



UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO

*Dottorato di ricerca in Scienze Linguistiche, Filologiche e Letterarie*

*XVIII ciclo*

S.S.D: L-LIN/10

*Centralità del concetto di fiṭra in al-Ṭaḥṭāwī per la traslazione di categorie  
moderne occidentali nella cultura musulmana*

*Coordinatore Ch.ma Prof.ssa LUISA CAMAIORA*

Tesi di Dottorato di PAOLO CASERTA

Matricola 3180079

Anno Accademico 2005/2006

## Abbreviazioni bibliografiche

*Avvertenza. Le opere che seguono, a motivo della loro frequente citazione, sono indicate nelle note al testo con le forme abbreviate che qui segnaliamo:*

### ***Tahlīs*** (1993)

RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, Al-Tanwīr, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 3 voll., Il Cairo, 1993.

### ***Tahlīs*** (2001)

ID., *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, Dār al-Hilāl, Il Cairo, 2001.

### ***Tahlīs***

ID., *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2005.

### ***Al-Muršid***

ID., *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, Al-Mağlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

### ***Manāhiğ***

ID., *Manāhiğ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiğ al-ādāb al-‘aṣriyya*, Al-Mağlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

### ***Munğid***

*Al-Munğid fī-l-luğa*, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 2000.

### ***Lisān***

IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, Dār Ṣadir, Bayrūt, 2000.

### **ANGHELESCU**

NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, a cura di Michele Vallaro, Silvio Zamorani ed., Torino, 1993.

### **AL-BADRĀWĪ**

ZAHRĀN AL-BADRĀWĪ, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-waqfa ma‘a al-dirāsāt al-luğawiyya al-ḥadīṭa*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 1983.

### **BOUAMRANE – GARDET**

CHIKH BOUAMRANE – LOUIS GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Paris, 1984.

**DELANOUE<sup>1</sup>**

GILBERT DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle, 1798-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1982.

**DELANOUE<sup>2</sup>**

ID., *Deux pages de Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī sur la langue arabe (1868)*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d'archéologie orientale, Le Caire, 2002, pp. 71-90.

**DELANOUE<sup>3</sup>**

ID., *Culture de mosquée et politique en Égypte au XIX siècle*, in FLOREAL SANAGUSTIN (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman, statut et fonction*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1999, pp. 95-108.

**E.I.**

*The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003.

**GARDET-ANAWATI**

LOUIS GARDET – GEORGES C. ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de théologie comparée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

**GARDET**

LOUIS GARDET, *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano, 2 ed., 2002.

**GOBILLOT<sup>1</sup>**

GENEVIEVE GOBILLOT, *Réflexions sur la notion de «fiṭra» à travers quatre textes modernes*, Cairo, 1983 (dattiloscritto conservato presso l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire).

**GOBILLOT<sup>2</sup>**

ID., *La conception originelle (la fiṭra) : ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Il Cairo, 2000.

**GOBILLOT<sup>3</sup>**

ID., «*Faṭara*» et «*fiṭra*», *quelques acceptions oubliées*, in MARIE-THERESE URVOY (a cura di), *En hommage au Père Jacques Jomier*, Les éditions du CERF, Paris, 2002, pp. 101-120.

**GRAN<sup>1</sup>**

PETER GRAN, *Islamic roots of capitalism, Egypt, 1760-1840*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1999 (già pubblicato nel 1979 da University of Texas Press).

## GRAN<sup>2</sup>

ID., *Tahtawi in Paris*, in «Al-Ahram Weekly», 10 – 16 January 2002, n. 568 (da sito internet <http://weekly.ahram.org.eg>, consultato il 20 maggio 2002).

## GUZZETTI

CHERUBINO MARIO GUZZETTI, *Il Corano*, editrice Elle Di Ci, Torino, 1993.

## IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*

IBN ḤALDŪN, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn, Al-muğallad al-awwal, Al-muqaddima*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bayrūt, 1992.

## IBN ḤALDUN, *Le livre des exemples*

IBN ḤALDUN, *Les Livre des Exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, texte traduit, présenté et annoté par Abdessalam Cheddadi, Gallimard, Paris, 2002.

## ‘IMĀRA

*Al-a‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, a cura di Muḥamad ‘Imāra, Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 5 voll., Beirut, 1973 (i volumi di cui ho conoscenza sono solo 3: voll. I, II, V).

## ‘IMĀRA<sup>1</sup>

MUḤAMMAD ‘IMĀRA, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Rā‘id al-Tanwīr fī al-‘aṣr al-ḥadīṯ*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1988.

## ‘IMĀRA<sup>2</sup>

ID., *Al-Islām bayna al-tanwīr wa-l-tazwīr*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1995.

## IZUTSU

TOSHIHIKO IZUTSU, *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Ayer Company, New Hampshire, 1987.

## LUQA<sup>1</sup>

ṬAḤṬAWI, *L’or de Paris, Relation de voyage 1826-1831*, Traduit de l’arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Sindbad, Paris, 1988

## LUQA<sup>2</sup>

ANWAR LUQA, *La médiation de Ṭaḥṭāwī*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l’Égypte à l’époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d’archéologie orientale, Le Caire, 2002, pp. 59-70.

## LŪQĀ<sup>3</sup>

ID., *Waṣīyyat Rifā‘a al-fikriyya*, in «Mağallat al-‘Alsun li-l-tarğama» n. 3, Luglio – Dicembre 2002, pp. 82-89.

**MASSIGNON**

LOUIS MASSIGNON, *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes (du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913)*, Institut Français d'Archeologie Orientale, Il Cairo, 1983.

**NEWMAN**

DANIEL L. NEWMAN, *An Imam in Paris. Al-Tahtawi's Visit to France (1826-31)*, Saqi Books, London, 2004.

**ORANY**

EZZAT ORANY, *Nation, Patrie, Citoyen chez Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī et Khayr-al-Dīn al-Tounsi*, in «MIDEO», Mélanges 16, Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, Librairie du Liban, 1983, pp. 169-190.

**ṬAHA WĀDĪ**

ṬAHA WĀDĪ, *Dīwān Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993<sup>2</sup> (1 ed. 1978, 3 ed. 1995).

**VAN NISPEN**

CHRISTIAN VAN NISPEN TOT SEVENAER, *Activité humaine et agir de Dieu: le concept de "Sunan de Dieu" dans le Commentaire coranique du Manār*, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 1996.

## INTRODUZIONE

La frequentazione dell'ambiente cairota, particolarmente assidua fra il 2000 e il 2005, e l'incontro con alcuni esponenti e studiosi della cultura egiziana mi hanno permesso di constatare come questa ultima – una delle più importanti del mondo mediorientale –, benché radicata nella lingua araba e nella cultura dell'Islam, sia stata notevolmente condizionata da influenze occidentali moderne. Ho constatato inoltre come queste influenze siano vissute dagli egiziani con diversi gradi di agio e disagio, a volte combinandosi con naturalezza con una radice culturale originaria, a volte sortendo una specie di schizofrenia<sup>1</sup>.

Il presente lavoro nasce pertanto dall'esigenza di comprendere come sia avvenuto questo influsso della cultura moderna occidentale sulla cultura egiziana e le ragioni delle sue conseguenze.

Su suggerimento di Samir Khalil Samir, cairota, docente di cultura araba all'Università Saint Joseph di Beirut, rivolsi la mia attenzione, a partire dal 2001, soprattutto al momento storico successivo la spedizione di Bonaparte, noto come il periodo della moderna *Nahḍa* (Rinascenza), in cui la vita egiziana iniziò ad essere influenzata dalla cultura moderna europea e che per l'Egitto segnò la nascita di una nuova epoca<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Questa condizione di schizofrenia viene ben descritta dall'iraniano Daryush Shayegan: “La schizophrénie n'est pas seulement une situation qui me conditionne malgré moi, elle est entretenue par tout un réseau de signes qui me viennent de la vie, de l'école, de la rue, de la politique et de la bêtise insondable qui m'assomme à longueur de journée. La mensogne s'insère dans la trame de mes idées, dans les distorsions de mes concepts, dans l'inconséquence de mes actes et me poursuit dans mes derniers retranchements, il devient en qualche sorte ma *seconde nature*”. Cfr. DARYUSH SHAYEGAN, *Le regard mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*, Édition de l'Aube, Paris, 1996, p. 22 (già edito da Albin Michel, Paris, 1989). Molti amici cairoti hanno confermato il valore di tale descrizione riferendomi della loro personale esperienza di divisione interiore.

<sup>2</sup> Cfr. SAMIR KHALIL SAMIR, *L'islam fra tradizione e modernità*, in «Rivista teologica di Lugano», n. 3, anno VII/2002, pp. 359-373. L'indubbio impatto che la campagna di Napoleone ebbe per la cultura musulmana in Egitto è spesso descritto secondo uno stereotipo, diffuso fra islamologi e pubblicisti, che Bernard Lewis così esprime: “[La campagne d'Égypte de Bonaparte en 1798] permit la diffusion en terre

In particolare, su segnalazione di Padre Christiaan Van Nispen, gesuita olandese residente a Il Cairo dai primi anni '60, profondo conoscitore della cultura egiziana<sup>3</sup>, nonché autore di un importante saggio sul concetto di *Sunan Allāh* (l'agire di Allāh) nel *Tafsīr al-Manār* (commentario coranico scritto all'inizio del XX sec. da Muḥammad Rašīd Riḍa, trascrivendo ed elaborando i corsi azhariti del maestro Muḥammad 'Abduh), emerse l'ipotesi di approfondire la conoscenza delle opere dello *šayḥ* Rifā'a Rāfi' al-Taḥṭāwī (1801-1873).

Rifā'a – come ebbi modo di osservare durante le celebrazioni cairote a lui dedicate dal Ministero della Cultura per il duecentesimo della nascita, svoltesi a Il Cairo nel 2002 – è considerato in Egitto un padre della *Nahḍa*, uno dei più importanti intellettuali da cui ha origine la mentalità moderna egiziana, grazie soprattutto al suo contatto con la cultura francese del XVIII-XIX secolo, di cui per primo introdusse in Egitto categorie concettuali fondamentali per il progresso del paese. Ricordo fra queste il concetto di *waṭan*, mediante il quale Rifā'a traslò le nozioni francesi di *patrie* e di *nation*, che grande importanza ebbe per i successivi sviluppi del nazionalismo arabo sul finire del XIX e durante il XX secolo.

Al fine di comprendere come la cultura moderna occidentale avesse influito sulla cultura egiziana mi proposi di indagare le modalità con cui Rifā'a traslò le categorie moderne francesi nella sua cultura d'origine. Decisi pertanto di porre al centro della mia indagine l'opera più famosa di Rifā'a Rāfi' al-Taḥṭāwī: il *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (*Dell'oro raffinato a Parigi in condensato*). Scritta su invito del maestro azharita lo *šayḥ* Ḥasan al-

---

musulmane des principes nouveaux de la Révolution française, premier mouvement d'idées européen à enforcer la barrière qui se dressait entre le monde des infidèles et le monde de L'Islam, et à exercer une profonde influence sur la pensée et le comportement des musulmans [...]. Ce fut le premier bouleversement social et intellectuel en Europe s'appuyant sur une idéologie exprimée en termes non religieux. [...] [Les musulmans] pouvaient même espérer trouver, dans ce type d'idéologie laïque ou plutôt neutre religieusement, un talisman qui leur livrerait les secrets du savoir et des progrès occidentaux, sans mettre en péril leur mode de vie et leur tradition" (BERNARD LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La découverte, Paris, 1982, pp. 43-44 [versione italiana: *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Laterza, Bari, 1991]).

<sup>3</sup> Un'autobiografia intellettuale, una testimonianza e un vero e proprio spaccato panoramico sugli ambienti culturali e religiosi egiziani degli ultimi quaranta anni può considerarsi il libro CHRISTIAN VAN NISPEN TOT SEVENAER, *Chrétiens et Musulmans, frères devant Dieu?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.

‘Aṭṭār<sup>4</sup>, l’opera documenta ciò che il giovane Rifā‘a vide ed apprese a Parigi, dove trascorse gli anni 1826-1831 in veste di *ṣayḥ* di una compagine di studenti che Muḥammad ‘Alī, al potere dal 1805 al 1849, aveva inviato a formarsi in Europa, con la prospettiva di modernizzare la struttura sociale e militare dell’Egitto.

Questa indagine costituisce il nucleo originale del presente elaborato.

Essa, finalizzata a mettere in luce le modalità della traslazione attuata da Rifā‘a, procede per cerchi concentrici: dai più esterni – il contesto storico e culturale in cui si colloca il *Taḥlīs*, la sua struttura e i suoi contenuti – ai più interni – l’individuazione e l’analisi di nuclei concettuali fondanti il discorso di Rifā‘a nel *Taḥlīs*. A ciascuno di questi momenti è dedicato un capitolo della prima parte del mio lavoro (capp. I-V). Il concetto di *fiṭra* (in genere tradotto in francese con *disposition naturelle* o *conception originelle*), posto da Rifā‘a nell’*Introduzione* del *Taḥlīs* come presupposto necessario per la comprensione della sua opera, appare come un momento fondante dell’identità culturale arabo-musulmana e allo stesso tempo un punto di riferimento costante nei processi di traslazione delle categorie francesi da parte di Rifā‘a.

Nel cap. VI, riflettendo sui procedimenti dialettici tipici della mentalità arabo-musulmana, si procede a verificare la centralità del ruolo svolto nel processo di traslazione dal concetto di *fiṭra*, che si rivela agire in quanto *endoxon* culturale: la traslazione viene quindi descritta come procedimento dialettico a due termini (coincidenti rispettivamente con la cultura francese e con la cultura araba) in cui si vede intervenire il concetto di *fiṭra* come elemento medio, ossia come fattore di mediazione che permette la traducibilità della cultura francese nella cultura araba.

Nei successivi capitoli si approfondisce ulteriormente il ruolo svolto dal concetto di *fiṭra* nel pensiero di al-Ṭaḥṭāwī, che lo riscopre come fattore decisivo per la genesi (e quindi per la rinascita) della cultura arabo-musulmana. In particolare nel capitolo IX ci si

---

<sup>4</sup> Cfr. *Taḥlīs*, p. 1 (prefazione scritta da al-‘Aṭṭār).



sofferma sulla rilevanza del ruolo del concetto di *fiṭra* nelle dinamiche del linguaggio umano secondo la cultura arabo-musulmana. Nel capitolo X si esamina infine criticamente la traslazione dei concetti francesi operata da Rifā‘a nella propria cultura, alla luce della situazione politica e culturale incontrata in Francia: si confrontano gli originari valori semantici dei concetti francesi di *Patrie* e *loi* coi nuovi valori assunti dai corrispondenti termini arabi, valutando gli esiti dell’opera di traslazione anche nella prospettiva della successiva influenza sulla moderna cultura egiziana.

#### *CIRCA LE TRADUZIONI*

Nel presente lavoro le traduzioni in italiano dai testi arabi sono nostre. Si è preferito ricorrere alla nostra traduzione italiana, disponendo dell’originale testo arabo, anche quando esistevano traduzioni in lingua inglese o francese o anche italiana. Infatti il lavoro traduttivo ha costituito una fase fondamentale per l’analisi interpretativa del testo.

#### **Nota sulle edizioni del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* di Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī**

Esistono diverse edizioni del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*. Vanno distinte fra edizioni pubblicate da Rifā‘a in vita e edizioni postume.

##### *a. Edizioni curate da Ṭaḥṭāwī*

La prima edizione fu pubblicata dalla stamperia di Būlāq nel 1250/1834. Questa edizione contiene diversi errori tipografici che talvolta mutano il senso del pensiero di Rifā‘a<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. *Lettre de F. Fresnel à M. Jomard, Le Caire le 17 Octobre 1834*: “Une autre source d’erreurs est venue malheureusement s’ajouter à celle-là, je veux parler des fautes typographiques. Accablé de travaux divers, privé de la vision distincte, comme presque tous les habitants du Caire, le schaykh Rifā‘ah n’a pas pu donner à la correction des épreuves toute l’attention désirable, d’où il est résulté que l’imprimerie de Boulaq lui a fait dire quelquefois le contraire de ce qu’il voulait dire” (in FATĤI RIFA‘A AL-ṬAḤṬAWI, *Lamḥa tāriḥiyya ‘an ḥayāt wa-mu’allafāt al-šayḥ Rifā‘a Badawī Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, Mu’assis al-Nahḍa al-‘ilmiyya al-ḥadīta*, Il Cairo, 1958, p. 62).

La seconda edizione, rivista e corretta, uscì nel 1265/1849 sempre per i tipi della stamperia di Būlāq, poco prima della morte di Muḥammad ‘Alī.

*b. Edizioni postume*

Nel 1905 l’opera fu riedita a cura di Muṣṭafā Fahmī a Il Cairo secondo la versione del 1849<sup>6</sup>, ma con diversi interventi basati sul testo della prima edizione. Questa edizione verrà ripresa da editori successivi, come abbiamo appurato confrontando i testi dell’introduzione e della prima parte delle diverse edizioni del *Tahlīs*.

Nel 1958 venne pubblicata – dopo lungo tempo – dal Ministero della Cultura e dell’Orientamento Nazionale della R.A.U. una nuova edizione, secondo l’edizione del 1849 e con la medesima impaginazione, curata e introdotta da Anwar Lūqā, Mahdī ‘Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī per la casa editrice Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Nel 1973 l’edizione del 1849 venne riproposta, però con le varianti apportate nell’edizione del 1905, all’interno dell’edizione delle opere di Rifā‘a, curate da Muḥammad ‘Imāra e pubblicate da una casa editrice di Beirut<sup>7</sup>.

Nel 1975 il *Tahlīs*, sempre secondo l’ultima versione del 1849, venne riedito da Maḥmūd Fahmī Ḥiḡāzī all’interno della sua opera intitolata *Uṣūl al-fīkr al-‘arabī al-ḥadīth ‘ind al-Ṭaḥṭāwī* (pp. 139-413) per i tipi della casa editrice governativa al-Hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, presso Il Cairo.

Nel 1993 nella collana economica “al-Tanwīr” – sempre per i tipi della casa editrice governativa Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb – fu riproposta l’edizione del 1958 curata e introdotta da Anwar Lūqā, Mahdī ‘Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī, in formato economico e in tre volumi, con l’aggiunta finale (pp. 405-420) di un articolo di Sāmī Ḥašba già pubblicato sulla rivista libanese «Maḡallat al-Adāb al-Lubnāniyya» (n.7, 1977/XXV).

---

<sup>6</sup> RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Tahlīs al-ibrīz ilā talḥīṣ Bārīz, aw Al-Dīwān al-naḥīs bi-īwān Bārīs*, a cura di Muṣṭafā Fahmī (“libraio nei pressi de Al-Azhar”), Il Cairo, 1905. DELANOUE<sup>1</sup> (p. 621) indica in Dār al-Taqqaddum il nome della casa editrice. Purtroppo la copia da me consultata, conservata presso l’IDEO, non presenta questa informazione, ma bensì la scritta “al-kutubiy bi-ḡiwār al-Azhar”.

<sup>7</sup> RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Al-A ‘māl al-kāmila li-Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, a cura di Muḥamad ‘Imāra, Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr, Beirut, 1973, vol. II, pp. 7-266.

Nell'ottobre 2001 la casa editrice cairota Dār al-Hilāl ha ripubblicato la versione del *Taḥlīs* curata da Muḥammad ‘Imāra nel 1973, con una breve introduzione e nuove note al testo ad opera di Muṣṭafā Nabīl.

Vanno segnalate anche due edizioni libanesi del *Taḥlīs* in ricorrenza del bicentenario della nascita di Rifā‘a<sup>8</sup>.

Nel 2005 la Biblioteca Centrale Nazionale (Dār al-Kutub) de Il Cairo ha riedito il *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, riproducendo l'originale impaginazione dell'edizione del 1849<sup>9</sup>.

Nel mio lavoro ho fatto riferimento a questa ultima edizione, anche se spesso l'ho confrontata, per una verifica, dati i caratteri tipografici del XIX secolo non sempre chiaramente leggibili, con l'edizione del 1993 di Anwar Lūqā, Mahdī ‘Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī, pubblicata nella collana “al-Tanwīr” e con quella di Muḥammad ‘Imāra. Le mie citazioni sono sempre dall'edizione del 2005; in caso diverso l'ho segnalato con le opportune motivazioni.

---

<sup>8</sup> RIFĀ‘A RĀFĪ‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Al-Dīwān al-nafīs bi-īwān Bārīs, aw Taḥlīs al-ibrīz ilā talḥīs Bārīz*, a cura di ‘Alī Aḥmad Kan‘ān, *Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr*, Beirut, 2002; Id., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Anwār li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, Beirut, 2003.

<sup>9</sup> RIFĀ‘A RĀFĪ‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2005.

## Cap. I. Centralità di Rifā‘a nell’Egitto odierno e sua importanza nel mondo occidentale contemporaneo

Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī è un autore da alcuni decenni molto studiato in Egitto e nel mondo arabo in generale. L’interesse per questa figura, nella maggior parte dei suoi motivi, è riconducibile a politiche culturali, posizioni ideologiche, interpretazioni da leggersi nel contesto storico delle vicende egiziane ed arabe.

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.

### 1. Rifā‘a nell’Egitto odierno: modelli storiografici e dibattiti politici

La definizione più diffusa di Rifā‘a nel mondo culturale e scientifico egiziano odierno è quella che lo vuole “*Rā‘id al-Tanwīr*” (pioniere di *al-Tanwīr*) e un padre della Rinascenza araba. Ṭaḥṭāwī è considerato colui che per primo introdusse concetti della modernità europea in Egitto, aprendo il paese a quelle innovazioni del sapere scientifico e politico da cui l’occupazione ottomana l’aveva lungamente escluso. Egli è famoso fra l’altro perché fondatore della Scuola di lingue straniere a Il Cairo e responsabile della traduzione in arabo di opere letterarie e scientifiche europee: per sua personale opera o sotto la sua direzione furono tradotti almeno seicento testi europei<sup>10</sup>, fra cui i codici legislativi francesi. Ṭaḥṭāwī rappresenta, perciò, un punto di riferimento centrale della cultura egiziana contemporanea, in quanto con la sua opera avrebbe aperto all’Egitto e alla coscienza araba la strada verso la modernità.

Tale lettura interpretativa è stata criticata o confermata, ma soprattutto maggiormente approfondita negli ultimi anni, allorché l’opera di Rifā‘a è stata studiata sempre più scientificamente e liberata da proiezioni ideologiche ad essa estranee: quelle connesse

---

<sup>10</sup> Cfr. MĀĠĪD MUṢṬAFĀ, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī al-mutarǧim: al-fī‘l wa-l-dalāla*, in «Maǧallat al-ʿAlun li-l-tarǧama», 2002, n. 2, pp. 85-89.

dapprima al nazionalismo di orientamento socialista dell'epoca di Nasser e poi alla politica culturale del *Tanwīr* promossa durante gli anni di Mubārak.

### 1.1. Rifā'a "*Rā'id al-Tanwīr*"

La caratterizzazione di Ṭaḥṭāwī come "*Rā'id al-Tanwīr*" si è formata durante il XX secolo e si è rafforzata nell'era di Mubārak sempre in connessione a politiche culturali ed eventi politici. Un anno in cui è stata proposta con vigore è il 1993.

In quell'anno, a Il Cairo, la casa editrice di Stato (Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb) ha riedito l'opera più nota di Ṭaḥṭāwī, il *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz (Dell'oro raffinato a Parigi in condensato)*, in formato economico in tre piccoli volumi in una collana chiamata significativamente "*Al-Tanwīr*" nella serie "*Al-Muwāḡaha*" ("il confronto", ma allo stesso tempo "l'opposizione")<sup>11</sup>, secondo l'edizione già pubblicata nel 1958, al tempo del Governo Nasser, da Anwar Lūqā, Maḥdī 'Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī.

Anche nel 2002 nel programma dell'importante Convegno dedicato a Ṭaḥṭāwī organizzato dal Supremo Consiglio di Cultura del Governo Egiziano (Al-Maḡlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa), egli è definito "*Rā'id al-Tanwīr*", cioè "pioniere dell'illuminismo", e "Figlio di *al-Azhar* e della Rivoluzione Francese"<sup>12</sup>.

"*Al-Tanwīr*" significa "illuminismo", o più precisamente "il dare luce"<sup>13</sup>, traduzione più corretta in quanto non comporta una completa identificazione con il significato attribuito dagli europei alla parola "illuminismo", benché in Egitto il termine venga

---

<sup>11</sup> *Al-Muwāḡaha* traducibile con "il confronto" ha in sé anche il senso di "posizione opposta", "opposizione", "resistenza". Esso è *maṣdar* (nome deverbale) del verbo *wāḡaha*, *fī'l mazīd* di forma *fā'ala*: il significato del verbo è "essere di fronte", "essere a tu per tu", "confrontarsi" ma anche "trovarsi di fronte (una difficoltà)", "affrontare", "opporsi", "contrapporsi", "resistere". Il senso del nome della collana sarà meglio spiegato in un prossimo paragrafo dedicato alla "polemica intorno *al-Tanwīr*".

<sup>12</sup> Dal 20 al 22 Aprile 2002, il Supremo Consiglio di Cultura del Governo Egiziano (Al-Maḡlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa) ha dedicato un Convegno a Ṭaḥṭāwī, in occasione del bicentenario della sua nascita, che ha visto la partecipazione di studiosi fra i quali i maggiori dell'Università egiziana, molti del mondo arabo e alcuni francesi. L'evento ha avuto molta risonanza sui media e nella comunità scientifica egiziana.

<sup>13</sup> *Tanwīr* è *maṣdar* (nome deverbale) del verbo *nawwara*, *fī'l mazīd* di forma *fā'la*, che significa "rendere luminoso", "dare luce", "illuminare", ma anche "fiorire" ed "essere in piena fioritura" (cfr. *Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1999, *ad vocem*).

comunemente usato anche per designare l' "illuminismo" in senso europeo – giacché è sovente assente la coscienza della differenza esistente fra "illuminismo europeo" e "tanwīr" egiziano. "Al-Tanwīr" è un concetto programmatico con cui, a partire dai primi anni '90, ci si riferisce a una politica culturale ben definita del Governo egiziano: a partire da quegli anni, per rispondere alla massiccia azione fondamentalista, il Governo ha favorito il formarsi di una classe intellettuale moderata, per promuovere un pensiero di tipo "illuminato", in grado di conciliare Islām e modernità occidentale<sup>14</sup>. In questo contesto iniziative culturali, studi, conferenze, programmi televisivi, pubblicazioni su autori riconosciuti come "illuminati" sono state frequenti e oggetto di grande considerazione<sup>15</sup>. Soprattutto la figura di Ṭaḥṭāwī, "pioniere" di questo pensiero illuminato, ha assunto importanza di primo piano fra gli argomenti di studio.

---

<sup>14</sup> RICHARD JACQUEMOND, *Retour à Nasser des intellectuels égyptiens*, in «Le Monde Diplomatique», 1997, n. 7, p.15: "Au fil des dix dernières années, toute l'intelligentsia de gauche et laïque mise à l'écart durant les années de la «contre-révolution» (présidence d'Anouar El Sadate, 1970-1981) a opéré un retour remarqué et, surtout, a donné au régime les moyens de reprendre l'initiative idéologique face à l'opposition islamiste en diffusant, à longueur d'éditoriaux, essais, émissions et feuilletons télévisés, ce qui tient désormais lieu d'idéologie officielle, le tanwīr. Traduction arabe de l'anglais enlightenment, ces nouvelles «lumières» consistent pour l'essentiel dans l'exaltation des maîtres et des valeurs de la nahda (renaissance) arabe : patriotisme et tolérance, foi et rationalisme, liberté et réformisme... D'où cet autre paradoxe: au moment où, sur le plan économique, l'Etat se range au néolibéralisme imposé par les bailleurs de fonds occidentaux, il ressuscite, pour «vendre» ce modèle à la société, des politiques culturelles et médiatiques héritées des années Nasser. Ainsi, dans le secteur du livre, a-t-on vu des projets éditoriaux tout à fait comparables à ceux des années 60, lorsqu'on inondait le marché d'opuscules politiques ou idéologiques vendus à des prix dérisoires, qui néanmoins retournaient s'entasser dans les entrepôts des éditions nationalisées. Par exemple, depuis 1993, l'éditeur d'Etat General Egyptian Book Organization (GEBO) édite ou réédite chaque année, dans le cadre de vastes opérations estivales baptisées «La lecture pour tous» et patronnées par l'épouse du président Hosni Moubarak, des centaines d'ouvrages où l'on trouve aussi bien des rééditions des classiques des maîtres des «lumières» égyptiennes (Tahtawi, Taha Hussein, Ali Abderraziq...) que des essais de circonstance (Lumières contre obscurantisme, Terrorisme et extrémisme...) ou des auteurs de l'avant-garde littéraire contemporaine! Le tout produit et diffusé à des prix très modiques (de 25 piastres à 1 livre, soit de 0,40 F à 1,70 F) dans des conditions totalement opaques (les millions d'exemplaires vendus annoncés ne sont guère crédibles) et souvent contraires au droit d'auteur".

<sup>15</sup> Ricordiamo a titolo di esempio per i primi anni '90 almeno due fra i maggiori eventi: l'Esposizione mondiale del Libro a Il Cairo del 1990 dal titolo "Mi'at 'ām min al-Tanwīr" (Cento anni di *Tanwīr*); le manifestazioni culturali del 1992 per il centesimo anno della rivista cairota «Al-Hilāl» sempre con il titolo "Mi'at 'ām min al-Tanwīr". Ricordiamo inoltre fra i programmi televisivi il documentario *Rawād al-Tanwīr* (Pionieri del *Tanwīr*) del noto regista Muḥammad Al-Tuhāmī, prodotto dal Ministero della Cultura nel 1989 in occasione di una mostra dedicata a quattro importanti autori egiziani nati fra il 1889 e il 1890: Ṭaha Ḥussayn, 'Abd Al-Raḥman Al-Rāfi'yy, 'Abbās Al-'Aqqād, Ibrāhīm 'Abd Al-Qādir Al-Māzinī. Il documentario ancora nel 2006 è acquisibile in videocassetta nelle maggiori librerie cairote come un prodotto ormai divenuto "classico". A partire dai primi anni 2000 lo Stato egiziano ha anche attivato un canale televisivo satellitare gratuito chiamato "Al-Tanwīr", i cui contenuti sono prevalentemente culturali,

Ṭaḥṭāwī, ancora prima che letto e studiato, è un autore molto citato: nei programmi televisivi e radiofonici, sui giornali, in particolare su «Al-Ahrām» e «Al-Ahram Weekly», e nei libri di intellettuali contemporanei pubblicati nella diffusissima collana “*Maktabat al-Uṣra*” (*La biblioteca della famiglia*), patrocinata da Sūzān Mubārak<sup>16</sup>. Questa collana può considerarsi la diretta prosecutrice della collana “*Al-Tanwīr*” iniziata negli anni ’90<sup>17</sup>, e in essa è stato riedito nel 2002 il secondo volume esaurito del *Taḥlīs al-ibrīz fī taḥlīs Bārīz*, dei tre pubblicati nel 1993 nella collana “*Al-Tanwīr*”<sup>18</sup>.

### 1.2. Pubblicazioni ed interpretazioni

L’odierna caratterizzazione di Ṭaḥṭāwī come “*Rā’id al-Tanwīr*” si appoggia sugli studi avvenuti durante il XX secolo. Osservando gli anni della loro pubblicazione, e quelli in

---

e dove gli autori del “*Al-Tanwīr*” sono molto citati: Cfr. [www.ertu.org/Nile\\_chan/tanweer.html](http://www.ertu.org/Nile_chan/tanweer.html). I canali satellitari dello Stato Egiziano sono diversi e sono stati attivati in fase sperimentale a partire dal 1998.

<sup>16</sup> Fra i volumi pubblicati nella collana “*Maktabat al-Uṣra*” negli anni 2000 che maggiormente hanno trattato di Rifā’a al-Ṭaḥṭāwī, segnaliamo: RIFA’T AL-SA’ID, *Miṣr... al-Tanwīr ‘abra ṭuqb ibra* (*L’Egitto ... al-Tanwīr attraverso uno spiraglio*, 2000); AL-SAYYID AMĪN ŠALBĪ, *Al-ġarb fī kitābāt al-mufakkirīn al-miṣriyyīn* (*L’Occidente negli scritti dei pensatori egiziani*, 2003), AMĪRA ḤAWĀSIK, *Ma’rakat al-mar’a al-miṣriyya li-l-ḥurūġ min ‘aṣr al-ḥarīm* (*La lotta della donna egiziana per uscire dai tempi dell’harem*, 2004). Questi libri offrono un’interpretazione stereotipa di Ṭaḥṭāwī come “*Rā’id al-Tanwīr*” funzionale ad un loro discorso “illuminato” e progressista.

<sup>17</sup> Per la collana “*Maktabat al-Uṣra*” vedi sito [www.maktabetlosra.org](http://www.maktabetlosra.org). Fra il 1994, anno della sua nascita in sostituzione della collana “*Al-Tanwīr*”, e il 2004 in essa sono stati stampati 3113 titoli per un totale di 37 milioni di copie. Essa è promossa con iniziative culturali e commerciali (si vedano i molti articoli di presentazione dei volumi su «Al-Ahrām» – per esempio FATHĪ SALĀMA, *Al-ġadīd fī Maktabat al-Uṣra*, in «Al-Ahrām», 20 luglio 2003, p. 27 – e su «Al-Ahrām Weekly» – per esempio *Caption: Modernising Family Reading*, in «Al-Ahrām Weekly», 29 luglio-4 agosto 2004, n. 701, da internet <http://weekly.ahram.org.eg>, consultato il 12 agosto 2004). A partire dalla fine del 2002, la veste grafica della collana è mutata, probabilmente rispondendo a un mutamento del clima culturale dovuto alla guerra in Iraq e al processo di democratizzazione avviato in Egitto: se prima le copertine avevano immagini e titoli scritti con caratteri “al-nasuḥ” (normalmente usati per la stampa e di facile lettura), dopo la fine del 2002 le copertine sono monocromatiche e senza immagini e i caratteri del titolo sono quelli artistici che richiamano la tradizione islamica. I titoli dei libri sono comunque sempre riferibili alla cultura de “*Al-Tanwīr*”. Una sintetica e programmatica presentazione della collana si può trovare all’inizio di alcuni volumi editi nel 2005: per esempio in ŠALĀḥ ‘ABD AL-ŠUBŪR, *Māḡā yabqā minhum li-l-tārīḥ*, Maktabat al-Uṣra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2005 (dedicato a Ṭaha Ḥussayn, ‘Abbās Al-‘Aqqād, Ibrāhīm Al-Māzinī e Tawfiq Al-Ḥakīm), o in ĠĀLĪ ŠUKRĪ, *Burġ Bābil, Al-naqd wa-l-ḥadāṭa al-šārida*, (stessi dati di edizione), nelle cui prime pagine vi è una presentazione, datata maggio 2005, del direttore della collana Nāṣir Al-Anṣārī.

<sup>18</sup> Sono diversi i libri pubblicati nel 1993 nella collana “*Al-Tanwīr*” e ripubblicati negli ultimi anni nella collana “*Maktabat al-Uṣra*”: fra questi ricordiamo la riedizione del classico SALĀMA MŪSĀ, *Mā hiya al-Nahḡā?* (Cosa è la *Nahḡā?*) pubblicato nelle due collane nel 1993 e nel 2005.

cui opere di Ṭaḥṭāwī sono state riedite, sovente anni connessi ad eventi significativi della storia contemporanea egiziana, è possibile constatare come la sua figura e le sue opere siano state interpretate funzionalmente a linee culturali e politiche della società egiziana. Nel 1905 (centenario dell’inizio del governo di Muḥammad ‘Alī a cui si riconduce la nascita dello Stato moderno in Egitto) abbiamo la prima riedizione del *Taḥlīs*, dopo la morte di Ṭaḥṭāwī, a cura di Muṣṭafā Fahmī<sup>19</sup>. Nel 1905 la memoria di Rifā‘a (scomparso trentadue anni prima) era ancora forte, come ci testimonia il grande poeta Aḥmad Ṣawqī (1868-1932): alla morte del caro amico ‘Alī Fahmī Rifā‘a, giornalista ed educatore, figlio minore di Rifā‘a, gli dedicò una poesia, dove un verso celebrava anche il padre Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī come un padre della Patria (“Tuo padre era per i figli del Paese un padre”<sup>20</sup>).

Il primo studio monografico su Ṭaḥṭāwī risale però solo al 1945, ultimo anno del conflitto mondiale e uno dei più importanti di quel periodo (1939-52) che condurrà alla rivoluzione di Nasser<sup>21</sup>: ĞAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, za‘īm al-Nahḍa al-fikriyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī*<sup>22</sup>, Rā‘idat al-ma‘ārif al-islāmiyya, Il Cairo, 1945 (ripubblicato aggiornato con il titolo *Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, 1801-1873* da Dār al-Ma‘ārif nel 1958 e 1970). Di al-Šayyāl dobbiamo ricordare anche l’opera, divenuta classica, edita nel 1951 sulla storia della traduzione in Egitto e del movimento culturale

---

<sup>19</sup> RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-ibrīz ilā talḥīs Bārīz, aw Al-Dīwān al-naḥs bi-īwān Bārīs*, a cura di Muṣṭafā Fahmī (“libraio nei pressi de Al-Azhar”), Il Cairo, 1905. Già citato: Cfr *Introduzione*, nota sulle edizioni del *Taḥlīs*.

<sup>20</sup> Cit. in ‘IMĀRA<sup>1</sup>, p. 5.

<sup>21</sup> Senza voler attribuire allo studio di al-Šayyāl un significato “politico” particolare, ricordiamo che il periodo 1942-52 è riconosciuto come cruciale dagli storici egiziani (per es. Tāriq al-Biṣrī), per l’intrecciarsi del problema dell’indipendenza nazionale con quello della riforma economica e la progressiva radicalizzazione dei conflitti (fra filo-inglesi, Wafd, Fratelli musulmani, comunisti, Giovane Egitto). Ricordiamo anche che il 24 febbraio 1945 l’Egitto dichiarò guerra alla Germania, suscitando le proteste di parte dell’opinione pubblica, che ritenne la dichiarazione una concessione all’occupante inglese. Nel marzo 1945 si costituì la Lega Araba con sede a Il Cairo. La Lega, nata su un’idea formulata nel 1942 dal primo ministro iracheno, aveva avuto le simpatie della Gran Bretagna, fiduciosa di guadagnare gli arabi alla causa delle democrazie occidentali contro la Germania. Nel 1944 ad un incontro tenutosi ad Alessandria rappresentanti di paesi arabi decisero la costituzione della Lega, in un’ottica chiaramente anti-coloniale. L’Egitto, caratterizzato da un forte nazionalismo, non aveva manifestato fino ad allora molto interesse ad un progetto di unione degli stati arabi né a rivendicare a sé un’identità politica prettamente “araba” se non eccezionalmente (cfr. MASSIMO CAMPANINI, *Storia dell’Egitto Contemporaneo, dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma, 2005, pp. 106-110).

<sup>22</sup> *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, guida della Rinascita del pensiero nel tempo di Muḥammad ‘Alī*.



del tempo di Muḥammad ‘Alī, dove vi sono frequenti menzioni a Rifā‘a<sup>23</sup>. Nel 1950 fu pubblicata una monografia sulle opere di Ṭaḥṭāwī scritta da Aḥmad Aḥmad Badawī, riedita nel 1959<sup>24</sup>. Nel 1958 fu pubblicato uno studio biografico ad opera di un pronipote, in occasione di celebrazioni ed iniziative culturali promosse dal Governo di Nasser in onore di Ṭaḥṭāwī (fra cui il censimento e riordino delle carte di Ṭaḥṭāwī e altre importanti pubblicazioni)<sup>25</sup>, oltre all’edizione citata del *Taḥlīs* ad opera di Anwar Lūqā, Maḥdī ‘Allām e di Aḥmad Aḥmad Badawī. Nel 1960, sempre come esito delle

---

<sup>23</sup> ĠAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Ta’rīḥ al-tarġama wa-l-ḥaraka al-ṭaqāfiyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī*, Dār al-fikr al-‘arabiyy, Il Cairo, 1951. A Rifā‘a si attribuisce un ruolo particolare nella storia della traduzione delle opere europee in Egitto. Secondo ‘Abbās Al-‘Aqqād, Rifā‘a fu nell’ambito del “movimento della traduzione”, fino alla fine del XIX secolo, l’unico egiziano con una preparazione adeguata per la traduzione di opere francesi. Grazie alla sua matura conoscenza sia della cultura araba sia della francese, egli era in grado di comprendere appieno ogni aspetto del significato di un testo e non solo quello letterale, come avveniva per altri traduttori privi della comprensione di entrambe le culture e i cui lavori erano deleteri per la lingua araba (cfr. ‘ABBĀS MAḤMŪD AL-‘AQQĀD, *Aštāt muġtama‘āt fī al-luġa wa-l-adab*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1988<sup>6</sup>, pp. 5-6).

<sup>24</sup> AḤMAD AḤMAD BADAWĪ, *Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Laġnat al-bayān al-‘arabiyy, Il Cairo, 1950 (2 ed. 1959).

<sup>25</sup> FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya ‘an ḥayāt wa-mu‘allafāt al-šayḥ Rifā‘a Badawī Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, Mu‘assis al-Nahḍa al-‘ilmiyya al-ḥadīṭa*, Il Cairo, 1958. Si tratta di un libro in versione bilingue (arabo-francese) che ha come titolo anche *Petit aperçu historique de la vie et de l’oeuvre de Rifaah Badawi Rafeh El-Tahtawi, Promoteur de la Renaissance culturelle de l’Egypte Moderne, 1801-1873, par Maitre Fathy Rifaah El-Tahtawi (licencié en Droit)*. In seguito alle iniziative dei professori del Liceo “La Liberté” di Alessandria, che fecero ricerche nella biblioteca di Rifā‘a, conservata a Sohag (contenente 4000 volumi di cui 1067 manoscritti), e in altre biblioteche in possesso di discendenti di Rifā‘a, il Ministero dell’Educazione e dell’Istruzione nel febbraio 1958 decise di inventariare i manoscritti di Rifā‘a e di catalogare i suoi lavori, affidando il compito a una commissione di esperti. Scriveva il pronipote (p. 57): “Nôtre grand chef Gamal Abdel Nasser, Président de la République Arabe Unie, a bien voulu qu’on célèbre la commémoration de Rifaah au 85<sup>ème</sup> anniversaire de son décès. Nous lui sommes très reconnaissants”. Fra i libri pubblicati nel 1958 a seguito delle iniziative del Ministero dell’Educazione ricordiamo: *Našra ‘an kutub Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Dār al-kutub al-mišriyya, Il Cairo, 1958 (censimento degli scritti di Rifā‘a a cura di Aḥmad Aḥmad Badawī, Anwar Lūqā, Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, Muḥammad Aḥmad Ḥussayn, ‘Abd al-Mun‘im ‘Āmir, ‘Alī ‘Izzat al-Anšārī); *Muḥṭarāt kutub Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Wizārat al-tarbiya wa-l-ta‘līm, Il Cairo, 1958 (brani scelti delle opere di Rifā‘a a cura di Maḥdī ‘Allām, ‘Abd al-Ḥamīd Ḥassan, Muḥammad Ḥalaf Allāh Aḥmad, Anwar Lūqā, Aḥmad Aḥmad Badawī). Inoltre a cura di Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl l’edizione della biografia di Rifā‘a del suo discepolo e amico ŠALĪḤ MAGDĪ, *Ḥilyat al-zaman bi-manāqib ḥādīm al-waṭan: sīrat Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Wizārat al-tarbiya wa-l-ta‘līm, Il Cairo, 1958. Ricordiamo anche vari articoli fra cui quello ANWAR LŪQĀ, *Tawrat al-naṭr al-‘arabī yaqūduhā Rifā‘a min Bārīs*, in «Al-Risāla al-Ġadīda», 1958, n. 8, pp. 44-45. L’allora giovane Anwar Lūqā, dottore dell’Università di ‘Ayn Šams, pubblicava anche un breve scritto (*Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī “Rā’id al-ḥaraka al-fikriyya”*) nell’appendice del volume celebrativo scritto da Fathī Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī.

celebrazioni culturali del 1958, venne pubblicato a Il Cairo il volume di scritti di studiosi vari *Mihraġān Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*<sup>26</sup> (*Celebrazione di Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*).

Nel 1969 fu dato alle stampe il libro di Lūys ‘Awaḍ, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣriyy al-ḥadīṭ* (*Storia del pensiero egiziano moderno*), con una parte considerevole dell’opera dedicata a Ṭaḥṭāwī in quanto padre del pensiero liberale moderno egiziano<sup>27</sup>. Lo stesso Lūys ‘Awaḍ, noto scrittore, traduttore e critico letterario, negli anni ’60 aveva dedicato a Ṭaḥṭāwī conferenze, confluite poi in libri<sup>28</sup>, e nel 1968 una serie di articoli sul giornale cairota «Al-Ahrām»<sup>29</sup>. Sempre nel 1968 Rif‘at al-Sa‘īd aveva pubblicato un articolo dal titolo *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-bidāyat al-fīkr al-iṣtirākī fī Miṣr (Ṭaḥṭāwī e gli inizi del pensiero socialista in Egitto)* nella rivista letteraria «Al-Kātib»<sup>30</sup>. L’interesse per Rifā‘a si accrebbe anche grazie alla pubblicazione parigina del 1969 dello storico egiziano, di origine cristiana e di formazione marxista, Anwar ‘Abd al-Mālik, *Idéologie et renaissance nationale. L’Égypte moderne*<sup>31</sup>, che, riprendendo un filone di studi propri dei primi anni del Governo di Nasser, riproponeva il ruolo di Ṭaḥṭāwī come iniziatore della *Nahḍā* (Rinascenza) e primo promotore della moderna coscienza nazionale. Su questa scia sono collocabili operazioni editoriali degli anni ’70 e ’80, fra le quali l’importante edizione delle opere complete di Ṭaḥṭāwī ad opera di Muḥammad ‘Imāra con un’ampia introduzione del medesimo curatore (Beirut 1973), la riedizione del *Taḥlīṣ* a cura di Maḥmūd Fahmī Ḥiġāzī con una introduzione sulla vita e sul pensiero di Rifā‘a nel

---

<sup>26</sup> AA.VV., *Mihraġān Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, Dār al-naṣr li-l-ġāmi‘āt, Il Cairo, 1960. Segnaliamo fra gli articoli contenuti nel volume: due articoli di Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl (*Rifā‘a al-mu‘arriḥ; Rifā‘a al-mutarġim*) e uno di Anwar Lūqā (*Rifā‘a bayna Al-Qāhira wa-Bārīs*).

<sup>27</sup> LŪYS ‘AWAḌ, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣriyy al-ḥadīṭ*, 2 voll., Dār al-Hilāl, Il Cairo, 1969 (in particolare vol. II, pp. 90-201).

<sup>28</sup> LŪYS ‘AWAḌ, *Al-Mu‘attirāt al-aġnabiyya fī al-adab al-‘arabiyy al-ḥadīṭ*, vol. I: *Qaḍiyyat al-mar’a*, Il Cairo, 1962 (in particolare pp. 7-19); vol. II: *Al-fīkr al-siyāsiyy wa-l-iġtimā‘iyy*, Dār al-Ma‘rifa, Il Cairo, 1966<sup>2</sup> (in particolare pp. 175-246). Gran parte del contenuto di queste pubblicazioni confluirà nel citato volume del 1969.

<sup>29</sup> LŪYS ‘AWAḌ, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, in «Al-Ahrām» (16 feb., 23 feb., 15 mar. 1968, sempre alle pp. 4-5).

<sup>30</sup> RIF‘AT AL-SA‘ĪD, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-bidāyat al-fīkr al-iṣtirākī fī Miṣr*, in «Al-Kātib», VIII 1968, n. 83, pp. 100-107.

<sup>31</sup> ANWAR ‘ABD AL-MALIK, *Idéologie et renaissance nationale. L’Égypte moderne*, Ed. Anthropos, Paris, 1969.

volume *Uṣūl al-fīkr al-‘arabiyy al-ḥadīṭ ‘ind al-Ṭaḥṭāwī*<sup>32</sup>, la pubblicazione nel 1984 degli atti del Convegno su Rifā‘a organizzato nel 1976 dalla Facoltà di Lingue dell’Università cairota di ‘Ayn Šams<sup>33</sup>, la raccolta degli scritti poetici di Ṭaḥṭāwī ad opera di Ṭaha Wādī pubblicata nel 1978 e riedita nel 1993 e nel 1995<sup>34</sup>, lo studio di Zahrān Al-Badrāwī pubblicato nel 1983 come prefazione alla grammatica araba (*Al-tuḥfa al-maktabiyya*) scritta da al-Ṭaḥṭāwī nel 1869<sup>35</sup>. Il libro di Nāḡī Naḡīb ristampato a Beirut nel 1983<sup>36</sup>, che propone uno studio comparato fra l’esperienza di Ṭaḥṭāwī in Francia e quella di Edward Lane in Egitto, appare invece maggiormente estraneo alle interpretazioni ideologiche egiziane degli studiosi che pubblicarono i loro libri negli anni ’60 e ’70, ma non è molto citato dagli autori che si sono occupati successivamente di Ṭaḥṭāwī.

Nel 1987 comparve una nuova monografia di Ḥussayn Fawzī al-Naḡḡār, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Rā‘id fīkr wa-imām Nahḍa*<sup>37</sup>. Nel 1988 Muḥammad ‘Imāra, che aveva già curato e pubblicato nel 1973 le opere complete di Rifā‘a, pubblicò a Il Cairo una monografia dal titolo *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Rā‘id al-Tanwīr fī al-‘aṣr al-ḥadīṭ*<sup>38</sup> (*Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, pioniere del Tanwīr nell’epoca moderna*).

Nel 1993 avvenne la riedizione del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz* nella collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāḡaha*”.

Nel 1993 e negli anni immediatamente successivi furono stampati articoli giornalistici e brevi saggi che presentavano Ṭaḥṭāwī come “*Rā‘id al-Tanwīr*”, organicamente alla

---

<sup>32</sup> MAḤMŪD FAHMĪ ḤIĠĀZĪ, *Uṣūl al-fīkr al-‘arabiyy al-ḥadīṭ ‘ind al-Ṭaḥṭāwī*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1975 (*Fondamenti del pensiero arabo moderno in al-Ṭaḥṭāwī*).

<sup>33</sup> *Nadwat al-šayḥ Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī 18-21 dīsambar 1976*, Kulliyat al-Aṣun, Maṭba‘at Ġāmi‘at ‘Ayn Šams, Il Cairo, 1984.

<sup>34</sup> ṬAHA WĀDĪ.

<sup>35</sup> AL-BADRĀWĪ.

<sup>36</sup> NĀĠĪ NĀĠĪB, *Al-Riḥla ilā al-ġarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, Dār al-kalima al-‘arabiyya, Beirut, 1983<sup>2</sup> (*Il viaggio verso l’Occidente e il viaggio verso l’Oriente*). Non siamo riusciti purtroppo a risalire all’anno della prima edizione.

<sup>37</sup> ḤUSSAYN FAWZĪ AL-NAĠĠĀR, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Rā‘id fīkr wa-imām Nahḍa*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1987 (*Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Pioniere del pensiero e imām della Nahḍa*). Al-Naḡḡār aveva già pubblicato un’opera monografica su Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, che risulta senza data, ma che secondo Delanoue è del 1962 (DELANOUE<sup>1</sup>, p. 653): ḤUSSAYN FAWZĪ AL-NAĠĠĀR, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, Dār Miṣr li-l-ṭibā‘a, Il Cairo, s.d.

<sup>38</sup> ‘IMĀRA<sup>1</sup>.

politica culturale intrapresa dallo Stato egiziano di Mubārak per combattere i fondamentalisti. Un esempio di queste pubblicazioni è l'articolo di Muṣṭafā al-Zīn, *Rumūz al-Tanwīr fī al-Muwāḡaha*<sup>39</sup>: con *al-Muwāḡaha* si intendeva *Muwāḡahat al-zalāmīyyina* (“opposizione agli oscurantisti”), ovvero *Muwāḡahat “al-ḥaraka al-islāmiyya al-siyāsiyya”* (opposizione al movimento politico fondamentalista islamico); “i simboli di *al-Tanwīr*” cui si alludeva nel titolo (*Rumūz al-Tanwīr*) erano “*al-Ṭaḥṭāwī ... wa-Muḥammad ‘Abduh ... wa-l-Afḡānī ... wa-‘Alī ‘Abd al-Rāziq ... wa-Ṭaha Ḥussayn*”.

Ṭaḥṭāwī è stato molto studiato anche in occasione del bicentenario (1798-1998) dell'occupazione napoleonica dell'Egitto, da molti ritenuta la data d'inizio del contatto di questo paese con l'Occidente e l'avvenimento da cui prende avvio la svolta verso la modernità<sup>40</sup>.

Nel 2001 la casa editrice cairota Dār al-Hilāl ha riedito il *Taḥlīṣ* con una brevissima introduzione e note di Muṣṭafā Nabīl<sup>41</sup>, riproponendo il testo curato da Muḥammad ‘Imāra per l'edizione di Beirut del 1973.

In occasione del bicentenario della nascita di Ṭaḥṭāwī e in concomitanza con il Convegno organizzato nel 2002, Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa ha pubblicato in edizione anastatica due importanti opere di Rifā‘a: *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* (*La guida fidata per le bambine e i bambini*) e *Manāhiḡ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiḡ al-ādāb al-‘aṣriyya* (*Le vie delle menti egiziane nelle gioie delle arti moderne*). Per la medesima ricorrenza la Biblioteca Centrale Nazionale Dār al-Kutub ha pubblicato, fra le opere di Rifā‘a, sempre in edizione anastatica, la traduzione de *Les Aventures de*

<sup>39</sup> MUṢṬAFĀ AL-ZĪN, *Rumūz al-Tanwīr fī Al-Muwāḡaha*, in «Al-Ḥayāt» n. 11045, 10 maggio 1993.

<sup>40</sup> Ricordiamo la pubblicazione dell'Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo DANIEL PANZAC - ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2002. Interessante notare che la pubblicazione non menziona nel titolo il 1798 come inizio dei rapporti “moderni” fra Francia ed Egitto. Questo, forse, in seguito anche a forti polemiche nei media e negli ambienti culturali egiziani circa la convenienza o meno di celebrare un avvenimento che consisteva nell'occupazione dell'Egitto da parte di una potenza straniera. Diverse le posizioni: le più sfumate ed equilibrate (meno influenzate da interpretazioni ideologiche) hanno considerato l'avvenimento meritevole di essere studiato (non celebrato), in quanto avvenimento notevole per la storia egiziana. Fra gli interventi che si sono occupati direttamente di Rifā‘a presenti nel volume ricordiamo quelli di Anwar Lūqā e di Gilbert Delanoue (vedi abbreviazioni bibliografiche).

<sup>41</sup> RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz*, Dār al-Hilāl, Il Cairo, 2001.

*Télémaque* di Fénelon, *Mawāqī‘ al-aflāk fī wāqā‘i‘ Tilīmāk* (*Le orbite dei corpi celesti nelle avventure di Telemaco*), con una presentazione di Ṣalāḥ Faḍl, professore dell’Università di ‘Ayn Šams.

Dobbiamo segnalare anche un libro del 2003, *Al-Sīra al-Nabwayya ‘ind Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, che evidenzia l’aspetto religioso del pensiero di Ṭaḥṭāwī in quanto autore di uno scritto sulla “vita del Profeta”<sup>42</sup>.

Nel recente Convegno Internazionale su Muḥammad ‘Alī (Il Cairo, 12-14 Novembre 2005) – in ricorrenza del bicentenario della sua ascesa al potere in Egitto – si è molto parlato dell’importanza di Ṭaḥṭāwī<sup>43</sup>: il Direttore di Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, prof. Ġābir ‘Aṣḡūr, nelle parole di apertura del Convegno ha menzionato Ṭaḥṭāwī quale il più importante intellettuale che promosse e realizzò il rinnovamento culturale in Egitto, aderendo al progetto di Muḥammad ‘Alī, e il *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* come l’opera che segnò l’inizio del dialogo fra Egitto e modernità occidentale<sup>44</sup>. In questa occasione il Supremo Consiglio di Cultura ha presentato un’ulteriore riedizione del *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, a cura della Biblioteca Centrale Nazionale, che riproduce l’originale impaginazione dell’edizione del 1849<sup>45</sup>.

La pubblicazione di opere in cui Ṭaḥṭāwī viene presentato come un punto di riferimento fondante del pensiero moderno egiziano prosegue copiosa ed ininterrotta. Per ultima citiamo quella del 2006 dello storico e pubblicista Maḥmūd Ismā‘īl, *Al-fīkr al-islāmiyy*

---

<sup>42</sup> SĀMĪ SULAYMĀN AḥMAD, *Al-Sīra al-Nabwayya ‘ind Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, Il Cairo, 2003 (*La biografia del Profeta in Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*).

<sup>43</sup> Ṭaḥṭāwī occupa un posto di rilievo in tutti i più recenti libri di storia aventi a tema il XIX secolo in Egitto e in particolare il governo di Muḥammad ‘Alī. Fra quelli editi negli anni ‘90 a Il Cairo ricordiamo il volume ad opera di un docente dell’Università di ‘Ayn Šamš, ‘ABD AL-ḤAMĪD AL-BAṬRĪQ, ‘Aṣḡūr *Muḥammad ‘Alī wa-nahḍat Miṣr fī al-qarn al-tāsi‘ ‘aṣar (1805-1883)*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1999, dove Ṭaḥṭāwī è ricordato soprattutto come fondatore della Scuola di Lingue e come *Rā‘id al-Nahḍa*, e la traduzione ad opera di ‘Abd al-Wahāb Bakr del testo di uno studioso statunitense JACK CRABBS JUNIOR, *Kitābat al-tārīḥ fī Miṣr al-qarn al-tāsi‘ ‘aṣar*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993, pp. 97-124.

<sup>44</sup> Ġābir ‘Aṣḡūr (Il Cairo, 1944), direttore della maggiore istituzione culturale del Governo egiziano, è stato ed è uno dei più importanti promotori della politica culturale di *al-Tanwīr*: funzionari di Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa mi hanno informato, nel novembre 2005, che suo prossimo obiettivo è quello di pubblicare la millesima opera occidentale in traduzione nella collana “Al-Maṣrū‘ al-Qawmiyy li-l-tarḡama” di Al-Maḡlis da lui diretta; questo impegnativo progetto è la causa del ritardo di altre pubblicazioni, sia pur ritenute importanti da Ġābir ‘Aṣḡūr, come gli Atti del Convegno su Rifā‘a del 2002.

<sup>45</sup> RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2005.

*al-ḥadīṭ bayna al-salafīyyina wa-l-muḡaddidīna*<sup>46</sup> (*Il pensiero musulmano moderno fra riformisti “anziani” e “innovatori”*).

### 1.3. La polemica intorno al *Tanwīr*

Come si è visto Muḡammad ‘Imāra, che nel 1973 aveva pubblicato l’*opera omnia* di Rifā‘a, in un libro uscito nel 1988 aveva definito Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī “*Rā’id al-Tanwīr*”. Nel 1995 egli pubblicò tuttavia un libro dal titolo *Al-Islām bayna al-tanwīr wa-l-tazwīr*<sup>47</sup> (*L’Islām fra tanwīr e mistificazione*), terminato nell’agosto del 1993, in cui polemizzava con l’uso – secondo lui del tutto nuovo – che del termine *tanwīr* si faceva nella cultura egiziana degli anni ‘90<sup>48</sup>. Particolare bersaglio della sua polemica era la collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāḡaha*”, nella quale insieme al *Tahlīṣ*, erano state pubblicate dal Governo Egiziano molte opere di autori ormai considerati classici dell’epoca moderna nonché nuovi volumi di intellettuali promotori del pensiero “moderato”<sup>49</sup>. Gli attacchi erano rivolti soprattutto contro Ġābir ‘Aṣḡūr, il già menzionato Direttore di Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa. Il professor Ġābir ‘Aṣḡūr, uno dei più importanti critici letterari egiziani della sua generazione<sup>50</sup>, era stato fra i maggiori responsabili della collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāḡaha*”, nella quale aveva pubblicato nel 1993 due suoi libri, *Al-Tanwīr yuwāḡih al-izlām* (*Il Tanwīr affronta l’oscurantismo*) e *Miḡnat al-Tanwīr* (*La tribolazione del Tanwīr*), che costituivano un vero manifesto programmatico alla base di tutta la collana.

Muḡammad ‘Imāra contestava l’accostamento del termine *Tanwīr* a quello di *Muwāḡaha* (“opposizione, affronto, confronto”) - che comportava, nella sua visione, un’identificazione riduttiva del concetto di *Tanwīr* con una politica culturale da opporre all’oscurantismo (*al-izlām*) del fondamentalismo islamico - chiedendosi polemicamente

---

<sup>46</sup> MAḤMŪD ISMĀ‘ĪL, *Al-fīkr al-islāmīyy al-ḥadīṭ bayna al-salafīyyina wa-l-muḡaddidīna*, Ru’ya, Il Cairo, 2006, pp. 120-127.

<sup>47</sup> ‘IMĀRA<sup>2</sup>.

<sup>48</sup> Fra i libri aventi a tema la denuncia della cultura di *al-tanwīr* “mistificata” ricordiamo ĠALĀL AMĪN, *Al-Tanwīr al-zā’if*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1999 (Dār al-Šurūq, Il Cairo, 2005<sup>2</sup>).

<sup>49</sup> Quasi “ogni giorno un libro!”, lamentava ‘Imāra: ‘IMĀRA<sup>2</sup>, p. 14.

<sup>50</sup> Ġābir ‘Aṣḡūr è autore di numerose pubblicazioni. In ĠĀLĪ ŠUKRĪ, *Burḡ Bābil*, cit., pp. 79-81, Ġābir ‘Aṣḡūr è indicato come esponente della critica letteraria araba moderna che sposa tradizione araba e cultura occidentale, funzionalmente a un processo storico-politico di integrazione di valori democratici e liberali nella cultura dei paesi arabi.

se il *Tanwīr* a cui si invitava la società egiziana avesse in realtà origini arabe e musulmane oppure occidentali<sup>51</sup>. ‘Imāra sosteneva infatti che non vi fosse continuità fra il “*Tanwīr* arabo-musulmano” di Ṭaḥṭāwī, Al-Afġānī e Muḥammad ‘Abduh (che egli chiamava in questa sede *tagdīd* islamico: “rinnovamento islamico”) e il “*Tanwīr* laico di origine occidentale” promosso nel ‘900 da Alī ‘Abd al-Rāziq, da Salāma Mūsā e da Ṭaha Ḥussayn. Tale continuità era invece affermata da Ġābir ‘Aṣfūr e da altri esponenti della politica culturale del Governo egiziano.

Si trattava evidentemente di una polemica comprensibile nel contesto politico dei primi anni ‘90. In quegli anni, immediatamente successivi la caduta del regime sovietico e la fine della “Guerra fredda”, Muḥammad ‘Imāra, studioso di formazione marxista, ebbe una svolta islamista che mutò sensibilmente anche la sua interpretazione dell’opera di Ṭaḥṭāwī. Egli, come altri intellettuali arabi di formazione marxista, accusava l’Occidente di “una nuova visione ideologica” della propria cultura. Il nuovo assetto mondiale, dove i paesi ex-marxisti si orientavano verso il liberalismo occidentale, aveva consentito agli

---

<sup>51</sup> Il termine *Tanwīr* – scriveva ‘Imāra – , di cui negli anni ‘90 “si sentiva parlare da mattina a sera”, non era presente da molto tempo nei vocabolari e dizionari filosofici arabi. La parola era stata citata nei dizionari filosofici arabi per la prima volta a motivo del titolo di un libro di fiqh della scuola ḥanafita (*Tanwīr al-abṣār*) scritto da Šamš al-Dīn Muḥammad bn ‘Abd Allāh al-Ġazī (morto nel 1596). Divenne poi molto usata in titoli di opere di vario genere sull’esempio del libro di al-Ġazī. Nei dizionari linguistici invece il termine era presente fin dai primi secoli dell’Islām giacché aveva un significato connesso alla cultura musulmana: esso indicava “il tempo che manifesta la luce del mattino” ovvero il tempo della preghiera del mattino, come detto in un *ḥadīṭ* del Profeta. ‘Imāra domandava polemicamente se vi fosse un nesso fra questo concetto della cultura musulmana e il *Tanwīr* europeo. Il termine, inteso in senso europeo, *tanwīr* – scriveva Muḥammad ‘Imāra – riconduce a un’epoca storica determinata del pensiero occidentale moderno. I dizionari arabi a questa voce scrivono “movimento filosofico del secolo diciottesimo ...” informandoci del contesto culturale europeo di quel secolo. A partire da queste definizioni ‘Imāra affermava che il *Tanwīr* europeo nasceva come contrapposizione all’oscurantismo della Controriforma Cattolica: ‘Imāra spiegava la genesi del *Tanwīr* europeo secondo stereotipi desunti dall’illuminismo stesso dove il pensiero illuminista fondato sull’uso della ragione lottava contro l’oscurantismo medievale. Le radici dell’illuminismo europeo erano, secondo ‘Imāra, nella civiltà filosofica greca, sia nella sue correnti materialiste sia in quelle religiose che riconoscono un Creatore dell’universo. Egli interpretava la storia occidentale come una dialettica fra queste correnti materialiste e religiose. E criticava la Chiesa cattolica romana per non essere rimasta fedele alla distinzione fra le due sfere (tranne che alle origini) ben indicata dal detto evangelico: “Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio”. La storia europea si caratterizzava pertanto per una separazione fra ragione e religione di cui era responsabile la Chiesa cattolica. Voltaire il maggior filosofo dell’illuminismo criticava infatti la religione in quanto strumento di potere, ma non il sentimento religioso naturale dell’uomo. ‘Imāra spiegava come questa critica alla “religione europea” degli illuministi in nome della ragione avesse condotto all’affermazione del materialismo e dell’ateismo. Queste caratteristiche contraddistinguevano il *tanwīr* europeo nel periodo della Rivoluzione Francese. Il *tanwīr* arabo era invece profondamente connesso alle radici musulmane.

occidentali la creazione di una nuova ideologia, basata sul richiamo a un'unità culturale occidentale da contrapporre alle culture del Sud, e in modo particolare alla cultura islamica<sup>52</sup>. Lo stesso fenomeno – affermava con *vis* polemica ‘Imāra – aveva investito anche la cultura araba dall'interno, giacché molti pensatori marxisti si erano convertiti al liberalismo, sotto l'egida del nuovo pensiero del *Tanwīr* contrapposto al pensiero oscurantista degli islamisti.

La risposta di Ğābir ‘Aṣfūr alle posizioni di islamisti come Muḥammad ‘Imāra è ravvisabile nella fedeltà, che dura fino ad oggi, al progetto culturale iniziato con la pubblicazione della collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāğaha*”. Nel 2003, a dieci anni di distanza, per ribadire i suoi convincimenti, ha pubblicato nella collana “*Maktabat al-usra*” un volume dal titolo *Muwāğaha al-irhāb, qirā’āt fī al-adab al-mu’āšir* (*Opposizione al terrorismo, letture di letteratura contemporanea*)<sup>53</sup>, dove troviamo in evidenza ancora il termine *Muwāğaha*. Altri suoi studi di critica letteraria ci mostrano la sua stima per grandi letterati del XX secolo come Ṭaha Ḥussayn e Adūnīs<sup>54</sup>, che egli considera – diversamente da Muḥammad ‘Imāra – coerenti eredi del pensiero di Ṭaḥṭāwī ed esponenti del *Tanwīr* arabo.

Le polemiche di ‘Imāra in definitiva appaiono ispirate da motivi politici e ideologici - un diverso collocamento rispetto alla politica di Mubārak nel nuovo contesto internazionale - più che culturali. Le sue posizioni circa l'opera di Ṭaḥṭāwī e il *Tanwīr* in realtà non sono molto diffuse negli ambienti culturali egiziani, mentre ha maggiore diffusione e consenso l'interpretazione data con la collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāğaha*”. Avere comprensione della visione di ‘Imāra, comunque, ci rende consapevoli dell'evolversi

---

<sup>52</sup> Muḥammad ‘Imāra descrive esplicitamente questa sua visione alle pp. 11-23 e la riprende in più parti del libro. Fra le diverse pezze con cui supporta la dimostrazione dell'esistenza della nuova ideologia occidentale contrapposta all'Islām, egli cita un'intervista pubblicata dal giornale «Newsweek» nel 1990 all'allora Presidente di turno del Consiglio dei Ministri della Comunità Europea Gianni De Michelis (cfr. ‘IMĀRA<sup>2</sup> p. 175), esponente del PSI.

<sup>53</sup> ĞĀBIR ‘AṢFŪR, *Muwāğaha al-irhāb, qirā’āt fī al-adab al-mu’āšir*, Maktabat al-Usra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.

<sup>54</sup> ĞĀBIR ‘AṢFŪR, *Ġawāyat al-turāṭ*, Kitāb al-‘Arabī, Il Cairo, 2005.



degli interessi di chi ha edito le opere di Ṭaḥṭāwī negli anni '70 e ha poi continuato a scriverne fino ad oggi.

Può essere utile soffermarsi sui nodi di queste discussioni per chiarire l'atteggiamento di fondo delle opposte parti in gioco, di cui 'Imāra e 'Aṣṣūr sono importanti esponenti, e comprendere maggiormente il significato della caratterizzazione di Ṭaḥṭāwī come *"Rā'id al-Tanwīr"*.

Entrambe le parti rivendicano la paternità di Ṭaḥṭāwī e Muḥammad 'Abduh.

In verità la rivendicazione di 'Imāra appare fortemente influenzata da concezioni ideologiche estranee ai due pensatori del XIX secolo. Prova del suo approccio ideologico è la schematica opposizione fra intellettuali egiziani venuti in contatto con la cultura francese nel XIX secolo, come Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī, e nel XX secolo come Ṭaha Ḥussayn. Egli per esempio opponeva Ṭaha Ḥussayn, sostenitore – a suo parere – della ragione e dell'esperienza (*al-'aql wa-l-taḡrīb*) come unici strumenti di conoscenza, a Ṭaḥṭāwī e Muḥammad 'Abduh, che consideravano, secondo una visione islamica, fonti di conoscenza oltre alla ragione e all'esperienza, l'ispirazione divina e la religione rivelata (*al-waḥy wa-l-šar'*). Una persona esperta delle opere di Ṭaha Ḥussayn però non può condividere i giudizi di 'Imāra che vede in questo letterato una sorta di *Al-Šayṭan*, di nemico della società islamica, affascinato dalla cultura francese, promotore della separazione fra religione e Stato (*al-Islām dīn lā dawla*) secondo il modello occidentale<sup>55</sup>, dopo aver subito il "lavaggio del cervello" a Parigi<sup>56</sup>. Come avremo modo di far vedere successivamente, Ṭaha Ḥussayn, i cui testi ci saranno spesso utili, non ha mai opposto ragione e fede religiosa. La sua opera, comprensibile nel contesto culturale in cui si è formata, è sempre rivolta, a ben vedere, a distinguere fra "esperienza" dell'uomo e uso ideologico, dogmatico della tradizione (soprattutto nei suoi romanzi,

---

<sup>55</sup> Cfr. per esempio 'IMĀRA<sup>2</sup> p. 65.

<sup>56</sup> L'espressione "lavaggio del cervello", riferita al periodo francese di Ṭaha Ḥussayn, è di Muḥammad 'Imāra: cfr. 'IMĀRA<sup>2</sup> p. 159.

come *al-Ayyām* o *Šağarat al-bu's* o *Du'ā' al-karawān*<sup>57</sup>, questo emerge in modo evidente).

Altro punto di discordia fra le due parti riguarda la concezione del rapporto fra Stato e religione nella società musulmana. Secondo 'Imāra una separazione fra le due sfere è incompatibile con l'Islām e non propria del *Tanwīr* arabo. Per questo egli polemizza violentemente contro i contenuti del noto libro di 'Alī 'Abd al-Rāziq *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, addirittura attribuendone la vera paternità alla malvagità di Ṭaha Ḥussayn<sup>58</sup>. E polemizza contro tutti coloro che sostengono il valore del libro e la sua coerenza con il pensiero musulmano, a partire dalla figlia di 'Alī 'Abd al-Rāziq, Su'ād<sup>59</sup>, alla scuola filosofica dell'Università di 'Ayn Šams e all'Institut Dominicain d'Études Orientales del Cairo fondato da Padre Georges C. Anawātī<sup>60</sup>.

Vi sono comunque posizioni di 'Imāra nelle quali anche l'altra parte può per alcuni aspetti riconoscersi. Per esempio la visione secondo cui nella cultura musulmana autentica, diversamente che nel cattolicesimo (identificato con la “controriforma”), la ragione è sempre stata il fondamento della fede<sup>61</sup>, o che l'uso del termine *tanwīr* nel

---

<sup>57</sup> *I giorni; L'albero dell'infelicità; L'invocazione del chiurlo.*

<sup>58</sup> 'Imāra concorda con alcune voci che vorrebbero che il vero autore del libro del 1925 *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* attribuito a 'Alī 'Abd al-Rāziq sia in realtà Ṭaha Ḥussayn (voci rese pubbliche da uno ṣayḥ azharita solo nel 1993 in un articolo del giornale «Al-Ġumhūriyya», dopo aver saputo che si voleva rieditare il libro nella collana “*Al-Tanwīr, Al-Muwāğāḥā*”. Il libro in cui si metteva in discussione il fondamento religioso dell'autorità politica del Califfato fu condannato lo stesso anno della pubblicazione dalla Commissione degli Studiosi egiziani appartenenti per la maggior parte a Al-Azhar. In seguito 'Alī 'Abd al-Rāziq, secondo queste voci, avrebbe più volte sostenuto che il libro gli fu suggerito da *Al-Šayṭan* (cfr. 'IMĀRA<sup>2</sup>, pp. 73 e sgg.). In verità queste voci sono ritenute senza fondamento dalla maggioranza degli studiosi egiziani.

<sup>59</sup> Su'ād 'Alī 'Abd al-Rāziq è professoressa di Filosofia e Mistica Musulmana all'Università di 'Ayn Šams. Si può leggere in francese la presentazione da lei scritta, a Il Cairo nel settembre 1993, alla traduzione del libro di suo padre fatta da Abdou Filali-Ansary (*L'Islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, pp. 43-45), dove scriveva: “Que ce livre soit resté sur le devant de la scène au long de toutes ces années, suscitant tant de réactions hostiles ou favorables, indique assez son statut unique au sein des écrits de l'âge des Lumières (*tanwīr*) dans l'Orient arabe, qui connut son apogée dans l'années vingt de ce siècle”. In un articolo del 1989 sul giornale «Al-Wafd» ella era intervenuta a ribadire che suo padre, contrariamente a quanto affermavano molti islamisti, non aveva mai ritrattato i contenuti del suo libro.

<sup>60</sup> Cfr. 'IMĀRA<sup>2</sup>, p. 71. Secondo 'Imāra la scuola filosofica dell'Università di 'Ayn Šams, notoriamente di impostazione “laica”, nel campo della filosofia islamica era fortemente influenzata dagli insegnamenti del dotto cattolico Padre Georges C. Anawātī.

<sup>61</sup> “L'Islām non conobbe la divisione, per non dire opposizione, fra ragione (*'aql*) e tradizione (*naql*) [...] ma esso antepone la ragione alla tradizione – per ordine, non per nobiltà –, in quanto la via della

contesto musulmano, senza negare i valori positivi del *tanwīr* europeo, rimanda a una cultura di fede religiosa basata sulla ragione che trova i suoi fondamenti nel Corano<sup>62</sup>. Sebbene ‘Imāra vorrebbe appropriarsi in modo esclusivo di queste affermazioni, esse sono condivise anche da intellettuali come Ğābir ‘Aṣfūr, che ‘Imāra accusa in ultima analisi di essere contrari a una visione islamista della società. Più correttamente essi andrebbero caratterizzati come intellettuali che dall’interno della loro tradizione culturale arabo musulmana sono aperti alle culture occidentali moderne.

Ğābir ‘Aṣfūr sostiene le ragioni di una continuità di fondo del pensiero degli intellettuali del *Tanwīr* arabo, da Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī fino ai contemporanei, offrendo una lettura più attenta dei fatti storici. I suoi lavori di critica letteraria – almeno i più recenti<sup>63</sup> – appaiono condotti con maggior rigore filologico e maggior consapevolezza della complessità dei contesti culturali in cui le opere si collocano, rispetto ai lavori di Muḥammad ‘Imāra, che a partire dagli anni ’90 ha assunto il ruolo sempre meno di “studioso” e sempre più di “pensatore-politologo”<sup>64</sup>.

Nonostante la distinzione introdotta da ‘Imāra fra un “*Tanwīr* arabo-musulmano”, di cui egli sarebbe patrocinatore, e un “*Tanwīr* laico di origine occidentale”, promosso dal Ministero della Cultura del Governo Egiziano, quando in Egitto si parla di “*Tanwīr*” si intende il *Tanwīr*

conoscenza di Allāh (*ma‘rifat Allāh*) è la ragione [...] e dopo la fede per mezzo della ragione in Allāh viene il credere ai profeti tramite i segni e i miracoli. Poi dopo la fede nel Profeta viene la fase della fede tramite la tradizione. L’evidenza [della verità] della tradizione (*naql*) si fonda nel credere al Profeta [...] e il credere al Profeta si fonda sull’esistenza di Allāh che inviò il Profeta [...] e la via della fede nell’esistenza di Allāh è la ragione. La fede, la religione e l’Islām nella loro interezza sono fondati sulla ragione!” (‘IMĀRA<sup>2</sup>, p. 29).

<sup>62</sup> Allāh è luce (*nūr*), come si afferma in *Sūrat al-Nūr*, 35, il Corano è luce (*Sūrat al-Tagābun*, 8), l’Islām è luce (*Sūrat al-Baqara*, 257), il Profeta è luce (*Sūrat al-Mā‘ida*, 15), la sapienza (*al-ḥikma*) cui è invitato il credente è luce. “L’illuminato con la luce di Allāh, del Corano, dell’Islām, del Profeta, della preghiera, ha il suo *tanwīr* islamico che racchiude in sé le fonti della “conoscenza illuminata” (*ma‘rifat tanwīriyya*) [...] è il *tanwīr* del credente in Allāh e nel suo Profeta, nella sua religione e nel suo Libro [...]. Perciò ci troviamo davanti a un *tanwīr* islamico specifico dell’Islām [...] del suo contesto filosofico e del suo progresso culturale, frutto specifico ed essenziale dell’Islām [...] e non è, come il *tanwīr* occidentale, in opposizione critica alla religione” (‘IMĀRA<sup>2</sup>, p. 27).

<sup>63</sup> ĞĀBIR ‘AṢFŪR, *Ġawāyat al-turāt*, Kitāb al-‘Arabī, Il Cairo, 2005.

<sup>64</sup> Fra le opere più recenti di Muḥammad ‘Imāra rimandiamo a: *Al-Ġarb wa-l-Islām, Ayna al-ḥaṭa’? wa-ayna al-ṣawāb?*, Maktabat al-Šurūq al-Dawliyya, Il Cairo, 2004; *Al-Islām fī ‘uyūn ġarbiyya*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 2005.

promosso da intellettuali come Ġābir ‘Aṣḫūr sulla scia di Ṭaha Ḥussayn, tutt’altro che identificabile con l’Illuminismo occidentale – come già detto –, e caratterizzato da una sua peculiarità arabo-musulmana, ma non ostile alla cultura occidentale. Molti scrittori egiziani, anche giovani, si dichiarano eredi di Ṭaḥṭāwī in quanto perseguono questo atteggiamento musulmano “illuminato”<sup>65</sup>. Il pensiero di ‘Imāra è forse più propriamente identificato nei termini – suggeriti da lui stesso – di “*tağdīd* islamico”, che meglio rimanda a un progetto politico islamista, fortemente critico verso l’Occidente, cui è sottesa un’ideologia populista che ha permesso a ‘Imāra di passare dal marxismo, professato negli anni ’70-’80, all’islamismo degli anni ’90-2000<sup>66</sup>.

Le discussioni intorno al significato filosofico-storico del termine *al-Tanwīr* nella società araba contemporanea non riguardano solamente gli studiosi finora menzionati, ma negli ultimi anni hanno coinvolto molti intellettuali e molti centri di cultura<sup>67</sup>. Il loro valore è però sempre da leggersi in un contesto politico-ideologico non diverso da quello dello scontro fra l’islamista ‘Imāra e il musulmano umanista ‘Aṣḫūr aperto alla cultura occidentale nonché presidente di una importante istituzione culturale del Governo Egiziano. In questo contesto si inseriscono anche gli ultimi studi egiziani su Ṭaḥṭāwī.

---

<sup>65</sup> Abbiamo potuto verificare quanto affermiamo durante un Convegno-Seminario organizzato nel maggio 2002 da Al-Mağlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa sulla letteratura giovanile in Egitto: in questa sede guidati dallo scrittore Edward Al-Ḥarrāṭ sono intervenuti letterati della nuova generazione come ad esempio Muntaṣir al-Qaffāṣ e Wā’il Fārūq. Ricordiamo anche il saggio dello scrittore Bahā’ Ṭāhir *La Lumière vient de Ṭaḥṭā* citato in FAWZIYA ASSAAD, *La Renaissance pour héritage*, in «Al-Ahram Hebdo», 12 Novembre 2003.

<sup>66</sup> Probabilmente la difficoltà dell’applicazione di una lettura islamista all’opera di Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī ha fatto sì che ‘Imāra abbia spostato più recentemente i suoi interessi su Muḥammad ‘Abduh e su Al-Afğānī, riformisti le cui figure si prestano meglio a una lettura politica islamizzante e populista. Ricordiamo il suo intervento al Convegno organizzato dalla Biblioteca di Alessandria in occasione dei cento anni dalla morte di Muḥammad ‘Abduh il 20 dicembre 2005, in cui ‘Imāra ha caratterizzato Muḥammad ‘Abduh come pioniere del *tağdīd* islamico (notizia dettagliata del suo intervento anche su «Al-Ahrām» del 21 dic. 2005, p. 9). I capitoli dedicati a Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Muḥammad ‘Abduh e Al-Afğānī nel libro che stiamo esaminando hanno come sottotitolo “Fra *tanwīr* occidentale ... e *tağdīd* islamico”.

<sup>67</sup> Ricordiamo per esempio il Convegno organizzato dal Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya a Bayrūt nel Febbraio 2004, i cui atti sono confluiti nel volume ḤASAN ḤANAFĪ e altri (a cura di), *Ḥaṣilat al-‘aqlāniyya wa-l-tanwīr fī al-fikr al-‘arabiyy al-mu‘āṣir*, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, Bayrūt, 2005. In questo volume, contenente più interventi che indagano il significato del termine *tanwīr* nel contesto arabo moderno, molti sono i riferimenti a Ṭaḥṭāwī. Si vedano in particolare il saggio di ḤASAN ḤANAFĪ, *Al-maṣādir al-fikriyya li-l-‘aqlāniyya fī al-fikr al-‘arabiyy al-mu‘āṣir*, pp. 23-57 e quello di FAYṢAL DURRĀĠ, *Fī ma‘nā al-tanwīr*, pp. 93-117. Nel volume sono contenute inoltre numerose indicazioni bibliografiche di studi sul XIX secolo egiziano che possono completare quelle da noi indicate.

#### 1.4. Riconsiderazioni sulla caratterizzazione di Ṭaḥṭāwī come “Ra’id al-Tanwīr” negli ultimi studi

Lo stereotipo di Ṭaḥṭāwī come “*Ra’id al-Tanwīr*” viene criticamente riconsiderato, positivamente o negativamente, in molti degli studi più recenti, sia occidentali sia arabi. Menzioniamo, fra gli altri, i lavori svolti nell’ambito dell’Università di ‘Ayn Šams e pubblicati fra il 2001 e il 2002 nella rivista dedicata alla traduttologia «Mağallat al-*Alsun li-l-tarğama*»<sup>68</sup> della Facoltà di Lingue della suddetta Università, diretta discendente della Scuola di Lingue fondata da Rifā‘a; buona parte degli stessi lavori presentati al Convegno cairota del 2002; i lavori di Anwar Lūqā, docente di Lingua e Letteratura araba all’Università Lumière di Lione e a Ginevra, scomparso nel novembre 2003 dopo una vita di studi dedicati a Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (lo abbiamo già indicato come editore del *Taḥlīs al-ibrīz fī taḥlīs Bārīz* nonché suo traduttore in francese<sup>69</sup>); gli interventi dello storico statunitense Peter Gran, spesso presente a Il Cairo; alcuni scritti recenti di Ḥasan Ḥanafī<sup>70</sup>, noto professore di filosofia all’Università del Cairo. Menzioniamo inoltre i contributi di Gilbert Delanoue, autore di *Moralistes et politiques musulmans dans l’Égypte du XIX siècle, 1798-1882*, pubblicato dall’Institut Français d’Archéologie Orientale de Il Cairo nel 1982, quindi anteriormente agli anni ’90, ma il cui orientamento scientifico, ben lontano da letture interpretative ideologiche proprie del

---

<sup>68</sup> Cfr. «Mağallat al-*Alsun li-l-tarğama*»: MUŠTAFĀ MĀHIR, *Madrasat Rifā‘a* (2001, n. 1, pp. 65-80); ANWAR LŪQĀ, *Rifā‘a yurabbi Muḥammad ‘Alī wa-usratahu*, (2002, n. 2, pp. 81-84); MĀĠID MUŠTAFĀ, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī al-mutarğim: al-fi‘l wa-l-dalāla* (ibid., pp. 85-89); ANWAR LŪQĀ, *Wašīyyat Rifā‘a al-fikriyya*, (2002, n. 3, pp. 82-89). Vanno menzionati inoltre gli atti del Convegno organizzato dalla Facoltà nel 1976, già citati.

<sup>69</sup> Delle molte opere di Anwar Lūqā su Rifā‘a avremo occasione di parlare in seguito (si vedano anche le abbreviazioni bibliografiche).

<sup>70</sup> ḤASAN ḤANAFĪ, *Al-mašādir al-fikriyya*., cit., pp. 43-45. Ḥasan Ḥanafī (Il Cairo, 1935) si è dottorato alla Sorbona di Parigi con una tesi sui metodi dell’esegesi nella scienza del fiqh. La riflessione di Ḥasan Ḥanafī per lunghi anni si è concentrata sul rapporto fra politica e religione. Sul suo pensiero si può leggere in italiano MASSIMO CAMPANINI, *Hasan Hanafī e la fenomenologia: per una nuova politica dell’Islam*, in «Oriente moderno», 1994, n.s. LXXIV, 13, pp. 103-120. Ḥasan Ḥanafī più recentemente si è fatto promotore di quella che lui definisce una nuova scienza, “l’Occidentalismo”; ovvero l’Occidente come oggetto di studio con metodologie scientifiche, non “impressionistiche”, come, a suo parere, quelle proprie di Ṭaḥṭāwī e altri autori arabi dei secoli XIX e XX. Sull’argomento Ḥasan Ḥanafī ha tenuto una lezione a Milano (*Dall’Orientalismo all’Occidentalismo*, Incontro organizzato dall’ISPI, Milano 8 giugno 2006).

contesto egiziano, lo rende un contributo molto importante per la comprensione dell'opera di Rifā'a.

Un cenno a parte meritano infine le posizioni, piuttosto minoritarie e fra loro assai diverse, espresse da Murād Wahba professore di Filosofia presso l'Università di 'Ayn Šams o da intellettuali come Maḥmūd Muḥammad Šākir (1909-1997). Secondo Murād Wahba, Ṭaḥṭāwī non può essere definito “*Ra'id al-Tanwīr*”<sup>71</sup>, in quanto si sarebbe limitato ad introdurre in Egitto concezioni politiche francesi, senza introdurre metodologie fondate sulla ragione nella critica del testo sacro. Nel mondo musulmano, secondo il professore dell'Università di 'Ayn Šams, nessuno dopo Ibn Rušd (1126-1198) avrebbe più fatto uso della ragione nell'esegesi del testo sacro<sup>72</sup>. La posizione di Murād Wahba, egiziano cristiano di formazione laicista, noto anti-islamista anche a livello internazionale<sup>73</sup> e convinto assertore della necessità di un recupero del patrimonio filosofico greco, è comunque maggiormente comprensibile sullo sfondo di un altro dibattito, assai importante per la cultura e la politica egiziane del XX secolo: quello sull'esegesi del testo sacro e sull'applicazione della *šarī'a*<sup>74</sup>. Maḥmūd Muḥammad Šākir, come altri studiosi, critica invece Ṭaḥṭāwī secondo una prospettiva islamista,

---

<sup>71</sup> Muḥammad 'Imāra, la cui opinione sulla scuola filosofica di 'Ayn Šams abbiamo già riferito, accomuna il pensiero di Murād Wahba a quello di Ġābir 'Ašfūr (cfr. 'IMĀRA<sup>2</sup>, p. 186). Sono pensieri invece ben diversi. All'interno stesso della comunità scientifica dell'Università di 'Ayn Šams troviamo posizioni molto differenziate. Muḥammad 'Imāra, che spartisce ideologicamente la realtà essenzialmente in due monolitiche parti, non sembra interessato ad osservare queste diverse posizioni.

<sup>72</sup> Cfr. per es. MURĀD WAHBA, *Aškāliyyat al-Tanwīr wa-l-ṭaqāfā*, in MURĀD WAHBA, MUNĀ SINNA (a cura di), *Nadwat al-Tanwīr wa-l-ṭaqāfā*, Goethe Institute Cairo, Il Cairo, 1990, pp. 1-8 (in particolare p. 6).

<sup>73</sup> Murād Wahba, presidente della “Averroës and Enlightenment Association”, è autore di importanti studi filosofici su Ibn Rušd (Averroè) ed autore di molti interventi sul dialogo fra occidente e mondo arabo, non ultimo quello dal titolo *Patrimoine et pensée des lumières dans la culture occidentale et arabe* presentato al Convegno di Rabat svoltosi presso la Académie du Royaume du Maroc nel dicembre 2003 “*Le dialogue des cultures est-il possible?*”. Il Convegno si è svolto in risposta ai fatti dell'11 settembre 2001. È editore del volume miscelaneo *Averroës and the Enlightenment*, introdotto da Boutros Boutros-Ghali (Hardback Book, New York, 1996), che raccoglie venticinque contributi di studiosi di diversa nazionalità. Fra le sue opere ricordiamo il dizionario filosofico: *Al-Mu'ğam al-falsafī*, Dār al-Qibā', Il Cairo, 1998.

<sup>74</sup> La sensibilità verso temi come l'esegesi del testo sacro si acui circa cento anni fa in ambienti come l'Università di Al-Azhar, ma anche nella società egiziana, conseguentemente all'incontro fra il patrimonio della tradizione e le influenze del movimento di riforme dell'Islām (di cui figura fondamentale fu Muḥammad 'Abduh). Circa il dibattito sull'applicazione della *šarī'a* rimandiamo a ANDREA PACINI, ABD AL-QADIR UDA, SAYYID QUTB, TAWFIQ ALI WABBA e altri, [\*Dossier Mondo Islamico 1. Dibattito sull'applicazione della Shari'a\*](#), Edizioni Fondazione Agnelli, Torino, 1995; come si potrà vedere si tratta di un dibattito svoltosi essenzialmente nel XX secolo.

accusandolo di essersi fatto ammaliare acriticamente dalla cultura francese<sup>75</sup>; come rileva Delanoue l'atteggiamento di Maḥmūd Muḥammad Šākir nasce da un pregiudizio verso tutto ciò che non è arabo e musulmano e da una non approfondita conoscenza del XIX secolo egiziano, in particolare della vita e delle opere di Ṭaḥṭāwī<sup>76</sup>.

## 2. Rifā'a negli studi italiani ed occidentali<sup>77</sup>

La figura di Rifā'a è molto studiata, oltre che nel mondo arabo, anche in Occidente, a motivo del suo ruolo di mediatore della moderna concettualità europea in un paese arabo. Sebbene nella sua pubblicazione del 1988 Muḥammad 'Imāra lamentasse la scarsa o nulla considerazione per Rifā'a da parte degli orientalisti occidentali che si erano occupati dell'Egitto (e ne citava i più noti)<sup>78</sup>, a quella data erano già stati pubblicati in Europa studi importanti.

### 2.1. I primi studi in Occidente

Va sottolineata innanzitutto l'esistenza di importanti fonti francesi, coeve agli anni in cui il *Taḥlīs al-ibrīz fī taḥlīs Bārīz* fu edito per la prima volta a Il Cairo (1834), a cui la comunità scientifica occidentale ha potuto attingere per la conoscenza di Rifā'a e della sua opera: Armand Caussin de Perceval, amico di Rifā'a e insegnante di arabo parlato alla Scuola di Lingue Orientali di Parigi, pubblicò un'ampia sintesi in francese del *Taḥlīs*

---

<sup>75</sup> In verità Maḥmūd Muḥammad Šākir non si è mai occupato specificatamente di Ṭaḥṭāwī. Egli, noto soprattutto come specialista di Al-Mutanabbī, scrisse solo una breve nota su Ṭaḥṭāwī, come ci ha confermato il prof. Fikrī 'Abd Al-Muṭṭalib, autore di una relazione presentata al Convegno su Muḥammad 'Alī nel novembre 2005 sulla figura di Maḥmūd Muḥammad Šākir. Egli è divenuto però un punto di riferimento, attraverso un serrato confronto con le posizioni di Ṭaha Ḥussayn, per quegli studiosi che si opponevano ad un'introduzione acritica della cultura occidentale nell'Egitto musulmano, esprimendo più volte il suo giudizio su Rifā'a in discussioni. Il prof. Fikrī 'Abd Al-Muṭṭalib ha comunque rilevato che la critica di Šākir non è mai stata pregiudiziale, e non contraria all'uso delle metodologie moderne, bensì mirata sempre ad instaurare un processo dialettico con chi sosteneva ipotesi diverse dalle sue. Una raccolta degli articoli di Maḥmūd Muḥammad Šākir apparsi su rivista è stata edita nel 2003: *Ġamharat maqālāt Maḥmūd Muḥammad Šākir*, a cura di 'Ādil Sulaymān Ġamāl, 2 voll., Maktabat al-Ḥānaġī, Il Cairo, 2003.

<sup>76</sup> Cfr. DELANOUE<sup>2</sup>, p. 85, n. 23.

<sup>77</sup> Per studi occidentali intendiamo quegli studi che hanno diffusione nei paesi occidentali, ovvero che non sono pubblicati solamente nel mondo arabo e in lingua araba.

<sup>78</sup> 'IMĀRA<sup>1</sup>, pp. 27-29. Notizie su Rifā'a, in realtà, erano state scritte anche da alcuni annoverati da 'Imāra fra coloro che avevano trascurato Rifā'a: C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, vol. II, 481, e Suppl. II, 731. Inoltre MAURICE CHEMOUL, *Rifā'a bey al-Ṭaḥṭāwī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leiden, (1<sup>a</sup> ed.) 1913-1938, vol. III, 1235-1236.

*al-ibrīz fī talhīs Bārīz* sul «Nouveau Journal Asiatique» nel 1833<sup>79</sup>. Sempre sulla medesima rivista furono pubblicate notizie su Rifā‘a da Jomard<sup>80</sup>, membro dell’“Institut” francese, responsabile della missione egiziana del quale avremo modo di parlare nel successivo capitolo. Inoltre abbiamo notizia del desiderio di Rifā‘a di far tradurre la sua opera in francese grazie a una lettera dell’orientalista Fresnel dell’ottobre 1834 da Il Cairo a Jomard, con la quale Fresnel inviava una sua traduzione francese della Préface del *Tahlīs*, e una lettera di accompagnamento dello stesso Rifā‘a, che fu pubblicata in francese<sup>81</sup>. Mezzo secolo più tardi, dieci anni dopo la morte di Rifā‘a, Ernest Renan, senza in verità conoscerne gli scritti direttamente e da posizioni filosofiche opposte a quelle che avevano contraddistinto sapienti come Jomard e Caussin de Perceval, lo citò in un articolo polemico per dimostrare l’incompatibilità fra scienza europea e Islam<sup>82</sup>.

Nel XX secolo, già prima del 1988 erano comparsi in Occidente importanti studi su Rifā‘a come il libro di Anwar Lūqā *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX siècle*, Didier, Paris, 1970<sup>83</sup>, nonché i saggi di Zolondek<sup>84</sup>, di Cole<sup>85</sup>, le pagine di Hourani<sup>86</sup>, e quelle più datate di Heyworth-Dunne<sup>87</sup>. Va menzionato inoltre l’importante

---

<sup>79</sup> ARMAND CAUSSIN DE PERCEVAL, *Relation d’un voyage en France, par le cheikh Réfaa*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1833, pp. 222-251.

<sup>80</sup> EDMÉ FRANÇOISE JOMARD, *L’école égyptienne de Paris*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1828, pp. 99-104; *Extrait d’une lettre adressée par le Cheikh Refah, ancien élève de la mission égyptienne en France, à M. Jomard, membre de l’Institut ...*, Kaire 16 août 1831, in «Nouveau Journal Asiatique», 1831, pp. 534-535. Inoltre *École Égyptienne, retour de plusieurs élèves dans leur patrie*, in «Revue encyclopédique», XLVIII, 1830, pp. 521-523. Per ulteriori indicazioni bibliografiche su articoli in francese (soprattutto riferentesi a l’Institut Égyptien) pubblicate durante la vita di Rifā‘a o nel XIX sec. cfr. ANWAR LŪQĀ, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX siècle*, Didier, Paris, 1970, pp. 309-310.

<sup>81</sup> Questa documentazione è stata riedita in Appendice in FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., pp. 62-71.

<sup>82</sup> ERNEST RENAN, *L’islamisme et la science*, in «Journal de débats», 30 mars 1883. La parte dell’articolo in questione è citata in ANWAR LŪQĀ, *Voyageurs*, cit., pp. 65-66.

<sup>83</sup> Il libro di Anwar Lūqā ha come modello la pubblicazione di Jean Marie Carré, suo maestro alla Sorbona, la cui prima edizione risale al 1932: JEAN MARIE CARRÉ, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 voll., Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire, 1956.

<sup>84</sup> LEON ZOLONDEK, *Al-Ṭaḥṭāwī and Political Freedom*, in «The Muslim World», 1964, n. 54, pp. 90-97.

<sup>85</sup> JUAN R. COLE, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī and the Revival of Practical Philosophy*, in «The Muslim World», 1980, n. 70, pp. 29-46.

<sup>86</sup> ALBERT HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, pp. 67-83 (ristampa con nuova prefazione: 1983). Di Hourani ricordiamo anche *A History of the Arab Peoples*, Faber and Faber, London, 2005<sup>2</sup> (1991<sup>1</sup>), pp. 304-305.



ampio saggio di Delanoue<sup>88</sup>, edito a Il Cairo in lingua francese e quindi rivolto anche alla comunità scientifica occidentale. Sempre prima del 1988 Nadia Tomiche nel suo studio sulla lingua araba in Egitto nel XIX sec. si era occupata della “semplificazione” della lingua operata da Rifā‘a, ovvero del suo tentativo di semplificare aspetti strutturali e lessicali della lingua araba per esprimere in modo più aderente la realtà del suo tempo<sup>89</sup>. E già in università occidentali si erano dedicate tesi di ricerca alla figura di Rifā‘a<sup>90</sup>.

È sicuramente al 1988 comunque che possiamo far risalire un rinnovato e maggiore interesse per Rifā‘a in Occidente: a tale anno risalgono l’edizione delle traduzioni francese e tedesca del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, ad opera rispettivamente di Anwar Lūqā<sup>91</sup> e di Karl Stowasser<sup>92</sup>. Durante gli anni ’90 e soprattutto negli anni 2000 l’attenzione per Rifā‘a in Occidente è andata progressivamente crescendo, come del resto l’attenzione per la società e la cultura arabo-musulmana.

---

<sup>87</sup> JAMES HEYWORTH-DUNNE, *Rifā‘a Badawī Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī: the Egyptian revivalist*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», IX (1937-39), pp. 961-967, e X (1940-1942), pp. 399-415.

<sup>88</sup> DELANOUE<sup>1</sup>.

<sup>89</sup> NADIA TOMICHE, *Remarques sur la langue et l’écriture en Égypte, 1805-1882*, in *L’Égypte au XIX siècle*, Aix en Provence 4-7 juin 1979, Groupe de Recherches et d’études sur le Proche-Orient, n.549, Editions du CNRS, Paris, 1982, pp. 299-317. Nadia Tomiche pone Rifā‘a all’inizio di un processo evolutivo che conduce all’avvicinamento fra il piano dello “scritto” e il piano del “vissuto”. Ella evidenzia lo stile privo di artifici retorici, permeato di forme dialettali, finalizzato ad una espressione aderente al reale (cfr. soprattutto pp. 304-306).

<sup>90</sup> Oltre alla tesi di dottorato di Lūqā, depositata presso l’Institut d’Etudes Islamiques de Paris nel 1957, ricordiamo la tesi presso l’Università di Münster di Karl Stowasser (1968), costituita da una traduzione non integrale in tedesco del *Tahlīs*, accompagnata da un commento sulla lingua di Rifā‘a. Le due tesi sono la base delle traduzioni edite nel 1988 che citeremo in seguito. Inoltre abbiamo le tesi di ISRAEL ALTMAN, *The political Thought of Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*, PhD dissertation (unpublished), University of California, 1976, e di FEDAIL AL-TIGANI SALIH, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī et son oeuvre de traduction*, Tesi di dottorato, Sorbonne Nouvelle (Paris III), direzione di David Cohen, 1987 (l’autore proviene dalla Islamic University of Onderman in Sudan; la tesi è consultabile su microfiche alla Biblioteca Nazionale di Parigi). Una tesi di laurea su Rifā‘a è stata svolta anche all’Università di Venezia: ANTONELLA CIANA, *Lo ṣayḥ Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), Imam del pensiero arabo moderno*, A.A. 1979-1980.

<sup>91</sup> LŪQĀ<sup>1</sup>.

<sup>92</sup> KARL STOWASSER, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī. Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris*, München, ed. C.H. Beck, 1988. Mentre la traduzione di Anwar Lūqā è basata sull’edizione del 1849, quella di Stowasser è basata sull’edizione del 1834.

## 2.2. Gli studi degli anni '90 e 2000: Rifā'a come mediatore culturale fra Egitto ed Europa moderna e modello dell'Islam moderato

Non pochi sono gli studi occidentali su Rifā'a risalenti soprattutto agli anni '90 e 2000. Ci soffermeremo su quelli pubblicati prima in Italia e poi nel resto dell'Occidente.

### 2.1.1. In Italia

Le pubblicazioni italiane sono tutte abbastanza recenti. Paolo Branca in *Voci dell'Islam moderno*<sup>93</sup>, ha dedicato a Rifā'a un paragrafo in cui è presentato un brano in traduzione italiana intitolato *L'avanzamento dei francesi nelle scienze, nelle arti e nelle professioni* dalla traduzione francese del *Taḥlīṣ al-ibrīz* di Anwar Lūqā<sup>94</sup>. Sempre Branca ha curato un volume, pubblicato in occasione del bicentenario dell'occupazione napoleonica, dove, benché non vi siano interventi specifici su Rifā'a, merita segnalazione un saggio di Biancamaria Scarcia Amoretti<sup>95</sup> per il carattere storiografico e le osservazioni sul libro di 'Abd al-Mālik *Idéologie et renaissance nationale*. Massimo Campanini ha dedicato a Rifā'a due brevi pagine in un volume sulla storia dell'Egitto contemporaneo<sup>96</sup>. Paola

---

<sup>93</sup> Cfr. PAOLO BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1997, pp. 105-109. Si veda anche: ID., *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 65-67. Branca ha partecipato anche al convegno cairota del 12-14 novembre 2005 con una breve relazione dal titolo *The Legacy of Muḥammad 'Alī's Era: the Terms of the Nahḍa between al-Ṭaḥṭāwī e al-Marṣafī*, in cui si proponeva di mostrare il valore dei termini introdotti da al-Ṭaḥṭāwī traducendo *Les Aventures de Télémaque* di Fénelon, verificando la loro eredità nell'opera di al-Marṣafī. In verità la relazione era centrata soprattutto sull'opera di al-Marṣafī, già studiata da Branca (cfr. ID., *La Risāla delle otto parole dello shaykh Al-Marṣafī*, in ID. (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 72-80). La relazione si è concentrata sul concetto di *Umma* (la comunità) che, secondo Branca, per al-Ṭaḥṭāwī e poi al-Marṣafī sarebbe più identificato dalla lingua e dal luogo che dalla religione. L'interpretazione di Branca di questo concetto, oggetto di molti studi ed opere nel mondo arabo, ha suscitato perplessità. Un altro relatore al Convegno, il prof. Muḥammad Ḥāfiẓ Diyāb, ha suggerito di leggere sullo stesso argomento la sua introduzione al libro Al-Ṣayḥ ḤUSSAYN AL-MARṢAFĪ, *Risālat al-kalim al-tamān*, Al-hay'a al-'amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2002, pp. 17-59.

<sup>94</sup> LŪQĀ<sup>1</sup> (pp. 184-188 e 200-202).

<sup>95</sup> BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, *Problemi storiografici. Qualche osservazione a proposito della "egizianità"*, in PAOLO BRANCA (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, cit., pp. 56-71 (in particolare pp. 68-69).

<sup>96</sup> MASSIMO CAMPANINI, *Storia dell'Egitto*, cit., pp. 22-24. Campanini, facendo proprie opinioni apprese nel mondo egiziano, senza preoccuparsi di verificarle, scrive: "Al-Ṭaḥṭāwī fu uno dei primi rappresentanti di quella inclinazione assai diffusa soprattutto tra i musulmani dell'Ottocento ad ammirare, qualche volta ciecamente, la potenza, la tecnologia e il sapere occidentali. Ora, nel difficile confronto-scontro con la modernità, i musulmani hanno sostanzialmente tenuto tre atteggiamenti: l'acritica ed entusiastica

Pizzo in un suo studio ha offerto una breve, ma ben referenziata, sintesi del pensiero di Rifā‘a sul concetto di “Nazione”<sup>97</sup>. Isabella Camera D’Afflitto ha introdotto la figura di Rifā‘a, quale animatore della “Rinascita egiziana”, nella sua *Letteratura araba contemporanea*<sup>98</sup>. Francesca Addabbo, un’allieva della Camera D’Afflitto, ha scritto un articolo su Rifā‘a traduttore e primo mediatore culturale tra Egitto ed Occidente<sup>99</sup>. Francesca Addabbo inoltre ha elaborato una tesi di dottorato su Rifā‘a<sup>100</sup>; sebbene non ci sia stato possibile leggerla, dal suo articolo si evince un interesse rivolto soprattutto al ruolo di precursore della prosa letteraria moderna in Egitto svolto da Rifā‘a. Ahmad Amin ‘Amer, docente dell’Università di Suez, ha delineato la figura di Rifā‘a in un suo intervento a un convegno tenutosi a Roma presso l’Università Gregoriana nel 2000, i cui atti sono stati pubblicati in un volume miscelaneo, edito dall’Università di Firenze<sup>101</sup>. Dobbiamo infine segnalare un nostro recente articolo che anticipa in parte il contenuto del capitolo V del presente lavoro<sup>102</sup>.

### 2.1.2. In Occidente

Vasta è la bibliografia su Rifā‘a nel resto dell’Occidente. Sul suo ruolo di mediatore dobbiamo segnalare l’articolo di Anwar Lūqā *La médiation de Ṭaḥṭāwī*, apparso nel

accettazione, anche a prezzo di sconfessare e distruggere la cultura degli avi e con essa addirittura l’Islam; il tentativo di mediare tra il sapere laico e moderno e la tradizione islamica, con sfumature diverse che vanno dal riconoscimento del carattere razionale dell’Islam alla rivendicazione all’Islam della origine stessa della modernità; il rifiuto radicale che ha comportato qualche volta l’abbarbicarsi rigido e intollerante ai vecchi schemi di pensiero e alle concezioni del passato. Al-Ṭaḥṭāwī apparteneva probabilmente alla prima categoria anche se certo non era tra i più estremisti” (ivi).

<sup>97</sup> PAOLA PIZZO, *L’Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*, Silvio Zamorani Editore, Torino, 2002, pp. 87-90.

<sup>98</sup> ISABELLA CAMERA D’AFFLITTO, *Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahḍah a oggi*, Carocci, Roma, 1998, (soprattutto pp. 42-47).

<sup>99</sup> FRANCESCA ADDABBO, *Rifā‘ah Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), traduttore e primo mediatore culturale tra Egitto ed Occidente*, in «Il Traduttore Nuovo», 2001/1, pp. 67-74.

<sup>100</sup> Francesca Addabbo ha svolto recentemente una tesi di dottorato presso l’Università Orientale di Napoli (tutor: Isabella Camera D’Afflitto) dal titolo *La rinascita araba con particolare riguardo all’opera di Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*.

<sup>101</sup> AHMAD AMIN ‘AMER, *The Mental Picture of the Europeans in the Opinion of the Muslims*, in MAHMOUD SALEM ELSHEIKH (a cura di), *Europe and Islam : Evaluations and Perspectives at the Dawn of the Third Millennium. Proceedings of an International Conference: Pontifical Gregorian University, Rome, 6-8 May 2000*, Florence University Press, Firenze, 2002, pp. 107-135.

<sup>102</sup> PAOLO CASERTA, *Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī: lois naturelles e nawāmīs fiṭriyya*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 10/II 2005, pp. 15-36.

volume pubblicato a Il Cairo dall'Institut Français d'Archéologie Orientale in occasione del bicentenario (1798-1998) dell'occupazione napoleonica dell'Egitto<sup>103</sup>. Le pubblicazioni dell'Institut Français d'Archéologie Orientale, benché editate a Il Cairo, possono considerarsi occidentali, o “anche occidentali”, a tutti gli effetti, come già detto per il libro del Delanoue *Moralistes et politiques musulmans*<sup>104</sup>, visti i loro autori, la lingua di pubblicazione (prevalentemente il francese), la loro diffusione in Francia e nel resto d'Europa. Sempre nel volume del bicentenario compare l'articolo di Delanoue *Deux pages de Rifā'a al-Taḥṭāwī sur la langue arabe (1868)*<sup>105</sup>. Altra raccolta di lavori scritti in ricorrenza di un avvenimento importante della storia francese che ebbe notevoli influenze nel mondo arabo è il numero della «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée» dal titolo *Les arabes, les turcs et la Révolution française*, dove è spesso menzionata la figura di Rifā'a<sup>106</sup>.

I contributi di carattere linguistico che trattano di Rifā'a sono diversi: segnaliamo un articolo di Mohammed Sawaie su alcune strategie traduttive di Rifā'a<sup>107</sup> che si pone sulla scia di quello già citato della Tomiche; inoltre si deve a Hala Ismail Abdel Meguid una più approfondita indagine linguistica, che nella sua tesi di dottorato presso la Facoltà di Lingue dell'Università cairota di 'Ayn Šams, scritta in francese (conservata dattiloscritta presso la Biblioteca Nazionale Francese di Parigi), prende in esame la tecnica della traduzione giuridica e sociale in Rifā'a<sup>108</sup>.

Sul pensiero filosofico di Rifā'a ci limitiamo a menzionare i già segnalati studi di Hourani, Zolondek, Cole, rinviando alle indicazioni bibliografiche date da loro, da

---

<sup>103</sup> LUQA<sup>2</sup>.

<sup>104</sup> DELANOUE<sup>1</sup>.

<sup>105</sup> DELANOUE<sup>2</sup>.

<sup>106</sup> «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée», n. 52-53 (1989). In particolare AMINA RACHID, *Aux sources du libéralisme égyptien*, pp. 124-131.

<sup>107</sup> MOHAMMED SAWAIE, *Rifā'ah-Rāfi' al-Taḥṭāwī and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic*, in «Journal of Middle East Studies», 2000, n. 32, pp. 395-410. Dello stesso autore, giordano docente universitario negli USA, ricordiamo anche *La crise de la terminologie arabe au XIX siècle*, Institut Français de Damas, Damas, 1999.

<sup>108</sup> HALA ISMAIL ABDEL MEGUID, *La technique de la traduction juridique et sociale d'après Rifā'a Rafe'a at-Taḥṭawī*, Tesi di dottorato diretta da Mostafa Kamel Foda, 4 voll. datt., Università di 'Ayn Šams, Il Cairo, 1987. La tesi è incentrata sull'analisi di tre traduzioni di al-Taḥṭāwī: La *Charte* del 1814 (edita nel *Taḥlīs*); *Le code de Commerce, Moeurs et usage des Nations* di G.B. Depping.

Anwar Lūqā<sup>109</sup> e da Daniel L. Newman<sup>110</sup>. Ricordiamo anche la voce *Rifā‘a bey al-Taḥṭāwī* nell’*Encyclopédie de l’Islam*<sup>111</sup>.

Sul suo pensiero pedagogico segnaliamo uno scritto di Sa‘īd Isma‘īl ‘Alī, docente dell’Università di ‘Ayn Šams, pubblicato in una rivista dell’UNESCO<sup>112</sup>.

Per quanto riguarda le traduzioni del *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, abbiamo già citato quella francese di Anwar Lūqā intitolata *L’or de Paris* e quella tedesca di Karl Stowasser; al 2004 risale la pubblicazione della traduzione inglese commentata di Daniel L. Newman *An imam in Paris*<sup>113</sup>. Altre traduzioni inglesi sono di carattere antologico: nel libro edito da Charles Kurzman, insieme a brani del *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, sono stati tradotti brani dell’altra opera maggiore di Rifā‘a *Al-muršīd al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*<sup>114</sup>. Pochi brani di questa ultima opera sono stati tradotti in francese nel piccolo volume *L’émancipation de la femme musulmane: le guide honnête pour l’éducation des filles et des garçons*<sup>115</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. LUQA, *Voyageurs*, cit., pp. 309-311.

<sup>110</sup> Cfr. NEWMAN, pp. 381-398.

<sup>111</sup> Cfr. K. ÖHRNBERG, *Rifā‘a bey al-Taḥṭāwī*, in *Encyclopédie de l’Islam*, vol. VIII, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 541-542.

<sup>112</sup> SA‘ID ISMA‘IL ‘ALI, *Rifā‘a al-Taḥṭāwī (1801-1873)*, in «Perspectives: revue trimestrielle d’éducation comparée» (Paris, UNESCO, Bureau international d’éducation), 1994, vol. XXIV, n. 3-4, pp. 649-676.

<sup>113</sup> NEWMAN. Traduzione basata sull’edizione del 1834. Daniel L. Newman è un arabista esperto di letteratura di viaggio. La sua tesi di dottorato (inedita) presso la School of Oriental and African Studies of London discussa nel 1998 ha per titolo “*19 th-Century Tunisian Travel Literature on Europe: Vistas of a New World*”. Altri suoi contributi: *Arab Travellers to Europe until the End of the 18 th Century and their Accounts: Historical Overview and Themes*, in «Chronos», n. 4/2001, pp. 7-61; *Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19 th)*, in «Chronos», n. 5/2002, pp. 7-76; *The European Influence on Arabic during the Nahda: Lexical Borrowing from European Languages (ta‘rīb) in 19 th-Century Literature*, in «Arabic Language & Literature», n. 2, vol. 5/2002, pp. 1-32. Un altro ricercatore interessato alla letteratura di viaggio del XIX secolo, Hamdi Abdelazim Abdelkader, sta svolgendo una tesi dal titolo *L’Égypte dans Voyage en Orient de Gérard de Nerval et la France dans L’Or de Paris de Rifā‘a Al Taḥṭāwī* presso l’Università Sorbonne Paris IV.

<sup>114</sup> CHARLES KURZMAN (ed.), *Modernist Islam: a Source-Book, 1840-1940*, Oxford University Press, 2002: traduzioni (introdotte da Emad Eldin Shahin) per il *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* di Ihsan ‘Abbas (già edito da Ra‘if Khuri e rivisto da Charles Issawi) e per *Al-muršīd al-amīn li-l-banāt wa li-l-banīn* di Emad Eldin Shahin.

<sup>115</sup> RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *L’émancipation de la femme musulmane: le guide honnête pour l’éducation des filles et des garçon*, trad. di Yahya Cheikh, Beyrouth-Paris, Les éd. Al-bouraq, 2000. Il volume, che porta sulla copertina il nome di Rifā‘a come suo autore, è in verità una breve raccolta fatta da Yahya Cheikh di brani da *Al-muršīd* in traduzione francese sulla condizione della donna.

In Giappone è stato pubblicato da Raouf ‘Abbas Hamed uno studio comparativo su Rifā‘a e un intellettuale “illuminato” giapponese, poi tradotto in arabo e pubblicato a Il Cairo nel 2000<sup>116</sup>.

Anche in Occidente Rifā‘a è punto di riferimento per chi tenta di interpretare le tendenze culturali del mondo arabo-musulmano attuale<sup>117</sup>, come si evince da alcuni articoli di giornale o di riviste scientifiche<sup>118</sup>. In Francia e nel resto d’Europa ha avuto una certa risonanza il volume edito nel 2003 (poi in formato tascabile) di Guy Sorman, *Les enfants de Rifaa*, dove al-Ṭaḥṭāwī è presentato come un modello per i progressisti musulmani, i quali “se désignent volontiers comme «les enfants de Rifaa»: enracinés dans leur foi et leur culture, partisans de la démocratie et de l’esprit des Lumières, ils combattent les fanatismes religieux, les idéologies totalitaires et, avec courage, leurs propres tyrans”<sup>119</sup>.

### 3. Conclusione

La grande attenzione dedicata a Rifā‘a nel mondo contemporaneo rivela l’importanza attribuita alla sua figura per l’interpretazione di questioni cruciali della nostra epoca. In Occidente, dove Rifā‘a è assunto a simbolo dell’Islam moderato capace di integrarsi con la modernità occidentale, egli è studiato in funzione alla possibilità dell’incontro e coesistenza, sempre più necessaria, fra culture occidentali e musulmane, fra istituzioni occidentali e uomini musulmani, e all’introduzione dei diritti umani e dei sistemi

---

<sup>116</sup> RAOUF ‘ABBAS HAMED, *The Japanese and Egyptian Enlightenment: a Comparative Study of Fukuzawa Yukichi and Rifāah al-Taḥṭawī*, Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, Tokio, 1990. La traduzione araba è stata recensita da MUḤAMMAD ṢĀBIR ‘ARAB, *Al-Tanwīr bayna Miṣr wa-l-Yābān ... Dirāsa muqārana. Fī fikr Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-Fūkūzāwā Yūkītšī*, in «Miṣr al-ḥadīṭa», 1/2002, pp. 481-494.

<sup>117</sup> Cfr. per es. MOHAMED CHERIF FERJANI, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2004.

<sup>118</sup> Cfr. per es. BERNARD LEWIS, *L’Islam e la porta aperta alla democrazia*, in «La Repubblica», 12 lug. 2005. LUIGI LACCHÉ, *Con un sincero desiderio di conoscenza*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 10/II 2005, pp. 5-8.

<sup>119</sup> GUY SORMAN, *Les Enfants de Rifaa, musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003 (recensito da ROY OLIVIER, *Le dernier livre de Guy Sorman, un pari sur l’islam des Lumières*: «Les Enfants de Rifaa», un optimisme réaliste, in «Le Figaro», 31 gen. 2003; in Italia da GIANLUCA ARRIGONI, *Mondi musulmani*, in «Il Foglio», 15 feb. 2003; in Spagna da ALBERTO MÍGUEZ, *Estados y cultura musulmanes*, in «Nueva Revista de Política, Cultura y Arte», 2003, n. 86).

democratici nelle società musulmane. In Egitto la grande attenzione prestatagli è funzionale soprattutto a uno scontro culturale-politico in corso fra islamisti, Governo ed anche personalità indipendenti di diverso orientamento; allo stesso tempo gli ultimi studi su Rifā‘a sono sintomatici di una tensione a de-ideologizzare la cultura egiziana. Questi studi rifiutano le schematiche ed ideologiche interpretazioni affermatesi nel contesto egiziano precedentemente, mirando alla ricerca dei fondamenti della vera cultura di Rifā‘a. Ne emerge una cultura arabo-musulmana complessa, aperta alle altre culture - in particolare a quella moderna europea -, che si accorda comunque bene a quella immagine della propria cultura che il Governo egiziano intende offrire alla comunità internazionale e nazionale. Questo ci sembra il senso degli ultimi studi più seri comparsi in Egitto: da quelli presentati nei convegni del Supremo Consiglio di Cultura a quelli di ricercatori come Lūqā, Delanoue, Gran.

I lavori di questi studiosi saranno per noi un importante punto di riferimento per introdurci a comprendere come Rifā‘a entrò in contatto con la cultura francese.

Mentre delle tesi di Delanoue, di quelle ultime di Lūqā e di altri studiosi, ci occuperemo successivamente<sup>120</sup>, nel prossimo capitolo esporremo brevemente le tesi di Peter Gran. Questa esposizione ci permetterà ulteriormente di sintetizzare gli aspetti del dibattito in corso su Rifā‘a, in quanto le tesi del Gran si pongono come “revisioniste” rispetto alle tesi comunemente accettate. Ma soprattutto ci servirà ad introdurre un profilo sulla prima parte della vita Rifā‘a, quella che va dalle origini familiari fino al suo soggiorno francese, che intende mettere in luce la sua formazione culturale. Conoscere la formazione costitutiva della personalità di Rifā‘a è la premessa per analizzare il suo contatto con la cultura francese e i meccanismi della sua assimilazione.

---

<sup>120</sup> Nel cap. III per Delanoue, nel cap. VIII per Anwar Lūqā. Ma riferimenti ai loro scritti, come a quelli di altri studiosi, verranno fatti anche in altri capitoli della tesi.

## Cap. II. Radici culturali di Rifā'a e incontro con la cultura parigina. Prime ipotesi sulle dinamiche di apprendimento della cultura francese

Negli ultimi decenni nella cultura egiziana si è affermata come dominante una linea interpretativa per cui Ṭaḥṭāwī, nel pensiero moderno, esemplificherebbe la figura del liberale illuminato e progressista<sup>121</sup>. La modernità del suo pensiero sarebbe da attribuire secondo questo schema interpretativo, oltre che al suo ingegno precoce, soprattutto al suo soggiorno a Parigi (1826-1831), dove apprese il francese, tradusse libri e iniziò a scrivere il famoso resoconto *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz*<sup>122</sup>. Lo schema si accorda bene con un'altra immagine stereotipa, a lungo servita per disegnare un modello interpretativo della storia egiziana, secondo cui l'invio della missione di studenti egiziani in Francia – per apprendere il francese, specializzarsi nell'arte della traduzione e recepire il sapere circa vari campi della tecnica – e soprattutto il ruolo di Ṭaḥṭāwī in essa, coinciderebbero con il momento in cui l'Egitto, un arretrato paese mediorientale, iniziò il suo processo di modernizzazione.

Peter Gran - studioso statunitense tenuto in grande considerazione negli ambienti culturali egiziani per la sua riconosciuta competenza di storico dell'Egitto moderno - ha messo in discussione queste linee interpretative dominanti secondo cui in Egitto si interpreta Ṭaḥṭāwī. Peter Gran, autore dell'importante studio *Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840*<sup>123</sup>, si era già distinto per le sue tesi revisioniste che

---

<sup>121</sup> Un notevole contributo alla cristallizzazione di questo paradigma, diffuso già fra gli intellettuali della *nahḍa* del periodo nasseriano, si deve a ANWAR 'ABD AL-MĀLIK, *Idéologie*, cit., pp. 408-418 e a LŪYS 'AWAḍ, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣriyy al-ḥadīṯ*, cit. Delanoue ha così criticato questo paradigma (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 410-411): Rifā'a, "que certains voudraient nous présenter comme un partisan «radical» du libéralisme, fut en réalité, dans le choix des sujets qu'il traita, singulièrement attaché à maintenir l'équilibre entre les disciplines traditionnelles – linguistiques et religieuses – et les matières nouvelles".

<sup>122</sup> Vedi per esempio LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 26 : "C'est en France qu'il conçut les éléments multiples de son oeuvre. Sa relation de voyage, rédigée à Paris, contient les germes de son activité future, et constitue, par là même, un témoignage d'une haute valeur humaine et historique, tant sur cet ancien élève d'al-Azhar qui se convertit en apôtre du modernisme, que sur les sources de la rénovation de l'Égypte". Come giustamente ha osservato DELANOUE<sup>1</sup>, p. 388 : "C'est à juste titre que les auteurs qui ont étudié la vie et la carrière de Rifā'a ont insisté sur son intelligence, et sur son ouverture d'esprit devant la civilisation française. On a moins souligné le fait que c'était aussi un croyant, et un docteur de la Loi de bonne formation qui découvrait cette civilisation".

<sup>123</sup> GRAN<sup>1</sup>.



contestavano lo stereotipo del 1798 come data d'inizio della modernità egiziana (da lui anticipata al 1760 circa, in base a ricostruzioni di storia economica, sociale e culturale)<sup>124</sup>. Nello studio appena citato, Gran dedica ampio spazio allo *šayḥ* azharita Ḥasan al-‘Aṭṭār (1766-1835), maestro di Ṭaḥṭāwī e promotore presso Muḥammad ‘Alī del suo invio a Parigi con la missione studentesca. In base a documentate ricerche, Gran ricostruisce il contesto storico e culturale in cui si mosse Ḥasan al-‘Aṭṭār. La conoscenza di questo contesto gli ha permesso di intervenire con competenza su Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, rifiutando l’interpretazione che lo vuole un genio illuminato ed isolato che agì in un ambiente arretrato ed oscurantista. Al contrario, secondo Gran, Ṭaḥṭāwī fu piena espressione dell’ambiente culturale in cui si formò, e presenta pochi elementi di vera novità e rottura.

---

<sup>124</sup> Si legga a proposito l’introduzione di carattere storiografico scritta per la nuova edizione del 1999, in *ibid.*, intitolata *Introduction: Reflections on the Persistence of 1798 as a Watershed in the Writing of Egyptian History*, pp. xi-l. Nella sua opera Gran mostra come un rinascita culturale in senso moderno sia avvenuta in Egitto fra il 1760-1790, ridimensionando il diffuso luogo comune che vorrebbe fare iniziare la modernità egiziana con il 1798. Come abbiamo potuto constatare personalmente nel corso di una occasionale conversazione privata, in un locale de Il Cairo, con lo scrittore e filosofo Maḥmūd Amīn Al-‘Ālim circa Ṭaḥṭāwī, le tesi del Gran (valorizzatrici di radici autoctone della modernità egiziana) godono di grande considerazione fra gli “intellettuali di sinistra” egiziani. Massimo Campanini, in un suo volume edito recentemente, ha sintetizzato le tesi del Gran sulle cause della modernizzazione egiziana in cinque punti: “1. l’accresciuta penetrazione di capitali stranieri in Egitto durante il secolo decimottavo; 2. l’accresciuta pressione sul paese del mercato mondiale che provocò una trasformazione dell’organizzazione commerciale; 3. la trasformazione di una parte, sia pur esigua, della classe media in una nuova classe di proprietari terrieri; 4. la trasformazione di parte non indifferente dei membri delle gilde commerciali e artigianali in lavoratori salariati; 5. un’accelerazione verso la capitalizzazione dell’agricoltura nel Delta a causa della più elevata domanda di riso e di grano”. A questo si deve aggiungere una vivacità culturale riconducibile in particolare a ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī (1754-1825), Muḥammad al-Zabīdī (m. 1791) e Ḥasan al-‘Aṭṭār (1766-1835) (cfr. MASSIMO CAMPANINI, *Storia dell’Egitto Contemporaneo*, cit., pp. 16-17). In realtà Peter Gran, come egli ha ribadito al Convegno cairota del novembre 2005, ha molta stima degli insegnamenti del pensatore italiano Antonio Gramsci. Egli per comprendere il contesto egiziano ha applicato in particolare la nozione gramsciana di “cultura organica” e la lettura storica, con cui Gramsci leggeva il contesto italiano, fondata sulla dialettica nord-sud (a un nord economicamente forte ed industrializzato corrisponde un sud povero e arretrato economicamente ma luogo di origine dei maggiori esponenti della vita intellettuale). Queste categorie, tipiche del modello che Gran definisce “the Italian Road”, ben si adattano ad interpretare la storia egiziana (cfr. PETER GRAN, *Beyond Eurocentrism. A New View of Modern World history*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1996, p. 34, 93, 128, 338). Secondo Gran vi sarebbero forti analogie fra il processo storico dell’Italia moderna e quello dell’Egitto: cfr. ID., *Egypt and Italy, 1760-1850: Toward a Comparative History*, in NELLY HANNA, RAOUF ABBAS (edited by), *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean, 1600-1900. Essays in Honor of André Raymond*, The American University in Cairo Press, Cairo – New York, 2005, pp. 11-39. Alle pp. 30-31, Gran afferma che le opere di al-Ġabartī e al-Ṭaḥṭāwī furono una novità per la società egiziana paragonabile a quella che il *Della tirannide* di Alfieri fu in Francia.

### 1. Le tesi revisioniste di Peter Gran

Peter Gran - con un articolo apparso su «Al-Ahram Weekly» del 10-16 gennaio 2002 nel quale ha offerto l'anticipazione di un suo scritto dedicato a Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, che avrebbe dovuto far parte di un volume successivo<sup>125</sup> - ha avuto il merito di aver posto all'attenzione degli studiosi l'importanza della formazione culturale dello *ṣayḥ* egiziano, ricevuta durante gli anni giovanili all'Università di Al-Azhar, per comprendere gli sviluppi successivi della sua opera di traduttore della moderna cultura francese. Peter Gran ha mostrato come questi sviluppi fossero coerenti, e non in opposizione, con la formazione ricevuta da Ṭaḥṭāwī nell'ambiente culturale egiziano precedentemente al suo soggiorno parigino. Fu infatti, secondo le ipotesi dello storico statunitense, mediante categorie concettuali egiziane, apprese durante la formazione azharita ortodossamente musulmana, che Ṭaḥṭāwī comprese la cultura francese e fu capace di traslarla. Lo storico americano asserisce infatti che un'analisi attenta delle opere di Ṭaḥṭāwī – e in particolare del *Taḥlīṣ al-ibrīz* – suscita dei dubbi sull'interpretazione consueta - che egli definisce “proveniente dall'Occidente”<sup>126</sup>, benché fatta propria dagli egiziani - data agli avvenimenti che sarebbero all'origine della modernità egiziana e al ruolo di Ṭaḥṭāwī genio illuminato importatore di novità concettuali dalla Francia. L'ipotesi di Gran è che Ṭaḥṭāwī, fedele alla sua cultura egiziana musulmana, avrebbe ricondotto a categorie mentali “egiziane” la moderna cultura francese di cui in seguito si sarebbe fatto mediatore. Secondo l'interpretazione dello studioso americano, Ṭaḥṭāwī sarebbe andato in Francia già abbastanza consapevole di ciò che avrebbe dovuto attingervi (secondo proprie categorie mentali) e questo sarebbe stato reso più semplice dal fatto che

---

<sup>125</sup> GRAN<sup>2</sup>. In calce al testo è scritto dalla redazione del giornale: “This article is part of his forthcoming book entitled: *Egyptian Studies Beyond Hegel*”. La pubblicazione non ci risulta ancora avvenuta. Il Gran ha esposto le sue tesi su Ṭaḥṭāwī anche durante il Convegno di “Al-Maḡlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa” del 2002, benché non fosse relatore, partecipando alla discussione che è seguita alla lettura delle relazioni. Rilevato è invece stato assegnato al Gran nel Convegno su Muḥammad ‘Alī del 2005, dove è stato invitato a tenere un discorso d'apertura a nome degli studiosi non arabi. La relazione del 2005 ha confermato l'interpretazione di Ṭaḥṭāwī e del suo periodo storico già espressa nel 2002.

<sup>126</sup> L'asserzione del Gran allude al fatto che si tratta di una storiografia fondata su categorie ideologiche occidentali europee (quelle del marxismo e del liberalismo), che spesso tendono ad ignorare i fenomeni “locali” (soprattutto se si tratta di fenomeni “extra-occidentali”). Si veda: PETER GRAN, *Beyond Eurocentrism*, cit. Gran ha ribadito le sue convinzioni anche più recentemente (cfr. ID., *The Popular Uses of Muhammad Ali*, in «Al-Ahram Weekly», 10-16 November 2005, n. 768, p. 21). Gran propone diversi modelli interpretativi basati sui fatti storici: cfr. anche note successive.

l'ambiente culturale e politico francese presentava aspetti di similarità con l'ambiente egiziano, ovvero che il contesto francese si prestava ad essere letto secondo categorie concettuali già in possesso di Ṭaḥṭāwī.

Nonostante la radicalità dei toni di Gran, intenzionalmente “oppositivi” all'interpretazione più diffusa, le sue osservazioni sull'ambiente di formazione di Ṭaḥṭāwī e sul suo impatto con la cultura parigina meritano considerazione, sebbene non sembri soddisfacente la sua spiegazione sulle modalità mediante le quali Rifā'a avrebbe appreso la cultura francese. In questo capitolo, assecondando l'esigenza espressa da Peter Gran di comprendere Rifā'a alla luce dell'ambiente culturale di formazione, tratteremo un profilo biografico di Rifā'a particolarmente incentrato sugli anni giovanili e sulla sua educazione. Rifletteremo poi criticamente sulla spiegazione di Gran circa le dinamiche di apprendimento di Rifā'a della cultura francese e proporremo una nostra ipotesi interpretativa.

## 2. La formazione culturale di Ṭaḥṭāwī

La vita di Ṭaḥṭāwī è argomento trattato ampiamente in molti dei lavori citati nel precedente capitolo. Pertanto rinviemo a questi per la biografia completa dell'intellettuale egiziano. Mettiamo invece in luce in questa sede soprattutto la fase giovanile, quella che va dalla nascita alla prima edizione del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, su cui meno è stata generalmente posta l'attenzione. Intendiamo infatti inquadrare gli anni della formazione di Ṭaḥṭāwī, evidenziando il contesto in cui affondano le sue radici culturali e la sua identità<sup>127</sup>.

---

<sup>127</sup> Attingeremo a tale fine all'articolo GRAN<sup>2</sup>, all'introduzione di Anwar Lūqā, Maḥdī 'Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī al *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (1993), al capitolo su Rifā'a ad opera di Gilbert Delanoue (DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 383-487), al libro del pronipote FATHĪ RIFĀ'A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit. e ad altri lavori che si fondano sulle fonti coeve tradizionalmente conosciute: la biografia di Rifā'a redatta dal discepolo Ṣāliḥ Maḡdī (ṢĀLIḤ MAḠDĪ, *Ḥilyat al-zaman*, cit.), le informazioni contenute nelle *Ḥiṭaṭ* di 'Alī Mubārak ('ALĪ MUBĀRAK, *Al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, Būlāq, Il Cairo, 1305 h). Attingeremo anche alle opere stesse di Rifā'a: in particolare alla prefazione al suo libro *Manāḥiḡ*, pp. 3-8.

## 2.1. Formazione pre-azharita

Ṭaḥṭāwī nacque a Ṭaḥṭā nell'Alto Egitto il 15 ottobre 1801. La sua famiglia, sia per parte paterna sia materna (la famiglia della madre rivendicava la discendenza dagli Anṣār di Medina), annoverava fra i suoi membri molti *ṣuyūḥ*, 'ulamā' (sapienti), *quḍā'* (giudici) e alcuni *awliyā'* (santi musulmani). Fra questi *awliyā'*, da parte paterna, era famoso Ġalāl al-Dīn Abū-l-Qāsim al-Ṭaḥṭāwī (XIV sec. d.C.): nei pressi della sua tomba era stata costruita in sua memoria una moschea molto conosciuta e visitata a Ṭaḥṭā. Per parte materna si ricorda Rifā'a bn 'Abd al-Salām al-Ḥaṭīb al-Anṣārī, da cui Rifā'a prese il nome e la cui tomba a Ṭaḥṭā era meta di visite pie. Inoltre la famiglia di Rifā'a era di rito *ṣāfi'iyy* e non *mālikiyy* in una zona del paese fortemente *mālikiyy*<sup>128</sup>.

Il padre, Badawī al-Ṭaḥṭāwī, apparteneva alla casta nobiliare degli *aṣrāf*<sup>129</sup>. Gli antenati per via paterna di Rifā'a si erano trasmessi di generazione in generazione il titolo di *naqīb al-aṣrāf* (capo amministrativo dei notabili) della città di Ṭaḥṭā. La maggior parte del loro reddito si fondava sul sistema delle *iltizām* (appalto dell'esazione delle imposte). L'abolizione di questo sistema da parte di Muḥammad 'Alī nel 1813 fu probabilmente la causa della condizione di povertà in cui si venne a trovare Badawī al-

---

<sup>128</sup> L'appartenenza a un rito (*maḍhab*) era molto importante per la vita sociale e culturale in Egitto (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 149-156; DELANOUE<sup>3</sup>, pp. 104-106). I riti facevano capo alle quattro scuole di *fiqh* fondate dagli imām Ṣāfi'ī, Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad bin Ḥanbal. "Le *maḍhab* est certes un élément essentiel de la doctrine [...], mais il est aussi une réalité incarnée dans les structures de la communauté. Il y a alors en Égypte trois *maḍhab* qui comptent réellement. L'école chafite domine en Basse-Égypte et la malikite en Haute-Égypte; à elles deux, elles se partagent la quasi-totalité de la population musulmane indigène; l'école hanafite est celle de la classe turco-circassienne, du khédive et de l'Etat. Le *maḍhab* d'Aḥmad ibn Ḥanbal n'existe pratiquement pas dans la population" (DELANOUE<sup>1</sup>, p. 149). Per avere un'idea dell'influenza che aveva l'appartenenza a un rito anche nella campagna egiziana si possono leggere i capp. XIV e XV del primo libro di *al-Ayyām* di Ṭaha Ḥussayn, dove lo scrittore descrive, a partire dai ricordi d'infanzia, le simpatiche contrapposizioni fra appartenenti ai diversi riti in un villaggio dell'Alto Egitto (cfr. ṬAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, Dār al-ma'ārif, Il Cairo, 2000, vol. I, pp. 79-96). La diversa influenza sociale e culturale dei quattro riti nel contesto egiziano può ricavarsi da questi dati relativi al numero di docenti e studenti di Al-Azhar nell'anno 1875 in base al rito di appartenenza: gli ṣāfi'īti contavano 147 insegnanti e 5651 studenti; i mālikiiti 99 insegnanti e 3826 studenti; gli ḥanīfiiti 76 insegnanti e 1278 studenti; gli ḥanbaliti 3 insegnanti e 25 studenti (cfr. JACQUES JOMIER, *Al-Azhar*, in E.I., *ad vocem*).

<sup>129</sup> La casta degli *aṣrāf* era una estesa categoria specialmente nell'Alto Egitto. Si trattava di coloro che vantavano la discendenza da al-Ḥusayn, nipote del Profeta Muḥammad e figlio di 'Alī. Molti *aṣrāf* attingevano un salario dal Tesoro centrale per lo svolgimento di svariate funzioni pubbliche.

Ṭaḥṭāwī, quando Rifā‘a, l’unico figlio, non era ancora adolescente<sup>130</sup>. In realtà non sono del tutto chiare le ragioni della povertà in cui versava il padre di Rifā‘a: sappiamo solamente che egli viveva dell’ospitalità dei parenti e del loro sostegno economico, spostandosi ora dall’uno ora dall’altro.

Dopo la morte prematura del padre, probabilmente logorato dalla difficile condizione di vita, il tutorato di Rifā‘a passò agli zii materni e alla madre in Ṭaḥṭā.

A Ṭaḥṭā Rifā‘a ricevette un’educazione superiore alla norma. Ṭaḥṭā, al tempo dell’infanzia di Rifā‘a, era infatti un significativo centro culturale ed economico<sup>131</sup>. Essa era molto più importante di quanto può credere chi la riteneva semplicemente un centro subordinato amministrativamente ad Asyūṭ. Normalmente si pensa che l’educazione ricevuta in una *madrassa*, soprattutto in un centro periferico, consistesse solo nella memorizzazione del Corano, dopo la quale un bravo studente poteva accedere all’Università cairota di Al-Azhar. Invece Rifā‘a, fin dall’età di tredici, quattordici anni, studiò le *manqūlāt*, ossia le scienze trasmesse per autorità, e le *ma‘qūlāt*, ossia le scienze razionali.

La divisione fra *manqūlāt* e *ma‘qūlāt* rispecchiava il modo tipico di concepire il sapere secondo la concezione Azharita<sup>132</sup>. Secondo Peter Gran da questa concezione Rifā‘a sviluppò le categorie di base che avrebbe usato anni dopo per classificare il sapere francese nel *Taḥlīs*. Sempre a Ṭaḥṭā Rifā‘a studiò grammatica e teologia, la cui conoscenza approfondita gli consentì, quando andò a Al-Azhar ed ebbe bisogno di una

---

<sup>130</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 384; LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 315, n. 3; GRAN<sup>2</sup>.

<sup>131</sup> L’importanza della città era testimoniata dalla costruzione al suo interno di un certo numero di palazzi. Quando la moschea principale della città subì un incendio nel 1855 circa, fu ricostruita, stando alla testimonianza di ‘Alī Mubārak, per essere la più elegante moschea di tutto l’Alto Egitto. Sempre secondo ‘Alī Mubārak, Ṭaḥṭā era un centro commerciale ben fornito alla metà del XIX sec. Vi era anche una fabbrica di abiti: risaliva al tempo di Muḥammad ‘Alī e produceva per la sua Marina. Negli anni successivi i prodotti della fabbrica rifornivano il mercato locale, che comprendeva anche i villaggi e città circostanti (cfr. GRAN<sup>2</sup>).

<sup>132</sup> *‘Aql*, ragione, e *Naql*, tradizione, - da cui *ma‘qūlāt* e *manqūlāt* – designano le due vie fondamentali per il sapere secondo la concezione musulmana: cfr. IGNAZIO GOLDZIEHER, *Lezioni sull’Islam*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000 (in particolare il Cap. III, *Sviluppo dogmatico*, pp. 79-132).

fonte di guadagno, di dare lezioni private a studenti fra i quali alcuni erano ufficialmente più avanti di lui nel corso degli studi.

## 2.2. Formazione azharita

Nel 1817 Rifā‘a, a sedici anni, iniziò a studiare a Al-Azhar<sup>133</sup>. Da subito si distinse per i risultati conseguiti: al termine del primo anno di studi, durante la pausa estiva, egli sorprese la sua famiglia esponendo in una moschea nei pressi di Ṭaḥṭā un saggio di logica formale<sup>134</sup>.

Nel giovane Rifā‘a divenne forte il senso di appartenenza all’ambiente universitario di Al-Azhar, come risulta dai molti attestati di affetto che dedicò a Al-Azhar, spesso sotto forma poetica, nel *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz*<sup>135</sup>. A Al-Azhar ebbe sei importanti insegnanti, tre dei quali assunsero poi il prestigioso incarico di Šayḥ al-Azhar (la maggiore autorità dell’Università). Nessuno di questi sei insegnanti può definirsi “riformista” (ad eccezione di Ḥasan al-‘Aṭṭār), nel senso in cui questo termine venne poi usato per caratterizzare Ṭaḥṭāwī. Sappiamo che essi svolsero un ruolo fondamentale nell’incoraggiare Ṭaḥṭāwī all’attività di scrittore. I primi suoi due scritti risalgono a questo periodo. La composizione del primo lavoro, un poema didattico di teologia dogmatica (*tawḥīd*)<sup>136</sup>, fu sollecitata dallo šayḥ al-Faḍālī<sup>137</sup>. Anche il suo secondo lavoro, un saggio su un’opera di uno dei più importanti grammatici della tradizione araba, Ibn Hišām al-Anšārī, fu sollecitato dai suoi insegnanti. Per l’esegesi coranica e la grammatica, Ṭaḥṭāwī ebbe come insegnante Ibrāhīm al-Bāġūrī, che divenne poi Šayḥ al-Azhar<sup>138</sup>. Sotto la guida dello šayḥ al-Buḥārī studiò il famoso libro di sentenze di Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī. Presso lo šayḥ al-Faḍālī Ṭaḥṭāwī frequentò un corso di ḥadīṭ sul *Šaḥīḥ al-Buḥārī*.

---

<sup>133</sup> Per una storia sintetica di questa importante Università musulmana cfr. JACQUES JOMIER, *Al-Azhar*, cit., in particolare per il periodo in cui visse Rifā‘a, si veda il paragrafo IV *The Reform of Al-Azhar*.

<sup>134</sup> ŠĀLIḤ MAĠDĪ, *Hilyat al-zaman*, cit., pp. 23-25.

<sup>135</sup> Vedi per esempio *Taḥlīṣ*, p. 3; pp. 48-50.

<sup>136</sup> Andato perso (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 618).

<sup>137</sup> Su al-Faḍālī cfr. *Ibid.*, pp. 104-109.

<sup>138</sup> Su al-Bāġūrī cfr. *Ibid.*, pp. 109-118.

Al-Faḍālī fu uno degli ultimi esponenti della cultura della rinascita di studi sui ḥadīṭ iniziata nel XVIII sec., che Gran definisce “empirica e proto-positivista”<sup>139</sup>. Gli studiosi azhariti di ḥadīṭ infatti – avvertendo che Muḥammad ‘Alī si era appropriato, con la sua politica culturale, della rinascita di questi studi – tendevano ad abbandonarli, preferendo studi di teologia dogmatica.

Alcuni studiosi si lamentano perché i primi due scritti di Rifā‘a, composti quando egli era studente di Al-Azhar, cioè prima della sua partenza per Parigi, sono andati perduti. Infatti questi studiosi speravano di poter vedere la differenza del pensiero di Rifā‘a prima e dopo l’esperienza parigina. In realtà egli mantenne sempre l’*habitus* mentale che acquisì a Al-Azhar e la sua cultura fu azharita<sup>140</sup>; ciò non toglie che egli si mosse nella direzione di un cambiamento di schemi culturali consolidati soprattutto fra gli *ṣuyūḥ aṣ‘ariti* e che svolse in seguito uffici sempre esterni a Al-Azhar e direttamente al servizio dello Stato.

Come abbiamo accennato, egli ricevette una solida formazione azharita. Anche il suo maestro al-‘Aṭṭār, che maggiormente influì sul suo destino, benché abbia acquisito fama di studioso aperto alle nuove scienze occidentali, preparò Rifā‘a alla conoscenza secondo metodi pienamente inseribili nella tradizione araba.

Ḥasan al-‘Aṭṭār si interessava di quei campi – storia, letteratura e geografia – che erano trattati nei classici arabi e nella tradizione andalusa. Ṭaḥṭāwī non si distanziò molto dal tradizionale apprendimento di queste materie col suo maestro. In un’opera tarda come il *Manāḥiḡ al-albāb al-miṣriyyati fī mabāhiḡ al-ādāb al-‘aṣriyyati* (1869), Rifā‘a ricordò al-‘Aṭṭār a motivo delle utili note marginali da lui scritte nei libri di storia, nei dizionari biografici di ‘*ulamā*’, nei libri di geografia, secondo il metodo della tradizionale letteratura araba dei *ṭabaqāt*. Ṭaḥṭāwī, quando ormai era anziano, disse anche che al-‘Aṭṭār aveva letto libri europei tradotti in arabo: ma questi erano molto pochi nei primi anni ’20.

---

<sup>139</sup> Cfr. GRAN<sup>1</sup>, pp. 48 e sgg.

<sup>140</sup> Cfr. FATḤĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 37. “Aly Pacha Mobarak a dit que le séjour de Rifāa en France n’a pas influé sur ses moeurs, sur sa croyance” (p. 40).

Invero gli elementi di novità di Ḥasan al-‘Aṭṭār erano dovuti alle esperienze da lui avute in centri culturali musulmani fuori da Il Cairo. Egli era di origine magrebina e conosceva molto bene la cultura del Nord Africa (soprattutto la letteratura magrebina e andalusa). Fu senza dubbio importante il contatto che egli ebbe con gli scienziati francesi durante l’occupazione napoleonica<sup>141</sup>. Ma ancora più importanti furono i molti anni trascorsi ad Istanbul (1803-1810) e a Damasco (1810-1815): a Damasco si coltivavano gli studi mistici, ad Istanbul le scienze razionali, e molto importante fu per al-‘Aṭṭār il “viaggio” come mezzo di conoscenza. Al-‘Aṭṭār viaggiò molto: andò in Albania e nel 1811 fece un viaggio in Palestina<sup>142</sup>. Rientrò a Il Cairo come insegnante a Al-Azhar (1816) quasi contemporaneamente all’arrivo, come studente, di Rifā‘a.

Forse è proprio la coscienza del valore del “viaggio” il più importante insegnamento trasmesso da al-‘Aṭṭār a Rifā‘a. Nella lettera prefatoria che al-‘Aṭṭār scriverà per presentare l’opera del suo allievo, nella prima edizione del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, il viaggio è definito *mir’āt al-a‘āğīb* (specchio delle cose nuove e meravigliose).

### 2.3. Contatto con la cultura francese: letture fatte a Parigi

Come sottolinea Gran, le scelte compiute da Ṭaḥṭāwī al termine dei suoi studi (1821) furono influenzate da un altro aspetto importante della sua vita: la povertà<sup>143</sup>. Dopo due anni di insegnamento a Al-Azhar, da cui ricavò entrate sufficienti, optò per una nuova professione: quella di imām dell’esercito. Sicuramente la decisione di partire per Parigi nel 1826 fu influenzata anche dalla prospettiva di un miglioramento sociale<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Secondo le testimonianze raccolte da ‘Alī Mubārak (*Hītaṭ*, IV, 38-40), Ḥasan al-‘Aṭṭār fu attratto dai risultati scientifici e dai metodi di studio dei francesi, e percepì tutto il grande divario esistente fra le moderne scienze praticate nel mondo occidentale e quelle arabe (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, Livre IV: *‘Ulamā’ partisans des lumières*, pp. 344-357). Il Gran racconta in modo più dettagliato cosa accadde a Ḥasan al-‘Aṭṭār durante l’occupazione napoleonica: dopo un primo periodo in cui fuggì in Alto Egitto, tornò a Il Cairo, dove entrato in contatto con i francesi, ai quali diede lezioni di arabo, rimase affascinato dal loro amore per la filosofia e le scienze razionali. Ma questi rapporti lo compromisero al punto che fu meglio per lui andare in Turchia quando i francesi lasciarono l’Egitto (cfr. GRAN<sup>1</sup>, pp. 76 e sgg.).

<sup>142</sup> Cfr. GRAN<sup>1</sup>, pp. 93-110 (cap. V: *Turkey and Syria in the Early Nineteenth Century: the Travels of al-‘Aṭṭār and the Preparation for Egyptian Reform*).

<sup>143</sup> Sappiamo che sua madre vendette anche le suppellettili per permettere gli studi del figlio e che ogni giorno Ṭaḥṭāwī impartiva lezioni private a mameluchi (cfr. GRAN<sup>2</sup>).

<sup>144</sup> Alla generazione di Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī la partenza per la Francia appariva una possibilità importante per fare carriera, come era stato per Osman Nureddin Effendi: questi nel 1818 aveva



Nel progetto di Muḥammad ‘Alī era fondamentale per lo Stato egiziano l’acquisizione di nuove tecnologie dai paesi più progrediti. Egli tenne perciò in grandissima considerazione gli studenti tornati dalla Francia, come Ṭaḥṭāwī<sup>145</sup>, avendo bisogno di esperti in traduzione. Ritornato da Parigi Rifā‘a lavorò per Muḥammad ‘Alī come traduttore e poi come responsabile dell’Ufficio di traduzione della Scuola di Medicina diretta da Clot Bey; nel 1833 svolse l’attività di traduttore presso la Scuola di Artiglieria (cui fu annessa una Scuola di Storia e Geografia, di cui Rifā‘a fu direttore e unico professore); fu inoltre direttore della Scuola di lingue straniere da lui proposta a Muḥammad ‘Alī e iniziata nel 1835, alla quale accederanno gli studenti delle disciolte scuole di Diritto amministrativo e di Storia e Geografia<sup>146</sup>.

La più importante fonte sul periodo trascorso da Ṭaḥṭāwī a Parigi è il suo *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*. Secondo l’interpretazione più diffusa, durante gli anni parigini Ṭaḥṭāwī ebbe un profondo cambiamento a contatto con la cultura francese. Alcuni studi, come detto, lo definiscono “*Ra’id al-Tanwīr*”; altri, secondo una visione islamista, vedono talvolta in lui un’influenza secolarista; altri ancora, secondo una visione laicista, lamentano in lui un rinnovamento limitato solo alla sfera politica, ma non a quella religiosa.

---

partecipato a una prima missione in Francia di studenti dall’Egitto; specializzatosi in scienze della guerra, aveva assunto poi in breve tempo la direzione della Marina Egiziana ed era riuscito a sposare la figlia di Muḥammad ‘Alī (cfr. GRAN<sup>2</sup>).

<sup>145</sup> Un gesto significativo ed immediato della svolta seguita al suo viaggio: Ibrahim Pasha, figlio di Muḥammad ‘Alī, nel 1831 incontrò Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī sul molo di Alessandria in occasione del suo ritorno in Egitto. Informatosi della famiglia di al-Ṭaḥṭāwī e saputo che era in condizione di povertà, volle immediatamente offrire soldi e offrire la promessa di un terreno di 36 feddans (cfr. GRAN<sup>2</sup>; FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 40). Lo stesso Muḥammad ‘Alī fu subito ben disposto nei confronti di Rifā‘a perché informato del buon esito dei suoi studi dalle relazioni che dalla Francia gli erano state trasmesse dal responsabile della missione Jomard (*ibid.*, p. 41).

<sup>146</sup> La Scuola di Lingue straniere, ideata sul modello della École de Langues Orientales di Parigi (cfr. ‘IMĀRA<sup>1</sup>, p. 67), fu strutturata come una Facoltà di Lettere e Diritto (FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 44). Inizialmente fu chiamata Scuola di traduzione, poi di lingue. Rifā‘a ne fu nominato direttore un anno dopo la sua istituzione. Vi si insegnavano le lingue francese, turca, persiana, italiana, inglese. In materia di traduzione si usava un metodo pratico: gli allievi facevano traduzioni di testi ritenuti di pubblico interesse, che poi venivano revisionati dai professori di lingua per appianare difficoltà e correggere errori, e infine venivano sottoposti a una revisione finale da parte del docente di arabo. Nel 1841 in seno alla scuola si istituì una speciale sezione, affidata alla direzione di Rifā‘a, per la traduzione di testi scientifici ed artistici che necessitava di conoscenze specialistiche della lingua (cfr. *ibid.*, pp. 41-45).

Questi studi dimostrano il cambiamento di Ṭaḥṭāwī – soprattutto i più documentati – sulla base di prove terminologiche e concettuali. Le prove maggiormente usate in questi studi – soprattutto dai più documentati – per dimostrare il cambiamento di Ṭaḥṭāwī – e le novità che egli avrebbe introdotto – sono soprattutto terminologiche e concettuali: riguardano il suo ruolo di introduttore di nuovi concetti francesi e il suo contributo a specifiche idee come quelle di *Nation, Patrie, Citoyen, Civilisation, Liberté*<sup>147</sup>.

Anche se nel nostro lavoro avremo modo di approfondire come Ṭaḥṭāwī si formò culturalmente in Francia, riteniamo opportuno anticipare in traduzione il capitolo del *Taḥlīs* in cui Rifā‘a ci informa sulle letture da lui fatte e sugli insegnamenti ricevuti durante gli anni trascorsi a Parigi. Ciò ci permette di avere dei primi dati sul tipo di cultura con cui egli venne in contatto per comprendere l’impostazione culturale della formazione ricevuta da Ṭaḥṭāwī in Francia.

Parte IV, capitolo V<sup>148</sup>

*I libri che lessi nella città di Parigi. La modalità degli esami; ciò che mi scrisse Monsieur Jomard; ciò che scrisse nel giornale scientifico come risultato dell’esame finale.*

*(Ricorderò qui ciò che lessi in ordine sequenziale, anche se [a tal motivo] si ripeteranno due volte cose già dette).*

*Apprendimento dei fondamenti della sintassi della lingua francese*

Uscimmo dalla quarantena il 27 del mese di Šawwāl dell’anno 1241 [4 giugno 1826]; a Marsiglia dopo pochi giorni iniziammo la compitazione delle lettere e la lettura; dopo circa 40 giorni avevamo appreso le lettere francesi e la compitazione. Arrivammo a Parigi nel mese di Muḥarram e iniziammo nuovamente dai fondamenti della compitazione. Lavorammo su questo circa un mese. Quindi iniziammo insieme la lettura del testo

---

<sup>147</sup> Cfr. ORANY. Inoltre cfr. ZOLONDEK, *Rifā‘a*, cit.; LEWIS, *L’Islam e la porta*, cit.

<sup>148</sup> *Taḥlīs*, pp. 158-163.

grammaticale di Lhomond sulla sintassi della lingua francese<sup>149</sup>. L'insegnante, quando la situazione lo richiedeva, integrava questo testo con elementi da un'altra grammatica. Quando uscii dalla casa della *Afandiyya*<sup>150</sup>, lessi con Monsieur Chevalier un'altra grammatica, e con un altro insegnante chiamato Lamūnrī<sup>151</sup> due grammatiche. In entrambe le case, cioè nella casa della *Afandiyya* e nella casa dell'insegnante, lavoravo facendo analisi sintattica e analisi logica – ovvero il combinare le parole secondo le regole della sintassi e della logica –, dettato, composizione e lettura. Ho continuato così per tre anni.

### *Scienza della storia*

Quando ancora eravamo insieme nella casa della *Afandiyya*, iniziammo con il libro sulla vita dei filosofi greci (*Siyar falāsifat al-yūnān*)<sup>152</sup> e lo leggemo interamente. Iniziammo, dopo questo, un libro di storia generale con sintesi della storia degli antichi egizi, iracheni, siri, greci, persiani, romani, indiani, e in ultimo un breve compendio di scienza della Mitologia, cioè la scienza pagana dei Greci e le loro favole. Poi lessi presso Monsieur Chevalier un libro intitolato *Laṭā'if al-Tārīḥ*<sup>153</sup>, che raccoglie racconti, storie e aneddoti. Successivamente ho letto un libro intitolato *Les moeurs des*

---

<sup>149</sup> CHARLES FRANÇOIS LHOMOND, *Éléments de la grammaire française*, Nouvelle édition, augmentée d'un chapitre sur l'analyse des parties du discours, Demonville éd., Paris, 1825.

<sup>150</sup> *Afandiyya*, pl. di *afandiyy*, è titolo ottomano designante i "signori": nel XIX sec. "it was used, following the personal name, as a form of address or reference for persons possessing a certain standard of literacy, and not styled *Bey* or *Pasha*; it thus came to be an approximate equivalent of the English *Mister* or French *Monsieur*" (BERNARD LEWIS, *Efendi*, in *E.I.*, ad vocem).

<sup>151</sup> Questo nome è presentato secondo la trascrizione dall'arabo in quanto non è conosciuto l'esatto nome francese di questo insegnante. Lūqā ipotizza "Laumônerie", senza sciogliere il dubbio (cfr. LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 224).

<sup>152</sup> Probabilmente P.C. LEVESQUE, *Vie et apophtegmes des Philosophes Grecs*, Paris (Debure l'Aîné), 1795. Secondo NEWMAN, p. 289, n. 1, questo libro sarebbe uno di quelli utilizzati per compilare il libro *Bidāyat al-quḍamā' wa-hidāyat al-ḥukamā'* (edito a Būlāq nel 1838), di cui Rifā'a scrisse la prefazione e rivide le parti tradotte dal francese dagli allievi della Scuola di lingue. Egli rivide anche la traduzione dal francese ad opera dell'allievo della Scuola di Lingue 'Abd Allāh Ḥussayn di un libro di storia dei filosofi greci dal titolo *Ta'rīḥ al-falāsifa al-yūnāniyyīn*, edito a Būlāq nel 1836 (cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, p. 623).

<sup>153</sup> "Le piacevolezze della storia". Il libro, il cui titolo francese potrebbe essere *Les agréments de l'histoire*, non è stato identificato.

*peuples, leurs habitudes et leur savoir-faire*<sup>154</sup> (*Siyar ahlāq al-umam wa-‘awā’idihim wa-ādābihim*); poi una storia della causa della grandezza dell’impero cesareo dei Romani e il suo decadere<sup>155</sup>; poi un libro sul viaggio di Anacharsis il giovane in Grecia<sup>156</sup>; poi ho letto il libro di storia universale di Ségur<sup>157</sup>; poi una vita di Napoleone<sup>158</sup>; poi un libro di scienze storiche e genealogiche; poi un libro chiamato *Bānūramā al-‘ālam*<sup>159</sup>, cioè specchio del mondo; poi una relazione di viaggio composta da alcuni viaggiatori nei paesi dell’Impero Ottomano, e un’altra riguardante i paesi dell’Algeria.

### *Scienza della matematica e geometria*

Ho letto per la matematica il Bezout<sup>160</sup> e per la geometria i primi quattro capitoli del libro di Legendre<sup>161</sup>.

### *Scienza della geografia con le sue parti*

Ho letto con Monsieur Chevalier un libro di geografia che tratta di geografia storica, naturale, matematica e politica. Poi ho letto un’altro trattato di

---

<sup>154</sup> GEORGES-BERNARD DEPPING, *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations*, Bureaux de l’«Encyclopédie portative ou Résumé universel des sciences, des lettres et des arts (Histoire des mœurs et coutumes) en une collection de traités séparés, par une société de savants et de gens de lettres, sous les auspices de MM. De Barante, de Blainville, Champollion, Cordier, Cuvier, Depping, ... Jomard, ... de Jussieu, ... Quatremaère de Quincy, ...», Paris, 1826. Nel testo abbiamo utilizzato la traduzione francese del titolo arabo, piuttosto lontano dall’originale francese, proposta da LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 225. La traduzione di Rifā‘a, terminata nel 1829, fu pubblicata a Būlāq nel 1833 con il titolo *Qalā’id al-mafāhīr fī garīb ‘awā’id al-awā’il wa-l-awāhīr* (cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, pp. 620-621; LŪQĀ<sup>2</sup>, p. 62).

<sup>155</sup> MONTESQUIEU, *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Jacques Desbordes éd., Amsterdam, 1734.

<sup>156</sup> ABBE BARTHELEMY, *Voyage du Jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du IV siècle avant l’ère vulgaire*, 4 voll., Paris, 1788. Di questa voluminosa opera, che divenne molto popolare in Francia, vennero fatte riduzioni scolastiche a partire dal 1821 (cfr. NEWMAN, p. 289, n. 4).

<sup>157</sup> LOUIS-PHILIPPE DE SEGUR, *Histoire universelle ancienne et moderne*, Eymery éd., Paris, 1821.

<sup>158</sup> NEWMAN, p. 289, n. 6, ipotizza che si tratti di PAUL-PHILIPPE DE SÉGUR, *Histoire de Napoléon et de la grande armée pendant l’année 1812*, Baudouin Frères, Paris, 1824, testo che ebbe almeno dieci riedizioni fra il 1825 e il 1834.

<sup>159</sup> “Panorama del mondo”. Questo libro, come gli altri dei quali Rifā‘a ci dà solo informazioni generiche, non è stato identificato.

<sup>160</sup> ÉTIENNE BEZOUT, *Traité d’Arithmétique à l’usage de la marine et de l’artillerie, ..., avec des notes et de tables de logarithmes*, (a cura di A. A. L. Reynaud), Paris, 1813.

<sup>161</sup> ADRIEN-MARIE LEGENDRE, *Éléments de géométrie, 2<sup>ème</sup> édition, augmentée de trigonométrie*, vol. III, F. Didot, Paris, 1823. Rifā‘a tradusse questo volume con il titolo *Mabādi’ al-handasa*. Tale traduzione ebbe quattro edizioni: 1) al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1842; 2) 1843; 3) 1853; 4) 1874 (cfr. NEWMAN, p. 290, n. 2).

geografia naturale che fungeva da introduzione a un dizionario di geografia, cioè il *Dictionnaire Géographique*<sup>162</sup> (*Mu‘ğam al-buldān*). Poi ho [ri]letto il primo libro con attenzione con un altro insegnante. Con Monsieur Chevalier ho letto invece una buona parte della *Géographie* di Malte-Brun<sup>163</sup> e un trattato scritto da Chevalier medesimo, per l’educazione di sua figlia, sulla forma del mondo [cosmografia], e ho letto da solo numerosi scritti su questa arte.

#### *Arte della traduzione*

Durante la mia permanenza in Francia ho tradotto dodici libri, integralmente o in parte, che menzionerò alla fine di questo libro, ovvero ho tradotto questi dodici libri per intero o solamente per brevi parti.

#### *Libri di altre arti*

Ho letto un testo francese di scienza della logica<sup>164</sup> con Monsieur Chevalier e Monsieur Lamūnrī e numerose parti del testo di Port-Royal<sup>165</sup> che comprende le categorie, e un altro testo di logica detto “libro di Condillac”<sup>166</sup>, eccetto la parte dedicata alla logica di Aristotele.

---

<sup>162</sup> Probabilmente CONRAD MALTE-BRUN, *Dictionnaire Géographique Portatif, contenant la description générale et particulière des cinq parties du monde connu, revu ... et précédé d’un vocabulaire de mots génériques ... par M. Malte-Brun, augmenté de plus de 20.000 articles qui ne se trouvent dans aucune édition des dictionnaires dits de Vosgien, par M. le Dr. Friéville et M. Félix Lallement*, C. Gosselin, Paris, 1827 (cfr. NEWMAN, p. 290).

<sup>163</sup> CONRAD MALTE-BRUN, *Précis de Géographie Universelle ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d’après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l’histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes et d’une théorie générale de la géographie mathématique, physique, et politique, et accompagnée des cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, 8 voll., Buisson, Paris, 1810-1826). Rifā‘a tradusse questa opera, pubblicandola in 4 voll. a Būlāq nel 1838 con il titolo *Al-Ġuğrāfiyā al-‘umūmiyya* (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 623).

<sup>164</sup> Probabilmente CÉSAR CHESNEAU DU MARSAIS, *La logique*, che fu tradotto poi in arabo da Ḥalīfa Maḥmūd, allievo della Scuola di Lingue, e rivisto da Rifā‘a fu pubblicato a Būlāq nel 1838 con il titolo *Tanwīr al-mašriq bi-‘ilm al-manṭiq* (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 623).

<sup>165</sup> ANTOINE ARNAULD - PIERRE NICOLE, *La Logique ou l’art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, (Paris, 1662).

<sup>166</sup> ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *La logique*, 1780.

Ho letto con Monsieur Chevalier un piccolo libro sui minerali e l'ho tradotto<sup>167</sup>.

Ho letto con Monsieur Chevalier molti testi di letteratura: fra essi la raccolta di Noël<sup>168</sup>, diversi brani delle opere di Voltaire, delle opere di Racine, delle opere di Rousseau, specialmente le sue *Lettres persanes*<sup>169</sup>, le quali fanno conoscere la differenza fra le consuetudini francesi e quelle straniere; infatti esse rappresentano un confronto fra le consuetudini occidentali e quelle orientali. Ho letto anche, per mio conto, le lettere inglesi scritte dal Conte Chesterfield per l'educazione e l'insegnamento di suo figlio<sup>170</sup>, e molte *maqāmāt* [brani letterari] francesi. Inoltre ho studiato molti degli scrittori famosi della letteratura francese.

Di diritto naturale (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyā*), con l'insegnante di questa materia, ho letto il testo di Burlamaqui<sup>171</sup> e l'ho tradotto e compreso egregiamente; questa disciplina consiste nel giudicare le cose buone o cattive in base alla ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-'aqliyyānī*); i francesi ne fanno il fondamento dei loro statuti di governo (*li-aḥkāmihim al-siyāsīyya*), chiamati presso loro Legge (*ṣarī'a*). Ho letto inoltre, con Monsieur Chevalier, due parti del testo intitolato *L'Esprit des lois* (*rūḥ al-ṣarā'ī'*) composto da uno scrittore famoso fra i francesi, chiamato Montesquieu.

---

<sup>167</sup> CYPRIEN-PROSPER BRARD, *Minéralogie Populaire, ou avis aux cultivateurs et aux artisans, sur les terres, les pierres, les sables, les métaux et les sels qu'ils emploient journellement, le charbon de terre, la tourbe, la recherche des mines, etc.*, L. Colas, Paris, 1826. Rifā'a tradusse l'opera pubblicandola a Būlāq nel 1832 col titolo *Al-Ma'ādīn al-nāfi'a li-tadbīr ma'āyīš al-ḥalā'iq* (cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, p. 621).

<sup>168</sup> JEAN FRANÇOIS MICHEL NOËL - PIERRE ANTOINE DE LA PLACE, *Cours de littérature comparée. Leçons françaises de littérature et de morale, ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux morceaux de notre Langue dans la littérature des deux derniers siècles; avec des Préceptes de genres, et de Modèles d'exercice, par La Harpe, Marmontel, etc. Ouvrage classique adopté par l'Université Royale de France, à l'usage des Collèges et Institutions*, 2 voll., Le Normand Père, Paris, 1823 (cit. in LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 59).

<sup>169</sup> Le *Lettres persanes* di Montesquieu sono attribuite erroneamente a Rousseau.

<sup>170</sup> PHILIP DORMER STANHOPE, *Lettres du Comte de Chesterfield à son fils Philip Stanhope ... avec quelques autres pièces sur divers sujets*, 4 voll., Volland Aîné et Jeune, Ferra Aîné, H. Verdier, Paris, 1779.

<sup>171</sup> JEAN-JACQUES BURLAMAQUI, *Les éléments du droit naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Janet et Cotellet, Paris, 1820.

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. Chiamano questo autore con l'appellativo di "Ibn Ḥaldūn francese"; allo stesso modo Ibn Ḥaldūn è detto da loro anche "il Montesquieu orientale" o "il Montesquieu dell'Islam". Ho letto ancora sullo stesso argomento un libro intitolato *Le contrat social* ('*aqd al-ta'annus wa-l-iğtimā'i al-insāniyy*), il cui autore si chiama Rousseau; egli è eccellente su questo argomento.

Di filosofia ho letto la storia della filosofia antica: le scuole, le dottrine, la saggezza e le loro cose eccellenti. Ho letto numerosi brani preziosi del *Dictionnaire philosophique* del signor Voltaire e numerosi brani dei libri di filosofia di Condillac.

Di disciplina naturale (*fānn al-ṭabī'a*) [fisica], ho letto un breve trattato con Monsieur Šawālīh senza fare attenzione agli esperimenti.

Di arte militare ho letto con Monsieur Chevalier un centinaio di pagine dal testo *Théorie de l'Officier Supérieur*<sup>172</sup> (*Ilmiyyāt dābiṭān 'izām*) e le ho tradotte.

Ho letto molte cose sulle gazzette scientifiche quotidiane e mensili e sulle gazzette politiche quotidiane che menzionano ogni giorno cosa accade di vicende interne o estere chiamate "la politica" (*al-būlītīqa*) e ne sono stato molto appassionato; mi sono servito di esse per [migliorare] la comprensione della lingua francese; spesso ne ho tradotte alcune di argomento scientifico e politico, specialmente durante il tempo della guerra fra l'Impero Ottomano e l'Impero Moscovita.

[...].

---

<sup>172</sup> J. P. A. LEORIER, *Théorie de l'Officier Supérieur, ou essai contenant des détails sur l'art militaire, les positions, les affaires, les marches, etc.*, Leblanc, Paris, 1820.

Gli insegnanti francesi ebbero cura di formare Ṭaḥṭāwī secondo una visione organica delle varie discipline. Fondamentale fu lo studio della lingua francese e della sua grammatica. Ṭaḥṭāwī si immerse con passione in tutte le discipline (dalla cosmologia alla geografia politica), e si interessò alla lettura della stampa periodica politica e delle riviste scientifiche francesi. È comunque evidente, anche dai suoi giudizi sui libri letti, che fu preminente il suo interesse per le discipline giuridiche e filosofiche, in particolare di diritto naturale (*al-ḥuqūq al-ṭabīʿiyya*), e letterarie. Da sottolineare le sue letture del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire e di brani di Condillac; di parte della Logica di Port-Royal, delle *Lettres persanes*; ma soprattutto il suo apprezzamento per *Le contrat social* (*ʿaqd al-taʿannus wa-l-iḡtimāʿ al-insāniyy*) di Rousseau e *L'Esprit des lois* (*rūḥ al-ṣarāʿi*) di Montesquieu (chiamato lo “Ibn Ḥaldūn francese”<sup>173</sup>). Una delle letture cui è dedicato maggior commento è il libro *Les éléments du droit naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle* di Jean-Jacques Burlamaqui, teorico del diritto naturale nella linea di Pufendorf e Barbeyrac, di religione protestante, nato a Ginevra nel 1694 e morto nel 1748<sup>174</sup>. Ṭaḥṭāwī fece una traduzione, purtroppo andata persa<sup>175</sup>, di questo libro che egli asseriva di aver compreso egregiamente, e che molti studiosi, in particolare Lūqā, ritengono abbia esercitato un'influenza fondamentale su Ṭaḥṭāwī per quanto concerne le novità da lui introdotte nel pensiero arabo al suo ritorno da Parigi<sup>176</sup>.

Più studiosi hanno sottolineato che Rifāʿa non fu inviato in Francia in qualità di studente ma di *ṣayḥ*, con compiti di assistente religioso della missione studentesca. Senza dubbio furono le sue doti a permettergli di proporsi anche in veste di studente, come essi asseriscono<sup>177</sup>. Ma è molto probabile che i direttori francesi della missione abbiano individuato in Rifāʿa – uno dei pochi partecipanti alla missione con una cultura azharita,

---

<sup>173</sup> Questo appellativo è un interessante indizio della conoscenza di Ibn Ḥaldūn nell'ambiente parigino che Ṭaḥṭāwī frequentò. Nella nostra tesi avremo modo di approfondire questo tema.

<sup>174</sup> Cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, p. 621.

<sup>175</sup> Ivi.

<sup>176</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>.

<sup>177</sup> Cfr. per es. BERNARD LEWIS, *L'Islam e la porta*, cit., pp. 1 e 33; ḤUSSAYN FAWZĪ AL-NAĠĠĀR, *Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī*, cit., pp. 68-83 (e in particolare p. 70).



e sicuramente quello che la possedeva in maniera più profonda<sup>178</sup> – la persona maggiormente idonea a tradurre in arabo la cultura francese<sup>179</sup> e che abbiano fatto sì che egli più che gli altri studenti si specializzasse in traduzione<sup>180</sup>.

Non possiamo non fare un’osservazione che riprenderemo e svilupperemo nei capitoli conclusivi della tesi: Ṭaḥṭāwī, in particolare nel passo dedicato alle letture di diritto naturale, traduce il termine francese “*loi*” con il termine *šarī‘a*, la cui accezione nel mondo arabo-musulmano del XIX secolo è prevalentemente religiosa e musulmana: “I francesi fanno [del diritto naturale] il fondamento dei loro statuti di governo, chiamati presso loro Legge (*šarī‘a*)”. Questa traduzione di *loi* con *šarī‘a* può lasciare perplesso il lettore occidentale del XXI secolo, specialmente se condizionato dalla valenza politico-ideologica che il termine *šarī‘a* ha assunto durante il XX secolo a causa del “dibattito sull’applicazione della *šarī‘a*”<sup>181</sup>. Ci limitiamo a sottolineare la particolarità di questa

---

<sup>178</sup> Furono tre gli studenti provenienti da Al-Azhar: Rifā‘a, Aḥmad al-‘Aṭṭār (destinato poi a specializzarsi in meccanica) e Muḥammad al-Daštūṭī (destinato alla medicina). La missione era costituita da quarantatre studenti, la maggior parte turchi, circassi o armeni nati per lo più a Costantinopoli, e ottomani nati a Il Cairo. Gli egiziani erano solo cinque. Se alcuni degli studenti erano destinati a specializzarsi in discipline come l’amministrazione civile e militare, la diplomazia, la navigazione, per ricoprire ruoli importanti nella burocrazia di Muḥammad ‘Alī, altri, di cui alcuni di origini contadine, dovevano acquisire mestieri e arti come la tipografia, litografia, agricoltura, industrie chimiche e medicina. Il più giovane degli studenti aveva quindici anni, il più anziano trentasette. Tutti ignoravano totalmente il francese, la maggior parte aveva come lingua madre il turco. Undici di essi non avevano ricevuto alcuna istruzione primaria. E agli occhi dei francesi, secondo Lūqā, “Les trois anciens élèves d’al-Azhar, et ceux qui sortaient du palais de Būlāq ou de l’école de Qaṣr al-‘Aynī, n’étaient pas beaucoup plus avancés” (cfr. ANWAR LUQA, *Voyageurs et écrivains égyptiens*, cit., p. 40-41). Jomard, profondo conoscitore dell’ambiente egiziano e direttore della missione, seppe a nostro parere sicuramente individuare in Rifā‘a, inviato su pressione del maestro azharita Ḥasan al-‘Aṭṭār, a lui noto, la persona che maggiormente possedeva la cultura azharita, cioè arabo-musulmana, e quindi il più idoneo a specializzarsi in traduzione.

<sup>179</sup> FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 36.

<sup>180</sup> Dopo i primi due anni in cui gli allievi acquisirono una preparazione di base in tutte le discipline, essi vennero fatti specializzare in diversi campi del sapere. Vennero ripartiti in quindici classi per apprendere l’amministrazione militare (insegnata dall’ex commissario delle guerre Lacour), il diritto e l’economia politica (con Macarel, professore supplente ai corsi di diritto amministrativo presso la Facoltà di Diritto di Parigi), il genio e l’artiglieria (con il capitano Olivier), la chimica (nei laboratori del professor Gauthier de Chaubry e poi in ateliers per applicare questa scienza alla tintura, alla fabbricazione del sale, ceramica, vetreria, cemento, ecc.), la medicina (presso la Facoltà di Medicina, dopo uno speciale corso di anatomia), la meccanica, l’idraulica, la storia naturale, l’incisione e la litografia, e la traduzione nella quale si specializzò Rifā‘a. Gli studenti destinati alla marina, dopo un corso, si imbarcarono su vascelli francesi per uno stage, e quelli destinati all’agronomia andarono a lavorare presso l’azienda sperimentale di Roville (cfr. ANWAR LŪQĀ, *Voyageurs et écrivains égyptiens*, cit., p. 45-46).

<sup>181</sup> Cfr. Cap. I, nota 65.

traduzione di *loi*, anche se ne esplicheremo le ragioni nella parte conclusiva del nostro lavoro, quando il nostro percorso avrà maturato gli elementi necessari all'indagine.

#### 2.4. Il contesto azharita e cenni sulla vita di Ṭaḥṭāwī successivamente il ritorno da Parigi

Riteniamo utile aggiungere una breve digressione sulle vicende dell'Azhar, che integrano la descrizione del contesto formativo di Rifā'a, ma che anche spiegano il suo distacco in anni più tardi da quell'ambiente, dopo la sua missione a Parigi patrocinata da Muḥammad 'Alī.

Grande parte degli *šuyūḥ* dell'Azhar, durante la prima metà del XIX secolo, si erano preoccupati di salvaguardare la prestigiosa istituzione dalla sottomissione allo Stato, rivendicando per l'Azhar il ruolo, che le competeva tradizionalmente, di vera guida della società. Questi *šuyūḥ*, che non erano "riformisti", erano soprattutto *aš'ariti*, promotori di un tipo di politica burocratica ed epistemologica che assegnava agli '*ulamā*' un ruolo di primo piano. Secondo Peter Gran questo spiegherebbe la centralità nel loro pensiero della questione della debolezza umana e della necessità del continuo intervento di Dio, e di conseguenza della necessità della guida per i fedeli da parte degli '*ulamā*'; quando, per contrasto, i riformisti insistevano maggiormente sulla questione della responsabilità individuale, riconoscendo all'uomo maggiore autonomia nella possibilità di fare il bene. Sapiienti come Ḥasan al-'Aṭṭār e Ṭaḥṭāwī, – che infransero il tradizionale schema difeso dagli *aš'ariti*, e lavorarono per il Governo di Muḥammad 'Alī, promovendo un maggiore razionalismo – furono visti dalla componente *aš'arita* come traditori della "missione" azharita. Ḥasan al-'Aṭṭār, benché ricoprì la carica di Šayḥ al-Azhar (non senza influenze da parte di Muḥammad 'Alī) dal 1831 al 1835, anno della sua morte, fu contrastato da molti *šuyūḥ* suoi contemporanei<sup>182</sup>; e Ṭaḥṭāwī, dopo il suo ritorno da Parigi, ricoprì incarichi sempre esterni all'Azhar e al servizio dello Stato.

---

<sup>182</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 123-131 (il paragrafo intitolato: *Ḥasan al-'Aṭṭār and the New Cultural Structure*). Anwar Lūqā, Mahdī 'Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī, nella loro introduzione al *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, ipotizzano che la lettera prefatoria di Ḥasan al-'Aṭṭār scritta per il libro di Rifā'a, fosse per salvaguardarlo dagli attacchi ostili che avrebbe ricevuto a causa delle novità presenti nel libro: cfr. *Taḥlīs* (1993), p. 11.

Queste tensioni interne all'Azhar si stemperarono negli anni successivi, dalla metà del XIX sec., quando gli azhariti sembrarono riuscire a recuperare una autonomia abbastanza sicura per la loro istituzione<sup>183</sup>.

In questi anni immediatamente successivi alla morte di Muḥammad 'Alī (1849) invece Rifā'a si trovò implicato in una difficile situazione politica: la Scuola di lingue straniere, creata da Rifā'a nel 1835, fu soppressa e così le sezioni di traduzione presso cui Rifā'a svolgeva un ruolo fondamentale; egli fu esiliato in Sudan da 'Abbās I (1849-1854), il cui regno si caratterizzò per l'ostilità alle novità culturali europee<sup>184</sup>. Rifā'a fu richiamato a Il Cairo solo dopo l'assassinio di 'Abbās I (14 luglio 1856), quando al potere era intanto arrivato Sa'īd (1854-1863), grazie all'intermediazione del nuovo ispettore del *dīwān* delle scuole Ibrāhīm Adham, turco di idee saintsimoniane, che mirava a modernizzare l'insegnamento in Egitto. Con Ibrāhīm Adham, Rifā'a fu promotore di un progetto di scuole pubbliche per il popolo, che però non fu portato a termine<sup>185</sup>. Egli fu chiamato a ricoprire la direzione della ricostituita Sezione di traduzione e ad alte mansioni culturali ed educative all'interno del Governo Egiziano sotto Ismā'īl (1863-1879)<sup>186</sup>.

Questa schematica esposizione delle vicende azharite e i brevi cenni su successivi avvenimenti della vita di Ṭaḥṭāwī, ci consentono di tratteggiare l'ambiente in cui Rifā'a non solo si formò, ma che egli ebbe come interlocutore – direttamente o indirettamente –

---

<sup>183</sup> Si ebbe un ritorno alla teologia maturidita e a un maggior razionalismo che era stato proprio della fine del precedente secolo. Cfr. GRAN<sup>2</sup>.

<sup>184</sup> Ufficialmente Rifā'a fu inviato a dirigere una scuola elementare a Khartoum. Si trattava di fatto di un vero e proprio esilio. Oltretutto a rischio della vita a causa delle epidemie che in effetti decimarono molte delle persone "fastidiose" che come Rifā'a erano state inviate a Khartoum: fra queste Muḥammad Bayyūmī, suo amico e già compagno di studi in Francia. Muḥammad 'Imāra dice che gli studiosi ipotizzano due motivi che determinarono l'invio di Rifā'a in Sudan: l'aver ristampato nel 1849 il *Ṭaḥṭīṣ*, i cui contenuti erano opposti alla politica perseguita da 'Abbās I; una macchinazione, o un suggerimento, di 'Alī Mubārak, assai vicino a 'Abbās I. A questi motivi aggiungono anche l'ipotesi di un sostegno degli *šuyūḥ* azhariti a questa decisione (cfr. anche ĠAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī, za'im al-Nahḍa al-fikriyya fī 'aṣr Muḥammad 'Alī*, cit., pp. 36-41). Muḥammad 'Imāra, senza escludere tutto questo, vi vede qualcosa di più profondo: un vero e proprio colpo di Stato reazionario da parte di 'Abbās I contro la politica riformatrice di Muḥammad 'Alī, che comportò l'abolizione di scuole e l'allontanamento da Il Cairo di intellettuali come Rifā'a ('IMĀRA<sup>1</sup>, pp. 85-90).

<sup>185</sup> Sull'opera di Ṭaḥṭāwī come teorico dell'educazione e di fondatore della Scuola di Lingue: GILBERT DELANOUE, *Réflexions et questions sur la politique scolaire des vice-rois réformateurs*, in *L'Égypte au XIX siècle*, cit., pp. 319-328.

<sup>186</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 403-410.

per tutta la vita. Sebbene infatti Ṭaḥṭāwī abbia operato, dopo il ritorno dalla Francia, sempre esternamente a Al-Azhar e al servizio dello Stato, ciò non significa l'esclusione dell'ambiente azharita dal suo orizzonte d'interesse e di azione. Al-Azhar, al tempo di Rifā'a, era molto più di un'importante università musulmana, unico luogo effettivamente e legittimamente in grado di offrire un'istruzione superiore ad un egiziano musulmano: era il punto di riferimento culturale, politico e sociale di tutto l'Egitto. Gli scritti di Rifā'a non si potranno comprendere, come dimostreremo nel corso del nostro lavoro, senza tenere presente l'implicita dialettica con l'ambiente azharita.

### *3. Ipotesi di Gran circa l'importazione di categorie occidentali moderne operata da Ṭaḥṭāwī*

Secondo Peter Gran, dallo studio delle opere di Ṭaḥṭāwī non risulta che egli intendesse trasmettere importanti cambiamenti intervenuti nel suo modo di pensare. Se è vero che Ṭaḥṭāwī introdusse in arabo prestiti linguistici che rispecchiano una concettualità laica propria della società moderna francese, altrettanto vere – secondo lo storico statunitense – sarebbero due ulteriori ed importanti considerazioni che permetterebbero di comprendere l'introduzione di queste novità non avulse dal contesto egiziano in cui Ṭaḥṭāwī operò e dalla sua esperienza di straniero in terra francese:

- Sebbene sia difficile valutare l'esatto significato che i prestiti linguistici vengono ad assumere in Ṭaḥṭāwī – e farlo quindi nei termini della cultura araba ed egiziana di quel periodo –, il fatto che essi abbiano trovato accoglienza, almeno nella classe letterata, rivela che si aveva bisogno di quelle parole in quel particolare momento storico e che esse non erano molto lontane da modelli concettuali già esistenti nel pensiero arabo-egiziano: esprimevano cioè un'esperienza già in atto, almeno *in nuce*, nella realtà egiziana. Quindi il pensiero arabo-egiziano non era in una fase di “stagnazione”<sup>187</sup> (come vuole il luogo comune), ma era in un processo di evoluzione che gli permetteva di elaborare concetti che avevano aspetti di similarità con il moderno pensiero francese.

---

<sup>187</sup> Un linguaggio “stagnante” – scrive il Gran - non può intelligentemente prendere in prestito un nuovo vocabolario teoretico con radici in idee filosofiche totalmente assenti nella propria cultura (cfr. GRAN<sup>2</sup>).

- Ṭaḥṭāwī a Parigi sarebbe un esempio tipico dello straniero, il quale trovando idee (e circoli sociali) non molto diverse da quelle lasciate dietro le spalle le fa proprie, proiettando sue categorie culturali sulla nuova cultura.

Ṭaḥṭāwī, secondo il Gran, avrebbe ricondotto le cose viste a Parigi e la cultura francese a categorie egiziane, avrebbe “egizianizzato” la cultura francese<sup>188</sup>. In questo sarebbe stato aiutato, probabilmente, da uno dei suoi *tutors* francesi, Edme François Jomard<sup>189</sup>. Il

---

<sup>188</sup> Scrive il Gran: “He came home to write about patriotism and the just society introducing these terms in Egyptian thought. Looked at from the point of view of who he already was in 1826 when he left, and distancing oneself from the old notion that secularism and religion are all that different, one need not necessarily reach that conclusion. One could infer that republicanism would fit with his Maturidist rationalism and anti-Ash'arite theology just as well as French Protestantism did and therefore to express oneself in these terms might not constitute any big rupture. [...] If Tahtawi was drawn to republican France he would not have much to do with the monarchists. And indeed, this seems to be the case. Tahtawi writes little about the French Ultras or about the efforts of the Bourbons to restore the legitimacy of monarchism. He never mentions the religious conservatives in France who saw God's continuous interaction in nature and in the world and who hated reason. Here I have in mind the leading poet in France of the period, Chateaubriand, or the leading political writer, Gobineau. Tahtawi was not to be drawn to Ash'arism, Egyptian or French” (Cfr. *Ibid.*). In verità gli schemi interpretativi, sempre inadeguati a comprendere la complessità della realtà, nel tentativo di offrire una sintesi chiarificatrice, spesso ottengono un effetto fuorviante. A nostro parere anche l'opposizione in Egitto fra maturiditi e Aš'ariti proposta dal Gran è un po' artificiosa. Le due componenti, entrambe sunnite, avevano più punti di contatto di quanto sembri dalle parole del Gran: esse proponevano una estrema varietà di soluzioni al problema di come conciliare da una parte l'universale potere creatore di Dio, postulato dalla sua onnipotenza, dall'altra la realtà e l'autonomia dell'atto umano, postulate dall'evidenza psicologica umana (il sentimento di potenza e libertà) e dall'esistenza in base alla Legge divina di un premio o punizione eterni da stabilirsi nel Giudizio Universale (cfr. DANIEL GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980, in particolare pp. 232-234). La ricerca del “giusto mezzo” sul piano razionale appare impossibile, e di fatto la questione rimane segnata da un “mistero” che occorre riconoscere, come diceva Rāzī, pensatore aš'arita (morto nel 1209 d.C.) che riprendeva certe prospettive maturidite (cfr. sulla questione anche LOUIS GARDET, *Le Kalām et sa critique*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 36-57). È vero comunque che il maturidismo, che affermava con maggiore insistenza la realtà dell'atto umano come cooperante con la volontà divina, aveva più successo fra la componente hanafita assai diffusa nella classe dirigente di Muḥammad 'Alī.

<sup>189</sup> Edme-François Jomard (1777-1862), ingegnere, geografo, archeologo, fu in Egitto durante la Campagna Napoleonica. Fu membro della Commissione di Scienze ed Arti presso l'Istituto d'Egitto (1799-1801). Direbbe la preparazione ed edizione della enciclopedia *Description de l'Égypte*. Fu uno dei fondatori della Société de Géographie de Paris (1821) e del Département des Cartes et des Plans de la Bibliothèque Nationale. Fin dal 1812 – con l'intermediazione del console Drovetti - aveva consigliato Muḥammad 'Alī di inviare una missione di studio a Parigi di cui si sarebbe preso cura personalmente, sottoponendogli “un plan pour la civilisation de l'Égypte par l'instruction”. Pienamente convinto della sua missione di sapiente illuminista, Jomard si propose di formare una classe di studiosi egiziani in grado di contribuire al progresso del loro paese. Supervisionò gli studi di Ṭaḥṭāwī durante il suo soggiorno parigino e contribuì notevolmente al suo arricchimento culturale, prevedendo per lui una lunga e brillante carriera in Egitto. (Su Jomard: J.M. CARRE, *Voyageurs*, cit., pp. 143-163; LUQA, *Voyageurs*, cit., pp. 33-117). Ṭaḥṭāwī ci presenta Jomard nell'Introduzione del *Taḥlīs* (paragrafo IV, dedicato ai responsabili della

Jomard – che era stato in Egitto e che Ṭaḥṭāwī frequentò assiduamente – probabilmente poté presentare all’allievo egiziano gli scrittori francesi e la realtà francese “in termini egiziani”. Questo potrebbe spiegare la facilità con cui Ṭaḥṭāwī poté comprendere i più complicati pensatori francesi. In qualche modo Jomard non sarebbe stato un semplice docente, ma un vero e proprio “filtro” in grado di relazionare la realtà francese a quella egiziana, così da renderne possibile la comprensione a Ṭaḥṭāwī.

#### 4. Conclusione

Benché le ipotesi del Gran siano interessanti – ed evidenzino l’incongruità di letture dovute ad “interessati” stereotipi, non corrispondenti alla realtà –, non sembrano dare piena ragione dell’operazione culturale compiuta da Ṭaḥṭāwī. Anche se le ipotesi del Gran si richiamano a processi legati all’esperienza – alle persone che soggiornano all’estero e ragionano fondandosi su analogie esistenti fra nuova e antica realtà –, individuare nella “similarità” la condizione dell’acquisizione di un’altra cultura ci appare un appiattimento del processo di conoscenza, ridotto ad una proiezione della propria cultura su una cultura altra.

Da una lettura attenta del testo *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīs Bārīz*, sembra che in Ṭaḥṭāwī sia avvenuto altro.

---

missione di studio, pp. 20-21) con queste parole: “Queste tre eccellenze dell’Afandiyya [i tre responsabili della missione, appartenenti al *dīwān* di Muḥammad ‘Alī, che sono stati precedentemente presentati N.d.T.] avevano al loro fianco per l’organizzazione delle lezioni Monsieur Jomard, il supervisore delle lezioni. Egli è uno dei sapienti dell’ “Institut”, cioè il consesso dei sapienti, e uno dei maggiori fra di loro. Per un senso di giustizia insito nella sua natura, si può costantemente notare in lui il desiderio di occuparsi del bene dell’Egitto in direzione di diffondervi le conoscenze e le scienze; anzi di diffonderle in tutti i paesi dell’Africa, come si comprende dal suo modo di essere e dalle sue parole all’inizio del suo *Almanacco*, composto nell’anno 1244 dell’*Hiġra* [1828]. La fama delle conoscenze di Monsieur Jomard e la sua abilità organizzativa infondono nell’animo dell’uomo immediatamente la preferenza della penna alla spada, perché egli governa mille volte meglio con la penna quello che altri non governano con la spada; non c’è da meravigliarsi: è con le penne che si governano le terre. E il suo impegno per le scienze è sollecito, e sortisce molte pubblicazioni e lavori. Generalmente questa è l’indole di tutti i sapienti europei; e davvero sembra che lo scrittore sia simile a un congegno meccanico che se resta inattivo si rompe; e è simile a una chiave di ferro che se è abbandonata si arrugginisce. Sua Signoria Monsieur Jomard lavora alle scienze di notte e di giorno. Avremo modo di menzionare Monsieur Jomard numerose volte, e vi ricorderemo una parte dei suoi scritti che è pervenuta nelle nostre mani. Se è nel volere di Dio l’Altissimo. Qui finisce l’introduzione”. L’ammirazione di Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī per Jomard fu grande: nella conclusione del *Taḥlīṣ* egli traduce l’indice dell’*Almanacco* del Jomard (cfr. *Taḥlīṣ*, pp. 219-221).

Probabilmente Ṭaḥṭāwī, immerso per cinque anni nella cultura francese, prese nuova coscienza del suo essere arabo e musulmano. La sua identità emerse più chiara davanti all'alterità del mondo francese. L'impatto con "l'altro" lo costrinse a mettere a fuoco quei nuclei fondanti attorno ai quali si costruiva tutta la sua identità culturale araba musulmana.

Il *Tahlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*, proponendosi di descrivere a persone appartenenti a un determinato contesto culturale (arabo, egiziano, musulmano del XIX secolo) un'altra cultura con l'intento di assimilarne gli aspetti positivi, è un oggetto d'indagine privilegiato per verificare le reali dinamiche conoscitive di Ṭaḥṭāwī e comprendere come sia avvenuta in Ṭaḥṭāwī la traslazione di categorie moderne europee nella sua cultura d'origine. Con questa finalità cercheremo pertanto di mettere a fuoco questa opera – collocandola nel suo contesto storico, esaminando attentamente la sua struttura, la logica del suo discorso, le parole usate.

Cap. III: Alla ricerca del nesso fra identità araba e cultura francese:  
importanza dell' *Introduzione (Al-Muqaddima)* del *Tahlīs*

Quali sono le dinamiche mediante le quali Ṭaḥṭāwī conobbe la cultura francese fino a traslarla successivamente nella cultura arabo musulmana?

Abbiamo ipotizzato l'approfondirsi in Ṭaḥṭāwī della coscienza della propria identità grazie al rapporto con la cultura francese: l'impatto con una cultura diversa, "altra", lo costrinse a mettere a fuoco quei nuclei concettuali costitutivi della sua identità culturale arabo musulmana egiziana. Allo stesso tempo la scoperta più profonda della propria identità gli permise un'originale comprensione dei punti sorgivi della cultura francese.

Per individuare i nuclei concettuali che Ṭaḥṭāwī scoprì come fondanti la propria identità, e che furono probabilmente la base della sua mediazione della cultura francese, partiremo da un esame del testo *Tahlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*. Non saranno ignorati inoltre quegli studi sull'opera di Ṭaḥṭāwī che apportano un contributo alla nostra questione.

1. L'indice del *Tahlīs*

L'indice del *Tahlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, redatto dallo stesso Ṭaḥṭāwī, ci informa sulla struttura e sui contenuti del libro. Riportiamo pertanto in traduzione questo indice.

[Inizio traduzione]

Indice del *Tahlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*

- *Premessa*
- *Introduzione*
- Capitolo I: 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.



- Capitolo II: Relativamente alle scienze e arti che è nostro dovere ricercare (*al-maṭlūba*<sup>190</sup>), alle professioni e industrie che è nostro dovere desiderare.
- Capitolo III: La posizione dei paesi europei; la stessa in relazione agli altri paesi; qualità del popolo francese a confronto con quella degli altri popoli europei; l'evidente saggezza della scelta di inviarci in Francia e non in un altro regno europeo.
- Capitolo IV: Menzione dei responsabili di questa missione.
- *Parte centrale*: Il viaggio da Il Cairo a Parigi e cosa vedemmo da annotarsi lungo la strada. Ovvero sulla permanenza in questa città che eccelle per le scienze positive, le arti, la giustizia ammirevole e il raro senso di equità; queste cose è giusto siano fra gli obiettivi primi dei Paesi dell'Islām, Paesi della *ṣarī'a* del Profeta.  
Questa parte centrale si compone di diverse parti, suddivise in diversi capitoli.
- Parte I:
  1. Dalla partenza da Il Cairo all'arrivo al porto di Alessandria.
  2. Una notizia relativa alla città di Alessandria, ricavata dalla lettura di libri arabi e francesi, con una nostra valutazione su ciò che ci appare fondato.
  3. Il porto di Alessandria e la navigazione.
  4. Ciò che vedemmo quanto a monti, paesi ed isole.
- Parte II:
  1. La nostra permanenza nella città di Marsiglia.
  2. La partenza da Marsiglia, l'arrivo a Parigi e il percorso fra le due città.
- Parte III:
  1. Descrizione geografica di Parigi, dal punto di vista della posizione, della natura del suolo, delle caratteristiche climatiche e della regione circostante.
  2. Discorso sulla gente di Parigi.
  3. L'ordinamento dello Stato francese.
  4. Le abitazioni della gente di Parigi e ciò che ne segue.
  5. L'alimentazione della gente di Parigi e i loro costumi nel mangiare e nel bere.
  6. I vestiti dei francesi.
  7. Gli svaghi nella città di Parigi.
  8. La politica sanitaria nella città di Parigi.
  9. L'attenzione della città di Parigi per le scienze mediche.
  10. La beneficenza a Parigi.
  11. Il profitto nella città di Parigi e abilità dei parigini negli affari.
  12. La religione della gente di Parigi.
  13. Il progresso della gente di Parigi nelle scienze, nelle arti e nelle industrie; l'ordinamento delle scienze, arti e industrie e loro implicazioni.
- Parte IV: Il nostro impegno e il nostro lavoro con le arti che dobbiamo ricercare (*al-funūn al-maṭlūba*) per conseguire lo scopo del *Wālī* [Muḥammad 'Alī]; l'organizzazione del nostro tempo di lavoro (lettura, scrittura ed altro); le alte spese sostenute dal *Wālī*, i carteggi fra me e alcuni specialisti francesi in relazione al mio apprendimento; i libri da me letti nella città di Parigi.

---

<sup>190</sup> L'espressione richiama il famoso *ḥadīth* "*uṭlub al-'ilm wa-law bi-l-Šīm*" ("cerca la scienza anche se fosse in Cina") che Ṭahṭāwī cita, poche pagine dopo, nel primo Capitolo dell'*Introduzione* (cfr. *Taḥlīṣ*, p. 9).

1. Ciò che conseguimmo innanzitutto mediante l'esercizio sistematico della lettura, della scrittura e di altro.
2. Il nostro regolamento sull'uscire e l'entrare [dalla residenza].
3. Il desiderio del *Wāḥ* che noi lavorassimo con impegno.
4. Alcuni carteggi fra me e alcuni dei maggiori sapienti francesi (altri da Monsieur Jomard).
5. I libri letti nella città di Parigi; come si svolsero gli esami; ciò che mi scrisse Monsieur Jomard; ciò che egli scrisse nel giornale scientifico a conclusione dell'esame finale.
6. Gli esami che feci nella città di Parigi, specialmente l'esame finale che fu seguito dal mio ritorno a Il Cairo.
  - Parte V: La rivolta in Francia e la deposizione del re accadute prima del nostro ritorno in Egitto. Menzioniamo questi fatti perché veramente costituiscono per i francesi uno dei loro tempi migliori e degni di essere ricordati. Per loro è uno di quei momenti da cui si inizia a scrivere la storia.
    1. Introduzione per comprendere la causa della insubordinazione dei francesi al loro re.
    2. I cambiamenti che seguirono e che furono resi possibili dalla rivolta.
    3. Come operò il re durante questo tempo, e come poi si mostrò disponibile ad accordarsi, quando era ormai troppo tardi; la rinuncia al trono in favore di suo figlio.
    4. A cosa condusse la decisione della Assemblea consultiva; l'assunzione del ruolo di Re di Francia da parte del Duca d'Orléans come conseguenza della sommossa.
    5. Ciò che avvenne ai ministri che firmarono i decreti che furono causa della fine del regno del primo Re, i quali non previdero le conseguenze della loro azione, cercando ciò che non trovarono, come disse il poeta: "Le anime, secondo la diversità delle loro qualità naturali (*tibā'*), desiderarono dal mondo ciò che non trovarono".
    6. Commenti ironici dei francesi su Carlo X dopo la sommossa, e come esse non avevano fine.
    7. La reazione degli stati europei, dopo aver appreso la notizia della deposizione del primo Re e della investitura del secondo Re, e loro assenso.
      - Parte VI: Osservazioni sulle scienze e le arti citate nel Capitolo secondo dell'Introduzione.
        1. La divisione delle scienze e delle arti secondo il sistema europeo.
        2. La classificazione delle lingue in quanto tali e l'uso della lingua francese.
        3. L'arte della scrittura.
        4. L'arte della retorica, che abbraccia l'eloquenza, le allegorie e il sublime.
        5. La logica.
        6. Le dieci categorie attribuite ad Aristotele.
        7. La scienza del computo, chiamata in lingua europea<sup>191</sup> "*al-arītmāṭīqā*" (arithmetic).

  - *Conclusioni*: Il nostro ritorno da Parigi in Egitto ed ulteriori questioni.

---

<sup>191</sup> Abbiamo tradotto in questo caso l'aggettivo *afraṅḡiyya* con "europea". Ṭaḥṭāwī scrive *al-arītmāṭīqā* che appare più vicino al latino *arithmetic* e all'italiano *aritmetica* che non al francese *arithmétique*.

[Fine traduzione]

La lettura dell'indice ci offre una visione d'insieme degli argomenti e della struttura del libro. All'interno del libro sicuramente vi sono delle parti che meglio esprimono i punti sorgivi fondanti dell'intera opera. Si tratta di punti sorgivi utili per la comprensione del testo nella sua globalità, ovvero, dato l'argomento del libro, per la comprensione dell'esperienza della società e della cultura francese avuta da Ṭaḥṭāwī. Per non stabilire queste parti pregiudizialmente, e quindi fissarci su punti sorgivi falsi, abbiamo letto attentamente l'intero testo del *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*. Inoltre abbiamo considerato che le parti del libro nelle quali Ṭaḥṭāwī dovrebbe avere espresso maggiormente una coscienza matura del significato della sua opera, esplicitando dei punti sorgivi, sono probabilmente quelle scritte, o riscritte, da ultimo. Cercheremo di ricostruire pertanto la storia della struttura del libro per individuarne in base a un criterio diacronico le diverse parti.

## 2. La Premessa del Taḥlīs: fonte di informazioni

Notizie sulla strutturazione del libro si trovano nella *Premessa* al *Taḥlīs*, che presentiamo in traduzione parziale. In essa Ṭaḥṭāwī ci informa sulla nascita e gli scopi del suo libro, sulle parti in cui è stato articolato e sullo stile con il quale è stato scritto, lasciandoci intravedere inoltre il contesto politico e culturale in cui esso si inserisce.

[Inizio traduzione]

“[...] L'umile servo, che ha bisogno del soccorso del suo Signore e Benefattore [Muḥammad ‘Alī], che va dove Egli lo orienta e guida, che è sostenuto dalla Sua benefica generosità, Rifā‘a figlio del defunto al-Sayyid Badawī Rāfi‘, per luogo d'origine al-Ṭaḥṭāwī, per discendenza al-Ḥusayniyy al-Qāsimiyy, per rito al-Šāfi‘iyy, dice (*yaqūlu*): Allāh – a Lui l'Altissimo la Gloria – mi fece grazia di poter chiedere la scienza (*bi-talab al-‘ilm*) nell'Università di Al-Azhar, luogo della luce, paradiso della scienza dai godibili frutti, giardino dell'intelletto dai freschi fiori (*azhār*), come disse il nostro sapiente maestro al-‘Aṭṭār “Se aspiri alle

virtù, ti è necessaria una moschea, illuminata dai soli di più scienze (*al-‘ulūm*), nella quale i giardini della scienza (*al-‘ilm*) si riempiono di freschi fiori (*zahr*), ed è per questo detta *al-Azhar*<sup>192</sup>”.

Un altro sapiente ben disse in un distico che allude ai sapienti (*‘ulamā’*) dei due luoghi santi: “Chi va a vivere lontano da Al-Azhar, piange poi la lontananza dalla casa della scienza (*‘ilm*) e dei sapienti (*‘ulamā’*), dove erano mari vasti; mari di versi<sup>193</sup> senza acqua invece ha qualsiasi altra residenza”.

Acquisii in questo luogo ciò che Al-Fattāh<sup>194</sup> si compiacque di largirmi quanto a ciò che fa uscire l’uomo dalle tenebre e lo fa eccellere sopra il livello della gente comune. Venivo da una famiglia ingiustamente colpita dalle avversità del tempo, dopo che questo in passato le aveva accordato benessere: gli anni più recenti furono assai faticosi per questa famiglia, che un tempo innalzava il vessillo dell’ospitale riposo nel suo luogo meta di pie visite<sup>195</sup>.

Nei tempi antichi e nei moderni si è sempre affermato come punto centrale – e su questo vi è il consenso (*iğmā’*) dopo la rivelazione del Libro e i *ḥadīṭ*<sup>196</sup> – che la scienza (*al-‘ilm*) è quanto ci sia di meglio e di più importante, e che i suoi frutti in questa vita come nell’Ultimo Giorno tornano a vantaggio di chi la possiede. Il suo beneficio è testimoniato in ogni tempo e in ogni luogo.

[Considerando questi fatti (la mia storia, i miei studi, il valore della scienza)] mi fu facile entrare a servizio del Possessore della Felicità [Muḥammad ‘Alī], inizialmente come predicatore nell’esercito, poi nel grado di inviato a Parigi

---

<sup>192</sup> *Al-Azhar* (“la più lucente”: il sole e la luna sono detti *al-azharāni*) viene dalla radice *zhr*, da cui si formano il singolare *zahra*, il collettivo *zahr*, *zahar*, il plurale *zuhūr*, *azhur*, *azhār*, *azāhir*, *azāhīr* (“fiore, fiori”). Il verbo *azhara* significa sia “risplendere” sia “fiorire”, “sbocciare”.

<sup>193</sup> “Mari di versi” è traduzione di *buḥūr ‘arūḍ*: la parola *baḥr*, pl. *buḥūr* (“mare”, “mari”) nella prosodia (*‘arūḍ*) araba indica il “metro” di un verso. Inoltre anticamente con *al-‘Arūḍ* si indicavano i due luoghi santi: Mekka e Medina. Cfr. *Tahlīs* (1993), p. 60, n. 1; LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 316, n. 9.

<sup>194</sup> *Al-Fattāh*, epiteto di Allāh: “Colui che apre [le porte della Grazia]”.

<sup>195</sup> Ṭaḥṭāwī allude alle vicende della sua famiglia e ai luoghi dedicati alla memoria di suoi antenati (si veda il Cap. II).

<sup>196</sup> Sono enumerati tre dei quattro fondamenti del diritto musulmano (*uṣūl al-fiqh*): *al-Qur’ān*, i *ḥadīṭ* (che costituiscono la *Sunna*), *al-iğmā’* (il consenso della comunità musulmana). Il quarto fondamento è il *qiyās* (ragionamento per analogia). Svilupperemo questo importante argomento nei prossimi capitoli della tesi.

insieme agli *afāndiyya*<sup>197</sup> inviati a studiare le scienze e le arti (*li-ta‘allum al-‘ulūm wa-l-funūn*) presenti in questa splendida città.

Quando il mio nome venne scritto nella lista dei partenti e mi fui convinto di tale impresa, alcuni parenti e persone che mi volevano bene (specialmente il nostro *šayḥ* al-‘Aṭṭār, vero appassionato dell’ascolto di cose non sapute e del conoscere opere mai vedute<sup>198</sup>) mi raccomandarono di osservare attentamente le cose che mi sarebbero accadute in questo viaggio – sia le cose che avrei visto, sia i fatti nuovi e straordinari che mi sarebbero capitati – e di annotarli (*an uqayyidahu*), affinché ciò fosse utile a scoprire il velo dal volto di questa terra<sup>199</sup>, che si dice essere delle terre la sposa novella<sup>200</sup>, nonché rimanesse un’indicazione per orientare coloro che in seguito vi si sarebbero recati. A mia memoria infatti, dai tempi dei tempi, non è apparso mai nulla in lingua araba sulla storia di Parigi, capitale del Regno di Francia, sulla condizione della città e dei suoi abitanti.

Pertanto sia lode ad Allāh che fece tutto questo durante il tempo del *Walī al-Na‘ma* [Muḥammad ‘Alī], servendosi dell’attenzione di costui per le scienze e le arti (*al-‘ulūm wa-l-funūn*).

Così non mancai di redigere dei brevi appunti sul mio viaggio, preservandoli dal difetto dello scrivere con superficialità e prevenzione, liberandoli dagli errori che nascono dalla pigrizia e da un atteggiamento di rivalità<sup>201</sup>. Diedi loro una forma

---

<sup>197</sup> Cfr. nota 29 al capitolo precedente.

<sup>198</sup> Il passo qui tradotto, con l’assonanza in *-ute* vuole riprodurre il ben più ricco e complesso artificio stilistico originale: “*lā siyyamā šayḥunā al-‘Aṭṭār, fā-innahu mula‘ bi-samā‘ ‘aḡā‘ib al-aḥbār wa-l-īṭlā‘ ‘alā ḡarā‘ib al-āṭār*”. Si noti la corrispondenza speculare dal punto di vista fonetico della prima parte retta dalla particella “*bi’*” (*samā‘ ‘aḡā‘ib al-aḥbār*) e la seconda (*īṭlā‘ ‘alā ḡarā‘ib al-āṭār*). La forma stilistica intende esprimere venerazione per il maestro di belle lettere al-‘Aṭṭār. Esso risponde anche al gusto espressivo ed estetico proprio della cultura di Ṭaḥṭāwī.

<sup>199</sup> Anche qui, usando questa metafora del velo, Ṭaḥṭāwī fa uso dell’artificio dell’assonanza: “*fī kašf al-qinā‘ ‘an muḥayyā hādihī al-biqā‘*”. Avremmo potuto rendere con “a scoprire il velame dal volto di questo reame”.

<sup>200</sup> In Egitto si usava questa metafora per indicare le città di particolare bellezza e importanza: Alessandria è detta “sposa novella (*‘arūsa*) del Mediterraneo”, Asyūt “sposa novella dell’Alto Egitto” (cfr. NEWMAN, p. 99, n. 2). Da nostre conoscenze anche Al-Minyā è detta “sposa dell’Alto Egitto”.

<sup>201</sup> Ṭaḥṭāwī fa ancora uso dell’artificio dell’assonanza e della simmetria fra parti del periodo (*nazahtuhā ‘an ḥalal al-tasāhul wa-l-taḥāmul, wa-bara‘tuhā ‘an zalal al-takāsul wa-l-tafāḍul*). Privilegiamo nella resa traduttiva il contenuto, pur cercando di non perdere del tutto l’artificio stilistico.

più adatta aggiungendovi alcune utili digressioni e chiare spiegazioni<sup>202</sup>. Affidai a questi appunti il compito di esortare i paesi dell’Islām allo studio delle scienze (*al-‘ulūm*), arti e industrie dei paesi stranieri. Queste infatti in Europa sono sviluppate in grado eccellente, e la verità va detta e seguita. E per Allāh! veramente durante la mia permanenza in quei paesi era doloroso constatare come lì si godesse di esse, mentre i paesi dell’Islām ne sono prive.

Tu troverai ciò che dico insolito e ti sarà difficile crederlo. Penserai che vaneggio o che esagero<sup>203</sup>. 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<sup>204</sup>.

*“Se il tuo discernimento era obnubilato, e poi vedesti uno discernere, non aver da ridire! / Se non vedesti il Crescente, cedi a chi lo vide con i propri occhi?”*

Prendo come testimonio Allāh – a Lui l’Altissimo la Gloria – che non mi allontanerò in tutto ciò che dico dalla via della verità, e che divulgherò ciò che giudico apprezzabile<sup>205</sup> a proposito di alcuni costumi ed usi di questi paesi, come la situazione lo richiederà. Naturalmente reputo apprezzabile (*ustahsin*) solo ciò che non diverge dai testi della *šarī‘a* di Muḥammad – al suo Latore vadano la più alta preghiera e l’omaggio più nobile.

---

<sup>202</sup> Nuovamente segnaliamo con l’assonanza in *-oni* e la coppia di aggettivi e nomi coordinata dalla congiunzione *e* (“utili digressioni e chiare spiegazioni”) un artificio (la consonanza e la simmetria) del testo originale: “*istaṭrādāt nāfi‘a wa-istazhārāt sāti‘a*”.

<sup>203</sup> In questo caso abbiamo semplificato l’originale espressione araba composta di due parti legate dal connettivo *aw*, rette entrambe dalla particella (*ḥarf ḡarr*) *min*, e composte a loro volta di una coppia di nomi sinonimi appoggiati a un nome che svolge la funzione di *iḍāfa*: “*min bāb al-ḥaḍr wa-l-ḥurāfāt aw min ḥayyz al-ifrāṭ wa-l-mubālaḡāt*”. Con le due frasi relative italiane legate dal connettivo (“che vaneggio o che esagero”) abbiamo voluto, mantenendo il ritmo scandito dal connettivo e particelle, conservare la simmetria del testo originale.

<sup>204</sup> Con questa metafora Ṭaḥṭāwī introduce due termini (*al-šāhid* e *al-gā’ib*) la cui relazione è fondamentale nella cultura arabo-musulmana e nell’esperienza del nostro autore. Affronteremo l’argomento nel Cap. VI della tesi.

<sup>205</sup> “ciò che giudico apprezzabile a proposito di alcuni ...” è traduzione di una costruzione ben più articolata (“*mā samaḥa bihi ḥāṭarī min al-ḥukm ‘alā istiḥsān ba‘d umūr ...*”). “Giudico apprezzabile” traduce l’espressione “*min al-ḥukm ‘alā istiḥsān*”. *Istiḥsān* è maṣdar del *fi‘l mazīd* “*istaḥsanā*” (“trovare buono, ben fatto; approvare, lodare; ammirare”) ed è anche un termine del *fiqh* (giurisprudenza musulmana), indicante il far prevalere sulla norma dettata dall’analogia una norma dettata da considerazioni di bontà e di equità. GARDET-ANAWATI (p. 44, n. 4) traducono *istiḥsān* con “*appréciation personnelle*” e la citano in particolare parlando dei metodi della scuola di Abū Ḥanīfa.

Queste mie annotazioni non si limitano al ricordo del viaggio e dei suoi avvenimenti, ma si estendono anche ai suoi frutti e scopi. In esse vi diamo una esposizione sintetica delle scienze e delle opere da ricercare (*al-‘ulūm wa-l-ṣanā’i‘ al-maṭlūba*<sup>206</sup>), secondo il modo di elencarle, concepirle e fondarle da parte degli europei<sup>207</sup>. Pertanto generalmente solo a questi ultimi sono da attribuire le questioni opinabili o che danno luogo a divergenze, in quanto il mio intento è solo quello di esporle.

Ho chiamato queste mie annotazioni *Taḥlīṣ al-ibrīz fī taḥlīṣ Bārīz* o *Al-Dīwān al-nafīs bi-īwān Bārīs*.

Le ho ordinate in una *Introduzione (muqaddima)*, suddivisa in alcuni capitoli, una *Parte centrale (maqṣid)*, divisa in parti, capitoli o libri contenenti capitoli, una *Conclusione (ḥātima)*. L’indice si trova all’inizio del libro.

Ho cercato di scrivere questo libro tendendo nello stile alla brevità e alla semplicità espressiva, affinché a tutti sia possibile giungere al suo fresco bacino e arrivare al suo giardino<sup>208</sup>. Il suo formato è ridotto, il suo volume lieve; ma quanto al suo contenuto è pieno di innumerevoli insegnamenti preziosi e cose non ancora investigate fra le perle vergini.

*“Non reputarlo piccolo pel formato che tiene*

*Per la vostra vita! In esso è molto bene”*

Prego Allāh – a Lui l’Altissimo la Gloria – che questo libro sia ben accetto al Possessore della Felicità, *Walī al-Na‘ma* [Muḥammad ‘Alī]<sup>209</sup>, e che svegli per suo tramite i popoli dell’Islām, arabi e non arabi, dal sonno dell’indolenza. Egli è Colui che ascolta e che risponde; chi a Lui si rivolge non resta deluso<sup>210</sup>.

[Fine traduzione]

---

<sup>206</sup> Cfr. nota 1.

<sup>207</sup> L’originale *al-afranġ* sarebbe più correttamente tradotto da “gli europei occidentali”.

<sup>208</sup> Ṭaḥṭāwī fa ancora uso dell’artificio dell’assonanza e della simmetria: “*al-wurūd ‘alā ḥiyāḍihi wa-l-wufūd ‘alā riyāḍihi*”.

<sup>209</sup> Il testo edito nel 1958, e ripubblicato nel 1993, da Anwar Lūqā, Maḥdī ‘Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī, sostituisce “Possessore della Felicità, *Walī al-Na‘ma* [Muḥammad ‘Alī]” con “aristocratici e popolo” (“*al-ḥāṣṣ wa-l-‘āmm*”). La variante è un chiaro intervento sul testo con finalità ideologiche. Cfr. *Taḥlīṣ* (1993), p. 63.

<sup>210</sup> *Taḥlīṣ*, pp. 3-5.

3. Dall'occasione che ha generato il libro al suo formarsi

La *Premessa* al *Taḥlīṣ* è ricca di informazioni, quali la centralità della scienza (*al-‘ilm*) nella cultura arabo-musulmana, gli ambienti di appartenenza di Ṭaḥṭāwī, gli intenti culturali e politici del libro, dichiarazioni stilistiche, ecc.<sup>211</sup> Per ora ci soffermiamo soltanto sulle notizie che essa ci offre circa il nascere e il formarsi del *Taḥlīṣ*, al fine di comprendere la dinamica della maturazione del libro.

Rifā‘a afferma che il suo libro nacque dall'invito di parenti e estimatori (sopra tutti al-‘Aṭṭār) a prendere nota di ciò che avrebbe conosciuto durante il suo viaggio in Francia e il suo soggiorno parigino.

Il libro, pertanto, nacque come raccolta di annotazioni che andò accrescendosi e strutturandosi durante gli anni trascorsi in Francia<sup>212</sup>. Lo strutturarsi delle annotazioni in libro, di cui Ṭaḥṭāwī ci parla nella *Premessa*, avvenne anche grazie a modelli suggeriti al giovane egiziano dai sapienti francesi che guidavano il suo studio, come il Jomard<sup>213</sup>. Per esempio l'*Aperçu historique sur le moeurs et coutumes des nations*, un piccolo volume di Georges Bernard Depping<sup>214</sup>, ricevuto dal Jomard e tradotto da Ṭaḥṭāwī, fu usato come modello per una parte del *Taḥlīṣ*<sup>215</sup>.

Ṭaḥṭāwī non ci informa sui tempi nei quali il libro assunse forma compiuta e definitiva, ma abbiamo elementi sufficienti per credere che l'elaborazione finale avvenne solo quando egli rientrò in Egitto.

---

<sup>211</sup> Questi temi saranno presi in esame nei successivi capitoli della tesi.

<sup>212</sup> Notizie circa il processo di elaborazione del *Taḥlīṣ* in LŪQĀ<sup>1</sup>, pp. 15-19; NEWMAN, pp. 83-89.

<sup>213</sup> Rifā‘a “prend régulièrment des notes et structure son livre. Tout en se documentant, tout en classant ses chapitres, il avait entre les mains deux relations de voyage – en Turquie et en Algérie – dont il ne nomme pas les auteurs, et un petit volume qu’il avait attentivement lu, relu et achevé de traduire en arabe, sur le conseil de Jomard, un an avant de terminer sa propre rédaction de *Taḥlīṣ al-ibrīz*” (Cfr. LUQA<sup>1</sup>, p. 15).

<sup>214</sup> GEORGES BERNARD DEPPING, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des Nations*, cit. Rifā‘a completò la traduzione di questo libro nel novembre 1829, con il titolo *Qalā'id al-mafāḥir fī ḡarīb 'awā'id al-awā'il wa-l-awāḥir*, dandola alle stampe presso la stamperia caroitica di Būlāq nel 1833 (Cfr. LŪQĀ<sup>2</sup>, p. 62). Non si può asserire, come sostiene Lūqā (vedi nota precedente), che egli lo terminò di tradurre “un an avant de terminer sa propre rédaction de *Taḥlīṣ al-ibrīz*”, poiché, come vedremo, nel febbraio 1831, data dei carteggi con Caussin e Silvestre de Sacy, si parla del *Taḥlīṣ* come di un'opera ancora da terminare o almeno allo stadio di bozza.

<sup>215</sup> Si è notato che i capitoli 4°, 5°, 6° su Parigi del *Taḥlīṣ* sono modellati sui primi tre capitoli dell'*Aperçu* di Depping (cfr. LŪQĀ<sup>1</sup>, pp.15-16; NEWMAN, p. 84).



Dal resoconto dell'esame finale di francese sostenuto a Parigi da Rifā'a il 19 ottobre 1831, davanti alla commissione guidata da Jomard, sappiamo che egli presentò un "sommaire d'un écrit très-étendu, [...] sur son Voyage en France" e che "cette analyse est très développée et écrite avec correction"<sup>216</sup>. Questo scritto *très-étendu* non aveva però ancora assunto la forma definitiva con cui poi fu pubblicato nel 1834.

I rapporti con gli studiosi francesi François Jomard, Antoine Sylvestre de Sacy e l'amico Armand-Pierre Caussin de Perceval furono senza dubbio importanti per arrivare ad un'ultima e definitiva elaborazione del *Tahlīs*.

Proprio dai carteggi con costoro, riportati da Ṭaḥṭāwī nel *Tahlīs*, traiamo gli elementi che ci fanno supporre una rielaborazione definitiva avvenuta in Egitto di una bozza scritta da Ṭaḥṭāwī in Francia e sottoposta al giudizio di questi studiosi.

#### 4. Evidenze di una stesura riordinata e rielaborata

La struttura sequenziale del libro come a noi si presenta non corrisponde all'ordine cronologico nel quale fu scritto. L'elaborazione del libro e la sua stesura non avvennero secondo un ordinamento progressivo e lineare. Infatti all'interno dell'opera (non in appendice) sono presenti giudizi critici su una prima bozza dell'opera stessa.

##### *4.1. Le lettere di Silvestre de Sacy e Caussin de Perceval*

Nel capitolo IV della Parte IV del *Tahlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* si riportano le lettere ricevute dagli orientalisti e amici francesi cui Rifā'a aveva chiesto di leggere una prima bozza del suo libro. Sono carteggi relativi al 1831, anteriori di poco al ritorno in Egitto di Rifā'a. Le prime due lettere riprodotte nel *Tahlīs* - indirizzate a Rifā'a, di cui la seconda contiene un allegato per il Jomard - sono dell'orientalista Silvestre de Sacy. L'orientalista esprime giudizi assai positivi sullo scritto di Rifā'a e si riserva di fargli

---

<sup>216</sup> LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 257. Lūqā riproduce il resoconto dell'esame finale di Rifā'a come fu pubblicato da Jomard sulla «Revue Encyclopédique» del novembre 1831 (XLVIII, pp. 521-523). Rifā'a ha tradotto nel *Tahlīs* questo resoconto (anche se non integralmente) e, per quanto riguarda la frase citata, ha tradotto sinteticamente: "yaštamil 'alā riḥlatihi wa-dīkr safārihi" (*Tahlīs*, p. 164), ovvero "[la seconda parte dell'esame] comprende il diario di annotazioni e di ricordo del viaggio di Rifā'a". Continua Rifā'a a scrivere: "a Rifā'a fu presentato un numero di testi stampati a Būlāq, e da essi tradusse alcuni brani velocemente in lingua francese".

alcune critiche, di cui il giovane egiziano in seguito terrà conto. Nella prima lettera Silvestre de Sacy invita Rifā‘a a comprendere meglio l’uso del verbo francese, che l’egiziano aveva forse descritto non senza lasciar trasparire una sua sensazione di stranezza. Inoltre lo invita a scrivere una grammatica francese per gli arabi, che avrebbe potuto dargli non poca fama in futuro. Nella seconda, per tramite di Jomard, Silvestre de Sacy fa pervenire a Rifā‘a critiche più articolate al suo lavoro:

[Inizio traduzione]

“Giacché Monsieur Rifā‘a ha voluto farmi conoscere il suo libro di viaggio, scritto in arabo, io l’ho letto, eccetto una piccola parte. Ritengo di dover dire che la struttura del libro mi sembra eccellente e che mediante esso i suoi fratelli - la gente del suo Paese - potranno comprendere con esattezza i nostri costumi, i nostri principi religiosi, politici e scientifici, anche se l’opera non è priva di alcuni pregiudizi islamici. Da questo libro il lettore colto può conoscere la scienza dell’astronomia e avere un’indicazione chiara dell’eccellente capacità critica del suo autore e della sua corretta comprensione. Sebbene forse egli giudichi tutti i francesi assumendo come riferimento solo gli abitanti di Parigi o delle grandi città. Ma questo si deve necessariamente imputare al fatto che egli non ha conosciuto se non Parigi e poche altre città. Nel capitolo sulle scienze, egli ha fornito nozioni conosciute perché servissero da introduzione alle nozioni sconosciute, particolarmente nella parte relativa all’aritmetica e alla cosmografia. Il linguaggio di questo libro è solitamente chiaro, privo di artificiosità, come si conviene alle materie che egli tratta. Non è sempre corretto dal punto di vista della grammatica araba. Questo può probabilmente essere dovuto al fatto che l’autore ha steso in fretta una specie di bozza (*annahu ista ‘ġala fī taswīdihī*), che correggerà quando redigerà l’elaborato finale (*annahu sa-yuṣallihuhu ‘inda tabayyudihī*). A proposito della poesia, egli ha citato, a modo di digressione, non pochi versi arabi estranei a mio parere al soggetto di questo libro. Ma forse ciò potrebbe essere gradito ai suoi fratelli, alla gente del suo Paese. Parlando della

preferenza per la forme rotonde rispetto alle altre, egli ha detto cose poco utili che dovrebbe sopprimere. Mi sono soffermato su questi dettagli in modo così esplicito soltanto per mostrare che ho letto questo libro con cura. In conclusione mi sembra evidente che Monsieur Rifā‘a ha ben impiegato il suo tempo durante il soggiorno in Francia. Ha acquisito eccellenti conoscenze e le ha assimilate in modo così perfetto da poter essere utile al suo Paese. Glielo riconosco volentieri. Provo per lui stima considerevole e grande amicizia.

Firmato, barone Silvestre de Sacy, Parigi febbraio 1831”.<sup>217</sup>

[Fine traduzione]

Silvestre de Sacy osserva che il libro si trova probabilmente ancora nello stadio di bozza, giacché contiene errori di grammatica, sintomo di una stesura di getto o comunque non ancora attentamente riveduta, che l’autore dovrà correggere al momento di redigere l’elaborato finale.

Il tenore delle articolate osservazioni di Silvestre de Sacy ci rivela tuttavia quanto questa prima bozza fosse già in uno stato approssimativamente compiuto, tale da definirsi “libro”.

Rifā‘a riporta nel *Tahlīs* queste lettere, oltre che per mostrare gli apprezzamenti dell’importante studioso francese, per rispondere alle critiche di Silvestre de Sacy, sintetizzate da Rifā‘a stesso sempre in questo Capitolo posto all’interno e non in conclusione del libro:

“Secondo monsieur De Sacy il mio libro ha tre difetti: in primo luogo, il libro include certe osservazioni che lui ritiene essere preconcetti islamici; in secondo luogo, in esso avrei attribuito generalmente a tutta la Francia ciò che riguarda solo Parigi e altre città maggiori; infine, alcune cose che ho

---

<sup>217</sup> *Tahlīs*, pp. 153-154.

scritte sono prive di interesse, come per esempio la mia preferenza per le forme rotonde<sup>218</sup> sulle altre”<sup>219</sup>.

Rifā‘a a sua difesa riferisce il parere dell’amico francese Armand Pierre Caussin de Perceval, insegnante di arabo parlato presso la Scuola di Lingue Orientali, nonché figlio di un famoso orientalista<sup>220</sup>:

“Per ciò che riguarda Monsieur Caussin, egli non ha tenuto in considerazione quelli che Monsieur De Sacy ritiene essere preconceppi. Quando gli parlai di questo, egli mi rispose che non ha trovato niente di male in ciò, in quanto mi sono espresso secondo le mie convinzioni e se avessi seguito quello che i francesi credono o accettato le loro opinioni solamente per timidezza o altro sentimento, sarebbe stato un atteggiamento ipocrita”<sup>221</sup>.

Rifā‘a riporta, di seguito alle lettere di Silvestre de Sacy, anche quella di Caussin del 21 febbraio 1831, il quale non diversamente dal primo orientalista, esprime in un allegato alla lettera un giudizio molto positivo sul libro. Da quanto scrive Caussin, rileviamo comunque che l’elaborato del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* è ancora lontano dalla sua redazione finale:

“Al tempo in cui avevo una copia di questo libro fra le mie mani, la parte sulle scienze e le arti non era ancora stata terminata, e non vidi se non dei passi sulla matematica, la cosmografia, i principi dell’ingegneria e della

---

<sup>218</sup> Potrebbe trattarsi di un ragionamento filosofico da ricondurre a dottrine ṣufi e ad influenze neoplatoniche. Ricordiamo che anche nella tradizione mistica medievale europea il cerchio era considerato figura dell’eternità e del divino (cfr. per esempio DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXIII, 133-145).

<sup>219</sup> *Tahlīs*, p. 156.

<sup>220</sup> Armand Pierre Caussin de Perceval (1795-1871). Figlio di un professore di arabo classico al Collège de France, dopo essere stato in Siria in qualità di interprete, dal dicembre 1821 ebbe la cattedra di arabo volgare a l’École des Langues orientales vivantes (cfr. LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 328, n. 190).

<sup>221</sup> *Tahlīs*, p. 156.

geografia naturale. Questi estratti, sebbene brevi, erano soddisfacenti. Spero che l'autore continuerà a scrivere le parti rimanenti nello stesso modo. Questo libro, quando queste parti vi saranno inserite, costituirà un libro di scienza che fungerà da chiave di accesso alle altre scienze per la gente di lingua araba. Una volta completato in questo modo, il libro sarà una dimostrazione della grande intelligenza del suo autore e dell'ampiezza delle sue conoscenze<sup>222</sup>.

Di questa bozza risalente al periodo francese, sottoposta alla lettura di Silvestre de Sacy e di Caussin, non vi è più notizia. Infatti chi ha consultato le carte manoscritte del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, come Lūqā, non ha trovato nessuna traccia di passi riguardanti la questione della preferenza delle forme rotonde, che Silvestre de Sacy criticò e che Rifā'a effettivamente poi espunse<sup>223</sup>.

La presenza di giudizi critici sul libro all'interno del libro stesso è indizio di una significativa ristesura dell'elaborato avvenuta quando Rifā'a si trovò nuovamente in Egitto, ovvero fra la fine del 1831 e la data di pubblicazione del libro.

#### 4.2. Una probabile ultima revisione del libro da parte di Al-'Aṭṭār

Altra ipotesi che ci induce a credere che il libro acquisì forma compiuta solo dopo il rientro in Egitto è che Rifā'a sicuramente sottopose la sua bozza alla lettura non solo dei sapienti parigini, ma anche a quella di Al-'Aṭṭār, suo maestro azharita e in quegli anni Ṣayḥ al-Azhar<sup>224</sup>. È indubbio che, come ogni buon maestro, al-'Aṭṭār abbia dato consigli e suggerito interventi circa la forma e forse alcuni contenuti dell'opera. In particolare si può supporre che, visto il contesto azharita cui l'opera in qualche modo si rivolgeva, Al-

---

<sup>222</sup> *Tahlīs*, p. 156.

<sup>223</sup> LUQA<sup>1</sup>, p. 328, n. 189: "La préférence de la forme ronde aux autres: dans les parties conservées du manuscrit, nous n'avons rien trouvé sur ce thème, que l'auteur dut éliminer, conformément à la censure de S. de Sacy".

<sup>224</sup> Imara scrive che il libro fu fatto leggere a Al-'Aṭṭār, e che questi, dopo averlo elogiato, lo presentò a Muḥammad 'Alī affinché venisse pubblicato ('IMĀRA<sup>1</sup>, p. 64).

‘Aṭṭār abbia discusso con Rifā‘a quelle parti dell’opera che avrebbero potuto essere oggetto di critica da parte di un sapiente musulmano, aiutandolo ad approfondire le sue argomentazioni. Questa ipotesi ci sembra corroborata dalla lettera prefatoria che Al-‘Aṭṭār scriverà per presentare l’opera del suo allievo, presentata all’inizio della prima edizione del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*, e che può considerarsi un *imprimatur* dato al libro da colui che in quel momento era la massima autorità di Al-Azhar.

## 5. Parti del Libro e ruolo fondamentale dell’Introduzione

Nella Premessa Rifā‘a ci informa che il *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* si compone di un’*Introduzione (muqaddima)*, di una *Parte centrale (maqṣid)*, di una *Conclusione (ḥātima)*.

Abbiamo deciso di analizzare inizialmente l’*Introduzione* e in particolare il suo primo Capitolo, di cui presentiamo la traduzione, principalmente per due motivi. Il primo è che l’*Introduzione* è una parte senza dubbio elaborata in una fase avanzata, quando Rifā‘a aveva ormai raggiunto una conoscenza matura della cultura francese nonché una certa consapevolezza della mediazione culturale che stava compiendo: abbiamo visto infatti che l’elaborazione del libro avvenne in più fasi e che la sua stesura non fu progressiva. Probabilmente le parti del libro scritte anteriormente (o almeno i materiali raccolti anteriormente), in senso cronologico, sono quelle di carattere diaristico, da ricondurre alle annotazioni circa il viaggio, le città, le cose nuove viste, secondo il desiderio manifestato fin dall’inizio da parenti ed estimatori. Seguono poi probabilmente le parti in cui egli descrive gli studi fatti e i libri letti – sappiamo che egli redigeva relazioni mensili su tali argomenti che dovevano essere controfirmate dagli insegnanti e mandate in Egitto ai promotori della missione<sup>225</sup>. Seguono poi probabilmente le parti sulle scienze, che Caussin documentava non ancora terminate all’inizio del 1831, e quelle relative alla Rivoluzione del Luglio 1830. Infine le altre, fra le quali quelle relative al

---

<sup>225</sup> Vedi *Tahlīṣ*, parte IV, cap. III, pp. 151-152. Il lavoro degli studenti della missione era soggetto a severe verifiche: da essi si pretendeva il massimo impegno e i loro lavori (letture e lezioni) e progressi dovevano essere dettagliatamente descritti in relazioni mensili.

suo rientro in Egitto e, probabilmente ultima, l'*Introduzione*. È consuetudine che l'introduzione a un libro venga scritta quando il libro ha assunto ormai forma compiuta, ovvero quando l'autore ha maturato una piena coscienza della sua opera. Senza dubbio l'*Introduzione* esprime quei nuclei concettuali necessari alla corretta comprensione dell'opera che Rifā'a ebbe modo di maturare profondamente a contatto del mondo e della cultura francese, e che meglio poté scrivere a conclusione della sua esperienza europea.

Il secondo motivo della nostra scelta di prendere in esame inizialmente l'*Introduzione* risiede nell'importanza che la tradizione letteraria araba assegna alla *muqaddima* (introduzione). Tale è la sua importanza che essa si è sviluppata talvolta come "genere letterario" autonomo dal resto dell'opera. Alla voce *muqaddima* in *The Encyclopaedia of Islam* si cita Rifā'a come prosecutore di questa tradizione nel XIX sec.:

"As a literary genre, the *muqaddima* was developed in particular by al-Ġāhiz (d. 255/868) and Ibn Qutayba (d. 276/889). From the latter onwards, the independent development of the preface, which becomes separated from the work, is clearly discernible in both content and form. After the 4th/10th century, the obligatory outer form remains unchanged, and is found above all in the *adab* ([literature](#)), but also in the 19th century in the work of al-Ṭaḥṭāwī, and in the 20th century in Rāšid al-Bārāwī's translation of Karl Marx's *Das Kapital*. The *muqaddima* has an importance of its own, because the author there turns directly to the reader and thus steps out of the context of his work. Because of its conformity to the established tradition in form and language, the author is able to solve, right into our own time, the problem of finding an appropriate beginning for his work"<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> P. FREIMARK, *Muqaddima*, in *E.I.* L'autore di questa voce cita Ṭaḥṭāwī rinviando allo studio di KARL STOWASSER, *Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī. Ein Muslim entdeckt Europa*, cit., che egli inserisce fra i riferimenti bibliografici.

A questi motivi aggiungiamo la testimonianza del pronipote di Rifā'a: "Le méthode de Rifaat consistait à faire une introduction exposant le but du livre et son contenu. Il divisait chaque livre en plusieurs chapitres"<sup>227</sup>.

#### 6. Traduzione del Capitolo primo dell'Introduzione<sup>228</sup>

[Inizio traduzione]

*Introduzione, Cap. I.*

*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.*

Dico (*aqūlu*): ciò ha bisogno di una spiegazione introduttiva (*tamhīd*). Ovvero: la condizione originale (*al-aṣl*) nell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*)<sup>229</sup>, l'assenza di ogni abbellimento (*al-hulūṣ 'an al-zīna*) e l'essere secondo l'origine della *fiṭra*<sup>230</sup> (*al-wuġūd 'alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya'rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*). In seguito divenne evidente ad alcune persone un numero di conoscenze (*ma'ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifāt lahu*) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihā'*); e la legge divina<sup>231</sup> (*al-šar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naf'ihā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permasero (*ubqiyat*).

---

<sup>227</sup> FATHĪ RIFĀ'A AL-ṬAHTĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 50.

<sup>228</sup> *Tahlīs*, pp. 5-10.

<sup>229</sup> Questo termine, che sarà oggetto di successiva analisi, ha anche il senso di "incompletezza".

<sup>230</sup> Non traduciamo questo termine di rilevanza centrale che sarà oggetto di approfondimento nel seguito del presente lavoro.

<sup>231</sup> Abbiamo tradotto *al-šar'*, termine assai complesso, con "la legge divina". Per una mentalità musulmana *al-šar'* è certo "la legge divina", ma nel senso di tutto ciò che è legato alla Rivelazione divina. Lo si potrebbe perciò tradurre anche come "la religione rivelata". La mentalità occidentale sottolinea invece maggiormente il concetto di "legge" come codice derivato dal rapporto col Dio rivelato, cioè dalla Religione, ma non fa coincidere la legge con la totalità della religione.



Per esempio, nei tempi primitivi alcune persone ignoravano la cottura dei cibi mediante la fiamma, giacché ignoravano del tutto il fuoco, e si limitavano a cibarsi di frutta o di alimenti cotti al sole, oppure mangiavano cibi crudi – come ancora adesso si usa presso parte dei popoli selvaggi –; poi accadde per destino (*ittifāq<sup>an</sup>*) che una parte di loro vide uscire scintille di fuoco da pietre focaie se sfregate con ferri o cose simili; pertanto essi ripeterono questa azione, il fuoco uscì e conobbero le sue peculiarità. E ancora: c’era fra la gente chi ignorava la tintura e la colorazione degli abiti, per esempio con il color porpora; poi alcuni videro un cane prendere una conchiglia dal mare e, dopo averla aperta, mangiare ciò che vi era dentro e divenire rosso il suo muso, colorandosi di ciò che era nella conchiglia. Allora presero la conchiglia e mediante essa conobbero l’arte della tintura con il color porpora, come si racconta della gente di Tiro sulle coste della Siria.

E ancora: la gente inizialmente ignorava la navigazione marittima; poi, per ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*) o per caso umano (*ittifāq bašariyy*), conobbe che fra le peculiarità del legno vi era quella di galleggiare sull’acqua; quindi costruirono la nave e navigarono il mare; costruirono navi secondo forme diverse: all’inizio piccole, per i commerci, poi di forme più grandi fino ad essere utilizzabili per le battaglie e le guerre. Una cosa simile puoi dire per il combattimento: inizialmente fatto con dardi e lance, poi con armi [più evolute], poi con i cannoni e i mortai.

Nei primi tempi la gente adorava il sole, la luna, le stelle e cose simili. Poi, per ispirazione di *Allāh* l’Altissimo (*ilhām Allāh Ta‘ālā*) e mediante l’invio dei profeti (*bi-irsālihi al-rusul*), divenne adoratrice di un unico Dio.

E così ogni volta che risaliamo indietro nel tempo, puoi vedere l’arretratezza nelle arti umane e nelle scienze della civiltà (*al-‘ulūm al-madaniyya*); e tutte le volte che andiamo in avanti, e osserviamo il tempo approssimarsi al presente, puoi vedere generalmente lo sviluppo e il progresso in queste arti e scienze. In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-*

*aṣliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli:

Primo livello: livello dei selvaggi incivili.

Secondo livello: livello dei barbari rozzi.

Terzo livello: livello della gente della cultura (*al-adab*), della finezza (*al-ẓarāfa*), della sedentarietà (*al-taḥaddur*), della vita nelle città (*al-tamaddun*) e nei centri di grande urbanizzazione (*at-tamaṣṣur*), che vive queste cose a un grado evoluto.

Esempio del primo livello sono i paesi incivili dei selvaggi, i quali si trovano sempre nella condizione delle bestie che vagano libere, che non distinguono il lecito (*al-ḥalāl*) dall'illecito (*al-ḥarām*), che non leggono e non scrivono e non conoscono alcun principio che faciliti il vivere o sia utile per la vita eterna; sono invece guidati dalle intuizioni istintive (*al-wiġdāniyya*), seguendo i desideri al modo delle bestie; si dedicano solo ad alcune coltivazioni o vanno a caccia per dare sostentamento alle loro forze, e costruiscono capanne o tende per ripararsi dal caldo del sole, e così via.

Esempio del secondo livello sono gli arabi beduini, presso i quali sono un genere di società umana (*al-iġtimā' al-insāniyy*), la socievolezza (*al-isti'nās*) e l'unione (*al-i'tilāf*), la conoscenza del lecito (*al-ḥalāl*) e dell'illecito (*al-ḥarām*), della scrittura e della lettura, dei principi della religione e di altre cose di questo genere. Anche se non possiedono un grado compiuto (*lā takmul*) di progresso dei principi del vivere e della prosperità, delle arti umane, delle scienze razionali (*al-'ulūm al-'aqliyya*) e delle scienze trasmesse per tradizione (*al-'ulūm al-naqliyya*), tuttavia conoscono l'arte di edificare, l'agricoltura, l'allevamento degli animali, e così via.

Esempio del terzo livello sono i paesi dell'Egitto, della Siria, dello Yemen, delle terre dei Rūm [Bizantini], della Persia, degli *Afranġ* [Europei], del Maġrib, 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. Possiedono conoscenze compiute (*ma'ārif kāmila*) di strumenti industriali e meccanici per trasportare le cose

pesanti come fossero leggere, e sono esperti nella scienza della navigazione ed in altro.

Fra i paesi di questo terzo livello vi sono comunque differenze relativamente alle scienze e arti, al benessere, alla tradizione della legge (*šarī'a*)<sup>232</sup>, allo sviluppo dell'ingegno e dell'abilità nelle industrie necessarie al vivere<sup>233</sup>.

Per esempio: i paesi europei<sup>234</sup> hanno raggiunto il maggior grado di abilità nelle scienze matematiche, naturali e metafisiche, sia nei loro fondamenti sia nelle loro derivazioni. – Alcuni europei hanno acquisito una certa competenza in alcune delle scienze della lingua araba (*al-'ulūm al-'arabiyya*), come avremo occasione di dire, delle quali sono arrivati a comprendere sottigliezze e segreti. Tuttavia non sono stati condotti sulla retta via (*lam yahtadū al-ṭarīq al-mustaqīm*)<sup>235</sup> e non hanno seguito la strada della salvezza: non sono stati guidati verso la vera religione, introduzione alla sincerità (*al-šidq*)<sup>236</sup> –.

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-hikmiyya*). Pertanto hanno avuto bisogno dei paesi occidentali per acquisire ciò che non conoscevano e introdurre ciò di cui ignoravano la fabbricazione. Per

---

<sup>232</sup> Nel testo edito in *Taḥlīṣ* (2001), p. 15 vi è la lezione, presente nell'edizione del 1834, *taqlīd šarī'a min al-šarī'a* (letteralmente: “la tradizione di una *šarī'a* dalla *šarī'a*”); in *Taḥlīṣ*, p. 7 vi è la lezione corretta *taqlīd šarī'a min al-šarā'i'*, dove *šarā'i'* è plurale di *šarī'a* (“la tradizione di una legge fra le leggi”). Noi abbiamo semplificato l'espressione traducendo “la tradizione della legge”. Il termine *šarī'a*, tradotto da noi con “legge”, ha una valenza semantica diversa dal termine *loi* francese. Ne tratteremo nel X cap. della tesi.

<sup>233</sup> Vi è divergenza di lezioni fra l'edizione *Taḥlīṣ* (2001), p. 15 (*taqaddumihā fī nağāma*) e l'edizione *Taḥlīṣ*, p. 7, che presenta la lezione ben più articolata da noi tradotta (*taqaddumihā fī nağāba wa-l-barā'a fī al-šanā'i' al-ma'āšiyya*).

<sup>234</sup> Traduzione di *al-bilād al-afranğiyya*.

<sup>235</sup> L'espressione richiama il versetto della *Sūrat al-Fātiḥa*, 6: “*ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*”, (“*Guidaci sul retto sentiero*”). Comunemente oggi, e anche nel XIX sec., “la retta via” della *Sūrat al-Fātiḥa*, 6 è intesa come l'Islām, da contrapporsi alla via di coloro con i quali Allāh è adirato (gli ebrei) e vagano nell'errore (i cristiani), di cui si parla nel versetto successivo (*Sūrat al-Fātiḥa*, 7). Vi sono anche opinioni diverse: infatti l'espressione coranica designa più propriamente “la vera fede”, data anche a Mosè (*Sūrat al-Šāffāt*, 117) e Gesù (*Sūrat Āl 'Imrān*, 51); alcuni *šuyūḥ* sottolineano che se coloro con i quali Allāh è adirato e vagano nell'errore fossero gli ebrei e i cristiani, sarebbe un controsenso la liceità per un musulmano di sposare una donna ebrea o cristiana.

<sup>236</sup> Questa frase successiva al segno d'interpunzione “.” è omessa in *Taḥlīṣ* (2001), p. 16. La traduzione segue il testo di *Taḥlīṣ*.

questo gli occidentali hanno ritenuto che i sapienti musulmani conoscessero solamente la loro legge (*šarī‘a*) e la loro lingua, cioè ciò che ha relazione con la lingua araba, ma hanno riconosciuto che un tempo fummo noi più progrediti di loro e che insegnammo loro tutte le scienze. Ed è stabilito, fra gli intelligenti e chi ha spirito d’osservazione, che il merito spetta a chi è progredito (*al-mutaqaddim*). Non è forse che l’arretrato (*al-muta’ḥḥir*) prende ciò che resta del merito del progredito e procede nella direzione che questo gli indica? E cosa meglio delle parole del poeta:

*Fra i fatti che generarono in me un misterioso sentire, che stavo dormendo  
Sprofondato in un pieno sonno, ventilato da dolci brezze  
Fino a che pianse un colombo fra i rami d’un boschetto  
I suoi lamenti con dolce gorgheggio spargendo.  
E se prima dei suoi lamenti avessi pianto d’amore  
Avrei risanato la mia anima col mio pianto.  
E invece pianse lui prima di me: mi diede il calore  
Del suo pianto, e dissi: il merito è per chi venne prima (al-mutaqaddim).*

Egualemente piacevoli sono questi versi sul significato del “contraccambiare”:

*Io sono il serpente (al-šugā‘) che si trovò assetato  
Nell’ora più calda, nel solco infuocato, nel piano seccato.  
E per merito tuo trovai acqua sgorgante  
Non poca, e saziai la sete bruciante.  
Questa la tua ricompensa da noi: con essa non concediamo  
Una grazia per averne merito: il merito è di chi iniziò<sup>237</sup>.*

---

<sup>237</sup> Questa poesia è una delle versioni poetiche (il cui incipit è *Anā al-šugā‘* ...) risalenti alla tradizione araba pre-islamica della storia di ‘Abīd bn Al-Abrāš, che durante un viaggio nel deserto, vedendo un serpente (sotto le cui sembianze si celava un *ḡinn*) quasi morto per la sete, per pietà gli diede da bere salvandolo. Il *ḡinn* in sembianze di serpente, a sua volta, successivamente, restituirà il favore a ‘Abīd bn Al-Abrāš abbandonato nel deserto senza cavalcatura, fornendogli un giovane cammello, pronunciando poi le parole della poesia (Cfr. ḤUSSAYN AL-ḤĀĠ ḤASSAN, *Al-Uṣṭūra ‘ind al-‘arab fī al-ḡāhiliyya*, Al-

Ai tempi dei califfi ‘abbāssidi eravamo in vero il più completo (*akmal*) di tutti i paesi, per civiltà (*tamaddun*), per agiatezza, per fiorente e luminosa cultura<sup>238</sup>. La ragione di ciò è che i califfi avevano cura dei sapienti, dei maestri d’arti e degli studiosi. Fra gli stessi califfi vi fu chi si cimentò personalmente con le scienze. Per esempio al-Ma’mūn bn Hārūn al-Rašīd, oltre ad aver cura di chi studiava le ore del giorno [per conoscere il tempo della preghiera] nel suo Stato, si occupò in prima persona di astronomia: fu lui a determinare l’inclinazione dell’orbita dello Zodiaco rispetto alla linea dell’Equatore, trovandola di 23 gradi e 35 minuti, ed altre cose.

L’‘abbāsside Ğa‘far al-Mutawakkil sostenne il lavoro di Iṣṭifān, traduttore di libri greci, fra i quali il libro di Dioscoride sulle medicine.

Il Signore dell’Andalusia ‘Abd al-Raḥman al-Nāṣir chiese al re di Costantinopoli Armānūs di inviargli un uomo che sapesse il greco e il latino, affinché istruisse alcuni schiavi per farne dei traduttori. Gli fu inviato un monaco chiamato Nicūlā. E potremmo continuare con ulteriori esempi.

Da questo comprendiamo che la diffusione delle scienze in ogni epoca dipende dalla cura che un capo di Stato ha per il suo popolo. Fra i detti saggi: “La religione dei popoli è quella dei loro re”.

La fortuna dei califfi andò dispersa, i loro regni furono abbattuti. Per esempio in Andalusia, che da circa trecentocinquanta anni è in mano ai cristiani spagnoli.

L’iniziativa degli europei è divenuta forte grazie alla loro abilità e organizzazione, e soprattutto alla loro giustizia<sup>239</sup>, alle loro conoscenze militari e alla loro poliedricità e inventiva nell’arte della guerra. Se non fosse che l’Islām è

---

mu’assasa al-ġāmi‘iyya li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī‘, Beirut, 1988, pp. 120-123). Sulla figura del *ġinn* nella tradizione poetica araba: ĞĀBIR ‘AṢFŪR, *Al-šī‘r wa-l-ġinn*, in *Ġawāyat al-turāṭ*, Kitāb al-‘Arabī, Il Cairo, 2005, pp. 59-79. NEWMAN (p. 106) ha male interpretato la parola (non comunemente conosciuta) *al-šuġā* traducendola con l’inglese “the brave”. Nella traduzione francese pubblicata da Anwar Lūqā la poesia è stata invece eliminata (cfr. LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 52).

<sup>238</sup> La traduzione secondo il testo pubblicato in *Tahlīs* (2001), p. 16 sarebbe solamente: “Ai tempi dei califfi eravamo in vero il più completo (*akmal*) di tutti i paesi”.

<sup>239</sup> La parte da noi tradotta con “e soprattutto alla loro giustizia” non è presente in *Tahlīs* (2001), p. 17.

assistito dalla potenza di *Allāh* – a Lui l’Altissimo la Gloria –, sarebbe un niente in rapporto alla loro forza, moltitudine, ricchezza, valentia.

Un proverbio famoso dice: “Il più intelligente dei governanti è chi discerne l’esito delle vicende”. Per questo “l’Investito del potere” (*al-mutawallī*)<sup>240</sup> [Muḥammad ‘Alī] rivolse l’attenzione all’Egitto – Il vittorioso – per farlo tornare all’antica giovinezza e rendergli lo splendore che il tempo aveva deteriorato. Dall’assunzione del suo incarico egli<sup>241</sup> si è adoperato a curare una malattia che se non fosse per lui sarebbe stata irrimediabile; sta ricostruendo rovine la cui desolazione era pari a quella di un campo reso sterile.

Ricorrono a lui, fra gli europei, i maestri d’arti eccellenti e di industrie utili, ed egli è generoso con loro. Concede i suoi favori a loro come ad altri, fino alla plebe dell’Egitto. Ma a causa della loro ignoranza, alcuni egiziani criticano nel loro animo, e con certa asprezza, la sua accoglienza e cordialità verso gli europei e il modo con cui li gratifica, ignorando che lo fa solamente per la loro umanità e le loro scienze, non perché sono cristiani: la necessità lo ha chiamato ad agire così. *Allāh* benedica chi disse:

*E l’insegnante e il medico entrambi*

*Non daranno consiglio se non ben trattati.*

*Abbi pazienza per la tua malattia se offendesti il suo medico,*

*Abbi pazienza pure per la tua ignoranza se offendesti un insegnante.*<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> Ancora una volta il testo da noi tradotto differisce da quello di *Taḥlīṣ* (2001), p. 17. Invece di “Per questo *al-mutawallī* rivolse l’attenzione all’Egitto – il Vittorioso – per farlo tornare ...” la traduzione da *Taḥlīṣ* (2001) sarebbe: “Per questo il *Walī al-Na‘ma*, Allāh l’Altissimo lo protegga, giacché Allāh l’Altissimo lo investì dell’autorità sull’Egitto, rivolse la sua attenzione a farlo tornare ...”.

<sup>241</sup> *Taḥlīṣ* (2001), p. 17, aggiunge la formula “Allāh l’Altissimo lo protegga”.

<sup>242</sup> Anche il motivo di questi versi è tipico nella tradizione letteraria araba (derivato a sua volta dalla cultura greca): cfr. per esempio ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-īmtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, a cura di Aḥmad Amīn e Aḥmad Al-Zayn, Al-hay‘a al-‘āmma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2002, parte II, p. 44: “Abū Sulaymān ci riferì che al filosofo fu detto: «Come mai il malato se lo curò il medico e se viene a fargli visita si rallegra e obbedisce alle sue prescrizioni e lo ricompensa per questo, mentre l’ignorante non fa altrettanto con il sapiente se vuole istruirlo e offrirgli spiegazioni?». Rispose il filosofo: «Perché il malato è consapevole di ciò che porta il medico, mentre l’ignorante non si rende conto di ciò che possiede il sapiente»”.

Non è possibile per un uomo negare che le arti e le industrie occidentali in Egitto sono già adesso fonte di bene, anzi lo sono dopo che queste fonti non c'erano, e si spera una loro crescita in grado completo ed eccellente. Ciò che spese il Governante (*al-Wālī*) per questo era appropriato al suo scopo. Guarda per esempio i cantieri, le officine, le scuole e cose del genere; guarda l'organizzazione dell'esercito militare, con i suoi reggimenti e scuole di guerra, che certamente è fra le migliori opere da lui fatte, meritevole di essere ricordata nella storia. Non è possibile comprendere quanto sia indispensabile questo stato di cose se non per chi ha visto i paesi europei oppure ha osservato la realtà.

Nel generale e nel particolare, le speranze del Governante (*al-Wālī*) hanno sempre un legame con il costruire. Dice un detto saggio e famoso: “La costruzione è come la vita, e la rovina è come la morte” e ancora “L'edificare di ogni uomo è secondo la forza del suo anelito”.

Il Governante già è stato sollecito nel migliorare i suoi Paesi, facendo venire in Egitto tutti i sapienti europei che gli era possibile, e inviando quante missioni di studio ha potuto dall'Egitto in quei paesi. I sapienti di quei paesi sono veramente i migliori nelle scienze positive (*al-'ulūm al-ḥikmiyya*), e, come si dice ne *al-ḥadīṭ*, “La saggezza (*al-ḥikma*) è l'ideale che il credente deve domandare, anche se essa si trovasse fra i pagani”. Tolomeo II disse: “Prendete le perle dal mare, *al-misk* [il muschio] dal ratto, l'oro dalla pietra e la saggezza (*al-ḥikma*) da chi la esprime”. E ne *al-ḥadīṭ*: “Chiedi la scienza (*uṭlub al-'ilm*) anche se fosse in Cina”. È saputo che i cinesi sono idolatri e che il significato de *al-ḥadīṭ* è l'invito al viaggio per cercare la scienza. In definitiva non vi è documento nel viaggiare ovunque l'uomo sia libero di credere secondo la sua religione, specialmente per un vantaggio come questo di cui parliamo.

Probabilmente a tutto questo mirò il Governante nell'inviare queste missioni e altre che seguirono<sup>243</sup>. Il frutto di questo viaggio risulterà – se è nella volontà di

---

<sup>243</sup> “e altre che seguirono”: aggiunta della seconda edizione.

*Allāh* l'Altissimo – dal resoconto delle scienze e delle arti che segue nel capitolo secondo. Ed anche da un'intensa loro diffusione, mediante la traduzione di libri inerenti ad esse e la loro pubblicazione presso la Stamperia del Sovrano della Grazia.

È desiderabile che gli uomini di scienza spronino tutti a lavorare con le scienze, le arti e le industrie utili [alla civiltà]. Non è accettabile che in questo tempo si dica allo stesso modo di Bahā' al-Dīn Abū Ḥusayn al-Āmilī nella sua poesia sul passare la vita a raccogliere libri di scienza, accatastarli e farci ricerche erudite:

*Per i libri di scienze hai speso i tuoi averi  
E nel correggerli hai consumato i tuoi pensieri.  
I tuoi occhi si sono indeboliti  
Per cose inutili alla vita eterna.  
Hai continuato dalla sera alla mattina  
A studiarli, e il tuo cuore è in errato assetto.  
La tua diviene una passione, e sei senza forza,  
A scrivere significati e spiegazioni  
A chiarire l'oscurità in ogni capitolo  
A confrontare la domanda con la risposta.  
Per la mia vita! Hai smarrito "La diritta via"<sup>244</sup>  
Smarrendola in modo che all'errore non c'è fine,  
E per "Risultato" hai ottenuto il rimpianto  
E la privazione fino al giorno della Resurrezione.  
Il ricordo delle "Posizioni ed osservazioni"  
Ti chiude "Le porte dei significati",  
e non salva "La salvezza" dallo smarrirsi  
e non guarisce "La cura" dall'abbrutirsi.*

---

<sup>244</sup> Le parole fra virgolette indicano titoli di famosi libri di eruditi con i quali l'autore gioca nella sua poesia: cfr. *Tahlīṣ* (1993), p. 72, nota 1.



*“La direzione” non conduce al discernimento  
e con “Le evidenze” non diviene evidente ciò che è chiuso  
e con “Le delucidazioni” non hai dato forma alle intuizioni  
Con “La lampada” getti oscurità sui sentieri  
“Le note” non fanno capire la spiegazione  
E con “I chiarimenti” non si chiarisce la strada.  
Hai consumato l’essenza della cara vita  
Nel rivedere “Succinto” delle ricerche.  
In questo modo la vita si è consumata nell’ignoranza.  
E allora alzati ed impegnati, ché nel tempo non c’è lentezza.  
Finiscila con le spiegazioni delle glosse  
Ché sugli occhi sono come veli.*

E ancora le parole:

*O gente che siete nella scuola  
Tutto ciò che avete acquisito è il suo bisbiglio (waswasahu)<sup>245</sup>.  
I vostri pensieri se erano in altri da Colui che ama,  
non avranno partecipazione all’altra vita.  
Così lavate col vino della coppa dal foglio del cuore  
Tutta la scienza che non porta salvezza nel giorno della Resurrezione.*

In verità questa affermazione viene da chi si è staccato dal mondo e si è dedicato totalmente all’aldilà; o da chi ha acquisito le scienze ad un prezzo molto caro, in un tempo in cui le circostanze hanno svilito il loro valore<sup>246</sup>.

[Fine traduzione “Introduzione, Capitolo primo”].

---

<sup>245</sup> “Suo” cioè “del Demonio”, in quanto *waswas* è termine che richiama i versetti di *Sūra al-Nās*, 4-5: “*min šarr al-waswās al-ḥannās / allaḏī yuwaswis fī šudūr al-nās*” (“contro il male del bisbigliatore furtivo / che bisbiglia nel cuore degli uomini”).

<sup>246</sup> Questo periodo conclusivo, che segue la poesia, è un’aggiunta della seconda edizione.

## 7. Dall'Introduzione l'emergere della nozione francese di "civilisation"

Abbiamo detto che questo capitolo, che Rifā'a dice di scrivere come necessaria introduzione al suo libro, è sicuramente stato scritto quando il giovane egiziano aveva sviluppato una conoscenza matura della cultura francese.

Dal testo, infatti, emerge con chiarezza che Rifā'a ha fatto propria una fondamentale nozione appresa in Francia: la divisione del genere umano in tre livelli, che si distinguono per il loro grado di "civilisation"<sup>247</sup>. Gilbert Delanoue, nel suo volume *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle*, ha sottolineato come il concetto di "civilisation" divenne centrale nel pensiero di Rifā'a<sup>248</sup>.

Quello che emerge dal testo dell'Introduzione non si limita comunque a questa osservazione. Rifā'a, uno šayḥ azharita, premette infatti alla descrizione dei diversi livelli di società umana, graduati in base alla loro "civilisation", una spiegazione che va attentamente indagata e dalla quale emergono nodi concettuali che sono probabilmente alla base di quello di "civilisation" e perciò più importanti.

Nei paragrafi successivi daremo brevi cenni sul concetto francese di "civilisation" e sulla sua resa nel mondo arabo-musulmano, servendoci anche degli studi di Delanoue e di altri, cercando infine di approssimarci all'individuazione dei concetti più importanti con cui Rifā'a argomenta il suo discorso per introdurre la nozione francese di "civilisation".

## 8. Cenni sul concetto di "civilisation" in Francia e sulla sua centralità in Rifā'a

Il filosofo inglese Adam Ferguson fu probabilmente il primo ad usare il concetto espresso dalla parola francese *civilisation* nel suo paese nella seconda metà del XVIII

---

<sup>247</sup> "E così ogni volta che risaliamo indietro nel tempo, puoi vedere l'arretratezza nelle arti umane e nelle scienze della civiltà (*al-'ulūm al-madaniyya*); e tutte le volte che andiamo in avanti, e osserviamo il tempo approssimarsi al presente, puoi vedere generalmente lo sviluppo e il progresso in queste arti e scienze. In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-ašliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli: Primo livello: livello dei selvaggi incivili. Secondo livello: livello dei barbari rozzi. Terzo livello: livello della gente della cultura (*al-adab*), della finezza (*al-zarāfa*), della sedentarietà (*al-taḥaḍḍur*), della vita nelle città (*al-tamaddun*) e nei centri di grande urbanizzazione (*at-tamaššur*), che vive queste cose a un grado evoluto".

<sup>248</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, in particolare nei paragrafi *Apologie d'une politique de «civilisation»* (pp. 388-391) e *Un concept essentiel: civilisation: a) «civilisation», mot-clé de l'idéologie gouvernementale sous Ismā'īl; b) «civilisation» dans les écrits de Rifā'a* (pp. 417-422).

sec., legandolo a una teoria dei quattro stadi di organizzazione delle società umane, in funzione della loro attività economica e dei loro modi di sussistenza (selvaggi, pastori nomadi, agricoltori sedentari, nazioni industriali e commerciali). Il suo modello evolutivo trovò terreno fertile in Francia - dove pensatori illuministi come Condorcet avevano sviluppato una teoria del “progrès”<sup>249</sup> - e venne ripreso da altri, fra cui Rousseau, fino ad arrivare a Comte con la sua formulazione della “legge dei tre stati”<sup>250</sup>. Il concetto di *civilisation* (che vedeva, dalla barbarie primitiva alla presente condizione dell’uomo in società, una gradazione universale e un lento processo di educazione e di affinamento) è un concetto chiave della cultura francese della prima metà del XIX sec. Tale modello evolutivo e tale concezione della società umana erano sicuramente nuovi per la cultura musulmana tradizionale (per cui un beduino musulmano della Penisola arabica poteva difficilmente considerarsi di livello inferiore ad un europeo cristiano, in base a un criterio unicamente religioso<sup>251</sup>) e Rifā‘a fu fra i primi a introdurveli.

Lo studioso francese Gilbert Delanoue definisce “civilisation” come “un maître-mot de Rifā‘a”<sup>252</sup>. Non è un caso che Delanoue traduca il titolo *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* nel francese *Le raffinement de l’or: abrégé de Paris*<sup>253</sup>, quando invece Lūqā aveva tradotto anni prima *L’extraction de l’or pur pour faire connaître le résumé de Paris*<sup>254</sup>. Con la

---

<sup>249</sup> CONDORCET, *Equisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, Flammarion, Paris, 1988. Si legga anche l’Introduzione di Alain Pons, pp. 17-72.

<sup>250</sup> JEAN STAROBINSKI, *La parola “civilisation”*, in ID., *Il rimedio nel male*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 10-11.

<sup>251</sup> Lo stesso Rifā‘a, sempre nell’*Introduzione*, al Capitolo terzo, parlando delle regioni del mondo e i loro abitanti, fa proprio questo criterio “religioso”. Egli scrive riguardo all’Asia, per esempio: “In essa [cioè in Asia] vi sono gli arabi; essi sono in assoluto la migliore delle tribù, la loro lingua per comune riconoscimento è la più pura delle lingue, e fra di essi vi sono i *Banū Hāšim*, i quali sono il sale della terra [...]. Fra ciò che indica la sua eccellenza, vi sono i suoi nobili posti, come *al-Qibla*, verso la quale è dovere di ogni uomo rivolgersi cinque volte al giorno e notte, e le due città nelle quali è stato rivelato *al-Qurā’n al-‘azīm* [...]” (cfr. *Tahlīs*, p. 16). Avremo modo di parlare di questo Capitolo in un successivo capitolo della tesi.

<sup>252</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 417.

<sup>253</sup> Ibid., p. 387.

<sup>254</sup> LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 57. In seguito Lūqā tradurrà con lo stesso titolo presente nello studio di Delanoue, mostrando un’analogia coscienza linguistica (LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 12), ed in anni ancora più recenti con *L’Or de Paris, extrait et raffiné* (LŪQĀ<sup>2</sup>, p. 62). Armand Caussin de Perceval aveva nel 1833 tradotto con: *Purification de l’or dans la description abrégée de Paris* (cfr. ARMAND CAUSSIN DE PERCEVAL, *Relation*, cit., p. 224). In italiano Isabella Camera D’Afflitto ha proposto il titolo *Dell’oro raffinato a Parigi in*

traduzione di *Tahlīs al-ibrīz* in *Le raffinement de l'or*, Delanoue sembra riconoscere a Rifā'a – pur senza mai affermarlo esplicitamente nel suo saggio – la consapevolezza di nessi semantici esistenti fra *civiliser* e *raffiner*. In Inghilterra si usava la parola *refinement* per significare la parola francese *civilisation*, e nel 1797 Pierre Prevost traduceva *l'On refinement* di Adam Ferguson con *Traité de la civilisation*<sup>255</sup>. La parola francese *raffinement* implicava, soprattutto per ciò che riguarda i metalli, il concetto di *affiner*, il quale indicava un tipo di azione che è quella del verbo *polir*. Il verbo *polir*, secondo dizionari francesi del tempo come il Trévoux (*Dictionnaire universel*, 1771), significa letteralmente “rendre un corps uni en sa surface, en ôter toutes les irrégularités, ôter les petites parties qui en rendent la superficie raboteuse; rendre clair, luisant à force de frotter [...]. Il se dit particulièrement des choses dures”. Fra i sensi figurati di *polir* (da cui *politesse*) vi è quello di *civiliser*. Nel *Dictionnaire* di Richelet (1680) si scrive alla voce *polir*. “Au figuré: Civiliser, rendre plus civil, plus galant et plus honnête. *Ad urbanitatem informare*”<sup>256</sup>. Armand Caussin de Perceval, sintetizzando in francese l'Introduzione del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, indicava significativamente il terzo livello di popoli, quello civilizzato, come quello “des peuples *policés*”<sup>257</sup>. Jean Starobinski, che ha messo in luce l'equivalenza di *polir* e di *civiliser*, osserva che il significato letterale di *polir* (“rendre clair, luisant à force de frotter”) “peu s'en faut qu'au figuré [...] ne devienne *éclairer*, au sens de la philosophie des Lumières”<sup>258</sup>. Senza dubbio la traduzione di *Tahlīs al-ibrīz* col francese *Le raffinement de l'or* è la più corretta perché rimanda in modo più immediato al concetto di *civilisation*. È da dire che il titolo iniziante con *Tahlīs* ha una sua motivazione anche nella – tradizionale –

---

*condensato*, per mantenere la rima dell'originale, mentre in nota ha indicato come traduzione più letterale *La purificazione dell'oro (puro) nel compendio di Parigi* (cfr. CAMERA D'AFFLITTO, *Letteratura araba*, cit., p. 43).

<sup>255</sup> JEAN STAROBINSKI, *La parola “civilisation”*, cit., p. 11, nota 2.

<sup>256</sup> Cit. in JEAN STAROBINSKI, *Le mot “civilisation”*, in ID., *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 11-59 (alle pp. 26-27).

<sup>257</sup> ARMAND CAUSSIN DE PERCEVAL, *Relation*, cit., p. 225: “Enfin, celle des peuples *policés* (*martabat al-adab wa-l-zarāfā wa-l-ma'rifā*), tels que les Européens, Égyptiens, Syriens, Turcs, Persans, Barbaresques, etc. Ces nations ont une civilisation, des arts, des sciences, des lois, un gouvernement, des commodités de la vie”.

<sup>258</sup> JEAN STAROBINSKI, *Le mot*, cit., p. 27.

paronomasia (*al-ġinās*) che costituisce insieme alla parola *talhīs*<sup>259</sup>; e che titoli con la parola *talhīs* (compendio) erano tradizionalmente presenti nella letteratura araba<sup>260</sup>. In ogni modo vista l'importanza del concetto di *civilisation* nella cultura francese del XVIII–XIX sec. è giusto mettere in evidenza i possibili contatti semantici.

Nella sua *Introduzione* Rifā'a indica i popoli civilizzati (il terzo livello) con questa perifrasi: "livello della gente della cultura (*al-adab*), della finezza (*al-zarāfā*), della sedentarietà (*al-taḥaḍḍur*) e della vita nelle città (*al-tamaddun*) e nei centri di grande urbanizzazione (*al-tamaṣṣur*)"<sup>261</sup>. In particolare nelle sue opere più tarde, in *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* soprattutto, le parole *tamaddun*, *tamadduniyya* verranno ad acquisire sempre più consapevolmente il valore di *civilisation*. Letteralmente *tamaddun* significa più propriamente "il vivere secondo i modi della città". *Tamaddun*, *mašdar* del verbo *tamaddana*, non è un neologismo introdotto da Rifā'a, ma sicuramente egli è il primo che lo usa nel senso moderno di *civilisation*. *Tamaddana* è un *fi'l mazīd* (verbo aumentato) di forma *tafā'ala*<sup>262</sup>, alla quale le grammatiche classiche attribuiscono solitamente un significato di riflessivo della forma *fā'ala* la quale, sempre solitamente, esprime un significato di intensità<sup>263</sup>. Il verbo di forma *tafā'ala* prende origine talvolta

<sup>259</sup> ANWAR LUQA, MAHDI 'ALLAM, AḥMAD AḥMAD BADAWI, *Muqaddima*, in *Tahlīs* (1993), p. 10.

<sup>260</sup> Per citare uno dei più famosi: *Tahlīs al-miftāḥ* di Ġalāl al-dīn Muḥammad al-Qazwīnī (m. 1338), uno dei più famosi libri di retorica, ben conosciuto da Rifā'a (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 413, nota 96): egli scrisse un riassunto di un'opera di 'Abd al-Raḥīm al-'Abbāsī (m. 1556) che commentava alcuni esempi del *Tahlīs*, di cui probabilmente si servì per l'insegnamento della retorica presso la Scuola di lingue fra il 1835 e il 1849 (cfr. Ibid., p. 624).

<sup>261</sup> La nostra traduzione ricalca quella di DELANOUE<sup>1</sup>, p. 391, che traduce in modo letterale la perifrasi "*ahl al-adab wa-l-zarāfā wa-l-taḥaḍḍur wa-l-tamaddun wa-l-tamaṣṣur*" ("les gens de la morale, du raffinement, de la vie sédentaire, de la vie dans les cités et les grandes villes").

<sup>262</sup> Notiamo che anche *taḥaḍḍur* e *tamaṣṣur* sono *mašdar* di verbi di forma *tafā'ala*. Secondo NEWMAN (p. 102, n. 2) *tamaddun tamaṣṣur* e *taḥaḍḍur* possono scambievolmente significare "civilisation", anche se fra loro vi sono sottili differenze: *taḥaḍḍara* è traducibile con "to settle among sedentary people" - osservando come la parola *ḥaḍara* abbia acquisito nell'arabo moderno il valore di "civilization" (intendendo l'italiano "civiltà") -; *tamaddun*, legato al concetto greco di *polis* (cioè la vita nella società civile), deriverebbe da una radice che significa "to settle down (in a city)"; *tamaṣṣara*, strettamente legato ai due precedenti termini, è "to build large cities", caratteristica denotativa della "civilisation".

<sup>263</sup> Si veda per es. *Šarḥ Ibn 'Aqīl*, Al-Maktaba al-'Ašriyya, Bayrūt, 1990, vol. II, p. 555 e MUḥAMMAD SĀLIM 'ALĪ - AḥMAD MUŠTAFĀ AL-MURĀĠĪ, *Tahdīb al-tawḍīḥ, Qism al-šarf*, Maktaba al-ādāb, Il Cairo, 2005, pp. 31-32. Un esempio del significato detto della forma *tafā'ala* è *takassara* (frantumarsi), riflessivo (*al-muṭāwa'a*) di *kassara* (frantumare). Altri significati riportati della forma *tafā'ala* sono *al-takalluf* (l'artificiosità, la dissimulazione: per es. il verbo *takarrama*, cioè "fingersi nobile d'animo"), *al-ṭalab* (la

direttamente da un nome o comunque ha una forte relazione con un nome<sup>264</sup>: nel nostro caso il nome sarebbe *madīna* (“città”). I dizionari classici scritti in epoca pre-moderna, come il *Lisān al-‘arab* o il *Muḥtār al-ṣiḥāḥ*, non attestano *tamaddun* e *tamaddana*, contrariamente ai dizionari scritti nell’epoca moderna, come *Al-Munğid fī-l-luğa*, dove *tamaddana* (ad vocem *mdn*) significa “*taḥallaqa bi-aḥlāq ahl al-mudun*” (“modellarsi secondo le maniere della gente delle città”) e “*intaqala min al-hamağiyya ilā ḥālat al-uns wa-l-ẓarf*” (“passare dalla rozzezza alla condizione della socievolezza e della finezza”). Chi aveva già fatto uso della parola *tamaddun* era stato Ibn Ḥaldūn (1332-1406) nella sua *Al-muqaddima*. L’accezione della parola, come noi la comprendiamo da questo testo, è quella di vita stabile e più evoluta propria dei modi di chi vive in città da contrapporsi alla vita nomade ed essenziale propria dei beduini antichi<sup>265</sup>. Franz Rosenthal nella sua traduzione inglese di *Al-muqaddima* ha reso *tamaddun* con *urbanization*<sup>266</sup>; Abdessalam Cheddadi, curatore di *Al-muqaddima* per la “Bibliothèque

---

domanda: per es. *tabayyana*, cioè “cercare di capire di più”), *al-tağannub* (l’evitare di fare qualcosa: per es. *tahağğada*, cioè “vegliare la notte” o “non dormire”, poiché *hağada* significa “dormire”, cfr. *Lisān al-‘arab* ad vocem *hğd*), *al-tadarruğ* (la gradualità: per es. *tağarra‘a*, cioè “sorseggiare, bere sorso dopo sorso”), *al-ittiḥād* (il prendere: per es. *taraddā*, “indossare” [per es. una veste]), *al-‘amal al-mutakarrir fī muḥlat*<sup>in</sup> (un’azione ripetuta nel tempo, per es. *taḥaffāza al-kitāb*: studiare a memoria il libro paragrafo dopo paragrafo), *al-i’tiqād fī al-šay’ anna-hu ‘alā šifat ašlihi* (il rafforzamento di una cosa il cui fondamento è nel suo aggettivo: per es. *ta‘azzama*, rafforzamento del fatto che è eccellente, ‘*aẓīm*).

<sup>264</sup> Per esempio *tawassada* (usare come cuscino) prende origine da *wisāda* (cuscino) o il verbo *tabannā* (adottare) che ha forte relazione con *ibn*: per esempio “*tabannā Muḥammad Zaydan*” (Muḥammad adottò Zayd), dove il *fā’il* (il soggetto, cioè Muḥammad) compie un’azione, il cui verbo prende radice da ciò che diventerà Zayd, cioè *ibn* (figlio).

<sup>265</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte II, Cap. III, p. 131: “Già ricordammo che i beduini sono coloro che vivono secondo una condizione di vita essenziale (*ḍarūriyy*), e sono mancanti di ciò che sta sopra questo livello; e che gli abitanti delle città (*al-ḥaḍar*) sono coloro che si preoccupano di bisogni dettati dalla comodità (*taraf*) e dal superfluo (*kamāl*) nei loro modi di vivere e nei loro costumi. Non c’è dubbio che l’essenziale è più antico di questi bisogni e del superfluo e viene prima di loro, perché l’essenziale è l’origine (*aşl*) e la vita del lusso è una sua derivazione (*fār’*). Perciò i beduini sono l’origine (*aşl*) delle città (*al-mudun*) e degli abitanti delle città (*al-ḥaḍar*), e vengono prima di loro, perché la prima necessità dell’uomo è l’essenziale (*al-ḍarūriyy*), e non giunge a cercare il lusso e il comodo se non dopo aver soddisfatto l’essenziale. E la rozzezza della vita beduina (*al-badāwa*) è prima della gentilezza della vita delle città (*al-ḥaḍāra*). Per questo troviamo che il *vivere secondo i modi della città (al-tamaddun)* è un estremo verso cui il beduino si avvia velocemente”.

<sup>266</sup> “Therefore, *urbanization* is found to be the goal of the Bedouin” (traduzione dell’ultima frase del brano da noi tradotto nella nota precedente. IBN ḤALDŪN, *The Muqaddimah, An introduction to history*, translated by Franz Rosenthal, Bollingen Foundation, Pantheon Books, New York, 1958, vol. I, p. 252).

de la Pléiade”, ha invece tradotto *tamaddun* col francese *devenir des citadins*<sup>267</sup>.

L’accezione data alla parola da Ibn Ḥaldūn non è, chiaramente – dato il diverso contesto storico – , riconducibile al concetto moderno francese *civilisation*<sup>268</sup>.

Niyazi Berkes, che si è occupato in *The Encyclopaedia of Islam* (VI, 968 a) di come la parola francese *civilisation* venne tradotta nel mondo arabo, dice che essa fu resa nel turco ottomano alla metà del XIX sec. con *medeniyet*, e fu usata per la prima volta nei loro scritti da Muṣṭafā Rašīd Paša nel 1834 e da Şādīq Rifā‘at Paša nel 1837, mentre Muṣṭafā Sāmī si limitò a traslitterare in arabo *civilisation* secondo la sua pronuncia francese. Il Berkes non menziona né Rifā‘a né la parola *tamaddun* e non attesta altre parole arabe con questo significato o autori che ne abbiano fatto uso.

Delanoue, posta in evidenza la centralità del concetto di *civilisation* in Rifā‘a, allo stesso tempo ha sottolineato:

“C’est à juste titre que les auteurs qui ont étudié la vie et la carrière de Rifā‘a ont insisté sur son intelligence, et sur son ouverture d’esprit devant la civilisation française. On a moins souligné le fait que c’était aussi un

---

<sup>267</sup> “Aussi peut-on remarquer que les ruraux aspirent à *devenir des citadins*” (IBN ḤALDUN, *Le livre des exemples*, p. 373). Abdessalam Cheddadi usa con molta frequenza la parola *civilisation* nella sua traduzione, come resa di *‘umrān*, ma più spesso egli se ne serve per esplicitare il contenuto di alcuni termini arabi che, secondo la sua interpretazione, hanno come sottointeso questo concetto di *‘umrān* (vedi *Introduction*, pp. XXVI-XXVIII): per es. *al-badāwa* e *al-ḥaḍāra* tradotti con *civilisation rurale* e *civilisation urbaine* (la frase da noi sopra tradotta “la rozzezza della vita beduina è prima della gentilezza della vita delle città” è in Cheddadi “la rudesse de la civilisation rurale a précédé la mollesse de la civilisation urbaine”).

<sup>268</sup> Una sintesi del pensiero di Ibn Ḥaldūn intorno alla sua concezione dell’evoluzione civile della società umana è in LOUIS GARDET, *Actualité d’Ibn Ḥaldūn*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 265-280. Ibn Ḥaldūn, come detto nella precedente nota, pone al centro della sua indagine *al-‘umrān bašariyy* (traducibile in francese con *civilisation* ma anche *culture* umana), ovvero la condizione complessiva dell’uomo che vive in società. Per cui vi è una *‘umrān* dei beduini e una *‘umrān* di chi vive sedentariamente nelle città, ma entrambe sono conformi alla natura umana. Egli non oppone la vita nomade caratterizzata dalle virtù virili alla comoda vita cittadina corruttrice, condannando la seconda. Anzi questa ha una sua espressione positiva definita *tamaddun*. La tendenza de *al-‘umrān* dei beduini è quella di trasformarsi in *‘umrān* dei cittadini, costituendo un sistema più organizzato, che è anche condizione dello sviluppo delle scienze. Ma la natura umana, poco vigile di se stessa, invece di proseguire a sviluppare *al-‘umrān* in base alle esigenze delle origini, è allettata da ricerca del potere e del piacere, egoismo, da che *al-‘umrān* delle città si degenera e corrompe. Il concetto in Ibn Ḥaldūn mantiene un chiaro riferimento alla dimensione religiosa dei popoli.

croyant, et un docteur de la Loi de bonne formation qui découvrait cette civilisation”<sup>269</sup>.

Delanoue sottende in tutto il suo saggio “que la religion, bien loin d’être secondaire dans la pensée de Rifā‘a, y occupe une place essentielle et que sans elle cette pensée ne se comprend plus”<sup>270</sup>.

Egli pone l’accento su uno degli interrogativi più importanti che si presentano a chi legge attentamente l’opera dello šayḥ Rifā‘a, e che lo stesso Rifā‘a pose a stesso:

“Comment expliquer la réussite évidente [...] d’une civilisation [la civilisation française] qui n’a pas pour principe animateur et régulateur la revelation divine?”<sup>271</sup>.

Infatti per Rifā‘a “la composante morale de la civilisation est fournie par la religion : l’Islam. [...] il n’est pas d’autre source de morale authentique que la révélation divine”<sup>272</sup>.

Scrive ancora Delanoue:

“[...] si certaines déclarations de Rifā‘a sont favorables à l’exercice de la raison humaine, cet apparent rationalisme n’a rien de commun avec celui de ses contemporains les positivistes français. Il s’agit toujours de l’exercice de l’intelligence humaine dans la soumission totale aux dogmes musulmans sunnites, et à aucun moment on n’aperçoit une tentative de révision critique ou d’une nouvelle formulation de ces dogmes”<sup>273</sup>.

---

<sup>269</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 388.

<sup>270</sup> Ibid., p. 422.

<sup>271</sup> Ibid., p. 393.

<sup>272</sup> Ibid., p. 422.

<sup>273</sup> Ibid., p. 431.



“Il est heureux quand il peut montrer l'accord de la révélation et de la raison humaine ; mais la révélation a toujours la première place et la raison humaine ne vient que lui apporter une heureuse illustration”<sup>274</sup>.

Eppure Rifā'a riuscì a creare un corpo coerente di idee, un sistema filosofico politico-sociale musulmano, in cui assimilò concetti fondamentali della modernità francese, primo fra tutti quello di *civilisation*. Secondo il Delanoue l'operazione sarebbe riuscita per una vicinanza assai stretta fra il concetto di “legge naturale” (fondamentale nel pensiero europeo fra '700 e '800) e “legge rivelata” (*šarī'a*), alle quali Rifā'a attribuiva la medesima origine divina. Citando il *Muršid*, Delanoue scrive:

“La *loi naturelle*, en effet, a été instituée par Dieu en même temps qu'il a créé l'homme et conformément aux exigences d'une existence humaine heureuse ; la *loi naturelle* est comme inscrite dans le coeur humaine par une inspiration divine directe”<sup>275</sup>.

“A partir de là, Rifā'a pose toute une série d'équivalences, à coup sûr simplistes, qui finissent par créer un amalgame idéologique singulier”<sup>276</sup>.

## 9. Conclusione

In questo capitolo abbiamo evidenziato l'importanza dell'*Introduzione* del *Tahlīs al-ibrīz fi talhīs Bārīz*, nella quale si spiega in cosa consista il progresso e la civilizzazione umana. Abbiamo inoltre dato ampio spazio alle citazioni di Delanoue, che sottolinea la centralità del concetto francese di “*civilisation*” nell'opera di Rifā'a ma che allo stesso tempo ci avverte che egli era un pensatore musulmano che introdusse concetti moderni

---

<sup>274</sup> Ibid., p. 435.

<sup>275</sup> Ibid., p. 432.

<sup>276</sup> Ibid., p. 433. Paola Pizzo, sulle orme di Delanoue, sintetizza questo aspetto centrale del pensiero di Rifā'a con queste parole: “Per questo pensatore, frequentatore della cultura francese, non vi è quasi differenza tra i principi della legge islamica e quelli della legge naturale su cui si basa il diritto europeo. Quindi la legge islamica potrebbe essere reinterpretata per le esigenze dei tempi moderni e per far questo è legittimo, a suo giudizio, il ricorso a codici giuridici provenienti da tradizioni estranee all'islam” (cfr. PAOLA PIZZO, *L'Egitto agli egiziani*, cit., pp. 87-88).

occidentali rimanendo fedele al suo credo. Infatti lo šayḥ Rifā‘a sarebbe riuscito a costruire “*un amalgame idéologique singulier*” strutturandolo attorno a una nozione francese, *loi naturelle*, cui egli attribuiva la medesima origine divina della legge rivelata musulmana, *šarī‘a*. Rifā‘a nella sua opera più matura, *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, tradurrà il francese *lois naturelles* con l’arabo “*nawāmīs fiṭriyya*”<sup>277</sup>.

Questa osservazione ci induce a riconsiderare attentamente il testo del Capitolo primo dell’*Introduzione* del *Tahlīš al-ibrīz fī talḥīš*. Infatti nella parte introduttiva alla descrizione delle diverse società umane divise in base al loro grado di *civilisation*, notiamo che uno dei concetti subito introdotti da Rifā‘a per descrivere la condizione originale dell’uomo è *al-fiṭra*. Riteniamo che questo concetto possa essere individuato come centrale nel pensiero di Rifā‘a e nella sua opera di mediatore della cultura francese.

Un’altra osservazione che ci spinge ad analizzare l’*Introduzione* ci viene da Ezzat Orany - che ha dedicato un saggio allo studio di tre concetti moderni francesi (*Nation, Patrie, Citoyen*) nel pensiero di Rifā‘a. Ezzat Orany, dopo aver soffermato la sua attenzione anche sulle altre opere di Rifā‘a, osserva che “Ṭaḥṭāwī, esprit ordonné comme il est, essaye toujours de voir la partie dans le tout; et c’est ainsi qu’il n’omet pas de commencer par évoquer le *al-ḥalq* (la création humaine) dans son ensemble, et de l’humanité entière” (riferendosi in nota alla *Introduzione* del *Tahlīš al-ibrīz fī talḥīš Bārīz* e alle pagine iniziali del *Muršid*)<sup>278</sup>.

Non sembra un caso che Rifā‘a avverta il bisogno, nelle sue opere, di partire dalla condizione originale in cui l’uomo è stato creato. Questo è un punto nodale della sua cultura che l’esperienza francese lo ha costretto a mettere a fuoco. Il Rifā‘a che scrive l’*Introduzione* del *Tahlīš al-ibrīz fī talḥīš Bārīz* è infatti un uomo che, immerso nella cultura francese, ha maturato la consapevolezza dei nuclei concettuali e dei fondamenti culturali attorno cui si costruisce la sua identità araba musulmana ed egiziana. Attraverso

---

<sup>277</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 434, nota 143. *Muršid*, p. 124.

<sup>278</sup> ORANY, p. 177.

questi stessi nuclei gli è possibile appropriarsi della moderna cultura francese in modo coerente alla sua fede musulmana.

Troppo sbrigativamente in passato, e anche più recentemente, si è attribuita l'apertura del primo Capitolo dell'*Introduzione* ad uno schema culturale acquisito nella Francia moderna<sup>279</sup>, cogliendovi l'uso di nuovi criteri (non tradizionali della cultura musulmana) per spiegare una nuova concezione dell'umanità<sup>280</sup>.

Se ciò può apparire vero estrapolando ed isolando questo brano che riguarda la divisione dell'umanità in livelli in base al grado di progresso e civilizzazione, non è invece una interpretazione valida per l'insieme del primo Capitolo dell'*Introduzione*, dell'*Introduzione* stessa e quindi del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*, come si dimostrerà con un esame più approfondito.

Questo esame prenderà le mosse dal primo Capitolo dell'*Introduzione*.

---

<sup>279</sup> Anwar Lūqā, Mahdī 'Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī nella loro premessa del 1958 al *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* scrivevano: "Rifā'a apre il Capitolo primo della sua dissertazione iniziale con il ritorno all'origine della società e dell'apparire della civiltà, come si usava fra gli scrittori francesi del secolo diciottesimo fra quelli nutriti della loro cultura, le cui certezze erano l'umanità, il progresso della scienza, la loro intelligenza, la quale faceva loro immaginare la storia del genere umano secondo diversi livelli, come se volessero una ricreazione del mondo e della sua forma secondo l'immagine che desideravano". Cfr. *Tahlīs* (1993), p. 34. Fra gli studi più recenti in cui si sottolinea l'uso di una concettualità acquisita in Francia da Rifā'a, proprio citando i contenuti del capitolo primo dell'*Introduzione*, segnaliamo: NASSĪB AL-ḤUSSAYNĪ, *Al-Ġarb al-mutaḥayyal, ru'yat al-āḥar fī al-wiġdān al-siyāsiyy al-'arabiyy*, "Al-Mašrū' al-Qawmiyy li-l-tarġama", Al-Maġlis al-A'lā li-l-Taḳāfa, Il Cairo, 2005, pp. 140-151 (traduzione dello studio in lingua francese *L'Occident imaginaire, la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe* pubblicato da l'Université du Québec nel 1998).

<sup>280</sup> Muḥammad 'Imāra, in 'IMĀRA, vol. I, pp. 95-97. Egli sottolinea come il criterio di giudizio non sia più "al-kufr wa-l-īmān" (la miscredenza e la fede) ma "al-taḥaḍḍur wa-l-tamaddun" (la civiltà e la civilizzazione).

Cap. IV: Analisi della spiegazione introduttiva: “Le dinamiche della conoscenza (*al-ma‘rifā*)”

Esaminando il primo capitolo dell’*Introduzione* del *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz*, l’iniziale affermazione di Rifā‘a, secondo cui il suo discorso ha necessità di una *spiegazione introduttiva* (*tamhīd*), appare non trascurabile.

*Introduzione, Cap. I.*

*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.*

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*).  
[...]

Rifā‘a inizia la sua spiegazione descrivendo la condizione originale dell’uomo, ancora privo di conoscenza. Prosegue poi spiegando come l’uomo da questa condizione originale giunga alla conoscenza.

[...] In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma‘ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfa*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihā’*); e la legge divina (*al-ṣar’*) o la ragione (*al-*

‘*aqī*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥīhā*); per cui furono seguite (*uttubi‘at*) e permasero (*ubqiyat*).

Non è immediatamente comprensibile ad un lettore occidentale, ma probabilmente anche ad un lettore arabo dei nostri giorni - sia pure con una buona formazione culturale -, la ragione della necessità di questa spiegazione introduttiva. Sembra infatti sfuggire un evidente nesso logico fra quanto messo a tema nell’incipit (lo scopo del viaggio in un paese lontano, miscredente e costoso) e il preambolo sulla condizione originale dell’uomo e sulle dinamiche mediante le quali avviene la conoscenza.

La comprensione di questa *spiegazione introduttiva*, fino ad oggi non ben considerata dagli studiosi, si è rivelata invece – come vedremo in questo e nel prossimo capitolo – necessaria per intendere non solo il discorso con cui Rifā‘a giustifica il suo soggiorno parigino, ma soprattutto le dinamiche fondamentali che permisero a Rifā‘a, uomo di cultura arabo-musulmana, la conoscenza della cultura francese e la sua traslazione in un contesto arabo-musulmano.

### 1. Analisi della “spiegazione introduttiva” (*tamhīd*)

La struttura del paragrafo introduttivo riflette in modo significativo la formazione filosofica e teologica di Rifā‘a: secondo la logica dei testi filosofici, si inizia ponendo la *quaestio*, cui segue la *responsio*, la quale inizia tradizionalmente con *aqūlu*, “dico”, (o meglio “a questo dico” il cui senso vale il latino *respondeo*)<sup>281</sup>. Nella *quaestio* sono contenute le obiezioni che si sarebbero potute muovere, secondo la mentalità egiziana del tempo, a un soggiorno di studio in Francia, paese *kāfir*, *ba‘īd*, *ḡālī* ossia miscredente, lontano, costoso.

---

<sup>281</sup> Scrive Josef Van Ess a proposito dei trattati teologici musulmani: “The method always recalls an imaginary trial. We hear it in the style of nearly every theological treatise: *wa-in qāla qā’ilun ... qulnā...* (if somebody says ... we answer ...), or *wa-lā yuqālu inna ... li-annā naqūlu ...* (one cannot say here ... because we would answer then ...)”. JOSEF VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G.E. VON GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, p. 23.

Queste obiezioni, in apparenza mosse dal senso comune, sottendevano posizioni polemiche proprie di una parte non minoritaria di appartenenti all'Università di al-Azhar non favorevoli alla cultura europea e alla politica culturale di Muḥammad 'Alī — come abbiamo detto in un precedente capitolo. Il discorso di Rifā'a è rivolto, infatti, soprattutto all'ambiente di al-Azhar e a lettori di formazione azharita. Nel momento in cui Rifā'a scriveva la sua opera, tutta l'*intelligentia* (anche economica) egiziana faceva riferimento ad al-Azhar e pertanto queste posizioni interne all'ambiente universitario erano percepibili anche al suo esterno.

Ṭaḥṭāwī inizia la risposta alla *quaestio* con una “spiegazione introduttiva” (*tamhīd*) in cui espone concetti fondamentali comunemente condivisi da tutti i sapienti musulmani. Presentando all'inizio del suo libro questi “fondamenti condivisi” musulmani, Ṭaḥṭāwī cerca un “accordo” (*ittifāq*) in grado di giustificare agli occhi degli azhariti il suo contatto con la cultura europea.

Questo preambolo nasce, però, non solo dall'esigenza di un superamento delle polemiche “azharite”. Probabilmente esso è anche il frutto maturo della riflessione personale di Ṭaḥṭāwī, trovatosi a dover rispondere – in seguito all'incontro con la moderna cultura francese – di possibili contraddizioni fra le novità in cui si era imbattuto da una parte e se stesso e la propria radice culturale dall'altra.

### 1.1. Come avviene la conoscenza umana

Nella “spiegazione introduttiva” Ṭaḥṭāwī descrive la condizione originale in cui l'uomo è stato – ed è da sempre – creato, per poi descrivere il processo graduale della conoscenza:

“Dico (*aqūlu*): ciò ha bisogno di una spiegazione introduttiva (*tamhīd*).

Ovvero: la condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*)<sup>282</sup>, l'assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ 'an al-zīna*) e l'essere

---

<sup>282</sup> Questo termine, che sarà oggetto di successiva analisi, ha anche il senso di “incompletezza”.

secondo l'origine della *fiṭra*<sup>283</sup> (*al-wuḡūd 'alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya'rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiḡḏāniyya*). In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma 'ārif*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kuṣifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-iḥā*); e la legge divina (*al-ṣar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥ'ihā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permisero (*ubqiyat*)”.

La nostra traduzione del primo periodo della “spiegazione introduttiva” (“la condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità [...] e l'essere secondo l'origine della *fiṭra*”) differisce dalla traduzione francese di Lūqā e da quella inglese di Newman, che ricorrono al tempo passato là dove noi abbiamo preferito il presente<sup>284</sup>:

“Je dis que cela exige une introduction. En effet, à l'origine, l'homme était simple, exempt de parure. Il existait à l'état de pure nature et ne connaissait que les choses instinctives. Advint ensuite que [...]”<sup>285</sup>.

“I can say that this requires some kind of introduction. Originally, man was simple and devoid of adornments; he existed in a purely natural state, and knew only instincts. Then [...]”<sup>286</sup>.

Usando il tempo passato Lūqā e Newman interpretano il passo di Rifā'a unicamente come la descrizione della condizione originale dell'uomo primitivo all'inizio dei tempi. Il testo arabo invece inizia con un periodo composto da frasi nominali (*al-ḡumla al-*

---

<sup>283</sup> Non traduciamo questo termine centrale nella cultura musulmana che sarà oggetto di approfondimento nel seguito del presente lavoro.

<sup>284</sup> Anche la traduzione tedesca (KARL STOWASSER, *Ein muslim*, cit., p. 11) presenta il periodo al tempo passato: “Der mensch war zu anfang ...”.

<sup>285</sup> LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 49.

<sup>286</sup> NEWMAN, p. 101.

*ismiyya*)<sup>287</sup>, prive di verbo – *wa-huwa anna al-aṣl fī al-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fītra*<sup>288</sup> –, seguite da una frase verbale (*al-ġumla al-fī‘liyya*)<sup>289</sup> di tempo presente cioè “non concluso”, che descrive cioè uno stato che permane<sup>290</sup>, con funzione di complemento modale (*ḥāl*) – *lā ya‘rif illā al-umūr al-wiġdāniyya*<sup>291</sup>. Probabilmente il tempo “passato” usato da Lūqā e Newman è desunto dal periodo successivo, dove troviamo una serie di verbi passati, indicanti azioni “concluse nel tempo”<sup>292</sup>, introdotti da particelle che indicano una sequenza temporale di avvenimenti – *Tumma tara‘a ‘alā ba‘ḍ al-nās ‘iddat ma‘ārif lam yasbiq bihā [...]*<sup>293</sup> –. Lūqā e Newman hanno usato il passato, non solo per avere interpretato diversamente il testo, ma anche per motivi di omogeneità verbale. L’omogeneità verbale del testo tradotto in inglese e francese ha comportato però lo smarrimento di un fondamentale nodo della riflessione di Rifā‘a, che l’uso della frase nominale araba priva di verbi indica.

La frase nominale araba (*al-ġumla al-ismiyya*), in assenza di verbi, mira a descrivere uno “stato” indipendentemente dal tempo, come a volere indicare una condizione che

---

<sup>287</sup> “La proposition nominale est celle dont le premier terme est un nom (substantif ou pronom) sujet *mubtada‘* auquel on attribue une qualité, un état, une action *ḥabar*. [...] Elle est l’attribution de quelque chose à une autre chose. Elle indique un état” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1999, p.45). La divisione delle proposizioni in nominali e verbali è fondamentale nella grammatica araba. I principi d’analisi logica donde si muove nel sistema grammaticale arabo sono diversi da quelli del nostro sistema e la terminologia araba è spesso difficilmente traducibile con i nostri termini grammaticali (cfr. LAURA VECCIA VAGLIERI, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, Istituto per l’Oriente, Roma, 2002<sup>9</sup>, vol. I, p. 59).

<sup>288</sup> “Ovvero: l’origine nell’uomo è la condizione di semplicità e l’assenza di ogni abbellimento, e l’essere secondo l’origine della *fītra*”.

<sup>289</sup> “La proposition verbale est – selon la définition arabe – celle dont le premier terme est un verbe *fī‘l* (non auxiliaire). Elle est l’affirmation d’une action dont l’agent *fā‘il* est nommé en second lieu” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p. 45).

<sup>290</sup> Rifā‘a, nella sua grammatica *Al-Tuḥfā al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, definisce *al-muḍāri‘* (il tempo verbale “presente”) come “ciò che indica un avvenimento nel tempo che si svolge nella condizione presente e a venire” (“*mā dalla ‘alā ḥadaṭ fī zaman yaqbal al-ḥāl wa-l-istiqbāl’*). Cfr. ‘IMĀRA, vol. V, p. 122.

<sup>291</sup> “[...] non conoscendo se non i principi delle intuizioni istintive”.

<sup>292</sup> Rifā‘a definisce *al-māḍī* (il tempo verbale “passato”) come “ciò che indica un avvenimento nel tempo, accaduto e terminato” (“*mā dalla ‘alā ḥadaṭ fī zaman waqa‘ wa-inqaṭa‘a’*). Cfr. ‘IMĀRA, vol. V, p. 122.

<sup>293</sup> “In seguito ad alcune persone divennero evidenti alcune conoscenze precedentemente ignorate [...]”.



permane sempre<sup>294</sup>. In italiano è con il tempo “presente” che si può rendere tale senso di stabilità. Le caratteristiche descritte da Rifā‘a sono infatti valide per l’uomo primitivo, ma anche, dal punto di vista del discorso teologico musulmano, per l’uomo creato in ogni tempo. Rifā‘a usando frasi nominali prive di verbi (avrebbe potuto introdurre nella frase il verbo *nāsiḥ kāna* – “fu” – se avesse voluto trattare solamente dell’uomo primitivo<sup>295</sup>) per descrivere lo “stato originale” dell’uomo esprime in modo implicito questa consapevolezza del discorso teologico musulmano.

L’apparente incongruità della nostra traduzione, dove si osserva un primo periodo tradotto al tempo presente e i successivi periodi al tempo passato, è invece fedeltà al discorso del testo arabo.

Nel presente capitolo ci soffermiamo sulla descrizione dell’“accadere della conoscenza” nell’uomo. Ci occuperemo invece nel prossimo capitolo della “condizione originale” in cui l’uomo è creato e che precede la conoscenza.

Presentiamo, del brano che interessa questo capitolo, il testo arabo traslitterato segnalando in corsivo i termini che saranno oggetto della nostra analisi:

“[...] *Tumma ʔaraʔa ʔalā baʔḍ al-nās ʔiddat ma ʔarīf lam yasbiq bihā, wa-innamā kušifa lahu bi-l-ṣudfa wa-l-ittifāq, aw bi-l-ilhām wa-l-ihāʔ; wa-ḥakama al-šarʔ aw al-ʔaql bi-nafʔ ihā; fa-uttubiʔat wa-ubqiyat*”<sup>296</sup>.

Rifā‘a descrive il processo della conoscenza, individuando delle fasi progressive che si susseguono nel tempo.

---

<sup>294</sup> Cfr. n. 7: “Elle indique un état” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p.45).

<sup>295</sup> “La proposition nominale est mise au passé par *kāna* placé en tête, suivi du sujet (s’il est exprimé) et de l’attribut [...]” (ANDRE D’ALVERNY, *Cours de langue arabe*, cit., p. 211).

<sup>296</sup> “In seguito divennero evidenti ad alcune persone alcune conoscenze (*ma ʔarīf*) precedentemente ignorate; e certo si scoprirono a loro (*kušifat lahu*) o per caso (*al-ṣudfa*) e per destino (*al-ittifāq*), o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-ihāʔ*); e la legge divina (*al- šarʔ*) o la ragione (*al-ʔaql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-nafʔ ihā*); per cui furono seguite (*uttubiʔat*) e permasero (*ubqiyat*)”.

Originalmente l'uomo è in uno stato di assenza di conoscenza (*'adam al-ma'rifā*). In un secondo momento alcune conoscenze (*ma'ārif*) gli divengono evidenti (*ṭara'a*) e gli si scoprono (*kušifā lahu*). Questo 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'rifā*) 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.

Osservando questo brano si può notare che Rifā'a fa procedere il suo discorso mediante coppie di sinonimi: *ṭara'a* e *kušifā*, *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, *al-ilhām* e *al-īhā'*. È questo un uso proprio della prosa e della poesia araba: anche se i due termini della coppia sono apparentemente diversi, il secondo termine ha la funzione di confermare l'esatta accezione del primo e viceversa<sup>297</sup>.

## 1.2. I verbi *ṭara'a* e *kušifā*

Ci soffermiamo sui due verbi usati da Rifā'a per descrivere l'accadere di qualcosa che condurrà l'uomo a conoscere. Il primo verbo, *ṭara'a*, indica un "giungere improvviso" (*ḡā'a faḡ'at<sup>an</sup>*)<sup>298</sup> di qualcosa a qualcuno (*ṭara'a 'alā ba'd al-nās*).

Il verbo *kušifā* è una forma passiva (*mabnī li-l-maḡhūl*), per cui si tace l'agente, ossia "chi fa scoprire" all'uomo (*lahu*, a lui).

Per spiegare ciò che è all'origine di questo "scoprirsi all'uomo", Ṭaḥṭāwī ricorre a due coppie di nomi: 1. *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, 2. *al-ilhām* e *al-īhā'*.

---

<sup>297</sup> Si veda per es. *Lisān*, ad vocem *šr'*, vol. VIII, p. 59, col. 2, dove si dice che i due termini della coppia *šir'a* e *minhāḡ* hanno lo stesso significato di *ṭarīq*: "Anche se la parola è diversa, essa segue per confermare ciò che la precede"; e a conferma di ciò Ibn Manzūr cita un verso di 'Antara con una coppia di termini dallo stesso significato ("*Aqwā wa-Aqfāra*"), scrivendo: "Il significato di *Aqwā* e di *Aqfāra* è uno e allude alla solitudine; le due parole accostate intensificano il significato di solitudine". Questo fenomeno è comunissimo anche nella letteratura araba contemporanea (per es. in Taha Ḥussayn: riporteremo in seguito sue citazioni in cui è visibile questo fenomeno). La specificità di questo modo di procedere accostando due termini è ancora più comprensibile alla luce dei procedimenti dialettici tipici della cultura araba, di cui ci occuperemo nel capitolo VI.

<sup>298</sup> *Munḡid*, ad vocem *tr'*.

### 1.3. *Al-ṣudfā* e *al-ittifāq*

Il sostantivo *Ṣudfā* (di forma *fu‘lā*<sup>299</sup>) significa “caso, accidente, coincidenza, avvenimento casuale”. Fra i significati del verbo, derivato dalla medesima radice, *ṣadafā* (maṣdar: *ṣadf* e *ṣudūf*) vi è quello di “imbattersi in qualcosa per caso” (*laqiyahu ittifāq<sup>an</sup>*) e quello di “succedere [qualcosa a qualcuno]” (*ittafaqa*)<sup>300</sup>. *Al-ṣudfā* (o *al-ṣidfā*) è “parola post-classica” (*lafza muwallada*)<sup>301</sup> che significa “l’imbattersi in qualcosa”, “l’incontro casuale” (*al-muṣādafa*)<sup>302</sup> e *al-ittifāq*<sup>303</sup>.

*Ittifāq* è maṣdar, nome deverbale, del verbo *ittafaqa* (*fi‘l mazīd*, verbo aumentato, dalla radice *wf̄q*). Il significato di *ittafaqa* dipende dalla preposizione a cui si accompagna. Quando il verbo *ittafaqa* è seguito dalla preposizione ‘*alā* (*ittafaqa ‘alā*)<sup>304</sup> ha il valore di “essere d’accordo, accordarsi, mettersi d’accordo su qualcosa”; in questo caso il maṣdar *ittifāq* significa “accordo, patto, convenzione, intesa”. Questo è anche il significato preferenziale della parola. Quando il verbo *ittafaqa* si accompagna con la preposizione *li* (il verbo è seguito dalla particella *lām*: *ittafaqa li*) ha valore di “accadere, succedere, essere destinato a qualcuno”; allora *ittifāq* significa “caso fortuito, occasione accidentale, ventura, sorte”, e la forma *ittifāq<sup>an</sup>* può tradursi con “accidentalmente, fortuitamente, per

---

<sup>299</sup> Ricordiamo che per indicare le varie forme delle parole arabe i grammatici si servono della radice *f‘l*. Questa radice, corrispondente alla radice della parola (*ṣdf* nel caso di *ṣudfā*), è integrata da lettere e vocali che esprimono la particolare forma della parola (*u* in seconda sede e *a* in ultima nel presente caso). Per una tipologia dei significati dei nomi di forma *fu‘lā* cfr. MUḤAMMAD ḤASAN ‘ABD AL-‘AZĪZ, *Min ma‘ānī fu‘lā*, in AḤMAD MUḤTAR ‘UMAR (a cura di), *Fī uṣūl al-luġa*, vol. IV, Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya, Il Cairo, 2003, pp. 373-380.

<sup>300</sup> *Munġid*, ad vocem *ṣdf*.

<sup>301</sup> Il termine *lafza muwallada* può designare sia “una parola di origine non puramente araba”, sia “parola post-classica”. Nel nostro caso traduciamo “post-classica” per due motivi: primo, perché la radice *ṣdf* è araba; secondo, nel classico (della fine del sec. XIII) *Lisān*, ad vocem *ṣdf*, vol. VIII, pp. 213-214, non troviamo una spiegazione di *ṣudfā*, né tanto meno l’indicazione del significato di *ṣadafā* nell’accezione divenuta consueta e riportata nel *Munġid*. Solamente si scrive “*al-muṣādafa: al-muwāfaqa*” (ivi, p. 214, col. 1).

<sup>302</sup> Nella filosofia della scienza del secolo XX *al-muṣādafa* ha assunto il valore del latino “casus” ed è perciò ricondotto alla filosofia greca. Cfr. MAḤMUD AMIN AL-‘ĀLIM, *Falsafat al-muṣādafa*, Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003. L’uso di *ṣudfā* da parte di Ṭaḥṭāwī è evidentemente estraneo alla speculazione filosofica contemporanea e da ricondursi al contesto prettamente azharita della prima metà del XIX secolo.

<sup>303</sup> *Munġid*, ad vocem *ṣdf*.

<sup>304</sup> In *Al-Munġid fī-l-luġa* sotto la voce *ittafaqa ‘alā* si scrive: “*al-ittifāq*. l’intendersi o l’accordarsi (*al-tafāhum ‘alā*) fra persone su una certa questione, il raggiungere la sintonia (*al-tawaṣṣul ‘alā*) fra le opinioni [di persone] o fra i significati [attribuiti alla questione]: es. l’accordo su un programma o un affare (*al-ittifāq ‘alā barnāmaġ aw ḥuṭṭa*)”. Cfr. *Munġid*, ad vocem *wf̄q* in appendice, p. 966.

caso, per destino”. In *Al-Munğid fī-l-luġa* sotto la voce *ittafaqa li* si segnala: “*al-ittifāq*, il prodursi di un fatto accidentalmente (*al-ḥudūt ‘araḍ<sup>an</sup>*), l’imbattersi in qualcosa per caso (*al-muṣādafa*): es. capitò questo avvenimento per caso (*waqa‘a ḥādā al-ḥādīt ittifāq<sup>an</sup>*)”. L’accezione presente nel nostro brano è quella di *ittifāq* connessa a *ittafaqa li*.

Concludendo la nostra indagine intorno a *al-ṣudfa* e *al-ittifāq*, osserviamo che Ṭaḥṭāwī, nel brano esaminato, usa i due termini con l’accezione di “avvenimento casuale”, “caso”. È un’accezione che si inserisce in una sfera di esperienza prettamente umana e naturale, ma che non esclude la dimensione religiosa, ovvero l’intervento di un agente divino che ordina il “Caso” (“Destino”).

#### 1.4. Al-ilhām e al-īḥā’

Prendiamo ora in esame la seconda coppia di nomi: *al-ilhām* e *al-īḥā’*. Nella tradizione araba i due termini sono spesso accoppiati, anche se più frequentemente troviamo *al-ilhām* accostato al termine *al-waḥy*, che deriva dalla stessa radice di *al-īḥā’* (*why*) e che si accompagna ad *al-ilhām* con il suo medesimo valore.

***Al-ilhām***, *maṣdar* del verbo aumentato (*fī’l mazīd*) *alḥama*, secondo il *Lisān al-‘arab*, designa ciò che Dio ispira nel cuore dell’uomo ed è una modalità di ispirazione divina (*waḥy<sup>305</sup>*):

“*Al-ilhām*: il mettere nell’animo da parte di Dio un suggerimento, inviato all’uomo circa il fare o il non fare, ed esso è un genere di *waḥy*, che Dio riserva a chi vuole fra i suoi servi” (“*al-ilhām an yulqiya Allāh fī al-nafs amr<sup>an</sup> yab‘aṭuhu ‘alā al-fi‘l aw al-tark, wa-huwa naw‘ min al-waḥy, yaḥuṣṣu Allāh bihi man yašā’ min ‘ibādihī*”).

---

<sup>305</sup> Questo termine, centrale nella tradizione musulmana, è legato alla parola *īḥā’* e verrà analizzato nelle prossime pagine.

Ma *al-ilhām* denota anche “ciò che salta in mente, che passa per la mente” (*al-ilhām: mā yulqā fī al-rū‘*)<sup>306</sup>. A questa seconda accezione possiamo ricondurre il significato di *al-ilhām*, attestatoci da esperti di lingua araba<sup>307</sup>, che in verità è legato anche alla prima accezione in quanto lascia presupporre un ispiratore provvidenziale e misterioso celato nel profondo di se stessi. Secondo quanto attestato, *al-ilhām* significa “un pensiero improvviso (*fikra mufāḡi’a*), non frutto di ragionamento”, che ci induce per esempio ad evitare all’ultimo minuto una strada - dove si doveva passare - senza sapere perché, solo per una inspiegabile sensazione o un pensiero improvviso senza importanza, e poi scoprire che vi sarebbe successo un pericoloso incidente.

Nel famoso *Tafsīr al-Manār* (commentario coranico scritto all’inizio del XX sec. da Muḥammad Rašīd Riḍa, trascrivendo ed elaborando i corsi azhariti del suo maestro Muḥammad ‘Abduh) il termine *al-ilhām* viene usato accompagnato dall’aggettivo *al-fiṭriyy* (*al-ilhām al-fiṭriyy* “ispirazione innata”) nel senso di un primo strumento di conoscenza<sup>308</sup>.

Lo scrittore Ṭaha Ḥussayn accosta i termini *al-ilhām* e *al-waḥy* attribuendo loro l’accezione di “ispirazione artistica” (*fikra fanniyya*). Tale accezione non è definita esplicitamente nei dizionari classici, ma ci è stata attestata ancora da esperti di lingua araba<sup>309</sup>.

Ṭaha Ḥussayn, nella introduzione del suo libro *‘Alā hāmiš al-sīra*, finito nel 1933, scrive delle facoltà dipendenti dall’ispirazione creativa specifiche della tradizione letteraria araba:

“Le facoltà legate all’ispirazione creativa (*al-waḥy*) e all’ispirazione interiore (*al-ilhām*) sono il motore primo caratteristico della nostra letteratura araba e sono ciò da cui dipende il piacere e il gradimento della gente”.

---

<sup>306</sup> *Lisān*, ad vocem *lhm*.

<sup>307</sup> L’islamologo olandese residente a Il Cairo da oltre 40 anni Christian Van Nispen, lo scrittore egiziano Edward Al-Ḥarrāt, il linguista egiziano Wā’il Fārūq.

<sup>308</sup> *Tafsīr al-Manār*, I, 52-54, cit. in VAN NISPEN, p. 64, nota 2.

<sup>309</sup> Ai nomi di Christian Van Nispen e Wā’il Fārūq, già citati nella nota 27, aggiungiamo quelli dello scrittore egiziano Muntaṣir al-Qaffāš e di Ṣalāḥ Faḍl professore di Letteratura comparata all’Università di ‘Ayn Ṣams.

“Wa-fī adabīnā al-‘arabiyy ‘alā quwwatīhi al-ḥāṣṣa, wa-mā yakfil li-l-nās min ladda wa-matā‘, qudra ‘alā *al-waḥy* wa-qudra ‘alā *al-ilhām*”<sup>310</sup>.

Ṭaha Ḥussayn attribuisce a queste facoltà la capacità di rielaborare creativamente i testi letterari tradizionali da parte degli scrittori arabi (come era proprio fin dai tempi antichi dei narratori orali) sortendo sempre effetti artistici graditi al pubblico.

Louis Massignon, nel suo *Cours d’histoire des termes philosophiques arabes*, documenta come l’abbinamento di *al-ilhām* e *al-waḥy* sia molto frequente nella tradizione filosofica araba<sup>311</sup>. I due termini hanno comunque anche accezioni diverse per cui ci vengono presentati separatamente o abbinati con termini diversi. Per esempio il Massignon, riferendosi a quanto scrive al-Ġazālī in *al-Munqid*, menziona gli *aṣḥāb al-ilhām wa-l-ḍawq*, ossia coloro che professano la conoscenza tramite *al-ilhām* e *al-ḍawq* (l’ispirazione e il gusto ovvero la sensazione)<sup>312</sup>. Parlando di correnti filosofiche, il Massignon cita il “conflit de la révélation [*al-waḥy*] et de la raison” (traduzione dell’arabo “*mas’alat al-waḥy wa-l-‘aql*”)<sup>313</sup>. In questo caso *al-waḥy* (*la révélation*) sembra abbinato al termine *al-‘aql* (*la raison*) in maniera oppositiva, come si deduce dalla parola francese *conflit* che li precede. In verità “conflit” non è traduzione corretta di *mas’ala* (questione)<sup>314</sup>, termine arabo che invece contempla una molteplicità di relazioni (non solo oppositive) fra *al-waḥy* e *al-‘aql*. Per *al-waḥy* si

---

<sup>310</sup> TAHA ḤUSSAYN, *‘Alā ḥāmīš al-sīra*, Maktaba al-Uṣra, Maṭābī‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003, vol. I, p. ḥ. Per rendere maggiormente chiaro il contesto da cui è estrapolata la citazione, presentiamo in traduzione la frase successiva: “I fatti e i detti degli arabi pre-islamici non sono stati scritti una sola volta e non furono conservati secondo un’immagine definita, bensì furono narrati dai narratori orali che ricreavano le storie con sempre diverse sfumature [...]”.

<sup>311</sup> MASSIGNON. Per esempio p. 138, dove si parla di una certa interpretazione di *‘ilm al-ilāhiyyāt* (teologia) come introduzione per *al-waḥy* e *al-ilhām*. Un caso meno significativo per la nostra ricerca (perché legato in modo specifico al contesto del XX secolo) in cui Massignon mette in relazione *al-waḥy* con *al-ilhām* è a proposito della spiegazione dell’oggetto della mitologia. Egli documenta in un paragrafo del suo *Cours* l’uso di *al-waḥy* nell’accezione di “rivelazione primitiva”. Scrive: “Maḍhab *al-waḥy révélation primitive*: inna asāṭīr al-awwalīna hiya āṭār *al-ilhām* fī qulūb al-nās” (“Maḍhab *al-waḥy révélation primitive*: i primi miti esprimono le tracce di *al-ilhām* nei cuori della gente”). Cfr. pp. 158-159.

<sup>312</sup> Ibid., p. 143.

<sup>313</sup> Ibid., p. 154.

<sup>314</sup> Anche la curatrice del volume del Massignon, Zeinab Mahmoud el-Khodeiry, sottolinea che “conflit” non è traduzione corretta di *mas’ala* (questione): Ivi, nota “a”.

intende qui ciò che è rivelato mediante *al-Qurʿān*. Spiega però il Massignon, sempre in questo paragrafo, che *al-wahy* nel caso dei ṣūfī deve intendersi come un’ispirazione interiore (*al-ilhām*) o un’illuminazione interiore (*al-kašf*), strumenti di conoscenza che essi preferiscono alla ragione:

“al-ṣūfiyya [...] yufaḍḍilūna *al-ilhām* wa-l-kašf ‘alā al-‘aql”

(“i ṣūfī [...] preferiscono l’ispirazione e l’illuminazione mistica alla ragione”)<sup>315</sup>.

Il secondo termine usato nel brano da Ṭaḥṭāwī *Ḫā’* è *mašdar* del verbo *awḥā* (verbo aumentato, *fi’l mazīd*, dalla radice *wḥy*). Questo verbo, che si accompagna alle

---

<sup>315</sup> Ivi. Per un ulteriore approfondimento del concetto di *al-wahy* nella sua relazione con il concetto di ragione (*al-‘aql*) si veda anche MUḤAMMAD SA‘ĪD AL-‘AŠMĀWĪ, *Al-‘aql fī-l-Islām*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1999, pp. 7-18. Questo noto pensatore egiziano contemporaneo offre un’interpretazione di *al-wahy* come ciò che è rivelato mediante *al-Qurʿān*, e allo stesso tempo come un’ispirazione interiore o illuminazione interiore. Si tratta di un tema centrale nella sua riflessione. Egli non oppone i due concetti. Invece fonda sul concetto di *al-wahy* il possibile uso della ragione (*al-‘aql*) come inteso nella sua esperienza di musulmano. Documentando il suo pensiero con i versetti coranici in cui compare il concetto di *wahy* (pp. 8-9), egli afferma: “Un *wahy* [cioè un’ispirazione interiore] può avvenire mediante la sapienza (*al-ḥikma*) e la legge rivelata (*al-šarʿ*) come avvenne per i messaggeri e i profeti [*Sūra al-Isrāʿ*, 39: «*ḍalika mim-mā awḥāa ilayka Rabbuka min al-ḥikma*»]; e un *wahy* può accadere alla gente normale affinché credano una cosa o a una persona, come si dice di *al-wahy* per gli apostoli del Signore al-Masīḥ [*Sūra al-Māʿida*, 111: «*wa-id awḥaytu ilā al-ḥawārīyyina an āminū bī wa-bi-rasūlī*»]; e può accadere un *wahy* per una persona in una situazione ordinaria come fu *al-wahy* per la madre di Mūsā affinché lo allattasse [*Sūra al-Qaṣaṣ*, 7: «*wa awḥaynā ilā ummi Mūsā an arḍi ʿiyihī*»]; e il significato di *al-wahy* può essere lo stabilire leggi dell’Universo o della Natura (*waḍʿ al-qawānīn al-kawniyya aw al-ṭabīʿiyya*) in quanto con esse si muovono l’Essere e la Natura, come si deve intendere *al-wahy* quando si dice «ad ogni cielo fissò il suo compito» [*Sūra Fuṣṣilat*, 12: «*wa-awḥāa fī kull samāʾ amrahā*»]; e può essere il seguire un ordine (nel senso di programma) come nel caso di *al-wahy* per l’ape [*Sūra al-Naḥl*, 68: «*wa-awḥāa Rabbuka ilā al-naḥl an ittaḥidī min al-ġibāl buyūtam*»]; in questo caso il significato di *al-wahy* è che l’ape possiede un “ordine dell’essere o creaturale”, ed è chiamata con esso a un compito preciso: mediante tale compito il realizzare l’ordine e compiere la sua legge, senza che l’ape prenda coscienza di ciò o vi rifletta (in senso umano): è naturale ciò che fa e reale ciò che succede. *Al-wahy* pertanto, secondo la concezione coranica, non è limitato alla comunicazione del messaggio al Profeta (su di lui la benedizione e la pace) al modo di un comando esterno a lui (quello proveniente dall’Angelo Ġibrīl), ma si estende e si allarga fino a comprendere le leggi dell’Universo (*al-qawānīn al-kawniyya*), l’ordine naturale (*al-nuẓum al-ṭabīʿiyya*), le operazioni umane (*al-aʿmāl al-bašariyya*) e l’aprirsi dell’uomo al suo significato, che è ciò secondo cui è stato creato e ciò per cui esiste, attraverso le sue azioni e le sue parole. Questa concezione dei significati di *al-wahy* chiarisce la realtà di molte cose, nel generale e nel particolare, come chiarisce la realtà precisa di molte cose che riguardano me e il mio agire”. Il filosofo racconta che tutta la sua attività intellettuale ha origine da un avvenimento occorsogli a diciannove anni a modo di un *wahy*, cioè di un pensiero interiore improvviso che fu per lui come un messaggio dell’Essere (*Risāla al-wuġūd* è il titolo del suo primo libro, uscito nel 1959). Egli ritrova traccia di questo concetto oltre che nella tradizione ṣūfī, anche nelle *Lettere* di San Paolo e nelle poesie degli antichi egizi.

preposizioni *ilā* (“a” [qualcuno]) e *bi* [qualcosa] (*awḥā ilā ... bi ...*), significa “ispirare, rivelare, suggerire a qualcuno qualcosa”. Da *Al-Munğid fī-l-luġa* si evince la corrispondenza fra il significato di *awḥā ilā ... bi ...* e il verbo *alḥama* (da cui *al-ilhām*)<sup>316</sup>. Sempre in *Al-Munğid fī-l-luġa*, alla stessa voce (*wh̄y*), si indica il medesimo significato per il verbo *waḥā* (da cui *al-waḥy*): “*waḥā Allāh fī qalbihi kaḏā* (Dio ispirò nel suo cuore una certa cosa): *alḥamahu iyyāhu*”<sup>317</sup>.

*Al-īḥāʾ* e *al-waḥy* hanno infatti lo stesso significato preferenziale, anche se *al-waḥy* nella tradizione religiosa e filosofica araba è termine che ricorre con molta più frequenza ed ha più importanza<sup>318</sup>. Nel *Lisān al-ʿarab* (anche se troviamo il verbo aumentato, *al-fīʾ al-mazīd*, *awḥā*, da cui *al-īḥāʾ*, col significato del verbo *alḥama*, da cui *al-ilhām*) è il termine *al-waḥy* che è attestato con il significato di *al-ilhām*:

“*al-waḥy*: al-iṣāra wa-l-kitāba wa-l-risāla wa-l-ilhām wa-l-kalām al-ḥafīyy wa-kull mā alqayatahu ilā ġayrika”

(“*al-waḥy*: l’indicazione, lo scritto, il messaggio, l’ispirazione [*al-ilhām*], le parole dette sotto forma velata e tutto ciò che hai suggerito ad altri”).

<sup>316</sup> *Munğid*, ad vocem *wh̄y*: “*awḥā Allāh ilāhi bi-kaḏā: alḥamahu iyyāhu*” (Allāh ispirò a lui questo).

<sup>317</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>318</sup> Una trattazione del concetto di *waḥy* nella tradizione arabo-musulmana: IZUTSU, cap. VII *Communicative Relation between God and Man (Linguistic Communication)*, pp. 151-197. Izutsu attribuisce a *waḥy* il valore di “Rivelazione” (in senso coranico, *kalām Allāh*); analizzando il concetto nella poesia pre-islamica, egli afferma che esso designava una “comunicazione”, “non necessariamente verbale”, che aveva sempre le caratteristiche della “misteriosità, segretezza e intimità”. È attestato nel senso di “comunicazione fra due persone che parlano fra loro in tua presenza, ma con aria di intimità, in un linguaggio straniero che tu non puoi comprendere” (cfr. p. 159). Sempre nella poesia pre-islamica ha spesso valore di “scritto”, “lettere” o “caratteri”, i quali per i beduini illetterati avevano la caratteristica della misteriosità. Nel Corano il termine conserva il senso di “modo misterioso di comunicazione”, e spesso è usato nel senso di *ilhām* (“ispirazione”), fino ad assumere in alcune sue attestazioni più consapevolmente il significato di *kalām Allāh* (non più una “ispirazione”, *ilhām*, ma una Rivelazione nel senso di *tanzīl*). Izutsu oppone infine *waḥy* (comunicazione divina dall’alto, che presuppone una “distanza” fra gli interlocutori) a *waswasa* (“bisbigliare nell’orecchio”, modo di ispirare proprio di *Šayṭān*).



*Al-waḥy* ha anche il significato di “ciò che Dio ha ispirato ai suoi profeti” (“*al-waḥy*: mā yūḥīuhi Allāh ilā anbiyā’ihi”). Citando un versetto coranico (*sūra al-Qaṣaṣ*, 7)<sup>319</sup>, si riporta il commento di al-Azhariyy:

“wa-qāla Allāh ‘azza wa-ğalla: «wa *awḥaynā* ilā umm Mūsā an arđi ‘iyihi»”.

(“e disse Dio l’Onnipotente l’Eccelso: «e ispirammo [*awḥaynā*] la madre di Mosè, dicendo: allattalo»”).

“Qāla [al-Azhariyy]: *al-waḥy* hahunā ilqā’ Allāh fī qalbihā”.

(“Disse al-Azhariyy: *al-waḥy* qui significa quello che Dio ha messo nel cuore della madre di Mosè”).

“Qāla: wa-mā ba‘da ḥādā yadullu – wa-Allāh a‘lam – ‘alā annahu *waḥy* min Allāh ‘alā ġiha al-i‘lām li-l-ḍamān lahā: «innā rāddūhu ilayki wa-ğā‘ilūhu min al-mursalīna»”.

(“Disse: e ciò che viene dopo questo, «Noi infatti te lo restituiranno e ne faremo uno degli inviati», indica – e Dio ne sa di più – al fatto che è un *waḥy* da Dio a modo di avvertimento per rassicurarla”).

“Wa-qīla: innā ma‘nā *al-waḥy* hahunā *al-ilhām* [...]”.

(“Ed è detto: veramente il significato di *al-waḥy* qui è *al-ilhām* [...]”).

“Qāla Abū Iṣḥāq: wa-aṣl *al-waḥy* fī al-luġa kullihā i‘alām fī ḥafā’i, wa-liḍalika ṣāra *al-ilhām* yusammā *waḥy<sup>an</sup>*”.

(“Disse Abū Iṣḥāq: il significato originario di *al-waḥy* nella lingua è il far sapere sotto forma nascosta; e pertanto *al-ilhām* fu chiamato *waḥy<sup>an</sup>*”).

---

<sup>319</sup> Questo versetto è già stato citato alla nota 35, con gli altri versetti coranici in cui è presente il concetto di *al-waḥy*.

“Qāla al-Azhariyy: wa kaḍalika al-išāra wa-l-īmā’ yusammā *waḥy*<sup>an</sup> wa-l-kitāba tusammā *waḥy*<sup>an</sup>”.

(“Disse al-Azhariyy: pertanto il segno [*al-išāra*] e il gesto [*al-īmā’*] sono detti *waḥy*<sup>an</sup> e lo scrivere è detto *waḥy*<sup>an</sup>”).

“Wa-qāla Allāh ‘azza wa-ḡalla: «wa-mā kāna li-bašar an yukallimahu Allāh illā *waḥy*<sup>an</sup> aw min warā’ ḥiḡāb»; ma‘nāhu illā an *yūḥya* ilayhi *waḥy*<sup>an</sup> fa-yu‘limahu bimā ya‘lamu al-bašar annahu a‘lamahu, immā *ilhām*<sup>an</sup> aw ru’y<sup>an</sup>, wa-immā an yunzila ‘alayhi kitāb<sup>an</sup> kamā unzila ‘alā Mūsā, aw Qur’ān<sup>an</sup> yutlā ‘alayhi kamā anzalahu ‘alā sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh [...]”.

(“E disse Allāh l’Onnipotente l’Eccelso: «e Allāh non parlava all’uomo se non per mezzo di *waḥy* o da dietro un velo»; e ciò significa: se non ispirandolo per mezzo di *al-waḥy*, e lo ha avvertito - mediante ciò che conosce l’uomo - che Egli gli comunicava, sia *ilhām*<sup>an</sup> sia in sogno [*ru’y*<sup>an</sup>]; e sia rivelandogli un libro – come fu rivelato a Mosè – sia recitandogli un *Qur’ān*, come fu rivelato al nostro signore Muḥammad profeta di Allāh [...]”)<sup>320</sup>.

Nonostante l’ampio spettro di accezioni possedute dai termini *al-ilhām* e *al-īhā’* (e dal termine *al-waḥy*), possiamo con sicurezza affermare che esse, soprattutto quando i due termini sono abbinati, pertengono sempre a una dimensione religiosa, ovvero presuppongono l’intervento di Allāh che comunica qualcosa all’uomo. Questi due termini, fortemente legati alla tradizione musulmana e al testo coranico, indicano l’ispirazione divina (infusa direttamente nel cuore dell’uomo) e la rivelazione (sia quella

---

<sup>320</sup> *Lisān*, ad vocem *why*. In verità i tipi di *al-waḥy* individuabili fra le citazioni di *al-Qur’ān* sono diversi, come abbiamo già visto – secondo una particolare interpretazione – con il brano di Muḥammad Sa’īd al-‘Ašamāwī, citato alla nota 24. Wā’il Fārūq, linguista e professore di scienze islamiche presso la cairota Facoltà di Scienze Religiose di Sakakini, ci ha indicato i seguenti tipi: 1. *al-waḥy* per l’uomo, come quello per la madre di Mosè (*Sūrat al-Qaṣaṣ*, 7); 2. *al-waḥy* per gli animali (ispirazione rivolta all’ape, *Sūra al-Nahl*, 68); 3. nel senso di “*al-išāra*” per Zakariyyā (*Sūrat Maryam*, 11); 4. nel senso di *ru’yā* e *manām* (sogno), come per Ibrāhīm (*Sūrat al-Šaffāt*, 102); 5. parole rivolte direttamente all’uomo da parte di Dio, senza veli, come nel caso di Mosè (“*wa-kallama Allāh Mūsā taklīmān*”, *Sūrat al-Nisā’*, 164); 6. *al-waḥy* malvagio (*waswasa*) che proviene da al-Šayṭān (*Sūrat Taḥa*, 120). Si veda anche WĀ’IL FĀRŪQ, *Al-madḥal ilā ‘ulūm al-Islām*, Dār Comboni, Il Cairo, 2002, pp. 83-84.

data all'uomo prima dell'Islam, sia quella ricevuta dai profeti, sia quella - compimento di tutte le rivelazioni precedenti - ricevuta dal Profeta col *Qur'ān*). Ṭaḥṭāwī usa i due termini nell'accezione più ampia, che include la rivelazione ricevuta anteriormente all'Islām e quella interiore (possibile nell'esperienza di ogni uomo).

In conclusione abbiamo visto che per spiegare ciò che è all'origine dello “scoprirsi all'uomo” di qualcosa della realtà, Ṭaḥṭāwī ricorre a due coppie di nomi: 1. *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, 2. *al-ilhām* e *al-īhā'*. Le due coppie di termini sono legate dalla *ḥarf 'aṭf 'aw*” (corrispondente al connettivo italiano “o”) e quindi poste come alternative: questo scoprirsi 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 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” e non è in opposizione alla dimensione religiosa.

Nella descrizione della dinamica della conoscenza Rifā'a introduce un'ulteriore coppia di termini, collegati dalla *ḥarf 'aṭf 'aw*”, ossia dal corrispondente al connettivo di disgiunzione italiano *o*: *al-šar' aw al-'aql*. Nel nostro testo entrambi sono agente (*fā'il*) del verbo *ḥakama*<sup>321</sup>, al quale sono strettamente legati; pertanto meglio può comprendersi il loro significato se trasformati in una coppia di termini preceduti da *ḥukm* - *maṣdar* del verbo *ḥakama* - in relazione di *idāfā* (stato costruito): *ḥukm al-šar' aw ḥukm al-'aql* (“giudizio della legge rivelata o giudizio della ragione”).

#### 1.5. Ḥukm al-šar' o ḥukm al-'aql

La coppia terminologica **'aql** e **šar'** evoca famose dispute filosofiche e teologiche, cui si è già fatto cenno analizzando il termine *al-waḥy* nell'accezione di *al-šar'* (legge rivelata)

---

<sup>321</sup> “[...] e la legge divina (*al- šar'*) o la ragione (*al-'aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥ'ihā*); per cui furono seguite (*uttubi'at*) e permasero (*ubqiyat*)”.

contrapposto a *al-‘aql*<sup>322</sup>. Fra le opere più famose sull’argomento menzioniamo il *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl* (*Il trattato decisivo circa il rapporto fra filosofia e ṣarī‘a*) di Averroè (Ibn Ruṣd), in cui l’autore riconosce nel corretto uso della ragione (*al-‘aql*) il fattore decisivo per stabilire la relazione fra *al-ḥikma* (intesa come *la filosofia*) e *al-ṣarī‘a*. Secondo Ibn Ruṣd infatti *al-‘aql* ha la medesima origine divina di *al-ṣarī‘a*<sup>323</sup> e pertanto il loro conflitto è da imputare unicamente ad una scorretta interpretazione (*ta’wīl*) del testo rivelato e ad uno scorretto uso della ragione da parte dell’uomo<sup>324</sup>. Nell’ambito del *Kalām*<sup>325</sup> sunnita dobbiamo ricordare le contrapposizioni fra i mu‘taziliti - che sostenevano il valore assoluto della ragione nella difesa e giustificazione della Legge rivelata<sup>326</sup> - e gli aṣ‘ariti - che criticavano chi faceva della ragione il criterio per l’accettazione della Legge rivelata, ma cercavano allo stesso tempo la dimostrazione di una non opposizione fra rivelazione e

---

<sup>322</sup> “Il termine ‘*aql*, intelletto, che prevarrà in filosofia e in teologia [su *lubb*, intelletto], non è coranico; coranico è invece l’uso del verbo ‘*aqala*, nel senso di «legare», «congiungere», e quindi nel senso figurato di «usare la ragione»” (GARDET, p. 38).

<sup>323</sup> Cfr. GARDET – ANAWATI, p. 318: “On a coutume de considérer l’hellénistique falsafa, les Fārābī, Avicenne, Averroès, etc. comme la philosophie de l’Islām et le kalām comme sa théologie. On n’a peut-être pas tort. La falsafa en effet entendait bien résoudre par la raison seule et expliquer par la raison seule les problèmes se posant à l’esprit humain; tandis que le kalām entendait d’abord défendre les vérités enseignées par le Coran et les traditions, et les étayer de preuves. Mais combien il est remarquable que falāsifa et gens du kalām firent toujours plus ou moins figure d’adversaires, que l’accusation de *kufī* (impiété) fut portée plus d’une fois par le kalām contre la falsafa, alors que les falāsifa s’affirmaient, eux, bons musulmans, et qu’Ibn Ruṣd (Averroès) devait accuser mu‘tazilités et aṣ‘arites d’avoir, par leurs méthodes dialectiques, «mis en pièces la Loi religieuse et divisé les gens complètement»”.

<sup>324</sup> Samīr Ḥalīl Samīr ha fatto notare (nel corso di un Convegno ad Istanbul su Ibn Ruṣd tenutosi nel 1998) che *ta’wīl* (interpretazione) è la vera parola chiave del *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-ḥikma wa-l-ṣarī‘a min al-ittiṣāl*. Cfr. anche BOUAMRANE – GARDET, pp. 114-119. Ibn Ruṣd oltre che grande filosofo fu anche un profondo conoscitore della scienza del *fiqh*, sebbene i suoi commentari di Aristotele e i suoi trattati apologetici siano stati fortemente denunciati dai *fuqahā’*: ricordiamo in particolare il suo trattato *Bidāya*, molto studiato dai sostenitori del metodo del *iğtihād*, ovvero del metodo esegetico fondato sulla riflessione interiore personale, e in particolare alla fine del XIX secolo dai riformisti *salafīyya*.

<sup>325</sup> *Kalām*, abitualmente tradotto in francese con *théologie*, andrebbe più correttamente tradotto in francese con *apologie défensive* e in italiano *teologia apologetica*. La ‘*ilm al-Kalām* è una scienza prettamente musulmana: “Le terme *Kalām*, «parole», prit très vite l’acception de discours, discussion, controverse; et les «docteurs en *Kalām*», les *mutakallimūn* («loquents»), furent les «raisonneurs». Le *Kalām* deviendra discipline constituée quand ces arguments et discours seront mis au service de la défense des données de foi, Coran et hadīth. Plutôt donc que par «théologie», il faudrait traduire ici par «apologie défensive», discursive et raisonnée” (BOUAMRANE – GARDET, p. 36).

<sup>326</sup> “La valeur accordée à la raison ne signifie pas qu’ils lui reconnaissent un droit absolu face à la révélation. Mais ce que révèle la Loi religieuse, la raison est apte à le justifier. Il ne s’agit pas seulement d’un travail de la raison au service de la Loi, il s’agit de l’intelligibilité de la Loi mesurée au critère de la raison” (BOUAMRANE – GARDET, p. 42). Sui mu‘taziliti *ibid.*, pp. 40-45.

ragione difendendo la tradizione mediante una dialettica ragionata<sup>327</sup>; gli aš'ariti criticavano anche le posizioni estreme dei "letteralisti"<sup>328</sup> - per i quali tutta la conoscenza era in *al-Qur'ān*, secondo quanto detto nel versetto «Mā farraṭnā fī-l-kitāb min šay'<sup>in</sup>»<sup>329</sup> - , e in anni successivi le posizioni dei *Fālasifa*, sostenitori di analisi rigorosamente razionali, che distinguevano il campo della filosofia da quello della Legge rivelata<sup>330</sup>. Abbiamo visto come al tempo di Rifā'a le contrapposizioni erano incentrate su nodi politico-ideologici diversi (connessi alla politica di Muḥammad 'Alī), ed è da escludere che l'evocazione di questa coppia di termini potesse suscitare in 'ulamā' a lui contemporanei alcun sentimento di contrapposizione, bensì invece una sicura consapevolezza di trattare con un sapiente musulmano cosciente del ruolo fondamentale della *šarī'a*<sup>331</sup>.

Nell'*Enciclopedia dell'Islam* si scrive che, secondo i *mutakallimūn*, *al-'aql* era una fonte di conoscenza diretta e, come tale, antitetica alla fonte della conoscenza per tradizione (*naql*)<sup>332</sup>. Questa particolare accezione di 'aql era comune anche alle parole *fītra* e *ṭabī'a* (fÊsiw). In questa accezione la ragione (*al-'aql*) è lo strumento naturale per conoscere il vero e il falso, il bene e il male, indipendentemente da ogni autorità rivelata. Ciò corrisponde al λόγος degli stoici, che intendevano con questo termine una

<sup>327</sup> Sugli aš'ariti: Ibid., pp. 45-57.

<sup>328</sup> Sulle diverse posizioni dei Letteralisti, Mu'taziliti e Aš'ariti intorno ai sensi de *al-Qur'ān* si veda GARDET-ANAWATI, pp. 395-400.

<sup>329</sup> *Sūrat al-An'ām*, 38: «Non trascurammo nel Libro [di dire] alcuna cosa».

<sup>330</sup> BOUAMRANE – GARDET, pp. 97-119.

<sup>331</sup> Come già accennato precedentemente, Delanoue ha dedicato un capitolo al rapporto fra *révélation divine* (*tanzīl*, *šar'*, *šarī'a*) e *raison humaine* ('aql) in Rifā'a (DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 429-435). Egli scrive in proposito: "Rifā'a participe à la tradition de la théologie dogmatique telle qu'on la trouve exposée alors dans les ouvrages des 'ulamā'; Rifā'a est, sous cet aspect, un 'ālim, par les formules qu'il emploie, par la technique d'exposition, et par l'imprégnation dévote [...], tout cela qui caractérise les oeuvres scolaires d'Égypte et de Syrie depuis plusieurs siècles". È bene ricordare le seguenti parole – già riportate – in cui Delanoue esprime sinteticamente la concezione di Rifā'a circa il rapporto rivelazione-ragione: "si certaines déclarations de Rifā'a sont favorables à l'exercice de la raison humaine, cet apparent rationalisme n'a rien de commun avec celui de ses contemporains les positivistes français. Il s'agit toujours de l'exercice de l'intelligence humaine dans la soumission totale aux dogmes musulmans sunnites, et à aucun moment on n'aperçoit une tentative de révision critique ou d'une nouvelle formulation de ces dogmes". "Il est heureux quand il peut montrer l'accord de la révélation et de la raison humaine; mais la révélation a toujours la première place et la raison humaine ne vient que lui apporter une heureuse illustration".

<sup>332</sup> Cfr. IGNAZIO GOLDZIEHER, *Lezioni sull'Islam*, cit., Cap. III, *Sviluppo dogmatico*, pp. 79-132. Vedi anche nostra nota 11 Cap. II.

“luce naturale” (*lumen naturale*), inscritta nell’uomo, che era il criterio per distinguere bene e male<sup>333</sup>. Attività fondamentale di *al-‘aql* è infatti il giudicare (*al-ḥukm*).

Fra i significati più importanti del verbo *ḥakama*, da cui il *maṣdar ḥukm*, vi è quello di ‘giudicare’ (*qaḍā*). Il verbo, quando ha questa accezione, se seguito dalla *ḥarf ḡarr* (preposizione che regge il caso obliquo) / significa ‘giudicare favorevolmente (a favore di)’, se seguito dalla *ḥarf ḡarr ‘alā* significa ‘giudicare contro (negativamente)’<sup>334</sup>. A questa accezione di *ḥakama* si legano anche il *nomen agentis al-ḥakam*, ossia ‘il giudice’ (*al-qāḍī*), e il *nomen actionis al-ḥukm* con il significato di ‘il giudizio’ o ‘la sentenza della giustizia’ (*al-qaḍā’ bi-l-‘adl*)<sup>335</sup>.

Da altri *nomina agentis* e *nomina actionis* derivati dal verbo *ḥakama* possiamo recuperare altri suoi significati frequenti:

- *al-ḥākīm*, ossia ‘il governante’ (*al-wālī*); in questo caso *ḥakama* significa ‘governare’, e *al-ḥākīm* è ‘colui che esercita, amministra *al-ḥukm* (*munaffīd al-ḥukm*)’; *al-ḥukm* significa qui ‘il potere’, ‘l’autorità’, ‘il governo’ (e anche ‘la legge’ cioè ciò che è stabilito dal governo o dall’autorità o dal potere).

- *al-ḥakīm*, ossia ‘il filosofo’ (*al-faylusūf*) o ‘il saggio’ (*al-‘ālim*) o il saggio (*ṣāhib al-ḥikma*), ossia ‘colui che *‘arafā ḡayyid<sup>an</sup>* (conosce eccellentemente)’. Il *nomen actionis al-ḥukm* designa in questo caso ‘la facoltà di discernimento’ o ‘la saggezza’. In realtà è il termine *al-ḥikma* che viene usato prevalentemente con questa accezione, e ancora con quelle di ‘la filosofia’, ‘la sapienza’ e ‘la giustizia’ (in senso filosofico, non come struttura giuridica). Come riporta il *Lisān*, *al-ḥikma* è “un’espressione relativa alla conoscenza del meglio delle cose mediante il meglio delle scienze” e “*al-ḥukm* corrisponde ad *al-ḥikma* che deriva dalla scienza (*al-‘ilm*)”<sup>336</sup>. Nella tradizione musulmana *al-ḥukm* designa anche *al-‘ilm* e *al-fiqh*: con questa accezione *al-ḥukm* è usato nel versetto coranico «yā Yaḥyā ḥuḍi al-Kitāb bi-quwwa wa-ātaynāhu *al-ḥukm* ṣabiyy<sup>an</sup>» (*Sūra Maryam*, 12: [Allāh disse]: «“O Giovanni, prendi il Libro con forza”. E

---

<sup>333</sup> F. RAHMAN, ‘*Aql*, in *E.I.*

<sup>334</sup> *Lisān*, ad vocem *ḥkm*: “*qaḍā*, wa-*ḥakama lahu wa-ḥakama ‘alayhi*”.

<sup>335</sup> *Ivi.*

<sup>336</sup> *Ivi.*

gli demmo la scienza [*al-ḥukm*] dalla fanciullezza»<sup>337</sup>. Questo significato è attestato anche nelle spiegazioni dello ḥadīṭ “Al-ḥilāfa fī Qurayš wa-l-ḥukm fī al-Anṣār” (Il califfato fra i Qurayš, la scienza fra gli al-Anṣār), secondo le quali fra gli al-Anṣār vi erano più *fuqahāʾ* (esperti di *fiqh*) che fra i Qurayš<sup>338</sup>.

*Al-ḥakīm*, *al-ḥakam*, *al-ḥākīm* vengono usati anche come epiteti di Dio<sup>339</sup>.

*Al-ḥakīm* con funzione aggettivale indica un’entità perfetta. Per esempio *al-Qurʾān* viene caratterizzato come *al-dīkr al-ḥakīm*<sup>340</sup>.

Vediamo adesso un sintagma particolare dove il nome *al-ḥukm* è accompagnato dall’aggettivo *al-ṣarʿiyy* e il cui esame può permetterci di comprendere cosa Rifāʿa intenda con ‘giudizio della Legge rivelata’ (*ḥukm al-ṣarʿ*). *Al-ḥukm al-ṣarʿiyy* è un termine tecnico usato nel *fiqh*, ossia nella scienza che si preoccupa appunto di chiarire *al-aḥkām al-ṣarʿiyya*<sup>341</sup>, per indicare il “messaggio, parola, giudizio di Dio legato all’agire di coloro ai quali è destinata l’obbligazione religiosa” (“ḥiṭāb Allāh Taʿālā al-murtabiṭ bi-afʿāl al-mukallaḥīna”)<sup>342</sup>. In questa accezione di *al-ḥukm* come giudizio divino ‘legato’ (*al-murtabiṭ*) all’agire dell’uomo è implicato un riconoscimento libero e razionale da parte dell’uomo, sia rispetto alla legge rivelata (*al-ṣarʿ*) sia – in assenza di essa – rispetto alla pura realtà mediante l’uso della ragione (*al-ʿaql*).

Nell’introduzione della sua opera del 1872 *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, , al cap. III – dal titolo “Sull’abituare i fanciulli, fin dalla loro giovinezza, ai dogmi religiosi

---

<sup>337</sup> *Ivi*.

<sup>338</sup> *Ivi*.

<sup>339</sup> *Ivi*.

<sup>340</sup> *Hakīm* può avere valore anche di *Muḥkam* (dalla stessa radice *ḥkm*): una ‘cosa perfetta’. Le *ayāt* del *Qurʾān* possono essere di due tipi: 1. *muḥkam*, 2. *mutaṣābih*. Quelle *muḥkam* non presentano dubbi di interpretazione, hanno carattere chiaro e vanno considerate come dogmi: per es. “lā ilāh illā Allāh” (non c’è Dio all’infuori di Dio). Quelle *mutaṣābih* necessitano invece di una interpretazione, ovvero di *tafsīr* e *taʾwīl*: per es. “yadu Allah faḥwa ayidihim” (la mano di Dio sopra le loro mani). Le *ayāt* vengono ulteriormente suddivise in due tipi: 1. *mufaṣṣal*, 2. *muḡmal*. Le prime contengono tutte le informazioni necessarie alla loro interpretazione; le seconde esprimono un pensiero più astratto e generale e sono perciò non esauriscono in sé la loro interpretazione.

<sup>341</sup> Plurale di *al-ḥukm al-ṣarʿiyy*.

<sup>342</sup> WĀʾIL FĀRŪQ, *Al-madhāl*, cit., pp. 34-39. *Al-aḥkām al-ṣarʿiyya* sono classificati secondo diverse tipologie. Il termine *mukallaḥ* indica colui che è soggetto a obbligazioni giuridiche o morali. Nel nostro testo, dove designa l’essere umano, lo abbiamo tradotto con la perifrasi “colui al quale è destinata l’obbligazione religiosa” su suggerimento di Christiaan Van Nispen.

(*al-‘aqā’id al-dīniyya*) e al nutrimento del latte degli *aḥkām šar‘iyyā* – Rifā‘a chiarisce cosa intende per *al-‘aql* e *ḥukm al-‘aql*. Egli distingue fra una ragione luminosa o illuminata (*al-‘aql al-nūrāniyy* o *al-‘aql al-nayyar*) – ed è ciò a cui si riferisce quando usa semplicemente *al-‘aql* – e una ragione debole o buia e poco attiva (*al-‘aql al-ḍā‘if* o *al-‘aql al-kāsif al-kāsīd*), la quale agisce governata dall’impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū’*, secondo una nota espressione coranica<sup>343</sup>). La ragione luminosa (*al-‘aql al-nūrāniyy*) è un dono di Dio, posto nel cuore dell’uomo come uno specchio – in cui si riflette la saggezza divina – ed è strumento per distinguere il vero dal falso. Essa ha un valore che viene prima della Rivelazione ed è una sorta di messaggero (*rusūl*) che ha preceduto la Rivelazione definitiva del Profeta. La Rivelazione coranica non disprezza la ragione, anzi la esalta, in quanto è attraverso di essa che l’uomo accetta il messaggio dei profeti. Infatti la ragione, pur priva delle leggi avute con la rivelazione (*al-šarā’i’*), è capace di preferire il bene al male e di conoscere parte dell’ordine creato. L’uomo, stimolato dalla realtà, esercita il *ḥukm al-‘aql*, che consiste in una lotta interiore (*ḡihād al-nufūs*) della ragione illuminata, posta nel cuore dell’uomo, contro la ragione debole - governata dall’impulso verso il male e che ignora la conoscenza -, per giungere al discernimento e alla retta via, ovvero alla conoscenza<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> *Sūrat Yūsuf*, 53 [Giuseppe si è difeso dalla falsa accusa della moglie del Faraone e conclude il suo discorso con queste parole]: «*Wa-mā ubarri’ nafsī inna al-nafs la-ammāra bi-l-sū’ illā mā raḥīma Rabbī inna Rabbī ḡafūr raḥīm*» «E io non discolpo la mia anima: veramente l’anima è incitatrice al male a meno che il mio Signore abbia misericordia, e il mio Signore è indulgente e misericordioso».

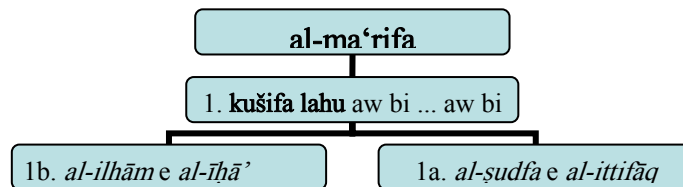
<sup>344</sup> *Al-Muršid*, pp. 10-12: “Poi Dio l’Altissimo fece della ragione luminosa (*al-‘aql al-nūrāniyy*) nel cuore umano uno specchio per il buon conoscitore, che distingue con essa il vero dal falso; così inviò messaggeri (*rusul*) – i quali conoscono perfettamente – affinché manifestassero il sapere chiaro (*al-‘ilm al-zāhir*), ignorato dall’anima governata dall’impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū’*), affinché essa non misurasse con la sua misura corrotta, fondata su ciò che capisce la sua ragione buia e poco attiva (*al-‘aql al-kāsif al-kāsīd*). Invece la ragione illuminata (*al-‘aql al-nayyar*) è un messaggero (*rusūl*) che precede l’aiuto avuto grazie al Profeta l’inviato, il re il protetto; e invero l’autentico messaggero, il legislatore (*al-mušarri’*), fu inviato da Dio l’Altissimo come annunciatore e ammonitore definitivo affinché non fosse necessaria per la gente una serie di messaggeri circa le cose di Dio; ed egli fu chiaro ed eccezionale, dato che non fu disprezzata con lui la ragione (*al-‘uqūl*) dell’uomo. Nondimeno la ragione era capace di trarre utilità [cioè di comprendere il significato] osservando i particolari dell’ordine della realtà [preordinati da Dio] prima delle Leggi rivelate (*al-šarā’i’*); e la ragione equilibrata, ben usata, riflessiva, libera da impedimenti, già preferiva il vero al falso, ed è un fatto importante per accogliere il messaggio degli inviati (*mu’yid li-risāla al-mursilīna*). [...] l’uomo ragionevole (*al-‘āqil*) è colui che perciò ascolta una cosa o la vede o ne è chiamato o ne ha potere o ne è impedito – giacché questa cosa proveniente per rivelazione (*šar‘an*) è in contraddizione o in accordo con la sua natura (*tab’*). L’uomo non è disposto ad accoglierla o ad avversarla se non ricorre innanzitutto allo sguardo della ragione (*al-‘aql*), la quale gli è stata affidata da



Nel testo del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz* l'autore afferma poi che mediante l'attività umana di *al-ḥukm*, la realtà viene valutata in base alla sua bontà (*ḥakama ... bi-naf'ihā*) e viene così conosciuta. In quanto poi la conoscenza della realtà è seguita (*uttubi'at*) permane nel tempo (*ubqiyat*).

## 2. Dinamica della conoscenza (*al-ma'rifa*): sua rappresentazione

La dinamica della conoscenza descritta da Ṭaḥṭāwī, può essere rappresentata graficamente nel modo seguente.

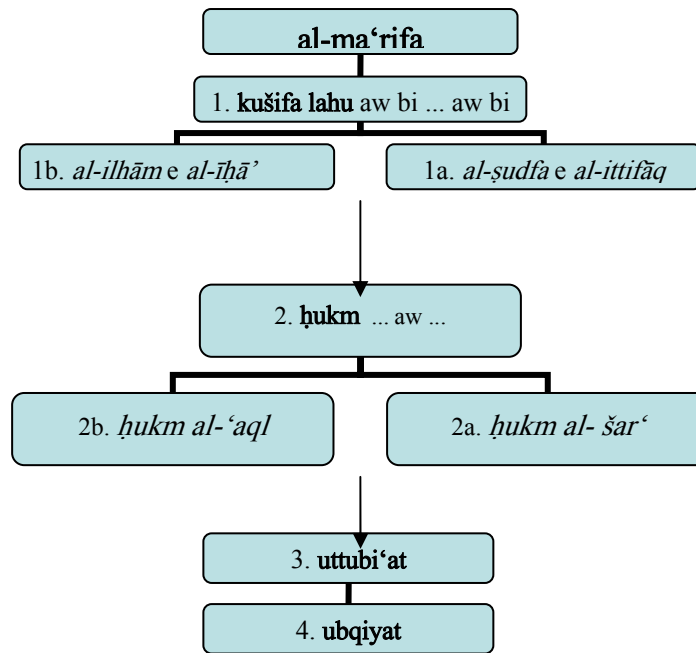


L'uomo si trova originalmente in uno stato di assenza di conoscenza. 1) La conoscenza (*al-ma'rifa*) inizia ad avvenire quando aspetti della realtà divengono evidenti (*tara'a*) e si scoprono all'uomo (*kušifa lahu*). Questo accade 1.b) o per caso (*al-ṣudfā*) e per destino (*al-ittifāq*), 1.a) o per ispirazione (*al-ilhām*) e rivelazione (*al-īhā'*).

In un momento successivo 2) 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 3) è seguita (*uttubi'at*) dall'uomo e 4) permane (*ubqiyat*) in lui come conoscenza.

---

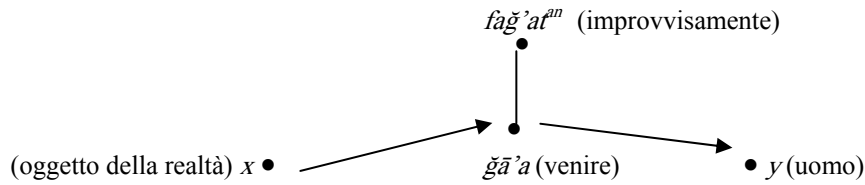
Dio l'Altissimo, ponendosi a considerare le conseguenze e ciò che ne verrà a lui dallo scegliere l'uso della coscienza e la retta via (*hudā*) o l'errore e lo smarrimento (*ḍalāl*). In base a questo la ragione luminosa posta nel cuore umano giudica (*yahkumu bihi al-'aql al-nūrāniyy*), e non guarda ciò che le comanda l'impulso che spinge al male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū'*) o la ragione debole (*al-'aql al-ḍa'if*), perché entrambi questi elementi sono in lotta con la ragione illuminata (*al-'aql al-nūrāniyy*), e questo è ciò che viene chiamato combattimento interiore (*ḡihād al-nufūs*)".



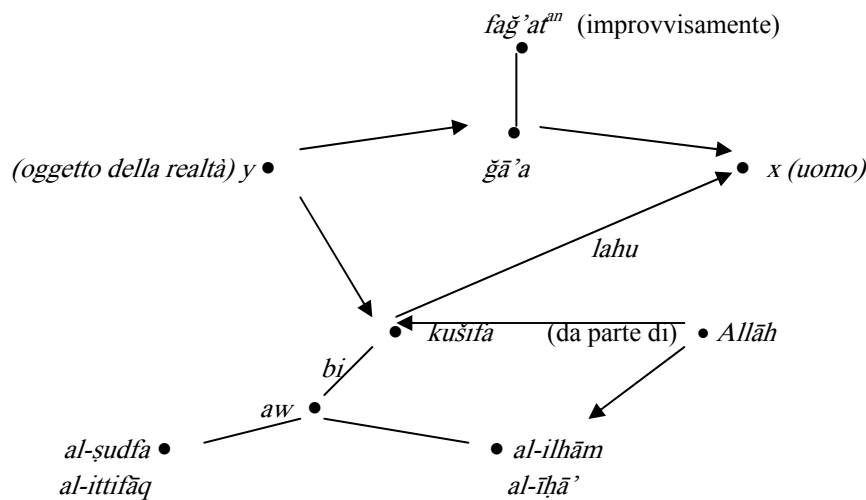
Senza la totalità delle fasi osservate (1. *kušifa lahu*, 2. *ḥukm*, 3. *uttubiʿat*, 4. *ubqiyat*) la conoscenza (*al-maʿrifa*) non sarebbe tale e non permanerebbe.

Sintetizziamo con mappe concettuali i fattori costitutivi del processo conoscitivo umano descritto da Ṭaḥṭāwī nelle sue singole fasi:

1. *kušifā lahu*

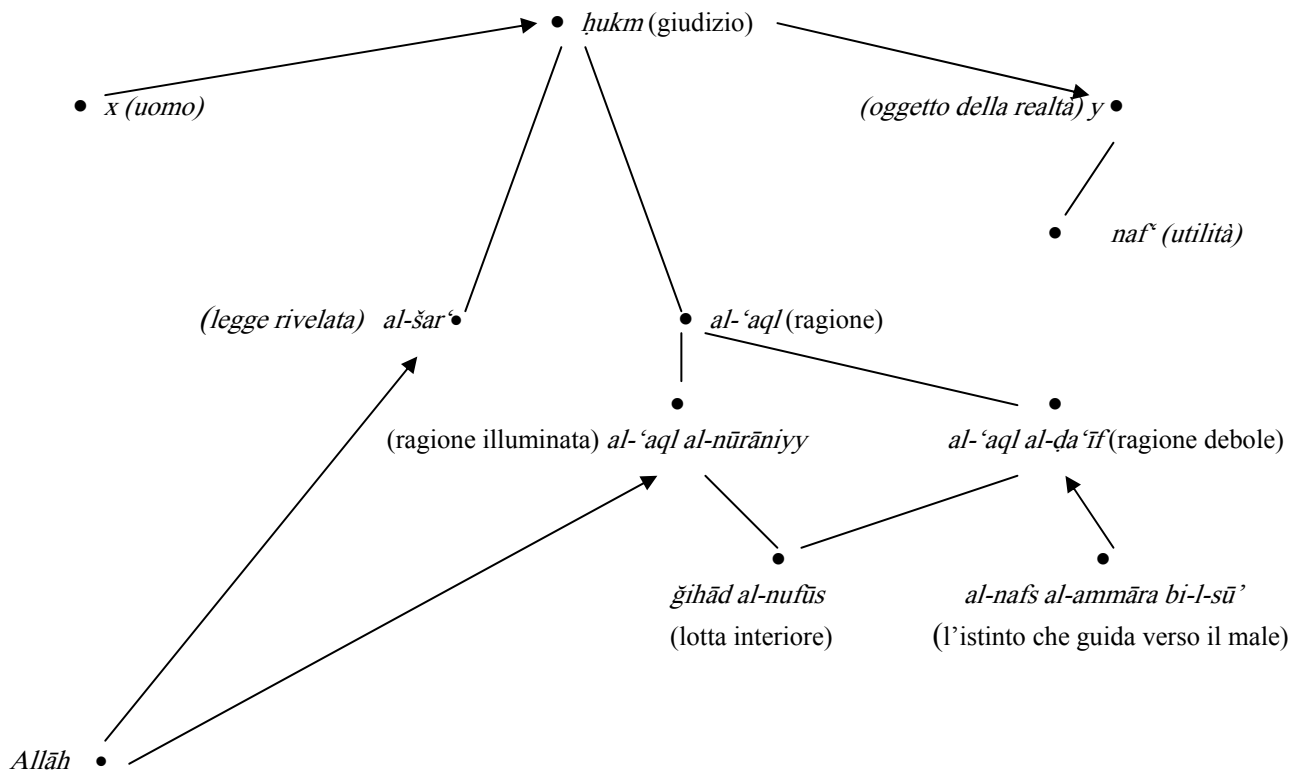


Un aspetto della realtà [av]viene improvvisamente (*tara'a*) all'uomo.



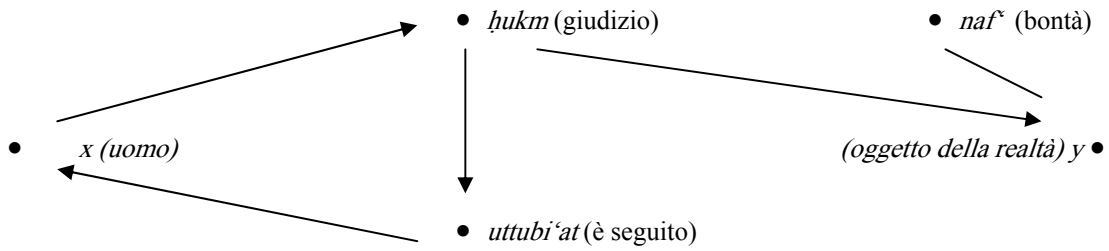
All'uomo (x) si scopre (*kušifā lahu*) improvvisamente un aspetto della realtà (y). Questa scoperta avviene o per *al-ṣudfā* (caso) e *al-ittifāq* (destino) o tramite *al-ilhām* (ispirazione divina) e *al-īhā'* (rivelazione). L'uso del verbo passivo *kušifā* e i termini *al-īhā'* e *al-ilhām* (ma anche *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*) implicano un agente sottinteso (Allāh) che fa scoprire all'uomo.

## 2. *ḥukm*



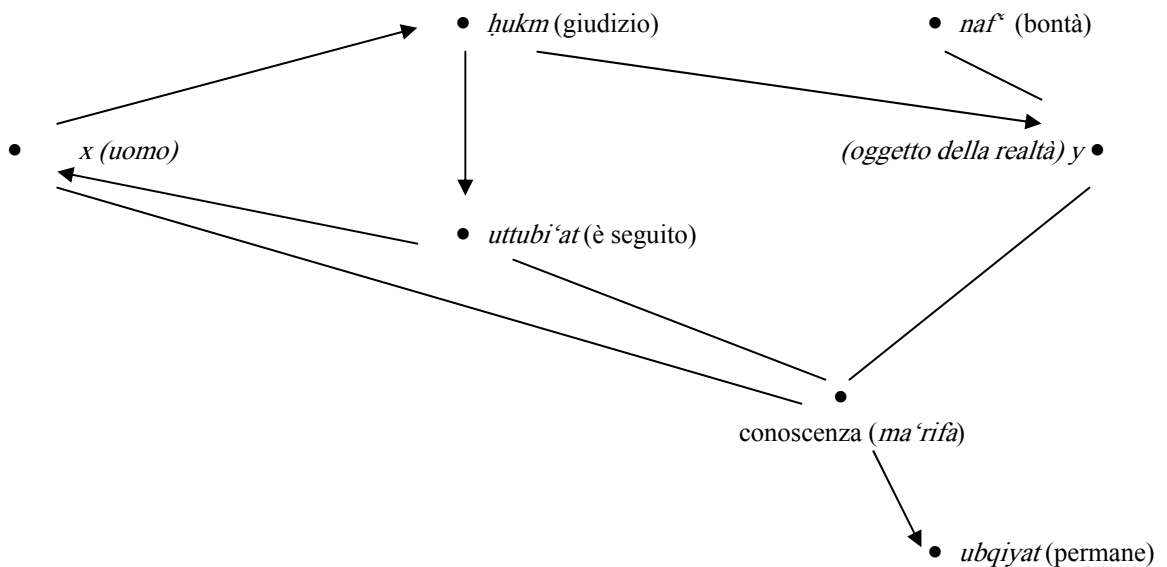
L'uomo (x) giudica la realtà scoperta (y) mediante il giudizio (*ḥukm*) della religione rivelata (*al-šarʿ*) o della ragione (*al-ʿaql*). Sia la religione rivelata sia la ragione umana (che ha un valore che precede la Rivelazione e il cui uso corretto ne è profezia) vengono da *Allāh*: infatti la ragione agisce rettamente se è in nesso con *Allāh* ed ha compiuto una lotta interiore (*ḡihād al-nufūs*) prevalendo sull'istinto che la guida verso il male (*al-nafs al-ammāra bi-l-sūʾ*: cfr. *Sūrat Yūsuf*, 53). Il giudizio permette di comprendere la bontà o meno (*ḥakama ... bi-nafʿihā*) dell'aspetto scoperto della realtà.

3. *uttubi'at*



Il giudizio (*hukm*) sulla realtà (*y*), stabilente della sua bontà (*naf*<sup>x</sup>), è seguito dall'uomo, ovvero l'aspetto di realtà scoperto entra a far parte dell'esperienza dell'uomo che ha possibilità di verificare il giudizio.

4. *ubqiyat*



L'aspetto della realtà, di cui l'uomo ha fatto esperienza giudicandolo e seguendolo, permane come conoscenza (*ma'rifa*).

### 3. Conclusione

A questo punto del nostro percorso, delineata la dinamica – propria di tutti gli uomini – della conoscenza, rivolgiamo la nostra attenzione alla condizione originale, primordiale - precedente ogni conoscenza - in cui l'uomo viene creato, chiamata da Ṭaḥṭāwī *al-ḥāla al-aṣliyya*<sup>345</sup>.

L'espressione *al-ḥāla al-aṣliyya* richiede di essere ben considerata. Il termine *al-ḥāl*<sup>346</sup> secondo una definizione classica musulmana designa un concetto di 'stato', cioè di 'modo', intermedio "fra l'esistenza e la non esistenza"<sup>347</sup>: questo era un tema di rilevanza centrale nella speculazione del *kalām*<sup>348</sup>. Il termine *al-ḥāl* col significato di stato intermedio fra la non esistenza e l'esistenza viene qualificato e reso più forte con l'aggettivo *al-aṣliyy*, che significa "originale", "iniziale", "fondamentale"<sup>349</sup>. *Al-ḥāla al-aṣliyya* indica pertanto un momento di passaggio dalla non esistenza all'esistenza, corrispondente alla condizione ("modo", "stato") originale nella quale Dio ha creato l'uomo, nella quale questi è ancora privo di coscienza e di conoscenza.

---

<sup>345</sup> *Ṭaḥṭīṣ*, p. 6: "In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-aṣliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli".

<sup>346</sup> In questo caso, come attestato dai dizionari, *ḥāl* (maschile) ha lo stesso significato di *ḥāla* (femminile): per es. *Munğid*, ad vocem: "*ḥālat al-šay': ḥāluhu*". *Al-ḥāl* è anche un importante termine grammaticale e dice il "modo" di una situazione o azione; possiamo fare il seguente esempio per far comprendere ad un lettore non arabofono: "Marco se ne andò piangendo" (piangendo è il "modo" della situazione). Nei dizionari arabo-italiani il termine è tradotto con 'complemento di circostanza'.

<sup>347</sup> GARDET – ANAWATI, p. 326. Gli autori riportano la definizione del termine di Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī (m. 1209).

<sup>348</sup> Vedi sempre *ibid.*, pp. 53, 67, 155, 163, 184-186, 255, 284, 288, 325-326.

<sup>349</sup> *Lisān*, ad vocem *aṣl*: "*Al-aṣl: Asfal kull šay'*" ("*al-aṣl*: la parte più in basso, cioè la radice, di tutte le cose").

Cap. V: Alla radice della conoscenza, la condizione originale dell'uomo (*Al-ḥāla al-aṣliyya*): analisi di *al-sādiġiyya*, *al-wiġdāniyya*, *al-fiṭra*

Dopo aver visto la dinamica umana della conoscenza, come delineata da Ṭaḥṭāwī, in questo capitolo ci proponiamo di approfondire la nozione di *al-ḥāla al-aṣliyya* con cui l'autore egiziano indica la condizione originale, primordiale della creatura umana<sup>350</sup>. Questa condizione, momento di passaggio dalla non esistenza all'esistenza, è precedente ogni conoscenza e si pone alla radice stessa della dinamica del conoscere.

Ṭaḥṭāwī così descrive la condizione originale dell'uomo:

*“Al-aṣl fi-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya ‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya”.*

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*)<sup>351</sup>, l'assenza di ogni ornamento (*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*)”.

La condizione originale dell'uomo viene ricondotta da Ṭaḥṭāwī a tre importanti nodi concettuali che noi analizzeremo: *al-sādiġiyya*, *al-wiġdāniyya*, *al-fiṭra*. Essi sono importanti termini espressione della cultura musulmana propria di Ṭaḥṭāwī, di cui *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn è un fondamentale testo.

### 1. *Al-sādiġiyya*

Il termine *sādiġ* (nome o aggettivo di forma *fā‘il*), da cui il sostantivo astratto (o, a seconda dei contesti, aggettivo plurale) *sādiġiyya*, secondo il *Lisān al-‘arab*, non è di

---

<sup>350</sup> *Ṭaḥṭāwī*, p. 6: “In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-aṣliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli”.

<sup>351</sup> Questo termine, che sarà analizzato in seguito, ha anche il senso di “incompletezza”.

origine araba, bensì persiana<sup>352</sup>. Sempre nel *Lisān al-‘arab*, dizionario di età classica (finito di compilare da Ibn Manzūr nel 1290<sup>353</sup>), non è attestata la forma *sādiḡiyya*. Massignon notava, nel corso di ricerche sulla formazione del lessico filosofico e teologico musulmano, che sostantivi terminanti in *-iyya* appartenevano a una categoria di termini esclusi dai dizionari classici e che contraddistinguevano “nomi astratti di qualità”<sup>354</sup>. I filosofi arabi usavano l’espressione *ḥuḡḡa sādiḡa* per indicare un’argomentazione o un’evidenza non perfetta<sup>355</sup>. Nel senso di “non compiuto” o “imperfetto” *sādiḡ* era usato in ambito filosofico, ma anche in altri ambiti<sup>356</sup>. Nel *Lisān al-‘arab*, oltre a non essere attestata la forma *sādiḡiyya*, non è attestata per *sādiḡ* l’accezione di “semplice”, “non artefatto”, “*naif*”, che è quella preferenziale per gli egiziani contemporanei. In Egitto il termine *sādiḡ* è oggi usato frequentemente e solo chi possiede una fine conoscenza della lingua può avvertire subito l’origine non araba del termine. In realtà generalmente il volgo sostituisce la *ḡ* con *ḏ*: *sdḡ*<sup>357</sup>, poichè i tre fonemi *sdḡ* sono di non facile pronuncia per un arabo. Al tempo di Ṭaḥṭāwī il termine *sādiḡiyya* aveva già questa accezione di ‘semplicità’, anche se non sappiamo quanto fosse diffusa<sup>358</sup>. L’uso da parte di Ṭaḥṭāwī del termine *sādiḡiyya* con questa accezione potrebbe essere dovuta anche ad influssi esterni alla tradizione araba, per esempio alla

---

<sup>352</sup> L’origine persiana (da “*sādah* vel *sādaḡ*”) della parola *sādaḡ* è attestata anche nel *Lexicon Arabico-Latinum Jacobi Golii*, Bonaventurae et Abrahami Elzeviriorum, Lugduni Batavorum, 1653, col. 1160, che però non riporta alcuna spiegazione in latino del significato della parola.

<sup>353</sup> Cfr. J.W. FÜCK, *Ibn Manzūr*, in *E.I.* Questa fondamentale opera di Ibn Manzūr (1233-1311) fu stampata a Būlāq nel 1883-1891.

<sup>354</sup> LOUIS MASSIGNON, *Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l’influence des modeles grecs*, in Id., *Opera Minora*, Dar Al-Maaref, Beirut, 1963, vol. II, pp. 537-541.

<sup>355</sup> *Lisān*, ad vocem *sdḡ*.

<sup>356</sup> *Ivi*.

<sup>357</sup> *Munḡid*, ad vocem *sdḡ*.

<sup>358</sup> L’orientalista inglese Edward William Lane (1801-1876), nel suo famoso *Lexicon*, si limita a scrivere a questa voce, senza indicarne il significato: “*sādiḡ wa-sādaḡ*: mentioned under this head in the O [*al-‘Ubāb* di Al-Ṣaḡānī] and K [*al-Qāmūs* di Al-Fīrūzābādī]” (cfr. EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, Book I, part IV, William and Norgate, London, 1872, p. 1337, col. I). Il *Lexicon* del Lane si fonda soprattutto sul dizionario *Tāḡ al-‘arūs*, compilato da Murtaḏā al-Zabīdī (m. 1791) nella seconda metà del XVIII secolo, e sul *Lisān al-‘arab*. Il Lane si avvale per la compilazione della sua opera dell’aiuto di un letterato egiziano contemporaneo di Ṭaḥṭāwī, Ibrāhīm al-Disūqī, già impiegato come correttore presso la Stamperia di Būlāq e morto nel 1883. Inoltre Lane, durante il suo terzo soggiorno in Egitto fra gli anni 1842-1849 (quando intraprese il lavoro del *Lexicon*), frequentò orientalisti europei e sapienti e letterati arabi, fra cui il nostro Ṭaḥṭāwī (cfr. *Ibid.*, Book I, part I, William and Norgate, London, 1863, pp. V e XV-XVII; STANLEY LANE POOLE, *Edward William Lane*, in *Ibid.*, Book I, Part VI, edited by Stanley Lane Poole, William and Norgate, London, 1877, pp. XXX-XXXIV).



lettura di Rousseau e alla sua concezione di uomo “allo stato naturale”. Significativo in proposito è il termine successivo accostato da Ṭaḥṭāwī – secondo il modo classico di procedere della prosa araba per coppie di sinonimi – ad *al-sādiġiyya* ossia *al-ḥulūṣ* ‘*an al-zīna*, col significato di ‘assenza di ornamenti’. L’uomo “privo di ornamenti” designa appunto l’uomo allo stato primitivo, cioè allo stato naturale.

In contesti diversi dal passo del *Taḥlīṣ* che stiamo analizzando, Ṭaḥṭāwī usa *sādiġ*, *sadāġa* e *sādiġiyya* per designare una condizione assolutamente positiva caratteristica di popoli antichi, per esempio degli antichi Greci. In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, trattando dei diversi atteggiamenti nei confronti della passione amorosa, Ṭaḥṭāwī ritiene che questi siano dipendenti dalla natura e dalle concezioni tradizionali del popolo a cui si appartiene:

“[...] *fā-qad kānat ṭabī’at bawādī bilād al-yūnān fī qadīm al-aḥqāb wa-l-azmān sādiġa wa-’awā’id ahliahā basīta*”

“[...] e la natura dei pastori<sup>359</sup> della Grecia nei tempi antichi era non artefatta [*sādiġa*] e i loro usi semplici [*basīta*]”.

Scrive ancora poche righe dopo:

“[...] *iḥsās al-yūnān qadīm<sup>an</sup> bi-l-’iṣq kāna iḥsās<sup>an</sup> laṭī<sup>an</sup> limā kāna fī bawādīhim min al-sādiġiyyā*”

“[...] il sentire dei greci anticamente nei confronti della passione amorosa era un sentire gentile per la semplicità [*sādiġiyya*] dei loro pastori<sup>360</sup>”.

---

<sup>359</sup> Abbiamo tradotto *bawādī* con “pastori”, benché il termine sia più propriamente riferibile ai nomadi del deserto. Il termine *bawādī* è plurale di *bādiya*. Questo nome singolare, oltre ad avere lo stesso significato plurale di *bawādī* (‘nomadi del deserto’), significa anche ‘vita rurale’, ‘vita pastorale’ (in questo caso il suo plurale è *bādiyāt*).

<sup>360</sup> *Al-muršid*, p. 199.

Ṭaḥṭāwī usa *sāḍiğ*, come si vede da queste citazioni, con un significato vicino o sinonimico a quello di *basīl* (“semplice”).

L’accezione con cui Ṭaḥṭāwī usa il termine *sāḍiğiyya* è uguale a quella con cui è usato da altri autori arabi musulmani “illuminati” a lui posteriori, quali ad esempio il grande scrittore Ṭaha Ḥussayn, venuto a contatto con la cultura moderna francese nella prima metà del XX secolo. Il concetto di *sāḍiğiyya* svolge un ruolo centrale in alcune sue opere. Nel romanzo autobiografico *Al-Ayyām*, uno dei libri più popolari dell’Egitto contemporaneo, – dove l’autore narra, per la piccola figlia, la sua infanzia trascorsa in una campagna egiziana non ancora raggiunta dal progresso, dominata da credenze, tradizioni e valori popolari – il termine viene usato con accezioni non distanti da quelle che esso presenta nell’uso di Ṭaḥṭāwī. *Al-saḍāğa* indica una delle caratteristiche proprie della gente di campagna ai tempi dell’infanzia di Ṭaha Ḥussayn:

“*Kānat li-ahl al-rīf, šuyūḥihim wa-šubbānihim wa-šibyānihim wa-nisā’ihim, ‘aqliyya ḥāṣṣa fihā saḍāğa wa-tašawwuf wa-ğafḻa, wa-kāna akbar al-aṭar fī takwīn ḥādīhi al-‘aqliyya li-ahl al-ṭarīq’*”

“La gente della campagna – anziani e giovani, bambini e donne – aveva una struttura mentale particolare fatta di candore (purezza ingenua *saḍāğa*), vita spirituale (*tašawwuf*), indolenza (*ğafḻa*); e il più grande influsso sul modo di essere di questo atteggiamento mentale era da attribuire alle confraternite religiose”<sup>361</sup>.

*Al-saḍāğa* contraddistingue anche la spontaneità e la purezza proprie della fanciullezza. Ṭaha Ḥussayn racconta la prima scoperta, da parte di lui fanciullo, di un sentimento puro, di cui ancora ignora la natura, per una ragazzina poco più grande di lui:

---

<sup>361</sup> TAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 2000, vol. I, p. 96.

“*Wa-ittasalat bayna hādīhi al-fatā wa-hādā al-ṣabiyy mawadda sādīḡa, kānat ḡulwat<sup>an</sup> fī nafs al-ṣabiyy laḡīda al-mawqi‘ fī qalbihi*”

“Fra questa ragazzina e questo fanciullo nacque un affetto candido (*mawadda sādīḡa*), che era dolce nell’animo del fanciullo, e che aveva un posto piacevole nel suo cuore”<sup>362</sup>.

*Al-sadāḡa* è anche la caratteristica propria della piccola figlia di Ṭaha Ḥussayn, di appena nove anni, alla quale lo scrittore si rivolge dedicandole il libro:

“*Innaki yā ibnatī lasādīḡa salīma al-qalb ṭayyiba al-nafṣ*”

“Tu, o mia figlia, sei così candida (*sādīḡa*), dal cuore innocente e l’animo buono”<sup>363</sup>.

In un altro libro, sulla vita del profeta Muḡammad, Ṭaha Ḥussayn designa con *al-sadāḡa* il tratto positivo e distintivo dei musulmani dei primi tempi; così scrive nell’introduzione:

“*Wa-idā istatā‘a hādā al-kitāb an yulqī fī nufūs al-ṣabāb ḡubb al-ḡayāt al-‘arabiyya al-ūlā, wa-yulfitutuhum ilā anna fī sadāḡatihā wa-yusrihā ḡamāl<sup>an</sup> laysa aqall raw‘a wa lā nafāḡ<sup>an</sup> li-l-qulūb min hādā al-ḡamāl allaḡī yaḡidūnahū fī al-ḡayāt al-ḡadīṭa al-mu‘aqqada [...]*”

“Se questo libro sarà capace di infondere negli animi dei giovani l’amore per la vita degli arabi dei primi tempi e di far loro considerare che nella loro spontaneità (*sadāḡa*) e semplicità (*yusr*) vi è una bellezza non meno attrattiva e

---

<sup>362</sup> Ibid., p. 117.

<sup>363</sup> Ibid., p. 145.

non meno utile al cuore della bellezza che essi trovano nella complicata (*al-mu‘aqqada*) vita moderna [...]”<sup>364</sup>.

In ultimo *al-saḍāḡa*, la non artificiosità, è la caratteristica essenziale del libro stesso, scritto non per gli specialisti, ma per far amare il patrimonio classico ai giovani e alla gente semplice del popolo. Ṭaha Ḥussayn è consapevole del fatto che il suo libro non sarà apprezzato dagli specialisti i quali – secondo un approccio razionalista – ritengono *al-‘aql* quale unico strumento conoscitivo; per Ṭaha Ḥussayn invece *al-‘aql* agisce non già isolatamente, ma in nesso con ciò che si trova nel cuore della gente: i sentimenti, le inclinazioni, le immaginazioni e la propensione alla *saḍāḡa* (*mayluhum ilā al-saḍāḡa*)<sup>365</sup>. *Al-saḍāḡa* si rivela perciò anche come l’atteggiamento di chi è aperto alla realtà e quindi in ultima analisi come una disposizione a conoscere.

Benché Ṭaha Ḥussayn abbia frequentato testi di autori francesi come Rousseau e Voltaire<sup>366</sup>, che ci fanno ipotizzare un possibile influsso francese nell’uso di questo concetto, *al-saḍāḡa* individua un’esperienza propria del mondo arabo e un valore della sua cultura.

---

<sup>364</sup> ID., *‘Alā hāmiš al-sīra*, cit., p. “ṡ”.

<sup>365</sup> Ibid., p. “k”. Anche nell’Introduzione di un’altra importante opera di Ṭaha Ḥussayn del 1938 (*Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Mišr*) la parola *sāḍiḡ* è usata con un valore assolutamente positivo, in riferimento all’iniziativa della gioventù egiziana a favore della rinascenza dell’Egitto. Scriveva Ṭaha Ḥussayn all’inizio del libro: “Sono desideroso di dettare questo libro per due ragioni: la prima è la sottoscrizione del patto fra noi e gli inglesi [...]. Già ho avvertito, come anche altri egiziani e specialmente i giovani [...], che l’Egitto inizia una nuova era della sua vita con l’ottenimento di alcuni diritti. Attendono adesso all’Egitto doveri difficili e responsabilità pesanti. Ciò che rese più forte la mia impressione del fatto che si trattava di un movimento semplice e naturale (*ḥaraka yasīra sāḍiḡa*) fu che l’anno scorso una compagine di giovani universitari si mosse a chiedere agli intellettuali e agli opinionisti quale fosse secondo loro il compito per l’Egitto dopo la sottoscrizione del patto con gli inglesi” (Cfr. TAHA ḤUSSAYN, *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Mišr*, “Al-Tanwīr”, Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993, vol. I, p. 5).

<sup>366</sup> Di Voltaire Ṭaha Ḥussayn ha tradotto *Zadig ou La destinée, Histoire orientale* (in arabo *Zadiḡ aw al-qaḍā’, qissa šarqiyya*, pubblicato in «al-Kātib al-Miṣriyy», agosto 1947, anno II, n. 23, pp. 357-436). Il nome d’invenzione orientaleggiante, “Zadig”, del protagonista di questo romanzo potrebbe essere stato ispirato al non arabofono Voltaire dal termine arabo *sāḍiḡ*, suggerito allo scrittore forse da arabofoni o da orientalisti da lui interpellati. Voltaire infatti non sceglieva casualmente il nome dei suoi protagonisti (per es. *Candide*). In verità questa resta solo una nostra ipotesi, giacché non esiste alcun documento comprovante il nesso fra *sāḍiḡ* e il nome di fantasia Zadig o che ci informa intorno alle ragioni della scelta di questo nome.

Ibn Ḥaldūn (sec. XIV) in *Al-muqaddima* designa con *al-saḍāḡa* la caratteristica dei beduini arabi (*al-badāwa*) dei tempi antichi, tema ripreso come abbiamo visto anche da Ṭaha Ḥussayn, dottoratosi alla Sorbona con una tesi proprio sulla filosofia sociale di Ibn Ḥaldūn <sup>367</sup>:

“Venne ‘Abd al-Malik Ibn Marwān e il califfato si trasformò in regno. Il popolo [arabo] passò dal livello elementare della vita beduina (*al-badāwa*) al lustro della vita urbanizzata (*al-ḥaḍāra*) e dalla semplicità illetterata (*saḍāḡa al-ummiyya*) all’abilità nell’arte dello scrivere”<sup>368</sup>.

“È cosa strana che la maggior parte dei sapienti della comunità musulmana fosse originariamente non araba (*‘aḡam*). [...] La ragione di ciò è che il popolo degli arabi (*al-milla*) all’inizio non aveva né scienze né industrie, come era esigito dalla loro condizione di semplicità e di vita beduina (*al-saḍāḡa wa-l-badāwa*)”<sup>369</sup>.

Ṭaḥṭāwī, e successivamente Ṭaha Ḥussayn, nell’usare la parola *sāḍiḡiyya*, hanno quindi alle spalle una tradizione araba di cui Ibn Ḥaldūn è uno dei fondamenti<sup>370</sup>. Ma il concetto di *sāḍiḡiyya* assume in loro un ulteriore significato positivo dovuto alle loro letture francesi, dove è centrale il concetto di “stato di natura”.

---

<sup>367</sup> Ṭaha Ḥussayn (1889-1973) si dottorò alla Sorbona di Parigi con una tesi dal titolo *La Philosophie sociale d’Ibn Ḥaldūn* preparata sotto la co-direzione del filosofo Durkheim e dell’orientalista Paul Casanova.

<sup>368</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte III, cap. XXXIV, pp. 256-257.

<sup>369</sup> Ibid., Parte VI, cap. XLII, p. 628.

<sup>370</sup> Se alla conoscenza da parte di Ṭaha Ḥussayn del pensiero di Ibn Ḥaldūn abbiamo già fatto cenno, dei rapporti di Ṭaḥṭāwī con l’opera di Ibn Ḥaldūn avremo modo di parlare più approfonditamente, in particolare nel nono capitolo.

## 2. Al-wiġdāniyya

I concetti di *wiġdān* e di *fiṭra* sono tipici della cultura arabo-musulmana. Essi descrivono, come emergerà dalla nostra analisi, la condizione originale, primordiale in cui l'uomo viene creato, e nel contempo si caratterizzano come strumenti conoscitivi<sup>371</sup>.

Tale condizione originale infatti, secondo Ṭaḥṭāwī, non solo precede la “conoscenza”, ma sembra essere la condizione stessa per conoscere.

Riproponiamo il brano che stiamo analizzando:

*“Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya”.*

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l'assenza di ogni ornamento (*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*)”.

Il termine *al-wiġdāniyya* ricorre una seconda volta in questa *Introduzione*, quando l'autore descrive il primo dei tre livelli della scala di civilizzazione dei popoli umani:

“Esempio del primo livello sono i paesi incivili dei selvaggi, i quali sono sempre nella condizione delle bestie che vagano libere, che non distinguono il lecito (*al-ḥalāl*) dall'illecito (*al-ḥarām*), che non leggono e non scrivono, e non conoscono alcun principio che facilita il vivere o che è utile per la vita eterna; sono invece guidati dalle loro *intuizioni istintive* seguendo i loro desideri al modo delle bestie (“*wa-innamā tab‘atuhum al-wiġdāniyya ‘alā qaḍā’i ṣāḥwātihim ka-l-bahā’im*”); si dedicano solo ad alcune coltivazioni o vanno a caccia per dare sostentamento alle loro forze, e costruiscono capanne o tende per ripararsi dal caldo del sole, e così via”.

---

<sup>371</sup> Anche *al-saḍāġa*, caratteristica propria dell'uomo nel suo atteggiamento originale, designa, come abbiamo visto, una disposizione a conoscere.

Nel primo brano *wiġdāniyya* è usato come aggettivo plurale (“*al-umūr al-wiġdāniyya*”: letteralmente “i principi istintivi-intuitivi”), nel secondo passo come sostantivo plurale. In entrambi i casi abbiamo tradotto il termine con “intuizioni istintive”. Il termine in realtà non è facilmente traducibile in italiano. Non si tratta delle “intuizioni istintive” che qualificano le bestie. Infatti, nel secondo passo citato<sup>372</sup>, l’espressione *ka-l-bahā’im* (“come le bestie”) non si riferisce a *al-wiġdāniyya*, ma a *šahwātihim* (“i loro desideri”): quindi il passo in esame parla di uomini che sottomettono *al-wiġdāniyya* al volere dei loro desideri (concupiscibili), come fanno gli animali.

Il termine *wiġdāniyya* (sostantivo o aggettivo) deriva da *wiġdān*, uno dei maṣdar del verbo *waġada*, che significa “trovare”, ma anche “sentire, provare (un sentimento)”. Fra i suoi numerosi maṣādir il maṣdar *wiġdān* ha un significato legato all’espressione “*waġada fī-l-nafs*” (“avvertire in sé qualcosa”). In *Al-Munġid fī-l-luġa* si scrive:

“*al-wiġdān* fī ‘urf ba‘dihim: huwa al-nafs wa-quwāhā al-bāṭina”<sup>373</sup>

“*al-wiġdān* secondo alcuni è l’anima e le sue forze interiori”.

Il sostantivo *al-wiġdān* indica “il luogo del sentire nell’anima” (*makān al-šū‘ūr fī-l-nafs*)<sup>374</sup>.

<sup>372</sup> “... sono invece guidati dalle loro intuizioni istintive [*al-wiġdāniyya*] seguendo i loro desideri al modo delle bestie”: “... wa-innamā tab‘atuhum *al-wiġdāniyya* ‘alā qaḍā’i šahwātihim ka-l-bahā’im”.

<sup>373</sup> *Munġid*, ad vocem *wġd*.

<sup>374</sup> Questa accezione è assai frequente nell’uso egiziano contemporaneo. Per es. “*šahr ramaḍān fī wiġdān Naġīb Maḥfūz*” (“Il mese di ramaḍān nel *wiġdān* di Naġīb Maḥfūz”, ovvero “secondo il sentire di Naġīb Maḥfūz”), in «Al-Ahrām», 2 novembre 2003, p. 29. Anche Lūys ‘Awaḍ nel suo studio su Ṭaḥṭāwī usa spesso il termine *wiġdān* in questa accezione (sentire nell’animo), abbinato complementariamente al termine *fīkr* (pensare), e il termine *wiġdāniyya* abbinato complementariamente al termine ‘*aqlāniyya* (cfr. LŪYS ‘AWAḌ, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣriyy al-ḥadīṯ*, cit., vol. II, p. 107). Altro esempio (da SAMĪR SARḤĀN, *Muḥammad Ġalāl wa-l-riwāya al-miṣriyya*, in MUḤAMMAD ĠALĀL, *Ḥāra al-hilālīyya*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2000, p. 8): “Lam ta‘rif al-riwāya al-miṣriyya ṭarīqaha ilā al-ta‘bīr ‘an wiġdān al-insān al-mu‘āṣir” (“La narrativa egiziana non conosceva la sua strada per esprimere il *wiġdān* dell’uomo contemporaneo”). Fra i vari significati legati a questa accezione di *wiġdān* vi è quello

Col sostantivo *al-wiġdāniyy* si indica “ciò che ciascuno avverte in se stesso” (*mā yaġiduhu kull aḥad<sup>in</sup> min nafsihi*) e “ciò che si percepisce, si coglie, con la forza interiore” (*mā yadriku bi-l-quwwa al-bāṭina*)<sup>375</sup>.

Nella tradizione filosofica araba il termine *wiġdān* è molto attestato. Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima* definisce il pensiero umano (*al-fikr al-insāniyy*) come “*wiġdān ḥarakat<sup>in</sup> li-l-nafs fī al-baṭn al-awsaṭ min al-dimāġ*”<sup>376</sup> (“percezione, comprensione, di un moto dell’anima nel centro interiore del cervello”), dopo avere detto che il pensiero è “una disposizione naturale speciale (*tabīʿa maḥṣūṣa*), creata da Dio (*fāṭarahā Allāh*) come creò (*fāṭara*) tutte le sue meraviglie”.

Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima* attesta anche *wiġdāniyya*, usato come aggettivo, in riferimento a uno strumento conoscitivo (*ruʿyā*) che permette all’uomo di percepire le realtà metafisiche: “Noi non afferriamo le essenze spirituali, seppure liberandole di altre *quiddità* [che si percepiscono] con il velo dei sensi (*ḥiss*) interposto fra esse e noi. Non ci è possibile pertanto dimostrarle e non abbiamo alcuna facoltà per affermarne la presenza, se non mediante ciò che troviamo nella nostra interiorità per la capacità (*amr*) dell’anima umana e delle sue facoltà spirituali, specialmente di quella possibilità di percepire immediatamente (*ruʿyā*) che è *wiġdāniyya*, propria dell’esperienza di ogni uomo”<sup>377</sup>.

Nel *Cours d’histoire des termes philosophiques arabes*, il Massignon usa il sostantivo *al-wiġdān* per tradurre il francese “la conscience”, anche se la curatrice del libro, Zeinab Mahmoud el-Khodeiry, rileva in nota che “l’espressione *wiġdān* non è la traduzione precisa per la parola «conscience»”, per la quale a suo parere “è più appropriata la parola *waʿyy*”<sup>378</sup>.

---

di “Romanticismo”, come si deduce dal libro dedicato a questo tema da ‘Abd al-Qādir al-Quṭṭ intitolato *Al-ittiġāh al-wiġdāniyy* (Il Cairo, s.d.).

<sup>375</sup> *Munġid*, ad vocem *wġd*.

<sup>376</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, cap. XXXVI, p. 620.

<sup>377</sup> *Ibid.*, Parte VI, cap. XXXI, p. 598.

<sup>378</sup> MASSIGNON, p. 151 e sgg. (la nota della curatrice cui si fa riferimento è la nota “a” a p. 151). Massignon usa *wiġdān* in altri luoghi del libro (p. 69, p. 103, p. 143), forse con un’accezione più fedele al significato proprio del termine, ma senza darne una definizione o traduzione.



Christian Van Nispen, nel suo studio sul *Tafsīr al-Manār*, ci informa che *wiğdān* è un termine estraneo alla tradizione occidentale e proprio della cultura orientale. Esso connota “un certo sentire”, “un’intuizione connaturata nel profondo”, ed è una fonte di conoscenza esistenziale. Mentre gli occidentali per conoscere hanno i sensi e la ragione, nella tradizione orientale si ha anche questo particolare tipo di “intuizione” o “istinto profondo”. Fra i significati del verbo *wağada*, vi è infatti anche quello di “conoscere attraverso l’esperienza (constatare)”<sup>379</sup>.

Nel *Tafsīr al-Manār*, *al-wiğdān* è indicato come una fonte di conoscenza, distinta dai sensi (*hiss*) e dalla ragione (*‘aql*). La sinergia di queste tre facoltà permette all’uomo di assumere un assetto in rapporto al reale coerente alla sua “*fiṭra*” (il suo stato originale disposto da Dio al momento della creazione). Queste tre facoltà devono essere completate da una quarta componente, la religione rivelata (*dīn*)<sup>380</sup>.

Più compiutamente, nel *Tafsīr al-Manār* (I, 52), questa prima facoltà, altra dai sensi e dalla ragione, è definita come “*hidāyat al-wiğdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*”, “la guida del *wiğdān* naturale (*ṭabī‘iyy*) e dell’ispirazione innata (*fiṭriyy*)”<sup>381</sup>.

Zakī Nağīb Maḥmūd, celebre professore di filosofia all’Università del Cairo, deceduto nel 1993, in una conversazione privata con Van Nispen definì *al-wiğdān* come “une perception par expérience immédiate (*ru’yā laduniyya*) par l’être tout entier”, qualcosa di comparabile con l’intuizione di Bergson o con ciò che Santayana chiama “animal faith”<sup>382</sup>. La definizione di Zakī Nağīb Maḥmūd, sebbene da lui spiegata tramite analogie con la filosofia contemporanea, ci ricorda piuttosto il brano precedentemente citato di Ibn Ḥaldūn a proposito di quella percezione immediata (*ru’yā*) propria dell’uomo per mezzo della quale egli può affermare le realtà metafisiche.

---

<sup>379</sup> VAN NISPEN, p. 64, n. 2.

<sup>380</sup> Ivi.

<sup>381</sup> Ivi.

<sup>382</sup> Ivi.

Secondo Van Nispen “le *wiġdān* semble correspondre à une saisie immédiate intuitive”, anche se in alcuni casi “il nous semble opportun de traduire *wiġdān* par «conscience»”<sup>383</sup>.

Ricordiamo infine che alla facoltà del *wiġdān* si fa spesso riferimento nelle opere dei mistici, per esempio nel libro di sentenze *al-Hikam al-‘aṭā’iyya* dell’egiziano Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (morto nel 1309), studiato da Ṭaḥṭāwī con il suo maestro lo ṣayḥ al-Buḥārī, e in molte altre opere legate alla tradizione mistica dei ṣūfī. In questa tradizione il sostantivo *al-waġd* indica la “stasi mistica”, concetto derivato dal neoplatonismo di Plotino<sup>384</sup>.

Dal percorso svolto emerge la pregnanza semantica del termine *wiġdāniyya*. Nell’*Introduzione* di Ṭaḥṭāwī che stiamo analizzando esso designa le “intuizioni istintive profonde”, le quali possono essere usate dall’uomo come gli “istinti” (al modo delle bestie) o come lo “strumento conoscitivo primo che lo caratterizza nella sua condizione creaturale originale”. In questa ultima accezione il termine è legato al concetto di “*fiṭra*”, come già nella definizione data nel *Tafsīr al-Manār* (I, 52) relativa a quella facoltà

---

<sup>383</sup> Ivi. Nell’Egitto contemporaneo non è raro riscontrare la traduzione araba *wiġdān* per la parola francese *conscience*: per esempio il libro scritto in francese da Nassīb Al-Ḥussaynī *L’Occident imaginaire, la vision de l’Autre dans la conscience politique arabe* (Université du Québec, 1998) è stato tradotto nel 2005 nella collana “Al-Mašrū‘ al-Qawmiyy li-l-tarġama” de Al-Maġlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, diretta da Ġābir ‘Aṣfūr, con il titolo *Al-Ġarb al-mutaḥayyal, ru’yat al-āḥar fī al-wiġdān al-siyāsiyy al-‘arabiyy*. La parola *conscience* è avvertita in questo caso come sinonimo de “il sentire”, “il percepire”. Il significato preferenziale resta infatti legato al “cogliere per intuizione immediata”.

<sup>384</sup> Scrive in proposito Massignon: “Les premiers psychologues de l’extase, *wajd*, l’ont ainsi nommée en tant que choc soudain de la grâce, perçu comme un instant d’angoisse (*wajada*: trouver; *wajida*: souffrir), sans durée, mais paré de couleurs mentales variées (joie, peine, gratitude, patience, dilatation, constriction, ecc)” (LOUIS MASSIGNON, *Le temps dans la pensée islamique*, in Id., *Opera Minora*, cit., vol. II, pp. 610-611). In particolare i filosofi mistici si riferivano alla “confessione estatica” del passo dell’*Enneade* IV, 8, 1 (“Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa...”: PLOTINO, *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggini, Bompiani, Milano, 2000, p. 759). In verità alcuni testi di Plotino furono creduti dagli arabi opera di Aristotele e tradotti con un titolo che appare un calco dal greco e suona vicino al latino *Theologia Aristotelis* (cfr. PASQUALE PORRO, *Prefazione* in AVICENNA, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2002, p. XII): *Kitāb uṭūlūġyāt Aristāṭālīs* (ed. in ‘ABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ, *Aflūṭīn ‘ind al-‘arab*, Il Cairo, 1955). Questa opera è alla base del neoplatonismo nell’Islām. Per tal motivo molti filosofi musulmani erano convinti che il pensiero di Aristotele fosse pienamente concorde con quello di Platone (cfr. HENRY CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 2000, p. 34).

conoscitiva altra dai sensi e dalla ragione: “*hidāyat al-wiğdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*”.

### 3. Al-fiṭra

*Fiṭra* è un sostantivo di forma *fi‘la*. I sostantivi di questa forma sono per lo più “nomi che indicano una condizione, uno stato” (*ism hay’at<sup>n</sup>*, cioè *ism ḥāl šay<sup>n</sup> wa-kayfiyyatih<sup>385</sup>*) derivati da un verbo *muğarrad* (semplice) trilittero, al cui *maşdar* (nel nostro caso *fāṭr*) si aggiunge la *tā’ marbūta* e si pone la *kasra* alla prima lettera<sup>386</sup>.

*Fiṭra* deriva dalla radice di origine semitica *fṭr*, presente in tutte le lingue semitiche antiche. Il più antico utilizzo del verbo *fāṭara*, derivante dalla radice *fṭr*, con significato di “creare” si ha nell’etiopico classico. Il verbo *fāṭara* è più volte usato nella traduzione etiopica cristiana della Bibbia dal testo greco avvenuta nel V sec. d.C.<sup>387</sup> Un significato importante del verbo arabo *fāṭara* è quello di *šaqqā* (fendere, fendere aprendo). A questo significato si collegano quelli di *fāṭara* nel senso di: *ṭala‘a* (spuntare aprendo una superficie), che si usa per indicare lo spuntare di un dente del cammello e a cui si lega anche la parola *futr* (fungo); *ḍaraba* (“battere le dita fino a spaccare la pelle e fare uscire il sangue”); *ḥalaba* (“mungere usando le punta delle dita”). Altri significati sono quelli di “mangiare o bere interrompendo il digiuno”, da cui l’espressione *fāṭara al-šā’im<sup>388</sup>*, e di “infornare la pasta del pane senza avervi prima aggiunto il lievito”<sup>389</sup>. Il significato però

---

<sup>385</sup> Cfr. *Munğid*, ad vocem *hy’*, 879, c. 2: “*al-hay’a*: la condizione di una cosa e il suo stato (*ḥāl šay<sup>n</sup> wa-kayfiyyatuhu*)”.

<sup>386</sup> Cfr. ŠAWQI ḌAYF, *Šiğat fi‘al*, in AḤMAD MUḤTĀR ‘UMAR (a cura di), *Fī uşūl al-luğā*, vol. IV, cit., pp. 370-372. Relazione comunicata presso la Accademia per la lingua araba a Il Cairo. I sostantivi di forma *fi‘al* che hanno valore di *ism hay’at<sup>n</sup>* possono derivare talvolta anche dalla forma del *maşdar ifti‘āl*: per es. *al-ḥibra* (l’esperienza) da *al-iḥtibār* (l’esaminare), ecc. Altri casi di parole di forma *fi‘al* sono *maşdar* (per es. *fiṭna*, *maşdar* di *fāṭana*, essere ingegnoso), nomi che significano una parte di una cosa (*qiṭ‘a*, un pezzo), nomi plurali (*iḥwa*, fratelli), nomi di genere (*fiḍḍa*, argento), nomi teorici e scientifici (*milla*, religione) e nomi di malattie (*biṭna*, indigestione).

<sup>387</sup> GOBILLOT<sup>2</sup>, pp. 8 e sgg.

<sup>388</sup> *Al-šā’im*: colui che digiuna. A questo significato è legato il nome della festa musulmana con cui si interrompe il digiuno del mese di Ramaḍān: *‘īd al-fiṭr*.

<sup>389</sup> Per cui *al-fāṭir* indica una focaccia di pane azzimo e *‘īd al-fāṭir* indica l’importante festività ebraica. *Al-fāṭir* è il nome di un tipo di focaccia assai diffuso in Egitto. Rifā‘a usa il termine *al-fāṭira* e – secondo *Taḥlīs* (1993), p. 257 – *al-fāṭir* per indicare una focaccia tipica che i francesi preparano per la festività pasquale (*Taḥlīs*, parte III, cap. XII, p. 129).

più importante per la cultura musulmana è quello di *ibtada'a* e di *ih̥tara'a* (“iniziare ed inventare”). A questo significato si unisce quello di *faṭara* nel senso di *h̥alaqa* (“creare”), ed è a questi ultimi significati che è legato il concetto di *fiṭra*<sup>390</sup>.

Il concetto di *fiṭra* è stato negli ultimi anni, soprattutto in Occidente, oggetto di attente indagini, fra cui segnaliamo in particolare quelle svolte dalla francese Geneviève Gobillot<sup>391</sup>. Questa attenzione è dovuta al fatto che molti ritengono che ai nostri giorni il concetto musulmano di *fiṭra* può avere un ruolo fondamentale nel dialogo fra Islām ed Occidente<sup>392</sup>. La Gobillot, nel suo studio maggiore<sup>393</sup>, pubblicato nel 2000, ha ricostruito la storia del termine, nonché i diversi significati da esso assunti nel dibattito teologico-giuridico-filosofico musulmano e nelle opere di autori dell'età medievale. Ancora più interessante, per il nostro tema, è una relazione della Gobillot scritta a Il Cairo nel 1983 intorno alla nozione di *fiṭra* in alcuni autori minori arabi moderni<sup>394</sup>, dove la studiosa ha

---

<sup>390</sup> Per i significati di *faṭara* si è consultato *Munğid*, ad vocem *fiṭr*. Per ulteriori approfondimenti su *faṭara* e i significati dei verbi derivati dalla stessa radice si rinvia agli studi già citati di Gobillot. Nel *Munğid*, che è un dizionario moderno, i significati di *fiṭra* riportati in modo lapidario sono: *al-ibtidā' wa-l-ih̥tirā'* (l'inizio e l'invenzione); *al-ṣifa allatī yattaṣif bihā kull mawğūd fī awwal zamān h̥ilqatīhi* (la caratteristica che caratterizza tutti gli esseri nel primo tempo della loro creazione); *ṣifāt al-insān al-ṭabī'iyya* (caratteristica naturale dell'uomo); *al-dīn* (la religione); la *Sunna*.

<sup>391</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>; GOBILLOT<sup>2</sup>; GOBILLOT<sup>3</sup>.

<sup>392</sup> Cfr. MAURICE BORRMANS, *Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les récentes déclarations des droits de l'homme dans l'Islam*, in «Islamochristiana» 24 (1999), pp. 1-17; SAMIR KHALIL SAMIR, *Cento domande sull'Islam*, Marietti 1820, Genova, 2002, pp. 179-182. Gobillot (GOBILLOT<sup>2</sup>, pp. 1-7) cita ad esempio la relazione dello storico tunisino Muḥammad Talbī, tenuta il 5 dicembre 1997 al Senato francese nel quadro del dialogo islamo-cristiano, nella quale lo storico tunisino sostiene che lo statuto di *ḍimmi*, riservato alle “genti del Libro” non musulmane, è estraneo all'Islām originale ed è storicamente superato, in quanto l'Islām originale chiede al credente la convivenza con i non musulmani e il rispetto di tutti gli individui fondandosi sul concetto di *fiṭra*. Più recentemente Wā'il Fārūq, docente di Scienze islamiche presso la Facoltà Copto-Cattolica di Sakakini e di Lingua e Letteratura araba presso l'Università Americana del Cairo, ha affermato in un'intervista a un quotidiano italiano - cfr. CAMILLE EID, *Se l'Islam riscopre la ragione*, in «Avvenire», 25 Ottobre 2006, p. 27 (in occasione dell'invito presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano a presentare il 26 Ottobre 2006 l'edizione in lingua araba del libro di Luigi Giussani *Il Senso religioso*: LUIGI GIUSSANI, *Al-ḥiss al-dīnī*, Maṭba'at al-baṭriyarkīyya al-lātīniyya Latin Patriarchate Printing Press, Al-Quds, 2006) - che “quello che Giussani chiama *esperienza elementare*, noi musulmani lo chiamiamo *fiṭra*”. Wā'il Fārūq ritiene infatti il concetto di *fiṭra* analogo al concetto biblico di *cuore* (traducibile secondo Luigi Giussani anche con *esperienza elementare* o *esperienza originale*: cfr. LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano, 1997, pp. 8-11), fondamento di un uso ampio della ragione possibile a tutti gli uomini.

<sup>393</sup> GOBILLOT<sup>2</sup> (*La conception originelle (la fiṭra): ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, «Cahier des annales islamologiques», Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 2000).

<sup>394</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>.

osservato che nell'epoca moderna il concetto di *fiṭra* è emerso importante nelle opere di autori musulmani che si sono dovuti confrontare con il mondo e il pensiero occidentale. Altresì essa ha notato in questi autori una profonda confusione fra l'uso dei termini *fiṭra* e *ṭabī'a* (natura), dovuta probabilmente a ragioni storiche: il contatto con l'occidente moderno e soprattutto l'influenza dell'illuminismo francese e della sua filosofia della natura sulla cultura araba moderna.

Al fine di comprendere il significato di *fiṭra* nel testo dello *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī, egiziano del XIX secolo, e comprendere il ruolo che rivestì nella sua esperienza, procederemo inizialmente all'analisi dei significati che il termine possiede nella tradizione musulmana.

*Al-fiṭra* è infatti un nodo concettuale centrale nel discorso religioso islamico, privo di un concetto equivalente nella teologia cristiana<sup>395</sup>. Nel *kalām* musulmano il termine è interpretato con diversi significati, come emerge dal *Lisān al-'arab*. Essi sono il risultato di diverse interpretazioni del testo coranico e dei *ḥadīṭ* e testimoniano dibattiti teologici avvenuti intorno a questo termine<sup>396</sup>. Le diverse interpretazioni ruotano attorno ad un comune nucleo: l'unico versetto coranico in cui si cita *al-fiṭra*, «e rivolgiti al 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» («*fa-aqim wağhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā ṭabḍīl li-ḥalq Allāh*», *Sūrat al-Rūm*, 30), e alcuni *ḥadīṭ*.

---

<sup>395</sup> Nel loro studio di teologia comparata, Gardet e Anawati dedicano a *al-fiṭra* solamente una nota, in quanto questo argomento non interessa direttamente il loro soggetto, cioè ricondurre specularmente i temi della teologia musulmana a quella cristiana: “Nous ne nous occuperons pas ici des problèmes soulevés en *Kalām* par le statut des peuples qui, avant et en dehors de l'Islam, ont reçu le message d'un prophète autre que Muhammad, ni de la notion de *fiṭra*, sorte de «religion naturelle» comme on a coutume de traduire un peu inexactement. Ces discussions, pour importantes qu'elles soient dans un *de Fide* musulman, n'intéressent pas directement notre sujet” (GARDET - ANAWATI, p. 337). In altro studio Anawati ha sottolineato come fondamentale la concezione di *fiṭra* nell'Islām, per cui si può parlare di una “religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l'apostolat de l'islam” (GEORGES ANAWATI, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l'Islam?*, in «*Studia Islamica*», XXXI, 1970, p. 38). Secondo Gobillot, anche se non esiste un corrispondente di *fiṭra* nella teologia cristiana, esso ha un significato vicino a quello di grazia santificante (che tanto è stato importante per la riforma protestante): GOBILLOT<sup>1</sup>, p. 17.

<sup>396</sup> Per una loro sintesi cfr. D. B. MACDONALD, *Fiṭra*, in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1965, pp. 953-954. Una loro esposizione più articolata è desumibile dal citato GOBILLOT<sup>2</sup>.

### 3.1. *Al-fiṭra* nel *Lisān al-‘arab*

Ricostruiamo i significati di *fiṭra* seguendo l’ordine con cui compaiono nel *Lisān al-‘arab*<sup>397</sup>, nell’intento di presentare l’ampio spettro di accezioni del semantismo di *fiṭra*, testimonianza delle diverse letture del versetto coranico precedentemente menzionato e di alcuni *ḥadīṭ* della tradizione musulmana.

1. *al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’* ossia l’inizio e l’invenzione; questo significato è legato all’attività del Creatore (*al-Fāṭir*), inteso come Dio ma anche come l’uomo che inizia o scopre una cosa nuova:

*Al-fiṭra*: l’inizio e l’invenzione. Nel *Corano*: «Sia lode a Dio creatore (*Fāṭir*) dei cieli e della terra» [VI, 14; XII, 101; XIV, 10; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11]; dice Ibn ‘Abbās [...]: “Non comprendevo l’espressione «*Fāṭir* dei cieli e della terra» fino a che mi furono d’aiuto due beduini arabi che litigavano presso un pozzo, uno dei quali disse: «*fāṭartuhā*» cioè io ho iniziato (*ibtada’tu*) il suo scavo”. Abū ‘Abbās ricorda di avere sentito dire da Ibn al-A‘rābiyy: “Io sono il primo che *fāṭara* questo” cioè che lo iniziò (*ibtada’ahu*)<sup>398</sup>.

2. *al-ḥilqa*<sup>399</sup>, cioè le caratteristiche naturali innate che definiscono un essere creato; per esempio le “caratteristiche naturali del cane” (*ḥilqat al-kalb* ovvero *fiṭrat al-kalb*): sia quelle fisiche (l’aver quattro zampe, la coda, il muso lungo, abbaiare, ecc.) sia quelle

---

<sup>397</sup> *Lisān*, ad vocem *fiṭr.*, vol. XI, pp. 196-198. Anche il *Lexicon* del Lane offre un elenco dei significati di *fiṭra* tradotti in inglese desunti dai testi, soprattutto dai vocabolari, della tradizione araba (cfr. EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, Book I, Part VI, cit., pp. 2415-2417, da adesso citato LANE). Riporteremo nelle note successive le definizioni del Lane che ci appaiono chiaramente riferibili ai significati da noi identificati nel *Lisān*.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2415 col. III: “*fāṭarahu*. [...] he caused it to exist, produced it, or brought it into existence, newly, for the first time, it not having existed before; originated it; commenced, or began it. [...] Ibn al-A‘rābiyy says, I did not know what is [the meaning of] *Fāṭir al-samāwāt* [Originator, or Creator, of the heavens] until two Arabs of the desert came to me, disputing together respecting a well, and one of them said *anā fāṭartuhā*, meaning *I originated, or began it*”.

<sup>399</sup> Anche *ḥilqa*, come *fiṭra*, è un sostantivo di forma *fi‘la*.

comportamentali (l'aggressività e la rapacità quando è affamato, l'obbedire senza libertà non essendo uomo, il seguire gli istinti animali, ecc.):

*Al-fiṭra: al-ḥilqa*, Ta'lab declamò questi versi: “Non te la prendere! Un uomo regalò le ricchezze / mosso dalla *fiṭra* del cane, non dalla pietà religiosa e dalla stima”. (*Hawwin ‘alayka! Fa-qad nāla al-ḡinā raḡul / fī fiṭrat al-kalb, lā bi-l-dīn wa-l-ḥasab*)<sup>400</sup>.

3. *mā faṭara Allāh ‘alayhi al-ḥalq min al-ma‘rifā bihi*, cioè “Ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato per la conoscenza di Sé”, ovvero la facoltà di conoscere Dio da Lui infusa originalmente negli esseri creati:

*Al-fiṭra*: ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato (*al-ḥalq*) per la conoscenza di Sé (*min al-ma‘rifā bihi*). [...] *Faṭara* cioè creare (*ḥalaqa*)<sup>401</sup>.

4. *al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*, cioè la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno:

Circa le parole del *Corano* [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), Al-Farrā' dice: [*fiṭra*] è accusativo (*naṣb*) concordato con il verbo, e Abū al-Hayṭam dice: *al-fiṭra* è “**la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno**” (*al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*); dice a proposito delle parole del *Corano* [*Sūrat al-Zuḥruf*, 27] «Colui che mi creò, Egli mi guiderà» («*allaḍī faṭaranī fa-innahu sa-yahdīni*): [*faṭaranī*] significa “mi creò” (*ḥalaqanī*); e lo stesso significato si ha nelle parole del *Corano*

---

<sup>400</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1.

<sup>401</sup> *Ivi*. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The faculty of knowing God, with which He has created mankind”.

[*Sūrat Yā sīn*, 22]: «cosa me ne verrebbe a non adorare colui che mi creò»  
(«*wa-mā lī lā a ‘budu alladī faṭaranī*») <sup>402</sup>.

5. *al-ḥilqa allatī fuṭira [al-mawlūd] ‘alayhā fī al-raḥim min sa‘āda aw šaqāwa (fiṭrat al-mawlūd)*, cioè la natura originale di felicità o infelicità nella quale il bambino è creato nell’utero materno (la *fiṭra* del neonato):

Le parole del Profeta «Ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*») significano la natura originale di felicità o infelicità nella quale il bambino è creato nell’utero. Per esempio, se il bambino è stato concepito da due ebrei lo fecero ebreo dal punto di vista del suo *status*, se da due cristiani lo fecero nello *status* di cristiano, se due zoroastriani lo fecero zoroastriano, e il suo *status* è lo *status* dei suoi genitori fino al raggiungimento della facoltà di parola; ma se muore prima di raggiungere tale stadio di sviluppo, muore secondo la natura originale (*al-fiṭra*) con la quale è stato creato e che precede l’intervento dei suoi genitori, ovvero secondo la *fiṭra* del neonato (*fiṭrat al-mawlūd*) <sup>403</sup>.

6. *al-fiṭra li-l-dīn*, ossia il riconoscimento, espresso dalla professione di fede musulmana (*šahāda*), che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è da Lui inviato secondo verità:

---

<sup>402</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The natural constitution with which a child is created in his mother’s womb; [...] *ḥilqa*. It is said to have this signification in the *Qur’ān*, XXX, 29 [30]”.

<sup>403</sup> “*Ya ‘nī al-ḥilqa allatī fuṭira ‘alayhā fī al-raḥim min sa‘āda aw šaqāwa, fa-īdā waladahu yahūdiyyāni hawwadāhu fī ḥukm al-dunyā, aw naṣrāniyyāni naṣṣarāhu fī-l-ḥukm, aw maḡūsiyyāni maḡḡasāhu fī-l-ḥukm, wa-kāna ḥukmuhu ḥukm abawayyihī ḥattā yu‘abbiru ‘anhu lisānuhu, fa-in māta qabla bulūḡihī māta ‘alā mā sabaqa lahu min al-fiṭra allatī fuṭira ‘alayhā, fa-hāḡihī fiṭrat al-mawlūd’*. *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “And so in the saying of Muḥammad, *Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*, Every infant is born in a state of conformity to the natural constitution with which he is created in his mother’s womb, either prosperous or unprosperous [in relation to the soul]; and if his parents are Jews, they make him a Jew, with respect to his worldly predicament [i. e., with respect to inheritances etc.]; and if Christians, they make him a Christian, with respect to that predicament; and if Magians, they make him a Magian, with respect to that predicament; his predicament is the same as that of his parents until his tongue speaks for him; but if he dies before his attaining to the age when virility begins to show itself, he dies in a state of conformity to his preceding natural constitution, with which he was created in his mother’s womb”.



Dice [Al-Farrā' che riporta Abū al-Haytam]: una seconda *fiṭra* corrisponde alle parole cui dà forma il servo di Dio in quanto musulmano, ossia la professione che non c'è altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è da Lui inviato secondo verità. Questa è *al-fiṭra* per la religione (*al-fiṭra li-l-dīn*)<sup>404</sup>.

7. *al-fiṭra li-l-dīn. fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min* ossia *al-fiṭra* con la quale è creato il credente. *Al-ḥanīf* è l'uomo religioso che si è mantenuto fedele alla *fiṭra* con la quale Dio ha creato l'uomo quando lo estrasse dai lombi di Adamo, grazie alla quale egli è cosciente che Dio è il suo Signore e Creatore:

La prova di ciò [che *al-fiṭra li-l-dīn* consiste nel riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato secondo verità da Lui] è il *ḥadīṭ* di Al-Barā' bn 'āzib - Dio si compiaccia di lui - sul Profeta: "Egli insegnò a dire a un uomo prima di addormentarsi: Se morirai durante la notte, morirai secondo *al-fiṭra*". Dice [il commentatore]: le sue parole sono [*Sūrat al-Rūm*, 30] «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqīm waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>m</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā*»); questa è *al-fiṭra* con la quale è creato il credente (*fā-hādīhi fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min*)<sup>405</sup>.

Si dice che ogni uomo è creato (*fuṭira*) per riconoscere che Dio è il Signore di tutte le cose e il suo creatore (*fuṭira kull insān 'alā ma'rifatihī bi-anna Allāh rabb kull šay' wa-ḥāliquhu*); [...] si potrebbe dire che ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra* ("*kull mawlūd yūlad 'alā al-fiṭra*"), secondo la quale Dio creò

<sup>404</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: "The religion of el-Islām: the profession whereby a man becomes a Muslim, which is the declaration that there is no deity but God and that Moḥammad is his servant and his apostle, who brought the truth from Him, and this is religion".

<sup>405</sup> Cfr. LANE, p. 2416, col. III: "This is shown by a tradition, in wīch it is related that Moḥammad taught a man to repeat certain words when lying down to sleep, and said *fā-innaka in mutta min laylatika mutta 'alā al-fiṭra* [And then, if thou die that same night, thou diest in the profession of the true religion]".

la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai lombi di Adamo, come dice l'Altissimo: [*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”» («*wa id aḥada rabbuka min banī Ādama min zuhūrihim ḡurriyyatahum wa-ašhadahum ‘alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»)<sup>406</sup>.

8. *qaḍā' sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*: destino (*qaḍā'*) che Dio ha prestabilito per il bambino. Tale significato di predestinazione, per cui fin dall'origine, a causa della sua *fiṭra*, un uomo è destinato all'Islām o alla miscredenza, alla felicità o all'infelicità, al paradiso o all'inferno nel giorno del Giudizio, diverge dal significato di *fiṭra* come natura originale in cui è creato l'uomo per essere vero credente.

Disse Abū 'Abīd: Mi hanno informato che a Ibn Mubārak fu chiesta la spiegazione di questo *ḥadīṭ* [“Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*”, “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”] e disse: la sua spiegazione è l'altro *ḥadīṭ*, che il Profeta fu interrogato a proposito dei bambini dei politeisti e disse: “Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto” (“*Allāh a'lam bimā kānū ‘āmilīna*”); sosteneva quindi l'opinione che erano **nati secondo ciò cui erano destinati rispetto all'Islām o alla miscredenza**.

Disse Abū 'Abīd: Ho chiesto a Muḥammad bn al-Ḥasan la spiegazione di questo *ḥadīṭ*; egli disse: Ciò accadde nei primi tempi dell'Islām, prima della rivelazione dei precetti (*al-farā'id*) [che regolavano la questione dell'eredità]; sosteneva quindi l'opinione che se il bambino era nato secondo *al-fiṭra* e moriva prima che i genitori ne facessero [per esempio] un ebreo, essi non dovessero ereditare da lui perché egli **era musulmano** e loro miscredenti.

---

<sup>406</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “In the *Qur'ān*, XXX, 29 [30], accord. to some, The *covenant received, or accepted, from Adam and his posterity*”. Poco prima Lane riporta un'interpretazione non desunta dal *Lisān*: “Also by the saying *qaṣṣ al-aẓfār min al-fiṭra* The paring of the nails is [a point] of the religion of el-Islām”.

Disse Abū Mansūr: Muḥammad bn al-Ḥasan ignorava il significato del *ḥadīṭ* ed era dell’opinione che le parole del Profeta “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”) fossero un suo precetto prima della rivelazione dei precetti [che regolavano la questione dell’eredità], poi abrogato; [...] e le cose non stavano come riteneva Muḥammad bn al-Ḥasan, perché il significato di “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*” [...] [riguarda] il **destino (*qaḍā*) che Dio ha prestabilito per il bambino (*qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*) e ciò che è scritto nel Libro dall’Angelo per volere di Dio Onnipotente circa la sua felicità o infelicità**<sup>407</sup>.

Un’altra interpretazione che attribuiva al detto del Profeta un significato legato alla **predestinazione** era quella di Abū Hurayra. Egli giustificava la sua interpretazione accostando al *ḥadīṭ* del Profeta il versetto coranico [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini; Non c’è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»). Iṣḥāq bn Ibrāhīm commentava questo accostamento sottolineando l’espressione «*lā tabdīl*» («nessun mutamento»), intendendo dire che non vi era **nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio** per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo: “Ogni uomo è concepito secondo questa *fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā tilka al-fiṭra*”). A conferma di ciò Iṣḥāq bn Ibrāhīm citava l’episodio di Al-Ḥaḍīr, cui si fa menzione nel *Corano*<sup>408</sup>:

<sup>407</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, coll. 1-2.

<sup>408</sup> Si riferisce a quanto narrato nel *Corano*, *Sūrat al-Kahf*, 60-82. La storia di Al-Ḥaḍīr (l’unico uomo cui Dio avrebbe concesso di conoscere la predestinazione) e di Mūsā (l’altro profeta cui è concessa la conoscenza tranne quella della predestinazione) nel Corano è per molti aspetti non raccontata esplicitamente. Al-Ḥaḍīr accetta di essere accompagnato durante un suo viaggio da Mūsā, a condizione che questi non gli ponga domande (non gli sarà concesso di sbagliare in questo più di tre volte, e quando ciò avverrà essi si separeranno per sempre). Di fronte a tre gesti di Al-Ḥaḍīr apparentemente insensati, Mūsā non riesce a stare ai patti e per tre volte gliene chiede le ragioni. Al-Ḥaḍīr, dopo avere dato ragione delle sue azioni, si separa per sempre da Mūsā («*Hādā firāq baynī wa-baynaka*»). I tre gesti apparentemente insensati di Al-Ḥaḍīr sono: il danneggiamento di una nave, sulla quale i due profeti si erano imbarcati accolti generosamente dal suo capitano (episodio della *safīna*); l’uccisione del giovane figlio unico di una coppia di poveri anziani giusti di cuore; la ricostruzione della parete (*al-ḡidār*) di una casa che stava per crollare, in un paese nel quale era stata rifiutata ogni ospitalità a Al-Ḥaḍīr e a Mūsā, stremati dalla fatica ed affamati. Le ragioni di Al-Ḥaḍīr sono: il muro celava un tesoro destinato a due

“Non vedi il ragazzo di Al-Ḥaḍīr, su di lui la pace?” (“*Alā tarā ǧulām Al-Ḥaḍīr, ‘alayhi al-salām?*”). Il Profeta di Dio disse: “Lo formò (*taba‘ahu*) Dio, il giorno in cui lo formò, miscredente e lui aveva due genitori credenti, e Dio istruì Al-Ḥaḍīr di questa sua natura (*ḥilqa*) con la quale lo aveva creato (*ḥalaqa*), ma non insegnò ciò a Mūsā, e Dio rivelò questo versetto per accrescere scienza alla sua scienza”<sup>409</sup>.

Sempre a questo episodio coranico si riferisce il Profeta in un altro *ḥadīṭ*, come appare dal commento di Iṣḥāq bn Ibrāhīm:

“Non è dato a voi di conoscere le caratteristiche naturali [del bambino] (*ḥilqatuhu*) con le quali fu creato. Non vedi che quando Ibn ‘Abbās scrisse al Profeta circa il problema di uccidere i bambini dei politeisti, egli gli rispose «Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili»<sup>410</sup>? Voleva dire con ciò che nessuno possiede la scienza di Al-Ḥaḍīr. Egli era un’eccezione per opera di Dio, che lo aveva dotato di questo dono speciale nella vicenda della nave e del muro<sup>411</sup>, e se in apparenza [il suo comportamento] era mancante, [era perché] Dio gli aveva insegnato la scienza di ciò che sta dentro l’apparenza”. Dice Abū Manṣūr: “Allo stesso modo i bambini del popolo di Nūḥ, su di lui la pace, ai quali Nūḥ augura di annegare con i loro padri: egli considera ben fatto l’augurio negativo nei loro confronti benché bambini, perché Dio Onnipotente lo ha

---

piccoli orfani, che il profeta non voleva fosse conosciuto dagli abitanti malvagi del paese; la nave danneggiata si sarebbe salvata dalla confisca che un re andava facendo di tutte le navi in buona condizione per una guerra; il giovane era destinato ad uccidere i due genitori giusti. Pertanto, secondo il *ḥadīṭ*, Maometto, interrogato circa l’uccidere o meno i figli dei pagani in guerra da Ibn ‘Abbās, rispose: “Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili” (“*In ‘alimta min ṣibiyānihim mā ‘alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*”). Ṭaḥṭāwī cita Al-Ḥaḍīr – detto anche Al-Ḥidr – nel paragrafo su Alessandria (*Taḥlīs*, parte I, par. II, p. 24), parlando di Alessandro Magno, identificato con l’uomo dalle due corna di cui si parla in *Sūrat al-Kahf*, 83-98.

<sup>409</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 2.

<sup>410</sup> «*In ‘alimta min ṣibiyānihim mā ‘alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*».

<sup>411</sup> Cfr. nota 59.

istruito che essi non saranno credenti, quando gli disse [*Sūrat Hūd*, 36] «Non crederà del tuo popolo se non chi già credette» («*Lan yu'mina min qawmika illa man qad āmana*»), istruendolo che furono creati (*fuṭūrū*) secondo la miscredenza”<sup>412</sup>.

9. *ḍīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*: la religione di Dio (*ḍīn Allāh*) con la quale è creata originalmente la gente. È la religione retta (*al-ḍīn al-qayyim*) cioè la natura originale, *al-ḥilqa*, con la quale fu creato l’uomo (*al-ḥilqa allatī ḥalaqa ‘alayhā al-bašar*), essendo stato creato in accordo con la fede in Dio:

Dice Abū Maṣūṣ: “Ciò che disse Iṣḥāq sono le parole di Al-Ṣaḥīḥ il quale le corroborò con il Libro e poi la Sunna; dice Abū Iṣḥāq circa le parole di Dio Onnipotente «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*): [*fiṭra*] accusativo (*maṣṣūb*) con il significato “segui la *fiṭra* di Dio” (*ittabi‘ fiṭrat Allāh*), perché il significato delle Sue parole «e rivolgi il tuo volto» («*fā-aqim waḡhaka*») è “segui la religione retta” (*ittabi‘ al-ḍīn al-qayyim*), “segui la *fiṭra* di Dio” (*ittabi‘ fiṭrat Allāh*), cioè la natura originale (*al-ḥilqa*) con la quale fu creato l’uomo (*al-ḥilqa allatī ḥalaqa ‘alayhā al-bašar*)”. E dice: “Le parole del Profeta «Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā-l-fiṭra*») significano che Dio creò (*faṭara*) il creato (*al-ḥalq*) secondo la fede in Lui, in conformità a quanto viene detto nel ḥadīṭ: Dio estrasse dai lombi di Adamo la sua discendenza come fossero piccole particelle e li fece testimoniare da se stessi che Lui era il loro Creatore (*ḥāliqhum*); questo dice l’Altissimo [nella *Sūrat al-A‘rāf*, 172] da «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo» («*wa-id aḥada rabbuka min banī Ādama*») fino a «risposero “Sì”» («*qālū balā šahidnā*»”. Dice: “Ogni neonato (*wa-kull mawlūd*) appartiene a questa discendenza che testimoniò che Dio è il suo Creatore; e il significato di *fiṭra* di Dio (*fiṭrat*

<sup>412</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 2.

*Allāh*) è perciò **la religione di Dio** (*dīn Allāh*) con la quale è stata creata originalmente la gente (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*)<sup>413</sup>.

10. ***ibtidā’ al-ḥilqa***: lo stadio iniziale della natura originale, che ha inscritto in sé il destino dell’uomo:

Dice al-Azhariyy: “Le parole che disse Iṣḥāq bn Ibrāhīm a commento del versetto e del significato del ḥadīṭ sono: secondo le parole di Al-Ṣaḥīḥ, «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*» indica **la *fiṭra* di Dio con la quale fu creata originalmente (*faṭara*) la gente [secondo un destino] di infelicità o felicità**; conferma di ciò sono le parole dell’Altissimo «Non c’è mutamento per la creazione di Dio» («*lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), cioè non c’è mutamento circa [il destino] di paradiso o di inferno con cui li creò; e *al-fiṭra* in questo punto [indica] **l’inizio della natura originale (*ibtidā’ al-ḥilqa*)**, come disse Iṣḥāq<sup>414</sup>.

11. ***ḥālat al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’***: la condizione originale (il *modus*) dell’inizio che consiste in una disposizione naturale (*ḡibilla*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*). Essere fedeli alla propria *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) conduce a seguire la vera religione:

Dalle parole di Ibn al-Aṭīr: “«Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā-l-fiṭra*»): se *al-faṭr* è l’inizio e l’invenzione (*al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’*), ***al-fiṭra* è il modo, lo stato (*al-ḥāla*) di questo inizio, come il modo di sedersi o il modo di cavalcare [sono la condizione o lo stato del sedere e del cavalcare]. Il significato è che il bambino nasce secondo un genere di **disposizione naturale (*ḡibilla*) e un’indole preparata (*al-ṭab’ al-mutahayy’*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*)**, e se lo si lascia vivere secondo questa**

---

<sup>413</sup> Ibid., p. 197, col. 2 e p. 198, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “*Al-īmān al-fiṭriyy*: The faith to which one is disposed by the natural constitution with which he is created”.

<sup>414</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 198, col. 1.

[indole], continuerà a seguire la sua esigenza e non l'abbandonerà per altro<sup>415</sup>; e certamente ci si allontana da questo [assetto umano] per i difetti dell'uomo e della tradizione<sup>416</sup>.

Pertanto i bambini degli ebrei e dei cristiani nel seguire i loro padri e propendendo per le loro religioni, divergono dall'esigenza della loro *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*).

12. *ma'rifat Allāh Ta'ālā wa-l-iqrār bihi*: la conoscenza di Dio l'Altissimo e il suo riconoscimento. Ogni uomo, anche il politeista, nasce fatto per la conoscenza di Dio l'Altissimo e per il suo riconoscimento:

E si dice: “Il significato [di «Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad 'alā-l-fiṭra*»)] è che ogni bambino nasce predisposto alla **conoscenza di Dio** l'Altissimo e al suo riconoscimento (*ma'nāhu kull mawlūd yūlad 'alā ma'rifat Allāh Ta'ālā wa-l-iqrār bihi*); e non troverai nessuno che non riconosca che [Dio] è il suo artefice; se egli lo chiama con un altro nome e se adora con Lui altri [dei], si ripete quanto detto su *al-fiṭra* nel ḥadīṭ<sup>417</sup>.

13. *fiṭrat Muḥammad*: la religione dell'Islām:

Nel ḥadīṭ di Ḥuḍayfa è detto: “Diversamente dalla *fiṭra di Muḥammad*”; [con *fiṭra di Muḥammad*] si intendeva “la religione dell'Islām” che a lui è in relazione con lui<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> “*Fa-law turika 'alayhā la-istamarra 'alā luzūmihā wa-lam yufāriqhā ilā ḡayrihā*”.

<sup>416</sup> “*Wa-innamā ya'dal 'anhu man ya'dal li-āfā min āfāt al-bašar wa-l-taqlīd*”. Ivi. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The natural constitution with which a child is created in his mother's womb, whereby he is capable of accepting the religion of truth”. La sintetica definizione latina del significato di *fiṭra* data dal *Lexicon Arabico-Latinum Jacobi Golii*, cit., col. 1160, ci conferma nel tradurre *ḥāla* nel senso latino di *modus*: “creatio modusve ejus, seu forma creaturae indita”.

<sup>417</sup> “*Fa-lā taḡīd aḥad illā wa-huwa yuqir bi-anna lahu šāni'ā, wa-in sammāhu bi-ḡayr ismihi, wa-law 'abada ma'ahu ḡayrahu, wa-takarrara ḡayr al-fiṭra fī-l-ḥadīṭ*”. *Lisān*, p. 198, col. 1.

<sup>418</sup> “*wa-fī ḥadīṭ Ḥuḍayfa: 'alā ḡayr fiṭrat Muḥammad; arāda dīn al-Islām allaḡī huwa mansūb ilayihī*”. Ivi. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “*Sunna* [app. meaning *The way, course, mode, or manner, of acting, or conduct, or the like, pursued, and prescribed to be followed, by Moḥammad*]”.

#### 14. *al-sunna*:

Nel *ḥadīṭ*: ‘*ašara min al-fiṭra* ovvero *min al-sunna*: significa i “Modi di agire abituali dei profeti” (*sunan al-anbiyā*’), a loro benedizione e pace, modi che siamo comandati di prendere come modello<sup>419</sup>.

#### 15. *ḥilqā* (plurale di *ḥilqa*): è il significato attribuito a un plurale di *fiṭra*, cioè *fiṭarāt*:

Nel *ḥadīṭ* di ‘Alī, Dio si compiaccia di lui, è detto: “Il dominatore dei cuori secondo le loro *fiṭarāt* cioè secondo le loro **caratteristiche innate** (*ḥilqā* [pl. di *ḥilqa*])”<sup>420</sup>.

Riprendiamo i significati di *fiṭra*, così individuati nel *Lisān al-‘arab*, secondo un ordine che ci consenta di giungere a una loro sintesi:

- I) *al-ḥilqa*: le **caratteristiche naturali innate** che definiscono un essere creato (il cane e qualsiasi altro essere).
- II) *al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*, ossia “la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno”.
- III) *mā faṭara Allāh ‘alayhi al-ḥalq min al-ma‘rifā bihi*, ossia “Ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato per la conoscenza di Sé”. È una **conoscenza infusa originalmente da Dio** nel cuore dell’uomo, facendolo dipendente da sé, secondo un patto pre-eternale<sup>421</sup>. Si tratta di una **natura originale**, che non può essere mutata, secondo l’interpretazione del versetto

---

<sup>419</sup> *Lisān*, vol. XI, p. 198, col. 1.

<sup>420</sup> Ivi. Nel testo si spiega poi che *fiṭarāt* è uno dei plurali di *fiṭra*.

<sup>421</sup> Cfr. punto 7: “Si dice che ogni uomo è creato (*fuṭira*) per riconoscere che Dio è il Signore di tutte le cose e il suo creatore (*fuṭira kull insān ‘alā ma‘rifatihi bi-anna Allāh rabb kull šay’ wa-ḥāliqihu*); [...] si potrebbe dire che ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra* (“*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”), secondo la quale Dio creò la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai lombi di Adamo, come dice l’Altissimo: [*Sūrat al-A‘rāf*, 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”» («*wa id aḥaḍa rabbuka min banī Ādama min zuhūrihim ḍurriyyatahum wa-ašhadahum ‘alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»)).”



coranico [Sūrat al-Rūm, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»).

IV) *ma‘rifat Allāh Ta‘ālā wa-l-iqrār bihi*: “la conoscenza di Dio l’Altissimo e il suo riconoscimento”. **Ogni uomo**, anche il politeista, **nasce fatto per la conoscenza di Dio l’Altissimo e per il suo riconoscimento**.

V) *dīn Allāh*: cioè **la religione di Dio** con la quale sono stati creati originalmente gli uomini (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*). Ogni uomo nasce per natura secondo la fede in Dio<sup>422</sup>. Lo *ḥanīf* è colui che rimane fedele alla *dīn Allāh*, secondo il citato versetto coranico «E rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*»)<sup>423</sup>.

VI) *ḥālat ibtidā’ al-ḥilqa*: la **condizione originale** della natura creata. Tale condizione per l’uomo è una **disposizione naturale** (*ḡibilla*) e un’indole preparata (*al-ṭab‘ al-mutahayy’*) **ad accettare la religione** (*li-qubūl al-dīn*). Se l’uomo vive secondo la sua *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) non si allontana dalla vera religione<sup>424</sup>.

VII) *sunan al-anbiyā’*: cioè i modi di agire abituali dei profeti (*sunan al-anbiyā’*), i quali siamo chiamati a prendere come modello su comando di Dio.

VIII) *dīn al-Islām*: “la religione dell’Islām”. Tale è il significato dell’espressione *fiṭrat Muḥammad*, ma esso viene attribuito a *fiṭra* anche in altri contesti. Infatti si dice che *fiṭra* coincide con il riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato da Lui secondo verità, riconoscimento in cui

---

<sup>422</sup> Cfr. punto 9.

<sup>423</sup> Cfr. punto 7: “La prova di ciò [che *al-fiṭra li-l-dīn* consiste nel riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato secondo verità da Lui] è il *ḥadīṭ* di Al-Barā’ bn ‘āzib - Dio si compiaccia di lui - sul Profeta: “Egli insegnò a dire a un uomo prima di addormentarsi: Se morirai durante la notte, morirai secondo *al-fiṭra*”. Dice [il commentatore]: le sue parole sono [Sūrat al-Rūm, 30] «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*»); questa è *al-fiṭra* con la quale è creato il credente (*fā-hāḡdīhi fiṭra fuṭira ‘alayhā al-mu‘min*)”.

<sup>424</sup> Cfr. punto 11.

consiste l'atto di professione (*šahāda*) della fede (*al-imān*) musulmana<sup>425</sup>. Quando si parla di “vera religione” si intende quindi l'Islām. Un altro caso, molto interessante, riguarda l'interpretazione del *ḥadīṭ* nel quale il Profeta, interrogato, si espresse circa il comportamento da tenere nei confronti dei bambini dei politeisti dicendo: “Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto” (“*Allāh a‘lam bimā kānū ‘āmilīna*”). Una possibile interpretazione (legata al problema dell'eredità) era che originalmente tutti i bambini nascessero musulmani<sup>426</sup>. Tale interpretazione era plausibile in accordo alla spiegazione del famoso *ḥadīṭ* “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”)<sup>427</sup>.

IX) *qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*: destino (*qaḍā’*) che Dio ha prestabilito per il bambino. A questo alludeva il Profeta - secondo una diversa interpretazione - con la frase già citata “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”<sup>428</sup>. Anche quanto scritto nel versetto coranico «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*») confermava questa interpretazione legata alla predestinazione. Si sottolineava infatti l'espressione “Nessun mutamento” (“*lā tabdīl*”) intendendo dire che non vi era **nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio** per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo<sup>429</sup>. Si

<sup>425</sup> Cfr. punto 6. Anche il *ḥadīṭ* di Al-Barā’i bn ‘āzib (cfr. punto 7) testimonia questo significato: *al-fiṭra* con la quale è creato il credente, secondo la quale egli morirebbe se colto nel sonno, è la fede professata con la formula musulmana.

<sup>426</sup> Cfr. punto 8: “Disse Abū ‘Abīd: Ho chiesto a Muḥammad bn al-Ḥasan la spiegazione di questo *ḥadīṭ*: egli disse: Ciò accadde nei primi tempi dell'Islām, prima della rivelazione dei precetti (*al-farā’iq*) [che regolavano la questione dell'eredità]; sosteneva quindi l'opinione che se il bambino era nato secondo *al-fiṭra* e moriva prima che i genitori ne facessero [per esempio] un ebreo, essi non dovessero ereditare da lui perché egli era musulmano e loro miscredenti”.

<sup>427</sup> Cfr. punto 5.

<sup>428</sup> Cfr. punto 8: “Disse Abū Maṣūūr: Muḥammad bn al-Ḥasan ignorava il significato del *ḥadīṭ* ed era dell'opinione che le parole del Profeta “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”) fossero un suo precetto prima della rivelazione dei precetti [che regolavano la questione dell'eredità], poi abrogato; [...] e le cose non stavano come riteneva Muḥammad bn al-Ḥasan, perché il significato di “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*” [...] [riguarda] il destino (*qaḍā’*) che Dio ha prestabilito per il bambino (*qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*) e ciò che è scritto nel Libro dall'Angelo per volere di Dio Onnipotente circa la sua felicità o infelicità”.

<sup>429</sup> Cfr. punto 8. Abū Hurayra – come abbiamo scritto – attribuiva alla sentenza del Profeta un significato legato alla predestinazione leggendovi insieme il versetto coranico «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-*

tratterebbe di un **destino di felicità o infelicità** scritto fin dall'origine. Ed anche di **una natura buona o malvagia** con cui il cuore dell'uomo è creato fin dall'origine. Ad ulteriore conferma si citava l'episodio di Al-Ḥaḍīr, per cui il Profeta Muḥammad, interrogato sulla liceità o meno di uccidere i bambini dei politeisti, avrebbe risposto: «Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili» («*In 'alimta min ṣibiyānihim mā 'alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*»). Allo stesso modo anche la risposta del Profeta, sempre riguardante i bambini dei politeisti, «Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto» («*Allāh a'lam bimā kānū 'āmilīnā*»), significherebbe che solo Dio sapeva fin dall'origine se essi erano stati creati **destinati all'Islām o alla miscredenza**.

X) *ibtidā' al-ḥilqā*: l'inizio della natura originale. Questo significato è legato alla lettura di «Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), cioè non c'è mutamento per il destino di paradiso o di inferno con cui Dio creò l'uomo fin dall'inizio<sup>430</sup>.

### 3.2. *Al-fiṭra* e le sue prime attestazioni testuali nella tradizione musulmana

Le accezioni di *fiṭra* recensite nel *Lisān al-'arab* sono corroborate e completate da quelle desunte dalle più antiche attestazioni testuali del termine presenti nella tradizione giuridico-religiosa musulmana. Nel *Kitāb al-ḡanā'iz*, trattato giuridico redatto da Mālik (m. 795), si riporta un famoso ḥadīṭ, riferito a proposito della convenienza o meno di fare la preghiera musulmana per i bambini figli di non musulmani morti in tenera età, la cui interpretazione verrà riproposta nel *Ṣaḥīḥ* da Al-Buḥārī<sup>431</sup>: «Secondo la testimonianza di Abū al-Zinād, secondo la testimonianza di al-A'raḡ, Abū Hurayra narrò

---

*ḥalq Allāh*). Iṣḥāq bn Ibrāhīm commentava questo accostamento sottolineando l'espressione «*lā tabdīl*» («nessun mutamento»), intendendo dire che non vi era nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo: «Ogni uomo è concepito secondo questa *fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad 'alā tilka al-fiṭra*»).

<sup>430</sup> Cfr. punto 10.

<sup>431</sup> AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, Leida, 1862-1908, t. I, p. 326. Leggibile in traduzione italiana in AL-BUḤĀRĪ, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, UTET, Torino, 2003, p. 620: *fiṭra* è qui tradotto con «stato di natura».

che il Profeta – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – aveva detto: «Ogni essere umano nasce secondo la *fiṭra* e sono i genitori che fanno di lui un giudeo o un cristiano; così come il cammello partorisce un animale integro: ne trovate forse di mutilati se non avete mutilato loro le orecchie voi stessi?». Domandarono allora: «O Inviato di Dio, qual è la sorte di quelli che muoiono nell’infanzia?». Rispose: «Dio sa meglio di tutti che cosa avrebbero fatto». Benché la risposta del Profeta resti ambigua, essa sembra invitare al compimento della preghiera per i figli di non musulmani morti in tenera età, giacché lo stato di qualsiasi bambino è quello della *fiṭra* originale; Dio poi riconoscerà i suoi fedeli<sup>432</sup>. Il termine *fiṭra* è qui usato da Mālik in un’accezione che si accorda con i punti segnalati come VIII, IX e X desunti dal *Lisān al-‘arab*.

Il termine *fiṭra* è invece usato con un’accezione diversa da Abū Ḥanīfa (m. 767). La fedeltà alla *fiṭra* originale è per lui il criterio fondamentale della responsabilità individuale umana; ogni uomo può optare per la fede o la miscredenza, essendo fedele o infedele a questa *fiṭra* che gli ha fatto dichiarare nella pre-esistenza il suo riconoscimento dell’unico Dio (come detto in *Sūrat al-A‘rāf*, 172): “Essi nascono secondo questa *fiṭra* – scrive Abū Ḥanīfa – e coloro che diventano miscredenti è perché operano una deviazione, un cambiamento dal loro stato creaturale primo. Chi invece è credente e sincero resta fedele a questo patto e lo perpetua”<sup>433</sup>. Abū Ḥanīfa usa il termine *fiṭra* secondo un’accezione che si accorda in particolare con i punti segnalati come III, IV, V e VI desunti dal *Lisān al-‘arab*.

In sintesi nella tradizione musulmana il concetto di *fiṭra* si lega a una fondamentale e duplice interpretazione circa la responsabilità umana – da una parte coloro che come Mālik affermano la predestinazione all’Islām o alla miscredenza, dall’altra coloro che come Abū Ḥanīfa affermano un patto pre-eternale, per cui gli uomini hanno pronunciato il “*tawḥīd*” (il riconoscimento dell’unico Dio) nella loro pre-esistenza, e per cui ogni

---

<sup>432</sup> Cfr. GOBILLOT<sup>2</sup>, pp. 14-15.

<sup>433</sup> Ivi.

uomo è fatto per Dio e nasce disposto naturalmente alla vera religione, l'Islām (*dīn al-fiṭra*), e perciò è potenzialmente musulmano<sup>434</sup>.

In un'altra delle attestazioni testuali più antiche di *fiṭra*, ossia nel *Tafsīr* attribuito al mistico sciita Ġa'far al-Šādiq (m. 765), abbiamo un'accezione che si aggiunge a quelle della tradizione musulmana finora viste. Il termine *fiṭra* designa qui una “condizione negativa”, nel senso attribuito dai mistici all'aggettivo “negativo”, che permette la conoscenza (*ma'rifā*)<sup>435</sup>:

“Ġa'far ajoute: - il est trois choses que le serviteur ne peut obtenir de la part de Dieu avec ses seules capacités: la théophanie (*tağallī*), la jonction (*waṣla*) et la connaissance (*ma'rifā*). En effet, aucun oeil ne peut Le voir, aucun coeur ne peut L'atteindre et aucune intelligence ne peut Le connaître, attendu que le principe de la connaissance est dans la *fiṭra*, le principe de l'union est dans la distance (*masāfa*) et le principe de la contemplation est dans la différence (*mubāyana*)”<sup>436</sup>.

Come il desiderio dell'unione trae origine dall'esperienza della distanza, come il desiderio della contemplazione trae origine dall'esperienza della differenza, così 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.

Questa concezione di *fiṭra* come disposizione “mancante” (“*insuffisante*” – scrive Gobillot, cui dobbiamo queste notizie) ritornerà in diversi gradi nelle opere di molti pensatori sciiti e mistici sunniti posteriori<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> “Questo «patto», secondo i commentatori, è come un sigillo che Dio pone sul cuore di ogni uomo che viene al mondo e lo predispose così all'Islam” (GARDET, p. 37, n. 7).

<sup>435</sup> Ivi.

<sup>436</sup> Ibid., p. 16. Gobillot cita da *Le Tafsīr mystique attribué à Ġa'far al-Šādiq*, éd. critique par Paul Nwya, Mélanges de l'Université Saint Joseph, T. XLIII, Beyrouth, 1968, pp. 196-197.

<sup>437</sup> GOBILLOT<sup>2</sup>, p. 17.

Paul Nwyia, curatore dell'edizione critica del *Tafsīr* attribuito a Ğa'far al-Šādiq, così commenta il passaggio citato:

Il y a d'abord une première *ma'rifa* qui prend racine dans la *fiṭra* et qui conditionne l'existence de l'homme comme nature: *aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra* [la conoscenza ha il suo fondamento nella *fiṭra*], dit Ğa'far (in 7, 143) en une formule lapidaire qui résume l'enseignement commun des théologiens musulmans sur ce point. Cette *ma'rifa* qu'on peut traduire par connaissance, caractérise l'homme comme *fiṭra*, comme nature, non pas en deçà de la sphère du religieux, mais à l'intérieur de celle-ci.<sup>438</sup>

Anche Ṭaḥṭāwī non doveva essere estraneo all'insegnamento condiviso dai teologi musulmani (*al-mutakallimūn*) che individuava il fondamento della conoscenza nella *fiṭra* (*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*), questa condizione primordiale originale, con cui l'uomo è creato, caratterizzata da assenza di conoscenza che è allo stesso tempo disposizione e condizione necessaria per la conoscenza.

### 3.3. *Al-fiṭra* e le sue accezioni nell'uso moderno

Secondo Gobillot nell'accezione popolare egiziana, ancora in vigore oggi, il significato di *fiṭra* è stato desacralizzato in “gli istinti primari” (slancio vitale, riproduzione, ricerca del piacere), in conseguenza di quella assimilazione di *fiṭra* con *ṭabī'a*, e viceversa, avvenuta quando la cultura musulmana si è confrontata prima con la filosofia greca e poi con la modernità occidentale<sup>439</sup>. Questo significato desacralizzato di “istinti primari” sembrerebbe ben adattarsi al testo che stiamo analizzando:

---

<sup>438</sup> P. Nwyia, cit. in GOBILLOT<sup>2</sup>, p. 17, n. 31. Nwyia prosegue, specificando il pensiero di Ğa'far: “En ce sens, *ma'rifa* est opposée par lui à *ḥalqa*, laquelle caractérise l'homme comme créature, situé hors de la sphère du religieux. Quand le Coran dit: «Les serviteurs de Dieu» (25/63) il vise, note Ğa'far, l'ensemble des hommes, *min ḡihat al-ḥalqa, lā min ḡihat al-ma'rifa* (du point de vue de leur création, non du point de vue de la connaissance). Cette connaissance a son siège dans le *'aql*, dans l'intellect et elle est inopérante, car, dit Ğa'far, *lā 'aql ya'rifuhu* (l'intellect ne connaît point Dieu)”.

<sup>439</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>, p. 6.

*“Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya”.*

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell’uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l’assenza di ogni ornamento (*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*)”.

È a dire il vero poco verosimile che Ṭaḥṭāwī abbia utilizzato il termine in questa accezione per diverse ragioni. Innanzitutto egli era uno *ṣayḥ* e conosceva bene la tradizione musulmana e la valenza religiosa implicata nel concetto di *fiṭra*. Inoltre lo *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī, coerentemente alla sua formazione (si era formato studiando *ḥadīṭ* e teologia dogmatica), era molto consapevole nell’uso delle parole, appartenenti alla tradizione musulmana, con cui argomentava il suo pensiero<sup>440</sup>. E ancora in questo brano introduttivo si sta rivolgendo soprattutto a una classe dirigente egiziana-musulmana non estranea all’Azhar<sup>441</sup>.

Inoltre lo stesso brano che stiamo analizzando – anche se il significato di *fiṭra* fosse solamente quello di “istinti primari” (cosa difficile da credere) – nel suo insieme indica la condizione primordiale originale (*al-aṣl*) dell’uomo ancora privo della conoscenza, così come lo ha creato Dio, ovvero esprime comunque una visione religiosa. Ma molto più importante è dire che ancora oggi, nell’uso popolare, il termine *fiṭra*, a differenza di

---

<sup>440</sup> Per esempio le scienze e le arti evolute in Francia e di cui gli arabi sono mancanti, sono quasi sempre indicate con l’espressione “*al-ulūm wa-l-funūn al-maṭlūbā*” (“le scienze e le arti da cercare”) - come nel titolo del secondo paragrafo dell’Introduzione, dove se ne fa un resoconto (cfr. *Taḥlīs*, p. 10) - questo a significare il loro nesso con il famoso *ḥadīṭ*, citato e commentato anche da Ṭaḥṭāwī nel primo paragrafo dell’Introduzione (*Taḥlīs*, p. 9), “*uṭlub al-‘ilm wa-law bi-l-Ṣīn*” (“cerca la scienza anche se fosse in Cina”). A proposito dell’uso degli *ḥadīṭ* nella cultura musulmana, Gardet e Anawati scrivono: “Les *ḥadīṭ* en effet y apparaissent comme simple confirmatur d’une thèse, ou, aux premiers siècles surtout, comme prémisses des raisonnements. Mais le contenu dogmatique qu’ils expriment n’est pas collationné à partir des *ḥadīṭ* eux-mêmes en comparaison avec le Coran. Il entre en bloc dans la classe des *sam‘iyyāt*, des connaissances «traditionnelles» telles que les admet le *consensus* de la communauté” (GARDET-ANAWATI, p. 402).

<sup>441</sup> Basti pensare che il libro è preceduto da una presentazione di Ḥasan al-‘Aṭṭār, in quel momento *Ṣayḥ al-Azhar*, ovvero massima autorità de Al-Azhar. Su questo argomento si ricorda quanto abbiamo già scritto nei precedenti capitoli.

quanto riferito dalla Gobillot, è usato prevalentemente nei suoi significati di natura originale religiosa fatta per Dio (a cui è fedele lo *ḥanīf*), secondo un'interpretazione che potremmo far risalire a Abū Ḥanīfa, e di natura morale profonda innata, infusa evidentemente da un Creatore che fissa il Destino, secondo un'interpretazione che potremmo far risalire a Mālik. Le accezioni moderne di *fiṭra* quindi mantengono uno stretto legame con la tradizione musulmana che ha dato loro corpo.

Una conferma dell'uso moderno di *fiṭra* col significato di “natura originale religiosa fatta per Dio” si ha nelle numerose pubblicazioni del XX sec. – citate dalla stessa Gobillot<sup>442</sup> – contenenti nel titolo stesso il termine *fiṭra* con questo significato, che secondo gli autori è caratteristica fondamentale e talvolta sinonimo della religione islamica:

- ‘Abd al-Ra’ūf Bahnasī, *Al-islām wa-naz‘at al-fiṭra* [L’islām e la propensione della *fiṭra*], Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961;
- ‘Abd al-‘Azīz Ğawīš, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya* [L’islām religione della *fiṭra* e della libertà], Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1968;
- Muḥammad al-Bāhī, *Al-islām fiṭrat-Allāh* [L’islām, *fiṭra* di Allāh], Maǧmū‘ al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976;
- Šābir Tu‘ayma, *Al-‘aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām* [Il credo e la *fiṭra* nell’islām], Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.

A queste aggiungiamo l’opera *Al-islām dīn al-fiṭra*, redatta nel 1905 dallo šayḥ ‘Abd al-‘Azīz Ğawīš, professore di scienze arabe all’Università di Oxford, pubblicata in seconda edizione a Il Cairo nel 1910<sup>443</sup> con una prefazione dell’egiziano Aḥmad Ḥilmī, il quale probabilmente è colui che lavorò con Rifā‘a nel 1866 alla traduzione del *Code civil française*<sup>444</sup>.

Altro riscontro della valenza religiosa di *fiṭra* in epoca moderna si ha nell’uso del verbo *fāṭara* – nell’accezione religiosa di *ḥalaqa* – da parte per esempio di Ṭaha Ḥussayn in *al-*

---

<sup>442</sup> GOBILLOT<sup>2</sup>, p. 6, n. 14.

<sup>443</sup> ‘ABD AL-‘AZIZ ĞAWIŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba‘at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

<sup>444</sup> cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, pp. 618-630. La prefazione di Aḥmad Ḥilmī è un commento al libro del Conte HENRY DE CASTRIES, *L’Islam, impression et études*, Armand Colin et c.ie, Paris, 1897, nel quale l’orientalista europeo elogiava la religiosità dell’Islam e invitava gli occidentali ad approfondirne la conoscenza, abbandonando i pregiudizi.



*Ayyām* - uno dei romanzi del XX secolo più diffusi e letti anche a livello popolare nell'Egitto odierno - nel contesto piuttosto ironico dove il piccolo Ṭaha, che viveva in campagna, ricorda la grande impressione suscitata in lui dagli *šuyūh*...:

“ [...] e quasi credeva che essi fossero stati creati (*fuṭirū*) con un fango puro eccellente diverso dal fango con il quale era stata creata (*fuṭira*) tutta l'altra gente”<sup>445</sup>.

Il significato moderno prevalente di *faṭara* è infatti *ḥalaqa* (creare) nella sua accezione religiosa. In particolare usato in forma passiva *fuṭira* (“essere creati”) presuppone un agente sottinteso, *Allāh*.

Nella traduzione dell'opera di Voltaire *Zadig ou La destinée, Histoire orientale* (*Zadīğ aw al-qaḏā', qissa šarqiyya*) Ṭaha Ḥussayn rende il francese “né avec un beau naturel” con l'arabo “*fuṭira 'alā ṭab' karīm*”<sup>446</sup>: anche qui con il verbo passivo *fuṭira* egli rende il concetto di “essere nato” ovvero “essere stato fatto, creato” (*tubi'a*) ad opera di qualcuno che resta sottinteso o comunque non detto<sup>447</sup>. Nel caso di questa traduzione dal francese il verbo *fuṭira* sembra implicare anche l'accezione di *fītra* come “natura morale profonda innata”.

L'uso moderno del termine *fītra* nel senso di “natura morale profonda innata” è documentato per esempio nel racconto di Nağīb Maḥfūz *Ahl al-qimma*. La poetessa cairota Zahra Yusrī, che ci ha segnalato questo testo, ha più volte usato la significativa espressione *fītrat al-liṣṣ* (“natura morale innata del ladro”) per indicare il tema centrale di questo racconto nel quale si svolgono lunghi dialoghi fra un poliziotto e un ladro. Il racconto è in effetti una riflessione sulla natura morale dell'uomo e Nağīb Maḥfūz fa

---

<sup>445</sup> ṬAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, cit., p. 79: “[...] *wa-yakādu yu'min bi-annahum fuṭirū min fīna naqiyya mumtāza ġayr al-ṭīna allatī fuṭira minhā al-nās ġamī'an*”.

<sup>446</sup> ID., *Zadīğ*, cit., p. 369.

<sup>447</sup> Cfr. LANE, p. 2415, col. III: “*fuṭira 'alā šay': tubi'a*”. Cfr. anche *Lisān*, vol. IX, pp. 87, col. I, ad vocem *ṭb'*, per lo stretto nesso che lega il verbo *ṭaba'a*, nel senso di *faṭara*, all'azione del Creatore (*Allāh*): “*ṭaba'ahu Allāh 'alā al-amr yaṭba'uhu ṭab'an: faṭarahu*”.

concludere il dialogo più importante fra i due protagonisti con la seguente battuta del ladro: “*Hal ta’rif al-ḡarīma bi-l-fiṭra?*” (“Conosci il crimine a causa della *fiṭra*?”)<sup>448</sup>.

Nell’accezione di “natura morale innata” *fiṭra* compare anche nel titolo dell’aforisma dedicato da Ṭaha Ḥussayn proprio a questo concetto nella sua raccolta di aforismi *Ḡannat al-šawk*. Ṭaha Ḥussayn usa in questo contesto il verbo *walada* (nascere), rinviando così alla tradizione del famoso ḥadīṭ “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”.

“*Fiṭra*: Disse il giovane studente al suo anziano professore: «Non vede il tale che ruggendo il ruggito del leone quasi non arriva a miagolare il miagolio del gatto?». Disse l’anziano professore al suo giovane allievo: «Perché non nacque (*lam yūlad*) leone, bensì nacque gatto»<sup>449</sup>.

L’accezione religiosa del termine è riconosciuta anche da studiosi di noto orientamento laicista, come per esempio Murād Wahba, docente di filosofia dell’Università di ‘Ayn Šams. Nel suo *Dizionario filosofico*, compilato nella seconda metà del ‘900<sup>450</sup>, il primo e più importante significato di *fiṭra*, equivalente secondo lui al francese *disposition naturelle*, viene documentato citando il versetto coranico *Sūrat al-Rūm*, 30. Murād Wahba spiega che il termine “significa la religione *ḥanīf (al-dīn al-ḥanīf)*”, il cui contrario è l’eresia (*al-bid‘a*), e pertanto stando alle parole di Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī<sup>451</sup> “l’Islām corrisponde alla *fiṭra*”<sup>452</sup>. Murād Wahba propone poi altri due significati secondari non legati direttamente al discorso musulmano e influenzati dalla filosofia

---

<sup>448</sup> NAḠĪB MAḤFŪZ, *Ahl al-qimma*, in *Al-mu’allafāt al-kāmila*, Maktabat Lubnān Nāšīrūn, Bayrūt, 1994, vol. 5, p. 34.

<sup>449</sup> ṬAḤA ḤUSSAYN, *Ḡannat al-šawk*, Dār al-Ma’ārif, Il Cairo, 1986, p. 124: “*Fiṭra: Qāla al-ṭālib al-fatā li-ustādīhi al-šayḥ: «A-lam tara ilā fulān lam yakād yaz’ar za’ir al-asad ḥattā mā’a mawā’ al-qitṭ». Qāla al-ustād al-šayḥ li-tilmīdīhi al-fatā: «Liannah lam yūlad asad<sup>m</sup>, wa-innamā wulida qitṭ<sup>m</sup>»*”.

<sup>450</sup> Nella premessa alla quarta edizione dell’opera (1998) da noi consultata, Murād Wahba fa risalire il progetto del dizionario al 1958.

<sup>451</sup> Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī (m. 1209), uno dei maggiori pensatori musulmani, aš‘arita aperto a posizioni māturīdite che offrì una sintesi della visione dei *mu’taziliti* e dei *fālāsifa*. Autore del *Muhassal* (trattato di Kalām) e di un grande commentario coranico, *Maḥāṭiṭ al-ḡayb* (cfr. BOUMRANE – GARDET, p. 52).

<sup>452</sup> MURĀD WAḤBA, *Al-Mu’ḡam al-falsafī*, Dār al-Qibā’, Il Cairo, 1998, p. 499.

cartesiana<sup>453</sup> che è stata assai studiata nel ‘900 in Egitto. Il primo corrisponde al cogliere l'impressione (*an yatawahham*) immediata di se stesso in rapporto alla realtà senza condizionamenti esterni ed è un metodo per raggiungere certezze morali immediate<sup>454</sup>. Il secondo significato indica una facoltà innata che deve agire in modo complementare con la scienza per arrivare alla vera conoscenza<sup>455</sup> (ovvero la *fiṭra* deve agire, sviluppandosi mediante la ragione, compenetrando il sapere acquisito con la scienza). Questi due significati moderni appaiono come uno sviluppo dell'accezione originale di *fiṭra* connessa al problema della conoscenza proprio della tradizione musulmana. Questo sviluppo è comunque successivo al contesto ottocentesco di Ṭaḥṭāwī; e in verità anche nella gran parte della comunità culturale egiziana odierna i due significati secondari esposti da Murād Wahba sono raramente concepiti come slegati dal discorso religioso musulmano.

#### 3.4. *Al- fiṭra* e *al-ṭabī‘a* in Muḥammad ‘Abduh

In epoca moderna non solo *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<sup>456</sup>. Riprendiamo per esempio la definizione da lui data nei suoi corsi di esegesi coranica tenuti fra il 1899 e il 1905 e raccolti nel *Tafsīr al-Manār*, relativa a quella facoltà conoscitiva altra dai sensi e dalla ragione: “*hidāyat al-wiḡdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” (I, 52). In questa

<sup>453</sup> Murād Wahba si richiama esplicitamente al *Discorso sul metodo* (I, 1) di Cartesio quando traduce *fiṭra salīma* con *bon sens* e l'aggettivo *fiṭriyy* con *inné*, derivato dal latino *innatus* (cfr. Ibid., p. 500).

<sup>454</sup> Ibid., pp. 499-500: “*fiṭra* corrisponde al cogliere l'impressione (*an yatawahham*) immediata di se stesso in rapporto al mondo da parte dell'uomo ed egli è maturo, intelligente non subisce influenze esterne, non è legato ad appartenenze di riti religiosi (*maḡhab*), sociali (*umma*), politici (*siyāsa*); invece è testimone diretto delle cose percepite dai sensi, e riceve da questi le immagini. Poi mostra alla sua mente una cosa e la sottopone al dubbio. Se è possibile dubitarne, la *fiṭra* non depone a suo favore; se non è possibile dubitarne, la *fiṭra* le attribuisce il suo favore” Continua la citazione, chiarendo il rapporto fra *fiṭra* e ‘*aqf*’: “Non tutto ciò che la *fiṭra* dell'uomo giudica favorevolmente è degno di fede (*sādiq*), anzi molte cose non lo sono, in quanto è degno di fede quando essa è la *fiṭra* della forza chiamata ragione (‘*aqf*)”.

<sup>455</sup> “In compenso di scienza (‘*ilm*), per questo si dice che «la *fiṭra* umana per lo più non è sufficiente per eccellere»” Ivi.

<sup>456</sup> Figura fondamentale del riformismo musulmano e del pensiero egiziano moderno, ed anche egli confrontatosi con la moderna cultura occidentale.

definizione abbiamo una coppia di nomi accompagnati ciascuno da un aggettivo: l'aggettivo *al-fiṭriyy* è legato al nome *al-ilhām* (il cui significato – abbiamo visto – ha un connotato prevalentemente religioso), mentre il nome *al-wiğdān* è legato all'aggettivo *al-ṭabī'yy*, che significa “naturale”, ma a cui nel pensiero di ‘Abduh, come nel pensiero musulmano moderno, non è corretto attribuire un senso desacralizzato. Infatti *al-fiṭra* fa parte della natura originale degli esseri, essa è impressa (il verbo *ṭaba‘a*, da cui *ṭabī‘a* – natura – significa “imprimere”) originalmente in essi: si lega perciò in un profondo connubio con *ṭabī‘a*.

Riportiamo un passo del *Tafsīr al-Manār* (V, 220)<sup>457</sup>, che contribuisce a chiarire il rapporto fra *fiṭra* e *ṭabī‘a* nel pensiero di ‘Abduh:

“Le coeur de la deuxième vérité que Dieu nous a apprise et dans laquelle Il nous a éduqués, c’est que sa *sunna*<sup>458</sup> dans la *fiṭra* de l’homme est comme ses *sunan* dans la *fiṭra* de tous les animaux et plantes – «Tu ne vois, en la création du Miséricordieux, aucune inégalité» [*Al-Qur’ān*, LXVII, 3] – ; elles sont toutes sources de bonnes choses et il ne s’y trouve rien de mauvais par nature (*bi-ṭab‘ihī*). Mais l’homme excelle sur les autres [créatures] en ce qu’il a reçu comme disposition pour la connaissance, et come volonté et liberté de choix dans l’action. Alors s’il maîtrise la connaissance et fait bien son choix, se laissant guider par les *sunan* de la *fiṭra* et les stipulations de la Loi révélée – qui viennent toutes de Dieu et de sa pure faveur et bonté –, alors donc il sera couvert de toutes sortes de bonnes choses. Si [, au contraire,] il défaille dans la connaissance et choisit mal dans l’utilisation de ses facultés et de ses membres en ce qui n’est pas demandé par l’ordre de la *fiṭra* et le besoin de la nature (*ṭabī‘a*), alors il tombe dans les choses qui lui font du mal. Il faut donc qu’il se

---

<sup>457</sup> Nella traduzione francese che troviamo in VAN NISPEN, pp. 213-214.

<sup>458</sup> *Sunna* è un concetto (il lavoro di Van Nispen, da cui è estrapolata la citazione, è incentrato sull’esame del suo significato nell’opera di ‘Abduh) che quando riferito ad Allāh (*Sunan Allāh*) si potrebbe tradurre con “modo di agire secondo quanto stabilito dalla volontà creatrice divina”. Abbiamo già incontrato questo concetto a proposito di uno dei significati di *fiṭra*: “Nel *ḥadīṭ*: *‘ašara min al-fiṭra* cioè *min al-sunna*: significa modi di agire abituali dei profeti (*sunan al-anbiyā*’), per loro la benedizione e la pace, i quali modi siamo comandati a prendere come modello”.

livre à un examen de conscience, se faisant des reproches à lui-même, chaque fois qu'un mal (*sayyi'a*) lui arrive... ”.

Da questa citazione si evince che in ‘Abduh l’ordine stabilito interiormente dalla *fiṭra* e l’esigenza della *ṭabī‘a*, che dipende dalla *fiṭra*, hanno la medesima funzione divina: indicano un ordine nella realtà che se seguito conduce l’uomo al bene e quindi ad essere in rapporto con Dio. Volendo sintetizzare questo brano di ‘Abduh possiamo dire che tutti gli esseri naturali hanno in sé una legge naturale (dei modi di agire) inscritta nella propria *fiṭra*; ovvero la *fiṭra* è una disposizione originale, che contraddistingue la natura (*ṭabī‘a*) degli esseri, che detta loro ciò cui tendere: nel caso dell’essere umano la conoscenza e la libertà. ‘Abduh perciò designa la facoltà conoscitiva dell’uomo che interagisce con i sensi e la ragione con l’espressione “*hidāyat al-wiġdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” indicando un’unità fra *fiṭra* e *ṭabī‘a*, fra *ilhām* e *wiġdān*. Questi termini 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 una originale dipendenza ad obbedire alle leggi del Creatore. Quanto affermato da ‘Abduh è coerente con la concezione messa in luce esplorando la tradizione musulmana fondamento della formazione dello *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī ed è esplicativo del brano del *Tahlīṣ* da noi analizzato: entrambi gli autori si collocano con la loro riflessione all’interno della tradizione del *kalām* musulmano, sviluppando le sue potenzialità; in generale infatti il termine *ṭabī‘a* era adoperato abitualmente da parte dei *mutakallimūn* nel senso di “disposizione naturale di un’entità fisica che determina *necessariamente* il suo comportamento particolare” e come sinonimo di *ḥilqa*<sup>459</sup>.

Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, perciò, accosta *al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra* (“l’essere secondo l’origine della *fiṭra*”) e *al-umūr al-wiġdāniyya* (“i principi delle intuizioni istintive”): come abbiamo precedentemente visto, con la citazione di ‘Abduh, *wiġdān* può legarsi all’aggettivo *ṭabī‘iyy* “naturale”), essendo estraneo ad ogni intento desacralizzante.

---

<sup>459</sup> Cfr. S. NOMANUL HAQ, *Ṭabī‘a*, in *Encyclopédie de l’islam*, vol. X, E. J. Brill, Leiden, 2002, p. 27. Nella riflessione di Ibn Ḥamz *ṭabī‘a* è sinonimo di *ḥalīqa*, *salīqa*, *baḥīra*, *garīza*, *saġīyya*, *sīma*, e *ġibilla* (Ibid., p. 28).

Piuttosto anche per Ṭaḥṭāwī – come sosteneva Paul Nwyia per il *Tafsīr* di Ġa‘far al-Šādiq – la conoscenza (*ma‘rifā*) caratterizza l’uomo come *fiṭra*, cioè come natura, non al di fuori della sfera religiosa ma all’interno di questa. È da notare inoltre la comune radice di *wuḡūd* e *wiḡdān* (*wḡd*), che rinforza il nesso fra le due espressioni usate da Rifā‘a. Sul significato dell’espressione *al-wuḡūd ‘alā aṣl al-fiṭra* ci soffermeremo ancora nel prossimo capitolo.

#### 4. Ibn Ḥaldūn e la radice coranica della spiegazione introduttiva

Dopo avere fatto emergere la valenza religiosa dei termini usati nell’*Introduzione* del *Taḥlīṣ* da Ṭaḥṭāwī, vogliamo infine mettere in luce come con questa terminologia egli attinga alle radici più profonde della tradizione concettuale musulmana. A questo proposito riportiamo in traduzione un passo da *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn - autore assai importante per la formazione culturale di Ṭaḥṭāwī – tratto in particolare dal paragrafo intitolato “L’uomo è ignorante di per sé (*al-insān ḡāhil bi-l-dāt*) e sapiente per acquisizione (*‘ālim bi-l-kasb*)”. Il testo di Ibn Ḥaldūn ci mostra come i concetti usati da Ṭaḥṭāwī nella sua *Introduzione*, per spiegare la condizione originale dell’uomo e come da essa accade in lui la 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):

“Già abbiamo chiarito all’inizio di questi paragrafi che l’uomo appartiene alla specie degli animali, e che Allāh l’Altissimo lo ha distinto al di sopra di essi dandogli il pensiero (*bi-l-fikr*) [...]. Questo pensiero (*al-fikr*) si forma nell’uomo (*yaḥṣul lahu*) dopo che le caratteristiche animali sono divenute in lui perfette (*ba‘da kamāl al-ḥayawāniyya fihi*); allora inizia il discernimento (*al-tamyīz*). L’uomo prima del discernimento è totalmente privo di sapere (*‘ilm*), ed è da annoverare fra gli animali: come questi è allo stadio immediatamente successivo al suo inizio nell’essere (*lāḥiq bi-mabda’ihi fi-l-*

*takwīn*), creato da una goccia di sperma (*al-nuṭfā*) e divenuto un grumo di sangue (*al-‘alaqa*) e un pezzo di carne (*al-mudḡa*)<sup>460</sup>. Lo stadio successivo a questo viene mediante ciò che Allāh plasmò nell’uomo dalle facoltà dei sensi e del cuore (*madārik al-ḥiss wa-l-af’ida*), cioè il pensiero (*al-fikr*). Disse l’Altissimo circa il beneficio che ci largì: «Vi fece l’udito, la vista e il cuore»<sup>461</sup>. L’uomo nella sua condizione primaria (*al-ḥāla al-ūlā*), precedente al discernimento (*al-tamyīz*), è solamente materiale (*hayūl*), a causa della sua ignoranza (*ḡahl*) di ogni conoscenza (*al-ma‘ārif*). Poi si completa con il sapere (*‘ilm*) che egli apprende mediante i suoi organi, e allora l’umanità in lui diviene compiuta in quanto essere (*al-insāniyya fī wuḡūdihā*). Guarda le parole dell’Altissimo con le quali inizia la rivelazione al suo Profeta (*al-wahy ‘alā nabīhi*): «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»<sup>462</sup>; cioè gli ha fatto acquisire il sapere (*al-‘ilm*) di cui era privo (*lam yakun ḥāṣilan lahu*) dopo essere stato un grumo di sangue (*‘alaqa*) e un pezzo di carne (*mudḡa*). Sono la natura e l’essenza dell’uomo quindi a rivelarci (*kaṣafāt lanā ṭabī‘atuhu wa-dātuhu*) la sua ignoranza essenziale (*al-ḡahl al-dātiyy*) e che il suo sapere avviene per acquisizione successiva (*al-‘ilm al-kasbiyy*). Ci indica ciò il versetto del Corano definendo il beneficio fatto all’uomo nel primo stadio della sua esistenza (*bi-awwal marātib wuḡūdihī*): questo è l’umanità (*al-insāniyya*); e le due condizioni dell’esistenza, la condizione *fīriyya* e la condizione *kasbiyya*, sono espresse nei primi versetti rivelati con cui inizia la Rivelazione (*wa-*

---

<sup>460</sup> Cfr. *Sūrat al-Mu‘minūn*, 14: «*tumma ḥalaqnā al-nuṭfā ‘alaqa fa-ḥalaqnā al-‘alaqa mudḡa*» («poi creammo la goccia di sperma grumo di sangue, e creammo il grumo di sangue pezzo di carne»).

<sup>461</sup> *Sūrat al-Naḥl*, 78: «*wa ḡa‘ala lakum al-sam‘ wa-l-abṣār wa-l-af’ida*». L’intero versetto dice: «*wa-Allāh aḥraḡakum min buṭūn ummahātikum lā ta‘lamūna šay’an wa-ḡa‘ala lakum al-sam‘ wa-l-abṣār wa-l-af’ida la‘allakum taṣkurūna*» («Allāh vi ha fatto uscire dal ventre delle vostre madri che non conoscevate alcuna cosa, e vi fece l’udito, la vista e il cuore nella speranza che siate riconoscenti»).

<sup>462</sup> *Sūrat al-‘Alaq*, 1-5: «*Iqra’ bi-ism rabbika allaḡī ḥalaqa, ḥalaqa al-insān min ‘alaq, iqra’ wa-rabbuka al-akram, allaḡī ‘allama bi-l-qalam, ‘allama al-insān mā lam ya‘lam*».

*ḥālatāhu al-fīṭriyya wa-l-kasbiyya fī awwal tanzīl wa-mabda' al-waḥy*). – «E Allāh è sapiente e saggio»<sup>463</sup> –<sup>464</sup>.

### 5. Conclusioni

Dall'analisi della prima parte dell'*Introduzione* del *Taḥlīṣ* emerge che in essa l'autore tratta della condizione primordiale originale nella quale l'uomo è creato e nella quale è ancora privo di conoscenza (la condizione *fīṭriyya*) e di come avviene successivamente la conoscenza. Per far questo Ṭaḥṭāwī ha usato concetti fondamentali della cultura musulmana<sup>465</sup>. L'individuazione di questi importanti temi della cultura musulmana – la condizione originale dell'uomo e il problema della conoscenza –, che egli pone all'inizio della sua opera come indispensabile introduzione per comprendere il suo contatto con la cultura francese, rende necessaria a questo punto un'indagine approfondita intorno al loro effettivo ruolo nell'opera e nell'esperienza di mediazione culturale del nostro autore.

L'importanza di questi concetti nelle opere di Ṭaḥṭāwī non è stata ignorata da studiosi come Anwar Lūqā, come vedremo nel cap. VIII trattando di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, e negli ultimi anni da diversi studiosi arabi. Questi studiosi ne hanno però

---

<sup>463</sup> *Sūrat al-Nisā'*, 17: «*wa-kāna Allāh 'alīman ḥakīman*».

<sup>464</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, Cap. XV, pp. 504-505.

<sup>465</sup> La linea tracciata da Ṭaḥṭāwī ci sembra inoltre in sintonia con la più alta tradizione speculativa del kalām musulmano: ricordiamo gli studi sui “canali della conoscenza” (gli *asbāb*, plurale di *sabab*, classificati per esempio dal māturīdita Nasaḥī e da Baḡdādī), i quali sono fondamento di *al-ḥukm* (di cui possiamo ricordare le classificazioni di Sanūsī) tramite il quale si arriva alla conoscenza. Sanūsī (XV sec. d.C.), per esempio, aveva distinto fra giudizio (*ḥukm*) fondato su *al-Ṣarī'a*, giudizio fondato su una consuetudine (*'ādī*), e giudizio razionale (*'aqlīyy*); in ciascuno di questi tre casi il giudizio era o evidente di per sé o frutto di una riflessione. Sulla centralità di questi temi nella tradizione del kalām musulmano: GARDET-ANAWATI, pp. 374-386. Il problema della conoscenza è centrale anche nell'opera di Al-Ġazzālī: in lui la conoscenza è comunque soprattutto conoscenza in senso mistico. Così è sintetizzata la sua concezione antropologica da Waardenburg riferendo gli studi di Duncan Black Macdonald (in particolare *Religious attitude in Islam*, New York, 1909): “Dès sa conception, l'homme a reçu de Dieu quelque chose qui le relie à Lui: le *rūḥ*, l'esprit, ceci dans une effusion directe (*ḥayḍ*). C'est le caractère de cette communication intime avec Dieu. De cette façon, Dieu témoigne de Soi-même dans l'homme et celui-ci peut choisir la voie mystique afin d'atteindre à la connaissance de Dieu: elle s'acquiert de façon immédiate par le cœur (*qalb*), et non par le raisonnement. En fait, le cœur a la place centrale: la connaissance du cœur, des essences des choses – auxquelles le cœur donne accès par sa nature profonde (*fīṭra*) – est indispensable pour sortir de l'ignorance. A côté du *rūḥ*, esprit, qui est la communication avec Dieu, ce *qalb*, cœur, est d'importance essentielle pour la connaissance” (JEAN-JACQUES WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, La Haye-Paris, 1962, p. 163).



sottolineato la centralità nel discorso di Ṭaḥṭāwī<sup>466</sup>, non comprendendo il ruolo di filtro da essi svolto nell’opera di traslazione della cultura francese nella cultura araba, che dobbiamo al nostro autore, e non affrontando perciò le problematiche da questo ruolo implicate. In modo analogo le traduzioni occidentali dell’*Introduzione* del *Taḥlīs* mostrano una simile incomprensione. Esse si presentano infatti più preoccupate dell’omogeneità grammaticale del testo della lingua di arrivo che non della messa in luce della concettualità del discorso, riducendo così la fondamentale “spiegazione” dell’autore a un preambolo sulla “civilisation” appreso dai sapienti francesi.

Ṭaḥṭāwī invece era ben consapevole che la sua opera, pur descrivendo la società francese ed introducendo idee nuove per la società araba, si fondava su una concettualità tipicamente musulmana che si sarebbe facilmente perduta con una traduzione francese. Nel 1834, infatti, intendendo far tradurre il suo libro in francese, si era mostrato assai preoccupato del modo in cui i suoi pensieri sarebbero stati resi, e riteneva che solo un

---

<sup>466</sup> Pensiamo soprattutto a ḤASAN ḤANAFĪ, *Al-maṣādir al-fikriyya*, cit., pp. 43-45, il cui contributo edito nel 2005 (quando ormai eravamo in una fase avanzata della nostra tesi), dopo la nostra analisi, può essere da noi compreso in tutta la sua pregnanza filosofica. Esso è anche una conferma della centralità dei concetti esposti nell’*Introduzione* per la comprensione dell’opera di Ṭaḥṭāwī. Ḥasan Ḥanafī infatti così sintetizza il nocciolo del pensiero del *Taḥlīs*: “La religione rivelata (*al-šarʿ*) e l’Essere (*al-wuḡūd*) sono la stessa cosa. La religione rivelata è la gloria dell’Essere (*Al-šarʿ šaraf al-wuḡūd*), e l’Essere comprova la religione rivelata (*wa-l-wuḡūd yuḥaqiq al-šarʿ*). La ragione e la religione rivelata (*Al-ʿaql wa-l-šarʿ*) entrambe rendono certa la conoscenza per intuizione istintiva e l’esperienza viva (*taʿkīd ʿalā al-maʿrifā al-wiḡdāniyya wa-l-taḡriba al-hayya*). L’uomo nella condizione della *fiṭra* conosce inizialmente mediante il *wiḡdān*, poi le conoscenze avvengono tramite *ṣudfā, ilhām, ihāʾ*. Pertanto è possibile progredire ad entrambe le nazioni, quella dell’Islām e quella dei paesi occidentali. La prima mediante il giudizio della religione rivelata (*ḥukm al-šarʿ*), la seconda mediante il giudizio della ragione (*ḥukm al-ʿaql*)”. Il pensiero di Ḥasan Ḥanafī è stato certo influenzato anche dagli studi di Lūys ʿAwaḍ, che già aveva scritto che nel pensiero di Ṭaḥṭāwī (capostipite del pensiero liberale egiziano) la civiltà era raggiungibile, sortendo il medesimo risultato di amore dei principi della “democrazia liberale”, o mediante la fede nella ragione (*al-īmān bi-l-ʿaql*) e nel diritto naturale (*wa-l-ḥaqq al-ṭabīʿiyy*) o mediante la “vibrazione” (*irtīʿāša*) del *wiḡdān* e il diritto *fiṭriyy* (*bi-ḥaqq al- fiṭra*) (cfr. LŪYS ʿAWAḌ, *Tārīḥ al-fikr al-miṣriyy al-ḥadīḥ*, cit., vol. II, p. 107). Anche NĀĠĪ NĀĠĪB, *Al-Riḥla ilā al-ḡarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, cit., pp. 11-12, sottolineava l’importanza dell’affermazione di Ṭaḥṭāwī nell’*Introduzione* del *Taḥlīs* secondo cui la storia della civiltà umana iniziava dalla condizione della *fiṭra* e della *sādiḡiyya*. Tutti questi studiosi arabi hanno dato però per scontato il significato di questi concetti, evidentemente così chiari per la mentalità musulmana da non far avvertire loro l’esigenza di un approfondimento per spiegare le particolarità che li distinguono dai concetti francesi ai quali sono associati. Pure Muḥammad ʿImāra più recentemente (nella fase “islamista” della sua vita di studioso) ha sottolineato come il merito di Ṭaḥṭāwī consista nell’aver richiamato alla “islamizzazione delle fonti della conoscenza (*islāmiyya maṣādir al-maʿrifā*)” (cfr. ʿIMĀRA<sup>2</sup>, p. 237), anche se nei suoi studi non vi è alcuna descrizione di come ciò sarebbe avvenuto.

orientalista esperto del livello di Silvestre de Sacy sarebbe stato adatto a compiere tale lavoro<sup>467</sup>.

Raccogliendo la preoccupazione di Ṭaḥṭāwī, continueremo ad approfondire i concetti e la struttura del suo discorso, cercando di comprenderli dall'interno della sua cultura.

---

<sup>467</sup> Cfr. *Lettre de F. Fresnel à M. Jomard, Le Caire le 17 Octobre 1834*: “Monsieur, le shaykh Rifāah vient de publier la relation de son voyage en France. Comme il est probable que cette relation sera traduite en français, l’auteur n’est pas sans inquiétude sur la manière dont ses pensées seront rendues. Ce n’est pas que nous manquions d’orientalistes très instruits dans la langue et la littérature arabe, mais d’abord il est douteux qu’un savant de l’ordre de M. Sacy entreprenne cette traduction [...]” (in FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 62). Fresnel, autore della lettera a Jomard in cui comunicava l’eventualità di una traduzione in francese del *Taḥlīs*, a nostro parere aveva frainteso la causa dei timori di Ṭaḥṭāwī. Fresnel li attribuiva al fatto che il libro, trattando in generale di cose estranee al mondo musulmano e alla sfera delle idee arabe, conteneva parole ed espressioni che un orientalista francese avrebbe cercato invano nei testi arabi classici (“les sujets que le shaykh Rifāah avait à traiter, étant en général étrangers au monde musulman et en dehors de la sphère des idées arabes, il s’est vu dans la nécessité d’employer un grand nombre d’expressions que nos orientalistes chercheraient en vain dans les livres classiques de sa langue maternelle, quoiqu’elles se rattachent pour la plupart, à des racines de cette langue”). A nostro parere Ṭaḥṭāwī aveva maggiori ragioni di preoccuparsi di come la sua concettualità musulmana sarebbe stata resa da un traduttore francese, il quale invece non avrebbe avuto difficoltà, in base alla propria esperienza di uomo francese, a ricostruire le parole francesi, che Ṭaḥṭāwī aveva traslato in arabo coniando parole nuove o usando parole desuete comunque ricavate da radici arabe che erano pur sempre un forte indizio del loro significato. Un elenco di questi neologismi in MOHAMMED SAWAIE, *Rifā‘ah-Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī and his contribution to the lexical development of modern literary arabic*, cit., pp. 395-410. Mohammed Sawaie cerca anche di ricostruire le strategie adoperate da Ṭaḥṭāwī per formare i neologismi, molti dei quali in verità sono parole dialettali. Una classificazione in base alle loro tipologie con esemplificazioni in AL-BADRĀWĪ, pp. 9-75.

Cap. VI: Meccanismi di traslazione dalla cultura francese: l' "Altro", la "forma mentis" dello *šayḥ* e l'importanza della logica. Il concetto di *fiṭra* come *nucleo fondante* nel processo di traslazione.

Dall'analisi della "spiegazione introduttiva" è emerso un punto fondamentale su cui riflettere, ovvero il forte nesso fra cultura e sistema categoriale della lingua storico-naturale che esprime tale cultura. Ṭaḥṭāwī era così consapevole di questo nesso che temeva la traduzione del suo libro in francese da parte di una persona non adeguatamente preparata nella cultura musulmana.

Ṭaḥṭāwī sapeva di avere "islamizzato" fondamentali categorie francesi (come *Patrie, Nation, citoyen, Liberté, Civilisation*) traducendole in arabo. La descrizione della dinamica della conoscenza (*ma'rifa*) con cui egli inizia la sua opera è introduttiva a spiegare il concetto di *civilisation (tamaddun)*, nel quale, come abbiamo visto nel capitolo III, Delanoue ha riconosciuto un concetto chiave dell'opera dell'intellettuale egiziano. Secondo Ṭaḥṭāwī la *civilisation* è un progredire partendo dalla condizione originale (*al-ḥāla al-ašliyya*) nella quale l'uomo è stato creato. Questa concezione è simile a quella originale francese, ma vi differisce per un aspetto fondamentale.

Con "*Civilisation*" (concetto centrale della cultura moderna francese ed europea) i moderni francesi esprimevano non soltanto una visione storica della società, ma affermavano, a volte persino a loro insaputa, un'interpretazione "optimiste et résolument non théologique de son évolution"<sup>468</sup>. Ṭaḥṭāwī mantiene la stessa interpretazione ottimistica, ponendo però alla base del concetto di "*tamaddun*" una premessa fondata su concetti religiosi propri della cultura musulmana.

---

<sup>468</sup> ÉMILE BENVENISTE, *Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, cit. in STAROBINSKI, *Civilisation*, cit., p. 16.

Questa non completa coincidenza di significato fra i concetti di *civilisation* e *tamadun* ci impone una prima riflessione sui processi di traslazione nella cultura arabomusulmana di concetti propri della cultura francese.

I meccanismi di traslazione messi in atto da Ṭaḥṭāwī sono un “risultato consapevole” di un’esperienza complessa che cercheremo di interpretare approfondendo due aspetti strettamente connessi che riteniamo avere contribuito in maniera determinante alla consapevolezza di Ṭaḥṭāwī: da una parte le dinamiche che nascono dall’incontro con una cultura diversa e la conseguente messa a fuoco del “funzionamento” della propria cultura; dall’altra la *forma mentis*, ovvero la modalità dell’approccio conoscitivo, caratterizzante la cultura propria di uno *ṣayḥ* azharita come Ṭaḥṭāwī.

La profonda relazione fra questi due aspetti appare evidente riflettendo sull’esperienza di Ṭaḥṭāwī così come emerge dal *Taḥlīs*.

In una fase matura della redazione del suo libro (non estranea probabilmente a colloqui con il maestro azharita Al-‘Aṭṭār), Ṭaḥṭāwī avvertì la necessità di scriverne l’Introduzione.

Ṭaḥṭāwī, immerso per cinque anni nel contesto francese, maturò una più profonda coscienza del suo essere arabo e musulmano. Questa maturazione gli permise di mettere a fuoco i nuclei fondanti della sua identità culturale araba musulmana. Nell’Introduzione del *Taḥlīs* egli espone questi nuclei fondanti la cui comprensione era necessaria per la corretta intelligenza del libro.

Non si può non notare in Ṭaḥṭāwī un fondamentale fenomeno che riguarda l’esperienza della conoscenza di sé: l’incontro con l’«altro» fa emergere in modo più chiaro la propria identità, e l’identità di Ṭaḥṭāwī emerse più chiara davanti all’alterità che era il mondo francese<sup>469</sup>. L’incontro con l’alterità ha una portata conoscitiva che si traduce in una maggiore consapevolezza del proprio momento identitario.

---

<sup>469</sup> Un contributo a questo dato è la relazione di AḤMAD IBRĀHĪM AL-HAWWĀRIYY, *Marāyā al-marāyā: al-ḡarb al-mutaḥayyil fī adab al-riḥla. Taḥlīs al-ibriz namūḍaḡ<sup>m</sup>* (Convegno *Ṭaḥṭāwī ra’id al-Tanwīr*, Cairo, 20-22 Aprile 2002, atti in corso di stampa). Aḥmad Ibrāhīm al-Hawwāriyy (influenzato anche da studi occidentali di semiotica), prendendo spunto dal paragrafo sulla permanenza di Ṭaḥṭāwī a Marsiglia (parte II, par. III) - dove lo *ṣayḥ* parla con stupore degli effetti visivi di moltiplicazione dello spazio e della sua immagine creati dagli specchi alle pareti dei caffè di Marsiglia -, parla dell’esperienza dello “specchio”

Questo aspetto è già emerso nei primi capitoli della nostra tesi. La conoscenza in Ṭaḥṭāwī avvenne esattamente nei termini che egli descrisse nell'Introduzione (*al-muqaddima*) del suo libro, usando concetti propri della tradizione culturale musulmana. Questi concetti erano pertanto descrittivi del cuore dell'esperienza di Ṭaḥṭāwī, così come possiamo comprenderla dal *Taḥlīṣ*. La nuova coscienza era evoluta di pari passo ed aveva interagito con la conoscenza dell'ambiente culturale francese e con gli interrogativi che esso gli aveva posto.

Se da una parte egli prese coscienza dei nuclei concettuali fondanti la sua identità, dall'altra, simultaneamente, si accorse che proprio a partire da questi nuclei poteva conoscere e far proprie (cioè assimilare alla propria cultura) le novità culturali e tecnologiche che tanto aveva apprezzato in Francia. Allo stesso modo possiamo dire che Ṭaḥṭāwī tanto più aveva apprezzato la cultura francese, tanto più era stato costretto a far emergere gli aspetti fondamentali della sua identità. Quella che emerge è una dialettica che fece scoprire a Ṭaḥṭāwī la nuova cultura riscoprendo in profondità la propria.

Parlando delle caratteristiche dei parigini che maggiormente lo avevano colpito, Ṭaḥṭāwī diceva che essi “amano sempre la conoscenza dell'origine delle cose (*ma'rifat aṣl al-šay'*) e cercare spiegazioni da questo”<sup>470</sup>. In questa frase Ṭaḥṭāwī descriveva specularmente un atteggiamento proprio della sua esperienza, che per lui, immerso in un ambiente straniero, divenne un'esigenza radicale: egli mise a fuoco così i nuclei originari della propria identità, cercando a partire da essi la spiegazione di ciò che incontrava anche nella nuova cultura.

Questo processo implica una dialettica interiore che non è estranea alla formazione culturale di Ṭaḥṭāwī.

---

come di una nuova scoperta di se stesso. Anche il libro di NĀĠĪ NĀĠĪB, *Al-Riḥla ilā al-ġarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, cit., sembra un contributo alla messa a fuoco di questo fenomeno dell'esperienza. Molti sono gli studi filosofici arabi moderni dedicati al concetto de “l'altro” come strumento di conoscenza di sé (cfr. FAYṢAL DURRĀĠ, *Fī ma' nā al-tanwīr*, cit., pp. 99 e sgg.).

<sup>470</sup> *Taḥlīṣ*, Parte III, par. II, (circa la gente di Parigi), p. 52: “*yuḥibbūna dā'iman ma'rifat aṣl al-šay' wa-l-istidlāl 'alayihī'*”.

## 1. La “*forma mentis*” dello *šayḥ*: importanza della logica

Per comprendere adeguatamente le radici di quella interiore “dialettica” fra identità culturale araba-musulmana e cultura moderna francese avvenuta in Ṭaḥṭāwī, e prima descritta, occorre mettere a fuoco la formazione di Ṭaḥṭāwī e le modalità del suo approccio conoscitivo.

Ṭaḥṭāwī aveva, in conformità alla migliore tradizione musulmana, la “forma mentis” di uno *šayḥ* abituato ad indagare sul termine medio (termine fondante) del sillogismo, o comunque su una “evidenza” risultante dal ragionamento logico a “due termini”. Il dottore musulmano (*šayḥ*), ancora prima di essere un sapiente di *kalām*, era un *faqīh*, cioè un giurista sperimentato ai metodi dialettici che non mancava di applicare alle questioni teologiche e culturali l’*habitus* del suo spirito<sup>471</sup>. Ṭaḥṭāwī, introducendo la scienza della logica (*‘ilm al-mantiq*), nella parte del *Taḥlīs* dedicata alle scienze e alle arti – preannunciata nel cap. II dell’*Introduzione* –, afferma che *al-mantiq* (la logica) “è per il profondo dell’animo quello che la sintassi è per la lingua” (“*wa-nisba ḥaḍā al-‘ilm li-l-ḡanān ka-nisba al-naḥw li-l-lisān*”)<sup>472</sup>.

Nell’Università di *Al-Azhar*, come nelle altre scuole di *fiqh*, benché secondo diverse prospettive, era molto importante la “logica”: essa era incentrata soprattutto sul *qiyās* (“ragionamento per analogia”) e sul *ra’y* (“giudizio personale”), secondo il procedimento dell’*iḡtihād*, che consiste nell’esercizio di *al-aḥkām al-šar‘iyya*, ovvero dei giudizi sui comportamenti umani in base alla Legge rivelata, già precedentemente menzionati nel IV capitolo analizzando un brano di *Al-muršid*<sup>473</sup>. Questo procedimento era tutto altro che rigido: la ragione (*al-‘aql*) indagava liberamente tornando dialetticamente su tutti gli aspetti della *quaestio*. Fin dai primi secoli dell’Islām, fu con

---

<sup>471</sup> GARDET – ANAWATI, p. 44.

<sup>472</sup> *Taḥlīs*, parte VI, cap. V, p. 198. Egli riprende una tradizionale definizione presente ne *Al-Sullam* di ‘Abd al-Raḥmān al-Aḥḍarī (autore già citato in nota nel precedente capitolo), che Lūqā ci fa conoscere in traduzione francese: “La logique est à l’esprit ce que la syntaxe est à la langue” (LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 331, n. 221). Nell’edizione curata da Muḥammad ‘Imāra (‘IMĀRA, vol. I, p. 274) troviamo una diversa lezione, ma di medesimo significato: “*wa-nisba ḥaḍā al-‘ilm li-l-qalb [cuore] ka-nisba al-naḥw li-l-lisān*”.

<sup>473</sup> Su *al-iḡtihād* in Ṭaḥṭāwī si veda anche DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 435-440.

questa *forma mentis* che i dottori musulmani si accostarono alle culture straniere e le fecero proprie, con particolare attenzione al diritto. A questo proposito Gardet e Anawati scrivono:

“Dans les premières décades de l’Islām, la proximité du temps du Prophète et des Compagnons permettait aux hommes de loi de résoudre facilement les cas qui se présentaient à eux, en recourant au Coran, au ḥadīṭ et au besoin à la pratique des Compagnons. Mais à mesure que la conquête s’étendait, de nouveaux peuples, aux éléments divers, aux institutions et aux lois spéciales, ne laissèrent pas de faire surgir de nouveaux cas dont la solution directe ne se trouvait pas dans le texte sacré ou les traditions. Force était d’établir des comparaisons, de recourir à un «raisonnement par analogie» (*qiyās*), d’émettre un jugement personnel (*ra’y*), de façon à «islamiser» en quelque sorte les divers droits auxquels il fallait appliquer la loi musulmane”<sup>474</sup>.

Il *qiyās* – ragionamento per analogia – era tradizionalmente inteso dai giuristi come il giudicare un fatto nuovo rapportandolo a una cosa simile contemplata nel *Qur’ān*, negli *ḥadīṭ* o in *al-iḡmā’* (consenso); allo stesso tempo lo troviamo sempre più esplicitamente concepito e indicato come sinonimo di “sillogismo” (ragionamento deduttivo), soprattutto a partire dal V secolo H. ad opera dei “moderni”<sup>475</sup>. Questa duplicità di valore del *qiyās*, come ragionamento per analogia e sillogismo, ha una lunga storia filosofica alle spalle.

I “modi del ragionamento” o la “logica formale”, e la struttura stessa del linguaggio (strettamente connessa alla logica), secondo gli studi di Gardet, caratterizzano a un

---

<sup>474</sup> GARDET – ANAWATI, p. 43.

<sup>475</sup> GARDET-ANAWATI, p. 371 e p. 379. Ibn Ḥaldūn definiva moderni i dottori del *Kalām* che combattevano i *Fālasifa* ricorrendo però, a loro volta, a un metodo argomentativo fondato sulla logica aristotelica. Nelle loro opere inserivano “preamboli filosofici” sempre più estesi mostrando così la diretta influenza di quella *falsafa* che intendevano rifiutare (cfr. LOUIS GARDET, *Le Kalām et sa critique*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 49).

livello profondo la specificità della cultura araba. Ancora prima dell'influsso greco e persiano, la cultura araba, come le altre culture semitiche, è contraddistinta da una dialettica che procede dal simile al simile o al suo contrario, dal più al meno o viceversa: ovvero si mettono in relazione “*due termini*” a volte prossimi oppure opposti, “qui sembleraient devoir s’annihiler l’un l’autre dans la pensée qui le saisit ensemble, et dont l’entrechoc, au contraire, irradie comme une *fulguration d’evidence*”<sup>476</sup>.

La cultura araba è perciò caratterizzata originalmente da un modo di procedere dialettico a “due termini”. Quando il mondo arabo verrà in contatto con la filosofia ellenica, il modo dialettico a “due termini” in verità non avrà problemi ad assimilarsi al procedimento sillogistico aristotelico a “tre termini” (benché ne nasceranno molteplici ed opposte posizioni filosofiche), dove la “conclusione” del ragionamento trae il suo valore probatorio da un termine medio universale. Se la logica connaturale al “genio arabo” si organizza secondo modi di ragionamento a due termini (simili, opposti, ecc.) senza un termine medio universale, questo ultimo sembra essere però implicito nel profondo dello spirito di chi ragiona. Il ragionamento a “due termini”, infatti, se ben riflettiamo intorno a questo “implicito” e lo chiamiamo in causa, potrebbe tradursi in un ragionamento a “tre termini”.

Gardet sostiene però che si tratta di due procedimenti diversi:

“[...] dans le mécanisme logique de la pensée [arabe], c’est bien la mise en regard, par opposition, similitude ou inclusion, des deux termes du raisonnement qui donne à la «preuve» valeur de conviction. Le moyen terme universel n’est point présent dans l’esprit, même sous mode implicite. Il ne s’agit pas d’établir une preuve discursive, ma de promouvoir *une évidence de certitude*”<sup>477</sup>.

Gardet sembra voler sottolineare che il ragionamento “a due termini” implicherebbe la dimensione totale dell’animo umano, come avviene nella sfera della fede, mentre il

---

<sup>476</sup> LOUIS GARDET, *Logique grammaticale*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 58.

<sup>477</sup> Ibid., p. 75.



ragionamento a tre termini riguarderebbe la sfera della logica strettamente intesa, dove tutto è razionalmente misurabile.

Nella storia del *Kalām* i due procedimenti vengono più volte comunque a coesistere e a coincidere. La stessa terminologia tecnica (il termine *qiyās* per esempio) viene usata per designare i modi di entrambi i procedimenti logici. Senza dubbio il punto di contatto fra i due procedimenti sta nell'esistenza di un "implicito" nell'animo di chi ragiona, che funziona come un termine medio, anche se non si tratta del termine medio di un sillogismo aristotelico. Non è senza interesse notare – come rileva anche Gardet – che sul procedimento del "dilemma" si basa il modo di procedere utilizzato nel *Kalām*, e che la soluzione del dilemma è affidata nel sillogismo aristotelico alla chiarificazione del termine medio implicito, nella dialettica a due termini alla constatazione di un fatto nuovo scoperto<sup>478</sup>.

Nella storia del *Kalām*, come già detto, è soprattutto a partire dal V sec. H. che il ragionamento a due termini tende ad organizzarsi in sillogismo aristotelico, e dopo la forte influenza greca meno frequentemente si distingue il *qiyās* (ragionamento per analogia dei primi secoli) nelle scienze religiose dal ragionamento aristotelico.

I dottori delle scuole giuridiche musulmane assunsero diverse posizioni in merito ai procedimenti dialettici. Gli *ḥanafīti* ricercavano il «motivo» (*'illa*) dell'analogia come nel procedimento sillogistico si cerca il termine medio<sup>479</sup>. Ma questa ricerca non avveniva per deduzione e astrazione, bensì per constatazione, di fatto conservando l'atteggiamento mentale proprio della cultura araba, abituata al ragionamento a due termini<sup>480</sup>.

Le critiche che Mālik e Šāfi'ī - altri fondatori di scuole giuridiche - muovevano ad Abū Ḥanīfa intorno al suo uso del *qiyās*, sentito come procedimento astratto, di matrice greca, che ignora le realtà concrete, non vanno interpretate come contrapposizioni senza

---

<sup>478</sup> Ibid. pp. 74-77.

<sup>479</sup> Cfr. GARDET-ANAWATI, p. 371 e p. 379.

<sup>480</sup> LOUIS GARDET, *Logique grammaticale*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 76-77. Gardet, a proposito di Sumnānī, offre il seguente esempio: "On devra dire que tout savant est tel «par la science qui l'a fait devenir savant». La science est la *'illa* qui fait qu'un homme est savant, et «s'il était possible de trouver un savant sans science (*constatation*), la science ne serait plus le motif qui rend tel le savant»".

possibilità di ampie zone di accordo. Sebbene i seguaci di Mālik e Šāfi‘ī accusassero il metodo degli ḥanafiti di essere deduttivo piuttosto che induttivo, in verità anche gli ḥanafiti procedevano all’interno della mentalità arabo-musulmana<sup>481</sup>. Il procedimento dialettico a due termini proprio della mentalità araba non è venuto meno neanche quando si è assimilata la logica greca.

Vi furono pensatori musulmani che, secondo diverse gradualità, avversarono la filosofia greca e in particolare il sillogismo aristotelico. Ricordiamo fra questi gli ḥanbaliti. Il giurista Ibn Taymiyya fu senza dubbio il più ostile nei confronti di coloro che avevano assimilato la filosofia greca, “scienza straniera”. Egli si opponeva a filosofi come al-Fārābī, Iḥwān al-Ṣafā’, Ibn Sīnā che avevano assegnato alla speculazione la priorità nell’indagine del vero, e avevano sostenuto che, mentre il sillogismo logico poteva dare risultati certi, il ragionamento per analogia, come utilizzato dai giuristi e dialettici, poteva stabilire soltanto cose probabili. Ibn Taymiyya sosteneva invece che la rivelazione era superiore alla speculazione, e che il diritto non aveva bisogno della logica aristotelica, in quanto esso si appoggiava da una parte sulla rivelazione e dall’altra sulla “ragione naturale” (*fiṭra*)<sup>482</sup>. Ibn Taymiyya accusava gli aristotelici di essere astratti, mentre la conoscenza poteva solo partire dall’esperienza. Ibn Taymiyya criticava anche Al-Ġazālī che aveva distinto la logica greca dalla filosofia greca, salvando la prima<sup>483</sup>.

Senza dubbio le posizioni di queste scuole e di questi pensatori, in rapporto ai procedimenti della logica aristotelica, sono comprensibili solo nel contesto storico loro proprio.

Desideriamo comunque evidenziare, al di là delle diverse posizioni teoriche, l’unitarietà di una *forma mentis*, perdurante per molti secoli, propria dei sapienti musulmani, a cui sono connaturali i procedimenti dialettici a “due termini”, i quali, non essendo percepiti in opposizione al procedimento sillogistico aristotelico, potrebbero tradursi in un

---

<sup>481</sup> CHIKH BOUAMRANE, *Le droit musulman et son évolution*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 88.

<sup>482</sup> Id., *Critique de la philosophie grecque*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 125.

<sup>483</sup> Ibid., pp. 122-126.

ragionamento a “tre termini”. Questa assimilazione poggia sul fatto che esiste un “implicito” (o meglio una *fulguration d’evidence*, “un’evidenza”, scoperta e prima ignota alla coscienza, risultante dall’incontro / confronto dei “due termini”) che gioca il ruolo del termine medio del sillogismo. Abbiamo anche visto che il procedimento dialettico a “due termini” funziona non solo per deduzione, ma per lo più e preferibilmente per “constatazione” (“Il ne s’agit pas d’établir une preuve discursive, ma de promouvoir *une évidence de certitude*”, scriveva Gardet).

Anche Ṭaḥṭāwī era un esperto *faqīh*, come ci dimostra fra l’altro il suo *Al-qawl al-sadīd fī al-iğtihād wa-l-taqdīd*<sup>484</sup>, un breve trattato di *fiqh*. Egli era uno *šāfi‘īyy*<sup>485</sup>, anche se nel suo libro dichiara ammirazione per le altre scuole, in particolare per Abū Ḥanīfa<sup>486</sup>. Era infatti segno distintivo del vero sapiente musulmano, pur appartenendo ad un solo *madhhab*, sapere apprezzare anche gli altri riti<sup>487</sup>. Inoltre nell’Egitto del XIX secolo erano molti gli studenti azhariti e gli studiosi che, pur appartenendo originalmente al *madhhab šāfi‘īyy* o *mālikiyy*, propendevano per la scuola di Abū Ḥanīfa<sup>488</sup>. Il *madhhab* ḥanafita era quello della classe turco-circassa, del Khèdivè e dello Stato ed appartenervi era sicuramente motivo preferenziale per ottenere cariche statali, soprattutto nella

---

<sup>484</sup> *Al-qawl al-sadīd fī al-iğtihād wa-l-taqdīd*, in ‘IMĀRA, vol. V, pp. 7-35. Inoltre nel 1847 circa egli scrisse le lezioni (probabilmente andate perse) per un corso di *fiqh* secondo le quattro scuole canoniche, destinato agli studenti della sezione di *šarī‘a* (aggiunta in quell’anno) presso la Scuola di lingue (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 625).

<sup>485</sup> L’atteggiamento *šāfi‘īyy* ben si accordava con una concezione “progressiva” come risulta quella nell’opera di Ṭaḥṭāwī: lo si può vedere per esempio dall’atteggiamento aperto riguardo alla questione de *al-iğmā‘* (consenso), concepito come un’espressione vivente e progressiva della comunità musulmana e non come un’espressione dogmatica chiusa dall’esperienza dei Compagni del Profeta e della generazione che li seguì (GARDET-ANAWATI, pp. 403-405).

<sup>486</sup> I riferimenti ne *Al-qawl* sono molteplici. GARDET – ANAWATI, p. 360, si soffermano sulle differenze nelle varie scuole circa il sillogismo deduttivo: si trattava di un procedimento diffuso (dagli ḥanafiti ai mu‘taziliti), ma con differenze che – citando Massignon – i due studiosi così sintetizzano: “Abū Ḥanīfa avait posé comme condition de la validité du syllogisme l’égalité entre le grand extrême et le petit extrême, relativement à la cause du statut juridique du grand extrême. Mais les hanéfites se perdirent dans cette recherche interminable des causes logiques, à laquelle Mālik se déroba, et que Šāfi‘ī supprima, avec beaucoup de bon sens, en droit canon”. In ogni modo il ragionamento deduttivo si era affermato sempre più come tratto della “via moderna” (GARDET-ANAWATI, p. 369).

<sup>487</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 155-156. Anche nell’*Introduzione* del *Taḥlīṣ* (pp. 15-16) Ṭaḥṭāwī aveva mostrato tutta la sua considerazione e il suo omaggio per i quattro fondatori di *madhhab* (Šāfi‘ī, Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad bin Ḥanbal).

<sup>488</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 149-151.

magistratura. Secondo Delanoue il *madhab* ḥanafita aveva posizioni assai consone alla riflessione di rinnovamento politico intrapresa da Ṭaḥṭāwī in quanto si configurava come un *madhab* di Stato<sup>489</sup>, anche se Ṭaḥṭāwī si definì sempre *šāfi‘īyy*<sup>490</sup>. Abbiamo comunque evidenziato come le diverse posizioni non contraddicessero quella unica *forma mentis* abituata ai procedimenti dialettici propria dei *fuqā’*.

Ṭaḥṭāwī era anche un esperto conoscitore della logica aristotelica, come ci testimonia nel *Taḥlīs*.

Nel capitolo dedicato alla logica (parte VI, cap. III), egli si sofferma ampiamente sul sillogismo aristotelico, traducendolo con *qiyās*:

“Riguardo al sillogismo (*al-qiyās*): esso è il fine fondamentale (*al-maqṣūd al-aṣliyy*) della scienza della logica (*al-manṭiq*); ed esso è qualcosa che presuppone in se stesso che altro sia creduto vero (*fā-huwa mā yalzamuhu li-dātihi taṣdīq āḥar*)”<sup>491</sup>.

Ci sembra utile proporre la continuazione di questo brano in cui Ṭaḥṭāwī spiega in cosa consista il *qiyās* secondo la scienza della logica:

“Ad esempio: se noi dicemmo che Allāh l’Altissimo – a Lui la Gloria – necessariamente punisce l’oppressore a favore dell’oppresso, allora tu dici: Allāh l’Altissimo – a Lui la Gloria – è un giudice giusto, e tutti coloro che sono tali puniscono l’oppressore a favore dell’oppresso; pertanto il risultato finale è che Allāh l’Altissimo – a Lui la Gloria – punisce l’oppressore a favore dell’oppresso. Giacché approvammo le due prime proposizioni, di necessità

---

<sup>489</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 442-445. Circa la natura del *madhab* di Abū Ḥanīfa come *madhab* di Stato, lo stesso Ṭaḥṭāwī scrive nel secondo paragrafo della conclusione del *Manāhiğ*, p. 387: “[...] il *madhab* di Abū Ḥanīfa si accordava meglio ed era più in armonia con i regnanti”.

<sup>490</sup> L’appartenenza a una scuola di *fiqh* (*madhab*) era molto importante per Ṭaḥṭāwī (come per tutta la società musulmana): era molto difficile che un musulmano cambiasse *madhab* (si legga il paragrafo de *Al-qawl* intitolato *Al-kalām ‘alā al-intiqāl min madhab ilā āḥar*, pp. 26-27). Cfr. anche DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 150-151.

<sup>491</sup> *Taḥlīs*, Parte VI, par. V, pp. 200.

approviamo la terza proposizione; le prime due proposizioni si chiamano “premesse” (*muqaddimatāni*) e una di loro è detta “minore” e l’altra “maggiore”, e l’anima del sillogismo (*al-qiyās*) è il risultato finale, la conclusione (*natīġa*). Il sillogismo (*al-qiyās*) è vero (*ṣaḥīḥ*) se sono corrette la sostanza e la forma, e falso (*fāsid*) se una delle due non è corretta. Per correttezza della sostanza si intende che le proposizioni sono corrette e per correttezza della forma si intende che sono ordinate in modo tale che di necessità abbiamo una conclusione. Il sillogismo vero (*al-qiyās al-ṣaḥīḥ*) è chiamato “argomento” (*ḥuġġa*) e “prova” (*burhān*); il sillogismo falso (*al-qiyās al-fāsid*) o prova falsa (*al-burhān al-fāsid*) è chiamato sofismo (*sufiṣṭa*): si tratta di un sillogismo che sembra vero ma non lo è, per la mancanza di una necessaria ed evidente conclusione (*natīġa*) a premesse corrette (*muqaddimāt ṣaḥīḥa*). Nei libri dei francesi la regola per costruire un sillogismo vero (*al-qiyās al-ṣaḥīḥ*) che si distingue dal sofismo è fondata su due principi: il primo fondato sul vero e l’altro sul falso. Ovvero: che il necessario per una cosa è necessario per quella cosa, [non per altre]; che il contraddittorio di una cosa contraddittoria di un’altra cosa, è contraddittorio di questa altra cosa ovvero contraddittorio di entrambe. La modalità con cui si applica questo al sillogismo è per esempio: se ti viene chiesto se la collera sia riprovevole e vuoi dimostrare che è riprovevole, allora tu cerchi il punto della proposizione che è l’oggetto [della questione]; allora tu vedi che nel suo insieme la definizione di collera dice che essa è un difetto e che quindi la parola “collera” ha al suo interno il senso di “difetto”; allora costruisci la premessa (*muqaddima*) in questo modo: “la collera è un difetto”; poi metti a confronto “il difetto” con “la riprovazione”, e dici: il difetto è riprovevole. Visto che la collera implica necessariamente il difetto e che il difetto implica necessariamente la riprovazione, ne concludi che la collera è riprovevole. Tutti i sillogismi che non è possibile costruire secondo questo fondamento (*al-aṣl*) sono sofismi. Per esempio: Aristotele è un filosofo; alcuni filosofi sono

buoni; allora Aristotele è buono: la conclusione non è corretta. Questo perché le due premesse non implicano necessariamente la conclusione: che Aristotele sia un filosofo, e che alcuni filosofi siano buoni, non implica che Aristotele sia buono. Alcune parti del sillogismo possono essere omesse, in quanto conosciute, come quando dici: “La virtù è lodevole, ed è desiderabile acquistarla”. Il sillogismo (*al-qiyās*) può essere categorico (*ḥamaliyy*) o condizionale (*šarṭiyy*). Tutti gli esempi precedenti sono sillogismi categorici. Un sillogismo condizionale è per esempio: se il Sole fosse alzato sarebbe giorno, ma il Sole non si è levato; ne consegue la conclusione che non è ancora giorno. Tutto questo si trova nei libri di logica”<sup>492</sup>.

Da questa esposizione deduciamo che Ṭaḥṭāwī conosceva bene i procedimenti del sillogismo. Ma ancora più, osservando la sua opera, comprendiamo che questi procedimenti costituivano un *habitus* radicato nella sua anima.

La stessa struttura del *Taḥlīs* ci rende evidente questa *forma mentis* di Ṭaḥṭāwī. Solo un lettore consapevole dell'importanza della logica e perciò del valore dei suoi termini tecnici potrà considerare adeguatamente questo aspetto fondamentale dell'opera di Ṭaḥṭāwī.

Il termine *muqaddima* (*Introduzione*), che designa la parte iniziale del libro, è anche il termine tecnico con cui nel sillogismo sono chiamate le due premesse: “Le prime due proposizioni si chiamano *premesse* (*muqaddimatāni*) e una di loro è detta minore e l'altra maggiore”. Nella *Conclusione* (*al-ḥātima*) del suo libro Ṭaḥṭāwī presenterà il risultato (*al-natīḡa*) del suo viaggio. Così inizia *al-ḥātima* del *Taḥlīs*: “È saputo che l'animo del lettore di questo libro (*riḥla*) attende con desiderio di conoscere il risultato (*al-natīḡa*) di questo viaggio”<sup>493</sup>. *Natīḡa* è anche il termine tecnico con cui si indica la conclusione del sillogismo: “L'anima del sillogismo (*al-qiyās*) è il risultato finale, la conclusione (*natīḡa*)”. Vediamo pertanto che la stessa struttura del libro rispecchia la

---

<sup>492</sup> Ibid., pp. 200-201.

<sup>493</sup> *Taḥlīs*, Conclusione, p. 208.

*forma mentis* di uno *šayḥ*, abituato a pensare secondo i termini della scienza della logica (*al-manṭiq*).

Di questo atteggiamento mentale dialettico, proprio di un esperto *šayḥ* come era Ṭaḥṭāwī, troviamo continua traccia all'interno dell'intero libro. Ad esempio nell'*Introduzione (al-muqaddima)* del *Taḥlīṣ*, che stiamo analizzando, l'esemplificazione della dinamica della conoscenza dell'uomo è a ben vedere un susseguirsi di sillogismi:

“[...]nei tempi primitivi alcune persone ignoravano la cottura dei cibi mediante la fiamma, giacché ignoravano del tutto il fuoco, e si limitavano a cibarsi di frutta o di alimenti cotti al sole, oppure mangiavano cibi crudi – come ancora adesso si usa presso parte dei popoli selvaggi –; poi accadde per destino (*ittifāq<sup>an</sup>*) che una parte di loro vide uscire scintille di fuoco da pietre focaie se sfregate con ferri o cose simili; pertanto essi ripeterono questa azione, il fuoco uscì e conobbero le sue peculiarità. E ancora: c'era fra la gente chi ignorava la tintura e la colorazione degli abiti, per esempio con il color porpora; poi alcuni videro un cane prendere una conchiglia dal mare e, dopo averla aperta, mangiare ciò che vi era dentro e divenire rosso il suo muso, colorandosi di ciò che era nella conchiglia. Allora presero la conchiglia e mediante essa conobbero l'arte della tintura con il color porpora, come si racconta della gente di Tiro sulle coste della Siria.

E ancora: la gente inizialmente ignorava la navigazione marittima; poi, per ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*) o per caso umano (*ittifāq bašariyy*), conobbe che fra le peculiarità del legno vi era quella di galleggiare sull'acqua; quindi costruirono la nave e navigarono il mare; costruirono navi secondo forme diverse: all'inizio piccole, per i commerci, poi di forme più grandi fino ad essere utilizzabili per le battaglie e le guerre. Una cosa simile

puoi dire per il combattimento: inizialmente fatto con dardi e lance, poi con armi [più evolute], poi con i cannoni e i mortai»<sup>494</sup>.

Le conoscenze derivano dall'esperienza, e ci sono presentate da Ṭaḥṭāwī come conseguenze di un'operazione sillogistica. La prima premessa è data dallo stato di ignoranza dell'uomo, la seconda premessa dall'esperienza fatta (per caso o per ispirazione divina) dall'uomo, il risultato è la nuova conoscenza acquisita dall'uomo.

Ma se questi sillogismi, nella loro semplicità, potrebbero non apparire come frutto della peculiare mentalità araba, ma piuttosto come propri del discorso europeo del XIX secolo<sup>495</sup>, fondato sulla logica aristotelica, diversamente ci appare ad un livello strutturale superiore e più profondo dell'*Introduzione*. Ṭaḥṭāwī inizia il primo capitolo dell'*Introduzione* ponendo la *quaestio*, in cui – abbiamo detto – sono formulate le possibili obiezioni di un uomo egiziano di cultura musulmana, cui darà risposta nello svolgimento del capitolo:

---

<sup>494</sup> Ṭaḥṭāwī, *Introduzione*, *Capitolo I*: cit. nel Cap. III.

<sup>495</sup> Riportiamo come esemplificazione della diffusione di questo discorso nella cultura europea dei primi decenni del XIX secolo un brano dallo *Zibaldone* di Leopardi: “Tutti i moderni ideologi hanno stabilito che le idee o credenze le più primitive, le più necessarie all'azione la più vitale, e quindi tutte le idee o credenze moventi del bambino appena nato (e così d'ogni altro animale), tutte le idee o credenze determinanti o non determinanti, cioè relative o no all'azione, non vengono altro che dall'esperienza, e quindi non sono se non tante conseguenze tirate col mezzo di un raziocinio e di un'operazione sillogistica, da una maggiore ecc. (e qui osservate la necessità del raziocinio ne' bruti). Questa esperienza che deve necessariamente formare la base o, come chiamano, le antecedenti del sillogismo, senza il qual sillogismo non v'è idea né credenza, può essere di due sorte. L'una è quella che deriva dalle inclinazioni naturali, passioni, affetti, ecc. tutte cose veramente ingenite e assolutamente primitive, sebbene molte di esse possano svilupparsi più o meno, o nulla; possono alterarsi, corrompersi, ecc. L'uomo che sente fame (quest'è un'esperienza) e si sente portato dalla natura al cibo (questa non è un'idea, ma inclinazione), ne deduce che bisogna cibarsi, che il cibo è buona cosa. Ecco la conseguenza, cioè la credenza. Dunque si determina e risolve a cibarsi. [...] L'altro genere di esperienza, è quello che appartiene ai sensi esterni. E l'uno e l'altro genere di esperienza sono i soli fonti della cognizione in atto (non in potenza); i soli fonti o del credere o del sapere. Qual conseguenza poi si debba tirare da una data esperienza, questo è ciò che è relativo, perché l'uomo naturale ne tira una; l'uomo sociale, istruito, ecc., un'altra. [...] Non sono dunque precisamente innate né le idee né le credenze, ma è innata nell'uomo la disposizione a determinarsi dietro quella tale esperienza, inclinazione, ecc. a quella tal credenza o giudizio” (GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano, 1997, vol. I, pp. 276-277).



“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”.

Nel terzo capitolo dell’*Introduzione* pone un’altra *quaestio* in sintonia con lo svolgersi del discorso iniziato con la prima, ovvero perché la Francia è il preferibile fra i paesi occidentali per una missione di studio<sup>496</sup>.

Concludendo il capitolo terzo, Ṭaḥṭāwī propone il motivo causale (*al-‘illa*) con cui rispondere:

“Se tu menzioni loro [ai francesi] 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 confrontandola con le scienze naturali (*al-‘ulūm al-ṭabī‘iyya*) essi dicono che non approvano nulla nei *Libri delle genti del libro* che esuli dai principi naturali (*al-umūr al-ṭabī‘iyya*)<sup>497</sup>.

Complessivamente nel paese dei francesi è permesso professare tutte le religioni, e non ci si oppone a un musulmano che costruisce una moschea, né ad un ebreo che costruisce una sinagoga, e così per gli altri, come si dirà trattando del loro modo di condurre il governo; e probabilmente tutto ciò è il motivo (*‘illa*) e la causa (*sabab*<sup>498</sup>) dell’invio in questo paese della missione, costituita questa prima volta da quaranta persone, per imparare queste scienze in cui noi siamo deficitari”<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> *Ṭaḥṭāwī*, p. 12: “La posizione dei paesi europei; la stessa in relazione agli altri paesi; qualità del popolo francese rapportata a quella degli altri popoli europei; l’evidente saggezza della scelta di inviarci in Francia e non in un altro regno europeo”.

<sup>497</sup> Riprenderemo in modo approfondito i contenuti di questo passo nei capitoli conclusivi della tesi.

<sup>498</sup> La presenza di *sabab* dà più forza al significato di *‘illa*. *Sabab*, tradotto tradizionalmente in filosofia con “causa”, a seconda delle sue contestualizzazioni può assumere anche il significato di “intermediario”, “mezzo attraverso il quale” e può essere sinonimo di *‘illa* (cfr. VAN NISPEN, pp. 68-73).

<sup>499</sup> *Ṭaḥṭāwī*, pp. 19-20

Il termine medio (*al-‘illa*) fondante che Ṭaḥṭāwī ha proposto in modo molto articolato nel primo capitolo (il discorso sulla conoscenza e sulla civilizzazione) esprime il nesso fra la cultura francese (propria di un paese miscredente, lontano e dall’alto costo della vita) e la sua cultura azharita-egiziana (fondata sulla *ṣarī‘a* Muḥammadiana): esso sembrerebbe consistere nel fatto che in Europa, e in Francia particolarmente, le scienze positive sono molto evolute, mentre nei paesi arabi non sono sviluppate e l’Islām comanda di cercare la scienza ovunque essa si trovi. Ma in realtà il vero nesso fondante, il vero elemento medio, *al-‘illa* che permette il rapporto fra l’uomo di cultura francese e il credente di cultura musulmana è a un livello ancora più profondo, che Ṭaḥṭāwī ha voluto premettere con l’*Introduzione (al-muqaddima)* al suo libro prima di ogni altro discorso – dichiarandolo indispensabile per la comprensione di quanto dirà – e ponendolo come fondamento del concetto centrale appreso in Francia di “*civilisation*”. Si tratta della descrizione di *al-ḥāla al-aṣliyya*, ossia della condizione originale nella quale l’uomo è stato creato e che coincide con un punto di partenza nella vicenda umana sia a livello universale sia a livello individuale, trattandosi della disposizione e dell’atteggiamento necessario in ogni uomo per la conoscenza (*al-ma‘rifā*).

Ṭaḥṭāwī ha così descritto *al-ḥāla al-aṣliyya*:

“*Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya*”.

“La condizione originale (*al-aṣl*) nell’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 yarif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*)”.

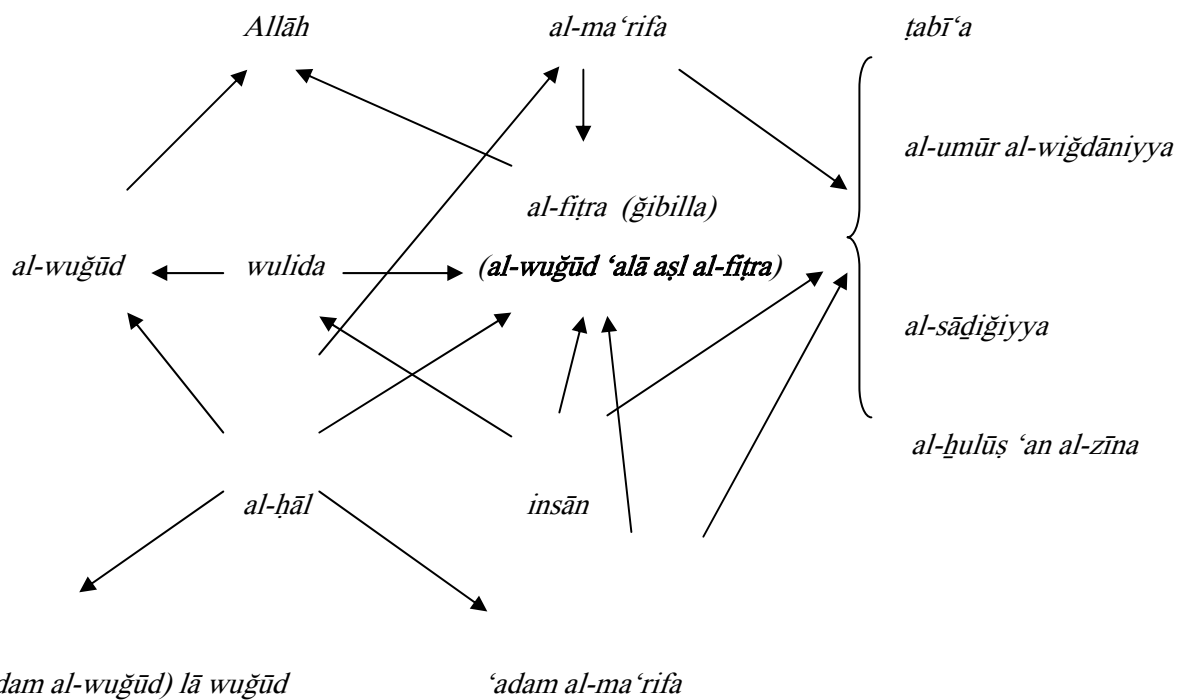
Fra questi termini abbiamo visto come agli occhi del lettore musulmano quello che appariva più significativo ed evocatore del concetto di *al-ḥāla al-aṣliyya* era *al-fiṭra*; Ṭaḥṭāwī sembra essere molto preciso nel marcare questo concetto, premettendogli

ancora la parola *aṣl* (fondamento, origine) e il maṣdar *wuḡūd* (dal verbo *wuḡida* – forma passiva di *waḡada* – , cioè “trovarsi, essere”, per cui *wuḡūd* accompagnato dalla particella ‘*alā* è “l’essere secondo una condizione”): in *al-ḥāla al-aṣliyya* (nella condizione originale) l’uomo nasce secondo *aṣl al-fiṭra*.

Volendo tracciare uno schema dei termini che descrivono questo nucleo e le loro relazioni abbiamo:

***al-ḥāla al-aṣliyya***

(*ibtidā’ al-ḥilqa*)



*Al-wuḡūd ʿalā aṣl al-fiṭra* è l’espressione che appare emergere come il nodo centrale, il centro di gravità di questa rete concettuale definita sinteticamente con *al-ḥāla al-aṣliyya*.

Abbiamo anche visto come con la formula lapidaria *aṣl al-maʿrifā min al-fiṭra* (“la conoscenza ha il suo fondamento nella *fiṭra*”) si riassumeva l’insegnamento comune dei teologi musulmani, e come sempre su questo concetto come base della conoscenza

concordavano nella tradizione islamica anche avversari della logica aristotelica come Ibn Taymiyya.

Possiamo dire che la *forma mentis* che nei primi secoli dell'Islām permise ai dottori musulmani di fare proprie le culture straniere attraverso procedimenti dialettici, è alla radice di quella che permise a Ṭaḥṭāwī di assimilare la cultura francese nel XIX secolo. L'assimilazione fu possibile perché Ṭaḥṭāwī, grazie ai procedimenti dialettici propri della sua tradizione a lui connaturali, scoprì, come per una *fulguration d'evidence*, che questo nucleo concettuale (*al-fiṭra*) agiva da “elemento medio” fra la sua cultura e la francese.

La centralità di questo concetto per la sua cultura fu evidente comunque a Ṭaḥṭāwī solo dopo il suo incontro /confronto con la cultura francese. Fu l'incontro con una cultura diversa che gli permise di scoprire ed esplicitare quello che normalmente nella sua cultura rimaneva implicito e spesso a un livello inconsapevole, come approfondiremo nel prossimo paragrafo.

Noi stessi non avremmo potuto raggiungere la consapevolezza di questa centralità senza ripercorrere il modo di procedere degli *ṣuyūḥ* musulmani, che abbiamo detto essere esperti di metodi dialettici: essi, usando una terminologia affascinante, procedevano nella ricerca di *al-'illa* (il motivo) passando dal fatto presente (*ṣahāda*) al nascosto (*ḡayb*)<sup>500</sup>. *Al-'illa*, che nel lessico filosofico traduce la nozione aristotelica di “causa”<sup>501</sup>, si può tradurre come “motivo” ottenuto non per deduzione (come nella nozione filosofica), ma per “constatazione”<sup>502</sup> (una cosa che si scopre emergere come evidente nell'esperienza). Ci preme osservare che del verbo “constatare” (scoprire evidente

---

<sup>500</sup> GARDET-ANAWATI, pp. 364-369.

<sup>501</sup> Si veda per esempio Ibn Sīnā, *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 1, (AVICENNA, *Metafisica*, traduzione con testo arabo e testo latino a fronte a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2002, pp. 327 e sgg.) per cui la serie causale è composta di tre elementi: la causa (*al-'illa*), il causato (*al-ma'lūl*) e il medio (*al-mutawassīf*).

<sup>502</sup> “Ce terme de *'illa* qui deviendra dans le lexique de la falsafa la notion aristotélicienne de «cause», doit bien se traduire ici par «motif» ou même «indice», dégagé non par déduction, mais par *constatation*. Exemple : on constate que la qualification de savant doit être attribuée à un homme qui a en lui une science. L'analogie jouera du présent, du «témoin», à l'absent ; - et l'on devra dire que tout savant sera tel «par la science qui l'a fait devenir savant». Car la science est le «motif» qui fait qu'un homme est savant ; et «s'il était possible de trouver un savant sans science, la science ne serait plus le motif qui rend tel le savant» (GARDET-ANAWATI, pp. 365-366).

nell'esperienza) abbiamo già parlato (nel cap. V) come di un significato di *wağada*, trattando del concetto di *wiğdān* (termine estraneo alla tradizione occidentale e proprio della cultura medio-orientale: mentre gli occidentali per conoscere hanno i sensi e la ragione, nella tradizione orientale si ha anche questo particolare tipo di “istinto profondo” o “intuizione connaturata nel profondo”, definita con molta precisione dal filosofo contemporaneo Zakī Nağīb Maḥmūd come “una percezione per esperienza immediata dell'essere nella sua totalità”, dalla quale il vero risulta come per una *fulguration d'evidence*).

Scrivono Gardet e Anawati:

“«Témoin»: *šāhid*, et «absent»: *ğā'ib*: nous insistons sur cette terminologie, si caractéristique du raisonnement «dialectique» à deux termes et de l'absence d'un médium universel”<sup>503</sup>.

Riteniamo giusto insistere su questo aspetto che costituisce un *habitus* mentale (al quale non è estraneo l'agire di un qualcosa radicato nel profondo di Ṭaḥṭāwī) che si iscrive nel cuore della storia della cultura musulmana<sup>504</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-ğayb wa-l-šahāda*]» (*Sūrat Al-Zumar*, 46)<sup>505</sup>; «Questa è una delle storie del mondo invisibile [*al-ğayb*] che Noi ti riveliamo» (*Sūrat Yūsūf*, 102)<sup>506</sup>.

<sup>503</sup> GARDET-ANAWATI, p. 365, n. 3.

<sup>504</sup> Ci piace citare ancora Gardet e Anawati – dai giudizi conclusivi dei quali si evince la centralità nella cultura musulmana degli argomenti di cui stiamo trattando – (GARDET-ANAWATI, p. 421): “Plus profondément encore: ce n'est pas à une «recherche de l'explication théologique» que procéda, que pouvait procéder le kalām. Il n'est pas à la recherche d'une explication, il est à la recherche d'arguments probatifs. Le renouveau qui s'est manifesté dans la *Risāla* du šayḥ ‘Abduh nous le montre avec une évidence particulière. On peut se demander si ce n'est pas sur ce plan des procédés dialectiques que les docteurs musulmans se devraient de poursuivre un travail réflexif: et c'est sans doute le problème du moyen terme nécessaire, de la cause, qui orienterait leurs conclusions. Ils retrouveraient par là le débat entre le raisonnement à deux termes, la preuve *a fortiori* par la *quia*, et le raisonnement à trois termes, la recherche du *propter quid*, – débat qui est inscrit au plus profond de toute l'histoire du kalām”.

<sup>505</sup> *Sūrat Al-Zumar*, 46: «qul Allahumma fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ ‘ālim al-ğayb wa-l-šahāda». Cfr. IZUTSU, pp. 82-85, che nell'opposizione fra “the Domain of Unseen” (*‘ālam al-ğayb*) e “the Domain of

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* per affermare il valore autorevole del suo essere testimone che ha constatato per esperienza:

“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-ġā’ib*) non ha potuto vedere”<sup>507</sup>.

Ṭaḥṭāwī ne parla in questo caso come dialettica “esteriore”, che avviene nel rapporto fra due individui (*al-šāhid* e *al-ġā’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 *fiṭra*, la quale implica un’alterità, un mistero invisibile (*ġayb*) che è rapporto con un Creatore (*fāṭir*) di tutto il creato, invisibile e visibile (*šahāda*)<sup>508</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-ġā’ib*) e *nomina actionis* (*al-ġayb* e *al-šahāda*), creando un’unica dialettica: il testimone (*šāhid*) è colui che conosce quello che l’assente (*ġā’ib*) non conosce (l’invisibile, *ġayb*) e glielo comunica rendendolo

---

Visible” (*‘ālam al-šahāda*) vede uno dei fondamentali nodi concettuali della *Weltanschauung* coranica; egli scrive (p. 83): “It is to be remarked that this distinction itself is meaningful only in reference to the basic epistemological capacity of the human mind. It is, in other words, a distinction made purely from the human point of view, for, from the standpoint of God, there can be no *ġayb* at all”.

<sup>506</sup> *Sūrat Yūsūf*, 102: «dālika min anbā’ *al-ġayb* nuḥīhi ilayka». Accogliamo la traduzione di GUZZETTI, p. 143, che rende *anbā’* con *storie*, questo perché l’equivalenza semantica di *naba’* (singolare di *anbā’*) con *qiṣṣa* (*storia*) è attestata nel *Qur’ān*, *naba’* e *qiṣṣa* in questo contesto sono parole entrambe connotate dal valore di “certificazione della verità”: cfr. DOMINIQUE MALLET, *A(b)sāl et Joseph. Symboles et narration dans le Ḥayy b. Yaḡzān*, in FLOREAL SANAGUSTIN (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman, statut et fonction*, Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire, 1999, p. 75.

<sup>507</sup> *Taḥlīs*, p. 4.

<sup>508</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»).

conosciuto (visibile, *šahāda*). Questa dialettica si serve dei sensi, della ragione e del *wiğdān*, e connota l'essere "logico" dell'uomo che coglie mediante ciò che è presente l'assente, ovvero ciò che sta sotto, alla radice (*aṣl*).

Verificheremo nei prossimi capitoli il ruolo svolto nell'opera di Ṭaḥṭāwī da questo nucleo concettuale (*al-fiṭra*), scoperto da Ṭaḥṭāwī come per una *fulguration d'evidence* agire da "elemento medio" fra due culture. Ma prima desideriamo soffermarci brevemente sul concetto di "cultura" affinché si possa più compiutamente comprendere la dinamica che si svolge intorno a un nucleo fondamentale per la cultura arabo-musulmana come *fiṭra*.

## 2. Endoxa culturali e traducibilità delle culture

Come è emerso anche da quanto fino ad ora scritto, esiste un forte nesso tra cultura e parole di una lingua. Infatti nel loro reale funzionamento storico le lingue e le culture sono indivisibili. "Nel suo funzionamento reale [il linguaggio] è incorporato in un sistema più generale, quello della cultura, e assieme a questo costituisce una totalità complessa"<sup>509</sup>. La cultura di fatto media il rapporto fra la comunicazione e la comunità linguistica, per cui nell'affrontare un testo prodotto da un membro della comunità occorre considerare attentamente il legame esistente tra cultura e parole. Per comprendere meglio questo aspetto riprenderemo preliminarmente la caratterizzazione del concetto di "cultura" elaborata nell'ambito della tradizione culturologica russa da Lotman e Uspenskij<sup>510</sup>.

---

<sup>509</sup> Cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, in ID., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 2001<sup>2</sup>, p. 42: "[...] nel loro reale funzionamento storico, le lingue e la cultura sono indivisibili: non è ammissibile l'esistenza di una lingua (nel senso pieno del termine) che non sia immersa in un contesto culturale, né di una cultura che non abbia al proprio centro una struttura del tipo di quella di una lingua naturale. [...] Nel suo funzionamento reale [il linguaggio] è incorporato in un sistema più generale, quello della cultura, e assieme a questo costituisce una totalità complessa. [...] La cultura è un generatore di strutturalità; e così che essa crea intorno all'uomo una sociosfera che, allo stesso modo della biosfera, rende possibile la vita [...] di relazione".

<sup>510</sup> Cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit. Per approfondimenti sulla Scuola semiotica di Tartu nata dal sodalizio fra i due studiosi, il primo uno storico della letteratura e il

---

secondo un linguista: cfr. MARIA CRISTINA GATTI, *Pratiche di analisi semiotica in Jurij Lotman e Boris A. Uspenskij*, in GIANFRANCO BETTETINI, SARA CIGADA, SAVINA RAYNAUD, EDDO RIGOTTI, *Semiotica II, Configurazione disciplinare e questioni contemporanee*, La scuola, Brescia, 2003, pp. 143-165. La Scuola di Tartu si caratterizza per una duplice matrice, letteraria e linguistica, alle quali deve la propria originalità. L'interesse per la cultura nei suoi molteplici aspetti è un tratto peculiare della Scuola.



Fra le molteplici definizioni di “cultura”<sup>511</sup>, quella della scuola tartuense nata dall’incontro fra Lotman e Uspenskij appare tenere conto di tutti i fattori che strutturano e danno vita a una cultura. I due studiosi russi hanno messo a fuoco tre aspetti

---

<sup>511</sup> Il contenuto semantico del termine *cultura* muta in relazione alle epoche e ai contesti di uso. Il termine *cultura* deriva dal verbo latino *colo*, “di cui è *nomen actionis*; l’etimologia di questo termine appare subito interessante perché dice di una *cura* che si ha: *agrū colere* (agricoltura) indica il coltivare per far crescere, per ottenere frutto; *Deos colere* indica un rapporto affettuoso e di devozione verso il divino. *Colo* è quindi una parola che ha nel suo fondo semantico una *amorosa attenzione per* [...]. Lo sterminato elenco delle definizioni di *cultura* fornitoci nel vecchio testo di Kroeber e Kluckhohn andrebbe sostanzialmente aggiornato. I nuovi usi non hanno peraltro cancellato gli usi tradizionali. Rimane l’accezione antica, mutuata dalla latinità, del termine *cultura* come formazione dell’individuo, processo di coltivazione di sé a livello individuale e collettivo [...]; ed è tuttora attiva l’accezione antropologica di cultura come grammatica dei comportamenti di una comunità” (EDDO RIGOTTI, *Plurilinguismo ed unità culturale in Europa*, in BONA CAMBIAGHI - CELESTINA MILANI - PAOLA PONTANI (ed.), *Europa plurilingue. Comunicazione e didattica*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, pp. 308-309). È interessante notare che la parola araba *taqāfa*, usata oggi per indicare il concetto di *cultura*, ha una diversa etimologia ed ha quindi una sfumatura semantica originale. Essa deriva dalla radice *ṭqf*, da cui il verbo *taqifa* (maṣdar: *taqif<sup>mn</sup>*, *ṭiqāf<sup>mn</sup>* e *tuqūfā<sup>an</sup>*), il cui significato nel *Lisān* è indicato con il verbo *ḥadaqa*, “essere abile in qualcosa”; un uomo *taqif<sup>mn</sup>* (o *taqif<sup>mn</sup>* o *taquf<sup>mn</sup>*) è un uomo “abile di acuto discernimento” (“*ḥādiq fahim*”), per cui è seguito dagli altri uomini (cfr. *Lisān*, vol. III, pp. 28-29, ad vocem). Sempre con *taqif<sup>mn</sup>* nel *Lisān* si indica chi possiede l’ingegno e l’intelligenza, ovvero “colui che conserva nella memoria (*tābata*) la conoscenza (*ma rifā*) che gli è necessaria”. Mentre un valore non positivo ha il verbo *taqufa* (o *taqifa*), il cui maṣdar è *taqāfā<sup>an</sup>*, che significa “rendere acido” [come l’aceto]. Nel Corano (*Sūrat al-Anfāl*, 57) il verbo *taqifa* è usato, secondo il *Lisān*, con il significato *tafira bi* (“riportare la vittoria su”, “avere ragione di”), anche se i traduttori moderni da noi consultati traducono il verbo con “incontrare” («*fa-immā taqafannahum fī al-ḥarb*»: traduzione di GUZZETTI, p. 110, «se li incontri in guerra»; traduzione di PICKTAHL, p. 234, «If thou comest on them in the war»). Un altro uso coranico del verbo (con significato di “trovare in un posto”), comunque sempre connesso a un contesto di guerra, è in *Sūrat al-Baqara*, 191, e *Sūrat al-Nisā*, 91, dove ricorre la medesima espressione: «*wa-qtulūhum ḥaytu taqiftumūhum*», «uccideteli ovunque li troviate». Alle parole *taqāf* e *ṭiqāfa* è attribuito il valore guerresco di “arte del tirar di spada”. *Al-ṭiqāf* è “ciò con cui si rende dritta la lancia”, di solito un’asta di legno. Da ciò si capisce lo *ḥadīṭ* di ‘Ā’iṣa circa suo padre il Profeta “*wa-aqāma awadahu bi-ṭiqāfihī*” (“ha raddrizzato la sua stortezza con il suo *ṭiqāf*”); si scrive nel *Lisān*: “*al-ṭiqāf* è ciò con cui si rendono dritte le lance; si vuole dire cioè che il Profeta raddrizzò la deviazione [da ciò che è giusto] dei musulmani” (“*annahū sawwā ‘awaḡa al-muslimīna*”). Questa ultima accezione è particolarmente importante. Infatti i verbi, non ancora attestati nel *Lisān* ma presenti nei dizionari moderni, *taqqafa* (“istruire”, ma anche “raddrizzare”, “mettere in ordine”) e *taṭtaqqafa* (“venire educato”, ma anche “venire raddrizzato”) conservano questa sfumatura semantica. Il termine *taqāfa*, con il quale traduciamo “cultura”, fu usato in Egitto nella prima metà del XX secolo pure nel senso di “raddrizzamento”, “correzione” della “distorsione” culturale coloniale inglese (che era una deviazione dalla vera “cultura”), legandosi così strettamente ad un ideale di rinascita “nazionale”: si trattava di fare “vera cultura”, cioè “raddrizzare, mettere in ordine” quello che in età coloniale era stato distorto, ovvero si trattava di una “decolonizzazione culturale”. La parola sebbene usata nel XX secolo, ed ancora oggi, con gli stessi valori dei termini europei di formazione dell’individuo e di grammatica dei comportamenti di una comunità (cfr. per es. SALĀMA MŪSĀ, *Mā hiya al-Nahḍā?*, “Al-Tanwīr, Al-Muwāḡaha”, Al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1993, pp. 97: “Già dicemmo che la *taqāfa* significa le scienze, le arti, le credenze, gli usi. Ma ancora non dicemmo che il tratto più importante e che rende comprensibile tutto ciò è la lingua ...”) veicola un valore “nazionalistico” che affonda le radici nell’etimologia araba: ricordiamo a tal proposito un fondamentale testo per la storia egiziana edito nel 1937: ṬAHA ḤUSSAYN, *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr, Il futuro della cultura in Egitto*.

fondamentali della cultura, che sintetizziamo come segue: 1) La cultura è l'insieme dell'informazione trasmessa in una comunità per via non genetica; 2) La cultura è la “grammatica” di una comunità, ossia una configurazione di sistemi segnici mediante i quali una comunità interpreta e comunica l'esperienza; 3) La cultura è un insieme di testi cioè di conoscenze e credenze, principi e valori, la cui condivisione condiziona l'appartenenza alla comunità<sup>512</sup>. Il primo aspetto identifica “la tradizione”, ovvero quel bagaglio condiviso di conoscenze e credenze trasmesse di generazione in generazione che vive nella memoria di una comunità. Il secondo aspetto (la cultura come “grammatica di una comunità”, sistema dei sistemi semiotici modellizzanti) riconosce alla lingua il ruolo fondamentale di sistema semiotico primario. “In questo senso – rileva Rigotti – la cultura, proprio come la lingua, costituisce [...] la forma del rapporto con la realtà, [...] dà le categorie attraverso le quali è reso possibile il rapporto comunicativo e pratico con la realtà”<sup>513</sup>. Il terzo momento corrisponde alla cultura come “ipertesto” costituito dalla totalità dei testi - dove testo indica una presa di posizione sulla realtà e quindi un'esperienza - che sono “condivisi da una comunità”<sup>514</sup>. Fra questi non si può non segnalare – come rileva ancora Rigotti - l'importanza di quei testi “fondanti” per una comunità, “in quanto danno il fondamento storico per la coesione comunitaria”<sup>515</sup> o comunque esprimono un sistema valoriale ed estetico autorevole pietra di paragone per l'esperienza degli uomini di una data comunità: per esempio il *Corano* per la comunità araba, e in senso diverso, ma sempre fondante, il teatro di Shakespeare per gli anglosassoni o la *Commedia* di Dante per gli italiani.

Questa distinzione, circa tre diversi momenti, ci permette di chiarire che la cultura non si costituisce come sistema chiuso che conserva testi, ma si caratterizza come una

---

<sup>512</sup> Cfr. JURIJ M. LOTMAN, *Il problema del segno e del sistema segnino nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino, 1973, p. 40; JURIJ M. LOTMAN, *Introduzione*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit., pp. 25-35 e ID., *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., pp. 39-68. Cfr. anche EDDO RIGOTTI - SARA CIGADA, *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano, 2004, p. 6 e CRISTINA GATTI, *Pratiche di analisi semiotica*, cit., p. 148.

<sup>513</sup> EDDO RIGOTTI, *Plurilinguismo ed unità culturale in Europa*, cit., p. 310.

<sup>514</sup> Ibid., p. 311.

<sup>515</sup> Ivi.

“grammatica di grammatiche”, codice di codici, che “genera” tutti i testi<sup>516</sup>. Questa dimensione di cultura ci dice che non sono solo i testi che costituiscono la cultura ma è soprattutto la cultura che genera tutti i testi. Scrivono Lotman e Uspenskij:

“La cultura in generale può essere rappresentata come un insieme di testi; ma dal punto di vista del ricercatore, è più esatto parlare della cultura come meccanismo che crea un insieme di testi e parlare dei testi in quanto realizzazione della cultura”<sup>517</sup>.

Questa specificità, comprensibile dal punto di vista del ricercatore, della cultura, “grammatica delle grammatiche”, di creare testi (ovvero di tradurre l’esperienza umana in modo tale da essere comunicata) si fonda su un sistema di *regole*, su un meccanismo<sup>518</sup>:

“La cultura non è tuttavia un deposito d’informazione. È un meccanismo organizzato in modo estremamente complesso, che conserva l’informazione, elaborando continuamente a tale scopo i procedimenti più vantaggiosi e compatti, ne riceve di nuova, codifica e decodifica i messaggi, li traduce da un sistema segnico in un altro. La cultura è il meccanismo duttile e complesso della conoscenza”<sup>519</sup>.

Questo meccanismo duttile e complesso funziona con procedimenti dialettici impliciti analoghi a quelli della “logica” dove ruolo fondamentale hanno gli *endoxa*. Infatti la generazione di testi (o traduzione dell’esperienza) può avvenire perché la comunità

---

<sup>516</sup> Ibid., p. 310.

<sup>517</sup> JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., p. 50.

<sup>518</sup> Ibid., p. 44: “La definizione della cultura come memoria della collettività pone, in termini generali, il problema del sistema di regole semiotiche secondo le quali l’esperienza di vita del genere umano si fa cultura: regole che, a loro volta, possono venire trattate appunto come un programma. L’esistenza stessa della cultura sottintende la costruzione di un sistema di regole per la traduzione dell’esperienza immediata in testo”. E poi anche pp. 51 e sgg.

<sup>519</sup> JURIJ M. LOTMAN, *Introduzione*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit., p. 28.

culturale possiede un *common ground* di opinioni condivise (*endoxa*) che permette l'argomentazione del discorso e perciò la comunicazione.

### *2.1. Comunicazione culturale ed endoxa (l'esperienza di Ṭaḥṭāwī)*

Riprendiamo il termine tecnico aristotelico che qui è usato in una prospettiva culturologica. Gli *endoxa* – secondo la nozione aristotelica (*Retorica*, II 1402a) – sono importanti opinioni condivise all'interno di una comunità (cioè condivise dall'opinione comune, *doxa*). Nei *Topici* (I 100b) Aristotele definisce gli *endoxa* come quelle opinioni condivise da ognuno, o dalla maggior parte della gente, o dai sapienti (da tutti loro o dalla maggior parte o dal più insigne di essi) di una data comunità. Si tratta di un *common ground* che permette la struttura del discorso argomentativo e quindi la comunicazione all'interno della comunità<sup>520</sup>.

Gli *endoxa* di una comunità culturale sono molteplici. Ma nel caso di Ṭaḥṭāwī, un caso di comunicazione interculturale, quello che sembra emergere è un *endoxon* speciale, non uno dei molteplici *endoxa* della comunità: esso rappresenta “il fulcro” della sua cultura, il quale gli ha permesso di traslare concetti provenienti da un'altra cultura.

Vogliamo dire che vi sono nuclei concettuali fondanti in una cultura che, nell'incontro con una nuova cultura, agiscono con la stessa funzione dell'*endoxon* nell'argomentazione: sono l'elemento medio che permette la logicità di una struttura argomentativa molto particolare, dove gli altri due termini sono costituiti da una parte dalla propria cultura e dall'altra da una diversa cultura incontrata / confrontata e che si vuole assimilare.

Infatti le culture – pur non essendo immutabili e non avendo contorni fissati, impermeabili alle influenze esterne – non sono essenze indefinite (non sono miriadi di *springs* senza relazione) ma hanno realtà centrali, che a nostro parere possono definirsi come *endoxa* culturali che fondano la traducibilità e l'assimilazione di dati esterni. L'*endoxon* di una cultura è pertanto più evidente quando questa viene a contatto con altre culture.

---

<sup>520</sup> STEFANO TARDINI, *Endoxa and communities: grounding enthymematic arguments*, (reperibile al sito internet dell'Istituto Linguistico Semiotico Università di Lugano: [www.ils.com.unisi.ch](http://www.ils.com.unisi.ch)), pp. 5-9.

Le culture sono interconnesse e continuamente si scambiano materiali e pertanto vanno studiate in tutta la loro pluralità e nella loro particolarità storica piena di interconnessioni. Ma allo stesso tempo è proprio in Ṭaḥṭāwī che appare evidente come le culture siano caratterizzate da nuclei fondanti che agiscono come *endoxa* nell'argomentazione.

L'*endoxon* è spesso implicito (Ṭaḥṭāwī si riferiva a questo scrivendo circa *al-qiyās*: “Alcune parti del sillogismo possono essere omesse, in quanto conosciute”)<sup>521</sup>. Così anche l'*endoxon* di una cultura non sempre appare esplicito. Nel caso dell'*endoxon* di una cultura, però, spesso avremmo difficoltà a parlarne – anche trattando della nostra propria cultura –, quasi non fosse presente alla nostra coscienza. Potremmo dire che proprio l'impatto con un'altra cultura sembra necessario per la sua messa a fuoco ed esplicitazione.

È per questo che l'*endoxon* di una cultura può anche non essere citato con frequenza, rimanendo spesso sotteso. Noi infatti lo abbiamo identificato mediante un'accurata messa a fuoco dell'opera dell'autore scelto, collocandola storicamente nel suo contesto, esaminando attentamente le parole usate, cercando di ricostruire la struttura logica del suo ragionamento, cercando di immergerci profondamente nella sua cultura.

### 3. Conclusione

Le riflessioni condotte in questo capitolo spiegano il meccanismo mediante cui Ṭaḥṭāwī ha creato i suoi testi. Abbiamo evidenziato l'importanza di un fulcro, attorno cui si organizza una cultura, messo a fuoco da Ṭaḥṭāwī e che è il perno del meccanismo (una dialettica esteriore ed interiore dalla quale risulta come per una *fulguration d'evidence* un nodo centrale, una verità incontestabile). Tale fulcro non è identificabile con una sola parola astrattamente intesa, ma con un nucleo concettuale che alcune parole, secondo diverse gradazioni e relazioni, lessicalizzano. Questo nucleo concettuale è espresso

---

<sup>521</sup> Su questo aspetto si veda anche *Ibid.*, pp. 5-7.

nell'*Introduzione* (*al-muqaddima*) con una formula sintetica: *al-ḥāla al-aṣliyya* (“la condizione originale”).

Abbiamo infatti visto che il termine arabo, molto importante per la cultura musulmana, usato da Ṭaḥṭāwī, che maggiormente esprime e ha relazione con tale nucleo concettuale, ovvero che più completamente lo lessicalizza, è *fiṭra*.

Resta adesso da verificare il ruolo di questo nucleo concettuale nei processi di traslazione operati da Ṭaḥṭāwī. La verifica, mostrandoci la sua centralità per il discorso arabo-musulmano e allo stesso tempo la sua capacità di attrarre e assimilare concetti di tradizioni altre, dovrebbe farci comprendere più profondamente le ragioni per cui questo nucleo si caratterizza come fondante per l'operazione culturale compiuta da Ṭaḥṭāwī. Allo stesso tempo Lotman e Uspenskij ci hanno chiarito che la comunicazione è fondamentale per la vita di una cultura, e che lo è a livello intra-culturale ancora prima che inter-culturale. Per cui negli ultimi capitoli verificheremo non solo il ruolo di *fiṭra* quale termine medio per la traslazione di concetti da un'altra cultura, ma anche quello svolto da questo concetto nell'opera intrapresa da Ṭaḥṭāwī di rinnovamento della sua propria cultura arabo-musulmana.

## Cap. VII: Un'ulteriore attestazione di *fiṭra* nel *Tahlīs*

Nella “spiegazione introduttiva” Ṭaḥṭāwī pone le premesse necessarie per la corretta comprensione della sua opera, indirizzata a lettori di cultura arabo-musulmana azharita. In queste premesse egli esplicita nuclei concettuali condivisi dai lettori, sui quali essi potranno fondare la loro adesione alle cose nuove che leggeranno. Queste cose infatti – benché nuove – hanno fondamento nel “nucleo concettuale condiviso” espresso dalle premesse<sup>522</sup>. Usando una terminologia araba possiamo dire che nella *Introduzione* Ṭaḥṭāwī pone le basi per un *ittifāq* (*accordo*) su concetti che giustifichino agli occhi dei musulmani il suo contatto con la cultura europea.

Non si tratta solo di una strategia comunicativa per far accettare al proprio ambiente idee nuove, provenienti da un'altra cultura, ma innanzitutto dell'esplicitazione dei nuclei fondanti la propria identità arabo-musulmana, la cui profonda presa di coscienza è avvenuta nel rapporto con l'*alterità* francese.

Ṭaḥṭāwī era ben consapevole che per i francesi il concetto di “*civilisation*” era privo di fondamento religioso<sup>523</sup>: ma ciò dipendeva dal fatto che i francesi non avevano una

---

<sup>522</sup> Rigotti così sintetizza la funzione degli *endoxa*: “Un altro tipo [di sillogismi] si fonda sugli *endoxa*: si tratta di assunzioni probabili, ancorate al consenso (*endoxa*), soprattutto condiviso dalle persone più mature (i sapienti), e collegato in qualche modo a una sorta di semantica naturale, piuttosto stabile anche se non direttamente tematizzata (ad esempio è naturale, e dunque ognuno in cuor suo s'aspetta, che un padre ami suo figlio, che l'uomo cerchi la felicità, che la sicurezza della città sia un bene, che la bellezza attiri, ecc.). Qui la correttezza deduttiva e dunque la forza logica coinvolgono nell'adesione ad altre tesi un destinatario che naturalmente accetta le premesse” (EDDO RIGOTTI, *La retorica classica come prima forma di teoria della comunicazione*, in G.E. BUSSI, M. BONDI e F. GATTA (eds.), *Understanding argument. La logica informale del discorso*, CLUEB, Bologna 1997, p. 7).

<sup>523</sup> Si veda questo brano, già in parte citato, (*Tahlīs*, Parte III, par. II, pp. 57-58): “Già abbiamo precedentemente detto che i francesi rientrano nel novero di quella parte dell'umanità che tiene in suprema considerazione il distinguere fra il bene e il male con la ragione (*al-tahsīn wa-l-taqbīḥ al-'aqliyyāni*), e dico adesso che essi non ammettono (*yunkiruna*) le cose sovranaturali e affermano che è impossibile interrompere il corso delle leggi di natura (*taḥalluf al-umūr al-ṭabī'iyya*), e che le religioni nacquerò per indicare all'uomo di fare il bene e di evitare il suo contrario; e che l'edificazione dei paesi e l'avanzare delle genti e il loro progresso nella cultura morale e nella raffinatezza dei costumi (*taqaddum fī al-ādāb wa-l-zarāfa*) sostituisce le religioni (*tasuddu masadda al-adyān*); e che i regni sviluppati elaborano

compiuta comprensione della loro stessa esperienza; secondo Ṭaḥṭāwī invece l'esperienza dei francesi era da ricondurre a una realtà di fatto religiosa e musulmana, verificabile come posta alla radice della loro ricerca del bene (secondo la ragione), della conoscenza e del progresso. Egli pertanto proponeva nella sua opera i concetti francesi attribuendo loro una radice arabo-musulmana di cui aveva preso nuova e sincera coscienza durante il periodo parigino.

Il nucleo concettuale che emerge dalla “spiegazione introduttiva” – su cui si fonda l'anelito proprio di ogni uomo sano, l'arabo come il francese, al bene, alla conoscenza e al progresso – è sintetizzabile con l'espressione *al-ḥāla al-aṣliyya*, che trova la sua lessicalizzazione più significativa per il lettore arabo-musulmano nel termine *al-fiṭra*.

Il concetto lessicalizzato da *al-fiṭra* è stato finora osservato all'interno di un testo (l'*Introduzione*) e di un contesto storico e culturale (l'Egitto della prima metà del XIX secolo e la sua cultura azharita): solo così si è potuto ricostruire l'effettivo significato di *al-fiṭra* e il suo valore nell'opera di Ṭaḥṭāwī. Infatti per l'individuazione del significato di un termine importanti sono le sue diverse testualizzazioni<sup>524</sup>.

Andremo adesso alla ricerca di eventuali ulteriori utilizzi del termine *al-fiṭra* nel *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* per completare, verificare e approfondire i risultati finora raggiunti.

---

i loro principi politici come fossero principi della legge divina (*al-umūr al-siyāsiyya ka-l-umūr al-ṣar'īyya*). E fra le loro convinzioni peggiori troviamo quella secondo la quale la ragione e le qualità naturali dei loro sapienti sono migliori e superiori a quelle dei profeti. E molte loro convinzioni sono riprovevoli, come il negare, da parte di alcuni di loro, il Destino e il Decreto di Dio (*al-qaḍā' wa-l-qadar*), mentre è saggiamente ragionevole chi presta fede al Destino [...]”.

<sup>524</sup> Su questo argomento si veda EDDO RIGOTTI, *Il «fatto» del tradurre e la teoria linguistica*, in AA.VV., *La cultura italiana e le letterature straniere moderne*, Università di Bologna, Longo Editore, Ravenna, 1992, pp. 143-156. Qualsiasi termine per sua natura ha un carattere indeterminato: se non contestualizzato, esso è soggetto a polisemia e sinonimia. Soltanto la sua osservazione all'interno di un contesto, ossia di un testo, permette di comprenderlo come parte di un sistema e in relazione ad un'esperienza reale e descrivibile che ne connotano il significato e il valore culturale. Il vero significato di un concetto emerge nel processo di testualizzazione delle parole che lo lessicalizzano.



A ben vedere, nel *Tahlīs* vi è un solo passo, oltre a quello analizzato dell'*Introduzione*, in cui compare il termine *al-fiṭra*, ossia nella *Conclusione* (*al-hātima*) in cui Ṭaḥṭāwī presenta al lettore il risultato (*al-natīġa*) della missione di studio in Francia.

1. Un'ulteriore occorrenza di *al-fiṭra* nel *Tahlīs*: *al-fiṭra al-‘arabiyya*

Presentiamo in traduzione un ampio passo della *Conclusione*, dal titolo: *Il nostro ritorno da Parigi in Egitto e altre questioni diverse*<sup>525</sup>, che ci descrive il contesto in cui Ṭaḥṭāwī usa una seconda volta il vocabolo *al-fiṭra*.

“È noto che l’animo del lettore di questo libro (*riḥla*) attende con desiderio di conoscere il risultato (*al-natīġa*) di questo viaggio, per il quale il Signore della Grazia [Muḥammad ‘Alī] ha speso tanto denaro quanto non ne fu mai speso in precedenza da alcun regnante, viaggio di studio che non ebbe analogo nella storia di tutti i popoli. E certo il fatto che questo resoconto venga scritto nello Stato Khediviale è fra ciò che indica che sua Signoria Altissima rifletté bene sugli effetti degli eventi e che in tutto ciò che comprese e decise colse lo scopo, e ne resterà memoria nei secoli. [...] Il nostro invio a Parigi voluto dal Signore della Grazia ha avuto pieno successo e ha dato frutti. Giacché la maggior parte degli inviati si conquistò la soddisfazione dell’Amico della Felicità [Muḥammad ‘Alī], avendo svolto in modo sollecito il compito chiesto, lavorando con impegno. Ed egli – Allāh l’Altissimo lo protegga – ha nutrito in quei paesi dei bambini con il latte delle scienze, finché divennero adulti raggiungendo una conoscenza piena, al punto che fra loro vi è chi raggiunse un grado pari a quello dei sapienti francesi.

[Ṭaḥṭāwī ricorda poi i più insigni membri della missione, che rivestirono in seguito importanti ruoli nell’ambito degli *Afandiyya* al servizio di Muḥammad ‘Alī. Segue poi

---

<sup>525</sup> *Tahlīs*, pp. 208-214.

un resoconto sintetico del viaggio di ritorno in Egitto<sup>526</sup>, che conclude il suo racconto. Egli prosegue poi con le seguenti parole:]

Questo fu l'esito, che ho cercato di sintetizzare per quanto possibile. Non ci resta altro se non menzionare l'essenza (*ḥilāṣa*) di questo libro di viaggio (*riḥla*). Vi ho ragionato con attenzione, considerando minuziosamente la questione; e dico (*aqūlu*): mi sembra, dopo una riflessione approfondita (*ta'ammul*) sui costumi morali dei francesi e sulle loro condizioni politiche, che essi siano più simili agli arabi di quanto non lo siano i turchi e altre razze; il punto di maggior vicinanza è costituito da principi come la dignità (*'ird*), la libertà (*ḥurriyya*) e la fierezza (*iftihār*); e i francesi chiamano la dignità anche onore (*šaraf*), e giurano su di esso nelle questioni importanti; se stipulano un patto, lo stipulano su di esso e sono leali nel mantenerlo. Non c'è dubbio che la dignità (*'ird*) per gli arabi veri è la più importante delle qualità umane, come indicano le loro poesie e ci provano le loro testimonianze.

[Ṭaḥṭāwī menziona antiche poesie arabe che tematizzano queste virtù<sup>527</sup>, proponendo una digressione, in cui tra l'altro si preoccupa di smentire chi reputa la maggior parte delle donne francesi prive di dignità: tale insistenza è comprensibile in quanto nella società egiziana, e quindi agli occhi del lettore arabo, la dignità di un uomo dipendeva anche dalla buona reputazione delle donne della sua famiglia. Egli così prosegue:]

L'essenza della dignità (*'ird*), che rende simili i francesi agli arabi, consiste nel rispetto delle virtù virili (*i'tibār al-murū'a*) e nella lealtà verso la parola data (*šidq al-maqāl*), e in altre qualità della perfezione umana. Fa parte della dignità (*'ird*) anche la castità (*'afāf*) ed è rara l'abiezione dell'anima. Queste sono

---

<sup>526</sup> Egli introduce una digressione circa la grande considerazione di cui godono in Europa i monumenti dell'antica civiltà egizia e come questa sia un importante oggetto di studio: "Giacché l'Egitto adesso mira ad assumere i modi dei paesi europei per progredire nella civilizzazione (*tamaddun*) e nelle scienze (*ta'allum*), affermo che è l'Egitto che ha autorità e diritto sulle costruzioni monumentali ed ornamentali lasciategli in eredità dai suoi antenati; il defraudarlo di tali monumenti, pezzo dopo pezzo, per chi usa la ragione è come spogliare qualcuno dei propri gioielli per adornarsene, e ciò è simile a un'usurpazione illegale; questo non ha bisogno di dimostrazione (*burhān*), perché è una chiara evidenza".

<sup>527</sup> Le "virtù degli arabi" erano un motivo tipico delle qaṣīde pre-islamiche e dei primi tempi dell'Islām: cfr. GARDET, pp. 21-25 e testi ivi citati; ROGER ARNALDEZ, *Les sciences coraniques: Grammaire, droit, théologie et mystique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005, cap. II (*Les puissances de la langue arabe*), pp. 21-24.

qualità esistenti fra gli arabi radicate (*al-markūza*) nelle loro onorate impronte naturali (*tibā'uhum al-šarīfā*). E se adesso sono venute meno in loro, lo si deve alla loro dura situazione dovuta a nefasti disagi e alle disgrazie dei tempi; tale condizione li costringe all'umiliazione e alla mendicanza. Ciò nonostante vi è fra loro chi si conservò secondo l'origine della *fiṭra* araba (*aṣl al-fiṭra al-'arabiyya*), di animo casto per tensione interiore (*'afīf al-nafs 'alā al-himma*), come disse il poeta:

Lasciami con la mia anima (*nafsī*) e la castità (*al-'afāf*).  
 Ho preso la castità a mia consuetudine nella vita;  
 Più difficile di tagliare le mani all'uomo  
 Il favore preso dalla mano dell'uomo immorale.

Fra le impronte naturali (*tibā'*) degli arabi nei tempi antichi vi era anche la libertà (*al-ḥurriyya*), a cui i francesi si appellano (*tataṭallabuhā*) sempre come una necessità [...].

In questo brano Ṭaḥṭāwī afferma – a conclusione della sua opera – dopo un'attenta e profonda riflessione (*ta'ammul*) sulla natura e sui principi civili dei francesi, che essi sono simili agli arabi più di qualsiasi altro popolo. Tale somiglianza è fondata su virtù condivise, come la dignità (*'ird*) – di cui caratteristica importante è la castità (*'afāf*) – e la libertà (*ḥurriyya*), la quale, come è stato spiegato da Ṭaḥṭāwī in un passo precedente, coincide presso gli arabi anche con la giustizia (*al-'adl*) e l'equità (*al-inṣāf*)<sup>528</sup>. Queste

---

<sup>528</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. III (*circa l'ordinamento dello Stato francese*), p. 80: “E ciò che [i francesi] chiamano libertà (*al-ḥurriyya*), alla quale anelano, è l'essenza di ciò a cui noi diamo nome di «giustizia ed equità» (*al-'adl wa-l-inṣāf*); e questo perché giudicare con libertà (*al-ḥukm bi-l-ḥurriyya*) è il fondamento dell'essere equi nei giudizi e giusti davanti alle leggi (*fi al-aḥkām wa-l-qawānīn*), di modo che non sia permesso al giudice di agire [arbitrariamente] su un uomo, ma che il tribunale e il metro di giudizio siano le leggi (*al-qawānīn*)”. Il rispetto nei confronti di *al-ḥurriyya wa-l-'adl wa-l-inṣāf* (espressione con cui Ṭaḥṭāwī mostra una concezione in cui i tre termini sono strettamente connessi), sancito dal Codice della Legge, è una virtù di cui i membri del nuovo Governo francese danno prova durante la Rivoluzione del 1830 (il cui resoconto costituisce la Parte V del libro), rifiutandosi di condannare a morte (come avrebbero voluto esagitare voci del popolo) l'ex-ministro Polignac: *Taḥlīs*, p. 168. Il brano citato “E ciò che [i

virtù appartengono alle impronte naturali (*tibā'*) originali degli arabi. Nonostante la difficoltà dei tempi le abbia corrotte, fra gli arabi vi è chi è restato fedele a queste impronte naturali come erano in origine secondo la *fiṭra* araba (*aṣl al-fiṭra al-'arabiyya*), condizione contraddistinta dall'essere casti per tensione interiore alla purezza originale<sup>529</sup>.

---

francesi] chiamano libertà ...” è molto noto e spesso citato dagli studiosi. Bernard Lewis, che ha dedicato molti studi al linguaggio politico dell'Islam, così sintetizza l'importanza e le ragioni dell'equivalenza fra *hurriyya* e *'adl* stabilita da Ṭaḥṭāwī: “Nel 1798 la rivoluzione francese fu portata in Egitto da una piccola forza di spedizione al comando di un giovane generale: Napoleone Bonaparte. Gli invasori conquistarono il paese senza difficoltà e lo governarono per vari anni. Il generale Bonaparte aveva annunciato con orgoglio di essere venuto in Egitto «in nome della Repubblica francese, fondata sui principi di libertà e uguaglianza»: parole che ovviamente erano state rese pubbliche anche in traduzione araba. [...] Il riferimento all'uguaglianza non ha mai suscitato particolari problemi: per gli egiziani e per i musulmani in genere era un concetto familiare. L'uguaglianza tra i credenti ha sempre costituito uno dei principi fondamentali dell'Islam fin dalla sua fondazione, nel VII secolo. [...] Se dunque il principio dell'uguaglianza era ben chiaro a tutti, che dire invece della “libertà”? Tra gli egiziani questo concetto non ha suscitato molte perplessità. Nell'uso arabo di quel periodo e anche in seguito, la parola *hurriyya* – “libertà” – non aveva un significato politico. Era un termine esclusivamente giuridico, nel senso che distingueva l'uomo libero dallo schiavo. Liberazione era sinonimo di emancipazione dalla condizione di schiavitù. Tanto che a differenza di quanto avviene in Occidente, fino a poco tempo fa nel mondo islamico i termini di “schiavitù” e “libertà” non venivano mai usati come metafore di malgoverno o buon governo. Da qui una difficoltà di comprensione, superata all'inizio del XIX secolo grazie all'opera dello Sceicco Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī. [...] Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī dedica un capitolo al governo della Francia, e nota l'insistenza dei francesi sul concetto di libertà. Naturalmente, di primo acchito riesce difficile anche a lui comprendere il nesso tra la politica e la condizione di chi non è schiavo. Ma poi comprende e spiega: mentre per gli occidentali il buongoverno è sinonimo di libertà e il malgoverno di schiavitù, per i musulmani questi concetti si identificano con quelli di giustizia e ingiustizia. La consapevolezza di queste diverse percezioni ha contribuito a gettare più luce sul dibattito politico iniziato nel mondo musulmano dopo il 1798, all'epoca della spedizione francese, e da allora proseguito in una notevole varietà di forme. Lo Sceicco Ṭaḥṭāwī aveva sostenuto a ragione che l'ideale islamico di buongoverno corrisponde al concetto di “giustizia”, espresso in arabo e nelle altre lingue dei paesi islamici con diversi termini. Il più corrente è *'adl*, ossia «giustizia in conformità con la legge» (ove per legge s'intende la Legge di Dio, la *ṣarī'a*, rivelata dal Profeta Maometto). Ma qual'è il concetto opposto? Come si definisce un regime che non corrisponde ai canoni della giustizia? Per meritare la qualifica di «giusto» nel senso tradizionale delle idee e dei precetti islamici, un governante deve rispondere a due criteri: essere arrivato legittimamente al potere, ed esercitarlo rettamente. In altri termini, non può essere né un usurpatore né un tiranno. Ovviamente si può essere l'uno e non l'altro; ma l'esperienza insegna che chi conquista il potere con mezzi illeciti, di norma è anche un despota” (BERNARD LEWIS, *L'Islam e la porta aperta alla democrazia*, in «La Repubblica» del 12 Luglio 2005, pp. 1 e 33).

<sup>529</sup> Già in *Ṭaḥṭāwī*, Parte I, cap. IV, p. 31, Rifā'a attribuisce la virtù della castità a chi possiede una natura incorrotta. Durante il viaggio verso la Francia, dopo avere ammirato dalla nave la costa e udito i suoni della Sicilia, compone una poesia che secondo la sua spiegazione si struttura su tre temi. Il primo di essi è indicato in questi termini: “Niente preclude che la natura sana (*al-ṭabī'a al-salīma*) sia in se stessa propensa ad ammirare la bellezza con castità (*al-'afāf*)”.

Ṭaḥṭāwī propone un argomento tipico nel mondo musulmano: la natura (le caratteristiche naturali, *tibāʿ*) degli arabi genuini. Uno dei brani più noti che presentano questo *tòpos* compare in *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn:

“Gli arabi superarono tutti in sollecitudine a ricevere la verità e a seguire la retta via, portati dalla genuinità delle loro caratteristiche naturali (*li-salāma tibāʿihim*) a non lasciarsi corrompere da cattive abitudini e a non assumere atteggiamenti disprezzabili. Infatti, nonostante il loro carattere selvaggio, semplice e non pacifico, se permanevano nella loro *fiṭra* iniziale (*al-fiṭra al-ūlā*) erano pronti al bene, e non contraevano l’immoralità e la slealtà che tanto facilmente fanno presa sugli uomini. E infatti ogni nato nasce secondo *al-fiṭra* (*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*), come è detto in *al-ḥadīṭ* e già scrivemmo precedentemente”<sup>530</sup>.

Ṭaḥṭāwī, rifacendosi a questa tradizione che ha un’importante fonte in Ibn Ḥaldūn, usa *al-fiṭra*, in rapporto all’aggettivo *al-‘arabiyya*, con una sfumatura diversa da quelle precedentemente viste: infatti non si tratta di una caratteristica universale, medesima in origine in ogni uomo, ma di una caratteristica originale propria del codice genetico (le impronte naturali, *tibāʿ*) di una razza e che sarà diversa in altre razze. Ne desumiamo che dovrebbe esistere anche una *fiṭra faransawiyya*. Ṭaḥṭāwī non usa mai tale espressione nella sua opera; invece per esprimere un concetto analogo usa i sostantivi *milla* (plurale: *milal*) e *ṭabīʿa*.

---

<sup>530</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte II, cap. XXVII, pp. 159-160. Il brano è citato in traduzione italiana, in forma incompleta, in GARDET, *Islam*, p. 19. Ibn Ḥaldūn aveva iniziato un precedente capitolo di *Al-muqaddima* (Parte II, cap. IV, p. 132) intitolato “Circa il fatto che il popolo beduino è il più prossimo al bene”, citando il famoso *ḥadīṭ*: “Il motivo è che l’anima (*al-nafs*), se si trova nella condizione della *fiṭra* iniziale (*al-fiṭra al-ūlā*), è preparata ad accettare ciò che arriva in lei e che le viene impresso (*yanṭabiʿ fīhā*) di bene o male; disse il Profeta: «Ogni nato nasce secondo *al-fiṭra* (*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*); sono poi i genitori a farne un giudeo o un cristiano o un madzeo»”.

2. *Nesso semantico fra “al-ḥiṭra al-‘arabiyya” e “ṭabī‘at al-faransāwiyya” e “al-milla al-faransāwiyya”*

Nel capitolo “sulla gente di Parigi”, Ṭaḥṭāwī usa *ṭabī‘a* nel senso di *ḥiṭra* propria di una razza e *ṭibā‘* nel senso di le impronte naturali originali proprie di un popolo<sup>531</sup>:

“Devi sapere che i parigini si distinguono fra i popoli cristiani (*al-naṣārā*) per l’uso intelligente della ragione (*bi-ḍakā’ al-‘aql*), la precisione nella comprensione (*wa-diqqat al-fahm*), l’immergersi della loro mente nelle cose profonde (*wa-ḡawṣ ḍihnihim fī al-ḡawīṣāt*); e non sono come i cristiani copti che propendono (*yamayilūna*) per natura (*bi-l-ṭabī‘a*) all’ignoranza e al disinteresse<sup>532</sup>; i parigini non sono affatto prigionieri della tradizione, ma amano sempre la conoscenza dell’origine delle cose (*ma‘rifat aṣl al-ṣay’*) e cercare spiegazioni in questo [...].

Fra le caratteristiche naturali dei francesi (*ṭibā‘ al-faransāwiyya*) vi sono la curiosità e l’entusiasmo per tutto ciò che è nuovo, e l’amore per il cambiamento in tutti gli aspetti, specialmente per quanto riguarda il modo di vestire; [...] <sup>533</sup> E fra le loro caratteristiche naturali (*ṭibā‘*) troviamo l’abilità e la frivolezza: puoi vedere una persona che ricopre una responsabilità correre per la strada come un bambino. E fra le loro caratteristiche naturali (*ṭibā‘*) vi sono la volubilità e la mutevolezza: l’uomo francese muta dall’allegria alla tristezza e viceversa, così pure come dalla serietà alla facezia e viceversa, al punto che un uomo può nello stesso giorno svolgere un insieme di azioni contraddittorie. Tutto questo negli aspetti poco rilevanti. Invece non così nelle questioni importanti: le loro opinioni politiche sono stabili, ed ognuno di loro resta fedele al suo partito e al

---

<sup>531</sup> *Ṭaḥṭāwī*, Parte III, par. II, pp. 52-57.

<sup>532</sup> “*yamayilūna bi-l-ṭabī‘a ilā al-ḡahl wa-l-ḡaflā*”.

<sup>533</sup> Prosegue il brano: “[...] il quale da loro non è mai stabile: nel presente non è rimasto loro un modo di vestire del passato; questo non significa che essi cambiano completamente i vestiti, ma che li variano: per esempio non cambiano tipo di copricapo e non portano al suo posto il turbante, ma una volta indossano il copricapo secondo una certa foggia, poi dopo un certo tempo lo portano secondo una foggia diversa, sia per forma che per colore, e così via”.

suo credo politico, che viene affermato per tutta la vita. E nonostante la preferenza (*mayl*) per la loro patria essi amano viaggiare [...].

Nella loro indole (*hiṣāl*) vi è l'amore per gli stranieri e la disposizione (*mayl*) alla familiarità con essi, specialmente se lo straniero indossa abiti preziosi; e sono spinti a questo dal desiderio e dall'interesse di sapere notizie su come si vive in quel paese e sui costumi della sua gente, per appropriarsi del loro senso sia che restino poi nelle loro città o che intraprendano il viaggio. È costume delle anime bramare dal mondo ciò che ancora non si è raggiunto, come dice il poeta: "Le anime, secondo la diversità delle loro indoli naturali (*tibā'*), desiderarono dal mondo ciò che non avevano ancora trovato"<sup>534</sup>. [...] Fondamentale (*min al-markūz*) nella loro natura (*tab'*) è l'amore per l'adulazione e la fama, non l'orgoglio e il rancore [...].

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibā'*) predominanti vi sono la lealtà per la promessa fatta, l'assenza di slealtà: pochissimi sono i casi di tradimento [...].

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibā'*) predominanti troviamo anche la sincerità (*ṣidq*) e la preoccupazione per le virtù virili dell'uomo (*al-murū'a al-insāniyya*) [...]. Fra le cose che secondo loro squalificano (*yuqabbih*) l'uomo vi sono la miscredenza nella Grazia e cose simili. Reputano infatti un dovere ringraziare la Grazia; io penso che ciò sia chiaro a tutti i popoli; e se questa caratteristica si smarrisce in qualcuno, ciò è un uscire fuori dalla natura (*hurūḡ 'an al-tab'*); giacché la Grazia è come la compassione del genitore (*ṣafaqat al-wālid*) e l'affetto del figlio (*birr al-walad*), che possono mancare in qualche caso, benché siano due caratteristiche infuse originalmente nell'animo (*ṣifatāni ḡibiliyyatāni*) presso tutti i popoli e tutte le razze (*milal*).

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibā'*) approvabili, simili veramente alle caratteristiche naturali (*tibā'*) degli arabi, troviamo l'assenza assoluta di

---

<sup>534</sup> Taḥṭāwī cita gli stessi versi già nel titolo del cap. V della Parte V (p. 181): "Ciò che avvenne ai ministri che firmarono i decreti che furono la causa della fine del regno del primo Re, che agì senza prevedere le conseguenze della sua azione, e cercò ciò che non trovò, come disse il poeta: "Le anime, secondo la diversità delle loro indoli naturali (*tibā'*), desiderarono dal mondo ciò che non avevano ancora trovato".

propensione a relazioni omosessuali con i giovani e ad invaghirsi di essi; e questo è una cosa di cui omettono di parlare, tanto è lontana dalla loro natura (*tabī'a*) e dalla loro morale [...]. Se si unisce lo stesso sesso, andrà distrutta la sua specificità e uscirà dalla sua condizione naturale (*haraġa 'an al-ḥāla al-tabī'iyya*). [...]

Ho sentito alcune fra le persone colte francesi dire: i parigini sono simili alla gente dell'antica Atene, sono gli ateniesi del nostro tempo: la loro ragione (*'uqūl*) è romana, le loro caratteristiche naturali (*tibā'*) sono greche.

Già abbiamo precedentemente detto che i francesi sono di quella parte dell'umanità che tiene in suprema considerazione distinguere il bene e il male con la ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-'aqliyyāni*), e dico adesso che essi non ammettono (*yunkirūna*) le cose sovranaturali e affermano che è impossibile interrompere il corso delle leggi di natura (*taḥalluf al-umūr al-tabī'iyya*), e che le religioni nacquerò 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 nel raffinamento dei costumi (*taqaddum fī al-ādāb wa-l-ẓarāfā*) 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*).

In questi brani – oltre a una descrizione delle caratteristiche naturali originali (*tibā'*) dei francesi – troviamo la parola “natura” (*tab'*) come termine di riferimento per stabilire il loro criterio morale: esso corrisponde al non uscire dalla natura (*hurūġ 'an al-ṭab'*), o al non uscire dalla “condizione naturale” (*hurūġ 'an al-ḥāla al-tabī'iyya*), che, come approfondiremo in seguito<sup>535</sup>, si accorda per Ṭaḥṭāwī con il noto principio coranico «*ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*» (“Voi, [o musulmani,] comandate il bene [*al-ma'rūf*] e interdite il male [*al-munkar*]”, *Surat Āl 'Imrān*, 110). Dobbiamo notare anche l'uso dell'aggettivo *ġibiliyya* – parlando della compassione del genitore

---

<sup>535</sup> Nel capitolo decimo della tesi.



(*šafaqat al-wālid*) e dell'affetto del figlio (*birr al-walad*) – in un'accezione sinonimica di *fiṭriyya*, da tradursi come “disposto naturalmente a” o “infuso originalmente nella creatura”<sup>536</sup>, cioè come caratteristica naturale originale in ogni uomo, qualsiasi sia il popolo e la razza (*mila*) di appartenenza. Inoltre notiamo il frequente uso di *mayl* o del verbo derivato dalla stessa radice, da tradursi con “propensione a” “propendere a”<sup>537</sup>, i quali sottendono evidentemente il concetto di disposizione naturale: *yamayilūna bi-l-tabī'a ilā*.

Nell'*incipit* del capitolo IV, sempre di questa parte dedicata a Parigi, Ṭaḥṭāwī ha sintetizzato quanto fino a quel punto argomentato<sup>538</sup>:

“È noto che i Paesi e le città evolvono nella civiltà (*al-ḥaḍāra*) a seconda della loro conoscenza (*ma'rifā*) e allontanandosi dalla condizione di rozzezza e di stato selvaggio (*bu'dhā 'an ḥālat al-ḥuṣūna wa-l-tawahḥuṣ*); e i paesi della *afranġiyya* abbondano di generi di conoscenze (*al-ma'ārif*) e di buoni principi (*al-ādāb*) che nessuno può negare (*lā yunkiru*) generino la socievolezza (*al-unsā*) e inducano all'incivilimento (*al-'umrān*). Già è stato riferito che la stirpe francese (*al-milla al-faransāwiyya*) eccelle fra i popoli della *afranġiyya* per la notevole intelligenza (*ta'aqqul*) nelle arti e nelle conoscenze (*al-ma'ārif*) [...]”.

---

<sup>536</sup> Nel *Lisān*, ad vocem *ġbl*, si cita un'occorrenza coranica di *ġibilla*, dopo aver detto che “*al-ġibilla* è *al-ḥilqa*” [nel cap. V della nostra tesi abbiamo più volte tradotto *ḥilqa* con *natura originale innata e caratteristiche naturali innate proprie della creatura*]: “nel Corano: «*wa-l-ġibilla al-awwalīna*» (la prima generazione)”. L'intero versetto coranico (*Sūrat al-Šu'arā'*, 184) è: «*wa-attaqū allaḍī ḥalaqakum wa-l-ġibilla al-awwalīna*» (“Tenete fede in Colui che creò voi e la prima generazione”). In *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*, commentando questo versetto si dice: “Nel dizionario *al-ġibilla* è *al-ḥilqa* secondo la quale una cosa è stata creata (*tubī'a 'alayhā al-šay'*). E qui il significato di *ġibilla* è “aventi la *ġibilla*” (*ḍawū al-ġibilla*), cioè “tenete fede in Allāh che creò (*ḥalaqa*) voi e i vostri primi padri (*ābā'akum al-awwalīna*), che Egli creò (*faṭarahum*) e costituì secondo la loro *ġibilla* che disprezza il turpe e ha consapevolezza della nefandezza. [...] Nel versetto in ogni modo vi è l'invito a servire l'unico Dio (*tawḥīd al-'ibāda*)”. Nel *Lisān*, precedentemente alla citazione coranica, si era indicato - come significato del verbo *ġabala - ḥalaqa* (con soggetto *Allāh*) e – come significato di *ġabala* seguito dalla particella *'alā - ṭaba'a*.

<sup>537</sup> *Lisān*, ad vocem *myl*: “*Al-mayl*: il flettere verso (*al-'udūl ilā*) una cosa e il propendervi (*wa-l-iqbāl 'alayhī*)”.

<sup>538</sup> *Taḥlīs*, p. 85.

In un altro passo, in cui traduce la lettera di addio con cui l'amico francese Jules Saladin lo salutava prima del ritorno in Egitto, Ṭaḥṭāwī usa l'espressione *ṭabī'at al-fāransāwiyya* e immediatamente dopo la parola *milla* nell'accezione di "popolo"<sup>539</sup>, il quale si è distinto nel recentissimo passato per una insurrezione in cui ha rivendicato la libertà (*al-ḥurriyya*):

[Scrivo l'amico:] "Vorrei sapere con quali convinzioni sulla natura dei francesi (*ṭabī'at al-fāransāwiyya*) torni nel tuo paese. Già tu vedesti questo popolo (*milla*) in un tempo che è conveniente definire "storico" per la singolarità dei suoi avvenimenti; e credo che nel tuo paese ti verrà chiesto più volte di questa grande rivoluzione e di questa vittoria dei francesi nel cercare la libertà (*fī ṭalab al-ḥurriyya*)"<sup>540</sup>.

In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* Ṭaḥṭāwī, diversi anni dopo la redazione del *Ṭaḥlīs*, darà una definizione di *milla* – in prospettiva politica, trattando di *al-waṭan* (la patria) – nel senso di razza e nazionalità (*ḡins*):

"*Al-milla* – nell'uso della politica – è simile a *la razza (al-ḡins)*: una comunità di persone abitanti in un unico paese, parlanti un'unica lingua, con una stessa morale, con consuetudini uniche, sottomesse generalmente agli stessi principi, e con un governo unico"<sup>541</sup>.

---

<sup>539</sup> "Popolo", "Nazione" sono accezioni di *milla* frequenti in epoca moderna, oltre che in ambiente turco ottomano (come è detto nella seguente citazione), anche in ambiente egiziano. Scrivono Bosworth e Buhl in *The Encyclopedia of Islam* (VII, 61a): "In more recent and modern [Arabic](#), *milla* still means religion, confession, religious community, although the word is largely obsolete; but in Persian and Turkish, it has undergone semantic change. In modern Persian, *millat* means "people, nation", and the adjective from it, *millī*, means "national". In Ottoman Turkish, *millet* became a technical term and came latterly to denote the internally-autonomous religious groups within the Ottoman empire (Jews, Armenians, Greek Orthodox, etc.); but in 20th century Turkish it has come rather to mean (as in Persian) "nation, people", with *millī* meaning "national", *milliyet* "nationality" and *milliyetçi* "nationalist".

<sup>540</sup> *Ṭaḥlīs*, p. 157.

<sup>541</sup> *Al-muršid*, cap. IV, par. III, p. 95.

La parola *milla* è usata altre volte nel *Tahlīs* come sinonimo di *dīn* (religione)<sup>542</sup>. Questo è infatti il suo significato privilegiato<sup>543</sup>. Ma è un’accezione non distante dalla definizione di *Al-muršīd*: si intende infatti la religione come fatto strutturato, cioè come sistema formale di credenze e di riti che costituisce il principio di unità di una comunità religiosa e che svolge un ruolo fondamentale alla base della sua vita sociale<sup>544</sup>.

Senza dubbio comunque la parola *milla* deve il suo significato preferenziale di “religione” alla tradizione coranica, dove *milla* è più volte usato per indicare la religione di Abramo, cioè la religione degli *ḥanīf*<sup>545</sup>. Per esempio in *Sūrat al-An‘ām*, 161:

“*Qul: inna-nī hadanī Rabbī ilā širāṭ mustaqīm dīn<sup>an</sup> qiyam<sup>an</sup> millat Ibrāhīm ḥanīf<sup>an</sup> wa-mā kāna min al-mušrikīna*”<sup>546</sup>

(“Di’: In verità, il mio Signore mi ha guidato verso un retto sentiero, secondo una religione vera, la religione di Ibrāhīm (*millat Ibrāhīm*) che era al modo degli *ḥanīf* e non dei politeisti”).

---

<sup>542</sup> *Tahlīs*, Parte III, par. XII, p. 128 : “[Il Papa] è il re di Roma, essendo il più grande dei cristiani, e l’autorità della loro religione (*kabīr millatihim*); ed essendo la religione cattolica (*al-dīn al-qātūlīqī*) la religione (*dīn*) dello Stato francese, generalmente essa è la religione (*dīn*) della loro gente; comunque a Parigi si trovano anche la religione cristiana (*al-milla al-našrāniyya*) chiamata protestante e altre”. *Tahlīs*, Parte V, par. VI, p. 184: “[...] la religione cristiana (*al-milla al-masīhiyya*) trionfò sulla religione musulmana (*al-milla al-islāmiyya*)”.

<sup>543</sup> *Lisān*, ad vocem *mlt*: “*wa-l-milla: al-šarī‘a wa-l-dīn*. E in *al-ḥadīṭ*: la gente non eredita due religioni (*millatayni*); *al-milla*: la religione (*al-dīn*), ad esempio la religione dell’Islām (*millat al-Islām*), la religione cristiana e la religione ebrea; e si dice: *al-milla* è la parte principale della religione (*mu‘zam al-dīn*), ed è l’insieme di ciò che venne con i profeti. [...] e nel Corano [*Sūrat al-Baqara*, 120] è scritto: «Finché non seguirai la loro [dei cristiani e degli ebrei] *milla*» (*ḥattā tattabi‘a millatahum*): dice Abū Ishāq: *al-milla* in lingua [araba] significa i loro modi di agire e la loro via [religiosa] (*sunnatuhum wa-ṭarīquhum*)”.

<sup>544</sup> Cfr. IZUTSU, p. 228.

<sup>545</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>, 1983, pp. 1-2, scrive: “La *fiṭra* fait partie intégrante et même, se trouve au point central d’une aire sémantique qui peut s’exprimer par l’équation suivante: *fiṭra* = *dīn Allāh* (la religion de Dieu) = *millat Ibrāhīm* (la tendance religieuse d’Abraham) = *sunnat al-anbiyā’* (le culte rendu par les prophètes) = *al-ḥanīfiyya* (la fidélité à la religion pure et monothéiste d’Abraham) = *al-iḥlās* (la fidélité et pureté par rapport au *mīṭāq al-awwal* – le premier pacte conclu par Dieu avec l’humanité, selon lequel Il est le seul Seigneur) = *ḥalq Allāh* (la création de Dieu) = *la fiṭra*”.

<sup>546</sup> Corano II, 130 e 135; III, 95; IV, 125; VI, 161; XII, 38; XVI, 123; XXII, 78. Altre citazioni coraniche di *milla*: VII 89, XIV 13; XVIII 20 (nel senso di religione dei miscredenti); II 15 (nel senso di religione dei cristiani e dei giudei); XIV 6, XXXVIII 6 (nel senso di religione dei profeti).

Sebbene Ṭaḥṭāwī nella conclusione del *Taḥlīṣ* abbia usato *al-fiṭra* accompagnato dall'aggettivo *al-'arabiyya* in un'accezione apparentemente “regionalistica”, anche in questo secondo caso *al-fiṭra* esprime un concetto che mantiene un nesso con una condizione originale (*aṣl*), incorrotta, di perfezione dell'essere, non in contraddizione con un concetto universale come *al-fiṭra al-salīma* (*al-fiṭra* genuina). Infatti *al-fiṭra al-'arabiyya* sembra esprimere *al-fiṭra* dell'uomo autentico, dell'arabo musulmano dei primi tempi dell'Islām, in base alla quale vengono giudicati gli altri uomini e gli altri popoli. Il giudizio sui francesi è positivo per un loro essere vicini a questa *fiṭra*. Infatti ciò che nel *Taḥlīṣ* li connota è una disposizione naturale alla conoscenza:

“I francesi propendono per natura (*yamayilūna bi-l-ṭabī'a ilā*) al raggiungimento delle conoscenze (*ma'ārif*) e hanno desiderio (*yataṣāqawwaqūna ilā*) della conoscenza (*ma'rifa*) di tutte le cose”<sup>547</sup>.

### 3. Conclusione

Sono molti i passi del *Taḥlīṣ* in cui ritorna il concetto di amore dei francesi per *al-ma'rifa*, nel quale risiede il motivo del loro essere civilizzati.

Abbiamo visto come *al-ma'rifa* sia un concetto che implica alla sua radice l'essere secondo l'origine di *al-fiṭra* (*al-wuḡūd 'alā aṣl al-fiṭra*). Nonostante *al-fiṭra* sia esplicitamente citato solo due volte nel *Taḥlīṣ*, il termine lessicalizza l'*endoxon* culturale su cui si regge tutto l'argomentare del libro di Ṭaḥṭāwī e su cui si fonda l'operazione di mediazione fra la cultura francese e quella arabo-musulmana da lui attuata.

Vedremo adesso, per ulteriore verifica di quanto affermato, l'uso di tale concetto 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*.

---

<sup>547</sup> *Taḥlīṣ*, Parte III, par. XIII, p. 132.



## Cap. VIII: L'uso di *fiṭra* in *Al-Muršid*

In questo capitolo procediamo all'analisi dell'uso del concetto di *al-fiṭra* nell'ultima importante opera di Ṭaḥṭāwī, *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, al fine di verificare ulteriormente la rilevanza in Ṭaḥṭāwī del concetto di *al-fiṭra* – già visto emergere nel *Taḥlīṣ* come *endoxon* culturale a fondamento dell'opera di traslazione di categorie concettuali della cultura francese nella cultura arabo-musulmana. L'analisi è preceduta da alcune considerazioni su uno dei più recenti articoli di Anwar Lūqā, intitolato *Waṣīyya Rifā'a al-fikriyya*<sup>548</sup> (*L'eredità del pensiero di Rifā'a*).

### 1. "L'eredità di Ṭaḥṭāwī" secondo Anwar Lūqā

Nel legame messo in luce da Ṭaḥṭāwī fra *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*), concetto appreso in Francia, e fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) – che, come abbiamo visto, hanno per fine il chiarimento e l'esercizio di *al-aḥkām al-šar'iyya* –, Anwar Lūqā (egiziano, cristiano protestante, per molti anni docente universitario a Ginevra e in Francia) individua la maggiore eredità di Ṭaḥṭāwī per le successive generazioni "riformiste" egiziane.

#### 1.1. Il nesso fra fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) e *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*)

Come rileva 'Uṭmān Amīn, filosofo e maestro di Lūqā all'Università de Il Cairo, in un saggio pubblicato nel 1944<sup>549</sup>, fu in particolare Muḥammad 'Abduh – il più importante

---

<sup>548</sup> ANWAR LŪQĀ, *Waṣīyyat Rifā'a al-fikriyya*, in «Mağallat al-Ālsun li-l-tarğama» n. 3, 2002, pp. 82-89 (da ora abbreviato LŪQĀ<sup>3</sup>).

<sup>549</sup> OSMAN AMIN ('Uṭmān Amīn), *Muḥammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Impr. Miṣr, Il Cairo, 1944. I contenuti del libro sono stati poi riproposti nell'opera in arabo *Rā'id al-fikr al miṣriyy, al-imām Muḥammad 'Abduh*, Il Cairo, 1965<sup>2</sup>.

dei “riformisti” – ad approfondire il nesso fra *uṣūl al-fiqh* e *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*, Scrive Lūqā<sup>550</sup>:

“Fra chi si specializzò nell’esame della riflessione filosofica di Muḥammad ‘Abduh vi è uno dei nostri professori dell’Università de Il Cairo, ‘Uṭmān Amīn. Egli raccolse i singoli passi di queste riflessioni e li ricondusse a un unico punto d’origine (*maṣḍar wāḥid*), a cui diede il nome di “interiorità” (*al-ḡuwwāniyya*<sup>551</sup>) – senza conoscere da questo punto di vista il percorso ben definito già svolto da Ṭaḥṭāwī che partendo da *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya* arriva agli *uṣūl al-fiqh*. Ciò è testimoniato dal fatto che la terminologia della “interiorità” (*al-ḡuwwāniyya*) propria dei testi di Muḥammad ‘Abduh, sulla quale si basa il convincimento di ‘Uṭmān Amīn, [è molto vicina a quella propria di Ṭaḥṭāwī. Questa terminologia] include termini come *al-wiḡḍān al-ṣādiq* [il sentimento profondo sincero], *al-ilhām* [l’ispirazione divina] e *al-maḥabba* [l’Amore], che devono unire i membri della *umma* [comunità musulmana]. Allo stesso tempo Muḥammad ‘Abduh stigmatizza il fanatismo nella religione (*al-ḡuluww fī al-dīn*) e dichiara pubblicamente [– come già Ṭaḥṭāwī –] che la *Ṣarī‘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 dovere (*fard*): il bene (*al-ḥayr*) è il conosciuto (*al-ma‘rūf*) come afferma il detto *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, in cui il ripugnante (*al-inkār*) è l’opposto del definito (*al-ta‘rīf*). Nella lingua di Muḥammad ‘Abduh *al-sunan* indica la costanza dell’ordine sociale umano, e l’ascolto di *al-wahy* (ispirazione interiore di origine divina) ha come conseguenza il rafforzamento dell’anima (*taqawwuā al-rūḥ*), ecc.”

Prosegue:

---

<sup>550</sup> Riportiamo in traduzione dall’arabo una parte conclusiva dell’articolo *Waṣiyya Rifā‘a al-fikriyya* (LŪQĀ<sup>3</sup>).

<sup>551</sup> *Al-ḡuwwāniyya* è un neologismo formato dalla parola dialettale egiziana *ḡuwwa* che significa “dentro”, “interiore”, in quanto opposto a “fuori”, “esteriore”. Padre Samīr Ḥalīl Samīr, profondo conoscitore del pensiero filosofico di ‘Uṭmān Amīn – di cui ci ha citato la pubblicazione *Falsafat al-ḡuwwāniyya* -, ci suggerisce di tradurre con “interiorità”.

“Tutto questo ruota attorno al perno (*miḥwar*) di *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya* (*droits naturels*); e questo è il tratto principale che si estende non solo da Ṭaḥṭāwī a Muḥammad ‘Abduh, ma percorre tutto il movimento di riedificazione e rinnovamento che pervase il tempo della Rinascenza (*Nahḍa*) e che Ṭaḥṭāwī chiamò *tamaddun al-waṭan* (civilizzazione della Patria) nel suo ultimo libro in cui trattò specialmente della “donna”. Sotto questo titolo egli conciliò i fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fīqh*) e i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*). Queste due guide – da un lato il cammino (*al-masīr*) della donna e dall’altro la tensione critica (*al-iḡtihād*) nella scienza dei fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fīqh*) – sono l’essenza (*ḡawhar*) dell’eredità del pensiero di Rifā‘a<sup>552</sup>.

In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, opera scritta da Ṭaḥṭāwī circa quaranta anni dopo il *Taḥlīs*, egli sviluppa alcune riflessioni maturate durante gli anni giovanili trascorsi in Francia, rimaste per lo più *in nuce* nel *Taḥlīs*, sebbene – secondo Lūqā – presenti alla sua coscienza<sup>553</sup>. Come rileva Lūqā il tema centrale di *Al-muršid* è l’educazione della donna. Più precisamente possiamo dire che il libro mette a tema il rapporto fra uomo e donna, che per Ṭaḥṭāwī – in quanto rapporto sponsale – è il vero cuore di una società civile. Un’educazione della donna tesa a sviluppare le sue potenzialità umane, spirituali e sociali è fondamentale per l’uomo, il cui cuore è spinto alla perfezione dall’amore preferenziale per la donna. Alla realizzazione di questo rapporto sponsale, a fondamento della società civile, è finalizzato il progetto educativo, esposto da Ṭaḥṭāwī in *Al-muršid*, rivolto ai bambini e alle bambine egiziane. Lūqā contestualizza il contenuto del libro nella società egiziana del tempo, dove accanto a una concezione della donna ancora legata a una chiusa visione tradizionale, allo stesso tempo vi è una volontà di apertura da parte dello Stato Khediviale<sup>554</sup>. Una prima eredità di Ṭaḥṭāwī, testimoniata dalle vicende della sua stessa vita, si può ravvisare nella

---

<sup>552</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>, p. 88.

<sup>553</sup> A nostro parere questo sviluppo – che secondo Lūqā è esplicitazione di riflessioni per quaranta anni evidenti nella mente dell’autore, ma non scritte –, oltre che in una normale maturazione, ha i suoi motivi nel diverso contesto storico (il periodo di Ismā‘īl) in cui *Al-muršid* fu scritto.

<sup>554</sup> Cfr. anche GILBERT DELANOUE, *Réflexions et questions sur la politique scolaire des vice-rois réformateurs*, in *L’Égypte au XIX siècle*, cit., pp. 319-328.



concezione di matrimonio monogamico, frutto di una corretta e autentica interpretazione religiosa musulmana. Secondo Lūqā, questa interpretazione “autenticamente musulmana” affonda le radici nell’ “incontro profondo” di Ṭaḥṭāwī con la *šarī‘a*<sup>555</sup> durante il periodo francese narrato nel *Tahlīṣ*. Questo “incontro profondo” avvenne nel confronto con il concetto di *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) che egli apprese studiando Rousseau e soprattutto il filosofo protestante Burlamaqui<sup>556</sup>, di cui lesse e tradusse il libro sugli elementi del diritto naturale<sup>557</sup>, traduzione purtroppo andata persa. Scrive Lūqā:

“Il concetto di *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) produsse una forte impressione su Rifā‘a provocando in lui accettazione e consenso; senza dubbio il punto di riferimento di Ṭaḥṭāwī fu un libro facilmente comprensibile e argomentativamente solido, opera di un pensatore credente in Dio, che eccelleva grazie alla sua fede sui filosofi laici (*al-‘almāniyyun*): si trattava del professore di Legge (*al-qānūn*) Burlamaqui, il quale iniziava le sue riflessioni partendo dal fatto che Dio creò l’uomo (*Allāh ḥalaqa al-insān*) per la felicità, raggiungibile mediante il risveglio della ragione (*al-‘aql*). La dottrina del *droit naturel* (*al-ḥaqq al-ṭabī‘iyy*) si fondava su leggi universali (*qawānīn ‘amma*) che ogni individuo sano ricava dalla sua *fiṭra* umana che lo fa tendere agli ideali (*yastahliṣuhā kull fard sawiyy min fiṭratihī al-insāniyya al-mutaṭalli‘a ilā al-miṭāliyyāt*). [...] La capacità di giudicare è della ragione (*al-‘aql*) e la ragione riecheggia la voce del suo Creatore (*ḥāliqhu*), che tutti ascoltano nella profondità dell’intimo e nell’intimo dei loro animi riconoscono essere Sua. [...] In questo libro di piccola dimensione, facile a comprendersi, ma con a tema un importante argomento, vi è pertanto un’esaltazione mirabile della potenza del Creatore (*al-ḥāliq*) che ha elargito all’uomo la grazia dell’intelligenza *fiṭriyya* (*ni‘mat al-dakā’ al-fiṭriyy*). Questa che sgorgò dalla mente di Rifā‘a è un’importante e ricca sorgente di pensiero (*manhal fikriyy gazīr*). La sua limpidezza (*āyāt ṣafā’ihī*) è provata dal fatto che rimosse le

<sup>555</sup> “*muwāḡāhatuhu al-‘amīqa li-l-šarī‘a*” (LUQA, *Waṣiyya*, p. 83).

<sup>556</sup> Lūqā insiste sulla priorità dell’influenza di Burlamaqui, citando anche un passo (in traduzione araba) del *Discours sur l’origine et le fondement de l’inégalité parmi les hommes* in cui Rousseau cita Burlamaqui per spiegare il concetto di *al-ḥaqq aṭ-ṭabī‘iyy* (*droit naturel*).

<sup>557</sup> *Les éléments du droit naturel et devoirs de l’homme et du citoyen tels qu’ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Janet et Cotelle, Paris, 1820 (vedi cap. I della presente tesi).

opinioni negative dei retrogradi (*al-muta'ahhirun*) circa il rapporto tra la volontà divina (*al-irāda al-ilāhiyya*) e la luce dello spirito (*nūr al-rūh*). Questo offrì un sostegno al rianimarsi degli esperti del *fiqh* ad aderire alle cerchie di *dīkr* dei *ṣūfī* (*halaqāt al-dīkr al-ṣūfiyya*). Non vi è dubbio che Rifā'a, come altri sapienti egiziani del XIX secolo, avesse molta familiarità con il ṣūfismo e fosse versato nella conoscenza di manifestazioni spirituali (*taḡliyyāt rūhiyya*)<sup>558</sup>.

Dopo una breve notizia su Burlamaqui, in cui è ben evidenziata la sua appartenenza alla tradizione di pensiero iniziata con la Riforma Protestante, Lūqā chiarisce le basi sulle quali Rifā'a è in grado di armonizzare i concetti moderni francesi con la tradizione concettuale musulmana. Questa spiegazione viene poi corroborata con la citazione ed interpretazione di alcuni passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*.

## 1.2. Importanza di *al-fiṭra* in *Al-muršid* e nel pensiero di Ṭaḥṭāwī

Prima di presentare i passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, Lūqā sintetizza la sua spiegazione, sottolineando ancora la centralità per Ṭaḥṭāwī della lettura del testo di Burlamaqui:

“Il martello dei *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) continuò a battere nella coscienza di Rifā'a, lasciando impresso il suo segno; anche la forza della fede in Allāh, il Potente su tutte le cose, continuò a battere nel suo intimo. Egli approfondì la comprensione di queste due esperienze in modo logico (*taḡalḡala ḡalika al-mafhūm al-waḡdāḥ mantiqiyy<sup>an</sup> fī ḡawāriḥihi*) e tradusse con amore intenso l'opera di Burlamaqui, richiamando in seguito più volte alla mente questa traduzione mai pubblicata. Il contrasto interiore fra queste due esperienze si dissolse con l'emergere nel suo pensiero di intuizioni evidenti (*al-badīhiyya*), per esempio che «La giustizia e l'equità sono centrali nella natura dell'essere umano» («*inna al-'adl wa-l-inṣāf markūz fī ṭabī'a al-insān*»). Affiorarono nella sua memoria (*fī ḡāfiḡatihī*)

---

<sup>558</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>, pp. 84-85.

versetti coranici che gli confermarono che l’*Islām* è la religione della *fiṭra* (*al-Islām dīn al-fiṭra*<sup>559</sup>): questo è un pensiero fondamentale (*fikra ta’sīsiyya*). E perché, la volontà del Creatore elargitore di Grazia (*irādat al-ḥāliq al-mun’im*), quando l’uomo ricevette la sua natura (*ṭabī’a*), non avrebbe dovuto renderlo capace di preferire fra bene e male (*al-tamyīz bayna al-ḥayr wa-l-šarr*), caratteristica naturale universale degli attributi dell’umano (*ṭabī’a ḡāmi’a li-ṣifāt al-insāniyya*) – la quale è propria di ogni gente? Fra i frutti di questa Grazia troviamo il fatto che gli uomini nella società tendono alla vita generosa (*iqbālulhum ‘alā al-‘ayš al-kārim*) con sentimenti di [amore per] l’uguaglianza (*al-tasāwī*), la libertà (*al-ḥurriyya*) e la fratellanza (*al-iḥā*), sotto l’egida della giustizia (*al-‘adl*) che garantisce loro felicità (*sa’āda*), sviluppo (*numuww*) e prosperità (*izdihār*)<sup>560</sup>.

Lūqā riconosce nel concetto coranico di *fiṭra* un pensiero fondamentale di Ṭaḥṭāwī (*fikra ta’sīsiyya*), che gli permise di armonizzare – a un livello profondo – concetti francesi originati dalla dottrina dei *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī’iyya*) con la fede musulmana.

Nei brani ora tradotti si può osservare, però, che Lūqā usa la parola *al-fiṭra* anche per spiegare il pensiero di Burlamaqui, pensatore occidentale protestante, cui era estraneo il concetto musulmano di *al-fiṭra*:

“La dottrina del *droit naturel* (*al-ḥaqq al-ṭabī’iyy*) si fondava su leggi universali (*qawānīn ‘amma*) che ogni individuo sano ricava dalla sua *fiṭra*

---

<sup>559</sup> Questa espressione richiama inevitabilmente alla mente del lettore arabo contemporaneo una riflessione propria di gran parte del mondo arabo-musulmano venuto in contatto con l’Occidente durante il XX secolo. Ne abbiamo accennato nel Cap. V, citando i lavori di G. Gobillot e alcuni testi arabi pertinenti da questa citati: ‘ABD AL-RA’ŪF BAHNASĪ, *Al-islām wa-naz’at al-fiṭra*, Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961; ‘ABD AL-‘AZĪZ ĞAWĪŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya*, Dār al-Ma’ārif, Il Cairo, 1968; MUḥAMMAD AL-BĀHĪ, *Al-islām fiṭrat-Allāh*, Maḡmū’ al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976; ŠĀBIR TU‘AYMA, *Al-‘aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.

<sup>560</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>, p. 86.

umana che lo fa tendere agli ideali (*yastahliṣuhā kull fard sawiyy min fiṭratihī al-insāniyya al-mutaṭalli‘a ilā al-miṭāliyyāt*)”.

Questo a nostro avviso può ricondursi a due motivi: al fatto che *al-fiṭra* è un concetto fondamentale trovato presente da Lūqā in tutti i passaggi chiave di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* – che egli citerà nella seconda parte del suo articolo –; e inoltre al fatto che il concetto musulmano di *al-fiṭra* è sentito avere una vicinanza con il concetto cristiano di “grazia santificante” (il dono di una più profonda partecipazione all’origine di tutte le cose), che – come scriveva Geneviève Gobillot – “*fut, et ce n’est sans doute pas un hasard, l’un des principaux supports dogmatique d’une réforme qui a marqué le monde de la chrétienté: la réforme protestante*”<sup>561</sup>. In Lūqā infatti il concetto di *fiṭra* sembra sottendere o accompagnarsi sempre a quello di “grazia” (*ni‘ma*):

“In questo libro [di Burlamaqui] di piccola dimensione, facile a comprendersi, ma con a tema un importante argomento, vi è pertanto un’esaltazione mirabile della potenza del Creatore (*al-ḥāliq*) che ha elargito all’uomo la grazia dell’intelligenza *fiṭriyya (ni‘mat al-ḍakā’ al-fiṭriyy)*”.

E ancora:

“Affiorarono nella sua memoria (*fī ḥāfiẓatihī*) versetti coranici che gli confermarono che l’*Islām* è la religione della *fiṭra (al-Islām dīn al-fiṭra*)<sup>562</sup>: questo

---

<sup>561</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>, p. 17. Lo stato di grazia è nel cristianesimo il passaggio, per mezzo di Gesù Cristo, dalla condizione corrotta a causa del peccato di Adamo a quella originale senza peccato. Nella dottrina sul peccato originale e sul suo rimedio e nella dottrina della giustificazione come proposte dai protestanti la Chiesa cattolica vide compromessa la vera fede in Gesù e l’unità della Chiesa, avvertendo la necessità di ribadire la corretta interpretazione durante il Concilio di Trento nel 1546: Cfr. LORENZO BIANCHI (a cura di), *La gloria di Cristo ovvero la Sua vittoria nel tempo. I dogmi sulla Grazia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1997, pp. 79-137.

<sup>562</sup> Questa espressione richiama inevitabilmente alla mente del lettore arabo contemporaneo una riflessione propria di gran parte del mondo arabo-musulmano venuto in contatto con l’Occidente durante il XX secolo. Ne abbiamo accennato nel Cap. V, citando i lavori di G. Gobillot e alcuni testi arabi pertinenti da questa citati: ‘ABD AL-RA’ŪF BAHNASĪ, *Al-islām wa-naz‘at al-fiṭra*, Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961; ‘ABD AL-‘AZIZ ĞAWIŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1968; MUḥAMMAD AL-

è un pensiero fondamentale (*fikra ta'sīsiyya*). E perché, la volontà del Creatore elargitore di Grazia (*irādat al-ḥāliq al-mun'im*), quando l'uomo ricevette la sua natura (*tabī'a*), non avrebbe dovuto renderlo capace di preferire fra bene e male...”

Il termine arabo-musulmano di *fiṭra* è usato perciò da Lūqā, egiziano protestante di cultura francese, come espressione di un nucleo concettuale molto probabilmente proprio anche della sua esperienza.

### 1.3. L'eredità di Ṭaḥṭāwī e l'eredità di Lūqā

Come si è visto, Lūqā usa il termine *fiṭra* anche per esprimere un concetto di matrice protestante. Ciò si deve al fatto che nell'articolo – dedicato all'eredità del pensiero di Ṭaḥṭāwī – emerge nel contempo anche la “sua eredità” di studioso, di egiziano e di credente protestante, dedicatosi per almeno cinquanta anni a Rifā'a e ai contatti fra Egitto e Francia<sup>563</sup>. A differenza di Lūqā, noi ci proponiamo invece di mantenere viva la consapevolezza della specificità musulmana del concetto di *al-fiṭra*: esso si differenzia da ogni concetto occidentale cui viene assimilato o da ogni concetto francese tradotto da Ṭaḥṭāwī con *fiṭra*. Sarà importante in ogni caso – e lo faremo in un prossimo capitolo –, proprio per fare emergere ulteriormente le peculiarità culturali del concetto di *fiṭra*, capire quali nuclei concettuali occidentali sono stati assimilati a questo termine e le ragioni di questa assimilazione.

Non possiamo non notare comunque, con un certo interesse, che Lūqā sembra essere più consapevole della concettualità tipicamente musulmana di *fiṭra* nei suoi articoli redatti in francese. Citiamo una parte conclusiva di uno dei suoi articoli in lingua francese pubblicato nel 2002, in cui egli mette in luce – come già nell'articolo in arabo *Waṣīyya Rifā'a al-fikriyya*, pubblicato sempre nel 2002 – il rapporto che emerge in *Al-*

---

BĀHĪ, *Al-islām fiṭrat-Allāh*, Maḡmū' al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976; ṢĀBIR TU'AYMA, *Al-'aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.

<sup>563</sup> Si scrive giustamente in un articolo commemorativo in occasione della scomparsa di Lūqā: “Si dans la mémoire académique les noms de Massignon (l'orientaliste français) et d'Al-Hajjaj (le soufi crucifié à Bagdad au XXe siècle) s'identifient, alors ceux d'Anouar Louca et de Rifaa Al-Tahtawi ne sauraient être dissociés” (FAWZIYA ASSAAD, *La Renaissance pour héritage*, in «Al-Ahram Hebdo», 12 Novembre 2003).

*muršid* fra i fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) e *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘īyya*) e l’importanza della lettura del Burlamaqui:

“Ṭaḥṭāwī va jusq’ à discerner une analogie, sur le plan formel, entre la théorie du droit naturel et le processus de la conceptualisation juridique en Islam, *uṣūl al-fiqh*. Dans toute cette thématique, il ne prononce pas le nom de Burlamaqui, mais emploie à satiété une terminologie islamisante: *fiqh* (jurisprudence), *ṣarī‘a* (Loi révélée), *fiṭra* (disposition naturelle), *aḥkām* (jugements), *taḥlīf* (obligation), *mubāḥ* (licite), etc. Sa motivation manifeste de rattacher à des racines islamiques les principes en vigueur chez les Européens perçus déjà, et de façon systématique, dans sa relation de voyage [*Taḥlīs*]. Loin de demeurer une finalité, sa documentation française lui servira de moyen pour construire son propre discours à ses coreligionnaires”<sup>564</sup>.

Come si può vedere Lūqā è pienamente cosciente – quando scrive in francese – che *fiṭra* (*disposition naturelle*) appartiene ad una “*terminologie islamisante*”.

Nei suoi ultimi studi Lūqā mostra come Ṭaḥṭāwī, nell’incontro con *Les Lumières* sia stato costretto a recuperare le proprie radici musulmane, e come ciò gli abbia permesso di scoprire un terreno comune, fino a comprendere e scoprire l’“*altro*” e allo stesso tempo se medesimo. In questa dinamica di incontro, di ritorno alle origini, di comprensione di sé, di comprensione e interpretazione dell’“*altro*” consiste l’opera di mediazione di Ṭaḥṭāwī:

“Porte-parole et interprète du changement, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī a assumé une globale traduction symbolique. Or interpréter, en arabe, c’est le verb *awwala*. Le mot *ta’wīl*, qui désigne l’interprétation – l’interprétation des symboles – a littéralement le sens de *revenir*, faire retour à la source, à ce qui est premier (*al-awwal*). Telle est

---

<sup>564</sup> LŪQĀ<sup>2</sup>, pp. 68-69.

la médiation de Ṭaḥṭāwī, un cheminement qui aboutit à ce retour, après le détour par autrui”<sup>565</sup>.

Lūqā, pur avendo messo in luce la dinamica alla base della mediazione operata da Ṭaḥṭāwī, non prende in esame però le conseguenze di questa mediazione. Egli non affronta il problema della non completa coincidenza fra concetti musulmani arabi e i corrispondenti concetti moderni francesi. Anche se è vero che Ṭaḥṭāwī era interessato alla “verità musulmana” scoperta nella cultura francese e a proporre - servendosi di quella - un proprio discorso arabo-musulmano, questa non completa coincidenza fra concetti musulmani arabi e concetti moderni francesi è da considerare attentamente, in quanto ha sortito effetti culturali e storici, sia in Egitto sia nel mondo occidentale, di decisiva importanza. Questa “non completa coincidenza” offre la chiave interpretativa per comprendere come la cultura occidentale è stata compresa ed ha agito nel mondo musulmano mediante l’opera di Ṭaḥṭāwī e dei suoi “eredi”.

Prenderemo in esame pertanto anche noi i passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* in cui è presente la parola *al-fiṭra*, per evidenziare i peculiari semantismi di questo termine arabo, che verranno confrontati successivamente con i semantismi dei termini francesi considerati da Ṭaḥṭāwī analoghi ad esso.

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 69. Lūqā sintetizza, con questa affascinante conclusione del suo articolo, l’argomento di un suo libro: ANWAR LŪQĀ, *‘Awdat Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī* [Il ritorno di Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī], Sousse, 1997.

## 2. *Al-fiṭra* in *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*

In questo paragrafo presentiamo in traduzione ed esaminiamo i passi di *Al-muršid* contenenti il termine *al-fiṭra* rispettando l'ordine sequenziale con cui compaiono nel testo.

### 2.1. Rese traduttive e analisi

Troviamo presente una prima volta l'aggettivo *fiṭriyy* nell' par. III del cap. I. In questo paragrafo, Ṭaḥṭāwī, dopo aver spiegato come l'uomo sia stato creato da Allāh per essere signore di tutto il creato mediante il dono della parola, osserva come allo stesso tempo la condizione umana sia la più debole e la più esposta alla sofferenza. Questa apparente contraddizione è superata dalla presa di coscienza del dono speciale, insito nella *fiṭra* umana, della ragione (*al-‘aql*) e della facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*):

“[...] sono evidenti le parole dell’Altissimo «creò l’uomo debole»<sup>566</sup>, essendo l’uomo fin dalla condizione dell’infanzia estremamente debole e soggetto ad innumerevoli malattie e malesseri; i dolori continuano per tutta la vita senza interruzione. Che l’uomo, tra tutti gli esseri creati da Allāh (*ḥalq Allāh*), abbia la peggiore condizione, è mostrato dal fatto che fin dalla condizione della sua nascita non è capace di sorreggersi da solo, ha lo stomaco debole, ha la ragione *fiṭriyya* confusa (*muḍṭarib al-‘aql al-fiṭriyy*) ed è privo del discernimento; egli esce dal ventre di sua madre non conoscendo alcuna cosa [...]»<sup>567</sup>

Il termine *fiṭra* compare poi tre volte nel capitolo I al paragrafo V, intitolato “Sull’eguaglianza dell’uomo nonostante i suoi diversi colori e le sue diverse caratteristiche naturali (*tibāʿ*) e sulla sua propensione naturale per la civilizzazione (*wa-ḥiṣṣat al-ḥayāt li-l-tamaddun bi-l-ṭabʿ*)”. Riportiamo in traduzione una parte di questo paragrafo<sup>568</sup>:

---

<sup>566</sup> *Sūrat Al-nisāʿ*, 28.

<sup>567</sup> *Al-muršid*, pp. 22-23.

<sup>568</sup> *Ibid.*, pp. 27-29.



“Osservando e esaminando l’ordine della struttura dell’uomo, la sua costituzione eretta, il suo essere creato (*ḥalquhu*) con una grande capacità di adattamento e considerando profondamente i suoi attributi fisici e le sue qualità intellettuali, ci è chiaro che egli fu creato secondo l’origine della *fiṭra* (*maḥlūq min aṣl fiṭratihī*) dotato di ragione (‘*aqḷ*) e della facoltà dei sensi (*ḥiss*) per vivere socievolmente (*bi-l-ta’annus wa-l-iḡtimā’*) con gli altri uomini; la sua facoltà umana (*quwwatuhu al-baṣariyya*) lo predispone ad aver bisogno degli altri (*tamyil ilā al-iḥtiyāḡ ilā ḡayrihī*), e se non si consociasse vivendo socievolmente e civilmente (*iqdā lam yaḡtami’ bi-l-ta’annus wa-l-‘umrān*) con i suoi simili, sarebbe il più debole degli esseri viventi; giacché quando l’uomo è isolato deve sempre temere di essere ucciso, e gli è fatto bere il calice dell’angoscia. Non è così invece grazie alla caratteristica di maturità della ragione umana, che gli permette di esprimere la sua signoria sul regno animale, vegetale e minerale. Condizione di questa sua signoria sugli esseri è il perfezionarsi (*ṣaql*) di questa maturità grazie alla vivere socievolmente (*ta’annus*) con gli altri uomini. Se l’uomo non vivesse in società, anche se fosse sicuro di non essere ucciso, non sarebbe sicuro del suo futuro e del suo passato. E se l’uomo non fosse stato creato (*maḥlūq*) per vivere socievolmente (*li-l-ta’annus*) con i suoi fratelli stipulando con essi un sodalizio sociale (*hay’a iḡtimā’iyya*) – condizione del costruire la civiltà (*ḥālat ‘umrān tamadunniyya*) –, la saggezza divina non lo avrebbe distinto con la caratteristica dell’esprimersi con parole (*ṣifat al-nātiqīyya*), sua grande prerogativa. Allāh l’Altissimo l’Eccelso gli elargì il potere della parola (*quwwat al-kalām*) distinguendolo così con il potere di pensare, comprendere e farsi comprendere (*quwwat al-fikr wa-l-fahm wa-l-ifhām*), per prendere coscienza nella realtà circostante delle analogie (*muṣābaha*) e delle differenze (*mubāyana*), e per conoscere i rapporti (*nisab*) fra le cose invisibili (*ḥafīyya*) e quelle visibili (*mu’āyana*). Allāh l’Altissimo l’Eccelso già preferì l’uomo dotandolo de “l’anima della certezza” (*al-nafs al-muṭma’inna*), chiamata coscienza critica (*dimmu*), per distinguere ciò che merita la lode e ciò che merita il biasimo, e per indagare i doveri (*al-wāḡibāt*) e i diritti (*al-ḥuqūq*) degli uomini come lui, anzi di ogni creatura (*maḥlūq*), e per discernere la sua disposizione naturale (*qarīḥa*), la quale è il fondamento per comandare e per impedire (*li-ya’mur*

*wa-yunhī*) nelle questioni più alte, ed egli discernendo la disposizione naturale comanda ed è comandato (*āmir wa-ma'mūr*).

La condizione della socievolezza (*al-ḥāla al-ta'annusiyya*) per l'uomo – e la civiltà e l'incivilimento per le società umane (*al-iḡtimā'āt al-bašariyya li-l-taḥaḍḍur wa-l-'umrān*) – sono una condizione *fīriyya* (*ḥāla fīriyya*) per la stirpe adamitica fin dall'origine della sua nascita e della sua creazione (*min aṣl wilādatihi wa-ḥilqatihi*); e tale condizione è una disposizione (*ḡibilla*) e una inclinazione naturale (*ḡarīza tabī'iyya*) nell'uomo. Infatti la facoltà del parlare (*al-nāṭiqiyya*) – presente nell'uomo dall'origine della *fītra* (*min aṣl al-fītra*) – gli rende possibile elaborare il pensiero mediante la sua facoltà intellettuale (*quwwāhu al-'aqliyya*). La civiltà e l'incivilimento tendono a ciò che indica il pensiero (*fā-yasā li-mā fīhi al-tamaddun wa-l-ḥaḍāra*) e l'uomo si applica con valenzia e capacità per conseguire a sua volta ciò che la civilizzazione (*al-tamaddun*) richiede, perché se l'uomo vivesse solo e non facesse società con altri e non perseguisse per la sua patria (*li-waṭanihi*) il grado dell'incivilimento (*daraḡa al-'umrān*), sarebbe sempre debole e spaventato”.

Il termine *fītra* compare ancora in un paragrafo in cui Ṭaḥṭāwī confronta le caratteristiche dell'uomo e della donna:

“Le forme delle sue membra [femminili] si sviluppano in floridezza, bellezza, bontà e proporzione, caratteristiche di perfezione richieste dalla natura femminile (*tabī'a al-unūta*) e iscritte in essa dalla saggezza divina, che pose nella donna dall'origine della *fītra* (*min aṣl al-fītra*) la caratteristica dell'attrattiva”<sup>569</sup>.

Un'ulteriore occorrenza di *fītra* si ha in un paragrafo dedicato allo spirito (*al-rūḥ*), alla ragione (*al-'aql*) e all'inclinazione naturale (*al-qarīḥa*):

“Lo spirito (*al-rūḥ*) è l'origine (*aṣl*) della vita e del movimento ed è l'origine (*aṣl*) delle facoltà sensitive, delle facoltà intellettive e dei desideri. Esso guida l'uomo nel suo movimento e nel suo star fermo, nel suo fare e nel suo dire; e ciò lo

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, Cap. II, par. I, p. 40.

distingue dagli animali. Lo spirito dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) è in se stesso puro (*tāhira*) e innocente (*zakiyya*)”<sup>570</sup>.

Un'altra occorrenza compare in un paragrafo sugli strumenti per conseguire il progresso nelle scienze e nei costumi morali:

“La saggezza divina ha voluto che gli esseri nella condizione della *fiṭra* (*al-kā'ināt al-fiṭriyya*) siano disponibili al cambiamento e alla trasformazione (*qābila li-l-taġyīr wa-l-tabdīl*), e senza dubbio lo sono gli esseri umani dotati di ragione (*al-'uqūl al-baṣariyya*) [...]”<sup>571</sup>.

Un'altra occorrenza si ha in un paragrafo con a tema “la civilizzazione della patria” (*tamaddun al-waṭan*) – argomento la cui centralità è stata sottolineata da Lūqā e da Delanoue<sup>572</sup> –. Riportiamo un brano di questo paragrafo<sup>573</sup>:

“*Tamaddun al-waṭan* è un'espressione che indica il conseguimento da parte della gente incivilita di ciò che è necessario per migliorare la propria condizione materiale e spirituale. [...] Il contrario della civilizzazione (*al-tamaddun*) è il vivere rozzaamente (*al-taḥaṣṣun*), cioè la mancanza di ogni grado di agiatezza nel vivere. Non vi è dubbio che il messaggio dei Messaggeri contenente le leggi rivelate (*ṣarā'i*) è l'origine della vera civilizzazione (*aṣl al-tamaddun al-ḥaqīqiyy*). La vera civilizzazione tiene in supremo conto le leggi rivelate e a esse si rivolge. Da tali rivelazioni venne l'*Islām*, con i suoi fondamenti (*uṣūl*) e principi (*aḥkām*), e con queste leggi rivelate si civilizzarono (*maddana*) i paesi del mondo sotto ogni aspetto, e la luce della loro guida si propagò su tutta la terra. Disse il Messaggero di Allāh – su di lui la preghiera di Allāh e la pace –: «Vi ho portato una legge rivelata *ḥanīfiyya* pura (*ṣarī'a ḥanīfiyya baydā*), che nessun profeta ha portato prima di me, e se vivessero ancora oggi mio fratello Mūsā e gli altri profeti, non aspirerebbero ad altro che a seguire la mia *ṣarī'a*». Chi si è dedicato alla scienza dei fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*), divenendo esperto delle norme e delle regole contemplate

---

<sup>570</sup> *Ibid.*, Cap. III, par. VII, p. 84.

<sup>571</sup> *Ibid.*, Cap. III, par. IX, p. 89.

<sup>572</sup> Cfr. i paragrafi precedenti del presente capitolo e del cap. III della tesi.

<sup>573</sup> *Al-muršid*, Cap. IV, par. V, pp. 124-125.

dal *fiqh*, afferma con certezza che le scoperte della ragione (*al-istinbātāt al-‘aqliyya*) – raggiunte dall’intelligenza degli uomini dei rimanenti [non musulmani] paesi civilizzati, facendone i criteri per dare le leggi (*qawānīn*) e i principi (*aḥkām*) a fondamento della loro civilizzazione (*tamaddun*) – raramente si allontanano dai fondamenti (*uṣūl*) sui quali sono costruiti i rami del *fiqh* e su cui si fondano i rapporti sociali. E ciò che da noi è chiamato scienza dei fondamenti del *fiqh* (*‘ilm uṣūl al-fiqh*) trova un corrispettivo in ciò che in questi paesi è chiamato i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-ḥiṭriyya*), un’espressione indicante le regole scoperte dalla ragione (*qawā‘id ‘aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīn<sup>an</sup> wa-taqbīl<sup>an</sup>*), sulle quali si fondano i loro principi civili (*aḥkāmuhum al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo rami del *fiqh* (*furū‘ al-fiqh*) è da loro chiamato diritti o principi civili (*al-ḥuqūq aw al-aḥkām al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo giustizia (*al-‘adl*) e beneficenza (*al-iḥsān*), essi chiamano libertà (*al-ḥurriyya*) ed eguaglianza (*al-taswiya*). E la fedeltà all’amore per la religione (*maḥabbat al-dīn*) e al fervore nel difenderla della gente dell’Islām, in cui eccelle fra tutti i popoli per forza e invincibilità, è da essi chiamata 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 (*ṣu‘ba min ṣu‘ab al-īmān*) e la difesa della religione è il cardine unico dei pilastri (*al-arkān*) [della fede]. Ogni regno musulmano per tutti i musulmani che vi si trovano è patria (*waṭan*), sia in quanto comunità di appartenenza religiosa sia comunità di appartenenza patriottica (*ḡāmi‘a li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*); la sua difesa pertanto è un dovere per i suoi membri da entrambi i punti di vista”.

Altri passi sono contenuti nel successivo paragrafo dedicato alla libertà (*al-ḥurriyya*) e all’eguaglianza (*al-taswiya*)<sup>574</sup>:

“Dato che la libertà (*al-ḥurriyya*) è connaturata al cuore dell’uomo dall’origine della *fiṭra* (*muntaba‘a fī qalb al-insān min aṣl al-fiṭra*) e che la saggezza divina ha esigito che per questo motivo l’uomo non sia disprezzabile e degradabile,

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, Cap. IV, par. VI, p. 129-130.

rendendolo onorabile sopra tutti i suoi nemici, è desiderabile che l'uomo rivolga la libertà verso il rispetto della patria (*waṭan*), dei fratelli e del capo dello Stato”.

“Ogni popolo (*milla*) colloca il fondamento delle sue leggi sull'eguaglianza nei diritti (*aṣl qānūnihā al-taswiya*) dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra fī-l-ḥuqūq*)”<sup>575</sup>.

Troviamo ancora *fiṭra* in altri importanti passi nel successivo paragrafo dedicato ai principi naturali (*al-aḥkām al-ṭabī‘iyya*)<sup>576</sup>:

“L'ordine naturale (*al-ḥukm al-ṭabī‘iyy*), basato sulla ragione (*al-mustanid ilā al-‘aql*), è nella sua origine (*aṣl*), prima della codificazione delle leggi fatta dagli uomini fondandosi su di esso (*qabla taṣrī‘ al-ṣarā‘i‘ ‘alayhi*), il perno attorno cui ruota il mondo (*madār al-‘ālam*) e il suo normale corso. L'ordine naturale è la struttura (*nizām*) posta dalla saggezza divina nell'attitudine umana (*al-quwā al-baṣariyya*), e l'ha fatta comune fra gli uomini, eguale per tutti, affinché essi preferissero ciò che è lecito, a prescindere dall'appartenenza a un paese piuttosto che a un altro e dalle leggi (*qawānīn*) di un regno senza eccezioni. E poiché le azioni compiute da ogni genere fra i generi di creature (*maḥlūqāt*) e da ogni membro fra i singoli membri di questo genere sono sottomesse a leggi naturali generali (*munqāda li-nawāmīs ṭabī‘iyya ‘umūmiyya*) – con le quali è stato caratterizzato dalla saggezza divina – non è possibile trasgredire queste leggi (*nawāmīs*) senza corrompere la struttura originaria del genere e di ciascun

---

<sup>575</sup> Rifā‘a ha precedentemente spiegato che “Allāh l'Altissimo favorì alcuni ad altri nella sorte (*fī al-rizq* [nei mezzi fisici, economici, sociali di sussistenza]), ma li fece uguali nei principi (*al-aḥkām*), e non vi è differenza fra il nobile e il plebeo, il governatore e il suddito, come comandano ed indicano i libri rivelati mediante i profeti, su di loro la preghiera e la pace; l'uguaglianza (*al-taswiya*) non ha altro significato se non la comunanza nei principi (*al-iṣtirāk fī al-aḥkām*), mediante i quali gli uomini sono allo stesso livello; ma mentre sono accomunati e resi uguali nelle caratteristiche naturali (*al-ṣifāt al-ṭabī‘iyya*), non è possibile applicare questa eguaglianza ai principi della vita comune (*al-aḥkām al-waḍ‘iyya* [cioè i principi della vita di ogni giorno]). Ma poiché è accertato che gli uomini sono uguali nei diritti (*al-ḥuqūq*), ciò comporta che se tutti cadono in un pericolo è dovere di ciascuno di preoccuparsi di rimuovere tale pericolo, quando la sua rimozione è un bene comune. E se accadde qualcosa alla loro patria (*waṭan*), è loro dovere fare appello ai loro ideali connaturali, come se tali ideali fossero minacciati, ed richiamarsi ai principi dell'eguaglianza (*al-taswiya*) [naturale] dimenticando ogni differenza sociale; per questo l'uguaglianza è strettamente connessa alla libertà (*al-ḥurriyya*) nelle pieghe riposte del vessillo della guerra e della sua bandiera” (*Ibid.*, p. 130).

<sup>576</sup> *Ibid.*, Cap. IV, par. VII, pp. 131-133.

individuo. Queste leggi naturali (*nawāmīs tabī‘iyya*), con le quali la potenza divina ha caratterizzato il mondo, valgono per l’uomo e per ciò che è diverso da lui. [...]

Generalmente l’ordine stabilito dai principi della legge rivelata (*ḥukm al-aḥkām al-šar‘iyya*) non devia dalle leggi naturali (*nawāmīs tabī‘iyya*). Esse sono infatti leggi *fīriyya*, create (*ḥalaqahā*) da Allāh l’Altissimo l’Eccelso quando ha creato l’uomo, inscrivendole profondamente nel suo essere (*fī al-wuḡūd*). Esse sono per lui come un cuore (*qalb lahu*) e sono plasmate e naturate (*tubī‘at*) a suo esempio. È come se fossero state scritte sul foglio del cuore dall’ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*) senza mediazione alcuna. Dopo di esse vennero le leggi rivelate mediante la persona dei profeti (*šarā‘i‘ al-anbiyā’*) e i Libri, le quali non hanno ombra di menzogna; esse precedono la codificazione delle leggi (*tašrī‘ al-šarā‘i‘*) presso le genti e i popoli (*al-umam wa-l-milal*), e su di esse [cioè sulle leggi rivelate] nei tempi di pace furono fondate le leggi (*qawānīn*) dei primi governanti e degli Stati antichi. Nei tempi passati con esse si ottenne la guida verso la via dei mezzi per vivere (*iršād ilā tarīq al-ma‘āš*), come appare da ciò che è giunto di esse attraverso i sistemi sociali in uso presso gli antichi egizi, iracheni, persiani e greci. E ciò avvenne grazie alla gentilezza di Allāh l’Altissimo verso gli uomini, in quanto li guidò al loro modo di vivere dando loro governanti che fecero le leggi civili (*al-qawānīn al-madaniyya*), almeno quelle necessarie, come quelle atte a preservare il patrimonio, l’identità e la prole. Questa ultima, cioè la preservazione della prole, è un saggio e stupendo principio radicato nella *fītra* (*ḥikma ‘azīma fī al-fītra*) con la quale furono creati gli uomini (*fuṭira al-nās ‘alayhā*) – e trova il suo sostegno nel formare le donne con gli uomini una coppia –, cosa che disposero la natura e la legge rivelata, che la rese un principio esplicito (*ḥakama al-ṭab‘ wa-l-šar‘ bi-ḥallihī*); a ciò spinge la legge (*šar‘*) di ogni popolo [religioso] fra i popoli [religiosi] (*kull milla min al-milal*)”.

Nel testo non vi sono altri passi in cui viene menzionato il termine *al-fītra*.

Riprendiamo pertanto sinteticamente quanto emerso dai brani citati.

## 2.2. Sintesi

Nella prima citazione abbiamo visto che la ragione, la caratteristica umana più importante (l'uomo grazie alla ragione è il re di tutto il creato<sup>577</sup>), si accompagna all'aggettivo *fitriyy*: *al-'aql al-fitriyy*. L'altra fondamentale caratteristica inscritta nella *fiṭra* originale umana è la facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*): da essa dipende la facoltà del pensiero e della comprensione, e perciò la vita sociale. *Al-fiṭra* originale è quindi una condizione che contiene in potenza tutte le caratteristiche umane; se sviluppate correttamente, esse faranno dell'uomo un essere completo (*kāmil*)<sup>578</sup>. Il loro sviluppo, vista la fragile condizione umana, può avvenire solo in un contesto affettivo (il nucleo familiare) e sociale (la patria).

Anche l'esigenza e la disposizione a vivere socialmente sono caratteristiche inscritte nella *fiṭra* originale dell'uomo. Così la condizione *fitriyya*, che caratterizza ciascun individuo, per riflesso caratterizza anche il livello sociale. La civilizzazione umana (*al-tamaddun*) è uno sviluppo che avviene obbedendo all'esigenza e alla disposizione sociale contenute *in nuce* nella *fiṭra* originale.

Parlando dello spirito (*al-rūḥ*) abbiamo visto che la condizione originale della *fiṭra* è una condizione di purità primordiale a cui è connessa l'origine della vita.

Nella condizione della *fiṭra* originale, gli esseri sono caratterizzati da plasmabilità e flessibilità: anche la ragione umana, secondo questa condizione originale, è disponibile a lasciarsi informare dal reale; cioè non è rigida ma disposta alla conoscenza.

Nel passo dedicato alla civilizzazione della patria (*Tamaddun al-waṭan*) – già commentato da Delanoue – Ṭaḥṭāwī stabilisce importanti equivalenze e analogie: innanzitutto fra la scienza dei fondamenti del *fiqh* (*'ilm uṣūl al-fiqh*) e i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fitriyya*), espressioni indicanti regole scoperte dalla ragione (*qawā'id 'aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīnan wa-taqbīḥan*), sulle quali si fondano i principi civili (*al-aḥkām al-madaniyya*) a fondamento dei paesi civilizzati non musulmani; secondo Ṭaḥṭāwī le scoperte della ragione (*al-*

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, Cap. I, par. III, p. 23.

<sup>578</sup> Ṭaḥṭāwī ripete frequentemente questo aggettivo nel par. III del cap. I di *Al-muršid*.

*istinbātāt al-‘aqliyya*) – alle quali sono arrivate le intelligenze degli uomini non musulmani, facendone la base per le leggi (*qawānīn*) e i principi (*aḥkām*) della loro civilizzazione (*tamaddun*) – si allontanano solo raramente dai fondamenti del *fiqh*; l’origine della vera civilizzazione (*aṣl al-tamaddun al-ḥaqīqiyy*) è infatti nella *ṣar‘a ḥanīfiyya* rivelata tramite il Profeta. Ricordiamo che lo *ḥanīf*– secondo l’insegnamento coranico – è colui che è rimasto fedele alla sua *fiṭra* originale.

Generalmente i principi della legge rivelata (*al-aḥkām al-ṣar‘iyya*) coincidono con le leggi naturali (*nawāmīs ṭabī‘iyya*, ovvero *fiṭriyya*), che sono state create da Allāh l’Altissimo intimamente legate nell’essere (*fi al-wuḡūd*) dell’uomo. Tali leggi *fiṭriyya* costituiscono un cuore per l’uomo e sono plasmate su di esso. Esse sono iscritte in questo cuore direttamente dall’ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*). Le esigenze e le aspirazioni ideali umane, come la libertà, la giustizia, l’amore per la patria – *waṭan* – sono iscritte in questo cuore dall’origine, modellate secondo la *fiṭra* originale.

Questa condizione originale umana precede la rivelazione delle leggi avuta mediante i profeti (*ṣarā’i‘ al-anbiyā’*) e i Libri; ed è ciò che ha permesso, sempre grazie alla munificenza di Allāh, a governanti saggi di fare leggi civili plasmate sulla saggezza radicata nella *fiṭra* (*ḥikma ‘azīma fi al-fiṭra*), condizione creaturale umana: fra le leggi più importanti quelle finalizzate a preservare la prole, sostenendo il nucleo familiare fondato sull’unione dell’uomo con la donna, disposizione naturale confermata dalla legge rivelata. Infatti nella *fiṭra* originale dell’uomo è contenuta l’attrattiva per l’altro sesso, e il rapporto sponsale fra uomo e donna è la base del nucleo sociale.



### 2.3. *Islām e ḥanīfiyya*

Nell'ultimo capitolo di *Al-muršid*, dedicato in un'ottica pedagogica ai rapporti fra genitori e figli, Ṭaḥṭāwī – benché non menzioni esplicitamente il termine *al-fītra* – si sofferma sul rapporto fra la religione degli *ḥanīf*, coloro che sono rimasti fedeli alla *fītra* originale, e l'Islām, facendo implicitamente riferimento al versetto coranico «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fītra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini. Non c'è mutamento per la creazione di Dio» (*Sūrat al-rūm*, 30: «*fa-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>579</sup> fītrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»). Le riflessioni sul rapporto fra *ḥanīfiyya* e *Islām* consentono di completare il pensiero di Ṭaḥṭāwī sulla *fītra*.

Riportiamo alcuni passi da questo ultimo capitolo, in particolare dal sottoparagrafo intitolato *Ta'rif al-dīn* (“Far conoscere la religione”)<sup>579</sup>:

“La più chiara e miglior sintesi di questo far conoscere è nelle parole di Allāh l'Altissimo: «E non furono comandati se non di adorare Allāh offrendoGli un culto sincero al modo degli *ḥanīf*, e di compiere la preghiera e pagare la decima, e questa è la retta religione» («*wa-mā umirū illā li-ya'budū Allāh muḥliṣīna lahu al-dīn ḥunafā' wa-yuqīmū al-ṣalawā wa-yu'tū al-zakawā wa-dālika dīn al-qayyima*»<sup>580</sup>); ed è detta “una religione per essere seguita” (*dīn li-l-tadayyun bihi*), e si dice anche “*millā*” e “una strada retta” (*ṣirāṭ mustaqīm*). Dice Allāh l'Altissimo: «Guidaci

---

<sup>579</sup> *Ibid.*, Cap. VII, par. II, pp. 352-353.

<sup>580</sup> *Sūrat al-Bayyina*, 5.

sulla via retta» («*ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*»<sup>581</sup>), cioè la religione retta (*al-dīn al-qayyim*) che è senza ombre; e chi bestemmia la religione (*al-dīn*) o *al-milla* o il rito (*al-maḏhab*) è un miscredente, perché esse rappresentano la nobile legge divina (*al-ṣar‘ al-ṣarīf*) che Allāh stabilì per noi. Dice Allāh l’Altissimo: «A te poi [, o Muḥammad,] abbiamo rivelato di seguire al modo degli *ḥanīf* la religione di Abramo che non era un idolatra» («*tumma awḥaynā ilayka an ittabi‘ millat Ibrāhīm ḥanīf<sup>an</sup> wa-mā kāna min al-mušrikīna*»<sup>582</sup>).

E Allāh l’Altissimo preferì questo popolo su tutti i popoli (*ḥaḏīhi al-umma ‘alā sā’ir al-umam*) dandogli fede, principi e scienze religiose (*al-īmān wa-l-ḥukm wa-l-‘ulūm al-ṣar‘iyya*), in particolare la scienza della *ṣarī‘a* e della natura vera delle cose (*al-ḥaqīqa*)<sup>583</sup>. Dice Allāh l’Altissimo: «e [Allāh] non fece niente di gravoso per voi nella religione (*dīn*), religione (*milla*) di vostro padre Abramo. Egli vi chiamò musulmani da prima e anche questa volta, affinché il Messaggero sia testimone contro di voi, e voi siate testimoni contro la gente» («*wa-mā ḡa‘ala ‘alaykum fī al-dīn min ḥaraḡ millat abīkum Ibrāhīm huwa sammākum al-muslimīn min qablu wa-fī ḥaḏā li-yakūn al-rusūl šahīd ‘alaykum wa-takūnū šuhadā’ ‘alā al-nās*»<sup>584</sup>); e il versetto: «e così vi facemmo un popolo che sta nel [giusto] mezzo, affinché siate testimoni contro la gente e il Messaggero sia un testimone contro di voi» («*wa-kaḏālika ḡa‘alnākum umma wasaṭ li-takūnū šuhadā’ ‘alā al-nās wa-yakūn al-rasūl ‘alaykum šahīd*»<sup>585</sup>). E «il mezzo» (*al-wasaṭ*) in questo versetto significa la parte che è fra i due estremi; cioè che essi [– questo popolo, *umma* –] sono un [giusto] mezzo (*wasaṭ*) in quanto rifuggirono gli estremi nella religione (*fī al-dīn*), ossia non eccedettero (*lam yaḡlū*) come eccedettero (*ka-ḡuluww*) i cristiani e non vennero meno come vennero meno gli ebrei, ma essi sono il popolo del giusto e retto mezzo (*ahl al-wasaṭ wa-l-i‘tidāl*). Dice al-Ṭabariyy: con “il mezzo” (*al-wasaṭ*) gli arabi intendono “il meglio” (*al-ḥiyār*); nella sua tribù dicono di un tizio *wasaṭ* o *wāsīt*, se vogliono indicare il suo alto valore. Dice Al-Zamaḥṣariyy: si dice [ciò che sta in] “mezzo” (*wasaṭ*) per significare “il meglio” (*al-ḥiyār*), perché

<sup>581</sup> *Sūrat al-Fātiḥa*, 5.

<sup>582</sup> *Sūrat an-Naḥl*, 123.

<sup>583</sup> Abbiamo tradotto *al-ḥaqīqa* con “la natura vera delle cose” in base all’uso del termine in GARDET-ANAWATI, p. 366 e p. 368.

<sup>584</sup> *Sūrat al-Ḥaḡḡ*, 78.

<sup>585</sup> *Sūrat al-Baqara*, 143.

il difetto corre in fretta verso gli estremi, mentre le parti mediane (*awsāt*) restano stabili. Dice l'Altissimo: «Voi siete il miglior popolo suscitato fra gli uomini» («*kuntum ḥayr umma uḥriḡat li-l-nās*»<sup>586</sup>); e questo versetto è fra ciò che indica l'eccellenza del nostro Profeta Muḥammad – la preghiera di Allāh e la pace per lui – su tutti gli esseri creati; da ciò consegue che il suo popolo è il migliore dei popoli (*anna ummatahu afḡal al-umam*), e senza dubbio è il fior fiore dei popoli a motivo della sua perfezione nella religione (*dīn*); la quale dipende dalla perfezione del Profeta seguito da questo popolo [...]

In un successivo sottoparagrafo dal titolo *Umūr al-dīn* (“I principi della religione”), Ṭaḥṭāwī afferma<sup>587</sup>:

“Dice Ibn Ḥaḡar: sappi che Allāh l'Altissimo inviò il suo profeta Muḥammad – la preghiera di Allāh e la pace per lui – a tutti gli uomini con la *ṣarī'a* pura [cioè la *ṣarī'a* musulmana] (*al-ṣarī'a al-muṭahhara*) e il monoteismo munifico al modo di Abramo [cioè la religione musulmana] (*al-ḥanīfiyya al-samḥa*)”.

Per Ṭaḥṭāwī *al-ḥanīfiyya*, la religione monoteistica pura di Abramo, coincide con l'Islām, ossia la religione che non presenta eccessi e mancanze rispetto alla retta via, che è il cammino del vero *ḥanīf*.

Soffermiamoci ora su uno dei versetti coranici citati da Ṭaḥṭāwī: «e [Allāh] non fece niente di gravoso per voi nella religione (*dīn*), religione (*milla*) di vostro padre Abramo. Egli vi chiamò musulmani da prima e anche questa volta, affinché il Messaggero sia testimone contro di voi, e voi siate testimoni contro la gente» («*wa-mā ḡa'ala 'alaykum fī al-dīn min ḥaraḡ millat abīkum Ibrāhīm huwa sammākum al-muslimīn min qablu wa-fī ḥaḡā li-yakūn al-rusūl ṣahīd 'alaykum wa-takūnū ṣuhadā' 'alā al-nās*»<sup>588</sup>).

<sup>586</sup> *Sūrat Āl 'Imrān*, 110. Si tratta del già citato e noto versetto in cui la parte qui citata da Ṭaḥṭāwī è seguita nel testo da “*ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*” (ovvero: *kuntum ḥayr umma uḥriḡat li-l-nās ta'murūna bi-l-ma'rūf wa-tanhawna 'an al-munkar*”), espressione coranica della cui importanza tratteremo nel cap. X.

<sup>587</sup> *Al-muršīd*, Cap. VII, par. II, p. 360.

<sup>588</sup> *Sūrat al-Ḥaḡḡ*, 78.

#### 2.4. Un'origine precedente l'inizio del tempo

Secondo quanto afferma il versetto sopra citato l'Islām non ha origine con Muḥammad, ma ha un'origine a lui precedente («*huwa sammākum al-muslimīn min qablu*»: vi chiamò musulmani da prima). Si dice anche che la religione (*dīn*) dell'Islām è la religione di Abramo (*millat abīkum Ibrāhīm*). Eppure non si dice chiaramente cosa si debba intendere per “vi chiamò musulmani da prima”. “Da prima” si riferisce ai tempi di Abramo? Oppure a un momento ancora precedente, addirittura pre-eternale? Abbiamo visto<sup>589</sup> che nella condizione originale della *fiṭra* è conservata memoria di un patto pre-eternale stabilito da Allāh con gli uomini, di cui si parla in *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”» («*wa-id aḥaḍa rabbuka min baniyā Ādama min zuhūrihim ḍurriyyatahum wa-ašhadahum 'alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»).

Riferendoci al *Lisān al-'arab* (ad vocem *fiṭr*) abbiamo visto che *al-fiṭra li-l-dīn* (*al-fiṭra* per la religione) è definita *fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min* (*fiṭra* con la quale è creato il credente), e che *al-ḥanīf* è l'uomo religioso che si è mantenuto fedele a questa *fiṭra* con la quale Dio ha creato l'uomo quando lo estrasse dai lombi di Adamo prima dell'inizio del tempo.

---

<sup>589</sup> Nel cap. V della presente tesi.

### 3. Conclusione

Dall'analisi delle attestazioni di *fiṭra* in *Al-muršid* emergono, in estrema sintesi, due accezioni religiose del termine. Da un lato esso individua la condizione religiosa prettamente musulmana, come indicato nel versetto coranico «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»<sup>590</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 sovrapporsi ed identificarsi.

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 di ogni uomo, in quanto l'*Islām* ancora prima di essere una religione rivelata storicamente è una religione “meta-storica”.

Acutamente Henry Corbin osservava:

“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?»»<sup>591</sup>.

---

<sup>590</sup> *Sūrat al-Rūm*, 30: «*fa-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>m</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*».

<sup>591</sup> Citato in PAUL NWYA, *Exégèse coranique et langage mystique*, éd. Recherches, Dār al-Machreq, Beyrouth, 1970, p. 46. Altro intervento in sintonia con l'osservazione di Corbin è quello del filosofo francese Rémi Brague: “l'Islām est la religion de l'humanité anté-historique présente toute entière en germe dans le reins d'Adam, et la révélation ne change pas fondamentalement avec ceux qui la reçoivent” (REMI BRAGUE, *La loi divine dans le christianisme et l'islam*, Relazione tenuta durante il Convegno *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, 26-28 ottobre 2004, Genova. Dattiloscritto consegnato dall'autore ai partecipanti, p. 5).

A tal motivo G. Anawati, riferendosi al concetto di *fiṭra*, parlava di una “religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l’apostolat de l’islam”<sup>592</sup>. Infatti, fondandosi su un fatto meta-storico, l’Islām viene a coincidere con la perfetta religione naturale creata per tutti gli uomini originalmente. Questo 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 – come vedremo nel capitolo X – che non mancheranno di produrre e di lasciare irrisolte molte ambiguità.

Questa concezione di *fiṭra*, in Ṭaḥṭāwī, non è tanto da intendere come una base razionale per l’apostolato dell’Islām, quanto più tosto la base razionale che consente di comprendere e far propri concetti nati all’interno di una cultura straniera, dall’intelligenza “naturale” dei francesi. Qui il concetto di “naturale” gioca *contro* il concetto di “storia”: infatti Ṭaḥṭāwī attribuisce alla “intelligenza naturale” dei francesi ciò che invece è anche – necessariamente – frutto di una tradizione, di una cultura e di una religione (ovvero di una storia). In questo fu certamente favorito dall’atteggiamento degli intellettuali illuministi europei nei confronti della tradizione e della religione cattolica.

La seconda accezione del termine ci ha permesso di verificare come per Ṭaḥṭāwī nella condizione originale di *al-fiṭra* sono contenuti tutti gli ideali e le facoltà che caratterizzano l’uomo di tutti i tempi. All’origine della *fiṭra* egli può pertanto ricondurre tutti gli ideali fondamentali dei francesi, assimilandoli così alla propria cultura:

La condizione della socievolezza (*al-ḥāla al-ta’annusiyya*) per l’uomo – e la civiltà e l’incivilimento per le società umane (*al-iḡtimā’āt al-baṣariyya li-l-taḥaddur wa-l-‘umrān*) – sono una condizione *fiṭriyya* (*ḥāla fiṭriyya*) per la stirpe adamitica fin dall’origine della sua nascita e della sua creazione [...]

---

<sup>592</sup> GEORGES ANAWATI, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l’Islam?*, in «Studia Islamica», XXXI, 1970, p. 38.

Dato che la libertà (*al-ḥurriyya*) è connaturata al cuore dell'uomo dall'origine della *fiṭra* (*muntaba'a fī qalb al-insān min aṣl al-fiṭra*) [...]

Ogni popolo (*millā*) colloca il fondamento delle sue leggi sull'eguaglianza nei diritti (*aṣl qānūnihā al-taswiya*) dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra fī-l-ḥuqūq*) [...]

Sicuramente l'analogia fondamentale che Ṭaḥṭāwī stabilisce è quella fra fondamenti del *fiqh* e diritti naturali o leggi *fiṭriyya*, a partire dalla quale fa derivare un'importante serie di equivalenze, decisive per la traslazione di concetti francesi nella cultura egiziana arabo-musulmana:

E ciò che da noi è chiamato scienza dei fondamenti del *fiqh* (*'ilm uṣūl al-fiqh*) trova un corrispettivo in ciò che in questi paesi è chiamato i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fiṭriyya*), un'espressione indicante le regole scoperte dalla ragione (*qawā'id 'aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīn<sup>an</sup> wa-taqbīl<sup>an</sup>*), sulle quali si fondano i loro principi civili (*aḥkāmuhum al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo rami del *fiqh* (*furū' al-fiqh*) è da loro chiamato diritti o principi civili (*al-ḥuqūq aw al-aḥkām al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo giustizia (*al-'adl*) e beneficenza (*al-iḥsān*), essi chiamano libertà (*al-ḥurriyya*) ed eguaglianza (*al-taswiya*). E la fedeltà all'amore per la religione (*maḥabbat al-dīn*) e al fervore nel difenderla della gente dell'Islām, in cui eccelle fra tutti i popoli per forza e invincibilità, è da essi chiamata 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 (*ṣu'ba min ṣu'ab al-īmān*) e la difesa della religione è il cardine unico dei pilastri (*al-arkān*) [della fede]. Ogni regno musulmano per tutti i musulmani che vi si trovano è patria (*waṭan*), sia in quanto comunità di appartenenza religiosa sia comunità di appartenenza patriottica (*ḡāmi'a li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*); la sua difesa pertanto è un dovere per i suoi membri da entrambi i punti di vista.

In conclusione possiamo dire che Ṭaḥṭāwī, mediante il concetto di *fiṭra*, assimila alla propria cultura concetti francesi moderni come “Civilisation” (*tamaddun, taḥaḍḍur*), “Patrie” (*waṭan*), “Liberté” (*hurriyya*), “Égalité” (*taswiya*), ecc.

Il concetto di *fiṭra* è talmente identificabile con un cuore per Ṭaḥṭāwī che egli ne fa dipendere l’origine di ogni caratteristica, sia ideale, sia fisica, propria dell’uomo: in particolare la facoltà umana della parola, elemento fondamentale della conoscenza e da questa inscindibile. Così che anche la sua teoria linguistica poggia sul concetto di *fiṭra*.



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

In questo capitolo vogliamo prendere in esame la rilevanza linguistica del concetto di *fiṭra* messa in luce da Ṭaḥṭāwī. Esamineremo pertanto alcuni brani di *Al-muršid* e del *Taḥlīs* in cui egli tratta della facoltà, propria dell'uomo, della parola (*al-nāṭiqiyya*) e in cui si fanno osservazioni sulle lingue (*al-lugāt*). Egli, mettendo in luce l'origine del linguaggio umano, poté riflettere in modo fecondo sulla sua funzione. La sua riflessione fu stimolata dallo studio della lingua francese, che egli imparò ad apprezzare per la sua estrema capacità di esprimere il reale (cioè la conoscenza) e per la facilità di uso da parte dei suoi parlanti, come emerge nel *Taḥlīs*. Ne conseguì un proficuo lavoro di ammodernamento dell'arabo<sup>593</sup>.

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

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

---

<sup>593</sup> Non ci soffermeremo in questa sede sull'attività di Ṭaḥṭāwī di traduttore, scrittore, pubblicista, funzionario e insegnante – già ampiamente descritta negli studi citati nel Cap. I del presente lavoro – mediante cui egli realizzò, secondo diversi aspetti, questo ammodernamento. Piuttosto rifletteremo sui suoi fondamenti teorici.

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

Riportiamo ancora alcuni brani tratti dal paragrafo V del cap. I di *Al-muršid*<sup>594</sup>:

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

---

<sup>594</sup> *Al-muršid*, pp. 27-29. I, V: “Sull'eguaglianza dell'uomo nonostante i suoi diversi colori e le sue diverse caratteristiche naturali (*ṭibā'*) e sulla sua propensione naturale per la civilizzazione (*wa-ḥī maylihi li-l-tamaddun bi-l-ṭab'*)”.

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

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

Nel terzo paragrafo – di cui abbiamo già presentato in traduzione un brano nel precedente capitolo – egli sottolinea come questa signoria sembrerebbe in contraddizione con la natura fragile e debole dell’essere umano, che lo connota fin dalla nascita. Ma Allāh – come Ṭaḥṭāwī esemplifica nel secondo paragrafo – ha dotato l’uomo della facoltà della parola e dello strumento della mano: queste caratteristiche fanno dell’uomo il signore del creato, permettendogli di progredire, mediante la conoscenza e il lavoro, verso la civilizzazione. A differenza della facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*), per la quale Ṭaḥṭāwī dà un’accurata descrizione, soffermandosi sulle sue dinamiche umane, la mano è citata sia nel primo sia nel secondo paragrafo solamente come lo strumento che permette il lavoro, lasciando implicita la sua importanza per lo sviluppo umano<sup>595</sup>. Ciò è comprensibile in quanto secondo la tradizione musulmana, radicata nel

---

<sup>595</sup> Un cenno alla “mano” come prerogativa umana mediante la quale l’uomo manipola gli oggetti è nel paragrafo I. Per permettere una verifica di quanto scriviamo, riteniamo utile riportare in nota la traduzione dell’intero paragrafo II del Cap. I: “Non c’è dubbio che l’uomo, con ciò di cui è stato dotato, trova la via

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

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

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

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

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

Corano (*Sūrat al-Baqara*, 31: «Allāh insegnò ad Adamo tutti i nomi»), è specialmente il dono del dare i nomi alle cose ciò mediante cui Allāh ha manifestato la sua preferenza per l'uomo, rendendolo superiore agli altri esseri viventi, anche agli angeli e ai ġinn<sup>596</sup>.

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

Cap. I, par. I:

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

---

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

<sup>596</sup> Si veda anche GARDET, p. 37; ANGHELESCU, p. 96. ROGER ARNALDEZ, *Les sciences coraniques*, cit., Cap. I (*L'Islam et la langue arabe*), pp. 13-20. Per esempio di uno dei fondamentali autori di questa tradizione: IBN FĀRIS, *Al-Ṣāḥibī*, Al-hay'a al-'amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2003, pp. 6-9. Ai versetti coranici 30-34 di *Sūrat al-Baqara* («E quando il tuo Signore disse agli angeli: "Ecco, voglio mettere sulla terra un mio vicario", gli angeli risposero: "Vuoi forse mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi celebriamo le tue lodi ed esaltiamo la tua santità?"». Ma Egli replicò: "In verità, Io so ciò che voi non sapete". Dio insegnò ad Adamo tutti i nomi delle cose, poi le presentò agli angeli e disse: "ditemi dunque i loro nomi, se siete sinceri". Ma gli angeli risposero: "Sia gloria a Te! Non sappiamo se non ciò che ci hai insegnato Tu, perché Tu solo sei il Sapiente, il Saggio". Egli disse allora: "O Adamo, di' tu agli angeli i nomi delle cose!". E quando Adamo ebbe detto loro questi nomi, Dio disse: "Non vi avevo detto che io conosco il segreto dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che nascondete?". E quando dicemmo agli angeli: "Prostratevi davanti ad Adamo!" si prostrarono tutti eccetto Iblīs, che rifiutò superbo e divenne miscredente») fa allusione anche AL-BADRĀWĪ, p. 39, quando scrive: "Il pronunciare parole dell'uomo (*nuṭq al-insān*) è caratteristica della sua eccellenza su tutti gli altri esseri viventi, perfino su i ġinn e gli angeli".

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

Ma caratteristiche più specifiche di cui Allāh l'Altissimo dotò l'uomo sono la vita spirituale (*ḥayātuḥu al-ma'nawiyya*) e le qualità intellettive (*ṣifātuḥu al-'aqliyya*), le quali egli manifesta denominando la realtà mediante le parole (*ḥta'rīfihi bi-l-nāṭiqiyya*). Queste caratteristiche lo differenziano da tutti gli altri esseri; esse sono anche necessarie per la sua conservazione e preservazione. E Allāh l'Altissimo gli ha dato il cervello, la sede dei sensi interiori e della potenza intellettiva (*al-quwwā al-'aqliyya*), la quale è l'organo del pensiero (*ālat al-fikr*) e lo strumento dell'osservazione (*adāt al-nazar*). E se vuoi, dissi *al-nāṭiqiyya*, ovvero l'opera nell'uomo della parte che parla (*al-ḡuz' al-nāṭiq*); questa parte costituisce lo spirito umano (*al-rūḥ al-bašariyya*), che consiste di pensiero (*fikr*) e di volontà (*irāda*). E mediante la coscienza (*al-idrāk*) egli è capace di stabilire i nessi fra le premesse (*al-muqaddimāt*) giungendo alle conclusioni (*al-natā'ig*)<sup>597</sup>, di mettere in relazione il passato con il presente, di riflettere sulle conseguenze degli eventi nel futuro, di raffigurarsi i motivi dei fenomeni meteorologici e degli eventi celesti, di distinguere il buono dal cattivo e il nocivo dall'utile; con la coscienza (*al-idrāk*) e con l'intelligenza (*al-fahm*) l'uomo dà ordine alle cose e dà loro forma secondo il modo desiderato; sempre grazie alla coscienza nascono la contentezza e la rabbia, il piacere e il dolore, la gioia e la tristezza, la serenità e l'agitazione. Queste sono caratteristiche dello spirito umano (*al-rūḥ al-bašariyya*) dipendenti dalla coscienza della ragione (*al-idrākāt al-'aqliyya*); con quest'ultima lo spirito (*al-rūḥ*) intuisce presagendo in anticipo. La coscienza (*idrākuḥā*) è necessaria indipendentemente dalla relazione con la volontà (*irāda*): nessun impedimento

---

<sup>597</sup> “*fa-bi-l-idrāk yaqtadir an yurattib al-muqaddimāt li-istiḥrāḡ al-natā'ig*”.

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

Allāh ha posto nell’uomo il ricordo delle conoscenze conservandole nella memoria. Ne consegue la comprensione reciproca fra gli uomini, il radicarsi nel profondo dell’anima delle proprie caratteristiche (*al-malakāt*<sup>598</sup>) e il rafforzarsi della forza intellettuale (*al-quwwā al-aqliyya*) e della coscienza (*al-idrākāt*); mediante l’atto della memoria l’uomo raggiunge ciò che desiderava, e rende gli altri esseri animali sottomessi e obbedienti alle sue decisioni”.

### 1.2. *Al-insān al-ḥayawān al-nāṭiq*

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

---

<sup>598</sup> La parola plurale *al-malakāt* è tradotta nel testo con la perifrasi “il radicarsi nel profondo dell’anima delle proprie caratteristiche”. Essa poteva tradursi anche con “gli *habitus*”, che però nel presente contesto lascia meno trasparire l’importante significato di *malaka*, e il dinamismo umano da esso implicato, di cui ci occuperemo in questo capitolo della tesi.

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

Poi con un procedimento stilistico volto a far porre l’attenzione su qualcosa di importante (*wa-in ṣi’ta fā-qultu...* “se vuoi, ho detto...”), Ṭaḥṭāwī introduce un’articolata disamina del concetto di *al-nāṭiqiyya* (la facoltà del parlare). *Al-nāṭiqiyya* si attua per mezzo della parte umana che parla (*al-ḡuz’ al-nāṭiq*); questa parte corrisponde allo spirito umano (*al-rūḥ al-baṣariyya*), il quale consiste di pensiero (*fikr*) e volontà (*irāda*). Il pensiero (*fikr*) è generato dalla coscienza della ragione (*al-idrākāt al-‘aqliyya*). Mediante la coscienza (*al-idrāk*) l’uomo stabilisce i nessi fra premesse (*al-muqaddimāt*) e conclusioni (*al-natā’iḡ*) nell’esercizio della logica, coglie le relazioni, riflette sulle cause e le conseguenze, distingue il bene dal male, intuisce quello che sarà, dà ordine alle cose e dà loro forma secondo il desiderio. La volontà (*al-irāda*) è la propensione interiore (*al-mayl al-nafsiyy*) all’agire o al non agire, ed opera in stretto nesso con la coscienza, benché quest’ultima non sia bloccata da alcun impedimento della volontà. Come rileva Ṭaḥṭāwī proprio nell’incapacità della volontà a realizzare tutto quello che la coscienza vorrebbe si manifesta il limite strutturale umano; ma tale limite è compensato da una libertà di scelta (*al-iḥtiyār*), che si attua attraverso la disposizione propriamente umana per la facoltà di parlare (*bi-maylihi al-ḥāṣṣ bihi ... li-nāṭiqiyyatihi*), con la quale l’uomo può esprimere il contenuto del suo intimo scegliendo parole e combinandole mediante forti nessi logici. È da evidenziare che la parola *iḥtiyār* (“libertà di scelta”, o più semplicemente “libera scelta”) ha la medesima radice della parola *ḥayr* (bene): essa perciò non è neutrale rispetto al bene e al male, ma indica in sé una chiara propensione al bene. Si parla perseguendo il bene, in quanto la parola è espressione del libero arbitrio<sup>599</sup>. Il parlare (*al-nāṭiqiyya*) è perciò opera e strumento della coscienza (*al-idrāk*)

---

<sup>599</sup> La parola *iḥtiyār*, da noi tradotta con “libertà di scelta”, ha infatti in sé un significato molto importante nella tradizione filosofica araba, quello di “libero arbitrio” (significato che la parola sembra non indicare più chiaramente nella coscienza del lettore arabo contemporaneo). Cfr. VAN NISPEN, p. 290, n. 59: nella tradizione filosofica musulmana, fino alla metà del XX secolo, l’atto libero dell’uomo è indicato con *muḥtār* e il libero arbitrio con *iḥtiyār* (così ancora Rašīd Riḍā nel *Manār*). Il famoso ṣayḥ di Al-Azhar Maḥmūd Šaltūt (morto nel 1963), pur esprimendo un pensiero assai vicino a quello del *Manār*, per esprimere i medesimi concetti userà invece l’aggettivo *ḥurr* insieme a *muḥtār* e il sostantivo *ḥurriyya* insieme a *iḥtiyār*. Si veda anche MASSIGNON, p. 95: nel suo Corso di storia dei termini filosofici arabi



e della volontà (*al-irāda*), che insieme costituiscono lo spirito umano (*al-rūh al-bašariyya*) in rapporto con la propria origine divina.

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

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

Nel *Lisān*, alla voce *nṭq*, si scrive che *naṭaqa* significa *takallama*, e che *al-mantiq* significa *al-kalām* (nel senso di “discorso”, ovvero di “ciò che è detto”, di “linguaggio”<sup>600</sup>). Si cita un esempio coranico in cui compare *mantiq* nel senso di “linguaggio”, anche se non riferito agli esseri umani: «*‘ullimnā mantiq al-ṭayr*»<sup>601</sup> (“Vi insegnammo il linguaggio degli uccelli”). È da notare che l’uso coranico del verbo *naṭaqa* riveste un ruolo sempre positivo; nei versetti coranici troviamo che l’agente del verbo è il Profeta Muḥammad<sup>602</sup>, che chi fa parlare (*anṭaqa*) tutte le cose è Allāh<sup>603</sup>, che il Libro dice (*yanṭiq*) il vero<sup>604</sup>, mentre chi non riuscirà a parlare sono i miscredenti nel

---

tenuto nel 1912-1913 egli indicava *ihṭiyār* come termine filosofico corrispondente al francese “liberté”; Zeinab Mahmoud El-Khodeiry, curatrice del libro, edito nel 1983, si è sentita in dovere di “correggere” Massignon in nota: “La traduzione di *liberté* è *hurriyya* non *ihṭiyār*”. Un esempio del mutato significato del termine è il titolo di un noto film degli anni ’80 di Yūsuf Šāhīn, “*Al-ihṭiyār*”, dove la parola indica la scelta, in un senso molto vicino a quello di “dilemma”, come opzione neutra e problematica fra due possibilità. Nel Cap. VII della nostra tesi abbiamo citato *Ṭaḥṭāwī*, Parte III, par. III (*Circa l’ordinamento dello Stato francese*), p. 80: “E ciò che [i francesi] chiamano libertà (*al-hurriyya*), alla quale anelano, è l’essenza di ciò a cui noi diamo nome di «giustizia ed equità» (*al-‘adl wa-l-iṣṣāf*)”. Ṭaḥṭāwī aveva consapevolezza che la *liberté* dei francesi non corrispondeva con “*al-ihṭiyār*” della tradizione filosofica musulmana. Come abbiamo già scritto, Bernard Lewis riconosce in Ṭaḥṭāwī colui che per primo diede alla parola *hurriyya* un’accezione politica. Prima il termine aveva un’accezione esclusivamente giuridica, in quanto distingueva la condizione dell’uomo libero da quella dello schiavo (cfr. BERNARD LEWIS, *L’Islam e la porta aperta alla democrazia*, cit., pp. 1 e 33).

<sup>600</sup> ROGER ARNALDEZ, alla voce *mantiq* (VI, 442a), in *The Encyclopaedia of Islam*, citando il medesimo passo del *Lisān*, attribuisce a *kalām* il significato di “linguaggio”.

<sup>601</sup> *Sūrat al-Naml*, 16.

<sup>602</sup> *Sūrat al-Nağm*, 3: “né [Muḥammad] parla (*wa-mā yanṭiqu*) di sua volontà”.

<sup>603</sup> *Sūrat Fuṣṣilat*, 21: “Ci fa parlare Dio, che fa parlare ogni cosa” («*anṭaqanā Allāh alladī anṭaqa kull šay*»); il contesto è il Giudizio finale, dove la pelle risponde al miscredente che le chiede di non testimoniare a suo sfavore).

<sup>604</sup> *Sūrat al-Mu‘minūn*, 62: “Presso di noi c’è un Libro che dice la verità (*kitāb yanṭiq bi-l-ḥaqq*)”. *Sūrat al-Ġāfiya*, 29: “Questo nostro Libro parla (*yanṭiq*) contro di voi secondo verità”. Anche in *Sūrat al-Dāriyāt*, 23, *naṭaqa* è associato al concetto di verità.

giorno del Giudizio<sup>605</sup>, che chi non parla sono gli idoli<sup>606</sup>. È probabile che traccia di questi contesti coranici permanga nel *Lisān* quando si scrive:

“*fa-l-nāṭiq al-ḥayawān wa-l-ṣāmit mā siwāhu; wa-qīla: al-ṣāmit al-dahab wa-l-fidḍa wa-l-ḡawhar, wa-l-nāṭiq al-ḥayawān min al-raqīq wa-ḡayrihi, summiya nāṭiq li-ṣawtihi*”<sup>607</sup>

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

Comunque anche i verbi di radice *klm takallama* e *kallama* hanno un uso coranico altrettanto frequente e in contesti analoghi<sup>608</sup>. Le ragioni della scelta di *al-nāṭiqiyya* da parte di Ṭaḥṭāwī sono quindi da cercarsi altrove. Non è in ogni caso da giustificare col fatto che *al-nāṭiqiyya* – strettamente legato con *nuṭq*, che significa *lafẓ*<sup>609</sup>, ovvero “suono pronunciato dalla voce” – meglio di *al-takallum* – legato a *kalima*, “parola”, ovvero un’entità più complessa di “suono vocale” – esprimerebbe il senso di pronunciare articolando suoni<sup>610</sup>, proprio dell’uomo fin dai primordi della creazione.

Zahrān al-Badrāwī propone la seguente spiegazione:

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

---

<sup>605</sup> *Sūrat al-Naml*, 85: “e non potranno articolare parola” («*fa-hum lā yanṭiqūna*»). *Sūrat al-Mursalāt*, 35: “Sarà quello un giorno in cui gli iniqui non parleranno (*lā yanṭiqūna*)”.

<sup>606</sup> *Sūrat al-Anbiyā*, 63 e 65: “interrogateli se sanno parlare! (*in kānū yanṭiqūna*)” “Sai bene che gli idoli non parlano (*mā hā’ulā’ yanṭiqūna*)”. *Sūrat al-Ṣaffāt*, 92: “Che avete che non parlate?” («*mā lakum lā tanṭiqūna*»).

<sup>607</sup> *Lisān*, ad vocem *ntq*.

<sup>608</sup> *Corano*, III, 41; V, 110; XI, 105; XIX, 10; XXIII, 108; XXIV, 16; XXVII, 82; XXX, 35; XXXVI, 65; LXXVIII, 38.

<sup>609</sup> *Munğid*, ad vocem *ntq*.

<sup>610</sup> In *Al-Munğid* (ivi) si scrive che *naṭaqa* significa “parlare (*takallama*) mediante voce (*sawt*) e lettere (*ḥurūf*) delle quali sono conosciuti i significati”. Espressione comune è: “*lā yunṭiq līsānuhu bi-ḥarf*” (alla sua lingua non era dato di pronunciare lettera); tale espressione bene ci suggerisce il senso di “pronunciare”, “emettere sillaba” proprio dei verbi di radice *ntq naṭaqa* e *anṭaqa* rispetto a quelli di radice *klm*.

derivazione della lingua orale (*al-manṭūqa*) e il suono vocale (*al-nuṭq*) non è possibile senza l'intervento di molte facoltà e l'opera di diversi organi [del corpo umano]; inoltre *al-nuṭq* è fra le necessità delle collettività linguistiche: infatti mediante la lingua orale (*al-luġa al-manṭūqa*) è nata la società (*al-muġtama*) che è pertanto un suo risultato”<sup>611</sup>.

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

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

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

Il nesso fra *nāṭiq* e *'āqil* (*ism al-fā'il* di *'aqala*, verbo che nell'uso coranico ha il senso di “legare”, “congiungere”, “creare nessi” e quindi, in senso figurato, “usare la ragione”<sup>612</sup>) emerge ulteriormente se notiamo che in arabo la scienza della logica è designata con *'ilm al-manṭiq* (sempre dalla radice *nuṭq*). Abbiamo visto che prima, per ordine, fra le

---

<sup>611</sup> AL-BADRĀWĪ, p. 39.

<sup>612</sup> GARDET, p. 38. ANGHELESCU, pp. 103-104: “La parola araba che designa la «mente», la «ragione», è originariamente il nome d'azione d'un verbo che significa «legare». La mente, la ragione è ciò che lega due fenomeni che appaiono disparati [...]. L'uomo è *'āqil*, cioè «colui che lega», cioè razionale. L'universo è *ma'qūl*, cioè «legato», cioè intelligibile”.

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

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

“The man who has received wisdom (*ḥikma*) speaks according to reason. It is understandable that this root [*ntq*] should have been chosen to translate the Greek λόγος (*word, reason*) and λογικός (*reasonable*). Man is defined as *ḥayawān nātiq*, a reasonable animal, although the *Lisān* gives a broader sense to the word *nātiq*, opposing it to *ṣāmīt* (that which is silent): every thing which has a voice (*ṣawt*) is *nātiq*. But it is certain that the articulate language of man distinguishes him from all other [animals](#) on the vocal level, just as reason distinguishes him on the spiritual level”<sup>613</sup>.

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

In conclusione riteniamo che i nessi posti in evidenza fra *nātiq* e 'āqil, fra la radice *ntq* e λόγος, siano la ragione della scelta da parte di Ṭaḥṭāwī della parola *nātiqiyya* per indicare la facoltà prettamente umana del parlare. È interessante notare che la parola araba *nātiqiyya* conserva nel suo semantismo il nesso unitario fra linguaggio e ragione presente nell'originale termine greco λόγος. Nelle lingue neolatine invece il termine *logica* conserva solo una parte del significato della parola greca λόγος, quella connessa ai processi del ragionamento, ma non a quelli del linguaggio<sup>614</sup>.

---

<sup>613</sup> ROGER ARNALDEZ, *Mantiq* in *Encyclopaedia of Islam*, (VI, 442a).

<sup>614</sup> Cfr. EDDO RIGOTTI – SARA CIGADA, *La comunicazione verbale*, cit., pp. 77-78.

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

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

### 2.1. Nuova consapevolezza di *Ṭahṭāwī*

Questa consapevolezza di *Ṭahṭāwī* è ben documentata nel *Tah̄līs*, là dove egli scrive i suoi giudizi sulla lingua francese. Qui egli confuta l'opinione propria di una tradizione secolare diffusa in ambienti del mondo arabo, irrigiditasi nel tempo, secondo la quale solo la lingua in cui era stato rivelato il Corano aveva la capacità di esprimere il vero, e solo chi aveva come lingua madre l'arabo poteva accedere veramente alle scienze<sup>615</sup>.

---

<sup>615</sup> Questa convinzione per cui l'arabo era la lingua delle scienze era la cristallizzazione dell'esperienza descritta, per es., anche da Ibn Ḥaldūn, nel capitolo XLIV (parte VI) de *Al-muqaddima* intitolato "Quelli che sono stati educati fin dall'inizio in una lingua straniera sono limitati nell'acquisire le scienze rispetto a coloro la cui lingua è l'arabo" (IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 631). Le ragioni di queste affermazioni erano soprattutto che per "scienze" si intendevano le scienze religiose (che si basano sul Corano e la Sunna e i libri che trattano della *ṣarī'a*) e le scienze razionali che si apprendevano all'interno della comunità musulmana; che in arabo era stato tradotto molto del sapere conosciuto al secolo di Ibn Ḥaldūn (soprattutto di filosofia); che quando egli parla di stranieri intende coloro che non hanno ricevuto in infanzia (qualsiasi sia la loro origine) un'educazione in lingua araba (Ibn Ḥaldūn osserverà anzi che i maggiori sapienti della lingua araba non sono di origine araba). Scrive Ibn Ḥaldūn a conclusione del capitolo: "Mi si potrà obiettare che i greci avevano raggiunto un livello molto alto nelle scienze. Risponderò che essi studiarono queste scienze nella loro lingua materna e con la loro scrittura. I sapienti di origine straniera che apprendono la scienza all'interno della comunità musulmana, lo fanno in una lingua che non è la loro lingua materna e con una scrittura che non è quella appresa all'inizio. Tutto ciò costituisce per loro un ostacolo, come si è detto. Questo vale per tutti quelli che parlano lingue che non sono l'arabo: persi, bizantini, turchi, berberi e franchi. «In questo ci sono certamente segni per chi scruta la verità» [*Sūrat al-Ḥiğr*, 75]" (IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 633). Questa concezione (per cui le scienze erano quelle che si apprendevano all'interno della comunità musulmana) - che originariamente, come diremo più oltre, rispondeva a una profonda consapevolezza del nesso fra lingua e cultura e fede - si era cristallizzata, come osserva *Ṭahṭāwī*, a fronte dei progressi culturali e scientifici avvenuti esternamente alla comunità musulmana. Lo stesso Ibn Ḥaldūn faceva un rilievo critico nei confronti dell'atteggiamento della comunità musulmana del suo tempo: egli diceva che fino a quando i musulmani avevano letto il Corano come un libro di formazione ed esortazione religiosa essi avevano conquistato gran parte del mondo abitato. Da quando la lettura del Libro era divenuta un fatto cristallizzato (a causa di interpretazioni dogmatiche e fissate), la comunità musulmana era entrata in una fase di decadenza (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., p. 25). Sugli atteggiamenti verso la lingua nella tradizione arabo-musulmana, si veda – oltre alla parte prima, dedicata alla lingua, del testo di Arnaldez – il capitolo *L'atteggiamento verso la lingua e le sue dimensioni culturali* in ANGHELESCU, pp. 89-125.

“Quindi la lingua francese, come le altre lingue europee, ha regole linguistiche sue proprie. Su tali regole si fondano la sintassi (*naḥw*), la morfologia (*ṣarf*), la prosodia (*‘arūḍ*), le rime (*qawāfī*), l’eloquenza (*bayān*), la scrittura (*ḥarf*), la composizione (*inšā’*) e la retorica (*ma‘ānī*) della lingua; tutto questo costituisce la «grammatica»<sup>616</sup>. Pertanto tutte le lingue dotate di regole (*qawā‘id*) hanno un’arte che le raccoglie, sia per difendersi dagli errori nella lettura o scrittura, sia per tendere al suo continuo miglioramento. Ciò non riguarda solo la lingua araba, ma ogni lingua; certo, la lingua araba è la più pura fra le lingue, la più nobile, la più capace e la più piacevole all’udito; tuttavia il sapiente di lingua latina conosce tutto ciò che concerne la sua lingua, avendo piena coscienza (*idrāk*) della sintassi (*naḥw*) e degli altri aspetti come la morfologia (*ṣarf*). Ed è da ignoranti affermare: “Egli non conosce alcuna cosa”, portando a motivazione la sua non conoscenza della lingua araba. Se un uomo ha studiato a fondo una lingua, egli è potenzialmente conoscitore di altre lingue; significa che se gli si traduce un testo da un’altra lingua, spiegandoglielo, egli lo accoglie apprendendolo e appropriandosene attraverso la sua lingua. Anzi può darsi che egli conosca [l’argomento] già da prima, e conosca più cose su di esso, e sia oggetto della sua ricerca da tempo; ed egli rifiuta del testo tradotto solo ciò che la ragione (*al-‘aql*) non può accettare. E come potrebbe essere altrimenti? Giacché la scienza è una caratteristica che si radica nell’animo (*al-‘ilm huwa malaka*). Pertanto un uomo potrebbe non conoscere lunghi trattati di lingua araba [nella lingua originale], ma conoscerli attraverso la traduzione in lingua francese. D’altra parte ogni lingua ha persone che la servono ed ha i suoi *Muṭawwal*, *Aṭwāl* e *Sa‘d*<sup>617,618</sup>.

---

<sup>616</sup> Questo elenco (*naḥw*, *ṣarf*, ecc.) corrisponde alle «Scienze della lingua araba», che Ṭaḥṭāwī aveva precedentemente citato riportando alcuni versi del suo maestro al-‘Aṭṭār e indicato come corrispondenti di quella arte che i francesi chiamano “grammatica” (*Taḥlīs*, Parte III, par. II, p. 61).

<sup>617</sup> Conosciuti trattati di lingua araba.

<sup>618</sup> *Taḥlīs*, pp. 61-62.

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

## 2.2. La scienza è *malaka*

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

“[...] l'accoglienza delle *malakāt* e la loro realizzazione compiuta è più facile e semplice per le nature (*li-l-ṭabā'i*) che sono secondo la *fiṭra* originale (*al-fiṭra al-ūlā*)”<sup>619</sup>.

“[...] *al-malakāt* sono qualità dell'anima (*ṣifāt li-l-nafs*) e varietà di tinte (*wa-alwān*). Esse non si formano improvvisamente. Per chi è rimasto secondo la condizione della *fiṭra* è più facile ricevere le *malakāt* e migliore la propensione al loro compimento. Se l'anima si tinge di una *malaka* diversa [da quella acquisita] e si stacca dalla *fiṭra* (*ḥaraḡat 'an al-fiṭra*), si indebolisce in lei la propensione a dare un colore compiuto a questa *malaka*; il recepimento di una *malaka* diversa [da quella che si è radicata essendo secondo la *fiṭra*] è più debole”<sup>620</sup>.

---

<sup>619</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, cap. LIV, p. 657: Capitolo intitolato “Raramente accade che una stessa persona eccella nell'arte della poesia e nell'arte della prosa”.

<sup>620</sup> Ibid., Parte V, cap. XXI: “Se un uomo arriva a possedere l'*habitus* (*man ḥaṣalat lahu malaka*) di un'arte, egli raramente potrà poi possedere un *habitus* (*malaka*) in altro”, p. 430.

La *malaka* è una caratteristica che si è radicata nel profondo dell'animo (*ṣifa rāsiḥa fī al-nafs*)<sup>621</sup> fino a divenire *habitus*<sup>622</sup>. L'uomo nasce secondo una condizione (*ḥāla*) originale caratterizzata dalla *fiṭra*, dove le sue caratteristiche (*ṣifāt*) sono in potenza e potranno compiersi bene, ovvero radicarsi nel profondo dell'animo divenendo *malakāt* compiute, cioè *habitus*, oppure rimanere incompiute a seconda della fedeltà o infedeltà a questa origine.

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

La lontananza dalla condizione *fiṭriyya* originale va intesa sia in senso morale (una non obbedienza al profondo di sé, un venir meno all'ontologia, causa di un assetto distorto della persona che gli impedisce di recepire ciò che gli è dato dall'esterno e perciò di apprendere), sia nel senso di un non rispetto della predisposizione naturale per certe caratteristiche piuttosto che per altre come iscritto nella personale *fiṭra* di ogni individuo (per esempio, a un bambino con una predisposizione per la pittura si fa svolgere l'attività di macellaio<sup>623</sup>). La condizione *fiṭriyya* pertanto non è una condizione che riguarda solo l'inizio della vita umana per poi scomparire, ma rimane sempre a

---

<sup>621</sup> *Munğid*, ad vocem *mlk*. Nel *Vocabolario arabo-italiano*, cit., ad vocem, si dice: “*malaka*: qualità, caratteristica, disposizione naturale, inclinazione, attitudine; dono, facoltà, talento, qualità, conoscenza istintiva, intuizione; abitudine, costume”.

<sup>622</sup> MASSIGNON, p. 95 fa corrispondere la parola *malaka* al latino *habitus*. Con questa parola infatti il termine fu reso nel Medioevo latino dai traduttori delle opere di Ibn Rušd (cfr. BOUAMRANE – GARDET, p. 113).

<sup>623</sup> Ibn Ḥaldūn nel brano citato (V, XXI) parla di arte (*ṣan'a*) nel senso di mestiere. A tale proposito Ṭaḥṭāwī, commentando l'articolo 3 della *Charte*, scrive: “Non vi è in ogni individuo l'attitudine necessaria ad imparare il mestiere (*qābiliyya li-ta'allum ṣan'a*) di suo padre! E questa incapacità potrebbe fare del giovane un fallito in questo mestiere, mentre se lavorasse facendo altro potrebbe compiersi la sua condizione di uomo (*nağh ḥālihi*) e realizzarsi la sua speranza” (*Taḥlīṣ*, Parte III, cap. III, p. 81).



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

La scienza (*al-‘ilm*) è una *malaka*, in quanto sviluppo e radicamento nell'animo di una caratteristica a cui il sapiente in particolare, ma ogni uomo, è disposto interiormente per natura<sup>624</sup> fin dall'origine: l'uomo sviluppa compiutamente questa caratteristica mediante la facoltà della parola, come è inscritto nella *fiṭra* originale da Allāh.

### 2.3. Un principio di Silvestre de Sacy

Nel brano sopra tradotto del *Taḥlīṣ*, Ṭaḥṭāwī scrive che “se un uomo ha studiato a fondo una lingua, egli è potenzialmente conoscitore di altre lingue”. Ṭaḥṭāwī enuclea un principio che l'orientalista francese Silvestre de Sacy aveva posto alla base del suo apprendimento e insegnamento delle lingue<sup>625</sup>.

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

---

<sup>624</sup> Il termine *malaka* ha in sé anche il significato di “disposizione naturale” (cfr. nota 29).

<sup>625</sup> “Ayant reçu, dans sa famille, une solide éducation janséniste, Silvestre de Sacy avait été formé aux humanités classiques par la méthode de Port-Royal, c'est-à-dire celle de la grammaire générale ou universelle, dont on sait que le but est d'énoncer certains principes ou axiomes auxquels obéissent toutes les langues: les universaux du langage. Intimement persuadé de l'utilité de cette méthode dans l'apprentissage des langues, tant occidentales qu'orientales, Silvestre de Sacy avait publié, dès 1799, à l'intention de son fils aîné, des *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*” (GERARD TROUPEAU, *Presentation*, in ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole speciale des langues orientales vivantes*, Institut du Monde Arabe, Paris, 1986, Vol. I, p. 2). Anche Luqa cita a proposito l'opera di Silvestre de Sacy, *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, éd. Belin, Paris, 1824 (LUQA<sup>1</sup>, p. 323, n. 117). Sulla formazione ed opera di Silvestre de Sacy: cfr. CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, in «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée», n. 52-53 (1989), pp. 49-61.

suo commento de *Al-maqāmāt* di al-Ḥarīrī<sup>626</sup>. Silvestre de Sacy aveva fatto proprie le espressioni della cultura arabo-musulmana dal punto di vista sia della forma sia del contenuto, benché – osserva Ṭaḥṭāwī – talvolta le sue costruzioni fossero influenzate dalla interferenza della lingua francese<sup>627</sup>; di queste pagine ci sembra significativo tradurre un brano che, in modo discreto, suggerisce un contenuto diverso da quello di altri modelli tradizionali arabi, e che a noi sembra in sintonia con le convinzioni linguistiche di Ṭaḥṭāwī:

“Giacché Allāh favorì il genere umano sopra tutte le creature donandogli i vantaggi dell’intelligenza (*al-afhām*), e contraddistinse i figli di Ādam fra le specie animali con la grazia della parola (*bi-karāmat al-kalām*), Egli (Allāh) inviò in ogni popolo fra i popoli (*ba‘aṭa fī kull umma min al-umam*) chi introducesse alle regole dell’eloquenza (*man yakūn tamhīd qawā‘id al-balāġa*) e rendesse conosciuti i fondamenti della grammatica, e desse forma per tutti a un modello corretto del parlare. Fra chi è conosciuto per questo motivo ed è divenuto un punto di riferimento in questa materia fra la gente dell’Islām vi è l’autore de *Al-maqāmāt* conosciuto come al-Ḥarīrī”<sup>628</sup>.

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

Ṭaḥṭāwī nutriva grande ammirazione per le competenze linguistiche di Silvestre de Sacy (benché questi fosse incapace di pronunciare correttamente l’arabo), come dimostra anche la redazione della innovatrice grammatica araba che Ṭaḥṭāwī scriverà e pubblicherà nei suoi ultimi anni di vita (nel 1868-69)<sup>629</sup> sul modello di quella

---

<sup>626</sup> *Taḥlīs*, pp. 63-66. ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Les Séances de Hariri, publiées en arabe avec un commentaire choisi*, Paris, 1822 (Deuxième édition revue par Joseph Reinaud et Joseph Derenbourg, 2 voll., Paris, 1847-1853, ristampata in versione anastatica da Oriental Press, Amsterdam, 1968).

<sup>627</sup> *Taḥlīs*, p. 66.

<sup>628</sup> *ivi*.

<sup>629</sup> *Al-Tuḥfa al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, Imp. Al-Madāris, Il Cairo, 1869. Il saggio di Al-Badrāwī è una prefazione alla riedizione di questo libro.

dell'orientalista francese, *Al-Tuḥfā al-saniyya fī 'ilm al-arabiyya*, “scritta secondo una struttura originale, senza precedenti”<sup>630</sup>.

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

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

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

---

<sup>630</sup> *Taḥlīs*, p. 66. SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, 2 voll., Imprimerie Nationale, Paris, 1810; seconda edizione rivista, 1831. La definizione di Ṭaḥṭāwī fu probabilmente suggerita da quanto lo stesso Silvestre de Sacy scriveva nella sua Prefazione (pp. IX-XVI) facendo il punto sulle grammatiche arabe fino a quel momento pubblicate in Occidente. Secondo Henri Dehérain, Silvestre de Sacy fu il primo a dare all'orientalismo francese un'impostazione scientifica e accademica, mentre precedentemente lo studio della lingua araba aveva finalità soprattutto pratiche (carriera diplomatica, commercio, ecc.): cfr. HENRI DEHÉRAIN, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Librairie orientaliste Paul Genthner, Paris, 1938. Così anche CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, cit., p. 54: “Contrairement, aux autres grammaires (Savary, 1813; Herbin, 1803) qui sont directement utilitaires et écrites pour l'exercice progressif, et qu'il juge d'un intérêt limité, Silvestre s'est lancé dans une Grammaire totalement descriptive de la langue arabe”.

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

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

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

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

Tu puoi conversare con un fanciullo appena uscito dall'età dell'infanzia sulla sua opinione in merito a questo o quello, e questi ti risponderà – invece di dirti “Non conosco l’origine di questa cosa e ciò che significa” – “Il giudizio su una cosa deriva dalla concezione che se ne ha” e cose del genere. I loro bambini (*awlād*) sono sempre pronti ad imparare e ad apprendere, e sono educati in modo eccellente; ciò riguarda i francesi in assoluto”<sup>631</sup>.

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

### 3. Tutte le lingue sono *fiṭriyya*

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

“Ho cercato di scrivere questo libro tendendo nello stile alla brevità e alla semplicità espressiva, affinché a tutti sia possibile giungere al suo fresco bacino e arrivare al suo giardino”<sup>632</sup>.

---

<sup>631</sup> *Taḥlīṣ*, Parte III, par. XIII, pp. 131-132.

<sup>632</sup> *Taḥlīṣ*, p. 5.

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

“Lo stile (*al-‘ibāra*) di questo libro è semplice (*basīṭa*), cioè privo di artificiosità e infiorettature, e nonostante ciò gradevole”<sup>633</sup>.

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

“Monsieur de Sacy e monsieur Caussin furono d'accordo nel riconoscere la bontà di questo libro, [il *Taḥlīs*], la semplicità del suo stile (*basāṭat ‘ibāratihī*), cioè senza ricercatezze, e la sua utilità per il popolo egiziano. [...] E le parole di monsieur Caussin, simili a quelle di monsieur de Sacy, «lo stile (*al-‘ibāra*) di questo libro è semplice (*basīṭa*)», significano che i costrutti (*tarākīb*) del libro non erano retorici: si dice presso i sapienti francesi «stile semplice (*‘ibāra basīṭa*)» come opposto di «stile retorico (*‘ibāra balīḡa*)»<sup>634</sup>.

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

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

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

---

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>634</sup> *Ivi.*

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

### 3.1. Ṭaḥṭāwī e la tradizione araba

Ṭaḥṭāwī con la sua riflessione, pur dal di dentro della sua tradizione (“i linguisti arabi partono dall’idea d’una lingua privilegiata: l’arabo, strumento dell’«ultima rivelazione» [...] trasmessa ad uomini privilegiati che sarebbero gli Arabi beduini”<sup>635</sup>), scardina una posizione cristallizzata nella mentalità musulmana del suo tempo, come interpretiamo anche dai molti cenni presenti nel *Taḥlīṣ* quali ad esempio: “Ed è da ignoranti affermare: «Egli non conosce alcuna cosa», portando a motivazione la sua non conoscenza della lingua araba”. Ṭaḥṭāwī non ignora le ragioni di coloro che attribuiscono alla sola lingua araba la capacità di esprimere la conoscenza (e di conoscere). Questa posizione infatti originariamente si radicava nella consapevolezza che è impossibile fare uso di una terminologia straniera restando nell’ambito dell’ortodossia (della verità rivelata), in quanto si era coscienti del nesso fra lingua, parole, fede ed educazione<sup>636</sup>. Ṭaḥṭāwī stesso in altro passo scrive che per studiare la lingua francese occorre essere ben consolidati nel *Libro* e nella *Sunna*, affinché non si venga indotti in errore e non si indeboliscano le convinzioni di fede<sup>637</sup>. Cercheremo di comprendere come egli, rimanendo nell’ortodossia e coerentemente alla propria tradizione, abbia potuto apprezzare ed usare una lingua straniera come strumento di conoscenza, rompendo e superando la cristallizzazione di una posizione chiusa verso le lingue straniere.

Jacques Berque<sup>638</sup> sintetizza la posizione tradizionale, contraddetta dall’esperienza di Ṭaḥṭāwī e “irrigidita” nell’animo di “ignoranti” del XIX secolo, con la frase “Votre

---

<sup>635</sup> Cfr. AGHELESCU, p. 97.

<sup>636</sup> Questa consapevolezza non era solo dei sapienti musulmani. Ne troviamo testimonianza anche fra i russi ortodossi dell’età prepetrina, i quali osteggiavano il latino identificato con la cultura cattolica, ed anche il turco, percepito sempre come mezzo espressivo del cattolicesimo (cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., pp. 55-57).

<sup>637</sup> *Taḥlīṣ*, Parte III, cap. XIII, p. 131.

<sup>638</sup> Jacques Berque (Algeria 1910-1995) è noto non solo per le sue competenze di lingua araba (ricordiamo *Langages arabes du présent*, Gallimard, Paris, 1974), ma anche per aver tradotto in francese il Corano,

langue est *fiṭna*, la nôtre *fiṭra*”, riferita come estrapolata da un’opera del letterato al-Tawḥīdī, in cui un grammatico *sémitisant* si confronta con un *hellénisant*<sup>639</sup>.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (932 circa-1023 circa) visse a Bagdād in un ambiente in cui vivo era il dibattito culturale sotto l’influsso di quella filosofia greca, che una schiera di traduttori e commentatori aveva introdotto nella cultura musulmana a partire dal secolo VIII<sup>640</sup>; e probabilmente la frase riportata dal Berque allude al seguente passo della sua opera *Al-imtā’ wa-l-mu’ānasa*, dove chi parla è il filosofo persiano neoplatonico Abū Sulaymān al-Mantiqī (cioè “il-logico”), personaggio reale assai ammirato da Tawḥīdī e uno dei maggiori interlocutori nei dialoghi che costituiscono l’opera<sup>641</sup>:

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

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

“E se vi fosse una strada per la perfezione, non sarebbe in contraddizione per noi la loro *fiṭra* con la nostra *fiṭna* oppure per loro la nostra *fiṭna* con la loro *fiṭra*”<sup>642</sup>.

---

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

<sup>639</sup> JACQUES BERQUE, *La langue arabe de l’Être a l’histoire*, in JACQUES BERQUE, JEAN PAUL CHARNAY (ed.), *L’ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris, 1967, p. 404: “Tawḥīdī fait ainsi parler un grammairien sémitisant, s’adressant à l’hellénisant: «Votre langue est *fiṭna*, la nôtre *fiṭra*». En somme éristique contre innéité”.

<sup>640</sup> FRANCESCO GABRIELI, *La letteratura araba*, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 169-171.

<sup>641</sup> STERN M.S., *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *Encyclopaedia of Islam*, GARDET, pp. 114-115. Abū Sulaymān al-Mantiqī (912 – 985 d.C.) fu discepolo di due filosofi cristiani nestoriani (Mattā bn Yūnus e Yahyā bn ‘Adī). È conosciuto soprattutto attraverso l’opera di al-Tawḥīdī, che spesso riferisce le sue idee rendendolo protagonista di dialoghi fra i personaggi più influenti di Bagdad in ambito filosofico, letterario, scientifico ed artistico. Resta una sintesi di una sua opera sul pensiero greco di cui un resoconto si può leggere in ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 51-64.

<sup>642</sup> ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-imtā’ wa-l-mu’ānasa*, cit., parte II, p. 139.



Le affermazioni di Abū Sulaymān si inseriscono a conclusione di un particolare argomento: se la prosa (*al-naṭr*) sia preferibile alla poesia (*al-šīʿr*). La prosa, la cui comprensione non richiede spiegazioni e interpretazioni (“Le migliori parole sono quelle che non necessitano di ulteriori parole – dicono alcuni arabi”, scrive Tawḥīdī<sup>643</sup>), si legava alla *fiṭra*, mentre la poesia, frutto di artificio ed elaborazione, si legava alla *fiṭna*. Non si deve dimenticare che si tratta delle affermazioni di un filosofo, e che tradizionalmente la filosofia, la scienza de *al-ʿaql*, era legata alla prosa (*al-naṭr*).

Questa breve digressione vuole solo evidenziare che nella millenaria tradizione arabomusulmana più colta e viva, *fiṭra* (la concezione originale) e *fiṭna* (l’essere ingegnoso dell’uomo, che manipola il reale e lo muta) non sono sentiti in contraddizione, ma anzi il loro stare insieme è indicato come strada verso la perfezione. Anche per Ṭaḥṭāwī i due concetti *fiṭra* e *fiṭna* non sono contraddittori ma interagenti, come si desume tra l’altro da un suo testo poetico che presenteremo in traduzione nel prossimo capitolo<sup>644</sup>.

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

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

---

<sup>643</sup> Nel corso di un altro dialogo Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī fa fare un elogio degli arabi beduini al filosofo persiano Ibn Muqaffaʿ: si discute quale sia il popolo che avanza gli altri per civilizzazione e cultura. Mentre alcuni optano per i greci altri per i persiani o gli indiani, Ibn Muqaffaʿ sostiene che gli Arabi beduini sono i migliori. Allo sconcerto degli altri per la sua affermazione egli risponde che mentre le culture degli altri popoli progrediti citati si fondano su libri trasmessi tramite l’insegnamento nelle scuole, la cultura araba non si fonda su nessun libro del genere: ciascun arabo, nell’ambiente ostile del deserto, al contrario deve scoprire o inventare istante per istante da se medesimo i mezzi per vivere ed esprimere la vita. Si tratta di una cultura concreta, vera e non artificiale, intimamente legata ai problemi reali posti dalla vita. Per tal motivo la lingua araba dei beduini è strettamente legata alla realtà, contrariamente alle lingue scolastiche nate da speculazioni di uomini distanti dalla vita reale (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., cap. “Les puissances de la langue arabe”, pp. 28-29).

<sup>644</sup> Il ritornello di una poesia di Ṭaḥṭāwī, su cui ci soffermeremo nel prossimo capitolo, dice: “Dall’origine della *fiṭra* per l’uomo ingegnoso (*faṭīn*) [*min aṣl al-fiṭra li-l-faṭīn*], dopo il Signore Dio, c’è della Patria l’amore, / un dono largito dal Munifico Dio, sia lode al Munifico di grazie largitore!” (ṬAḤA WĀDĪ, pp. 115-117).

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

Quello che i greci indicavano con *phýsis* e *thésis*, gli arabi – abbiamo visto dal testo di Tawhīdī – indicavano con *fiṭra* e *fiṭna*. Solo che nel mondo musulmano la questione si legava al fondamentale problema teologico del Corano creato o esistente dalla pre-

eternità e quindi del valore non solo dei suoi significati, ma anche dei suoi significanti<sup>645</sup>.

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

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

“Dice Ibn Ğinnī (e sia lui che il suo maestro Abū ‘Alī al-Fārisī erano mu‘taziliti) in *Al-Ḥaṣā’is* nel capitolo sull’origine della lingua: «La lingua è *ilhām* (ispirazione divina) o *iṣṭilāḥ* (elaborazione convenzionale umana)? La questione richiede una riflessione approfondita, giacché molti filosofi sono dell’opinione che l’origine della lingua sia elaborazione e convenzione (*tawādu‘ wa-iṣṭilāḥ*) e non ispirazione e rivelazione divina (*waḥy wa-tawqīf*). Se non che Abū ‘Alī [al-Fārisī], che Iddio gli usi misericordia, un giorno mi disse: «La lingua viene da Allāh», e lo provò con le parole dell’Altissimo «E insegnò ad Adamo tutti i nomi»<sup>646</sup>. Anche questo versetto coranico, tuttavia, non risolve la diversità di opinioni, perché può essere interpretato come «Allāh ha reso l’uomo capace di elaborare, creare la lingua (*wāḍa‘a ‘alayhā*)». Questo senza dubbio è il suo significato presso Allāh. Se questa interpretazione è possibile e non negabile, le parole del Corano non costituiscono più un argomento di prova<sup>647</sup>. Questo fu detto una volta dallo stesso Abū ‘Alī. Tale è anche il

---

<sup>645</sup> Cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 13-20.

<sup>646</sup> *Sūrat al-Baqara*, 31: «wa-‘allama Ādama al-asmā’ kullahā».

<sup>647</sup> In quanto le parole del Corano non contraddicono l’idea di un’elaborazione umana e la convenzione.

parere di Abū al-Ḥasan [al-Aḥfaš], nel senso che la medesima citazione coranica non esclude l'idea di convenzione (*tawāḍu*)<sup>648</sup>.

### 3.2. Dinamiche del linguaggio e dinamiche della conoscenza

Nel pensiero di Ṭaḥṭāwī lo sviluppo della lingua (che è una fedeltà all'origine della *fiṭra*) avviene nell'uomo secondo le stesse dinamiche con cui accade la conoscenza umana. Abbiamo visto che il fondamento della conoscenza è nella *fiṭra* (*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*)<sup>649</sup> e che la facoltà del parlare (*al-nāṭiqiyya*) viene all'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*). Quando Ṭaḥṭāwī spiega i processi mediante cui avviene la conoscenza, implicitamente spiega anche il modo con cui si origina e sviluppa il linguaggio.

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

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

Possiamo dire che secondo Ṭaḥṭāwī anche il linguaggio umano nasce, legandosi all'esperienza, nello stesso modo: per *al-ṣudfa* e *al-ittifāq* o per *al-ilhām* e *al-ṭhā'*; esso diviene veramente tale (cioè esprime il reale e il suo significato) grazie al giudizio

---

<sup>648</sup> ĠALĀL AL-DĪN AL-SUYŪTĪ, *Al-Muḥḥir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā*, Al-Maktaba al-'aṣriyya, Bayrūt, 1987 (prima ed. Būlāq, Il Cairo, 1928), pp. 10-11. Cit. parzialmente anche in ANGHELESCU, pp. 97-98. Volendo schematicamente indicare alcune tendenze interpretative, vi era chi sosteneva che la lingua fosse rivelazione di Dio, chi affermava che fin dall'origine fosse un'elaborazione convenzionale, chi credeva che la lingua si fosse originata come imitazione dei suoni uditi dalla natura. Le posizioni in realtà sono molto articolate e ricche di sfumature ben argomentate: Ibn Ġinnī sembra non escludere nessuna possibilità, anche se la sua interpretazione è che Allāh ha reso originalmente capace l'uomo di elaborare il linguaggio. Ibn Fāris era invece orientato a credere la lingua araba rivelazione di Allāh, in quanto il Corano era «rivelazione conclusa», *tawqīf*, e nel suo libro *Al-Šāḥibī* afferma, rispondendo alla questione se la lingua araba fosse rivelazione da Dio (*tawqīf*) o convenzione umana (*iṣṭilāḥ*): “Dico: veramente la lingua degli arabi è *tawqīf*” (IBN FĀRIS, *Al-Šāḥibī*, cit., p. 6).

<sup>649</sup> Cfr. Cap. V.

della rivelazione divina o della ragione (*ḥukm al-šar‘* o *ḥukm al-‘aql*), per cui è seguito (*uttubi‘at*) e permane (*ubqiyat*) tramandandosi.

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

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

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

Al-Suyūṭī a proposito di chi per primo parlò la lingua araba cita un ḥadīṭ secondo cui il Profeta avrebbe detto: “*Ulhima Ismā‘īl hādā al-lisān al-‘arabiyy ilhām<sup>ab</sup>*” (“Questa lingua araba fu data per ispirazione a Ismā‘īl”)<sup>650</sup>. Egli riporta poi un altro ḥadīṭ sotto il titolo “*dīkr ihā’ al-luġa ilā Nabīnā ‘alayhi afḍal al-ṣalāt wa-l-salām*” (“Memoria dell’ispirazione per rivelazione della lingua al nostro Profeta”): “‘Umar bn Al-Ḥaṭṭāb chiese: «O Profeta di Allāh, come è che ci parli con una lingua così pura, [a differenza di quanto facciamo noi,] e non hai vissuto se non in mezzo a noi?». Rispose: «Era la lingua di Ismā‘īl che già scomparve; poi venne Gabriele (su di lui la pace) e me la fece imparare a memoria e la imparai»”<sup>651</sup>.

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

---

<sup>650</sup> ĠALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *Al-Muzhir fī ‘ulūm al-luġa wa-anwā‘ihā*, cit., p. 33.

<sup>651</sup> Ibid., pp. 34-35. Secondo alcune teorie la rivelazione di questa lingua fu fatta gradualmente a diversi profeti, con Maometto si sarebbe poi avuta la rivelazione perfetta e ultima anche da un punto di vista linguistico (cfr. Ibid., p. 17).

Adamo i nomi di tutto il creato in tutte le lingue (arabo, persiano, siriano, ebraico, bizantino, ecc.)”<sup>652</sup>.

Anche i concetti di *al-ṣudfā* e *al-ittifāq*, in quanto indicano un accadimento, possono spiegare l’origine dell’elaborazione umana della lingua. Vi era infatti chi sosteneva che l’origine delle lingue fosse nei suoni uditi in natura, che l’uomo avrebbe poi riprodotto legandoli ad esperienze e dando così vita al linguaggio<sup>653</sup>. La parola *iṣṭilāḥ* era definita come *’ibāra ‘an ittifāq qawm ‘alā tasmiyat al-ṣay’ bi-ism* (“termine equivalente a accordo [*ittifāq*] fra persone nel chiamare una cosa con un certo nome”)<sup>654</sup>. Questo accordo supponeva all’origine un accadimento nell’esperienza umana<sup>655</sup>.

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

Riportiamo a dimostrazione ulteriore, dopo la citazione di Ibn Ğinnī, un brano, riferito sempre da Al-Suyūṭī, che sintetizza le opinioni rispetto all’origine e allo sviluppo delle lingue, sebbene esso, come già detto, sia comprensibile pienamente solo nell’ambito di discussioni teologiche e filosofiche sul rapporto fra significato e significante nel Corano sulle quali non ci soffermeremo<sup>656</sup>.

---

<sup>652</sup> Ibid., p. 11. Inizialmente Adamo e la sua prole avrebbero parlato tutte le lingue. Poi i loro figli si sarebbero dispersi nel mondo, mantenendo una sola lingua e dimenticando le altre.

<sup>653</sup> Ibid., pp. 14-15. Paragrafo intitolato: “*Aṣl al-luġa min al-aṣwāt*”.

<sup>654</sup> Cfr. ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu’en vers, avec une traduction française et des notes, à l’usage des élèves de l’Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes, Second édition corrigée et augmentée, par M. le Baron Silvestre de Sacy*, 3 voll., Imprimerie Royale, Paris, 1826-27, vol. I, p. 445. Silvestre de Sacy in questa opera, di cui parleremo ancora, dava della definizione (da noi riportata parzialmente) la seguente traduzione: “Le mot *iṣṭilāḥ* signifie *convention* ou *accord* de certaines personnes pour nommer une chose par un mot quelconque, qu’on détourne de son usage primitif”.

<sup>655</sup> Per spiegare con un esempio dall’*Introduzione* di Ṭaḥṭāwī: quando si scoprirono le caratteristiche del fuoco e si iniziò a cuocere il cibo allora vennero elaborate e ci si accordò sulle parole appropriate a descrivere questa esperienza.

<sup>656</sup> Di fronte alla questione della “lingua creata” si arrivava a distinguere le parole come “realtà fonetica” (creata) dai significati (increati). Restava il grave problema della lettera (il significante) del Corano: era creata o increata? (cfr. ROGER ARNALDEZ, *Le sciences coraniques*, cit., pp. 13-20).

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

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

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

l'Altissimo abbia fissato il loro inizio (*al-ibtidā*) e [in questo senso] le abbia insegnate”<sup>657</sup>.

Non è la lingua, intesa come sistema cristallizzato, che trae origine dalla *fiṭra*, bensì la capacità umana del parlare, usando del giudizio, della volontà e della libertà di scelta (*ḥukm al-irāda wa-l-iḥtiyār*), e quell'esigenza sociale per cui un uomo invita un altro uomo alla conversazione, costruendo un linguaggio, con la finalità di conoscere quello che non è saputo. Abbiamo visto che nella cultura araba *nāṭiq* significa *‘āqil*. Inoltre la relazione fra i termini *ḡā'ib*, *šāhid*, *ḡayb* che descrive la dinamica della conoscenza per testimone come si è detto nel VI capitolo, descrive anche la dinamica linguistica: nella terminologia grammaticale araba *al-ḡā'ib*, colui che è assente, indica la terza persona (lui, lei, loro), *al-mutakallim*, colui che parla, la prima (io, noi), *al-muḥāṭib*, colui a cui ci rivolgiamo, la seconda (tu, voi)<sup>658</sup>. Quello che appare evidente è che la dinamica della conoscenza coincide con la dinamica della lingua: esse sono inscindibili ed entrambe hanno la medesima origine.

#### 4. La lingua come manifestazione della *fiṭra*.

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

---

<sup>657</sup> ĠALAL AL-DIN AL-SUYUḤI, *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-anwā'ihā*, cit., pp. 21-22. Per maggiore completezza riferiamo anche il parere di Al-Ġazālī. Anche egli dopo aver espresso le diverse opinioni sull'origine della lingua, come nella citazione da noi proposta, scrive: “E come può la ragione non ammettere entrambe le possibilità? Giacché noi vediamo il bambino parlare con le parole dei genitori, e le comprende dagli indizi dei loro comportamenti nel modo che gli è permesso dalla sua età infantile, e pertanto tutto è lecito. Comunque una delle due possibilità non è comprensibile con la ragione; e non ha prova nell'ascolto; e le parole dell'Altissimo «E insegnò ad Adamo tutti i nomi» è indicazione evidente del suo essere per *tawqīf*, [...] ed è possibile il suo essere per *iṣṭilāḥ* dalla creazione di Allāh (*ḥalq Allāh*) l'Altissimo prima di Adamo” (ibid. p. 23).

<sup>658</sup> Massignon ben comprese questo aspetto della cultura araba, ponendolo alla radice della testimonianza di fede: “Car le langage est doublement un «pèlerinage», un «déplacement spirituel», puisque on n'élabore un langage que pour sortir de soi vers un autre: pour évoquer avec lui un Absent, la troisième personne, comme dit la grammaire, *Al-Ghāyib*, L'Inconnu, comme dit la grammaire arabe” (LOUIS MASSIGNON, *Valeur de la parole humaine en tant que temoignage*, in *Opera Minora*, Dār al-ma'ārif, Beirut, 1963, vol. II, p. 581).



#### 4.1. Lo stretto nesso fra lingua e cultura

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

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

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

essentielle de sa conception de la patrie égyptienne. Comment voir de façon positive des civilisations dans lesquelles la révélation divine (sous sa forme définitive et parfaite en tout cas) n'a joué aucun rôle? Il procède alors par le recours à la notion de *'aql*, intelligence humaine, raison: un don fait par Dieu aux hommes, lesquels doivent le trouver dans leur propre nature saine. Une révélation antérieure à la révélation apportée par les Envoyés de Dieu”<sup>659</sup>.

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

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

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

Questo spiega perché Ṭaḥṭāwī scriva nel *Taḥlīṣ*: “[...] è dovere di chi vuole addentrarsi nello studio della lingua francese, nella quale sono diffuse cose della filosofia, essere ben consolidato nel *Libro* e nella *Sunna*, affinché non sia indotto in errore e non si indeboliscano le sue convinzioni e non perda la sua certezza”<sup>660</sup>. L'affermazione che lo studio di una lingua straniera, non di una filosofia straniera, possa causare l'indebolirsi della fede apparirebbe paradossale al di fuori del contesto della cultura musulmana e a

---

<sup>659</sup> DELANOUE<sup>2</sup>, pp. 86-87. Delanoue sintetizza in queste righe il punto centrale della sua tesi che abbiamo già esposto nel cap. III del presente lavoro.

<sup>660</sup> *Taḥlīṣ*, Parte III, cap. XIII, p. 131.

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

#### 4.2. L’eccellenza dell’arabo

Per comprendere dove risieda l’eccellenza dell’arabo sulle altre lingue ci sembra utile tradurre a nostra volta alcune parti di queste due importanti pagine scritte alla fine degli anni ’60 (circa 35 anni dopo il *Taḥlīs*), quando Ṭaḥṭāwī aveva maturato ormai una lunga esperienza come traduttore, scrittore e insegnante di lingua araba e aveva vissuto in prima persona i fermenti legati alle questioni linguistiche che attraversarono il XIX secolo in Egitto. Scrive Ṭaḥṭāwī<sup>661</sup>:

“Della lingua araba si ha bisogno per comprendere il *Libro*, la *Sunna* e i libri che trattano della divina *ṣarī’a*; e per comprendere il modo in cui sono commentati e ciò che viene da loro dedotto [cioè i *aḥkām Allāh*], conformemente alle regole di questa lingua. [...] Non vi è dubbio che l’unità che si origina dalla lingua (*waḥdat al-lisān*) e l’unità che si origina dalla divina *ṣarī’a* (*waḥdat al-ṣarī’a*)<sup>662</sup> richiedono la necessità della comprensione reciproca fra la gente in tutti i regni musulmani. La lingua araba è ciò che mette insieme le diverse società dei Regni e gli Stati lontani, ma uniti dalla religione e dalla *ṣarī’a*, che differiscono fra loro a causa delle loro lingue volgari. È dovere di ogni Stato musulmano pertanto che le persone più preparate conoscano la lingua araba e i suoi quattro fondamenti [lessico

---

<sup>661</sup> *Anwār tawfīq al-ḡalīl fī aḥbār Miṣr wa-tawfīq Banī Ismā‘īl*, in ‘IMĀRA, vol. III, pp. 623-624, riportate in testo arabo anche in DELANOUE<sup>2</sup>, pp. 89-90 e tradotte in francese alle pp. 72-74.

<sup>662</sup> I concetti espressi da *waḥdat al-lisān* e *waḥdat al-ṣarī’a* sono difficilmente traducibili perché non chiaramente definibili dal testo. Delanoue traduce: “Il n’y a aucun doute que l’unité de la langue e celle créée par l’adhésion à la Loi révélée très pure ...” (DELANOUE<sup>2</sup>, p. 73).

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

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

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

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

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

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

[...]

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

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

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

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

Ṭaḥṭāwī si pose nella scia di intellettuali che avevano riproposto in modo originale la cultura classica, come Hasan al-‘Aṭṭār, Murtaḍā al-Zabīdī, ‘Abd al-Raḥmān al-Ġabartī. La sua critica si rivolgeva soprattutto ai metodi pedagogici di Al-Azhar, invitando questa antica istituzione alla riscoperta della vera tradizione degli studi di belle lettere (*ādāb*). Infatti egli inizia queste pagine, ispirandosi ai capitoli che alle scienze della lingua araba dedica Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima*<sup>663</sup>. A questo autore del XIV secolo Ṭaḥṭāwī attingeva il modello ideale di una *madrassa* dove si faceva ricerca in tutte le discipline con spirito scientifico e critico. Delanoue nota che Ṭaḥṭāwī fu il primo o uno dei primi fra i riformisti del XIX secolo che prese a modello, in materia d’insegnamento (a cinque secoli di distanza), l’atteggiamento espresso nei capitoli di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn. Fu in effetti Ṭaḥṭāwī che consigliò la prima stampa araba di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn presso la stamperia di Būlāq, realizzatasi nel 1857-1858<sup>664</sup>, da che supponiamo non solo la sua consapevolezza dell’importanza di questa opera, ma anche una sua assidua frequentazione di essa.

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

---

<sup>663</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, capp. XLV e sgg, pp. 633 e sgg. Il capitolo XLV intitolato “Le scienze della lingua araba” inizia così: “I suoi fondamenti sono quattro: lessicografia (*luġa*), grammatica (*nahw*), retorica (*bayān*) e belle lettere (*ādāb*). La loro conoscenza è necessaria per la gente della *šarī‘a*, in quanto tutti i *aḥkām* della *šarī‘a* sono evinti dal Libro e dalla Sunna, ed essi sono in lingua araba ...”.

<sup>664</sup> DELANOUE<sup>2</sup>, p. 75 e p. 78.

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

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

La frase adesso citata – che a nostro avviso esprime la tensione stilistica e contenutistica delle opere di Ṭaḥṭāwī e il programma sotteso a tutti i suoi lavori sulla lingua araba – può essere meglio compresa alla luce delle parole di Ibn Ḥaldūn dal capitolo XLVI della parte VI di *Al-muqaddima*, dal titolo “La lingua è una caratteristica che si radica nell’anima mediante l’arte” (*fī anna al-luġa malaka ṣinā’iyya*<sup>665</sup>):

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

---

<sup>665</sup> Abdesselam Cheddadi traduce con una forma più agile della nostra “la langue est un habitus technique” (IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples*, p. 1105); la nostra traduzione salvaguarda maggiormente il significato della parola *malaka* nel suo nesso con il concetto di *fītra*.

qualità dell'espressione (*wağūdatuhā wa-quṣūruhā*<sup>666</sup>) dipende dalla compiutezza della *malaka* (*tamām al-malaka aw-nuqṣānuhā*<sup>667</sup>). Questo non riguarda le parole isolate, ma il costruirsi delle espressioni mediante la loro combinazione. La *malaka* compiuta (*malaka tamma*) ottiene (*ḥaṣalat*) nella combinazione delle singole parole il fine di esprimere con esse i significati appropriati, componendo il discorso in modo aderente alle esigenze della situazione (*al-ḥāl*). Pertanto il parlante (*al-mutakallim*) raggiunge così il modo più appropriato per comunicare ciò che desidera a chi ascolta (*al-sāmi'*). Questa è la finalità dell'eloquenza (*al-balāġa*). Le *malakāt* non arrivano ad essere possedute (*lā taḥṣul*) se non mediante la ripetizione dei gesti, perché il gesto per prima cosa accade e ne risulta per chi lo compie una caratteristica (*ṣifa*). Poi essa viene reiterata e diviene una condizione (*ḥāl*). Condizione (*ḥāl*) significa una caratteristica ancora non radicata nell'animo (*ṣifa ġayr rāsīḥa*). Poi aumentando la ripetizione diviene *malaka* cioè caratteristica radicata nell'animo (*ṣifa rāsīḥa*)<sup>668</sup>.

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

<sup>666</sup> Letteralmente “l'essere o il mancare dell'espressione” (il suo essere appropriata o meno).

<sup>667</sup> Letteralmente “l'essere compiuta o incompiuta della *malaka*”.

<sup>668</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, p. 643.



*malaka* (definita *ṣifā rāsīḥa*) dipende dalla fedeltà alla *fiṭra* originale<sup>669</sup>. Questa fedeltà è una memoria, una “ripetizione di gesti” non meccanica ma sempre tesa alla conservazione ed espressione del vero sperimentato; nel paragrafo I del capitolo I di *Al-muršid* già tradotto, in cui Ṭaḥṭāwī spiega la prerogativa umana de *al-nāṭiqiyya*, egli scrive:

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

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

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

Fu Silvestre de Sacy infatti che, primo fra gli orientalisti europei, riscoprì e pubblicò nel 1810 nell’originale arabo e in traduzione francese alcuni estratti di *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn, di cui nel 1816 pubblicò una notizia biografica nella *Biographie universelle*<sup>670</sup>; a lui dobbiamo probabilmente quella fama di Ibn Ḥaldūn, riferita nel *Taḥlīṣ*, per cui era

---

<sup>669</sup> Cfr. il già citato brano di IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*: “... l’accoglienza per le *malakāt* e il loro compimento è più facile e semplice per le nature (*li-l-ṭabā’i*) che sono secondo *al-fiṭra* originale (*al-fiṭra al-ūlā*)”.

<sup>670</sup> Cfr. ABDESSELAM CHEDDADI, *Introduction*, in IBN ḤALDUN, *Le livre des exemples*, pp. XLII e LIV-LV: “La redécouverte d’Ibn Khaldūn par le monde moderne date du début du XIX siècle. Partie de France avec Silvestre de Sacy, elle gagne le reste de l’Europe et se propagea jusq’aux pays musulmans à partir de la deuxième moitié du siècle”. ANTOINE ISAAC SILVESTRE DE SACY, *Extraits des Prolegomènes d’Ebn Khaldoun*, in *Relation de l’Égypte, par Abdellatif, médecin arabe de Bagdad [...]*, Paris, pp. 509-524 et pp. 558-564.

appellato in ambienti colti francesi “Montesquieu dell’Islām”<sup>671</sup>; e fu Silvestre de Sacy che con tutta probabilità fece conoscere *Al-muqaddima* in modo approfondito almeno per l’aspetto linguistico a Ṭaḥṭāwī. Abbiamo diversi indizi che ci assicurano questa ipotesi.

Il libro di Silvestre de Sacy *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu’en vers, avec une traduction française et des notes, à l’usage des élèves de l’Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes*<sup>672</sup> (citato nel *Taḥlīs* con il titolo arabo *Kitāb al-anīs al-mufīd li-l-ṭālib al-mustafīd wa-ḡāmi‘ al-šudūr min manzūm wa-manṭūr*<sup>673</sup>) fu donato a Ṭaḥṭāwī da Jomard in occasione del superamento del suo secondo esame pubblico accompagnato da una lettera del 15 Marzo 1828<sup>674</sup>. In questo libro diverse parti sono estratti dell’opera di Ibn Ḥaldūn<sup>675</sup>. In una lunga nota a un testo di questo autore<sup>676</sup> Silvestre de Sacy definiva il significato di *malaka*:

“Le mot *malaka* signifie *une qualité acquise*, et qui, par la pratique, est devenue comme naturelle à celui qui la possède. Voici la définition que donne de ce mot l’auteur du *kitāb al-ta’rīfāt* dont j’ai parlé ailleurs<sup>677</sup>: «Le mot

---

<sup>671</sup> Ancora nel XX secolo Padre Georges Anawati, probabilmente influenzato dalla lettura del *Taḥlīs*, paragonava Ibn Ḥaldūn a Montesquieu. Il paragone si reggeva soprattutto, crediamo, sull’aver messo in luce Ibn Ḥaldūn nella storia delle civiltà umane un ciclo di nascita, apogeo e decadenza, ma anche sulla constatazione, in base a un metodo critico, che questa legge universale, valida per tutti i tempi, era compenetrata di altre leggi più complesse e variabili legate alla complessità e varietà delle diverse comunità sociali nella storia umana. Sull’importanza di Ibn Ḥaldūn nel mondo arabo del XX secolo cfr. LOUIS GARDET, *Actualité d’Ibn Ḥaldūn*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 265-280 (per il riferimento a Padre Anawati, p. 269)

<sup>672</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe*, cit. (cfr. nota 62).

<sup>673</sup> Cfr. *Taḥlīs*, p. 66.

<sup>674</sup> Cfr. *Taḥlīs*, pp. 163-164.

<sup>675</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe*, cit., vol. I, pp. 370-411 (Frammento della prefazione de *Al-muqaddima* nella quale si tratta dell’eccellenza della scienza della storia); vol. II, pp. 279-336 (Sull’autorità spirituale e il califfato; Insegne della dignità regale e del sultanato; La scrittura fa parte delle scienze umane). Gli estratti erano tradotti in lingua francese corredati con il testo arabo in conclusione all’opera.

<sup>676</sup> *Chapitre dans lequel on montre que l’écriture fait partie des arts qui appartiennent à l’espèce humaine (Al-muqaddima, Parte V, cap. XXIX).*

<sup>677</sup> La citazione è da un manoscritto della Biblioteca del Re di Francia (n. 1326) dove l’autore dell’opera era indicato come Al-Sayyid al-Šarīf. Dell’opera, il cui autore rimaneva incerto (da identificarsi crediamo con ‘Alī bn Muḥammad al-Ġurġānī, 1339-1413 d.C.: Cfr. A. S. TRITTON, *al-Ġurġānī*, in *Encyclopaedia of*

*malaka* signifie une qualité fortement enracinée dans l'ame [*ṣifa rāsiha li-l-nafs*]; c'est-à-dire que par une action quelconque il se forme dans l'ame une certaine disposition qu'on appelle *une modalité de l'ame* [*kayfiyya nafsāniyya*]. Tant qu'elle disparoît et se détruit promptement, on la nomme *état* [*ḥāla*]; mais quand elle se renouvelle souvent et que l'ame s'y habitue, en sorte que cette modalité prend racine dans elle et ne peut plus se détruire qu'à la longue, on l'appelle alors, relativement à l'ame, *possession acquise* [*baṭi'at al-zawāl*], et relativement à cette action, *habitude* et *coutume* [*malaka*]]»<sup>678</sup>.

Più importante ancora fu sicuramente un'altra opera di Silvestre de Sacy che Ṭaḥṭāwī cita nel *Taḥlīs*<sup>679</sup> con il titolo arabo *Al-Muḥṭār min kutub a'immat al-tafsīr wa-l-'arabiyya fī kaṣf al-ġiṭā' an ġawāmiḍ al-iṣṭilāḥāt al-naḥwiyya wa-l-luġawiyya*, ovvero la *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*<sup>680</sup>. Questo libro, pubblicato nel 1829, presentava in traduzione francese il capitolo XLVI della parte VI de *Al-muqaddima*, con il titolo “*Chapitre où l'on établit que le langage est une faculté acquise artificiellement*”<sup>681</sup> (traduzione dell'arabo *fī anna al-luġa malaka ṣinā'iyya*), che noi abbiamo tradotto per la parte iniziale in questo stesso paragrafo col titolo “La lingua è una caratteristica che si radica nell'anima mediante l'arte” mostrandone l'influenza nel pensiero di Ṭaḥṭāwī. In appendice all'opera erano riportati gli originali testi in arabo. Silvestre de Sacy per il significato di *malaka* nell'opera di Ibn Ḥaldūn rinviava alla nota della *Chrestomathie arabe* già citata. Scriveva adesso nella traduzione francese del brano anche da noi tradotto:

---

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

<sup>678</sup> ID., *Chrestomathie arabe*, cit., vol. II, p. 323, n. 5. Alla traduzione francese Silvestre de Sacy fa seguire il testo originale arabo. Noi ci siamo limitati a riportare la trascrizione dei termini tecnici arabi fra parentesi quadre all'interno del testo francese.

<sup>679</sup> Cfr. *Taḥlīs*, p. 66.

<sup>680</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*, Imprimerie Royale, Paris, 1829.

<sup>681</sup> Ibid., pp. 408-410.

“Il faut savoir que toutes les langues sont des facultés d’acquisition, qu’on peut assimiler aux arts. Ce sont, en effet, des facultés d’exprimer les pensées, facultés qui ont leur siège dans la langue, et l’expression, bonne ou défectueuse, dépend du plus ou moins de perfection de cette faculté ; ce qui toutefois s’applique, non aux mots considérés isolément, mais à la composition des phrases. Quand on arrive à posséder parfaitement l’art de composer, avec les mots isolés, des phrases propres à exprimer les pensées qu’on veut énoncer, et d’observer, dans cette composition, l’ordre et les formes convenables relativement aux circonstances, on peut dire alors que celui qui parle a atteint le dernier terme de perfection dans le talent de communiquer l’objet qu’il a en vue, à celui qui écoute : c’est là ce qu’on exprime par le mot *éloquence* (*bélagā*<sup>682</sup>). Or ces facultés artificielles ne s’acquièrent que par des actes répétés: en effet, l’acte a lieu une première fois, ce qui produit dans l’ame une certaine modification; l’acte étant répété, cette modification devient un *état*, et par un *état* nous entendons une qualité qui n’est pas encore fortement enracinée. Si la répétition de l’acte devient plus fréquente, il y a alors faculté acquise, c’est-à-dire, une qualité fortement enracinée”<sup>683</sup>.

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

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

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

---

<sup>682</sup> Trascrizione di Silvestre de Sacy della parola *balāḡa*.

<sup>683</sup> Ibid., p. 408.

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

“J’offre aux amateurs de la littérature orientale un recueil composé de divers fragmens de scholiastes et de grammairiens arabes, recueil qui sera, je l’espère, d’une grande utilité à tous ceux qui voudront s’accoutumer à la lecture de cette sorte d’ouvrages. A ces extraits d’écrits didactiques, j’ai cru devoir joindre un morceau relatif à l’histoire et aux vicissitudes de la langue arabe, tiré des *Prolégomènes historiques* d’Ebn-Khaldoun. [...] Peut-être quelques personnes jugeront-elles que j’attache trop d’importance à l’étude des grammairiens: je conviens volontiers que les grammairiens arabes, comme ceux de tous les pays, discutent parfois très-sérieusement des questions assez futiles; mais plus souvent aussi ils pénètrent avec beaucoup de sagacité dans toutes les finesses de la métaphysique du langage”<sup>684</sup>.

I capitoli sulla storia e vicissitudini della lingua araba tradotti da *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn<sup>685</sup> sono una dimostrazione del fatto che la lingua è *malaka šinā’iyya*. Il concetto di *malaka* è fondamentale e molto frequente in queste pagine. Nel capitolo LI («où l’on explique le mot *goût* [*dawq*] employé comme terme technique dans la langue des rhétoriciens»), Silvestre de Sacy traduceva che “[le mot «goût», *dawq*,] signifie la manière d’être d’une personne dont la langue possède la faculté de s’exprimer avec

---

<sup>684</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe*, cit., p. V.

<sup>685</sup> Ibid., pp. 408-447. A quello già citato, seguono: “Chapitre où l’on fait voir que la langue actuelle des Arabes Bédouins est un idiome spécial, différent de ceux des descendans de Modhar et des Himiyarites” (Parte VI, cap. XLVII); “Chapitre dans lequel on fait voir que la langue des Arabes domiciliés et des habitans des villes, est une langue particulière et *sui generis*, différente de la langue de Modhar” (cap. XLVIII); “Chapitre où l’on traite de la manière d’étudier la langue Modhar” (cap. XLIX); “Chapitre où l’on établit que la faculté de parler la langue de Modhar est toute autre chose que l’art de la grammaire arabe, et que cet art n’est pas nécessaire pour apprendre cette langue” (cap. L); “Chapitre où l’on explique le mot *goût* employé comme terme technique dans la langue des rhétoriciens, on en fait connoître le sens précis, et l’on montre que ce qu’on appelle *goût* ne se trouve point chez les étrangers qui adoptent l’usage de la langue arabe” (cap. LI); “Chapitre où l’on démontre que les habitans des villes en général ne peuvent acquérir qu’imparfaitement cette faculté qui réside dans l’organe de la langue, et qui est le fruit de l’étude, et que, plus leur langage s’éloigne de celui des Arabes, plus il leur est difficile d’acquérir cette faculté” (cap. LII); “Chapitre où il est traité de l’art de la poésie et de la manière d’apprendre cet art” (cap. LV).

*éloquence* [*ḥuṣūl malakat al-balāġa*]<sup>686</sup>. L'orientalista traduceva *ḥuṣūl malakat al-balāġa* con la lunga perifrasi sopra citata (da “*la manière d'être*” a “*éloquence*”), quando più letteralmente e più comprensibilmente potremmo tradurre in italiano “il possesso dell'*habitus* dell'eloquenza (o del ben parlare)”; ma anche egli, come del resto lo siamo stati noi traducendo *malaka* con “caratteristica che si è radicata nell'animo”, era forse preoccupato nel voler descrivere la concettualità e il dinamismo implicati in questa parola. Inoltre in nota Silvestre de Sacy scriveva che per semplicità aveva tradotto *balāġa* con *éloquence*, ma sarebbe stato più corretto tradurre con *l'art de bien parler*<sup>687</sup>. Sembra quasi che Ṭaḥṭāwī ne faccia memoria quando nel testo della fine degli anni '60, da noi tradotto, invitava i professori di Al-Azhar a creare un gusto per le belle-lettere arabe negli studenti, dichiarando che la vera bellezza (*zīna*) dei paesi musulmani consisteva nella conoscenza della lingua araba perfetta, cioè nell'arrivare a “possedere la caratteristica radicata nell'animo *de bien parler*” (*al-ḥuṣūl 'alā malakat al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ*). L'espressione di Ṭaḥṭāwī *al-ḥuṣūl 'alā malakat al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ* ricorda sia la definizione di «goût» di Ibn Ḥaldūn (*ḥuṣūl malakat al-balāġa*) sia la precisazione sull'esatto contenuto della parola *balāġa* fatta da Silvestre de Sacy come *bien parler* di cui l'espressione araba *al-takallum bi-kalāmihi al-faṣīḥ* è una traduzione letteralmente assai prossima.

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

“Nous avons précédemment expliqué ce que signifie le mot *éloquence* [*balāġa*]<sup>688</sup>, et nous avons dit qu'on entend par-là le talent d'établir une conformité parfaite, sous tous les points de vue, entre la pensée et la parole, au moyen de l'observation de certaines particularités qui sont propres à la

<sup>686</sup> Ibid., p. 423.

<sup>687</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Anthologie grammaticale arabe*, cit., p. 440, n. 35.

<sup>688</sup> Nel brano già citato dell'importante capitolo XLVI della parte VI (*fī anna al-luġa malaka ṣinā'iyya*): “Quand on arrive à posséder parfaitement l'art de composer, avec les mots isolés, des phrases propres à exprimer les pensées qu'on veut énoncer, et d'observer, dans cette composition, l'ordre et les formes convenables relativement aux circonstances, on peut dire alors que celui qui parle a atteint le dernier terme de perfection dans le talent de communiquer l'objet qu'il a en vue, à celui qui écoute : c'est là ce qu'on exprime par le mot *éloquence* (*bélaġa*)”.

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

à observer et à deviner, pour ainsi dire, ce que la phraséologie arabe a de propre et de spécial. Cette faculté ne s’acquiert point par la connoissance des règles théoriques que les grammairiens et les auteurs qui ont traité de la rhétorique ont inventées et réduites en système. Ces règles enseignent seulement la langue arabe comme une théorie savante, mais elles ne procurent pas à ceux qui les possèdent la faculté [*ḥuṣūl al-malaka*] effective et pratique. [...] Ceci une fois bien établi, disons que, lorsque la langue a acquis la faculté de s’exprimer avec éloquence [*malakat al-balāḡa*], cette faculté même conduit celui qui la possède aux diverses sortes de constructions et à une bonne phraséologie, conforme à celle qu’observent les Arabes dans l’usage de leur langue et dans leur discours. Si celui qui possède une fois cette faculté [*hādīhi al-malaka*] vouloit s’écarter de ce système de composition et de cette phraséologie propre à la langue arabe, il ne le pourroit pas, et sa langue ne s’y prêteroit pas, parce qu’elle n’y seroit pas accoutumée, et que ce n’est pas à cela que la conduit cette faculté qui a comme pris racine en elle [*malakatuhu al-rāsīḥa ‘indahū*]. Si, en parlant à cet homme, on s’éloigne des tournures et des formes que les Arabes observent, et qui constituent pour eux l’éloquence, il les repousse, et elles lui déplaisent, parce qu’il reconnoît que cela ne fait pas partie de la manière de parler des Arabes, dont la langue, par un fréquent exercice, lui est devenue familière; quelquefois pourtant il ne sauroit pas en rendre raison, comme le font ceux qui ont étudié les règles de la syntaxe et de la rhétorique; car ceci est une affaire de déduction systématique, fondée sur les règles qui ont été établies par l’analyse de divers exemples, tandis que chez l’homme dont nous parlons, c’est une affaire de fait [*amr wiḡḡāniyy*]<sup>689</sup> qui provient d’un

---

<sup>689</sup> Silvestre de Sacy traduit l’aggettivo *wiḡḡāniyy*, dal sostantivo *wiḡḡān*, con “de fait” come opposto di “de déduction systématique, fondée sur les règles”. Il rapporto fra *malaka* e *wiḡḡān* chiarisce che Ibn Ḥaldūn non sta opponendo *malaka* a *ḡībilla wa-ṭab*’, ma sostiene che la lingua è una facoltà che si deve radicare nell’animo (e questo è un dinamismo *wiḡḡāniyy*, cioè inscritto nella natura umana), ovvero deve attraversare un processo, mentre le persone superficiali, non osservando la dinamica umana, sostengono che la lingua sia tale per innatismo senza alcun processo. Noi tradurremmo l’espressione *amr wiḡḡāniyy*,



exercice assidu du langage des Arabes, exercice par l'effet duquel il est devenu comme l'un d'entre eux. Expliquons ceci par un exemple. Supposons qu'un enfant arabe soit né et ait été élevé parmi les gens de sa nation: il apprendra leur langue, et se formera à l'observation de tout ce qui constitue la syntaxe et l'art de bien parler [*al-balāġa*], en sorte qu'il en viendra à posséder parfaitement la langue arabe: mais ce ne sera point du tout par la connoissance de la théorie des règles; ce sera uniquement parce que chez lui la langue et l'organe de la parole auront contracté l'usage de cette faculté [*bi-ḥuṣūl ḥādīhi al-malaka fī lisānihi wa-nuṭqīhi*]. Eh bien ! celui qui viendra après cette génération, obtiendra le même résultat [*wakaḍālika taḥṣul ḥādīhi al-malaka li-man ba'da ḍālika al-ġīl*], en retenant par coeur leurs paroles, leurs poésies et leurs discours oratoires, et en persistant dans cet exercice jusq'à ce qu'il parvienne à s'être approprié cette faculté [*yuḥaṣṣil ḥādīhi al-malaka*], et qu'il devienne comme un de ces Arabes, né au milieu d'eux et élevé parmi leurs tribus : or les règles sont tout-à-fait étrangères à cela. C'est donc à cette faculté [*ḥādīhi al-malaka*], quand elle est bien établie et quand elle a jeté chez quelqu'un des racines profondes, qu'on a donné par métaphore le nom de *goût* [*dawq*]<sup>690</sup>.

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

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

---

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

<sup>690</sup> Ibid., pp. 423-425.

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

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

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

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

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

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

linguaggio dal di dentro di una riscoperta del proprio patrimonio arabo-musulmano. Abbiamo già detto che Silvestre de Sacy era convinto che “se un uomo ha studiato a fondo una lingua, è in potenza conoscitore di altre lingue”, esprimendo così la sua fede nell’esistenza di principi ai quali obbedivano tutte le lingue. Egli infatti nella *Préface* alla prima edizione (1810) della sua *Grammaire arabe* approntata per gli allievi della École des langues orientales vivantes di Parigi e riedita nel 1831, che Ṭaḥṭāwī cita nel *Taḥlīs* con il titolo arabo *Al-Tuḥfā al-saniyya fī ‘ilm al-arabiyya*<sup>691</sup>, scriveva:

“J’ai ramené, autant qu’il m’a été possible, le système de la langue arabe aux règles générales de la métaphysique du langage, bien convaincu que toutes les langues n’ayant qu’un même but, les divers procédés par lesquels elles parviennent à atteindre ce but, quelque éloignés qu’ils paroissent les uns des autres, peuvent néanmoins être rapprochés bien plus qu’on ne le pense communément. L’étude des langues n’appartient pas uniquement à la mémoire; le jugement peut et doit y intervenir pour beaucoup; et plus on parvient à appliquer le raisonnement et l’intelligence à cette étude, plus on l’abrège et on la rend facile et accessible aux bon esprits”<sup>692</sup>.

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

---

<sup>691</sup> *Taḥlīs*, p. 66. *Al-Tuḥfā al-saniyya fī ‘ilm al-arabiyya*. SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l’usage des élèves de l’Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, cit.; questa grammatica è usata ancora oggi nelle università francesi e la più recente riedizione (riproducendo in anastatica quella del 1831) è quella del 1986 presentata da Gérard Troupeau già citata.

<sup>692</sup> ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe* (1986), cit., Vol. I, p. XI.

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

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

Abbiamo visto che Ṭaḥṭāwī, durante gli anni parigini, lesse numerose parti del libro di Port-Royal. Sicuramente attraverso le opere di Silvestre de Sacy, egli poté comprenderne più profondamente il contenuto. I *Principes de grammaire générale* scritti da Silvestre de Sacy nel 1799<sup>693</sup> erano strettamente calcati sul sistema dei grammatici di Port-Royal e dei grammatici filosofi. I sapienti di Port-Royal, cercando la relazione tra lingua e pensiero, elaborarono una teoria della rappresentazione per cui i meccanismi del pensiero sono rappresentati da forme d'espressione. Ciò condusse a scoprire l'esistenza di una “Grammaire générale” distinta dalla “Grammaire particulière”: scrivevano i grammatici de l'*Encyclopédie*, seguendo l'opera fondamentale di Arnauld, Lancelot e Nicole, che la “[Grammaire générale] tient «à la nature de la pensée même», elle est «la science raisonnée des principes immuables et généraux de la Parole prononcée ou écrite dans toutes les langues», elle est «antérieure à toutes les langues, parce que ses principes sont d'une vérité éternelle et qu'ils ne supposent que la possibilité des langues»”; i principi che sostengono la “Grammaire particulière” invece “sont dépendants des «conventions libres» et de «l'usage», parce qu'elle «envisage l'application pratique des institutions arbitraires et usuelles d'une langue particulière aux principes généraux de la Parole»<sup>694</sup>.

---

<sup>693</sup> ID., *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, cit.

<sup>694</sup> Cit. in CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières à la révolution, selon Silvestre de Sacy*, cit., p. 55.

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

Ṭaḥṭāwī ancora alla fine della sua vita considerava gli orientalisti occidentali come degli alleati privilegiati in quanto grazie alle loro metodologie egli aveva ripreso possesso delle radici vive della propria cultura, e poteva indicare nel presente la strada per vivificarla ed usarla secondo le sue vere finalità. Le pagine scritte in elegante arabo da Silvestre de Sacy, a premessa al suo commento de *Al-maqāmāt* di al-Ḥarīrī, riprodotte all'interno del *Taḥlīs* (Parte III, cap. II), avevano perciò un significato culturale molto importante: con queste pagine il giovane egiziano, già nei primi anni del suo ritorno da Parigi, rivolgeva un preciso, ma non ancora diretto, invito all’*élite* intellettuale azharita. È probabilmente questo il motivo, per cui dopo aver citato le pubblicazioni di Silvestre de Sacy<sup>695</sup> e aver parlato delle sue competenze linguistiche arabe e persiane e generalmente in tutte le lingue orientali ed occidentali e antiche e moderne, Ṭaḥṭāwī introduce un lungo aneddoto sul filosofo musulmano al-Fārābī, che si diceva conoscesse settanta lingue<sup>696</sup>. Questa digressione, inserita solo nella seconda edizione del *Taḥlīs*<sup>697</sup>, apparentemente estranea al tema del capitolo (“Discorso sulla gente di Parigi”) ha lo scopo di proporre un parallelo, e quindi un’analogia, fra il moderno sapiente francese Silvestre de Sacy e il classico

---

<sup>695</sup> *Taḥlīs*, p. 66: *Chrestomathie arabe, Anthologie grammaticale arabe, Grammaire arabe*. È probabile che Ṭaḥṭāwī avesse in mente questi esempi quando scriveva “un uomo potrebbe non conoscere lunghi trattati di lingua araba [nella lingua originale], ma conoscerli mediante la lingua francese se gli venissero tradotti” (*Taḥlīs*, pp. 62-63).

<sup>696</sup> *Taḥlīs*, pp. 66-67.

<sup>697</sup> NEWMAN, p. 188, n. 3.

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

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

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

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

Anche se Ṭaḥṭāwī non esplicita questo pensiero, egli sembra dire che la confusione linguistica non deriva tanto dal gran numero delle lingue esistenti, quanto dal cristallizzare una lingua separandola da quella radice che l'ha resa viva, così da rompere il nesso fra questa lingua ormai cristallizzata e il mondo esterno. Ṭaḥṭāwī, arabofono studioso di francese, ha fatto esperienza di come una lingua, nella tensione ad esprimere il vero, potesse correggere l'altra; quasi come se le due lingue confrontandosi e scontrandosi facessero apparire, nei punti di frattura, la verità da esse ricoperta (*rūḥ al-ma'nā al-aṣliyy*), dando un contributo a poter meglio aderire a questa verità, fino ad esprimerla con una forma nuova più confacente<sup>698</sup>.

---

<sup>698</sup> Conferma di questa esperienza in Ṭaḥṭāwī ci è suggerita anche dal resoconto dell'esame finale del 1831 redatto dalla commissione esaminatrice a proposito delle sue capacità di traduttore, poi pubblicato nella «Revue encyclopédique» (XLVIII, nov. 1831, pp. 521-523) e riscritto in arabo nel *Taḥlīs* (pp. 164-165): “... Gli vennero presentate un numero di opere stampate a Būlāq, ed egli ne tradusse dei brani agilmente. Poi lesse traducendo in francese brani più o meno brevi dalla Gazzetta dell'Egitto sempre stampata a Būlāq. Poi fu esaminato nella traduzione della *Théorie de l'Officier supérieur* da lui già a suo tempo tradotta; alcuni dei presenti avevano fra le loro mani l'originale francese, mentre lo *ṣayḥ* aveva fra le mani la sua traduzione, e da questa traduceva oralmente e velocemente dall'arabo in francese, affinché si confrontassero le espressioni da lui usate con quelle dell'originale. Lo *ṣayḥ* Rifā'a superò bene questa prova. Egli rese correttamente le espressioni senza modificare il significato del testo originale (*ma'nā al-aṣl al-mutarḡam*). Forse necessitato dagli usi della lingua araba, usò talvolta una metafora al posto di un'altra, ma senza venire meno al significato desiderato [...]. Gli fu fatto notare durante l'esame che alcune volte nella sua traduzione non vi era una corrispondenza completa con il testo originale: spesso si ripeteva, e spesso traduceva una frase con più frasi, e una parola con una frase; comunque senza mai cadere in errore, ma sempre conservando lo spirito del significato originale (*rūḥ al-ma'nā al-aṣliyy*). Adesso lo *ṣayḥ* Rifā'a sa che se vuole tradurre libri di scienze deve abbandonare quella parafrasi che risulta come uno spezzettamento e creare lui secondo la necessità un'espressione adeguata all'oggetto ...”.

## 5. Conclusione

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

I sapienti francesi, come l'orientalista Silvestre de Sacy e François Jomard, non spiegarono a Ṭaḥṭāwī la cultura francese filtrandola attraverso "categorie egiziane" per semplificarli un altrimenti difficile apprendimento, ma gli insegnarono una metodologia scientifica con la quale egli poté riscoprire il proprio patrimonio culturale. Ṭaḥṭāwī non si oppose alla sua tradizione ma prese più profonda coscienza delle sue qualità peculiari: questo è evidente in particolare nella sua riflessione sulla lingua araba classica. Jacques Berque, dando voce a uno schema interpretativo molto usato, scrive che se le altre lingue diventano sempre più arbitrarie, l'arabo al contrario "è una lingua che, nella misura in cui vuol rimanere classica, s'accanisce a conservare o ristabilire la trasparenza delle parole"<sup>699</sup>. Ṭaḥṭāwī non avverte invece questa opposizione: lo studio di altre lingue, osservate nelle loro mobili e mutevoli dinamiche espressive, è un contributo al raggiungimento di quella *malaka* compiuta (*malaka tamma*) che permette la vivificazione della lingua araba classica, ristabilendo la trasparenza delle sue espressioni.

---

<sup>699</sup> Citato in ANGHELESCU, p. 103.

L'uso delle parole in Ṭaḥṭāwī non è mai casuale o superficiale. “La parola racchiude in sé la propria definizione”<sup>700</sup>, come abbiamo visto per la parola *nāṭiqiyya* e per tutti i termini da lui usati e da noi analizzati.

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

---

<sup>700</sup> “La parola araba «uomo» (*insān*) è derivata da una radice che racchiude l'idea di associazione, di socievolezza, cosa che dimostrerebbe come, nella concezione araba, l'uomo sia un essere sociale per la sua stessa natura. La parola racchiude in sé la propria definizione, tanto che si potrebbe dire *al-insān insān* «l'uomo è *insān*», invece di dire è «un essere sociale»” (ivi). Ricordiamo come Ṭaḥṭāwī traduce il titolo de *Le contrat social* di Rousseau: *'Aqd al-ta'annus wa-l-iğtimā'i al-insāniyy* (cfr. cap. II della tesi, traduzione del capitolo sulle letture parigine).



*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)<sup>701</sup>, professore di diritto e Consigliere di Stato, ci offre una

---

<sup>701</sup> Notizie su Macarel in LUIGI LACCHÈ, *L’espropriazione per pubblica utilità*, Giuffrè, Milano, 1995, pp. 97-98. Macarel, *adjoint* 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

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 diplomazia<sup>702</sup>. Taḥṭāwī, 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*<sup>703</sup>, ebbe molto successo in Europa e fu presto tradotto in molte lingue europee<sup>704</sup>. 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. 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,

---

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.

<sup>702</sup> ANWAR LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 45.

<sup>703</sup> LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, Nève Libraire de la Cour de Cassation, Paris, 1833.

<sup>704</sup> In Italia ricordiamo una traduzione dal titolo *Elementi di diritto politico* del 1840 edita a Teramo (Tip. Marsilii) e una con lo stesso titolo del 1848 (Tip. Luigi Banzoli) a Napoli.

sull'esempio dell'opera di Burlamaqui *Éléments de droit naturel*<sup>705</sup>, 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 Europa<sup>706</sup>.

Riportiamo la testimonianza del Macarel<sup>707</sup> 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.

“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

---

<sup>705</sup> 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.

<sup>706</sup> 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.

<sup>707</sup> LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., *Appendice A*, pp. 501-509.

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 Félice<sup>708</sup>, 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.

---

<sup>708</sup> FORTUNATO BARTOLOMEO DE FELICE, *Leçons de droit de la nature et des gens, par M. le professeur de Félice*, Yverdon, Paris, 1817.

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 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'Égypte 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 accompli; 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'Égypte 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 a 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*<sup>709</sup>, 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.

---

<sup>709</sup> “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”.

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.

Macarel fece esperienza di una *espèce de création* della nuova persona dei suoi studenti<sup>710</sup>, 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*.

---

<sup>710</sup> “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...?”.

## 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".

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"<sup>711</sup>.

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

---

<sup>711</sup> LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., p. 4.

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".

### 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 Félice<sup>712</sup>, 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, Heineccii et aliorum, ad usum cupidae legum juventutis singulis titulis institutionum juris civilis, et naturalis accomodatae auctore Joanne Burlemaquio*<sup>713</sup>.

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 de l'homme* che i

---

<sup>712</sup> 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 Cotellet, Paris, 1821.

<sup>713</sup> ID., *Institutiones juris naturae et gentium ex optimis scriptoribus Gothofredi, Grotii, Puddendorf, Gravinae, Heineccii 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.

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*)<sup>714</sup>:

“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 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*.

---

<sup>714</sup> ID., *Éléments de droit naturel*, J. Vrin, Paris, 1981 (riproduzione anastatica ed. postuma di Losanna del 1783), Parte I, Cap. II, pp. 9-13.

Un troisiemme 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 considérable 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 originaire*, 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 religioso<sup>715</sup> 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 originaire*, 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 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:

---

<sup>715</sup> “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”.

“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”<sup>716</sup>.

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, 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) influi molto nei secoli successivi su una delle dimensioni dialettiche più rilevanti della storia europea, ovvero lo scarto fortissimo tra ciò che è

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, Parte I, Cap. V, p. 27.

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)<sup>717</sup>.

Ricostruire in modo sintetico la storia di questo mutamento filosofico imperniato sul concetto di *Natura* 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 complessa<sup>718</sup>: 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 poeti<sup>719</sup>) può esserci utile punto di riferimento per iniziare a delineare il tracciato di questa storia. Per quanto il concetto di *Natura* in Dante sia filosoficamente complesso<sup>720</sup>, dalla citazione dei seguenti versi del *Paradiso* (VIII, 142-144) possiamo desumerne una sintetica spiegazione:

---

<sup>717</sup> 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.

<sup>718</sup> Rinviemo 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.

<sup>719</sup> 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".

<sup>720</sup> 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.

“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 speciale 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 umana<sup>721</sup>.

Il discorso di Dante ha molti punti di contatto con quello di Ṭaḥṭāwī (anche esso rispondente ad una visione sinceramente religiosa<sup>722</sup>), ma si distingue per il ruolo 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).

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, pp. 14-17.

<sup>722</sup> Il “fondamento” dantesco abbiamo visto è traducibile come *al-aṣl* e la “buona natura” con *al-fiṭra al-salīma*.

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 descrittiva "lo stato di natura" prima del peccato originale, l'altra descrittiva 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"<sup>723</sup>; 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 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.

---

<sup>723</sup> 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.

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'analoga 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 *ṣayh* 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*<sup>724</sup> (Premessa patriottica egiziana). Ṭaha Wādī, che ha ripubblicato questo testo nella sua raccolta degli scritti poetici di Ṭaḥṭāwī<sup>725</sup>, 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 (*madḥab*), che intervalla le strofe (*dawr*) di regolare forma *rubā‘iyya*<sup>726</sup>. 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 effetti stilistici ottenuti anticipando, posticipando o sottintendendo elementi della frase.

“Dall’origine della *fītra* per l’uomo ingegnoso (*fāṭin*) [*min aṣl al-fītra li-l-fāṭin*],

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,

---

<sup>724</sup> 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. DELANOUE<sup>1</sup>, vol. II, pp. 624-630).

<sup>725</sup> ṬAHA WĀDĪ, pp. 113-117.

<sup>726</sup> “Quartina”.

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 tempo<sup>727</sup>.  
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,

---

<sup>727</sup> “yaduhā ‘ulyā fī kull zaman”. L’espressione richiama un *ḥadīṭ* del Profeta: “al-yad al-‘ulyā ḥayr min al-yad al-suflā” (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.



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 muoversi<sup>728</sup>,  
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 tempo<sup>729</sup>.

“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!”

---

<sup>728</sup> 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.

<sup>729</sup> 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* Ṭahṭāwī ha voluto indicare in Ismā‘īl un nuovo *Yūsuf*.

Il Giuseppe<sup>730</sup> 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,  
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,

---

<sup>730</sup> Traduzione di 'azīz (cfr. nota precedente).

sia lode al Generoso di grazie largitore!”

Rallegra gli occhi<sup>731</sup> e gioisci,  
o Egitto, dei tuoi governanti felici,  
re di amore commovente per la gloria.  
La gloria è lo stile di Ismā‘īl<sup>732</sup>.

“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!”

La Gloria per lui ha già steso la mano,  
elesse con soddisfazione a suo sostegno  
chi cercò con ardore e desiderò le altezze<sup>733</sup>.  
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

---

<sup>731</sup> Con “Rallegra gli occhi” abbiamo tradotto l’espressione *Qarrī ‘ayn<sup>an</sup>*, 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 ‘ayn<sup>in</sup> lī walaka» (“Consolazione degli occhi per me e per te”).

<sup>732</sup> Nel testo Ismā‘īl è citato implicitamente mediante il nome *al-ḥasan* (il bello, il buono). Abbiamo esplicitato perché il riferimento, evidente agli egiziani del tempo, fosse chiaro anche a noi.

<sup>733</sup> L’espressione usata da Ṭaḥṭāwī (*man ḡadda wa-rāma ‘u<sup>fin</sup> waḡd<sup>fin</sup>*) ricorda un proverbio popolare (di origine evangelica): *man ḡadda waḡada wa-man zara‘a ḥaṣada* (chi cerca trova, chi semina raccoglie).

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”<sup>734</sup>.

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*)<sup>735</sup>.

Già nel *Taḥlīs*, 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*)<sup>736</sup> e “principio inscritto nella natura dell'uomo” (*amr ḡibilliy*). Il legame fra *fiṭra* (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 *Taḥlīs* 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”<sup>737</sup>. 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

---

<sup>734</sup> ṬAḤA 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 (*ḥanīnuhu ilā awṭānih*) e il desiderio del progredire dei suoi fratelli e il pianto per il tempo che fu ...”.

<sup>735</sup> “... 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-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).

<sup>736</sup> *Taḥlīs*, Introduzione, cap. III, p. 18.

<sup>737</sup> La definizione prima del classico *Lisān* ad vocem *wṭn* è “manzīl tuqīm bihi” (luogo in cui si trascorre la propria vita).

al-asfār<sup>738</sup>) e cita versi poetici arabi che esprimono l'affetto naturale per il luogo di origine<sup>739</sup>.

Giustamente Orany, riferendosi al concetto di *waṭan*, osserva che nelle opere più tarde (*Al-muršid* e *Manāhiğ*) si trovano invece più livelli terminologici, al punto che il lettore avvertirà una sorta di “sperimentazione” o di ricerca da parte di Ṭaḥṭāwī<sup>740</sup>, 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 *Manāhiğ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiğ al-ādāb al-‘aṣriyya* (1869). Nell'introduzione a questa opera Ṭaḥṭāwī scrive:

“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-šārī‘*). Nel *ḥadīf* 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*) ...»<sup>741</sup>.

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

---

<sup>738</sup> *Taḥlīs*, Parte III, cap. II, p. 53.

<sup>739</sup> “Tutti i luoghi in cui ho abitato e tutti i paesi / ho cari, ma nessuno come i miei luoghi d'origine (*muwāṭinī*) e paesi” (ivi).

<sup>740</sup> ORANY, pp. 176-177.

<sup>741</sup> *Manāhiğ*, p. 10.

appunto in quegli anni '60-'70 del XIX secolo che Ismā'īl si stava preoccupando di farla nascere, allorché fece tradurre i Codici francesi<sup>742</sup>.

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*<sup>743</sup>).

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*<sup>744</sup>, 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 *Taḥlīṣ*. Lacchè osserva che la *Charte* francese (che Ṭaḥṭāwī tradusse nel *Taḥlīṣ*) era connotata da “confusione terminologica” (dovuta ad ambiguità riflettenti l'acceso dibattito politico e alla fissazione razionalizzata di un linguaggio empirico)<sup>745</sup>.

---

<sup>742</sup> Cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, pp. 618-630.

<sup>743</sup> *Taḥlīṣ*, Conclusione, pp. 208-214 (cfr. Cap. VII della nostra tesi).

<sup>744</sup> 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.

<sup>745</sup> *Ibid.*, pp. 23-38.

La parola *Patrie* in particolare era al centro del dibattito politico e della trattatistica del XVIII secolo<sup>746</sup> 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 francese<sup>747</sup>. Lucien Febvre dice che la parola *Patrie* (mediante l'italiano *patria*) si attestò in Francia solo a partire dal XVI secolo<sup>748</sup>. Per cui quando l'abate Grabiel 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 francesi<sup>749</sup>, per accusarne poi un declino nel lessico politico della sua epoca, confondeva l'antico concetto latino con l'uso della parola francese. Per 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 monarchia<sup>750</sup>. 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"<sup>751</sup>. 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

---

<sup>746</sup> 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).

<sup>747</sup> 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.

<sup>748</sup> LUCIEN FEBVRE, *Onore e Patria*, Donzelli, Roma, 1997, pp. 87-91.

<sup>749</sup> ROLANDO MINUTI, *L'abate Coyer*, cit. pp. 232-233.

<sup>750</sup> Ivi.

<sup>751</sup> Ivi.

supérieure à toutes puissances qu'elle établit dans son sein, archontes, suffètes, consuls ou rois; une puissance qui soumet à ses lois ceux qui commandent en son nom, comme ceux qui obéissent”<sup>752</sup>. In altri termini, *Patrie* è una nozione politica che deriva fondamentalmente 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*:

“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 cittadino<sup>753</sup>. 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 Montesquieu<sup>754</sup> (lo “Ibn Ḥaldūn francese”). Scriveva in proposito nel *Taḥlīṣ* che “questo

---

<sup>752</sup> Cit. in *ibid.*, p. 234.

<sup>753</sup> MONTESQUIEU, *De l’Esprit des Lois*, T. I, 1.IV, cap. 5.

<sup>754</sup> 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. ĠAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī, zaʿīm al-Nahḍa*, cit., pp. 90-92; ‘IMĀRA<sup>1</sup>, pp. 129-131). Siccome un discepolo di Ṭaḥṭāwī, Ḥasan Al-Ġubayli, 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. DELANOUE<sup>1</sup>, 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). ‘Imāra ritiene inoltre che Ṭaḥṭāwī non pubblicò la traduzione, come non pubblicò



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”<sup>755</sup>. 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 Montesquieu<sup>756</sup>. Abbiamo anche osservato come Ṭaḥṭāwī traduca *loi* con il termine *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 naturale<sup>757</sup>.

---

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 ‘Imāra sia, per quello che ne abbiamo dedotto, affascinante ipotesi.

<sup>755</sup> *Taḥṭāwī*, Parte IV, capitolo V, p. 160 (capitolo già tradotto nel Cap. II della presente tesi).

<sup>756</sup> 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 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 tipico. Scriveva Coyer: “Si nous vivions dans le despotisme oriental 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).

<sup>757</sup> Ṭaḥṭāwī stesso spiega molto bene queste convinzioni degli intellettuali francesi.

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 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”<sup>758</sup>.

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 cosciente<sup>759</sup>). 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

---

<sup>758</sup> LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, cit., p. 20.

<sup>759</sup> 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”.

(*šarī'a*) fra le leggi (*šarā'i*)<sup>760</sup>. In un altro capitolo della parte centrale del libro dice che la legge (*al-qānūn*) presso i francesi è chiamata *šarī'a* (“*wa-yusammā al-qānūn ‘inda al-fāransāwiyya šarī'a*”)<sup>761</sup>. In questo caso probabilmente Ṭaḥṭāwī intende tradurre con *šarī'a* la parola *Code*, inteso come 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*)<sup>762</sup>.

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 Ṭaḥṭāwī<sup>763</sup>, non sono arabe<sup>764</sup> 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* ebraica<sup>765</sup>, quando invece nell’epoca di

---

<sup>760</sup> “Esempio del terzo livello sono i paesi dell’Egitto, della Siria, dello Yemen, delle terre dei Rūm [Bizantini], della Persia, degli *Afranġ* [Europei], del Maġrib, 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 (*šarā'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 šarī'a min al-šarā'i*), allo sviluppo dell’ingegno e dell’abilità nelle industrie necessarie al vivere”. (*Taḥlīs*, pp. 6-7).

<sup>761</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. III (circa l’ordinamento dello Stato francese), p. 71.

<sup>762</sup> “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).

<sup>763</sup> 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).

<sup>764</sup> 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).

<sup>765</sup> Cfr. IZUTSU, pp. 107-108. Il *ḥadīṭ* è riproposto in queste pagine nel testo arabo e in traduzione inglese.

Muhammad aveva solamente il valore di derivato dall'arabo *namasa* (“parlare in segreto, rivelare segreti”)<sup>766</sup>.

*Šarī‘a* significava originalmente la “strada” ed era la strada che conduce il bestiame all’acqua per abbeverarsi<sup>767</sup>. Nell’*Islām* essa assume il significato di “via” nel senso religioso del termine<sup>768</sup>, 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*»<sup>769</sup> (voi comandate – praticate – *al-ma’rūf* e interdite – rifiutate – *al-munkar*)<sup>770</sup>. 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

---

<sup>766</sup> 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-BUHĀRĪ, *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!»”.

<sup>767</sup> Cfr. *Lisān*, ad vocem *šr’*.

<sup>768</sup> 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 tradotto 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-Masīḡ*, (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 *ḥadīṭ*”.

<sup>769</sup> *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).

<sup>770</sup> 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).

“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”<sup>771</sup>.

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

“La *Ṣarī‘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*)”<sup>772</sup>.

Abbiamo già visto<sup>773</sup> 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-ṣarā‘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 *Ṣarī‘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 *ṣarī‘a* ha un ampio spettro di utilizzo: come *Al-Ṣarī‘a*, la Legge rivelata dal Profeta, come *ṣarī‘a* (singolare indeterminato, “una legge o un codice di leggi”), come plurale *ṣarā‘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).

---

<sup>771</sup> 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-ṣarr, 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).

<sup>772</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>, p. 88.

<sup>773</sup> Nel cap. IV del presente lavoro.

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.

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 tutte<sup>774</sup>; 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 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*<sup>775</sup>) che i paesi europei adesso sono all’apice della capacità nelle scienze positive (*al-‘ulūm al-ḥikmiyya*): 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-ilahiyāt*) e metafisiche; e la

---

<sup>774</sup> Nelle precedenti pagine (*Tahlīs*, 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*.

<sup>775</sup> 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”).



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.

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*)<sup>776</sup>; 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*)”.

---

<sup>776</sup> 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.

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'iyā*), 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-'aqliyyānī*), che è anche un'attitudine propria di gran parte dei francesi (*al-firaq al-muḥassina wa-l-muqabbiḥa bi-l-'aql*)<sup>777</sup>.

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 *ṣarī'a*<sup>778</sup>:

“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 “*Ṣarṭā*” (*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

---

<sup>777</sup> 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-'aqliyyānī*), 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'iyā*), 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-ẓarāfā*) 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-ṣar'iyā*)”.

<sup>778</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. III (circa l'ordinamento dello Stato francese), p. 71: “*wa-yusammā al-qānūn 'inda al-faransāwiyya ṣarī'a*” (“ed è chiamata la legge presso i francesi *ṣarī'a*”).

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 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 bilāduhum*) e le loro conoscenze sono cresciute (*wa-kaṭurat ma‘ārifuhum*), 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*)”<sup>779</sup>.

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 ragione<sup>780</sup>, 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*<sup>781</sup>), 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

---

<sup>779</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. III (circa l’ordinamento dello Stato francese), p. 73.

<sup>780</sup> 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 19<sup>th</sup> 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.

<sup>781</sup> L’espressione *dawū al-‘uqūl* (possessori di ragione), in questo contesto, potrebbe ricordare il brano coranico “*wa-aṣḥidū daway ‘adl minkum*” (*Sūrat al-Ṭalāq*, 2). Secondo la spiegazione di Sa‘īd bin al-Mus‘ib (riportata nel *Lisān*, ad vocem *‘dl*) *daway ‘adl* significa *daway 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 fā-amsikūhunna bi-ma‘rūf aw fāriqūhunna bi-ma‘rūf wa-aṣḥidū daway ‘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”).

musulmano<sup>782</sup>; la giustizia infatti – secondo il noto principio coranico – coincide con il praticare *al-ma‘rūf* e rigettare *al-munkar*<sup>783</sup>.

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”)<sup>784</sup>. È notevole che Rifā‘a

---

<sup>782</sup> 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 *Tahlīs* (p. 21): “Sul periodo di tempo del viaggio da Il Cairo a Parigi [...]. E sul periodo di tempo della 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”.

<sup>783</sup> 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”.

<sup>784</sup> *Tahlīs*, 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 gāyat 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

parli di “lingua francese” e non di “filosofia 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-filosofico<sup>785</sup>. 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

---

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-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 fi-‘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” (LUQA<sup>1</sup>, 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)].

<sup>785</sup> JOSEF VAN ESS, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 11 e sgg.

supervisione di Rifā‘a; nel 1866 il *Code française de procédure civile* da ‘Abd Allāh Abū al-Su‘ūd e Ḥasan Fahmī, 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‘a<sup>786</sup>. 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*<sup>787</sup>. 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 positivo<sup>788</sup>. 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 egiziano<sup>789</sup>. Nell’articolo 68 Ṭaḥṭāwī traduce “Le Code civil et les lois actuellement existantes” con “*Kutub qawānīn al-siyāsāt*

---

<sup>786</sup> Cfr. DELANOUÉ<sup>1</sup>, vol. II, pp. 618-630.

<sup>787</sup> HALA ISMAIL ABDEL MEGUID, *La technique de la traduction juridique et sociale d’après Rifa’a Rafē’a at-Tahtawī*, cit., in particolare pp. 167-170 e 552-553.

<sup>788</sup> Ibid., p. 167.

<sup>789</sup> 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 *naḥḥada* (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).

*allatī ‘alayhā al-‘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*<sup>790</sup> (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*<sup>791</sup>.

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 *Manāhiğ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiğ al-ādāb al-‘aṣriyya* 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-ağnabiyya*)<sup>792</sup>. 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*<sup>793</sup>. 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.

---

<sup>790</sup> Ibid., p. 169.

<sup>791</sup> Ibid., pp. 552-553.

<sup>792</sup> *Manāhiğ*, p. 5.

<sup>793</sup> 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 attuale<sup>794</sup>, 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*)<sup>795</sup> 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.

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

---

<sup>794</sup> 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).

<sup>795</sup> 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 ḡalika 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”.



ideologico europeo “naturalista”, dove il concetto moderno di “religione naturale”<sup>796</sup> 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.

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.

---

<sup>796</sup> 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.



## Conclusioni

*“[...] you must not forget that coming abroad is also intended to augment one’s understanding of the native country” (CESARE PAVESE)<sup>797</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 LAROUÏ)<sup>798</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>797</sup> CESARE PAVESE, *Lettere 1926-1950*, Einaudi, Torino, 1966, vol. I, p. 152. *Lettera a Tony Chiuminatto a Chicago, [Torino] 22 Settembre 1930*.

<sup>798</sup> ABD ALLAH LAROUÏ, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999, p. 11.

concetto francese di *état naturel de l'homme*<sup>799</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>799</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>800</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>800</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>801</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 (*kuṣīfat 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>802</sup>.

---

<sup>801</sup> *Tablīs*, p. 5.

<sup>802</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>803</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-fī‘liyya*) 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>803</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 (*kušifā 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 *kušifā*, *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 ‘Abduḥ, 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 (*ġayb*)<sup>804</sup>. «Testimone» (*šāhid*) e «assente» (*ġā’ib*) sono i concetti che caratterizzano la dialettica a “due termini”, come hanno sottolineato Gardet e Anawati<sup>805</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>806</sup>.

Ṭaḥṭāwī parla in questo caso di una dialettica “esteriore”, che avviene nel rapporto fra due individui (*al-šāhid* e *al-ġā’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 (*ġayb*) che è rapporto con un Creatore (*fāṭir*) di tutto il creato, invisibile e visibile (*šahāda*)<sup>807</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-ġā’ib*) e *nomina actionis* (*al-ġayb* e *al-šahāda*), creando un’unica dialettica: il testimone (*šāhid*) è colui che conosce quello che l’assente (*ġā’ib*) non conosce (l’invisibile, *ġayb*) e glielo comunica rendendolo conosciuto (visibile, *šahāda*). Questa dialettica si serve dei sensi, della ragione e del *wiġḍān*, 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>804</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 [ *‘alim al-ġayb wa-l-šahāda* ]» (*Sūrat Al-Zumar*, 46); «Questa è una delle storie del mondo invisibile [*al-ġayb*] che Noi ti riveliamo» (*Sūrat Yūsuf*, 102).

<sup>805</sup> GARDET-ANAWATI, p. 365, n. 3.

<sup>806</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-ġā’ib*) non ha potuto vedere” (*Taḥlīs*, p. 11).

<sup>807</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 Yūsuf*, 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 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»<sup>808</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>809</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>808</sup> *Sūrat al-Rūm*, 30: «*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf<sup>an</sup> fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*».

<sup>809</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 *Taḥlīṣ* 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>810</sup>. L'affermazione che lo

---

<sup>810</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>811</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>812</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>811</sup> *Sūrat al-Baqara*, 31: «wa-‘allama Ādama al-asmā’ kullahā».

<sup>812</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>813</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>813</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>814</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>815</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>816</sup>. A noi sembra più

---

<sup>814</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 626.

<sup>815</sup> Cfr. BERNARD LEWIS, *Il suicidio dell'Islam*, cit., p. 159.

<sup>816</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>817</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>818</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>819</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>817</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>818</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>819</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>820</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>820</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>821</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 Ğāwīš, 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>822</sup> con una prefazione di Aḥmad Ḥilmī, probabilmente colui che collaborò con Rifā'a nel 1866 alla traduzione del *Code civil française*<sup>823</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>824</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>825</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>821</sup> Si veda in particolare: vol. I, pp. 191-193.

<sup>822</sup> 'ABD AL-'AZĪZ ĞAWĪŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba'at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

<sup>823</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, vol. II, pp. 618-630.

<sup>824</sup> HENRY DE CASTRIES, *L'Islam, impression et études*, Armand Colin et c.ie, Paris, 1897.

<sup>825</sup> Ricordiamo un libro, che ha avuto una certa risonanza in Egitto negli ultimi anni, scritto da un noto pubblicitista 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.

## Bibliografia

### OPERE IN LINGUE OCCIDENTALI

Traduzioni del *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs Bārīz*.

ṬAḤṬAWI, *L'or de Paris, Relation de voyage 1826-1831*, Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Sindbad, Paris, 1988

DANIEL L. NEWMAN, *An Imam in Paris. Al-Tahtawi's Visit to France (1826-31)*, Saqi Books, London, 2004.

KARL STOWASSER, *Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī. Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris*, München, ed. C.H. Beck, 1988.

### Opere, studi e articoli citati:

*Caption: Modernising Family Reading*, in «Al-Ahrām Weekly», 29 luglio-4 agosto 2004, n. 701, da internet <http://weekly.ahram.org.eg>, consultato il 12 agosto 2004.

AA.VV., *Les arabes, les turcs et la Révolution française*, «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée», n. 52-53 (1989).

RAOUF 'ABBAS HAMED, *The Japanese and Egyptian Enlightenment: a Comparative Study of Fukuzawa Yukichi and Rifaah al-Tahtawi*, Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, Tokio, 1990.

ANWAR 'ABD AL-MALIK, *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne*, Ed. Anthropos, Paris, 1969.

HALA ISMAIL ABDEL MEGUID, *La technique de la traduction juridique et sociale d'après Rifā'a Rafē'a at-Tahtawī*, Tesi di dottorato diretta da Mostafa Kamel Foda, 4 voll. datt., Università di 'Ayn Šams, Il Cairo, 1987.

'ALĪ 'ABD AL-RĀZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir*, a cura di Abdou Filali-Ansary, Éditions La Découverte, Paris, 1994.

FRANCESCA ADDABBO, *Rifā'ah Rāfī' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), traduttore e primo mediatore culturale tra Egitto ed Occidente*, in «Il Traduttore Nuovo», 2001/1, pp. 67-74.

DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, 3 voll., Mondadori, Milano, 1991.

ID., *Convivio*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1921.

FEDAIL AL-TIGANI SALIH, *Rifā'a at-Ṭaḥṭāwī et son oeuvre de traduction*, Tesi di dottorato, Sorbonne Nouvelle (Paris III), direzione di David Cohen, 1987.

- ISRAEL ALTMAN, *The political Thought of Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*, PhD dissertation (unpublished), University of California, 1976.
- AHMAD AMIN ‘AMER, *The Mental Picture of the Europeans in the Opinion of the Muslims*, in MAHMOUD SALEM ELSHEIKH (a cura di), *Europe and Islam: Evaluations and Perspectives at the Dawn of the Third Millennium. Proceedings of an International Conference: Pontifical Gregorian University, Rome, 6-8 May 2000*, Florence University Press, Firenze, 2002, pp. 107-135.
- OSMAN AMIN (‘Uṭmān Amīn), *Muḥammad ‘Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Impr. Miṣr, Il Cairo, 1944.
- GEORGES ANAWATI, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l’Islam?*, in «Studia Islamica», XXXI, 1970, pp. 32-51.  
Vedi anche GARDET –ANAWATI.
- NADIA ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, a cura di Michele Vallaro, Silvio Zamorani ed., Torino, 1993.
- ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di Marco Dorati, testo greco a fronte, Mondadori, Milano, 1996.
- ROGER ARNALDEZ, *Manṭiq*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- ID., *Les sciences coraniques: Grammaire, droit, théologie et mystique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005.
- ANTOINE ARNAULD - PIERRE NICOLE, *La Logique ou l’art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris, 1662.
- GIANLUCA ARRIGONI, *Mondi musulmani*, in «Il Foglio», 15 feb. 2003.
- FAWZIYA ASSAAD, *La Renaissance pour héritage*, in «Al-Ahram Hebdo», 12 Novembre 2003.
- AVICENNA, *Metafisica*, traduzione con testo arabo e testo latino a fronte a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2002.
- ABBE BARTHELEMY, *Voyage du Jeune Anarcharsis en Grèce, dans le milieu du IV siècle avant l’ère vulgaire*, 4 voll., Paris, 1788.

- ÉMILE BENVENISTE, *Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954.
- JACQUES BERQUE, *La langue arabe de l'Être à l'histoire*, in JACQUES BERQUE, JEAN PAUL CHARNAY (ed.), *L'ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris, 1967, p. 396-423.
- ÉTIENNE BEZOUT, *Traité d'Arithmétique à l'usage de la marine et de l'artillerie, ..., avec des notes et de tables de logarithmes*, (a cura di A. A. L. Reynaud), Paris, 1813.
- LORENZO BIANCHI (a cura di), *La gloria di Cristo ovvero la Sua vittoria nel tempo. I dogmi sulla Grazia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1997.
- MAURICE BORRMANS, *Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les récentes déclarations des droits de l'homme dans l'Islam*, in «Islamochristiana» 24 (1999), pp. 1-17.
- BOSWORTH - BUHL, *Milla*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- CHIKH BOUAMRANE – LOUIS GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, Sindbad, Paris, 1984.
- RÉMI BRAGUE, *La loi divine dans le christianisme et l'islam*, Convegno *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, 26-28 ottobre 2004, Genova [dattiloscritto consegnato dall'autore ai partecipanti].
- PAOLO BRANCA, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1997.
- ID., (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, Franco Angeli, Milano, 2000.
- ID., *La Risāla delle otto parole dello shaykh Al-Marsafī*, in ID. (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, cit., pp. 72-80.
- ID., *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- CYPRIEN-PROSPER BRARD, *Minéralogie Populaire, ou avis aux cultivateurs et aux artisans, sur les terres, les pierres, les sables, les métaux et les sels qu'ils emploient journellement, le charbon de terre, la tourbe, la recherche des mines, etc.*, L. Colas, Paris, 1826.
- C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, vol. II, 481, e Suppl. II, 731.

- AL-BUḤĀRĪ, *Deti e fatti del Profeta dell'Islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, UTET, Torino, 2003.
- JEAN-JACQUES BURLAMAQUI, *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 Burlamaquio*, Apud Frates Antonium et Cramer Philibert, Genevae, 1760.
- ID., *Les éléments du droit naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Janet et Cotelle, Paris, 1820.
- ID., *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.
- ID., *Éléments de droit naturel*, J. Vrin, Paris, 1981 (riproduzione anastatica ed. postuma di Losanna del 1783).
- ISABELLA CAMERA D'AFFLITTO, *Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahḍah a oggi*, Carocci, Roma, 1998.
- MASSIMO CAMPANINI, *Ḥasan Ḥanafī e la fenomenologia: per una nuova politica dell'Islam*, in «Oriente moderno», 1994, n.s. LXXIV, 13, pp. 103-120.
- ID., *Storia dell'Egitto contemporaneo, Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma, 2005.
- JEAN MARIE CARRÉ, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 voll., Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1956.
- PAOLO CASERTA, *Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī: lois naturelles e nawāmīs fiṭriyya*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 10/II 2005, pp. 15-36.
- ARMAND CAUSSIN DE PERCEVAL, *Relation d'un voyage en France, par le cheikh Réfaa*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1833, pp. 222-251.
- MAURICE CHEMOUL, *Rifā'a bey al-Ṭaḥṭāwī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leiden, (1<sup>a</sup> ed.) 1913-1938, vol. III, 1235-1236.
- YAHYA CHEIKH (a cura di), *Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī, L'émancipation de la femme musulmane: le guide honnête pour l'éducation des filles et des garçon*, Beyrouth-Paris, Les éd. Al-bouraq, 2000.
- MOHAMED CHERIF FERJANI, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2004.
- ANTONELLA CIANA, *Lo ṣayḥ Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), Imam del pensiero arabo moderno*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Venezia, A.A. 1979-1980.

- JUAN R. COLE, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī and the Revival of Practical Philosophy*, in «The Muslim World», 1980, n. 70, pp. 29-46.
- ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *La logique*, Paris, 1780.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1988.
- HENRY CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 2000.
- ANDRE D'ALVERNY, *Cours de langue arabe*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1999.
- HENRY DE CASTRIES, *L'Islam, impression et études*, Armand Colin et c.ie, Paris, 1897.
- CHRISTIAN DECOBERT, *L'orientalisme, des lumières a la révolution, selon Silvestre de Sacy*, in «Revue du Monde musulman et de la Méditerranée», n. 52-53 (1989), pp. 49-61.
- FORTUNATO BARTOLOMEO DE FELICE, *Leçons de droit de la nature et des gens, par M. le professeur de Félice*, Yverdon, Paris, 1817.
- HENRI DEHÉRAIN, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Librairie orientaliste Paul Genthner, Paris, 1938.
- GILBERT DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle, 1798-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1982.
- ID., *Réflexions et questions sur la politique scolaire des vice-rois réformateurs*, in *L'Égypte au XIX siècle*, Aix en Provence 4-7 juin 1979, Groupe de Recherches et d'études sur le Proche-Orient, n.549, Editions du CNRS, Paris, 1982, pp. 319-328.
- ID., *Culture de mosquée et politique en Égypte au XIX siècle*, in FLOREAL SANAGUSTIN (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman, statut et fonction*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1999, pp. 95-108.
- ID., *Deux pages de Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī sur la langue arabe (1868)*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d'archéologie orientale, Le Caire, 2002, pp. 71-90.
- GEORGES-BERNARD DEPPING, *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations*, Bureaux de l'«Encyclopédie portative ou Résumé universel des sciences, des lettres et des arts (Histoire des moeurs et coutumes) en une collection de traités séparés, par une société de savants et de gens de lettres, sous les auspices de MM. De Barante, de Blainville, Champollion, Cordier, Cuvier, Depping, ... Jomard, ... de Jussieu, ... Quatremeère de Quincy, ...», Paris, 1826.
- CAMILLE EID, *Se l'Islam riscopre la ragione*, in «Avvenire», 25 Ottobre 2006, p. 27.

- THOMAS STEARN ELIOT, *Dante*, in *Opere 1904-1939*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano, 2001.
- LUCIEN FEBVRE, *Onore e Patria*, Donzelli, Roma, 1997.
- FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE FENELON, *Les Aventures de Télémaque*, Garnier, Paris, 1987.
- ABDOU FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, Paris, 2005.
- GUSTAVE FLAUBERT, *Bouvard e Pécuchet*, traduzione di Camillo Sbarbaro e Michele Rago, Einaudi, Torino, 1996.
- P. FREIMARK, *Muqaddima*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- J.W. FÜCK, *Ibn Manzūr*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- FRANCESCO GABRIELI, *La letteratura araba*, Sansoni, Firenze, 1967.
- LOUIS GARDET, *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano, 2 ed., 2002.
- LOUIS GARDET – GEORGES C. ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de théologie comparée*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.
- Vedi anche CHIKH BOUAMRANE - LOUIS GARDET.
- MARIA CRISTINA GATTI, *Pratiche di analisi semiotica in Jurij Lotman e Boris A. Uspenskij*, in GIANFRANCO BETTETINI, SARA CIGADA, SAVINA RAYNAUD, EDDO RIGOTTI, *Semiotica II, Configurazione disciplinare e questioni contemporanee*, La scuola, Brescia, 2003, pp. 143-165.
- DANIEL GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980.
- LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano, 1997.
- GENEVIEVE GOBILLOT, *Réflexions sur la notion de «fiṭra» à travers quatre textes modernes*, Cairo, 1983 (dattiloscritto conservato presso l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire).
- ID., *La conception originelle (la fiṭra) : ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Il Cairo, 2000.

ID., «*Faṭara*» et «*fiṭra*», *quelques acceptions oubliées*, in MARIE-THERESE URVOY (a cura di), *En hommage au Père Jacques Jomier*, Les éditions du CERF, Paris, 2002, pp. 101-120.

IGNAZIO GOLDZIEHER, *Lezioni sull'Islam*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2000.

PETER GRAN, *Beyond Eurocentrism, A New View of Modern World History*, Syracuse University Press, Syracuse New York, 1996.

ID., *Islamic roots of capitalism, Egypt, 1760-1840*, The American University in Cairo Press, Cairo, 1999 (già pubblicato nel 1979 da University of Texas Press).

ID., *Tahtawi in Paris*, in «Al-Ahram Weekly», 10 – 16 January 2002, n. 568 (da sito internet <http://weekly.ahram.org.eg>, consultato il 20 maggio 2002).

ID., *Egypt and Italy, 1760-1850: Toward a Comparative History*, in NELLY HANNA, RAOUF ABBAS (edited by), *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean, 1600-1900. Essays in Honor of André Raymond*, The American University in Cairo Press, Cairo – New York, 2005, pp. 11-39.

ID., *The Popular Uses of Muhammad Ali*, in «Al-Ahram Weekly», 10-16 November 2005, n. 768, p. 21.

G.E. VON GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.

IBN ḤALDŪN, *The Muqaddimah, An introduction to history*, translated by Franz Rosenthal, 2 voll., Bollingen Foundation, Pantheon Books, New York, 1958.

ID., *Les Livre des Exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, texte traduit, présenté et annoté par Abdessalam Cheddadi, Gallimard, Paris, 2002.

NELLY HANNA, RAOUF ABBAS (edited by), *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean, 1600-1900. Essays in Honor of André Raymond*, The American University in Cairo Press, Cairo – New York, 2005.

JAMES HEYWORTH-DUNNE, *Rifā‘a Badawī Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī: the Egyptian revivalist*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», IX (1937-39), pp. 961-967, e X (1940-1942), pp. 399-415.

ALBERT HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, (ristampa con nuova prefazione 1983).

ID., *A History of the Arab Peoples*, Faber and Faber, London, 1991 (2005<sup>2</sup>).

NASSĪB AL-ḤUSSAYNĪ, *L'Occident imaginaire, la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Université du Québec, 1998.



- SA'ID ISMA'IL 'ALI, *Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873)*, in «Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée» (Paris, UNESCO, Bureau international d'éducation), 1994, vol. XXIV, n. 3-4, pp. 649-676.
- TOSHIHIKO IZUTSU, *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Ayer Company, New Hampshire, 1987.
- RICHARD JACQUEMOND, *Retour à Nasser des intellectuels égyptiens*, in «Le Monde Diplomatique», 1997, n. 7.
- EDME FRANÇOISE JOMARD, *L'école égyptienne de Paris*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1828, pp. 99-104.
- ID., *Extrait d'une lettre adressée par le Cheikh Refah, ancien élève de la mission égyptienne en France, à M. Jomard, membre de l'Institut ..., Kaire 16 août 1831*, in «Nouveau Journal Asiatique», 1831, pp. 534-535.
- ID., *École Égyptienne, retour de plusieurs élèves dans leur patrie*, in «Revue encyclopédique», XLVIII, 1830, pp. 521-523.
- JACQUES JOMIER, *Al-Azhar*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- CHARLES KURZMAN (ed.), *Modernist Islam: a Source-Book, 1840-1940*, Oxford University Press, 2002.
- LUIGI LACCHÉ, *L'espropriazione per pubblica utilità*, Giuffrè, Milano, 1995.
- ID., *La Libertà che guida il Popolo, Le Tre Gloriose Giornate del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- ID., *Con un sincero desiderio di conoscenza*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 10/II 2005, pp. 5-8.
- STANLEY LANE POOLE, *Edward William Lane*, in EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, Book I, Part VI, edited by Stanley Lane Poole, William and Norgate, London, 1877, pp. XXX-XXXIV
- ABD ALLAH LAROUI, *Islam et histoire*, Flammarion, Paris, 1999.
- ADRIEN-MARIE LEGENDRE, *Éléments de géométrie, 2<sup>ème</sup> édition, augmentée de trigonométrie*, vol. III, F. Didot, Paris, 1823.
- ROBERT LENOBLE, *Per una storia dell'idea di Natura*, Guida, Napoli, 1974.
- GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., Mondadori, Milano, 1997.

- J. P. A. LEORIER, *Théorie de l'Officier Supérieur, ou essai contenant des détails sur l'art militaire, les positions, les affaires, les marches, etc.*, Leblanc, Paris, 1820.
- P.C. LEVESQUE, *Vie et apophtegmes des Philosophes Grecs*, Paris (Debure l'Aîne), 1795.
- BERNARD LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La découverte, Paris, 1982.  
 ID., *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Laterza, Bari, 1991.  
 ID., *Il suicidio dell'Islam*, Mondadori, Milano, 2002  
 ID., *Efendî*, in *E.I., The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.  
 ID., *L'Islam e la porta aperta alla democrazia*, in «La Repubblica», 12 lug. 2005, p. 1 e p. 33.
- CHARLES FRANÇOIS LHOMOND, *Éléments de la grammaire française*, Nouvelle édition, augmentée d'un chapitre sur l'analyse des parties du discours, Demonville éd., Paris, 1825.
- JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino, 1973.  
 ID., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 2001<sup>2</sup>.
- J.D. LUCIANI, *Le Soullam, traité de logique, par Abderrahman el-Akhdari*, Jules Carbonel éd., Alger, 1921.
- ANWAR LŪQĀ, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX siècle*, Didier, Paris, 1970.  
 ID., *La médiation de Ṭaḥṭāwī*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d'archéologie orientale, Le Caire, 2002, pp. 59-70.
- LOUIS ANTOINE MACAREL, *Éléments de droit politique*, Nève Libraire de la Cour de Cassation, Paris, 1833.  
 ID., *Elementi di diritto politico*, Tip. Marsilii, Teramo, 1840.  
 ID., *Elementi di diritto politico*, Tip. Luigi Bandoli, Napoli, 1848.  
 ID., *Cours de droit administratif professé à la Faculté de droit de Paris*, Thorel, Paris, 1844-1846.
- D. B. MACDONALD, *Fitra*, in *Encyclopédie de l'islam*, E. J. Brill, Leiden, 1965, vol. II, pp. 953-954.
- CONRAD MALTE-BRUN, *Précis de Géographie Universelle ou description de toutes les parties du monde, sur un plan nouveau, d'après les grandes divisions naturelles du globe, précédée de l'histoire de la géographie chez les peuples anciens et modernes et d'une théorie générale de la géographie mathématique, physique, et politique, et accompagnée*

*des cartes, de tableaux analytiques, synoptiques et élémentaires*, 8 voll., Buisson, Paris, 1810-1826.

ID., *Dictionnaire Géographique Portatif, contenant la description générale et particulière des cinq parties du monde connu, revu ... et précédé d'un vocabulaire de mots génériques ... par M. Malte-Brun, augmenté de plus de 20.000 articles qui ne se trouvent dans aucune édition des dictionnaires dits de Vosgien, par M. le Dr. Friéville et M. Félix Lallement*, C. Gosselin, Paris, 1827.

DOMINIQUE MALLET, *A(b)sāl et Joseph. Symboles et narration dans le Ḥayy b. Yaqzān*, in FLOREAL SANAGUSTIN (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman, statut et fonction*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1999.

LOUIS MASSIGNON, *Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs*, in ID., *Opera Minora*, Dar Al-Maaref, Beirut, 1963, vol. II, pp. 537-541.

ID., *Valeur de la parole humaine en tant que témoignage*, in *Opera Minora*, Dār al-ma'ārif, Beirut, 1963, vol. II, p. 579-601.

ID., *Le temps dans la pensée islamique*, in ID., *Opera Minora*, cit., vol. II, pp. 610-621.

ID., *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes (du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913)*, Institut Français d'Archeologie Orientale, Il Cairo, 1983.

MAURICE MERLEAU-PONTY, *La Natura, Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1966.

ALBERTO MÍGUEZ, *Estados y cultura musulmanes*, in «Nueva Revista de Política, Cultura y Arte», 2003, n. 86.

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.

MONTESQUIEU (CHARLES LOUIS DE SECONDAT), *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Jacques Desbordes éd., Amsterdam, 1734.

ID., *De l'Esprit des Lois*, Garnier – Flammarion, Paris, 1964.

ID., *Lettres Persanes*, Garnier – Flammarion, Paris, 1964.

SARGA MOUSSA, *Les saint-simoniens en Égypte: le cas d'Ismaïl Urbain*, in DANIEL PANZAC – ANDRE RAYMOND, *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2002, pp.225-234.

DANIEL L. NEWMAN, *19 th-Century Tunisian Travel Literature on Europe: Vistas of a New World*, Tesi di dottorato (inedita), School of Oriental and African Studies of London, 1998

- ID., *Arab Travellers to Europe until the End of the 18 th Century and their Accounts: Historical Overview and Themes*, in «Chronos», n. 4/2001, pp. 7-61.
- ID., *Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19 th)*, in «Chronos», n. 5/2002, pp. 7-76.
- ID., *The European Influence on Arabic during the Nahda: Lexical Borrowing from European Languages (ta'rib) in 19 th-Century Literature*, in «Arabic Language & Literature», n. 2, vol. 5/2002, pp. 1-32.
- JEAN FRANÇOIS MICHEL NOËL - PIERRE ANTOINE DE LA PLACE, *Cours de littérature comparée. Leçons françaises de littérature et de morale, ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux morceaux de notre Langue dans la littérature des deux derniers siècles ; avec des Préceptes de genres, et de Modèles d'exercice, par La Harpe, Marmontel, etc. Ouvrage classique adopté par l'Université Royale de France, à l'usage des Collèges et Institutions*, 2 voll., Le Normand Père, Paris, 1823.
- S. NOMANUL HAQ, *Ṭabī'a*, in *Encyclopédie de l'islam*, vol. X, E. J. Brill, Leiden, 2002, p. 27.
- PAUL NWYA (éd. critique par), *Le Tafsīr mystique attribué à Ġa'far al-Šādiq*, Mélanges de l'Université Saint Joseph, T. XLIII, Beyrouth, 1968.
- ID., *Exégèse coranique et langage mystique*, éd. Recherches, Dār al-Machreq, Beyrouth, 1970.
- ROY OLIVIER, *Le dernier livre de Guy Sorman, un pari sur l'«islam des Lumières»: «Les Enfants de Rifāa», un optimisme réaliste*, in «Le Figaro», 31 gen. 2003.
- EZZAT ORANY, *Nation, Patrie, Citoyen chez Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī et Khayr-al-Dīn al-Tounsi*, in «MIDEO», Mélanges 16, Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, Librairie du Liban, 1983, pp. 169-190.
- KARL ÖHRNBERG, *Rifā'a bey al-Ṭaḥṭāwī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VIII, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 541-542.
- ANDREA PACINI, ABD AL-QADIR UDA, SAYYID QUTB, TAWFIQ ALI WABBA e altri, [Dossier Mondo Islamico 1. Dibattito sull'applicazione della Shari'a](#), Edizioni Fondazione Agnelli, Torino, 1995.
- DANIEL PANZAC - ANDRE RAYMOND (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2002.
- CESARE PAVESE, *Lettere 1926-1950*, 2 voll. Einaudi, Torino, 1966.

- PAOLA PIZZO, *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*, Silvio Zamorani Editore, Torino, 2002.
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano, 2000.
- F. RAHMAN, 'Aql, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- ERNEST RENAN, *L'islamisme et la science*, in «Journal de débats», 30 mars 1883.
- EDDO RIGOTTI, *Il «fatto» del tradurre e la teoria linguistica*, in AA.VV., *La cultura italiana e le letterature straniere moderne*, Università di Bologna, Longo Editore, Ravenna, 1992, pp. 143-156.
- ID., *La retorica classica come prima forma di teoria della comunicazione*, in G.E. BUSSI, M. BONDI e F. GATTA (eds.), *Understanding argument. La logica informale del discorso*, CLUEB, Bologna 1997, pp. 1-8.
- ID., *Plurilinguismo ed unità culturale in Europa*, in BONA CAMBIAGHI - CELESTINA MILANI - PAOLA PONTANI (ed.), *Europa plurilingue. Comunicazione e didattica*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, pp. 301-316.
- EDDO RIGOTTI - SARA CIGADA, *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano, 2004.
- JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001.
- SAMIR KHALIL SAMIR, *L'islam fra tradizione e modernità*, in «Rivista teologica di Lugano», n. 3, anno VII/2002, pp. 359-373.
- ID., *Cento domande sull'Islam*, Marietti 1820, Genova, 2002.
- MOHAMMED SAWAIE, *La crise de la terminologie arabe au XIX siècle*, Institut Français de Damas, Damas, 1999.
- ID., *Rifā'ah-Rāfi' al-Taḥṭāwī and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic*, in «Journal of Middle East Studies», 2000, n. 32, pp. 395-410.
- BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, *Problemi storiografici. Qualche osservazione a proposito della "egizianità"*, in PAOLO BRANCA (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, cit., pp. 56-71.
- LOUIS-PHILIPPE DE SEGUR, *Histoire universelle ancienne et moderne*, Eymery éd., Paris, 1821.
- PAUL-PHILIPPE DE SÉGUR, *Histoire de Napoléon et de la grande armée pendant l'année 1812*, Baudouin Frères, Paris, 1824.
- DARYUSH SHAYEGAN, *Le regard mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*, Édition de l'Aube, Paris, 1996.

- ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Extraits des Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, in *Relation de l'Égypte, par Abdellatif, médecin arabe de Bagdad [...]*, Paris, 1810, pp. 509-524 et pp. 558-564.
- ID., *Les Séances de Hariri, publiées en arabe avec un commentaire choisi*, Paris, 1822 (Deuxième édition revue par Joseph Reinaud et Joseph Derenbourg, 2 voll., Paris, 1847-1853, ristampata in versione anastatica da Oriental Press, Amsterdam, 1968).
- ID., *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfants et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues*, éd. Belin, Paris, 1824.
- ID., *Chrestomathie arabe ou, extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'Ecole Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes, Second édition corrigée et augmentée, par M. le Baron Silvestre de Sacy*, 3 voll., Imprimerie Royale, Paris, 1826-27.
- ID., *Anthologie grammaticale arabe, ou morceaux choisis de divers grammairiens et scholiastes arabes*, Imprimerie Royale, Paris, 1829.
- ID., *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, 2 voll., Imprimerie Nationale, Paris, 1810; seconda edizione rivista, 1831.
- ID., *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole speciale des langues orientales vivantes*, 2 voll., Institut du Monde Arabe, Paris, 1986.
- GUY SORMAN, *Les Enfants de Rifaa, musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003.
- PHILIP DORMER STANHOPE, *Lettres du Comte de Chesterfield à son fils Philip Stanhope ... avec quelques autres pièces sur divers sujets*, 4 voll., Volland Aîné et Jeune, Ferra Aîné, H. Verdier, Paris, 1779.
- JEAN STAROBINSKI, *Le mot "civilisation"*, in ID., *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989 (traduzione italiana: *La parola "civilisation"*, in ID., *Il rimedio nel male*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 5-48).
- ID., *Esilio, satira, tirannia: le Lettres persanes*, in *Il rimedio nel male*, cit, pp. 79-108.
- M.S. STERN, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- STEFANO TARDINI, *Endoxa and communities: grounding enthymematic arguments*, (reperibile al sito internet dell'Istituto Linguistico Semiotico Università di Lugano: [www.ils.com.unisi.ch](http://www.ils.com.unisi.ch)).
- E. TYAN, *adl*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.

- NADIA TOMICHE, *Remarques sur la langue et l'écriture en Égypte, 1805-1882*, in *L'Égypte au XIX siècle*, Aix en Provence 4-7 juin 1979, Groupe de Recherches et d'études sur le Proche-Orient, n.549, Editions du CNRS, Paris, 1982, pp. 299-317.
- A. S. TRITTON, *al-Ġurġānī*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003, *ad vocem*.
- GERARD TROUPEAU, *Presentation*, in ANTOINE SILVESTRE DE SACY, *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'Ecole speciale des langues orientales vivantes*, Institut du Monde Arabe, Paris, 1986, Vol. I, pp. 1-2.
- JOSEF VAN ESS, *The Logical Structure of Islamic Theology*, in G.E. VON GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.
- ID., *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris, 2002.
- CHRISTIAN VAN NISPEN TOT SEVENAER, *Activité humaine et agir de Dieu: le concept de "Sunan de Dieu" dans le Commentaire coranique du Manār*, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 1996.
- ID., *Chrétiens et Musulmans, frères devant Dieu?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.
- LAURA VECCIA VAGLIERI, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, 2 voll., Istituto per l'Oriente, Roma, 2002<sup>9</sup>.
- ENZO VOLPINI, *Natura*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma, 1973, vol. IV, *ad vocem*.
- VOLTAIRE, *Zadig*, Einaudi, traduzione con testo originale a fronte, Torino, 1997.
- JEAN-JACQUES WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, La Haye-Paris, 1962.
- MURĀD WAHBA (a cura di), *Averroes and the Enlightenment*, Hardback Book, New York, 1996.
- LEON ZOLONDEK, *Al-Taḥṭāwī and Political Freedom*, in «The Muslim World», 1964, n. 54, pp. 90-97.

ENCICLOPEDI E DIZIONARI:

- EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, William and Norgate, London, 1872-1877.

*Lexicon Arabico-Latinum Jacobi Golii*, Bonaventurae et Abrahami Elzeviriorum, Lugduni Batavorum, 1653.

*The Encyclopaedia of Islam*, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003.

*Vocabolario arabo-italiano*, Istituto per l'Oriente, Roma, 1999.

TRADUZIONI DEL *CORANO*:

CHERUBINO MARIO GUZZETTI, *Il Corano*, editrice Elle Di Ci, Torino, 1993.

*The meaning of The Glorious Qur'ān*, The World Islamic Call Society, Tripoli, 1980  
[traduzione inglese di M. Marmanduke Pickthal con testo arabo a fronte].



OPERE DI RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ

*Al-a‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, a cura di Muḥamad ‘Imāra, Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 5 voll., Beirut, 1973.

RIFĀ‘A RĀFI‘ AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1834.

ID., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1849.

ID., *Taḥlīs al-ibrīz ilā talḥīs Bārīz, aw Al-Dīwān al-nafīs bi-īwān Bārīs*, a cura di Muṣṭafā Fahmī, Il Cairo, 1905.

ID., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Al-Tanwīr, Maṭābi‘ al-hay‘a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 3 voll., Il Cairo, 1993.

ID., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Hilāl, Il Cairo, 2001.

ID., *Al-Dīwān al-nafīs bi-īwān Bārīs, aw Taḥlīs al-ibrīz ilā talḥīs Bārīz*, a cura di ‘Alī Aḥmad Kan‘ān, Al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Beirut, 2002.

ID., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Anwār li-l-ṭibā‘a wa-l-našr wa-l-tawzī‘, Beirut, 2003

ID., *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2005.

ID., *Muqaddima waṭaniyya miṣriyya*, al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1283/1866.

ID., *Al-Tuḥfa al-maktabiyya li-taqrīb al-luġa al-arabiyya*, Imp. Al-Madāris, Il Cairo, 1869.

ID., *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, Al-Maġlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

ID., *Manāhiġ al-albāb al-miṣriyya fī mabāhiġ al-ādāb al-‘aṣriyya*, Al-Maġlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

ID., *Mawāqi‘ al-aflāk fī wāqā‘i‘ Tilīmāk*, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2002 [traduzione de *Les Aventures de Télémaque* di Fénelon].

OPERE E STUDI DI ALTRI AUTORI

AA.VV., *Mihraġān Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, Dār al-našr li-l-ġāmi‘āt, Il Cairo, 1960.

AA.VV., *Nadwat al-šayḥ Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī 18-21 dīsambar 1976, Kulliyyat al-Isun*, Maṭba‘at Ġāmi‘at ‘Ayn Šams, Il Cairo, 1984.

‘ABBĀS MAḥMŪD AL-‘AQQĀD, *Aštāt muġtama‘āt fī al-luġa wa-l-adab*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1988<sup>6</sup>.

‘ABD AL-‘AZĪZ ĠAWIŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba‘at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

ID., *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1968.

<sup>826</sup> L’ordine della bibliografia sarà alfabetico ma relativamente al nome personale dell’autore (non a quello della famiglia, o cognome, come nell’uso occidentale).

- ‘ABD AL-ḤAMĪD AL-BATRĪQ, *‘Aṣr Muḥammad ‘Alī wa-nahḍat Miṣr fī al-qarn al-tāsi‘ ‘aṣar (1805-1883)*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1999.
- ‘ABD ALLĀH ḤUSSAYN, *Ta’rīḥ al-falāsifa al-yūnāniyyīn*, al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1836.
- ‘ABD AL-QĀDIR AL-QUṬṬ, *Al-ittiḡāḥ al-wiḡḍāniyy*, Il Cairo, s.d.
- ‘ABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ, *Aflūṭīn ‘ind al-‘arab*, Il Cairo, 1955.
- ‘ABD AL-RA’ŪF BAHNASĪ, *Al-islām wa-naz‘at al-fiṭra*, Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961.
- ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, a cura di Aḥmad Amīn e Aḥmad Al-Zayn, Al-hay’a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.
- AḥMAD AḥMAD BADAWĪ, *Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Laḡnat al-bayān al-‘arabiyy, Il Cairo, 1950 (2 ed. 1959).
- AḥMAD AḥMAD BADAWĪ, ANWAR LŪQĀ, ĞAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, MUḤAMMAD AḥMAD ḤUSSAYN, ‘ABD AL-MUN‘IM ‘ĀMIR, ‘ALĪ ‘IZZAT AL-ANŠĀRĪ (ed.), *Našra ‘an kutub Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Dār al-kutub al-miṣriyya, Il Cairo, 1958.
- AḥMAD AḥMAD BADAWĪ, MAHDĪ ‘ALLĀM, ‘ABD AL-ḤAMĪD ḤASSAN, MUḤAMMAD ḤALAF ALLĀH AḥMAD, ANWAR LŪQĀ (ed.), *Muḥṭarāt kutub Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī*, Wizārat al-tarbiya wa-l-ta‘līm, Il Cairo, 1958.
- AḥMAD IBRĀHĪM AL-HAWWĀRIYY, *Marāyā al-marāyā: al-ḡarb al-mutaḥayyil fī adab al-riḥla. Ṭaḥlīṣ al-ibrīz namūḍaḡan* (Convegno Ṭaḥṭāwī ra’id al-Tanwīr, Cairo, 20-22 Aprile 2002, atti in corso di stampa).
- ‘ALĪ MUBĀRAK, *Al-Ḥiṭaṭ al-ḡadīda*, Būlāq, Il Cairo, 1305/1888.
- AL-SAYYID AMĪN ŠALBĪ, *Al-ḡarb fī kitābāt al-mufakkirīn al-miṣriyyīn*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.
- AMĪRA ḤAWĀSIK, *Ma‘rakat al-mar’a al-miṣriyya li-l-ḥurūḡ min ‘aṣr al-ḥarīm*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2004.
- ANWAR LUQA, *Tawrat al-naṭr al-‘arabī yaqūduhā Rifā‘a min Bārīs*, in «Al-Risāla al-ḡadīda», 1958, n. 8, pp. 44-45.
- ID., *‘Awdat Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, Sousse, 1997.
- ID., *Rifā‘a yurabbi Muḥammad ‘Alī wa-usratahu*, in «Maḡallat al-alsun li-l-tarḡama», n. 2, 2002, pp. 81-84.
- ID., *Waṣiyyat Rifā‘a al-fikriyya*, in «Maḡallat al-alsun li-l-tarḡama» n. 3, 2002, pp. 82-89.

- AL-BUHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, Leida, 1862-1908.
- FAHMĪ HAWĪDĪ, *Muwāṭinūn lā ḍimmiyyūn*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1999<sup>3</sup>.
- FATHĪ RIFA‘A AL-ṬAḤṬAWĪ, *Lamḥa tārīḥiyya ‘an ḥayāt wa-mu’allafāt al-šayḥ Rifā‘a Badawī Rāfi‘ al-Ṭaḥṭawī, Mu’assis al-Nahḍa al-‘ilmiyya al-ḥadīṭa*, Il Cairo, 1958.
- FATHĪ SALĀMA, *Al-ḡadīd fī Maktabat al-Uṣra*, in «Al-Ahrām», 20 luglio 2003, p. 27.
- ĠĀBIR ‘AṢFÜR, *Al-Tanwīr yuwāḡih al-izlām*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.
- ID., *Miḥnat al-Tanwīr*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.
- ID., *Muwāḡaha al-irḥāb, qirā‘āt fī al-adab al-mu‘āṣir*, Maktabat al-Uṣra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.
- ID., *Ġawāyat al-turāt*, Kitāb al-‘Arabī, Il Cairo, 2005.
- ĠALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *Al-Muḥzir fī ‘ulūm al-luḡa wa-anwā‘ihā*, Al-Maktaba al-‘aṣriyya, Bayrūt, 1987 (prima ed. Būlāq, Il Cairo, 1928).
- ĠALĀL AMĪN, *Al-Tanwīr al-zā‘if*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1999 (Dār al-Šurūq, Il Cairo, 2005<sup>2</sup>).
- ĠĀLĪ ŠUKRĪ, *Burġ Bābil, Al-naqd wa-l-ḥadāṭa al-šārīda*, Maktabat al-Uṣra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2005.
- ĠAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭawī, za‘īm al-Nahḍa al-fikriyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī, Rā’idat al-ma‘ārif al-islāmiyya*, Il Cairo, 1945.
- ID., *Ta’rīḥ al-tarġama wa-l-ḥaraka al-ṭaqāfiyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī*, Dār al-fikr al-‘arabiyy, Il Cairo, 1951.
- ID., *Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭawī, 1801-1873*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1958 (1970<sup>2</sup>).
- ḤASAN ḤANAFĪ e altri (a cura di), *Ḥaṣīlat al-‘aqlāniyya wa-l-tanwīr fī al-fikr al-‘arbiyy al-mu‘āṣir*, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, Bayrūt, 2005.
- ḤUSSAYN FAWZĪ AL-NAĠĠĀR, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭawī, Rā’id fikr wa-imām Nahḍa*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1987.
- ID., *Rifā‘a al-Ṭaḥṭawī*, Dār Miṣr li-l-ṭibā‘a, Il Cairo, s.d.
- ḤUSSAYN AL-ḤĀĠ ḤASSAN, *Al-Uṣṭūra ‘ind al-‘arab fī al-ġāhiliyya*, Al-mu’assasa al-ġāmi‘iyya li-l-dirāsāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, Beyrut, 1988.
- ḤUSSAYN AL-MARŠAFĪ, *Risālat al-kalīm al-ṭamān*, Al-hay’a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

- IBN 'AQĪL, *Šarḥ Ibn 'Aqīl*, 2 voll., Al-Maktaba al-'Ašriyya, Bayrūt, 1990.
- IBN FĀRIS, *Al-Šāhibī*, Al-hay'a al-'amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, Il Cairo, 2003.
- IBN ḤALDŪN, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn, Al-muğallad al-awwal, Al-muqaddima*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Bayrūt, 1992.
- JACK CRABBS JUNIOR, *Kitābat al-tārīḥ fī Miṣr al-qarn al-tāsi'* 'ašar, Al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.
- LUIGI GIUSSANI, *Al-ḥiss al-dīnī*, Maṭba'at al-baṭriyarkiiyya al-lātīniyya (Latin Patriarchate Printing Press), Al-Quds, 2006.
- LŪYS 'AWAD, *Al-Mu'attirāt al-ağnabiyya fī al-adab al-'arabiyy al-ḥadiṯ*, vol. I: *Qaḍiyyat al-mar'a*, Il Cairo, 1962; vol. II: *Al-fikr al-siyāsiyy wa-l-iğtimā'iyy*, Dār al-Ma'rifa, Il Cairo, 1962 (1966<sup>2</sup>).
- ID., *Rifā'a al-Taḥṭāwī*, in «Al-Ahrām» (16 feb., 23 feb., 15 mar. 1968, sempre alle pp. 4-5).
- ID., *Tārīḥ al-fikr al-miṣriyy al-ḥadiṯ*, 2 voll., Dār al-Hilāl, Il Cairo, 1969.
- MĀĞID MUŠTAFĀ, *Rifā'a al-Taḥṭāwī al-mutarğim: al-fi'l wa-l-dalāla*, in «Mağallat al-alsun li-l-tarğama», 2002, n. 2, pp. 85-89.
- MAḤMŪD AMĪN AL-'ĀLIM, *Falsafāt al-muṣādafa*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.
- MAḤMŪD FAHMĪ ḤIĞĀZĪ, *Uṣūl al-fikr al-'arabiyy al-ḥadiṯ 'ind al-Taḥṭāwī*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1975.
- MAḤMŪD ISMĀ'ĪL, *Al-fikr al-islāmiyy al-ḥadiṯ bayna al-salafiiyyina wa-l-muğaddidīna*, Ru'ya, Il Cairo, 2006.
- MAḤMŪD MUḤAMMAD ŠĀKIR, *Ġamharat maqālāt Maḥmūd Muḥammad Šākir*, a cura di 'Ādil Sulaymān Ġamāl, 2 voll., Maktabat al-Ḥānağī, Il Cairo, 2003.
- MUḤAMMAD 'ABDUH, *Al-a'māl al-kāmila li-l-imām Muḥammad 'Abduh*, a cura di Muḥamad 'Imāra, Al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 6 voll., Beyrut, 1972-1974.
- MUḤAMMAD AḤMAD ĠĀDA AL-MAWLĪ, *Al-Ḥalq al-kāmil*, 4 voll., Dār al-Kutub wa-l-waṭā'iq al-qawmiyya, Il Cairo, 2004-2005.
- MUḤAMMAD AL-BĀHĪ, *Al-islām fītrat-Allāh*, Mağmū' al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976.

- MUḤAMMAD ĞALĀL, *Hāra al-hilāliyya*, Al-hay'a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2000.
- MUḤAMMAD ḤASAN ‘ABD AL-‘AZĪZ, *Min ma‘ānī fu‘la*, in AḥMAD MUḤTĀR ‘UMAR (a cura di), *Fī uṣūl al-luġa*, vol. IV, Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya, Il Cairo, 2003, pp. 373-380.
- MUḤAMMAD ‘IMARA, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, Rā’id al-Tanwīr fī al-‘aṣr al-ḥadīṯ*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1988
- ID., *Al-Islām bayna al-tanwīr wa-l-tazwīr*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1995.
- ID., *Al-Ġarb wa-l-Islām, Ayna al-ḥaṭa’? wa-ayna al-ṣawāb?*, Maktabat al-Šurūq al-Dawliyya, Il Cairo, 2004.
- ID., *Al-Islām fī ‘uyūn ġarbiyya*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 2005.
- MUḤAMMAD ṢABIR ‘ARAB, *Al-Tanwīr bayna Miṣr wa-l-Yābān ... Dirāsa muqārana. Fī fikr Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-Fūkūzāwā Yūkīṯī*, in «Miṣr al-ḥadīṯa», 1/2002, pp. 481-494.
- MUḤAMMAD SA‘ĪD AL-‘AŠMĀWĪ, *Al-‘aql fī-l-Islām*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1999.
- MUḤAMMAD SĀLIM ‘ALĪ - AḥMAD MUŠTAFĀ AL-MURĀĠĪ, *Taḥḍīb al-tawḍīḥ, Qism al-ṣarf*, Maktaba al-ādāb, Il Cairo, 2005.
- MURĀD WAHBA, MUNĀ SINNA (a cura di), *Nadwat al-Tanwīr wa-l-ṭaqāfa*, Goethe Institute Cairo, Il Cairo, 1990.
- MUŠTAFĀ MĀHIR, *Madrasat Rifā‘a*, in «Maġallat al-Alsun li-l-tarġama», 2001, n. 1, pp. 65-80.
- MUŠTAFĀ AL-ZĪN, *Rumūz al-Tanwīr fī Al-Muwāġaha*, in «Al-Ḥayāt» n. 11045, 10 maggio 1993.
- NAGI NAGIB, *Al-Riḥla ilā al-ġarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, Dār al-kalima al-‘arabiyya, Beirut, 1983<sup>2</sup>.
- NAGIB MAḤFUZ, *Ahl al-qimma*, in *Al-mu’allafāt al-kāmila*, Maktabat Lubnān Nāširūn, Bayrūt, 1994, vol. 5, pp. 21-38.
- NASSIB AL-ḤUSSAYNI, *Al-Ġarb al-mutaḥayyal, ru’yat al-āḥar fī al-wiġḍān al-siyāsiyy al-‘arabiyy*, “Al-Mašrū‘ al-Qawmiyy li-l-tarġama”, Al-Maġlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2005.
- RIFA’T AL-SA‘ĪD, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī wa-bidāyat al-fikr al-ištirākī fī Miṣr*, in «Al-Kātib», VIII 1968, n. 83, pp. 100-107.

- ID, *Miṣr... al-Tanwīr ‘abra tuqb ibra*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2000.
- ŞĀBIR TU‘AYMA, *Al-‘aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.
- ŞALĀḥ ‘ABD AL-ŞUBŪR, *Māḍī yabqā minhum li-l-tārīḥ*, Maktabat al-Usra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2005.
- SALĀMA MŪSĀ, *Mā hiya al-Nahḍā?*, “Al-Tanwīr, Al-Muwāġaha”, Al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1993.
- ID., *Mā hiya al-Nahḍā?*, Maktabat al-Usra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2005.
- ŞĀLIḥ MAĠDĪ, *Hilyat al-zaman bi-manāqib ḥādīm al-waṭan: sīrat Rifā‘a Rāfi‘ al-Taḥṭāwī*, Wizārat al-tarbiya wa-l-ta‘līm, Il Cairo, 1958.
- SĀMĪ SULAYMĀN AḥMAD, *Al-Sīra al-Nabwayya ‘ind Rifā‘a al-Taḥṭāwī*, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, Il Cairo, 2003.
- ŞAWQĪ DAYF, *Şiġat fi‘al*, in AḥMAD MUḥTĀR ‘UMAR (a cura di), *Fī uṣūl al-luġa*, vol. IV, Maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya, Il Cairo, 2003, pp. 370-372.
- ṬAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, 3 voll., Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 2000.
- ID., *Alā ḥāmiš al-sīra*, Maktaba al-Usra, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.
- ID., *Şaġarat al-bu’s*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 1996.
- ID., *Du‘ā’ al-karawān*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 1996.
- ID., *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Miṣr*, “Al-Tanwīr”, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.
- ID., *Ġannat al-šawk*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1986.
- ID., *Zadiġ aw al-qaḍā’*, *qissa šarqiyya*, in «al-Kātib al-Miṣriyy», agosto 1947, anno II, n. 23, pp. 357-436.
- ṬAHA WĀDĪ, *Dīwān Rifā‘a al-Taḥṭāwī*, Maṭābi‘ al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993<sup>2</sup> (1 ed. 1978, 3 ed. 1995).
- ‘UṬMAN AMIN, *Rā’id al-fikr al miṣriyy, al-imām Muḥammad ‘Abduh*, Il Cairo, 1965<sup>2</sup>.
- WA’IL FĀRŪQ, *Al-madḥal ilā ‘ulūm al-Islām*, Dār Comboni, Il Cairo, 2002.
- ZAHRĀN AL-BADRĀWĪ, *Rifā‘a al-Taḥṭāwī wa-waqfa ma‘a al-dirāsāt al-luġawiyya al-ḥadīṭa*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 1983.

CORANO:

*The meaning of The Glorious Qur'ān*, The World Islamic Call Society, Tripoli, 1980  
[traduzione inglese di M. Marmanduke Pickthal con testo arabo a fronte].

DIZIONARI:

*Al-Munğid fī-l-luġa*, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 2000.

IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, Dār Šadir, Bayrūt, 2000.

MURĀD WAHBA, *Al-Mu‘ğam al-falsafī*, Dār al-Qibā’, Il Cairo, 1998.

OPERE IN LINGUA TURCA:

RUSTUM EFENDI BASIM, *Sefārat nāme-ye Rifā‘at bey*, al-Maṭba‘a al-amīriyya, Būlāq, Il Cairo, 1839.

|                    |   |
|--------------------|---|
| INTRODUZIONE ..... | 6 |
|--------------------|---|

|  |    |
|--|----|
| <i>Cap. I. Centralità di Rifā‘a nell’Egitto odierno e sua importanza nel mondo occidentale contemporaneo</i> .....   | 12 |
| 1. Rifā‘a nell’Egitto odierno: modelli storiografici e dibattiti politici .....  | 12 |
| 1.1. Rifā‘a “ <i>Rā’id al-Tanwīr</i> ” .....   | 13 |
| 1.2. <i>Pubblicazioni ed interpretazioni</i> .....   | 15 |
| 1.3. <i>La polemica intorno al Tanwīr</i> .....  | 22 |
| 1.4. <i>Riconsiderazioni sulla caratterizzazione di Ṭaḥṭāwī come “Ra’id al-Tanwīr” negli ultimi studi</i> .....  | 29 |
| 2. Rifā‘a negli studi italiani ed occidentali .....  | 31 |
| 2.1. <i>I primi studi in Occidente</i> .....   | 31 |
| 2.2. <i>Gli studi degli anni ’90 e 2000: Rifā‘a come mediatore culturale fra Egitto ed Europa moderna e modello dell’Islam moderato</i> .....              | 34 |
| 2.1.1. In Italia .....   | 34 |
| 2.1.2. In Occidente .....  | 35 |
| 3. Conclusione .....   | 38 |
| <i>Cap. II. Radici culturali di Rifā‘a e incontro con la cultura parigina. Prime ipotesi sulle dinamiche di apprendimento della cultura francese</i> ..... | 40 |
| 1. Le tesi revisioniste di Peter Gran .....  | 42 |
| 2. La formazione culturale di Ṭaḥṭāwī .....  | 43 |
| 2.1. Formazione pre-azharita .....   | 44 |
| 2.2. Formazione azharita .....   | 46 |
| 2.3. Contatto con la cultura francese: letture fatte a Parigi .....  | 48 |
| 2.4. Il contesto azharita e cenni sulla vita di Ṭaḥṭāwī successivamente il ritorno da Parigi .....   | 58 |
| 3. Ipotesi di Gran circa l’importazione di categorie occidentali moderne operata da Ṭaḥṭāwī .....  | 60 |
| 4. Conclusione .....   | 62 |
| <i>Cap. III: Alla ricerca del nesso fra identità araba e cultura francese: importanza dell’Introduzione (Al-Muqaddima) del Taḥlīs</i> .....                | 64 |
| 1. L’indice del Taḥlīs .....   | 64 |
| 2. La Premessa del Taḥlīs: fonte di informazioni .....   | 67 |
| 3. Dall’occasione che ha generato il libro al suo formarsi .....   | 72 |
| 4. Evidenze di una stesura riordinata e rielaborata .....  | 73 |
| 4.1. <i>Le lettere di Silvestre de Sacy e Caussin de Perceval</i> .....  | 73 |
| 4.2. <i>Una probabile ultima revisione del libro da parte di Al-‘Attār</i> .....   | 77 |
| 5. Parti del Libro e ruolo fondamentale dell’Introduzione .....  | 78 |
| 6. Traduzione del Capitolo primo dell’Introduzione .....   | 80 |
| 7. Dall’Introduzione l’emergere della nozione francese di “civilisation” .....   | 90 |
| 8. Cenni sul concetto di “civilisation” in Francia e sulla sua centralità in Rifā‘a .....  | 90 |
| 9. Conclusione .....   | 97 |



|   |     |
|---|-----|
| <i>Cap. IV: Analisi della spiegazione introduttiva: “Le dinamiche della conoscenza (al-ma‘rifa)”</i> .....  | 100 |
| 1. Analisi della “spiegazione introduttiva” (tamhīd) .....  | 101 |
| 1.1. Come avviene la conoscenza umana.....  | 102 |
| 1.2. I verbi <i>ṭara‘a</i> e <i>kušifa</i> .....  | 106 |
| 1.3. <i>Al-ṣudfā</i> e <i>al-ittifāq</i> .....  | 107 |
| 1.4. <i>Al-ilhām</i> e <i>al-īhā‘</i> .....   | 108 |
| 1.5. <i>Ḥukm al-šar‘</i> o <i>ḥukm al-‘aql</i> .....  | 115 |
| 2. Dinamica della conoscenza (al-ma‘rifa): sua rappresentazione.....  | 121 |
| 3. Conclusione.....   | 126 |
| <i>Cap. V: Alla radice della conoscenza, la condizione originale dell’uomo (Al-ḥāla al-ašliyya): analisi di al-sādiġiyya, al-wiġdāniyya, al-fiṭra</i> .....   | 127 |
| 1. <i>Al-sādiġiyya</i> .....  | 127 |
| 2. <i>Al-wiġdāniyya</i> .....   | 134 |
| 3. <i>Al-fiṭra</i> .....  | 139 |
| 3.1. <i>Al-fiṭra</i> nel <i>Lisān al-‘arab</i> .....  | 142 |
| 3.2. <i>Al-fiṭra</i> e le sue prime attestazioni testuali nella tradizione musulmana .....  | 155 |
| 3.3. <i>Al-fiṭra</i> e le sue accezioni nell’uso moderno .....  | 158 |
| 3.4. <i>Al- fiṭra</i> e <i>al-ṭabī‘a</i> in Muḥammad ‘Abduh.....  | 163 |
| 4. Ibn Ḥaldūn e la radice coranica della spiegazione introduttiva .....   | 166 |
| 5. Conclusione.....   | 168 |
| <i>Cap. VI: Meccanismi di traslazione dalla cultura francese: l’ “Altro”, la “forma mentis” dello šayḥ e l’importanza della logica. Il concetto di fiṭra come nucleo fondante nel processo di traslazione</i> ..... | 171 |
| 1. La “forma mentis” dello šayḥ: importanza della logica.....   | 174 |
| 2. Endoxa culturali e traducibilità delle culture .....   | 191 |
| 2.1. <i>Comunicazione culturale ed endoxa (l’esperienza di Ṭaḥṭāwī)</i> .....   | 196 |
| 3. Conclusione.....   | 197 |
| <i>Cap. VII: Un’ulteriore attestazione di fiṭra nel Taḥlīs</i> .....  | 199 |
| 1. Un’ulteriore occorrenza di al-fiṭra nel Taḥlīs: al-fiṭra al-‘arabiyya .....  | 201 |
| 2. Nesso semantico fra “al-fiṭra al-‘arabiyya” e “ṭabī‘at al-faransāwiyya” e “al-milla al-faransāwiyya” .....   | 206 |
| 3. Conclusione.....   | 212 |
| <i>Cap. VIII: L’uso di fiṭra in Al-Muršid</i> .....   | 214 |
| 1. “L’eredità di Ṭaḥṭāwī” secondo Anwar Lūqā.....   | 214 |
| 1.1. Il nesso fra fondamenti del <i>fiqh</i> ( <i>uṣūl al-fiqh</i> ) e <i>droits naturels</i> ( <i>al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya</i> ) .....  | 214 |
| 1.2. Importanza di <i>al-fiṭra</i> in <i>Al-muršid</i> e nel pensiero di Ṭaḥṭāwī .....  | 218 |
| 1.3. L’eredità di Ṭaḥṭāwī e l’eredità di Lūqā .....   | 221 |
| 2. <i>Al-fiṭra</i> in <i>Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn</i> .....  | 224 |
| 2.1. Rese traduttive e analisi .....  | 224 |
| 2.2. Sintesi.....   | 231 |

|  |  |
|--|--|
| 2.3. <i>Islām e ḥanīfiyya</i> .....  | 233  |
| 2.4. Un'origine precedente l'inizio del tempo .....  | 236  |
| 3. Conclusione.....  | 237  |
| <i>Cap. IX: Linguaggio e fiṭra nella riflessione di Rifā'a: l'influsso di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy</i> .....  | 241  |
| 1. Al-nāṭiqiyya (la facoltà della parola) .....  | 241  |
| 1.1. <i>Al-nāṭiqiyya, inscritta nell'origine de al-fiṭra umana</i> .....   | 242  |
| 1.2. <i>Al-insān al-ḥayawān al-nāṭiq</i> .....   | 247  |
| 1.3. <i>Motivi della scelta della parola al-nāṭiqiyya</i> .....  | 249  |
| 2. Riflessioni sulle lingue nel Taḥlīs: lingua francese e lingua araba .....   | 253  |
| 2.1. <i>Nuova consapevolezza di Ṭaḥṭāwī</i> .....  | 253  |
| 2.2. <i>La scienza è malaka</i> .....  | 255  |
| 2.3. <i>Un principio di Silvestre de Sacy</i> .....  | 257  |
| 3. Tutte le lingue sono fiṭriyya.....  | 261  |
| 3.1. <i>Ṭaḥṭāwī e la tradizione araba</i> .....  | 263  |
| 3.2. <i>Dinamiche del linguaggio e dinamiche della conoscenza</i> .....  | 268  |
| 4. La lingua come manifestazione della fiṭra. ....   | 272  |
| 4.1. <i>Lo stretto nesso fra lingua e cultura</i> .....  | 273  |
| 4.2. <i>L'eccellenza dell'arabo</i> .....  | 275  |
| 4.3. <i>La decisiva influenza di Ibn Ḥaldūn e di Silvestre de Sacy</i> .....   | 279  |
| 5. Conclusione.....  | 295  |
| <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> ..... | 297  |
| 1. Nature: un nucleo concettuale "metafisico" francese. La testimonianza di Macarel.....   | 297  |
| 2. L'ambiguità delle moderne "abstractions des sciences morales et politiques". ....   | 308  |
| 3. Il concetto di état naturel incontrato da Ṭaḥṭāwī per tramite di Burlamaqui .....   | 310  |
| 4. Patrie traslato con Waṭan .....   | 319  |
| 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) .....  | 335  |
| 7. Hala Ismail e la traduzione di lui .....  | 342  |
| 8. Conclusione.....  | 344  |
| <i>Conclusioni</i> .....   | 347  |
| <i>Bibliografia</i> .....  | <i>Errore. Il segnalibro non è definito.</i> |