

## Cap. VII: Un'ulteriore attestazione di *fiṭra* nel *Tahlīs*

Nella “spiegazione introduttiva” Ṭaḥṭāwī pone le premesse necessarie per la corretta comprensione della sua opera, indirizzata a lettori di cultura arabo-musulmana azharita. In queste premesse egli esplicita nuclei concettuali condivisi dai lettori, sui quali essi potranno fondare la loro adesione alle cose nuove che leggeranno. Queste cose infatti – benché nuove – hanno fondamento nel “nucleo concettuale condiviso” espresso dalle premesse<sup>1</sup>. Usando una terminologia araba possiamo dire che nella *Introduzione* Ṭaḥṭāwī pone le basi per un *ittifāq* (*accordo*) su concetti che giustifichino agli occhi dei musulmani il suo contatto con la cultura europea.

Non si tratta solo di una strategia comunicativa per far accettare al proprio ambiente idee nuove, provenienti da un'altra cultura, ma innanzitutto dell'esplicitazione dei nuclei fondanti la propria identità arabo-musulmana, la cui profonda presa di coscienza è avvenuta nel rapporto con l'*alterità* francese.

Ṭaḥṭāwī era ben consapevole che per i francesi il concetto di “*civilisation*” era privo di fondamento religioso<sup>2</sup>: ma ciò dipendeva dal fatto che i francesi non avevano una

---

<sup>1</sup> Rigotti così sintetizza la funzione degli *endoxa*: “Un altro tipo [di sillogismi] si fonda sugli *endoxa*: si tratta di assunzioni probabili, ancorate al consenso (*endoxa*), soprattutto condiviso dalle persone più mature (i sapienti), e collegato in qualche modo a una sorta di semantica naturale, piuttosto stabile anche se non direttamente tematizzata (ad esempio è naturale, e dunque ognuno in cuor suo s'aspetta, che un padre ami suo figlio, che l'uomo cerchi la felicità, che la sicurezza della città sia un bene, che la bellezza attiri, ecc.). Qui la correttezza deduttiva e dunque la forza logica coinvolgono nell'adesione ad altre tesi un destinatario che naturalmente accetta le premesse” (EDDO RIGOTTI, *La retorica classica come prima forma di teoria della comunicazione*, in G.E. BUSSI, M. BONDI e F. GATTA (eds.), *Understanding argument. La logica informale del discorso*, CLUEB, Bologna 1997, p. 7).

<sup>2</sup> Si veda questo brano, già in parte citato, (*Tahlīs*, Parte III, par. II, pp. 57-58): “Già abbiamo precedentemente detto che i francesi rientrano nel novero di quella parte dell'umanità che tiene in suprema considerazione il distinguere fra il bene e il male con la ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-aqliyyāni*), e dico adesso che essi non ammettono (*yunkiruna*) le cose sovranaturali e affermano che è impossibile interrompere il corso delle leggi di natura (*taḥalluf al-umūr al-ṭabī'iyā*), e che le religioni nacquero per indicare all'uomo di fare il bene e di evitare il suo contrario; e che l'edificazione dei paesi e l'avanzare delle genti e il loro progresso nella cultura morale e nella raffinatezza dei costumi (*taqaddum fī al-ādāb wa-l-zarāfa*) sostituisce le religioni (*tasuddu masadda al-adyān*); e che i regni

compiuta comprensione della loro stessa esperienza; secondo Ṭaḥṭāwī invece l'esperienza dei francesi era da ricondurre a una realtà di fatto religiosa e musulmana, verificabile come posta alla radice della loro ricerca del bene (secondo la ragione), della conoscenza e del progresso. Egli pertanto proponeva nella sua opera i concetti francesi attribuendo loro una radice arabo-musulmana di cui aveva preso nuova e sincera coscienza durante il periodo parigino.

Il nucleo concettuale che emerge dalla “spiegazione introduttiva” – su cui si fonda l'anelito proprio di ogni uomo sano, l'arabo come il francese, al bene, alla conoscenza e al progresso – è sintetizzabile con l'espressione *al-ḥāla al-aṣliyya*, che trova la sua lessicalizzazione più significativa per il lettore arabo-musulmano nel termine *al-fiṭra*.

Il concetto lessicalizzato da *al-fiṭra* è stato finora osservato all'interno di un testo (l'*Introduzione*) e di un contesto storico e culturale (l'Egitto della prima metà del XIX secolo e la sua cultura azharita): solo così si è potuto ricostruire l'effettivo significato di *al-fiṭra* e il suo valore nell'opera di Ṭaḥṭāwī. Infatti per l'individuazione del significato di un termine importanti sono le sue diverse testualizzazioni<sup>3</sup>.

Andremo adesso alla ricerca di eventuali ulteriori utilizzi del termine *al-fiṭra* nel *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* per completare, verificare e approfondire i risultati finora raggiunti.

---

sviluppati elaborano i loro principi politici come fossero principi della legge divina (*al-umūr al-siyāsiyya ka-l-umūr al-ṣar'iyya*). E fra le loro convinzioni peggiori troviamo quella secondo la quale la ragione e le qualità naturali dei loro sapienti sono migliori e superiori a quelle dei profeti. E molte loro convinzioni sono riprovevoli, come il negare, da parte di alcuni di loro, il Destino e il Decreto di Dio (*al-qaḍā' wa-l-qadar*), mentre è saggiamente ragionevole chi presta fede al Destino [...]”.

<sup>3</sup> Su questo argomento si veda EDDO RIGOTTI, *Il «fatto» del tradurre e la teoria linguistica*, in AA.VV., *La cultura italiana e le letterature straniere moderne*, Università di Bologna, Longo Editore, Ravenna, 1992, pp. 143-156. Qualsiasi termine per sua natura ha un carattere indeterminato: se non contestualizzato, esso è soggetto a polisemia e sinonimia. Soltanto la sua osservazione all'interno di un contesto, ossia di un testo, permette di comprenderlo come parte di un sistema e in relazione ad un'esperienza reale e descrivibile che ne connotano il significato e il valore culturale. Il vero significato di un concetto emerge nel processo di testualizzazione delle parole che lo lessicalizzano.

A ben vedere, nel *Tahlīs* vi è un solo passo, oltre a quello analizzato dell' *Introduzione*, in cui compare il termine *al-fiṭra*, ossia nella *Conclusione* (*al-hātima*) in cui Ṭaḥṭāwī presenta al lettore il risultato (*al-natīġa*) della missione di studio in Francia.

1. Un'ulteriore occorrenza di *al-fiṭra* nel *Tahlīs*: *al-fiṭra al-‘arabiyya*

Presentiamo in traduzione un ampio passo della *Conclusione*, dal titolo: *Il nostro ritorno da Parigi in Egitto e altre questioni diverse*<sup>4</sup>, che ci descrive il contesto in cui Ṭaḥṭāwī usa una seconda volta il vocabolo *al-fiṭra*.

“È noto che l’animo del lettore di questo libro (*riḥla*) attende con desiderio di conoscere il risultato (*al-natīġa*) di questo viaggio, per il quale il Signore della Grazia [Muḥammad ‘Alī] ha speso tanto denaro quanto non ne fu mai speso in precedenza da alcun regnante, viaggio di studio che non ebbe analogo nella storia di tutti i popoli. E certo il fatto che questo resoconto venga scritto nello Stato Khediviale è fra ciò che indica che sua Signoria Altissima rifletté bene sugli effetti degli eventi e che in tutto ciò che comprese e decise colse lo scopo, e ne resterà memoria nei secoli. [...] Il nostro invio a Parigi voluto dal Signore della Grazia ha avuto pieno successo e ha dato frutti. Giacché la maggior parte degli inviati si conquistò la soddisfazione dell’Amico della Felicità [Muḥammad ‘Alī], avendo svolto in modo sollecito il compito chiesto, lavorando con impegno. Ed egli – Allāh l’Altissimo lo protegga – ha nutrito in quei paesi dei bambini con il latte delle scienze, finché divennero adulti raggiungendo una conoscenza piena, al punto che fra loro vi è chi raggiunse un grado pari a quello dei sapienti francesi.

[Ṭaḥṭāwī ricorda poi i più insigni membri della missione, che rivestirono in seguito importanti ruoli nell’ambito degli *Afāndiyya* al servizio di Muḥammad ‘Alī. Segue poi

---

<sup>4</sup> *Tahlīs*, pp. 208-214.

un resoconto sintetico del viaggio di ritorno in Egitto<sup>5</sup>, che conclude il suo racconto. Egli prosegue poi con le seguenti parole:]

Questo fu l'esito, che ho cercato di sintetizzare per quanto possibile. Non ci resta altro se non menzionare l'essenza (*hilāṣa*) di questo libro di viaggio (*riḥla*). Vi ho ragionato con attenzione, considerando minuziosamente la questione; e dico (*aqūlu*): mi sembra, dopo una riflessione approfondita (*ta'ammul*) sui costumi morali dei francesi e sulle loro condizioni politiche, che essi siano più simili agli arabi di quanto non lo siano i turchi e altre razze; il punto di maggior vicinanza è costituito da principi come la dignità (*'ird*), la libertà (*hurriyya*) e la fierezza (*iftihār*); e i francesi chiamano la dignità anche onore (*šaraf*), e giurano su di esso nelle questioni importanti; se stipulano un patto, lo stipulano su di esso e sono leali nel mantenerlo. Non c'è dubbio che la dignità (*'ird*) per gli arabi veri è la più importante delle qualità umane, come indicano le loro poesie e ci provano le loro testimonianze.

[Ṭaḥṭāwī menziona antiche poesie arabe che tematizzano queste virtù<sup>6</sup>, proponendo una digressione, in cui tra l'altro si preoccupa di smentire chi reputa la maggior parte delle donne francesi prive di dignità: tale insistenza è comprensibile in quanto nella società egiziana, e quindi agli occhi del lettore arabo, la dignità di un uomo dipendeva anche dalla buona reputazione delle donne della sua famiglia. Egli così prosegue:]

L'essenza della dignità (*'ird*), che rende simili i francesi agli arabi, consiste nel rispetto delle virtù virili (*i'tibār al-murū'a*) e nella lealtà verso la parola data (*šidq al-maqāl*), e in altre qualità della perfezione umana. Fa parte della dignità (*'ird*) anche la castità (*'afāf*) ed è rara l'abiezione dell'anima. Queste sono

---

<sup>5</sup> Egli introduce una digressione circa la grande considerazione di cui godono in Europa i monumenti dell'antica civiltà egizia e come questa sia un importante oggetto di studio: "Giacché l'Egitto adesso mira ad assumere i modi dei paesi europei per progredire nella civilizzazione (*tamaddun*) e nelle scienze (*ta'allum*), affermo che è l'Egitto che ha autorità e diritto sulle costruzioni monumentali ed ornamentali lasciategli in eredità dai suoi antenati; il defraudarlo di tali monumenti, pezzo dopo pezzo, per chi usa la ragione è come spogliare qualcuno dei propri gioielli per adornarsene, e ciò è simile a un'usurpazione illegale; questo non ha bisogno di dimostrazione (*burhān*), perché è una chiara evidenza".

<sup>6</sup> Le "virtù degli arabi" erano un motivo tipico delle qaṣīde pre-islamiche e dei primi tempi dell'Islām: cfr. GARDET, pp. 21-25 e testi ivi citati; ROGER ARNALDEZ, *Les sciences coraniques: Grammaire, droit, théologie et mystique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005, cap. II (*Les puissances de la langue arabe*), pp. 21-24.

qualità esistenti fra gli arabi radicate (*al-markūza*) nelle loro onorate impronte naturali (*tibā'uhum al-šarīfā*). E se adesso sono venute meno in loro, lo si deve alla loro dura situazione dovuta a nefasti disagi e alle disgrazie dei tempi; tale condizione li costringe all'umiliazione e alla mendicanza. Ciò nonostante vi è fra loro chi si conservò secondo l'origine della *fiṭra* araba (*aṣl al-fiṭra al-'arabiyya*), di animo casto per tensione interiore (*'aff al-nafs 'alā al-himma*), come disse il poeta:

Lasciami con la mia anima (*nafsī*) e la castità (*al-'afāf*).  
Ho preso la castità a mia consuetudine nella vita;  
Più difficile di tagliare le mani all'uomo  
Il favore preso dalla mano dell'uomo immorale.

Fra le impronte naturali (*tibā'*) degli arabi nei tempi antichi vi era anche la libertà (*al-ḥurriyya*), a cui i francesi si appellano (*tataṭallabuhā*) sempre come una necessità [...].

In questo brano Ṭaḥṭāwī afferma – a conclusione della sua opera – dopo un'attenta e profonda riflessione (*ta'ammul*) sulla natura e sui principi civili dei francesi, che essi sono simili agli arabi più di qualsiasi altro popolo. Tale somiglianza è fondata su virtù condivise, come la dignità (*'irq*) – di cui caratteristica importante è la castità (*'afāf*) – e la libertà (*ḥurriyya*), la quale, come è stato spiegato da Ṭaḥṭāwī in un passo precedente, coincide presso gli arabi anche con la giustizia (*al-'adl*) e l'equità (*al-inṣāf*)<sup>7</sup>. Queste

---

<sup>7</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. III (*circa l'ordinamento dello Stato francese*), p. 80: “E ciò che [i francesi] chiamano libertà (*al-ḥurriyya*), alla quale anelano, è l'essenza di ciò a cui noi diamo nome di «giustizia ed equità» (*al-'adl wa-l-inṣāf*); e questo perché giudicare con libertà (*al-ḥukm bi-l-ḥurriyya*) è il fondamento dell'essere equi nei giudizi e giusti davanti alle leggi (*fi al-aḥkām wa-l-qawānīn*), di modo che non sia permesso al giudice di agire [arbitrariamente] su un uomo, ma che il tribunale e il metro di giudizio siano le leggi (*al-qawānīn*)”. Il rispetto nei confronti di *al-ḥurriyya wa-l-'adl wa-l-inṣāf* (espressione con cui Ṭaḥṭāwī mostra una concezione in cui i tre termini sono strettamente connessi), sancito dal Codice della Legge, è una virtù di cui i membri del nuovo Governo francese danno prova durante la Rivoluzione del 1830 (il cui resoconto costituisce la Parte V del libro), rifiutandosi di condannare a morte (come avrebbero voluto esagitare voci del popolo) l'ex-ministro Polignac: *Taḥlīs*, p.

virtù appartengono alle impronte naturali (*tibāʿ*) originali degli arabi. Nonostante la difficoltà dei tempi le abbia corrotte, fra gli arabi vi è chi è restato fedele a queste impronte naturali come erano in origine secondo la *fiṭra* araba (*ʾaṣl al-fiṭra al-ʿarabiyya*), condizione contraddistinta dall'essere casti per tensione interiore alla purezza originale<sup>8</sup>.

---

168. Il brano citato “E ciò che [i francesi] chiamano libertà ...” è molto noto e spesso citato dagli studiosi. Bernard Lewis, che ha dedicato molti studi al linguaggio politico dell'Islam, così sintetizza l'importanza e le ragioni dell'equivalenza fra *ḥurriyya* e *ʿadl* stabilita da Ṭaḥṭāwī: “Nel 1798 la rivoluzione francese fu portata in Egitto da una piccola forza di spedizione al comando di un giovane generale: Napoleone Bonaparte. Gli invasori conquistarono il paese senza difficoltà e lo governarono per vari anni. Il generale Bonaparte aveva annunciato con orgoglio di essere venuto in Egitto «in nome della Repubblica francese, fondata sui principi di libertà e uguaglianza»: parole che ovviamente erano state rese pubbliche anche in traduzione araba. [...] Il riferimento all'uguaglianza non ha mai suscitato particolari problemi: per gli egiziani e per i musulmani in genere era un concetto familiare. L'uguaglianza tra i credenti ha sempre costituito uno dei principi fondamentali dell'Islam fin dalla sua fondazione, nel VII secolo. [...] Se dunque il principio dell'uguaglianza era ben chiaro a tutti, che dire invece della “libertà”? Tra gli egiziani questo concetto non ha suscitato molte perplessità. Nell'uso arabo di quel periodo e anche in seguito, la parola *ḥurriyya* – “libertà” – non aveva un significato politico. Era un termine esclusivamente giuridico, nel senso che distingueva l'uomo libero dallo schiavo. Liberazione era sinonimo di emancipazione dalla condizione di schiavitù. Tanto che a differenza di quanto avviene in Occidente, fino a poco tempo fa nel mondo islamico i termini di “schiavitù” e “libertà” non venivano mai usati come metafore di malgoverno o buon governo. Da qui una difficoltà di comprensione, superata all'inizio del XIX secolo grazie all'opera dello Sceicco Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī. [...] Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī dedica un capitolo al governo della Francia, e nota l'insistenza dei francesi sul concetto di libertà. Naturalmente, di primo acchito riesce difficile anche a lui comprendere il nesso tra la politica e la condizione di chi non è schiavo. Ma poi comprende e spiega: mentre per gli occidentali il buongoverno è sinonimo di libertà e il malgoverno di schiavitù, per i musulmani questi concetti si identificano con quelli di giustizia e ingiustizia. La consapevolezza di queste diverse percezioni ha contribuito a gettare più luce sul dibattito politico iniziato nel mondo musulmano dopo il 1798, all'epoca della spedizione francese, e da allora proseguito in una notevole varietà di forme. Lo Sceicco Ṭaḥṭāwī aveva sostenuto a ragione che l'ideale islamico di buongoverno corrisponde al concetto di “giustizia”, espresso in arabo e nelle altre lingue dei paesi islamici con diversi termini. Il più corrente è *ʿadl*, ossia «giustizia in conformità con la legge» (ove per legge s'intende la Legge di Dio, la *ṣarīʿa*, rivelata dal Profeta Maometto). Ma qual'è il concetto opposto? Come si definisce un regime che non corrisponde ai canoni della giustizia? Per meritare la qualifica di «giusto» nel senso tradizionale delle idee e dei precetti islamici, un governante deve rispondere a due criteri: essere arrivato legittimamente al potere, ed esercitarlo rettamente. In altri termini, non può essere né un usurpatore né un tiranno. Ovviamente si può essere l'uno e non l'altro; ma l'esperienza insegna che chi conquista il potere con mezzi illeciti, di norma è anche un despota” (BERNARD LEWIS, *L'Islam e la porta aperta alla democrazia*, in «La Repubblica» del 12 Luglio 2005, pp. 1 e 33).

<sup>8</sup> Già in *Taḥlīṣ*, Parte I, cap. IV, p. 31, Rifāʿa attribuisce la virtù della castità a chi possiede una natura incorrotta. Durante il viaggio verso la Francia, dopo avere ammirato dalla nave la costa e udito i suoni della Sicilia, compone una poesia che secondo la sua spiegazione si struttura su tre temi. Il primo di essi è indicato in questi termini: “Niente preclude che la natura sana (*al-ṭabīʿa al-salīma*) sia in se stessa propensa ad ammirare la bellezza con castità (*al-ʿafāf*)”.

Ṭaḥṭāwī propone un argomento tipico nel mondo musulmano: la natura (le caratteristiche naturali, *tibāʿ*) degli arabi genuini. Uno dei brani più noti che presentano questo *tòpos* compare in *Al-muqaddima* di Ibn Ḥaldūn:

“Gli arabi superarono tutti in sollecitudine a ricevere la verità e a seguire la retta via, portati dalla genuinità delle loro caratteristiche naturali (*li-salāma tibāʿihim*) a non lasciarsi corrompere da cattive abitudini e a non assumere atteggiamenti disprezzabili. Infatti, nonostante il loro carattere selvaggio, semplice e non pacifico, se permanevano nella loro *fiṭra* iniziale (*al-fiṭra al-ūlā*) erano pronti al bene, e non contraevano l’immoralità e la slealtà che tanto facilmente fanno presa sugli uomini. E infatti ogni nato nasce secondo *al-fiṭra* (*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*), come è detto in *al-ḥadīṭ* e già scrivemmo precedentemente”<sup>9</sup>.

Ṭaḥṭāwī, rifacendosi a questa tradizione che ha un’importante fonte in Ibn Ḥaldūn, usa *al-fiṭra*, in rapporto all’aggettivo *al-‘arabiyya*, con una sfumatura diversa da quelle precedentemente viste: infatti non si tratta di una caratteristica universale, medesima in origine in ogni uomo, ma di una caratteristica originale propria del codice genetico (le impronte naturali, *tibāʿ*) di una razza e che sarà diversa in altre razze. Ne desumiamo che dovrebbe esistere anche una *fiṭra faransawiyya*. Ṭaḥṭāwī non usa mai tale espressione nella sua opera; invece per esprimere un concetto analogo usa i sostantivi *milla* (plurale: *milal*) e *ṭabīʿa*.

---

<sup>9</sup> IBN ḤALDŪN, *Al-muqaddima*, Parte II, cap. XXVII, pp. 159-160. Il brano è citato in traduzione italiana, in forma incompleta, in GARDET, *Islam*, p. 19. Ibn Ḥaldūn aveva iniziato un precedente capitolo di *Al-muqaddima* (Parte II, cap. IV, p. 132) intitolato “Circa il fatto che il popolo beduino è il più prossimo al bene”, citando il famoso *ḥadīṭ*: “Il motivo è che l’anima (*al-nafs*), se si trova nella condizione della *fiṭra* iniziale (*al-fiṭra al-ūlā*), è preparata ad accettare ciò che arriva in lei e che le viene impresso (*yanṭabiʿ fihā*) di bene o male; disse il Profeta: «Ogni nato nasce secondo *al-fiṭra* (*kull mawlūd yūlad ‘alā al-fiṭra*); sono poi i genitori a farne un giudeo o un cristiano o un madzeo»”.

2. *Nesso semantico fra “al-fiṭra al-‘arabiyya” e “ṭabī‘at al-faransāwiyya” e “al-milla al-faransāwiyya”*

Nel capitolo “sulla gente di Parigi”, Ṭaḥṭāwī usa *ṭabī‘a* nel senso di *fiṭra* propria di una razza e *tibā‘* nel senso di le impronte naturali originali proprie di un popolo<sup>10</sup>:

“Devi sapere che i parigini si distinguono fra i popoli cristiani (*al-naṣārā*) per l’uso intelligente della ragione (*bi-ḍakā’ al-‘aql*), la precisione nella comprensione (*wa-diqqat al-fahm*), l’immergersi della loro mente nelle cose profonde (*wa-ḡawṣ dihnihim fī al-ḡawīṣāt*); e non sono come i cristiani copti che propendono (*yamayilūna*) per natura (*bi-l-ṭabī‘a*) all’ignoranza e al disinteresse<sup>11</sup>; i parigini non sono affatto prigionieri della tradizione, ma amano sempre la conoscenza dell’origine delle cose (*ma‘rifat aṣl al-ṣay‘*) e cercare spiegazioni in questo [...].

Fra le caratteristiche naturali dei francesi (*tibā‘ al-faransāwiyya*) vi sono la curiosità e l’entusiasmo per tutto ciò che è nuovo, e l’amore per il cambiamento in tutti gli aspetti, specialmente per quanto riguarda il modo di vestire; [...]<sup>12</sup> E fra le loro caratteristiche naturali (*tibā‘*) troviamo l’abilità e la frivolezza: puoi vedere una persona che ricopre una responsabilità correre per la strada come un bambino. E fra le loro caratteristiche naturali (*tibā‘*) vi sono la volubilità e la mutevolezza: l’uomo francese muta dall’allegria alla tristezza e viceversa, così pure come dalla serietà alla facezia e viceversa, al punto che un uomo può nello stesso giorno svolgere un insieme di azioni contraddittorie. Tutto questo negli aspetti poco rilevanti. Invece non così nelle questioni importanti: le loro opinioni politiche sono stabili, ed ognuno di loro resta

---

<sup>10</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. II, pp. 52-57.

<sup>11</sup> “*yamayilūna bi-l-ṭabī‘a ilā al-ḡahl wa-l-ḡaflā*”.

<sup>12</sup> Prosegue il brano: “[...] il quale da loro non è mai stabile: nel presente non è rimasto loro un modo di vestire del passato; questo non significa che essi cambiano completamente i vestiti, ma che li variano: per esempio non cambiano tipo di copricapo e non portano al suo posto il turbante, ma una volta indossano il copricapo secondo una certa foggia, poi dopo un certo tempo lo portano secondo una foggia diversa, sia per forma che per colore, e così via”.



fedele al suo partito e al suo credo politico, che viene affermato per tutta la vita. E nonostante la preferenza (*mayl*) per la loro patria essi amano viaggiare [...].

Nella loro indole (*hiṣāl*) vi è l'amore per gli stranieri e la disposizione (*mayl*) alla familiarità con essi, specialmente se lo straniero indossa abiti preziosi; e sono spinti a questo dal desiderio e dall'interesse di sapere notizie su come si vive in quel paese e sui costumi della sua gente, per appropriarsi del loro senso sia che restino poi nelle loro città o che intraprendano il viaggio. È costume delle anime bramare dal mondo ciò che ancora non si è raggiunto, come dice il poeta: "Le anime, secondo la diversità delle loro indoli naturali (*tibāʿ*), desiderarono dal mondo ciò che non avevano ancora trovato"<sup>13</sup>. [...] Fondamentale (*min al-markūz*) nella loro natura (*tabʿ*) è l'amore per l'adulazione e la fama, non l'orgoglio e il rancore [...].

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibāʿ*) predominanti vi sono la lealtà per la promessa fatta, l'assenza di slealtà: pochissimi sono i casi di tradimento [...].

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibāʿ*) predominanti troviamo anche la sincerità (*ṣidq*) e la preoccupazione per le virtù virili dell'uomo (*al-murūʿa al-insāniyya*) [...]. Fra le cose che secondo loro squalificano (*yuqabbih*) l'uomo vi sono la miscredenza nella Grazia e cose simili. Reputano infatti un dovere ringraziare la Grazia; io penso che ciò sia chiaro a tutti i popoli; e se questa caratteristica si smarrì in qualcuno, ciò è un uscire fuori dalla natura (*hurūḡ ʿan al-ṭabʿ*); giacché la Grazia è come la compassione del genitore (*šafaqat al-wālid*) e l'affetto del figlio (*birr al-walad*), che possono mancare in qualche caso, benché siano due caratteristiche infuse originalmente nell'animo (*ṣifatāni ḡibiliyyatāni*) presso tutti i popoli e tutte le razze (*milal*).

---

<sup>13</sup> Ṭaḥṭāwī cita gli stessi versi già nel titolo del cap. V della Parte V (p. 181): "Ciò che avvenne ai ministri che firmarono i decreti che furono la causa della fine del regno del primo Re, che agì senza prevedere le conseguenze della sua azione, e cercò ciò che non trovò, come disse il poeta: "Le anime, secondo la diversità delle loro indoli naturali (*tibāʿ*), desiderarono dal mondo ciò che non avevano ancora trovato".

E fra le loro caratteristiche naturali (*tibāʿ*) approvabili, simili veramente alle caratteristiche naturali (*tibāʿ*) degli arabi, troviamo l'assenza assoluta di propensione a relazioni omosessuali con i giovani e ad invaghirsi di essi; e questo è una cosa di cui omettono di parlare, tanto è lontana dalla loro natura (*tabīʿa*) e dalla loro morale [...]. Se si unisce lo stesso sesso, andrà distrutta la sua specificità e uscirà dalla sua condizione naturale (*ḥaraḡa ʿan al-ḥāla al-tabīʿiyya*). [...]

Ho sentito alcune fra le persone colte francesi dire: i parigini sono simili alla gente dell'antica Atene, sono gli ateniesi del nostro tempo: la loro ragione (*ʿuqūl*) è romana, le loro caratteristiche naturali (*tibāʿ*) sono greche.

Già abbiamo precedentemente detto che i francesi sono di quella parte dell'umanità che tiene in suprema considerazione distinguere il bene e il male con la ragione (*al-taḥsīn wa-l-taqbīḥ al-ʿaqliyyāni*), e dico adesso che essi non ammettono (*yunkirūna*) le cose sovranaturali e affermano che è impossibile interrompere il corso delle leggi di natura (*taḥalluf al-umūr al-tabīʿiyya*), e che le religioni nacquero per indicare all'uomo di fare il bene e di evitare il suo contrario; e che la costruzione dei paesi e l'avanzare delle genti e il loro progresso nella cultura morale e nel raffinamento dei costumi (*taqaddum fī al-ādāb wa-l-ẓarāfā*) prende il posto delle religioni (*tasuddu masadda al-adyān*); e che i regni sviluppati elaborano i loro principi politici come fossero principi della legge divina (*al-umūr al-siyāsiyya ka-l-umūr al-šarʿiyya*).

In questi brani – oltre a una descrizione delle caratteristiche naturali originali (*tibāʿ*) dei francesi – troviamo la parola “natura” (*tab*) come termine di riferimento per stabilire il loro criterio morale: esso corrisponde al non uscire dalla natura (*ḥurūḡ ʿan al-tab*), o al non uscire dalla “condizione naturale” (*ḥurūḡ ʿan al-ḥāla al-tabīʿiyya*), che, come approfondiremo in seguito<sup>14</sup>, si accorda per Ṭaḥṭāwī con il noto principio coranico «*taʿmurūna bi-l-maʿrūf wa-tanhawna ʿan al-munkar*» (“Voi, [o musulmani,] comandate

---

<sup>14</sup> Nel capitolo decimo della tesi.

il bene [*al-ma'rūf*] e interdite il male [*al-munkar*]", *Surat Āl 'Imrān*, 110). Dobbiamo notare anche l'uso dell'aggettivo *ġibiliyya* – parlando della compassione del genitore (*šafaqat al-wālid*) e dell'affetto del figlio (*birr al-walad*) – in un'accezione sinonimica di *fiṭriyya*, da tradursi come "disposto naturalmente a" o "infuso originalmente nella creatura"<sup>15</sup>, cioè come caratteristica naturale originale in ogni uomo, qualsiasi sia il popolo e la razza (*milal*) di appartenenza. Inoltre notiamo il frequente uso di *mayl* o del verbo derivato dalla stessa radice, da tradursi con "propensione a" "propendere a"<sup>16</sup>, i quali sottendono evidentemente il concetto di disposizione naturale: *yamayilūna bi-l-ṭabī'a ilā*.

Nell'*incipit* del capitolo IV, sempre di questa parte dedicata a Parigi, Ṭaḥṭāwī ha sintetizzato quanto fino a quel punto argomentato<sup>17</sup>:

“È noto che i Paesi e le città evolvono nella civiltà (*al-ḥaḍāra*) a seconda della loro conoscenza (*ma'rifa*) e allontanandosi dalla condizione di rozzezza e di stato selvaggio (*bu'dhā 'an ḥālat al-ḥuṣūna wa-l-tawaḥḥuṣ*); e i paesi della *afranġiyya* abbondano di generi di conoscenze (*al-ma'ārif*) e di buoni principi (*al-ādāb*) che nessuno può negare (*lā yunkiru*) generino la socievolezza (*al-unsā*) e inducano all'incivilimento (*al-'umrān*). Già è stato riferito che la stirpe

---

<sup>15</sup> Nel *Lisān*, ad vocem *ġbl*, si cita un'occorrenza coranica di *ġibilla*, dopo aver detto che “*al-ġibilla* è *al-ḥilqa*” [nel cap. V della nostra tesi abbiamo più volte tradotto *ḥilqa* con *natura originale innata e caratteristiche naturali innate proprie della creatura*]: “nel Corano: «*wa-l-ġibilla al-awwalīna*» (*la prima generazione*)”. L'intero versetto coranico (*Sūrat al-Šu'arā*, 184) è: «*wa-attaqū alladī ḥalaqakum wa-l-ġibilla al-awwalīna*» (“Tenete fede in Colui che creò voi e la prima generazione”). In *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*, commentando questo versetto si dice: “Nel dizionario *al-ġibilla* è *al-ḥilqa* secondo la quale una cosa è stata creata (*ṭabi'a 'alayhā al-šay'*). E qui il significato di *ġibilla* è “aventi la *ġibilla*” (*dawū al-ġibilla*), cioè “tenete fede in Allāh che creò (*ḥalaqa*) voi e i vostri primi padri (*ābā'akum al-awwalīna*), che Egli creò (*fāṭarahum*) e costituì secondo la loro *ġibilla* che disprezza il turpe e ha consapevolezza della nefandezza. [...] Nel versetto in ogni modo vi è l'invito a servire l'unico Dio (*tawḥīd al-'ibāda*)”. Nel *Lisān*, precedentemente alla citazione coranica, si era indicato - come significato del verbo *ġabala* - *ḥalaqa* (con soggetto *Allāh*) e – come significato di *ġabala* seguito dalla particella *'alā - ṭaba'a*.

<sup>16</sup> *Lisān*, ad vocem *myl*: “*Al-mayl*: il flettere verso (*al-'udūl ilā*) una cosa e il propendervi (*wa-l-iqbāl 'alayhi*)”.

<sup>17</sup> *Taḥlīs*, p. 85.

francese (*al-milla al-faransāwiyya*) eccelle fra i popoli della *afranġiyya* per la notevole intelligenza (*ta‘aqqul*) nelle arti e nelle conoscenze (*al-ma‘ārif*) [...]”.

In un altro passo, in cui traduce la lettera di addio con cui l’amico francese Jules Saladin lo salutava prima del ritorno in Egitto, Ṭaḥṭāwī usa l’espressione *ṭabī‘at al-faransāwiyya* e immediatamente dopo la parola *milla* nell’accezione di “popolo”<sup>18</sup>, il quale si è distinto nel recentissimo passato per una insurrezione in cui ha rivendicato la libertà (*al-ḥurriyya*):

[Scrivo l’amico:] “Vorrei sapere con quali convinzioni sulla natura dei francesi (*ṭabī‘at al-faransāwiyya*) torni nel tuo paese. Già tu vedesti questo popolo (*milla*) in un tempo che è conveniente definire “storico” per la singolarità dei suoi avvenimenti; e credo che nel tuo paese ti verrà chiesto più volte di questa grande rivoluzione e di questa vittoria dei francesi nel cercare la libertà (*ḥṭab al-ḥurriyya*)”<sup>19</sup>.

In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* Ṭaḥṭāwī, diversi anni dopo la redazione del *Taḥlīs*, darà una definizione di *milla* – in prospettiva politica, trattando di *al-waṭan* (la patria) – nel senso di razza e nazionalità (*ġins*):

“*Al-milla* – nell’uso della politica – è simile a *la razza* (*al-ġins*): una comunità di persone abitanti in un unico paese, parlanti un’unica lingua, con una stessa

---

<sup>18</sup> “Popolo”, “Nazione” sono accezioni di *milla* frequenti in epoca moderna, oltre che in ambiente turco ottomano (come è detto nella seguente citazione), anche in ambiente egiziano. Scrivono Bosworth e Buhl in *The Encyclopedia of Islam* (VII, 61a): “In more recent and modern Arabic, *milla* still means religion, confession, religious community, although the word is largely obsolete; but in Persian and Turkish, it has undergone semantic change. In modern Persian, *millat* means “people, nation”, and the adjective from it, *millī*, means “national”. In Ottoman Turkish, *millat* became a technical term and came latterly to denote the internally-autonomous religious groups within the Ottoman empire (Jews, Armenians, Greek Orthodox, etc.); but in 20th century Turkish it has come rather to mean (as in Persian) “nation, people”, with *millī* meaning “national”, *milliyet* “nationality” and *milliyetçi* “nationalist”.

<sup>19</sup> *Taḥlīs*, p. 157.

morale, con consuetudini uniche, sottomesse generalmente agli stessi principi, e con un governo unico”<sup>20</sup>.

La parola *milla* è usata altre volte nel *Tahlīs* come sinonimo di *dīn* (religione)<sup>21</sup>. Questo è infatti il suo significato privilegiato<sup>22</sup>. Ma è un’accezione non distante dalla definizione di *Al-muršid*: si intende infatti la religione come fatto strutturato, cioè come sistema formale di credenze e di riti che costituisce il principio di unità di una comunità religiosa e che svolge un ruolo fondamentale alla base della sua vita sociale<sup>23</sup>.

Senza dubbio comunque la parola *milla* deve il suo significato preferenziale di “religione” alla tradizione coranica, dove *milla* è più volte usato per indicare la religione di Abramo, cioè la religione degli *ḥanīf*<sup>24</sup>. Per esempio in *Sūrat al-An‘ām*, 161:

---

<sup>20</sup> *Al-muršid*, cap. IV, par. III, p. 95.

<sup>21</sup> *Tahlīs*, Parte III, par. XII, p. 128 : “[Il Papa] è il re di Roma, essendo il più grande dei cristiani, e l’autorità della loro religione (*kabīr millatihim*); ed essendo la religione cattolica (*al-dīn al-qāṭūlīqī*) la religione (*dīn*) dello Stato francese, generalmente essa è la religione (*dīn*) della loro gente; comunque a Parigi si trovano anche la religione cristiana (*al-milla al-naṣrāniyya*) chiamata protestante e altre”. *Tahlīs*, Parte V, par. VI, p. 184: “[...] la religione cristiana (*al-milla al-masīḥiyya*) trionfò sulla religione musulmana (*al-milla al-islāmiyya*)”.

<sup>22</sup> *Lisān*, ad vocem *mlt*: “*wa-l-milla: al-šarī‘a wa-l-dīn*. E in *al-ḥadīṭ*: la gente non eredita due religioni (*millatayni*); *al-milla*: la religione (*al-dīn*), ad esempio la religione dell’Islām (*millat al-Islām*), la religione cristiana e la religione ebraica; e si dice: *al-milla* è la parte principale della religione (*mu‘zam al-dīn*), ed è l’insieme di ciò che venne con i profeti. [...] e nel Corano [*Sūrat al-Baqara*, 120] è scritto: «Finché non seguirai la loro [dei cristiani e degli ebrei] *milla*» (*ḥattā tattabi‘a millatahum*): dice Abū Ishāq: *al-milla* in lingua [araba] significa i loro modi di agire e la loro via [religiosa] (*sunnatuhum wa-tarīquhum*)”.

<sup>23</sup> Cfr. IZUTSU, p. 228.

<sup>24</sup> GOBILLOT<sup>1</sup>, 1983, pp. 1-2, scrive: “La *fiṭra* fait partie intégrante et même, se trouve au point central d’une aire sémantique qui peut s’exprimer par l’équation suivante: *fiṭra* = *dīn Allāh* (la religion de Dieu) = *millat Ibrāhīm* (la tendance religieuse d’Abraham) = *sunnat al-anbiyā’* (le culte rendu par les prophètes) = *al-ḥanīfiyya* (la fidélité à la religion pure et monothéiste d’Abraham) = *al-iḥlās* (la fidélité et pureté par rapport au *mīṭāq al-awwal* – le premier pacte conclu par Dieu avec l’humanité, selon lequel Il est le seul Seigneur) = *ḥalq Allāh* (la création de Dieu) = *la fiṭra*”.

“*Qul: inna-nī hadanī Rabbī ilā širāṭ mustaqīm dīn<sup>an</sup> qiyam<sup>an</sup> millat Ibrāhīm hanīf<sup>an</sup> wa-mā kāna min al-mušrikīna*”<sup>25</sup>

(“Di’: In verità, il mio Signore mi ha guidato verso un retto sentiero, secondo una religione vera, la religione di Ibrāhīm (*millat Ibrāhīm*) che era al modo degli *hanīf*e non dei politeisti”).

Sebbene Ṭaḥṭāwī nella conclusione del *Taḥlīs* abbia usato *al-fiṭra* accompagnato dall’aggettivo *al-‘arabiyya* in un’accezione apparentemente “regionalistica”, anche in questo secondo caso *al-fiṭra* esprime un concetto che mantiene un nesso con una condizione originale (*aṣl*), incorrotta, di perfezione dell’essere, non in contraddizione con un concetto universale come *al-fiṭra al-salīma* (*al-fiṭra* genuina). Infatti *al-fiṭra al-‘arabiyya* sembra esprimere *al-fiṭra* dell’uomo autentico, dell’arabo musulmano dei primi tempi dell’Islām, in base alla quale vengono giudicati gli altri uomini e gli altri popoli. Il giudizio sui francesi è positivo per un loro essere vicini a questa *fiṭra*. Infatti ciò che nel *Taḥlīs* li connota è una disposizione naturale alla conoscenza:

“I francesi propendono per natura (*yamayilūna bi-l-ṭabī‘a ilā*) al raggiungimento delle conoscenze (*ma‘ārif*) e hanno desiderio (*yataṣāqawwāqūna ilā*) della conoscenza (*ma‘rifā*) di tutte le cose”<sup>26</sup>.

### 3. Conclusione

Sono molti i passi del *Taḥlīs* in cui ritorna il concetto di amore dei francesi per *al-ma‘rifā*, nel quale risiede il motivo del loro essere civilizzati.

Abbiamo visto come *al-ma‘rifā* sia un concetto che implica alla sua radice l’essere secondo l’origine di *al-fiṭra* (*al-wuḡūd ‘alā aṣl al-fiṭra*). Nonostante *al-fiṭra* sia esplicitamente citato solo due volte nel *Taḥlīs*, il termine lessicalizza l’*endoxon*

---

<sup>25</sup> Corano II, 130 e 135; III, 95; IV, 125; VI, 161; XII, 38; XVI, 123; XXII, 78. Altre citazioni coraniche di *milla*: VII 89, XIV 13; XVIII 20 (nel senso di religione dei miscredenti); II 15 (nel senso di religione dei cristiani e dei giudei); XIV 6, XXXVIII 6 (nel senso di religione dei profeti).

<sup>26</sup> *Taḥlīs*, Parte III, par. XIII, p. 132.

culturale su cui si regge tutto l'argomentare del libro di Ṭaḥṭāwī e su cui si fonda l'operazione di mediazione fra la cultura francese e quella arabo-musulmana da lui attuata.

Vedremo adesso, per ulteriore verifica di quanto affermato, l'uso di tale concetto nell'opera più matura di Ṭaḥṭāwī, pubblicata a Il Cairo nel dicembre 1872, pochi mesi prima della sua morte: *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*.

Cap. VII: Un'ulteriore attestazione di <i>fiṭra</i> nel <i>Tahlīs</i> .....	198
1. Un'ulteriore occorrenza di al-fiṭra nel <i>Tahlīs</i> : al-fiṭra al-‘arabiyya .....	200
2. Nesso semantico fra “al-fiṭra al-‘arabiyya” e “ṭabī‘at al-faransāwiyya” e “al-milla al-faransāwiyya”.....	205
3. Conclusione.....	211