

Cap. VI: Meccanismi di traslazione dalla cultura francese: l' "Altro", la "forma mentis" dello *šayḥ* e l'importanza della logica. Il concetto di *fiṭra* come *nucleo fondante* nel processo di traslazione.

Dall'analisi della "spiegazione introduttiva" è emerso un punto fondamentale su cui riflettere, ovvero il forte nesso fra cultura e sistema categoriale della lingua storico-naturale che esprime tale cultura. Ṭaḥṭāwī era così consapevole di questo nesso che temeva la traduzione del suo libro in francese da parte di una persona non adeguatamente preparata nella cultura musulmana.

Ṭaḥṭāwī sapeva di avere "islamizzato" fondamentali categorie francesi (come *Patrie, Nation, citoyen, Liberté, Civilisation*) traducendole in arabo. La descrizione della dinamica della conoscenza (*ma'rifa*) con cui egli inizia la sua opera è introduttiva a spiegare il concetto di *civilisation (tamaddun)*, nel quale, come abbiamo visto nel capitolo III, Delanoue ha riconosciuto un concetto chiave dell'opera dell'intellettuale egiziano. Secondo Ṭaḥṭāwī la *civilisation* è un progredire partendo dalla condizione originale (*al-ḥāla al-ašliyya*) nella quale l'uomo è stato creato. Questa concezione è simile a quella originale francese, ma vi differisce per un aspetto fondamentale.

Con "*Civilisation*" (concetto centrale della cultura moderna francese ed europea) i moderni francesi esprimevano non soltanto una visione storica della società, ma affermavano, a volte persino a loro insaputa, un'interpretazione "optimiste et résolument non théologique de son évolution"¹. Ṭaḥṭāwī mantiene la stessa interpretazione ottimistica, ponendo però alla base del concetto di "*tamaddun*" una premessa fondata su concetti religiosi propri della cultura musulmana.

¹ ÉMILE BENVENISTE, *Civilisation, Contribution à l'histoire du mot*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954, cit. in STAROBINSKI, *Civilisation*, cit., p. 16.

Questa non completa coincidenza di significato fra i concetti di *civilisation* e *tamadun* ci impone una prima riflessione sui processi di traslazione nella cultura arabomusulmana di concetti propri della cultura francese.

I meccanismi di traslazione messi in atto da Ṭaḥṭāwī sono un “risultato consapevole” di un’esperienza complessa che cercheremo di interpretare approfondendo due aspetti strettamente connessi che riteniamo avere contribuito in maniera determinante alla consapevolezza di Ṭaḥṭāwī: da una parte le dinamiche che nascono dall’incontro con una cultura diversa e la conseguente messa a fuoco del “funzionamento” della propria cultura; dall’altra la *forma mentis*, ovvero la modalità dell’approccio conoscitivo, caratterizzante la cultura propria di uno *ṣayḥ* azharita come Ṭaḥṭāwī.

La profonda relazione fra questi due aspetti appare evidente riflettendo sull’esperienza di Ṭaḥṭāwī così come emerge dal *Taḥlīs*.

In una fase matura della redazione del suo libro (non estranea probabilmente a colloqui con il maestro azharita Al-‘Aṭṭār), Ṭaḥṭāwī avvertì la necessità di scriverne l’Introduzione.

Ṭaḥṭāwī, immerso per cinque anni nel contesto francese, maturò una più profonda coscienza del suo essere arabo e musulmano. Questa maturazione gli permise di mettere a fuoco i nuclei fondanti della sua identità culturale araba musulmana. Nell’Introduzione del *Taḥlīs* egli espose questi nuclei fondanti la cui comprensione era necessaria per la corretta intelligenza del libro.

Non si può non notare in Ṭaḥṭāwī un fondamentale fenomeno che riguarda l’esperienza della conoscenza di sé: l’incontro con l’«altro» fa emergere in modo più chiaro la propria identità, e l’identità di Ṭaḥṭāwī emerse più chiara davanti all’alterità che era il mondo francese². L’incontro con l’alterità ha una portata conoscitiva che si traduce in una maggiore consapevolezza del proprio momento identitario.

² Un contributo a questo dato è la relazione di AḥMAD IBRĀHĪM AL-HAWWĀRIYY, *Marāyā al-marāyā: al-ḡarb al-mutaḥayyil fī adab al-riḥla. Taḥlīs al-ibriz namūḍaḡ^m* (Convegno *Ṭaḥṭāwī ra’id al-Tanwīr*, Cairo, 20-22 Aprile 2002, atti in corso di stampa). Aḥmad Ibrāhīm al-Hawwāriyy (influenzato anche da studi occidentali di semiotica), prendendo spunto dal paragrafo sulla permanenza di Ṭaḥṭāwī a Marsiglia (parte II, par. III) - dove lo *ṣayḥ* parla con stupore degli effetti visivi di moltiplicazione dello spazio e della sua immagine creati dagli specchi alle pareti dei caffè di Marsiglia -, parla dell’esperienza dello “specchio”

Questo aspetto è già emerso nei primi capitoli della nostra tesi. La conoscenza in Ṭaḥṭāwī avvenne esattamente nei termini che egli descrisse nell'Introduzione (*al-muqaddima*) del suo libro, usando concetti propri della tradizione culturale musulmana. Questi concetti erano pertanto descrittivi del cuore dell'esperienza di Ṭaḥṭāwī, così come possiamo comprenderla dal *Taḥlīṣ*. La nuova coscienza era evoluta di pari passo ed aveva interagito con la conoscenza dell'ambiente culturale francese e con gli interrogativi che esso gli aveva posto.

Se da una parte egli prese coscienza dei nuclei concettuali fondanti la sua identità, dall'altra, simultaneamente, si accorse che proprio a partire da questi nuclei poteva conoscere e far proprie (cioè assimilare alla propria cultura) le novità culturali e tecnologiche che tanto aveva apprezzato in Francia. Allo stesso modo possiamo dire che Ṭaḥṭāwī tanto più aveva apprezzato la cultura francese, tanto più era stato costretto a far emergere gli aspetti fondamentali della sua identità. Quella che emerge è una dialettica che fece scoprire a Ṭaḥṭāwī la nuova cultura riscoprendo in profondità la propria.

Parlando delle caratteristiche dei parigini che maggiormente lo avevano colpito, Ṭaḥṭāwī diceva che essi “amano sempre la conoscenza dell'origine delle cose (*ma'rifat aṣl al-šay'*) e cercare spiegazioni da questo”³. In questa frase Ṭaḥṭāwī descriveva specularmente un atteggiamento proprio della sua esperienza, che per lui, immerso in un ambiente straniero, divenne un'esigenza radicale: egli mise a fuoco così i nuclei originari della propria identità, cercando a partire da essi la spiegazione di ciò che incontrava anche nella nuova cultura.

Questo processo implica una dialettica interiore che non è estranea alla formazione culturale di Ṭaḥṭāwī.

come di una nuova scoperta di se stesso. Anche il libro di NĀĠĪ NAĠĪB, *Al-Riḥla ilā al-ġarb wa-l-riḥla ilā al-šarq*, cit., sembra un contributo alla messa a fuoco di questo fenomeno dell'esperienza. Molti sono gli studi filosofici arabi moderni dedicati al concetto de “l'altro” come strumento di conoscenza di sé (cfr. FAYṢAL DURRĀĠ, *Fī ma'nā al-tanwīr*, cit., pp. 99 e sgg.).

³ *Taḥlīṣ*, Parte III, par. II, (*circa la gente di Parigi*), p. 52: “*yuḥibbūna dā'iman ma'rifat aṣl al-šay' wa-l-istidlāl 'alayihī'*”.

1. La “*forma mentis*” dello *šayḥ*: importanza della logica

Per comprendere adeguatamente le radici di quella interiore “dialettica” fra identità culturale araba-musulmana e cultura moderna francese avvenuta in Ṭaḥṭāwī, e prima descritta, occorre mettere a fuoco la formazione di Ṭaḥṭāwī e le modalità del suo approccio conoscitivo.

Ṭaḥṭāwī aveva, in conformità alla migliore tradizione musulmana, la “forma mentis” di uno *šayḥ* abituato ad indagare sul termine medio (termine fondante) del sillogismo, o comunque su una “evidenza” risultante dal ragionamento logico a “due termini”. Il dottore musulmano (*šayḥ*), ancora prima di essere un sapiente di *kalām*, era un *faqīh*, cioè un giurista sperimentato ai metodi dialettici che non mancava di applicare alle questioni teologiche e culturali l’*habitus* del suo spirito⁴. Ṭaḥṭāwī, introducendo la scienza della logica (*‘ilm al-mantiq*), nella parte del *Taḥlīs* dedicata alle scienze e alle arti – preannunciata nel cap. II dell’*Introduzione* –, afferma che *al-mantiq* (la logica) “è per il profondo dell’animo quello che la sintassi è per la lingua” (“*wa-nisba ḥaḍā al-‘ilm li-l-ḡanān ka-nisba al-naḥw li-l-lisān*”)⁵.

Nell’Università di *Al-Azhar*, come nelle altre scuole di *fiqh*, benché secondo diverse prospettive, era molto importante la “logica”: essa era incentrata soprattutto sul *qiyās* (“ragionamento per analogia”) e sul *ra’y* (“giudizio personale”), secondo il procedimento dell’*iḡtihād*, che consiste nell’esercizio di *al-aḥkām al-šar‘iyya*, ovvero dei giudizi sui comportamenti umani in base alla Legge rivelata, già precedentemente menzionati nel IV capitolo analizzando un brano di *Al-muršid*⁶. Questo procedimento era tutto altro che rigido: la ragione (*al-‘aql*) indagava liberamente tornando dialetticamente su tutti gli aspetti della *quaestio*. Fin dai primi secoli dell’Islām, fu con

⁴ GARDET – ANAWATI, p. 44.

⁵ *Taḥlīs*, parte VI, cap. V, p. 198. Egli riprende una tradizionale definizione presente ne *Al-Sullam* di ‘Abd al-Raḥmān al-Aḥḍarī (autore già citato in nota nel precedente capitolo), che Lūqā ci fa conoscere in traduzione francese: “La logique est à l’esprit ce que la syntaxe est à la langue” (LŪQĀ¹, p. 331, n. 221). Nell’edizione curata da Muḥammad ‘Imāra (‘IMĀRA, vol. I, p. 274) troviamo una diversa lezione, ma di medesimo significato: “*wa-nisba ḥaḍā al-‘ilm li-l-qalb [cuore] ka-nisba al-naḥw li-l-lisān*”.

⁶ Su *al-iḡtihād* in Ṭaḥṭāwī si veda anche DELANOUE¹, pp. 435-440.

questa *forma mentis* che i dottori musulmani si accostarono alle culture straniere e le fecero proprie, con particolare attenzione al diritto. A questo proposito Gardet e Anawati scrivono:

“Dans les premières décades de l’Islām, la proximité du temps du Prophète et des Compagnons permettait aux hommes de loi de résoudre facilement les cas qui se présentaient à eux, en recourant au Coran, au ḥadīṭ et au besoin à la pratique des Compagnons. Mais à mesure que la conquête s’étendait, de nouveaux peuples, aux éléments divers, aux institutions et aux lois spéciales, ne laissèrent pas de faire surgir de nouveaux cas dont la solution directe ne se trouvait pas dans le texte sacré ou les traditions. Force était d’établir des comparaisons, de recourir à un «raisonnement par analogie» (*qiyās*), d’émettre un jugement personnel (*ra’y*), de façon à «islamiser» en quelque sorte les divers droits auxquels il fallait appliquer la loi musulmane”⁷.

Il *qiyās* – ragionamento per analogia – era tradizionalmente inteso dai giuristi come il giudicare un fatto nuovo rapportandolo a una cosa simile contemplata nel *Qur’ān*, negli *ḥadīṭ* o in *al-iḡmā’* (consenso); allo stesso tempo lo troviamo sempre più esplicitamente concepito e indicato come sinonimo di “sillogismo” (ragionamento deduttivo), soprattutto a partire dal V secolo H. ad opera dei “moderni”⁸. Questa duplicità di valore del *qiyās*, come ragionamento per analogia e sillogismo, ha una lunga storia filosofica alle spalle.

I “modi del ragionamento” o la “logica formale”, e la struttura stessa del linguaggio (strettamente connessa alla logica), secondo gli studi di Gardet, caratterizzano a un

⁷ GARDET – ANAWATI, p. 43.

⁸ GARDET-ANAWATI, p. 371 e p. 379. Ibn Ḥaldūn definiva moderni i dottori del *Kalām* che combattevano i *Fālasifa* ricorrendo però, a loro volta, a un metodo argomentativo fondato sulla logica aristotelica. Nelle loro opere inserivano “preamboli filosofici” sempre più estesi mostrando così la diretta influenza di quella *falsafā* che intendevano rifiutare (cfr. LOUIS GARDET, *Le Kalām et sa critique*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 49).

livello profondo la specificità della cultura araba. Ancora prima dell'influsso greco e persiano, la cultura araba, come le altre culture semitiche, è contraddistinta da una dialettica che procede dal simile al simile o al suo contrario, dal più al meno o viceversa: ovvero si mettono in relazione “*due termini*” a volte prossimi oppure opposti, “qui sembleraient devoir s’annihiler l’un l’autre dans la pensée qui le saisit ensemble, et dont l’entrechoc, au contraire, irradie comme une *fulguration d’evidence*”⁹.

La cultura araba è perciò caratterizzata originalmente da un modo di procedere dialettico a “due termini”. Quando il mondo arabo verrà in contatto con la filosofia ellenica, il modo dialettico a “due termini” in verità non avrà problemi ad assimilarsi al procedimento sillogistico aristotelico a “tre termini” (benché ne nasceranno molteplici ed opposte posizioni filosofiche), dove la “conclusione” del ragionamento trae il suo valore probatorio da un termine medio universale. Se la logica connaturale al “genio arabo” si organizza secondo modi di ragionamento a due termini (simili, opposti, ecc.) senza un termine medio universale, questo ultimo sembra essere però implicito nel profondo dello spirito di chi ragiona. Il ragionamento a “due termini”, infatti, se ben riflettiamo intorno a questo “implicito” e lo chiamiamo in causa, potrebbe tradursi in un ragionamento a “tre termini”.

Gardet sostiene però che si tratta di due procedimenti diversi:

“[...] dans le mécanisme logique de la pensée [arabe], c’est bien la mise en regard, par opposition, similitude ou inclusion, des deux termes du raisonnement qui donne à la «preuve» valeur de conviction. Le moyen terme universel n’est point présent dans l’esprit, même sous mode implicite. Il ne s’agit pas d’établir une preuve discursive, ma de promouvoir *une évidence de certitude*”¹⁰.

Gardet sembra voler sottolineare che il ragionamento “a due termini” implicherebbe la dimensione totale dell’animo umano, come avviene nella sfera della fede, mentre il

⁹ LOUIS GARDET, *Logique grammaticale*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 58.

¹⁰ Ibid., p. 75.

ragionamento a tre termini riguarderebbe la sfera della logica strettamente intesa, dove tutto è razionalmente misurabile.

Nella storia del *Kalām* i due procedimenti vengono più volte comunque a coesistere e a coincidere. La stessa terminologia tecnica (il termine *qiyās* per esempio) viene usata per designare i modi di entrambi i procedimenti logici. Senza dubbio il punto di contatto fra i due procedimenti sta nell'esistenza di un "implicito" nell'animo di chi ragiona, che funziona come un termine medio, anche se non si tratta del termine medio di un sillogismo aristotelico. Non è senza interesse notare – come rileva anche Gardet – che sul procedimento del "dilemma" si basa il modo di procedere utilizzato nel *Kalām*, e che la soluzione del dilemma è affidata nel sillogismo aristotelico alla chiarificazione del termine medio implicito, nella dialettica a due termini alla constatazione di un fatto nuovo scoperto¹¹.

Nella storia del *Kalām*, come già detto, è soprattutto a partire dal V sec. H. che il ragionamento a due termini tende ad organizzarsi in sillogismo aristotelico, e dopo la forte influenza greca meno frequentemente si distingue il *qiyās* (ragionamento per analogia dei primi secoli) nelle scienze religiose dal ragionamento aristotelico.

I dottori delle scuole giuridiche musulmane assunsero diverse posizioni in merito ai procedimenti dialettici. Gli *ḥanafīti* ricercavano il «motivo» (*'illa*) dell'analogia come nel procedimento sillogistico si cerca il termine medio¹². Ma questa ricerca non avveniva per deduzione e astrazione, bensì per constatazione, di fatto conservando l'atteggiamento mentale proprio della cultura araba, abituata al ragionamento a due termini¹³.

Le critiche che Mālik e Šāfi'ī - altri fondatori di scuole giuridiche - muovevano ad Abū Ḥanīfa intorno al suo uso del *qiyās*, sentito come procedimento astratto, di matrice greca, che ignora le realtà concrete, non vanno interpretate come contrapposizioni senza possibilità di ampie zone di accordo. Sebbene i seguaci di Mālik e Šāfi'ī accusassero il

¹¹ Ibid. pp. 74-77.

¹² Cfr. GARDET-ANAWATI, p. 371 e p. 379.

¹³ LOUIS GARDET, *Logique grammaticale*, in BOUAMRANE – GARDET, pp. 76-77. Gardet, a proposito di Sumnānī, offre il seguente esempio: "On devra dire que tout savant est tel «par la science qui l'a fait devenir savant». La science est la *'illa* qui fait qu'un homme est savant, et «s'il était possible de trouver un savant sans science (*constatation*), la science ne serait plus le motif qui rend tel le savant»".

metodo degli ḥanafiti di essere deduttivo piuttosto che induttivo, in verità anche gli ḥanafiti procedevano all'interno della mentalità arabo-musulmana¹⁴. Il procedimento dialettico a due termini proprio della mentalità araba non è venuto meno neanche quando si è assimilata la logica greca.

Vi furono pensatori musulmani che, secondo diverse gradualità, avversarono la filosofia greca e in particolare il sillogismo aristotelico. Ricordiamo fra questi gli ḥanbaliti. Il giurista Ibn Taymiyya fu senza dubbio il più ostile nei confronti di coloro che avevano assimilato la filosofia greca, “scienza straniera”. Egli si opponeva a filosofi come al-Fārābī, Iḥwān al-Ṣafā', Ibn Sīnā che avevano assegnato alla speculazione la priorità nell'indagine del vero, e avevano sostenuto che, mentre il sillogismo logico poteva dare risultati certi, il ragionamento per analogia, come utilizzato dai giuristi e dialettici, poteva stabilire soltanto cose probabili. Ibn Taymiyya sosteneva invece che la rivelazione era superiore alla speculazione, e che il diritto non aveva bisogno della logica aristotelica, in quanto esso si appoggiava da una parte sulla rivelazione e dall'altra sulla “ragione naturale” (*fiṭra*)¹⁵. Ibn Taymiyya accusava gli aristotelici di essere astratti, mentre la conoscenza poteva solo partire dall'esperienza. Ibn Taymiyya criticava anche Al-Ġazālī che aveva distinto la logica greca dalla filosofia greca, salvando la prima¹⁶.

Senza dubbio le posizioni di queste scuole e di questi pensatori, in rapporto ai procedimenti della logica aristotelica, sono comprensibili solo nel contesto storico loro proprio.

Desideriamo comunque evidenziare, al di là delle diverse posizioni teoriche, l'unitarietà di una *forma mentis*, perdurante per molti secoli, propria dei sapienti musulmani, a cui sono connaturali i procedimenti dialettici a “due termini”, i quali, non essendo percepiti in opposizione al procedimento sillogistico aristotelico, potrebbero tradursi in un ragionamento a “tre termini”. Questa assimilazione poggia sul fatto che esiste un “implicito” (o meglio una *fulguration d'evidence*, “un'evidenza”, scoperta e prima

¹⁴ CHIKH BOUAMRANE, *Le droit musulman et son évolution*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 88.

¹⁵ Id., *Critique de la philosophie grecque*, in BOUAMRANE – GARDET, p. 125.

¹⁶ Ibid., pp. 122-126.

ignota alla coscienza, risultante dall'incontro / confronto dei "due termini") che gioca il ruolo del termine medio del sillogismo. Abbiamo anche visto che il procedimento dialettico a "due termini" funziona non solo per deduzione, ma per lo più e preferibilmente per "constatazione" ("Il ne s'agit pas d'établir une preuve discursive, ma de promouvoir une évidence de certitude", scriveva Gardet).

Anche Ṭaḥṭāwī era un esperto *faqīh*, come ci dimostra fra l'altro il suo *Al-qawl al-sadīd fī al-iğtihād wa-l-taqdīd*¹⁷, un breve trattato di *fiqh*. Egli era uno *šāfi'īyy*¹⁸, anche se nel suo libro dichiara ammirazione per le altre scuole, in particolare per Abū Ḥanīfa¹⁹. Era infatti segno distintivo del vero sapiente musulmano, pur appartenendo ad un solo *madhhab*, sapere apprezzare anche gli altri riti²⁰. Inoltre nell'Egitto del XIX secolo erano molti gli studenti azhariti e gli studiosi che, pur appartenendo originalmente al *madhhab šāfi'īyy* o *mālikiyy*, propendevano per la scuola di Abū Ḥanīfa²¹. Il *madhhab* ḥanafita era quello della classe turco-circassa, del Khèdivè e dello Stato ed appartenervi era sicuramente motivo preferenziale per ottenere cariche statali, soprattutto nella magistratura. Secondo Delanoue il *madhhab* ḥanafita aveva posizioni assai consone alla riflessione di rinnovamento politico intrapresa da Ṭaḥṭāwī in quanto si configurava come

¹⁷ *Al-qawl al-sadīd fī al-iğtihād wa-l-taqdīd*, in 'IMARA, vol. V, pp. 7-35. Inoltre nel 1847 circa egli scrisse le lezioni (probabilmente andate perse) per un corso di *fiqh* secondo le quattro scuole canoniche, destinato agli studenti della sezione di *šarī'a* (aggiunta in quell'anno) presso la Scuola di lingue (cfr. DELANOUE¹, p. 625).

¹⁸ L'atteggiamento *šāfi'īyy* ben si accordava con una concezione "progressiva" come risulta quella nell'opera di Ṭaḥṭāwī: lo si può vedere per esempio dall'atteggiamento aperto riguardo alla questione de *al-iğmā'* (consenso), concepito come un'espressione vivente e progressiva della comunità musulmana e non come un'espressione dogmatica chiusa dall'esperienza dei Compagni del Profeta e della generazione che li seguì (GARDET-ANAWATI, pp. 403-405).

¹⁹ I riferimenti ne *Al-qawl* sono molteplici. GARDET – ANAWATI, p. 360, si soffermano sulle differenze nelle varie scuole circa il sillogismo deduttivo: si trattava di un procedimento diffuso (dagli ḥanafiti ai mu'taziliti), ma con differenze che – citando Massignon – i due studiosi così sintetizzano: "Abū Ḥanīfa avait posé comme condition de la validité du syllogisme l'égalité entre le grand extrême et le petit extrême, relativement à la cause du statut juridique du grand extrême. Mais les hanéfites se perdirent dans cette recherche interminable des causes logiques, à laquelle Mālik se déroba, et que Šāfi'ī supprima, avec beaucoup de bon sens, en droit canon". In ogni modo il ragionamento deduttivo si era affermato sempre più come tratto della "via moderna" (GARDET-ANAWATI, p. 369).

²⁰ DELANOUE¹, pp. 155-156. Anche nell'*Introduzione* del *Taḥlīs* (pp. 15-16) Ṭaḥṭāwī aveva mostrato tutta la sua considerazione e il suo omaggio per i quattro fondatori di *madhhab* (Šāfi'ī, Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad bin Ḥanbal).

²¹ DELANOUE¹, pp. 149-151.

un *madhab* di Stato²², anche se Ṭaḥṭāwī si definì sempre *šāfi'īyy*²³. Abbiamo comunque evidenziato come le diverse posizioni non contraddicessero quella unica *forma mentis* abituata ai procedimenti dialettici propria dei *fuqā'*.

Ṭaḥṭāwī era anche un esperto conoscitore della logica aristotelica, come ci testimonia nel *Tahlīs*.

Nel capitolo dedicato alla logica (parte VI, cap. III), egli si sofferma ampiamente sul sillogismo aristotelico, traducendolo con *qiyās*:

“Riguardo al sillogismo (*al-qiyās*): esso è il fine fondamentale (*al-maqṣūd al-aṣliyy*) della scienza della logica (*al-manṭiq*); ed esso è qualcosa che presuppone in se stesso che altro sia creduto vero (*fā-huwa mā yalzamuhu li-dātihi taṣdīq āḥar*)”²⁴.

Ci sembra utile proporre la continuazione di questo brano in cui Ṭaḥṭāwī spiega in cosa consista il *qiyās* secondo la scienza della logica:

“Ad esempio: se noi dicemmo che Allāh l'Altissimo – a Lui la Gloria – necessariamente punisce l'oppressore a favore dell'oppresso, allora tu dici: Allāh l'Altissimo – a Lui la Gloria – è un giudice giusto, e tutti coloro che sono tali puniscono l'oppressore a favore dell'oppresso; pertanto il risultato finale è che Allāh l'Altissimo – a Lui la Gloria – punisce l'oppressore a favore dell'oppresso. Giacché approvammo le due prime proposizioni, di necessità approviamo la terza proposizione; le prime due proposizioni si chiamano “premesse” (*muqaddimatāni*) e una di loro è detta “minore” e l'altra

²² DELANOUE¹, pp. 442-445. Circa la natura del *madhab* di Abū Ḥanīfa come *madhab* di Stato, lo stesso Ṭaḥṭāwī scrive nel secondo paragrafo della conclusione del *Manāhiğ*, p. 387: “[...] il *madhab* di Abū Ḥanīfa si accordava meglio ed era più in armonia con i regnanti”.

²³ L'appartenenza a una scuola di *fiqh* (*madhab*) era molto importante per Ṭaḥṭāwī (come per tutta la società musulmana): era molto difficile che un musulmano cambiasse *madhab* (si legga il paragrafo de *Al-qawl* intitolato *Al-kalām 'alā al-intiqāl min madhab ilā āḥar*, pp. 26-27). Cfr. anche DELANOUE¹, pp. 150-151.

²⁴ *Tahlīs*, Parte VI, par. V, pp. 200.

“maggiore”, e l’anima del sillogismo (*al-qiyās*) è il risultato finale, la conclusione (*natīġa*). Il sillogismo (*al-qiyās*) è vero (*ṣaḥīḥ*) se sono corrette la sostanza e la forma, e falso (*fāsid*) se una delle due non è corretta. Per correttezza della sostanza si intende che le proposizioni sono corrette e per correttezza della forma si intende che sono ordinate in modo tale che di necessità abbiamo una conclusione. Il sillogismo vero (*al-qiyās al-ṣaḥīḥ*) è chiamato “argomento” (*ḥuġġa*) e “prova” (*burhān*); il sillogismo falso (*al-qiyās al-fāsid*) o prova falsa (*al-burhān al-fāsid*) è chiamato sofismo (*sufiṣṭa*): si tratta di un sillogismo che sembra vero ma non lo è, per la mancanza di una necessaria ed evidente conclusione (*natīġa*) a premesse corrette (*muqaddimāt ṣaḥīḥa*). Nei libri dei francesi la regola per costruire un sillogismo vero (*al-qiyās al-ṣaḥīḥ*) che si distingue dal sofismo è fondata su due principi: il primo fondato sul vero e l’altro sul falso. Ovvero: che il necessario per una cosa è necessario per quella cosa, [non per altre]; che il contraddittorio di una cosa contraddittoria di un’altra cosa, è contraddittorio di questa altra cosa ovvero contraddittorio di entrambe. La modalità con cui si applica questo al sillogismo è per esempio: se ti viene chiesto se la collera sia riprovevole e vuoi dimostrare che è riprovevole, allora tu cerchi il punto della proposizione che è l’oggetto [della questione]; allora tu vedi che nel suo insieme la definizione di collera dice che essa è un difetto e che quindi la parola “collera” ha al suo interno il senso di “difetto”; allora costruisci la premessa (*muqaddima*) in questo modo: “la collera è un difetto”; poi metti a confronto “il difetto” con “la riprovazione”, e dici: il difetto è riprovevole. Visto che la collera implica necessariamente il difetto e che il difetto implica necessariamente la riprovazione, ne concludi che la collera è riprovevole. Tutti i sillogismi che non è possibile costruire secondo questo fondamento (*al-aṣl*) sono sofismi. Per esempio: Aristotele è un filosofo; alcuni filosofi sono buoni; allora Aristotele è buono: la conclusione non è corretta. Questo perché le due premesse non implicano necessariamente la conclusione: che Aristotele

sia un filosofo, e che alcuni filosofi siano buoni, non implica che Aristotele sia buono. Alcune parti del sillogismo possono essere omesse, in quanto conosciute, come quando dici: “La virtù è lodevole, ed è desiderabile acquistarla”. Il sillogismo (*al-qiyās*) può essere categorico (*ḥamaliyy*) o condizionale (*šarṭiyy*). Tutti gli esempi precedenti sono sillogismi categorici. Un sillogismo condizionale è per esempio: se il Sole fosse alzato sarebbe giorno, ma il Sole non si è levato; ne consegue la conclusione che non è ancora giorno. Tutto questo si trova nei libri di logica”²⁵.

Da questa esposizione deduciamo che Ṭaḥṭāwī conosceva bene i procedimenti del sillogismo. Ma ancora più, osservando la sua opera, comprendiamo che questi procedimenti costituivano un *habitus* radicato nella sua anima.

La stessa struttura del *Taḥlīs* ci rende evidente questa *forma mentis* di Ṭaḥṭāwī. Solo un lettore consapevole dell'importanza della logica e perciò del valore dei suoi termini tecnici potrà considerare adeguatamente questo aspetto fondamentale dell'opera di Ṭaḥṭāwī.

Il termine *muqaddima* (*Introduzione*), che designa la parte iniziale del libro, è anche il termine tecnico con cui nel sillogismo sono chiamate le due premesse: “Le prime due proposizioni si chiamano *premesse* (*muqaddimatāni*) e una di loro è detta minore e l'altra maggiore”. Nella *Conclusione* (*al-ḥātima*) del suo libro Ṭaḥṭāwī presenterà il risultato (*al-natīġa*) del suo viaggio. Così inizia *al-ḥātima* del *Taḥlīs*: “È saputo che l'animo del lettore di questo libro (*riḥla*) attende con desiderio di conoscere il risultato (*al-natīġa*) di questo viaggio”²⁶. *Natīġa* è anche il termine tecnico con cui si indica la conclusione del sillogismo: “L'anima del sillogismo (*al-qiyās*) è il risultato finale, la conclusione (*natīġa*)”. Vediamo pertanto che la stessa struttura del libro rispecchia la *forma mentis* di uno *šayḥ*, abituato a pensare secondo i termini della scienza della logica (*al-mantiq*).

²⁵ Ibid., pp. 200-201.

²⁶ *Taḥlīs*, Conclusione, p. 208.

Di questo atteggiamento mentale dialettico, proprio di un esperto *šayḥ* come era Ṭaḥṭāwī, troviamo continua traccia all'interno dell'intero libro. Ad esempio nell'*Introduzione (al-muqaddima)* del *Taḥlīs*, che stiamo analizzando, l'esemplificazione della dinamica della conoscenza dell'uomo è a ben vedere un susseguirsi di sillogismi:

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

E ancora: la gente inizialmente ignorava la navigazione marittima; poi, per ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*) o per caso umano (*ittifāq bašariyy*), conobbe che fra le peculiarità del legno vi era quella di galleggiare sull'acqua; quindi costruirono la nave e navigarono il mare; costruirono navi secondo forme diverse: all'inizio piccole, per i commerci, poi di forme più grandi fino ad essere utilizzabili per le battaglie e le guerre. Una cosa simile puoi dire per il combattimento: inizialmente fatto con dardi e lance, poi con armi [più evolute], poi con i cannoni e i mortai²⁷.

²⁷ *Taḥlīs, Introduzione, Capitolo I: cit. nel Cap. III.*

Le conoscenze derivano dall'esperienza, e ci sono presentate da Ṭaḥṭāwī come conseguenze di un'operazione sillogistica. La prima premessa è data dallo stato di ignoranza dell'uomo, la seconda premessa dall'esperienza fatta (per caso o per ispirazione divina) dall'uomo, il risultato è la nuova conoscenza acquisita dall'uomo.

Ma se questi sillogismi, nella loro semplicità, potrebbero non apparire come frutto della peculiare mentalità araba, ma piuttosto come propri del discorso europeo del XIX secolo²⁸, fondato sulla logica aristotelica, diversamente ci appare ad un livello strutturale superiore e più profondo dell'*Introduzione*. Ṭaḥṭāwī inizia il primo capitolo dell'*Introduzione* ponendo la *quaestio*, in cui – abbiamo detto – sono formulate le possibili obiezioni di un uomo egiziano di cultura musulmana, cui darà risposta nello svolgimento del capitolo:

“Cosa mi è evidente dello scopo del nostro viaggio in questi paesi lontanissimi, sede della miscredenza e del pregiudizio, nei quali le spese per vivere sono ingenti a causa dei prezzi altissimi”.

²⁸ Riportiamo come esemplificazione della diffusione di questo discorso nella cultura europea dei primi decenni del XIX secolo un brano dallo *Zibaldone* di Leopardi: “Tutti i moderni ideologi hanno stabilito che le idee o credenze le più primitive, le più necessarie all'azione la più vitale, e quindi tutte le idee o credenze moventi del bambino appena nato (e così d'ogni altro animale), tutte le idee o credenze determinanti o non determinanti, cioè relative o no all'azione, non vengono altro che dall'esperienza, e quindi non sono se non tante conseguenze tirate col mezzo di un raziocinio e di un'operazione sillogistica, da una maggiore ecc. (e qui osservate la necessità del raziocinio ne' bruti). Questa esperienza che deve necessariamente formare la base o, come chiamano, le antecedenti del sillogismo, senza il qual sillogismo non v'è idea né credenza, può essere di due sorte. L'una è quella che deriva dalle inclinazioni naturali, passioni, affetti, ecc. tutte cose veramente ingenite e assolutamente primitive, sebbene molte di esse possano svilupparsi più o meno, o nulla; possono alterarsi, corrompersi, ecc. L'uomo che sente fame (quest'è un'esperienza) e si sente portato dalla natura al cibo (questa non è un'idea, ma inclinazione), ne deduce che bisogna cibarsi, che il cibo è buona cosa. Ecco la conseguenza, cioè la credenza. Dunque si determina e risolve a cibarsi. [...] L'altro genere di esperienza, è quello che appartiene ai sensi esterni. E l'uno e l'altro genere di esperienza sono i soli fonti della cognizione in atto (non in potenza); i soli fonti o del credere o del sapere. Qual conseguenza poi si debba tirare da una data esperienza, questo è ciò che è relativo, perché l'uomo naturale ne tira una; l'uomo sociale, istruito, ecc., un'altra. [...] Non sono dunque precisamente innate né le idee né le credenze, ma è innata nell'uomo la disposizione a determinarsi dietro quella tale esperienza, inclinazione, ecc. a quella tal credenza o giudizio” (GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano, 1997, vol. I, pp. 276-277).

Nel terzo capitolo dell' *Introduzione* pone un'altra *quaestio* in sintonia con lo svolgersi del discorso iniziato con la prima, ovvero perché la Francia è il preferibile fra i paesi occidentali per una missione di studio²⁹.

Concludendo il capitolo terzo, Ṭaḥṭāwī propone il motivo causale (*al-'illa*) con cui rispondere:

“Se tu menzioni loro [ai francesi] la religione dell'Islām facendo un confronto con le altre religioni, essi lodano le religioni nella loro totalità, giacché tutte comandano il bene e proibiscono il male (*ta'mur bi-l-ma'rūf wa-tanḥī 'an al-munkar*), e se la menzioni confrontandola con le scienze naturali (*al-'ulūm al-ṭabī'iyya*) essi dicono che non approvano nulla nei *Libri delle genti del libro* che esuli dai principi naturali (*al-umūr al-ṭabī'iyya*)³⁰.

Complessivamente nel paese dei francesi è permesso professare tutte le religioni, e non ci si oppone a un musulmano che costruisce una moschea, né ad un ebreo che costruisce una sinagoga, e così per gli altri, come si dirà trattando del loro modo di condurre il governo; e probabilmente tutto ciò è il motivo (*'illa*) e la causa (*sabab*³¹) dell'invio in questo paese della missione, costituita questa prima volta da quaranta persone, per imparare queste scienze in cui noi siamo deficitari”³².

Il termine medio (*al-'illa*) fondante che Ṭaḥṭāwī ha proposto in modo molto articolato nel primo capitolo (il discorso sulla conoscenza e sulla civilizzazione) esprime il nesso fra la cultura francese (propria di un paese miscredente, lontano e dall'alto costo della vita) e la sua cultura azharita-egiziana (fondata sulla *ṣarī'a* Muḥammadiana): esso

²⁹ *Taḥlīṣ*, p. 12: “La posizione dei paesi europei; la stessa in relazione agli altri paesi; qualità del popolo francese rapportata a quella degli altri popoli europei; l'evidente saggezza della scelta di inviarci in Francia e non in un altro regno europeo”.

³⁰ Riprenderemo in modo approfondito i contenuti di questo passo nei capitoli conclusivi della tesi.

³¹ La presenza di *sabab* dà più forza al significato di *'illa*. *Sabab*, tradotto tradizionalmente in filosofia con “causa”, a seconda delle sue contestualizzazioni può assumere anche il significato di “intermediario”, “mezzo attraverso il quale” e può essere sinonimo di *'illa* (cfr. VAN NISPEN, pp. 68-73).

³² *Taḥlīṣ*, pp. 19-20

sembrerebbe consistere nel fatto che in Europa, e in Francia particolarmente, le scienze positive sono molto evolute, mentre nei paesi arabi non sono sviluppate e l’Islām comanda di cercare la scienza ovunque essa si trovi. Ma in realtà il vero nesso fondante, il vero elemento medio, *al-‘illa* che permette il rapporto fra l’uomo di cultura francese e il credente di cultura musulmana è a un livello ancora più profondo, che Ṭaḥṭāwī ha voluto premettere con l’*Introduzione (al-muqaddima)* al suo libro prima di ogni altro discorso – dichiarandolo indispensabile per la comprensione di quanto dirà – e ponendolo come fondamento del concetto centrale appreso in Francia di “*civilisation*”. Si tratta della descrizione di *al-ḥāla al-aṣliyya*, ossia della condizione originale nella quale l’uomo è stato creato e che coincide con un punto di partenza nella vicenda umana sia a livello universale sia a livello individuale, trattandosi della disposizione e dell’atteggiamento necessario in ogni uomo per la conoscenza (*al-ma‘rifa*).

Ṭaḥṭāwī ha così descritto *al-ḥāla al-aṣliyya*:

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

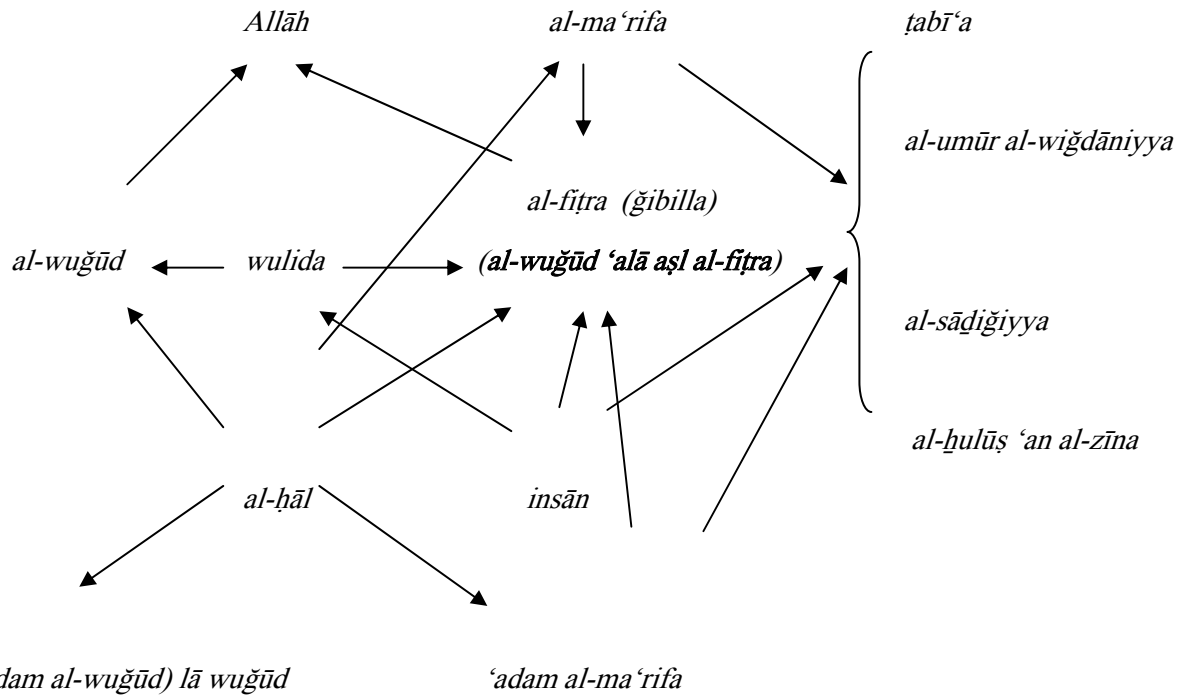
“La condizione originale (*al-aṣl*) nell’uomo è la semplicità (*al-sādiġiyya*), l’assenza di ogni abbellimento (*al-ḥulūṣ ‘an al-zīna*) e l’essere secondo l’origine della *fiṭra* (*al-wuġūd ‘alā aṣl al-fiṭra*), non conoscendo (*lā yarif*) se non i principi delle intuizioni istintive (*al-umūr al-wiġdāniyya*)”.

Fra questi termini abbiamo visto come agli occhi del lettore musulmano quello che appariva più significativo ed evocatore del concetto di *al-ḥāla al-aṣliyya* era *al-fiṭra*; Ṭaḥṭāwī sembra essere molto preciso nel marcare questo concetto, premettendogli ancora la parola *aṣl* (fondamento, origine) e il maṣdar *wuġūd* (dal verbo *wuġida* – forma passiva di *waġada* – , cioè “trovarsi, essere”, per cui *wuġūd* accompagnato dalla particella ‘*alā* è “l’essere secondo una condizione”): in *al-ḥāla al-aṣliyya* (nella condizione originale) l’uomo nasce secondo *aṣl al-fiṭra*.

Volendo tracciare uno schema dei termini che descrivono questo nucleo e le loro relazioni abbiamo:

al-ḥāla al-aṣliyya

(*ibtidā' al-ḥilqa*)



Al-wuḡūd 'alā aṣl al-fiṭra è l'espressione che appare emergere come il nodo centrale, il centro di gravità di questa rete concettuale definita sinteticamente con *al-ḥāla al-aṣliyya*.

Abbiamo anche visto come con la formula lapidaria *aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra* (“la conoscenza ha il suo fondamento nella *fiṭra*”) si riassumeva l'insegnamento comune dei teologi musulmani, e come sempre su questo concetto come base della conoscenza concordavano nella tradizione islamica anche avversari della logica aristotelica come Ibn Taymiyya.

Possiamo dire che la *forma mentis* che nei primi secoli dell'Islām permise ai dottori musulmani di fare proprie le culture straniere attraverso procedimenti dialettici, è alla radice di quella che permise a Ṭaḥṭāwī di assimilare la cultura francese nel XIX secolo. L'assimilazione fu possibile perché Ṭaḥṭāwī, grazie ai procedimenti dialettici propri della sua tradizione a lui connaturali, scoprì, come per una *fulguration d'evidence*, che questo nucleo concettuale (*al-fiṭra*) agiva da “elemento medio” fra la sua cultura e la francese.

La centralità di questo concetto per la sua cultura fu evidente comunque a Ṭaḥṭāwī solo dopo il suo incontro /confronto con la cultura francese. Fu l'incontro con una cultura diversa che gli permise di scoprire ed esplicitare quello che normalmente nella sua cultura rimaneva implicito e spesso a un livello inconsapevole, come approfondiremo nel prossimo paragrafo.

Noi stessi non avremmo potuto raggiungere la consapevolezza di questa centralità senza ripercorrere il modo di procedere degli *ṣuyūḥ* musulmani, che abbiamo detto essere esperti di metodi dialettici: essi, usando una terminologia affascinante, procedevano nella ricerca di *al-'illa* (il motivo) passando dal fatto presente (*ṣahāda*) al nascosto (*ḡayb*)³³. *Al-'illa*, che nel lessico filosofico traduce la nozione aristotelica di “causa”³⁴, si può tradurre come “motivo” ottenuto non per deduzione (come nella nozione filosofica), ma per “constatazione”³⁵ (una cosa che si scopre emergere come evidente nell'esperienza). Ci preme osservare che del verbo “constatare” (scoprire evidente nell'esperienza) abbiamo già parlato (nel cap. V) come di un significato di *waḡada*, trattando del concetto di *wiḡdān* (termine estraneo alla tradizione occidentale e proprio

³³ GARDET-ANAWATI, pp. 364-369.

³⁴ Si veda per esempio Ibn Sīnā, *Al-Ilāhiyyāt*, VIII, 1, (AVICENNA, *Metafisica*, traduzione con testo arabo e testo latino a fronte a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano, 2002, pp. 327 e sgg.) per cui la serie causale è composta di tre elementi: la causa (*al-'illa*), il causato (*al-ma'lūl*) e il medio (*al-mutawassiṭ*).

³⁵ “Ce terme de *'illa* qui deviendra dans le lexique de la falsafa la notion aristotélicienne de «cause», doit bien se traduire ici par «motif» ou même «indice», dégagé non par déduction, mais par *constatation*. Exemple : on constate que la qualification de savant doit être attribuée à un homme qui a en lui une science. L'analogie jouera du présent, du «témoin», à l'absent ; - et l'on devra dire que tout savant sera tel «par la science qui l'a fait devenir savant». Car la science est le «motif» qui fait qu'un homme est savant ; et «s'il était possible de trouver un savant sans science, la science ne serait plus le motif qui rend tel le savant» (GARDET-ANAWATI, pp. 365-366).

della cultura medio-orientale: mentre gli occidentali per conoscere hanno i sensi e la ragione, nella tradizione orientale si ha anche questo particolare tipo di “istinto profondo” o “intuizione connaturata nel profondo”, definita con molta precisione dal filosofo contemporaneo Zakī Nağīb Maḥmūd come “una percezione per esperienza immediata dell’essere nella sua totalità”, dalla quale il vero risulta come per una *fulguration d’evidence*).

Scrivono Gardet e Anawati:

“«Témoin»: *šāhid*, et «absent»: *gā’ib*: nous insistons sur cette terminologie, si caractéristique du raisonnement «dialectique» à deux termes et de l’absence d’un médium universel”³⁶.

Riteniamo giusto insistere su questo aspetto che costituisce un *habitus* mentale (al quale non è estraneo l’agire di un qualcosa radicato nel profondo di Ṭaḥṭāwī) che si iscrive nel cuore della storia della cultura musulmana³⁷. Questa terminologia ha fondamento coranico e connota la struttura stessa della realtà, fatta di apparenza e di radice invisibile: «Di’: O Allāh, Creatore [*fāṭir*] dei cieli e della terra, Conoscitore dell’invisibile e del

³⁶ GARDET-ANAWATI, p. 365, n. 3.

³⁷ Ci piace citare ancora Gardet e Anawati – dai giudizi conclusivi dei quali si evince la centralità nella cultura musulmana degli argomenti di cui stiamo trattando – (GARDET-ANAWATI, p. 421): “Plus profondément encore: ce n’est pas à une «recherche de l’explication théologique» que procéda, que pouvait procéder le kalām. Il n’est pas à la recherche d’une explication, il est à la recherche d’arguments probatifs. Le renouveau qui s’est manifesté dans la *Risāla* du šayḥ ‘Abduh nous le montre avec une évidence particulière. On peut se demander si ce n’est pas sur ce plan des procédés dialectiques que les docteurs musulmans se devraient de poursuivre un travail réflexif: et c’est sans doute le problème du moyen terme nécessaire, de la cause, qui orienterait leurs conclusions. Ils retrouveraient par là le débat entre le raisonnement à deux termes, la preuve *a fortiori* par la *quia*, et le raisonnement à trois termes, la recherche du *propter quid*, – débat qui est inscrit au plus profond de toute l’histoire du kalām”.

visibile [*‘ālim al-ġayb wa-l-šahāda*]» (*Sūrat Al-Zumar*, 46)³⁸; «Questa è una delle storie del mondo invisibile [*al-ġayb*] che Noi ti riveliamo» (*Sūrat Yūsūf*, 102)³⁹.

Sono i termini di una dialettica a fondamento della capacità epistemologica della mente umana, ben presenti a Ṭaḥṭāwī, che ad essi ricorre nella *Premessa* del *Taḥlīs* per affermare il valore autorevole del suo essere testimone che ha constatato per esperienza:

“Tu troverai ciò che dico fuori dal consueto e ti sarà difficile crederlo. Penserai che vaneggio o che esagero. In ogni modo le supposizioni sono talvolta un peccato, perché il testimone (*al-šāhid*) ha visto ciò che l’assente (*al-ġā’ib*) non ha potuto vedere”⁴⁰.

Ṭaḥṭāwī ne parla in questo caso come dialettica “esteriore”, che avviene nel rapporto fra due individui (*al-šāhid* e *al-ġā’ib*) e che connota il metodo della “conoscenza mediante un testimone”; ma essa è anche una dialettica “interiore”, che agisce nel profondo del singolo uomo, dove è percepibile ciò che non è visibile. Nel profondo dell’uomo si rende evidente la dipendenza originale stabilita dalla *fiṭra*, la quale implica un’alterità, un mistero invisibile (*ġayb*) che è rapporto con un Creatore (*fāṭir*) di tutto il creato, invisibile e visibile (*šahāda*)⁴¹. Per questo nell’uomo può avvenire una dialettica “interiore”. Questa dialettica “interiore” si compenetra con quella “esteriore”; infatti i

³⁸ *Sūrat Al-Zumar*, 46: «qul Allahumma fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ ‘ālim al-ġayb wa-l-šahāda». Cfr. IZUTSU, pp. 82-85, che nell’opposizione fra “the Domain of Unseen” (*‘ālam al-ġayb*) e “the Domain of Visible” (*‘ālam al-šahāda*) vede uno dei fondamentali nodi concettuali della *Weltanschauung* coranica; egli scrive (p. 83): “It is to be remarked that this distinction itself is meaningful only in reference to the basic epistemological capacity of the human mind. It is, in other words, a distinction made purely from the human point of view, for, from the standpoint of God, there can be no *ġayb* at all”.

³⁹ *Sūrat Yūsūf*, 102: «dālika min anḃā’ *al-ġayb* nuḥīhi ilayka». Accogliamo la traduzione di GUZZETTI, p. 143, che rende *anḃā’* con *storie*, questo perché l’equivalenza semantica di *naba’* (singolare di *anḃā’*) con *qiṣṣa* (*storia*) è attestata nel *Qur’ān*, *naba’* e *qiṣṣa* in questo contesto sono parole entrambe connotate dal valore di “certificazione della verità”: cfr. DOMINIQUE MALLET, *A(b)sāl et Joseph. Symboles et narration dans le Ḥayy b. Yaḡzān*, in FLOREAL SANAGUSTIN (ed.), *Les intellectuels en Orient musulman, statut et fonction*, Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire, 1999, p. 75.

⁴⁰ *Taḥlīs*, p. 4.

⁴¹ *Sūrat Al-Zumar*, 46: «fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ» («il Creatore dei cieli e della terra»). *Sūrat al-An‘ām*, 102: «lā ilāh illā huwa ḥāliq kull šay’» («non c’è Dio all’infuori di Lui, il Creatore di tutte le cose»). *Sūrat Yūsūf*, 101: «fāṭir al-samāwāt wa-l-arḍ anta walī fī al-dunyā wa-l-āḥira» («Creatore dei cieli e della terra, tu sei il mio patrono in questo mondo e nell’altro»).

termini si incrociano, *nomina agentis* (*al-šāhid* e *al-ġā'ib*) e *nomina actionis* (*al-ġayb* e *al-šahāda*), creando un'unica dialettica: il testimone (*šāhid*) è colui che conosce quello che l'assente (*ġā'ib*) non conosce (l'invisibile, *ġayb*) e glielo comunica rendendolo conosciuto (visibile, *šahāda*). Questa dialettica si serve dei sensi, della ragione e del *wiġdān*, e connota l'essere "logico" dell'uomo che coglie mediante ciò che è presente l'assente, ovvero ciò che sta sotto, alla radice (*aṣl*).

Verificheremo nei prossimi capitoli il ruolo svolto nell'opera di Ṭaḥṭāwī da questo nucleo concettuale (*al-fiṭra*), scoperto da Ṭaḥṭāwī come per una *fulguration d'evidence* agire da "elemento medio" fra due culture. Ma prima desideriamo soffermarci brevemente sul concetto di "cultura" affinché si possa più compiutamente comprendere la dinamica che si svolge intorno a un nucleo fondamentale per la cultura arabo-musulmana come *fiṭra*.

2. Endoxa culturali e traducibilità delle culture

Come è emerso anche da quanto fino ad ora scritto, esiste un forte nesso tra cultura e parole di una lingua. Infatti nel loro reale funzionamento storico le lingue e le culture sono indivisibili. "Nel suo funzionamento reale [il linguaggio] è incorporato in un sistema più generale, quello della cultura, e assieme a questo costituisce una totalità complessa"⁴². La cultura di fatto media il rapporto fra la comunicazione e la comunità linguistica, per cui nell'affrontare un testo prodotto da un membro della comunità occorre considerare attentamente il legame esistente tra cultura e parole. Per comprendere meglio questo aspetto riprenderemo preliminarmente la caratterizzazione

⁴² Cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, in ID., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 2001², p. 42: "[...] nel loro reale funzionamento storico, le lingue e la cultura sono indivisibili: non è ammissibile l'esistenza di una lingua (nel senso pieno del termine) che non sia immersa in un contesto culturale, né di una cultura che non abbia al proprio centro una struttura del tipo di quella di una lingua naturale. [...] Nel suo funzionamento reale [il linguaggio] è incorporato in un sistema più generale, quello della cultura, e assieme a questo costituisce una totalità complessa. [...] La cultura è un generatore di strutturalità; e così che essa crea intorno all'uomo una sociosfera che, allo stesso modo della biosfera, rende possibile la vita [...] di relazione".

del concetto di “cultura” elaborata nell’ambito della tradizione culturologica russa da Lotman e Uspenskij⁴³.

⁴³ Cfr. JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit. Per approfondimenti sulla Scuola semiotica di Tartu nata dal sodalizio fra i due studiosi, il primo uno storico della letteratura e il secondo un linguista: cfr. MARIA CRISTINA GATTI, *Pratiche di analisi semiotica in Jurij Lotman e Boris A. Uspenskij*, in GIANFRANCO BETTETINI, SARA CIGADA, SAVINA RAYNAUD, EDDO RIGOTTI, *Semiotica II, Configurazione disciplinare e questioni contemporanee*, La scuola, Brescia, 2003, pp. 143-165. La Scuola di Tartu si caratterizza per una duplice matrice, letteraria e linguistica, alle quali deve la propria originalità. L’interesse per la cultura nei suoi molteplici aspetti è un tratto peculiare della Scuola.

Fra le molteplici definizioni di “cultura”⁴⁴, quella della scuola tartuense nata dall’incontro fra Lotman e Uspenskij appare tenere conto di tutti i fattori che strutturano e danno vita a una cultura. I due studiosi russi hanno messo a fuoco tre aspetti

⁴⁴ Il contenuto semantico del termine *cultura* muta in relazione alle epoche e ai contesti di uso. Il termine *cultura* deriva dal verbo latino *colo*, “di cui è *nomen actionis*; l’etimologia di questo termine appare subito interessante perché dice di una *cura* che si ha: *agrū colere* (agricoltura) indica il coltivare per far crescere, per ottenere frutto; *Deos colere* indica un rapporto affettuoso e di devozione verso il divino. *Colo* è quindi una parola che ha nel suo fondo semantico una *amorosa attenzione per* [...]. Lo sterminato elenco delle definizioni di *cultura* fornitoci nel vecchio testo di Kroeber e Kluckhohn andrebbe sostanzialmente aggiornato. I nuovi usi non hanno peraltro cancellato gli usi tradizionali. Rimane l’accezione antica, mutuata dalla latinità, del termine *cultura* come formazione dell’individuo, processo di coltivazione di sé a livello individuale e collettivo [...]; ed è tuttora attiva l’accezione antropologica di cultura come grammatica dei comportamenti di una comunità” (EDDO RIGOTTI, *Plurilinguismo ed unità culturale in Europa*, in BONA CAMBIAGHI - CELESTINA MILANI - PAOLA PONTANI (ed.), *Europa plurilingue. Comunicazione e didattica*, Vita e Pensiero, Milano, 2005, pp. 308-309). È interessante notare che la parola araba *taqāfa*, usata oggi per indicare il concetto di *cultura*, ha una diversa etimologia ed ha quindi una sfumatura semantica originale. Essa deriva dalla radice *ṭqf*, da cui il verbo *taqifa* (maṣdar: *taqif^{mn}*, *tiqāf^{mn}* e *tuqūfa^{an}*), il cui significato nel *Lisān* è indicato con il verbo *ḥadaqa*, “essere abile in qualcosa”; un uomo *taqif^{mn}* (o *taqif^{mn}* o *taquf^{mn}*) è un uomo “abile di acuto discernimento” (“*ḥādiq fahim*”), per cui è seguito dagli altri uomini (cfr. *Lisān*, vol. III, pp. 28-29, ad vocem). Sempre con *taqif^{mn}* nel *Lisān* si indica chi possiede l’ingegno e l’intelligenza, ovvero “colui che conserva nella memoria (*tābata*) la conoscenza (*ma rifā*) che gli è necessaria”. Mentre un valore non positivo ha il verbo *taqufa* (o *taqifa*), il cui maṣdar è *taqāfa^{an}*, che significa “rendere acido” [come l’aceto]. Nel Corano (*Sūrat al-Anfāl*, 57) il verbo *taqifa* è usato, secondo il *Lisān*, con il significato *tafira bi* (“riportare la vittoria su”, “avere ragione di”), anche se i traduttori moderni da noi consultati traducono il verbo con “incontrare” («*fa-immā taqafannahum fī al-ḥarb*»: traduzione di GUZZETTI, p. 110, «se li incontri in guerra»; traduzione di PICKTAHL, p. 234, «If thou comest on them in the war»). Un altro uso coranico del verbo (con significato di “trovare in un posto”), comunque sempre connesso a un contesto di guerra, è in *Sūrat al-Baqara*, 191, e *Sūrat al-Nisā*, 91, dove ricorre la medesima espressione: «*wa-qtulūhum ḥaytu taqiftumūhum*», «uccideteli ovunque li troviate». Alle parole *taqāf* e *tiqāfa* è attribuito il valore guerresco di “arte del tirar di spada”. *Al-tiqāf* è “ciò con cui si rende dritta la lancia”, di solito un’asta di legno. Da ciò si capisce lo *ḥadīṭ* di ‘Ā’iṣa circa suo padre il Profeta “*wa-aqāma awadahu bi-tiqāfihī*” (“ha raddrizzato la sua stortezza con il suo *tiqāf*”); si scrive nel *Lisān*: “*al-tiqāf* è ciò con cui si rendono dritte le lance; si vuole dire cioè che il Profeta raddrizzò la deviazione [da ciò che è giusto] dei musulmani” (“*annahū sawwā ‘awaḡa al-muslimīna*”). Questa ultima accezione è particolarmente importante. Infatti i verbi, non ancora attestati nel *Lisān* ma presenti nei dizionari moderni, *taqqafa* (“istruire”, ma anche “raddrizzare”, “mettere in ordine”) e *taṭtaqqafa* (“venire educato”, ma anche “venire raddrizzato”) conservano questa sfumatura semantica. Il termine *taqāfa*, con il quale traduciamo “cultura”, fu usato in Egitto nella prima metà del XX secolo pure nel senso di “raddrizzamento”, “correzione” della “distorsione” culturale coloniale inglese (che era una deviazione dalla vera “cultura”), legandosi così strettamente ad un ideale di rinascita “nazionale”: si trattava di fare “vera cultura”, cioè “raddrizzare, mettere in ordine” quello che in età coloniale era stato distorto, ovvero si trattava di una “decolonizzazione culturale”. La parola sebbene usata nel XX secolo, ed ancora oggi, con gli stessi valori dei termini europei di formazione dell’individuo e di grammatica dei comportamenti di una comunità (cfr. per es. SALĀMA MŪSĀ, *Mā hiya al-Nahḍā?*, “Al-Tanwīr, Al-Muwāḡaha”, Al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1993, pp. 97: “Già dicemmo che la *taqāfa* significa le scienze, le arti, le credenze, gli usi. Ma ancora non dicemmo che il tratto più importante e che rende comprensibile tutto ciò è la lingua ...”) veicola un valore “nazionalistico” che affonda le radici nell’etimologia araba: ricordiamo a tal proposito un fondamentale testo per la storia egiziana edito nel 1937: ṬAHA ḤUSSAYN, *Mustaqbal al-taqāfa fī Miṣr, Il futuro della cultura in Egitto*.

fondamentali della cultura, che sintetizziamo come segue: 1) La cultura è l'insieme dell'informazione trasmessa in una comunità per via non genetica; 2) La cultura è la “grammatica” di una comunità, ossia una configurazione di sistemi segnici mediante i quali una comunità interpreta e comunica l'esperienza; 3) La cultura è un insieme di testi cioè di conoscenze e credenze, principi e valori, la cui condivisione condiziona l'appartenenza alla comunità⁴⁵. Il primo aspetto identifica “la tradizione”, ovvero quel bagaglio condiviso di conoscenze e credenze trasmesse di generazione in generazione che vive nella memoria di una comunità. Il secondo aspetto (la cultura come “grammatica di una comunità”, sistema dei sistemi semiotici modellizzanti) riconosce alla lingua il ruolo fondamentale di sistema semiotico primario. “In questo senso – rileva Rigotti – la cultura, proprio come la lingua, costituisce [...] la forma del rapporto con la realtà, [...] dà le categorie attraverso le quali è reso possibile il rapporto comunicativo e pratico con la realtà”⁴⁶. Il terzo momento corrisponde alla cultura come “ipertesto” costituito dalla totalità dei testi - dove testo indica una presa di posizione sulla realtà e quindi un'esperienza - che sono “condivisi da una comunità”⁴⁷. Fra questi non si può non segnalare – come rileva ancora Rigotti - l'importanza di quei testi “fondanti” per una comunità, “in quanto danno il fondamento storico per la coesione comunitaria”⁴⁸ o comunque esprimono un sistema valoriale ed estetico autorevole pietra di paragone per l'esperienza degli uomini di una data comunità: per esempio il *Corano* per la comunità araba, e in senso diverso, ma sempre fondante, il teatro di Shakespeare per gli anglosassoni o la *Commedia* di Dante per gli italiani.

Questa distinzione, circa tre diversi momenti, ci permette di chiarire che la cultura non si costituisce come sistema chiuso che conserva testi, ma si caratterizza come una

⁴⁵ Cfr. JURIJ M. LOTMAN, *Il problema del segno e del sistema segnino nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Einaudi, Torino, 1973, p. 40; JURIJ M. LOTMAN, *Introduzione*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit., pp. 25-35 e ID., *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., pp. 39-68. Cfr. anche EDDO RIGOTTI - SARA CIGADA, *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano, 2004, p. 6 e CRISTINA GATTI, *Pratiche di analisi semiotica*, cit., p. 148.

⁴⁶ EDDO RIGOTTI, *Plurilinguismo ed unità culturale in Europa*, cit., p. 310.

⁴⁷ Ibid., p. 311.

⁴⁸ Ivi.

“grammatica di grammatiche”, codice di codici, che “genera” tutti i testi⁴⁹. Questa dimensione di cultura ci dice che non sono solo i testi che costituiscono la cultura ma è soprattutto la cultura che genera tutti i testi. Scrivono Lotman e Uspenskij:

“La cultura in generale può essere rappresentata come un insieme di testi; ma dal punto di vista del ricercatore, è più esatto parlare della cultura come meccanismo che crea un insieme di testi e parlare dei testi in quanto realizzazione della cultura”⁵⁰.

Questa specificità, comprensibile dal punto di vista del ricercatore, della cultura, “grammatica delle grammatiche”, di creare testi (ovvero di tradurre l’esperienza umana in modo tale da essere comunicata) si fonda su un sistema di *regole*, su un meccanismo⁵¹:

“La cultura non è tuttavia un deposito d’informazione. È un meccanismo organizzato in modo estremamente complesso, che conserva l’informazione, elaborando continuamente a tale scopo i procedimenti più vantaggiosi e compatti, ne riceve di nuova, codifica e decodifica i messaggi, li traduce da un sistema segnico in un altro. La cultura è il meccanismo duttile e complesso della conoscenza”⁵².

Questo meccanismo duttile e complesso funziona con procedimenti dialettici impliciti analoghi a quelli della “logica” dove ruolo fondamentale hanno gli *endoxa*. Infatti la generazione di testi (o traduzione dell’esperienza) può avvenire perché la comunità

⁴⁹ Ibid., p. 310.

⁵⁰ JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Il meccanismo semiotico della cultura*, cit., p. 50.

⁵¹ Ibid., p. 44: “La definizione della cultura come memoria della collettività pone, in termini generali, il problema del sistema di regole semiotiche secondo le quali l’esperienza di vita del genere umano si fa cultura: regole che, a loro volta, possono venire trattate appunto come un programma. L’esistenza stessa della cultura sottintende la costruzione di un sistema di regole per la traduzione dell’esperienza immediata in testo”. E poi anche pp. 51 e sgg.

⁵² JURIJ M. LOTMAN, *Introduzione*, in JURIJ M. LOTMAN - BORIS A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, cit., p. 28.

culturale possiede un *common ground* di opinioni condivise (*endoxa*) che permette l'argomentazione del discorso e perciò la comunicazione.

2.1. Comunicazione culturale ed *endoxa* (l'esperienza di *Ṭaḥṭāwī*)

Riprendiamo il termine tecnico aristotelico che qui è usato in una prospettiva culturologica. Gli *endoxa* – secondo la nozione aristotelica (*Retorica*, II 1402a) – sono importanti opinioni condivise all'interno di una comunità (cioè condivise dall'opinione comune, *doxa*). Nei *Topici* (I 100b) Aristotele definisce gli *endoxa* come quelle opinioni condivise da ognuno, o dalla maggior parte della gente, o dai sapienti (da tutti loro o dalla maggior parte o dal più insigne di essi) di una data comunità. Si tratta di un *common ground* che permette la struttura del discorso argomentativo e quindi la comunicazione all'interno della comunità⁵³.

Gli *endoxa* di una comunità culturale sono molteplici. Ma nel caso di *Ṭaḥṭāwī*, un caso di comunicazione interculturale, quello che sembra emergere è un *endoxon* speciale, non uno dei molteplici *endoxa* della comunità: esso rappresenta “il fulcro” della sua cultura, il quale gli ha permesso di traslare concetti provenienti da un'altra cultura.

Vogliamo dire che vi sono nuclei concettuali fondanti in una cultura che, nell'incontro con una nuova cultura, agiscono con la stessa funzione dell'*endoxon* nell'argomentazione: sono l'elemento medio che permette la logicità di una struttura argomentativa molto particolare, dove gli altri due termini sono costituiti da una parte dalla propria cultura e dall'altra da una diversa cultura incontrata / confrontata e che si vuole assimilare.

Infatti le culture – pur non essendo immutabili e non avendo contorni fissati, impermeabili alle influenze esterne – non sono essenze indefinite (non sono miriadi di *springs* senza relazione) ma hanno realtà centrali, che a nostro parere possono definirsi come *endoxa* culturali che fondano la traducibilità e l'assimilazione di dati esterni. L'*endoxon* di una cultura è pertanto più evidente quando questa viene a contatto con altre culture.

⁵³ STEFANO TARDINI, *Endoxa and communities: grounding enthymematic arguments*, (reperibile al sito internet dell'Istituto Linguistico Semiotico Università di Lugano: www.ils.com.unisi.ch), pp. 5-9.

Le culture sono interconnesse e continuamente si scambiano materiali e pertanto vanno studiate in tutta la loro pluralità e nella loro particolarità storica piena di interconnessioni. Ma allo stesso tempo è proprio in Ṭaḥṭāwī che appare evidente come le culture siano caratterizzate da nuclei fondanti che agiscono come *endoxa* nell'argomentazione.

L'*endoxon* è spesso implicito (Ṭaḥṭāwī si riferiva a questo scrivendo circa *al-qiyās*: “Alcune parti del sillogismo possono essere omesse, in quanto conosciute”)⁵⁴. Così anche l'*endoxon* di una cultura non sempre appare esplicito. Nel caso dell'*endoxon* di una cultura, però, spesso avremmo difficoltà a parlarne – anche trattando della nostra propria cultura –, quasi non fosse presente alla nostra coscienza. Potremmo dire che proprio l'impatto con un'altra cultura sembra necessario per la sua messa a fuoco ed esplicitazione.

È per questo che l'*endoxon* di una cultura può anche non essere citato con frequenza, rimanendo spesso sotteso. Noi infatti lo abbiamo identificato mediante un'accurata messa a fuoco dell'opera dell'autore scelto, collocandola storicamente nel suo contesto, esaminando attentamente le parole usate, cercando di ricostruire la struttura logica del suo ragionamento, cercando di immergerci profondamente nella sua cultura.

3. Conclusione

Le riflessioni condotte in questo capitolo spiegano il meccanismo mediante cui Ṭaḥṭāwī ha creato i suoi testi. Abbiamo evidenziato l'importanza di un fulcro, attorno cui si organizza una cultura, messo a fuoco da Ṭaḥṭāwī e che è il perno del meccanismo (una dialettica esteriore ed interiore dalla quale risulta come per una *fulguration d'evidence* un nodo centrale, una verità incontestabile). Tale fulcro non è identificabile con una sola parola astrattamente intesa, ma con un nucleo concettuale che alcune parole, secondo diverse gradazioni e relazioni, lessicalizzano. Questo nucleo concettuale è espresso

⁵⁴ Su questo aspetto si veda anche *Ibid.*, pp. 5-7.

nell'*Introduzione (al-muqaddima)* con una formula sintetica: *al-ḥāla al-aṣliyya* (“la condizione originale”).

Abbiamo infatti visto che il termine arabo, molto importante per la cultura musulmana, usato da Ṭaḥṭāwī, che maggiormente esprime e ha relazione con tale nucleo concettuale, ovvero che più completamente lo lessicalizza, è *fiṭra*.

Resta adesso da verificare il ruolo di questo nucleo concettuale nei processi di traslazione operati da Ṭaḥṭāwī. La verifica, mostrandoci la sua centralità per il discorso arabo-musulmano e allo stesso tempo la sua capacità di attrarre e assimilare concetti di tradizioni altre, dovrebbe farci comprendere più profondamente le ragioni per cui questo nucleo si caratterizza come fondante per l'operazione culturale compiuta da Ṭaḥṭāwī. Allo stesso tempo Lotman e Uspenskij ci hanno chiarito che la comunicazione è fondamentale per la vita di una cultura, e che lo è a livello intra-culturale ancora prima che inter-culturale. Per cui negli ultimi capitoli verificheremo non solo il ruolo di *fiṭra* quale termine medio per la traslazione di concetti da un'altra cultura, ma anche quello svolto da questo concetto nell'opera intrapresa da Ṭaḥṭāwī di rinnovamento della sua propria cultura arabo-musulmana.

Cap. VI: Meccanismi di traslazione dalla cultura francese: l’ “Altro”, la “forma mentis” dello *šayḥ* e l’importanza della logica. Il concetto di *fiṭra* come *nucleo fondante* nel processo di traslazione..... 171

1. La “forma mentis” dello *šayḥ*: importanza della logica..... 174

2. Endoxa culturali e traducibilità delle culture 191

 2.1. *Comunicazione culturale ed endoxa (l’esperienza di Ṭaḥṭāwī)*..... 196

3. Conclusione..... 197