

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>1</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>1</sup> L'espressione richiama il famoso *ḥadīṭ* “*uṭlub al-‘ilm wa-law bi-l-Ṣīn*” (“cerca la scienza anche se fosse in Cina”) che Ṭaḥṭāwī cita, poche pagine dopo, nel primo Capitolo dell'*Introduzione* (cfr. *Ṭaḥṭāwī*, 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>2</sup> "*al-arītmāṭiqā*" (arithmetic).

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

---

<sup>2</sup> Abbiamo tradotto in questo caso l'aggettivo *afraṅṣiyya* con "europea". Taḥṭāwī scrive *al-arītmāṭiqā* 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 *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs 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 Tahlīs: fonte di informazioni

Notizie sulla strutturazione del libro si trovano nella *Premessa al Tahlīs*, 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-ṭalab 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>3</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>4</sup> senza acqua invece ha qualsiasi altra residenza”.

Acquisii in questo luogo ciò che Al-Fattāḥ<sup>5</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>6</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>7</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>3</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*, *azāhūr* (“fiore, fiori”). Il verbo *azhara* significa sia “risplendere” sia “fiorire”, “sbocciare”.

<sup>4</sup> “Mari di versi” è traduzione di *buhūr 'arūḍ*: la parola *baḥr*, pl. *buhūr* (“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>5</sup> *Al-Fattāḥ*, epiteto di Allāh: “Colui che apre [le porte della Grazia]”.

<sup>6</sup> Ṭaḥṭāwī allude alle vicende della sua famiglia e ai luoghi dedicati alla memoria di suoi antenati (si veda il Cap. II).

<sup>7</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 *afandiyya*<sup>8</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>9</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>10</sup>, che si dice essere delle terre la sposa novella<sup>11</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>12</sup>. Diedi loro una forma

---

<sup>8</sup> Cfr. nota 29 al capitolo precedente.

<sup>9</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-iṭlā' '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 (*iṭlā' '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>10</sup> Anche qui, usando questa metafora del velo, Ṭaḥṭāwī fa uso dell'artificio dell'assonanza: “*fī kašf al-qinā' 'an muḥayyā hādīhi al-biqā'*”. Avremmo potuto rendere con “a scoprire il velame dal volto di questo reame”.

<sup>11</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>12</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>13</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>14</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>15</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 testimonia 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>16</sup> a proposito di alcuni costumi ed usi di questi paesi, come la situazione lo richiederà. Naturalmente reputo apprezzabile (*ustaḥsin*) 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>13</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>14</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>15</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>16</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 maṣḍar del *fi'l mazīd* “*istaḥsana*” (“trovare buono, ben fatto; approvare, lodare; ammirare”) ed è anche un termine del *fīqh* (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 personelle*” 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>17</sup>), secondo il modo di elencarle, concepirle e fondarle da parte degli europei<sup>18</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 *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ 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>19</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>20</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>21</sup>.

[Fine traduzione]

---

<sup>17</sup> Cfr. nota 1.

<sup>18</sup> L’originale *al-afranġ* sarebbe più correttamente tradotto da “gli europei occidentali”.

<sup>19</sup> Ṭaḥṭāwī fa ancora uso dell’artificio dell’assonanza e della simmetria: “*al-wurūd ‘alā ḥiyāḍihī wa-l-wufūd ‘alā riyāḍihī*”.

<sup>20</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. *Tahlīṣ* (1993), p. 63.

<sup>21</sup> *Tahlīṣ*, 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>22</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>23</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>24</sup>. Per esempio l’*Aperçu historique sur le moeurs et coutumes des nations*, un piccolo volume di Georges Bernard Depping<sup>25</sup>, ricevuto dal Jomard e tradotto da Ṭaḥṭāwī, fu usato come modello per una parte del *Taḥlīṣ*<sup>26</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>22</sup> Questi temi saranno presi in esame nei successivi capitoli della tesi.

<sup>23</sup> Notizie circa il processo di elaborazione del *Taḥlīṣ* in LŪQĀ<sup>1</sup>, pp. 15-19; NEWMAN, pp. 83-89.

<sup>24</sup> Rifā‘a “prend régulièrement 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>25</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 carota 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>26</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>27</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>27</sup> LŪQĀ, *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 safarīhi" (*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 ‘ğala fī taswīdihī*), che correggerà quando redigerà l’elaborato finale (*annahu sa-yuṣalliḥuhu ‘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>28</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>28</sup> *Tahlīs*, pp. 153-154.

scritte sono prive di interesse, come per esempio la mia preferenza per le forme rotonde<sup>29</sup> sulle altre<sup>30</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>31</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>32</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 geografia naturale. Questi estratti, sebbene brevi, erano soddisfacenti. Spero

---

<sup>29</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>30</sup> *Tahlīs*, p. 156.

<sup>31</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>32</sup> *Tahlīs*, p. 156.

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>33</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 *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ 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>34</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>35</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-‘Aṭṭār abbia discusso con Rifā‘a quelle parti dell'opera che avrebbero potuto essere

---

<sup>33</sup> *Taḥlīṣ*, p. 156.

<sup>34</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>35</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).

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 *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs 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 *Tahlīs al-ibrīz fī talhīs 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>36</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 suo rientro in Egitto e, probabilmente ultima, l’*Introduzione*. È consuetudine che l’introduzione a un

---

<sup>36</sup> Vedi *Tahlīs*, 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.

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>37</sup>.

---

<sup>37</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>38</sup>.

#### 6. Traduzione del Capitolo primo dell’Introduzione<sup>39</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>40</sup>, l’assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l’essere secondo l’origine della *fiṭra*<sup>41</sup> (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya‘rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġḍāniyya*). 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-īhā’*); e la legge divina<sup>42</sup> (*al- šar’*) o la ragione (*al-‘aql*) giudicò (*ḥakama*) della loro bontà (*bi-naḥ‘ihā*); per cui furono seguite (*uttubi‘at*) e permasero (*ubqiyat*).

---

<sup>38</sup> FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤĪĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 50.

<sup>39</sup> *Tahlīs*, pp. 5-10.

<sup>40</sup> Questo termine, che sarà oggetto di successiva analisi, ha anche il senso di “incompletezza”.

<sup>41</sup> Non traduciamo questo termine di rilevanza centrale che sarà oggetto di approfondimento nel seguito del presente lavoro.

<sup>42</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-*

*aqliyya*) 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-ẓarāfā*), della sedentarietà (*al-taḥaḍḍur*), 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-wiġḍāniyya*), 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 takmuḥ*) 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 Magrib, del Sannār [in Sudan], dell'America per la maggior parte e molte delle isole dell'Oceano. Tutti questi paesi possiedono civiltà (*'umrān*), sistemi politici, scienze ed arti, leggi (*ṣarā'i'*) e commerci. 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>43</sup>, allo sviluppo dell'ingegno e dell'abilità nelle industrie necessarie al vivere<sup>44</sup>.

Per esempio: i paesi europei<sup>45</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>46</sup> e non hanno seguito la strada della salvezza: non sono stati guidati verso la vera religione, introduzione alla sincerità (*al-ṣidq*)<sup>47</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>43</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>44</sup> Vi è divergenza di lezioni fra l'edizione *Taḥlīṣ* (2001), p. 15 (*taqaddumihā fī naḡāma*) e l'edizione *Taḥlīṣ*, p. 7, che presenta la lezione ben più articolata da noi tradotta (*taqaddumihā fī naḡāba wa-l-barā'a fī al-šanā'i' al-ma'āšiyya*).

<sup>45</sup> Traduzione di *al-bilād al-afranḡiyya*.

<sup>46</sup> L'espressione richiama il versetto della *Sūrat al-Fātiḡa*, 6: “*ihdinā al-ṣirāt al-mustaqīm*”, (“*Guidaci sul retto sentiero*”). Comunemente oggi, e anche nel XIX sec., “la retta via” della *Sūrat al-Fātiḡa*, 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-Fātiḡa*, 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 *šuyūḡ* 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>47</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‘hḥir*) 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>48</sup>.*

---

<sup>48</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-Abras, che durante un viaggio nel deserto, vedendo un serpente (sotto le cui sembianze si celava un *ǧinn*) quasi morto per la sete, per pietà gli diede da bere salvandolo. Il *ǧinn* in sembianze di serpente, a sua volta, successivamente, restituirà il favore a ‘Abīd bn Al-Abras abbandonato nel deserto senza cavalcatura, fornendogli un giovane cammello, pronunciando poi le parole della poesia (Cfr. ḤUSSAYN AL-ḤĀĠ ḤASSAN, *Al-Ustūra ‘ind al-‘arab fī al-ǧāhiliyya*, Al-mu’assasa 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>49</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 Ġa‘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>50</sup>, alle loro conoscenze militari e alla loro poliedricità e inventiva nell’arte della guerra. Se non fosse che l’Islām è assistito

---

ġāmi‘iyya li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī’, Beirut, 1988, pp. 120-123). Sulla figura del *ġinn* nella tradizione poetica araba: ĠĀBIR ‘AṣFŪR, *Al-šī‘r wa-l-ġinn*, in *Ġawāyat al-turāt*, Kitāb al-‘Arabī, Il Cairo, 2005, pp. 59-79. NEWMAN (p. 106) ha male interpretato la parola (non comunemente conosciuta) *al-šugā‘* 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>49</sup> La traduzione secondo il testo pubblicato in *Taḥlīṣ* (2001), p. 16 sarebbe solamente: “Ai tempi dei califfi eravamo in vero il più completo (*akmal*) di tutti i paesi”.

<sup>50</sup> La parte da noi tradotta con “e soprattutto alla loro giustizia” non è presente in *Taḥlīṣ* (2001), p. 17.

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>51</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>52</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>53</sup>*

---

<sup>51</sup> Ancora una volta il testo da noi tradotto differisce da quello di *Tahlīs* (2001), p. 17. Invece di “Per questo *al-mutawallī* rivolse l’attenzione all’Egitto – il Vittorioso – per farlo tornare ...” la traduzione da *Tahlīs* (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>52</sup> *Tahlīs* (2001), p. 17, aggiunge la formula “Allāh l’Altissimo lo protegga”.

<sup>53</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-imtā‘ 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>54</sup>. Il frutto di questo viaggio risulterà – se è nella volontà di

---

<sup>54</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>55</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>55</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>56</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>57</sup>.

[Fine traduzione “Introduzione, Capitolo primo”].

---

<sup>56</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>57</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>58</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>59</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>58</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-ẓarāfa*), della sedentarietà (*al-taḥaddur*), della vita nelle città (*al-tamaddun*) e nei centri di grande urbanizzazione (*at-tamašsur*), che vive queste cose a un grado evoluto".

<sup>59</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'il; 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>60</sup> - e venne ripreso da altri, fra cui Rousseau, fino ad arrivare a Comte con la sua formulazione della “legge dei tre stati”<sup>61</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>62</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>63</sup>. Non è un caso che Delanoue traduca il titolo *Tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* nel francese *Le raffinement de l’or: abrégé de Paris*<sup>64</sup>, quando invece Lūqā aveva tradotto anni prima *L’extraction de l’or pur pour faire connaître le résumé de Paris*<sup>65</sup>. Con la

---

<sup>60</sup> CONDORCET, *Esquisse 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>61</sup> JEAN STAROBINSKI, *La parola “civilisation”*, in ID., *Il rimedio nel male*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 10-11.

<sup>62</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. *Tahlīṣ*, p. 16). Avremo modo di parlare di questo Capitolo in un successivo capitolo della tesi.

<sup>63</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 417.

<sup>64</sup> Ibid., p. 387.

<sup>65</sup> LŪQĀ, *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>66</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>67</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>68</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>69</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 – paronomasia

---

*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>66</sup> JEAN STAROBINSKI, *La parola “civilisation”*, cit., p. 11, nota 2.

<sup>67</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>68</sup> ARMAND CAUSSIN DE PERCEVAL, *Relation*, cit., p. 225: “Enfin, celle des peuples *policés* (*martabat al-adab wa-l-zarāfa wa-l-ma'rifa*), 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>69</sup> JEAN STAROBINSKI, *Le mot*, cit., p. 27.

(*al-ġinās*) che costituisce insieme alla parola *talḥīs*<sup>70</sup>; e che titoli con la parola *talḥīs* (compendio) erano tradizionalmente presenti nella letteratura araba<sup>71</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-ẓarāfa*), della sedentarietà (*al-taḥaḍḍur*) e della vita nelle città (*al-tamaddun*) e nei centri di grande urbanizzazione (*al-tamaṣṣur*)”<sup>72</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*, *maṣdar* 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 *tafa‘‘ala*<sup>73</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>74</sup>. Il verbo di forma *tafa‘‘ala* prende origine talvolta

<sup>70</sup> ANWAR LŪQĀ, MAHDĪ ‘ALLĀM, AḥMAD AḥMAD BADAWĪ, *Muqaddima*, in *Taḥlīs* (1993), p. 10.

<sup>71</sup> Per citare uno dei più famosi: *Taḥlīs 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 *Taḥlīs*, 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>72</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-ẓarāfa 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>73</sup> Notiamo che anche *taḥaḍḍur* e *tamaṣṣur* sono *maṣdar* di verbi di forma *tafa‘‘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>74</sup> Si veda per es. *Šarḥ Ibn ‘Aqīl*, Al-Maktaba al-‘Ašriyya, Bayrūt, 1990, vol. II, p. 555 e MUḥAMMAD SĀLIM ‘ALĪ - AḥMAD MUṣṬAFĀ AL-MURĀĠĪ, *Taḥdīb al-tawdīḥ, Qism al-šarf*, Maktaba al-ādāb, Il Cairo, 2005, pp. 31-32. Un esempio del significato detto della forma *tafa‘‘ala* è *takassara* (frantumarsi), riflessivo (*al-muṭāwa‘a*) di *kassara* (frantumare). Altri significati riportati della forma *tafa‘‘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>75</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-ṣiḥāh*, 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>76</sup>. Franz Rosenthal nella sua traduzione inglese di *Al-muqaddima* ha reso *tamaddun* con *urbanization*<sup>77</sup>; Abdessalam Cheddadi, curatore di *Al-muqaddima* per la “Bibliothèque de la Pléiade”, ha invece

---

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 *hağğada* 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 ṣifāt aṣlihi* (il rafforzamento di una cosa il cui fondamento è nel suo aggettivo: per es. *ta‘azzama*, rafforzamento del fatto che è eccellente, ‘*aẓīm*).

<sup>75</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>76</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 (*darūriyy*), 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 (*aṣl*) e la vita del lusso è una sua derivazione (*fār’*). Perciò i beduini sono l’origine (*aṣl*) 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-darūriyy*), 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>77</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).

tradotto *tamaddun* col francese *devenir des citadins*<sup>78</sup>. L'accezione data alla parola da Ibn Ḥaldūn non è, chiaramente – dato il diverso contesto storico –, riconducibile al concetto moderno francese *civilisation*<sup>79</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'a 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>78</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>79</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>80</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>81</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>82</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>83</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>84</sup>.

---

<sup>80</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 388.

<sup>81</sup> Ibid., p. 422.

<sup>82</sup> Ibid., p. 393.

<sup>83</sup> Ibid., p. 422.

<sup>84</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>85</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>86</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>87</sup>.

## 9. Conclusione

In questo capitolo abbiamo evidenziato l'importanza dell'*Introduzione* del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ 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>85</sup> Ibid., p. 435.

<sup>86</sup> Ibid., p. 432.

<sup>87</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>88</sup>.

Questa osservazione ci induce a riconsiderare attentamente il testo del Capitolo primo dell’*Introduzione* del *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ*. 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 *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* e alle pagine iniziali del *Muršid*)<sup>89</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 *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ 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 questi stessi nuclei gli è possibile appropriarsi della moderna cultura francese in modo coerente alla sua fede musulmana.

---

<sup>88</sup> DELANOUE<sup>1</sup>, p. 434, nota 143. *Muršid*, p. 124.

<sup>89</sup> ORANY, p. 177.

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>90</sup>, cogliendovi l'uso di nuovi criteri (non tradizionali della cultura musulmana) per spiegare una nuova concezione dell'umanità<sup>91</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>90</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-Taqāfa, 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>91</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. III: Alla ricerca del nesso fra identità araba e cultura francese: importanza dell' <i>Introduzione</i> ( <i>Al-Muqaddima</i> ) del <i>Tahlīs</i> .....	64
1. L'indice del <i>Tahlīs</i> .....	64
2. La Premessa del <i>Tahlīs</i> : 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-'Aṭṭār</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