

## 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>1</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>2</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>3</sup>, si era già distinto per le sue tesi revisioniste che

---

<sup>1</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 traite, singulièrement attaché à maintenir l’équilibre entre les disciplines traditionnelles – linguistiques et religieuses – et les matières nouvelles”.

<sup>2</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>3</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>4</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>4</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>5</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>6</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>5</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>6</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>7</sup>.

---

<sup>7</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, *Hilyat al-zaman*, cit.), le informazioni contenute nelle *Hīṭaṭ* di 'Alī Mubārak ('ALĪ MUBĀRAK, *Al-Hīṭaṭ al-ḡadīda*, Būlāq, Il Cairo, 1305 h). Attingeremo anche alle opere stesse di Rifā'a: in particolare alla prefazione al suo libro *Manāhiḡ*, 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>8</sup>.

Il padre, Badawī al-Ṭaḥṭāwī, apparteneva alla casta nobiliare degli *aṣrāf*<sup>9</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>8</sup> L'appartenenza a un rito (*madhab*) 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 *madhab* 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 *madhab* 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 khédivé et de l'Etat. Le *madhab* 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>9</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>10</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>11</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>12</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 *Taḥlīṣ*. 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>10</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 384; LŪQĀ<sup>1</sup>, p. 315, n. 3; GRAN<sup>2</sup>.

<sup>11</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>12</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 GOLDZIHNER, *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>13</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>14</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 *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz*<sup>15</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>16</sup>, fu sollecitata dallo šayḥ al-Faḍālī<sup>17</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-Bāğūrī, che divenne poi Šayḥ al-Azhar<sup>18</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>13</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>14</sup> ŠĀLIḤ MAĞDĪ, *Ḥilyat al-zaman*, cit., pp. 23-25.

<sup>15</sup> Vedi per esempio *Taḥlīs*, p. 3; pp. 48-50.

<sup>16</sup> Andato perso (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 618).

<sup>17</sup> Su al-Faḍālī cfr. *Ibid.*, pp. 104-109.

<sup>18</sup> Su al-Bāğūrī 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>19</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>20</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>19</sup> Cfr. GRAN<sup>1</sup>, pp. 48 e sgg.

<sup>20</sup> Cfr. FATHĪ 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>21</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>22</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>23</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>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Secondo le testimonianze raccolte da ‘Alī Mubārak (*Hiṭat*, 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>22</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>23</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>24</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>25</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>26</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>25</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>26</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>27</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 *Tahlīs* 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>28</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>27</sup> Cfr. ORANY. Inoltre cfr. ZOLONDEK, *Rifā‘a*, cit.; LEWIS, *L’Islam e la porta*, cit.

<sup>28</sup> *Tahlīs*, pp. 158-163.

grammaticale di Lhomond sulla sintassi della lingua francese<sup>29</sup>. L'insegnante, quando la situazione lo richiedeva, integrava questo testo con elementi da un'altra grammatica. Quando uscii dalla casa della *Afandiyya*<sup>30</sup>, lessi con Monsieur Chevalier un'altra grammatica, e con un altro insegnante chiamato Lamūnī<sup>31</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>32</sup> e lo leggemo interamente. Iniziammo, dopo questo, un libro di storia generale con sintesi della storia degli antichi egizi, iracheni, siriani, 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>33</sup>, che raccoglie racconti, storie e aneddoti. Successivamente ho letto un libro intitolato *Les mœurs des peuples, leurs*

---

<sup>29</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>30</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>31</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>32</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-qudamā' wa-hidāyat al-hukamā'* (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>33</sup> "Le piacevolezze della storia". Il libro, il cui titolo francese potrebbe essere *Les agréments de l'histoire*, non è stato identificato.

*habitudes et leur savoir-faire*<sup>34</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>35</sup>; poi un libro sul viaggio di Anacharsis il giovane in Grecia<sup>36</sup>; poi ho letto il libro di storia universale di Ségur<sup>37</sup>; poi una vita di Napoleone<sup>38</sup>; poi un libro di scienze storiche e genealogiche; poi un libro chiamato *Bānūramā al-‘ālam*<sup>39</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>40</sup> e per la geometria i primi quattro capitoli del libro di Legendre<sup>41</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>34</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-mafāḥir fī garīb ‘awā’id al-awā’il wa-l-awāḥir* (cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, pp. 620-621; LŪQĀ<sup>2</sup>, p. 62).

<sup>35</sup> MONTESQUIEU, *Considération sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Jacques Desbordes éd., Amsterdam, 1734.

<sup>36</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>37</sup> LOUIS-PHILIPPE DE SEGUR, *Histoire universelle ancienne et moderne*, Eymery éd., Paris, 1821.

<sup>38</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>39</sup> “Panorama del mondo”. Questo libro, come gli altri dei quali Rifā‘a ci dà solo informazioni generiche, non è stato identificato.

<sup>40</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>41</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>42</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>43</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>44</sup> con Monsieur Chevalier e Monsieur Lamūnrī e numerose parti del testo di Port-Royal<sup>45</sup> che comprende le categorie, e un altro testo di logica detto “libro di Condillac”<sup>46</sup>, eccetto la parte dedicata alla logica di Aristotele.

---

<sup>42</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>43</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. DELANOUÉ<sup>1</sup>, p. 623).

<sup>44</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. DELANOUÉ<sup>1</sup>, p. 623).

<sup>45</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>46</sup> ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *La logique*, 1780.

Ho letto con Monsieur Chevalier un piccolo libro sui minerali e l'ho tradotto<sup>47</sup>.

Ho letto con Monsieur Chevalier molti testi di letteratura: fra essi la raccolta di Noël<sup>48</sup>, diversi brani delle opere di Voltaire, delle opere di Racine, delle opere di Rousseau, specialmente le sue *Lettres persanes*<sup>49</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>50</sup>, e molte *maqāmāt* [brani letterari] francesi. Inoltre ho studiato molti degli scrittori famosi della letteratura francese.

Di diritto naturale (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*), con l'insegnante di questa materia, ho letto il testo di Burlamaqui<sup>51</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-siyāsiyya*), 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>47</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. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 621).

<sup>48</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'usagedes Collèges et Institutions*, 2 voll., Le Normand Père, Paris, 1823 (cit. in LUQA, *Voyageurs*, cit., p. 59).

<sup>49</sup> Le *Lettres persanes* di Montesquieu sono attribuite erroneamente a Rousseau.

<sup>50</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>51</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 Cotelte, 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>52</sup> (*Ilmiyyāt dābiṭān 'iẓām*) 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>52</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-ṭabī‘īyya*), 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* (‘*aqd al-ta’annus wa-l-iğtimā‘ al-insāniyy*) di Rousseau e *L’Esprit des lois* (*rūḥ al-šarā’i’*) di Montesquieu (chiamato lo “Ibn Ḥaldūn francese”<sup>53</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>54</sup>. Ṭaḥṭāwī fece una traduzione, purtroppo andata persa<sup>55</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>56</sup>.

Più studiosi hanno sottolineato che Rifā‘a non fu inviato in Francia in qualità di studente ma di *šayḥ*, 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>57</sup>. Ma è molto probabile che i direttori francesi della missione abbiano individuato in Rifā‘a – uno dei pochi partecipanti alla missione con una cultura azharita,

---

<sup>53</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>54</sup> Cfr. DELANOUE<sup>1</sup>, p. 621.

<sup>55</sup> Ivi.

<sup>56</sup> LŪQĀ<sup>3</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. per es. BERNARD LEWIS, *L’Islam e la porta*, cit., pp. 1 e 33; ḤUSSAYN FAWZĪ AL-NAĞĠĀR, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī*, cit., pp. 68-83 (e in particolare p. 70).

e sicuramente quello che la possedeva in maniera più profonda<sup>58</sup> – la persona maggiormente idonea a tradurre in arabo la cultura francese<sup>59</sup> e che abbiano fatto sì che egli più che gli altri studenti si specializzasse in traduzione<sup>60</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>61</sup>. Ci limitiamo a sottolineare la particolarità di questa

---

<sup>58</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>59</sup> FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 36.

<sup>60</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>61</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>62</sup>; e Ṭaḥṭāwī, dopo il suo ritorno da Parigi, ricoprì incarichi sempre esterni all'Azhar e al servizio dello Stato.

---

<sup>62</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>63</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>64</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>65</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>66</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>63</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>64</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 *ṣuyūḥ* azhariti a questa decisione (cfr. anche ĞAMĀL AL-DĪN AL-ŠAYYĀL, *Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, za‘īm 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>65</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>66</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>67</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>67</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>68</sup>. In questo sarebbe stato aiutato, probabilmente, da uno dei suoi *tutors* francesi, Edme François Jomard<sup>69</sup>. Il

---

<sup>68</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>69</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 missione di

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 talḥīs Bārīz*, sembra che in Ṭaḥṭāwī sia avvenuto altro.

---

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