

CAP. X. Fra “fiṭra” e “Nature”. Esempi di concetti arabo-musulmani traslati dalla moderna cultura francese: loro fondamenti musulmani nella lingua di arrivo ed europei nella lingua di origine.

Ṭaḥṭāwī prese coscienza profonda del valore “metafisico” di *fiṭra*, nucleo concettuale fondante la sua identità arabo musulmana, riconoscendolo essere alla radice di ogni moto ed esperienza veramente umana, sia essa arabo-musulmana sia straniera ed esteriormente estranea all’Islām. Ciò permise a Ṭaḥṭāwī di comprendere e traslare nella propria cultura il patrimonio concettuale scoperto nella cultura francese.

Il concetto di *fiṭra* però, benché “metafisico” e “universale”, allo stesso tempo si poneva alla radice di una religione rivelata storicamente, l’Islām, e si identificava con la sua fede. Pertanto con la traslazione si attribuiva una nuova radice, e quindi un nuovo contenuto, ai concetti originalmente non arabi e musulmani, inevitabilmente privati delle loro originarie radici culturali europee.

In questo capitolo esamineremo i diversi contenuti concettuali sottesi a parole francesi e alle corrispondenti parole arabo-musulmane. A tal fine cercheremo di individuare un nucleo concettuale francese di analogo valore “metafisico” a quello di *fiṭra*. L’incontro fra le due culture infatti per Ṭaḥṭāwī avvenne a questo livello che, tenendo presente l’insegnamento di Silvestre de Sacy, possiamo definire “metafisico”. Ci serviremo per mettere a fuoco questo nucleo concettuale francese della testimonianza diretta di Louis-Marie Antoine Macarel, un insegnante francese degli studenti della missione egiziana.

1. *Nature: un nucleo concettuale “metafisico” francese. La testimonianza di Macarel*

Uno dei più importanti pubblicisti francesi del primo Ottocento, Louis-Marie Antoine Macarel (1790-1851)¹, professore di diritto e Consigliere di Stato, ci offre una testimonianza assai significativa per comprendere sia l’atteggiamento metodologico dei *savants* francesi nella loro non facile opera di insegnamento agli studenti egiziani, sia la scoperta più profonda di nuclei fondanti la propria cultura moderna francese che seguì per loro da questa esperienza didattica. Nel 1828 Macarel fu invitato da Jomard a tenere il corso di diritto politico per la specializzazione di alcuni degli studenti destinati da Muḥammad ‘Alī alle funzioni dell’amministrazione civile e della diplomazia². Ṭaḥṭāwī, destinato a specializzarsi in traduzione, non fu fra questi studenti, anche se è certo che egli continuò ad approfondire la conoscenza di tutte le scienze (che avrebbe dovuto tradurre) e in particolare della scienza del diritto ricevendo lezioni con contenuti non dissimili da quelle impartite dal Macarel.

Macarel insegnò ai giovani di Muḥammad ‘Alī dal 1828 alla fine del 1831, pubblicando poi nel 1833 un volume in cui raccolse e riordinò le lezioni impartite. Questo volume, *Éléments de droit politique*³, ebbe molto successo in Europa e fu presto tradotto in molte lingue europee⁴. Esso infatti può considerarsi la prima opera francese con intento divulgativo che fornisce le nozioni fondamentali del *droit politique*. Nella *Préface* e soprattutto nell’*Appendice* (relazione sul suo insegnamento ai giovani egiziani) dell’opera Macarel spiega come questa nacque.

¹ Notizie su Macarel in LUIGI LACCHÈ, *L’espropriazione per pubblica utilità*, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 97-98. Macarel, *adjoin*t di De Gérando nella Facoltà parigina di Diritto al tempo del corso ai giovani egiziani, gli subentrò come titolare della cattedra di diritto amministrativo dal 1842. Conosciuto come colui che diede al diritto amministrativo la forma di una scienza moderna, pervenne ad esiti scientifici rilevanti e sistematici nel suo *Cours de droit administratif professé à la Faculté de droit de Paris*, Thorel, Paris, 1844-1846.

² ANWAR LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 45.

³ LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, Nève Libraire de la Cour de Cassation, Paris, 1833.

⁴ In Italia ricordiamo una traduzione dal titolo *Elementi di diritto politico* del 1840 edita a Teramo (Tip. Marsili) e una con lo stesso titolo del 1848 (Tip. Luigi Banzoli) a Napoli.

Egli, investito del compito di formare questi giovani “à la civilisation européenne”, ebbe molto a riflettere non solamente sulla effettiva possibilità di ciò, ma ancora “sur son mode et son étendue”. Macarel cercò un testo elementare che servisse da base al suo insegnamento, poiché gli studenti erano (almeno nel 1828) ancora non familiari alla lingua francese e assolutamente estranei alle “abstractions des sciences morales et politiques”. Fu allora che si rese conto – giacché tale testo non esisteva – che fino a quel momento in Francia il diritto politico era stato concepito come una scienza per uomini di Stato e non per essere divulgata. Perciò, sull’esempio dell’opera di Burlamaqui *Éléments de droit naturel*⁵, riunì le nozioni fondamentali della sua materia, estrapolandole dagli autori più importanti che ne avevano scritto, dando loro un ordine metodico.

Il resoconto della sua esperienza di insegnante ai giovani mediorientali è una testimonianza del travaglio intellettuale e della maggior presa di coscienza della propria cultura, e in particolare della scienza insegnata, cui fu costretto Macarel, cui seguì l’elaborazione di un testo, gli *Éléments de droit politique*, che è alla base del moderno insegnamento della scienza politica in Europa⁶.

Riportiamo la testimonianza del Macarel⁷ onde cogliere i modi con cui furono trasmessi i concetti della *civilisation européenne* ai giovani mediorientali e allo stesso tempo comprendere la dinamica che condusse alla chiarificazione di questi concetti (che quindi non erano già ben definiti) cui fu costretto l’insegnante francese, molto utilmente per se stesso e per la propria cultura.

⁵ Come già Burlamaqui, Macarel riportava i pensieri senza citare direttamente le fonti e non sempre usava le espressioni originali impiegate dagli autori per esprimere i loro concetti, in quanto mirava inizialmente a preparare delle lezioni per l’utilità degli studenti e non un testo per la pubblicazione. Scrisse poi nella bibliografia generale le sue referenze.

⁶ L’intero corso tenuto da Macarel ha i tratti di un corso – diremmo oggi – di scienze politiche: diritto naturale, delle genti, diritto pubblico, statistica generale, amministrazione generale, economia. Il testo si presenta come un trattato di diritto costituzionale, con elementi di diritto amministrativo e di procedura penale. Riguarda fundamentalmente gli istituti essenziali del regime rappresentativo.

⁷ LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., *Appendice A*, pp. 501-509.

“Le 10 Avril 1828, M. Jomard, membre de l’Institut, directeur des études des jeunes gens de la mission égyptienne, me remit six élèves pour être initiés, suivant l’intention de leur gouvernement, à la connaissance des règles de l’administration civile et de la diplomatie. Ces élèves étaient MM. Le Muhurdar Abdi-Effendi, un des chefs de la mission, Stephan-Effendi, Artyn-Effendi, Chosrew-Effendi, frère d’Artyn, Selim-Effendi, et Hosrof-Mohammed.

Quoique tous eussent été élevés en Egypte, ces jeunes gens n’avaient ni la même origine ni la même éducation première. Trois étaient Constantinopolitains, deux Géorgiens, un Anatolien, trois étaient mahométans, deux chrétiens catholiques, un était arménien. Deux avaient fait partie du corps des mamelucks, deux avaient vécu quelques années dans l’esclavage; leur âge à tous était différent, il variait depuis vingt jusqu’à trente-un ans. Ils étaient en France depuis environ deux ans, et avaient été occupés, dans diverses pensions de la capitale, à l’étude de la langue française, des mathématiques et du dessin.

Plus tard, un nouvel élève, Emyn-Effendi, frère de Hosrof-Mohammed, comme lui Géorgien, comme lui sorti du corps des mamelucks, et en dernier lieu secrétaire d’un des ministres de la guerre de Méhémet-Aly, a été admis dans la section d’administration civile.

Voici le plan d’études que j’ai cru devoir arrêter pour mes élèves.

La tâche était immense et d’une extrême difficulté!

Comment, en peu de temps, initier aux secrets de notre civilisation européenne, et de l’ordre de nos sociétés politiques, des esprits si neufs et si pleins de préjugés à la fois!

Je pensai qu’il est impossible de devenir un bon administrateur et un homme d’état, si, d’abord, on n’étudie pas l’homme en lui-même, sa nature, ses penchants, ses devoirs envers Dieu, envers lui-même, envers

les autres; car c'est *sur* l'homme, *par* l'homme et *pour* son bonheur, que s'exerce partout la fonction de l'administrateur. De là l'étude nécessaire de la philosophie morale, ou autrement du DROIT NATUREL.

2. Si l'on ne s'attache pas à connaître les règles naturelles qui régissent les relations des diverses nations entre elles; de là l'étude du DROIT DES GENS.

3. Si l'on ne s'efforce pas de savoir comment se constituent les sociétés civiles et les diverses formes de leur gouvernement ; de là l'étude du DROIT PUBLIC GÉNÉRAL.

4. Si l'on ne cherche pas à connaître, avec soin, les règles qui président à la formation, à la distribution, à la consommation des richesses des nations ; de là l'étude de L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

5. Si l'on ne se pénètre pas de la nécessité de connaître, avec toute l'exactitude possible, les éléments matériels et moraux de la puissance des nations, et par conséquent si l'on n'apprend pas les règles qui doivent présider à cette recherche; de là l'étude de la STATISTIQUE GENERALE.

6. Enfin, si l'on n'arrive pas à l'intelligence exacte et parfaite des règles qui, dans toute société civile, doivent présider aux relations respectives des gouvernants et des gouvernés, et qui doivent avoir pour but de satisfaire à ces trois besoins généraux : subsistance publique, instruction publique, sûreté générale; de là l'étude approfondie de l'ADMINISTRATION GENERALE.

La réunion de ces six branches de connaissances humaines forme ce que j'appelle la *science sociale*.

Je développai ces idées dans un discours préliminaire, espèce de programme où ce vaste plan fut déroulé. Mon enseignement, commencé le 10 Avril 1828, a été terminé avec le mois de Novembre 1831; c'est-à-

dire qu'il a embrassé un espace de quarante-trois mois, pendant lesquels le travail a été ainsi réparti:

Droit naturel, trois mois

Droit des gens, deux mois

Droit public, trois mois et demi

Économie politique, deux mois et demi,

Statistique, deux mois

Administration, vingt et un mois.

En tout trente-quatre mois, ou près de trois années entières. Les vacances nécessaires au professeur pour se reposer et recueillir ou coordonner ses matériaux sur un enseignement si nouveau par son étendue et pour quelques-unes de ses parties, le temps indispensables pour les préparation d'examen et les cours administratives (sur lesquelles on trouvera plus bas quelques détails) ont absorbé les neuf autres mois qui complètent le total de l'espace qui s'est écoulé d'Avril 1828 à Novembre 1831.

Je demande ici la permission d'ajouter des détails qui paraîtront peut-être dignes de quelque attention, parce qu'il n'est pas sans intérêt de montrer comment j'ai pu arriver à façonner à la civilisation européenne des hommes qui en étaient si éloignés! N'est-ce pas là une espèce de création morale qu'il est curieux de suivre dans ses principaux développements?

Lorsque je reçus mes six premiers élèves, ils avaient déjà séjourné en France, pour la plupart, environ deux années. Mais ils étaient encore fort peu familiarisés avec notre langue. Pour texte de mon enseignement du *Droit naturel*, j'ai été obligé de prendre un livre imprimé (Burlamaqui), d'en lire chaque phrase à haute voix, puis de la reprendre, en expliquant

le sens des mots les moins usuels; après quoi il me fallait encore commenter, développer, rectifier, justifier la pensée de l'auteur.

Il m'a été nécessaire de faire le même travail sur Félice⁸, pour l'étude du *Droit des gens*.

Quand vint le tour du *Droit public*, mes élèves étaient heureusement assez avancés dans l'intelligence de la langue française pour n'avoir plus besoin de tenir un texte sous leurs yeux. Et d'ailleurs, comment aurais-je pu le leur procurer? Il n'existe, en français, nul traité véritablement élémentaire de cette science; il me fallait donc en composer un tout exprès; je m'y suis appliqué: ce celui qui précède cette note; et ma préface explique la manière dont j'ai procédé à sa rédaction.

Je n'avais pas la même embarras pour l'*économie politique*: les traités abondaient; il ne fallait que choisir; et la science était si difficile, surtout pour les esprits que j'avais à façonner, que je n'hésitai pas un seul instant sur le parti que je devais prendre. Un livre clair et succinct venait de paraître; c'était celui de M. Droz; je le mis sous leur yeux; et si je ne me bornai pas à ce qui s'y trouvait, je le pris du moins pour texte de mes leçons; et pour les développements, je m'aidai des ouvrages de Smith, Sismondi, Ganilh, Destutt de Tracy, Malthus, Storch, Skarbek, Dunoyer, Mill, Blanqui, et surtout du cours complet de M. J.B. Say.

Pour les principes généraux de la *Statistique*, la position du professeur était plus pénible encore que pour l'enseignement du droit public. Ici il y avait absence complète de livres élémentaires, ou plutôt de livres quelconques traitant de la science en elle-même. Nous possédons, il est vrai, des statistiques partielles, dont plusieurs sont vantées à juste titre; mais nous n'avons pas d'ouvrage sur la statistique en général; et pour le dire en passant, les bases elles-mêmes de cette science ne sont pas encore

⁸ FORTUNATO BARTOLOMEO DE FELICE, *Leçons de droit de la nature et des gens, par M. le professeur de Félice*, Yverdon, Paris, 1817.

bien assises; ses éléments sont encore incertains. Il m'a donc fallu tenter un essai sur une route si nouvelle et si pleine d'obscurités. J'ai posé quelques règles générales sur l'objet de cette science, son utilité, les faits qu'elle doit se proposer de reconnaître, et les meilleurs moyens d'y parvenir. Enfin, pour offrir à mes élèves la pratique à côté de la théorie, je leur ai, dans ce petit traité spécial, tracé brièvement la statistique de l'Egypte et de la France.

Mais c'est pour l'enseignement de l'Administration générale que m'attendait la tâche plus rude, et qu'il m'a fallu faire des efforts de plus longue haleine! Là non plus, je n'avais point de guide : des matériaux du plus grand prix étaient, il est vrai, sous mes mains, mais tout l'édifice était à construire; j'y ai consacré deux années entières, et mon travail offre la matière de près de 5 volumes in -8°! ...

Comme c'était là le but et l'objet principal de nos études, j'ai donné plus de développement à l'enseignement de cette science, et j'ai en très souvent la douce certitude que mes leçons étaient écoutées avec soin, et retenues avec quelques succès.

Il y a plus: je tenais à l'exécution d'un plan que je crois avoir seul accomplie; elle devait laisser des traces profondes dans la mémoire des mes jeunes Africains; elle avait l'immense avantage de leur faire voir, à l'instant même, l'application des théories que je leur enseignais ... Ils ont visité avec moi, à Paris ou dans un rayon de six lieues, presque tous les établissements d'utilité publique entretenus ou protégés par l'état. J'avais obtenu du gouvernement toutes les autorisations nécessaires; et comme nous étions, partout, accueillis avec une politesse exquise et une parfaite cordialité, ces courses administratives leur plaisaient au plus haut degré. Quelle estime pour la France elles leur ont inspiré! Qu'ils avaient d'admiration pour la grandeur et l'utilité de nos institutions!

Dans les entretiens que j'établissais, au retour, pour les forcer à recueillir leurs souvenirs, j'ai vu plus d'une fois ces esprits, si calmes d'ordinaire, saisir d'enthousiasme pour ce qu'ils venaient de voir; et je me suis souvent convaincu qu'aucun détail important n'avait échappé au regard observateur du plus grand nombre d'entre eux.

C'est donc ici une de choses les plus utiles que je crois avoir faites pour mes chers élèves: c'est un complément nécessaire de toute éducation politique et administrative qui serait largement conçue et fermement exécutée.

Voici maintenant quelques détails sur le mécanisme de mon enseignement en lui-même.

Durant mes trois années de professorat, j'ai constamment donné trois leçons par semaine; chaque leçon durait au moins une heure et demie, et quelquefois deux heures et demi. La première partie était consacrée à résumer brièvement la leçon précédente, la seconde à expliquer des matières nouvelles, la dernière partie était ainsi employée: j'apportais, chaque jour, une série de questions (de dix à vingt) qui résumaient la leçon en masse et signalaient ses points capitaux; je les lisais et je m'attachais à les résoudre avec précision et clarté; et pour m'assurer si ma leçon avait été bien comprise, j'interrogeais circulairement mes élèves, en leur faisant résoudre, à leur tour, les questions ainsi posées.

Chacun d'eux était, en outre, tenu de rédiger par écrit la solution à donner sur ces questions; et c'est dans l'intervalle de nos séances qu'ils se livraient à ce travail, avec le secours des notes qu'ils ne manquaient pas de prendre durant ma leçon orale. Ces rédactions m'étaient remises au commencement de la leçon suivante, et je les leur rendais bientôt avec mes corrections et mes observations écrites. Le seul cours d'administration générale n'a pas embrassé moins de trois mille

questions principales; il est donc facile de se faire une idée de l'immensité des travaux auxquels nous nous sommes livrés.

Ce ne pas tout; j'eus la crainte de n'obtenir que des résultats insuffisants par les interrogations abrégées qui se faisaient à la fin de chaque séance, et les solutions écrites que ces jeunes gens me remettaient ; je voulais que chaque leçon laissât sa trace, et je ne tardai pas à consacrer, chaque semaine, une séance entière à l'examen de mes élèves, sur toutes les matières enseignées dans les leçons précédentes. J'ai trouvé ainsi le moyen de représenter à leur esprit cinq fois les mêmes objets de leurs études successives, savoir: par la leçon même, le résumé qui la suivait, les interrogations finales, les rédactions écrites, et les examens hebdomadaires. Ces exercices sans doute étaient bien multipliés; mais comme ils étaient distincts par la forme, je ne me suis pas aperçu que l'esprit de mes élèves en fût fatigué.

Je prie qu'on veuille bien excuser la minutie et l'aridité de ces détails; mais j'ai pensé que, dans un enseignement si neuf, il pourrait être utile d'exposer jusq'au mécanisme au moyen duquel il m'a semblé que je pouvais parvenir à captiver l'attention et occuper fortement l'esprit de mes auditeurs.

Puissent mes soins porter un jour leurs fruits! L'Egypte victorieuse, après avoir consolidé son indépendance par la force des armes, sentira sans doute la nécessité de donner à son organisation intérieure quelques-unes des garanties sans lesquelles il n'est point d'empire assuré ni de prospérité durable! Mes jeunes élèves peuvent maintenant offrir à leur pays le tribut de leurs études; ils ont quitté la France au mois de janvier 1832, après avoir assisté, dans Paris même, à la grande révolution de 1830! ...

Pour quelques-uns des jeunes égyptiens restés en France, mon enseignement à été repris, dans son ensemble et sur les mêmes bases, par M. Boulatignier, mon disciple et mon ami”.

Abbiamo riportato integralmente questo documento, in quanto anche noi, come il suo autore, riteniamo interessante conoscere nei dettagli come avvenne l’insegnamento delle scienze francesi ai giovani egiziani. Per prima cosa appare che l’insegnante francese fu costretto ad interrogarsi su come comunicare la *civilisation européenne* ad uomini di un’altra cultura. Egli prese pertanto coscienza di un punto nucleare attorno cui si costruiva il sistema di discipline da trasmettere che costituivano la *science sociale*. Tale nucleo fu individuato nel *droit naturel*⁹, fondamento da cui dipendevano le altre discipline. Macarel si trovò poi nella necessità di dare forma alle discipline insegnate, chiarendone gli elementi fondamentali. Ebbe modo pertanto di accorgersi di incertezze e oscurità ancora presenti in materie come la Statistica e la mancanza di una trattazione in quanto scienza per il Diritto pubblico, per cui approntò il suo manuale.

Senza dubbio colpisce la capacità del Macarel di mettere in discussione criticamente la propria cultura, avvertendo ciò come momento necessario e decisivo all’interno di un’autentica dinamica di comunicazione interculturale, che costringe il comunicatore a una nuova presa di coscienza della propria cultura. Nella *Préface*, che non abbiamo riprodotto, egli spiega che le scienze da lui insegnate non intendevano essere un modello straniero da imporre ai giovani mediorientali, ma elementi fondamentali che gli allievi avrebbero rielaborato e assimilato tenendo conto della realtà e della specificità culturale egiziana.

⁹ “Je pensai qu’il est impossible de devenir un bon administrateur et un homme d’état, si, d’abord, on n’étudie pas l’homme en lui-même, sa nature, ses penchants, ses devoirs envers Dieu, envers lui-même, envers les autres; car c’est *sur* l’homme, *par* l’homme et *pour* son bonheur, que s’exerce partout la fonction de l’administrateur. De là l’étude nécessaire de la philosophie morale, ou autrement du DROIT NATUREL”.

Macarel fece esperienza di una *espèce de création* della nuova persona dei suoi studenti¹⁰, che sicuramente andò di pari passo con la “ri-creazione” delle scienze che insegnava (“*un enseignement si neuf*”), comprese più chiaramente a partire dal loro fondamento.

Inoltre l’esperienza di Macarel si contestualizzò in un quadro storico-politico di grandi cambiamenti, ai quali anche lui sentì la necessità di fare cenno, ricordando come i suoi studenti avessero personalmente assistito “dans Paris même, à la grande revolution de 1830” e come l’Egitto vittorioso stesse consolidando la sua indipendenza.

In sintesi ci sembrano due gli elementi da sottolineare: il primo, una situazione francese tutt’altro che stabilizzata, dal punto di vista sia istituzionale sia scientifico, dove la forma delle scienze moderne, e in particolare di quelle politiche, non era ancora ben definita, e non aveva carattere divulgativo; il secondo, l’individuazione, di fronte a uomini di un’altra cultura cui si doveva comunicare la propria cultura, di un nucleo attorno cui si costruiva la cultura moderna francese espresso dai fondamenti del *droit naturel*.

2. L’ambiguità delle moderne “abstractions des sciences morales et politiques”.

Ai due sottolineati elementi (una situazione magmatica e *in fieri*, un nucleo culturale fondante) ne aggiungiamo un altro che Macarel esprime nella sua *Préface*: i giovani egiziani erano assolutamente estranei alle europee “abstractions des sciences morales et politiques”.

¹⁰ “Il n’est pas sans intérêt de montrer comment j’ai pu arriver à façonner à la civilisation européenne des hommes qui en étaient si éloignés! N’est-ce pas là une espèce de création morale...?”.

Le “abstractions” sono un tratto costante della moderna cultura francese. Esse hanno in sé, insieme alla capacità di fornire esaurienti spiegazioni dei fenomeni e delle dinamiche umane, un forte potenziale di ambiguità semantica.

Per esempio Macarel nel suo libro, nella parte sulle “Sociétés civiles” (titolo I, cap. I) scriveva:

“Il y a deux espèces des sociétés: l’une naturelle, et l’autre civile ou politique. La première sort toute formée des mains de la nature; il est facile, en effet, de reconnaître que l’homme est essentiellement sociable, et que c’est cette espèce de société qui le distingue de toutes les autres créatures. La seconde est une société plus parfaite; elle est le fait de l’homme, quoiqu’elle ait sa racine dans le coeur humain.

Une société civile est une réunion d’individus ayant des droits nécessaires qu’ils tiennent de la nature, et d’autres droits qui sont déterminés par les conventions qu’ils ont faites entre eux, mais qui doivent toujours avoir les premiers pour base”¹¹.

Di fatto la definizione di società civile del Macarel rimaneva in parte ambigua: la società civile era radicata nel cuore dell’uomo e aveva le stesse basi di quella naturale di cui era una struttura più complessa ed evoluta (*plus parfaite*), dove ai diritti naturali si aggiungevano quelli stabiliti per convenzione ma sempre sulla base dei primi. Essa non veniva definita in base alla sua realtà, anche dal punto di vista teorico, essenzialmente frutto di una storia e concepibile solo all’interno della storia. Questa definizione di “società civile” astratta, “più perfetta”, avulsa dalla sua contingenza storica, era difficilmente distinguibile da una “società naturale”, presentandosi come fondata sul moderno concetto di “Natura”.

¹¹ LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., p. 4.

3. Il concetto di *état naturel* incontrato da Ṭaḥṭāwī per tramite di Burlamaqui

Il passaggio dallo stato di società naturale allo stato di società civile era un punto complesso della moderna riflessione filosofica europea almeno dai tempi del giusnaturalista Grozio (1583-1645), e l'idea del contratto sociale come determinante questo passaggio è il tema del noto libro, apprezzato da Ṭaḥṭāwī, di Rousseau, dove Grozio è appunto molto citato.

Altro autore, molto apprezzato da Ṭaḥṭāwī, che si era occupato del passaggio da società naturale a società civile era il ginevrino Jean Jacques Burlamaqui. Egli, oltre che come autore del libro *Éléments de droit naturel*, era conosciuto come autore del libro *Principes du droit de la nature et des gens et du droit public général*, che era stato edito, commentato e annotato da un altro giurista ginevrino, de Félice¹², che abbiamo visto citato dal Macarel. Originalmente l'opera era stata scritta in latino ed aveva per titolo *Institutiones juris naturae et gentium ex optimis scriptoribus Gothofredi, Grotii, Puddendorf, Gravinae, Heinecii et aliorum, ad usum cupidae legum juventutis singulis titulis institutionum juris civilis, et naturalis accomodatae auctore Joanne Burlemaquio*¹³.

Questo libro, come già il *Juris naturalis elementa* del 1754 (*Éléments de droit naturel*), era stato scritto per i corsi universitari, e citava le sue autorità solo nella bibliografia generale (e nel titolo) ma non nel testo, per finalità didattiche, come anche il libro del Macarel frutto delle lezioni ai giovani egiziani.

A partire da quanto Burlamaqui scrive negli *Éléments de droit naturel* (testo studiato con passione e poi tradotto da Ṭaḥṭāwī, traduzione inedita purtroppo andata persa) e conoscendo le sue fonti (le medesime dei *Principes du droit de la nature*), abbiamo cercato di riflettere intorno al concetto di *Nature* e di *état naturel*

¹² JEAN JACQUES BURLAMAQUI, *Principes du droit de la nature et des gens et du droit public général*, Nouvelle édition avec les additions et les notes du professeur Félice, 2 voll., Janet et Cotelle, Paris, 1821.

¹³ ID., *Institutiones juris naturae et gentium ex optimis scriptoribus Gothofredi, Grotii, Puddendorf, Gravinae, Heinecii et aliorum, ad usum cupidae legum juventutis singulis titulis institutionum juris civilis, et naturalis accomodatae auctore Joanne Burlemaquio*, Apud Frates Antonium et Cramer Philibert, Genevae, 1760.

de l'homme che i sapienti francesi, incontrando e comunicando con gli studenti egiziani, misero a fuoco e riconobbero essere alla base della *civilisation européenne*.

Scrive Burlamaqui (Parte I, Cap. II, *Des différens états de l'homme*)¹⁴:

“Ce n'est pas assez pour bien diriger l'homme de savoir ce qu'il est en lui-même, il faut de plus connoître ses différens états.

Les différens états de l'homme ne sont autre chose que la situation où il se trouve par rapporte aux êtres qui l'environnent, et les relations qui en résultent.

On peut distinguer ces différens états, en *états primitifs et originaires* et en *états accessoires ou adventifs*.

Les *états primitifs et originaires* sont ceux dans lesquels l'homme se trouve placé par la main même de Dieu, et indépendamment d'aucun fait humain.

Tel est premierement l' *état* de l'homme par rapport à Dieu, qui est un *état* d'une *dépendance absolue*, puisque c'est de ce premier Etre que l'homme tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites.

Un autre état primitif et originaire est celui où l'homme se trouve à l'égard des autres hommes, et cet état est un *état de société*. La *société* est l'union de plusieurs personnes pour leur avantage commun et pour leur bonheur.

Or il est bien évident que par la nature tous les hommes sont les uns à l'égard des autres dans un état de société, puisque Dieu lui-même les a

¹⁴ ID., *Éléments de droit naturel*, J. Vrin, Paris, 1981 (riproduzione anastatica ed. postuma di Losanna del 1783), Parte I, Cap. II, pp. 9-13.

tous placés sur la même terre, et qu'ils ne sauroient se passer des secours les uns des autres; cette société naturelle est d'ailleurs une société d'*égalité* et de *liberté*.

Un troisieme état primitif et originaire de l'homme est celui où il se trouve à l'égard des différens biens qui l'environnent et que la terre lui présente: à cet égard l'état de l'homme est un état de besoin et de nécessité auxquelles il ne sauroit satisfaire d'une maniere convenable que par le travail et par l'action.

Les *états accessoires et adventifs* sont ceux dans lesquels l'homme se trouve placé par son propre fait, ou en conséquence de quelque établissement humain.

Tel est, par exemple, l'*état de la famille* qui renferme plusieurs relations particulieres, come celle de mari et de femme, de pere, d'enfans et de frere, etc.

A ce sujet, on peut encore remarquer que l'*état* de l'homme à sa naissance, tant par rapport au corps que par rapport à l'ame, est un *état* d'une *entiere foiblesse*, de laquelle il ne sauroit se tirer sans le secours de ses parens et d'une bonne éducation.

Mais entre tous les états produits par le fait humain, il n'y en a point de plus considerable que l'*état civil* ou celui de la *Société civile*.

Le caractere essentiel de cette société, et qui la distingue de la société primitive dont nous avons parlé, *c'est la subordination* à une autorité souveraine, qui prend la place de l'*égalité* et de l'indépendance dans laquelle les hommes vivoient dans la société de nature.

[...]

Une derniere remarque générale sur cette matiere, et qui s'applique à tous les différens états dont nous avons parlé, *c'est* que la véritable

idée qu'il faut se faire de l' *état naturel de l'homme* est de le définir, *celui qui est conforme à la nature*.

Et comme la nature de l'homme consiste essentiellement dans la raison, il faut dire que l' *état naturel* de l'homme, à parler en général, n'est autre chose qu'un *état raisonnable*.

Aussi le terme d' *état naturel de l'homme* peut tout aussi bien convenir à un état produit par le fait humain, pourvu qu'il n'ait rien que de raisonnable, qu'à un *état primitif et originare*, et dans lequel l'homme se trouve placé par le mains de la *nature* même. Voilà ce que l'on peut dire sur la nature de l'homme et sur ses différens états”.

Abbiamo visto come per lo šayḥ Al-Ṭaḥṭāwī fosse possibile comprendere e tradurre gli *états primitifs et originaires* (“ceux dans lesquels l'homme se trouve placé par la main même de Dieu, et indépendamment d'aucun fait humain”) con *al-ḥāla al-ašliyya* ovvero con la condizione della *fiṭra* originale, atteggiamento naturalmente religioso¹⁵ che era fondamento di tutti gli altri stati più evoluti dell'uomo (compreso quello di *Société civile*). Egli sposò in pieno il discorso di Burlamaqui, traslandone però il fondamento (l' *état naturel de l'homme*) con un concetto musulmano (*al-ḥāla al-fiṭriyya*). L'uso della ragione coincideva per Burlamaqui nell'aderire al proprio *état naturel*, per Ṭaḥṭāwī alla propria *fiṭra* (il che implicava anche l'adesione alla fede secondo la cultura musulmana).

Anche nella definizione di *état naturel* di Burlamaqui è però ravvisabile quella potenziale ambiguità già vista per la definizione di *Société civile* in Macarel: egli diceva che l' *état naturel de l'homme* (*celui qui est conforme à la nature*) è sì “un *état primitif et originare*, et dans lequel l'homme se trouve placé par le mains de la *nature* même”, ma allo stesso tempo “peut tout aussi bien convenir à un état produit

¹⁵ “Tel est premierement l' *état* de l'homme par rapport à Dieu, qui est un *état* d'une *dépendance absolue*, puisque c'est de ce premier Etre que l'homme tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites”.

par le fait humain”. Nel discorso di Burlamaqui ne conseguivano infatti due diversi *droit naturel*: “un *droit naturel primitif*, ou premier, et un *droit naturel second*”. Scriveva il professore ginevrino:

“Le *droit naturel primitif*, ou premier, est celui qui découle immédiatement de la constitution primitive et originaire de l’homme telle que Dieu lui-même l’a établie, indépendamment d’aucun fait humain. Le *droit naturel second* est au contraire celui qui suppose quelque fait ou quelque établissement humain: l’état civil, par exemple, la propriété des biens, ecc. Et là-dessus il est aisé de sentir que ce droit naturel second n’est autre chose qu’une application des principes généraux du droit naturel aux differens états dans lesquelles l’homme se trouve par son fait propre”¹⁶.

Abbiamo detto che caratteristica del discorso moderno occidentale è l’astrazione. L’*état naturel de l’homme* (fondamento del discorso giuridico e sociale di Burlamaqui) era in effetti una categoria astratta da ricondursi all’evoluzione della speculazione filosofica avvenuta in Europa tra la seconda metà del Seicento e il secolo successivo: era fondata sulla dimensione “cartesiana” ancora prima che sul concetto di ragione proprio degli illuministi. In Europa la principale via per l’astrazione passò attraverso il giusrazionalismo di cui Burlamaqui fu un erede: in Germania Pufendorf, Thomasius e Leibniz, in Francia Jean Domat e J. Pothier.

Non si può comprendere il discorso di Burlamaqui sugli *états primitifs et originaires* e *états accessoires ou adventifs* (ovvero sul rapporto fra l’*état naturel* e la *Société civile*) senza riferirsi alle teorie contrattualistiche formulate da Grozio. Qui si era compiuta una delle più grandi rivoluzioni concettuali dell’Occidente; il concetto di Natura (e di diritto naturale), intesa come il “primordiale e originale”, cioè il non-costruito, il non-istituito, stava ben al centro di questa nuova riflessione,

¹⁶ *Ibid.*, Parte I, Cap. V, p. 27.

rivestendo un ruolo straordinario nella fase di rottura (plurisecolare) dell'ordine mentale medievale; al tempo stesso l'origine "astratta" del concetto di *società naturale* (quasi un *non luogo* che doveva prefigurare una società civile futura) influì molto nei secoli successivi su una delle dimensioni dialettiche più rilevanti della storia europea, ovvero lo scarto fortissimo tra ciò che è astratto, razionale, formale (tutti gli uomini sono eguali di fronte alla legge) e ciò che è concreto, materiale, storico (gli uomini sono in concreto, nella storia, molto diversi tra loro)¹⁷.

Ricostruire in modo sintetico la storia di questo mutamento filosofico imperniato sul concetto di *Nature* può aiutarci a comprendere come si è formato tale forte scarto fra due dimensioni (astratto / concreto) che acquisisce un ruolo fondamentale nella storia culturale europea.

La storia filosofica del termine *Natura* in Occidente è molto lunga e complessa¹⁸: esso, recuperato dal mondo classico, si colloca a pieno nel contesto religioso cristiano. L'opera di Dante Alighieri (colui che Thomas S. Eliot considerava il più "universale" ed "europeo" fra i poeti¹⁹) può esserci utile punto di riferimento per iniziare a delineare il tracciato di questa storia. Per quanto il concetto di *Natura* in

¹⁷ Sono pervenuto a questa sintesi dopo alcuni dialoghi con lo storico del diritto moderno Prof. Luigi Lacchè, Direttore dell'Istituto di Studi Storici dell'Università di Macerata.

¹⁸ Rinviamo per un approfondimento di quanto sinteticamente scriviamo sulla storia del concetto di *Natura* nella cultura occidentale a ROBERT LENOBLE, *Per una storia dell'idea di Natura*, Guida, Napoli, 1974.

¹⁹ THOMAS STEARN ELIOT, *Dante*, in *Opere 1904-1939*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano, 2001, pp. 826-829. Eliot diceva che aveva potuto leggere "con facilità" l'opera di Dante nella sua lingua italiana originale, in quanto prodotto del latino, lingua universale della cultura europea. "La varietà dell'italiano del tardo medioevo – scriveva Eliot – era ancora assai vicina a quella del latino, come espressione letteraria, tanto è vero che uomini come Dante, che ne facevano uso, venivano istruiti in latino medievale in filosofia come in tutte le materie astratte. [...] Quando si legge la moderna filosofia, in inglese, francese, tedesco o italiano, si è colpiti da differenziazioni di pensiero nazionali o razziali: le lingue moderne tendono a separare il pensiero astratto (la matematica è oggi l'unica lingua universale); ma il latino medievale tendeva invece a presentarsi come veicolo di pensiero quando uomini di razza e di terra diversa si trovavano riuniti. Un certo carattere di questa lingua universale mi sembra appartenga alla parlata fiorentina di Dante, e la localizzazione (la parlata di Firenze) sembra addirittura che sottolinei l'universalità, poiché esclude il moderno concetto di divisione nazionale. Per gustare la poesia francese o tedesca penso si debba avere una certa simpatia con la mentalità francese o tedesca. Dante, pur essendo un italiano e un uomo di parte, è prima di tutto un europeo".

Dante sia filosoficamente complesso²⁰, dalla citazione dei seguenti versi del *Paradiso* (VIII, 142-144) possiamo desumerne una sintetica spiegazione:

“E se ‘l mondo la giù ponesse mente / al fondamento che natura pone,
/ seguendo lui, avria bona la gente”.

Per Dante ogni essere “ha il suo speziale amore” (*Convivio*, III, III, 2). Ciò è la causa dell’aspetto dinamico dell’essere, manifestato dall’amore; aspetto che è presente nella natura intesa aristotelicamente come “principium alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens” (*Phys.*, II, 1, 192b). Nello svolgersi dei suoi processi la natura opera come un principio di ordine generale, entro il quale ogni evento naturale “diviene” e si compie secondo una graduale esplicitazione dalla potenza all’atto. Il *fondamento* del verso 143 della terzina citata è “l’inclinazione innata posta nell’animo umano dalla natura” che contiene già – anche se in potenza – la norma del suo proprio sviluppo. Assecondare e seguire tale sviluppo significa a un tempo rispettare l’ordine naturale e conseguire il suo fine che, in quanto stabilito da Dio, è di per sé il Bene. A ciò va ricondotto il discorso sulla “*bona natura*” umana, cioè quello stato naturale di perfezione dell’essenza dell’uomo che partendo dal “naturale appetito” al bene “che de la divina Grazia surge” in noi e che è simile a quello che “pur da natura nudamente viene” (*Convivio*, IV, XXII, 5), induce per gradi alla beatitudine terrena o perfetta attuazione della natura umana²¹.

Il discorso di Dante ha molti punti di contatto con quello di Ṭaḥṭāwī (anche esso rispondente ad una visione sinceramente religiosa²²), ma si distingue per il ruolo

²⁰ Secondo l’*Enciclopedia Dantesca* si posso distinguere almeno tre fondamentali accezioni di “Natura”: quale Idea nella mente di Dio, quale strumento nel cielo (di Dio), quale sinolo di materia e forma nel mondo sub-lunare. Cfr. ENZO VOLPINI, *Natura*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1973, vol. IV, p. 14.

²¹ *Ibid.*, pp. 14-17.

²² Il “fondamento” dantesco abbiamo visto è traducibile come *al-aṣl* e la “buona natura” con *al-fiṭra al-salīma*.

fondamentale svolto dalla Grazia divina, necessaria a compiere la natura umana originalmente ferita, secondo la concezione cristiana medievale.

Il rapporto fra Natura e Grazia, fra la forma naturale dell'esperienza umana ed intervento divino, è centrale in autori cristiani come Tertulliano, Agostino, Tommaso d'Aquino. Questo ultimo asserisce che la Grazia completa la Natura (la ragione naturale).

Con la riforma protestante del secolo XVI l'armonia fra Natura (e ragione naturale) e Grazia, propria della visione tomista, venne molto perturbata: vi fu una sorta di rottura a vantaggio della Grazia.

Parallelamente vi fu una secolarizzazione progressiva del concetto di Natura con Spinoza, fino alla formulazione del diritto naturale nel '600 con Grozio. La Natura non è separata da una dimensione religiosa, ma è sempre più indipendente da ogni idea di religione rivelata storicamente. Con Giordano Bruno questo è evidente: in lui il concetto di Natura subisce una secolarizzazione "mistica", che arriva al Panteismo.

Vi è stata perciò un'evoluzione notevole da Tommaso e Dante ai giusnaturalisti del '600. In Tommaso erano due idee di Natura: la prima descrivente "lo stato di natura" prima del peccato originale, l'altra descrivente la condizione ferita dopo il peccato. Descartes stabilisce una nuova unica idea "astratta", "metafisica", di Natura, traendo le conseguenze dall'idea di "Dio" come "infinito". "La Natura è l'autofunzionamento delle leggi che derivano dall'idea di infinito"²³; l'idea di "infinito" in questione ha origine in Giordano Bruno che parla di una "infinità del Mondo" (e di una "pluralità dei mondi possibili"), secondo una visione panteista, che diverge dalle concezioni della mentalità cristiana medievale cattolica e ortodossa.

Con l'Illuminismo si ha un concetto di Natura totalmente separato dalla religione rivelata, pienamente conseguente la visione cartesiana. Di fatto è un superamento

²³ Così scrive Merleau-Ponty sintetizzando il pensiero di Descartes: cfr. MAURICE MERLEAU-PONTY, *La Natura, Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1966, pp. 9-27, in particolare p. 10.

della concezione tomista con una nuova categoria “metafisica” e “astratta”, da cui l’uomo diverge non per il peccato originale, ma perché inserito in un contesto sociale “divergente” dal contesto naturale.

Gli arabi come Ṭaḥṭāwī che entrarono in contatto col mondo francese nel XIX secolo trovarono il concetto di *état naturel*, ma non erano assolutamente consapevoli della complessità storica che vi era dietro e degli slittamenti di senso avvenuti nei precedenti secoli.

Un’ulteriore nota sul piano linguistico si aggiunge alle considerazioni fatte. Essa ci fa cogliere, come attraverso uno spiraglio, la diversa radice che il concetto di natura ha originalmente nella mentalità occidentale e in quella araba. Sia la parola greca “*phisis*” che quella latina “*natura*” non hanno riferimenti religiosi nella loro radice, l’una viene da “crescere” (*phisis*), l’altra da “nascere” (*nascor*): sono termini che indicano un’azione dal basso, dalla terra. Mentre le parole arabe *tabī’a* e *fiṭra* indicano azioni che vengono dall’alto, dal Creatore, da Colui che “in-forma”.

In conclusione tutti i moderni concetti francesi, fondati sulla moderna categoria “metafisica” di *Nature*, pur conservando una dimensione “religiosa”, sono stati avulsi dalle radici storiche europee cristiane e medievali. I corrispondenti moderni concetti arabi, traslati dalla moderna cultura francese, sono fondati su un’analogia categoria metafisica, quella di *fiṭra*. Questa categoria araba però ha un valore metafisico diverso da quello “astratto” francese, in quanto esprime anche il nucleo fondante la fede di una religione rivelata storicamente, con una storia “concreta”.

Lo *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī si imbatté in una terminologia, apparentemente immediata e chiara, ma in realtà assai complessa e che aveva subito cambiamenti semantici notevoli nella civiltà europea nel corso dei secoli, e che ancora li subirà nel corso di tutto il XIX secolo. In particolare la terminologia francese della scienza politica e sociale, legata a una situazione *in fieri*. Trascurare questo aspetto, dando per

assodata la stabilità terminologica e la forma delle scienze nelle moderne società europee del XIX secolo, sarebbe un errore che impedirebbe la comprensione integrale di una certa ambiguità che risultò dalla traslazione compiuta da Ṭaḥṭāwī.

Vedremo adesso come un termine fondamentale della cultura francese è stato traslato in arabo da Ṭaḥṭāwī, dandogli una nuova radice mediante il concetto di *fiṭra*.

4. *Patrie* traslato con *Waṭan*

Alla parola francese *Patrie* sono dedicati molti studi in quanto espressione di un nucleo concettuale fondamentale della moderna cultura francese. Per questo presenteremo inizialmente, in traduzione italiana, un inno dedicato al *Waṭan* (parola con cui fu traslato il concetto di *Patrie*) composto da Ṭaḥṭāwī e pubblicato nel 1866 nelle pagine finali di un piccolo libretto intitolato *Muqaddima waṭaniyya miṣriyya*²⁴ (Premessa patriottica egiziana). Ṭaha Wādī, che ha ripubblicato questo testo nella sua raccolta degli scritti poetici di Ṭaḥṭāwī²⁵, introducendolo, osserva che per questa canzone si è usato il metro del *mutadārik*, tipico delle marce militari, per avere un ritmo veloce ed agile appropriato al canto patriottico. Il ritmo è garantito dalla ripetizione della prima strofa (*maḍhab*), che intervalla le strofe (*dawr*) di regolare forma *rubā'iyā*²⁶. Inoltre Ṭaha Wādī osserva che l'espressione poetica di Ṭaḥṭāwī è "tradizionale", sia per forma sia per significato: le parole non hanno secondi sensi e i loro significati sono quelli comunemente intesi (non si allontanano da quelli scritti nel dizionario); la struttura rivela un'attenzione maggiore all'ordine della composizione che all'aspetto artistico, cioè si mira piuttosto alla perfezione della costruzione scrivendo frasi ordinate, piuttosto che a

²⁴ RIFĀ' A RĀFI' AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Muqaddima waṭaniyya miṣriyya*, Būlāq, 1283/1866. Ṭaḥṭāwī nel 1841 aveva tradotto e pubblicato gli inni patriottici francesi *La Marseillaise* e *La Parisienne* (inno rivoluzionario scritto durante la rivoluzione del luglio 1830). Ma è soprattutto dopo il 1854, sotto i regni di Sa'īd e di Ismā'īl che egli scriverà poemi patriottici (cfr. Cfr. DELANOUE¹, vol. II, pp. 624-630).

²⁵ ṬAḤA WĀDĪ, pp. 113-117.

²⁶ "Quartina".

effetti stilistici ottenuti anticipando, posticipando o sottintendendo elementi della frase.

“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 da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Tutti alla Patria appartengono,
i suoi luoghi di scienza sono padre e madre;
ha una strada questa giusta stima:
colui che ama è dominato da questo commosso sentire.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Quando la trovarono casa in cui erano protetti,
si legarono ad essa, non ruppero il legame con la loro origine di
sangue,
la presero come asilo di pace inviolabile,
per il cui riscatto si può dare anima e corpo.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Nel mondo la patria più eccelsa è l'Egitto,
la mano in alto in ogni tempo²⁷.
Quante volte vinse Persia e Siria,
e persiani e siriani si sottomisero?

“Dall'origine della *fiṭra* per l'uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c'è della Patria l'amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

E adesso si è elevata la sua Nazione,
la sua Autorità con *Ismā'īl*;
se si muove, vasto è il suo muoversi²⁸,
dalla terra dei Bizantini ad 'Aden.

“Dall'origine della *fiṭra* per l'uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c'è della Patria l'amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Per gli egiziani il tempo si è fatto gentile,
perché la loro Patria ha acquistato Onore;
tutti già danno riconoscimenti di lode
al Giuseppe d'Egitto del nostro tempo²⁹.

²⁷ “yaduhā ‘ulyā fī kull zaman”. L'espressione richiama un *ḥadīṭ* del Profeta: “al-yad al-‘ulyā ḥayr min al-yad al-sufā” (la mano alta è preferibile alla mano bassa). La mano in alto designa infatti l'atteggiamento del combattente che colpisce e del generoso che dona.

²⁸ Abbiamo tradotto *ṣawla* con “Autorità” e *ḡawla* con “il muoversi”. Dobbiamo segnalare che la vicinanza dei due termini rinvia al linguaggio guerresco: con l'espressione *ṣāla wa-ḡāla* si indica la prestanza e il coraggio del combattente che “assalta e ritorna all'attacco” senza dar tregua all'avversario.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Il Giuseppe³⁰ della nostra terra serviamo;
con piacere nell’anima lo eleggiamo a nostro arbitro.
La ricchezza dell’egiziano è divenuta pertanto il suo sangue
speso per l’onore della Patria.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Per essa l’occhio è pronto a dare la pupilla
l’anima il bene dei suoi tesori;
offrono, in ciò che le loro sembianze portano,
il più caro prezzo per acquistare l’altezza.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,

²⁹ Abbiamo così tradotto l’espressione *‘azīz al-‘aṣr al-mu’taman*: essa ci è sembrata un chiaro riferimento alla figura coranica di *Yūsuf*, due volte chiamato col titolo onorifico di *‘azīz* (cfr. *Sūrat Yūsuf*, vv. 78 e 88) della terra d’Egitto; inoltre *al-mu’taman* (colui a cui si è affidato qualcosa con fiducia) richiama la frase con cui il Re investe Giuseppe di autorità ed onore in terra d’Egitto per aver rivelato il significato del suo sogno e il ruolo di governatore che avrà in seguito: *Sūrat Yūsuf*, v. 52 «innaka al-yawm ladaynā makīn amīn» («da oggi resterai con noi, onorato e fidato»). Con l’espressione *‘azīz al-‘aṣr al-mu’taman* Ṭaḥṭāwī ha voluto indicare in Ismā‘īl un nuovo *Yūsuf*.

³⁰ Traduzione di *‘azīz* (cfr. nota precedente).

sia lode al Generoso di grazie largitore!”

I suoi sudditi onoratamente divennero felici,
perché le catene si spezzarono
le giunture dei nemici tremarono
e trovò serenità l’amico onesto.

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Rallegra gli occhi³¹ e gioisci,
o Egitto, dei tuoi governanti felici,
re di amore commovente per la gloria.
La gloria è lo stile di Ismā‘īl³².

“Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso,
dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore,
un dono largito da Dio Generoso,
sia lode al Generoso di grazie largitore!”

³¹ Con “Rallegra gli occhi” abbiamo tradotto l’espressione *Qarrī ‘ayn^{an}*, chiaro rinvio alle parole dette da Allāh a Mūsā riferendosi a sua madre, che avendolo abbandonato quando era infante nel Nilo se lo vide restituire salvo dalla figlia del Faraone per essere allattato: *Sūrat Ṭaha*, 40 «fa-raḡa‘nāka ilā ummika kay taqarra ‘aynuhā» (“Così ti restituimmo a tua madre, perché si rallegrassero i suoi occhi”); e alle parole riferite per la medesima circostanza in *Sūrat al-Qaṣaṣ*, 13 «fa-radadnāhu ilā ummihi kay taqarra ‘aynuhā» (“Lo restituimmo a sua madre perché si consolasse”). Sempre in *Sūrat al-Qaṣaṣ*, 9, la stessa espressione è usata dalla moglie del Faraone felice per aver trovato il piccolo Mūsā che adotterà: «Qurratu ‘aynⁱⁿ lī wa-laka» (“Consolazione degli occhi per me e per te”).

³² Nel testo Ismā‘īl è citato implicitamente mediante il nome *al-ḡasan* (il bello, il buono). Abbiamo esplicitato perché il riferimento, evidente agli egiziani del tempo, fosse chiaro anche a noi.

La Gloria per lui ha già steso la mano,
ellesse con soddisfazione a suo sostegno
chi cercò con ardore e desiderò le altezze³³.
Sia lode al Munifico Dio di grazie largitore!

Non riteniamo di dover argomentare ulteriormente per dimostrare che Ṭaḥṭāwī pone alla radice del concetto di amore per il *waṭan*, e di *waṭan* stesso, il concetto di *fiṭra*. Ṭaha Wādī, citando parole di Ṭaḥṭāwī, dice che “veramente l’amore per la patria [ovvero il patriottismo] procede dalla fede (*ḥubb al-waṭan min al-īmān*); dalla natura degli uomini liberi (*min ṭab‘ al-aḥrār*) procede l’aver nostalgia per i propri luoghi, l’amore senza fine per il proprio luogo di nascita, l’aver caro e desiderare il luogo d’origine, la venerazione della patria cui appartiene la loro terra, come il latte appartiene alla genitrice”³⁴.

Abbiamo già visto in *Al-muršid* che Ṭaḥṭāwī fa corrispondere l’amore per la *Patrie* dei francesi con l’amore dei musulmani per la loro religione: infatti per i musulmani l’amore per la patria (*ḥubb al-waṭan*) è un germoglio della fede (*šu‘ba min šu‘ab al-īmān*), ed ogni regno musulmano è per loro una patria cui si appartiene in quanto musulmani e in quanto nati e cresciuti in quel luogo d’origine (*li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*)³⁵.

³³ L’espressione usata da Ṭaḥṭāwī (*man ḡadda wa-rāma ‘ul^{ān} waḡd^{ān}*) ricorda un proverbio popolare (di origine evangelica): *man ḡadda waḡada wa-man zara‘a ḥaṣada* (chi cerca trova, chi semina raccoglie).

³⁴ ṬAHA WĀDĪ, p. 113. Ṭaha Wādī non indica il luogo dell’opera da cui cita. Sono parole comunque assai vicine a quanto Ṭaḥṭāwī scrive nella parte IV, cap. I di *Al-muršid*, p. 90: “Il *waṭan* è il nido (*‘uṣṣ*) dell’uomo, nel quale vi è lo svolgimento della sua vita: da esso proviene, in esso è raccolta la sua famiglia e fu tagliato il suo ombelico. Esso è il paese in cui ha ricevuto la sua educazione ed è stato nutrito con amore [...]. Disse Abū ‘Amrū bn al-Alā’ [689-770 d.C.]: Fra ciò che indica la libertà (*ḥurriyya*) dell’uomo e la magnanimità della sua indole naturale (*ḡarīza*) la nostalgia per i suoi luoghi d’origine (*ḥanīmuḥu ilā awṭānihi*) e il desiderio del progredire dei suoi fratelli e il pianto per il tempo che fu ...”.

³⁵ “... ciò che noi chiamiamo giustizia (*al-‘adl*) e fare il bene (*al-iḥsān*), essi esprimono con libertà (*al-ḥurriyya*) ed eguaglianza (*al-taswiya*). E ciò a cui è fedele la gente dell’Islām di amore per la religione (*maḥabbat al-dīn*) e di fervore nel difenderla, cosa per cui eccellono su tutti i popoli per forza e invincibilità, essi chiamano amore per la patria (*maḥabbat al-waṭan*). Comunque presso di noi – comunità dell’Islām – l’amore per la patria (*ḥubb al-waṭan*) è un germoglio fra i germogli della fede (*šu‘ba min šu‘ab al-īmān*), e la difesa della religione è il punto di unione dei pilastri (*al-*

Già nel *Tahlīs*, pubblicato nel 1834 e nel 1849, Ṭaḥṭāwī aveva scritto che “l’amore per la patria è un germoglio della fede” (*ḥubb al-waṭan min šu‘ab al-īmān*)³⁶ e “principio inscritto nella natura dell’uomo” (*amr ḡibilliyy*). Il legame fra *fītra* (e termini ad esso legati come *ḡibilla*) e fede musulmana (*al-īmān*) è stato chiarito in un nostro precedente capitolo (V). Ma quello che appare dal *Tahlīs* è che il termine *waṭan* è assai lontano dall’identificarsi con il valore politico francese di *Patrie* (cui in verità l’autore non intende mai fare riferimento, almeno in questa opera). Esso è usato con il valore che aveva nei testi poetici arabi classici, cioè come “luogo in cui si è nati e si è trascorsa la vita”³⁷. Ṭaḥṭāwī scrive che i francesi, nonostante la forte propensione affettiva per i loro luoghi di origine, amano viaggiare (“wa-ma‘a kaṭīrat maylihim ilā awṭānihim yuḥibbūna al-asfār”³⁸) e cita versi poetici arabi che esprimono l’affetto naturale per il luogo di origine³⁹.

Giustamente Orany, riferendosi al concetto di *waṭan*, osserva che nelle opere più tarde (*Al-muršid* e *Manāhiḡ*) si trovano invece più livelli terminologici, al punto che il lettore avvertirà una sorta di “sperimentazione” o di ricerca da parte di Ṭaḥṭāwī⁴⁰, da leggersi sicuramente nel contesto della politica finalizzata a fondare uno Stato moderno promossa da Ismā‘īl. In effetti insieme al livello legato all’affetto naturale (germoglio della fede), ne troviamo uno più prettamente politico (comunque legato all’appartenenza di fede, “*li-l-dīn*”), come si evince anche dalla canzone che abbiamo tradotto.

L’amore per il *waṭan* (*Patrie* / “luogo d’origine”) è tema fondamentale del libro *Manāhiḡ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiḡ al-ādāb al-aṣriyya* (1869).

Nell’introduzione a questa opera Ṭaḥṭāwī scrive:

arkān) [della fede]. Ogni regno musulmano è patria (*waṭan*) per tutti coloro che vi si trovano e sono musulmani, e questo è una comunità per la religione e una patria (*ḡāmi‘a li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*); e la sua difesa è un dovere per i suoi appartenenti da entrambi i punti di vista” (*Al-muršid*, Cap. IV, par. V, pp. 124-125).

³⁶ *Tahlīs*, Introduzione, cap. III, p. 18.

³⁷ La definizione prima del classico *Lisān* ad vocem *wṭn* è “manzīl tuqīm bihi” (luogo in cui si trascorre la propria vita).

³⁸ *Tahlīs*, Parte III, cap. II, p. 53.

³⁹ “Tutti i luoghi in cui ho abitato e tutti i paesi / ho cari, ma nessuno come i miei luoghi d’origine (*muwāḡinī*) e paesi” (ivi).

⁴⁰ ORANY, pp. 176-177.

“La volontà di far crescere la civiltà (*tamaddun*) del *waṭan* non si sviluppa se non per amore di esso da parte del popolo ingegnoso (*ahl al-ḥiṭān*), come ne ha desiderio il legislatore (*al-šārīʿ*). Nel *ḥadīṭ* si dice «l’amore per il *waṭan* procede dalla fede» (*ḥubb al-waṭan min al-īmān*). Disse il Principe dei credenti ‘Umar bn Al-Ḥaṭṭāb (Allāh si compiaccia di lui) «Allāh ha riempito di vita il paese per mezzo dell’amore per i propri luoghi di origine (*ḥubb al-awṭān*) ...»⁴¹.

Ṭaḥṭāwī fonda l’amore della patria non solo nella natura dell’uomo (in quanto principio inscritto da Allāh nel suo cuore), ma anche nel profondo della tradizione musulmana e alle origini della sua storia.

Noi non crediamo che Ṭaḥṭāwī abbia compiuto una mistificazione traducendo così il concetto francese di *Patrie*. Egli era infatti impossibilitato a dare al concetto di *waṭan* i tratti giuridici del moderno concetto francese, in quanto in Egitto non esisteva ancora, né era esistita, alcuna istituzione che di tali tratti giuridici moderni fosse garante. Era appunto in quegli anni ’60-’70 del XIX secolo che Ismā‘īl si stava preoccupando di farla nascere, allorché fece tradurre i Codici francesi⁴².

Se la *Patrie* francese era una nozione fondata sul diritto e sulla forma (e non solo sull’origine), Ṭaḥṭāwī traslandola nella cultura musulmana e nell’Egitto della prima metà del XIX secolo non poteva recuperare di essa se non l’originale significato etimologico (dal latino *pater*) che la legava all’originario significato etimologico della parola *Nation* (dal latino *nasci, natus, natio*). Abbiamo visto che questo livello originale coincideva nella cultura di Ṭaḥṭāwī con il concetto di *fiṭra* (concetto universale, che si legava indissolubilmente - ed equivocamente per un non musulmano - alla fede musulmana, ma che poteva caratterizzarsi anche come proprio di una razza particolare: *al-fiṭra al-‘arabiyya*⁴³).

⁴¹ *Manāhiğ*, p. 10.

⁴² Cfr. DELANOUE¹, pp. 618-630.

⁴³ *Taḥlīs*, Conclusione, pp. 208-214 (cfr. Cap. VII della nostra tesi).

In verità anche la terminologia politica francese con cui Ṭaḥṭāwī entrò in contatto non era fissata e stabilizzata, ma fluttuava e “sperimentava” in relazione al trascolorare degli avvenimenti storici e politici ed era strettamente legata all’evolversi delle vicende istituzionali. Questa situazione “trascolorante” da un punto di vista semantico del linguaggio politico francese è ben stata messa in rilievo da Luigi Lacchè, uno storico del diritto, autore del volume *La Libertà che guida il Popolo*⁴⁴, un’analisi dettagliata degli avvenimenti del Luglio 1830 e delle *Chartes* nel costituzionalismo francese, argomenti fondamentali cui Ṭaḥṭāwī dedicò un’intera e ampia parte del *Taḥlīs*. Lacchè osserva che la *Charte* francese (che Ṭaḥṭāwī tradusse nel *Taḥlīs*) era connotata da “confusione terminologica” (dovuta ad ambiguità riflettenti l’acceso dibattito politico e alla fissazione razionalizzata di un linguaggio empirico)⁴⁵.

La parola *Patrie* in particolare era al centro del dibattito politico e della trattatistica del XVIII secolo⁴⁶ ed ancora nel XIX secolo assunse spettri semantici cangianti in relazione ai molti e tumultuosi avvenimenti politici ed istituzionali francesi.

In particolare dalla metà del XVIII secolo (fra gli anni ‘50 e ‘70) si assisté alla crescita notevole del tema nella pubblicistica francese⁴⁷. Lucien Febvre dice che la parola *Patrie* (mediante l’italiano *patria*) si attestò in Francia solo a partire dal XVI secolo⁴⁸. Per cui quando l’abate Grabiell François Coyer nella sua *Dissertation sur le vieux mot de patrie*, pubblicata nel 1754, diceva che dal basso medioevo al Seicento la nozione di *Patrie* si poneva come un valore incardinato nella storia delle istituzioni francesi⁴⁹, per accusarne poi un declino nel lessico politico della sua epoca, confondeva l’antico concetto latino con l’uso della parola francese. Per

⁴⁴ LUIGI LACCHÈ, *La Libertà che guida il Popolo, Le Tre Gloriose Giornate del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Il Mulino, Bologna, 2002.

⁴⁵ Ibid., pp. 23-38.

⁴⁶ Ricordiamo per esempio l’*Histoire du patriotisme françois* di Rossel (6 voll., 1769), e l’*Honneur françois* di Claude Louis Michel de Sacy (12 voll., 1769-84).

⁴⁷ Cfr. ROLANDO MINUTI, *L’abate Coyer et «le vieux mot de patrie»: a proposito del tema della “patria” nella cultura francese settecentesca*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 8, 2004, pp. 229-238.

⁴⁸ LUCIEN FEBVRE, *Onore e Patria*, Donzelli, Roma, 1997, pp. 87-91.

⁴⁹ ROLANDO MINUTI, *L’abate Coyer*, cit, pp. 232-233.

Coyer il significato di *Patrie* non si limitava più al riferimento (sancito dai dizionari, dal *Dictionnaire* di Nicot, 1606, al *Dictionnaire de l'Académie* del 1694, al *Dictionnaire de Trévoux* del 1704) alla terra in cui si è nati (“Froide définition!” scriveva l’abate), ma aveva un contenuto politico “caldo”, che esaltava l’etimologia della parola in quanto espressione in primo luogo del rapporto fra “un père et des enfants” legandosi a una nozione specifica di monarchia⁵⁰. Già nel *Dictionnaire de Trévoux* alla nozione di *Patrie* si legava un senso di forte partecipazione emotiva, espressione di una “passion rarement fine et ingénieuse”⁵¹. Nel testo di Coyer questa *passion* della libertà e dell’amore per il bene pubblico – individuata nei testi latini classici come tratto peculiare dei primi tempi della Repubblica Romana – assumeva un’accezione radicalmente positiva, esaltando il *sense magnifique* di un termine che esprimeva al più alto livello la partecipazione alla vita civile e il sentimento di unità della comunità politica. La *patrie* veniva dunque intesa come appartenenza comune, indipendentemente da distinzioni e separazioni di ordine e di rango, “puissance supérieure à toutes puissances qu’elle établit dans son sein, archontes, suffètes, consuls ou rois; une puissance qui soumetà ses lois ceux qui commandent en son nom, comme ceux qui obéissent”⁵². In altri termini, *Patrie* è una nozione politica che deriva fundamentalmente da un sentimento di appartenenza e dal primato del governo della *loi*, una *loi* superiore alle leggi particolari, che si rivela tale in quanto in grado di tradursi in interesse collettivo e in maggiore felicità per tutti.

Alla luce del nesso messo in evidenza fra il moderno concetto di *Patrie* e il concetto di *loi* – nesso che andrà rafforzandosi negli anni delle rivoluzioni francesi – è certo più comprensibile il valore della definizione data da Ṭaḥṭāwī nell’Introduzione del *Manāhiğ*, dove implicitamente si afferma il fondamentale ruolo di governo del legislatore (*al-šāriʿ*) per il bene del *waṭan*:

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ Ivi.

⁵² Cit. in *ibid.*, p. 234.

“La volontà di far crescere la civiltà (*tamaddun*) del *waṭan* non si sviluppa se non per amore di esso da parte del popolo ingegnoso (*ahl al-fiṭan*), come ne ha desiderio il legislatore (*al-šāriʿ*)”.

Chi aveva strettamente messo in nesso *Patrie* e *lois* era stato Montesquieu in *De l'Esprit des Lois*. Di fatto Montesquieu riteneva una cosa unica *l'amour des lois* e *l'amour de la patrie*, che costituivano l'essenza della virtù dell'uomo politico e sostanzialmente di ogni cittadino⁵³. Nel secondo capitolo della nostra tesi abbiamo visto come il giovane Ṭaḥṭāwī a Parigi avesse letto e studiato parte de *L'Esprit des lois* (*rūḥ al-šarāʿi*) di Montesquieu⁵⁴ (lo “Ibn Ḥaldūn francese”). Scriveva in proposito nel *Taḥlīṣ* che “questo libro si presenta come un bilanciamento fra la dottrina legislativa e la dottrina politica, costruito mediante il giudizio della ragione circa la positività o la negatività delle cose”⁵⁵. Quindi Ṭaḥṭāwī aveva ben colto il rapporto di equilibrio e interdipendenza fra *lois* (espressione della dottrina legislativa) e *Patrie* (espressione della dottrina politica) nel pensiero di Montesquieu⁵⁶. Abbiamo anche osservato come Ṭaḥṭāwī traduca *loi* con il termine

⁵³ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, T. I, 1.IV, cap. 5.

⁵⁴ Alcuni studiosi egiziani hanno ipotizzato una traduzione di questo libro da parte di Ṭaḥṭāwī, che però non è mai stata trovata. In verità l'ipotesi dell'esistenza di tale traduzione era stata evinta dalla notizia secondo cui un erede, il nipote Muḥammad Rifāʿa Bik, avrebbe voluto pubblicare postuma la traduzione fatta da Ṭaḥṭāwī di un libro di Montesquieu, cosa che poi evidentemente non fece (cfr. ĞAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī, za ʿim al-Naḥḍa*, cit., pp. 90-92; ʿIMĀRA¹, pp. 129-131). Siccome un discepolo di Ṭaḥṭāwī, Ḥasan Al-Ĝubayli, nel 1876 pubblicò, presso Būlāq, la traduzione, iniziata per ispirazione del maestro, del libro di Montesquieu *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (cfr. DELANOUE¹, vol. II, p. 630), gli stessi studiosi ritengono che l'opera cui si riferiva l'erede di Ṭaḥṭāwī non potesse essere che *L'Esprit des lois* (non avrebbe avuto senso far tradurre a un allievo un libro già tradotto). ʿImāra ritiene inoltre che Ṭaḥṭāwī non pubblicò la traduzione, come non pubblicò quella di Burlamaqui (anche essa andata persa), perché consapevole della centralità del loro argomento per il suo pensiero e quindi, deduciamo noi, perfettibili di continuo miglioramento. A nostro parere le argomentazioni degli studiosi non si reggono su evidenti prove: la traduzione cui faceva riferimento l'erede (mai trovata e di cui non si hanno altre notizie) avrebbe potuto benissimo essere una bozza della traduzione dell'allievo, di cui si ignorava la pubblicazione avvenuta nel 1876. Ciò non toglie che Ṭaḥṭāwī conobbe approfonditamente *L'Esprit des lois* e che la seconda giustificazione di ʿImāra sia, per quello che ne abbiamo dedotto, affascinante ipotesi.

⁵⁵ *Taḥlīṣ*, Parte IV, capitolo V, p. 160 (capitolo già tradotto nel Cap. II della presente tesi).

⁵⁶ Il tema del buon legislatore è fondamentale anche degli altri libri di Montesquieu che Ṭaḥṭāwī aveva letto, *Lettres persanes* e *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur*

šarī'a, ripromettendoci di analizzare le cause di questa traslazione di un termine francese “laico” con uno arabo musulmano che lascia piuttosto perplesso il lettore occidentale del XXI secolo.

5. *Loi* traslato con *šarī'a*

Il concetto di “legge” nella cultura europea moderna è strettamente legato a quello di “natura”. La legge, connotata dall’aggettivo naturale, è valida universalmente per tutti gli uomini, in quanto risponde a una *ratio* naturale caratterizzante lo stato originale dell’uomo. Questa legge naturale si trova ad essere precedente ogni legge storicamente connessa a una religione rivelata (la legge mosaica e la legge cristiana), alla quale è riconosciuto valore solo se coincide con l’ordine della legge naturale⁵⁷.

Nel passaggio dalla società naturale alla società civile, la *loi* deve conservare comunque caratteristiche di analogia con la legge naturale. Così la definisce Macarel, sottolineando l’identità fra rispetto della legge e fedeltà al contratto sociale :

“La *loi* est une règle d’action, prescrite par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de l’établir. Elle est nécessairement le principe de l’ordre qui préside à la société civile. Nous avons dit qu’elle est une *règle*, et par là nous avons voulu faire comprendre qu’en vertu de l’obéissance que nous avons promise en entrant dans la société, nous devons conformer nos actions à la volonté qu’elle

décadence. Per Montesquieu la nozione di *Patrie* non trovava posto in una realtà retta dal dispotismo (e di fatto essa veniva legata all’ambito storico-politico romano repubblicano). Il tema del “dispotismo orientale” (di fatto un’allegoria nelle intenzioni di Montesquieu scrittore delle *Lettres persanes*: cfr. JEAN STAROBINSKI, *Esilio, satira, tirannia: le Lettres persanes*, in *Il rimedio nel male*, cit, pp. 79-108) era divenuto topico. Scriveva Coyer: “Si nous vivions dans le despotisme orientale où l’on ne connaît d’autres lois que la volonté du souverain, d’autres maximes que l’adoration de ses caprices, d’autres principes du gouvernement que le terreur, où aucune fortune, aucune tête n’est en sûreté, comme nous n’aurions point de patrie, nous serions excusables d’en ignorer le nom” (cit. in ROLANDO MINUTI, *L’abate Coyer*, cit, p. 238).

⁵⁷ Ṭahṭāwī stesso spiega molto bene queste convinzioni degli intellettuali francesi.

exprime. Nous avons ajouté qu'elle doit être prescrite par un *supérieur légitime*, et cette condition est, en effet, nécessaire; lorsqu'elle manque, la règle établie n'est pas plus qu'un ordre arbitraire, un acte de violence et d'oppression: ce n'est pas la volonté raisonnable à laquelle nous avons promis de nous soumettre”⁵⁸.

La definizione, benché apparentemente chiara, è assai complessa. Essa implica un *supérieur légitime*, un legislatore datore di regole, al quale la nostra ragione riconosce giusto sottomettersi.

Per Ṭaḥṭāwī usare la *ratio* (*al-‘aql*) è seguire la propria *fiṭra*, come per i francesi è obbedire all'ordine naturale. Ṭaḥṭāwī traduce *loi* con il termine *ṣarī‘a*, altre più rare volte nel *Taḥlīs* con *qānūn* e *nāmūs*.

Abbiamo già detto che il significato di *al-ṣarī‘a* è la “legge rivelata” ed essa ha un ruolo fondamentale per il musulmano (di cui Ṭaḥṭāwī era ben cosciente⁵⁹). Ṭaḥṭāwī usa però la parola in un’accezione più ampia di “legge rivelata”: nell’*Introduzione* del *Taḥlīs*, per esempio, ne parla al plurale, dicendo che una caratteristica dei popoli civilizzati è di avere un sistema di leggi (*ṣarā‘i*) e ciò che li differenzia è la tradizione della loro legge (*ṣarī‘a*) fra le leggi (*ṣarā‘i*)⁶⁰. In un altro capitolo della parte centrale del libro dice che la legge (*al-qānūn*) presso i francesi è chiamata *ṣarī‘a* (“*wa-yusammā al-qānūn ‘inda al-fāransāwiyya ṣarī‘ā*”)⁶¹. In questo caso probabilmente Ṭaḥṭāwī intende tradurre con *ṣarī‘a* la parola *Code*, inteso come

⁵⁸ LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., p. 20.

⁵⁹ Nella premessa (*Taḥlīs*, p. 4), come già scritto, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī avvertiva il lettore che il suo giudizio era fondato sulla *ṣarī‘a* musulmana: “Naturalmente reputo apprezzabile solo ciò che non diverge dai testi della *ṣarī‘a* di Muḥammad – al suo Latore vadano la più alta preghiera e l’omaggio più nobile”.

⁶⁰ “Esempio del terzo livello sono i paesi dell’Egitto, della Siria, dello Yemen, delle terre dei Rūm [Bizantini], della Persia, degli *Afranġ* [Europei], del Magrib, del Sannār [in Sudan], dell’America per la maggior parte e molte delle isole dell’Oceano. Tutti questi paesi possiedono civiltà (*‘umrān*), sistemi politici, scienze ed arti, leggi (*ṣarā‘i*) e commerci. [...]Fra i paesi di questo terzo livello vi sono comunque differenze relativamente alle scienze e arti, al benessere, alla tradizione della legge fra le leggi (*taqlīd ṣarī‘a min al-ṣarā‘i*), allo sviluppo dell’ingegno e dell’abilità nelle industrie necessarie al vivere”. (*Taḥlīs*, pp. 6-7).

⁶¹ *Taḥlīs*, Parte III, par. III (*circa l’ordinamento dello Stato francese*), p. 71.

l'insieme delle leggi stabilite da un *supérieur légitime*, sul modello delle leggi naturali, a cui la ragione dell'uomo riconosce giusto obbedire. Chiaramente per Ṭaḥṭāwī sono i popoli musulmani che si distinguono nelle scienze legislative (*al-‘ulūm al-šar‘iyya*)⁶².

In verità la lingua araba, originalmente, aveva solo la parola *šarī‘a* per indicare la legge. Le parole *qānūn* (pl. *qawānīn*) e *nāmūs* (pl. *nawāmīs*), pur usate in epoca moderna, ed usate in altri contesti – più consapevolmente – da Ṭaḥṭāwī⁶³, non sono arabe⁶⁴ e sono evidenti calchi di origine greca estranei alla prima tradizione musulmana. Tuttavia vi è chi, riscontrando la parola *nāmūs* già in un importante *ḥadīṭ* riferito da Al-Buḥārī, circa il colloquio fra Muḥammad e il cugino cristiano della moglie Ḥadīḡa, l'ha interpretata come calco dal greco *nomos*, ma nel senso religioso di “legge rivelata per ispirazione divina” come equivalente della *Torah* ebraica⁶⁵, quando invece nell'epoca di Muḥammad aveva solamente il valore di derivato dall'arabo *namasa* (“parlare in segreto, rivelare segreti”)⁶⁶.

⁶² “I paesi islamici, per parte loro, sono divenuti abili nello studio e nella pratica delle scienze della Legge rivelata (*al-‘ulūm al-šar‘iyya*) e nelle scienze razionali (*al-‘ulūm al-aqliyya*), ma hanno trascurato del tutto le scienze pratiche (*al-‘ulūm al-ḥikmiyya*)”. (*Taḥlīs*, p. 7).

⁶³ Esempificheremo nel paragrafo dedicato ad Hala Ismail questa maggiore consapevolezza. Nella *Introduzione* del *Taḥlīs* (par. II, p. 11) Rifā‘a intende con *nawāmīs* gli *ḥuqūq* (diritti) propri dei francesi, che egli tripartisce in *ḥuqūq ṭabī‘iyya*, *ḥuqūq bašariyya*, *ḥuqūq waḍ‘iyya* (diritti naturali, diritti umani, diritti positivi).

⁶⁴ Il *Lisān*, ad vocem *qnn*, scrive: “*al-qawānīn: al-uṣūl, al-wāḥid qānūn, wa-laysa bi-‘arabiyy*” (*al-qawānīn*: i fondamenti, al singolare *qānūn*, e non è lingua araba).

⁶⁵ Cfr. IZUTSU, pp. 107-108. Il *ḥadīṭ* è riproposto in queste pagine nel testo arabo e in traduzione inglese.

⁶⁶ Il *Lisān*, ad vocem *nms*, non riporta il significato di legge per *nāmūs* (calco della parola greca *nomos*), mentre riporta altri significati legati alla radice araba *nms*, fra cui quelli di custodia della scienza e di confidente di un segreto, attribuito nella tradizione musulmana in particolare all'arcangelo Gabriele. Cfr. AL-BUḤĀRĪ, *Deti e fatti del Profeta dell'Islam*, cit., p. 75, n. 6. Il passo del *ḥadīṭ* cui si fa riferimento, che citiamo nella traduzione italiana, è: “Ḥadīḡa lo condusse da Waraqah figlio di Nawfal, cugino paterno di lei, un uomo che si era fatto cristiano all'epoca del paganesimo, sapeva scrivere l'ebraico e scriveva quel che Dio voleva del Vangelo in ebraico. Di età molto avanzata, era diventato cieco. Ḥadīḡa gli disse: «Cugino, ascolta il figlio di tuo fratello!», e Waraqah disse: «Figlio di mio fratello, che cosa hai veduto?». L'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – gli narrò quel che aveva veduto, e Waraqah spiegò: «Questo è il *Nāmūs*, che Dio fece scendere su Mosè. Voglia Iddio che ciò avvenga, e che io sia vivo quando il tuo popolo ti espellerà!»”.

Šarī‘a significava originalmente la “strada” ed era la strada che conduce il bestiame all’acqua per abbeverarsi⁶⁷. Nell’*Islām* essa assume il significato di “via” nel senso religioso del termine⁶⁸, cioè di “legge rivelata”, ed ha come scopo l’etica (l’unica etica possibile: quella di essere in accordo con quanto rivelato, cioè *fatto conoscere*, da Dio). Nel Corano la formula che definisce la morale, il bene e il male, è la seguente: «*ta’murūna bi-l-ma’rūf wa-tanhawna ‘an al-munkar*»⁶⁹ (voi comandate – praticate – *al-ma’rūf* e interdite – rifiutate – *al-munkar*)⁷⁰. È un’espressione assai ricorrente nel Corano (III, 110; III, 114; VII, 157; IX, 67; IX, 71; IX, 112; XXII, 41; XXXI, 17). *Al-ma’rūf* e *al-munkar* sono due antonimi molto importanti nella lingua araba (anche in grammatica, dove *ma’rifā* e *nakira* designano il “definito” e l’ “indefinito”): significano “ciò che è conosciuto” e “ciò che è sconosciuto”, ciò che è proprio dell’esperienza originale dell’uomo e ciò che le è estraneo. Siccome la morale è fare “ciò che è conosciuto”, essi assumono anche il significato di “bene” e “male”⁷¹.

⁶⁷ Cfr. *Lisān*, ad vocem *šr‘*.

⁶⁸ Nel testo coranico compare in XLV, 18. Il termine *Šarī‘a* aveva assunto valore di “legge rivelata” già nella comunità ebraica di lingua araba: con tale termine infatti si era tradotta la legge rivelata a Mosè. Con tale termine si designava anche un insieme di leggi o una legge particolare. Il termine (coprente la stessa area semantica di *Sunna*) era usato anche nelle comunità cristiane di lingua araba sempre per designare leggi rivelate tramite un profeta. Nella letteratura musulmana assume lo stesso valore di leggi o totalità del messaggio rivelato da un profeta. Cfr. *Encyclopaedia of Islam*, IX, 321: “The word *Šarī‘a* is common to the Arabic-speaking peoples of the Middle East and designates a prophetic religion in its totality, generating such phrases as *Šarī‘at Mūsā*, *Šarī‘at al-Masīh*, (the law/religion of Moses or the Messiah), *Šarī‘at al-Madjūs* (the Zoroastrian religion) or *Šarī‘atu-nā* (meaning our religion and referring to any of the monotheist faiths). Within Muslim discourse, *Šarī‘a* designates the rules and regulations governing the lives of Muslims, derived in principal from the *Qur‘ān* and *ḥadīf*”.

⁶⁹ *Surat Āl ‘Imrān*, 110: si tratta di un brano coranico molto noto in cui Dio rivela la predilezione per l’*Umma* musulmana, che eccelle fra tutte le nazioni. Nella traduzione italiana di Cherubino Guzzetti la prima parte del versetto dice: “Voi siete la migliore nazione suscitata fra gli uomini. Voi infatti promuovete la giustizia, impedite l’iniquità e credete in Dio” (GUZZETTI, p. 54).

⁷⁰ L’espressione divenuta formulare nella tradizione è la seguente: “*al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*” (cfr. per es. GARDET – ANAWATI, p. 50).

⁷¹ Si veda per es. Massignon che spiegando ai suoi studenti egiziani il ruolo delle religioni, diceva che esso consisteva nel distinguere il bene dal male, *al-ma’rūf* e *al-munkar*. “*li-kull dīn tafriqa bayna al-ḥayr wa-l-šarr, wa-l-ma’rūf wa-l-munkar*” (“per tutte le religioni vi è la distinzione fra il bene e il male, e ciò che è stato fatto conoscere e ciò che non è stato fatto conoscere”: MASSIGNON, p. 160).

Anwar Lūqā, sintetizzando un pensiero fondamentale di Muḥammad ‘Abduh, fatto risalire anche all’insegnamento di Ṭaḥṭāwī, scrive:

“La *Šarī‘a* non fu l’origine del bene (*al-ḥayr*), perché il bene era conosciuto (*ma‘rūf*) prima della missione del Profeta, e in verità la missione del Profeta lo rese un obbligo (*fard*): il bene (*al-ḥayr*) è il conosciuto (*al-ma‘rūf*) come è nel detto “*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*”, dove il ripugnante (*al-inkār*) è l’opposto del definito (*al-ta‘rīf*)”⁷².

Abbiamo già visto⁷³ che per Ṭaḥṭāwī la ragione umana (*al-‘aql*) ha un valore che precede la Rivelazione del Profeta; anzi è essa stessa come un messaggero (*rusūl*) che profetizza tale Rivelazione. La Rivelazione coranica non ha disprezzato la ragione, ma la ha esaltata. La ragione, pur priva delle leggi della rivelazione (*al-šarā‘i‘*), è capace di discernere il bene e il male. Ma tale conoscenza del bene e del male ha la sua perfezione e completamento con la Rivelazione della *Šarī‘a*.

Nel contesto della cultura musulmana, pertanto il problema della conoscenza (*al-ma‘rifā*), di cui Ṭaḥṭāwī ha esposto le dinamiche, rivela un’ulteriore sfumatura etico-religiosa non propria della cultura occidentale.

Come abbiamo osservato il termine *šarī‘a* ha un ampio spettro di utilizzo: come *Al-Šarī‘a*, la Legge rivelata dal Profeta, come *šarī‘a* (singolare indeterminato, “una legge o un codice di leggi”), come plurale *šarā‘i‘* (“leggi” intese generalmente). E soprattutto ha un ampio spettro di significato: dalla Legge rivelata mediante il Profeta alla legge inscritta naturalmente nel cuore di ogni uomo (profezia della legge rivelata ultima). Questo determina un suo uso da parte di Ṭaḥṭāwī che può lasciare perplesso il lettore occidentale quando con esso vede tradotto il francese *loi*. In Ṭaḥṭāwī i due estremi significati di *šarī‘a* (Legge rivelata musulmana e legge inscritta naturalmente nel cuore umano) sembrano poter essere validi contemporaneamente, l’uno implicando l’altro.

⁷² LŪQĀ³, p. 88.

⁷³ Nel cap. IV del presente lavoro.

Non abbiamo citato casualmente la formula coranica «*ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*». Ṭaḥṭāwī, infatti, concludendo il terzo capitolo della sua *Introduzione*, le riconosce di essere il criterio di giudizio proprio dell'uomo di cultura francese di fronte alla religione, e di fatto il criterio, dettato dalla natura, con cui l'uomo di cultura francese giudica tutto.

6. Un criterio francese: “*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*” (come corrispondente all'obbedire ai principi della Natura)

Nel terzo capitolo dell'*Introduzione* Rifā'a si propone di spiegare i motivi per cui la Francia è il preferibile fra i paesi europei per una missione di studio. Il capitolo inizia con la descrizione del mondo secondo la suddivisione in cinque continenti propria dei geografi francesi. La descrizione è intercalata con considerazioni circa l'eccellenza dell'Islām e dei continenti in cui esso si è originato e propagato. Nell'ultima parte del capitolo scrive:

“Da tutto ciò puoi imparare che è possibile stabilire una gerarchia fra le cinque parti del mondo in base alla loro eccellenza, [...], la cui causa è nel privilegio dell'Islām e delle cose ad esso connesse. Pertanto l'Asia è la migliore di tutte⁷⁴; poi segue l'Africa per il suo essere popolata da fedeli dell'Islām, dai santi e dai giusti, specialmente per il suo comprendere l'Egitto vittorioso (*al-qāhira*); poi segue l'Europa dove è la forza dell'Islām e dove risiede l'Imām Supremo, Imām delle due

⁷⁴ Nelle precedenti pagine (*Ṭaḥṭīṣ*, Intr., cap. III, pp. 16-17) ha detto che l'Asia è la culla dell'Islām, e delle altre religioni [monoteiste], la terra dei profeti e degli inviati di Dio, e in essa furono rivelati i Libri celesti, in essa hanno sede i luoghi sacri, le moschee meta di pellegrinaggi; è il luogo dove nacquero il Profeta della Rivelazione definitiva e i suoi compagni; è il luogo in cui nacquero i quattro imām, fondatori di scuole di *fiqh*, Šāfi'ī, Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad bin Ḥanbal; in Asia sono poi gli arabi, che sono il miglior popolo in assoluto, e la loro lingua per comune riconoscimento è la più pura delle lingue, e fra di essi vi è la tribù dei Banū Hāšim, che sono il sale della terra, la crema di latte della gloria, l'armatura dell'onore (*šaraf*). Inoltre l'Asia eccelle perché in essa è al-Qibla, alla quale tutti gli uomini si devono rivolgere ogni giorno e notte cinque volte, e le due città nelle quali fu rivelato il *Qur'ān*.

città sante, Sultano dell'Islām; poi le isole marittime, dove è sempre presente l'Islām, ma senza esperienza delle scienze, come è evidente; e per ultima parte l'America, dove l'Islām non è presente per niente. Questo è ciò che mi sembra, e Dio sa meglio discernere.

Tutto questo in base all'Islām, ai principi della *Šarī'a* e all'onore (*šaraf*) individuale; intendiamo con “onore” ciò che comprende la legge della *Šarī'a* e anche altro; non si può dire che il maggiore onore derivi dal privilegio, perché il privilegio da solo non conduce all'eccellenza.

Un uomo giusto non può negare (*lā yunkir*⁷⁵) che i paesi europei adesso sono all'apice della capacità nelle scienze positive (*al-'ulūm al-hikmiyya*): coloro che ne sono esperti al grado più alto sono gli inglesi, i francesi e gli austriaci; i loro sapienti hanno superato i sapienti antichi, come Aristotele, Platone, Ippocrate ed altri come loro. Essi conoscono a fondo le scienze matematiche e naturali, le scienze religiose (*al-ilahiyyāt*) e metafisiche; e la loro filosofia è più chiara della filosofia antica, poiché essi presentano le evidenze dell'esistenza di Dio l'Altissimo e dell'immortalità delle anime e del premio e della punizione [eterni].

La più importante fra le città europee è Londra, capitale degli inglesi; segue poi Parigi che è la sede del Regno di Francia; ma Parigi è migliore di Londra per la sua aria più salutare - come è stato detto -, per la natura della sua regione e dei suoi abitanti e per un minore costo della vita in generale.

⁷⁵ Già nel primo capitolo dell'*Introduzione* (p. 9) Rifā'a aveva usato il verbo *ankara* di radice *nkr* da cui *munkar* per esprimere un concetto analogo: “*wa-lā yata'attī li-insān an yunkir anna ...*” (“E non è possibile per un uomo negare che le arti e le industrie occidentali in Egitto sono già adesso fonte di bene”).

Se tu avessi visto il loro modo di governarsi, avresti compreso la completa sensazione di riposo e di agio che gli stranieri hanno quando sono in questa città e la situazione di familiarità immediata con i suoi abitanti. Nella maggior parte dei casi i suoi abitanti sono affabili nei confronti degli stranieri, e hanno riguardo per le loro idee, anche se sono di religione diversa. Questo perché la maggior parte della gente di questa città in verità non ha della religione cristiana se non il nome, in quanto non professa la sua religione e non ha nessun fervore per essa; invece sono dei gruppi di coloro che stabiliscono il bene e il male (*al-fīraq al-muḥassina wa-l-muqabbiḥa*) con la ragione (*bi-l-‘aql*)⁷⁶; o del gruppo dei libertini (*ibāḥiyyun*) i quali dicono che ogni azione che la ragione permette è giusta. Se tu menzioni loro la religione dell’Islām facendo un confronto con le altre religioni, essi lodano le religioni nella loro totalità, giacché tutte comandano il bene e proibiscono il male (*ta’mur bi-l-ma’rūf wa-tanhī ‘an al-munkar*), e se la menzioni nel confronto con le scienze naturali (*al-‘ulūm al-ṭabī‘iyya*) essi dicono che non approvano alcuna cosa nei *Libri delle genti del Libro* che fuoriesce dai principi naturali (*al-umūr al-ṭabī‘iyya*)”.

L’uomo di cultura francese approva le religioni in quanto queste comandano il bene e proibiscono il male (*ta’mur bi-l-ma’rūf wa-tanhī ‘an al-munkar*) e per quanto questo è in accordo con i diritti naturali (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*), il cui fondamento – come abbiamo letto nel paragrafo circa le letture francesi di Rifā‘a – è lo stabilire il bene e il male in base alla ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-*

⁷⁶ Lo stabilire il bene e il male con la ragione è il fondamento del diritto naturale (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*), come Rifā‘a ha scritto nel paragrafo precedentemente tradotto parlando del libro di Burlamaqui.

‘*aqliyyāni*), che è anche un’attitudine propria di gran parte dei francesi (*al-fīraq al-muḥassina wa-l-muqabbiḥa bi-l-‘aql*)⁷⁷.

Questi concetti sono ripresi e ampliati quando Rifā‘a si propone di introdurre il lettore musulmano a conoscere le basi della legge francese del suo tempo, quella legge (*qānūn*) francese che – all’inizio del capitolo di cui presentiamo in traduzione il brano che segue – è definita esplicitamente *šarī‘a*⁷⁸:

“La legge (*al-qānūn*) con la quale si governano i francesi adesso, e che prendono come il fondamento per la loro politica, è la legge (*al-qānūn*) che ha composto per essi il loro re chiamato Luigi XVIII; e continua ad essere seguita e ben accetta. In essa vi sono principi che chi possiede la ragione (*dawū al-‘uqūl*) non può negare (*lā yunkir*) che siano fondati nella giustizia (*al-‘adl*). Il noto libro nel quale è scritta questa legge (*al-qānūn*) è chiamato “*Šarṭa*” (*Charte*), il cui significato in lingua latina è “carta”, poi per estensione ampliato a “registro dove sono scritte le leggi (*al-aḥkām*) cui si deve obbedire”. Noi lo citeremo per te [o lettore], benché generalmente ciò che è in esso non è nel Libro di Dio l’Altissimo e non è nella *Sunna* del suo Profeta – la benedizione di Dio e la pace per lui –. Questo perché tu sappia come la loro ragione ha giudicato che la giustizia e l’equità (*al-‘adl wa-l-inṣāf*) sono fra le cause della costruzione dei regni (*asbāb ta‘mīr al-mamālīk*) e del

⁷⁷ Rifā‘a ripete il suo giudizio, ampliandolo, nel paragrafo dedicato ai parigini (*Taḥlīs*, parte III, par. II, p. 57): “Già abbiamo precedentemente detto che i francesi sono di quella parte dell’umanità che tiene in suprema considerazione lo stabilire il bene e il male con la ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-‘aqliyyāni*), e dico adesso che essi non ammettono (*yunkiruna*) le cose inaudite e affermano che è impossibile interrompere il corso delle leggi di natura (*taḥalluf al-umūr al-ṭabī‘iyya*), e che le religioni vennero per indicare all’uomo di fare il bene e di evitare il suo contrario; e che la costruzione dei paesi e l’avanzare delle genti e il loro progresso nella cultura morale e nella finezza (*taqaddum fī al-ādāb wa-l-ẓarāfa*) prende il posto delle religioni (*tasuddu masadda al-adyān*); e che i regni sviluppati elaborano i loro principi politici come fossero principi della legge divina (*al-umūr al-siyāsiyya ka-l-umūr al-šar‘iyya*)”.

⁷⁸ *Taḥlīs*, Parte III, par. III (circa l’ordinamento dello Stato francese), p. 71: “*wa-yusammā al-qānūn ‘inda al-faransāwiyya šarī‘a*” (“ed è chiamata la legge presso i francesi *šarī‘a*”).

riposo degli uomini (*rāḥa al-‘ibād*); e come sono guidati da questo sia i governanti sia i sudditi, al punto che i loro paesi hanno prosperato (*‘amarat bilādūhum*) e le loro conoscenze sono cresciute (*wa-kaṭurat ma‘ārifūhum*), e le loro ricchezze accumulate, e i loro cuori trovato riposo; e non senti fra loro mai alcuno che si lamenti di iniquità; e la giustizia (*al-‘adl*) è la base dell’incivilimento (*asās al-‘umrān*)”⁷⁹.

La legge dei francesi, sebbene diversa dalla *ṣarī‘a* del Profeta, è una *ṣarī‘a* fondata sulla giustizia e l’equità (*al-‘adl wa-l-inṣāf*). La giustizia e l’equità sono frutto del discernimento di male e bene operato dalla ragione⁸⁰, e sono motivo per cui crescono le conoscenze (*ma‘ārif*) e inciviliscono i popoli. È un fatto che non può negare (*lā yunkir*) chi usa la ragione (*dawū al-‘uqūl*⁸¹), cioè il musulmano. Benché Rifā‘a si sia preoccupato di distinguere il Corano e la *Sunna* dalla *Charte* dei francesi, non di meno egli sottolinea come essa sia fondata sulla giustizia (*al-‘adl*), virtù fondamentale per il musulmano⁸²; la giustizia infatti – secondo il noto principio coranico – coincide con il praticare *al-ma‘rūf* e rigettare *al-munkar*⁸³.

⁷⁹ *Taḥlīs*, Parte III, par. III (circa l’ordinamento dello Stato francese), p. 73.

⁸⁰ Scrive E. Tyan in *Encyclopaedia of Islam* (I, 209a) alla voce *‘adl*: “In the latest stage of Muslim law, as it appears in the codification undertaken in the Ottoman Empire about the middle of the 19th century, the following definition is given: «The *‘adl* person is one in whom good impulses prevail over bad» (*Madjalla* art. 1705)”. Questa definizione “moderna” ci ricorda quella lotta interiore (*ḡihād al-nufūs*) fra una ragione illuminata (propensa alla conoscenza) e una ragione debole (sottomessa all’impulso che spinge al male, secondo l’espressione coranica *al-nafs al-ammāra bi-l-sū*) che è il fondamento del giudizio della ragione (*ḥukm al-‘aql*) e quindi della conoscenza, secondo la concezione di Ṭaḥṭāwī illustrata nel cap. III della nostra tesi.

⁸¹ L’espressione *dawū al-‘uqūl* (possessori di ragione), in questo contesto, potrebbe ricordare il brano coranico “*wa-aṣḥidū ḍaway ‘adl minkum*” (*Sūrat al-Ṭalāq*, 2). Secondo la spiegazione di Sa‘īd bin al-Musīb (riportata nel *Lisān*, ad vocem *‘dl*) *ḍaway ‘adl* significa *ḍaway al-‘aql* (possessore di ragione). In questo versetto della *Sūrat al-Ṭalāq* (*Sūra* in cui si parla delle norme circa il divorzio dalle donne) ricorre due volte l’espressione *ma‘rūf* (tradotta da Guzzetti con “buone maniere”): “*Fa-īdā balāḡna aḡalahunna fa-amsikūhunna bi-ma‘rūf aw fāriqūhunna bi-ma‘rūf wa-aṣḥidū ḍaway ‘adl minkum*” (GUZZETTI, p. 328: “Quando poi le donne siano giunte al termine del periodo di attesa, tenetele con buone maniere o con buone maniere separatevi da loro. Prendete a testimoni persone giuste”).

⁸² Si veda Corano IV, 58 e V, 42. Anche se il passo più utilizzato per evidenziare quanto sia fondamentale per il musulmano la giustizia è quello citato di *Sūrat Āl Imrān*, 104 e 110. Ricordiamo anche quanto Rifā‘a scrive premettendo il contenuto della Parte centrale del *Taḥlīs* (p. 21): “Sul periodo di tempo del viaggio da Il Cairo a Parigi [...]. E sul periodo di tempo della

Rifā‘a non intende compiere una falsificazione. La corrispondenza fra i concetti appresi nei libri dei filosofi francesi e la cultura musulmana, secondo il suo pensiero, è a un livello molto profondo. Egli ha avvertito, in un capitolo precedente a quello sulle sue letture francesi, che il lettore musulmano per affrontare tale nuova cultura senza smarrirsi deve ben conoscere il Corano e la *Sunna*, cioè essere cosciente dei fondamenti della verità comunicata dalla sua tradizione (“...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”)⁸⁴. È notevole che Rifā‘a parli di “lingua francese” e non di “filosofia

permanenza in questa città che eccelle per tutte le scienze positive (*al-‘ulūm al-ḥikmiyya*), le arti, la giustizia (*al-‘adl*) ammirevole, il raro senso di equità (*al-inṣāf*); le quali cose è giusto siano fra gli obiettivi dei Paesi dell’Islām, Paesi della *ṣarī‘a* del Profeta”.

⁸³ A nostro parere sapientemente, Cherubino Mario Guzzetti ha tradotto *ma‘rūf* con “giustizia” – cioè come sinonimo di *‘adl* – e “*munkar*” con “iniquità” – cioè come sinonimo dell’opposto di “*inṣāf*” –, traducendo *Sūrat Āl ‘Imrān*, 104 e 110: “Sorga da voi un Nazione che invita al bene, promuove la giustizia e impedisce l’iniquità” e “Voi infatti promuovete la giustizia, impedite l’iniquità e credete in Dio” (GUZZETTI, p. 54). Nel *Lisān*, ad vocem *‘rf*, si scrive: “*al-ma‘rūf* [...] è un nome che racchiude in sé tutto ciò che è conosciuto per obbedire a Dio ed essere a Lui vicino e comportarsi bene (*iḥsān*) con la gente, e tutto ciò che è permesso dalla legge rivelata (*al-ṣar‘*) e ciò che non è proibito (*nahā ‘anhu*) stabilendo le cose buone e cattive (*al-muḥassanāt wa-l-muqabbahāt*), e esso è qualità prevalente di ogni principio conosciuto (*ma‘rūf*) fra la gente se lo trovano giusto da non disapprovare (*lā yunkirūnahu*). E *al-ma‘rūf*: l’equità (*al-naṣafa* [sinonimo di *inṣāf* di stessa radice *nsf*]) e la buona vita comune con la propria gente e gli altri; e *al-munkar*: il contrario di tutto questo”.

⁸⁴ *Taḥlīs*, Parte III, par. XIII (del progresso della gente di Parigi nelle scienze, arti ed industrie; del loro ordinamento; e chiarimento di ciò che vi è correlato), pp. 130-131: “Ciò che appare a chi considera con attenzione lo stato delle scienze, delle arti civili e delle industrie nel tempo presente nella città di Parigi, è che le conoscenze umane (*al-ma‘ārif al-baṣariyya*) si sono diffuse e accresciute in essa nel modo più ragguardevole, e che non si trova fra i sapienti europei chi possa ragguagliare i sapienti di Parigi; e nemmeno fra i sapienti antichi – come sembra. [...] Nella maggior parte delle scienze e delle arti teoriche hanno una piena conoscenza (*ma‘rifā lahum ḡāyat al-ma‘rifā*); anche se alcune loro convinzioni filosofiche fuoriescono dalla legge della ragione (*qānūn al-‘aql*) secondo la concezione di popoli diversi da loro; ma essi danno a queste loro convinzioni un aspetto e una forza che le fanno apparire all’uomo credibili ed esatte. Come per esempio nella scienza dell’astronomia. E essi sono preparati veramente in questa scienza: e in modo più sapiente degli altri a causa della loro conoscenza (*ma‘rifā*) dei segreti degli strumenti della conoscenza (*ma‘rifā*) inventati per questa scienza fin dai tempi antichi. Ed è saputo che la conoscenza (*ma‘rifā*) dei segreti degli strumenti è il maggior sostegno per le industrie, anche se loro nelle scienze positive interpolano deviazioni discordanti da quanto si trova nei *Libri Celesti* (*ḥaṣwāt ḍalālīyya muḥālifa li-sā‘ir al-Kutub al-Samāwiyya*), e portano delle prove alle quali è difficile replicare per un uomo [...]. Noi diciamo: veramente i libri di filosofia hanno inserzioni affascinanti con molte eresie. Per tutte le opere di filosofia vale il terzo giudizio de “La contraddizione”, ricordato dall’autore del testo *Al-*

francese”: come spiegato nel precedente capitolo la coscienza della propria cultura è molto profonda ed egli è pienamente consapevole del nesso esistente fra la lingua, parole, fede. La consapevolezza di tali fondamenti coranici e della *Sunna* permettono a Rifā‘a di interpretare ogni esperienza umana, riconoscendone la “vera radice” (*al-aṣl*), ovvero gli permettono di andare alla radice della parola francese (dove egli riconosce il concetto arabo-coranico di *al- fiṭra*) e di assimilarla mediante una araba (alla cui radice vi è il medesimo concetto).

Il lettore occidentale del XXI secolo sarà indotto ad essere maggiormente sconcertato della traduzione di *loi* con *ṣarī‘a* di quanto non lo fosse un lettore occidentale del tempo di Rifā‘a. Come sottolinea Josef Van Ess, professore emerito dell’Università di Tübingen, l’immagine dell’Islām è oggi fortemente legata alla *ṣarī‘a*, la legge religiosa, mentre nel sec. XIX e nella prima parte del XX era più correttamente centrata sul discorso teologico-filosofico⁸⁵. L’uso del termine *ṣarī‘a* in luogo di *loi* in Rifā‘a è certamente determinato dalla situazione storica delle istituzioni egiziane: è infatti sotto il Governo di Ismā‘il (1863-1879) che si traducono per la prima volta i codici legislativi moderni occidentali. Rifā‘a ha un ruolo fondamentale in questa operazione di traduzione: nel 1865 fu tradotto il *Code pénal française* da Muḥammad Qadrī con la supervisione di Rifā‘a; nel 1866 il *Code française de procédure civile* da ‘Abd Allāh Abū al-Su‘ūd e Ḥasan Fahmī,

Sullam (La Scala) circa l’uso della scienza della logica (*al-mantiq*). E pertanto 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. Già scrissi un distico unendo la lode di questa città con il suo biasimo: “Esiste un paese come Parigi, dove i Soli della scienza non tramontano / e per la notte della miscredenza non c’è mattino? E ve lo dico veramente: è cosa sorprendente!”. [Il libro cui si riferisce Rifā‘a è *Al-Sullam al-muwarniq fī-‘ilm al-mantiq*, poema didattico di ‘Abd al-Raḥmān al-Aḥḍarī (1513-1575), sul quale Ḥasan al-‘Aṭṭār aveva scritto un commentario e un altro insegnante di Rifā‘a, Ibrāhīm al-Bāḡūrī, aveva scritto una glossa sul commentario di al-Aḥḍarī stesso al suo poema. Il poema di al-Aḥḍarī fu inoltre stampato nel febbraio 1826 a Būlāq (NEWMAN, p. 252, n. 3). Secondo A. Lūqā il giudizio cui allude Rifā‘a è il seguente: “Quand la proposition est limitée par une marque de quantification, la contradictoire se forme avec le contraire de la quantification employée” (LUQA¹, p. 327, n. 174. Lūqā riporta la traduzione francese di J.D. Luciani, *Le Soullam, traité de logique, par Abderrahman el-Akhdari*, Jules Carbonel éd., Alger, 1921, p. 46)].

⁸⁵ JOSEF VAN ESS, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 11 e sgg.

sempre con la supervisione di Rifā‘a, e il *Code civil française* da Rifā‘a e ‘Abd Allāh al-Sayyid (il primo volume) e dagli stessi con Aḥmad Ḥilmī e ‘Abd al-Salām (il secondo volume); nel 1868 il *Code française de Commerce* dal solo Rifā‘a⁸⁶. Come già per *Waṭan* (traslazione di *Patrie*), anche per *šarī‘a* e *qānūn (loi)* si trovano negli anni della vita di Rifā‘a più livelli terminologici, al punto che il lettore avvertirà una sorta di “sperimentazione” o di ricerca da leggersi nel contesto della politica finalizzata a fondare uno Stato moderno promossa da Muḥammad ‘Alī e poi da Ismā‘īl.

7. Hala Ismail e la traduzione di loi

Una conferma di diversi livelli terminologici connessi all’evoluzione di processi storico-politici per parole come *šarī‘a* nelle opere di Rifā‘a ci è offerta dalla studiosa egiziana Hala Ismail Abdel Meguid. Questa ricercatrice ha analizzato le modalità con le quali Rifā‘a ha reso la parola francese *loi* traducendo la *Charte* del 1814 nel *Taḥlīṣ* e *Le code de Commerce*⁸⁷. Osservando come nell’articolo 1 della *Charte* egli traduca *loi* con *šarī‘a* (ovvero “la legge coranica”, secondo la studiosa), ella lo giustifica in quanto nella prima metà del XIX secolo in Egitto la sola legge esistente era quella istituita dalla religione islamica, mentre ancora non era stato conosciuto il diritto positivo⁸⁸. Inoltre ella fa notare che rispetto al testo originale della *Charte* Ṭaḥṭāwī talvolta aggiunge informazioni per spiegare i procedimenti mediante i quali le leggi sono promulgate in Francia, dati sconosciuti alla cultura istituzionale del lettore egiziano⁸⁹. Nell’articolo 68 Ṭaḥṭāwī traduce “Le Code civil et les lois actuellement existantes” con “*Kutub qawānīn al-siyāsāt allatī ‘alayhā al-*

⁸⁶ Cfr. DELANOUE¹, vol. II, pp. 618-630.

⁸⁷ HALA ISMAIL ABDEL MEGUID, *La technique de la traduction juridique et sociale d’après Rifā‘a Rafe’a at-Tahtawī*, cit., in particolare pp. 167-170 e 552-553.

⁸⁸ Ibid., p. 167.

⁸⁹ Per esempio nell’articolo 17 Ṭaḥṭāwī interviene chiarendo che la legge sarà presentata prima alla Camera dei Pari e dopo a quella dei Deputati (spiegazione non presente nell’originale); nell’articolo 18 usa il verbo *naffāḍa* (rendere esecutivo) non presente nell’originale perché in Egitto non era chiaro il procedimento per cui una legge prima era decisa, poi approvata e resa esecutiva; per la mentalità egiziana era evidente che se una legge veniva decisa immediatamente entrava anche in vigore, senza altre procedure (cfr. ibid., pp. 168-170).

‘amal’, (letteralmente “Libri delle leggi delle politiche in vigore”) mostrando di non aver maturato ancora un’espressione araba adeguata come sarà nel 1866 quando più consapevolmente il *Code civil* verrà tradotto col titolo *Al-Qānūn al-fāransāwī al-madaniyy*⁹⁰ (dove *madaniyy* ha la stessa radice *mdn* di *madīna*, città, e *tamaddun*, civilizzazione). Nel *Code de commerce* (1868) la parola *loi* è sempre tradotta con *qānūn*⁹¹.

Indubbiamente Ṭaḥṭāwī negli anni maturò una maggiore consapevolezza nell’usare le parole *šarī‘a* e *qānūn*, attribuendo loro sempre più un diverso valore in base al criterio religioso, per cui la prima parola si legava alla “legge rivelata” e la seconda alla “legge positiva” di origine occidentale. Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, per esempio, nella prefazione al suo libro *Manāhiġ al-albāb al-mišriyya fī mabāhiġ al-ādāb al-‘ašriyya* scritto nel 1869, mostra consapevolezza del diverso significato di *al-qawānīn* e *al-šarā’i‘*: scrive che era solito fare lezione ai suoi studenti anche nell’ultima terza parte della notte, restando in piedi tre o quattro ore, insegnando la lingua o le arti meccaniche e la legge rivelata islamica (*al-šarā’i‘ al-islāmiyya*) e le leggi straniere (*al-qawānīn al-aġnabiyya*)⁹². Non crediamo invece che nel *Taḥlīs* avesse maturato questa distinzione e che pertanto intendesse significare con *šarī‘a* sempre la “legge rivelata”, bensì, secondo il più ampio spettro di significato che abbiamo illustrato, quello di “legge inscritta naturalmente nel cuore di ogni uomo” o più semplicemente “legge”. Egli non poteva trovare contraddittoria questa traduzione, dopo aver approfondito la consapevolezza del significato di *loi naturelle* sulla quale si modellava la *loi* presso i francesi. Nel *Taḥlīs*, traducendo la *Charte*, Ṭaḥṭāwī in vero usa molte volte anche la parola *qānūn*⁹³. Non appare però una ragione evidente di ciò. Piuttosto sembra il sintomo di una instabilità terminologica in Ṭaḥṭāwī. La terminologia giuridica di Ṭaḥṭāwī assumerà contorni più definiti solo negli anni ’60 con la traduzione dei Codici.

⁹⁰ Ibid., p. 169.

⁹¹ Ibid., pp. 552-553.

⁹² *Manāhiġ*, p. 5.

⁹³ Per esempio negli articoli 8, 17, 64, 68.

Il contributo di Hala Ismail Abdel Meguid, il cui studio è teso a scoprire in Ṭaḥṭāwī la formazione di una terminologia giuridica fondamento di quella egiziana attuale⁹⁴, consiste nell'aver messo in luce questo processo di formazione in relazione alla situazione *in fieri* della società e delle istituzioni egiziane del XIX secolo.

8. Conclusione

Dalle osservazioni circa il nesso fra *fiṭra*, *waṭan*, *ṣarī'a*, l'espressione coranica “*ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*”, il problema della conoscenza (*al-ma'rifā*), e il loro rapporto con il principio (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-'aqliyyāni*) alla base del diritto naturale (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) francese – emerge che Ṭaḥṭāwī ha un uso della ragione che gli permette di riconoscere nei testi degli autori moderni francesi una sintonia con il suo credo religioso e di non sentire contraddittori i nuovi concetti appresi. Egli ha scoperto nei concetti più profondi e fondamentali della sua cultura musulmana qualcosa che è comune anche all'umanità (*al-insāniyya*)⁹⁵ dell'uomo francese e che egli riconosce pertanto alla radice dei concetti francesi.

Allo stesso tempo l'uso fatto da Ṭaḥṭāwī del vocabolario concettuale arabo-musulmano per tradurre concetti europei lascia aperte interpretazioni semantiche non sempre chiaramente definite, in cui restano irrisolte zone di ambiguità. Tale ambiguità è dovuta a una non completa coincidenza fra il significato del termine arabo-musulmano e quello originale francese.

⁹⁴ Hala Ismail Abdel Meguid continuamente confronta la terminologia di Ṭaḥṭāwī con quella usata attualmente in Egitto osservandone le vicinanze o la distanza (cfr. in particolare Ibid. pp. 194-222).

⁹⁵ Nel primo paragrafo dell'introduzione (p. 8), Rifā'a ha spiegato che Muḥammad 'Alī ricorreva agli scienziati francesi (nonostante alcuni egiziani fraintendessero le sue ragioni), solo per la loro umanità e le loro scienze, non per il loro essere cristiani (“*innamā yafal dalika li-insāniyyatihim wa-'ulūmihim, lā li-kawnihim naṣārā*”): “E ricorrono a lui, fra i franchi [europei], i maestri delle arti eccellenti e delle industrie utili; e lui è generoso con loro concedendo la sua grazia, [come la concede] fino alla popolazione dell'Egitto e ad altri da loro. A causa della loro [della popolazione d'Egitto] ignoranza criticano nei loro animi con certa asprezza la sua accoglienza per i franchi, e la sua cordialità con loro, e il suo gratificarli, ignorando che egli fa questo solamente per la loro umanità e le loro scienze, non per il loro essere cristiani”.

L'espressione arabo-musulmana “*al-islām dīn al-fiṭra*” (con la quale si vuol dire che l'Islam è una “religione naturale”) non è per nulla riconducibile ad un contesto ideologico europeo “naturalista”, dove il concetto moderno di “religione naturale”⁹⁶ fa astrazione della Grazia e della religione rivelata cristiana, e così da qualsiasi religione storica precisa.

Per naturalisti e illuministi francesi il concetto di *Nature* era estremamente positivo. La religione naturale era una religione libera dalla superstizione delle religioni che pretendevano di essere rivelate, ed era perciò una religione che corrispondeva all'autenticità umana.

Soprattutto nell'illuminismo francese si è proceduto a uno svuotamento dei concetti filosofici dalla storia in virtù di uno *état naturel de l'homme* originale e incorrotto: per i francesi il concetto di *Nature* era un concetto “metafisico” svuotato di storia (“metastorico”), che non conservava più traccia del Magistero della Chiesa Cattolica sul peccato originale, che aveva storicamente ferito la Natura umana, e su Gesù Cristo che storicamente l'aveva redenta. Ṭaḥṭāwī aveva pertanto compreso e tradotto il concetto di *Nature* con un analogo concetto “metafisico” e “metastorico”; ma “ambiguamente” *metastorico* in quanto esso potenzialmente si identificava anche con un avvenimento di fede (l'Islām) manifestatosi storicamente.

Oltre che all'ambiguità semantica derivante dall'aver compreso e assimilato il concetto di *Nature* attraverso quello di *fiṭra*, l'ambiguità risultante dalla traslazione compiuta da Ṭaḥṭāwī si deve anche a due ulteriori cause. La prima: la situazione trascolorante della scienza e della terminologia “astratta” francese del XIX secolo, in particolare della terminologia politica, legata a una situazione *in fieri*, che Ṭaḥṭāwī si trovò a traslare nella propria cultura.

⁹⁶ Il concetto di “religione naturale” in età moderna in Europa ha avuto molte e diverse sfumature di significato dipendenti dalle scuole di pensiero di appartenenza: per molti cristiani (cattolici e certi protestanti) ha significato una religione limitata (non frutto della grazia), e sebbene la natura non sia corrotta, essa è ferita. Per molti protestanti la natura è invece corrotta e perciò negativa. Per molti cattolici invece conserva un valore positivo.

La seconda: il contesto politico egiziano in cui Ṭaḥṭāwī si trovò ad operare immettendo concetti che potevano essere resi solo in relazione alle istituzioni storicamente esistenti in Egitto.

<i>CAP. X. Fra “fiṭra” e “Nature”. Esempi di concetti arabo-musulmani traslati dalla moderna cultura francese: loro fondamenti musulmani nella lingua di arrivo ed europei nella lingua di origine.</i>	296
1. Nature: un nucleo concettuale “metafisico” francese. La testimonianza di Macarel.....	297
2. L’ambiguità delle moderne “abstractions des sciences morales et politiques”.	307
3. Il concetto di état naturel incontrato da Ṭahṭāwī per tramite di Burlamaqui	309
4. Patrie traslato con Waṭan	318
5. Loi traslato con šarī‘a.....	329
6. Un criterio francese: “al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar” (come corrispondente all’obbedire ai principi della Natura)	334
7. Hala Ismail e la traduzione di loi	341
8. Conclusione.....	343