

Cap. V: Alla radice della conoscenza, la condizione originale dell'uomo (*Al-ḥāla al-aṣliyya*): analisi di *al-sādiġiyya*, *al-wiġdāniyya*, *al-fiṭra*

Dopo aver visto la dinamica umana della conoscenza, come delineata da Ṭaḥṭāwī, in questo capitolo ci proponiamo di approfondire la nozione di *al-ḥāla al-aṣliyya* con cui l'autore egiziano indica la condizione originale, primordiale della creatura umana¹. Questa condizione, momento di passaggio dalla non esistenza all'esistenza, è precedente ogni conoscenza e si pone alla radice stessa della dinamica del conoscere.

Ṭaḥṭāwī così descrive la condizione originale dell'uomo:

“Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya ‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya”.

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*)², l'assenza di ogni ornamento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l'essere secondo l'origine della *fiṭra* (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya ‘rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*)”.

La condizione originale dell'uomo viene ricondotta da Ṭaḥṭāwī a tre importanti nodi concettuali che noi analizzeremo: *al-sādiġiyya*, *al-wiġdāniyya*, *al-fiṭra*. Essi sono importanti termini espressione della cultura musulmana propria di Ṭaḥṭāwī, di cui *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn è un fondamentale testo.

1. *Al-sādiġiyya*

Il termine *sādiġ* (nome o aggettivo di forma *fā‘il*), da cui il sostantivo astratto (o, a seconda dei contesti, aggettivo plurale) *sādiġiyya*, secondo il *Lisān al-‘arab*, non è di

¹ *Ṭaḥṭāwī*, p. 6: “In base a tale progresso, ai suoi gradi, alla distanza dalla condizione originale (*al-ḥāla al-aṣliyya*) e all'approssimarsi ad essa, l'intera umanità (*ḥalq*) si divide in diversi livelli”.

² Questo termine, che sarà analizzato in seguito, ha anche il senso di “incompletezza”.

origine araba, bensì persiana³. Sempre nel *Lisān al-‘arab*, dizionario di età classica (finito di compilare da Ibn Manẓūr nel 1290⁴), non è attestata la forma *sāḍiġiyya*. Massignon notava, nel corso di ricerche sulla formazione del lessico filosofico e teologico musulmano, che sostantivi terminanti in *-iyya* appartenevano a una categoria di termini esclusi dai dizionari classici e che contraddistinguevano “nomi astratti di qualità”⁵. I filosofi arabi usavano l’espressione *ḥuġġa sāḍiġa* per indicare un’argomentazione o un’evidenza non perfetta⁶. Nel senso di “non compiuto” o “imperfetto” *sāḍiġ* era usato in ambito filosofico, ma anche in altri ambiti⁷. Nel *Lisān al-‘arab*, oltre a non essere attestata la forma *sāḍiġiyya*, non è attestata per *sāḍiġ* l’accezione di “semplice”, “non artefatto”, “*naif*”, che è quella preferenziale per gli egiziani contemporanei. In Egitto il termine *sāḍiġ* è oggi usato frequentemente e solo chi possiede una fine conoscenza della lingua può avvertire subito l’origine non araba del termine. In realtà generalmente il volgo sostituisce la *ḍ* con *ḏ*: *sdġ*⁸, poichè i tre fonemi *sdġ* sono di non facile pronuncia per un arabo. Al tempo di Ṭaḥṭāwī il termine *sāḍiġiyya* aveva già questa accezione di ‘semplicità’, anche se non sappiamo quanto fosse diffusa⁹. L’uso da parte di Ṭaḥṭāwī del termine *sāḍiġiyya* con questa accezione potrebbe essere dovuta anche ad influssi esterni alla tradizione araba, per esempio alla lettura di

³ L’origine persiana (da “*sādah* vel *sādaġ*”) della parola *sāḍaġ* è attestata anche nel *Lexicon Arabico-Latinum Jacobi Golii*, Bonaventurae et Abrahami Elzeviriorum, Lugduni Batavorum, 1653, col. 1160, che però non riporta alcuna spiegazione in latino del significato della parola.

⁴ Cfr. J.W. FÜCK, *Ibn Manẓūr*, in *E.I.* Questa fondamentale opera di Ibn Manẓūr (1233-1311) fu stampata a Būlāq nel 1883-1891.

⁵ LOUIS MASSIGNON, *Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l’influence des modeles grecs*, in Id., *Opera Minora*, Dar Al-Maaref, Beirut, 1963, vol. II, pp. 537-541.

⁶ *Lisān*, ad vocem *sdġ*.

⁷ *Ivi*.

⁸ *Munġid*, ad vocem *sdġ*.

⁹ L’orientalista inglese Edward William Lane (1801-1876), nel suo famoso *Lexicon*, si limita a scrivere a questa voce, senza indicarne il significato: “*sāḍiġ wa-sādaġ*: mentioned under this head in the O [*al-‘Ubāb* di Al-Ṣaġānī] and K [*al-Qāmūs* di Al-Fīrūzābādī]” (cfr. EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, Book I, part IV, William and Norgate, London, 1872, p. 1337, col. I). Il *Lexicon* del Lane si fonda soprattutto sul dizionario *Tāġ al-‘arūs*, compilato da Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1791) nella seconda metà del XVIII secolo, e sul *Lisān al-‘arab*. Il Lane si avvale per la compilazione della sua opera dell’aiuto di un letterato egiziano contemporaneo di Ṭaḥṭāwī, Ibrāhīm al-Disūqī, già impiegato come correttore presso la Stamperia di Būlāq e morto nel 1883. Inoltre Lane, durante il suo terzo soggiorno in Egitto fra gli anni 1842-1849 (quando intraprese il lavoro del *Lexicon*), frequentò orientalisti europei e sapienti e letterati arabi, fra cui il nostro Ṭaḥṭāwī (cfr. *Ibid.*, Book I, part I, William and Norgate, London, 1863, pp. V e XV-XVII; STANLEY LANE POOLE, *Edward William Lane*, in *Ibid.*, Book I, Part VI, edited by Stanley Lane Poole, William and Norgate, London, 1877, pp. XXX-XXXIV).

Rousseau e alla sua concezione di uomo “allo stato naturale”. Significativo in proposito è il termine successivo accostato da Ṭaḥṭāwī – secondo il modo classico di procedere della prosa araba per coppie di sinonimi – ad *al-sādiġiyya* ossia *al-ḥulūṣ* ‘*an al-zīna*, col significato di ‘assenza di ornamenti’. L’uomo “privo di ornamenti” designa appunto l’uomo allo stato primitivo, cioè allo stato naturale.

In contesti diversi dal passo del *Taḥlīṣ* che stiamo analizzando, Ṭaḥṭāwī usa *sādiġ*, *sadāġa* e *sādiġiyya* per designare una condizione assolutamente positiva caratteristica di popoli antichi, per esempio degli antichi Greci. In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, trattando dei diversi atteggiamenti nei confronti della passione amorosa, Ṭaḥṭāwī ritiene che questi siano dipendenti dalla natura e dalle concezioni tradizionali del popolo a cui si appartiene:

“[...] *fā-qad kānat ṭabī’at bawādī bilād al-yūnān fī qadīm al-aḥqāb wa-l-azmān sādiġa wa-‘awā’id ahliahā basīta*”

“[...] e la natura dei pastori¹⁰ della Grecia nei tempi antichi era non artefatta [*sādiġa*] e i loro usi semplici [*basīta*]”.

Scrive ancora poche righe dopo:

“[...] *iḥsās al-yūnān qadīm^{an} bi-l-‘iṣq kāna iḥsās^{an} laṭīf^{an} limā kāna fī bawādīhim min al-sādiġiyyā*”

“[...] il sentire dei greci anticamente nei confronti della passione amorosa era un sentire gentile per la semplicità [*sādiġiyya*] dei loro pastori”¹¹.

¹⁰ Abbiamo tradotto *bawādī* con “pastori”, benché il termine sia più propriamente riferibile ai nomadi del deserto. Il termine *bawādī* è plurale di *bādiya*. Questo nome singolare, oltre ad avere lo stesso significato plurale di *bawādī* (‘nomadi del deserto’), significa anche ‘vita rurale’, ‘vita pastorale’ (in questo caso il suo plurale è *bādiyāt*).

¹¹ *Al-muršid*, p. 199.

Ṭaḥṭāwī usa *sāḍiğ*, come si vede da queste citazioni, con un significato vicino o sinonimico a quello di *basīl* (“semplice”).

L’accezione con cui Ṭaḥṭāwī usa il termine *sāḍiğiyya* è uguale a quella con cui è usato da altri autori arabi musulmani “illuminati” a lui posteriori, quali ad esempio il grande scrittore Ṭaha Ḥussayn, venuto a contatto con la cultura moderna francese nella prima metà del XX secolo. Il concetto di *sāḍiğiyya* svolge un ruolo centrale in alcune sue opere. Nel romanzo autobiografico *Al-Ayyām*, uno dei libri più popolari dell’Egitto contemporaneo, – dove l’autore narra, per la piccola figlia, la sua infanzia trascorsa in una campagna egiziana non ancora raggiunta dal progresso, dominata da credenze, tradizioni e valori popolari – il termine viene usato con accezioni non distanti da quelle che esso presenta nell’uso di Ṭaḥṭāwī. *Al-saḍāğā* indica una delle caratteristiche proprie della gente di campagna ai tempi dell’infanzia di Ṭaha Ḥussayn:

“*Kānat li-ahl al-rīf, šuyūḥihim wa-šubbānihim wa-šibyānihim wa-nisā’ihim, ‘aqliyya ḥāṣṣa fihā saḍāğā wa-tašawwuf wa-ğafła, wa-kāna akbar al-aṭar fī takwīn ḥāḍihī al-‘aqliyya li-ahl al-ṭarīq’*”

“La gente della campagna – anziani e giovani, bambini e donne – aveva una struttura mentale particolare fatta di candore (purezza ingenua *saḍāğā*), vita spirituale (*tašawwuf*), indolenza (*ğafła*); e il più grande influsso sul modo di essere di questo atteggiamento mentale era da attribuire alle confraternite religiose”¹².

Al-saḍāğā contraddistingue anche la spontaneità e la purezza proprie della fanciullezza. Ṭaha Ḥussayn racconta la prima scoperta, da parte di lui fanciullo, di un sentimento puro, di cui ancora ignora la natura, per una ragazzina poco più grande di lui:

¹² TAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, Dār al-ma‘ārif, Il Cairo, 2000, vol. I, p. 96.

“*Wa-ittāṣalat bayna hādīhi al-fatā wa-hādā al-ṣabiyy mawadda sādīḡa, kānat ḡulwat^{an} fī nafs al-ṣabiyy laḡīda al-mawqī‘ fī qalbihi*”

“Fra questa ragazzina e questo fanciullo nacque un affetto candido (*mawadda sādīḡa*), che era dolce nell’animo del fanciullo, e che aveva un posto piacevole nel suo cuore”¹³.

Al-sadāḡa è anche la caratteristica propria della piccola figlia di Ṭaha Ḥussayn, di appena nove anni, alla quale lo scrittore si rivolge dedicandole il libro:

“*Innaki yā ibnatī lasādīḡa salīma al-qalb ṭayyiba al-nafṣ*”

“Tu, o mia figlia, sei così candida (*sādīḡa*), dal cuore innocente e l’animo buono”¹⁴.

In un altro libro, sulla vita del profeta Muḡammad, Ṭaha Ḥussayn designa con *al-sadāḡa* il tratto positivo e distintivo dei musulmani dei primi tempi; così scrive nell’introduzione:

“*Wa-idā istatā‘a hādā al-kitāb an yulqī fī nufūs al-ṣabāb ḡubb al-ḡayāt al-‘arabiyya al-ūlā, wa-yulfitutuhum ilā anna fī sadāḡatihā wa-yusrihā ḡamāl^{an} laysa aqall raw‘a wa lā nafāḡ^{an} li-l-qulūb min ḡadā al-ḡamāl allaḡī yaḡidūnahū fī al-ḡayāt al-ḡadīṭa al-mu‘aqqada [...]*”

“Se questo libro sarà capace di infondere negli animi dei giovani l’amore per la vita degli arabi dei primi tempi e di far loro considerare che nella loro spontaneità (*sadāḡa*) e semplicità (*yusr*) vi è una bellezza non meno attrattiva e

¹³ Ibid., p. 117.

¹⁴ Ibid., p. 145.

non meno utile al cuore della bellezza che essi trovano nella complicata (*al-mu‘aqqada*) vita moderna [...]”¹⁵.

In ultimo *al-saḍāḡa*, la non artificiosità, è la caratteristica essenziale del libro stesso, scritto non per gli specialisti, ma per far amare il patrimonio classico ai giovani e alla gente semplice del popolo. Ṭaha Ḥussayn è consapevole del fatto che il suo libro non sarà apprezzato dagli specialisti i quali – secondo un approccio razionalista – ritengono *al-‘aql* quale unico strumento conoscitivo; per Ṭaha Ḥussayn invece *al-‘aql* agisce non già isolatamente, ma in nesso con ciò che si trova nel cuore della gente: i sentimenti, le inclinazioni, le immaginazioni e la propensione alla *saḍāḡa* (*mayluhum ilā al-saḍāḡa*)¹⁶. *Al-saḍāḡa* si rivela perciò anche come l’atteggiamento di chi è aperto alla realtà e quindi in ultima analisi come una disposizione a conoscere.

Benché Ṭaha Ḥussayn abbia frequentato testi di autori francesi come Rousseau e Voltaire¹⁷, che ci fanno ipotizzare un possibile influsso francese nell’uso di questo concetto, *al-saḍāḡa* individua un’esperienza propria del mondo arabo e un valore della sua cultura.

¹⁵ ID., *‘Alā hāmiš al-sīra*, cit., p. “ḡ”.

¹⁶ Ibid., p. “k”. Anche nell’Introduzione di un’altra importante opera di Ṭaha Ḥussayn del 1938 (*Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Mišr*) la parola *sāḍiḡ* è usata con un valore assolutamente positivo, in riferimento all’iniziativa della gioventù egiziana a favore della rinascenza dell’Egitto. Scriveva Ṭaha Ḥussayn all’inizio del libro: “Sono desideroso di dettare questo libro per due ragioni: la prima è la sottoscrizione del patto fra noi e gli inglesi [...]. Già ho avvertito, come anche altri egiziani e specialmente i giovani [...], che l’Egitto inizia una nuova era della sua vita con l’ottenimento di alcuni diritti. Attendono adesso all’Egitto doveri difficili e responsabilità pesanti. Ciò che rese più forte la mia impressione del fatto che si trattava di un movimento semplice e naturale (*ḥaraka yasīra sāḍiḡa*) fu che l’anno scorso una compagine di giovani universitari si mosse a chiedere agli intellettuali e agli opinionisti quale fosse secondo loro il compito per l’Egitto dopo la sottoscrizione del patto con gli inglesi” (Cfr. TAHA ḤUSSAYN, *Mustaqbal al-ṭaqāfa fī Mišr*, “Al-Tanwīr”, Maṭābi‘ al-hay‘a al-mišriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993, vol. I, p. 5).

¹⁷ Di Voltaire Ṭaha Ḥussayn ha tradotto *Zadig ou La destinée*, *Histoire orientale* (in arabo *Zadīḡ aw al-qaḍā’, qissa šarqiyya*, pubblicato in «al-Kātib al-Mišriyy», agosto 1947, anno II, n. 23, pp. 357-436). Il nome d’invenzione orientaleggiante, “Zadig”, del protagonista di questo romanzo potrebbe essere stato ispirato al non arabofono Voltaire dal termine arabo *sāḍiḡ*, suggerito allo scrittore forse da arabofoni o da orientalisti da lui interpellati. Voltaire infatti non sceglieva casualmente il nome dei suoi protagonisti (per es. *Candide*). In verità questa resta solo una nostra ipotesi, giacché non esiste alcun documento comprovante il nesso fra *sāḍiḡ* e il nome di fantasia Zadig o che ci informa intorno alle ragioni della scelta di questo nome.

Ibn Ḥaldūn (sec. XIV) in *Al-muqaddima* designa con *al-saḍāḡa* la caratteristica dei beduini arabi (*al-badāwa*) dei tempi antichi, tema ripreso come abbiamo visto anche da Ṭaha Ḥussayn, dottoratosi alla Sorbona con una tesi proprio sulla filosofia sociale di Ibn Ḥaldūn ¹⁸:

“Venne ‘Abd al-Malik Ibn Marwān e il califfato si trasformò in regno. Il popolo [arabo] passò dal livello elementare della vita beduina (*al-badāwa*) al lustro della vita urbanizzata (*al-ḥaḍāra*) e dalla semplicità illetterata (*saḍāḡa al-ummiyya*) all’abilità nell’arte dello scrivere”¹⁹.

“È cosa strana che la maggior parte dei sapienti della comunità musulmana fosse originariamente non araba (*‘aḡam*). [...] La ragione di ciò è che il popolo degli arabi (*al-milla*) all’inizio non aveva né scienze né industrie, come era esigito dalla loro condizione di semplicità e di vita beduina (*al-saḍāḡa wa-l-badāwa*)”²⁰.

Ṭaḥṭāwī, e successivamente Ṭaha Ḥussayn, nell’usare la parola *sāḍiḡiyya*, hanno quindi alle spalle una tradizione araba di cui Ibn Ḥaldūn è uno dei fondamenti²¹. Ma il concetto di *sāḍiḡiyya* assume in loro un ulteriore significato positivo dovuto alle loro letture francesi, dove è centrale il concetto di “stato di natura”.

¹⁸ Ṭaha Ḥussayn (1889-1973) si dottorò alla Sorbona di Parigi con una tesi dal titolo *La Philosophie sociale d’Ibn Ḥaldūn* preparata sotto la co-direzione del filosofo Durkheim e dell’orientalista Paul Casanova.

¹⁹ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte III, cap. XXXIV, pp. 256-257.

²⁰ Ibid., Parte VI, cap. XLII, p. 628.

²¹ Se alla conoscenza da parte di Ṭaha Ḥussayn del pensiero di Ibn Ḥaldūn abbiamo già fatto cenno, dei rapporti di Ṭaḥṭāwī con l’opera di Ibn Ḥaldūn avremo modo di parlare più approfonditamente, in particolare nel nono capitolo.

2. Al-wiġdāniyya

I concetti di *wiġdān* e di *fiṭra* sono tipici della cultura arabo-musulmana. Essi descrivono, come emergerà dalla nostra analisi, la condizione originale, primordiale in cui l'uomo viene creato, e nel contempo si caratterizzano come strumenti conoscitivi²².

Tale condizione originale infatti, secondo Ṭaḥṭāwī, non solo precede la “conoscenza”, ma sembra essere la condizione stessa per conoscere.

Riproponiamo il brano che stiamo analizzando:

“Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya”.

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell'uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l'assenza di ogni ornamento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l'essere secondo l'origine della *fiṭra* (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya‘rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*)”.

Il termine *al-wiġdāniyya* ricorre una seconda volta in questa *Introduzione*, quando l'autore descrive il primo dei tre livelli della scala di civilizzazione dei popoli umani:

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

²² Anche *al-saḍāġa*, caratteristica propria dell'uomo nel suo atteggiamento originale, designa, come abbiamo visto, una disposizione a conoscere.

Nel primo brano *wiğdāniyya* è usato come aggettivo plurale (“*al-umūr al-wiğdāniyya*”: letteralmente “i principi istintivi-intuitivi”), nel secondo passo come sostantivo plurale. In entrambi i casi abbiamo tradotto il termine con “intuizioni istintive”. Il termine in realtà non è facilmente traducibile in italiano. Non si tratta delle “intuizioni istintive” che qualificano le bestie. Infatti, nel secondo passo citato²³, l’espressione *ka-l-bahā’im* (“come le bestie”) non si riferisce a *al-wiğdāniyya*, ma a *šahwātihim* (“i loro desideri”): quindi il passo in esame parla di uomini che sottomettono *al-wiğdāniyya* al volere dei loro desideri (concupiscibili), come fanno gli animali.

Il termine *wiğdāniyya* (sostantivo o aggettivo) deriva da *wiğdān*, uno dei maṣdar del verbo *wağada*, che significa “trovare”, ma anche “sentire, provare (un sentimento)”. Fra i suoi numerosi maṣādir il maṣdar *wiğdān* ha un significato legato all’espressione “*wağada fī-l-nafs*” (“avvertire in sé qualcosa”). In *Al-Munğid fī-l-luğa* si scrive:

“*al-wiğdān fī ‘urf ba‘dihim: huwa al-nafs wa-quwāhā al-bāṭina*”²⁴

“*al-wiğdān* secondo alcuni è l’anima e le sue forze interiori”.

Il sostantivo *al-wiğdān* indica “il luogo del sentire nell’anima” (*makān al-šu‘ūr fī-l-nafs*)²⁵.

²³ “... sono invece guidati dalle loro intuizioni istintive [*al-wiğdāniyya*] seguendo i loro desideri al modo delle bestie”: “... wa-innamā tab‘atuhum *al-wiğdāniyya* ‘alā qaḍā’i šahwātihim ka-l-bahā’im”.

²⁴ *Munğid*, ad vocem *wğd*.

²⁵ Questa accezione è assai frequente nell’uso egiziano contemporaneo. Per es. “*šahr ramaḍān fī wiğdān Nağīb Maḥfūz*” (“Il mese di ramaḍān nel *wiğdān* di Nağīb Maḥfūz”, ovvero “secondo il sentire di Nağīb Maḥfūz”), in «Al-Ahrām», 2 novembre 2003, p. 29. Anche Lūys ‘Awaḍ nel suo studio su Ṭaḥṭāwī usa spesso il termine *wiğdān* in questa accezione (sentire nell’animo), abbinato complementariamente al termine *fīkr* (pensare), e il termine *wiğdāniyya* abbinato complementariamente al termine ‘*aqlāniyya* (cfr. LŪYS ‘AWAḌ, *Tārīḥ al-fīkr al-miṣriyy al-ḥadīṯ*, cit., vol. II, p. 107). Altro esempio (da SAMĪR SARḤĀN, *Muḥammad Ġalāl wa-l-riwāya al-miṣriyya*, in MUḤAMMAD ĠALĀL, *Ḥāra al-hilālīyya*, Al-hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, Il Cairo, 2000, p. 8): “Lam ta‘rif al-riwāya al-miṣriyya ṭarīqaha ilā al-ta‘bīr ‘an wiğdān al-insān al-mu‘āṣir” (“La narrativa egiziana non conosceva la sua strada per esprimere il *wiğdān* dell’uomo contemporaneo”). Fra i vari significati legati a questa accezione di *wiğdān* vi è quello

Col sostantivo *al-wiġdāniyy* si indica “ciò che ciascuno avverte in se stesso” (*mā yaġiduhu kull aḥadⁱⁿ min nafsihi*) e “ciò che si percepisce, si coglie, con la forza interiore” (*mā yadriku bi-l-quwwa al-bāṭina*)²⁶.

Nella tradizione filosofica araba il termine *wiġdān* è molto attestato. Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima* definisce il pensiero umano (*al-fikr al-insāniyy*) come “*wiġdān ḥarakatⁱⁿ li-l-nafs fī al-baṭn al-awsaṭ min al-dimāġ*”²⁷ (“percezione, comprensione, di un moto dell’anima nel centro interiore del cervello”), dopo avere detto che il pensiero è “una disposizione naturale speciale (*tabī‘a maḥṣūṣa*), creata da Dio (*fāṭarahā Allāh*) come creò (*fāṭara*) tutte le sue meraviglie”.

Ibn Ḥaldūn in *Al-muqaddima* attesta anche *wiġdāniyya*, usato come aggettivo, in riferimento a uno strumento conoscitivo (*ru’yā*) che permette all’uomo di percepire le realtà metafisiche: “Noi non afferriamo le essenze spirituali, seppure liberandole di altre *quiddità* [che si percepiscono] con il velo dei sensi (*ḥiss*) interposto fra esse e noi. Non ci è possibile pertanto dimostrarle e non abbiamo alcuna facoltà per affermarne la presenza, se non mediante ciò che troviamo nella nostra interiorità per la capacità (*amr*) dell’anima umana e delle sue facoltà spirituali, specialmente di quella possibilità di percepire immediatamente (*ru’yā*) che è *wiġdāniyya*, propria dell’esperienza di ogni uomo”²⁸.

Nel *Cours d’histoire des termes philosophiques arabes*, il Massignon usa il sostantivo *al-wiġdān* per tradurre il francese “la conscience”, anche se la curatrice del libro, Zeinab Mahmoud el-Khodeiry, rileva in nota che “l’espressione *wiġdān* non è la traduzione precisa per la parola «conscience»”, per la quale a suo parere “è più appropriata la parola *wa’yy*”²⁹.

di “Romanticismo”, come si deduce dal libro dedicato a questo tema da ‘Abd al-Qādir al-Quṭṭ intitolato *Al-ittiġāh al-wiġdāniyy* (Il Cairo, s.d.).

²⁶ *Munġid*, ad vocem *wġd*.

²⁷ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, cap. XXXVI, p. 620.

²⁸ *Ibid.*, Parte VI, cap. XXXI, p. 598.

²⁹ MASSIGNON, p. 151 e sgg. (la nota della curatrice cui si fa riferimento è la nota “a” a p. 151). Massignon usa *wiġdān* in altri luoghi del libro (p. 69, p. 103, p. 143), forse con un’accezione più fedele al significato proprio del termine, ma senza darne una definizione o traduzione.

Christian Van Nispen, nel suo studio sul *Tafsīr al-Manār*, ci informa che *wiğdān* è un termine estraneo alla tradizione occidentale e proprio della cultura orientale. Esso connota “un certo sentire”, “un’intuizione connaturata nel profondo”, ed è una fonte di conoscenza esistenziale. Mentre gli occidentali per conoscere hanno i sensi e la ragione, nella tradizione orientale si ha anche questo particolare tipo di “intuizione” o “istinto profondo”. Fra i significati del verbo *wağada*, vi è infatti anche quello di “conoscere attraverso l’esperienza (constatare)”³⁰.

Nel *Tafsīr al-Manār*, *al-wiğdān* è indicato come una fonte di conoscenza, distinta dai sensi (*hiss*) e dalla ragione (*‘aql*). La sinergia di queste tre facoltà permette all’uomo di assumere un assetto in rapporto al reale coerente alla sua “*fiṭra*” (il suo stato originale disposto da Dio al momento della creazione). Queste tre facoltà devono essere completate da una quarta componente, la religione rivelata (*dīn*)³¹.

Più compiutamente, nel *Tafsīr al-Manār* (I, 52), questa prima facoltà, altra dai sensi e dalla ragione, è definita come “*hidāyat al-wiğdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*”, “la guida del *wiğdān* naturale (*ṭabī‘iyy*) e dell’ispirazione innata (*fiṭriyy*)”³².

Zakī Nağīb Maḥmūd, celebre professore di filosofia all’Università del Cairo, deceduto nel 1993, in una conversazione privata con Van Nispen definì *al-wiğdān* come “une perception par expérience immédiate (*ru’yā laduniyya*) par l’être tout entier”, qualcosa di comparabile con l’intuizione di Bergson o con ciò che Santayana chiama “animal faith”³³. La definizione di Zakī Nağīb Maḥmūd, sebbene da lui spiegata tramite analogie con la filosofia contemporanea, ci ricorda piuttosto il brano precedentemente citato di Ibn Ḥaldūn a proposito di quella percezione immediata (*ru’yā*) propria dell’uomo per mezzo della quale egli può affermare le realtà metafisiche.

Secondo Van Nispen “le *wiğdān* semble correspondre à une saisie immédiate intuitive”, anche se in alcuni casi “il nous semble opportun de traduire *wiğdān* par «conscience»”³⁴.

³⁰ VAN NISPEN, p. 64, n. 2.

³¹ Ivi.

³² Ivi.

³³ Ivi.

³⁴ Ivi. Nell’Egitto contemporaneo non è raro riscontrare la traduzione araba *wiğdān* per la parola francese *conscience*: per esempio il libro scritto in francese da Nassīb Al-Ḥussaynī *L’Occident imaginaire, la*

Ricordiamo infine che alla facoltà del *wiġdān* si fa spesso riferimento nelle opere dei mistici, per esempio nel libro di sentenze *al-Hikam al-‘aṭā’iyya* dell’egiziano Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (morto nel 1309), studiato da Ṭaḥṭāwī con il suo maestro lo ṣayḥ al-Buḥārī, e in molte altre opere legate alla tradizione mistica dei ṣūfī. In questa tradizione il sostantivo *al-waġd* indica la “stasi mistica”, concetto derivato dal neoplatonismo di Plotino³⁵.

Dal percorso svolto emerge la pregnanza semantica del termine *wiġdāniyya*. Nell’*Introduzione* di Ṭaḥṭāwī che stiamo analizzando esso designa le “intuizioni istintive profonde”, le quali possono essere usate dall’uomo come gli “istinti” (al modo delle bestie) o come lo “strumento conoscitivo primo che lo caratterizza nella sua condizione creaturale originale”. In questa ultima accezione il termine è legato al concetto di “*fiṭra*”, come già nella definizione data nel *Tafsīr al-Manār* (I, 52) relativa a quella facoltà conoscitiva altra dai sensi e dalla ragione: “*hidāyat al-wiġdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*”.

vision de l’Autre dans la conscience politique arabe (Université du Québec, 1998) è stato tradotto nel 2005 nella collana “Al-Mašrū‘ al-Qawmiyy li-l-tarġama” de Al-Maġlis al-A‘lā li-l-Ṭaqāfa, diretta da Ġābir ‘Aṣfūr, con il titolo *Al-Ġarb al-mutaḥayyal, ru’yat al-āḥar fī al-wiġdān al-siyāsiyy al-‘arabiyy*. La parola *conscience* è avvertita in questo caso come sinonimo de “il sentire”, “il percepire”. Il significato preferenziale resta infatti legato al “cogliere per intuizione immediata”.

³⁵ Scrive in proposito Massignon: “Les premiers psychologues de l’extase, *wajd*, l’ont ainsi nommée en tant que choc soudain de la grâce, perçu comme un instant d’angoisse (*wajada*: trouver; *wajida*: souffrir), sans durée, mais paré de couleurs mentales variées (joie, peine, gratitude, patience, dilatation, constriction, ecc)” (LOUIS MASSIGNON, *Le temps dans la pensée islamique*, in Id., *Opera Minora*, cit., vol. II, pp. 610-611). In particolare i filosofi mistici si riferivano alla “confessione estatica” del passo dell’*Enneade* IV, 8, 1 (“Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa...”: PLOTINO, *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano, 2000, p. 759). In verità alcuni testi di Plotino furono creduti dagli arabi opera di Aristotele e tradotti con un titolo che appare un calco dal greco e suona vicino al latino *Theologia Aristotelis* (cfr. PASQUALE PORRO, *Prefazione* in AVICENNA, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2002, p. XII): *Kitāb uṭūlūġyāt Aristātālīs* (ed. in ‘ABD AL-RAḥMĀN BADAWĪ, *Aflūṭīn ‘ind al-‘arab*, Il Cairo, 1955). Questa opera è alla base del neoplatonismo nell’Islām. Per tal motivo molti filosofi musulmani erano convinti che il pensiero di Aristotele fosse pienamente concorde con quello di Platone (cfr. HENRY CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 2000, p. 34).

3. Al-ḥiṭra

Ḥiṭra è un sostantivo di forma *fiʿla*. I sostantivi di questa forma sono per lo più “nomi che indicano una condizione, uno stato” (*ism hayʿatⁱⁿ*, cioè *ism ḥāl šayⁱⁿ wa-kayfiyyatih³⁶*) derivati da un verbo *muğarrad* (semplice) trilittero, al cui *maşdar* (nel nostro caso *ḥiṭr*) si aggiunge la *tāʾ marbūta* e si pone la *kasra* alla prima lettera³⁷.

Ḥiṭra deriva dalla radice di origine semitica *ḥṭr*, presente in tutte le lingue semitiche antiche. Il più antico utilizzo del verbo *ḥiṭara*, derivante dalla radice *ḥṭr*, con significato di “creare” si ha nell’etiopico classico. Il verbo *ḥiṭara* è più volte usato nella traduzione etiopica cristiana della Bibbia dal testo greco avvenuta nel V sec. d.C.³⁸ Un significato importante del verbo arabo *ḥiṭara* è quello di *šaqqa* (fendere, fendere aprendo). A questo significato si collegano quelli di *ḥiṭara* nel senso di: *ṭalaʿa* (spuntare aprendo una superficie), che si usa per indicare lo spuntare di un dente del cammello e a cui si lega anche la parola *ḥiṭr* (fungo); *ḍaraba* (“battere le dita fino a spaccare la pelle e fare uscire il sangue”); *ḥalaba* (“mungere usando le punta delle dita”). Altri significati sono quelli di “mangiare o bere interrompendo il digiuno”, da cui l’espressione *ḥiṭara al-šāʿim³⁹*, e di “infornare la pasta del pane senza avervi prima aggiunto il lievito”⁴⁰. Il significato però più importante per la cultura musulmana è quello di *ibtadaʿa* e di *iḥtaraʿa* (“iniziare ed

³⁶ Cfr. *Munğid*, ad vocem *hyʿ*, 879, c. 2: “*al-hayʿa*: la condizione di una cosa e il suo stato (*ḥāl šayⁱⁿ wa-kayfiyyatuhu*)”.

³⁷ Cfr. ŠAWQĪ DAYF, *Šiğat fiʿal*, in AḥMAD MUḥTĀR ʿUMAR (a cura di), *Fī uşūl al-luġa*, vol. IV, cit., pp. 370-372. Relazione comunicata presso la Accademia per la lingua araba a Il Cairo. I sostantivi di forma *fiʿal* che hanno valore di *ism hayʿatⁱⁿ* possono derivare talvolta anche dalla forma del *maşdar* *iftiʿāl*: per es. *al-ḥibra* (l’esperienza) da *al-iḥtibār* (l’esaminare), ecc. Altri casi di parole di forma *fiʿal* sono *maşdar* (per es. *fiṭna*, *maşdar* di *faṭana*, essere ingegnoso), nomi che significano una parte di una cosa (*qiṭʿa*, un pezzo), nomi plurali (*iḥwa*, fratelli), nomi di genere (*fiḍḍa*, argento), nomi teorici e scientifici (*milla*, religione) e nomi di malattie (*biṭna*, indigestione).

³⁸ GOBILLOT², pp. 8 e sgg.

³⁹ *Al-šāʿim*: colui che digiuna. A questo significato è legato il nome della festa musulmana con cui si interrompe il digiuno del mese di Ramaḍān: *ʿīd al-ḥiṭr*.

⁴⁰ Per cui *al-faṭīr* indica una focaccia di pane azzimo e *ʿīd al-faṭīr* indica l’importante festività ebraica. *Al-faṭīr* è il nome di un tipo di focaccia assai diffuso in Egitto. Rifāʿa usa il termine *al-faṭīra* e – secondo *Taḥlīs* (1993), p. 257 – *al-faṭīr* per indicare una focaccia tipica che i francesi preparano per la festività pasquale (*Taḥlīs*, parte III, cap. XII, p. 129).

inventare”). A questo significato si unisce quello di *fāṭara* nel senso di *ḥalaqa* (“creare”), ed è a questi ultimi significati che è legato il concetto di *fiṭra*⁴¹.

Il concetto di *fiṭra* è stato negli ultimi anni, soprattutto in Occidente, oggetto di attente indagini, fra cui segnaliamo in particolare quelle svolte dalla francese Geneviève Gobillot⁴². Questa attenzione è dovuta al fatto che molti ritengono che ai nostri giorni il concetto musulmano di *fiṭra* può avere un ruolo fondamentale nel dialogo fra Islām ed Occidente⁴³. La Gobillot, nel suo studio maggiore⁴⁴, pubblicato nel 2000, ha ricostruito la storia del termine, nonché i diversi significati da esso assunti nel dibattito teologico-giuridico-filosofico musulmano e nelle opere di autori dell’età medievale. Ancora più interessante, per il nostro tema, è una relazione della Gobillot scritta a Il Cairo nel 1983 intorno alla nozione di *fiṭra* in alcuni autori minori arabi moderni⁴⁵, dove la studiosa ha osservato che nell’epoca moderna il concetto di *fiṭra* è emerso importante nelle opere di

⁴¹ Per i significati di *fāṭara* si è consultato *Munğid*, ad vocem *fiṭr*. Per ulteriori approfondimenti su *fāṭara* e i significati dei verbi derivati dalla stessa radice si rinvia agli studi già citati di Gobillot. Nel *Munğid*, che è un dizionario moderno, i significati di *fiṭra* riportati in modo lapidario sono: *al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’* (l’inizio e l’invenzione); *al-ṣifa allatī yattaṣif bihā kull mawğūd fi awwal zamān ḥilqatihi* (la caratteristica che caratterizza tutti gli esseri nel primo tempo della loro creazione); *ṣifat al-insān al-ṭabī’iyya* (caratteristica naturale dell’uomo); *al-dīn* (la religione); la *Sunna*.

⁴² GOBILLOT¹; GOBILLOT²; GOBILLOT³.

⁴³ Cfr. MAURICE BORRMANS, *Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l’homme de 1948 et les récentes déclarations des droits de l’homme dans l’Islam*, in «Islamochristiana» 24 (1999), pp. 1-17; SAMIR KHALIL SAMIR, *Cento domande sull’Islam*, Marietti 1820, Genova, 2002, pp. 179-182. Gobillot (GOBILLOT², pp. 1-7) cita ad esempio la relazione dello storico tunisino Muḥammad Talbī, tenuta il 5 dicembre 1997 al Senato francese nel quadro del dialogo islamo-cristiano, nella quale lo storico tunisino sostiene che lo statuto di *ḍimmi*, riservato alle “genti del Libro” non musulmane, è estraneo all’Islām originale ed è storicamente superato, in quanto l’Islām originale chiede al credente la convivenza con i non musulmani e il rispetto di tutti gli individui fondandosi sul concetto di *fiṭra*. Più recentemente Wā’il Fārūq, docente di Scienze islamiche presso la Facoltà Copto-Cattolica di Sakakini e di Lingua e Letteratura araba presso l’Università Americana del Cairo, ha affermato in un’intervista a un quotidiano italiano - cfr. CAMILLE EID, *Se l’Islam riscopre la ragione*, in «Avvenire», 25 Ottobre 2006, p. 27 (in occasione dell’invito presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano a presentare il 26 Ottobre 2006 l’edizione in lingua araba del libro di Luigi Giussani *Il Senso religioso*: LUIGI GIUSSANI, *Al-ḥiss al-dīnī*, Maṭba‘at al-baṭriyarkiyya al-lātīniyya Latin Patriarchate Printing Press, Al-Quds, 2006) - che “quello che Giussani chiama *esperienza elementare*, noi musulmani lo chiamiamo *fiṭra*”. Wā’il Fārūq ritiene infatti il concetto di *fiṭra* analogo al concetto biblico di *cuore* (traducibile secondo Luigi Giussani anche con *esperienza elementare* o *esperienza originale*: cfr. LUIGI GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano, 1997, pp. 8-11), fondamento di un uso ampio della ragione possibile a tutti gli uomini.

⁴⁴ GOBILLOT² (*La conception originelle (la fiṭra): ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, «Cahier des annales islamologiques», Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire, 2000).

⁴⁵ GOBILLOT¹.

autori musulmani che si sono dovuti confrontare con il mondo e il pensiero occidentale. Altresì essa ha notato in questi autori una profonda confusione fra l'uso dei termini *fiṭra* e *ṭabī'a* (natura), dovuta probabilmente a ragioni storiche: il contatto con l'occidente moderno e soprattutto l'influenza dell'illuminismo francese e della sua filosofia della natura sulla cultura araba moderna.

Al fine di comprendere il significato di *fiṭra* nel testo dello *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī, egiziano del XIX secolo, e comprendere il ruolo che rivestì nella sua esperienza, procederemo inizialmente all'analisi dei significati che il termine possiede nella tradizione musulmana.

Al-fiṭra è infatti un nodo concettuale centrale nel discorso religioso islamico, privo di un concetto equivalente nella teologia cristiana⁴⁶. Nel *kalām* musulmano il termine è interpretato con diversi significati, come emerge dal *Lisān al-'arab*. Essi sono il risultato di diverse interpretazioni del testo coranico e dei *ḥadīṭ* e testimoniano dibattiti teologici avvenuti intorno a questo termine⁴⁷. Le diverse interpretazioni ruotano attorno ad un comune nucleo: l'unico versetto coranico in cui si cita *al-fiṭra*, «e rivolgì il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fa-aqim wağhaka li-l-dīn ḥanīf^{an} fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*», *Sūrat al-Rūm*, 30), e alcuni *ḥadīṭ*.

⁴⁶ Nel loro studio di teologia comparata, Gardet e Anawati dedicano a *al-fiṭra* solamente una nota, in quanto questo argomento non interessa direttamente il loro soggetto, cioè ricondurre specularmente i temi della teologia musulmana a quella cristiana: “Nous ne nous occuperons pas ici des problèmes soulevés en *Kalām* par le statut des peuples qui, avant et en dehors de l'Islam, ont reçu le message d'un prophète autre que Muhammad, ni de la notion de *fiṭra*, sorte de «religion naturelle» comme on a coutume de traduire un peu inexactement. Ces discussions, pour importantes qu'elles soient dans un *de Fide* musulman, n'intéressent pas directement notre sujet” (GARDET - ANAWATI, p. 337). In altro studio Anawati ha sottolineato come fondamentale la concezione di *fiṭra* nell'Islām, per cui si può parlare di una “religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l'apostolat de l'islam” (GEORGES ANAWATI, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l'Islam?*, in «*Studia Islamica*», XXXI, 1970, p. 38). Secondo Gobillot, anche se non esiste un corrispondente di *fiṭra* nella teologia cristiana, esso ha un significato vicino a quello di grazia santificante (che tanto è stato importante per la riforma protestante): GOBILLOT¹, p. 17.

⁴⁷ Per una loro sintesi cfr. D. B. MACDONALD, *Fiṭra*, in *Encyclopédie de l'islam*, vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1965, pp. 953-954. Una loro esposizione più articolata è desumibile dal citato GOBILLOT².

3.1. *Al-fiṭra* nel *Lisān al-‘arab*

Ricostruiamo i significati di *fiṭra* seguendo l’ordine con cui compaiono nel *Lisān al-‘arab*⁴⁸, nell’intento di presentare l’ampio spettro di accezioni del semantismo di *fiṭra*, testimonianza delle diverse letture del versetto coranico precedentemente menzionato e di alcuni *ḥadīṭ* della tradizione musulmana.

1. *al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’* ossia l’inizio e l’invenzione; questo significato è legato all’attività del Creatore (*al-Fāṭir*), inteso come Dio ma anche come l’uomo che inizia o scopre una cosa nuova:

Al-fiṭra: l’inizio e l’invenzione. Nel *Corano*: «Sia lode a Dio creatore (*Fāṭir*) dei cieli e della terra» [VI, 14; XII, 101; XIV, 10; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11]; dice Ibn ‘Abbās [...]: “Non comprendevo l’espressione «*Fāṭir* dei cieli e della terra» fino a che mi furono d’aiuto due beduini arabi che litigavano presso un pozzo, uno dei quali disse: «*fāṭartuhā*» cioè io ho iniziato (*ibtada’tu*) il suo scavo”. Abū ‘Abbās ricorda di avere sentito dire da Ibn al-A‘rābiyy: “Io sono il primo che *fāṭara* questo” cioè che lo iniziò (*ibtada’ahu*)⁴⁹.

2. *al-ḥilqa*⁵⁰, cioè le caratteristiche naturali innate che definiscono un essere creato; per esempio le “caratteristiche naturali del cane” (*ḥilqat al-kalb* ovvero *fiṭrat al-kalb*): sia quelle fisiche (l’aver quattro zampe, la coda, il muso lungo, abbaiare, ecc.) sia quelle

⁴⁸ *Lisān*, ad vocem *fiṭr.*, vol. XI, pp. 196-198. Anche il *Lexicon* del Lane offre un elenco dei significati di *fiṭra* tradotti in inglese desunti dai testi, soprattutto dai vocabolari, della tradizione araba (cfr. EDWARD WILLIAM LANE, *An Arabic English Lexicon*, Book I, Part VI, cit., pp. 2415-2417, da adesso citato LANE). Riporteremo nelle note successive le definizioni del Lane che ci appaiono chiaramente riferibili ai significati da noi identificati nel *Lisān*.

⁴⁹ Ibid., p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2415 col. III: “*fāṭarahu*. [...] he caused it to exist, produced it, or brought it into existence, newly, for the first time, it not having existed before; originated it; commenced, or began it. [...] Ibn al-A‘rābiyy says, I did not know what is [the meaning of] *Fāṭir al-samāwāt* [Originator, or Creator, of the heavens] until two Arabs of the desert came to me, disputing together respecting a well, and one of them said *anā fāṭartuhā*, meaning *I originated, or began it*”.

⁵⁰ Anche *ḥilqa*, come *fiṭra*, è un sostantivo di forma *fi‘la*.

comportamentali (l'aggressività e la rapacità quando è affamato, l'obbedire senza libertà non essendo uomo, il seguire gli istinti animali, ecc.):

Al-fiṭra: al-ḥilqa, Ṭa'lab declamò questi versi: “Non te la prendere! Un uomo regalò le ricchezze / mosso dalla *fiṭra* del cane, non dalla pietà religiosa e dalla stima”. (*Hawwin ‘alayka! Fa-qad nāla al-ḡinā raḡul / fī fiṭrat al-kalb, lā bi-l-dīn wa-l-ḥasab*)⁵¹.

3. *mā faṭara Allāh ‘alayhi al-ḥalq min al-ma‘rifā bihi*, cioè “Ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato per la conoscenza di Sé”, ovvero la facoltà di conoscere Dio da Lui infusa originalmente negli esseri creati:

Al-fiṭra: ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato (*al-ḥalq*) per la conoscenza di Sé (*min al-ma‘rifā bihi*). [...] *Faṭara* cioè creare (*ḥalaqa*)⁵².

4. *al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*, cioè la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno:

Circa le parole del *Corano* [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), Al-Farrā' dice: [*fiṭra*] è accusativo (*naṣb*) concordato con il verbo, e Abū al-Hayṭam dice: *al-fiṭra* è “**la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno**” (*al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*); dice a proposito delle parole del *Corano* [*Sūrat al-Zuḥruf*, 27] «Colui che mi creò, Egli mi guiderà» («*allaḏī faṭaranī fa-innahu sa-yahdīnī*): [*faṭaranī*] significa “mi creò” (*ḥalaqanī*); e lo stesso significato si ha nelle parole del *Corano*

⁵¹ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1.

⁵² Ivi. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The faculty of knowing God, with which He has created mankind”.

[*Sūrat Yā sīn*, 22]: «cosa me ne verrebbe a non adorare colui che mi creò»
(«*wa-mā lī lā a ‘budu alladī faṭaranī*»)⁵³.

5. *al-ḥilqa allatī fuṭira [al-mawlūd] ‘alayhā fī al-raḥim min sa‘āda aw šaqāwa (fiṭrat al-mawlūd)*, cioè la natura originale di felicità o infelicità nella quale il bambino è creato nell’utero materno (la *fiṭra* del neonato):

Le parole del Profeta «Ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*») significano **la natura originale di felicità o infelicità nella quale il bambino è creato nell’utero**. Per esempio, se il bambino è stato concepito da due ebrei lo fecero ebreo dal punto di vista del suo *status*, se da due cristiani lo fecero nello *status* di cristiano, se due zoroastriani lo fecero zoroastriano, e il suo *status* è lo *status* dei suoi genitori fino al raggiungimento della facoltà di parola; ma se muore prima di raggiungere tale stadio di sviluppo, muore secondo la natura originale (*al-fiṭra*) con la quale è stato creato e che precede l’intervento dei suoi genitori, ovvero secondo la *fiṭra* del neonato (*fiṭrat al-mawlūd*)⁵⁴.

6. *al-fiṭra li-l-dīn*, ossia il riconoscimento, espresso dalla professione di fede musulmana (*šahāda*), che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è da Lui inviato secondo verità:

⁵³ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The natural constitution with which a child is created in his mother’s womb; [...] *ḥilqa*. It is said to have this signification in the *Qur’ān*, XXX, 29 [30]”.

⁵⁴ “*Ya ‘nī al-ḥilqa allatī fuṭira ‘alayhā fī al-raḥim min sa‘āda aw šaqāwa, fa-idā waladahu yahūdiyyāni hawwadāhu fī ḥukm al-dunyā, aw naṣrāniyyāni naṣṣarāhu fī-l-ḥukm, aw maḡūsiyyāni maḡḡasāhu fī-l-ḥukm, wa-kāna ḥukmuhu ḥukm abawayyihī ḥattā yu‘abbiru ‘anhu lisānuhu, fa-in māta qabla bulūḡihī māta ‘alā mā sabaqa lahu min al-fiṭra allatī fuṭira ‘alayhā, fa-hāḡihī fiṭrat al-mawlūd’*. *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “And so in the saying of Muḥammad, *Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*, Every infant is born in a state of conformity to the natural constitution with which he is created in his mother’s womb, either prosperous or unprosperous [in relation to the soul]; and if his parents are Jews, they make him a Jew, with respect to his worldly predicament [i. e., with respect to inheritances etc.]; and if Christians, they make him a Christian, with respect to that predicament; and if Magians, they make him a Magian, with respect to that predicament; his predicament is the same as that of his parents until his tongue speaks for him; but if he dies before his attaining to the age when virility begins to show itself, he dies in a state of conformity to his preceding natural constitution, with which he was created in his mother’s womb”.

Dice [Al-Farrā' che riporta Abū al-Haytam]: una seconda *fiṭra* corrisponde alle parole cui dà forma il servo di Dio in quanto musulmano, ossia la professione che non c'è altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è da Lui inviato secondo verità. Questa è *al-fiṭra* per la religione (*al-fiṭra li-l-dīn*)⁵⁵.

7. *al-fiṭra li-l-dīn. fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min* ossia *al-fiṭra* con la quale è creato il credente. *Al-ḥanīf* è l'uomo religioso che si è mantenuto fedele alla *fiṭra* con la quale Dio ha creato l'uomo quando lo estrasse dai lombi di Adamo, grazie alla quale egli è cosciente che Dio è il suo Signore e Creatore:

La prova di ciò [che *al-fiṭra li-l-dīn* consiste nel riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato secondo verità da Lui] è il *ḥadīṭ* di Al-Barā' bn 'āzib - Dio si compiaccia di lui - sul Profeta: "Egli insegnò a dire a un uomo prima di addormentarsi: Se morirai durante la notte, morirai secondo *al-fiṭra*". Dice [il commentatore]: le sue parole sono [*Sūrat al-Rūm*, 30] «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqīm waḡhaka li-l-dīn ḥanīf^m fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā*»); questa è *al-fiṭra* con la quale è creato il credente (*fā-hādihi fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min*)⁵⁶.

Si dice che ogni uomo è creato (*fuṭira*) per riconoscere che Dio è il Signore di tutte le cose e il suo creatore (*fuṭira kull insān 'alā ma'rifatihī bi-anna Allāh rabb kull šay' wa-ḥāliquhu*); [...] si potrebbe dire che ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra* ("*kull mawlūd yūlad 'alā al-fiṭra*"), secondo la quale Dio creò

⁵⁵ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: "The religion of el-Islām: the profession whereby a man becomes a Muslim, which is the declaration that there is no deity but God and that Moḥammad is his servant and his apostle, who brought the truth from Him, and this is religion".

⁵⁶ Cfr. LANE, p. 2416, col. III: "This is shown by a tradition, in which it is related that Moḥammad taught a man to repeat certain words when lying down to sleep, and said *fā-innaka in mutta min laylatika mutta 'alā al-fiṭra* [And then, if thou die that same night, thou diest in the profession of the true religion]".

la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai lombi di Adamo, come dice l'Altissimo: [*Sūrat al-A'raf*, 172] «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: “Non sono io il vostro Signore?”, risposero “Sì”» («*wa id aḥada rabbuka min banī Ādama min zuhūrihim ḡurriyyatahum wa-ašhadahum ‘alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»)⁵⁷.

8. *qaḍā' sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*: destino (*qaḍā'*) che Dio ha prestabilito per il bambino. Tale significato di predestinazione, per cui fin dall'origine, a causa della sua *fiṭra*, un uomo è destinato all'Islām o alla miscredenza, alla felicità o all'infelicità, al paradiso o all'inferno nel giorno del Giudizio, diverge dal significato di *fiṭra* come natura originale in cui è creato l'uomo per essere vero credente.

Disse Abū 'Abīd: Mi hanno informato che a Ibn Mubārak fu chiesta la spiegazione di questo *ḥadīṭ* [“Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*”, “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”] e disse: la sua spiegazione è l'altro *ḥadīṭ*, che il Profeta fu interrogato a proposito dei bambini dei politeisti e disse: “Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto” (“*Allāh a'lam bimā kānū ‘āmilīna*”); sosteneva quindi l'opinione che erano **nati secondo ciò cui erano destinati rispetto all'Islām o alla miscredenza**.

Disse Abū 'Abīd: Ho chiesto a Muḥammad bn al-Ḥasan la spiegazione di questo *ḥadīṭ*; egli disse: Ciò accadde nei primi tempi dell'Islām, prima della rivelazione dei precetti (*al-farā'id*) [che regolavano la questione dell'eredità]; sosteneva quindi l'opinione che se il bambino era nato secondo *al-fiṭra* e moriva prima che i genitori ne facessero [per esempio] un ebreo, essi non dovessero ereditare da lui perché egli **era musulmano** e loro miscredenti.

⁵⁷ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “In the *Qur'ān*, XXX, 29 [30], accord. to some, The *covenant received, or accepted, from Adam and his posterity*”. Poco prima Lane riporta un'interpretazione non desunta dal *Lisān*: “Also by the saying *qaṣṣ al-aẓfār min al-fiṭra* The paring of the nails is [a point] of the religion of el-Islām”.

Disse Abū Mansūr: Muḥammad bn al-Ḥasan ignorava il significato del *ḥadīṭ* ed era dell’opinione che le parole del Profeta “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”) fossero un suo precetto prima della rivelazione dei precetti [che regolavano la questione dell’eredità], poi abrogato; [...] e le cose non stavano come riteneva Muḥammad bn al-Ḥasan, perché il significato di “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*” [...] [riguarda] il **destino (*qaḍā*) che Dio ha prestabilito per il bambino (*qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*) e ciò che è scritto nel Libro dall’Angelo per volere di Dio Onnipotente circa la sua felicità o infelicità**⁵⁸.

Un’altra interpretazione che attribuiva al detto del Profeta un significato legato alla **predestinazione** era quella di Abū Hurayra. Egli giustificava la sua interpretazione accostando al *ḥadīṭ* del Profeta il versetto coranico [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini; Non c’è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»). Iṣḥāq bn Ibrāhīm commentava questo accostamento sottolineando l’espressione «*lā tabdīl*» («nessun mutamento»), intendendo dire che non vi era **nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio** per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo: “Ogni uomo è concepito secondo questa *fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā tilka al-fiṭra*”). A conferma di ciò Iṣḥāq bn Ibrāhīm citava l’episodio di Al-Ḥaḍīr, cui si fa menzione nel *Corano*⁵⁹:

⁵⁸ *Lisān*, vol. XI, p. 197, coll. 1-2.

⁵⁹ Si riferisce a quanto narrato nel *Corano*, *Sūrat al-Kahf*, 60-82. La storia di Al-Ḥaḍīr (l’unico uomo cui Dio avrebbe concesso di conoscere la predestinazione) e di Mūsā (l’altro profeta cui è concessa la conoscenza tranne quella della predestinazione) nel *Corano* è per molti aspetti non raccontata esplicitamente. Al-Ḥaḍīr accetta di essere accompagnato durante un suo viaggio da Mūsā, a condizione che questi non gli ponga domande (non gli sarà concesso di sbagliare in questo più di tre volte, e quando ciò avverrà essi si separeranno per sempre). Di fronte a tre gesti di Al-Ḥaḍīr apparentemente insensati, Mūsā non riesce a stare ai patti e per tre volte gliene chiede le ragioni. Al-Ḥaḍīr, dopo avere dato ragione delle sue azioni, si separa per sempre da Mūsā («*Hāḍā firāq baynī wa-baynakā*»). I tre gesti apparentemente insensati di Al-Ḥaḍīr sono: il danneggiamento di una nave, sulla quale i due profeti si erano imbarcati accolti generosamente dal suo capitano (episodio della *safīna*); l’uccisione del giovane figlio unico di una coppia di poveri anziani giusti di cuore; la ricostruzione della parete (*al-ḡidār*) di una casa che stava per crollare, in un paese nel quale era stata rifiutata ogni ospitalità a Al-Ḥaḍīr e a Mūsā, stremati dalla fatica ed affamati. Le ragioni di Al-Ḥaḍīr sono: il muro celava un tesoro destinato a due

“Non vedi il ragazzo di Al-Ḥaḍīr, su di lui la pace?” (“*Alā tarā ǧulām Al-Ḥaḍīr, ‘alayhi al-salām?*”). Il Profeta di Dio disse: “Lo formò (*taba‘ahu*) Dio, il giorno in cui lo formò, miscredente e lui aveva due genitori credenti, e Dio istruì Al-Ḥaḍīr di questa sua natura (*ḥilqa*) con la quale lo aveva creato (*ḥalaqa*), ma non insegnò ciò a Mūsā, e Dio rivelò questo versetto per accrescere scienza alla sua scienza”⁶⁰.

Sempre a questo episodio coranico si riferisce il Profeta in un altro *ḥadīṭ*, come appare dal commento di Iṣḥāq bn Ibrāhīm:

“Non è dato a voi di conoscere le caratteristiche naturali [del bambino] (*ḥilqatuhu*) con le quali fu creato. Non vedi che quando Ibn ‘Abbās scrisse al Profeta circa il problema di uccidere i bambini dei politeisti, egli gli rispose «Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili»⁶¹? Voleva dire con ciò che nessuno possiede la scienza di Al-Ḥaḍīr. Egli era un’eccezione per opera di Dio, che lo aveva dotato di questo dono speciale nella vicenda della nave e del muro⁶², e se in apparenza [il suo comportamento] era mancante, [era perché] Dio gli aveva insegnato la scienza di ciò che sta dentro l’apparenza”. Dice Abū Manṣūr: “Allo stesso modo i bambini del popolo di Nūḥ, su di lui la pace, ai quali Nūḥ augura di annegare con i loro padri: egli considera ben fatto l’augurio negativo nei loro confronti benché bambini, perché Dio Onnipotente lo ha istruito che essi non

piccoli orfani, che il profeta non voleva fosse conosciuto dagli abitanti malvagi del paese; la nave danneggiata si sarebbe salvata dalla confisca che un re andava facendo di tutte le navi in buona condizione per una guerra; il giovane era destinato ad uccidere i due genitori giusti. Pertanto, secondo il *ḥadīṭ*, Maometto, interrogato circa l’uccidere o meno i figli dei pagani in guerra da Ibn ‘Abbās, rispose: “Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili” (“*In ‘alimta min ṣibiyānihim mā ‘alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*”). Ṭaḥṭāwī cita Al-Ḥaḍīr – detto anche Al-Ḥidr – nel paragrafo su Alessandria (*Taḥlīs*, parte I, par. II, p. 24), parlando di Alessandro Magno, identificato con l’uomo dalle due corna di cui si parla in *Sūrat al-Kahf*, 83-98.

⁶⁰ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 2.

⁶¹ «*In ‘alimta min ṣibiyānihim mā ‘alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*».

⁶² Cfr. nota 59.

saranno credenti, quando gli disse [*Sūrat Hūd*, 36] «Non crederà del tuo popolo se non chi già credette» («*Lan yu'mina min qawmika illa man qad āmana*»), istruendolo che furono creati (*fuṭirū*) secondo la miscredenza”⁶³.

9. *dīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*. la religione di Dio (*dīn Allāh*) con la quale è creata originalmente la gente. È la religione retta (*al-dīn al-qayyim*) cioè la natura originale, *al-ḥilqa*, con la quale fu creato l’uomo (*al-ḥilqa allatī ḥalaqa ‘alayhā al-bašar*), essendo stato creato in accordo con la fede in Dio:

Dice Abū Manṣūr: “Ciò che disse Iṣḥāq sono le parole di Al-Ṣaḥīḥ il quale le corroborò con il Libro e poi la Sunna; dice Abū Iṣḥāq circa le parole di Dio Onnipotente «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*): [*fiṭra*] accusativo (*manṣūb*) con il significato “segui la *fiṭra* di Dio” (*ittabi‘ fiṭrat Allāh*), perché il significato delle Sue parole «e rivolgi il tuo volto» («*fā-aqim waḡhaka*») è “segui la religione retta” (*ittabi‘ al-dīn al-qayyim*), “segui la *fiṭra* di Dio” (*ittabi‘ fiṭrat Allāh*), cioè la natura originale (*al-ḥilqa*) con la quale fu creato l’uomo (*al-ḥilqa allatī ḥalaqa ‘alayhā al-bašar*)”. E dice: “Le parole del Profeta «Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā-l-fiṭra*») significano che Dio creò (*faṭara*) il creato (*al-ḥalq*) secondo la fede in Lui, in conformità a quanto viene detto nel ḥadīṭ: Dio estrasse dai lombi di Adamo la sua discendenza come fossero piccole particelle e li fece testimoniare da se stessi che Lui era il loro Creatore (*ḥāliqhum*); questo dice l’Altissimo [nella *Sūrat al-A ‘rāf*, 172] da «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo» («*wa-id aḥada rabbuka min banī Ādama*») fino a «risposero “Sì”» («*qālū balā šahidnā*»). Dice: “Ogni neonato (*wa-kull mawlūd*) appartiene a questa discendenza che testimoniò che Dio è il suo Creatore; e il significato di *fiṭra* di Dio (*fiṭrat*

⁶³ *Lisān*, vol. XI, p. 197, col. 2.

Allāh) è perciò **la religione di Dio** (*dīn Allāh*) con la quale è stata creata originalmente la gente (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*)⁶⁴.

10. ***ibtidā’ al-ḥilqa***: lo stadio iniziale della natura originale, che ha inscritto in sé il destino dell’uomo:

Dice al-Azhariyy: “Le parole che disse Iṣḥāq bn Ibrāhīm a commento del versetto e del significato del ḥadīṭ sono: secondo le parole di Al-Ṣaḥīḥ, «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*» indica **la *fiṭra* di Dio con la quale fu creata originalmente (*faṭara*) la gente [secondo un destino] di infelicità o felicità**; conferma di ciò sono le parole dell’Altissimo «Non c’è mutamento per la creazione di Dio» («*lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), cioè non c’è mutamento circa [il destino] di paradiso o di inferno con cui li creò; e *al-fiṭra* in questo punto [indica] **l’inizio della natura originale (*ibtidā’ al-ḥilqa*)**, come disse Iṣḥāq⁶⁵.

11. ***ḥālat al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’***: la condizione originale (il *modus*) dell’inizio che consiste in una disposizione naturale (*ḡibilla*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*). Essere fedeli alla propria *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) conduce a seguire la vera religione:

Dalle parole di Ibn al-Aṭīr: “«Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad ‘alā-l-fiṭra*»): se *al-faṭr* è l’inizio e l’invenzione (*al-ibtidā’ wa-l-iḥtirā’*), ***al-fiṭra* è il modo, lo stato (*al-ḥāla*) di questo inizio, come il modo di sedersi o il modo di cavalcare [sono la condizione o lo stato del sedere e del cavalcare]. Il significato è che il bambino nasce secondo un genere di **disposizione naturale (*ḡibilla*) e un’indole preparata (*al-ṭab’ al-mutahayy’*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*)**, e se lo si lascia vivere secondo questa**

⁶⁴ Ibid., p. 197, col. 2 e p. 198, col. 1. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “*Al-īmān al-fiṭriyy*: The faith to which one is disposed by the natural constitution with which he is created”.

⁶⁵ *Lisān*, vol. XI, p. 198, col. 1.

[indole], continuerà a seguire la sua esigenza e non l'abbandonerà per altro⁶⁶; e certamente ci si allontana da questo [assetto umano] per i difetti dell'uomo e della tradizione⁶⁷.

Pertanto i bambini degli ebrei e dei cristiani nel seguire i loro padri e propendendo per le loro religioni, divergono dall'esigenza della loro *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*).

12. *ma'rifat Allāh Ta'ālā wa-l-iqrār bihi*: la conoscenza di Dio l'Altissimo e il suo riconoscimento. Ogni uomo, anche il politeista, nasce fatto per la conoscenza di Dio l'Altissimo e per il suo riconoscimento:

E si dice: “Il significato [di «Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad 'alā-l-fiṭra*»)] è che ogni bambino nasce predisposto alla **conoscenza di Dio** l'Altissimo e al suo riconoscimento (*ma'nāhu kull mawlūd yūlad 'alā ma'rifat Allāh Ta'ālā wa-l-iqrār bihi*); e non troverai nessuno che non riconosca che [Dio] è il suo artefice; se egli lo chiama con un altro nome e se adora con Lui altri [dei], si ripete quanto detto su *al-fiṭra* nel ḥadīṭ⁶⁸.”

13. *fiṭrat Muḥammad*: la religione dell'Islām:

Nel ḥadīṭ di Ḥuḍayfa è detto: “Diversamente dalla *fiṭra di Muḥammad*”; [con *fiṭra di Muḥammad*] si intendeva “la religione dell'Islām” che a lui è in relazione con lui⁶⁹.

⁶⁶ “*Fa-law turika 'alayhā la-istamarra 'alā luzūmihā wa-lam yufāriqhā ilā ḡayrihā*”.

⁶⁷ “*Wa-innamā ya'dal 'anhu man ya'dal li-āfā min āfāt al-bašar wa-l-taqlīd*”. Ivi. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “The natural constitution with which a child is created in his mother's womb, whereby he is capable of accepting the religion of truth”. La sintetica definizione latina del significato di *fiṭra* data dal *Lexicon Arabico-Latinum Jacobi Golii*, cit., col. 1160, ci conferma nel tradurre *ḥāla* nel senso latino di *modus*: “*creatio modusve ejus, seu forma creaturae indita*”.

⁶⁸ “*Fa-lā taḡid aḥad illā wa-huwa yuqir bi-anna lahu šāni'ā, wa-in sammāhu bi-ḡayr ismihi, wa-law 'abada ma'ahu ḡayrahu, wa-takarrara ḡayr al-fiṭra fī-l-ḥadīṭ*”. *Lisān*, p. 198, col. 1.

⁶⁹ “*wa-fī ḥadīṭ Ḥuḍayfa: 'alā ḡayr fiṭrat Muḥammad; arāda dīn al-Islām alladī huwa mansūb ilayihī*”. Ivi. Cfr. LANE, p. 2416, col. III: “*Sunna* [app. meaning *The way, course, mode, or manner, of acting, or conduct, or the like, pursued, and prescribed to be followed, by Moḥammad*]”.

14. *al-sunna*:

Nel *ḥadīṭ*: ‘*ašara min al-fiṭra* ovvero *min al-sunna*: significa i “Modi di agire abituali dei profeti” (*sunan al-anbiyā*’), a loro benedizione e pace, modi che siamo comandati di prendere come modello⁷⁰.

15. *ḥilqa* (plurale di *ḥilqa*): è il significato attribuito a un plurale di *fiṭra*, cioè *fiṭarāt*:

Nel *ḥadīṭ* di ‘Alī, Dio si compiaccia di lui, è detto: “Il dominatore dei cuori secondo le loro *fiṭarāt* cioè secondo le loro **caratteristiche innate** (*ḥilqa* [pl. di *ḥilqa*])”⁷¹.

Riprendiamo i significati di *fiṭra*, così individuati nel *Lisān al-‘arab*, secondo un ordine che ci consenta di giungere a una loro sintesi:

- I) *al-ḥilqa*: le **caratteristiche naturali innate** che definiscono un essere creato (il cane e qualsiasi altro essere).
- II) *al-ḥilqa allatī yuḥlaq ‘alayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*, ossia “**la natura originale con la quale è creato il bambino fin dal ventre materno**”.
- III) *mā faṭara Allāh ‘alayhi al-ḥalq min al-ma‘rifā bihi*, ossia “Ciò che Dio creò (*faṭara*) nel creato per la conoscenza di Sé”. È una **conoscenza infusa originalmente da Dio** nel cuore dell’uomo, facendolo dipendente da sé, secondo un patto pre-eternale⁷². Si tratta di una **natura originale**, che non può essere mutata, secondo l’interpretazione del versetto

⁷⁰ *Lisān*, vol. XI, p. 198, col. 1.

⁷¹ Ivi. Nel testo si spiega poi che *fiṭarāt* è uno dei plurali di *fiṭra*.

⁷² Cfr. punto 7: “Si dice che ogni uomo è creato (*fuṭira*) per riconoscere che Dio è il Signore di tutte le cose e il suo creatore (*fuṭira kull insān ‘alā ma‘rifatihi bi-anna Allāh rabb kull šay’ wa-ḥāliqihu*); [...] si potrebbe dire che ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra* (“*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”), secondo la quale Dio creò la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai lombi di Adamo, come dice l’Altissimo: [*Sūrat al-A‘rāf*, 172] «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: “Non sono io il vostro Signore?”, risposero “Sì”» («*wa id aḥaḍa rabbuka min banī Ādama min zuhūrihim ḍurriyyatahum wa-ašhadahum ‘alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»)).”

coranico [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»).

IV) *ma‘rifat Allāh Ta‘ālā wa-l-iqrār bihi*: “la conoscenza di Dio l’Altissimo e il suo riconoscimento”. **Ogni uomo**, anche il politeista, **nasce fatto per la conoscenza di Dio l’Altissimo e per il suo riconoscimento**.

V) *dīn Allāh*: cioè **la religione di Dio** con la quale sono stati creati originalmente gli uomini (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*). Ogni uomo nasce per natura secondo la fede in Dio⁷³. Lo *ḥanīf* è colui che rimane fedele alla *dīn Allāh*, secondo il citato versetto coranico «E rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf^{an} fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*»)⁷⁴.

VI) *ḥālat ibtidā’ al-ḥilqa*: la **condizione originale** della natura creata. Tale condizione per l’uomo è una **disposizione naturale** (*ḡibilla*) e un’indole preparata (*al-ṭab‘ al-mutahayy’*) **ad accettare la religione** (*li-qubūl al-dīn*). Se l’uomo vive secondo la sua *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) non si allontana dalla vera religione⁷⁵.

VII) *sunan al-anbiyā’*: cioè i modi di agire abituali dei profeti (*sunan al-anbiyā’*), i quali siamo chiamati a prendere come modello su comando di Dio.

VIII) *dīn al-Islām*: “la religione dell’Islām”. Tale è il significato dell’espressione *fiṭrat Muḥammad*, ma esso viene attribuito a *fiṭra* anche in altri contesti. Infatti si dice che *fiṭra* coincide con il riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato da Lui secondo verità, riconoscimento in cui

⁷³ Cfr. punto 9.

⁷⁴ Cfr. punto 7: “La prova di ciò [che *al-fiṭra li-l-dīn* consiste nel riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, è inviato secondo verità da Lui] è il *ḥadīṭ* di Al-Barā’ bn ‘āzib - Dio si compiaccia di lui - sul Profeta: “Egli insegnò a dire a un uomo prima di addormentarsi: Se morirai durante la notte, morirai secondo *al-fiṭra*”. Dice [il commentatore]: le sue parole sono [*Sūrat al-Rūm*, 30] «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini» («*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf^{an} fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*»); questa è *al-fiṭra* con la quale è creato il credente (*fā-hāḍihi fiṭra fuṭira ‘alayhā al-mu‘min*)”.

⁷⁵ Cfr. punto 11.

consiste l'atto di professione (*šahāda*) della fede (*al-imān*) musulmana⁷⁶. Quando si parla di “vera religione” si intende quindi l'Islām. Un altro caso, molto interessante, riguarda l'interpretazione del *ḥadīṭ* nel quale il Profeta, interrogato, si esprime circa il comportamento da tenere nei confronti dei bambini dei politeisti dicendo: “Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto” (“*Allāh a‘lam bimā kānū ‘āmilīna*”). Una possibile interpretazione (legata al problema dell'eredità) era che originalmente tutti i bambini nascessero musulmani⁷⁷. Tale interpretazione era plausibile in accordo alla spiegazione del famoso *ḥadīṭ* “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”)⁷⁸.

IX) *qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*. destino (*qaḍā’*) che Dio ha prestabilito per il bambino. A questo alludeva il Profeta - secondo una diversa interpretazione – con la frase già citata “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”⁷⁹. Anche quanto scritto nel versetto coranico «*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*») confermava questa interpretazione legata alla predestinazione. Si sottolineava infatti l'espressione “Nessun mutamento” (“*lā tabdīl*”) intendendo dire che non vi era **nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio** per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo⁸⁰. Si

⁷⁶ Cfr. punto 6. Anche il *ḥadīṭ* di Al-Barā’i bn ‘āzib (cfr. punto 7) testimonia questo significato: *al-fiṭra* con la quale è creato il credente, secondo la quale egli morirebbe se colto nel sonno, è la fede professata con la formula musulmana.

⁷⁷ Cfr. punto 8: “Disse Abū ‘Abīd: Ho chiesto a Muḥammad bn al-Ḥasan la spiegazione di questo *ḥadīṭ*; egli disse: Ciò accadde nei primi tempi dell'Islām, prima della rivelazione dei precetti (*al-farā’id*) [che regolavano la questione dell'eredità]; sosteneva quindi l'opinione che se il bambino era nato secondo *al-fiṭra* e moriva prima che i genitori ne facessero [per esempio] un ebreo, essi non dovessero ereditare da lui perché egli era musulmano e loro miscredenti”.

⁷⁸ Cfr. punto 5.

⁷⁹ Cfr. punto 8: “Disse Abū Maṣṣūr: Muḥammad bn al-Ḥasan ignorava il significato del *ḥadīṭ* ed era dell'opinione che le parole del Profeta “Ogni bambino nasce secondo *al-fiṭra*” (“*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”) fossero un suo precetto prima della rivelazione dei precetti [che regolavano la questione dell'eredità], poi abrogato; [...] e le cose non stavano come riteneva Muḥammad bn al-Ḥasan, perché il significato di “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*” [...] [riguarda] il destino (*qaḍā’*) che Dio ha prestabilito per il bambino (*qaḍā’ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*) e ciò che è scritto nel Libro dall'Angelo per volere di Dio Onnipotente circa la sua felicità o infelicità”.

⁸⁰ Cfr. punto 8. Abū Hurayra – come abbiamo scritto – attribuiva alla sentenza del Profeta un significato legato alla predestinazione leggendovi insieme il versetto coranico «*fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā lā tabdīl li-*

tratterebbe di un **destino di felicità o infelicità** scritto fin dall'origine. Ed anche di **una natura buona o malvagia** con cui il cuore dell'uomo è creato fin dall'origine. Ad ulteriore conferma si citava l'episodio di Al-Ḥaḍīr, per cui il Profeta Muḥammad, interrogato sulla liceità o meno di uccidere i bambini dei politeisti, avrebbe risposto: «Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍīr del bambino che uccise, allora uccidili» («*In 'alimta min ṣibiyānihim mā 'alima Al-Ḥaḍīr min al-ṣabiyy allaḍī qatalahu fa-qtulhum*»). Allo stesso modo anche la risposta del Profeta, sempre riguardante i bambini dei politeisti, «Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto» («*Allāh a'lam bimā kānū 'āmilīnā*»), significherebbe che solo Dio sapeva fin dall'origine se essi erano stati creati **destinati all'Islām o alla miscredenza**.

X) *ibtidā' al-ḥilqā*: l'inizio della natura originale. Questo significato è legato alla lettura di «Non c'è mutamento per la creazione di Dio» («*lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»), cioè non c'è mutamento per il destino di paradiso o di inferno con cui Dio creò l'uomo fin dall'inizio⁸¹.

3.2. *Al-fiṭra* e le sue prime attestazioni testuali nella tradizione musulmana

Le accezioni di *fiṭra* recensite nel *Lisān al-'arab* sono corroborate e completate da quelle desunte dalle più antiche attestazioni testuali del termine presenti nella tradizione giuridico-religiosa musulmana. Nel *Kitāb al-ḡanā'iz*, trattato giuridico redatto da Mālik (m. 795), si riporta un famoso ḥadīṭ, riferito a proposito della convenienza o meno di fare la preghiera musulmana per i bambini figli di non musulmani morti in tenera età, la cui interpretazione verrà riproposta nel *Ṣaḥīḥ* da Al-Buḥārī⁸²: «Secondo la testimonianza di Abū al-Zinād, secondo la testimonianza di al-A'raḡ, Abū Hurayra narrò che il Profeta

ḥalq Allāh). Iṣḥāq bn Ibrāhīm commentava questo accostamento sottolineando l'espressione «*lā tabdīl*» («nessun mutamento»), intendendo dire che non vi era nessun mutamento per quanto era stato deciso circa il destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo: «Ogni uomo è concepito secondo questa *fiṭra*» («*Kull mawlūd yūlad 'alā tilka al-fiṭra*»).

⁸¹ Cfr. punto 10.

⁸² AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, Leida, 1862-1908, t. I, p. 326. Leggibile in traduzione italiana in AL-BUḤĀRĪ, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, UTET, Torino, 2003, p. 620: *fiṭra* è qui tradotto con «stato di natura».

– Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – aveva detto: «Ogni essere umano nasce secondo la *fiṭra* e sono i genitori che fanno di lui un giudeo o un cristiano; così come il cammello partorisce un animale integro: ne trovate forse di mutilati se non avete mutilato loro le orecchie voi stessi?». Domandarono allora: «O Inviato di Dio, qual è la sorte di quelli che muoiono nell’infanzia?». Rispose: «Dio sa meglio di tutti che cosa avrebbero fatto». Benché la risposta del Profeta resti ambigua, essa sembra invitare al compimento della preghiera per i figli di non musulmani morti in tenera età, giacché lo stato di qualsiasi bambino è quello della *fiṭra* originale; Dio poi riconoscerà i suoi fedeli⁸³. Il termine *fiṭra* è qui usato da Mālik in un’accezione che si accorda con i punti segnalati come VIII, IX e X desunti dal *Lisān al-‘arab*.

Il termine *fiṭra* è invece usato con un’accezione diversa da Abū Ḥanīfa (m. 767). La fedeltà alla *fiṭra* originale è per lui il criterio fondamentale della responsabilità individuale umana; ogni uomo può optare per la fede o la miscredenza, essendo fedele o infedele a questa *fiṭra* che gli ha fatto dichiarare nella pre-esistenza il suo riconoscimento dell’unico Dio (come detto in *Sūrat al-A‘rāf*, 172): “Essi nascono secondo questa *fiṭra* – scrive Abū Ḥanīfa – e coloro che diventano miscredenti è perché operano una deviazione, un cambiamento dal loro stato creaturale primo. Chi invece è credente e sincero resta fedele a questo patto e lo perpetua”⁸⁴. Abū Ḥanīfa usa il termine *fiṭra* secondo un’accezione che si accorda in particolare con i punti segnalati come III, IV, V e VI desunti dal *Lisān al-‘arab*.

In sintesi nella tradizione musulmana il concetto di *fiṭra* si lega a una fondamentale e duplice interpretazione circa la responsabilità umana – da una parte coloro che come Mālik affermano la predestinazione all’Islām o alla miscredenza, dall’altra coloro che come Abū Ḥanīfa affermano un patto pre-eternale, per cui gli uomini hanno pronunciato il “*tawḥīd*” (il riconoscimento dell’unico Dio) nella loro pre-esistenza, e per cui ogni

⁸³ Cfr. GOBILLOT², pp. 14-15.

⁸⁴ Ivi.

uomo è fatto per Dio e nasce disposto naturalmente alla vera religione, l'Islām (*dīn al-fiṭra*), e perciò è potenzialmente musulmano⁸⁵.

In un'altra delle attestazioni testuali più antiche di *fiṭra*, ossia nel *Tafsīr* attribuito al mistico sciita Ğa'far al-Šādiq (m. 765), abbiamo un'accezione che si aggiunge a quelle della tradizione musulmana finora viste. Il termine *fiṭra* designa qui una "condizione negativa", nel senso attribuito dai mistici all'aggettivo "negativo", che permette la conoscenza (*ma'rifa*)⁸⁶:

“Ğa'far ajoute: - il est trois choses que le serviteur ne peut obtenir de la part de Dieu avec ses seules capacités: la théophanie (*tağallī*), la jonction (*waṣla*) et la connaissance (*ma'rifa*). En effet, aucun oeil ne peut Le voir, aucun coeur ne peut L'atteindre et aucune intelligence ne peut Le connaître, attendu que le principe de la connaissance est dans la *fiṭra*, le principe de l'union est dans la distance (*masāfa*) et le principe de la contemplation est dans la différence (*mubāyana*)”⁸⁷.

Come il desiderio dell'unione trae origine dall'esperienza della distanza, come il desiderio della contemplazione trae origine dall'esperienza della differenza, così il desiderio della conoscenza trae origine dall'esperienza della totale assenza di conoscenza che connota lo stadio iniziale della condizione primitiva originale (*fiṭra*) dell'uomo.

Questa concezione di *fiṭra* come disposizione “mancante” (“*insuffisante*” – scrive Gobillot, cui dobbiamo queste notizie) ritornerà in diversi gradi nelle opere di molti pensatori sciiti e mistici sunniti posteriori⁸⁸.

⁸⁵ “Questo «patto», secondo i commentatori, è come un sigillo che Dio pone sul cuore di ogni uomo che viene al mondo e lo predispose così all'Islam” (GARDET, p. 37, n. 7).

⁸⁶ Ivi.

⁸⁷ Ibid., p. 16. Gobillot cita da *Le Tafsīr mystique attribué à Ğa'far al-Šādiq*, éd. critique par Paul Nwya, Mélanges de l'Université Saint Joseph, T. XLIII, Beyrouth, 1968, pp. 196-197.

⁸⁸ GOBILLOT², p. 17.

Paul Nwyia, curatore dell'edizione critica del *Tafsīr* attribuito a Ğa'far al-Šādiq, così commenta il passaggio citato:

Il y a d'abord une première *ma'rifa* qui prend racine dans la *fiṭra* et qui conditionne l'existence de l'homme comme nature: *aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra* [la conoscenza ha il suo fondamento nella *fiṭra*], dit Ğa'far (in 7, 143) en une formule lapidaire qui résume l'enseignement commun des théologiens musulmans sur ce point. Cette *ma'rifa* qu'on peut traduire par connaissance, caractérise l'homme comme *fiṭra*, comme nature, non pas en deçà de la sphère du religieux, mais à l'intérieur de celle-ci.⁸⁹

Anche Ṭaḥṭāwī non doveva essere estraneo all'insegnamento condiviso dai teologi musulmani (*al-mutakallimūn*) che individuava il fondamento della conoscenza nella *fiṭra* (*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*), questa condizione primordiale originale, con cui l'uomo è creato, caratterizzata da assenza di conoscenza che è allo stesso tempo disposizione e condizione necessaria per la conoscenza.

3.3. *Al-fiṭra* e le sue accezioni nell'uso moderno

Secondo Gobillot nell'accezione popolare egiziana, ancora in vigore oggi, il significato di *fiṭra* è stato desacralizzato in “gli istinti primari” (slancio vitale, riproduzione, ricerca del piacere), in conseguenza di quella assimilazione di *fiṭra* con *ṭabī'a*, e viceversa, avvenuta quando la cultura musulmana si è confrontata prima con la filosofia greca e poi con la modernità occidentale⁹⁰. Questo significato desacralizzato di “istinti primari” sembrerebbe ben adattarsi al testo che stiamo analizzando:

⁸⁹ P. Nwyia, cit. in GOBILLOT², p. 17, n. 31. Nwyia prosegue, specificando il pensiero di Ğa'far: “En ce sens, *ma'rifa* est opposée par lui à *ḥalqa*, laquelle caractérise l'homme comme créature, situé hors de la sphère du religieux. Quand le Coran dit: «Les serviteurs de Dieu» (25/63) il vise, note Ğa'far, l'ensemble des hommes, *min ḡihat al-ḥalqa, lā min ḡihat al-ma'rifa* (du point de vue de leur création, non du point de vue de la connaissance). Cette connaissance a son siège dans le *'aql*, dans l'intellect et elle est inopérante, car, dit Ğa'far, *lā 'aql ya'rifuhu* (l'intellect ne connaît point Dieu)”.

⁹⁰ GOBILLOT¹, p. 6.

“*Al-aṣl fī-l-insān al-sādiġiyya, wa-l-ḥulūṣ ‘an al-zīna, wa-l-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra, lā ya ‘rifu illā al-umūr al-wiġdāniyya*”.

“La condizione originale (*al-aṣl*) dell’uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l’assenza di ogni ornamento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l’essere secondo l’origine della *fiṭra* (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā ya ‘rif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*)”.

È a dire il vero poco verosimile che Ṭaḥṭāwī abbia utilizzato il termine in questa accezione per diverse ragioni. Innanzitutto egli era uno *ṣayḥ* e conosceva bene la tradizione musulmana e la valenza religiosa implicata nel concetto di *fiṭra*. Inoltre lo *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī, coerentemente alla sua formazione (si era formato studiando *ḥadīṭ* e teologia dogmatica), era molto consapevole nell’uso delle parole, appartenenti alla tradizione musulmana, con cui argomentava il suo pensiero⁹¹. E ancora in questo brano introduttivo si sta rivolgendo soprattutto a una classe dirigente egiziana-musulmana non estranea all’Azhar⁹².

Inoltre lo stesso brano che stiamo analizzando – anche se il significato di *fiṭra* fosse solamente quello di “istinti primari” (cosa difficile da credere) – nel suo insieme indica la condizione primordiale originale (*al-aṣl*) dell’uomo ancora privo della conoscenza, così come lo ha creato Dio, ovvero esprime comunque una visione religiosa. Ma molto più importante è dire che ancora oggi, nell’uso popolare, il termine *fiṭra*, a differenza di

⁹¹ Per esempio le scienze e le arti evolute in Francia e di cui gli arabi sono mancanti, sono quasi sempre indicate con l’espressione “*al-ulūm wa-l-funūn al-maṭlūbā*” (“le scienze e le arti da cercare”) - come nel titolo del secondo paragrafo dell’Introduzione, dove se ne fa un resoconto (cfr. *Taḥlīs*, p. 10) - questo a significare il loro nesso con il famoso *ḥadīṭ*, citato e commentato anche da Ṭaḥṭāwī nel primo paragrafo dell’Introduzione (*Taḥlīs*, p. 9), “*uṭlub al-‘ilm wa-law bi-l-Ṣīn*” (“cerca la scienza anche se fosse in Cina”). A proposito dell’uso degli *ḥadīṭ* nella cultura musulmana, Gardet e Anawati scrivono: “Les *ḥadīṭ* en effet y apparaissent comme simple confirmatur d’une thèse, ou, aux premiers siècles surtout, comme prémisses des raisonnements. Mais le contenu dogmatique qu’ils expriment n’est pas collationné à partir des *ḥadīṭ* eux-mêmes en comparaison avec le Coran. Il entre en bloc dans la classe des *sam‘iyyāt*, des connaissances «traditionnelles» telles que les admet le *consensus* de la communauté” (GARDET-ANAWATI, p. 402).

⁹² Basti pensare che il libro è preceduto da una presentazione di Ḥasan al-‘Aṭṭār, in quel momento *Ṣayḥ al-Azhar*, ovvero massima autorità de Al-Azhar. Su questo argomento si ricorda quanto abbiamo già scritto nei precedenti capitoli.

quanto riferito dalla Gobillot, è usato prevalentemente nei suoi significati di natura originale religiosa fatta per Dio (a cui è fedele lo *ḥanīf*), secondo un'interpretazione che potremmo far risalire a Abū Ḥanīfa, e di natura morale profonda innata, infusa evidentemente da un Creatore che fissa il Destino, secondo un'interpretazione che potremmo far risalire a Mālik. Le accezioni moderne di *fiṭra* quindi mantengono uno stretto legame con la tradizione musulmana che ha dato loro corpo.

Una conferma dell'uso moderno di *fiṭra* col significato di “natura originale religiosa fatta per Dio” si ha nelle numerose pubblicazioni del XX sec. – citate dalla stessa Gobillot⁹³ – contenenti nel titolo stesso il termine *fiṭra* con questo significato, che secondo gli autori è caratteristica fondamentale e talvolta sinonimo della religione islamica:

- ‘Abd al-Ra’ūf Bahnasī, *Al-islām wa-naz‘at al-fiṭra* [L’islām e la propensione della *fiṭra*], Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961;
- ‘Abd al-‘Azīz Ğawīš, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya* [L’islām religione della *fiṭra* e della libertà], Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1968;
- Muḥammad al-Bāhī, *Al-islām fiṭrat-Allāh* [L’islām, *fiṭra* di Allāh], Mağmū‘ al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976;
- Šābir Tu‘ayma, *Al-‘aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām* [Il credo e la *fiṭra* nell’islām], Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.

A queste aggiungiamo l’opera *Al-islām dīn al-fiṭra*, redatta nel 1905 dallo šayḥ ‘Abd al-‘Azīz Ğawīš, professore di scienze arabe all’Università di Oxford, pubblicata in seconda edizione a Il Cairo nel 1910⁹⁴ con una prefazione dell’egiziano Aḥmad Ḥilmī, il quale probabilmente è colui che lavorò con Rifā‘a nel 1866 alla traduzione del *Code civil française*⁹⁵.

Altro riscontro della valenza religiosa di *fiṭra* in epoca moderna si ha nell’uso del verbo *fāṭara* – nell’accezione religiosa di *ḥalaqa* – da parte per esempio di Ṭaha Ḥussayn in *al-*

⁹³ GOBILLOT², p. 6, n. 14.

⁹⁴ ‘ABD AL-‘AZİZ ĞAWIŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba‘at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

⁹⁵ cfr. DELANOUÉ¹, pp. 618-630. La prefazione di Aḥmad Ḥilmī è un commento al libro del Conte HENRY DE CASTRIES, *L’Islam, impression et études*, Armand Colin et c.ie, Paris, 1897, nel quale l’orientalista europeo elogiava la religiosità dell’Islam e invitava gli occidentali ad approfondirne la conoscenza, abbandonando i pregiudizi.

Ayyām - uno dei romanzi del XX secolo più diffusi e letti anche a livello popolare nell'Egitto odierno - nel contesto piuttosto ironico dove il piccolo Ṭaha, che viveva in campagna, ricorda la grande impressione suscitata in lui dagli *šuyūh*...:

“ [...] e quasi credeva che essi fossero stati creati (*fuṭirū*) con un fango puro eccellente diverso dal fango con il quale era stata creata (*fuṭira*) tutta l'altra gente”⁹⁶.

Il significato moderno prevalente di *faṭara* è infatti *ḥalaqa* (creare) nella sua accezione religiosa. In particolare usato in forma passiva *fuṭira* (“essere creati”) presuppone un agente sottinteso, *Allāh*.

Nella traduzione dell'opera di Voltaire *Zadig ou La destinée, Histoire orientale* (*Zadīğ aw al-qaḏā', qissa šarqiyya*) Ṭaha Ḥussayn rende il francese “né avec un beau naturel” con l'arabo “*fuṭira 'alā ṭab' karīm*”⁹⁷: anche qui con il verbo passivo *fuṭira* egli rende il concetto di “essere nato” ovvero “essere stato fatto, creato” (*tubi'a*) ad opera di qualcuno che resta sottinteso o comunque non detto⁹⁸. Nel caso di questa traduzione dal francese il verbo *fuṭira* sembra implicare anche l'accezione di *fītra* come “natura morale profonda innata”.

L'uso moderno del termine *fītra* nel senso di “natura morale profonda innata” è documentato per esempio nel racconto di Nağīb Maḥfūz *Ahl al-qimma*. La poetessa cairota Zahra Yusrī, che ci ha segnalato questo testo, ha più volte usato la significativa espressione *fītrat al-liṣṣ* (“natura morale innata del ladro”) per indicare il tema centrale di questo racconto nel quale si svolgono lunghi dialoghi fra un poliziotto e un ladro. Il racconto è in effetti una riflessione sulla natura morale dell'uomo e Nağīb Maḥfūz fa

⁹⁶ ṬAHA ḤUSSAYN, *al-Ayyām*, cit., p. 79: “[...] *wa-yakādu yu'min bi-annahum fuṭirū min fīna naqiyya mumtāza ġayr al-ṭīna allatī fuṭira minhā al-nās ġamī^{am}*”.

⁹⁷ ID., *Zadīğ*, cit., p. 369.

⁹⁸ Cfr. LANE, p. 2415, col. III: “*fuṭira 'alā šay': ṭubi'a*”. Cfr. anche *Lisān*, vol. IX, pp. 87, col. I, ad vocem *ṭb'*, per lo stretto nesso che lega il verbo *ṭaba'a*, nel senso di *faṭara*, all'azione del Creatore (*Allāh*): “*ṭaba'ahu Allāh 'alā al-amr yaṭba'uhu ṭab^{an}: faṭarahū*”.

concludere il dialogo più importante fra i due protagonisti con la seguente battuta del ladro: “*Hal ta ‘rif al-ğarīma bi-l-fiṭra?*” (“Conosci il crimine a causa della *fiṭra*?”)⁹⁹.

Nell’accezione di “natura morale innata” *fiṭra* compare anche nel titolo dell’aforisma dedicato da Ṭaha Ḥussayn proprio a questo concetto nella sua raccolta di aforismi *Ğannat al-šawk*. Ṭaha Ḥussayn usa in questo contesto il verbo *walada* (nascere), rinviando così alla tradizione del famoso ḥadīṭ “*Kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*”.

“*Fiṭra*: Disse il giovane studente al suo anziano professore: «Non vede il tale che ruggendo il ruggito del leone quasi non arriva a miagolare il miagolio del gatto?». Disse l’anziano professore al suo giovane allievo: «Perché non nacque (*lam yūlad*) leone, bensì nacque gatto»¹⁰⁰.

L’accezione religiosa del termine è riconosciuta anche da studiosi di noto orientamento laicista, come per esempio Murād Wahba, docente di filosofia dell’Università di ‘Ayn Šams. Nel suo *Dizionario filosofico*, compilato nella seconda metà del ‘900¹⁰¹, il primo e più importante significato di *fiṭra*, equivalente secondo lui al francese *disposition naturelle*, viene documentato citando il versetto coranico *Sūrat al-Rūm*, 30. Murād Wahba spiega che il termine “significa la religione *ḥanīf (al-dīn al-ḥanīf)*”, il cui contrario è l’eresia (*al-bid‘a*), e pertanto stando alle parole di Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī¹⁰² “l’Islām corrisponde alla *fiṭra*”¹⁰³. Murād Wahba propone poi altri due significati secondari non legati direttamente al discorso musulmano e influenzati dalla filosofia

⁹⁹ NAĞĪB MAḤFŪZ, *Ahl al-qimma*, in *Al-mu‘allafāt al-kāmila*, Maktabat Lubnān Nāširūn, Bayrūt, 1994, vol. 5, p. 34.

¹⁰⁰ ṬAHA ḤUSSAYN, *Ğannat al-šawk*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1986, p. 124: “*Fiṭra: Qāla al-ṭālib al-fatā li-ustādīhi al-šayḥ: «A-lam tara ilā fulān lam yakād yaz‘ar za‘īr al-asad ḥattā mā‘a mawā‘ al-qīṭṭ». Qāla al-ustād al-šayḥ li-tilmīdīhi al-fatā: «Liannah lam yūlad asad^m, wa-innamā wulida qīṭṭ^m»*”.

¹⁰¹ Nella premessa alla quarta edizione dell’opera (1998) da noi consultata, Murād Wahba fa risalire il progetto del dizionario al 1958.

¹⁰² Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī (m. 1209), uno dei maggiori pensatori musulmani, aš‘arita aperto a posizioni māturīdīte che offrì una sintesi della visione dei *mu‘taziliti* e dei *falāsifa*. Autore del *Muhassal* (trattato di Kalām) e di un grande commentario coranico, *Maḥāṭiḥ al-ğayb* (cfr. BOUMRANE – GARDET, p. 52).

¹⁰³ MURĀD WAHBA, *Al-Mu‘ğam al-falsafī*, Dār al-Qibā’, Il Cairo, 1998, p. 499.

cartesiana¹⁰⁴ che è stata assai studiata nel ‘900 in Egitto. Il primo corrisponde al cogliere l'impressione (*an yatawahham*) immediata di se stesso in rapporto alla realtà senza condizionamenti esterni ed è un metodo per raggiungere certezze morali immediate¹⁰⁵. Il secondo significato indica una facoltà innata che deve agire in modo complementare con la scienza per arrivare alla vera conoscenza¹⁰⁶ (ovvero la *fiṭra* deve agire, sviluppandosi mediante la ragione, compenetrando il sapere acquisito con la scienza). Questi due significati moderni appaiono come uno sviluppo dell’accezione originale di *fiṭra* connessa al problema della conoscenza proprio della tradizione musulmana. Questo sviluppo è comunque successivo al contesto ottocentesco di Ṭaḥṭāwī; e in verità anche nella gran parte della comunità culturale egiziana odierna i due significati secondari esposti da Murād Wahba sono raramente concepiti come slegati dal discorso religioso musulmano.

3.4. *Al- fiṭra* e *al-ṭabī‘a* in Muḥammad ‘Abduh

In epoca moderna non solo *fiṭra* ma anche il termine *ṭabī‘a* (natura), quando messo in relazione a *fiṭra*, ha conservato un’accezione religiosa. Questo emerge evidente nelle opere dello *ṣayḥ* egiziano Muḥammad ‘Abduh¹⁰⁷. Riprendiamo per esempio la definizione da lui data nei suoi corsi di esegesi coranica tenuti fra il 1899 e il 1905 e raccolti nel *Tafsīr al-Manār*, relativa a quella facoltà conoscitiva altra dai sensi e dalla ragione: “*hidāyat al-wiḡdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” (I, 52). In questa

¹⁰⁴ Murād Wahba si richiama esplicitamente al *Discorso sul metodo* (I, 1) di Cartesio quando traduce *fiṭra salīma* con *bon sens* e l’aggettivo *fiṭriyy* con *inné*, derivato dal latino *innatus* (cfr. Ibid., p. 500).

¹⁰⁵ Ibid., pp. 499-500: “*fiṭra* corrisponde al cogliere l'impressione (*an yatawahham*) immediata di se stesso in rapporto al mondo da parte dell’uomo ed egli è maturo, intelligente non subisce influenze esterne, non è legato ad appartenenze di riti religiosi (*maḡhab*), sociali (*umma*), politici (*siyāsa*); invece è testimone diretto delle cose percepite dai sensi, e riceve da questi le immagini. Poi mostra alla sua mente una cosa e la sottopone al dubbio. Se è possibile dubitarne, la *fiṭra* non depone a suo favore; se non è possibile dubitarne, la *fiṭra* le attribuisce il suo favore” Continua la citazione, chiarendo il rapporto fra *fiṭra* e ‘*aqf*’: “Non tutto ciò che la *fiṭra* dell’uomo giudica favorevolmente è degno di fede (*sādiq*), anzi molte cose non lo sono, in quanto è degno di fede quando essa è la *fiṭra* della forza chiamata ragione (‘*aqf*)”.

¹⁰⁶ “In compenso di scienza (‘*ilm*), per questo si dice che «la *fiṭra* umana per lo più non è sufficiente per eccellere»” Ivi.

¹⁰⁷ Figura fondamentale del riformismo musulmano e del pensiero egiziano moderno, ed anche egli confrontatosi con la moderna cultura occidentale.

definizione abbiamo una coppia di nomi accompagnati ciascuno da un aggettivo: l'aggettivo *al-fiṭriyy* è legato al nome *al-ilhām* (il cui significato – abbiamo visto – ha un connotato prevalentemente religioso), mentre il nome *al-wiğdān* è legato all'aggettivo *al-ṭabī'yy*, che significa “naturale”, ma a cui nel pensiero di ‘Abduh, come nel pensiero musulmano moderno, non è corretto attribuire un senso desacralizzato. Infatti *al-fiṭra* fa parte della natura originale degli esseri, essa è impressa (il verbo *ṭaba‘a*, da cui *ṭabī‘a* – natura – significa “imprimere”) originalmente in essi: si lega perciò in un profondo connubio con *ṭabī‘a*.

Riportiamo un passo del *Tafsīr al-Manār* (V, 220)¹⁰⁸, che contribuisce a chiarire il rapporto fra *fiṭra* e *ṭabī‘a* nel pensiero di ‘Abduh:

“Le coeur de la deuxième vérité que Dieu nous a apprise et dans laquelle Il nous a éduqués, c’est que sa *sunna*¹⁰⁹ dans la *fiṭra* de l’homme est comme ses *sunan* dans la *fiṭra* de tous les animaux et plantes – «Tu ne vois, en la création du Miséricordieux, aucune inégalité» [*Al-Qur’ān*, LXVII, 3] – ; elles sont toutes sources de bonnes choses et il ne s’y trouve rien de mauvais par nature (*bi-ṭab‘ihī*). Mais l’homme excelle sur les autres [créatures] en ce qu’il a reçu comme disposition pour la connaissance, et come volonté et liberté de choix dans l’action. Alors s’il maîtrise la connaissance et fait bien son choix, se laissant guider par les *sunan* de la *fiṭra* et les stipulations de la Loi révélée – qui viennent toutes de Dieu et de sa pure faveur et bonté –, alors donc il sera couvert de toutes sortes de bonnes choses. Si [, au contraire,] il défaille dans la connaissance et choisit mal dans l’utilisation de ses facultés et de ses membres en ce qui n’est pas demandé par l’ordre de la *fiṭra* et le besoin de la nature (*ṭabī‘a*), alors il tombe dans les choses qui lui font du mal. Il faut donc qu’il se

¹⁰⁸ Nella traduzione francese che troviamo in VAN NISPEN, pp. 213-214.

¹⁰⁹ *Sunna* è un concetto (il lavoro di Van Nispen, da cui è estrapolata la citazione, è incentrato sull’esame del suo significato nell’opera di ‘Abduh) che quando riferito ad Allāh (*Sunan Allāh*) si potrebbe tradurre con “modo di agire secondo quanto stabilito dalla volontà creatrice divina”. Abbiamo già incontrato questo concetto a proposito di uno dei significati di *fiṭra*: “Nel *ḥadīṭ*: ‘*ašara min al-fiṭra* cioè *min al-sunna*: significa modi di agire abituali dei profeti (*sunan al-anbiyā*’), per loro la benedizione e la pace, i quali modi siamo comandati a prendere come modello”.

livre à un examen de conscience, se faisant des reproches à lui-même, chaque fois qu'un mal (*sayyi'a*) lui arrive... ”.

Da questa citazione si evince che in ‘Abduh l’ordine stabilito interiormente dalla *fiṭra* e l’esigenza della *ṭabī‘a*, che dipende dalla *fiṭra*, hanno la medesima funzione divina: indicano un ordine nella realtà che se seguito conduce l’uomo al bene e quindi ad essere in rapporto con Dio. Volendo sintetizzare questo brano di ‘Abduh possiamo dire che tutti gli esseri naturali hanno in sé una legge naturale (dei modi di agire) inscritta nella propria *fiṭra*; ovvero la *fiṭra* è una disposizione originale, che contraddistingue la natura (*ṭabī‘a*) degli esseri, che detta loro ciò cui tendere: nel caso dell’essere umano la conoscenza e la libertà. ‘Abduh perciò designa la facoltà conoscitiva dell’uomo che interagisce con i sensi e la ragione con l’espressione “*hidāyat al-wiġdān al-ṭabī‘iyy wa-l-ilhām al-fiṭriyy*” indicando un’unità fra *fiṭra* e *ṭabī‘a*, fra *ilhām* e *wiġdān*. Questi termini sono evidentemente legati a una visione religiosa del creato, per cui la natura umana, se fedele a se stessa, tende con tutte le sue facoltà per una originale dipendenza ad obbedire alle leggi del Creatore. Quanto affermato da ‘Abduh è coerente con la concezione messa in luce esplorando la tradizione musulmana fondamento della formazione dello *ṣayḥ* Ṭaḥṭāwī ed è esplicativo del brano del *Taḥlīṣ* da noi analizzato: entrambi gli autori si collocano con la loro riflessione all’interno della tradizione del *kalām* musulmano, sviluppando le sue potenzialità; in generale infatti il termine *ṭabī‘a* era adoperato abitualmente da parte dei *mutakallimūn* nel senso di “disposizione naturale di un’entità fisica che determina *necessariamente* il suo comportamento particolare” e come sinonimo di *ḥilqa*¹¹⁰.

Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī, perciò, accosta *al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra* (“l’essere secondo l’origine della *fiṭra*”) e *al-umūr al-wiġdāniyya* (“i principi delle intuizioni istintive”): come abbiamo precedentemente visto, con la citazione di ‘Abduh, *wiġdān* può legarsi all’aggettivo *ṭabī‘iyy* “naturale”), essendo estraneo ad ogni intento desacralizzante.

¹¹⁰ Cfr. S. NOMANUL HAQ, *Ṭabī‘a*, in *Encyclopédie de l’islam*, vol. X, E. J. Brill, Leiden, 2002, p. 27. Nella riflessione di Ibn Ḥamz *ṭabī‘a* è sinonimo di *ḥalīqa*, *salīqa*, *baḥīra*, *garīza*, *saġīyya*, *sīma*, e *ġibilla* (Ibid., p. 28).

Piuttosto anche per Ṭaḥṭāwī – come sosteneva Paul Nwyia per il *Tafsīr* di Ġa‘far al-Šādiq – la conoscenza (*ma‘rifā*) caratterizza l’uomo come *fiṭra*, cioè come natura, non al di fuori della sfera religiosa ma all’interno di questa. È da notare inoltre la comune radice di *wuḡūd* e *wiḡdān* (*wḡd*), che rinforza il nesso fra le due espressioni usate da Rifā‘a. Sul significato dell’espressione *al-wuḡūd ‘alā aṣl al-fiṭra* ci soffermeremo ancora nel prossimo capitolo.

4. Ibn Ḥaldūn e la radice coranica della spiegazione introduttiva

Dopo avere fatto emergere la valenza religiosa dei termini usati nell’*Introduzione* del *Taḥlīṣ* da Ṭaḥṭāwī, vogliamo infine mettere in luce come con questa terminologia egli attinga alle radici più profonde della tradizione concettuale musulmana. A questo proposito riportiamo in traduzione un passo da *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn - autore assai importante per la formazione culturale di Ṭaḥṭāwī – tratto in particolare dal paragrafo intitolato “L’uomo è ignorante di per sé (*al-insān ḡāhil bi-l-dāt*) e sapiente per acquisizione (*‘ālim bi-l-kasb*)”. Il testo di Ibn Ḥaldūn ci mostra come i concetti usati da Ṭaḥṭāwī nella sua *Introduzione*, per spiegare la condizione originale dell’uomo e come da essa accade in lui la conoscenza, affondino le loro radici nei primi versetti rivelati da Allāh al Profeta dell’Islām: «Proclama! Nel nome del tuo Signore che ha creato: ha creato l’uomo da un grumo di sangue! Proclama! Perché il tuo Signore, il più generoso, vi ha insegnato mediante il calamo, ha insegnato all’uomo ciò che non sapeva» (*Sūrat al-‘Alaq*, 1-5):

“Già abbiamo chiarito all’inizio di questi paragrafi che l’uomo appartiene alla specie degli animali, e che Allāh l’Altissimo lo ha distinto al di sopra di essi dandogli il pensiero (*bi-l-fikr*) [...]. Questo pensiero (*al-fikr*) si forma nell’uomo (*yaḥṣul lahu*) dopo che le caratteristiche animali sono divenute in lui perfette (*ba‘da kamāl al-ḥayawāniyya fihi*); allora inizia il discernimento (*al-tamyīz*). L’uomo prima del discernimento è totalmente privo di sapere (*‘ilm*), ed è da annoverare fra gli animali: come questi è allo stadio immediatamente successivo al suo inizio nell’essere (*lāḥiq bi-mabda’ihi fi-l-*

takwīn), creato da una goccia di sperma (*al-nuṭfā*) e divenuto un grumo di sangue (*al-‘alaqa*) e un pezzo di carne (*al-mudḡa*)¹¹¹. Lo stadio successivo a questo viene mediante ciò che Allāh plasmò nell’uomo dalle facoltà dei sensi e del cuore (*madārik al-ḥiss wa-l-af’ida*), cioè il pensiero (*al-fikr*). Disse l’Altissimo circa il beneficio che ci largì: «Vi fece l’udito, la vista e il cuore»¹¹². L’uomo nella sua condizione primaria (*al-ḥāla al-ūlā*), precedente al discernimento (*al-tamyīz*), è solamente materiale (*hayūl*), a causa della sua ignoranza (*ḡahl*) di ogni conoscenza (*al-ma‘ārif*). Poi si completa con il sapere (*‘ilm*) che egli apprende mediante i suoi organi, e allora l’umanità in lui diviene compiuta in quanto essere (*al-insāniyya fī wuḡūdihā*). Guarda le parole dell’Altissimo con le quali inizia la rivelazione al suo Profeta (*al-wahy ‘alā nabīhi*): «Proclama! Nel nome del tuo Signore che ha creato: ha creato l’uomo da un grumo di sangue! Proclama! Perché il tuo Signore, il più generoso, vi ha insegnato mediante il calamo, ha insegnato all’uomo ciò che non sapeva»¹¹³; cioè gli ha fatto acquisire il sapere (*al-‘ilm*) di cui era privo (*lam yakun ḥāṣilan lahu*) dopo essere stato un grumo di sangue (*‘alaqa*) e un pezzo di carne (*mudḡa*). Sono la natura e l’essenza dell’uomo quindi a rivelarci (*kaṣāfat lanā ṭabī‘atuhu wa-dātuhu*) la sua ignoranza essenziale (*al-ḡahl al-dātiyy*) e che il suo sapere avviene per acquisizione successiva (*al-‘ilm al-kasbiyy*). Ci indica ciò il versetto del Corano definendo il beneficio fatto all’uomo nel primo stadio della sua esistenza (*bi-awwal marātib wuḡūdih*): questo è l’umanità (*al-insāniyya*); e le due condizioni dell’esistenza, la condizione *fīriyya* e la condizione *kasbiyya*, sono espresse nei primi versetti rivelati con cui inizia la Rivelazione (*wa-*

¹¹¹ Cfr. *Sūrat al-Mu‘minūn*, 14: «*tumma ḥalaqnā al-nuṭfā ‘alaqa fa-ḥalaqnā al-‘alaqa mudḡa*» («poi creammo la goccia di sperma grumo di sangue, e creammo il grumo di sangue pezzo di carne»).

¹¹² *Sūrat al-Naḥl*, 78: «*wa ḡa‘ala lakum al-sam‘ wa-l-abṣār wa-l-af’ida*». L’intero versetto dice: «*wa-Allāh aḥraḡakum min buṭūn ummahātikum lā ta‘lamūna šay’an wa-ḡa‘ala lakum al-sam‘ wa-l-abṣār wa-l-af’ida la‘allakum taṣkurūna*» («Allāh vi ha fatto uscire dal ventre delle vostre madri che non conoscevate alcuna cosa, e vi fece l’udito, la vista e il cuore nella speranza che siate riconoscenti»).

¹¹³ *Sūrat al-‘Alaq*, 1-5: «*Iqra’ bi-ism rabbika allaḡī ḥalaqa, ḥalaqa al-insān min ‘alaq, iqra’ wa-rabbuka al-akram, allaḡī ‘allama bi-l-qalam, ‘allama al-insān mā lam ya‘lam*».

ḥālatāhu al-fīṭriyya wa-l-kasbiyya fī awwal tanzīl wa-mabda' al-waḥy). – «E

Allāh è sapiente e saggio»¹¹⁴ –»¹¹⁵.

5. Conclusioni

Dall'analisi della prima parte dell'*Introduzione* del *Taḥlīṣ* emerge che in essa l'autore tratta della condizione primordiale originale nella quale l'uomo è creato e nella quale è ancora privo di conoscenza (la condizione *fīṭriyya*) e di come avviene successivamente la conoscenza. Per far questo Ṭaḥṭāwī ha usato concetti fondamentali della cultura musulmana¹¹⁶. L'individuazione di questi importanti temi della cultura musulmana – la condizione originale dell'uomo e il problema della conoscenza –, che egli pone all'inizio della sua opera come indispensabile introduzione per comprendere il suo contatto con la cultura francese, rende necessaria a questo punto un'indagine approfondita intorno al loro effettivo ruolo nell'opera e nell'esperienza di mediazione culturale del nostro autore.

L'importanza di questi concetti nelle opere di Ṭaḥṭāwī non è stata ignorata da studiosi come Anwar Lūqā, come vedremo nel cap. VIII trattando di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, e negli ultimi anni da diversi studiosi arabi. Questi studiosi ne hanno però

¹¹⁴ *Sūrat al-Nisā'*, 17: «*wa-kāna Allāh 'alīman ḥakīman*».

¹¹⁵ IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte VI, Cap. XV, pp. 504-505.

¹¹⁶ La linea tracciata da Ṭaḥṭāwī ci sembra inoltre in sintonia con la più alta tradizione speculativa del kalām musulmano: ricordiamo gli studi sui “canali della conoscenza” (gli *asbāb*, plurale di *sabab*, classificati per esempio dal māturīdita Nasaḥī e da Baḡdādī), i quali sono fondamento di *al-ḥukm* (di cui possiamo ricordare le classificazioni di Sanūsī) tramite il quale si arriva alla conoscenza. Sanūsī (XV sec. d.C.), per esempio, aveva distinto fra giudizio (*ḥukm*) fondato su *al-Ṣarī'a*, giudizio fondato su una consuetudine (*'ādī*), e giudizio razionale (*'aqlīyy*); in ciascuno di questi tre casi il giudizio era o evidente di per sé o frutto di una riflessione. Sulla centralità di questi temi nella tradizione del kalām musulmano: GARDET-ANAWATI, pp. 374-386. Il problema della conoscenza è centrale anche nell'opera di Al-Ġazzālī: in lui la conoscenza è comunque soprattutto conoscenza in senso mistico. Così è sintetizzata la sua concezione antropologica da Waardenburg riferendo gli studi di Duncan Black Macdonald (in particolare *Religious attitude in Islam*, New York, 1909): “Dès sa conception, l'homme a reçu de Dieu quelque chose qui le relie à Lui: le *rūḥ*, l'esprit, ceci dans une effusion directe (*ḥayḍ*). C'est le caractère de cette communication intime avec Dieu. De cette façon, Dieu témoigne de Soi-même dans l'homme et celui-ci peut choisir la voie mystique afin d'atteindre à la connaissance de Dieu: elle s'acquiert de façon immédiate par le cœur (*qalb*), et non par le raisonnement. En fait, le cœur a la place centrale: la connaissance du cœur, des essences des choses – auxquelles le cœur donne accès par sa nature profonde (*fīṭra*) – est indispensable pour sortir de l'ignorance. A côté du *rūḥ*, esprit, qui est la communication avec Dieu, ce *qalb*, cœur, est d'importance essentielle pour la connaissance” (JEAN-JACQUES WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, La Haye-Paris, 1962, p. 163).

sottolineato la centralità nel discorso di Ṭaḥṭāwī¹¹⁷, non comprendendo il ruolo di filtro da essi svolto nell’opera di traslazione della cultura francese nella cultura araba, che dobbiamo al nostro autore, e non affrontando perciò le problematiche da questo ruolo implicate. In modo analogo le traduzioni occidentali dell’*Introduzione* del *Taḥlīs* mostrano una simile incomprensione. Esse si presentano infatti più preoccupate dell’omogeneità grammaticale del testo della lingua di arrivo che non della messa in luce della concettualità del discorso, riducendo così la fondamentale “spiegazione” dell’autore a un preambolo sulla “civilisation” appreso dai sapienti francesi.

Ṭaḥṭāwī invece era ben consapevole che la sua opera, pur descrivendo la società francese ed introducendo idee nuove per la società araba, si fondava su una concettualità tipicamente musulmana che si sarebbe facilmente perduta con una traduzione francese. Nel 1834, infatti, intendendo far tradurre il suo libro in francese, si era mostrato assai preoccupato del modo in cui i suoi pensieri sarebbero stati resi, e riteneva che solo un

¹¹⁷ Pensiamo soprattutto a ḤASAN ḤANAFĪ, *Al-maṣādir al-fikriyya*, cit., pp. 43-45, il cui contributo edito nel 2005 (quando ormai eravamo in una fase avanzata della nostra tesi), dopo la nostra analisi, può essere da noi compreso in tutta la sua pregnanza filosofica. Esso è anche una conferma della centralità dei concetti esposti nell’*Introduzione* per la comprensione dell’opera di Ṭaḥṭāwī. Ḥasan Ḥanafī infatti così sintetizza il nocciolo del pensiero del *Taḥlīs*: “La religione rivelata (*al-šarʿ*) e l’Essere (*al-wuḡūd*) sono la stessa cosa. La religione rivelata è la gloria dell’Essere (*Al-šarʿ šaraf al-wuḡūd*), e l’Essere comprova la religione rivelata (*wa-l-wuḡūd yuḥaqiq al-šarʿ*). La ragione e la religione rivelata (*Al-ʿaql wa-l-šarʿ*) entrambe rendono certa la conoscenza per intuizione istintiva e l’esperienza viva (*taʿkīd ʿalā al-maʿrifā al-wiḡḍāniyya wa-l-taḡriba al-hayya*). L’uomo nella condizione della *fiṭra* conosce inizialmente mediante il *wiḡḍān*, poi le conoscenze avvengono tramite *ṣudfā, ilhām, ihāʾ*. Pertanto è possibile progredire ad entrambe le nazioni, quella dell’Islām e quella dei paesi occidentali. La prima mediante il giudizio della religione rivelata (*ḥukm al-šarʿ*), la seconda mediante il giudizio della ragione (*ḥukm al-ʿaql*)”. Il pensiero di Ḥasan Ḥanafī è stato certo influenzato anche dagli studi di Lūys ʿAwaḍ, che già aveva scritto che nel pensiero di Ṭaḥṭāwī (capostipite del pensiero liberale egiziano) la civiltà era raggiungibile, sortendo il medesimo risultato di amore dei principi della “democrazia liberale”, o mediante la fede nella ragione (*al-īmān bi-l-ʿaql*) e nel diritto naturale (*wa-l-ḥaqq al-ṭabīʿiyy*) o mediante la “vibrazione” (*irtīʿāša*) del *wiḡḍān* e il diritto *fiṭriyy* (*bi-ḥaqq al- fiṭra*) (cfr. LŪYS ʿAWAḌ, *Tārīḥ al-fikr al-miṣriyy al-ḥadīḥ*, cit., vol. II, p. 107). Anche NĀĠĪ NĀĠĪB, *Al-Riḥla ilā al-ḡarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, cit., pp. 11-12, sottolineava l’importanza dell’affermazione di Ṭaḥṭāwī nell’*Introduzione* del *Taḥlīs* secondo cui la storia della civiltà umana iniziava dalla condizione della *fiṭra* e della *sādiḡiyya*. Tutti questi studiosi arabi hanno dato però per scontato il significato di questi concetti, evidentemente così chiari per la mentalità musulmana da non far avvertire loro l’esigenza di un approfondimento per spiegare le particolarità che li distinguono dai concetti francesi ai quali sono associati. Pure Muḥammad ʿImāra più recentemente (nella fase “islamista” della sua vita di studioso) ha sottolineato come il merito di Ṭaḥṭāwī consista nell’aver richiamato alla “islamizzazione delle fonti della conoscenza (*islāmiyya maṣādir al-maʿrifā*)” (cfr. ʿIMĀRA², p. 237), anche se nei suoi studi non vi è alcuna descrizione di come ciò sarebbe avvenuto.

orientalista esperto del livello di Silvestre de Sacy sarebbe stato adatto a compiere tale lavoro¹¹⁸.

Raccogliendo la preoccupazione di Ṭaḥṭāwī, continueremo ad approfondire i concetti e la struttura del suo discorso, cercando di comprenderli dall'interno della sua cultura.

¹¹⁸ Cfr. *Lettre de F. Fresnel à M. Jomard, Le Caire le 17 Octobre 1834*: “Monsieur, le shaykh Rifāah vient de publier la relation de son voyage en France. Comme il est probable que cette relation sera traduite en français, l’auteur n’est pas sans inquiétude sur la manière dont ses pensées seront rendues. Ce n’est pas que nous manquions d’orientalistes très instruits dans la langue et la littérature arabe, mais d’abord il est douteux qu’un savant de l’ordre de M. Sacy entreprenne cette traduction [...]” (in FATHĪ RIFĀ‘A AL-ṬAḤṬĀWĪ, *Lamḥa tāriḥiyya*, cit., p. 62). Fresnel, autore della lettera a Jomard in cui comunicava l’eventualità di una traduzione in francese del *Taḥṭīs*, a nostro parere aveva frainteso la causa dei timori di Ṭaḥṭāwī. Fresnel li attribuiva al fatto che il libro, trattando in generale di cose estranee al mondo musulmano e alla sfera delle idee arabe, conteneva parole ed espressioni che un orientalista francese avrebbe cercato invano nei testi arabi classici (“les sujets que le shaykh Rifāah avait à traiter, étant en général étrangers au monde musulman et en dehors de la sphère des idées arabes, il s’est vu dans la nécessité d’employer un grand nombre d’expressions que nos orientalistes chercheraient en vain dans les livres classiques de sa langue maternelle, quoiqu’elles se rattachent pour la plupart, à des racines de cette langue”). A nostro parere Ṭaḥṭāwī aveva maggiori ragioni di preoccuparsi di come la sua concettualità musulmana sarebbe stata resa da un traduttore francese, il quale invece non avrebbe avuto difficoltà, in base alla propria esperienza di uomo francese, a ricostruire le parole francesi, che Ṭaḥṭāwī aveva traslato in arabo coniando parole nuove o usando parole desuete comunque ricavate da radici arabe che erano pur sempre un forte indizio del loro significato. Un elenco di questi neologismi in MOHAMMED SAWAIE, *Rifā‘ah-Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī and his contribution to the lexical development of modern literary arabic*, cit., pp. 395-410. Mohammed Sawaie cerca anche di ricostruire le strategie adoperate da Ṭaḥṭāwī per formare i neologismi, molti dei quali in verità sono parole dialettali. Una classificazione in base alle loro tipologie con esemplificazioni in AL-BADRĀWĪ, pp. 9-75.

Cap. V: Alla radice della conoscenza, la condizione originale dell'uomo (<i>Al-ḥāla al-aṣliyya</i>): analisi di <i>al-sādiġiyya</i> , <i>al-wiġdāniyya</i> , <i>al-fiṭra</i>	127
1. <i>Al-sādiġiyya</i>	127
2. <i>Al-wiġdāniyya</i>	134
3. <i>Al-fiṭra</i>	139
3.1. <i>Al-fiṭra</i> nel <i>Lisān al-'arab</i>	142
3.2. <i>Al-fiṭra</i> e le sue prime attestazioni testuali nella tradizione musulmana	155
3.3. <i>Al-fiṭra</i> e le sue accezioni nell'uso moderno	158
3.4. <i>Al-fiṭra</i> e <i>al-ṭabī'a</i> in Muḥammad 'Abduh	163
4. Ibn Ḥaldūn e la radice coranica della spiegazione introduttiva	166
5. Conclusione	168