

## CONCLUSIONI

*“[...] you must not forget that coming abroad is also intended to augment one’s understanding of the native country”* (CESARE PAVESE)<sup>1</sup>.

*“Tirant la leçon d’une longue carrière de professeur, j’ai pu écrire que l’histoire est à la fois présente et absente en Islam, absente parce que trop présente et peut-être trop pesante”* (ABD ALLAH LAROU)<sup>2</sup>.

“Modernizzazione” e “traslazione” si intrecciano in maniera complessa nell’opera di Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī. Sono due termini che proprio a partire dai tempi di Rifā‘a connotano profondamente i rapporti tra mondo musulmano e mondo occidentale. L’intreccio fra “modernizzazione” e “traslazione” costituisce il fondamento della civiltà araba contemporanea, una civiltà in cui – come si è detto nell’Introduzione – spesso spinte progressive e modelli occidentali si legano ad aspetti della tradizione musulmana cristallizzati e ideologizzati, sortendo forme schizofreniche. Schizofrenia che non esiste invece quando, più eccezionalmente, spinte positive di matrice occidentale sono incontrate da uomini musulmani autenticamente religiosi, che usano la ragione in modo non rigido e non schematico.

Il nostro lavoro ha fatto emergere il nodo fondamentale di questo intreccio, riconoscendo nel concetto di *fiṭra* un *endoxon* culturale, particolarmente espressivo dell’identità arabo-musulmana, che è alla base dell’opera di traslazione di categorie moderne francesi messa in atto da Rifā‘a. Tale concetto, che secondo la tradizione musulmana indica la condizione originale nella quale si è creati, fu scoperto da Rifā‘a come analogo al

---

<sup>1</sup> CESARE PAVESE, *Lettere 1926-1950*, Einaudi, Torino, 1966, vol. I, p. 152. *Lettera a Tony Chiuminatto a Chicago, [Torino] 22 Settembre 1930*.

<sup>2</sup> ABD ALLAH LAROU, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, p. 11.

concetto francese di *état naturel de l'homme*<sup>3</sup> nel quale i sapienti francesi riconoscevano il fondamento della *civilisation européenne* e di tutto il loro moderno apparato filosofico. Rifā'a individuò nella fedeltà alla propria condizione originale, la condizione della *fiṭra*, il criterio per un corretto uso della ragione, e perciò il criterio di un autentico atteggiamento religioso, così come i sapienti francesi identificavano il criterio per un corretto uso della ragione e per un atteggiamento "naturalmente" religioso nella fedeltà al proprio *état naturel*. Tuttavia non vi è una completa coincidenza di significato fra il concetto francese e il concetto arabo. Infatti la nozione di *fiṭra*, con cui si traduce un'accezione religiosa del francese *Nature*, allo stesso tempo ha un ampio spettro di significati strettamente connessi alla religione musulmana. *Fiṭra* esprime sia la condizione originale propria di ogni creatura umana, sia il fondamento di una religione rivelata storicamente, l'Islām, ed a essa indissolubilmente legato. Ne consegue che tutti i termini francesi traslati in arabo, attraverso la mediazione del concetto di *fiṭra* – esso è infatti stato scoperto fungere da elemento medio fra le due culture –, assumano una duplice, e perciò ambigua, radice legata da una parte ad una nozione comune anche alla cultura francese e da un'altra a un fondamento musulmano.

Questa ambiguità rimane irrisolta nell'Egitto contemporaneo, giacché la cultura moderna europea è stata conosciuta dagli intellettuali arabi in epoca moderna mediante categorie concettuali francesi "astratte" e "meta-storiche" – e quindi slegate dalla radice storica che aveva connotato il pensiero europeo nell'età medievale – e assimilata con categorie concettuali arabo-musulmane al contempo "meta-storiche" e "storiche".

Già nel 1948 due importanti arabisti, l'egiziano padre domenicano Anawati e il francese Louis Gardet, spiegavano le ambiguità presenti nella cultura egiziana del XIX e del XX secolo, notando nell'Islam moderno una decisiva influenza proveniente dall'illuminismo europeo, da un "occidente scristianizzato":

---

<sup>3</sup> Questo *état naturel* – scriveva il giurista Burlamaqui, lettura fondamentale di Rifā'a – "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" (Cfr. Cap. X).

“Le monde musulman, lui, y a préludé: sa “renaissance” actuelle, sa *nahḍa*, cherche à se développer sous l’activation de la culture occidentale moderne, un peu comme le grand siècle ‘abbāside avait dû à l’activation de la culture hellénique son éclat. Mais peut-être est-ce trop exclusivement à la culture moderne d’un Occident déchristianisé qu’est allé d’abord l’Islām contemporain. Ce qui reste source de malentendus”<sup>4</sup>.

I malintesi erano dovuti al fatto che i concetti europei erano giunti e continuavano a giungere nel mondo musulmano privati della loro radice storica e filosofica: nel mondo musulmano poi assumevano una nuova radice storico-religiosa.

La nostra ricerca ha mostrato come ciò sia avvenuto attraverso la mediazione svolta dal concetto arabo-musulmano di *fiṭra*.

Queste note critiche non devono comunque mettere in ombra il ruolo estremamente positivo che la riscoperta della nozione di *fiṭra* – avvenuta grazie all’incontro con la cultura francese e all’insegnamento di grandi orientalisti francesi – ha avuto nella cultura araba moderna e contemporanea. Il concetto di *fiṭra* nella cultura araba – come abbiamo già detto – è infatti fondamentale per un corretto uso della ragione. Esso è all’origine della genesi (e pertanto della rinascita) della cultura: è obbedendo alla condizione originale della *fiṭra* che un uomo è autenticamente religioso e pertanto può creare, in obbedienza al Creatore, espressioni nuove e vive. Anche il linguaggio umano, espressione suprema della creatura, segue questa dinamica. Tale riscoperta ha permesso a Rifā‘a e ai successivi autori della *nahḍa* di modernizzare e far rivivere la lingua e la letteratura araba.

La sintesi estrema, adesso proposta, dei risultati della ricerca può essere meglio compresa ripercorrendo lo svolgimento di ogni singolo capitolo del nostro lavoro.

---

<sup>4</sup> GARDET-ANAWATI, p. 7.

Nel primo capitolo (*Centralità di Rifā‘a nell’Egitto odierno e sua importanza nel mondo occidentale contemporaneo*) abbiamo mostrato come l’interesse per questa figura, nella maggior parte dei suoi motivi, sia riconducibile a politiche culturali, posizioni ideologiche, interpretazioni da leggersi nel contesto storico delle vicende egiziane ed arabe. In particolare negli ultimi due decenni l’opera di Rifā‘a è stata riedita e interpretata funzionalmente alla politica culturale del *Tanwīr* (illuminismo) promossa dal Governo di Mubārak con la finalità di conciliare Islām e modernità occidentale. Rifā‘a è considerato un punto di riferimento dagli intellettuali musulmani “moderati” che lo definiscono “*Rā‘id al-Tanwīr*”. Tale definizione è stata proposta con particolare vigore nel 1993 – quando la casa editrice di Stato (Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb) ha riedito il *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, in formato economico in una collana chiamata “*Al-Tanwīr*” –, nel 2002 – in occasione dell’importante Convegno dedicato a Ṭaḥṭāwī organizzato dal Supremo Consiglio di Cultura del Governo Egiziano –, nel 2005 – quando durante il Convegno Internazionale su Muḥammad ‘Alī, organizzato sempre dal Governo Egiziano (Il Cairo, 12-14 Novembre 2005), è stata presentata ancora una nuova edizione del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (“opera che segnò l’inizio del dialogo fra Egitto e modernità occidentale”) a cura della Biblioteca Centrale Nazionale –. Abbiamo messo anche in luce il dibattito attuale sviluppatosi intorno alla definizione “*Rā‘id al-Tanwīr*”, soprattutto ad opera di studiosi islamisti come Muḥammad ‘Imāra o laicisti come Murād Wahba, mostrando lo scontro ideologico-culturale che si sta svolgendo in questi anni in Egitto e che trova in Rifā‘a uno degli argomenti di discussione più importanti. L’interpretazione prevalente e scientificamente più accreditata è comunque quella di studiosi, in sintonia con la definizione di “*Rā‘id al-Tanwīr*”, come Ğābir ‘Aṣfūr (Direttore del Supremo Consiglio di Cultura del Governo Egiziano) e docenti dell’Università di ‘Ayn Šams che possono essere caratterizzati come intellettuali che dall’interno della loro tradizione culturale arabo musulmana sono aperti alle culture occidentali moderne.

La figura di Rifā‘a è molto studiata anche in Occidente, a motivo del suo ruolo di “primo” mediatore della moderna cultura europea in un paese arabo, in particolar modo di quella politica.

Nel secondo capitolo (*Radici culturali di Rifā‘a e incontro con la cultura parigina. Prime ipotesi sulle dinamiche di apprendimento della cultura francese*) abbiamo messo in luce come, sebbene in Egitto la grande attenzione rivolta a Rifā‘a sia per lo più funzionale a uno scontro culturale-politico in corso fra islamisti, Governo ed alcuni studiosi di diverso orientamento, gli studi più recenti sono emblematici di una tensione a de-ideologizzare la cultura egiziana. Da questi studi su Rifā‘a emerge una ricerca orientata a mettere in luce una cultura arabo-musulmana autentica, complessa, aperta alle altre culture – in particolare a quella moderna europea –, esprimendo l’esigenza di rivedere criticamente i *cliché* consolidatisi negli scorsi decenni nella società egiziana. Il risultato di queste ricerche non contraddice comunque quella immagine della propria cultura che il Governo egiziano intende offrire alla comunità internazionale e nazionale, bensì la rende più aderente al vero, sottoponendola a un vaglio critico e cogliendo aspetti più profondi e problematici. In questo senso si sono distinte le ricerche di intellettuali occidentali con un forte legame con l’Egitto come il francese Delanoue e lo statunitense Gran, o di egiziani fortemente legati alla cultura europea come Lūqā. Questi studiosi sono stati per noi un importante punto di riferimento per iniziare a comprendere il modo con cui Rifā‘a entrò in contatto con la cultura francese. In particolare le indagini dello storico Peter Gran ci hanno permesso di riflettere più consapevolmente sulle dinamiche di assimilazione della cultura francese da parte di Rifā‘a. Peter Gran, rifiutando l’interpretazione che vede in Rifā‘a un genio illuminato ed isolato che avrebbe agito in un ambiente arretrato ed oscurantista, ha evidenziato come il suo atteggiamento culturale fu espressione coerente della formazione ricevuta in ambiente azharita durante gli anni giovanili, presentando pochi elementi di novità e rottura: Rifā‘a avrebbe assimilato la cultura francese attraverso categorie concettuali arabo-musulmane precedentemente apprese in Egitto. Lo storico statunitense fonda la sua ipotesi secondo la quale Ṭaḥṭāwī

avrebbe “egizianizzato” la cultura francese, su una similarità che il giovane egiziano avrebbe riscontrato tra i modelli concettuali francesi e i modelli concettuali della cultura arabo-egiziana, grazie anche all’intervento di un suo *tutor*, Edme François Jomard, ottimo conoscitore dell’Egitto, che lo avrebbe introdotto alla cultura francese attraverso il riferimento a categorie egiziane.

Individuare nella “similarità” il fondamento dell’acquisizione di una cultura altra riduce, a ben vedere, il processo di conoscenza di tale cultura a una proiezione della propria cultura su di essa.

Da una lettura attenta del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* emerge come non fu tanto la similarità, quanto l’incontro con la diversità culturale a costringere Ṭaḥṭāwī a prendere più profonda coscienza della propria identità arabo-musulmana man mano che procedeva nella conoscenza della cultura francese.

Il *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, in quanto si propone di descrivere ad appartenenti al contesto culturale arabo, musulmano, egiziano del XIX secolo, la cultura francese al fine di assimilarne gli aspetti positivi, costituisce l’oggetto d’indagine privilegiato per verificare le modalità con cui Ṭaḥṭāwī attuò la traslazione di categorie francesi nella cultura araba. Pertanto nel terzo capitolo (*Alla ricerca del nesso fra identità araba e cultura francese: importanza dell’Introduzione del Tahlīs*) abbiamo presentato la struttura generale dell’opera, la sua genesi e il contesto storico in cui essa vide la luce, con l’intento di individuare le parti in cui l’esperienza di incontro di Ṭaḥṭāwī con la cultura francese emerge più chiaramente documentata e compresa nel suo significato. L’opera si struttura in un’*Introduzione (muqaddima)*, in una *Parte centrale (maqṣid)* e in una *Conclusione (ḥātima)*. Di esse la parte inizialmente più interessante per i nostri fini è l’*Introduzione*, in particolare col suo primo Capitolo, che abbiamo presentato in traduzione italiana: si tratta di una parte senza dubbio redatta alla fine della stesura dell’opera, quando Rifā‘a aveva ormai raggiunto una conoscenza matura della cultura francese nonché una buona consapevolezza dell’operazione di mediazione culturale da lui compiuta.

Nel Cap. I dell' *Introduzione*, Rifā'a premette alla descrizione dei tre diversi livelli in cui si suddivide la società umana in base al grado di "civilisation" (fondamentale nozione appresa in Francia), una spiegazione dalla quale emergono alcuni importanti nodi concettuali propri della cultura arabo-musulmana che si configurano come posti alla base di quello di "civilisation".

Pertanto nel quarto capitolo (*Analisi della spiegazione introduttiva: "Le dinamiche della conoscenza"*) ci siamo soffermati su questa spiegazione, che si articola in due momenti. In un primo momento Rifā'a descrive la condizione originale dell'uomo, ancora privo di conoscenza:

“Dico (*aqūlu*): ciò ha bisogno di una spiegazione introduttiva (*tamhīd*). Ovvero: la condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l'assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ 'an al-zīna*) e l'essere secondo l'origine della *fiṭra* (*al-wuġūd 'alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya'rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*). [...]"<sup>5</sup>

In un secondo momento egli descrive come l'uomo giunga alla conoscenza a partire da questa condizione originale:

“[...] In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma'ārif*) precedentemente ignorate; e certamente si svelarono a loro (*kuṣifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihā*); e la legge divina (*al-ṣar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-nafiḥā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permasero (*ubqiyat*)”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Tahlīs*, p. 5.

<sup>6</sup> Ivi.

La *spiegazione introduttiva*, la cui portata è stata fino ad oggi trascurata dagli studiosi, non è solo la premessa necessaria per intendere le ragioni del soggiorno parigino di Rifā‘a; essa si rivela imprescindibile per comprendere le dinamiche fondamentali che introdussero Rifā‘a, uomo di cultura arabo-musulmana, nella conoscenza della cultura francese e che gli permisero la sua traslazione in un contesto arabo-musulmano.

Dopo avere evidenziato come la peculiare struttura del paragrafo introduttivo rifletta la formazione logico-filosofica e teologica di Rifā‘a – il quale procede secondo la struttura logica dei testi filosofici arabi ponendo la *quaestio*<sup>7</sup>, cui segue la *responsio*, introdotta dall’espressione tradizionale *aqūlu*, “a questo dico”, corrispondente al latino *respondeo* – ci siamo soffermati su alcuni aspetti grammaticali, trascurati dai traduttori del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* in diverse lingue europee (francese, inglese, tedesco), che usando nella traduzione un tempo verbale al passato hanno frainteso il passo di Rifā‘a, intendendolo come la descrizione della condizione originale dell’uomo primitivo all’inizio dei tempi. L’originale arabo invece presenta un periodo composto da frasi nominali (*al-ḡumla al-ismiyya*) prive di verbo, seguite da una frase verbale (*al-ḡumla al-ḥālīyya*) al tempo presente cioè “non concluso”, che descrive in questo caso uno stato che permane, con funzione di complemento modale (*ḥāl*), e che è traducibile in italiano con un verbo di tempo presente. La scelta da parte dei traduttori del *Taḥlīṣ* di tradurre con il tempo “passato” per omogeneità coi verbi al passato del periodo successivo, ha comportato la perdita di un momento fondamentale della riflessione svolta da Rifā‘a, che con l’uso di una frase nominale (*al-ḡumla al-ismiyya*) priva di verbi intendeva indicare una condizione permanente (non legata a un tempo particolare), ossia lo “stato originale” della creatura umana, che, secondo il discorso teologico musulmano, caratterizza l’uomo creato in ogni tempo, non solo l’uomo dei tempi primitivi.

Sempre nel quarto capitolo abbiamo analizzato i termini usati da Rifā‘a per descrivere il processo della conoscenza umana, che si articola in fasi successive nel tempo. Originalmente l’uomo si trova in uno stato di assenza di conoscenza (*‘adam al-ma‘rifā*).

---

<sup>7</sup> In questo caso: “Cosa mi è evidente dello scopo del nostro viaggio in questi paesi lontanissimi, sede della miscredenza e del pregiudizio, nei quali le spese per vivere sono ingenti a causa dei prezzi altissimi”.



In un secondo momento alcune conoscenze (*ma'ārif*) gli divengono evidenti (*tara'a*) e gli si disvelano (*kušifa lahu*), e ciò accade o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*). In un terzo momento la conoscenza (*al-ma'rifa*) diviene realmente tale, cioè utile all'uomo, grazie al giudizio della legge divina (*ḥukm al-šar'*) o della ragione (*ḥukm al-'aql*), per cui è seguita (*uttubi'at*) dall'uomo e permane (*ubqiyat*) in lui come conoscenza.

Rifā'a procede nel suo discorso ricorrendo alle coppie di sinonimi *tara'a* e *kušifa*, *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, *al-ilhām* e *al-īhā'*, secondo una modalità discorsiva tipica della prosa e della poesia araba, in cui ciascuno dei due termini ha la funzione di confermare e di precisare l'accezione dell'altro. Così per spiegare ciò che sta all'origine del "disvelarsi all'uomo" della realtà, Ṭaḥṭāwī ricorre a due coppie di nomi (*al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, *al-ilhām* e *al-īhā'*), legate dalla *ḥarf 'atf "aw"*, ossia dal connettivo di disgiunzione (corrispondente all'italiano *o*) e quindi poste in alternativa: il disvelarsi della realtà può avvenire o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*) o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*). Le due coppie di nomi collegate dal connettivo di disgiunzione sembrano indicare due diverse sfere di esperienza, quella naturale e quella religiosa (musulmana). In realtà anche la prima coppia di termini presuppone un agente divino, che ordina il "Caso", che non va quindi visto in opposizione alla dimensione religiosa. La terminologia usata da Rifā'a è profondamente radicata nella cultura musulmana, come appare in modo ancora più evidente nel caso dell'uso di un'altra coppia di termini, con cui si conclude la descrizione della dinamica della conoscenza: *ḥukm al-šar' aw ḥukm al-'aql* ("giudizio della legge rivelata o giudizio della ragione"). Rifā'a pertanto mediante categorie concettuali arabo-musulmane descrive la dinamica della conoscenza valida per l'uomo di ogni tempo e di ogni tradizione.

Delineata la dinamica della conoscenza – propria di ogni uomo –, nel quinto capitolo (*Alla radice della conoscenza, la condizione originale dell'uomo (Al-ḥāla al-ašliyya): analisi di al-sādiġiyya, al-wiġdāniyya, al-fītra*) la nostra attenzione si è rivolta alla condizione originale, primordiale – anteriore a ogni esperienza di conoscenza – in cui

l'uomo viene creato, chiamata da Ṭaḥṭāwī *al-ḥāla al-aṣliyya*: con tale espressione – *al-ḥāl* designa uno ‘stato’, un ‘modo’, intermedio “fra l’esistenza e la non esistenza”; l’aggettivo *al-aṣliyy* significa “originale”, “iniziale”, “fondamentale” – viene indicato quel momento nel passaggio dalla non esistenza all’esistenza, corrispondente alla condizione originale nella quale Dio ha creato l’uomo; in questa fase l’uomo è ancora privo di coscienza e di conoscenza. Questa condizione originaria si pone alla radice stessa della dinamica del conoscere. La condizione originale dell’uomo viene descritta da Ṭaḥṭāwī ricorrendo a tre importanti nodi concettuali: *al-sāḍiġiyya*, *al-wiġḍāniyya*, *al-fiṭra*. Con *al-saḍāġa* la tradizione musulmana designa la spontaneità e la purezza proprie della fanciullezza nonché la semplicità e la genuinità dei popoli antichi, in particolare dei beduini secondo Ibn Ḥaldūn. Il termine *al-saḍāġa* indica anche un atteggiamento di apertura nei confronti della realtà e quindi in ultima analisi una disposizione a conoscere. I concetti di *wiġḍān* e di *fiṭra*, che indicano la condizione originale in cui l’uomo viene creato, si caratterizzano come strumenti di conoscenza. Come rileva Van Nispen, nel suo studio sul *Tafsīr al-Manār* di Muḥammad ‘Abduh, *wiġḍān* è un termine estraneo alla tradizione occidentale e proprio della cultura orientale. Esso designa “un’intuizione connaturata nel profondo” ed è una fonte di conoscenza esistenziale. A differenza della cultura occidentale, che attribuisce il ruolo di strumenti conoscitivi ai sensi e alla ragione, la tradizione araba annovera come strumento conoscitivo anche questo tipo particolare di “intuizione” o “istinto profondo”.

Il termine *wiġḍān*, in quanto designa uno “strumento conoscitivo primo che caratterizza l’uomo nella sua condizione creaturale originale”, si collega profondamente al concetto di “*fiṭra*”, come emerge dall’espressione usata da Muḥammad ‘Abduh nel *Tafsīr al-Manār* (I, 52) per definire più compiutamente quella facoltà conoscitiva, altra dai sensi e dalla ragione, sinteticamente indicata con il termine *wiġḍān*: “*hidāyat al-wiġḍān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” ossia “la guida del *wiġḍān* naturale (*ṭabī‘iyy*) e dell’ispirazione innata (*fiṭriyy*)”.

*Al-fiṭra*, termine tradotto dalla Gobillot con *conception originelle*, è un nodo concettuale centrale nel discorso religioso islamico, privo di un concetto equivalente nella teologia

cristiana. Dopo averne ricostruito le accezioni a partire dal *Lisān al-‘arab* – accezioni che ruotano intorno a un nucleo comune: l’unico versetto coranico in cui si cita *al-fiṭra*, «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf, fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini. Non c’è mutamento per la creazione di Dio» («*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*», *Sūrat al-Rūm*, 30), e alcuni *ḥadīṭ* –, si è osservato che il concetto di *fiṭra* nella tradizione musulmana si lega a due diverse e fondamentali interpretazioni circa la responsabilità umana. Da un lato – secondo l’interpretazione di Mālik – la *fiṭra* infusa originalmente da Allāh ha già in sé stabilita la predestinazione all’Islām o alla miscredenza del singolo uomo. Dall’altro lato – secondo l’interpretazione di Abū Ḥanīfa – nella *fiṭra* umana è conservata memoria di un patto pre-eternale in base al quale gli uomini nella loro pre-esistenza hanno pronunciato il “*tawḥīd*”, ossia il riconoscimento dell’unico Dio; ogni uomo è pertanto fatto per Dio e nasce disposto naturalmente alla vera religione, l’Islām (*dīn al-fiṭra*), e perciò è potenzialmente musulmano.

Oltre a ciò il termine *fiṭra* nella tradizione musulmana designa una “condizione negativa”, nel senso attribuito all’aggettivo “negativo” dalla mistica, ossia che permette la conoscenza (*ma‘rifā*): il desiderio della conoscenza trae origine dall’esperienza della totale assenza di conoscenza che connota lo stadio iniziale della condizione primitiva originale (*fiṭra*) dell’uomo. I teologi musulmani (*al-mutakallimūn*) ravvisavano pertanto il fondamento della conoscenza nella *fiṭra*, e così anche Ṭaḥṭāwī, che aveva la formazione di uno *ṣayḥ* azharita.

In contrasto con i sostenitori di una de-sacralizzazione del termine *fiṭra* in epoca moderna, si è poi verificato che le accezioni moderne di *fiṭra* mantengono invece uno stretto legame con la tradizione musulmana: il termine è usato prevalentemente con i significati di natura originale religiosa fatta per Dio (a cui è fedele lo *ḥanīf*), secondo un’accezione che potremmo far risalire a Abū Ḥanīfa, e di natura morale profonda innata, infusa evidentemente da un Creatore che fissa il Destino, secondo un’accezione che potremmo far risalire a Mālik.

In epoca moderna non solo il termine *fiṭra* ma anche il termine *ṭabī‘a* (natura), quando messo in relazione a *fiṭra*, ha conservato un’accezione religiosa. Questo emerge evidente nelle opere dello *ṣayḥ* egiziano Muḥammad ‘Abduh, al quale dobbiamo la definizione di “*hidāyat al-wiġdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” ossia “la guida del *wiġdān* naturale (*ṭabī‘iyy*) e dell’ispirazione innata (*fiṭriyy*)”. I termini *fiṭra*, *ṭabī‘a*, *ilhām*, *wiġdān* sono evidentemente legati a una visione religiosa del creato, per cui la natura umana, se fedele a se stessa, tende con tutte le sue facoltà per un’originale dipendenza ad obbedire alle leggi del Creatore.

Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī perciò accosta “l’essere secondo l’origine della *fiṭra*”, *al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*, e “i principi delle intuizioni istintive”, *al-umūr al-wiġdāniyya*, essendo estraneo ad ogni intento desacralizzante. Anche per Ṭaḥṭāwī – come nella tradizione musulmana – la conoscenza (*ma‘rifā*) caratterizza l’uomo come *fiṭra*, cioè come natura, non al di fuori della sfera religiosa ma all’interno di questa.

Ibn Ḥaldūn – autore assai importante per la formazione culturale di Ṭaḥṭāwī – in un passo di *Al-muqaddima*, tratto dal paragrafo “L’uomo è ignorante di per sé (*al-insān ġāhil bi-l-dāt*) e sapiente per acquisizione (*‘ālim bi-l-kasb*)”, ci mostra come i concetti usati da Ṭaḥṭāwī nella sua *Introduzione*, per spiegare la condizione originale dell’uomo e il successivo accadere della conoscenza, affondino le loro radici nei primi versetti rivelati da Allāh al Profeta dell’Islām: «Proclama! Nel nome del tuo Signore che ha creato: ha creato l’uomo da un grumo di sangue! Proclama! Perché il tuo Signore, il più generoso, vi ha insegnato mediante il calamo, ha insegnato all’uomo ciò che non sapeva» (*Sūrat al-‘Alaq*, 1-5).

Dall’analisi della prima parte dell’*Introduzione* del *Taḥlīs* – dove l’autore tratta della condizione primordiale originale della creatura umana nella quale è ancora priva di conoscenza (la condizione *fiṭriyya*) e delle dinamiche con cui avviene successivamente la conoscenza – emerge come il discorso di Rifā‘a si fondi su concetti fondamentali della cultura musulmana. L’importanza di questi concetti nel pensiero di Ṭaḥṭāwī non è stata ignorata da studiosi come Anwar Lūqā, preso in esame nel cap. VIII, e negli ultimi anni da diversi studiosi arabi, anche se non si può non notare che questi studiosi non hanno

compreso il ruolo di filtro svolto da questi concetti nel processo di traslazione della cultura francese nella cultura araba attuato dal nostro autore.

Nel sesto capitolo (*Meccanismi di traslazione dalla cultura francese*) viene messa a fuoco, come costitutiva del processo di traslazione, la dialettica in Ṭaḥṭāwī fra l'identità culturale arabo-musulmana e la cultura francese. Furono la conoscenza dell'ambiente culturale francese e gli interrogativi da esso posti a far nascere nel nostro autore una nuova coscienza dei nuclei concettuali fondanti della sua identità. Nel contempo egli si accorse che proprio a partire da questa rinnovata consapevolezza della propria cultura poteva accostare e fare proprie le novità culturali e tecnologiche francesi.

Si sono poi analizzate le radici di questa “dialettica interiore”, avvenuta in Ṭaḥṭāwī fra identità culturale arabo-musulmana e cultura moderna francese, che sono state individuate nelle modalità del suo approccio conoscitivo legate alla sua formazione azharita. Ṭaḥṭāwī, un dottore musulmano (*ṣayḥ*) sperimentato ai metodi dialettici, come ogni *ṣayḥ* ben preparato, era solito indagare sul termine medio (termine fondante) del sillogismo, o comunque sulla “evidenza” risultante dal ragionamento logico a “due termini”.

Ṭaḥṭāwī, grazie ai procedimenti dialettici propri della sua tradizione, scoprì, come per una *fulguration d'evidence*, che il nucleo concettuale di *fiṭra* interveniva come “elemento medio” fra la propria cultura e quella francese. Fu a ben vedere l'incontro con una cultura diversa che gli permise di scoprire ed esplicitare quel nucleo fondante della sua cultura che normalmente (per chi non entrava in contatto con altre culture a livello profondo) rimaneva implicito e spesso a un livello inconsapevole.

La modalità che permise a Ṭaḥṭāwī di prendere consapevolezza del ruolo di “elemento medio” svolto dal concetto di *fiṭra* è stata da noi compresa anche ripercorrendo il modo di procedere degli *ṣuyūḥ* musulmani, esperti di metodi dialettici: essi procedevano nella

ricerca del “motivo” (*al-‘illa*) passando dal fatto presente (*šahāda*) al nascosto (*gayb*)<sup>8</sup>. «Testimone» (*šāhid*) e «assente» (*gā’ib*) sono i concetti che caratterizzano la dialettica a “due termini”, come hanno sottolineato Gardet e Anawati<sup>9</sup>. *Al-‘illa*, che nel lessico filosofico traduce la nozione aristotelica di “causa”, si può tradurre come “motivo” ottenuto non per deduzione (come in sede filosofica), ma per “constatazione” (una cosa che si scopre emergere come evidente nell’esperienza).

Sono i termini di una dialettica a fondamento della capacità epistemologica della mente umana, ben presenti a Ṭaḥṭāwī, che ad essi ricorre nella *Premessa* del *Taḥlīs*<sup>10</sup>.

Ṭaḥṭāwī parla in questo caso di una dialettica “esteriore”, che avviene nel rapporto fra due individui (*al-šāhid* e *al-gā’ib*) e che connota il metodo della “conoscenza mediante un testimone”; ma essa è anche una dialettica “interiore”, che agisce nel profondo del singolo uomo, dove è percepibile ciò che non è visibile. Nel profondo dell’uomo si rende evidente la dipendenza originale stabilita dalla *fītra*, la quale implica un’alterità, un mistero invisibile (*gayb*) che è rapporto con un Creatore (*fāṭir*) di tutto il creato, invisibile e visibile (*šahāda*)<sup>11</sup>. Per questo nell’uomo può avvenire una dialettica “interiore”. Questa dialettica “interiore” si compenetra con quella “esteriore”; infatti i termini si incrociano, *nomina agentis* (*al-šāhid* e *al-gā’ib*) e *nomina actionis* (*al-gayb* e *al-šahāda*), creando un’unica dialettica: il testimone (*šāhid*) è colui che conosce quello che l’assente (*gā’ib*) non conosce (l’invisibile, *gayb*) e glielo comunica rendendolo conosciuto (visibile, *šahāda*). Questa dialettica si serve dei sensi, della ragione e del *wiğḍān*, e connota l’essere “logico” dell’uomo che coglie mediante ciò che è presente l’assente, ovvero ciò che sta sotto, alla radice (*aṣl*).

---

<sup>8</sup> Questa terminologia ha fondamento coranico e connota la struttura stessa della realtà, fatta di apparenza e di radice invisibile: «Di’: O Allāh, Creatore [*fāṭir*] dei cieli e della terra, Conoscitore dell’invisibile e del visibile [*‘ālim al-gayb wa-l-šahāda*]» (*Sūrat Al-Zumar*, 46); «Questa è una delle storie del mondo invisibile [*al-gayb*] che Noi ti riveliamo» (*Sūrat Yūsūf*, 102).

<sup>9</sup> GARDET-ANAWATI, p. 365, n. 3.

<sup>10</sup> “Tu troverai ciò che dico fuori dal consueto e ti sarà difficile crederlo. Penserai che vaneggio o che esagero. In ogni modo le supposizioni sono talvolta un peccato, perché il testimone (*al-šāhid*) ha visto ciò che l’assente (*al-gā’ib*) non ha potuto vedere” (*Taḥlīs*, p. 11).

<sup>11</sup> *Sūrat Al-Zumar*, 46: «fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ» («il Creatore dei cieli e della terra»). *Sūrat al-An‘ām*, 102: «lā ilāh illā huwa ḥāliq kull šay’» («non c’è Dio all’infuori di Lui, il Creatore di tutte le cose»). *Sūrat Yūsūf*, 101: «fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ anta walī fī al-dunyā wa-l-āḥira» («Creatore dei cieli e della terra, tu sei il mio patrono in questo mondo e nell’altro»).

Per chiarire ulteriormente le dinamiche sottese al processo di mediazione interculturale attuato da Ṭaḥṭāwī con la traslazione di alcuni concetti della cultura francese in quella arabo-musulmana, sempre nel sesto capitolo ci siamo soffermati sulla nozione di “cultura” assumendo come punto di riferimento la definizione di “cultura” proposta nell’ambito della tradizione culturologica russa da Lotman e Uspenskij.

Particolarmente utili ai nostri fini si sono rivelate da un lato la caratterizzazione di cultura come insieme di conoscenze, credenze, principi e valori condivisi da una certa comunità (*endoxa*) che ne costituiscono il momento identitario e sui quali si fonda l’argomentazione del discorso e quindi la comunicazione all’interno della comunità stessa, e dall’altro la caratterizzazione di cultura come meccanismo generatore di testi, nei quali essa traduce quel condiviso che fonda la sua identità.

Ṭaḥṭāwī attua la traslazione di alcuni concetti fondanti della cultura francese passando attraverso un concetto, quello di *fiṭra*, che rappresenta “il fulcro” identitario della sua cultura. Esso interviene in questo processo di traslazione in modo analogo al termine medio di una struttura argomentativa, dove gli altri due termini sono costituiti da una parte dalla cultura arabo-musulmana e dall’altra dalla cultura altra, quella francese, che vuole assimilare. Emerge qui in modo evidente come una cultura viva non solo di identità ma anche di differenze, in quanto è il rapporto con le culture altre, con la differenza, che porta a una crescita di consapevolezza della propria identità culturale.

Per la descrizione del semantismo di un termine importanti sono le sue diverse testualizzazioni. Pertanto nel capitolo settimo (*Un’ulteriore attestazione di fiṭra nel Taḥlīs*) e nel capitolo ottavo (*L’uso di fiṭra in Al-muršid*) siamo andati alla ricerca di ulteriori attestazioni del termine *al-fiṭra* nel *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* e nell’opera più matura di Ṭaḥṭāwī, pubblicata a Il Cairo nel dicembre 1872, pochi mesi prima della sua morte, *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*.

Nel *Taḥlīs* si è trovata una sola attestazione, oltre a quella presente nell’*Introduzione*, del termine *al-fiṭra*, ossia nella *Conclusione (al-ḥātima)* in cui Ṭaḥṭāwī presenta al lettore il

risultato (*al-natīġa*) della sua missione di studio in Francia. Qui Ṭaḥṭāwī, rifacendosi a una tradizione che ha un'importante fonte in Ibn Ḥaldūn, usa *al-fiṭra*, accompagnato dall'aggettivo *al-'arabiyya*, con un'accezione diversa da quelle emerse dall'analisi svolta nel capitolo V: il termine infatti non indica qui una condizione originale universale, propria di ogni uomo, ma una condizione originale propria della razza araba e che sarà quindi diversa in altre razze. Ciò nonostante, sempre in questo brano Ṭaḥṭāwī segnala – a conclusione della sua opera – dopo un'attenta e profonda riflessione sulla natura dei francesi, la loro particolare somiglianza con gli arabi fondata su virtù condivise, come la dignità (*'irḍ*) e la libertà (*ḥurriyya*), la quale coincide presso gli arabi anche con la giustizia (*al-'adl*) e l'equità (*al-insāf*).

Benché egli non abbia mai usato l'espressione *fiṭra faransawiyya*, abbiamo individuato nelle espressioni, invece presenti nella sua opera, *ṭabī'at al-faransāwiyya* e *al-milla al-faransāwiyya* uno stretto nesso semantico con l'espressione *al-fiṭra al-'arabiyya*. Abbiamo pertanto rilevato che sebbene Ṭaḥṭāwī nella conclusione del *Taḥlīs* usi *al-fiṭra* accompagnato dall'aggettivo *al-'arabiyya* con un'accezione apparentemente “regionalistica”, anche in questo caso *al-fiṭra* designa un concetto legato a una condizione originale (*aṣl*), incorrotta, di perfezione dell'essere, non in contraddizione con il concetto universale di *al-fiṭra al-salīma* (*al-fiṭra* genuina). Infatti *al-fiṭra al-'arabiyya* sembra esprimere la *fiṭra* dell'uomo autentico, dell'arabo musulmano dei primi tempi dell'Islām, che funge da criterio in base al quale giudicare gli altri uomini e popoli. Il giudizio positivo espresso sui francesi è dovuto alla loro vicinanza a questa *fiṭra*, di cui prova evidente – come detto nel *Taḥlīs* – è la loro disposizione naturale alla conoscenza. Inoltre essi fondano il giudizio morale su un criterio che ha nella “natura” (*ṭab'*) il suo termine di riferimento, ossia sul non “divergere dalla condizione naturale” (*ḥurūġ 'an al-ḥāla al-ṭabī'iyya*), che, come abbiamo notato, si accorda con il noto principio coranico “Voi, [o musulmani,] comandate il bene [*al-ma'rūf*] e interdite il male [*al-munkar*]” («*ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*», *Surat Āl 'Imrān*, 110), ma ancora più concorda con la sequela della propria *fiṭra*.



Dall'analisi del termine *fiṭra* in *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* emerge come a questo concetto Ṭaḥṭāwī accosti il concetto francese di *nature*. Ṭaḥṭāwī scoprì la vicinanza fra i due concetti – come ha messo in luce Lūqā – grazie all'approfondita lettura e traduzione (purtroppo andata persa) dell'opera del ginevrino Jean Jacques Burlamaqui sugli elementi del diritto naturale. Ṭaḥṭāwī attraverso il concetto di *fiṭra* poté pertanto armonizzare – a un livello profondo – alcuni concetti francesi legati alla dottrina dei *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'īyya*) o *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fiṭriyya*) e la cultura musulmana.

Le diverse testualizzazioni del termine *fiṭra* in *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* documentano ulteriormente la centralità di questo concetto nel sistema filosofico di Ṭaḥṭāwī. La ragione, la caratteristica umana più importante, è associata all'aggettivo *fiṭriyy* (*al-'aql al-fiṭriyy*), per sottolineare che anche la ragione umana, secondo la condizione originale della *fiṭra* in cui gli esseri sono caratterizzati dalla plasmabilità e flessibilità, è disponibile a lasciarsi informare dal reale, ossia presenta una disposizione alla conoscenza.

Un'altra fondamentale caratteristica inscritta nella *fiṭra* originale umana è la facoltà di parola (*al-nāṭiqiyya*), da cui dipendono la facoltà del pensiero e della comprensione e perciò la vita sociale. Nella condizione originale della *fiṭra* inoltre sono contenute potenzialmente tutte le caratteristiche umane che, se sviluppate correttamente, faranno dell'uomo un essere compiuto (*kāmil*). Tale sviluppo, data la fragile condizione umana, può avvenire solo nel contesto affettivo del nucleo familiare e nel contesto sociale della patria. Nella *fiṭra* originale dell'uomo sono iscritte pertanto anche l'esigenza e la disposizione a vivere socialmente, la cui prova più evidente è l'attrattiva naturale per l'altro sesso, e quindi il rapporto sponsale fra uomo e donna, base del nucleo sociale. La condizione *fiṭriyya* caratterizza quindi, come per riflesso del livello individuale, anche il livello sociale. La civilizzazione (*al-tamaddun*) rappresenta così un'obbedienza all'esigenza e alla disposizione alla vita sociale presenti *in nuce* nella *fiṭra* originale umana.

Dall'analisi delle attestazioni di *fiṭra* in *Al-muršid* emergono, in sintesi, due accezioni religiose del termine. Da un lato esso individua la condizione religiosa prettamente musulmana, come indicato nel versetto coranico «e rivolgiti il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini. Non c'è mutamento per la creazione di Dio»<sup>12</sup>, dall'altro individua ciò che con una metafora biblica potremmo chiamare il cuore, ossia la sede degli ideali e delle facoltà dell'uomo di tutti i tempi, inscritte in esso direttamente dall'ispirazione divina precedentemente alle rivelazioni avute mediante i profeti. In verità queste due accezioni non sono ben distinte e finiscono per identificarsi, in modo assai ambiguo per un non musulmano.

La prima accezione, che individua nell'atteggiamento degli *ḥanīf* – coloro che sono rimasti fedeli alla loro *fiṭra* originale – il vero atteggiamento religioso (ossia l'Islām), può identificarsi con la seconda, caratterizzante l'atteggiamento naturalmente religioso dei francesi, in quanto l'*Islām* ancora prima di essere una religione rivelata storicamente è una religione “meta-storica”<sup>13</sup>. Fondandosi su un fatto meta-storico (attestato dal versetto coranico *Sūrat al-A'raf*, 172: «E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: “Non sono io il vostro Signore?”, risposero “Sì”»), l'Islām viene a coincidere con la religione naturale perfetta, creata originalmente per tutti gli uomini.

Il concetto di “naturale” è un proficuo terreno d'incontro fra il sapiente musulmano e il filosofo della Natura europeo del XVIII-XIX secolo. Ma le lingue con cui questi due interlocutori si parlano hanno basi concettuali assai diverse, che non mancheranno di produrre e di lasciare irrisolte molte ambiguità. Il concetto di “naturale” nella visione musulmana gioca *contro* il concetto di “storia”: infatti Ṭaḥṭāwī attribuisce alla “intelligenza naturale” dei francesi ciò che invece è anche – necessariamente – frutto di una tradizione, una cultura e una religione (ovvero una storia).

---

<sup>12</sup> *Sūrat al-Rūm*, 30: «*fā-aqim wağhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>m</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*».

<sup>13</sup> Abbiamo citato questa osservazione di Henry Corbin a supporto del nostro discorso: “La conscience religieuse de l'islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la métahistoire... Ce fait principal, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux esprits des humains préexistant au monde terrestre «Ne suis-je pas votre Seigneur?»”.

Nel capitolo nono (*Linguaggio e fiṭra nella riflessione di Rifā‘a: l’influsso di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy*) ci siamo soffermati sulla concezione linguistica di Ṭaḥṭāwī, verificando come essa sia fondata sulla messa a fuoco nel suo pensiero del rapporto fra l’uomo e la sua *fiṭra* originale.

Per ricostruire la concezione di lingua in Ṭaḥṭāwī sono stati esaminati i passi di *Al-muršid* e del *Taḥlīs* in cui egli tratta della facoltà umana della parola (*al-nāṭiqiyya*). Da essi emerge che la facoltà di parola (*al-nāṭiqiyya*), presente in lui potenzialmente dall’origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*), è il tratto distintivo dell’uomo. Nell’incipit del capitolo primo di *Al-muršid*, – “L’uomo (*al-insān*) è l’essere animato (*al-ḥayawān*) che parla (*al-nāṭiq*)” – è racchiuso il nesso profondo fra parola e attività della ragione, giacché il termine *al-nāṭiq* significa non solo “colui che parla”, ma anche “l’essere dotato di ragione” (*al-‘āqil*): la definizione *ḥayawān nāṭiq* ha alla radice l’aristotelica definizione di uomo come “zoōn logikos” (essere animale ragionevole). Poiché *al-nāṭiqiyya*, la facoltà di parola, è intimamente connessa alla ragione ed è inscritta nella condizione originale della *fiṭra*, tutti i parlanti – sia che parlino arabo, sia che parlino qualsiasi altra lingua – attraverso l’uso della lingua esprimono la propria esperienza della conoscenza. Secondo Ṭaḥṭāwī ogni lingua storico-naturale, quindi non solo l’arabo – come voleva una concezione irrigiditasi nel tempo, secondo la quale solo la lingua in cui era stato rivelato il Corano aveva la capacità di esprimere il vero –, in virtù del suo nesso con la *fiṭra* originale esprime la conoscenza.

Abbiamo poi messo in luce il nesso fra il concetto di *fiṭra* e quello di *malaka*, ossia di “caratteristica che si è radicata nel profondo dell’animo”, giacché Ṭaḥṭāwī sostiene che “la scienza è *malaka*”, intendendo per scienza anche la lingua. Ibn Ḥaldūn nella sua *Al-muqaddima* spiega che l’uomo nasce secondo una condizione (*ḥāla*) originale caratterizzata dalla *fiṭra*, nella quale esistono in potenza le sue caratteristiche (*ṣifāt*) che potranno realizzarsi in modo compiuto, divenendo “caratteristiche che si sono radicate nel profondo dell’animo” (*ṣifā rāsīḥa fī al-nafṣ*) ovvero *malakāt*, cioè *habitus*, oppure restare incompiute, in base alla fedeltà o meno a questa origine.

Quando una caratteristica (*ṣifa*) si radica nell'animo diventando *malaka* compiuta, essa assume le sembianze di una predisposizione naturale. Non perseguire questa *malaka*, che si presenta come sviluppo e radicamento di una caratteristica (*ṣifa*) inscritta dall'origine nell'uomo, coincide con un allontanamento dalla *fiṭra*. Una caratteristica non potrà svilupparsi e divenire *malaka* compiuta se l'uomo è lontano dalla sua condizione *fiṭriyya* originale: in tal caso la caratteristica si radicherà a fatica e resterà incompiuta.

Anche la lingua è una scienza, ovvero una caratteristica inscritta nell'animo che ha dovuto radicarsi fino a divenire *malaka* compiuta.

Questi concetti (*ṣifa*, *malaka*, *fiṭra*), propri della tradizione musulmana e ripresi in particolare da Ibn Ḥaldūn, furono certamente approfonditi da Ṭaḥṭāwī in Francia grazie all'insegnamento dell'orientalista Silvestre de Sacy, editore del testo arabo e traduttore di alcune parti di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn, come ad esempio il capitolo XLVI della parte VI con il titolo “*Chapitre où l'on établit que le langage est une faculté acquise artificiellement*” (traduzione dell'arabo *fī anna al-luġa malaka ṣinā'iyya*), nella *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes* (Paris, 1829). Commentando questo capitolo Silvestre de Sacy rinviava ad un'altra sua opera, la *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes* (Paris, 1826-27), dove, in una lunga nota dedicata a un testo sempre di Ibn Ḥaldūn, spiegava accuratamente il significato di *malaka*.

Fu probabilmente Silvestre de Sacy, appassionato conoscitore delle teorie linguistiche di Ibn Ḥaldūn nelle quali intravedeva la possibilità di ricondurre il sistema linguistico arabo a delle “*règles générales de la métaphysique du langage*”, ad introdurre il giovane Ṭaḥṭāwī, che stava apprendendo la lingua francese, ad approfondire la conoscenza della propria lingua araba, stimolandolo alla scoperta di una “*metafisica del linguaggio*”. Ṭaḥṭāwī, speculando intorno alle origini e alle finalità del linguaggio, sviluppò una riflessione linguistica in profonda sintonia con l'approccio linguistico di Silvestre de Sacy, per il quale il ruolo fondamentale nell'apprendimento della lingua era svolto dalla

ragione che comprende e dalla coscienza che giudica. Questa consapevolezza è all'origine dell'innovativa grammatica araba, *Al-Tuḥfa al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, pubblicata da Ṭaḥṭāwī a Il Cairo nel 1869.

Nella concezione linguistica di Ṭaḥṭāwī lo sviluppo della lingua avviene nell'uomo secondo le stesse dinamiche con cui avviene la conoscenza umana. Come si è visto il fondamento della conoscenza sta nella *fiṭra* (*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*) e la facoltà di parola (*al-nāṭiqiyya*) deriva all'uomo dalla condizione originale della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*). Pertanto quando Ṭaḥṭāwī nell'*Introduzione* del *Taḥlīs* spiega i processi mediante cui avviene la conoscenza, egli descrive nel contempo il modo con cui accade lo sviluppo del linguaggio. Infatti la terminologia usata per descrivere le dinamiche della conoscenza, da noi analizzata nei primi capitoli, è usata dalla tradizione arabomusulmana anche nel trattare il problema della lingua.

Pur riconoscendo il valore di ogni lingua, Ṭaḥṭāwī – coerentemente con la sua tradizione – attribuisce comunque alla lingua araba un ruolo fondamentale nel disegno divino: la sua perfezione, coltivata mediante le belle lettere, in quanto compimento di disposizioni naturali, ha preparato la via all'Islām; è mediante la lingua araba pura che la *ṣarī'a* ha potuto essere rivelata. In un ritorno alle origini della tradizione letteraria e in una rinnovata passione per la lingua araba Ṭaḥṭāwī vede una possibilità di rinnovamento per l'Islām e per i paesi arabi. Se è vero che l'Islām si caratterizza come religione meta-storica è altrettanto vero che la *fiṭra* originale, ossia questa dimensione meta-storica, si è manifestata storicamente e compiutamente attraverso la lingua araba, attraverso le belle lettere arabe che hanno preparato la via alla rivelazione conclusiva e perfetta mediante il *Libro*, accompagnato dalla *Sunna* e dalla divina *ṣarī'a*. In questo contesto si comprendono le parole di Ṭaḥṭāwī secondo cui “[...] 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”<sup>14</sup>. L'affermazione che lo

---

<sup>14</sup> *Taḥlīs*, Parte III, cap. XIII, p. 180.

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

Il parlare ha una dimensione religiosa, in quanto è obbedienza alla *fiṭra*. È in un'ottica quindi autenticamente religiosa che Ṭaḥṭāwī mira alla semplificazione della sintassi della lingua araba, cercando di renderla più possibilmente aderente al reale.

Alla luce di quanto esposto, abbiamo voluto poi ripercorrere gli insegnamenti sulla lingua dei grandi sapienti musulmani dei primi secoli fondati sull'interpretazione del versetto coranico «E insegnò ad Adamo tutti i nomi»<sup>15</sup>, al fine di verificare la fedeltà di Ṭaḥṭāwī alla propria tradizione. Nonostante la presenza di posizioni di chiusura nell'ambiente arabo-musulmano del suo tempo nei confronti delle lingue straniere, Ṭaḥṭāwī dimostrò che era possibile apprezzare ed usare una lingua straniera non solo rimanendo nell'ortodossia musulmana ma approfondendo la propria fede.

Significativo si è rivelato a tal fine un testo di Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (932 circa-1023 circa), vissuto a Baḡdād in un ambiente in cui vivace era il dibattito culturale sotto l'influsso della filosofia greca, che così scrive: “Disse Abū Sulaymān [filosofo persiano]: la sintassi (*al-naḥw*) degli arabi è *fiṭra*, la nostra sintassi è *fiṭna*. E se vi fosse una strada per la perfezione, non sarebbero in disaccordo per noi la loro *fiṭra* con la nostra *fiṭna* oppure per loro la nostra *fiṭna* con la loro *fiṭra*”<sup>16</sup>. Esso testimonia che nella millenaria tradizione arabo-musulmana più colta e viva non si percepiva alcuna contraddizione tra la *fiṭra*, la condizione originale, e la *fiṭna*, ossia l'attività ingegnosa

---

<sup>15</sup> *Sūrat al-Baqara*, 31: «wa-‘allama Ādama al-asmā’ kullahā».

<sup>16</sup> ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, cit., parte II, p. 139.

dell'uomo che manipola il reale e lo muta; nel loro stare insieme veniva indicata invece la strada verso la perfezione. Anche per Ṭaḥṭāwī i concetti *fiṭra* e *fiṭna* non sono contraddittori ma interagenti<sup>17</sup>.

Dopo avere delineato il concetto *fiṭra* e le sue molteplici implicazioni, soprattutto a livello linguistico, ci accostiamo ora all'opera di traslazione realizzata da Ṭaḥṭāwī di alcuni concetti della cultura francese nella cultura arabo-musulmana avvenuta attraverso la mediazione del concetto di *fiṭra*. Tale concetto, benché “metafisico” e “universale”, indicava allo stesso tempo – come si è visto – una religione rivelata storicamente, l'Islām, identificandosi con la sua fede. Pertanto nel processo di traslazione delle categorie culturali occidentali francesi Ṭaḥṭāwī, passando attraverso il filtro di questo nodo concettuale fondante della propria cultura, attribuiva inevitabilmente a tali categorie un nuovo contenuto, privandole delle loro originarie radici culturali europee. Nel capitolo X (*Fra “fiṭra” e “Nature”. Esempi di concetti arabo-musulmani traslati dalla moderna cultura francese*) abbiamo pertanto evidenziato il contenuto sotteso alle categorie francesi confrontandolo con quello dei corrispondenti termini arabo-musulmani utilizzati da Ṭaḥṭāwī nella traslazione con l'intento di mettere in luce le analogie e le differenze.

Per mettere a fuoco il nucleo originario dei concetti francesi appresi da Ṭaḥṭāwī ci siamo serviti inizialmente della testimonianza di Louis-Marie Antoine Macarel (1790-1851), professore di diritto e in seguito Consigliere di Stato, al quale Jomard affidò l'incarico dell'insegnamento del diritto francese agli studenti della missione egiziana dal 1828 al 1831. La necessità di trasmettere a uomini di un'altra cultura il diritto come concepito nella propria cultura indusse Macarel da un lato ad approntare un manuale divulgativo, molto apprezzato in seguito anche da molti studiosi europei di diritto; dall'altro all'individuazione di un nucleo fondante della cultura moderna francese espresso dai

---

<sup>17</sup> In anni tardi, per esempio, Ṭaḥṭāwī compone un inno patriottico in cui ci mostra chiaramente come alla base del concetto di amore per la Patria egli ponga il concetto di *fiṭra*, a cui è fedele l'uomo contraddistinto dalla *fiṭna* (“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!”).

fondamenti del *droit naturel*, da utilizzare come punto di riferimento per la comunicazione dei concetti francesi agli studenti mediorientali. Anche Macarel per certi versi fece un'esperienza analoga a quella di Ṭaḥṭāwī acquisendo maggiore consapevolezza del concetto di *Nature*, un nucleo originale fondante la sua identità culturale che permetteva la comunicazione del sapere francese ad uomini di diversa cultura.

Abbiamo poi approfondito il contenuto del concetto di *état naturel* presente negli autori europei studiati da Ṭaḥṭāwī in Francia, in particolare in Jean Jacques Burlamaqui. Tale concetto è al centro del dibattito culturale europeo del tempo, che trova nel passaggio dallo stato di società naturale allo stato di società civile uno degli argomenti fondamentali.

Dalla nostra analisi emerge una difficoltà da parte dei pensatori moderni francesi a proporre una chiara definizione di società civile in rapporto a quella di società naturale. La definizione di società civile avanzata in sede filosofica di società fondata sulle 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 in ogni caso sempre fondati sui primi – era una definizione astratta, avulsa dalla sua contingenza storica, difficilmente distinguibile da quella di “società naturale”, in quanto fondata sul concetto moderno di “Natura”. L'astrattezza della definizione rispecchia uno dei problemi fondamentali del discorso moderno occidentale, ossia la sua astrattezza concettuale. Il concetto di *état naturel de l'homme*, a fondamento del discorso giuridico e sociale di Burlamaqui, era 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.

Non si può comprendere il discorso di Burlamaqui sugli *états primitifs et originaires* e *états accessoires ou adventifs*, ovvero sul rapporto fra *état naturel* e *Société civile*, senza un riferimento alle teorie contrattualistiche formulate da Grozio. Con questo autore 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, si poneva al centro di una nuova riflessione non più in sintonia con il pensiero medievale. Allo stesso tempo 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).

Questa digressione sul carattere astratto della concettualità alla base del discorso europeo ci consente di notare che le ambiguità risultanti dalla traslazione di Ṭaḥṭāwī si devono ad un’ambiguità insita non solo nel concetto arabo-musulmano di *fiṭra* ma anche in quello francese di *état naturel*, un concetto radicato non più nella storia, ma nella “meta-storia” (in un *non tempo* e *non luogo* ideale). Lo *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī si imbatté in una terminologia francese, apparentemente immediata e chiara, ma in realtà assai complessa, che aveva subito cambiamenti semantici notevoli nel corso dei secoli, e che ancora li avrebbe subiti nel corso del XIX secolo. Va segnalata in particolare l’instabilità della terminologia francese della scienza politica e sociale con cui Ṭaḥṭāwī entrò in contatto, la quale fluttuava e “sperimentava” in relazione all’evolversi degli avvenimenti politici e delle vicende istituzionali. Trascurare questo aspetto, dando per assodata la stabilità terminologica e la chiarezza definitoria delle scienze nelle moderne società europee del XIX secolo sarebbe un errore, che impedirebbe la comprensione integrale delle ambiguità emerse dalla traslazione compiuta da Ṭaḥṭāwī.

Abbiamo infine esaminato il termine francese *Patrie* e il corrispondente arabo *Waṭan*, prendendo in considerazione per il primo il suo nesso con i concetti di *Nature* e di *loi* (e di *loi naturelle*), e per il secondo la sua relazione con *fiṭra* e con *ṣarī‘a*. Ciò ci ha permesso di verificare in tutta la sua complessità la traslazione compiuta da Ṭaḥṭāwī: la corrispondenza fra la concettualità francese e quella musulmana, secondo il suo pensiero, è a un livello molto profondo e autentico. Allo stesso tempo la traduzione in

categorie concettuali arabo-musulmane di concetti europei lascia aperte zone di ambiguità, dovute a una non completa coincidenza fra il significato del termine arabo-musulmano e quello originale francese.

Il maggiore motivo di ambiguità può essere sinteticamente spiegato col fatto che l'espressione arabo-musulmana “*al-islām dīn al-fītra*” (con la quale si vuol dire che l'Islam è una “religione naturale”) non è riconducibile per niente ad un contesto ideologico europeo “naturalista”, dove il concetto moderno di “religione naturale” fa astrazione della Grazia e della religione rivelata cristiana, e così da qualsiasi religione storica precisa.

Dopo avere illustrato i risultati raggiunti, ci soffermiamo da ultimo su alcuni ulteriori possibili sviluppi della ricerca da noi intrapresa.

Il tema dell'influsso dell'Occidente nel mondo contemporaneo arabo, egiziano in particolare, potrebbe essere approfondito ulteriormente, secondo diverse prospettive.

Innanzitutto chiarendo maggiormente le origini del legame fra Egitto ed Europa moderna – alla base della nascita della nuova dimensione contemporanea della società egiziana – sorto dalla convergenza dei progetti politici e culturali di Muḥammad ‘Alī e degli interessi di illuministi francesi della prima metà del XIX secolo. Noi, studiando l'opera di Ṭaḥṭāwī, abbiamo individuato alcuni importanti nodi che consentono di formulare un'ipotesi interpretativa di questa fondamentale fase della storia culturale egiziana, valutandone gli aspetti positivi ma anche problematici. Si tratta in ogni caso di un periodo storico ancora poco conosciuto.

A ragione, durante il Convegno su Muḥammad ‘Alī svoltosi a Il Cairo nel 2005, lo storico statunitense Peter Gran ha invitato gli studiosi ad occuparsi degli autori minori della Rinascita egiziana. Noi concordiamo, ma aggiungiamo che, giacché questi autori entrarono tutti in contatto con la cultura europea moderna, andrebbero studiati verificando l'ipotesi interpretativa cui siamo giunti analizzando l'opera di Rifā‘a, il maggiore autore del periodo, ovvero la funzione centrale svolta dal concetto di *fītra* per

la Rinascita della cultura araba e il suo ruolo di elemento mediatore nel rapporto con la cultura francese.

L'opera stessa di Rifā'a meriterebbe di essere ulteriormente approfondita, in quanto non ben conosciuta, nonostante i molti studi ad essa dedicati. Questi studi, più che occuparsi dei reali contenuti delle opere di Rifā'a, si preoccupano di formulare ipotesi interpretative per dare sostegno a una o all'altra delle due fondamentali tendenze presenti nel mondo arabo contemporaneo, diversamente disposte verso l'Occidente in base a una diversa concezione della propria tradizione culturale.

Un'indagine ulteriore della concettualità propria di Rifā'a e dell'atteggiamento culturale da lui introdotto in Egitto potrebbe essere svolta confrontando la sua traduzione di *Les Aventures de Télémaque* di Fénelon, realizzata durante l'esilio sudanese fra il 1850 e 1854, e poi pubblicata a Beyrouth nel 1867<sup>18</sup>, con una precedente traduzione in arabo inedita compiuta nel 1812 ad opera di un cristiano di Aleppo e conservata manoscritta nella Biblioteca Nazionale di Istanbul<sup>19</sup>, di cui gli studiosi egiziani – come emerso durante il Convegno cairota su Muḥammad 'Alī nel 2005 – generalmente trascurano od ignorano l'esistenza; l'analisi andrebbe naturalmente condotta confrontando il testo originale francese. Questo potrebbe contribuire anche ad osservare la concettualità di Rifā'a in una dimensione diacronica, giacché questa traduzione è posteriore di circa venti anni alla prima edizione del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* (sebbene la seconda edizione con cambiamenti non importanti si ebbe nel 1849) e precedente di alcuni anni alla pubblicazione di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* (1872). Alcuni studiosi si sono proposti di analizzare la traduzione di Rifā'a de *Les Aventures de Télémaque* ipotizzando secondi sensi e impliciti messaggi politici di buon governo da opporsi al cattivo governo di chi lo aveva allontanato da Il Cairo, 'Abbās I<sup>20</sup>. A noi sembra più

---

<sup>18</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 626.

<sup>19</sup> Cfr. BERNARD LEWIS, *Il suicidio dell'Islam*, cit., p. 159.

<sup>20</sup> Fénelon (1651-1715) fu precettore dell'erede al trono di Francia il Duca di Borgogna. In tal senso l'opera *Les Aventures de Télémaque* (1695) è interpretata dai critici come un insegnamento politico piuttosto che pedagogico, anche per le vicende della vita di Fénelon che fu poi allontanato dal re da Parigi. In verità si tratta di un vasto romanzo educativo, anche se può effettivamente leggersi come un "ars

probabile che Rifā‘a abbia tradotto l’opera, piuttosto che per compiere “machiavellicamente” un atto politico, con un intento pedagogico proprio di un insegnante della cultura francese nel mondo arabo-musulmano. *Les Aventures de Télémaque* era un’opera assai diffusa nelle case dei francesi del XIX secolo<sup>21</sup>, usata a fini pedagogici. Inoltre era già stata usata da insegnanti francesi con allievi stranieri. Rifā‘a sapeva per esempio, probabilmente tramite il saintsimoniano Ismā‘il Urbain – nel 1834 insegnante di francese presso la scuola per l’infanzia di Damietta –, che Joseph Jacotot, un francese emigrato a Louvain, per insegnare la sua lingua a studenti fiamminghi si era servito di un’edizione del *Télémaque* con una traduzione a fronte in olandese<sup>22</sup>. Ricordiamo che Rifā‘a fu innanzitutto un educatore che richiamò l’uomo musulmano alla coscienza della sua condizione originale in ogni ambito della vita e che avvertì, grazie alla sua personale esperienza, la conoscenza della cultura francese e delle metodologie dei *savants* francesi come un fondamentale contributo a questa educazione musulmana.

Mentre molti studiosi si soffermano sul contributo che Rifā‘a avrebbe dato alla modernizzazione dell’Egitto introducendo categorie politiche moderne francesi<sup>23</sup>, a noi sembra che il grande contributo di Rifā‘a consista nell’aver compreso e riscoperto,

---

regnandi”. Sono il viaggio immaginario di Telemaco alla ricerca del padre Ulisse sotto la guida di Mentore, e contengono divagazioni che hanno intento pedagogico sulla base di valori morali, interpretabili anche come i valori del regnante buono e illuminato. Nella Francia della prima metà del XIX secolo l’opera era diffusa e utilizzata però per il suo valore pedagogico. Nel romanzo inoltre si parla della terra d’Egitto in modo idilliaco, motivo che certo interessò Rifā‘a: “Si la douleur de nostre captivité ne nous eût rendus insensibles à tous les plaisirs, nos yeux auroient été charmés de voir cette terre fertile d’Égypte, semblable à un jardin délicieux arrosé d’un nombre infini de canaux” (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE FENELON, *Les Aventures de Télémaque*, Garnier, Paris, 1987, p. 136).

<sup>21</sup> Flaubert descrivendo i libri presenti nello studio di uno dei protagonisti, espressione di una borghesia francese media e stereotipizzata, del suo romanzo satirico ambientato nel 1838 *Bouvard et Pécuchet* mette ben in evidenza la presenza del libro: “[...] tutto intorno, su mensole, sulle tre sedie, sulla vecchia poltrona e negli angoli, accatastati, parecchi volumi dell’*Enciclopedia Roret*, il *Manuale del magnetizzatore*, un Fénelon, libri d’ogni sorta [...]” (cfr. GUSTAVE FLAUBERT, *Bouvard e Pécuchet*, traduzione di Camillo Sbarbaro e Michele Rago, Einaudi, Torino, 1996, p. 6).

<sup>22</sup> Cfr. SARGA MOUSSA, *Les saint-simoniens en Égypte : le cas d’Ismayl Urbain*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND, *La France et l’Égypte*, cit., p. 230.

<sup>23</sup> Oltre agli studiosi citati nella tesi, ricordiamo Alain Roussillon, autore di un intervento al Convegno del Cairo del 2002, “*Ce qu’ils nomment Liberté*” Rifā‘a al-*Tahtāwī*, ou l’invention (avortée) d’une modernité politique ottomane, secondo cui Rifā‘a è il primo pensatore musulmano moderno consapevole dell’autonomia della sfera politica.

soprattutto attraverso la riflessione sulle lingue araba e francese, una categoria “metafisica”, quella di *al-fiṭra*, all’origine di ogni dinamica umana, e quindi in grado di generare cultura e civiltà.

La messa a fuoco del ruolo del concetto di *fiṭra* nell’opera di Ṭaḥṭāwī, scoperto come radice della genesi, e quindi della rinascita, della cultura e della lingua araba, può considerarsi il presupposto per una nuova lettura della cultura araba moderna e contemporanea. Le opere di autori fondamentali per la storia della cultura araba del XX secolo come Ṭaha Ḥussayn potrebbero essere utilmente rilette e originalmente interpretate.

Ma non solo le opere dei più conosciuti, ma anche quelle di importanti autori oggi meno noti come per esempio *Al-Ḥalq al-kāmil (Il creato compiuto)*, opera pedagogico-filosofica del letterato musulmano Muḥammad Aḥmad Ġāda al-Mawlī (1883-1944), pubblicata a Il Cairo in quattro volumi fra il 1932 e il 1936 e ristampata dalla Biblioteca Nazionale Dār al-Kutub in versione anastatica, per celebrare la memoria dell’autore nel sessantesimo della scomparsa, fra il 2004 e 2005<sup>24</sup>. Muḥammad Aḥmad Ġāda al-Mawlī fu inviato nel 1907 dal Ministero egiziano della cultura (*wazārat al-ma’ārif*) in Inghilterra per conseguire la laurea in scienze pedagogiche. Dopo la laurea fu assistente di lingua araba presso l’Università di Oxford (1910-1913). Conseguita anche la laurea in geografia, tornò in Egitto per lavorare come traduttore presso il Ministero. Dopo aver ricoperto sempre più importanti ruoli nelle istituzioni culturali statali, dal 1934 fu per due anni Sovrintendente per la lingua araba presso l’Università del Cairo (intitolata allora a Fu’ād I), per poi divenire il Sovrintendente per la lingua araba del Ministero. La sua opera fu un importante riferimento per tutte le istituzioni culturali ed educative egiziane dell’epoca. Scorrendo l’indice del voluminoso *Al-Ḥalq al-kāmil* osserviamo che un capitolo iniziale in cui si definisce *al-Ḥalq* (il creato) è dedicato al famoso ḥadīṭ “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*” (vol. I, p. 30), che a questo capitolo ne succede uno

---

<sup>24</sup> MUḤAMMAD AḤMAD ĠĀDA AL-MAWLĪ, *Al-Ḥalq al-kāmil*, 4 voll., Dār al-Kutub wa-l-waṭā’iq al-qawmiyya, Il Cairo, 2004-2005.

sull'interpretazione del concetto di *al-Ḥalq* in Ibn Ḥaldūn e che il concetto di *fiṭra* riveste un ruolo centrale nella struttura argomentativa dell'intero libro<sup>25</sup>, ricorrendo frequentemente. L'indice presenta molti concetti legati a quella condizione originale definita da Ṭaḥṭāwī *al-ḥāla al-aṣliyya* e un'intera parte dedicata al concetto di *Waṭan* (vol. III, pp. 251-291).

Molte sono ancora le opere del XX secolo che potrebbero essere studiate sulla base dei nostri risultati. Nel capitolo V della tesi, per esempio, abbiamo citato un altro autore, 'Abd al-'Azīz Ġāwīš, che insegnò scienze arabe all'Università di Oxford e che nel 1905 scrisse il volume *Al-islām dīn al-fiṭra*, di cui si è menzionata la seconda edizione, pubblicata a Il Cairo nel 1910<sup>26</sup> con una prefazione di Aḥmad Ḥilmī, probabilmente colui che collaborò con Rifā'a nel 1866 alla traduzione del *Code civil française*<sup>27</sup>. La prefazione di Aḥmad Ḥilmī è un commento al libro edito nel 1897 del francese Henry de Castries, *L'Islam, impression et études*<sup>28</sup>, dove si intendeva presentare l'aspetto autenticamente religioso della religione musulmana.

Anche decisivi aspetti del dibattito culturale e politico arabo del XX secolo potrebbero essere utilmente riesaminati: l'assai usato concetto di *Waṭan* e quello di *muwāṭin* (cittadino)<sup>29</sup>, per esempio, andrebbero riletti e compresi a partire dal ruolo di mediazione svolto dal concetto di *fiṭra* nella traslazione di concetti della cultura francese. Ciò permetterebbe di comprendere aspetti positivi, ma anche fortemente ambigui presenti nel lessico arabo-musulmano contemporaneo.

---

<sup>25</sup> Si veda in particolare: vol. I, pp. 191-193.

<sup>26</sup> 'ABD AL-'AZĪZ ĠAWĪŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba'at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

<sup>27</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, vol. II, pp. 618-630.

<sup>28</sup> HENRY DE CASTRIES, *L'Islam, impression et études*, Armand Colin et c.ie, Paris, 1897.

<sup>29</sup> Ricordiamo un libro, che ha avuto una certa risonanza in Egitto negli ultimi anni, scritto da un noto pubblicista de «Al-Ahrām», che in un'ottica islamista propone una società musulmana in cui hanno posto e ruolo anche i cittadini cristiani: FAHMĪ HAWĪDĪ, *Muwāṭinūn lā ḍimmiyyūn*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1999<sup>3</sup>. Per comprendere l'importanza attribuita al termine *muwāṭin*, si potrà notare, per esempio, che quando un egiziano cristiano copto è stato ucciso nell'aprile 2006 ad opera di integralisti musulmani ad Alessandria, il giornale nazionale «Al-Ahrām» del 15 Aprile, riferendo l'avvenimento, ha sempre definito la vittima con l'espressione *muwāṭin qibṭiyy* (cittadino copto).

Concludiamo infine segnalando una consapevolezza acquisita con il nostro lavoro, ovvero l'evidente necessità da parte di un europeo, nell'affronto della cultura araba contemporanea, di sottoporre a una verifica critica la propria storia culturale. È necessario infatti riconsiderare criticamente l'azione svolta dalla cultura europea moderna, onde capire i nodi problematici non solo del mondo arabo, ma anche di quello occidentale che su quel mondo arabo ha influito. Quello che risulta è una forte interconnessione fra ciò che è avvenuto in Occidente e ciò che è avvenuto nel mondo arabo. Un occidentale potrà apprezzare e criticamente comprendere la cultura araba moderna, solo se saprà apprezzare e criticamente giudicare la propria cultura. La cultura è un fenomeno complesso come la vita, che rifiutando ogni schema e pregiudizio, richiede la continua comprensione delle sue sorgenti.