

Cap. VIII: L'uso di *fiṭra* in *Al-Muršid*

In questo capitolo procediamo all'analisi dell'uso del concetto di *al-fiṭra* nell'ultima importante opera di Ṭaḥṭāwī, *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, al fine di verificare ulteriormente la rilevanza in Ṭaḥṭāwī del concetto di *al-fiṭra* – già visto emergere nel *Taḥlīs* come *endoxon* culturale a fondamento dell'opera di traslazione di categorie concettuali della cultura francese nella cultura arabomusulmana. L'analisi è preceduta da alcune considerazioni su uno dei più recenti articoli di Anwar Lūqā, intitolato *Waṣiyya Rifā'a al-fikriyya*¹ (*L'eredità del pensiero di Rifā'a*).

1. "L'eredità di Ṭaḥṭāwī" secondo Anwar Lūqā

Nel legame messo in luce da Ṭaḥṭāwī fra *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*), concetto appreso in Francia, e fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) – che, come abbiamo visto, hanno per fine il chiarimento e l'esercizio di *al-aḥkām al-šar'iyya* –, Anwar Lūqā (egiziano, cristiano protestante, per molti anni docente universitario a Ginevra e in Francia) individua la maggiore eredità di Ṭaḥṭāwī per le successive generazioni "riformiste" egiziane.

1.1. Il nesso fra fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) e *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*)

Come rileva 'Uṭmān Amīn, filosofo e maestro di Lūqā all'Università de Il Cairo, in un saggio pubblicato nel 1944², fu in particolare Muḥammad 'Abduh – il più

¹ANWAR LŪQĀ, *Waṣiyyat Rifā'a al-fikriyya*, in «Mağallat al-ʿAlsun li-l-tarğama» n. 3, 2002, pp. 82-89 (da ora abbreviato LŪQĀ³).

²OSMAN AMIN ('Uṭmān Amīn), *Muḥammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Impr. Miṣr, Il Cairo, 1944. I contenuti del libro sono stati poi riproposti nell'opera in arabo *Rā'id al-fikr al-miṣriyy, al-imām Muḥammad 'Abduh*, Il Cairo, 1965².

importante dei “riformisti” – ad approfondire il nesso fra *uṣūl al-fīqh* e *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*, Scrive Lūqā³:

“Fra chi si specializzò nell’esame della riflessione filosofica di Muḥammad ‘Abduh vi è uno dei nostri professori dell’Università de Il Cairo, ‘Uṭmān Amīn. Egli raccolse i singoli passi di queste riflessioni e li ricondusse a un unico punto d’origine (*maṣdar wāḥid*), a cui diede il nome di “interiorità” (*al-ḡuwwāniyya*⁴) – senza conoscere da questo punto di vista il percorso ben definito già svolto da Ṭaḥṭāwī che partendo da *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya* arriva agli *uṣūl al-fīqh*. Ciò è testimoniato dal fatto che la terminologia della “interiorità” (*al-ḡuwwāniyya*) propria dei testi di Muḥammad ‘Abduh, sulla quale si basa il convincimento di ‘Uṭmān Amīn, [è molto vicina a quella propria di Ṭaḥṭāwī. Questa terminologia] include termini come *al-wiḡḍān al-sādiq* [il sentimento profondo sincero], *al-ilhām* [l’ispirazione divina] e *al-maḥabba* [l’Amore], che devono unire i membri della *umma* [comunità musulmana]. Allo stesso tempo Muḥammad ‘Abduh stigmatizza il fanatismo nella religione (*al-ḡuluww fī al-dīn*) e dichiara pubblicamente [– come già Ṭaḥṭāwī –] che la *Ṣarī‘a* non fu l’origine del bene (*al-ḥayr*); perché il bene era conosciuto (*ma‘rūf*) prima della missione del Profeta, e in verità la missione del Profeta lo rese un dovere (*fard*): il bene (*al-ḥayr*) è il conosciuto (*al-ma‘rūf*) come afferma il detto *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, in cui il ripugnante (*al-inkār*) è l’opposto del definito (*al-ta‘rīf*). Nella lingua di Muḥammad ‘Abduh *al-sunan* indica la costanza dell’ordine sociale umano, e l’ascolto di *al-waḥy* (ispirazione interiore di origine divina) ha come conseguenza il rafforzamento dell’anima (*taqawwuā al-rūḥ*), ecc.”

Prosegue:

³ Riportiamo in traduzione dall’arabo una parte conclusiva dell’articolo *Waṣiyya Rifā‘a al-fikriyya* (LŪQĀ³).

⁴ *Al-ḡuwwāniyya* è un neologismo formato dalla parola dialettale egiziana *ḡuwwa* che significa “dentro”, “interiore”, in quanto opposto a “fuori”, “esteriore”. Padre Samīr Ḥalīl Samīr, profondo conoscitore del pensiero filosofico di ‘Uṭmān Amīn – di cui ci ha citato la pubblicazione *Falsafat al-ḡuwwāniyya* -, ci suggerisce di tradurre con “interiorità”.

“Tutto questo ruota attorno al perno (*miḥwar*) di *al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya* (*droits naturels*); e questo è il tratto principale che si estende non solo da Ṭaḥṭāwī a Muḥammad ‘Abduh, ma percorre tutto il movimento di riedificazione e rinnovamento che pervase il tempo della Rinascenza (*Nahḍa*) e che Ṭaḥṭāwī chiamò *tamaddun al-waṭan* (civilizzazione della Patria) nel suo ultimo libro in cui trattò specialmente della “donna”. Sotto questo titolo egli conciliò i fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) e i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*). Queste due guide – da un lato il cammino (*al-masīr*) della donna e dall’altro la tensione critica (*al-iḡtihād*) nella scienza dei fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) – sono l’essenza (*ḡawhar*) dell’eredità del pensiero di Rifā‘a⁵.

In *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, opera scritta da Ṭaḥṭāwī circa quaranta anni dopo il *Taḥlīs*, egli sviluppa alcune riflessioni maturate durante gli anni giovanili trascorsi in Francia, rimaste per lo più *in nuce* nel *Taḥlīs*, sebbene – secondo Lūqā – presenti alla sua coscienza⁶. Come rileva Lūqā il tema centrale di *Al-muršid* è l’educazione della donna. Più precisamente possiamo dire che il libro mette a tema il rapporto fra uomo e donna, che per Ṭaḥṭāwī – in quanto rapporto sponsale – è il vero cuore di una società civile. Un’educazione della donna tesa a sviluppare le sue potenzialità umane, spirituali e sociali è fondamentale per l’uomo, il cui cuore è spinto alla perfezione dall’amore preferenziale per la donna. Alla realizzazione di questo rapporto sponsale, a fondamento della società civile, è finalizzato il progetto educativo, esposto da Ṭaḥṭāwī in *Al-muršid*, rivolto ai bambini e alle bambine egiziane. Lūqā contestualizza il contenuto del libro nella società egiziana del tempo, dove accanto a una concezione della donna ancora legata a una chiusa visione tradizionale, allo stesso tempo vi è una volontà di

⁵ LŪQĀ³, p. 88.

⁶ A nostro parere questo sviluppo – che secondo Lūqā è esplicitazione di riflessioni per quaranta anni evidenti nella mente dell’autore, ma non scritte –, oltre che in una normale maturazione, ha i suoi motivi nel diverso contesto storico (il periodo di Ismā‘īl) in cui *Al-muršid* fu scritto.

apertura da parte dello Stato Khediviale⁷. Una prima eredità di Ṭaḥṭāwī, testimoniata dalle vicende della sua stessa vita, si può ravvisare nella concezione di matrimonio monogamico, frutto di una corretta e autentica interpretazione religiosa musulmana. Secondo Lūqā, questa interpretazione “autenticamente musulmana” affonda le radici nell’ “incontro profondo” di Ṭaḥṭāwī con la *šarī‘a*⁸ durante il periodo francese narrato nel *Taḥlīs*. Questo “incontro profondo” avvenne nel confronto con il concetto di *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) che egli apprese studiando Rousseau e soprattutto il filosofo protestante Burlamaqui⁹, di cui lesse e tradusse il libro sugli elementi del diritto naturale¹⁰, traduzione purtroppo andata persa. Scrive Lūqā:

“Il concetto di *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) produsse una forte impressione su Rifā‘a provocando in lui accettazione e consenso; senza dubbio il punto di riferimento di Ṭaḥṭāwī fu un libro facilmente comprensibile e argomentativamente solido, opera di un pensatore credente in Dio, che eccelleva grazie alla sua fede sui filosofi laici (*al-‘almāniyyun*): si trattava del professore di Legge (*al-qānūn*) Burlamaqui, il quale iniziava le sue riflessioni partendo dal fatto che Dio creò l’uomo (*Allāh ḥalāqa al-insān*) per la felicità, raggiungibile mediante il risveglio della ragione (*al-‘aql*). La dottrina del *droit naturel* (*al-ḥaqq al-ṭabī‘iyy*) si fondava su leggi universali (*qawānīn ‘amma*) che ogni individuo sano ricava dalla sua *fiṭra* umana che lo fa tendere agli ideali (*yastahliṣuhā kull fard sawiyy min fiṭratihī al-insāniyya al-mutaṭalli‘a ilā al-miṭāliyyāt*). [...] La capacità di giudicare è della ragione (*al-‘aql*) e la ragione riecheggia la voce del suo Creatore (*ḥāliquhu*), che tutti ascoltano nella profondità dell’intimo e nell’intimo dei loro animi riconoscono essere Sua. [...] In questo libro di piccola dimensione, facile a

⁷ Cfr. anche GILBERT DELANOUÉ, *Réflexions et questions sur la politique scolaire des vice-rois réformateurs*, in *L’Égypte au XIX siècle*, cit., pp. 319-328.

⁸ “*muwāḡahatuḥu al-‘amīqa li-l-šarī‘a*” (LUQA, *Waṣiyya*, p. 83).

⁹ Lūqā insiste sulla priorità dell’influenza di Burlamaqui, citando anche un passo (in traduzione araba) del *Discours sur l’origine et le fondement de l’inégalité parmi les hommes* in cui Rousseau cita Burlamaqui per spiegare il concetto di *al-ḥaqq aṭ-ṭabī‘iyy* (*droit naturel*).

¹⁰ *Les éléments du droit naturel et devoirs de l’homme et du citoyen tels qu’ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Janet et Cotelle, Paris, 1820 (vedi cap. I della presente tesi).

comprendersi, ma con a tema un importante argomento, vi è pertanto un'esaltazione mirabile della potenza del Creatore (*al-ḥāliq*) che ha elargito all'uomo la grazia dell'intelligenza *fiṭriyya* (*ni'mat al-dakā' al-fiṭriyy*). Questa che sgorgò dalla mente di Rifā'a è un'importante e ricca sorgente di pensiero (*manhal fikriyy ḡazīr*). La sua limpidezza (*āyāt ṣafā'ihī*) è provata dal fatto che rimosse le opinioni negative dei retrogradi (*al-muta'ahḥirun*) circa il rapporto tra la volontà divina (*al-irāda al-ilāhiyya*) e la luce dello spirito (*nūr al-rūḥ*). Questo offrì un sostegno al rianimarsi degli esperti del *fiqh* ad aderire alle cerchie di *dīkr* dei *ṣūfi* (*ḥalaqāt al-dīkr al-sūfiyya*). Non vi è dubbio che Rifā'a, come altri sapienti egiziani del XIX secolo, avesse molta familiarità con il *ṣūfismo* e fosse versato nella conoscenza di manifestazioni spirituali (*taḡliyyāt rūḥiyya*)¹¹.

Dopo una breve notizia su Burlamaqui, in cui è ben evidenziata la sua appartenenza alla tradizione di pensiero iniziata con la Riforma Protestante, Lūqā chiarisce le basi sulle quali Rifā'a è in grado di armonizzare i concetti moderni francesi con la tradizione concettuale musulmana. Questa spiegazione viene poi corroborata con la citazione ed interpretazione di alcuni passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*.

1.2. Importanza di *al-fiṭra* in *Al-muršid* e nel pensiero di Ṭaḥṭāwī

Prima di presentare i passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, Lūqā sintetizza la sua spiegazione, sottolineando ancora la centralità per Ṭaḥṭāwī della lettura del testo di Burlamaqui:

“Il martello dei *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) continuò a battere nella coscienza di Rifā'a, lasciando impresso il suo segno; anche la forza della fede in Allāh, il Potente su tutte le cose, continuò a battere nel suo intimo. Egli approfondì la comprensione di queste due

¹¹ LŪQĀ³, pp. 84-85.

esperienze in modo logico (*tagālgala dalika al-mafhūm al-waḍḍāh mantiqiyy^{an} fī ḡawāriḥihi*) e tradusse con amore intenso l'opera di Burlamaqui, richiamando in seguito più volte alla mente questa traduzione mai pubblicata. Il contrasto interiore fra queste due esperienze si dissolse con l'emergere nel suo pensiero di intuizioni evidenti (*al-badīhiyya*), per esempio che «La giustizia e l'equità sono centrali nella natura dell'essere umano» («*inna al-'adl wa-l-inṣāf markūz fī tabī'a al-insām*»). Affiorarono nella sua memoria (*fī ḥāfiẓatihi*) versetti coranici che gli confermarono che l'*Islām* è la religione della *fiṭra* (*al-Islām dīn al-fiṭra*¹²): questo è un pensiero fondamentale (*fikra ta'sīsiyya*). E perché, la volontà del Creatore elargitore di Grazia (*irādat al-ḥāliq al-mun'im*), quando l'uomo ricevette la sua natura (*tabī'a*), non avrebbe dovuto renderlo capace di preferire fra bene e male (*al-tamyīz bayna al-ḥayr wa-l-šarr*), caratteristica naturale universale degli attributi dell'umano (*tabī'a ḡāmi'a li-ṣifāt al-insāniyya*) – la quale è propria di ogni gente? Fra i frutti di questa Grazia troviamo il fatto che gli uomini nella società tendono alla vita generosa (*iqbālulum 'alā al-'ayš al-kārim*) con sentimenti di [amore per] l'uguaglianza (*al-tasāwī*), la libertà (*al-ḥurriyya*) e la fratellanza (*al-iḥā*), sotto l'egida della giustizia (*al-'adl*) che garantisce loro felicità (*sa'āda*), sviluppo (*numuww*) e prosperità (*izdihār*)¹³.

¹² Questa espressione richiama inevitabilmente alla mente del lettore arabo contemporaneo una riflessione propria di gran parte del mondo arabo-musulmano venuto in contatto con l'Occidente durante il XX secolo. Ne abbiamo accennato nel Cap. V, citando i lavori di G. Gobillot e alcuni testi arabi pertinenti da questa citati: 'ABD AL-RA'ŪF BAHNASĪ, *Al-islām wa-naz'at al-fiṭra*, Dār al-'Urūba, Il Cairo, 1961; 'ABD AL-'AZĪZ ḠAWĪŠ, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya*, Dār al-Ma'ārif, Il Cairo, 1968; MUḥAMMAD AL-BĀHĪ, *Al-islām fiṭrat-Allāh*, Maḡmū' al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976; ŠĀBIR TU'AYMA, *Al-'aqīda wa-l-fiṭra fī-l-islām*, Dār al-Ḡīl, Beyrouth, 1978.

¹³ LŪQĀ³, p. 86.

Lūqā riconosce nel concetto coranico di *fiṭra* un pensiero fondamentale di Ṭaḥṭāwī (*fikra ta'sīsiyya*), che gli permise di armonizzare – a un livello profondo – concetti francesi originati dalla dottrina dei *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) con la fede musulmana.

Nei brani ora tradotti si può osservare, però, che Lūqā usa la parola *al-fiṭra* anche per spiegare il pensiero di Burlamaqui, pensatore occidentale protestante, cui era estraneo il concetto musulmano di *al-fiṭra*:

“La dottrina del *droit naturel* (*al-ḥaqq al-ṭabī'iyy*) si fondava su leggi universali (*qawānīn 'amma*) che ogni individuo sano ricava dalla sua *fiṭra* umana che lo fa tendere agli ideali (*yastahliṣuhā kull fard sawiyy min fiṭratihī al-insāniyya al-mutaṭalli'a ilā al-miṭāliyyāt*)”.

Questo a nostro avviso può ricondursi a due motivi: al fatto che *al-fiṭra* è un concetto fondamentale trovato presente da Lūqā in tutti i passaggi chiave di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* – che egli citerà nella seconda parte del suo articolo –; e inoltre al fatto che il concetto musulmano di *al-fiṭra* è sentito avere una vicinanza con il concetto cristiano di “grazia santificante” (il dono di una più profonda partecipazione all’origine di tutte le cose), che – come scriveva Geneviève Gobillot – “*fut, et ce n'est sans doute pas un hasard, l'un des principaux supports dogmatique d'une réforme qui a marqué le monde de la chrétienté: la réforme protestante*”¹⁴. In Lūqā infatti il concetto di *fiṭra* sembra sottendere o accompagnarsi sempre a quello di “grazia” (*ni'ma*):

¹⁴ GOBILLOT¹, p. 17. Lo stato di grazia è nel cristianesimo il passaggio, per mezzo di Gesù Cristo, dalla condizione corrotta a causa del peccato di Adamo a quella originale senza peccato. Nella dottrina sul peccato originale e sul suo rimedio e nella dottrina della giustificazione come proposte dai protestanti la Chiesa cattolica vide compromessa la vera fede in Gesù e l’unità della Chiesa, avvertendo la necessità di ribadire la corretta interpretazione durante il Concilio di Trento nel 1546: Cfr. LORENZO BIANCHI (a cura di), *La gloria di Cristo ovvero la Sua vittoria nel tempo. I dogmi sulla Grazia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1997, pp. 79-137.

“In questo libro [di Burlamaqui] di piccola dimensione, facile a comprendersi, ma con a tema un importante argomento, vi è pertanto un’esaltazione mirabile della potenza del Creatore (*al-ḥāliq*) che ha elargito all’uomo la grazia dell’intelligenza *fīṭriyya* (*ni‘mat al-dakā’ al-fīṭriyy*)”.

E ancora:

“Affiorarono nella sua memoria (*fī ḥāfīẓatihī*) versetti coranici che gli confermarono che l’*Islām* è la religione della *fīṭra* (*al-Islām dīn al-fīṭra*¹⁵): questo è un pensiero fondamentale (*fikra ta’sīsiyya*). E perché, la volontà del Creatore elargitore di Grazia (*irādat al-ḥāliq al-mun‘im*), quando l’uomo ricevette la sua natura (*tabī‘a*), non avrebbe dovuto renderlo capace di preferire fra bene e male...”

Il termine arabo-musulmano di *fīṭra* è usato perciò da Lūqā, egiziano protestante di cultura francese, come espressione di un nucleo concettuale molto probabilmente proprio anche della sua esperienza.

1.3. L’eredità di Ṭaḥṭāwī e l’eredità di Lūqā

Come si è visto, Lūqā usa il termine *fīṭra* anche per esprimere un concetto di matrice protestante. Ciò si deve al fatto che nell’articolo – dedicato all’eredità del pensiero di Ṭaḥṭāwī – emerge nel contempo anche la “sua eredità” di studioso, di egiziano e di credente protestante, dedicatosi per almeno cinquanta anni a Rifā‘a e

¹⁵ Questa espressione richiama inevitabilmente alla mente del lettore arabo contemporaneo una riflessione propria di gran parte del mondo arabo-musulmano venuto in contatto con l’Occidente durante il XX secolo. Ne abbiamo accennato nel Cap. V, citando i lavori di G. Gobillot e alcuni testi arabi pertinenti da questa citati: ‘ABD AL-RA’ŪF BAHNASĪ, *Al-islām wa-naz‘at al-fīṭra*, Dār al-‘Urūba, Il Cairo, 1961; ‘ABD AL-‘AZĪZ ĞAWĪŠ, *Al-islām dīn al-fīṭra wa-l-ḥurriyya*, Dār al-Ma‘ārif, Il Cairo, 1968; MUḤAMMAD AL-BĀHĪ, *Al-islām fīṭrat-Allāh*, Mağmū‘ al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976; ŠĀBIR TU‘AYMA, *Al-‘aqīda wa-l-fīṭra fī-l-islām*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, 1978.

ai contatti fra Egitto e Francia¹⁶. A differenza di Lūqā, noi ci proponiamo invece di mantenere viva la consapevolezza della specificità musulmana del concetto di *al-fiṭra*: esso si differenzia da ogni concetto occidentale cui viene assimilato o da ogni concetto francese tradotto da Ṭaḥṭāwī con *fiṭra*. Sarà importante in ogni caso – e lo faremo in un prossimo capitolo –, proprio per fare emergere ulteriormente le peculiarità culturali del concetto di *fiṭra*, capire quali nuclei concettuali occidentali sono stati assimilati a questo termine e le ragioni di questa assimilazione.

Non possiamo non notare comunque, con un certo interesse, che Lūqā sembra essere più consapevole della concettualità tipicamente musulmana di *fiṭra* nei suoi articoli redatti in francese. Citiamo una parte conclusiva di uno dei suoi articoli in lingua francese pubblicato nel 2002, in cui egli mette in luce – come già nell'articolo in arabo *Waṣīyya Rifā'a al-fikriyya*, pubblicato sempre nel 2002 – il rapporto che emerge in *Al-muršid* fra i fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*) e *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) e l'importanza della lettura del Burlamaqui:

“Ṭaḥṭāwī va jusq'à discerner une analogie, sur le plan formel, entre la théorie du droit naturel et le processus de la conceptualisation juridique en Islam, *uṣūl al-fiqh*. Dans toute cette thématique, il ne prononce pas le nom de Burlamaqui, mais emploie à satiété une terminologie islamisante: *fiqh* (jurisprudence), *ṣarī'a* (Loi révélée), *fiṭra* (disposition naturelle), *aḥkām* (jugements), *taklīf* (obligation), *mubāḥ* (licite), etc. Sa motivation manifeste de rattacher à des racines islamiques les principes en vigueur chez les Européens perçus déjà, et de façon systématique, dans sa relation de voyage [*Taḥlīs*]. Loin de demeurer une finalité, sa documentation française lui servira de moyen pour construire son propre discours à ses coreligionnaires”¹⁷.

¹⁶ Si scrive giustamente in un articolo commemorativo in occasione della scomparsa di Lūqā: “Si dans la mémoire académique les noms de Massignon (l'orientaliste français) et d'Al-Hajjaj (le soufi crucifié à Bagdad au XXe siècle) s'identifient, alors ceux d'Anouar Louca et de Rifāa Al-Tahtawi ne sauraient être dissociés” (FAWZIYA ASSAAD, *La Renaissance pour héritage*, in «Al-Ahram Hebdo», 12 Novembre 2003).

¹⁷ LUQA², pp. 68-69.

Come si può vedere Lūqā è pienamente cosciente – quando scrive in francese – che *fiṭra* (*disposition naturelle*) appartiene ad una “*terminologie islamisante*”.

Nei suoi ultimi studi Lūqā mostra come Ṭaḥṭāwī, nell’incontro con *Les Lumières* sia stato costretto a recuperare le proprie radici musulmane, e come ciò gli abbia permesso di scoprire un terreno comune, fino a comprendere e scoprire l’ “*altro*” e allo stesso tempo se medesimo. In questa dinamica di incontro, di ritorno alle origini, di comprensione di sé, di comprensione e interpretazione dell’ “*altro*” consiste l’opera di mediazione di Ṭaḥṭāwī:

“Porte-parole et interprète du changement, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī a assumé une globale traduction symbolique. Or interpréter, en arabe, c’est le verb *awwala*. Le mot *ta’wīl*, qui désigne l’interprétation – l’interprétation des symboles – a littéralement le sens de *revenir*, faire retour à la source, à ce qui est premier (*al-awwal*). Telle est la médiation de Ṭaḥṭāwī, un cheminement qui aboutit à ce retour, après le détour par autrui”¹⁸.

Lūqā, pur avendo messo in luce la dinamica alla base della mediazione operata da Ṭaḥṭāwī, non prende in esame però le conseguenze di questa mediazione. Egli non affronta il problema della non completa coincidenza fra concetti musulmani arabi e i corrispondenti concetti moderni francesi. Anche se è vero che Ṭaḥṭāwī era interessato alla “verità musulmana” scoperta nella cultura francese e a proporre - servendosi di quella - un proprio discorso arabo-musulmano, questa non completa coincidenza fra concetti musulmani arabi e concetti moderni francesi è da considerare attentamente, in quanto ha sortito effetti culturali e storici, sia in Egitto sia nel mondo occidentale, di decisiva importanza. Questa “non completa coincidenza” offre la chiave interpretativa per comprendere come la cultura

¹⁸ *Ibid.*, p. 69. Lūqā sintetizza, con questa affascinante conclusione del suo articolo, l’argomento di un suo libro: ANWAR LŪQĀ, *‘Awdat Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī* [Il ritorno di Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī], Sousse, 1997.

occidentale è stata compresa ed ha agito nel mondo musulmano mediante l'opera di Ṭaḥṭāwī e dei suoi "eredi".

Prenderemo in esame pertanto anche noi i passi di *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* in cui è presente la parola *al-fiṭra*, per evidenziare i peculiari semantismi di questo termine arabo, che verranno confrontati successivamente con i semantismi dei termini francesi considerati da Ṭaḥṭāwī analoghi ad esso.

2. *Al-fiṭra* in *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*

In questo paragrafo presentiamo in traduzione ed esaminiamo i passi di *Al-muršid* contenenti il termine *al-fiṭra* rispettando l'ordine sequenziale con cui compaiono nel testo.

2.1. Rese traduttive e analisi

Troviamo presente una prima volta l'aggettivo *fiṭriyy* nell'par. III del cap. I. In questo paragrafo, Ṭaḥṭāwī, dopo aver spiegato come l'uomo sia stato creato da Allāh per essere signore di tutto il creato mediante il dono della parola, osserva come allo stesso tempo la condizione umana sia la più debole e la più esposta alla sofferenza. Questa apparente contraddizione è superata dalla presa di coscienza del dono speciale, insito nella *fiṭra* umana, della ragione (*al-‘aql*) e della facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*):

“[...] sono evidenti le parole dell’Altissimo «creò l’uomo debole»¹⁹, essendo l’uomo fin dalla condizione dell’infanzia estremamente debole e soggetto ad innumerevoli malattie e malesseri; i dolori continuano per tutta la vita senza interruzione. Che l’uomo, tra tutti gli esseri creati da Allāh (*ḥalq Allāh*), abbia la peggiore condizione, è mostrato dal fatto che fin dalla condizione della sua nascita non è capace di sorreggersi da solo, ha lo stomaco debole, ha la ragione *fiṭriyya* confusa (*muḍṭarib al-‘aql al-fiṭriyy*) ed è privo del

¹⁹ *Sūrat Al-nisā'*, 28.

discernimento; egli esce dal ventre di sua madre non conoscendo alcuna cosa [...].”²⁰

Il termine *fiṭra* compare poi tre volte nel capitolo I al paragrafo V, intitolato “Sull’eguaglianza dell’uomo nonostante i suoi diversi colori e le sue diverse caratteristiche naturali (*tibāʿ*) e sulla sua propensione naturale per la civilizzazione (*wa-ḥī maylihi li-l-tamaddun bi-l-ṭabʿ*)”. Riportiamo in traduzione una parte di questo paragrafo²¹:

“Osservando e esaminando l’ordine della struttura dell’uomo, la sua costituzione eretta, il suo essere creato (*ḥalquhu*) con una grande capacità di adattamento e considerando profondamente i suoi attributi fisici e le sue qualità intellettuali, ci è chiaro che egli fu creato secondo l’origine della *fiṭra* (*maḥlūq min aṣl fiṭratihī*) dotato di ragione (*ʿaql*) e della facoltà dei sensi (*ḥiss*) per vivere socievolmente (*bi-l-taʿannus wa-l-iḡtimāʿ*) con gli altri uomini; la sua facoltà umana (*quwwatuhu al-baṣariyya*) lo predispone ad aver bisogno degli altri (*tamyil ilā al-iḥtiyāḡ ilā ḡayrihī*), e se non si consociasse vivendo socievolmente e civilmente (*idā lam yaḡtamiʿ bi-l-taʿannus wa-l-ʿumrān*) con i suoi simili, sarebbe il più debole degli esseri viventi; giacché quando l’uomo è isolato deve sempre temere di essere ucciso, e gli è fatto bere il calice dell’angoscia. Non è così invece grazie alla caratteristica di maturità della ragione umana, che gli permette di esprimere la sua signoria sul regno animale, vegetale e minerale. Condizione di questa sua signoria sugli esseri è il perfezionarsi (*ṣaql*) di questa maturità grazie alla vivere socievolmente (*taʿannus*) con gli altri uomini. Se l’uomo non vivesse in società, anche se fosse sicuro di non essere ucciso, non sarebbe sicuro del suo futuro e del suo passato. E se l’uomo non fosse stato creato (*maḥlūq*) per vivere socievolmente (*li-l-taʿannus*) con i suoi fratelli stipulando con essi un sodalizio sociale (*ḥayʿa iḡtimāʿiyya*) – condizione del costruire la civiltà (*ḥālat ʿumrān tamadunniyya*) –, la saggezza divina non lo avrebbe distinto

²⁰ *Al-muršid*, pp. 22-23.

²¹ *Ibid.*, pp. 27-29.

con la caratteristica dell'esprimersi con parole (*ṣifāt al-nāṭiqiyya*), sua grande prerogativa. Allāh l'Altissimo l'Eccelso gli elargì il potere della parola (*quwwat al-kalām*) distinguendolo così con il potere di pensare, comprendere e farsi comprendere (*quwwat al-fikr wa-l-fahm wa-l-ifhām*), per prendere coscienza nella realtà circostante delle analogie (*muṣābaha*) e delle differenze (*mubāyana*), e per conoscere i rapporti (*nisab*) fra le cose invisibili (*ḥafīyya*) e quelle visibili (*mu'āyana*). Allāh l'Altissimo l'Eccelso già preferì l'uomo dotandolo de "l'anima della certezza" (*al-nafs al-muṭma'inna*), chiamata coscienza critica (*ḍimmu*), per distinguere ciò che merita la lode e ciò che merita il biasimo, e per indagare i doveri (*al-wāğībāt*) e i diritti (*al-ḥuqūq*) degli uomini come lui, anzi di ogni creatura (*maḥlūq*), e per discernere la sua disposizione naturale (*qarīḥa*), la quale è il fondamento per comandare e per impedire (*li-ya'mur wa-yunhī*) nelle questioni più alte, ed egli discernendo la disposizione naturale comanda ed è comandato (*āmir wa-ma'mūr*).

La condizione della socievolezza (*al-ḥāla al-ta'annusiyya*) per l'uomo – e la civiltà e l'incivilimento per le società umane (*al-iğtimā'āt al-bašariyya li-l-taḥaḍḍur wa-l-'umrān*) – sono una condizione *fiṭriyya* (*ḥāla fiṭriyya*) per la stirpe adamitica fin dall'origine della sua nascita e della sua creazione (*min aṣl wilādatihi wa-ḥilqatihi*); e tale condizione è una disposizione (*ğibilla*) e una inclinazione naturale (*ğarīza ṭabī'iyya*) nell'uomo. Infatti la facoltà del parlare (*al-nāṭiqiyya*) – presente nell'uomo dall'origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) – gli rende possibile elaborare il pensiero mediante la sua facoltà intellettuale (*quwwāhu al-'aqliyya*). La civiltà e l'incivilimento tendono a ciò che indica il pensiero (*fā-yasā li-mā fīhi al-tamaddun wa-l-ḥaḍāra*) e l'uomo si applica con valenzia e capacità per conseguire a sua volta ciò che la civilizzazione (*al-tamaddun*) richiede, perché se l'uomo vivesse solo e non facesse società con altri e non perseguisse per la sua patria (*li-waṭanihi*) il grado dell'incivilimento (*darağa al-'umrān*), sarebbe sempre debole e spaventato".

Il termine *fiṭra* compare ancora in un paragrafo in cui Ṭaḥṭāwī confronta le caratteristiche dell'uomo e della donna:

“Le forme delle sue membra [femminili] si sviluppano in floridezza, bellezza, bontà e proporzione, caratteristiche di perfezione richieste dalla natura femminile (*tabī‘a al-unūta*) e iscritte in essa dalla saggezza divina, che pose nella donna dall’origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) la caratteristica dell’attrattiva”²².

Un’ulteriore occorrenza di *fiṭra* si ha in un paragrafo dedicato allo spirito (*al-rūḥ*), alla ragione (*al-‘aql*) e all’inclinazione naturale (*al-qarīḥa*):

“Lo spirito (*al-rūḥ*) è l’origine (*aṣl*) della vita e del movimento ed è l’origine (*aṣl*) delle facoltà sensitive, delle facoltà intellettive e dei desideri. Esso guida l’uomo nel suo movimento e nel suo star fermo, nel suo fare e nel suo dire; e ciò lo distingue dagli animali. Lo spirito dall’origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra*) è in se stesso puro (*tāhira*) e innocente (*zakiyya*)”²³.

Un’altra occorrenza compare in un paragrafo sugli strumenti per conseguire il progresso nelle scienze e nei costumi morali:

“La saggezza divina ha voluto che gli esseri nella condizione della *fiṭra* (*al-kā’ināt al-fiṭriyya*) siano disponibili al cambiamento e alla trasformazione (*qābila li-l-taḡyīr wa-l-tabdīl*), e senza dubbio lo sono gli esseri umani dotati di ragione (*al-‘uqūl al-baṣariyya*) [...]”²⁴.

Un’altra occorrenza si ha in un paragrafo con a tema “la civilizzazione della patria” (*tamaddun al-waṭan*) – argomento la cui centralità è stata sottolineata da Lūqā e da Delanoue²⁵ –. Riportiamo un brano di questo paragrafo²⁶:

“*Tamaddun al-waṭan* è un’espressione che indica il conseguimento da parte della gente incivilita di ciò che è necessario per migliorare la propria condizione materiale e spirituale. [...] Il contrario della civilizzazione (*al-*

²² *Ibid.*, Cap. II, par. I, p. 40.

²³ *Ibid.*, Cap. III, par. VII, p. 84.

²⁴ *Ibid.*, Cap. III, par. IX, p. 89.

²⁵ Cfr. i paragrafi precedenti del presente capitolo e del cap. III della tesi.

²⁶ *Al-muršid*, Cap. IV, par. V, pp. 124-125.

tamaddun) è il vivere rozamente (*al-taḥaššun*), cioè la mancanza di ogni grado di agiatezza nel vivere. Non vi è dubbio che il messaggio dei Messaggeri contenente le leggi rivelate (*šarāʿiʿ*) è l'origine della vera civilizzazione (*aṣl al-tamaddun al-ḥaqīqiyy*). La vera civilizzazione tiene in supremo conto le leggi rivelate e a esse si rivolge. Da tali rivelazioni venne l'*Islām*, con i suoi fondamenti (*uṣūl*) e principi (*aḥkām*), e con queste leggi rivelate si civilizzarono (*maddana*) i paesi del mondo sotto ogni aspetto, e la luce della loro guida si propagò su tutta la terra. Disse il Messaggero di Allāh – su di lui la preghiera di Allāh e la pace –: «Vi ho portato una legge rivelata *ḥanīfiyya* pura (*šarīʿa ḥanīfiyya baydāʾ*), che nessun profeta ha portato prima di me, e se vivessero ancora oggi mio fratello Mūsā e gli altri profeti, non aspirerebbero ad altro che a seguire la mia *šarīʿa*». Chi si è dedicato alla scienza dei fondamenti del *fiqh* (*uṣūl al-fiqh*), divenendo esperto delle norme e delle regole contemplate dal *fiqh*, afferma con certezza che le scoperte della ragione (*al-istinbāṭāt al-ʿaqliyya*) – raggiunte dall'intelligenza degli uomini dei rimanenti [non musulmani] paesi civilizzati, facendone i criteri per dare le leggi (*qawānīn*) e i principi (*aḥkām*) a fondamento della loro civilizzazione (*tamaddun*) – raramente si allontanano dai fondamenti (*uṣūl*) sui quali sono costruiti i rami del *fiqh* e su cui si fondano i rapporti sociali. E ciò che da noi è chiamato scienza dei fondamenti del *fiqh* (*ʿilm uṣūl al-fiqh*) trova un corrispettivo in ciò che in questi paesi è chiamato i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabīʿiyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fīṭriyya*), un'espressione indicante le regole scoperte dalla ragione (*qawāʿid ʿaqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīr^{an} wa-taqbīl^{an}*), sulle quali si fondano i loro principi civili (*aḥkāmuhum al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo rami del *fiqh* (*furūʿ al-fiqh*) è da loro chiamato diritti o principi civili (*al-ḥuqūq aw al-aḥkām al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo giustizia (*al-ʿadl*) e beneficenza (*al-iḥsān*), essi chiamano libertà (*al-ḥurriyya*) ed eguaglianza (*al-taswiya*). E la fedeltà all'amore per la religione (*maḥabbat al-dīn*) e al fervore nel difenderla della gente dell'*Islām*, in cui eccelle fra tutti i popoli per forza e invincibilità, è da essi chiamata amore per la patria (*maḥabbat al-waṭan*). Comunque presso di noi – comunità dell'*Islām* – l'amore per la patria (*ḥubb al-waṭan*) è un

germoglio fra i germogli della fede (*šu‘ba min šu‘ab al-īmān*) e la difesa della religione è il cardine unico dei pilastri (*al-arkān*) [della fede]. Ogni regno musulmano per tutti i musulmani che vi si trovano è patria (*waṭan*), sia in quanto comunità di appartenenza religiosa sia comunità di appartenenza patriottica (*ḡāmi‘a li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*); la sua difesa pertanto è un dovere per i suoi membri da entrambi i punti di vista”.

Altri passi sono contenuti nel successivo paragrafo dedicato alla libertà (*al-ḥurriyya*) e all’eguaglianza (*al-taswiya*)²⁷:

“Dato che la libertà (*al-ḥurriyya*) è connaturata al cuore dell’uomo dall’origine della *fiṭra* (*munṭaba‘a fī qalb al-insān min aṣl al-fiṭra*) e che la saggezza divina ha esigito che per questo motivo l’uomo non sia disprezzabile e degradabile, rendendolo onorabile sopra tutti i suoi nemici, è desiderabile che l’uomo rivolga la libertà verso il rispetto della patria (*waṭan*), dei fratelli e del capo dello Stato”.

“Ogni popolo (*millā*) colloca il fondamento delle sue leggi sull’eguaglianza nei diritti (*aṣl qānūnihā al-taswiya*) dall’origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra fī-l-ḥuqūq*)”²⁸.

²⁷ *Ibid.*, Cap. IV, par. VI, p. 129-130.

²⁸ Rifā‘a ha precedentemente spiegato che “Allāh l’Altissimo favorì alcuni ad altri nella sorte (*fī al-rizq* [nei mezzi fisici, economici, sociali di sussistenza]), ma li fece uguali nei principi (*al-aḥkām*), e non vi è differenza fra il nobile e il plebeo, il governatore e il suddito, come comandano ed indicano i libri rivelati mediante i profeti, su di loro la preghiera e la pace; l’uguaglianza (*al-taswiya*) non ha altro significato se non la comunanza nei principi (*al-iṣtirāk fī al-aḥkām*), mediante i quali gli uomini sono allo stesso livello; ma mentre sono accomunati e resi uguali nelle caratteristiche naturali (*al-ṣifāt al-ṭab‘iyya*), non è possibile applicare questa eguaglianza ai principi della vita comune (*al-aḥkām al-waḍ‘iyya* [cioè i principi della vita di ogni giorno]). Ma poiché è accertato che gli uomini sono uguali nei diritti (*al-ḥuqūq*), ciò comporta che se tutti cadono in un pericolo è dovere di ciascuno di preoccuparsi di rimuovere tale pericolo, quando la sua rimozione è un bene comune. E se accadde qualcosa alla loro patria (*waṭan*), è loro dovere fare appello ai loro ideali connaturali, come se tali ideali fossero minacciati, ed richiamarsi ai principi dell’eguaglianza (*al-taswiya*) [naturale] dimenticando ogni differenza sociale; per questo l’uguaglianza è strettamente connessa alla libertà (*al-ḥurriyya*) nelle pieghe riposte del vessillo della guerra e della sua bandiera” (*Ibid.*, p. 130).

Troviamo ancora *fiṭra* in altri importanti passi nel successivo paragrafo dedicato ai principi naturali (*al-aḥkām al-ṭabī‘iyya*)²⁹:

“L’ordine naturale (*al-ḥukm al-ṭabī‘iyy*), basato sulla ragione (*al-mustanid ilā al-‘aql*), è nella sua origine (*aṣl*), prima della codificazione delle leggi fatta dagli uomini fondandosi su di esso (*qabla taṣrī‘ al-ṣarā’i‘ ‘alayhi*), il perno attorno cui ruota il mondo (*madār al-‘ālam*) e il suo normale corso. L’ordine naturale è la struttura (*nizām*) posta dalla saggezza divina nell’attitudine umana (*al-quwā al-baṣariyya*), e l’ha fatta comune fra gli uomini, eguale per tutti, affinché essi preferissero ciò che è lecito, a prescindere dall’appartenenza a un paese piuttosto che a un altro e dalle leggi (*qawānīn*) di un regno senza eccezioni. E poiché le azioni compiute da ogni genere fra i generi di creature (*maḥlūqāt*) e da ogni membro fra i singoli membri di questo genere sono sottomesse a leggi naturali generali (*munqāda li-nawāmīs ṭabī‘iyya ‘umūmiyya*) – con le quali è stato caratterizzato dalla saggezza divina – non è possibile trasgredire queste leggi (*nawāmīs*) senza corrompere la struttura originaria del genere e di ciascun individuo. Queste leggi naturali (*nawāmīs ṭabī‘iyya*), con le quali la potenza divina ha caratterizzato il mondo, valgono per l’uomo e per ciò che è diverso da lui. [...]

Generalmente l’ordine stabilito dai principi della legge rivelata (*ḥukm al-aḥkām al-ṣar‘iyya*) non devia dalle leggi naturali (*nawāmīs ṭabī‘iyya*). Esse sono infatti leggi *fiṭriyya*, create (*ḥalaqahā*) da Allāh l’Altissimo l’Eccelso quando ha creato l’uomo, inscrivendole profondamente nel suo essere (*fī al-wuḡūd*). Esse sono per lui come un cuore (*qalb lahu*) e sono plasmate e naturate (*tubi‘at*) a suo esempio. È come se fossero state scritte sul foglio del cuore dall’ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*) senza mediazione alcuna. Dopo di esse vennero le leggi rivelate mediante la persona dei profeti (*ṣarā’i‘ al-anbiyā’*) e i Libri, le quali non hanno ombra di menzogna; esse precedono la codificazione delle leggi (*taṣrī‘ al-ṣarā’i‘*) presso le genti e i popoli (*al-umam wa-l-milal*), e su di esse [cioè sulle leggi rivelate] nei tempi di pace furono

²⁹ *Ibid.*, Cap. IV, par. VII, pp. 131-133.

fondate le leggi (*qawānīn*) dei primi governanti e degli Stati antichi. Nei tempi passati con esse si ottenne la guida verso la via dei mezzi per vivere (*iršād ilā ṭarīq al-ma‘āš*), come appare da ciò che è giunto di esse attraverso i sistemi sociali in uso presso gli antichi egizi, iracheni, persiani e greci. E ciò avvenne grazie alla gentilezza di Allāh l’Altissimo verso gli uomini, in quanto li guidò al loro modo di vivere dando loro governanti che fecero le leggi civili (*al-qawānīn al-madaniyya*), almeno quelle necessarie, come quelle atte a preservare il patrimonio, l’identità e la prole. Questa ultima, cioè la preservazione della prole, è un saggio e stupendo principio radicato nella *fiṭra* (*ḥikma ‘aẓīma fī al-fiṭra*) con la quale furono creati gli uomini (*fuṭira al-nās ‘alayhā*) – e trova il suo sostegno nel formare le donne con gli uomini una coppia –, cosa che disposesero la natura e la legge rivelata, che la rese un principio esplicito (*ḥakama al-ṭab‘ wa-l-šar‘ bi-ḥallihī*); a ciò spinge la legge (*šar‘*) di ogni popolo [religioso] fra i popoli [religiosi] (*kull milla min al-milal*)”.

Nel testo non vi sono altri passi in cui viene menzionato il termine *al-fiṭra*.

Riprendiamo pertanto sinteticamente quanto emerso dai brani citati.

2.2. Sintesi

Nella prima citazione abbiamo visto che la ragione, la caratteristica umana più importante (l’uomo grazie alla ragione è il re di tutto il creato³⁰), si accompagna all’aggettivo *fiṭriyy*: *al-‘aql al-fiṭriyy*. L’altra fondamentale caratteristica inscritta nella *fiṭra* originale umana è la facoltà della parola (*al-nāṭiqiyya*): da essa dipende la facoltà del pensiero e della comprensione, e perciò la vita sociale. *Al-fiṭra* originale è quindi una condizione che contiene in potenza tutte le caratteristiche umane; se sviluppate correttamente, esse faranno dell’uomo un essere completo (*kāmil*)³¹. Il loro sviluppo, vista la fragile condizione umana, può avvenire solo in un contesto affettivo (il nucleo familiare) e sociale (la patria).

³⁰ *Ibid.*, Cap. I, par. III, p. 23.

³¹ Ṭaḥṭāwī ripete frequentemente questo aggettivo nel par. III del cap. I di *Al-muršid*.

Anche l'esigenza e la disposizione a vivere socialmente sono caratteristiche inscritte nella *fiṭra* originale dell'uomo. Così la condizione *fiṭriyya*, che caratterizza ciascun individuo, per riflesso caratterizza anche il livello sociale. La civilizzazione umana (*al-tamaddun*) è uno sviluppo che avviene obbedendo all'esigenza e alla disposizione sociale contenute *in nuce* nella *fiṭra* originale.

Parlando dello spirito (*al-rūḥ*) abbiamo visto che la condizione originale della *fiṭra* è una condizione di purità primordiale a cui è connessa l'origine della vita.

Nella condizione della *fiṭra* originale, gli esseri sono caratterizzati da plasmabilità e flessibilità: anche la ragione umana, secondo questa condizione originale, è disponibile a lasciarsi informare dal reale; cioè non è rigida ma disposta alla conoscenza.

Nel passo dedicato alla civilizzazione della patria (*Tamaddun al-waṭan*) – già commentato da Delanoue – Ṭaḥṭāwī stabilisce importanti equivalenze e analogie: innanzitutto fra la scienza dei fondamenti del *fiqh* (*'ilm uṣūl al-fiqh*) e i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-tabī'iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fiṭriyya*), espressioni indicanti regole scoperte dalla ragione (*qawā'id 'aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīnan wa-taqbīḥan*), sulle quali si fondano i principi civili (*al-aḥkām al-madaniyya*) a fondamento dei paesi civilizzati non musulmani; secondo Ṭaḥṭāwī le scoperte della ragione (*al-istinbāṭāt al-'aqliyya*) – alle quali sono arrivate le intelligenze degli uomini non musulmani, facendone la base per le leggi (*qawānīn*) e i principi (*aḥkām*) della loro civilizzazione (*tamaddun*) – si allontanano solo raramente dai fondamenti del *fiqh*; l'origine della vera civilizzazione (*aṣl al-tamaddun al-ḥaqīqīyy*) è infatti nella *ṣarī'a ḥanīfiyya* rivelata tramite il Profeta. Ricordiamo che lo *ḥanīf* – secondo l'insegnamento coranico – è colui che è rimasto fedele alla sua *fiṭra* originale.

Generalmente i principi della legge rivelata (*al-aḥkām al-ṣarī'iyya*) coincidono con le leggi naturali (*nawāmīs ṭabī'iyya*, ovvero *fiṭriyya*), che sono state create da Allāh l'Altissimo intimamente legate nell'essere (*fi al-wuḡūd*) dell'uomo. Tali leggi *fiṭriyya* costituiscono un cuore per l'uomo e sono plasmate su di esso. Esse sono

inscritte in questo cuore direttamente dall'ispirazione divina (*ilhām ilāhiyy*). Le esigenze e le aspirazioni ideali umane, come la libertà, la giustizia, l'amore per la patria – *waṭan* – sono iscritte in questo cuore dall'origine, modellate secondo la *fiṭra* originale.

Questa condizione originale umana precede la rivelazione delle leggi avuta mediante i profeti (*ṣarā'ī' al-anbiyā'*) e i Libri; ed è ciò che ha permesso, sempre grazie alla munificenza di Allāh, a governanti saggi di fare leggi civili plasmate sulla saggezza radicata nella *fiṭra* (*ḥikma 'aẓīma fī al-fiṭra*), condizione creaturale umana: fra le leggi più importanti quelle finalizzate a preservare la prole, sostenendo il nucleo familiare fondato sull'unione dell'uomo con la donna, disposizione naturale confermata dalla legge rivelata. Infatti nella *fiṭra* originale dell'uomo è contenuta l'attrattiva per l'altro sesso, e il rapporto sponsale fra uomo e donna è la base del nucleo sociale.

2.3. *Islām e ḥanīfiyya*

Nell'ultimo capitolo di *Al-muršid*, dedicato in un'ottica pedagogica ai rapporti fra genitori e figli, Ṭaḥṭāwī – benché non menzioni esplicitamente il termine *al-fiṭra* – si sofferma sul rapporto fra la religione degli *ḥanīf*, coloro che sono rimasti fedeli alla *fiṭra* originale, e l'Islām, facendo implicitamente riferimento al versetto coranico «e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini. Non c'è mutamento per la creazione di Dio» (*Sūrat al-rūm*, 30: «*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf³² fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*»). Le riflessioni sul rapporto fra *ḥanīfiyya* e *Islām* consentono di completare il pensiero di Ṭaḥṭāwī sulla *fiṭra*.

Riportiamo alcuni passi da questo ultimo capitolo, in particolare dal sottoparagrafo intitolato *Ta'rif al-dīn* (“Far conoscere la religione”)³²:

“La più chiara e miglior sintesi di questo far conoscere è nelle parole di Allāh l'Altissimo: «E non furono comandati se non di adorare Allāh offrendoGli un

³² *Ibid.*, Cap. VII, par. II, pp. 352-353.

culto sincero al modo degli *ḥanīf*, e di compiere la preghiera e pagare la decima, e questa è la retta religione» («*wa-mā umirū illā li-ya‘budū Allāh muḥliṣīna lahu al-dīn ḥunafā’ wa-yuqīmū al-ṣalawā wa-yu‘tū al-zakawā wa-dālika dīn al-qayyimā*»³³); ed è detta “una religione per essere seguita” (*dīn li-l-tadayyun bihi*), e si dice anche “*milla*” e “una strada retta” (*ṣirāṭ mustaqīm*). Dice Allāh l’Altissimo: «Guidaci sulla via retta» («*iḥdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*»³⁴), cioè la religione retta (*al-dīn al-qayyim*) che è senza ombre; e chi bestemmia la religione (*al-dīn*) o *al-milla* o il rito (*al-maḏhab*) è un miscredente, perché esse rappresentano la nobile legge divina (*al-ṣar‘ al-ṣarīf*) che Allāh stabilì per noi. Dice Allāh l’Altissimo: «A te poi [, o Muḥammad,] abbiamo rivelato di seguire al modo degli *ḥanīf* la religione di Abramo che non era un idolatra» («*tumma awḥaynā ilayka an ittabi‘ millat Ibrāhīm ḥanīfⁿ wa-mā kāna min al-muṣrikīna*»³⁵).

E Allāh l’Altissimo preferì questo popolo su tutti i popoli (*ḥadihi al-umma ‘alā sā’ir al-umam*) dandogli fede, principi e scienze religiose (*al-īmān wa-l-ḥukm wa-l-‘ulūm al-ṣar‘iyya*), in particolare la scienza della *ṣarī‘a* e della natura vera delle cose (*al-ḥaqīqa*)³⁶. Dice Allāh l’Altissimo: «e [Allāh] non fece niente di gravoso per voi nella religione (*dīn*), religione (*milla*) di vostro padre Abramo. Egli vi chiamò musulmani da prima e anche questa volta, affinché il Messaggero sia testimone contro di voi, e voi siate testimoni contro la gente» («*wa-mā ḡa‘ala ‘alaykum fī al-dīn min ḥaraḡ millat abīkum Ibrāhīm huwa sammākum al-muslimīn min qablu wa-fī ḥadā li-yakūn al-rusūl ṣahīd ‘alaykum wa-takūnū ṣuhadā’ ‘alā al-nās*»³⁷); e il versetto: «e così vi facemmo un popolo che sta nel [giusto] mezzo, affinché siate testimoni contro la gente e il Messaggero sia un testimone contro di voi» («*wakaḏālika ḡa‘alnākum umma wasaṭ li-takūnū ṣuhadā’ ‘alā al-nās wa-yakūn al-rasūl ‘alaykum ṣahīd*»³⁸). E «il mezzo» (*al-wasaṭ*) in questo versetto significa

³³ *Sūrat al-Bayyina*, 5.

³⁴ *Sūrat al-Fātiḥa*, 5.

³⁵ *Sūrat an-Nahl*, 123.

³⁶ Abbiamo tradotto *al-ḥaqīqa* con “la natura vera delle cose” in base all’uso del termine in GARDET-ANAWATI, p. 366 e p. 368.

³⁷ *Sūrat al-Ḥaḡḡ*, 78.

³⁸ *Sūrat al-Baqara*, 143.

la parte che è fra i due estremi; cioè che essi [– questo popolo, *umma* –] sono un [giusto] mezzo (*wasat*) in quanto rifuggirono gli estremi nella religione (*fi al-dīn*), ossia non eccedettero (*lam yaḡlū*) come eccedettero (*ka-ḡuluww*) i cristiani e non vennero meno come vennero meno gli ebrei, ma essi sono il popolo del giusto e retto mezzo (*ahl al-wasat wa-l-i‘tidāl*). Dice al-Ṭabariyy: con “il mezzo” (*al-wasat*) gli arabi intendono “il meglio” (*al-ḥiyār*); nella sua tribù dicono di un tizio *wasat* o *wāsīt*, se vogliono indicare il suo alto valore. Dice Al-Zamaḥṣariyy: si dice [ciò che sta in] “mezzo” (*wasat*) per significare “il meglio” (*al-ḥiyār*), perché il difetto corre in fretta verso gli estremi, mentre le parti mediane (*awsāt*) restano stabili. Dice l’Altissimo: «Voi siete il miglior popolo suscitato fra gli uomini» («*kuntum ḥayr umma uḥriḡat li-l-nās*»³⁹); e questo versetto è fra ciò che indica l’eccellenza del nostro Profeta Muḥammad – la preghiera di Allāh e la pace per lui – su tutti gli esseri creati; da ciò consegue che il suo popolo è il migliore dei popoli (*anna ummatahu afḍal al-umam*), e senza dubbio è il fior fiore dei popoli a motivo della sua perfezione nella religione (*dīn*); la quale dipende dalla perfezione del Profeta seguito da questo popolo [...].”

In un successivo sottoparagrafo dal titolo *Umūr al-dīn* (“I principi della religione”), Ṭaḥṭāwī afferma⁴⁰:

“Dice Ibn Ḥaḡar: sappi che Allāh l’Altissimo inviò il suo profeta Muḥammad – la preghiera di Allāh e la pace per lui – a tutti gli uomini con la *ṣarī‘a* pura [cioè la *ṣarī‘a* musulmana] (*al-ṣarī‘a al-muṭahhara*) e il monoteismo munifico al modo di Abramo [cioè la religione musulmana] (*al-ḥanīfiyya al-samḥa*)”.

³⁹ *Sūrat Āl ‘Imrān*, 110. Si tratta del già citato e noto versetto in cui la parte qui citata da Ṭaḥṭāwī è seguita nel testo da “*ta’murūna bi-l-ma’rūf wa-tanhawna ‘an al-munkar*” (ovvero: *kuntum ḥayr umma uḥriḡat li-l-nās ta’murūna bi-l-ma’rūf wa-tanhawna ‘an al-munkar*”), espressione coranica della cui importanza tratteremo nel cap. X.

⁴⁰ *Al-murṣid*, Cap. VII, par. II, p. 360.

Per Ṭaḥṭāwī *al-ḥanīfiyya*, la religione monoteistica pura di Abramo, coincide con l'Islām, ossia la religione che non presenta eccessi e mancanze rispetto alla retta via, che è il cammino del vero *ḥanīf*.

Sofferamoci ora su uno dei versetti coranici citati da Ṭaḥṭāwī: «e [Allāh] non fece niente di gravoso per voi nella religione (*dīn*), religione (*millā*) di vostro padre Abramo. Egli vi chiamò musulmani da prima e anche questa volta, affinché il Messaggero sia testimone contro di voi, e voi siate testimoni contro la gente» («*wamā ḡa'ala 'alaykum fī al-dīn min ḥaraḡ millat abīkum Ibrāhīm huwa sammākum al-muslimīn min qablu wa-fī ḥaḍā li-yakūn al-rusūl šahīd 'alaykum wa-takūnū šuhadā' 'alā al-nās*»⁴¹).

2.4. Un'origine precedente l'inizio del tempo

Secondo quanto afferma il versetto sopra citato l'Islām non ha origine con Muḥammad, ma ha un'origine a lui precedente («*huwa sammākum al-muslimīn min qablu*»): vi chiamò musulmani da prima). Si dice anche che la religione (*dīn*) dell'Islām è la religione di Abramo (*millat abīkum Ibrāhīm*). Eppure non si dice chiaramente cosa si debba intendere per “vi chiamò musulmani da prima”. “Da prima” si riferisce ai tempi di Abramo? Oppure a un momento ancora precedente, addirittura pre-eternale? Abbiamo visto⁴² che nella condizione originale della *fiṭra* è conservata memoria di un patto pre-eternale stabilito da Allāh con gli uomini, di cui si parla in *Sūrat al-A'raf*, 172: «E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: “Non sono io il vostro Signore?”, risposero “Sì”» («*wa-id aḥaḍa rabbuka min baniyā Ādama min zuhūrihim ḍurriyyatahum wa-ašhadahum 'alā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»).

Riferendoci al *Lisān al-'Arab* (ad vocem *fiṭr*) abbiamo visto che *al-fiṭra li-l-dīn* (*al-fiṭra* per la religione) è definita *fiṭra fuṭira 'alayhā al-mu'min* (*fiṭra* con la quale è creato il credente), e che *al-ḥanīf* è l'uomo religioso che si è mantenuto fedele a

⁴¹ *Sūrat al-Ḥaḡḡ*, 78.

⁴² Nel cap. V della presente tesi.

questa *fiṭra* con la quale Dio ha creato l'uomo quando lo estrasse dai lombi di Adamo prima dell'inizio del tempo.

3. Conclusione

Dall'analisi delle attestazioni di *fiṭra* in *Al-muršid* emergono, in estrema sintesi, due accezioni religiose del termine. Da un lato esso individua la condizione religiosa prettamente musulmana, come indicato nel versetto coranico «e rivolgiti il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini. Non c'è mutamento per la creazione di Dio»⁴³, dall'altro individua ciò che con una metafora biblica potremmo chiamare il cuore, ossia la sede degli ideali e delle facoltà dell'uomo di tutti i tempi, iscritte in esso direttamente dall'ispirazione divina precedentemente alle rivelazioni avute mediante i profeti. In verità queste due accezioni non sono ben distinte e finiscono per sovrapporsi ed identificarsi.

La prima accezione, che individua nell'atteggiamento degli *ḥanīf* – coloro che sono rimasti fedeli alla loro *fiṭra* originale – il vero atteggiamento religioso (ossia l'*Islām*), può identificarsi con la seconda, caratterizzante l'atteggiamento naturalmente religioso di ogni uomo, in quanto l'*Islām* ancora prima di essere una religione rivelata storicamente è una religione “meta-storica”.

Acutamente Henry Corbin osservava:

“La conscience religieuse de l'islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la métahistoire... Ce fait principal, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux esprits des humains préexistant au monde terrestre «Ne suis-je pas votre Seigneur?»”⁴⁴.

⁴³ *Sūrat al-Rūm*, 30: «*fā-aqim waḡhaka li-l-dīn ḥanīf^m fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḥalq Allāh*».

⁴⁴ Citato in PAUL NWYA, *Exégèse coranique et langage mystique*, éd. Recherches, Dār al-Machreq, Beyrouth, 1970, p. 46. Altro intervento in sintonia con l'osservazione di Corbin è quello del filosofo francese Rémi Brague: “l'*Islām* est la religion de l'humanité anté-historique présente toute entière

A tal motivo G. Anawati, riferendosi al concetto di *fiṭra*, parlava di una “religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l’apostolat de l’islam”⁴⁵. Infatti, fondandosi su un fatto meta-storico, l’Islām viene a coincidere con la perfetta religione naturale creata per tutti gli uomini originalmente. Questo è un proficuo terreno d’incontro fra il sapiente musulmano e il filosofo della Natura europeo del XVIII-XIX secolo. Ma le lingue con cui questi due interlocutori si parlano hanno basi concettuali assai diverse – come vedremo nel capitolo X – che non mancheranno di produrre e di lasciare irrisolte molte ambiguità.

Questa concezione di *fiṭra*, in Ṭaḥṭāwī, non è tanto da intendere come una base razionale per l’apostolato dell’Islām, quanto più tosto la base razionale che consente di comprendere e far propri concetti nati all’interno di una cultura straniera, dall’intelligenza “naturale” dei francesi. Qui il concetto di “naturale” gioca *contro* il concetto di “storia”: infatti Ṭaḥṭāwī attribuisce alla “intelligenza naturale” dei francesi ciò che invece è anche – necessariamente – frutto di una tradizione, di una cultura e di una religione (ovvero di una storia). In questo fu certamente favorito dall’atteggiamento degli intellettuali illuministi europei nei confronti della tradizione e della religione cattolica.

La seconda accezione del termine ci ha permesso di verificare come per Ṭaḥṭāwī nella condizione originale di *al-fiṭra* sono contenuti tutti gli ideali e le facoltà che caratterizzano l’uomo di tutti i tempi. All’origine della *fiṭra* egli può pertanto ricondurre tutti gli ideali fondamentali dei francesi, assimilandoli così alla propria cultura:

La condizione della socievolezza (*al-ḥāla al-ta’annusiyya*) per l’uomo – e la civiltà e l’incivilimento per le società umane (*al-iḡtimā’āt al-bašariyya li-l-*

en germe dans le reins d’Adam, et la révélation ne change pas fondamentalement avec ceux qui la reçoivent” (REMI BRAGUE, *La loi divine dans le christianisme et l’islam*, Relazione tenuta durante il Convegno *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, 26-28 ottobre 2004, Genova. Dattiloscritto consegnato dall’autore ai partecipanti, p. 5).

⁴⁵ GEORGES ANAWATI, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l’Islam?*, in «Studia Islamica», XXXI, 1970, p. 38.

taḥaḍḍur wa-l-‘umrān) – sono una condizione *fiṭriyya* (*hāla fiṭriyya*) per la stirpe adamitica fin dall’origine della sua nascita e della sua creazione [...]

Dato che la libertà (*al-ḥurriyya*) è connaturata al cuore dell’uomo dall’origine della *fiṭra* (*munṭaba‘a fī qalb al-insān min aṣl al-fiṭra*) [...]

Ogni popolo (*milla*) colloca il fondamento delle sue leggi sull’eguaglianza nei diritti (*aṣl qānūnihā al-taswiya*) dall’origine della *fiṭra* (*min aṣl al-fiṭra fī-l-ḥuqūq*) [...]

Sicuramente l’analogia fondamentale che Ṭaḥṭāwī stabilisce è quella fra fondamenti del *fiqh* e diritti naturali o leggi *fiṭriyya*, a partire dalla quale fa derivare un’importante serie di equivalenze, decisive per la traslazione di concetti francesi nella cultura egiziana arabo-musulmana:

E ciò che da noi è chiamato scienza dei fondamenti del *fiqh* (*‘ilm uṣūl al-fiqh*) trova un corrispettivo in ciò che in questi paesi è chiamato i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī‘iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fiṭriyya*), un’espressione indicante le regole scoperte dalla ragione (*qawā‘id ‘aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīn^{an} wa-taqbīḥ^{an}*), sulle quali si fondano i loro principi civili (*aḥkāmuhum al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo rami del *fiqh* (*furū‘ al-fiqh*) è da loro chiamato diritti o principi civili (*al-ḥuqūq aw al-aḥkām al-madaniyya*); ciò che noi chiamiamo giustizia (*al-‘adl*) e beneficenza (*al-iḥsān*), essi chiamano libertà (*al-ḥurriyya*) ed eguaglianza (*al-taswiya*). E la fedeltà all’amore per la religione (*maḥabbat al-dīn*) e al fervore nel difenderla della gente dell’Islām, in cui eccelle fra tutti i popoli per forza e invincibilità, è da essi chiamata amore per la patria (*maḥabbat al-waṭan*). Comunque presso di noi – comunità dell’Islām – l’amore per la patria (*ḥubb al-waṭan*) è un germoglio fra i germogli della fede (*ṣu‘ba min ṣu‘ab al-īmān*) e la difesa della religione è il cardine unico dei pilastri (*al-arkān*) [della fede]. Ogni regno musulmano per tutti i musulmani che vi si trovano è patria (*waṭan*), sia in quanto comunità di appartenenza religiosa sia

comunità di appartenenza patriottica (*ḡāmi‘a li-l-dīn wa-l-waṭaniyya*); la sua difesa pertanto è un dovere per i suoi membri da entrambi i punti di vista.

In conclusione possiamo dire che Ṭaḥṭāwī, mediante il concetto di *fītra*, assimila alla propria cultura concetti francesi moderni come “Civilisation” (*tamaddun*, *taḥaddur*), “Patrie” (*waṭan*), “Liberté” (*hurriyya*), “Égalité” (*taswiya*), ecc.

Il concetto di *fītra* è talmente identificabile con un cuore per Ṭaḥṭāwī che egli ne fa dipendere l’origine di ogni caratteristica, sia ideale, sia fisica, propria dell’uomo: in particolare la facoltà umana della parola, elemento fondamentale della conoscenza e da questa inscindibile. Così che anche la sua teoria linguistica poggia sul concetto di *fītra*.

| | |
|---|-----|
| Cap. VIII: L'uso di <i>fiṭra</i> in <i>Al-Muršid</i> | 213 |
| 1. “L’eredità di Ṭaḥṭāwī” secondo Anwar Lūqā..... | 213 |
| 1.1. Il nesso fra fondamenti del <i>fiqh</i> (<i>uṣūl al-fīqh</i>) e <i>droits naturels</i> (<i>al-ḥuqūq al-ṭabī‘īyya</i>)..... | 213 |
| 1.2. Importanza di <i>al-fiṭra</i> in <i>Al-muršid</i> e nel pensiero di Ṭaḥṭāwī..... | 217 |
| 1.3. L’eredità di Ṭaḥṭāwī e l’eredità di Lūqā..... | 220 |
| 2. <i>Al-fiṭra</i> in <i>Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn</i> | 223 |
| 2.1. Rese traduttive e analisi..... | 223 |
| 2.2. Sintesi..... | 230 |
| 2.3. <i>Islām</i> e <i>ḥanīfiyya</i> | 232 |
| 2.4. Un’origine precedente l’inizio del tempo..... | 235 |
| 3. Conclusione..... | 236 |