da identificarsi crediamo con ‘Alī bn Muḥammad al-Ġurġānī, 1339-1413 d.C.: Cfr. A. S. TRITTON, *al-Ġurġānī*, in *Encyclopaedia of*

malaka signifie une qualité fortement enracinée dans l'ame [*ṣifā rāsīḥa li-l-nafs*]; c'est-à-dire que par une action quelconque il se forme dans l'ame une certaine disposition qu'on appelle *une modalité de l'ame* [*kayfiyya nafsāniyya*]. Tant qu'elle disparoît et se détruit promptement, on la nomme *état* [*ḥāla*]; mais quand elle se renouvelle souvent et que l'ame s'y habitue, en sorte que cette modalité prend racine dans elle et ne peut plus se détruire qu'à la longue, on l'appelle alors, relativement à l'ame, *possession acquise* [*baṭi'at al-zawāl*], et relativement à cette action, *habitude* et *coutume* [*malaka*]]⁸⁶.

Più importante ancora fu sicuramente un'altra opera di Silvestre de Sacy che Ṭaḥṭāwī cita nel *Taḥlīs*⁸⁷ con il titolo arabo *Al-Muḥtār min kutub a'immat al-tafsīr wa-l-'arabiyya fī kaṣf al-ġiṭā' 'an ġawāmiḍ al-iṣṭilāḥāt al-naḥwiyya wa-l-luġawiyya*, ovvero la *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*⁸⁸. Questo libro, pubblicato nel 1829, presentava in traduzione francese il capitolo XLVI della parte VI de *Al-muqaddima*, con il titolo “*Chapitre où l'on établit que le langage est une faculté acquise artificiellement*”⁸⁹ (traduzione dell'arabo *fī anna al-luġa malaka ṣinā'iyya*), che noi abbiamo tradotto per la parte iniziale in questo stesso paragrafo col titolo “La lingua è una caratteristica che si radica nell'anima mediante l'arte” mostrandone l'influenza nel pensiero di Ṭaḥṭāwī. In appendice all'opera erano riportati gli originali testi in arabo. Silvestre de Sacy per il significato di *malaka* nell'opera di Ibn Ḥaldūn rinviava alla nota della *Chrestomathie arabe* già citata. Scriveva adesso nella traduzione francese del brano anche da noi tradotto:

Islam, II 602b), Silvestre de Sacy possedeva altri due manoscritti (ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe*, cit., vol. I, p. 443, n. 3).

⁸⁶ ID., *Chrestomathie arabe*, cit., vol. II, p. 323, n. 5. Alla traduzione francese Silvestre de Sacy fa seguire il testo originale arabo. Noi ci siamo limitati a riportare la trascrizione dei termini tecnici arabi fra parentesi quadre all'interno del testo francese.

⁸⁷ Cfr. *Taḥlīs*, p. 66.

⁸⁸ ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*, Imprimerie Royale, Paris, 1829.

⁸⁹ Ibid., pp. 408-410.

“Il faut savoir que toutes les langues sont des facultés d’acquisition, qu’on peut assimiler aux arts. Ce sont, en effet, des facultés d’exprimer les pensées, facultés qui ont leur siège dans la langue, et l’expression, bonne ou défectueuse, dépend du plus ou moins de perfection de cette faculté ; ce qui toutefois s’applique, non aux mots considérés isolément, mais à la composition des phrases. Quand on arrive à posséder parfaitement l’art de composer, avec les mots isolés, des phrases propres à exprimer les pensées qu’on veut énoncer, et d’observer, dans cette composition, l’ordre et les formes convenables relativement aux circonstances, on peut dire alors que celui qui parle a atteint le dernier terme de perfection dans le talent de communiquer l’objet qu’il a en vue, à celui qui écoute : c’est là ce qu’on exprime par le mot *éloquence* (*bélagā*⁹⁰). Or ces facultés artificielles ne s’acquièrent que par des actes répétés: en effet, l’acte a lieu une première fois, ce qui produit dans l’ame une certaine modification; l’acte étant répété, cette modification devient un *état*, et par un *état* nous entendons une qualité qui n’est pas encore fortement enracinée. Si la répétition de l’acte devient plus fréquente, il y a alors faculté acquise, c’est-à-dire, une qualité fortement enracinée”⁹¹.

La stessa *Anthologie grammaticale arabe* aveva sulla prima pagina per *incipit* una frase di Ibn Ḥaldūn (dal capitolo sulle scienze della lingua araba, capitolo XLV della parte VI de *Al-muqaddima*):

“... *wa-ṣārat iṣṭilāḥāt ḥāṣṣa bihim fa-qayyadūhā bi-l-kitāb wa-ḡa‘alūhā ṣinā‘a maḥṣūṣa wa-iṣṭalaḥū ‘alā tasmiyatihā bi-‘ilm al-naḥw*”

“... e divenne una terminologia tecnica per loro e la misero per scritto in un libro. Ne fecero un’arte specifica e si accordarono nel darle il nome di *‘ilm al-naḥw* (scienza della grammatica)”.

⁹⁰ Trascrizione di Silvestre de Sacy della parola *balāga*.

⁹¹ Ibid., p. 408.

Silvestre de Sacy spiegava gli intenti della sua opera in un avviso ai lettori nelle prime pagine del libro:

“J’offre aux amateurs de la littérature orientale un recueil composé de divers fragmens de scholiastes et de grammairiens arabes, recueil qui sera, je l’espère, d’une grande utilité à tous ceux qui voudront s’accoutumer à la lecture de cette sorte d’ouvrages. A ces extraits d’écrits didactiques, j’ai cru devoir joindre un morceau relatif à l’histoire et aux vicissitudes de la langue arabe, tiré des *Prolégomènes historiques* d’Ebn-Khaldoun. [...] Peut-être quelques personnes jugeront-elles que j’attache trop d’importance à l’étude des grammairiens: je conviens volontiers que les grammairiens arabes, comme ceux de tous les pays, discutent parfois très-sérieusement des questions assez futiles; mais plus souvent aussi ils pénètrent avec beaucoup de sagacité dans toutes les finesses de la métaphysique du langage”⁹².

I capitoli sulla storia e vicissitudini della lingua araba tradotti da *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn⁹³ sono una dimostrazione del fatto che la lingua è *malaka šinā’iyya*. Il concetto di *malaka* è fondamentale e molto frequente in queste pagine. Nel capitolo LI («où l’on explique le mot *goût* [*dawq*] employé comme terme technique dans la langue des rhétoriciens»), Silvestre de Sacy traduceva che “[le mot «goût», *dawq*,] signifie la manière d’être d’une personne dont la langue possède la faculté de s’exprimer avec

⁹² ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe*, cit., p. V.

⁹³ Ibid., pp. 408-447. A quello già citato, seguono: “Chapitre où l’on fait voir que la langue actuelle des Arabes Bédouins est un idiome spécial, différent de ceux des descendans de Modhar et des Himiyarites” (Parte VI, cap. XLVII); “Chapitre dans lequel on fait voir que la langue des Arabes domiciliés et des habitans des villes, est une langue particulière et *sui generis*, différente de la langue de Modhar” (cap. XLVIII); “Chapitre où l’on traite de la manière d’étudier la langue Modhar” (cap. XLIX); “Chapitre où l’on établit que la faculté de parler la langue de Modhar est toute autre chose que l’art de la grammaire arabe, et que cet art n’est pas nécessaire pour apprendre cette langue” (cap. L); “Chapitre où l’on explique le mot *goût* employé comme terme technique dans la langue des rhétoriciens, on en fait connoître le sens précis, et l’on montre que ce qu’on appelle *goût* ne se trouve point chez les étrangers qui adoptent l’usage de la langue arabe” (cap. LI); “Chapitre où l’on démontre que les habitans des villes en général ne peuvent acquérir qu’imparfaitement cette faculté qui réside dans l’organe de la langue, et qui est le fruit de l’étude, et que, plus leur langage s’éloigne de celui des Arabes, plus il leur est difficile d’acquérir cette faculté” (cap. LII); “Chapitre où il est traité de l’art de la poésie et de la manière d’apprendre cet art” (cap. LV).

éloquence [*ḥuṣūl malakat al-balāġa*]⁹⁴. L'orientalista traduceva *ḥuṣūl malakat al-balāġa* con la lunga perifrasi sopra citata (da “*la manière d’être*” a “*éloquence*”), quando più letteralmente e più comprensibilmente potremmo tradurre in italiano “il possesso dell’*habitus* dell’eloquenza (o del ben parlare)”; ma anche egli, come del resto lo siamo stati noi traducendo *malaka* con “caratteristica che si è radicata nell’animo”, era forse preoccupato nel voler descrivere la concettualità e il dinamismo implicati in questa parola. Inoltre in nota Silvestre de Sacy scriveva che per semplicità aveva tradotto *balāġa* con *éloquence*, ma sarebbe stato più corretto tradurre con *l’art de bien parler*⁹⁵. Sembra quasi che Ṭaḥṭāwī ne faccia memoria quando nel testo della fine degli anni ’60, da noi tradotto, invitava i professori di Al-Azhar a creare un gusto per le belle-lettere arabe negli studenti, dichiarando che la vera bellezza (*zīna*) dei paesi musulmani consisteva nella conoscenza della lingua araba perfetta, cioè nell’arrivare a “possedere la caratteristica radicata nell’animo *de bien parler*” (*al-ḥuṣūl ‘alā malakat al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ*). L’espressione di Ṭaḥṭāwī *al-ḥuṣūl ‘alā malakat al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ* ricorda sia la definizione di «goût» di Ibn Ḥaldūn (*ḥuṣūl malakat al-balāġa*) sia la precisazione sull’esatto contenuto della parola *balāġa* fatta da Silvestre de Sacy come *bien parler* di cui l’espressione araba *al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ* è una traduzione letteralmente assai prossima.

Continuava a dire nel capitolo LI Ibn Ḥaldūn tradotto da Silvestre de Sacy:

“Nous avons précédemment expliqué ce que signifie le mot *éloquence* [*balāġa*]⁹⁶, et nous avons dit qu’on entend par-là le talent d’établir une conformité parfaite, sous tous les points de vue, entre la pensée et la parole, au moyen de l’observation de certaines particularités qui sont propres à la

⁹⁴ Ibid., p. 423.

⁹⁵ ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe*, cit., p. 440, n. 35.

⁹⁶ Nel brano già citato dell’importante capitolo XLVI della parte VI (*fī anna al-luġa malaka ṣinā’iyya*): “Quand on arrive à posséder parfaitement l’art de composer, avec les mots isolés, des phrases propres à exprimer les pensées qu’on veut énoncer, et d’observer, dans cette composition, l’ordre et les formes convenables relativement aux circonstances, on peut dire alors que celui qui parle a atteint le dernier terme de perfection dans le talent de communiquer l’objet qu’il a en vue, à celui qui écoute : c’est là ce qu’on exprime par le mot *éloquence* (*bélaġa*)”.

composition des phrases dans la langue arabe, et qui produisent cet effet. L'homme éloquent sait choisir, en observant les formes de la langue arabe et les tournures que les Arabes emploient dans leurs conversations, le tour d'expression qui peut produire cette conformité, et il met tous ses soins à disposer son discours de cette manière. Si, au travail qu'il s'impose pour cela, se joint l'habitude d'entendre les discours des Arabes, il acquiert la faculté de disposer ainsi tout ce qu'il dit [*ḥaṣalat lahu al-malaka fī naẓm al-kalām*], et la composition des phrases lui devient si facile, qu'il ne s'écarte presque jamais des lois de l'art de parler [*balāġa*] propres aux Arabes. Si par hasard il entend une phrase qui ne soit pas composée conformément à ces lois, son oreille la rejette, en est choquée, pour peu qu'il y réfléchisse, et même sans aucune réflexion de sa part, et par le seul instinct de cette faculté qu'il a acquise [*ḥuṣūl ḥādīhi al-malaka*]. En effet, ces sortes des facultés d'acquisition [*al-malakāt*], quand elles ont pris une certaine solidité et qu'elles sont parvenues à jeter des racines [*rasaḥat*] quelque part, semblent être une nature primitive et inhérente [*ka-annahā ṭabī'a wa-ġibilla*] au sujet chez qui on les rencontre. C'est pour cela que bien des gens superficiels, qui ne savent pas ce que c'est que les facultés acquises [*al-malakāt*] et n'en connoissent pas la force, s'imaginent que, quand les Arabes s'exprimoient dans leur langue avec correction grammaticale et éloquence, c'étoit une chose purement naturelle [*amr ṭabī'iyy*]. Les Arabes, disent-ils, parloient par un instinct naturel [*tanṭuq bi-l-ṭab*]. Rien n'est plus faux: il s'agit là d'une faculté que la langue a acquise [*malaka lisāniyya*], de disposer comme il faut le discours [*fī naẓm al-kalām*], faculté qui s'est consolidée et a pris racine en eux [*tamakkanat wa-rasaḥat*], quoiqu'il semble au premier abord que ce soit une faculté naturelle, née avec les individus [*ġibilla wa-ṭab*]. On n'acquiert, comme nous l'avons déjà dit, cette faculté [*ḥādīhi al-malaka*] qu'en se familiarisant avec les discours des Arabes; il faut que l'oreille soit souvent frappée de la répétition des mêmes choses, et qu'on joigne à cela l'attention

à observer et à deviner, pour ainsi dire, ce que la phraséologie arabe a de propre et de spécial. Cette faculté ne s’acquiert point par la connoissance des règles théoriques que les grammairiens et les auteurs qui ont traité de la rhétorique ont inventées et réduites en système. Ces règles enseignent seulement la langue arabe comme une théorie savante, mais elles ne procurent pas à ceux qui les possèdent la faculté [*ḥuṣūl al-malaka*] effective et pratique. [...] Ceci une fois bien établi, disons que, lorsque la langue a acquis la faculté de s’exprimer avec éloquence [*malakat al-balāḡa*], cette faculté même conduit celui qui la possède aux diverses sortes de constructions et à une bonne phraséologie, conforme à celle qu’observent les Arabes dans l’usage de leur langue et dans leur discours. Si celui qui possède une fois cette faculté [*hādīhi al-malaka*] vouloit s’écarter de ce système de composition et de cette phraséologie propre à la langue arabe, il ne le pourroit pas, et sa langue ne s’y prêteroit pas, parce qu’elle n’y seroit pas accoutumée, et que ce n’est pas à cela que la conduit cette faculté qui a comme pris racine en elle [*malakatuhu al-rāsiḥa ‘indahū*]. Si, en parlant à cet homme, on s’éloigne des tournures et des formes que les Arabes observent, et qui constituent pour eux l’éloquence, il les repousse, et elles lui déplaisent, parce qu’il reconnoît que cela ne fait pas partie de la manière de parler des Arabes, dont la langue, par un fréquent exercice, lui est devenue familière; quelquefois pourtant il ne sauroit pas en rendre raison, comme le font ceux qui ont étudié les règles de la syntaxe et de la rhétorique; car ceci est une affaire de déduction systématique, fondée sur les règles qui ont été établies par l’analyse de divers exemples, tandis que chez l’homme dont nous parlons, c’est une affaire de fait [*amr wiḡḡāniyy*]⁹⁷ qui provient d’un

⁹⁷ Silvestre de Sacy traduit l’aggettivo *wiḡḡāniyy*, dal sostantivo *wiḡḡān*, con “de fait” come opposto di “de déduction systématique, fondée sur les règles”. Il rapporto fra *malaka* e *wiḡḡān* chiarisce che Ibn Ḥaldūn non sta opponendo *malaka* a *ḡibilla wa-ṭab*’, ma sostiene che la lingua è una facoltà che si deve radicare nell’animo (e questo è un dinamismo *wiḡḡāniyy*, cioè inscritto nella natura umana), ovvero deve attraversare un processo, mentre le persone superficiali, non osservando la dinamica umana, sostengono che la lingua sia tale per innatismo senza alcun processo. Noi tradurremmo l’espressione *amr wiḡḡāniyy*,

exercice assidu du langage des Arabes, exercice par l'effet duquel il est devenu comme l'un d'entre eux. Expliquons ceci par un exemple. Supposons qu'un enfant arabe soit né et ait été élevé parmi les gens de sa nation: il apprendra leur langue, et se formera à l'observation de tout ce qui constitue la syntaxe et l'art de bien parler [*al-balāga*], en sorte qu'il en viendra à posséder parfaitement la langue arabe: mais ce ne sera point du tout par la connoissance de la théorie des règles; ce sera uniquement parce que chez lui la langue et l'organe de la parole auront contracté l'usage de cette faculté [*bi-ḥuṣūl ḥādīhi al-malaka fī lisānihi wa-nuṭqīhi*]. Eh bien ! celui qui viendra après cette génération, obtiendra le même résultat [*wakaḍālika taḥṣul ḥādīhi al-malaka li-man ba'da ḍālika al-ġīl*], en retenant par coeur leurs paroles, leurs poésies et leurs discours oratoires, et en persistant dans cet exercice jusq'à ce qu'il parvienne à s'être approprié cette faculté [*yuḥaṣṣil ḥādīhi al-malaka*], et qu'il devienne comme un de ces Arabes, né au milieu d'eux et élevé parmi leurs tribus : or les règles sont tout-à-fait étrangères à cela. C'est donc à cette faculté [*ḥādīhi al-malaka*], quand elle est bien établie et quand elle a jeté chez quelqu'un des racines profondes, qu'on a donné par métaphore le nom de *goût* [*dawq*]⁹⁸.

Questa pagina di Ibn Ḥaldūn, proposta all'attenzione degli studiosi da Silvestre de Sacy, getta nuova luce su quanto Ṭaḥṭāwī anni dopo scriveva delineando un programma educativo e insistendo sulle belle lettere:

È dovere di ogni Stato musulmano pertanto che le loro persone più preparate conoscano la lingua araba e i suoi quattro fondamenti; soprattutto le belle

anche alla luce dell'analisi compiuta nel cap. V della tesi e di quanto detto nel VI a proposito della dialettica "a due termini" propria della tradizione araba, dove si conosce più "constatando" per esperienza (in qualche maniera servendosi della facoltà del *wiġḍān*) che per deduzione, come "questione di intuizione necessaria", comunque riconoscendo che la traduzione di Silvestre de Sacy dimostra la sua profonda comprensione filosofica del termine.

⁹⁸ Ibid., pp. 423-425.

lettere, con le loro raccolte e poesie, che devono essere coltivate con grande zelo per ridare vita a questa lingua le cui tracce sono state cancellate, svanite le orme, e da pochi è desiderata e voluta come sposa.

Così correggeva l'impostazione azharita, avendo preso coscienza di una fondamentale convinzione di Ibn Ḥaldūn (e di Silvestre de Sacy), cioè che la lingua è *malaka*:

Non è sufficiente fare ricerca limitandosi allo studio delle dodici discipline della lingua araba, leggendo i loro grandi trattati e accontentandosi di conoscere le loro citazioni, come si usa al presente nelle grandi scuole musulmane, senza studiare le raccolte poetiche arabe e le raccolte poetiche di chi ne seguì l'esempio fra gli autori arabi post-classici. Occorre invece suscitare negli studenti di Al-Azhar la passione e il desiderio di queste come delle altre conoscenze nel modo più efficace e ampio: la completezza si avvicina alla perfezione.

Il metodo per acquisire questo *habitus* linguistico era quello che Ibn Ḥaldūn aveva indicato per le generazioni successive a quelle del bambino arabo dell'esempio. E così Ṭaḥṭāwī diceva:

[...] se [la lingua araba] diviene lingua d'uso e le disposizioni naturali (*al-ṭibāʿ*) la rendono familiare e si rivelano le bellezze del suo aspetto, le menti intelligenti ne saranno attratte e sarà desiderata [...]. Essa diverrà lingua generale, dei colti e del volgo. Le testimonianze storiche ci indicano che i sapienti più precoci diedero compimento alla propria inclinazione naturale (*al-qarīḥa*) per questa lingua all'età di venti anni [...].

Gli studi di Silvestre de Sacy stimolarono senza dubbio profondamente il pensiero di Ṭaḥṭāwī, consentendogli di comprendere con chiarezza le funzioni e le dinamiche del

linguaggio dal di dentro di una riscoperta del proprio patrimonio arabo-musulmano. Abbiamo già detto che Silvestre de Sacy era convinto che “se un uomo ha studiato a fondo una lingua, è in potenza conoscitore di altre lingue”, esprimendo così la sua fede nell’esistenza di principi ai quali obbedivano tutte le lingue. Egli infatti nella *Préface* alla prima edizione (1810) della sua *Grammaire arabe* approntata per gli allievi della École des langues orientales vivantes di Parigi e riedita nel 1831, che Ṭaḥṭāwī cita nel *Taḥlīs* con il titolo arabo *Al-Tuḥfa al-saniyya fī ‘ilm al-arabiyya*⁹⁹, scriveva:

“J’ai ramené, autant qu’il m’a été possible, le système de la langue arabe aux règles générales de la métaphysique du langage, bien convaincu que toutes les langues n’ayant qu’un même but, les divers procédés par lesquels elles parviennent à atteindre ce but, quelque éloignés qu’ils paroissent les uns des autres, peuvent néanmoins être rapprochés bien plus qu’on ne le pense communément. L’étude des langues n’appartient pas uniquement à la mémoire; le jugement peut et doit y intervenir pour beaucoup; et plus on parvient à appliquer le raisonnement et l’intelligence à cette étude, plus on l’abrège et on la rend facile et accessible aux bon esprits”¹⁰⁰.

Silvestre de Sacy coerentemente alle sue convinzioni invitò molto probabilmente il giovane Ṭaḥṭāwī, che stava apprendendo la lingua francese, ad approfondire la conoscenza e la consapevolezza della propria lingua araba, stimolandolo ad una comprensione matura dell’esistenza di una “metafisica del linguaggio”. Ṭaḥṭāwī, speculando intorno alle origini e alla finalità del linguaggio, sviluppò una riflessione in sintonia con i metodi di Silvestre de Sacy, per cui ruolo fondamentale, e più importante, nell’apprendimento della lingua insieme alla memoria avevano la ragione che comprende (*al-afhām*) e la coscienza che giudica. Questa consapevolezza è probabilmente all’origine

⁹⁹ *Taḥlīs*, p. 66. *Al-Tuḥfa al-saniyya fī ‘ilm al-arabiyya*. SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l’usage des élèves de l’Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, cit.; questa grammatica è usata ancora oggi nelle università francesi e la più recente riedizione (riproducente in anastatica quella del 1831) è quella del 1986 presentata da Gérard Troupeau già citata.

¹⁰⁰ ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe* (1986), cit., Vol. I, p. XI.

della innovativa grammatica araba, *Al-Tuḥfā al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, che Ṭaḥṭāwī pubblicò a Il Cairo nel 1869: le regole sono espresse in forma chiara e semplice e sono seguite da esempi e tavole riassuntive, mentre tradizionalmente le grammatiche avevano una più complessa forma di prosa rimata per facilitare l'apprendimento mnemonico.

L'insegnamento di Silvestre de Sacy, senza dubbio, contribuì a sviluppare la consapevolezza in Ṭaḥṭāwī del significato “metafisico”, valevole per tutte le lingue, dell'espressione che egli più volte scrive in *Al-muršid*: “la facoltà del parlare (*al-nāṭiqiyya*), presente nell'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*)”.

Abbiamo visto che Ṭaḥṭāwī, durante gli anni parigini, lesse numerose parti del libro di Port-Royal. Sicuramente attraverso le opere di Silvestre de Sacy, egli poté comprenderne più profondamente il contenuto. I *Principes de grammaire générale* scritti da Silvestre de Sacy nel 1799¹⁰¹ erano strettamente calcati sul sistema dei grammatici di Port-Royal e dei grammatici filosofi. I sapienti di Port-Royal, cercando la relazione tra lingua e pensiero, elaborarono una teoria della rappresentazione per cui i meccanismi del pensiero sono rappresentati da forme d'espressione. Ciò condusse a scoprire l'esistenza di una “Grammaire générale” distinta dalla “Grammaire particulière”: scrivevano i grammatici de l'*Encyclopédie*, seguendo l'opera fondamentale di Arnauld, Lancelot e Nicole, che la “[Grammaire générale] tient «à la nature de la pensée même», elle est «la science raisonnée des principes immuables et généraux de la Parole prononcée ou écrite dans toutes les langues», elle est «antérieure à toutes les langues, parce que ses principes sont d'une vérité éternelle et qu'ils ne supposent que la possibilité des langues»”; i principi che sostengono la “Grammaire particulière” invece “sont dépendants des «conventions libres» et de «l'usage», parce qu'elle «envisage l'application pratique des institutions arbitraires et usuelles d'une langue particulière aux principes généraux de la Parole»¹⁰².

¹⁰¹ ID., *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, cit.

¹⁰² Cit. in CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, cit., p. 55.

Riteniamo che Ṭaḥṭāwī piuttosto che essere stato influenzato direttamente dalla lettura del libro di Port-Royal, approfondì la propria riflessione linguistica grazie all'insegnamento di Silvestre de Sacy, che aveva fatto propri i principi della Grammatica di Port-Royal, e che quindi poté riscoprire e valorizzare le teorie linguistiche di Ibn Ḥaldūn (“Il faut savoir que toutes les langues sont des facultés d’acquisition, [...]. Ce sont, en effet, des facultés d’exprimer les pensées, facultés qui ont leur siège dans la langue, et l’expression, bonne ou défectueuse, dépend du plus ou moins de perfection de cette faculté ...”) e ammirare la “sagacité dans toutes les finesses de la métaphysique du langage” dei grammatici arabi.

Ṭaḥṭāwī ancora alla fine della sua vita considerava gli orientalisti occidentali come degli alleati privilegiati in quanto grazie alle loro metodologie egli aveva ripreso possesso delle radici vive della propria cultura, e poteva indicare nel presente la strada per vivificarla ed usarla secondo le sue vere finalità. Le pagine scritte in elegante arabo da Silvestre de Sacy, a premessa al suo commento de *Al-maqāmāt* di al-Ḥarīrī, riprodotte all'interno del *Taḥlīs* (Parte III, cap. II), avevano perciò un significato culturale molto importante: con queste pagine il giovane egiziano, già nei primi anni del suo ritorno da Parigi, rivolgeva un preciso, ma non ancora diretto, invito all’*élite* intellettuale azharita. È probabilmente questo il motivo, per cui dopo aver citato le pubblicazioni di Silvestre de Sacy¹⁰³ e aver parlato delle sue competenze linguistiche arabe e persiane e generalmente in tutte le lingue orientali ed occidentali e antiche e moderne, Ṭaḥṭāwī introduce un lungo aneddoto sul filosofo musulmano al-Fārābī, che si diceva conoscesse settanta lingue¹⁰⁴. Questa digressione, inserita solo nella seconda edizione del *Taḥlīs*¹⁰⁵, apparentemente estranea al tema del capitolo (“Discorso sulla gente di Parigi”) ha lo scopo di proporre un parallelo, e quindi un’analogia, fra il moderno sapiente francese Silvestre de Sacy e il classico

¹⁰³ *Taḥlīs*, p. 66: *Chrestomathie arabe, Anthologie grammaticale arabe, Grammaire arabe*. È probabile che Ṭaḥṭāwī avesse in mente questi esempi quando scriveva “un uomo potrebbe non conoscere lunghi trattati di lingua araba [nella lingua originale], ma conoscerli mediante la lingua francese se gli venissero tradotti” (*Taḥlīs*, pp. 62-63).

¹⁰⁴ *Taḥlīs*, pp. 66-67.

¹⁰⁵ NEWMAN, p. 188, n. 3.

sapiente musulmano al-Fārābī, e rendere più esplicito il messaggio culturale di Ṭaḥṭāwī all'ambiente azharita.

Per Ṭaḥṭāwī la conoscenza è conoscenza della lingua. Coerentemente alla convinzione di Silvestre de Sacy, anche per Ṭaḥṭāwī conoscere molte lingue è prova di sapienza.

Il capitolo “Discorso sulla gente di Parigi”, dopo la digressione su al-Fārābī, si conclude trattando dell'amore dei parigini per l'arte del tradurre. Le stesse donne sono versate in questa arte. Ṭaḥṭāwī offre un saggio di sue proprie traduzioni di versi poetici francesi.

Egli esprime la consapevolezza delle “differenze”, dell'impossibilità di rendere i significati mediante traduzioni letterali o dell'impossibilità tout-court di conservare in una lingua diversa la bellezza stilistica di un testo.

Anche se Ṭaḥṭāwī non esplicita questo pensiero, egli sembra dire che la confusione linguistica non deriva tanto dal gran numero delle lingue esistenti, quanto dal cristallizzare una lingua separandola da quella radice che l'ha resa viva, così da rompere il nesso fra questa lingua ormai cristallizzata e il mondo esterno. Ṭaḥṭāwī, arabofono studioso di francese, ha fatto esperienza di come una lingua, nella tensione ad esprimere il vero, potesse correggere l'altra; quasi come se le due lingue confrontandosi e scontrandosi facessero apparire, nei punti di frattura, la verità da esse ricoperta (*rūḥ al-ma'nā al-aṣliyy*), dando un contributo a poter meglio aderire a questa verità, fino ad esprimerla con una forma nuova più confacente¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Conferma di questa esperienza in Ṭaḥṭāwī ci è suggerita anche dal resoconto dell'esame finale del 1831 redatto dalla commissione esaminatrice a proposito delle sue capacità di traduttore, poi pubblicato nella «Revue encyclopédique» (XLVIII, nov. 1831, pp. 521-523) e riscritto in arabo nel *Taḥlīs* (pp. 164-165): “... Gli vennero presentate un numero di opere stampate a Būlāq, ed egli ne tradusse dei brani agilmente. Poi lesse traducendo in francese brani più o meno brevi dalla Gazzetta dell'Egitto sempre stampata a Būlāq. Poi fu esaminato nella traduzione della *Théorie de l'Officier supérieur* da lui già a suo tempo tradotta; alcuni dei presenti avevano fra le loro mani l'originale francese, mentre lo *ṣayḥ* aveva fra le mani la sua traduzione, e da questa traduceva oralmente e velocemente dall'arabo in francese, affinché si confrontassero le espressioni da lui usate con quelle dell'originale. Lo *ṣayḥ* Rifā'a superò bene questa prova. Egli rese correttamente le espressioni senza modificare il significato del testo originale (*ma'nā al-aṣl al-mutarḡam*). Forse necessitato dagli usi della lingua araba, usò talvolta una metafora al posto di un'altra, ma senza venire meno al significato desiderato [...]. Gli fu fatto notare durante l'esame che alcune volte nella sua traduzione non vi era una corrispondenza completa con il testo originale: spesso si ripeteva, e spesso traduceva una frase con più frasi, e una parola con una frase; comunque senza mai cadere in errore, ma sempre conservando lo spirito del significato originale (*rūḥ al-ma'nā al-aṣliyy*). Adesso lo *ṣayḥ* Rifā'a sa che se vuole tradurre libri di scienze deve abbandonare quella parafrasi che risulta come uno spezzettamento e creare lui secondo la necessità un'espressione adeguata all'oggetto ...”.

5. Conclusione

Il concetto di *fiṭra* svolge un ruolo fondamentale nella riflessione di Ṭaḥṭāwī sulla lingua. Per lui la fedeltà alla *fiṭra* originale è una tensione al vero, un'aderenza al reale: l'opposto della cristallizzazione e della staticità. Egli riconosce questa origine e questa dinamica a tutte le lingue; e le giudica in base alla loro aderenza alla *fiṭra* originale. Per questo egli considera positivo lo studio della lingua dei francesi, espressione di questa fedeltà alla *fiṭra*. In questo senso avverte lo studio della lingua francese come un contributo al perfezionamento della lingua araba e al ristabilimento di quella dinamica, scaturita dalla fedeltà alla *fiṭra* originale, che egli vede non perseguita nelle istituzioni culturali degli Stati musulmani.

I sapienti francesi, come l'orientalista Silvestre de Sacy e François Jomard, non spiegarono a Ṭaḥṭāwī la cultura francese filtrandola attraverso "categorie egiziane" per semplificarci un altrimenti difficile apprendimento, ma gli insegnarono una metodologia scientifica con la quale egli poté riscoprire il proprio patrimonio culturale. Ṭaḥṭāwī non si oppose alla sua tradizione ma prese più profonda coscienza delle sue qualità peculiari: questo è evidente in particolare nella sua riflessione sulla lingua araba classica. Jacques Berque, dando voce a uno schema interpretativo molto usato, scrive che se le altre lingue diventano sempre più arbitrarie, l'arabo al contrario "è una lingua che, nella misura in cui vuol rimanere classica, s'accanisce a conservare o ristabilire la trasparenza delle parole"¹⁰⁷. Ṭaḥṭāwī non avverte invece questa opposizione: lo studio di altre lingue, osservate nelle loro mobili e mutevoli dinamiche espressive, è un contributo al raggiungimento di quella *malaka* compiuta (*malaka tamma*) che permette la vivificazione della lingua araba classica, ristabilendo la trasparenza delle sue espressioni.

¹⁰⁷ Citato in ANGHELESCU, p. 103.

L'uso delle parole in Ṭaḥṭāwī non è mai casuale o superficiale. “La parola racchiude in sé la propria definizione”¹⁰⁸, come abbiamo visto per la parola *nāṭiqiyya* e per tutti i termini da lui usati e da noi analizzati.

Questa padronanza della propria lingua è anche sintomo della capacità di Ṭaḥṭāwī di comprendere e traslare concetti stranieri, ricreandoli nella propria cultura, secondo quella apertura della ragione conseguente a un atteggiamento autenticamente religioso come quello di chi è fedele alla propria *fiṭra* originale. Allo stesso tempo però il contenuto delle parole utilizzate da Rifa'a per la traduzione dei concetti francesi sarà inevitabilmente diverso dal loro contenuto originario: arricchito dei valori della cultura arabo-musulmana ed inevitabilmente privato del semantismo originario di matrice europea.

¹⁰⁸ “La parola araba «uomo» (*insān*) è derivata da una radice che racchiude l'idea di associazione, di socievolezza, cosa che dimostrerebbe come, nella concezione araba, l'uomo sia un essere sociale per la sua stessa natura. La parola racchiude in sé la propria definizione, tanto che si potrebbe dire *al-insān insān* «l'uomo è *insān*», invece di dire è «un essere sociale»” (ivi). Ricordiamo come Ṭaḥṭāwī traduce il titolo de *Le contrat social* di Rousseau: *'Aqd al-ta'annus wa-l-iğtimā'i al-insāniyy* (cfr. cap. II della tesi, traduzione del capitolo sulle letture parigine).

<i>Cap. IX: Linguaggio e fiṭra nella riflessione di Rifā‘a: l’influsso di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy</i>	240
1. Al-nāṭiqiyya (la facoltà della parola)	240
1.1. <i>Al-nāṭiqiyya, inscritta nell’origine de al-fiṭra umana</i>	241
1.2. <i>Al-insān al-ḥayawān al-nāṭiq</i>	246
1.3. <i>Motivi della scelta della parola al-nāṭiqiyya</i>	248
2. Riflessioni sulle lingue nel Taḥlīs: lingua francese e lingua araba	252
2.1. <i>Nuova consapevolezza di Ṭaḥṭāwī</i>	252
2.2. <i>La scienza è malaka</i>	254
2.3. <i>Un principio di Silvestre de Sacy</i>	256
3. Tutte le lingue sono fiṭriyya	260
3.1. <i>Ṭaḥṭāwī e la tradizione araba</i>	262
3.2. <i>Dinamiche del linguaggio e dinamiche della conoscenza</i>	267
4. La lingua come manifestazione della fiṭra.	271
4.1. <i>Lo stretto nesso fra lingua e cultura</i>	272
4.2. <i>L’eccellenza dell’arabo</i>	274
4.3. <i>La decisiva influenza di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy</i>	278
5. Conclusione	294