

ISTITUTO ORIENTALE DI NAPOLI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI",

GIUSEPPE CONTU

GLI ASPETTI POSITIVI
E I LIMITI DEL LAICISMO
IN SALĀMAH MŪSĀ (1887-1958)

Supplemento n. 24 agli ANNALI - vol. 40 (1980), fasc. 3

NAPOLI 1980

PREMESSA

«*ar-Ruqīy yaqtaḍī at-taghyīr wa lā taghyīr bi-dūni bid'ah ḡadīdah*»
S. Mūsà

(il progresso chiede mutamento e non esiste mutamento senza innovazione).

L'interesse che un autore come Salāmah Mūsà ha suscitato in passato presso gli orientalisti e gli studiosi arabi che si sono occupati dell'Egitto moderno e contemporaneo è dovuto ad una sua connessione con la storia della letteratura araba contemporanea, con la storia politica egiziana, con lo sviluppo delle correnti di pensiero moderniste e laiche e con l'enuclearsi e svilupparsi, anche sotto forma di movimento politico organizzato, di una ideologia socialista *.

Trascurando gli accenni che a S. Mūsà vengono fatti nei lavori storici o letterari di carattere generale sui paesi arabi, ed in particolare quelli

* Per questo lavoro abbiamo avuto utile e cortese attenzione da molte persone: in particolare, teniamo a ringraziare Mr. Albert Hourani, grazie al quale abbiamo potuto utilizzare una tesi di Ph. D. della Dr. Nadia Farag sul gruppo degli intellettuali raccolti intorno alla rivista *al-Muqtaṭaf*. Un ringraziamento va anche alla *Fabian Society* per averci permesso di esaminare i materiali contenuti nei suoi archivi presso il Nuffield College di Oxford, alla *Society of Lincoln's Inn* per una lettera contenente brevi informazioni su Salāmah Mūsà che riportiamo in una delle note al testo, al Dr. Hilal Dessouki e al Dr. as-Sayyid Muḥammad 'Ushmāwī per averci consentito di utilizzare loro lavori non pubblicati, l'uno per la tesi di Ph. D. (Mc Gill University, Canada) sull'origine del pensiero socialista in Egitto e l'altro per la tesi di Magistero (Università del Cairo) sul pensiero sociale e politico di Salāmah Mūsà.

Nota sulla trascrizione. La trascrizione dei termini arabi adottata in questo studio, salvo alcune modifiche, come ad esempio la *ج* che viene resa *ġ* e non *gi*, o la *nisbah* che viene resa *īyah* e non *īyyah*, è quella della rivista *Oriente Moderno*. Per i nomi propri non abbiamo utilizzato le vocali *o* ed *e*, usate dalla rivista, salvo in qualche caso, come per il nome di Nasser, che viene reso comunque anche come Ġamāl 'Abd an-Nāṣir.

I termini ed i nomi in altre lingue orientali, come l'armeno, il persiano ed il turco, sono uniformati alla trascrizione dei termini arabi da noi adottata. Nei brani che sono citati fra virgolette abbiamo, naturalmente, lasciato la trascrizione adottata da ciascun autore.

relativi all'Egitto, l'importanza attribuita a questo scrittore, autore di numerosi articoli, saggi e di una cinquantina di libri, è testimoniata dai lavori, specificamente a lui dedicati, di Fathī Khalīl, Ghālī Shukrī, Hinrī Riyād, Maḥmūd ash-Sharqāwī, R. Fu'ād, as-Sayyid Muḥammad 'Ush-māwī e dai diversi saggi analitici sulla sua opera, apparsi sia in arabo che in lingue occidentali¹, accompagnati anche da traduzioni di suoi scritti come *Tarbiyat Salāmah Mūsà* (L'educazione di Salāmah Mūsà), la cui versione in inglese è stata curata nel 1961, per i tipi della Brill, da L. O. Shuman², ed *al-Ishtirākīyah* (Il socialismo) tradotto in francese da M. S. Sfia nel 1967 ed apparso in inglese in un lavoro di S. H. Hanna e di G. H. Gardner nel 1969³.

È soprattutto nell'Egitto degli anni '60, « quando l'approvazione della Carta d'Azione Nazionale (*Mithāq al-'amal al-waṭanī*), condizionò in senso progressista e 'socialista' la ricerca storica ed il processo di revisione cui fu sottoposta la storia nazionale »⁴ che figure come Salāmah Mūsà vengono particolarmente valorizzate.

Il regime nasseriano allora impegnato a portare avanti le più drastiche misure 'socialiste' adottate a partire dal 1952⁵ ha bisogno di referenti teorici su cui basarsi per rendere più accettabili queste misure, ma è la sinistra egiziana, soprattutto marxista, allora legalmente accettata in posti di responsabilità all'interno del partito unico, l'Unione Socialista Araba (*al-ittiḥād al-ishtirākī al-'arabī*)⁶, che rivaluta, attraverso numerosi studi e saggi apparsi o nati nell'ambiente della riviste *al-Kātib* e *aṭ-Ṭalī'ah*, il primo movimento ed i primi pensatori socialisti, stabilendo un nesso

¹ Cfr. VIII, parte 3 « Critiche su Salāmah Mūsà » della bibliografia che segue questo studio.

² Cfr. Mūsà, S., *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, Maktabat al-Khanḡī, Il Cairo 1958 e la traduzione curata ed introdotta da Shumann, L. O., *The Education of Salāmah Mūsà*, Brill, Leiden 1961.

³ Cfr. Mūsà, S., *al-Ishtirākīyah*, Maṭba'at Ġurḡis Filothaos, Il Cairo, 1913; II ediz. Maṭba'at at-taqaddum, Il Cairo, 1962 e le traduzioni di Sfia, M. Haupt, S., in G. e Reberieux, M., *La Deuxième Internationale et l'Orient*, ed. Cujas, Parigi, 1967, pp. 423-438, e di Hanna e Gardner nel loro *Arab Socialism*, Brill, Leiden 1969, pp. 275-288.

⁴ Cfr. la nostra nota *La conoscenza del mondo arabo moderno e contemporaneo attraverso gli studi storici di 'Ayn Shams: 1976-77*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (A.I.O.N.)*, 39, N.S. XXIX, 1979, p. 33.

⁵ Sulle misure socialiste del regime nasseriano del 1961 e sul *Mithāq*, cfr. Abdel-Malek, A., *Esercito e società in Egitto 1952-1967*, Einaudi, Torino 1967, rispettivamente alle pp. 123-136 e pp. 254-281.

⁶ Sull'ingresso e sui posti di responsabilità occupati dalla sinistra marxista all'interno dell'Unione Socialista Araba, a partire dal 1965, cfr. Confino, M. e Shafir, S., ed. *The U.S.S.R. and the Middle East*, Israel Universities Press, Gerusalemme 1973, pp. 293-294.

tra questo primo movimento e la propria storia, legittimando, in un certo senso, la propria ascesa verso il potere, sulla base dello sviluppo ideologico e politico di questo primo movimento. La storia egiziana, soprattutto degli anni '70, dimostra quanto fittizie e poco consolidate fossero all'interno del regime le posizioni della sinistra sia marxista che nasseriana, ed è alla luce degli ultimi avvenimenti che hanno visto la sinistra sempre più emarginata nel quadro politico⁷ che è necessario riesaminare il ruolo svolto dai primi intellettuali socialisti nei quali la sinistra ha riconosciuto i propri padri ispiratori: è soprattutto in questo ambito che dobbiamo vedere l'importanza e l'attualità di Salāmah Mūsà.

⁷ A questo proposito si veda la nostra analisi apparsa sul settimanale *Rinascita*, 14, 6 aprile 1979, sotto il titolo *L'Egitto e la pace*, pp. 22-24.

I. – NOTE BIOGRAFICHE

Nato nel 1887 o nel 1888⁸ a Zaqāziq da una famiglia copta, riceve la prima educazione scolastica nella stessa città frequentando un *kuttāb* cristiano prima ed uno musulmano poi, dove, stando a quanto afferma l'Autore, non imparò, in tre o quattro anni, a leggere correttamente neanche una riga, e successivamente la scuola secondaria inferiore fondata dalla *al-Ġam'iyah al-khayriyah al-qubṭiyyah*⁹.

Tra il 1903 e il 1907 è alla *al-Madrasah al-khidīwīyah* del Cairo, dove trascorre un periodo molto triste della sua adolescenza, soprattutto per via della disciplina quasi militare di questa prigione-scuola, in cui – ricorderà più tardi – a mala pena può pensare di aver trascorso una sola settimana felice¹⁰.

Durante il soggiorno al Cairo Salāmah Mūsà incomincia a partecipare alle discussioni che maggiormente attiravano all'epoca l'attenzione dei giovani, ed in modo particolare il problema dell'occupazione coloniale inglese¹¹, ed a leggere i quotidiani e le riviste che divulgavano le nuove teorie provenienti dall'Europa: *al-Muqtaṭaf* di Ya'qūb Ṣarrūf, uno dei massimi divulgatori del pensiero di Darwin in Egitto, e *al-Ġāmi'ah* di Farah Anṭūn, che diffondeva soprattutto il pensiero e le opere di Voltaire, Diderot e Rousseau, o quelli che maggiormente si occupavano della situazione politica egiziana come *al-Liwā'*, organo del *Ḥizb al-waṭanī* di Muṣṭafā Kāmil, *al-Ġarīdah*, di Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, *al-Mu'ayyad*, di Shaykh 'Alī Yūsuf¹².

Nel 1907 decide di partire per l'Europa con lo scopo fondamentale di acquisire in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una profonda conoscenza della cultura moderna, lasciandosi contemporaneamente alle spalle

⁸ Che il 1887 sia una data approssimativa lo dice lo stesso Salāmah Mūsà, probabilmente per via delle difficoltà di quell'epoca a registrare date di nascita, di morte ecc. Cfr. Mūsà, S., *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, Maṭba'at laġnat at-ta'lif wa-t-tarġamah wa-n-nashr, Il Cairo 1958, p. 14.

⁹ Mūsà, S., *Tarbiyah*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 30-32.

¹¹ Uno degli altri temi che gli Egiziani del tempo discutevano, era il movimento di liberazione della donna 'fondato', come afferma Salāmah, da Qāsim Amīn, a cui comunque S. Mūsà non fu molto interessato. *Ibidem*, p. 32.

¹² *Ibidem*, pp. 32-49, p. 149 e sgg.

il ricordo della prigione-scuola ed una situazione familiare turbata da continui litigi per cause finanziarie.

Nel 1908 è a Parigi, dove studia e impara molto rapidamente il francese e dove legge i quotidiani francesi, tramite i quali incomincia a conoscere la vita politica di quel paese: è particolarmente influenzato da *L'Humanité* di Jaurès, che lo introduce alle idee socialiste, ed è impressionato, paragonandola a quella della donna egiziana, dalla condizione di libertà in cui viveva la donna francese¹³.

Rientrato dalla Francia e rimasto qualche settimana in Egitto, riparte questa volta per l'Inghilterra, dove – salvo un breve periodo trascorso in Marocco per motivi di salute –¹⁴ resterà per quattro anni.

Poco frutto ricaverà dalle lezioni di diritto cui si era iscritto presso la «The Honourable Society of Lincoln's Inn» di Londra, con l'intento

¹³ *Ibidem*, p. 50, pp. 63-69; in un altro articolo parla, oltre che della condizione della donna in Francia, anche di altri due aspetti della vita francese che particolarmente lo colpirono, e cioè la *finesse* (*ar-rashāqah*) francese e l'arte. Nello stesso articolo data la sua esperienza francese al 1912, in contraddizione con l'anno indicato in *Tarbiyah*, p. 63. Cfr. *Bārīs ba'd ar-ba'in 'ām* (Parigi quarant'anni dopo) in Mūsà, S., *Maqālāt mannū'ah*, III ediz., Maktabat al-Ma'ārif, Beirut, 1975, pp. 129-138. Alla condizione della donna egiziana dedicherà successivamente la sua attenzione. Si veda: *al-Mar'ah al-miṣriyah* (La donna egiziana) in Mūsà, S., *Muqaddimat as-subirmān*, IV ediz., Cairo 1977, pp. 33-34; *al-Mar'ah al-'arabīyah al-ḡadidah* (La nuova donna araba) in Mūsà, S., *Maqālāt*, op. cit., pp. 149-154; *Khitān al-banāt* (L'escisione delle ragazze), *ibidem*, pp. 155-159; Mūsà, S., *al-Mar'ah laysat lu'bat ar-raḡul* (La donna non è il giocattolo dell'uomo), *ash-Shirkah al-'arabīyah li-ṭ-ṭibā'ah wa-n-nashr wa-t-tawzī'*, Il Cairo 1965.

Giudizi sull'argomento sono rintracciabili in *Tarbiyah*, specialmente nella prima parte, sino a p. 20 ed anche in Mūsà, S., *al-Ḥubb fī-t-ta'rikh*, II ediz., Maktabat al-Ma'ārif, Beirut 1974.

¹⁴ Il motivo che lo spinge in Marocco è quello di curarsi una bronchite. Di questo suo soggiorno scrisse le proprie impressioni in un articolo del 1909 su *al-Muqtataf* («Due settimane in Marocco»). Il Public Record Office – Foreign Office (F.O.) di Londra documenta questo viaggio riportando una richiesta di S. Mūsà indirizzata, il 22 dicembre 1909, al Secretary for Foreign Affairs, così formulata: «Dear Sir, I beg you to inform me if – as an Egyptian student in London – have a right to claim protection from his Majesty's agent at Tangier when I go there as an English subject. Your obedient servant. S. Moussa». A questa breve lettera F. A. Campbell, il 1° gennaio 1910, così rispose: «Sir. In reply to your letter of the 22nd, ultimo, I am directed by Secretary Sir Edward Grey to inform you that in the circumstances stated in your letter, you are not a British subject, and consequently, not entitled to British protection in Morocco, which by the terms of the Treaty engagements between His Majesty's Government and the Shereefian Government is limited to British subjects. His Majesty's Minister at Tangier has, however, instructions to extend good offices to Ottoman subjects in Morocco, and if desired, he will be instructed to afford you such good offices should the occasion arise». Cfr. *Protection in Morocco*, F.O. 372.170, Morocco (Treaty), 1909, No. 46526.

di seguire corsi di studio regolari¹⁵: il suo tempo e la sua mente saranno occupati dallo studio della letteratura inglese contemporanea, soprattutto quella a carattere sociale, politico ed economico.

Particolare fascino ed interesse dovevano suscitare, nei giovani provenienti dai paesi coloniali, quei gruppi e circoli culturali inglesi che divulgavano soprattutto l'idea dell'uguaglianza e della giustizia tra gli uomini e i popoli, attraverso il socialismo¹⁶, e che, come Salāmah Mūsà, avevano avuto modo di constatare in Inghilterra il disprezzo degli Inglesi verso i popoli dominati¹⁷.

Entrato in contatto con la *Fabian Society* e con la *Rationalist Press Association*, organizzazioni allora d'avanguardia nella diffusione delle idee socialiste e razionaliste, oltre che della letteratura europea contemporanea (gli autori russi, Ibsen e Nietzsche): di ambedue i gruppi segue i lavori e legge le pubblicazioni¹⁸.

È a Londra e nel tramite delle due associazioni che la cultura di S. Mūsà diventa 'europea'¹⁹: conosce G. B. Shaw, che influirà sulla sua

¹⁵ Mūsà, S., *Tarbiyah*, p. 72.

Ad una nostra lettera inviata alla *Society of Lincoln's Inn*, in cui venivano richieste informazioni su S. Mūsà, ci venne risposto: «...all we can find on the subject of Salama Musa is that Salama Moussa, the second son of Moussa Salimann, Chief Clerk in the Egyptian Government of Zagazig, was admitted on 27th May 1908. He was aged 22 at that time. There is no record of his being called to the Bar and we have no other information on him...».

¹⁶ Fenomeno, questo, che doveva preoccupare non poco le autorità britanniche se, ad esempio, per gli studenti egiziani presenti in quel periodo a Londra furono stabilite forme di controllo atte ad evitare il perpetuarsi di tendenze anglofobe che in passato gli studenti avevano manifestato nello stesso tempo in cui si allargavano i loro orizzonti culturali, e ad evitare che una volta tornati in patria si dedicassero ad attività antibritanniche. Queste forme di controllo a cui le autorità britanniche incominciarono a pensare verso la fine del 1910, e che riguardavano solo i 60 studenti egiziani presenti a Londra, saranno estese nel 1913 a tutti gli studenti egiziani in Europa (circa 700, numerosi soprattutto nel Regno Unito, Francia e Svizzera). Allo scoppio del primo conflitto mondiale questo controllo sarà destinato ad evitare che 'elementi pericolosi egiziani', siano essi studenti o altri, lascino l'Inghilterra. Cfr. *Egyptian Students in England* (Corrispondenza tra Cromer e Gorst), F.O. 371.895, Egypt, Oct.-Dec. 1910, No. 47191; *Egyptian Students in England* (Corrispondenza tra Kitchner e Grey), F.O. 371.1363, Egypt 1912, Nos. 21904 e 46990; *Egyptian Students in Europe*, F.O. 371.1638, Egypt, 1913, No. 27351; *Supervision of Egyptian Students in Europe*, ibid., No. 44000; si veda anche F.O. 369.694, Egypt, 1914, Nos. 73092, 81572, 82406, 84938.

¹⁷ Mūsà, S., *Tarbiyah*, p. 81.

¹⁸ Della *Fabian Society* probabilmente divenne membro, come sembrerebbe da quanto riferisce in diverse parti della sua *Tarbiyah* e come riferisce anche nel suo lavoro *Bernard Shaw*, IV ediz., Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977, p. 92.

¹⁹ Un suggerimento ad europeizzare la sua cultura doveva essere venuto a Salāmah Mūsà dalle pubblicazioni che la *Rationalist Press Association* proponeva attraverso il

opera, legge assiduamente anche gli scritti di G. H. Wells, studia le teorie di Darwin, espresse soprattutto in *On the Origin of Species*, conosce l'opera di Herbert Spencer e si imbeve di filosofia nicciana. Altri autori da cui è profondamente influenzato sono Marx e Freud, ma non trascura di leggere la Repubblica di Platone e le opere e gli articoli di Keir Hardie, di cui molto apprezza l'attività a favore dei popoli sotto il dominio britannico. Degli autori russi legge in modo particolare Tolstoj, Gorkij e Dostoevskij del quale tradurrà, al suo rientro al Cairo, una parte di *Delitto e castigo*, che parzialmente comparirà anche sulla rivista *al-Mustaqbal*²⁰. La lettura di *Casa di bambola* di Ibsen e di altri drammi, oltre che l'influsso esercitato su di lui dall'alto grado di coscienza e di attività raggiunto dal movimento femminista inglese, lo porteranno a superare l'idea della libertà della donna che si era fatto in Francia, comprendendo che, nonostante le libertà formali, gli abiti alla moda e la sua posizione sociale, la donna europea, non diversamente da quella egiziana, era un oggetto di piacere e un giocattolo per l'uomo (*lu'bat ar rağul*)²¹. Da qui il suo disprezzo per la 'femminilità' e la civetteria ed il profondo rispetto per la donna che lavora.

A Londra, e sotto l'influsso di questi diversi autori, incomincia la sua attività letteraria e giornalistica²². Nel 1909 compone *Muqaddimat as-subirmān* (Introduzione al superuomo)²³, che verrà pubblicata nel 1910 al Cairo, per le edizioni di *al-Hilāl*, da Ġurğī Zaydān. Nello stesso anno e in quelli successivi collabora ad *al-Liwā*, e suoi articoli – tra cui vanno

suo *Agnostic Annual* (diventato nel 1908 *The R.P.A. Annual*): *The Riddle of the Universe* e *The Evolution of Man* di Haeckel, *Supernatural Religion* di Robertson, *The Origin of Species* di Darwin, *Education* di Spencer, *Lectures and Essays* di Huxley, *Three Essays on Religion* di Mill, le opere di Nietzsche e così via.

²⁰ Di questi autori si doveva molto discutere presso la *Fabian Society* ed in modo particolare di Tolstoj e di Platone. Cfr. gli articoli, sommari di conferenze tenute dalla F.S., *Tolstoj and his teachings*, *Fabian News*, (F.N.), XXIII, No. 1, Dec. 1911, pp. 89-90; *Equality in Plato's Republic*, F.N., XXIII, No. 4, March 1912, pp. 25-26.

²¹ È pensabile che in quegli anni seguisse soprattutto le pubblicazioni e le attività del *Fabian Women's Group*, fondato il 14 marzo del 1908, che pubblicava lavori nelle *Fabian Women's Group Series*, concernenti soprattutto le condizioni delle madri e delle donne lavoratrici. Cfr. F.N., XIX, aprile 1908, No. 5, p. 35.

²² L'importanza del soggiorno londinese è sottolineata nelle varie parti della sua *Tarbiyah*, ma in particolare nelle pp. 82-109.

²³ *Muqaddimat as-subirmān* (Introduzione al superuomo), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1910; II ediz. 1927, in *al-Yawm wa-l-ghad*; III ediz. 1962, Dār at-taqaddum, Il Cairo; IV ediz. Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977. *Muqaddimah* viene tradotto *Vanguard of the Superman* in Khemiri, T.-Kampfmeyer, G., *Leaders in Contemporary Arabic Literature*, Kegan Paul, Trench, Trubner e co., Ltd., Londra 1939, p. 31; *The Advent of Superman* nella traduzione citata di Shuman, L. O., *The Education; Prelude to Superman* in Hanna Gardner, *op. cit.*, p. 53.

ricordati *Nietzsche wa ibn al-insān* (Nietzsche e l'Ecce Homo)²⁴ e *Ta'rīkh al-ishtirākīyah fī Inġiltīrrā* (Storia del socialismo in Inghilterra)²⁵ – appaiono in *al-Muqataṭaf*, *al-Hilāl* e *al-Ġarīdah*. Sotto l'influenza delle letture e dell'anticlericalismo della *Rationalist Association* pubblica un sommario del *The Evolution of the Idea of God* di Grant Allen nel 1913. Dello stesso anno è *al-Ishtirākīyah* (Il Socialismo).

In quegli anni pensa di pubblicare al Cairo un giornale « ... with the aim of spreading Fabian Socialism and Rationalism » e il 2 marzo 1911 presenta una richiesta di nulla osta per tale pubblicazione alle autorità britanniche²⁶. Da parte di queste ultime, che al tempo operavano un controllo sugli organi di stampa egiziani al punto anche di sopprimere quelli che assumevano chiare posizioni antibritanniche, che chiedevano l'evacuazione delle forze militari britanniche dall'Egitto, l'indipendenza ecc.²⁷, la autorizzazione alla pubblicazione venne negata per i seguenti motivi: « Salama Effendi Moussa is a young man, who after a brief course in the Preparatory School of Cairo, visited France and England to study Law, but returned to Egypt without completing his studies. He has, since then, published various articles in the scientific review 'El Mukataf' and the political papers 'El Garida' and 'El Lewa'. The articles signed by him

²⁴ 'Ibn al-insān', sembrerebbe tradurre in questo caso il titolo dell'opera di Nietzsche, *Ecce homo*, cfr. *al-Muqataṭaf*, Il Cairo, giugno 1909, XXXIV, pp. 570-573.

²⁵ In *al-Hilāl*, Il Cairo, 1 marzo 1910, XVIII, pp. 335-338.

²⁶ Il testo completo della richiesta di S. Mūsā diretta a Robertson è il seguente: « Dear Sir, I have asked for a licence from the Egyptian government to make a paper, whith the aim of spreading Fabian socialism and rationalism. The government, after three months delay, refused to grant me the licence. I hope you will get a question in the house about this. This action of the government is an obstacle against our progress. Many other harmless beings are refused to make any periodical on no ground at all. Yours. Truly. S. Moussa ». Cfr. *Rationalistic Socialistic Paper*. (« On what ground has licence been refused to Mr. S. Moussa? »), F.O. 371.1113, Egypt 1911, No. 12729.

²⁷ Sulla soppressione o sospensione che colpì giornali egiziani quali *al-Murshid*, *al-Balāgh*, *al-Miṣrī*, *al-Waṭan*, *La Bourse Egyptienne*, *al-Ālam*, *Wādī-n-Nīl*, *Egypt*, *al-Akhbār*, *Le Nil*, *Le Journal du Caire* ecc., vi è numerosa documentazione presso il Public Record Office, in particolare si veda: F.O. 371.894, Egypt 1910, Nos. 31028 e 33677; F.O. 371.895, Egypt 1910, molti numeri a partire dal No. 43955; F.O. 371.111 Egypt 1911, No. 14882; F.O. 371.1112, Egypt 1912, No. 50915; F.O. 371.1362; Egypt 1912, No. 14618; F.O. 371.1363, Egypt 1912, molti numeri a partire dal No. 16573; F.O. 371.1369, Egypt 1913, vari numeri a partire dal No. 23658. Nel 1913 si rimette in vigore un decreto kediviale sulla stampa, datato Cairo 26 novembre 1881; all'articolo 13 vi si può leggere: « Dans l'intérêt de l'ordre public, de la religion, ou des bonnes moeurs, tout journal ou écrit périodique pourra être suspendu ou supprimé par arrête de notre Ministre de l'Intérieur apres deux avertissements, ou sans avertissement préalable, en vertue d'une décision de notre Conseil de Ministres... »; cfr. *Publication of Newspapers in Egypt*, F.O. 371.1639, Egypt 1913, No. 57926.

are not only violently socialistic, but are also directed against the Government and the Occupation. I quote the following extract for one of them: "For a people to save the property of their country, they must awake from their lethargy and shake off their torpor, in order to resist the rising tide of the invaders. It is not like behaving like slaves towards their masters that the Egyptians will be able to oppose the Occupation... We must, above all, arouse the workmen, teaching unity and solidarity, so that they may go on strike every time that their rights are menaced or that their salaries ought to be increased. It is by these means that foreign capitalists will be prevented from exploiting them more than they exploit workmen in their own countries". A recent form of extreme nationalism is to appeal to the working classes by night schools, meetings etc., to stir them up against their employers and the Authorities. The tone of Salama Effendi Moussa's articles had already been brought to the notice of the Authorities as being objectionable, and when he applied to the Ministry of the Interior for permission to publish a paper of his own, the Prime Minister refused to authorize him to do so... (I concurred in this refusal) »²⁸.

Solo nel 1914 può pubblicare *al-Mustaqbal* (Il Futuro), 'il primo settimanale' che appaia in Egitto²⁹ e la cui pubblicazione verrà vietata dopo soli sedici numeri. « La rivista *al-Mustaqbal* -- nella definizione che ne dà lo stesso S. Musà -- è l'unica rivista settimanale che nel mondo arabo si dedica allo studio delle scienze e della letteratura. Essa è il registro dei movimenti letterari e culturali dell'Oriente (*siğill ḥarakāt ash-sharq al-adābiyah wa-l-'umranīyah*), si preoccupa di tradurre in lingua araba le idee europee ed informa i propri lettori su tutto ciò che di letterario, scientifico e culturale esiste »³⁰.

L'attenzione della rivista è rivolta a quella problematica che S. Mūsà aveva già avviata in *Muqaddimat as-subirmān* e che nell'emancipazione della donna, nella teoria evoluzionistica, nell'ideologia socialista, nella proposizione delle idee di Schopenhauer, Nietzsche, Darwin, Marx e G. B. Shaw, trova i suoi argomenti principali.

Con la chiusura di *al-Mustaqbal* e dopo aver collaborato per un certo periodo ad *al-Mahrūsah* della sua amica May Ziyādah, la sua attività, salvo alcuni articoli scritti per *al-Akḥbār* nel 1916, si interruppe durante

²⁸ Cfr. *Salama Effendi Moussa* (Corrispondenza tra Robertson, Cheetham e Grey), F.O. 371.1113, Egypt 1911, No. 18095. Il rapporto citato, per quanto è possibile decifrarne la grafia, pare a firma di Robertson.

Una traduzione francese di questo documento si trova in Sfia, M.S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste sur l'intelligentsia arabe* (*Salāma Mūsā*), in Haupt, G. e Reberieux, M., *La Deuxième...*, op. cit., pp. 411-412.

²⁹ Cfr. *Tarbiyah*, p. 285.

³⁰ Cfr. *al-Mustaqbal*, 3, p. 59.

la prima guerra mondiale. Con la fine della guerra Salāmah Mūsà riprende una attività che, dispiegandosi in diversi campi, ne farà l'antesignano di quel tipo di intellettuale *mukāfih* della cui necessità per un paese come l'Egitto aveva egli stesso più volte parlato; questo intellettuale corrisponde alla figura del *multazim* (impegnato) dei marxisti³¹ ed il suo compito è quello di lavorare politicamente e culturalmente per la emancipazione delle masse, di essere parte attiva e propulsiva nel tessuto della società.

Nel 1921, insieme con 'Alī 'Inānī, Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān e Ḥusnī al-'Urābī, partecipa alla fondazione del primo Partito Socialista Egiziano (P.S.E., *al-ḥizb al-ishtirākī al-miṣrī*)³².

Nel 1922 incomincia ad interessarsi dell'educazione dei giovani sino a diventare nel '33 *adviser* della biblioteca della organizzazione della gioventù cristiana Y.M.C.A., cosa che gli consentirà un contatto continuo e diretto con i giovani egiziani e con i loro problemi³³.

Negli stessi anni '20 riprende con maggior vigore la sua attività letteraria e pubblicistica che lo porterà alla direzione di alcune riviste, come *al-Hilāl*, alla fondazione nel 1929 del mensile *al-Mağallāh al-ḡadīdah*, alla pubblicazione di numerosi libri, opuscoli, articoli incentrati su quegli argomenti che aveva già trattato in *Muqaddimat as-subirmān*, in *al-Ishtirākīyah* e nella rivista *al-Mustaqbal*, che sottolineano una convinzione profonda nel progresso, nel socialismo, nella emancipazione della donna, nel riscatto dei popoli e delle masse diseredate dallo sfruttamento e dal colonialismo, ed esprimono un anelito alla libertà che accompagnerà tutta la sua attività e produzione ininterrottamente – come testimonia la bibliografia che segue questo studio – sino alla morte avvenuta nel 1958.

³¹ Cfr. Barresi, C. F., *Narratori egiziani contemporanei*, Istituto per l'Oriente, Roma 1977, pp. XIII-XIV.

³² Cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah fī Miṣr 1900-1925*, Dār ath-thaqāfah al-ḡadīdah, Il Cairo 1975, p. 97 e pp. 171-187. Altri autori come Hanna e Gardner, nel loro *Arab Socialism*, op. cit., p. 55, Abu Jaber, K. S., nel suo *Salāma Mūsā: Precursor of Arab Socialism* in *The Middle East Journal*, 20/2/1966, p. 200, datano al 1920 la nascita del P.S.E. Lo stesso Salāmah Mūsà, come data di fondazione del partito, dà sia il 1921 che il 1920, cfr. Mūsà, S., *Bernard Shaw*, op. cit., rispettivamente p. 92 e p. 97.

³³ Mūsà, S., *Tarbiyah*, passim.

II. - L'AMBIENTE FORMATIVO

L'attività e l'opera di Salāmah Mūsà si inquadrano in quel fermento politico e culturale che caratterizzò l'Egitto tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX. È l'epoca in cui si assiste alla riaggregazione di quelle forze, disperse dalla occupazione militare britannica del 1881, che saranno l'ossatura del movimento di lotta per l'indipendenza nazionale, in cui nascono i primi partiti politici organizzati in senso moderno e secondo i modelli occidentali, come il Partito Nazionale (*al-ḥizb al-waṭanī*), fondato nel 1908 da Mustafà Kāmil³⁴ ed in cui si approfondisce la riflessione sulla identità nazionale egiziana.

Le nuove connotazioni di cui si colorano i termini come *ummaḥ* (comunità), *urūbah* (arabità), *waṭan* (patria) sottolineano l'esigenza di una nuova ricollocazione degli Arabi nella storia, forgiata dalla potenza militare, economica e politica dell'Occidente in tutte le sue espressioni e manifestazioni vitali e perciò stesso diventata la storia per antonomasia³⁵.

L'Egitto di quegli anni, a giudizio degli storici che si sono occupati dell'argomento³⁶ è ormai diventato il centro propulsore della rinascita

³⁴ Sul Partito Nazionale e sugli altri partiti politici che incominciano a formarsi in Egitto, a partire dai primi anni del '900, cfr. Minganti, P., *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Roma 1971, pp. 20-22.

³⁵ Sui nuovi significati che assumono i termini, come *ummaḥ* ecc., cfr. Haim, S., *Arab Nationalism: an Anthology*, University of California Press, Berkeley 1962, pp. 13-15 e pp. 39-49; per l'approfondimento delle nuove implicazioni di altri termini come *tamāsuk* (coesione), *taḍāmun* (solidarietà), *iqlimiyah* (regionalismo), *qawmiyah* (nazionalismo, da *qawm* = nazione), *dawlah* (stato), *sha'b* (popolo), *iltiṣāq* (adesione), *indimāḡ* (fusione, emalgama), *tawahḥud* (unificazione), *tawāthūq* (fiducia reciproca) ed i significati derivanti dalla radice *W I D* (unire, unirsi, unificare ecc.), cfr. Ruiz Bravo, C., *La controversia ideologica, nacionalismo arabe/nacionalismos locales*, Instituto arabe de cultura, Madrid 1976, pp. 21-30, p. 81, pp. 145-150, p. 174.

³⁶ Numerosi sono gli studi apparsi in questi ultimi anni sull'Egitto moderno e contemporaneo, sulle sue correnti culturali e sui movimenti politici che vi si sono sviluppati, sul ruolo ricoperto dall'Egitto nel mondo arabo a partire dall'inizio del XIX secolo; fra questi lavori ci limitiamo a segnalare: Abdel-Malek, A., *Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne*, Anthropos, Parigi, 1969; Ahmed, J. M., *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford Un. Press, Londra 1968; Berque, J., *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Gallimard, Parigi 1967; Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford Un. Press, Londra 1970. Larga parte di quest'ultimo studio, che copre vari paesi arabi, è dedicata agli intellettuali egiziani; Safran, N.,

(*an-nahḍah*) di tutto il mondo arabo ed il torrente di idee, che si incominciò a sviluppare dopo la spedizione di Napoleone Bonaparte in Egitto (1798-1801), si è trasformato in un fiume in piena in cui incominciano a definirsi i contorni ideologici e politici delle varie forze in campo e a fissarsi in due grandi correnti di pensiero le contraddizioni della intelligenza araba che prefigurava la futura società; la corrente di ispirazione religiosa, per la quale primaria è l'importanza dell'Islam nella formazione dello stato, e quella di ispirazione laica, il cui punto di riferimento è lo stato liberale occidentale.

I principali rappresentanti della corrente di ispirazione religiosa possono essere considerati Ġamāl ad-Dīn al-Afghānī e il discepolo di questi, Muḥammad 'Abduh³⁷. Afghānī sosteneva che «...l'Occidente minacciava l'Islam non solo politicamente e geograficamente, ma, ... nella sua essenza stessa. Essenza che bisognava proteggere appropriandosi della condizioni del successo dell'Europa: la sua scienza e le sue tecniche... passando dalla passività rassegnata alla azione temporale, ridando all'Islam il senso dell'attivismo vitale»³⁸. Sul piano pratico, l'attivismo vitale dell'Islam si tradusse per Afghānī nel sostegno dato alle lotte nazionali di liberazione nel mondo arabo-islamico e al pan-islamismo³⁹.

Muḥammad 'Abduh si spinge al di là delle formulazioni del maestro sostenendo che, per ridare all'Islam forza vivificatrice, bisogna non solo appropriarsi degli strumenti (scienza, tecnica) che avevano creato la superiorità dell'Occidente, ma anche di qualcuno dei principali valori occidentali, come il liberalismo.

Da qui la necessità di riformare l'Islam, svecchiandolo di tutto ciò che costituisce ostacolo ad una sua armonizzazione con le esigenze dell'epoca contemporanea. I limiti principali di questi pensatori e del movimento *Salafīyah*, attorno ad essi formatosi, sono che al di là delle intenzioni (riforma dell'Islam e suo adeguamento all'epoca contemporanea) non riescono ad incidere, all'epoca, all'interno delle vecchie strutture islamiche, anche se bisogna riconoscere che il movimento *Salafīyah* ispirerà

Egypt in Search of Political Community, Harvard Un. Press, Cambridge, Mass. 1961; Vatikiotis, P. J., *The Modern History of Egypt*, Weidenfield and Nicolson, Londra 1968.

³⁷ Per la vita e l'opera dei due personaggi cfr. Lacouture, J. e S., *L'Egypte en mouvement*, Du Seuil, Parigi 1962, pp. 69-72; Abdel-Malek, A., *Idéologie et renaissance nationale*, op. cit., pp. 371-405; Hourani, A., *Arabic Thought*, op. cit., pp. 103-160; Laroui, Abdallah, *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Vicenza 1969, pp. 33-52; Hanna, S.A.-Gardner, G.H. *Arab Socialism*, op. cit., pp. 103-160.

³⁸ Cfr. Berque, J.-Charnay, P., ed. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Payot, Parigi 1966, p. 226.

³⁹ Vedi il suo appoggio diretto dato alle lotte nazionali in Iran e in Egitto. Cfr. Berque, J.-Charnay, P., op. cit., p. 226; Lacouture, J. e S., op. cit., pp. 69-72.

vari tentativi per conciliare l'Islam con il dato politico contemporaneo e stabilirà «... un'affermazione spesso ripresa in seguito: l'Islam è capace, se lo si interroga con cura, di restaurarsi, di riscoprire la sua specificità attiva, e di fondere così il divenire degli Stati e l'azione degli individui musulmani» ⁴⁰.

I punti di maggior debolezza di questa corrente sono: la mancanza di una concezione intellettuale complessiva che rendesse armonica l'integrazione dei principî tratti dagli antichi dottori della legge con la necessità di evoluzione; l'incapacità di concretizzare al livello del sociale l'esigenza di un'etica rinnovata; la scarsa diffusione di queste idee tra le masse. Questi fatti favoriranno l'indebolimento del riformismo originario determinando al suo interno: una corrente d'ispirazione conservatrice, quella che fa capo a Rashīd Riḍā, che troverà nell'organizzazione dei Fratelli Musulmani il punto di maggior forza; una tendenza più progressista, che troverà in Ṭāha Ḥusayn il maggior assertore ⁴¹.

Ma le differenziazioni all'interno di questa corrente non modificarono sostanzialmente le tendenze della stessa, che miravano alla riforma dell'Islam.

Al fondo dei principî proposti resta sempre un pragmatismo «che si situa nel quadro dell'ortodossia, della fede, sola ideologia sinceramente ammessa come tale per l'insieme della *umma*» ⁴².

I sostenitori della corrente di ispirazione laica, partendo dall'analisi del progresso occidentale, preconizzano la rinascita del mondo arabo, basandosi fondamentalmente sullo spirito scientifico, sul razionalismo filosofico e sul liberalismo politico.

«L'obiettivo consisterà nel creare una società moderna, simile a quella dell'Europa e dell'America del nord, decisamente tesa verso l'avvenire e aperta al progresso, pur conservando del passato quelle tradizioni e quei comportamenti che non sono di ostacolo alla puntata in avanti così intrapresa. Il ventaglio si estenderà in questo caso al liberalismo conservatore che caratterizza la borghesia terriera, fino al marxismo, la cui presa non cessa di crescere nella intelligenza e nella classe operaia, e penetra in minor misura nelle campagne» ⁴³.

Le differenze fondamentali tra le due correnti possono essere così sintetizzate: mentre per i sostenitori del rinnovamento dell'Islam i valori occidentali vanno adeguati ai principî dell'Islam, per i 'laici' quello che più importa è mettere l'accento sui valori che hanno caratterizzato il progresso occidentale e calarli nelle singole realtà locali.

⁴⁰ Cfr. Berque, J.-Charnay, P., *op. cit.*, p. 227.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 228-229.

⁴² Abdel-Malek, A., *Il pensiero politico arabo*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. xv.

⁴³ *Ibidem*, p. xvii.

Nel primo caso le concezioni consistono «... in prestiti dottrinali o legislativi sovrapposti ai costumi ambientali, realizzando solamente la giustapposizione e non l'armonizzazione di alcune idee straniere e con un Islam decapitato»⁴⁴.

Nel secondo caso la priorità dello sviluppo e del progresso delle varie realtà nazionali arabe fa passare in secondo piano, o meglio si cerca di attribuirgli un'importanza compatibile con le esigenze dell'epoca contemporanea, la necessità e l'esigenza di conservare i valori tradizionali del passato.

Un esame della composizione socio-economica dei seguaci delle due grandi correnti chiarisce ulteriormente su quale tipo di massa, in particolare in relazione alle sue aspirazioni e alla sua visione del mondo, i 'religiosi' e i laici esercitassero l'influenza: il seguito della corrente religiosa comprende settori arcaici delle società arabe del XIX e XX secolo («artigiani, piccoli commercianti, uomini di religione con la loro clientela, piccola borghesia di campagna, piccoli proprietari terrieri, ... una certa aristocrazia terriera e i capi religiosi») ⁴⁵ e settori più dinamici delle stesse società («il corpo degli ufficiali, certi settori della classe operaia, gruppi di intellettuali nazionalisti, ... perfino certi capitani d'industria...») ⁴⁶. I sostenitori della seconda corrente saranno gli elementi più aperti e progressisti all'interno del mondo arabo, «... più direttamente toccati dal mutamento dell'economia, degli scambi – e anche della lotta – con lo straniero: intellettuali delle città soprattutto, operai delle fabbriche, funzionari, membri delle professioni liberali, imprenditori e borghesia industriale e bancaria, una parte dell'apparato burocratico dello Stato» ⁴⁷.

Ma nonostante queste profonde differenze non bisogna figurarsi queste due grandi correnti come due rette parallele che non si incontrano né interferiscono tra loro; anzi, alcuni avvenimenti determineranno la confluenza delle due ali estreme.

Il fallimento delle esperienze – soprattutto in Egitto e in Iraq negli anni successivi il 1919 – che tentavano di applicare i principi delle democrazie liberali europee, porta alcuni elementi sostenitori del 'laicismo' dello Stato ad un ritorno all'Islam e altri ad un approccio, ad un approfondimento e a tentativi di trasposizione politica dei valori del socialismo e del marxismo, sino a giungere a stabilire il dato che, nei suoi connotati arabi, il socialismo è emanazione della realtà araba (*al-ishtirākīyah ... yanbu' min al-wāqi' al-'arabī*) ⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. Berque, J. -Charnay, P., *op. cit.*, p. 227.

⁴⁵ Cfr. Abdel-Malek, A., *Il pensiero politico arabo, op. cit.*, p. XVII.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. XVII-XVIII.

⁴⁷ *Ibidem*, p. XVIII.

⁴⁸ Il riferimento lo si trova in Kerr, M. H., *Tradizione islamica e socialismo rivo-*

Questi diversi canali ideologici vanno tenuti presenti quando si tenta di ricostruire la storia del movimento laicista egiziano. Innanzi tutto perché, se si vuole sgombrare il terreno da qualsiasi equivoco, questo 'movimento' non è un movimento unitario sul piano politico, né rappresenta una scuola di pensiero omogenea dal punto di vista dell'elaborazione teorica, coesistendo al suo interno concezioni politiche contrapposte tese in un arco ideologico che abbraccia sia il liberalismo che il socialismo; ma soprattutto perché gli sviluppi recenti della situazione egiziana dimostrano le difficoltà di sopravvivenza di movimenti e ideologie politiche 'di importazione' o, per lo meno, suonano d'accusa verso quei teorici che, sostenendo la necessità del socialismo per un paese come l'Egitto, continuano a salvare, sul piano teorico, pensatori come Salāmah Mūsà.

Le sue concezioni, infatti, risentono dei limiti di un'epoca in cui il processo nazionale e le ideologie politiche non avevano avuto modo di dispiegarsi pienamente ed in cui, per alcuni intellettuali laici, l'importanza attribuita alla conoscenza della cultura occidentale forse offuscava o rendeva difficile comprendere del tutto la realtà egiziana e di conseguenza intervenire per trasformarla: è soprattutto fra quelli che Salāmah Mūsà trova i suoi principali ispiratori, come sottolinea a più riprese nella sua *Tarbiyah*.

Oltre agli intellettuali egiziani, particolare importanza hanno nella formazione di Salāmah Mūsà i siro-libanesi. Nati e formati nell'ambiente cristiano vicino orientale, questi intellettuali erano stati costretti ad emigrare in paesi più ospitali, a causa della repressione che si scatenò contro di essi da parte di un Impero Ottomano ormai in agonia⁴⁹.

In Egitto, dove i primi mercanti siriani e levantini avevano fatto la loro comparsa già a partire della occupazione francese del 1798, questi intellettuali trovarono l'ambiente ideale per le loro attività culturali. L'ascesa sociale dei loro connazionali, dediti alle attività commerciali, poteva infatti garantire loro presupposti di rispettabilità sociale e, d'altro canto, gli occupanti stranieri, i Francesi prima e gli Inglesi a partire dal 1881, accordavano loro protezione e favore, non solo per affinità religiose e culturali, ma in quanto in un paese come l'Egitto, in cui esisteva una consistente ed influente minoranza di cristiani copti, questi intellettuali potevano avere una parte fondamentale per realizzare gli interessi dell'imperialismo che, secondo i principi classici del 'divide et impera', perseguiva, sulla base

luzionario, in Abdel-Malek, Belal, Djaït, *La rinascita del mondo arabo*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 200.

⁴⁹ Sul dominio ottomano sui paesi arabi e sui suoi effetti cfr. Hitti, Ph., *Storia degli Arabi*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 811-860 e von Grunbaum, G. E. (a cura di), *L'Islamismo II*, Feltrinelli, Milano 1972, *passim* e soprattutto pp. 337-373.

delle differenze religiose, una politica di divisione del popolo egiziano ⁵⁰.

Due di questi intellettuali, Ya'qūb Ṣarrūf e Farah Anṭūn, insieme all'egiziano Luṭfī as-Sayyid, sono considerati da Salāmah Mūsà fra coloro che maggiormente hanno contribuito alla formazione della sua personalità intellettuale: « Il primo – scriverà nella *Tarbiyah* – mi guidò sulla strada della scienza; il secondo mi allargò gli orizzonti della letteratura europea. Il terzo mi rese possibile di essere, nonostante non musulmano, un nazionalista egiziano » ⁵¹. Questi intellettuali sono, nell'Egitto della fine del XIX e dei principi del XX secolo, il tramite della cultura e dei valori occidentali e vanno, senz'altro, visti come fra le personalità più rappresentative della corrente laicista.

La produzione, svariata per temi ed orientamenti ideologici, della intelligenza laica che opera in Egitto costituisce il denominatore comune ed il punto di riferimento obbligato per intendere i termini che legano Salāmah Mūsà a questa intelligenza e per cogliere i nessi esistenti tra lui ed intellettuali come Luṭfī as-Sayyid, Farah Anṭūn, Shibli Shumayyil ed i fondatori della rivista *al-Muqataṭaf*.

Luṭfī as-Sayyid, studioso delle opere di Rousseau, Comte, Mill, Spencer e del pensiero di Aristotele, interpreta in Egitto le aspirazioni della borghesia emergente che, raccolta attorno al Partito della Nazione (*ḥizb al-ummah*), nel gruppo di uomini d'affari Miṣr e in Ṭal'at Ḥarb aveva i massimi esponenti. Sostenitore di un nazionalismo egiziano sintetizzabile nella formula: « L'Egitto agli Egiziani », Luṭfī as-Sayyid respingeva i valori che erano espressione delle maggiori tendenze presenti all'interno del movimento nazionale arabo, come il panarabismo e il panislamismo, o che emanavano da movimenti politici di ispirazione internazionalista, come il socialismo ⁵².

Farah Anṭūn, cristiano libanese, deve la sua rinomanza soprattutto alla diffusione del pensiero di alcuni autori francesi ai quali dedicò articoli nella sua *al-Ġāmi'ah* e nei quotidiani *al-Ahrām* e *al-Ahālī*, e di cui tradusse alcune opere, come *L'Emile* di Rousseau e *La Vita di Gesù* di Renan. Assertore della necessità di separare lo stato dalla religione, polemizzava con coloro che, come Muḥammad 'Abduh, sostenevano la possibilità di una riforma dell'Islam e di una sua emancipazione alla direzione dello

⁵⁰ Hourani, A., *The Syrians in Egypt in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in *Colloque internationale sur l'histoire du Caire*, D.D.R. 1972, pp. 226-231.

⁵¹ Cfr. *Tarbiyah*, p. 49.

⁵² Su Luṭfī as-Sayyid, cfr. Hourani, *Arabic Thought*, op. cit., pp. 172-182; Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah...*, op. cit., p. 17 e sgg.; *Tarbiyat Salāmah Mūsà*, il capitolo *Ba'd al-udabā' alladhina 'araftuhum* (Alcuni letterati che ho conosciuto), pp. 184-189.

stato e della società, in quanto per Anṭūn l'Islam aveva in sé un fondo di fanatismo che avrebbe impedito il nascere di una società tollerante come quella occidentale. Non gestione del potere, quindi, su base confessionale, ma attraverso istituzioni parlamentari in cui il popolo esercitasse un controllo sui suoi rappresentanti liberamente eletti ⁵³.

Shiblī Shumayyil, cristiano d'origine siriana, formatosi al pensiero di Huxley, Spencer, Haeckel, Darwin e Büchner, del quale tradusse il *Commentario a Darwin e Forza e Materia*, è fra i maggiori rappresentanti della corrente laicista. Strenuo difensore della diffusione della conoscenza scientifica e del pensiero darwinista, si faceva sostenitore d'una concezione dello stato in cui lo 'spirituale' ed il 'temporale' fossero nettamente scissi. Albert Hourani lo considera il primo ad avere diffuso in lingua araba le idee di un socialismo, col significato generale di *islāḥ* (riforma) e di *taqaddum* (progresso), che prefigurava il passaggio ad uno stato più giusto per i cittadini non attraverso sommovimenti rivoluzionari, ma mezzi pacifici, quasi per evoluzione naturale, secondo un darwinismo applicato alla politica ⁵⁴.

Un altro gruppo di scrittori particolarmente importante per Salāmah Mūsā è quello riunito intorno alla rivista *al-Muqtaṭaf* che, fondata a Beirut nel 1876, venne trasferita al Cairo nel 1885. Fra questi i più influenti sono Ya'qūb Ṣarrūf e Fāris Nimr, fondatore del quotidiano *al-Muqaṭṭam* che di *al-Muqtaṭaf* era espressione. D'origine libanese e formatisi ambedue nell'ambiente delle scuole protestanti di Beirut, erano propugnatori dell'idea di una società fondata sui principi filosofici di Spencer. Questa società si governava secondo le leggi naturali ed il suo progresso era basato sulla competitività individuale, secondo il modello vittoriano inglese che di tale competitività rappresentava la espressione più alta e la realizzazione più matura e compiuta. Questi scrittori accettavano, quindi, l'ineluttabilità dell'esistenza della disuguaglianza tra gli individui, i popoli e le nazioni, individuavano nella 'legge del più forte' la chiave esplicativa della parabola storica dell'umanità e, di conseguenza, erano portati a rifiutare quelle ideologie che, come il socialismo – in cui il gruppo di *al-Muqtaṭaf* faceva confluire anche i comunisti, gli anarchici e i nichilisti –, sostenevano l'uguaglianza tra gli uomini, e che andavano respinte in quanto fra i peggiori nemici dell'individualismo e perciò stesso del progresso ⁵⁵.

⁵³ Hourani, *Arabic Thought*, op. cit., p. 256-259; *Tarbiyah*, *Ba'd al-udabā'...*, cit.

⁵⁴ Hourani, *Arabic Thought*, op. cit., p. 248 e sgg.; Dessouki, A.D.H., *The Origins of Socialist Thought in Egypt 1882-1922*, lavoro non pubblicato, tesi per il Ph. D., McGill University, Canada 1972, p. 116 e sgg., p. 170 e sgg.; Hanna Gardner, op. cit., p. 290 e sgg.; Lacerf, *Shumayyil*, *Bulletin d'Etudes Orientales*, I, 1931, p. 155 e sgg.; *Tarbiyah*, *Ba'd al-udabā'...*, cit.

⁵⁵ Nadia Farag, *Victorian Influence on Arab Thought, a Moment of Emulation 1876*

L'appartenenza alla minoranza cristiana è stata una delle motivazioni 'spirituali' che ha spinto gli intellettuali di *al-Muqtaṭaf* ed altri della medesima estrazione e formazione a guardare all'Occidente come alla loro patria ideale. Per molti di essi questo ha significato l'accettazione dei valori ideologici occidentali derivanti dal sistema economico basato sul libero scambio e sulla accumulazione di capitale. Nel loro desiderio di occidentalizzare il mondo arabo si sono spinti sino a giustificare l'imperialismo occidentale e a difendere chi in Egitto, in quanto nucleo cui riferirsi per la creazione di una società secondo il modello vittoriano, ne era la *longa manus* e ne rappresentava gli interessi, e cioè la borghesia e l'aristocrazia egiziana, turca e levantina ⁵⁶.

Queste, in sintesi, le idee e i pensatori da cui è maggiormente influenzato Salāmah Mūsà. Attraverso questi intellettuali, quindi, si aprono davanti a lui gli orizzonti di quella cultura occidentale della quale si era nutrita l'intelligenza laica tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, e che spaziava dagli autori di lingua inglese come Shakespeare, Carlyle, Dickens, Tennyson, Spencer e Shaw, a quelli di lingua francese, soprattutto della scuola romantica, come Rousseau, Alfred de Vigny, De Musset, Hugo e Anatole France, a quelli di lingua tedesca come Schopenhauer, Nietzsche, Schiller e Goethe ⁵⁷.

I viaggi all'estero che Salāmah Mūsà compirà tra il 1907 e il 1912 gli consentiranno, come abbiamo visto, di ampliare la sua conoscenza e di estenderla ad altri autori quali Ibsen, Freud e Marx.

Le proposte teoriche e l'impegno politico e sociale che si sono enucleati da una base culturale così ampia ed estesa, travalicano i limiti di una discussione meramente circoscritta all'elaborazione teorica della sinistra egiziana degli anni '60, per collocare la figura di Salāmah Mūsà in un ambito temporale e spaziale di più ampia portata. In effetti, una riflessione sulla sua produzione e sulla sua figura di intellettuale, tendente a definirne i contorni ideologici, i meriti letterari ed il contributo innovatore dato nell'ambito del movimento laicista egiziano, prende avvio verso la fine degli anni '20.

I primi accenni alla sua opera, per quanto critiche a suoi lavori fos-

1900, tesi per il Ph. D., lavoro non pubblicato, Oxford, pp. 353-373; *Tarbiyah, Ba'd al-udabā'...*, cit.

⁵⁶ Tale giustificazione arriva per il gruppo di *al-Muqtaṭaf* al punto: «There was no exploitation of the East by the West... but quite the contrary, if there was any exploitation it was from the Easterner's part for 'are we not learning from them and adopting their methods and devices which they took centuries to develop?'». Cfr. Nadia Farag, *op. cit.*, p. 869.

⁵⁷ Cfr. Gibb, H. A. R., *Studies in Contemporary Arabic Literature, III, Egyptian Modernists*, in *B.S.O.A.S.*, V, 1928-1930, p. 445 e sgg.

sero apparse già agli inizi del Novecento⁵⁸, sono reperibili nel *Mu'ğam al-maṭbu'āt al-'arabīyah wa-l-mu'arrabah* di Yūsuf Aliān Sarkīs pubblicato al Cairo nel 1928 (p. 1038), nel *Leaders in Contemporary Arabic Literature*, Kegan Paul, Trench, Trubner e Co., pubblicato a Londra nel 1930 (pp. 31-33) da T. Khemiri e da G. Kampffmeyer e nel *Geschichte der Arabischen Literatur*, III Supplementband che il Brockelmann pubblicò a Leiden nel 1942 (pp. 13-15), e successivamente continuano sino agli anni '70.

L'immagine dell'Autore che ricaviamo dai giudizi degli studiosi che sene sono occupati non è né unitaria né omogenea, sembra, anzi, risentire dell'enciclopedismo che caratterizza la formazione e la produzione di Salāmah Mūsà e da cui gli studiosi hanno potuto estrapolare, a seconda dell'interesse che li animava, aspetti parziali della sua personalità.

Dal caleidoscopio poliedrico e sfaccettato, quale è offerto dall'opera di Salāmah Mūsà, l'analisi dei critici si è dispiegata valorizzando quegli aspetti che, via via, consentivano di collocarlo nei diversi ambiti in cui si era cimentato il movimento modernista egiziano.

Senza voler nulla togliere agli aspetti più squisitamente letterari della sua produzione che hanno portato ad inquadrare Salāmah Mūsà, insieme a Maṣṣūr Faḥmī e ad al-Māzinī, «nella legione di saggisti, alcuni a un tempo poeti, romanzieri e critici letterari di alta fama nazionale e addirittura panaraba», che riprendevano la tradizione della saggistica iniziata dal discepolo di Muḥammad 'Abduh, al-Manfalūṭī⁵⁹ o a valorizzarne i contenuti che evidenziavano la parte da lui avuta nel ridimensionare, quasi facendosi sostenitore di una *bid'ah* dissacratoria della *fuṣṣḥā*, il linguaggio classico, attraverso la sua attività di giornalista e pubblicista⁶⁰, sono soprattutto gli aspetti ideologico-politici della sua attività di intellettuale

⁵⁸ Cfr. la critica apparsa su *az-Zuhūr*, 1 maggio 1910, p. 128 alla prima edizione del lavoro di S. Mūsà *Muqaddimat as-ṣubirmān*, *op. cit.*, ed il commento dedicato da *Lughat al-'Arab*, 2, 1914, p. 381, a *Nuṣṣūṭ fikrat Allāh* (L'evoluzione dell'idea di Dio) che S. Mūsà, pubblicò al Cairo nel 1912.

⁵⁹ Cfr. Gabrieli, F., *La letteratura araba*, Sansoni/Accademia, Firenze/Milano 1967, p. 273.

⁶⁰ Il problema linguistico è sollevato da Salāmah Mūsà particolarmente nei suoi due lavori *al-Yawm wa-l-ghad*, *op. cit.*, e *al-Balāghah al-'aṣrīyah wa-l-lughah al-'arabīyah*, Il Cairo 1945.

In merito alla sua attività, U. Rizzitano così scrive: «Essenzialmente saggista fu il letterato e pubblicista Salāmah Mūsà... nella cui produzione, mentre trovano talvolta riflesso tendenze socialisteggianti alla Bernard Shaw, si rispecchia al tempo stesso un compiaciuto indulgere alle paradossali posizioni critiche». Cfr. Rizzitano, U., *La letteratura araba*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, Vallardi, Milano 1969, p. 273; cfr. anche il giudizio, ripreso dal Brockelmann, di Vecchia Vaglieri, L., in *Notizie bio-bibliografiche su autori arabi moderni*, in *A.I.O.N.*, N.S., I. XVIII, p. 287. Nada Tomiche, nell'analizzare i primi anni del xx secolo in Egitto, così scrive: «L'influenza della sag-

che meritano un particolare approfondimento, soprattutto perché è in quest'ambito, più che non in quello letterario, che si diversificano contrapponendosi le valutazioni degli studiosi.

Alcuni di questi tendono a vedere S. Mūsà come un intellettuale *mukāfih* le cui connotazioni erodiche sono riportabili al tipo dell'*herodian* sviluppato da Toynbee⁶¹ o propongono definizioni che, proiettando quasi al di fuori del tempo politico il suo impegno politico e sociale, circoscrivono nel rimedio derivante dal recupero della naturalezza « au fond en tout et pour tout » il suo appello alla liberazione totale e alla libertà « ... politique, sentimentale, sensuelle; dans une culture qui s'évaderait du mandarinat pour aller résolument aux masses; dans le droit de la femme au travail »⁶².

Altri studiosi valorizzano di Salāmah Mūsà l'accoglimento delle teorie di Darwin che ne fanno, sulla scia dell'insegnamento di Shumayyil, « le patient avocat de l'évolutionisme e du libéralisme d'esprit »⁶³, mentre la rivista marxista cairina *aṭ-Ṭalī'ah* mette in rilievo, nel tentativo di dare una valutazione complessiva, il suo configurarsi nello scenario intellettuale egiziano come *intiqā'i* (eclettico)⁶⁴.

I giudizi degli studiosi si diversificano laddove gli aspetti teorici della sua opera hanno implicazioni nell'ambito ideologico e politico.

Partendo da un tessuto unitario di matrice socialista Salāmah Mūsà viene, via via, visto come socialista, come fabiano, come marxista o come oscillante tra l'ideologia di Marx e quella della *Fabian Society*⁶⁵.

gistica politica e riformista è, in quel momento, capitale: 'Abd Allāh al-Nadīm (1843-1896), Muḥammah 'Abduh (1849-1905), Qāsim Amīn (1865-1908), Salāma Mūsā (1887-1958), con le loro teorie riformiste e l'apertura sul pensiero moderno, danno l'impronta a tutta una generazione di futuri scrittori. Ravvivano l'interesse per le situazioni politiche e le esperienze sociali dell'Occidente. L'aristocrazia intellettuale s'appassiona alle teorie evoluzioniste di Darwin o al Superuomo di Nietzsche». Cfr. Tomiche, N., *La letteratura araba moderna*, in *L'Islam*, « I problemi di Ulisse », Sansoni, Firenze 1977, pp. 90-91.

⁶¹ Cfr. Shuman, L. O., prefazione a *The Education...*, *op. cit.*, pp. ix-x. Per una verifica di questa definizione si può vedere: Toynbee, A., *A Study of History*, Londra 1954, VIII, pp. 620-623; IX, pp. 555-556 e pp. 362-363.

⁶² Cfr. Berque, J., *Les Arabes d'hier à demain*, Du Seuil, Parigi 1972, p. 309.

⁶³ Cfr. Lacouture, J. e S., *L'Egypte en mouvement*, *op. cit.* 313.

Gibb parla del darwinismo e dell'evoluzionismo di Salāmah Mūsà inquadrandolo come il frutto dell'insegnamento di Ġurġi Zaydān e di Shiblī Shumayyil. Cfr. Gibb, *Egyptian Modernists*, *cit.*, pp. 464-465.

Dell'influenza di Ġurġi Zaydān parla lo stesso S. Mūsà nella sua *Tarbiyah*, soprattutto alle pp. 184-186.

⁶⁴ Cfr. *Salāmah Mūsà wa-l-fikr ath-thawrī al-mu'āṣir*, in *aṭ-Ṭalī'ah*, 8, 1965, pp. 126-152 e soprattutto pp. 128-129.

⁶⁵ Cfr. Haim, S., *Salāma Mūsā. An Appreciation of his Autobiography*, *Die Welt*

Due ultime valutazioni di studiosi arabi possono essere prese quali limiti nei quali si è sostanzialmente mossa l'analisi sull'opera e l'attività di S. Mūsà: l'una ne tipizza gli aspetti positivi rappresentati dalla preoccupazione per uno sviluppo, su basi tecnologicamente avanzate, dell'Egitto e in genere del mondo arabo, al momento della crisi segnata dall'impatto con la civiltà occidentale ⁶⁶, l'altra rileva i limiti ideologici di un socialismo sovrapposto ad una natura ribelle, ad un colonizzato che non è riuscito a rompere le pastoie derivanti da un'origine piccolo-borghese ⁶⁷.

L'individuazione degli argomenti principali trattati da Salāmah Mūsà nella sua opera e le opzioni conseguenti sul piano ideologico-politico consentono di verificare questi giudizi e, al contempo, offrono la possibilità di analizzare esaustivamente la parte da lui avuta sia nell'ambito del movimento laicista egiziano che in quello della sinistra. Le tematiche sviluppate rappresentano quasi il filo che intesse la parabola intellettuale dell'Autore e, ponendosi come momento di confluenza delle riflessioni che affondano nel periodo della sua formazione e delle nuove acquisizioni che vengono dall'esperienza europea, evidenziano, come egli stesso sottolinea a più riprese nella sua *Tarbiyah* ⁶⁸, il peso avuto sia dal primo impatto con la cultura occidentale sia, per gli sviluppi successivi, dalla composizione dei primi scritti e soprattutto da *Muqaddimat as-subirmān*. A distanza di tempo scriverà, infatti: « Le radici del mio sapere, delle mie convinzioni e delle teorie e concezioni, cui sono pervenuto nel 1946, risalgono solamente a quel periodo » (1909-1011) ⁶⁹; della *Muqaddimah* scri-

des Islams, II, 1953, pp. 10-24; Hanna and Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., pp. 49-63; Rodinson, M., *Marxisme et monde musul-man*, Du Seuil, Parigi 1972, p. 347; Ghālī Shukrī, *Salāmah Mūsà wa azmat aḡ-ḡamīr al-'arabī*, Il Cairo 1962, pp. 5-17; as-Sayyid 'Ushmāwī, *Mawqī' Salāmah Mūsà min al-ḡarakah al-ishtirākīyah fī Miṣr, ath-Thaqāfah*, 6, 1972, p. 36 e p. 39; Rif'at as-Sa'īd, *Tārīkh al-ḡarakah al-ishtirākīyah fī Miṣr 1900-1925*, op. cit., pp. 79-90; Abu Jaber, *Salāmah Mūsà: Precursor of Arab Socialism*, M.E.J., cit., p. 196, pp. 198-199, p. 203; Khadduri, M., *Political Trends in the Arab World*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London 1970, p. 93; Dessouki, A. D. H., *The Origins of Socialist Thought in Egypt 1882-1922*, op. cit., p. 240; as-Sayyid 'Ushmāwī, *Al Fikr as-siyāsī wa-l-iḡtimā'ī 'inda Salāmah Mūsà*, tesi per il magistero, lavoro non pubblicato, Università del Cairo 1973, p. 133 e sgg.; Abdel-Malek, A., *Il pensiero politico arabo*, op. cit., p. 234; El-Samir, F., *Il pensiero arabo di fronte al pensiero occidentale*, in Abdel-Malek, A., Belal, Djaīt, *La Rinascita del Mondo Arabo*, op. cit., p. 113; Yassin, E. S., *L'Occidente come coscienza e come ostacolo*, in *La coscienza dell'altro*, a cura di L. Magrini, IPALMO, Atti e Documenti, 5, cultura, Firenze 1972, p. 172.

⁶⁶ Laroui, A., *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit., pp. 45-48 e sgg.

⁶⁷ Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste sur l'intelligentsia arabe (Salāmah Mūsà)*, cit., in Haupt-Reberieux, *La Deuxième...*, op. cit., p. 421.

⁶⁸ Cfr. Mūsà, S., *Tarbiyah*, op. cit., p. 41 e sgg.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 85. Si noti che il 1946 è l'anno della prima stesura della sua *Tarbiyah*.

verà: « Quando ritorno a *Muqaddimat as-subirmān*, che ho scritto quando avevo circa diciannove anni, e rifletto sugli argomenti ivi trattati non trovo di aver studiato, durante gli ultimi quarant'anni, alcun nuovo argomento dopo quel periodo. Ma al massimo quel che mi è successo è stato di aver dato alla mia maturità più ampiezza e profondità. Di ogni capitolo di *Muqaddimat as-subirmān* ora potrei scrivere un libro intero. Anche se non so, anzi dubito che io possa produrre durante la settima decade della mia vita una [sola] nuova idea cui non avessi già accennato in quell'opuscolo che stampai nel 1909 » ⁷⁰.

È da lì che si enucleano i quattro grandi temi che costituiscono gli aspetti più salienti e modernamente innovatori della sua personalità e che, trasponendo la loro attualità europea nell'Egitto del primo Novecento, permeano la produzione di S. Mūsà lungo tutto l'arco della sua esistenza: l'emancipazione della donna, il problema religioso, la teoria evoluzionistica e quella del superuomo, la concezione del socialismo.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 246.

III. – L'EMANCIPAZIONE DELLA DONNA

Come abbiamo visto, il problema della emancipazione della donna incomincia ad occupare la mente di Salāmah Mūsà a partire dal suo viaggio in Francia e soprattutto dal suo soggiorno inglese. È proprio in Europa che incomincia a rendersi conto delle distanze che separano le donne egiziane da quelle francesi e soprattutto da quelle inglesi. Queste ultime, partecipando alle battaglie di emancipazione sociale e politica portate avanti dai gruppi di ispirazione socialista, proponevano la soluzione della questione femminile nel contesto di una società rinnovata in cui i lavoratori ed, in genere, le classi più povere potessero partecipare a responsabilità di potere politico ed economico.

Ben diversa era la situazione in Egitto: « Da oltre mille anni - osserva S. Mūsà - la donna egiziana è rimasta rinchiusa dentro le case, senza che avesse la possibilità di guadagnarsi la vita e senza [addirittura] poter camminare per le vie se non protetta o sorvegliata, come lo sono i minorati. La maggior idiozia sta nel pensare che questo tipo di vita non abbia avuto alcuna influenza sulla mente, sul corpo e sui nervi della donna... è evidente [infatti che]... per l'essere umano che per oltre mille anni non pensa ad altro che alla pulizia della casa, a cucinare e a fare i letti, diminuiscano le capacità, perché l'organo che non viene usato deperisce...

Il mondo civile tratta le donne secondo norme basate sulla libertà e sull'uguaglianza, mentre noi le imprigioniamo, paralizzando le loro capacità e siamo nei confronti degli Europei [ancora] nella condizione dei selvaggi » ⁷¹.

La donna egiziana non solo non poteva inserirsi nelle battaglie di emancipazione delle masse più diseredate, ma doveva ancora liberarsi di secolari fardelli che, anche nella loro appariscenza, come il velo, sottolineavano lo stato di inferiorità in cui viveva e che avevano fatto scrivere a S. Mūsà parole di fuoco: « Se in Egitto avesse avuto luogo un terremoto e avesse ucciso circa dieci milioni di persone, risparmiandone solo un milione, avrebbe avuto minori ripercussioni sull'intelligenza e sulla attività della comunità di quanto ne abbia avuto il velo: l'uso del velo, infatti,

⁷¹ Cfr. Mūsà, S., *Muqaddimat as-subirmān*, op. cit., Dār al-Mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977, pp. 33-34.

ha abbassato la donna dal livello umano allo stato di abbiezione animale... » ⁷².

Lo sviluppo della problematica femminile, che prende avvio nella *Muqaddimah*, trova una sistemazione più completa nel lavoro *al-Mar'ah laysat lu'bat ar-rağul*: il recupero della dignità femminile nel contesto familiare, l'estensione dell'istruzione scolastica e l'apprendimento di diverse arti e mestieri che creassero alternative rispetto all'occupazione abituale dei 'doveri domestici' delle donne egiziane. l'abolizione della poligamia, la possibilità di un reddito indipendente, il diritto alla sessualità ed alla scelta del proprio compagno, la libertà di esprimersi nelle diverse istanze della vita pubblica, sono tutti elementi che costituiscono la via maestra per fare della donna un essere libero ed in tutto simile all'uomo sia dal punto di vista politico che sociale ⁷³.

Sempre in connessione col problema della donna e quasi a mo' di suggerimento per una riflessione e di stimolo per le donne egiziane, insiste nei suoi scritti sulle condizioni di lavoro della donna nei paesi europei, sui diritti da essa acquisiti, sui benefici del matrimonio civile e così via. E tutto questo anche in polemica con gruppi politici che – come *al-Hizb al-waṭanī* – lottavano per l'indipendenza dell'Egitto e che, in teoria, dovevano avere a cuore la prospettiva di una diversa collocazione della donna nella futura società nazionale, ma che in pratica, ad esempio, « ... si sono dispiaciuti per via di coloro che chiedono la liberazione della donna, guardando ad essi come a dei diffamatori dell'Islam » ⁷⁴.

Non interessa qui addentrarsi nella problematica relativa al movimento femminile quale si è sviluppato in Egitto; basti dire che nel mondo arabo – a partire dalla *naḥḍah* – ben rari sono i casi di coloro che abbiano posto con urgenza la soluzione della questione femminile facendone quasi uno degli elementi portanti della lotta per l'indipendenza, attirandosi naturalmente le critiche e le censure di una società rimasta profondamente tradizionalista ⁷⁵: è il caso di Qāsim Amīn e dello stesso S. Mūsà ⁷⁶.

⁷² *Ibidem*, p. 34.

⁷³ Cfr. Mūsà, S., *al-Mar'ah laysat lu'bat ar-rağul*, op. cit., passim e soprattutto le pp. 28-90.

⁷⁴ Cfr. *al-Aṣl at-ṭabī'ī li-l-ḥiğāb*, in *al-Mustaqbal*, 2, p. 28.

⁷⁵ Bisognerà attendere gli anni venti per vedere le prime forme organizzate del movimento femminile egiziano.

A questo proposito, si possono vedere le indicazioni bibliografiche e le valutazioni sull'inizio del movimento e sui suoi sviluppi successivi nel nostro *Le donne comuniste e il movimento democratico femminile in Egitto fino al 1965*, in *Oriente Moderno*, maggio-giugno 1975, 5-6, pp. 237-247.

⁷⁶ Oltre gli articoli e le opere già citati si possono vedere, ancora collegati alla emancipazione della donna, due articoli in cui si esamina il problema della prostituzione; come s'è cercato di risolverlo in Europa; come esso è visto dall'uomo di legge, da quello

Per ciò che concerne Salāmah Mūsà, non è improbabile che rientrino, in questo suo approccio al problema, ricordi legati alla sua fanciullezza ed in modo particolare il suo rapporto con la madre e con le sorelle. Rimasto orfano di padre quando aveva solo due anni, la sua vita affettiva ed il suo punto di riferimento sarà soprattutto la madre, spinto e facilitato, tra l'altro, dall'importanza che nell'ambito della cristianità copta viene attribuita alla figura femminile, interprete, in un certo senso, della parte che il Cristianesimo riserva alla Madonna, donna per eccellenza, il cui influsso è così forte presso i Copti talché, per il culto speciale che le viene riservato, la loro religione viene definita ' Marianesimo ' ⁷⁷.

Ci sembra – ma questo forse potrebbe dimostrarlo solo uno studio di tipo psico-analitico sulla personalità di S. Mūsà – che vi sia una stretta connessione tra la figura della Madonna e quella della madre, ambedue soprattutto simboli di conforto, di fuga dal dolore e dalle difficoltà, entrambe in qualche modo costrette dal ' destino ' a soffrire non solo per se stesse ma a sopportare le ' sofferenze-martirii ' dei figli ed in genere dei loro uomini.

Se consideriamo un altro fatto, e cioè che S. Mūsà è un introverso non diversamente da « tutti gli individui della nostra famiglia [che] sono da considerarsi secondo la classificazione caratteriale di Kretschmer [come] degli introversi » ⁷⁸ e che attorno a questa peculiarità familiare negativa si possa ritrovare una sorta di solidarietà, dovuta ai legami di parentela, ed il fatto che la madre in tale contesto assuma funzioni di capofamiglia con responsabilità relativa non solo alla sfera materiale ma anche spirituale e psicologica dei membri della famiglia (quindi comprensione, affetto per i figli ecc.), data la capacità di comunicazione che S. Mūsà riesce a stabilire con la madre e nell'ambito familiare (soprattutto con la sorelle), non è forse azzardato sostenere che il rapporto con la madre può costituire una premessa di analisi dello sviluppo della sua personalità ed allo stesso tempo fornirci una chiave interpretativa della analisi che S. Mūsà svolge rispetto alla questione femminile.

di religione, dalla stessa donna, dal medico ecc., in *al-Mustaḡbal*, p. 75 e p. 77. Lo stesso argomento verrà toccato in un'analisi che l'Autore fa della vita morale delle *Nisā' al-tiyātrāt* (Le donne dei teatri), in *al-Mar'ah al-muslimah wa-t-tamthīl* (La donna musulmana e il teatro), in *al-Mustaḡbal*, p. 114. Si vedano articoli ancora a pp. 123-124, p. 141 e p. 158.

Per l'opinione di S. Mūsà su Qāsim Amīn, si vedano i vari punti in cui ne parla in *Tarbiyah* e qualche articolo, come ad esempio *Khawātir al-Qāsim Amīn* (Le concezioni di Qāsim Amīn), apparso su *al-Mustaḡbal*, p. 75.

⁷⁷ Si veda tutta la prima parte di *Tarbiyah* ed in particolare i primi due capitoletti riservati alla sua fanciullezza, ai rapporti con la famiglia e agli usi delle famiglie copte.

⁷⁸ *Tarbiyah*, p. 10.

Non si vuole naturalmente qui vedere lo sviluppo del pensiero dell'Autore relativamente a tale problematica, come conseguenza solamente del suo rapporto con la madre, in quanto macroscopiche erano in Egitto le differenze che dividevano le donne dagli uomini e che avevano fatto scrivere all'amica di Salāmah Mūsà, May: « Gli uomini disposti per natura ed educazione all'emancipazione della donna sono una minoranza non solo in Oriente, ma nel mondo. La maggioranza invece, credo, se anche non ha una mentalità proprio come quella lì, le si accosta con poca differenza. Quanto tempo ci vorrà per cambiare questa mentalità? Quante generazioni ci vorranno per emancipare l'uomo prima di arrivare ad emancipare la donna? »⁷⁹.

Siamo alla presenza di uno stato di disuguaglianza, che si riflette in diverse sfere della vita della donna, compresa quella sessuale⁸⁰, e la cui urgente risoluzione era oggettivamente all'ordine del giorno nelle discussioni soprattutto presso gli intellettuali di formazione laica.

Rispetto alla questione femminile ci sembra che S. Mūsà si limiti da un lato a denunciare la situazione esistente e dall'altro a proporre dei rimedi, o meglio degli appelli generali atti a superare lo *status* giuridico e sociale della donna, senza però fornire l'indicazione chiara sul metodo, sui mezzi e sulle forze politiche e sociali che gli appelli dovrebbero accogliere e i rimedi proposti rendere operanti.

Strano, sembra, che un autore che si era formato alla scuola fabiana e che aveva seguito le attività del *Fabian Women's Group* inglese, non abbia dato importanza agli aspetti politici e sociali legati alla lotta per l'emancipazione femminile.

Questo limite lo si può, secondo noi, attribuire a varie cause. Innanzi tutto vi è l'idea della donna che si era fatto nella prima fase della sua vita, attraverso il rapporto con la madre, figura che opera secondo i canoni comportamentali codificati della tradizione cristiana, accentuati, come abbiamo visto, presso la comunità copta che particolare importanza dà al culto della Madonna, all'archetipo di donna, cioè, che serve da modello al settore femminile della cristianità. Ma se consideriamo che « la stessa figura di Maria la cui eccezionalità sottolinea ma non modifica la struttura maschile del Cristianesimo »⁸¹, potremmo intendere come il ruolo femminile nel contesto familiare e sociale sia visto in subordine rispetto

⁷⁹ Cfr. Mayy (Maryam) Ziyade, « Zio Abu Hasan riceve », in F. Gabrieli - V. Vacca, *Antologia della letteratura araba*, Ediz. Accademia, Milano, 1976, p. 342.

⁸⁰ Rispetto alla donna e al problema sessuale nel mondo arabo cfr. El Masri, Y., *Il dramma sessuale della donna araba*, Ediz. Comunità, Milano 1964.

⁸¹ Scarcia Amoretti, B., *Donna e Islam*, in *Donna Woman Femme (D.W.F.)*, 3, apr.-giu. 1976, p. 57.

alla problematica maschile: sono gli uomini i depositari della scienza, della cultura, della politica ecc.; a loro spetta proporre soluzioni per una diversa – anche in termini progressivi – collocazione della donna nella società.

Le innovazioni che vengono proposte in tali contesti – e che ritroviamo anche in Salāmah Mūsà – richiamano una concezione, se si vuole, illuministica, che vede la promozione sociale della donna non come il frutto della lotta che le donne portano avanti assieme ad una più ampia battaglia di massa per l'emancipazione politica e sociale, ma come un dono; una elargizione che un dato potere politico, beninteso maschile, offre.

Altri fatti possono ulteriormente spiegare le limitazioni dell'approccio alla questione femminile in S. Mūsà, e cioè che alcuni dei filosofi, ai cui testi si era nutrito in giovane età e che, nei suoi primi scritti, troviamo considerati come i maggiori rappresentanti della cultura occidentale, quali Nietzsche, Strindberg e Schopenhauer, non siano stati eccessivamente animati da atteggiamenti femministi ⁸².

Probabilmente l'influsso di questi pensatori venne in parte mitigato dall'incontro con Ibsen e G. B. Shaw, ma neanche la cultura progressista occidentale rispetto a questo problema aiutò molto Salāmah Mūsà, in quanto nello stesso Occidente «un embrione di verifica storica... porta a demistificare la presunta libertà della donna occidentale e la fantomatica apertura della cultura europea nei confronti del problema femminile» ⁸³.

Va comunque detto che in Egitto una concezione anche illuministica del problema femminile pare particolarmente coraggiosa, quando ancora non era sorto neanche «un femminismo borghese e d'élite, di diretta dipendenza dai modelli europei che non [avrebbe comunque] intaccato l'arretratezza delle masse femminili rurali o del sottoproletariato cittadino» ⁸⁴; e bisogna dare atto a Salāmah Mūsà di aver sostenuto, con uniformità e linearità sia dal punto di vista dell'elaborazione teorica che nell'impegno politico, la battaglia per un'emancipazione che potesse consentire alla donna, innanzi tutto, di acquisire o di riconquistare la sua dignità come essere umano e, in secondo luogo, che le assicurasse la promozione nei diversi livelli in cui si articolava la società civile.

⁸² Per l'antifemminismo di questi autori si veda Dohm, H., *Nietzsche e le donne*, in *D.W.F.*, 3, pp. 105-117.

⁸³ Scarcia Amoretti, B., *Donna e Islam*, in *D.W.F.*, 3, cit., p. 56.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 65.

IV. – IL PROBLEMA RELIGIOSO

Introdotta al pensiero razionalista, soprattutto attraverso la lettura degli scritti di Diderot, Rousseau e Voltaire quando, ancora in Egitto, ne leggeva le idee rivoluzionarie nelle pagine di *al-Ğamī'ah* di Farah Anṭūn, le riflessioni di Salāmah Mūsà attorno al problema religioso risentono dell'influenza della *Fabian Society*, in particolare di George Bernard Shaw, e soprattutto della *Rationalist Press Association*.

La critica alla religione si enuclea in Salāmah Mūsà dalla valorizzazione del *Freidenkertums*⁸⁵ per gli effetti dirompenti che, dal punto di vista teorico, ebbe nell'Europa dei secoli XIX e XX, che si potrebbero definire, con esattezza, « ... come i secoli della libertà di pensiero (*ḥurrīyat at-tafkīr*); infatti la libertà di pensiero è l'origine delle molteplici tendenze alle quali si sono ispirati gli intellettuali (*al-mufakkirūn*) nell'epoca moderna... (fra queste) quella che si è maggiormente diffusa è la tendenza laicista (*an-naz'ah al-'ilmanīyah*), attraverso la liberazione delle scuole e dei governi dai vincoli della religione... »⁸⁶.

La demistificazione, in relazione alla ingerenza nella dimensione 'temporale', della bontà spirituale della religione passa attraverso la valorizzazione degli aspetti positivi di una concezione laica dello stato: « Il laicismo (*al-'ilmanīyah*)... tendenza europea diffusa in quasi tutte le nazioni civili, ... predominante nella stampa e nell'editoria, come [pure] nelle scuole e nelle università »⁸⁷, assurge e fattore di primo piano nelle condizioni che hanno segnato il vorticoso sviluppo dell'Occidente nell'Ottocento e nei primi anni del Novecento. « Nel secolo scorso la gente incominciò, infatti, a fare una distinzione fra quanto affermato dalla religione e quanto dalla scienza, e finì con lo stabilire che ciò che afferma quest'ultima è più attendibile di quanto, invece, afferma la religione »⁸⁸.

Il processo di obsolescenza dei credi religiosi inizia quando « la religione si allontana dalla sfera dei rapporti dell'uomo con l'universo e incomincia a regolare i principî dei rapporti sociali tra gli uomini: dal com-

⁸⁵ Cfr. Brockelmann, *Geschichte*, op. cit., p. 214.

Il problema del libero pensiero è sviluppato in modo particolare nella opera di Salāmah Mūsà *Ḥurrīyat al fikr wa abṭāluhā fī-t-ta'rikh*, Dār al-Hilāl, Il Cairo 1927.

⁸⁶ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 5.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 5.

mercio al matrimonio, dal diritto di proprietà al governo e così via... »⁸⁹ e ciò si determina soprattutto perché « le religioni contemporanee interferiscono nelle faccende del mondo, ostacolando così il corso del progresso, poiché il progresso chiede mutamento e non esiste mutamento senza innovazione; [per contro] le religioni, per la sacertà (*aṣ-ṣifah al-muqaddasah*) che le contraddistingue continuano a rimanere immobili, rifiutando i cambiamenti, e causano di conseguenza la fossilizzazione della comunità (*ḡumūd al-ummah*) »⁹⁰.

Il primo movimento umanistico (*al-ḥarakah al-bashariyah al-ūlā*) che in Occidente, mettendo in discussione il ruolo storico della religione e delle istituzioni ecclesiali, crea le premesse per un generale risveglio che proietta nuove forze economiche emergenti verso la sfera del potere politico, è da far risalire all'opera riformatrice di Lutero⁹¹.

Attraverso il secondo (Bacone, Newton e la scuola rinascimentale italiana) ed il terzo movimento umanistico – come S. Mūsà li definisce – che raggiunge l'apice con la pubblicazione dell'opera di Darwin *L'origine delle specie* del 1859, prendono avvio le concezioni filosofiche che, trasponendo il metodo dell'osservazione scientifica alla religione, giungono a negarne la validità o a relegarla nell'ambito ristretto della coscienza umana⁹². Nonostante queste premesse, in Salāmah Mūsà il problema religioso non arriva ad assumere la dimensione di contenzioso i cui nodi da sciogliere portino necessariamente ad un rifiuto *in toto* della religione, e non è improbabile che in questo atteggiarsi siano presenti tracce dell'opera e delle speculazioni di Shibli Shumayyil.

« Vis-à-vis des siens (gli Orientali) l'originalité de Šumayyil resplendit dans son majestueux isolement intellectuel, sur les écueils où personne n'osa pousser aussi loin que lui, dans la voie de la negation et du scepticisme à l'égard des croyances traditionnelles. Face à l'Europe au contraire Šumayyil tourne un visage bien orientale, et son évolutionisme porte l'empreinte de préoccupations héréditaires dans la ferveur véritablement religieuse dont il anime les théories d'histoire naturelle pour en tirer une foi humanitaire, une politique et une morale »⁹³.

Lo scetticismo laico di Shumayyil ed il suo evoluzionismo sono certamente tenuti da S. Mūsà come referenti a cui la sua analisi della religione si riporta, ma di Shumayyil è piuttosto « une synthèse partiellement originale des theories scientifiques d'Occident avec certaines aspirations

⁸⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. Mūsà, S., *Mā hiya an-nahḍah*, Dār al-Ġīl, Il Cairo s.d., pp. 39-41.

⁹² *Ibidem*, pp. 81-89.

⁹³ Cfr. Lecerf, Šumayyil, *B.E.O.*, cit., p. 186.

religieuses et morales de l'Orient actuel... [et une] puissant souffle mystique qui anime son matérialisme... dans le domaine social et morale... [et] la fervente volonté de progrès»⁹⁴ che ritroviamo, non diversamente dagli altri pensatori del primo '900, nel nostro Autore, e che, in un certo senso, esprimono le difficoltà del rapporto Oriente-Occidente.

In fondo, la stessa difesa che S. Mūsà sostiene della primigenitura egiziana del *tawhīd* (monoteismo)⁹⁵, il cui tipo di valore e di significato, sfociante presso alcuni mistici nell'eterodossia panteista, richiama la metafisica materialista ed il monismo professati da Shumayyil, testimonia un primo sintomo di malessere derivante dalla contraddizione tra Oriente e Occidente e dal tentativo di conciliare modernità e tradizione. È forse a causa di questa contrapposizione che si sfuma in S. Mūsà la denuncia dei danni derivanti dall'intromissione della religione nella organizzazione temporale del mondo, ridimensionandone quel valore critico di sapore fortemente anticlericale che l'aveva contraddistinta, per portarlo a mantenere spiegazioni metafisiche del mondo che un difensore della validità del laicismo, quale lui si era mostrato, sembrava avere definitivamente accantonato.

« Chi osserva il cielo in una notte serena – scrive S. Mūsà –, chi medita sulla distanza delle stelle e delle costellazioni rimane meravigliato del come sia possibile per un uomo essere del tutto certo mediante questa o quella confessione religiosa [di poter risolvere il problema] dell'origine e della fine dell'universo. ... La religione è, infatti, necessaria ad ogni nazione e ad ogni individuo e non è possibile che un uomo possa viverne senza, perché nel momento in cui egli comincia a pensare all'universo in termini di spazio e di tempo incomincia a pensare alla religione »⁹⁶.

Il problema religioso è quindi soggetto in S. Mūsà ad un andamento critico la cui duplicità se da un lato lo porta ad assumere una posizione che esprime « ... views on religion and secularism... probably the most extreme ever written in Arabic by an influential Egyptian author »⁹⁷, dall'altro gli impedisce di superare i limiti imposti dalla sua educazione

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 155-156.

⁹⁵ Cfr. *Sīrat Akhnātūn, al-Mustaḡbal*, 1, pp. 3-4 e *at-Tawhīd*, in Mūsà, S., *Mukhtārāt Salāmah Mūsà*, Maktabat al-Ma'ārif, Beirut 1974, pp. 59-63.

Il monoteismo di Akhnaton-Amenoli IV, in effetti, preesiste, sebbene in forma diversa e inferiore, allo stesso monoteismo ebraico.

Cfr. Irwin, W. A., *Gli Ebrei*, in AA. VV., *La filosofia prima dei Greci; Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, Torino 1963, pp. 261-262.

⁹⁶ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 23.

⁹⁷ Dessouki, Ali E. H., *The Views of Salama Musa on Religion and Secularism*, in *Islam and the Modern Age*, IV, 3, 1973, p. 28.

cristiana. Ciò si può verificare sia che si voglia accettare l'idea che la teoria evoluzionistica venga da lui trattata alla stessa stregua di una nuova religione⁹⁸, sia che si constati come la necessità per ogni individuo e nazione della religione sfoci, nella sua *Tarbiyah*, in una proposta di 'religione umanitaria' alla George Bernard Shaw⁹⁹.

Dal persistere di questo atteggiamento dicotomico deriva, anche, una riflessione che risente del tentativo sincretistico di salvare il pensiero e l'opera svolta dai fondatori delle grandi religioni¹⁰⁰ e da cui si sviluppa un'analisi tendente a diversificare il ruolo storico delle stesse e a privilegiare gli aspetti qualitativi migliori dell'una, il Cristianesimo, nei confronti delle altre.

« Le religioni - scrive S. Mūsà - si differenziano per [il grado di] ingerenza (*ad-dukhūl*) nelle faccende umane, in questo senso il Cristianesimo probabilmente ha avuto un peso minore [di altre religioni] e a ciò si potrebbe far risalire il progresso degli Europei, in quanto il Cristianesimo non ha interferito che sulla morale e non ha una speciale legge religiosa (*sharī'ah*) che regola i rapporti sociali. Da questo punto di vista l'Europeo è libero di evolversi »¹⁰¹.

Queste asserzioni contraddicono non solo l'osservazione secondo cui lo sviluppo dell'Occidente, nell'epoca industriale, è basato sulla vittoria del laicismo nei confronti della religione cristiana, ma vanificano anche i tentativi di una analisi relativa alle implicazioni del fattore religioso nella realtà politica e sociale, presente in alcuni passi della *Muqaddimah*, laddove mette in rilievo gli effetti nocivi derivanti dal fanatismo religioso che in Spagna animò il tribunale dell'Inquisizione (*maḥkamat at-taftīsh*) ed in Francia culminò nell'eccidio degli Ugonotti, noto come il massacro di S. Bartolomeo, lasciando indelebili tracce nelle energie e nell'intelligenza della nazione¹⁰².

L'andamento duplice e contraddittorio dell'analisi della religione ridimensiona anche il senso di alcune idee estrapolate dall'opera nicciana per evidenziare quanto la morale cristiana si sia configurata come quella del 'porgere l'altra guancia' ed abbia fatto della difesa del debole uno dei capisaldi attorno a cui ha costruito l'azione nell'ambito politico e sociale, oltre che in quello etico¹⁰³. Sin dal suo ingresso nella storia, « poiché

⁹⁸ Dessouki, A. D. H., *Socialist Thought*, op. cit., p. 180 e sgg.

⁹⁹ *Tarbiyah*, p. 210 e sgg.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 248 e sgg.

¹⁰¹ *Muqaddimat as-subirmān*, pp. 23-24.

¹⁰² *Ibidem*, p. 28.

¹⁰³ *Ibidem*, passim; inoltre cfr. *Ādāb li l-aṭibbā'*, in *al-Mustaqbal*, 3, p. 46 e *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Muqtataf*, c't., p. 572.

essi stessi [i Cristiani] erano deboli innanzi ai potenti Romani, al tempo della prima apparizione del Cristianesimo in Palestina»¹⁰⁴, questa morale ha, quindi, minato la possibilità di progresso, giungendo ad uno stadio la cui sintesi paradigmatica può essere trovata in una citazione di S. Mūsà delle parole di Nietzsche: «Affermo che la volontà di potenza e di conquista non sono presenti, o che sono assenti, nelle religioni contemporanee e che i costumi nichilisti (*ādāb al-inḥiṭāt*) di decadenza sono dominanti in nome della religione»¹⁰⁵.

Uno degli altri fattori che spiega i limiti dell'analisi del problema religioso in Salāmah Mūsà è rappresentato da una situazione oggettiva in cui gli aspetti sovrastrutturali prevalgono su quelli strutturali ed in cui la lotta per il potere politico assume, pur nascondendo sostanzialmente interessi economici e di classe, i toni di una guerra di religione, come sottolinea la conflittualità latente, derivante dalla contrapposizione Islam-Cristianesimo, soggetta spesso, nell'Egitto del primo '900, ad esplosioni repentine, i cui risvolti denunciavano in modo drammatico la portata dello scontro in atto¹⁰⁶.

La coscienza di questa conflittualità è, forse, una delle cause che determina una differenza di valutazione nei confronti delle religioni rivelate, con un riguardo particolare riservato al Cristianesimo, e che impedisce a S. Mūsà di apportare una critica radicale alla religione.

Una critica siffatta avrebbe significato, infatti, mettere in discussione anche i principî ed i parametri comportamentali presenti nella sua comunità di provenienza, costretta ad accentuare l'aspetto religioso e la sua 'copticità' per affermare la propria vitalità nei confronti dell'Islam do-

¹⁰⁴ *Muqaddimat as-subirmān*, pp. 13-14.

¹⁰⁵ Cfr. *ash-Shafaqah*, in *al-Mustaqbal*, 6, p. 120.

¹⁰⁶ In merito esiste numerosa documentazione presso il Public Record Office di Londra: di particolare interesse per la situazione dei Copti è quella relativa all'Egitto degli anni 1908-1914. Cfr. *Egyptian Affairs*, F.O. 371.894, Egypt 1910, No. 27119; *The Report of the Largest Coptic Society of Egypt*, F.O. 371.894, Egypt 1910, No. 29207; F.O. 371.894, Egypt 1910, No. 29407; *Coptic Grievances, Education, « Mourshid » Affair; Coptic Deputation in London*, F.O. 371.894, Egypt 1910, No. 33677 e *ibid.*, cfr. inoltre il No. 35027; *Copts and Mohammedans*, F.O. 371.895, Egypt 1910, No. 47204; F.O. 371.1113, Egypt 1911, No. 15067; *Copts in Egypt*, F.O. 371.1111, Egypt 1911, Nos. 5672, 5673, 5674, 5779, 5801, 6506, 7113; *Coptic Grievances*, F.O. 371.1111, Egypt 1911, Nos. 8011, 10869, inoltre si vedano, sempre sui Copti, *ibid.*, numeri 13807, 14882, 18689, 19121, 20644; *Egypt annual Report*, ... 2. *The Copts* (pp. 5-10), F.O. 371.1112, Egypt 1911, No. 11940 e *ibid.*, 36. *Provincial Concils*, No. 15421; *Egyptian Congress*, F.O. 371.1113, Egypt 1911, No. 16951; *Christian Missions in Egypt*, F.O. 371.1113, Egypt 1911, No. 19188 e *ibid.*, cfr. inoltre il No. 3986. *Alleged Oppression by Copts*, F.O. 371.1639, Egypt 1913, No. 45089. Si tenga inoltre presente Cromer, *Modern Egypt*, 2 vol., Londra 1908 e Hourani, A., *Arabic Thought*, *op. cit.*, soprattutto il capitolo VIII, pp. 193-221.

minante e per garantirsi la sopravvivenza politica, sociale ed economica. Sono queste remore che inficiano gli aspetti innovatori dell'opera di S. Mūsà, impedendogli di svolgere completamente una autopsia della religione che resta, seppure connotata dalla 'umanitarità' alla G. B. Shaw, un tabù difficile da smitizzare, la cui non soluzione ha delle conseguenze sul piano politico e sociale, e che portano ad assimilare il suo atteggiamento nei confronti della religione a quello cui si dovettero adeguare i riformatori dell'Islam che «... in quanto religione che ha sempre dato un peso enorme alla tradizione nell'elaborazione delle prescrizioni sociali... esige che innovatori ed individualisti provino prima la accettabilità morale delle loro azioni» ¹⁰⁷.

In questo senso, ci sembra che S. Mūsà non vada oltre uno stadio che si potrebbe definire pre-socialista, se si reputa applicabile all'Autore quanto M. Kerr ha recentemente scritto, e cioè che «... il socialismo tende a superare il sentimento nazionalista e quello religioso per dare un posto crescente ad altri elementi che divengono più importanti» ¹⁰⁸.

Il problema del rapporto Religione-Stato-scelte politiche si pone non solo per S. Mūsà, ma in generale per gli intellettuali arabi, siano essi musulmani o cristiani.

«The question of Secularism and the socio-political role of religion, i.e. Islam, in the modern national state have not been solved until recent times. Egypt, and for that matter all other Arab and Muslim countries, had produced neither a Nietzsche... nor a 'secular society of England' which... denied the values of organized religion and... [which] carried out active propaganda against belief in God. In the Egyptian and Arab situation, both Christian intellectuals and Muslim secularists failed to realize this aim» ¹⁰⁹.

L'incapacità a realizzare questo scopo può essere imputabile al fallimento dei tentativi di tradurre in termini egiziani e arabi la concezione dello stato liberale di cui era portatrice la corrente laicista, ma soprattutto va ricercata nella mancanza di una verifica della applicabilità sul piano locale dei valori e dell'ideologia di matrice occidentale, come dimostra lo sviluppo della situazione egiziana negli anni successivi agli avvenimenti del 1919, quando, esaurita la spinta rivoluzionaria, il Wafd, la forza politica più importante e quella che maggiormente esprimeva un'ideologia in cui era facilmente riconoscibile la matrice liberale europea, si trovò o fu costretto a trovarsi ai margini della vita politica ¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cfr. Kerr, M. H., *Socialismo, cit.*, in Abdel-Malek, Belal, Djaït, *op. cit.*, p. 202.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹⁰⁹ Cfr. Dessouki, A., *The Views of Salamah Musa...*, *cit.*, p. 30.

¹¹⁰ Il Wafd pur risultando la forza di gran lunga maggioritaria sia nel parlamento,

L'intellettualità laica, in quest'ottica, risulta essere, più che altro, una cinghia di trasmissione delle teorie elaborate in Occidente e non essa stessa portatrice di nuovi valori che fossero frutto di uno sforzo di analisi e di ricerca di spunti originali, emananti dall'entroterra in cui si trovavano ad operare politicamente e culturalmente.

Da questo punto di vista, non fa meraviglia che in un intellettuale laico come Salāmah Mūsà le posizioni anticlericali non derivino da una meditazione 'autoctona' degli effetti della religione, sia essa l'Islam o il Cristianesimo copto, quanto piuttosto nascondano prestiti che un esame comparativo adeguato pone immediatamente in evidenza. A questo proposito basterebbe ripercorrere, a mo' di esemplificazione, quanto S. Mūsà scrive nella *Muqaddimah*, testo fondamentale, se non addirittura quello da cui ha preso ispirazione tutta la sua produzione, per l'importanza che, come abbiamo visto, gli attribuisce nella sua *Tarbiyah*, e le elaborazioni teoriche che il *Rationalist Press Association Annual* (R.P.A.A.) andava pubblicando nel periodo del soggiorno inglese di S. Mūsà e soprattutto negli anni 1908-1909.

Abbiamo visto l'importanza che S. Mūsà attribuisce al libero pensiero, in quanto base teorica da cui si sviluppano le molteplici tendenze intellettuali dei secoli XIX e XX, e in quanto strumento critico di cui servirsi per affrontare la questione religiosa. Introdotto a tale problematica dalle discussioni presenti nella stampa egiziana degli ultimi anni del 1800, S. Mūsà doveva tenere presente soprattutto lo spirito di una serie di articoli pubblicati da Faraḥ Anṭūn su *al-Muqataṭaf* nel 1887, nei quali, come rileva Dessouki, veniva sostenuto che «... the most important among the aspects of freedom of thought [is] the freedom to think and propagate the conclusions of one's thinking»¹¹¹.

Se questi aspetti vengono accolti come principi da cui muove la sua attività di pubblicista, ciò che S. Mūsà fa proprio nella sua prima elaborazione sul libero pensiero, che ritroviamo nella *Muqaddimah*, è quella che si potrebbe definire la carta ideologica della *Rationalist Press Association*, basata essenzialmente sulla supremazia del razionalismo.

Il razionalismo è da intendersi non solo come fede nella ragione, ma anche come «a system of philosophy and ethics verifiable by experience and independent of all arbitrary assumptions or authority»¹¹². In questo

sia nel paese, governò l'Egitto soltanto per un periodo di sette anni, diluiti nell'arco di tempo che va dal 1919 al 1952. La Corona e gli Inglesi, infatti, trovarono modo di dar vita a governi extraparlamentari, appoggiandosi sui partiti minori.

Cfr. Minganti, P., *I movimenti politici arabi*, op. cit., passim.

¹¹¹ Cfr. Dessouki, A., *Socialist Thought*, op. cit., p. 75.

¹¹² Cfr. Hooper, Ch. E., *The R.P.A.: its Origin and Growth*, in *The Rationalist Press Association Annual* (R.P.A.A.), 1908, p. 75.

senso l'*Association* caratterizza la propria esistenza in quanto gruppo d'avanguardia che accoglie e diffonde il messaggio implicito nel progresso occidentale del XIX secolo, come viene sottolineato in un articolo dedicato alla storia dell'Associazione ed apparso nel 1908: «...the nineteenth century was notable not only for the rapid advance which the natural sciences made, together with the equally striking progress achieved in the scientific study of history, but also for the growth of the great human ideal of educating the people. What was and *is*, common to the scientists, the historians and the educationists, is a profound conviction of the value of natural truth. This conviction is the germ of Rationalism -- the germ of a positive, if not a natural religious, type of culture -- which does exist to combat supernaturalism, but combats supernaturalism to maintain its own existence. The term Rationalism is... used as synonymous with Free-thought; and Freethought, in its turn, as synonymous with free criticism of Christian or other religious beliefs »¹¹³.

I riferimenti nella *Muqaddimah* alla produzione della *Association* travalicano la problematica del libero pensiero e riprendono temi che, pur presenti nelle discussioni dei giornali e delle riviste egiziani di fine '800, hanno un richiamo costante a quelli elaborati direttamente nel *R.P.A.A.* Fra questi il problema di un'istruzione laica, della sostituzione dei testi sacri, che davano una spiegazione del mondo su basi escatologiche, con studi fondati sulla osservazione scientifica e con l'apporto di scienze quali la geologia, il ridimensionamento della parte avuta dalla Chiesa nell'organizzazione dello Stato e la necessità di separare nettamente i due poteri¹¹⁴, ricordano le critiche mosse, in una sua analisi, da F. J. Gould alla Chiesa che ha reso incompleto, pur avendogliene consentito un certo miglioramento, lo sviluppo dell'individuo per la sua strenua opposizione alla scienza e al suo progresso¹¹⁵. Un richiamo agli articoli apparsi sul *R.P.A.A.* lo si trova anche relativamente ad altri argomenti che nella *Muqaddimah* suonano d'accusa contro i capisaldi della morale cristiana, come il sentimento della pietà e la difesa del debole, i pericoli della cui pratica avevano fatto scrivere a Salāmah Mūsā: « Lasciamo, dunque, da parte la pietà e la compassione, non offriamo la guancia sinistra a chi ci colpisce la destra; poiché chi dice queste parole è un debole il cui egoismo lo spinge ad imporre a tutti la propria morale al fine di trarre da loro vantaggio »¹¹⁶. Individuando nella morale del debole uno degli elementi di regresso della

¹¹³ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁴ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 5.

¹¹⁵ Cfr. Gould, F. G., *The Courage of Free Thought*, in *R.P.A.A.*, 1909, pp. 41-46.

¹¹⁶ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 13.

società, continuava: « Perciò non dobbiamo avere pietà per il debole e dobbiamo smettere di fare la carità » ¹¹⁷.

Accanto all'evidente influsso nicciano in queste annotazioni, va registrata la presenza di elementi già trattati soprattutto da S. H. Swinny e da L. Huxley che, oltre alla morale cristiana, ponevano l'accento su altri temi presenti nella stessa *Muqaddimah*, come i concetti di utilità, di egoismo individuale e collettivo, di altruismo e così via ¹¹⁸. In alcuni casi, sempre nell'ambito di una critica alla religione sulla base del progresso scientifico, S. Mūsà opera quasi un calco, in cui è riscontrabile una certa pedissequità, di alcune idee elaborate dai Razionalisti quali l'importanza segnata dall'attività scientifica di Galileo, la creazione organica e la formazione e lo sviluppo del sistema nervoso e del cervello ¹¹⁹.

Qualche spunto originale in S. Mūsà lo si ritrova correlato al tentativo di rivendicare lo sviluppo di consuetudini morali che preesistono e quindi ridimensionano l'etica cristiana della pietà, la cui affermazione è legata, come abbiamo visto, alla vittoria dell'egoismo del debole. « Nessuno può dubitare – scrive infatti – che l'egoismo è uno dei principî della morale, tanto che la parola 'ar-rahmah' (pietà) deriva da 'ar-rahim' (utero), con il significato di parentela; l'uomo infatti ha conosciuto la pietà tramite il suo modo di comportarsi con i parenti [*lett.* i parenti uterini], cioè con la famiglia. Pertanto, la pietà che attualmente è la caratteristica dell'altruismo (*al-ithār*) è stata in origine la caratteristica dell'egoismo familiare (*al-atharah al-'ā'iliyah*) » ¹²⁰.

Lo sforzo tendente ad arabizzare concetti elaborati in Europa, nell'ambito della critica alla religione, può essere considerato un primo timido tentativo di avviare una discussione che non fosse di riferimento alla tematica teorica e culturale occidentale ed alla sua diffusione *tout court* nel mondo arabo, ma che intervenisse nella realtà egiziana, soprattutto a demistificare dal suo interno quegli aspetti integralisti impliciti nelle religioni rivelate, additati dal movimento laicista come una delle cause principali del sottosviluppo nei paesi non europei.

Se questi tentativi restano in una fase embrionale nell'opera di Salāmah Mūsà ciò è dovuto prevalentemente al persistere di una situazione in cui, sia nell'ambito della comunità copta che di quella musulmana, una

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Cfr. Swinny, S. H., *The Message of Positivism*, in *R.P.A.A.*, 1908, pp. 40-41; Huxley, L., *Some Ethics and Moral*, *ibid.*, pp. 45-49; *Muqaddimat as-subirmān*, p. 8 e pp. 12-14.

¹¹⁹ Mc Cabe, J., *The Lesson of Evolution*, in *R.P.A.A.*, 1908, pp. 9-15; *Muqaddimah*, p. 17 e sgg.; Mūsà, S., *Nietzsche wa ibn al-insān*, *al-Muqtataf*, *cit.*

¹²⁰ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 14.

critica della religione tradizionale continuava ad avere come discriminante il fattore religioso, l'uso della cui simbologia nota ai credenti avrebbe consentito l'accettabilità di proposte riformatrici. Il problema non riguardava, quindi, soltanto la comunità musulmana, ma anche quella copta, arroccata su posizioni di gran lunga fra le più conservatrici tra le minoranze dell'Egitto di fine Ottocento, come in un *pamphlet*, pubblicato nel 1893, rilevavano gli editori di *al-Muqtaṭaf* Ya'qūb Sarrūf e Fāris Nimr ¹²¹. Sono probabilmente le difficoltà di un intervento atto a mutare costumi e forme mentali, la cui stagnazione e fossilizzazione nel tempo non si discostava molto da quelli più retrivi, cui era adusa la comunità musulmana, che spingono alcuni intellettuali d'origine cristiana e trascurare qualsiasi tentativo riformatore nell'ambito religioso per adottare direttamente una mentalità aperta e moderna, secondo i modelli europei.

A pensare quanta ostilità, ancora in tempi recenti, abbia incontrato uno dei pochi lavori dedicati all'analisi del ruolo della religione quale il *Naqd al-fikr ad-dīnī* (Critica del pensiero religioso) del marxista siriano Ṣādiq Ġalāl al-ʿAzm ¹²², possiamo capire quanto abbia pesato nell'approccio di Salāmah Mūsà al problema religioso la consapevolezza delle difficoltà ad impiantare una problematica teorica innovatrice e le motivazioni che, in sostanza, fanno mancare una critica radicale, diluita, se si vuole, richiamata indirettamente nell'ambito di altri argomenti, quali la teoria evoluzionistica ed il problema del superuomo, da lui più ampiamente trattati.

¹²¹ Nello stesso *pamphlet* gli Autori parlavano della espansione del movimento riformatore anche all'interno della comunità copta e dell'abbandono di costumi musulmani per acquisire quegli Europei, reputati superiori. Cfr. « Una nuova nazionalità sul Nilo », Il Cairo 1893 (?).

¹²² Beirut 1970. Citato in Kerr, M. H., *Socialismo, cit.*, in Abdel-Malek, Belal, Djaït, *op. cit.*, p. 201.

V. — TEORIA EVOLUZIONISTICA E SUPERUOMO

Volendo rispettare lo spirito e l'andamento della trattazione che ne viene fatta in Salāmah Mūsà, questi due temi, di per sé non conseguenti l'uno all'altro, possono essere considerati tra di loro omogenei. L'assunzione di tale omogeneità consente, inoltre, di stabilire la linea evolutiva di questa duplice tematica il cui punto di partenza è rappresentato dall'opera di Darwin per giungere, nella sua fase finale, a George Bernard Shaw.

Il nesso tra questi due pensatori è rappresentato da Nietzsche nella cui filosofia, nonostante le sue proteste contro i 'dotti bestioni' che lo hanno sospettato di darwinismo¹²³, S. Mūsà sembra correttamente cogliere la consequenzialità dell'opera di Darwin, evidenziata dall'inglobamento nel *corpus* nicciano di alcune idee, come «la lotta per l'esistenza», che vengono utilizzate dal filosofo tedesco senza che ciò si traduca in una adesione alla concezione positivista della ragione e della scienza, per affermare una diversa concezione dell'uomo¹²⁴.

Come abbiamo visto, il superamento dell'idea di una forza divina, tutelatrice dell'organizzazione umana, a cui devono sottostare le idee principali che ne rappresentino gli elementi costitutivi, regolandola sia sul piano socio-economico ivi comprese istituzioni come il matrimonio e la famiglia o il diritto di proprietà, sia su quello metafisico, è stato determinato dal trionfo del laicismo e del libero pensiero. Da qui s'è originata, insieme ad altre, anche la tendenza che si configura come Scuola (*madhhab*) di Darwin.

Il darwismo, come teoria scientifica, è, nell'analisi di S. Mūsà che lo colloca a contraddistinguere quello che lui definisce *al-ḥarakah al-bashariyah ath-thālithah*¹²⁵, il frutto più maturo dell'atteggiamento critico che caratterizzò il secolo XIX e che, a partire dal problema religioso, mise in discussione tutte le 'questioni sociali' (*al-ashyā' al-iğtimā'iyah*), strappan-

¹²³ Cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, traduz. italiana di R. Calasso, in Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Ditirambi di Dioniso. Nietzsche contra Wagner. Poesia e scelta di frammenti postumi*, Ediz. italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Cles (TN), 1977, p. 41.

¹²⁴ Per la critica di Nietzsche alla scienza e alla ragione, cfr. Geymonat, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, V, Garzanti, Milano 1971, p. 538.

¹²⁵ Cfr. Mūsà, S., *Mā hiya an-nahḍah*, op. cit., pp. 85-87.

dole alla forza ed al potere della tradizione, per sottoporle al vaglio del criterio di osservazione che aveva rivoluzionato la forma mentis scientifica occidentale ¹²⁶.

« La pubblicazione del libro di Darwin nel 1859 ¹²⁷ – scrive S. Mūsà – ha avuto, tra gli scienziati, l'effetto di una potente scossa poiché ha cambiato il corso delle idee sul come considerare gli esseri viventi e... ha dimostrato l'origine comune degli animali, analogamente a quanto hanno poi messo in evidenza i libri degli scienziati che hanno seguito quelle teorie ¹²⁸, ... [ed ha affermato] che tutte le specie animali hanno un'unica origine e che si sono evolute attraverso la lotta per l'esistenza, la distruzione dei deboli e la sopravvivenza dei migliori... » ¹²⁹.

Sebbene, sino all'epoca in cui apparve *On the Origin of Species*, il mondo animale non fosse 'virtualmente sconosciuto', come sostiene Salāmah Mūsà ¹³⁰, e basterebbe pensare all'opera degli evoluzionisti predarwiniani come Lamarck, Lyell, in parte anche Herbert Spencer, Erasmus Darwin, William Wells, James Cowles Prichard, William Lawrence, Patrik Matthew e Robert Chambers ¹³¹, tuttavia ci sembra abbia colto nel segno nell'evidenziare il dato che è l'osservazione del mondo animale, sistematizzata nell'opera di Darwin, a consentire la trasposizione dell'evoluziosmo ad altri settori. « Dalla Scuola di Darwin – afferma, infatti – è derivata la teoria dell'evoluzione (*naẓariyat at-taṭawwur*) che si è estesa a tutte le scienze e le arti umane, ha caratterizzato il pensiero politico e sociologico (*at-tafkīr as-siyāsī wa-l-iğtimā'ī*) ed ha dato origine a una nuova scienza: la scienza dell'eugenetica ¹³²... L'eugenetica (*al-yuğiniyah*) ¹³³ è una scienza il cui nome è stato coniato da Mister Francis Galton ¹³⁴, presidente della Società [= *Eugenics' Society*] ¹³⁵.

¹²⁶ *Muqaddimat as-Subirmān*, pp. 5-6.

¹²⁷ Il riferimento è a *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, il cui anno di pubblicazione è il 1859, come lo stesso S. Mūsà scriverà nella *Muqaddimah*, p. 17, correggendo la data apparsa nell'articolo *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Muqtaṭaf*, cit., p. 571.

¹²⁸ *Nietzsche wa ibn al-insān*, cit., ibid.

¹²⁹ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 17.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 6-7.

¹³¹ Cfr. Mondella, F., *La teoria dell'evoluzione e l'opera di Charles Darwin*, in Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., pp. 259-262.

¹³² *Muqaddimat as-subirmān*, p. 7.

¹³³ L'arabo corrente rende eugenetica con *Islāh an-nasl*, o 'ilm islāh aw taḥsis an-nasl.

¹³⁴ « Francis Galton (1822-1911) fu una singolare figura di studioso. Di intelligenza acutissima, la sua versatilità lo portò ad occuparsi di diversi problemi (dalla meteorologia alla biologia, alla antropologia, alla matematica, alla invenzione di strumenti da laboratorio ecc.) ». La sua fama è comunque legata al fatto di essere stato l'iniziatore della psicologia nel senso moderno, scientifico, del termine.

I principî dell'eugenetica affondano nelle leggi della biologia ed il suo obiettivo è sia quello di prevenire le cause che portano all'indebolimento della prole... sia quello di rafforzare i fattori che [ne] determinano il miglioramento... Tutto ciò è fondato sulle leggi di Darwin: sopravvivenza del migliore e selezione naturale » ¹³⁶.

Queste leggi, applicate allo sviluppo della vita umana, rappresentano il punto scientifico di riferimento attraverso cui Darwin spiega l'evoluzione dell'uomo dal suo primigenio stato animale a quello attuale, come viene esplicitato nell'opera *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* ¹³⁷, e attraverso cui S. Mūsà stabilisce la continuità esistente tra Darwin e Galton. Galton, in effetti, aveva attinto da Darwin « il problema della continuità fra specie animali e specie umana, l'interesse per l'adattamento dell'individuo all'ambiente, per il problema dell'ereditarietà e della variazione fra individui, cioè delle differenze individuali » ¹³⁸, ed aveva fondato la nuova scienza con l'intento « di studiare e di isolare determinati tratti, allo scopo di rendere possibile, mediante opportuni incroci, un miglioramento della razza » ¹³⁹.

L'importanza che Salāmah Mūsà annette a questa scienza è esemplificato dal riferimento all'atteggiamento assunto da alcuni governi come quello svedese che ha costituito un ufficio di eugenetica per condurre « ricerche inerenti al miglioramento del corpo e della mente dei cittadini » ¹⁴⁰, o la situazione presente in alcuni paesi, come gli Stati Uniti, dove esistono « numerosi centri per le visite prematrimoniali in modo tale che, se gli sposi non risultano idonei al matrimonio, non si accordi loro il permesso di sposarsi » ¹⁴¹.

Il tema dell'eugenetica è, quindi, una prova dell'estensione dell'influenza dell'opera di Darwin. Un'ulteriore conferma dell'importanza della teoria evoluzionistica viene evidenziata da S. Mūsà con l'accento al pronunciamento favorevole alle conclusioni scientifiche di Darwin da parte della chiesa anglicana, durante un congresso svoltosi a Londra, presumibilmente nel 1908 ¹⁴², anche se questo dato sembrerebbe smentito, nonostante l'in-

Cfr. Meotti, F. *La nascita della psicologia scientifica*, in Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., p. 386.

¹³⁵ In inglese nel testo arabo di *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Muqtaṭaf*, cit., p. 570.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 571. Questo lavoro è reso in arabo come *Aṣl al-insān*.

¹³⁸ Cfr. Meotti, F., *La nascita*; cit., in Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., p. 387.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 388.

¹⁴⁰ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 22.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Muqtaṭaf*, cit., p. 571.

tendimento di Darwin di evitare di urtare, in qualsiasi modo, la suscettibilità della gente di religione, dalla strenua opposizione con cui le gerarchie ecclesiastiche anglicane accolsero le sue teorie¹⁴³. Una simile annotazione sarebbe inoltre contraddetta anche dalla oggettiva incompatibilità esistente tra la concezione cristiana che fissa l'origine dell'uomo in un tempo e in uno spazio determinati e la teoria evoluzionistica che dinamizza, diversificandolo nel tempo, lo sviluppo dell'uomo.

D'altro canto anche Salāmah Mūsà ebbe ad osservare altrove: « La teoria dello sviluppo nei testi sacri si distingue per la sua sublime e nobile concezione dell'uomo; tutti i testi sacri sostengono, infatti, che l'uomo è sempre stato uomo e che resterà tale sino al giorno della resurrezione: egli, perciò, non si evolverà su questa terra ma la sua tanto sospirata evoluzione si avvererà nell'altro mondo, dopo la morte e la resurrezione. L'evoluzionismo, al contrario, afferma che l'uomo era un animale spregevole, dal viso deforme, dal corpo villosa, dagli ignobili istinti, dalla mente idiota, e che, successivamente, si è evoluto sino a diventare uomo »¹⁴⁴. Da quest'ultima asserzione S. Mūsà muove per esporre i dati salienti che contraddistinguono lo sviluppo animale da quello dell'uomo. Se nel primo caso, infatti, sopravvive soltanto l'animale più forte, quello cioè che è in grado di adeguarsi maggiormente all'ambiente che lo circonda, per cui gli animali deboli o di sovrappiù per le disponibilità dell'ambiente naturale sono destinati allo sterminio, nel caso dell'uomo si supera il criterio che la natura, « quando eravamo ancora allo stato animale, usava per la nostra evoluzione, lasciando vivere la persona capace ed eliminando il debole »¹⁴⁵.

Il segno più evidente della diversità di evoluzione tra l'animale e l'uomo, i cui anelli nella sua catena evolutiva sono costituiti dall'ameba, primo simbolo della manifestazione della vita nella sua complessità, e dalla scimmia¹⁴⁶, è determinato dalla possibilità di sopravvivenza che la prole dell'uomo ha, soprattutto perché la società civile ha codificato la

¹⁴³ Le dispute tra darwinisti e antidarwinisti, di cui rimase famoso lo scontro tra il vescovo di Oxford Samuel Wilberforce e Thomas Huxley avvenuto nel 1860, divamparono ben presto. L'argomento principale per cui le gerarchie ecclesiastiche e gli intellettuali di formazione cristiana avversavano le teorie di Darwin era che esse offrivano dimostrazione della possibilità di negare l'esistenza di Dio ed il provvidenzialismo e soprattutto di mettere in discussione la concezione tradizionale dell'origine dell'uomo. Cfr. Mondella, F., *La teoria dell'evoluzione, cit.*, in Geymonat, *Storia del pensiero, op. cit.*, pp. 280-286.

¹⁴⁴ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 9.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴⁶ *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1910, p. 7. Quando useremo questa edizione faremo seguire al titolo dell'opera sempre la data 1910. Gli altri riferimenti sono all'edizione del testo pubblicato dalla Dār al-mustaḡbal al Cairo e Alessandria nel 1977.

difesa dei più deboli della comunità attraverso forme di assistenza, come l'elemosina, ed ha consentito lo sfruttamento dei risultati scientifici, delle scoperte e delle invenzioni delle avanguardie a tutti gli umani, contrariamente all'animale, per il quale non esistono regole di solidarietà di gruppo e che è costretto, per la sopravvivenza, a contare solo sulla propria fatica e intelligenza ¹⁴⁷.

Il matrimonio, in quest'ambito, rappresenta la legalizzazione più alta del diritto dell'uomo debole alla riproduzione della propria stirpe. L'istituzionalizzazione di questa norma è conseguente al passaggio definitivo dell'uomo dallo stato animale alla condizione umana e rappresenta, affermandosi in contrapposizione alla legge naturale, secondo cui « tra gli animali produce solamente quello forte, capace di possedere la femmina »¹⁴⁸, il superamento dello stadio nel quale la riproduzione avviene sulla base della scelta sessuale, quando cioè: « La femmina... sceglie il maschio più forte e bello [e] l'uomo forte, attraverso il possesso della donna bella, impedisce al debole di procreare... [e quando] la donna, nella sua qualità di posseditrice dell'uomo forte, genera una stirpe forte e fa perire i deboli » ¹⁴⁹.

Il matrimonio, preso quasi a simbolo di progresso civile, esplicita, quindi, l'alto grado di tolleranza dell'uomo, ma, allo stesso tempo, offre ad una attenta analisi la possibilità di individuare una delle cause della stagnazione della società, la cui morale fonda su precetti che coinvolgono la sfera etica e, al contempo, sono d'impedimento allo sviluppo di un processo di mutazione genetica: il mutamento di questa situazione ed un suo progressivo miglioramento è prevedibile, attraverso il ritorno alla natura ed il conformarsi alle sue leggi ¹⁵⁰.

« Le norme e la morale della comunità e della tribù – spiega S. Mūsà – sono stabilite per un determinato scopo; all'annullamento dello scopo corrisponde l'annullamento dello stimolo [a seguire] quelle norme e quella morale. Ma se il tempo rende obsolete le leggi di queste norme sociali l'attenzione si distoglie dal loro scopo ed esse vengono seguite ciecamente. Alcune di queste leggi sono naturali e non è possibile annullarle, altre sono sociali ed è possibile annullarle, qualora si sia perduta la loro utilità; l'accoppiamento, ad esempio, è una legge naturale, mentre il matrimonio è una legge sociale; l'amore per il forte è una legge naturale, mentre la compassione per lo straniero e per il debole è una legge sociale. Se noi consideriamo una virtù l'avere pietà per il malato così come per l'idiota

¹⁴⁷ *Muqaddimat as-subirmān*, pp. 9-10.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁴⁹ *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Muqataf*, cit., p. 571.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 571-572.

o l'invalido o il cieco, forse che abbiamo ragione di avere compassione dopo aver conosciuto le leggi della ereditarietà (*qānūn al-wirāthah*)? È forse una virtù l'offrire all'infermo un mezzo perché la sua stirpe si moltiplichi? ... [Se] proviene da nobiltà e da umanità provvedere ai suoi bisogni di conforto... certamente è criminale (*min al-ḡurm*) permettergli di sposarsi con conseguente moltiplicazione dei malati ereditari»¹⁵¹. La figura del malato e l'atteggiamento da assumere nei suoi confronti richiamano esplicitamente il conflitto esistente tra l'*ādāb as-sayyid* (il modo di essere del capo) e l'*ādāb al-masūd* (il modo di essere del dominato). In questo conflitto S. Mūsà finisce per trovarsi a perorare la causa della benevolenza verso il forte, in modo da rovesciare la morale dominante del debole e da evitare l'ulteriore indebolimento ed un destino di fatiscente decadimento dello stesso genere umano¹⁵². La negatività implicita in questa presa di posizione, di chiara marca nicciana, viene in parte mitigata con un'aggiunta nella quale S. Mūsà chiarisce, a difesa del filosofo tedesco, che ciò non significa, come si potrebbe immaginare, «che Nietzsche ci chieda di non amare i deboli o di non essere benevoli nei loro confronti: egli pretende bensì di non far diffondere la loro specie, e la differenza fra queste due cose è notevole»¹⁵³.

Un controllo della diffusione della stirpe dei deboli passa, secondo S. Mūsà, non attraverso l'eliminazione delle cause che sono all'origine di tale situazione (apparizione e diffusione dell'agricoltura, progresso tecnologico, sanitario ed assistenziale), ma tramite l'applicazione delle leggi della selezione naturale anche alla procreazione. In questo modo si dissolverebbero nella vaghezza del ricordo le immagini pietose di una Cairo dove «presso le porte delle chiese, delle moschee e per le strade, si trovano persone il cui aspetto umano si è andato deformando, la cui testa si è rimpicciolita e la cui saliva cola in continuazione»¹⁵⁴, e si creerebbero le condizioni per legittimare un intervento, all'interno della comunità, atto a limitare il matrimonio al gruppo degli individui sani. Qualora non sia possibile intervenire per proibire il matrimonio tra individui malati, basterebbe, secondo S. Mūsà, «far sì che la coppia si impegni a non procreare»¹⁵⁵, e questo è possibile tramite la pratica della sterilizzazione volontaria, «una delle più importanti invenzioni del XIX secolo e delle più considerevoli (*akḥṭar*) per il futuro dell'umanità»¹⁵⁶.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 572.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Muqaddimat as-subirmān*, p. 22.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

Come si può desumere dalle modalità di proposizione della problematica della teoria evoluzionistica, della selezione naturale, della 'legge del più forte' e della 'morale del debole', il pensiero nicciano e le scoperte di Darwin, commisti in quella che può essere definita la preistoria dell'elaborazione di Salāmah Mūsà, si scindono per stabilire l'imprescindibilità dal darwinismo come sistema valido per affrontare modernamente qualsiasi problema di carattere teorico e scientifico, da un lato, e per liberare aspetti dell'opera di Nietzsche dall'altro, soggetti ad espandersi, in un primo momento, e a comprimersi successivamente. Se Darwin quindi rappresenta la pietra miliare nelle argomentazioni di Salāmah Mūsà, l'opera nicciana è sottoposta ad un vaglio critico che illumina e materializza l'applicazione, forse inconscia, della teoria evoluzionistica ai pensatori che influirono nella sua fase formativa, trattati alla stregua di stadi e di gradi da essere dialetticamente superati, man mano che subentrano elementi conoscitivi nuovi. In questo senso va inteso il ridimensionamento di concezioni e di autori, la cui importanza è messa in rilievo nei primi scritti. Nella seconda edizione di *Muqaddimat as-subirmān*, che S. Mūsà pubblica, rivista e corretta, nel 1927, si può constatare, ad esempio, come scompaiano del tutto gli accenni fatti al romantico inglese William Blake, posto, a sottolinearne il peso letterario, ad inizio della edizione della *Muqaddimah* del 1910¹⁵⁷, e a Strindberg che, in quella prima versione, rappresentava l'acme della produzione intellettuale svedese, non diversamente da quello che personificano Ibsen in Norvegia, Nietzsche in Germania e G. B. Shaw in Inghilterra, e veniva indicato fra coloro che maggiormente avevano contribuito ad immettere uno spirito nuovo nella letteratura europea¹⁵⁸.

La stessa *falsafat at-tashā'um* (filosofia del pessimismo) di Schopenhauer, alla cui opera si era avvicinato su 'suggerimento' di Tolstoj ed implicitamente attraverso Nietzsche, sfuma in una luce opacizzante, sino a scomparire quasi del tutto negli scritti posteriori al 1920¹⁵⁹.

Il declino dell'importanza iniziale attribuita alle concezioni schopenhaueriane, testimoniato già da alcuni articoli apparsi su *al-Mustaqbal* nel 1914, è determinato dell'acquisizione, da parte di S. Mūsà, di elementi critici estrapolati dall'opera nicciana. L'accostamento comparativo delle posizioni dei due filosofi accentua enfaticamente, in effetti, il punto di vista di Nietzsche, senza che ciò si traduca per S. Mūsà in una sottoscri-

¹⁵⁷ *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1910, p. 3.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 6.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 4. Per l'importanza attribuita da Salāmah Mūsà alla lettura dell'opera di Schopenhauer fatta da Tolstoj, cfr. *Ṣafahāt min hayāt Tolstoj*, *al-Mustaqbal*, 1, p. 4.

zione *tout court* della sua classificazione, secondo la quale Schopenhauer andrebbe iscritto nella cerchia di quelli dell'esiziale istinto *degenerante* ¹⁶⁰. Ciò si può verificare sia rispetto al problema della morte ¹⁶¹ sia soprattutto relativamente al problema dell'egoismo, punto di riferimento fra i più importanti nella genesi della *Muqaddimah* e nell'ambito di *al-Mustaqbal*, laddove la contrapposizione si esemplifica in questi termini: per Schopenhauer, la causa dell'egoismo deriva dall'autoconservazione (*al-baqā' adh-dhātī*), in quanto l'autodifesa è uno dei primi istinti dell'uomo; per Nietzsche, invece, le cause dell'egoismo, da cui si originano tutti i costumi contemporanei (*al-ādāb al-hādirah*) sono da ricercare nell'amore della conquista (*al-ghalabah*), della superiorità (*al-isti'lā'*) e dell'appropriazione (*al-istilā'*) ¹⁶².

Il preponderare della posizione di Nietzsche nei confronti di quella di Schopenhauer è dovuto non solo al fatto che S. Mūsà reputi alcuni concetti elaborati dal filosofo tedesco maggiormente adeguati a chiarificare i presupposti etico-sociali su cui si fonda la società orientale e, insieme alle teorie di Darwin ad ai metodi adottati dalla *Eugenics' Society* « quale stimolo per il lettore orientale verso tutto ciò che riguarda il futuro del proprio paese » ¹⁶³, ma è ulteriormente lumeggiata dal peso specifico che Nietzsche si trova ad occupare nell'opera di S. Mūsà e dalle cui 'malefiche influenze', nonostante le sue reiterate affermazioni del contrario, non si libererà mai del tutto ¹⁶⁴. In questo senso si relativizzano anche gli errori di attribuzione a Schopenhauer di concetti prettamente nicciani, come ci viene offerto paradigmaticamente dal problema dell'egoismo, i cui termini sono posti da Nietzsche nel seguente modo: « In tutto questo – nella scelta degli alimenti, del luogo e del clima, degli svaghi – domina un istinto di autoconservazione, che si esprime nel modo più inequivocabile come istinto di *autodifesa*... E così arrivo al capolavoro nell'arte dell'autoconservazione – all'*egoismo*... In termini morali: l'amore del prossimo, la vita per gli altri e per ciò che è altro *può* essere la misura della più rigida egoità. Questa è l'eccezione che mi fa prendere partito... per gli istinti disinteressati: in questo caso essi sono al servizio dell'*egoismo*, della *autodisciplina* » ¹⁶⁵.

Le sovrapposizioni erranee del tipo che abbiamo descritto derivano

¹⁶⁰ Per le critiche di Nietzsche a Schopenhauer, cfr., in particolare, Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., passim e pp. 49-50.

¹⁶¹ Cfr. *Ādāb li-l-aṭibbā'*, in *al-Mustaqbal*, cit., pp. 46-47.

¹⁶³ Cfr. *Falsafat Nietzsche*, in *al-Mustaqbal*, 33, pp. 44-45.

¹⁶³ Cfr. *Nietzsche wa ibn al-insān*, cit., p. 570.

¹⁶⁴ *Tarbiyah*, p. 250 e sgg.

¹⁶⁵ Cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., pp. 33-35.

probabilmente, più che da una cattiva lettura dell'opera di Schopenhauer, dalla mediazione che S. Mūsà ne ricava attraverso la critica nicciana della *falsafat at-tashā'um* e, forse, dalla sua consapevolezza, come asserisce, « ... di essere stato il secondo [a scrivere su Nietzsche]; infatti il mio primo articolo giornalistico, che apparve su *al-Muqataṭaf* nel 1909, aveva per titolo *Nietzsche wa ibn al-insān*: ero infatti già arrivato a Nietzsche, mentre stavo in Europa, indipendentemente »¹⁶⁶ da Farah Anṭūn, che fu il primo a proporre in lingua araba tematiche care al filosofo tedesco.

L'orgoglio implicito in questa rivelazione sottende un tentativo, da parte di S. Mūsà, di arrogarsi la corretta interpretazione e la diffusione 'in esclusiva' del pensiero nicciano e di restringere, nei fatti, lo spazio del lavoro divulgativo occupato da Farah Anṭūn, come si può desumere da una annotazione critica apparsa su *al-Mustaqbal* ed in cui si poteva leggere: « La rivista *al-Ġāmi'ah*, quando veniva edita in America, ha tradotto una parte dei pensieri di Nietzsche, ma il direttore della rivista ha evitato nella sua traduzione tutto ciò che urta le consuetudini orientali ed europee »¹⁶⁷.

S. Mūsà tende a surrogare la pretesa di presentarsi come il depositario delle 'verità' nicciane non solo attraverso l'uso indiretto di concetti che ricorrono costantemente, come abbiamo visto, soprattutto in connessione alle tematiche ispirate dall'opera di Darwin, ma anche tramite annotazioni di carattere biografico e valutazioni di merito, implicite anche nei rilievi critici atti a sottolineare i limiti di fonti che si occupano dell'opera nicciana, come *al-Ġāmi'ah*, o ad apprezzarne la correttezza interpretativa, come *al-Bayān*¹⁶⁸, della produzione di Nietzsche. L'elaborazione del filosofo tedesco ha prodotto una filosofia in cui è racchiuso il valore del *khalāṣ* (liberazione)¹⁶⁹ e, al contempo, ha *in nuce* considerazioni impregnate di eccentricità¹⁷⁰. La *shay' kathir min at-taṭarruf* (una notevole quantità di eccentricità) che caratterizza la maggior parte degli scritti di Nietzsche e di cui Salāmah Mūsà parla nel presentare la traduzione, in forma di articolo, di alcune considerazioni nicciane sulla bontà (*ash-shafaqah*), curata per *al-Mustaqbal*¹⁷¹, probabilmente aveva ingenerato confusione presso i lettori della rivista, da spingerne uno a sollevare la questione se per caso S. Mūsà intendesse dire che Nietzsche aveva

¹⁶⁶ *Turbiyah*, p. 47.

¹⁶⁷ Cfr. *Falsafat Nietzsche*, in *al-Mustaqbal*, cit., pp. 44-45.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Il termine *khalāṣ* implica anche altri significati, come *affrancamento*, *riscatto*, *salvezza*, *redenzione* e, nel senso cristiano, *salute eterna*.

¹⁷⁰ Cfr. *Friedrich Nietzsche*, in *al-Mustaqbal*, cit., p. 119.

¹⁷¹ Cfr. *ash-Shafaqah*, in *al-Mustaqbal*, cit., p. 120.

scritto la sua filosofia sotto l'influsso della malattia (*taḥta ta'thīr al-ma-rad*)¹⁷².

La questione viene ricomposta nei suoi giusti termini dal tono della risposta nella quale S. Mūsà, recuperando la validità del pensiero nicciano¹⁷³, sostanzialmente ribadisce che l'eccentricità «non pregiudica in alcun modo le basi della filosofia di Nietzsche»¹⁷⁴, anzi, da quella «consegue il suo profondo desiderio e la venerazione per la salute»¹⁷⁵, richiamando nello spirito ciò che, a questo proposito, aveva scritto il filosofo tedesco nelle primissime pagine del suo *Ecce Homo*.

«Prescindiamo pure dal fatto – osserva Nietzsche – che io sono un *décadent*: però ne sono anche l'antitesi. E posso provarlo, per esempio: io ho scelto sempre, per istinto, i rimedi *giusti* per i miei mali, mentre li *décadent* in sé sceglie sempre dei rimedi che lo danneggiano.

Come *summa summarum* io ero sano; in qualche angolo, come mia specialità, ero un *décadent*. L'energia che trovai in me per raggiungere l'assoluto isolamento, per sottrarmi alle condizioni consuete della vita, la costrizione che esercitai su me stesso per non farmi più curare, servire, *coccolare dai medici* – tutto questo rivela l'assoluta certezza del mio istinto... Mi presi in mano, mi guarii da solo: questo può riuscire... soltanto a condizione di essere *fondamentalmente sani*...

Così, di fatto, mi appare *ora* quel lungo periodo di malattia: fu come scoprire di nuovo la vita... avevo tratto la mia filosofia dalla mia stessa volontà di salute, di *vita*... Ma si faccia attenzione: proprio negli anni di più bassa vitalità cessai di essere pessimista; l'istinto di autorisanamento mi *proibì* di seguire una filosofia della povertà e dello scoraggiamento... E in fondo da che cosa si riconosce l'essere *benriuscito*? Dal fatto che un uomo ben riuscito fa bene ai nostri sensi; che è tagliato in un legno duro, delicato e odoroso al tempo stesso. Gli è gradito solo ciò che a lui è conveniente; il suo piacere, il suo desiderio cessano appena si supera la misura del conveniente. Indovina i rimedi contro i malanni, trae vantaggio dalle disavventure; ciò che non lo uccide lo rafforza»¹⁷⁶, parole che diventano nell'attribuzione di S. Mūsà a Nietzsche in prima persona: «*Inna kulla mā lā yaqtulunī yuqawwīnī*»¹⁷⁷.

È proprio attorno al problema della malattia di Nietzsche e, parafrasando Schopenhauer, attorno ad una concezione della vita in cui la

¹⁷² Cfr. *al-Mustaqbal*, pp. 127-128.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche, in *al-Mustaqbal*, cit., p. 119.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., p. 12.

¹⁷⁷ Cfr. *al-Mustaqbal*, p. 38.

volontà forgia la rappresentazione del mondo, in quanto sua emanazione, che S. Mūsà costruisce l'assioma secondo cui la letteratura dello scrittore, come nel caso di Nietzsche, non è altro che il riflesso della sua morale personale ed i diversi sistemi filosofici, da Aristotele a Schopenhauer, non sono altro che biografie (*tarāğim*) della vita dei filosofi ¹⁷⁸.

« Che il valore di un filosofo, di un artista risieda in un elemento personale, non tanto in un comportamento, quanto nella sua natura, nel suo carattere, è un'indicazione che tende a superare la letteratura, o comunque l'espressione mediata, a favore di una manifestazione diretta della sapienza, della superiorità di una sapienza filosofica. Questa è la dottrina nuova, sebbene troncata sul nascere, che Nietzsche raggiunge nel suo ultimo anno (1888) » ¹⁷⁹ e che S. Mūsà sembra aver intuito, mediandola dalle vicende biografiche di Nietzsche, anche se non approfondito sulla base di una riflessione che porta, secondo le conclusioni cui sono pervenuti i curatori della ricostruzione critica dell'opera nicciana, all'identificazione tra pensiero-Nietzsche e persona-Nietzsche, riscontrabile anche nella repentina decisione di comporre un'autobiografia, l'*Ecce Homo*, dove « i problemi sono ormai rappresentati dalla propria persona, vivono in essa » ¹⁸⁰.

Quello che, comunque, ci sembra resti dello spirito nicciano nell'opera di S. Mūsà è una certa qualità critica che estrinseca oggettivamente, tramite la volontà di guarigione, l'alimento di cui si nutre l'odio del filosofo per il tipo *décadent* e per le connotazioni nichilistiche di cui il cristianesimo ed il pessimismo di Schopenhauer sono portatori al massimo grado e che percorre tutta la problematica del superuomo, che trae ispirazione dalla materializzazione, in certo senso, proprio in Nietzsche del tipo di uomo *benriuscito* e dell'anti-*décadent par excellence*.

Una riflessione attorno al tema del superuomo, in stretta connessione con la teoria evoluzionistica, l'eugenetica e la filosofia nicciana, connessione riproposta unitariamente più tardi anche in *al-Mustaqbal* ¹⁸¹, è re-

¹⁷⁸ Cfr. *Şafahāt min hayāt Tolstoj*, in *al-Mustaqbal*, 1, cit., p. 4.

« Nella teoria di un filosofo – scrive Nietzsche – si percepisce chiaramente l'età in cui egli l'ha trovata – e lui non può impedirlo, per quanto possa sentirsi al di sopra del tempo e dell'ora. Così la filosofia di Schopenhauer rimane l'immagine rispecchiante a giovinezza ardente e melanconica... Così la filosofia di Platone ricorda gli anni medi della trentina... ». Cfr. Nietzsche, F., *Umano troppo umano*, II, e scelta di frammenti postumi 1878-1879, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Colli, G. e Montinari, M., Mondadori, Cles (TN), 1976, p. 93.

¹⁷⁹ Cfr. Colli, G. e Montinari, M., introduzione a Nietzsche, F., *Ecce homo. Dittirambi di Dionisio*, op. cit., pp. LVII-LVIII.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. LI.

¹⁸¹ Cfr. *al-Yuğiniyah*, in *al-Mustaqbal*, 1, pp. 10-11.

peribile nel primo articolo di S. Mūsà del 1909, dove viene articolata inizialmente sotto forma di due domande: «Primo: se è vero che l'uomo discende da animali a lui inferiori, non può essere vero che da lui derivi un animale (*hayawān*) che gli è superiore? Secondo: quale è la strada che fa sì che la nostra stirpe ci superi sia dal punto di vista fisico che mentale, così come noi siamo superiori agli animali dai quali discendiamo?»¹⁸².

La dimostrazione che S. Mūsà svolge successivamente porta alla constatazione che attualmente l'uomo non muta, tale che «vediamo una fortissima somiglianza fra le antiche mummie egizie e i Copti dell'epoca attuale»¹⁸³ in quanto «ci siamo contrapposti alla natura e se continueremo a contrapporci ad essa la nostra discendenza sarà, senza differenza alcuna né mutamento, come quella dei nostri antenati. Il filosofo tedesco Nietzsche ha speso la sua vita a chiarire gli errori dell'uomo nel suo porsi contro la natura e ad indicare la strada da compiere per tornare alla natura, dove procederemmo in conformità con le sue leggi»¹⁸⁴, cioè secondo dettami che, rovesciando la morale cristiana, tendono a rendere fattuale la 'sopravvivenza del più forte' come norma etico-genetica.

La distruzione delle antiche credenze religiose, tramite le ricerche razionali e scientifiche, se ha portato alla dissoluzione in miraggio (*khayāl*) l'idea del luogo di beatitudine, cui accedere dopo la morte, creando condizioni disperanti per l'uomo «tanto da indurre Schopenhauer a dire che se [vi] ragionassimo [su] ci uccideremmo»¹⁸⁵, ha prodotto anche, in contrapposizione al pessimismo di Schopenhauer, la filosofia di Nietzsche, da cui, implicitamente, si alimenta la speranza di poter trarre dall'uomo un essere che gli sia superiore¹⁸⁶.

«La nostra gloria deve consistere quindi nel ricavare dall'uomo un angelo (*mal'ak*) e [nel far sì] che la nostra meta sia l'*ibn al-insān* (il figlio dell'uomo). L'uomo non è il massimo stadio dell'evoluzione; è necessario dunque che lasciamo fare alla natura in modo che ci adegui alle sue leggi. Infatti è una vergogna (*min al-ʿār*) che l'uomo migliori la specie degli agnelli e dei volatili e non migliori la propria razza»¹⁸⁷, cosa che si può fare eliminando tutti quei mali che derivano dall'origine animale dell'uomo e che S. Mūsà indica nella presenza dei microbi della tubercolosi,

¹⁸² Cfr. *Nietzsche wa ibn al-insān*, in *al-Mustaqbal*, cit., p. 571.

A pie' di pagina di quest'articolo S. Mūsà riporta il «Thus spoke Zayathustra» di Nietzsche, «Who is to be the master of the World» di Ludovici e «Man and Superman» di G. B. Shaw.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 571.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 572.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 573.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

della difterite, della peste, del colera e di molti altri che rendono insicura la sua esistenza ¹⁸⁸.

Inoltre bisogna considerare la possibilità di ampliare le capacità mentali dei figli, preservando, soprattutto in quelli che hanno qualità superiori, le possibilità di riprodursi poiché, « come Spencer ha illustrato nei principi della biologia ¹⁸⁹... ogni qualvolta l'uomo ha subito un'evoluzione, le sue capacità di riproduzione sono diminuite. Ciò significa che gli elementi superiori hanno minore potenzialità di rendere eterna la propria stirpe di quante ne hanno gli elementi inferiori » ¹⁹⁰, anche per le difficoltà che vengono opposte a chi si fa sostenitore della protezione del tipo del genio, che rischia di essere considerato, come lo è Nietzsche, di limitati principi morali ¹⁹¹, e per l'ostilità con cui si guarda a chi propone di applicare all'uomo gli stessi criteri selettivi che servono a rendere più forti e più resistenti le diverse specie animali. Quest'ultima proposta è caldeggiata soprattutto da George Bernard Shaw, del quale S. Mūsà evidenzia i termini progressivi con cui pone il problema della selezione naturale e di quella artificiale e del quale, quasi e sottolinearne l'importanza, parla come « del filosofo inglese seguace della filosofia di Nietzsche per quanto concerne l'*ibn al-insān*, *Ecce Homo* » ¹⁹².

La relazione esistente tra Nietzsche e Shaw, che non è certamente quella di maestro-discepolo, verrà chiarita dallo stesso S. Mūsà, come vedremo più avanti, nell'ambito della *Muqaddimah* e definita ancor meglio nel suo *Bernard Shaw*, dove la differenza tra i due riflette la diversa concezione dell'uomo superiore (*al-insān al-'ālī*) che, per Shaw, si sviluppa secondo connotazioni proprie di un pensiero biologico (*fikrah biyūlūḡīyah*), mentre in Nietzsche si dipinge dei colori propri di un pensiero esistenziale (*fikrah wuḡūdīyah*) ¹⁹³.

Quel che importa qui rilevare è non tanto il reale significato di *ibn al-insān* che nel testo del primo articolo anticipa i significati che assumerà successivamente il termine *subirmān*, quanto il suo accostamento all'*Ecce homo*. A questo proposito si potrebbe sollevare l'ipotesi che l'opera *Ecce*

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Il riferimento è ai *Principles of Biology* pubblicati da Spencer in due volumi nel 1864-67, revisionati e riposti nel 1898-99.

Per un'idea generale del pensiero e delle opere di Herbert Spencer, cfr. Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., pp. 480-488.

¹⁹⁰ Cfr. Nietzsche wa *ibn al-insān*, in *al-Muqtataf*, cit., p. 573.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 573.

¹⁹² *Ibidem*, p. 570.

¹⁹³ Cfr. Mūsà, S., *Bernard Shaw*, op. cit., p. 40. In questo lavoro S. Mūsà indica Nietzsche, insieme a Marx e a Ibsen, fra coloro che maggiormente hanno contribuito alla formazione intellettuale di G. B. Shaw. *ibid.*, pp. 32-43 e p. 172 e sgg.

homo di Nietzsche assurga a personificazione del superuomo, per influsso di quella materializzazione nel filosofo tedesco del tipo di uomo *benriuscito*, di cui abbiamo già parlato, sostanziando nel titolo dell'opera i suoi stessi contenuti. A meno che non si tratti, più semplicemente, di una scorretta interpretazione di S. Mūsà, secondo quanto sembrerebbe suggerire l'annotazione del lettore di *al-Mustaqbal*, il quale propone *anā huwa* (io sono quegli) come corretto *ta'rib* per *Ecce homo*, in quanto autobiografia di Nietzsche e non l'*ibn al-insān* di S. Mūsà, sebbene questi non sembri voler utilizzare tale definizione come *ta'rib*, ma quasi come sintesi emblematica del pensiero 'superominide' nicciano ¹⁹⁴.

Un chiarimento a questa ipotesi viene, implicitamente dallo sviluppo successivo, registrabile soprattutto nella *Muqaddimah*, della problematica del superuomo.

Il termine *subirmān* è stato coniato per l'uomo futuro che nascerà (*sayakhruġu*) da quello attuale e che sarà diverso da noi quanto noi lo siamo dalla scimmia ¹⁹⁵: « bello d'aspetto e di statura, di grande intelligenza e di buona indole » ¹⁹⁶.

Per raggiungere questo obiettivo « è necessario che il vero sviluppo sia nei nostri corpi e nelle nostre menti: dobbiamo cioè essere più forti nella lotta contro le malattie e più saldi nella fatica e nel lavoro di quanto lo fossero i corpi dei nostri antenati; le nostre inclinazioni naturali e i nostri sentimenti devono essere più idonei ad una vita migliore di quanto lo fossero i loro » ¹⁹⁷.

Nella contrapposizione tra Cristo, che parla di indulgenza nei confronti del debole, e Nietzsche che parla del suo sterminio, secondo una bilancia di valori che deve privilegiare il *benriuscito*, « la logica, a prima vista, si accorda con Nietzsche, il quale afferma, nel modo più chiaro e conciso, che la specie degli animali e degli uomini progredisce con lo sterminio dei deboli e dei debilitati; infatti se tutti coloro che hanno un corpo malato, una mente pazza, un'indole folle e che sono privi di sensibilità mo-

¹⁹⁴ L'annotazione del lettore della rivista la si trova in *al-Mustaqbal*, p. 128. Per rendere più completo il quadro in cui si muovono queste ipotesi, riferiamo ciò che scrive Nietzsche a proposito della sua autobiografia: « Questo *homo* sono io, compreso lo ecce; il tentativo di diffondere un po' di luce e di spavento su me stesso mi sembra quasi anche troppo riuscito... Il libro si chiama *Ecce homo* ed è un attentato senza il minimo riguardo contro il Crocifisso; esso termina in tuoni e folgori contro tutto quanto è cristiano o infetto da Cristianesimo, da far perdere la vista e l'udito a chi legge ». Cfr. Colli, G. e Montinari, M., introduzione a Nietzsche, F., *Ecce homo. Ditirambi di Dioniso*, op. cit., pp. LXIV-LXV.

¹⁹⁵ Cfr. *Muqaddimat as subirmān*, ediz. 1910, pp. 14-17.

¹⁹⁶ Cfr. *Muqaddimat as subirmān*, ediz. 1977, p. 11.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

rissero uno dopo l'altro, il genere umano si eleverebbe, poiché si liberebbe di ogni debolezza, di ogni difetto e di ogni impotenza; con ciò la forza s'accrescerebbe rapidamente e continuamente, generazione dopo generazione... È necessario anche ricordare che l'egoismo è il primo istinto naturale dell'uomo e perciò non dobbiamo ingannarlo ma lasciare che egli lo metta in pratica, secondo quanto gli detta la sua inclinazione naturale, poiché è l'egoismo che l'ha elevato da animale a uomo e lo eleverà da uomo a superuomo »¹⁹⁸.

Ma, aggiunge S. Mūsà, nel tentativo di dare un chiarimento e di rendere oggettivi i termini nei quali si pone la questione, « l'egoismo dell'individuo non è l'origine unica di tutte le [leggi] morali; altra loro origine è infatti l'egoismo della collettività, altrimenti che cosa significherebbe il sacrificio individuale, anche a costo della vita, per amore della patria, dell'idea, dell'onore e di altre simili cose? Non è possibile infatti dire che l'uomo pronto a morire per la patria o per la propria idea ne tragga personalmente vantaggio; al contrario, mentre egli muore, a beneficiare della sua morte è la comunità cui apparteneva »¹⁹⁹.

Questo prova che l'uomo ha ormai definitivamente superato la fase preconizzata da Nietzsche, del recupero degli istinti primordiali, e che « siamo passati dall'egoismo individuale all'egoismo collettivo, dall'istintività alla razionalità e dal disordine della lotta per l'esistenza all'organizzazione della selezione.

Perciò non v'è nessuno capace di lasciare un poveraccio contorcersi dalla fame fino a morire, ed è stupido pensare che si possa fare a meno degli ospedali e non darsi da fare per combattere le malattie grazie alla scienza medica. Lo stesso istinto al martirio è la prova che qualche volta poniamo l'interesse della comunità al di sopra di quello dell'individuo: è possibile perciò sostituire la legge della foresta con norme specifiche incompatibili con la violenza della natura, raggiungendo in tal modo il livello di progresso che ci prefiggiamo senza soffocare in noi stessi i sentimenti di indulgenza, collaborazione e carità »²⁰⁰.

Ma allora in che modo, se si scartano le ipotesi nicciane, si prefigura il superuomo « la cui affinità starà a noi come la nostra sta all'animale? »²⁰¹. La risposta a questo quesito è contenuta nell'opera di G. B. Shaw *Man and Superman*, « uno dei libri più interessanti del xx secolo »²⁰² « in cui

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁰⁰ Cfr. *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1977, pp. 14-15.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 17.

²⁰² *Ibidem*. Una sintesi ed un giudizio su *Man and Superman* lo si trova in Mūsà S., *Bernard Shaw, op. cit.*, pp. 183-196.

egli non condivide alcuna opinione da mettere in pratica, ma si limita a suggerire proposte allo scopo di esporre l'idea allo studio ed al dibattito, perché, in una questione così spinosa, non siamo ancora pervenuti al punto da condividere opinioni per agire in conformità ad esse. Shaw infatti afferma, ad esempio, che il sistema familiare che dà piena facoltà ad ogni uomo di sposarsi e di trasmettere alla prole la propria eredità genetica, causa un grave danno alla comunità perché ne ostacola l'evoluzione ed il passaggio da uno stadio ad un altro lungo la strada del progresso; ciò perché il significato del progresso, come abbiamo detto, non deve, nel contesto in cui viviamo, riferirsi ad un ulteriore sviluppo degli strumenti della civiltà, ma è necessario che si realizzi nelle nostre menti e nei nostri corpi. Questo progresso non si realizzerà fintanto che ogni uomo si sposterà, procreerà e lascerà ai figli, per via ereditaria, le proprie qualità...

Ma poiché la nostra conoscenza non è completa riguardo alle qualità che è necessario rendere immortali e fare ereditare ai figli in futuro, siamo obbligati a ridurre i nostri sforzi allo studio di queste qualità senza l'imprudenza di indagare sull'abolizione della famiglia; infatti la famiglia, come è attualmente, è il frutto della civiltà contemporanea, ed ogni violazione di essa attenta a questa civiltà: ciò risulta evidente dal fatto che le nazioni che non hanno tenuto presente il sistema familiare europeo non sono state capaci di creare i valori della civiltà europea » ²⁰³.

Questi elementi, di fatto, inficiano qualsiasi proposta di selezione artificiale o di abolizione dell'organizzazione familiare così come essa è attualmente, pure intraviste come vie possibili per creare condizioni ottimali di cui si gioverebbero le generazioni che verranno dopo di noi ²⁰⁴. Nonostante sia difficile delineare una mappa degli aspetti caratterizzanti un futuro genetico dell'uomo, qualitativamente migliore, come viene sottolineato dal fatto che attualmente « non c'è nessuno che abbia il coraggio di affermare quale sia l'essenza del superuomo, ma c'è solamente chi propone, pensa e discute senza affermare categoricamente qualcosa » ²⁰⁵, è possibile, comunque, stabilire la fattualità dell'utopia 'superuomo' tramite l'applicazione delle leggi dell'eugenetica. A B C per antonomasia dello stesso uomo superiore che si vuole costruire, ed estrapolare alcuni dati da cui non si può prescindere nell'ottica di questo progetto che si vuole realizzare ²⁰⁶: « La grandezza della testa ²⁰⁷, il corpo sano, la ca-

²⁰³ Cfr. *Muqaddimat as-subirmān*, pp. 17-18.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Il riferimento è allo sviluppo del cranio dell'uomo, a partire dai primissimi anni della sua comparsa sulla terra, sino alle dimensioni che ha assunto nell'*homo sapiens*.

pacità di impegno nel lavoro e la lotta contro le malattie sono tutte caratteristiche che il superuomo del futuro è tenuto a possedere. Vi sono inoltre altre caratteristiche che scorgiamo da lontano e che consistono nell'indebolimento della ricchezza di sentimenti di cui oggi soffriamo, come l'ira, l'odio, l'invidia e anche l'amore sessuale; infatti il desiderio sessuale supera i limiti del bisogno di procreare, oltrepassa ogni considerazione razionale e spesso è stato causa di sofferenza. Il superuomo del futuro avrà pochi sentimenti, non cederà all'ira, non nutrirà odio né amerà, se non razionalmente, e la procreazione sarà il fine dell'amore. Quanto alla gioia derivante dalla sensibilità che oggi l'uomo possiede e attraverso cui percepisce una certa felicità, sarà sostituita dalla gioia della mente in modo che egli troverà nello scoprire una verità scientifica, o religiosa o filosofica, ciò che prova oggi con il desiderio sessuale » ²⁰⁸.

Questi presupposti hanno delle implicazioni che, richiamando la benevolenza nei confronti del 'forte', oggettivamente il più adatto alla realizzazione del progetto dell'uomo superiore, toccano anche la sfera etica, intesa come libera organizzazione individuale della morale, « in quanto la libertà morale porta alla graduale scomparsa dell'uomo corrotto e alla sopravvivenza di quello sano. Non è vantaggioso per l'uomo vivere nella gabbia dei doveri morali e che gli si dica: « Questo è bene, attieniti ad esso; questo è male, evitalo ». Poiché in tal caso egli è come un animale selvaggio, messo in gabbia, che non nuoce a nessuno, non perché è stato addomesticato ma perché è imprigionato.

La morale di grado elevato è quella per cui l'uomo è sincero in quanto ama la sincerità e la mette in pratica spontaneamente, e non perché la sincerità è una virtù alla quale egli deve obbligatoriamente attenersi.

Non arriveremo a ciò finché non ci saremo liberati dalle catene morali e ciascuno di noi non si sia creato un proprio statuto personale, poiché è nella natura della morale corrotta distruggere chi la possiede.

Permettiamo pure all'ubriacone di ubriacarsi quanto vuole, poiché le sue sbronze lo porteranno a una morte prematura; permettiamo all'ingordo di ingozzarsi di tutti i cibi, poiché le sue gozzoviglie lo condurranno alla tomba molto più rapidamente di quanto immaginiamo; permettiamo al libidinoso di dare sfogo a tutte le sue voglie, perché queste alla fine saranno fatali per lui. Non dobbiamo a persone del genere imporre restrizioni morali con le quali costruiremmo loro qualcosa di simile ad una gabbia in cui essi vivrebbero come bestie con l'apparenza esteriore di gente virtuosa, mentre essi virtuosi non sono. Noi vogliamo che l'uomo di domani abbia desideri sani, che eviti il vizio non per timore ma per ripugnanza; ma egli non potrà raggiungere questo [obiettivo] sino a che gli

²⁰⁸ Cfr. *Muqaddimat as-subirmān*, p. 20.

ignobili semi non siano estirpati dalla società. Può darsi che sia interesse della comunità avere tutta una serie di impedimenti morali in cui inciampino i deboli di volontà, e che impediscano [il propagarsi] della loro stirpe o proibiscano loro di sposarsi se non sono idonei al matrimonio. Si dice che i Francesi ora abbiano pochissime persone dedite all'alcool perché nel passato avevano molti più alcolizzati; in seguito essendo morti questi malati cronici ed essendosi estinti per i loro vizi, non è stata fornita loro la possibilità di riprodursi né di diffondere le loro caratteristiche all'interno della comunità; quindi non è rimasta che gente equilibrata di carattere, che non ha bisogno di alcun avvertimento contro i mali che il vino produce » ²⁰⁹.

Queste considerazioni conclusive potrebbero far sorridere per l'illogicità in cui cade un puritanesimo portato alle estreme conseguenze, in quanto, a dispetto della morte di molti malati cronici, la Francia continua a detenere, ancor oggi, senza che ciò intacchi le basi su cui fonda la *civilisation française*, il primato europeo di malati etilisti abitudinari. Ma queste stesse considerazioni preannunciano, secondo una logica perversa derivante da rigore puritano, risvolti di carattere razzista cui perviene, nel suo epilogo, un'analisi intrisa di richiami costanti all'uomo forte e che sfocia nelle proposizioni elaborate da Salāmah Mūsà nel capitoletto della *Muqaddimah* intitolato *imtizāğ ash-shu'ūb* (il miscuglio dei popoli).

« Il cavallo di razza – scrive S. Mūsà – è quello che discende da genitori di razza pura; allo stesso modo, la società pura è quella che teme l'imperfezione e si premunisce contro i matrimoni con gli stranieri a loro inferiori. L'Egiziano trae profitto dal matrimonio con una europea, ma decade enormemente se mescola il proprio sangue con quello dei negri. La schiavitù è stata la causa principale della decadenza degli Arabi poiché ha reso imperfetto il loro sangue permettendo che vi si mescolasse quello dei negri, in quanto la maggior parte degli schiavi e delle schiave era per inclinazione naturale (*bi-t-tab'*) costituita da negri.

In Egitto si vede tutt'ora gente il cui onore è decaduto avendo fatto sposare le proprie figlie con gente di altri popoli a loro inferiori come capacità mentali e fisiche; il che costituisce motivo di grande amarezza e rappresenta una indelebile traccia del disordine sociale in cui siamo vissuti negli ultimi mille anni, quando sono vacillate tutte le norme sociali e i nostri governanti ci hanno ridotti a non pensare che al cibo. Oggi vive in Egitto più di un quarto di milione di Europei i quali, se si fondessero nella comunità, ci farebbero ottenere maggiore energia, intelligenza e bellezza; essi sono per noi stranieri solo per la lingua, poiché siamo Ariani come loro » ²¹⁰.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 27-28.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

Nonostante il tentativo di superare dialetticamente le posizioni di Nietzsche, riservando alla sua opera lo stesso destino che era toccato a Strindberg e a Schopenhauer, implicito nell'evoluzione di una conoscenza per gradi, al di fuori di schemi che hanno il carattere di servaggio ideologico, l'influsso del filosofo tedesco continua a permeare le riflessioni di Salāmah Mūsà. Evidentemente i prestiti critici ricavati specialmente da G. B. Shaw, che avevamo visto usati in contrapposizione soprattutto relativamente alla proposta nicciana della necessità di recuperare la primigenia ferocia per far avanzare la razza umana e per creare il superuomo, erano ancora insufficienti per segnare uno svincolamento dall'influsso rappresentato dal *khalāṣ* che S. Mūsà riconosceva alla filosofia nicciana. Per questo la presenza di Nietzsche è tangibile nella trattazione del problema della razza, dove sembrano stillare gocce del *pur sang* del filosofo²¹¹, che anticipa quasi la volgarizzazione che della filosofia nicciana farà « tanto il fascismo di Hitler quanto l'ideologia morale del 'secolo americano' »²¹², e permea anche tutta l'ossatura fisica, mentale e morale che, nella descrizione di Salāmah Mūsà contraddistingue il superuomo, riproposizione speculare della ricerca matura di Nietzsche che lo teorizza scevro dalle passioni dell'uomo comune e in un certo senso, con connotazioni ascetiche²¹³.

²¹¹ Per il *pur sang* ed il problema della razza cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit. pp. 12-14.

²¹² Questa sintesi è di Lukács e la si trova nell'introduzione, in cui è riferito il dibattito storiografico sull'opera di Nietzsche, curata da P. Chiarini a Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, Laterza, Bari 1967, p. 14.

²¹³ « L'uomo che ha superato le proprie passioni – scrive Nietzsche – è entrato in possesso del terreno più fertile, come il colono che è diventato signore delle foreste e delle paludi. Seminare sul terreno delle passioni vinte il seme delle buone opere spirituali è allora l'urgente compito immediato. Il superamento stesso è solo un *mezzo*, non un fine; se non viene considerato così, subito dal grasso suolo divenuto vuoto spunta ogni sorta di erbaccia e di diavoleria, e tosto laggiù tutto va più confusamente e pazzamente che mai ». Cfr. Nietzsche, F., *Umano troppo umano*, II, op. cit., p. 153. Sul problema delle passioni, cfr. inoltre Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, traduzione di M. Montanari, Rizzoli, Milano, 1965, pp. 46-47 e pp. 65-67 e cfr. Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli*, in Nietzsche, F., *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Scelta di frammenti postumi*, ediz. italiana condotta sul testo critico stabilito da Colli, G. e Montanari, M., Mondadori, Cles (TN), 1975, *passim* e pp. 65-68. Per una connessione tra problema delle passioni e superuomo cfr. Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., pp. 539-540. Per il superuomo cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., pp. 40-41 e p. 75 e *Così parlò Zarathustra*, op. cit., *passim* e p. 20, pp. 47-48, p. 92, p. 98, p. 116, p. 121, pp. 268-270, p. 273, p. 296, p. 309 e pp. 316-328. Da quest'ultimo lavoro S. Mūsà ricava la frasetta d'intestazione che apre l'edizione di *Muqaddimat as-subirmān* del 1910 e che resterà anche nelle edizioni successive. La frase attribuita a Nietzsche suona così: « L'uomo è un ponte sul quale la natura passa da uno stato animale al su-

Il *problema-Nietzsche* sembra quindi presentarsi nell'opera di Sa-lāmah Mūsà senza soluzione di continuità a significare le difficoltà di un impianto ideologico la cui fase evolutiva avrebbe dovuto consolidare le scelte socialiste, come ci si aspetterebbe per l'epoca, il 1927, in cui avvenne la revisione e ripubblicazione della *Muqaddimah*, il cui preludio era simboleggiato nei suoi primissimi scritti dai richiami a pensatori come Owen, Wells e Shaw e dai riferimenti alla storia del movimento operaio soprattutto inglese e francese.

peruomo », frasetta che sembra non sia altro che un'interpolazione di diversi richiami che Nietzsche fa al problema dell'uomo proprio in quanto ponte che assicura il passaggio verso uno stadio superiore. Cfr. Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, op. cit., pp. 22-23, p. 45 e p. 62.

VI. – LA CONCEZIONE DEL SOCIALISMO

In Egitto un primo interesse attorno alla problematica del socialismo può essere già intravisto, a detta di Maxime Rodinson, in alcuni accenni fatti da Rifā'ah Rāfi' at-Ṭaḥṭāwī (1801–1873) che « exprime des idées socialistes dans un exposé de 1869 »²¹⁴. Ma è soprattutto con gli ultimi anni del XIX secolo che attorno a questo problema si accende una discussione alla quale si appassionano molti intellettuali e alla quale partecipano gli organi più influenti d'informazione. Tale dibattito è da rintracciarsi negli sviluppi del movimento socialista in Occidente dove, a partire dalla fondazione della Associazione internazionale degli operai nel 1864, si assiste, nonostante le spaccature e le scissioni che si verificano nell'ambito dell'organizzazione e che finiscono col configurarsi come tre grandi correnti del movimento operaio (anarchica, socialdemocratica, marxista), ad un suo consolidamento in quasi tutti i paesi europei²¹⁵.

In Egitto la discussione assume talvolta, soprattutto nella rivista *al-Muqtaṭaf*, i toni di una violenta campagna antisocialista che coinvolge anche altri giornali come *al-Hilāl*, *al-Mu'ayyad* e *al-Ġarīdah*²¹⁶.

In particolare, per richiamare cose cui avevamo già accennato nel parlare dell'ambiente formativo di S. Mūsà, bisogna notare che « as early as 1889, *al-Muqtaṭaf* criticized the concept of equality as unnatural and immoral. It found scientific evidence for its views in Darwin's theory of survival of the fittest. For *al-Muqtaṭaf*, the inequality of men was a natural law... imposed equality would be a hindrance to the law of natural selection and would reduce the genius of individuals to the level of me-

²¹⁴ Rodinson, M., *Marxisme et monde musulman*, op. cit., p. 346; come primo socialista egiziano viene considerato anche da Rif'at as-Sa'id in *Ta'rikh al-fikr al-ishtirākī fī Miṣr* (Storia del pensiero socialista in Egitto), Dār ath-thaqāfah al-ġadīdah, Il Cairo 1969, p. 17 e sgg.

²¹⁵ Cfr. Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., p. 324 e sgg. e Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista 1889–1914*, III, 1, *La Seconda Internazionale*, Laterza, Bari 1972, p. 9 e sgg.

²¹⁶ Sull'origine del termine 'socialismo' e sulle discussioni intorno alle sue implicazioni politiche cfr. Hourani, A., *Arabic Thought*, op. cit., p. 252 e sgg.; Hanna e Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., p. 263 e sgg.; Dessouki, A., *Socialist Thought*, op. cit., p. 82 e pp. 101–114. Inoltre cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., passim.

diocrity and rob society of all chances for progress... hence it was natural that *al-Muqtataf* saw in socialism an enemy of progress and advancement... the objective of socialists, like communists and nihilists, was to usurp that which rightfully belonged to the rich. This was against the spirit of the age which was to protect economic freedom and private property. Thus, "socialist principles are harmful in whatever way they are propagated". *Al-Hilāl* was another opponent of socialism. On its first reference to *ishtirākīyah* in 1897, the editor reviewed the ideas of Saint Simon and Robert Owen, concluding that socialist ideas were in contradiction with the laws of nature and society, and thus had no chance of success. If socialism meant equal distribution of wealth among people, then it was unnatural because men worked to gain more for themselves... Even if we distributed wealth equally, we would be obliged to redistribute it... because... inequalities would soon reappear»²¹⁷.

Queste prese di posizione assumono, agli inizi del xx secolo, i connotati di una vera e propria corrente che esprime la propria opposizione al socialismo non solo attraverso un intervento massiccio nella stampa, ma politicamente, all'interno dei partiti presenti sulla scena egiziana, e culturalmente, attraverso la diffusione del pensiero reazionario e antisocialista occidentale²¹⁸. Questa corrente, diffusa in tutto il Vicino Oriente, ha il suo antesignano in Ġamāl ad-Dīn al-Afghānī ed è impersonata in Turchia da Ziya Gökalp ed in Egitto soprattutto da Luṭfī as-Sayyid e da Aḥmad Faṭḥī Zaghlūl²¹⁹.

L'opposizione al socialismo diviene presso questi intellettuali sia una battaglia ideologica tendente a scongiurare l'eventualità che il famoso 'spettro' di marxiana memoria incominciasse ad aggirarsi in Vicino Oriente, sia politica, determinata dal formarsi dei primi nuclei politicamente organizzati di partiti d'ispirazione socialista, in Turchia, in Persia e in Egitto. Alcuni di questi partiti avevano dei contatti con l'organizzazione socialista

²¹⁷ Cfr. Dessouki, *Socialist Thought*, op. cit., pp. 104-106.

²¹⁸ Cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., passim e soprattutto la prima parte.

²¹⁹ Su questa posizione di al-Afghānī cfr. Rodinson, M., *Marxisme...*, op. cit., p. 346; notevoli i riferimenti bibliografici. Cfr. Hanna and Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., pp. 266-274. Per Zia Gökalp cfr. Khadduri, M., *Political Trends...*, op. cit., pp. 96-97 e Karpas, K., *Turkey's Politics, The Transition to a Multiparty System*, Princeton Un. Press, Princeton, New Jersey 1959, pp. 25-26 e p. 253 e sgg.; sull'antisocialismo di L. as-Sayyid e di A. F. Zaghlūl, numerosi riferimenti sono reperibili in R. as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., pp. 61-64 ed in Dessouki, A., *Socialist Thought...*, op. cit., pp. 101-114. Per un'idea più generale sul pensiero di Luṭfī as-Sayyid e di A. F. Zaghlūl si veda Ahmed, J. M., *The Intellectual Origins...*, op. cit., rispettivamente pp. 85-112 e pp. 44-46.

internazionale, come il gruppo socialdemocratico persiano *Eğtemā'iyūn-Āmmīyūn* fondato a Baku nel 1904, ed il partito socialdemocratico dell'Iran sorto quasi per conseguenza della prima rivoluzione russa del 1905²²⁰, o risultavano, già nel 1910, affiliati all'Internazionale Socialista, come la Federazione Operaia Socialista (F.O.S.) di Salonico, il partito armeno *Dashnaktsutun* (p.a.D.) e il partito *Hinchak*, avevano propri organi di stampa come il *Droshak* del p.a.D., o giornali che li sostenevano come l'*Azatamart*, potevano contare su editori socialisti, erano organizzati territorialmente per federazioni, loro delegati erano ammessi al *Bureau Socialiste International*, come Mikael Varandian, segretario del p.a.D., potevano intervenire per segnalare al *Bureau* le deviazioni politico-ideologiche di gruppi socialisti o socialdemocratici di recente formazione, come avvenne nel caso del primo gruppo di un partito socialdemocratico persiano: firmavano appelli e organizzavano manifestazioni a difesa della pace, come avvenne nel caso della guerra dei Balcani nel 1912²²¹, rispettando lo spirito delle indicazioni emerse nei congressi dell'Internazionale Socialista, svoltisi nel 1907 a Stoccarda e nel 1910 a Copenhagen, che prevedevano l'uso dell'arma dello sciopero politico per scongiurare il pericolo di guerra, drammaticamente messo in evidenza dall'incidente marocchino tra Francia e Germania nel 1906²²².

Per quanto, come si può supporre, poco consistenti, questi gruppi erano soggetti alla repressione da parte dei governanti dei vari paesi in cui operavano, come nel caso della F.O.S., costretta dal governo dei Giovani Turchi a chiudere proprie sedi²²³.

In Egitto tra il 1900 e il 1909, stando a quanto riferisce *al-Ahrām* del 16/7/1909, si hanno almeno due tentativi di costituire un partito socialista, ad opera di persone che ritroveremo nel 1921 tra i fondatori del

²²⁰ Cfr. Rachline, M. e Weill, C., *L'internationale et les révolutions en Chine et en Iran*, in Haupt, G. e Reberieux, M., *La Deuxième*, op. cit., p. 61 e Belova, N. K., *Le 'parti social-démocrate' d'Iran*, ibid., pp. 387-405; per i principi dei socialdemocratici iraniani, cfr. il documento riportato sempre in *La Deuxième*, pp. 406-408.

²²¹ Cfr. *Bulletin Périodique du Bureau Socialiste Internationale (B.P.B.S.I.)* Cronique depuis le Congrès de Copenhagen jusqu'au 1^{er} juillet 1911, Bruxelles, 7, p. 12 e pp. 50-56; *B.P.B.S.I.*, 9, 1912, pp. 5-7; *B.P.B.S.I.*, 11, 1913, pp. 62-66. Sul *Dashnaktsutun* cfr. il suo rapp. al Congresso dell'Internazionale Socialista di Copenhagen riportato in Haupt, G.-Reberieux, M., *La Deuxième*, op. cit., pp. 72-76.

²²² Gli avvenimenti del 1906 condizionarono i congressi di Stoccarda e di Copenhagen, ma in occasione della guerra balcanica del 1912 l'Internazionale Socialista convocò un congresso straordinario a Basilea precipuamente dedicato al problema della guerra, in cui venne ribadito l'impegno dei socialisti per la pace. Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, op. cit., pp. 108-111.

²²³ Cfr. *B.P.B.S.I.*, 7, p. 34.

P.S.E., e nello stesso periodo nascono i primi organi di stampa di ispirazione socialista, come *al-Waḍḍāḥ* nel 1908, la rivista dei lavoratori delle ferrovie e la rivista *at-Ta'āwun*, fondata a Ṭanṭā nel 1912²²⁴. In questo ambiente incomincia a diffondersi, presso alcuni intellettuali, il socialismo come ideologia: « The fathers of this new ideology were a few intellectuals who had been attracted to European socialist thought and believed that society would be more equitable and prosperous if it were organized on a socialist basis. They belonged to the set of westernized reformers who saw no hope in modernizing Islamic society by drawing on its Islamic past, nor were they satisfied with a European way of life that failed in their view to measure up to ideal socialist standards. They dreamed, like their contemporary European socialists, that mankind would live in peace and harmony if the conflicting interests of social classes were reconciled under some sort of social democracy. According to socialist thought, life would be more abundant and prosperous if co-operative group were substituted for individual competition. Utopian socialists dreamed that liberty and equality could be shared by all and that the individual thereby would be liberated from the vagaries of social and religious tyranny »²²⁵.

Sono i padri di questa nuova ideologia che producono i primi scritti teorici sul socialismo che appaiono in Egitto, in cui risulta chiara l'influenza delle esperienze occidentali ed in cui si prospetta, sulla scia dell'insegnamento di Darwin, l'inevitabile realizzazione di una società socialista, per evoluzione naturale²²⁶: Shibli Shumayyil scrive diversi articoli sull'argomento in *al-Muqtaṭaf* e *al-Bāṣir*, raccolti e ripubblicati sui due volumi del suo *Kitāb falsafat an-nushūr wa-l-irtiqā'* (Libro della filosofia dell'evoluzione e dello sviluppo), nel 1910²²⁷; Salāmah Mūsà pubblica *al-Ishtirākīyah* nel 1913; dello stesso periodo è *Ta'rīkh al-madhāhib al-ishtirākīyah* (Storia delle dottrine socialiste) di Mustafà Ḥasanayn al-Manṣūrī²²⁸; Niqūlā Ḥaddād dà alle stampe nel 1920 *al-Ishtirākīyah* che

²²⁴ Cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rīkh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., pp. 55-56.

²²⁵ Khadduri, M., *Political Trends*, op. cit., pp. 90-91.

²²⁶ Cfr. Dessouki, A., *Socialist Thought*, op. cit., p. 223.

²²⁷ Su Shumayyil, oltre alle indicazioni che abbiamo già dato, si può vedere Khadduri, M., *Political Trends*, op. cit., pp. 90-91, che riporta in nota un articolo di Dessouki, cfr. 'Alī ad-Dīn Hilāl (Dessouki), *Shibli Shumayyil wa Salāmah Mūsà, al-Muṣawwar*, 19 dic. 1965, pp. 32-33; si veda inoltre Lacerf, *Shumayyil, Bulletin d'Etudes Orientales*, cit.

²²⁸ Su al-Manṣūrī cfr. Khadduri, M., *Political Trends*, op. cit., pp. 94-96; 'Alī ad-Dīn Hilāl, *Muṣṭafà Ḥasanayn al-Manṣūrī, al-Muṣawwar*, 17 dic. 1965, pp. 40-41; *ibid.*, 21 dic. 1965, pp. 28-29.

Sulla data di composizione dell'opera di *al-Manṣūrī*, abbiamo il 1913 in Khadduri, op. cit., ed il 1915 in Hanna and Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., p. 62.

Khadduri valuta come « the most impressive treatise on socialism published immediately after the [1st] war » ²²⁹.

Da tutto ciò balza in primo piano la figura di Salāmah Mūsà, come intellettuale che partecipa all'elaborazione teorica della problematica del socialismo e nello stesso tempo impegnato a tradurre nella pratica politica le sue concezioni, anche se va detto che la sua militanza all'interno del P.S.E. fu abbastanza breve, in quanto ancora prima del 1922, anno in cui il partito si trasformò in *al-Ḥizb ash-shuyū'ī al-miṣrī* (Partito Comunista d'Egitto), abbandonò tale formazione politica ²³⁰.

Prima di entrare nel merito della sua concezione del socialismo, « it is interesting to note that in Egypt the concrete term *ishtirākīyūn* was first used as was historically the case in Britain... Again.. socialism was often associated with, and sometimes identified with collectivism, anarchism and communism... As to the appropriate translation of the term 'socialism' into arabic, there was no general agreement. Two terms were used: *ijtimā'iyah* and *ishtirākīyah*. For a while the second was used in referring to socialism. The first reference to *ishtirākīyūn*... is to be found in Afghani's *ar-Radd 'alā al-Dahrīyīn* ²³¹... Another early reference to *ishtirākīyūn* was made in the monthly *al-Muqataṭaf*... The term *ishtirākīyah* was first used in *al-Muqataṭaf*. The first book in which the word appeared was the translation of Jevon's *Theory of Political Economy* by Muḥammad Mas'ūd and others in 1894... The adjective *ishtirākī* and the substantive noun *ishtirākīyah* have been derived from the verbal noun *ishtirāk* which conveys the ideas of participation, association and sharing. Thus, the semantic denotation of *ishtirākīyah* is different from socialism. Some writers criticized *ishtirākīyah* since it meant, for them, the participation of each member of society in the ownership of wealth after it had been confiscated... » ²³².

²²⁹ Khadduri, *op. cit.*, p. 98; per notizie sulla vita e sul pensiero di al-Ḥaddād si veda Rif'at as-Sa'id, *Niqūlā al-Ḥaddād*, Dār ath-thaqāfah al-ḡadīdah, il Cairo 1971 pp. 1-112.

Un'ampia discussione su tutti e quattro gli autori la si ritrova in *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, *op. cit.*, *passim*.

²³⁰ Oltre all'opera di Rif'at as-Sa'id *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, *op. cit.*, p. 79 e sgg., si veda Laqueur, W. Z., *Communism and Nationalism in the Middle East*, Londra 1956, p. 31 e sgg. Cfr., inoltre, *Protokoll des Vierten Kongress der K. I.*, Pietrogrado/Mosca 5 nov.-5 dic. 1922, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 615-617; *IV Congresso dell'Internazionale Comunista*, Samonà e Savelli, Roma 1971; *II Congresso dell'I. C.*, Samonà e Savelli, Roma 1970, pp. 14-19.

²³¹ « In risposta ai materialisti ». Di questo testo esiste una traduzione francese, cfr. Goichon, A. M., *Le Joyoux de l'Orient*, t. XI, Geuthner, Paris 1942: *Réfutation des materialistes*.

²³² Dessouki, *Socialist Thought*, *op. cit.*, pp. 82-89.

Sembrerebbe quindi che per alcuni intellettuali l'uso del termine socialismo-*ishtirākīyah* desse adito ad ambiguità di interpretazione al punto che qualcuno ne suggerì la sostituzione con *iğtimā'iyah* ²³³.

Salāmah Mūsà adotta nei quoi scritti differenti parole per definire il socialismo: nella prima edizione di *Muqaddimat as-subirmān*, il termine che viene usato non è altro che la traslitterazione di quello inglese *Socialism*, che viene reso in arabo come *susiyālīyah* ²³⁴. L'uso di tale termine potrebbe significare o che S. Mūsà non era al corrente del dibattito sulla questione del socialismo in Egitto, cosa strana data la assiduità con cui seguiva sulla stampa tale dibattito, oppure che la traslitterazione di tale termine voleva introdurre una corretta interpretazione del concetto di socialismo, nello stesso significato con cui veniva usato in Inghilterra, soprattutto nella elaborazione dei Fabiani. Dai suoi scritti non è possibile verificare questa seconda ipotesi.

Nella stessa edizione della *Muqaddimah. al-iğtimā'iyūn* sta per socialisti.

Nell'articolo *Ta'rīkh al-ishtirākīyah fī Inğiltirrā* del 1910, rispetto al termine socialismo scrive: « L'inventore della parola *al-ishtirākīyah* o *al-iğtimā'iyah*... è l'inglese Robert Owen » ²³⁵. I socialisti vengono chiamati indifferentemente *al-ishtirākīyūn* o *al-iğtimā'iyūn* ²³⁶.

Dell'uso dei due termini, presenti in questo articolo, dirà più tardi che tali erano quelli correnti all'epoca (1909), anche se sottolineerà che è il termine *iğtimā'iyah*, piuttosto che *al-ishtirākīyah*, quello che più si avvicina alla parola europea 'socialismo' ²³⁷.

Si può comunque dedurre che in Egitto non si era ancora esaurito il dibattito su quali significati ai due termini esattamente dare, e che solamente forse intorno al 1913, data a cui risale la prima pubblicazione di *al-Ishtirākīyah* di S. Mūsà, esistesse ormai un'opinione comune che accettava *al-ishtirākīyah* nell'accezione occidentale di 'socialismo'.

La concezione del socialismo in Salāmah Mūsà si sviluppa a partire dai primi accenni che al problema vengono fatti nella edizione di *Muqaddimat as-subirmān* del 1910, dove le motivazioni della diffusione del socialismo in Occidente vengono rintracciate negli effetti negativi che produsse nella condizione dei lavoratori la Rivoluzione industriale ²³⁸.

La *susiyālīyah* viene indicata non solo come il sistema che garantisce

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Muqaddimah*, I ediz., Dār al-hilāl, 1910, pp. 27-29.

²³⁵ *Ta'rīkh al-ishtirākīyah, al-Hilāl*, 1910, cit., p. 335.

²³⁶ *Ibidem*, p. 339.

²³⁷ *Tarbiyah*, p. 150.

²³⁸ Cfr. *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1910, p. 4.

la libertà, ma quello in cui trovano soluzione i problemi economici e sociali delle classi più diseredate, come quelli del *fallāh* egiziano, non diversamente da ciò che è avvenuto per i lavoratori inglesi ²³⁹.

Nella seconda edizione della *Muqaddimah*, il socialismo è conseguente, non diversamente dal darwinismo, alla affermazione del laicismo ed alla diffusione di uno spirito empirico che portò « a fare esperimenti non solo nel campo della chimica e della medicina, ma anche in quello dei problemi sociali. La maggiore esperienza di carattere sociale che il mondo ha visto è stato il moderno comunismo russo; l'apparire del comunismo è stato come una barriera che ha separato nettamente il passato dal futuro, ed oggi esso, nonostante le imperfezioni e la paura che incute a coloro che ne sono lontani, costituisce il germe di tutto un insieme di futuri sistemi sociali » ²⁴⁰.

Queste asserzioni assumono il carattere di una generalizzazione, derivante dall'estensione del socialismo in Occidente, nell'affermazione che: « Nel mondo non esiste alcun paese civile in cui non vi sia un forte movimento socialista, influenzato dall'ambiente in cui si è andato sviluppando. Tutti i sintomi indicano che il mondo si avvia verso una organizzazione socialista e, se ciò non avverrà per tutte le attività, riguarderà almeno la metà o i due terzi di esse » ²⁴¹.

Il socialismo è anche richiamato a mitigare gli effetti derivanti dalla applicazione delle norme selettive che regolano l'esistenza umana: « Per aiutare il progresso della nazione – scrive S. Mūsà – è necessario istituire leggi concernenti la lotta per l'esistenza che eliminino il sopruso tra gli uomini; ciò non sarà possibile a meno che non si rendano uguali le condizioni di vita, in modo che alcuni primeggino su altri solamente per capacità mentali e fisiche; è necessario inoltre che gli uomini abbiano uguali possibilità di arricchirsi.

Ciò sarà possibile all'interno di una organizzazione socialista o analoga a quella socialista, in modo che l'uno non nasca povero e l'altro ricco » ²⁴².

L'uguaglianza di opportunità (*al-musāwāh fī-l-furṣah*) che, oltre alla possibilità di arricchimento deve coinvolgere il campo dell'istruzione, garantendo a tutti la possibilità di usufruire di condizioni favorevoli ad un loro inserimento nella società civile, è, nella sostanza, un trasparente riferimento alla concezione dell'*humanized State* propria della *Fabian Society*, che trovava una sintesi nel principio: « From everyone according

²³⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁴⁰ Cfr. *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1977, p. 6.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*, p. 31.

to his abilities, to everyone according to his needs, as the basis of distribution of work and product »²⁴³.

La storia del socialismo inglese, sottintesa nei brevi accenni sul socialismo riscontrabili nella *Muqaddimah*, è più ampiamente sviluppata nell'articolo che S. Mūsà scrive per *al-Hilāl* nel 1910. L'articolo riflette correttamente l'andamento del movimento anglosassone tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, e gli avvenimenti principali di quel periodo, caratterizzati dal rafforzamento dell'influenza socialista in ampi strati della società britannica, da una diffusa coscienza di classe, testimoniata dalla crescita omogenea in tutto il paese dell'influenza politica delle *Trade Union*, nonché dall'emergere, come polo d'attrazione per le varie tendenze di sinistra, del *Labour Party*, che già nel 1907 poteva contare su 30 propri deputati in Parlamento, a scapito dell'*Independent Labour Party*, della *Socialdemocratic Federation* e della *Fabian Society*²⁴⁴.

La riflessione sulla storia del socialismo britannico si presenta, di fatto, come un contributo al dibattito sull'argomento che vivacizzava le dispute tra gli intellettuali nell'Egitto del primo '900 e contemporaneamente vuole fungere da stimolo per approfondire le condizioni di miseria in cui vivevano le masse povere urbane e contadine egiziane, e per trarre ispirazioni per una azione politica progressista, sulla base delle conquiste del movimento operaio britannico.

« All'inizio del secolo scorso – scrive S. Mūsà, riprendendo e sviluppando l'argomento della Rivoluzione industriale e dei suoi effetti – sono aumentate le macchine, causando il licenziamento degli operai dagli impianti industriali, poiché ciò che facevano decine di lavoratori vien fatto dalla macchina per mezzo di un solo operaio.

La miseria è perciò aumentata tra i lavoratori, così come tra i proprietari degli impianti industriali è aumentata la ricchezza, al punto tale da far convergere su questi ultimi l'attenzione degli economisti.

Intorno al 1840 Robert Owen si è dedicato a ricerche sulle cause di tale situazione e ha scritto diversi libri in cui propone di abolire il diritto di proprietà individuale degli impianti industriali e di metterli sotto il controllo della comunità, in modo da garantire al lavoratore il giusto guadagno derivante dalla propria fatica, senza esserne privato dal proprietario dell'industria.

Ma all'epoca di Owen tra i lavoratori era diffusa l'ignoranza, ed essi non si rendevano conto delle sue parole. Solo quando si diffuse l'istru-

²⁴³ Cfr. *Socialism and Middle Class Economics*, in *Fabian News*, XVII, 5, apr. 1907, p. 35.

²⁴⁴ Come punto di riferimento cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, *op. cit.*, *passim* e p. 77, p. 162, p. 175, pp. 224-225, p. 238.

zione i lavoratori incominciarono a costituire i sindacati (*as-sanādik, an-niqābāt*) e ad organizzare le *Union* (*al-'isābāt*). I loro salari aumentarono e crebbe la loro consapevolezza degli arbitrii dei proprietari delle industrie.

Quando nel 1880 Karl Marx scrisse il suo famoso libro *Il Capitale*, i partiti operai erano già organizzati e presenti nei parlamenti degli Stati europei, a difendere i diritti dei lavoratori. Il socialismo moderno è basato sulla teoria di Karl Marx, secondo cui il capitale è qualcosa che viene sottratto ai lavoratori; infatti, al lavoratore non viene pagato il suo salario per intero; di esso resta una parte che il padrone dell'industria tiene per sé.

Il socialista chiede che quella parte venga restituita al lavoratore facendo in modo che sia la comunità a possedere tutte le fonti di ricchezza e a dividerne con giustizia i guadagni tra i lavoratori.

Ecco quanto hanno fatto i socialisti inglesi a questo scopo:

1) L'istruzione gratuita.

L'inventore della parola *al-ishtirākīyah* o *al-iğtimā'iyah*, *Socialism* ²⁴⁵ (Socialismo) è l'inglese Robert Owen. Dalle ricerche nel campo dell'economia è giunto a quelle concernenti la società. Divenuto ateo, combatté, in seguito, il matrimonio cristiano, scrivendo a lungo su questo argomento. Tra le numerose cose che disse, vi è l'affermazione che l'uomo sottosta a tre superstizioni: Dio, il matrimonio, la proprietà ²⁴⁶. Parole che suscitarono, tra gli Inglesi, avversione per il socialismo; per cui da allora ogni socialista incominciò a chiamarsi *'ummālī* (laburista), cosa che significava rappresentare o difendere i lavoratori.

Intorno al 1870, i Laburisti ritennero che l'arma più utile per loro fosse quella di istruire l'operaio per far sì che questi si rendesse conto della propria condizione e che a rappresentarlo fossero altri operai, simili a lui, invece che i Liberali o i Conservatori; pertanto i Laburisti diressero tutti i loro sforzi allo scopo di ottenere l'istruzione obbligatoria e gratuita. È da questo momento che incominciò a svilupparsi il *Labour Party*, a tal punto che il numero dei suoi membri si aggira oggi intorno alle 60.000 unità: tale numero cresce, ad ogni elezione, ad una velocità sorprendente.

Ciò è quanto hanno ottenuto i Laburisti nel Parlamento: nelle Assemblies rappresentative municipali essi si sono adoperati perché venissero istituite biblioteche gratuite, nelle quali vi sono migliaia di libri, che sono

²⁴⁵ In inglese nel testo arabo.

²⁴⁶ Questo riferimento lo si trova anche nella edizione della *Muqaddimah* del 1910 a p. 4.

d'aiuto a coloro che vogliono elevarsi, ma che non sono in grado di pagarseli.

Inoltre lo scorso anno, attraverso un'azione svolta da queste assemblee, essi hanno fatto ottenere ai bambini il diritto di poter mangiare gratuitamente nelle scuole, nel caso vi sia prova evidente che essi non abbiano sufficiente alimentazione nelle loro case.

I socialisti inglesi sono organizzati in diversi partiti, i più importanti dei quali sono tre: il *Labour Party*, partito esclusivamente politico, che dedica il proprio tempo e i fondi ad esporre le teorie socialiste nel Parlamento e a farvi eleggere propri rappresentanti. Il secondo è il Partito dei Socialdemocratici²⁴⁷ che è quello più estremista: non sono mai stato presente ad una delle loro riunioni senza sentire imprecazioni contro le divinità dell'Oriente e dell'Occidente; essi danno inizio ai loro programmi con la richiesta di allontanare la famiglia regnante. Il terzo partito è quello costituito dalla *Fabian Society* che, più che un partito politico, è un'associazione culturale.

2) Il lavoro nelle fabbriche.

Nella prima metà del secolo scorso, l'età media dell'operaio inglese non oltrepassava i quarantacinque anni, in quanto negli impianti industriali, nei pozzi minerari e nelle fabbriche (*al-fawriqāt*) le misure precauzionali per la salvaguardia delle loro salute erano pessime.

I socialisti (*al-ishtirākīyūn aw al-iğtimā'īyūn*) concentrarono la loro attenzione su questo problema: decisero che in quegli stabilimenti industriali l'orario di lavoro non dovesse superare le otto ore giornaliere; imposero al Governo di inviare ispettori per sorvegliare che, negli stabilimenti, le condizioni sanitarie fossero normali; vietarono quindi il lavoro minorile: lavoro barbaro che continua ad essere diffuso ancora in Egitto.

Successivamente dedicarono i loro sforzi per la promulgazione della legge sugli indennizzi: se un operaio, durante il lavoro, perdeva un braccio o un piede, il padrone della fabbrica doveva impegnarsi a dargli una pensione per tutta la vita, in modo che egli non fosse costretto all'accattoneggio, come doveva fare in epoche precedenti.

3) Le case per i lavoratori e le pensioni per gli anziani.

Le case degli operai non sono mai state di un così basso livello come quelle del *fallāḥ* egiziano; in Inghilterra il livello di pulizia e di progresso è più elevato che in Egitto. Il proprietario terriero egiziano, ad esempio, vive in una casa in cui l'operaio inglese non trascorrerebbe neppure un'ora.

Quando il *Labour Party* si è reso conto che l'abitazione dell'operaio

²⁴⁷ Da intendersi come *Socialdemocratic Federation*.

era a volte sprovvista di giardino o di bagno e che era pitturata in maniera contrastante con il gusto moderno, ha insistito perché il governo esortasse i Consigli municipali a costruire case per i lavoratori con le dovute comodità e di cui il lavoratore fosse in grado di pagare l'affitto.

Ho visto molte di queste case: esse sono divise in piani, ognuno dei quali è indipendente dall'altro e sufficiente per una famiglia media. Ogni piano dà su due giardini, uno nella parte anteriore e uno in quella posteriore; l'affitto di queste abitazioni non supera un quarto di quanto si paga al Cairo per un appartamento simile.

In passato l'operaio, quando diveniva anziano, veniva licenziato dal proprietario dello stabilimento, così come si getta via un rifiuto senza alcun valore. Se l'operaio trascorreva la vita da avaro, avendo molta cura del suo salario, poteva continuare a vivere nella sua casa fino al momento della morte, pronta a ghermirlo presto, a causa del tipo di lavoro [pesante] che egli aveva fatto da giovane. Al contrario, se era uno di coloro che vogliono godere dei piaceri della vita, trascorreva ogni anno due o tre settimane al mare, durante le quali far passeggiate o leggere libri moderni e andare a teatro, in questo caso la vecchiaia lo avrebbe raggiunto trovandolo a mani vuote e con un'unica prospettiva avanti a sé, quella della 'casa degli operai', cioè l'ospizio per i poveri, dove essi vivono con il loro lavoro.

Molti preferiscono la prigione a questo ospizio, che attualmente l'opinione pubblica è del parere di abolire.

Per questo motivo i socialisti hanno esercitato pressioni sul Governo perché vengano attribuite pensioni a tutti i vecchi e le vecchie che abbiano raggiunto l'età di sessantacinque anni.

Lo scorso anno il governo ha promulgato una legge di questo tenore: in essa si riconoscono agli anziani i loro diritti, risparmiando loro umiliazioni e la vergogna dell'accattonaggio.

Oggi, gli spazzini e i calzalai vanno alla posta, a richiedere la paga, che raggiunge talvolta le 30 lire egiziane annue, allo stesso modo in cui ci va il soldato per i servizi resi alla nazione durante la gioventù. Suppongo che molti lettori abbiano sentito parlare dei *Lord* inglesi, delle loro terre e della loro vita. Il *Lord* inglese è un residuo del Medioevo; egli alleva le volpi, lascia le terre incolte e dedica il proprio tempo alla pesca e alla caccia. Perciò i socialisti hanno chiesto la restituzione della terra ai contadini e si sono adoperati per la promulgazione di una legge che garantisca al contadino un piccolo appezzamento di terra e che questa venga espropriata al proprietario qualora non sia sfruttata e a condizione che ciò venga accettato dall'assemblea locale.

Queste sono alcune delle cose che i socialisti inglesi hanno realizzato per l'operaio, ma ve ne sono altre da cui tutta la Nazione ha tratto beneficio.

4) I servizi pubblici.

Il sistema di governo inglese è un sistema indipendente nel senso che ogni provincia e ogni distretto rurale si autogoverna ed elegge una propria assemblea che regola la cosa pubblica: dalla esazione delle tasse alla elezione del Giudice, al pagamento dei poliziotti. Le maggiori vittorie dei socialisti sono in queste assemblee, perché il risultato del loro lavoro appare molto in fretta. Essi hanno cominciato col far dipendere il servizio tramviario dall'Assemblea; il prezzo dei biglietti è stato pertanto ridotto al massimo poiché l'Assemblea mira solo all'interesse pubblico mentre i proprietari dei tram avevano l'unico scopo di far aumentare il reddito della Compagnia. In seguito essi hanno incominciato ad impiantare giardini e ad estenderne sempre più le aree al punto che Londra, malgrado il gran numero di abitanti, è diventata una città molto salubre. In seguito essi hanno istituito bagni e lavanderie pubbliche, ed hanno provveduto ad altri miglioramenti che hanno ridotto la differenza tra ricchi e poveri. Essi hanno fatto tutto ciò e continuano ad affermare che la nazione non è loro, in quanto di essa nulla possiedono; e che non devono difenderla perché le sue ricchezze sono possedute da un piccolo gruppo della comunità e non solo da questa.

Ciò è quanto afferma il socialista (*al-ishtirākī aw al-iğtimā'ī*) inglese; invece il cittadino egiziano, pur vedendo che l'80% dei suoi connazionali vive nelle più basse condizioni a causa dei proprietari terrieri, non dice neppure una parola contro di loro »²⁴⁸.

Rispetto alla problematica del socialismo, i temi dell'articolo che abbiamo riportato in traduzione integrale rappresentano un passaggio obbligato per capirne gli sviluppi successivi nell'analisi di S. Mūsà e costituiscono la premessa di quella sistemazione più organica che tale problematica trova in *al-Ishtirākīyah*.

Questo libretto di una trentina di pagine nasce con l'intento di controbattere, ed il riferimento evidente è al gruppo di intellettuali antisocialisti attivi culturalmente nell'Egitto di allora, la gran quantità di sciocchezze (*sakhāfāt*) e stupidaggini (*khabawāt*) che circolano sul socialismo²⁴⁹. Gli scopi principali che l'Autore si propone sono piuttosto di informare l'opinione pubblica sugli sviluppi del pensiero e dell'azione socialista in Europa e in America, che non quelli di presupporre un'azione politica

²⁴⁸ Il testo che abbiamo riportato è la traduzione integrale di *Ta'rikh al-ishtirākīyah fi Inğiltirā* che S. Mūsà pubblicò nel 1910 su *al-Hilāl*, cit., pp. 335-338.

²⁴⁹ Cfr. Mūsà, S., *al Ishtirākīyah*, IV ediz., Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977, p. 5.

tendente a costituire un partito (*hizb*) o un'associazione (*ḡam'iyah*), almeno sino a quando l'Egitto non sia pronto a recepire il socialismo ²⁵⁰.

Riprendendo argomenti che abbiamo già visto ricorrere nei suoi scritti, S. Mūsà individua nell'epoca di Lutero il periodo storico che in Europa segna quel generale risveglio destinato in breve tempo a produrre le grandi scoperte scientifiche, che rivoluzionano, tra l'altro, la organizzazione del lavoro tramite l'utilizzazione delle macchine industriali e portano come conseguenza un cambiamento radicale nelle condizioni sociali dei lavoratori ed un mutamento nel sistema di produzione, sino ad allora incentrato sulla figura dell'artigiano produttore e venditore di merci. L'artigiano, incapace di produrre merci che possano competere sul mercato con i prodotti dell'industria, si trasforma in lavoratore di una qualsiasi fabbrica, esposto quindi da un lato a licenziamenti (a seconda dell'andamento del mercato) e dall'altro ad accettare le condizioni di lavoro imposte dal padrone della fabbrica.

È con Owen, in Inghilterra, che si incomincia a riflettere sulla condizione degli operai e che si incominciano a gettare le basi per organizzare i lavoratori e per difendere i loro diritti ²⁵¹.

Con Proudhon si inizia l'analisi sull'origine della proprietà, basata in genere su un sopruso o su un latrocinio iniziale che ha consentito l'accumularsi di ricchezza. Tale ricchezza deve tornare nelle mani della comunità, e per evitare che si perpetui il principio del capitalismo secondo il quale il proprietario della fabbrica deruba il lavoratore, bisogna che l'operaio guadagni una somma pari alla merce che produce; e questo, come propone Marx, può avvenire solo se il governo dichiara decaduto il diritto di proprietà ed ai cittadini, di conseguenza, è garantito l'intero utile del loro lavoro.

Questo in breve lo sviluppo storico delle idee socialiste, quale si è verificato in Europa ²⁵².

Viene quindi analizzata l'origine della proprietà in agricoltura: essa è lo sviluppo conseguente alla scoperta della fertilità della terra, derivata dall'interramento del morto: il *pater* o la *mater familias* venivano sepolti in un luogo non molto discosto dall'abitazione dei vivi; tale luogo non solo diventava oggettiva estensione della terra coltivabile, ma anche il sacrario familiare da cui si originava il culto. Questo luogo, che era contemporaneamente recinto fertile e sacrario familiare, costituiva il primo nucleo della proprietà in senso stretto e della moderna fattoria ²⁵³.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 7-8.

²⁵² *Ibidem*, pp. 9-10.

²⁵³ *Ibidem*, pp. 10-11.

Questa l'origine storica della proprietà in agricoltura. Salāmah Mūsà propone che la si debba considerare alla stessa stregua delle 'invenzioni' o del 'libro', che dopo un periodo di uso da parte dell'inventore o dello scrittore diventano di uso comune; allo stesso modo dovrebbe essere per il possessore di terra o di mezzi di produzione, che dopo aver sfruttato la terra o la fabbrica dovrebbe cederla alla comunità, in considerazione del fatto che gli attuali proprietari di terre, fabbriche, case, sono tali per una ingiustizia iniziale commessa da un loro antenato che ha costituito un patrimonio da trasmettere ereditariamente, in quanto ladro o usurpatore ²⁵⁴.

Tra gli effetti dell'attuale sistema e del tempo presente vi è il fatto che l'accumulazione di ricchezza è l'occupazione che impedisce di dedicarsi ad altre attività. Ciò comporta, come conseguenza, la suddivisione della società in due gruppi fondamentali: i possessori di ricchezza e gli sfruttati. Altri effetti dell'attuale sistema sono: la creazione artificiale di funzioni innaturali e inutili in una società umana regolata, come il giuoco d'azzardo ecc.; la distruzione dell'onore e dei sentimenti dell'individuo; il crimine, che è frutto della povertà; la guerra, il cui scopo altro non è se non la accumulazione di capitale: il colonialismo è l'aspetto più appariscente della guerra di conquista; infine, i matrimoni d'interesse. Tra i rimedi che il socialismo propone al sistema attuale e tra i suoi scopi vi sono: l'eliminazione della proprietà privata, eccetto quella che non comporta sfruttamento, come il possesso della casa; la creazione della libertà economica, al fine di garantire a tutti la possibilità di diventare ricchi; l'eliminazione di qualsiasi sorta di monopolio, come ad esempio quello dell'invenzione.

Realizzazioni di tipo socialista in un paese come l'Egitto si possono ottenere innanzitutto attraverso l'educazione del popolo al governo rappresentativo democratico (*al-ḥukm an-niyābī ad-dimūqrāṭī*) e quindi con la diffusione tra la comunità e con l'introduzione, al livello del governo, di elementi socialisti. Ovunque dovrebbero governare consigli eletti a partire dalle microstrutture urbane quale il villaggio, dove il consiglio dovrebbe sostituire le mansioni attualmente ricoperte dall'*'umdah* (capo del villaggio o sindaco). Da qui il tessuto democratico si dovrebbe estendere, tramite la partecipazione diretta di elettori e di elettrici alla scelta dei loro candidati, al *markaz*, che in una provincia rappresenta l'unità politico-amministrativa più grande del villaggio, alla *mudīriyah* (provincia) e alla nazione tutta (*al-quṭr kulluh*). I vari consigli provvedono ai bisogni sociali ed educativi nei rispettivi campi e mansioni; un esempio di applicazione con-

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 12-15.

creta di socialismo viene dall'impiego, a vantaggio della nazione, delle entrate derivanti dalle strade ferrate ²⁵⁵.

Tra le riforme socialiste più importanti, sulla base delle iniziative politiche portate avanti dai socialisti inglesi e tedeschi, sono l'applicazione e la garanzia per tutti dell'istruzione primaria, possibilmente anche di quella secondaria, la costruzione di case a basso prezzo per i lavoratori, la tassazione sugli alti profitti; il monopolio governativo, da cui deriverebbe il benessere per la nazione, e la nazionalizzazione delle proprietà private (*al-mamlūkāt al-fardiyyah*), che anche il cittadino egiziano dovrebbe incoraggiare favorendone il passaggio sotto il controllo delle amministrazioni municipali e del governo ²⁵⁶.

Vi sono alcuni altri problemi che vengono sollevati in *al-Ishtirākīyah* e che rappresentano in un certo senso delle risposte nei confronti dei denigratori del socialismo, quali la questione religiosa: il socialismo è soprattutto un sistema finanziario (*niẓām mālī*) che non interferisce nella religione, come dimostra il fatto che nelle file socialiste possa militare indifferentemente l'ateo (*al-mu'aṭṭil*) come il credente: cristiano, musulmano e di religione ebraica.

Un altro punto che viene sollevato è quello relativo alla realizzazione del socialismo come sistema politico: i socialisti non sono, come qualcuno crede e stupidamente afferma, dei *thawriyyūn* (rivoluzionari) che perverranno al governo della cosa pubblica con la violenza, ma una forza politica che si affermerà attraverso mezzi legali (*al-wasā'il ash-shar'īyah*). Il socialista sente che le cose più preziose del mondo contemporaneo, quali gli agi, la conoscenza, la salute, la casa, il pane, sono basate sulla ricchezza, e perciò egli alla ricchezza per tutti mira. Ma sente anche che solo un sistema socialista può garantire una vita agiata ed assicurare la felicità.

A chi parla del fatto che il socialismo eliminerebbe la selezione naturale (*al-intikhāb at-ṭabī'ī*), si risponde che socialismo significa avanti tutto uguaglianza nelle opportunità e nelle possibilità di lavoro per tutti, anche se ciò non significa uguali compensi per tutti ²⁵⁷.

Questi, per sommi capi, i contenuti di *al-Ishtirākīyah*. Questo testo doveva essere passato per lungo tempo inosservato, se né Brockelmann né Pères accennano ad esso nelle note bio-bibliografiche che dedicano a Salāmah Mūsà ²⁵⁸. Lo stesso S. Mūsà darà molta poca importanza ad *al-Ishtirākīyah* nella sua *Tarbiyyah*, ed è probabile che un dibattito attorno

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 16-22.

²⁵⁶ *Ibidem*, pp. 23-27.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 29-31.

²⁵⁸ Brockelmann, *Geschichte*, op. cit., pp. 13-15; Pères, H., *La littérature arabe et l'Islam par les textes, Le XIX et XX siècles*, Algeri, VI edizione, 1955, p. 173.

ai contenuti del testo si inizi solo a partire dalla sua ripubblicazione nel 1962, al tempo in cui in Egitto, come abbiamo rilevato all'inizio di questo lavoro, il dibattito sulla problematica del socialismo era molto intenso ed incominciavano ad affermarsi correnti di pensiero, vicine al regime, che miravano a rivalutare la storia nazionale ed i pensatori egiziani più rappresentativi in chiave progressista ²⁵⁹.

Uno degli aspetti più importanti dei contenuti del testo è stato rilevato da Mohammed-Saleh Sfia, e cioè la denuncia della proprietà privata come causa delle condizioni di sfruttamento dei lavoratori in Occidente e dello stato di miseria del popolo egiziano. Dalla coscienza dei mali derivati dall'esistenza della proprietà privata viene la richiesta della sua abolizione, non diversamente, secondo Sfia, da ciò che Marx ed Engels avevano fatto nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1848. Va comunque osservato che « Si cette attaque contre la propriété privée... sonne assez radical, elle coexiste avec une modération qui se manifeste ici et là... Ce qui attire tout d'abord l'attention, c'est la discrétion observée au sujet de la question nationale, et en un moment de grande effervescence anti-impérialiste en Egypte, par un jeune homme dont l'ardent patriotisme ne fait pas de doute. On ne trouve guère, dans ce sens, qu'un rappel théorique et plutôt prudent du lien entre capitalisme et colonialisme et une rapide allusion à la correspondance entre socialisme et intérêt national » ²⁶⁰.

Oltre a questi limiti, altra carenza fondamentale di questo opuscolo, anticipazione, in un certo senso, di atteggiamenti che S. Mūsà assumerà soprattutto a partire dal 1921, è la mancanza di un'indicazione strategica complessiva per organizzare un potere socialista che, se trova giustificazione in una concezione darwinista del socialismo, che ad uno stato socialista si accede cioè per evoluzione naturale, vanifica contemporaneamente i riferimenti alla storia del movimento socialista europeo, da cui trae ispirazione la trattazione teorica di *al-Ishtirākīyah*, e preclude la possibilità dell'affermazione, in un paese arretrato e non ancora 'preparato' per il socialismo come l'Egitto, di un movimento socialista. A dire dunque che è soprattutto il livello teorico dell'ideologia che è privilegiato sulla prassi e che spiega le motivazioni di uno scritto non finalizzato alla costituzione di un partito politico o di una associazione simile.

Il tono generale di moderazione presente nell'opuscolo è frutto non solo di una atmosfera politica intimidatoria in cui le autorità britanniche costringevano l'intelligenza progressista egiziana, come rileva Sfia ²⁶¹, ma

²⁵⁹ Cfr. Crabbs, Jr., *Politics, History and Culture in Nasser's Egypt*, *International Journal of Middle East Studies*, 6, Cambridge, 1975, pp. 386-420.

²⁶⁰ Cfr. Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste sur l'intelligentsia arabe (Salâma Mūsâ)*, cit., in Haupt-Reberieux, *La Deuxième*, op. cit., p. 411.

nasconde una scelta ideologica i cui contorni si trovano già meglio definiti nella rivista *al-Mustaqbal*, dove la critica alle concezioni marxiane ci sembra uno degli aspetti più significativi e illuminanti nello sviluppo della sua personalità politica.

Esemplare a questo proposito è il tentativo di S. Mūsà di dimostrare quanto poco corrispondesse a verità l'analisi di Marx, definito grande profeta (*nabī*) dei socialisti, rispetto al ruolo della piccola e media industria nell'Occidente capitalistico. Quello che S. Mūsà sembra maggiormente contestare in Marx è la previsione di un processo di concentrazione delle proprietà industriali che avrebbe portato come conseguenza, nelle società occidentali ad alto livello di industrializzazione, al monopolio nelle mani di pochi tutti i mezzi di produzione.

La resistenza al processo monopolistico dimostrata dalla bottega artigiana e dalla piccola e media industria sta a significare, secondo S. Mūsà che in quest'ambito utilizza anche critiche a Marx dell'anarchico rivoluzionario russo Kropotkin, non solo quanto l'analisi marxiana si fosse rivelata un'illusione (*wahm*), ma quale parte trainante potessero continuare ad avere le piccole strutture produttive. La crescita della grande industria non poteva infatti essere considerata ineluttabilmente destinata ad assorbire tutta la produzione minore. Un'espansione della grande industria così concepita era tanto meno auspicabile non solo per il contributo, che andava salvaguardato anche in prospettiva, dato specificamente dalla piccola impresa alle scoperte scientifiche, soprattutto attraverso uno sforzo costante tendente a migliorare le cognizioni tecniche e a sperimentare nuove tecnologie, ma anche perché la piccola impresa continuava a rappresentare una diga d'impedimento al concentramento della forza lavoro nelle grandi città. La qualità migliore, dal punto di vista economico, della piccola impresa era determinata dal fatto che la sua sopravvivenza avrebbe garantito un armonico sviluppo tra industria ed agricoltura, evitando quindi la fuga dalle campagne che un processo di concentramento industriale avrebbe comportato. A questo scopo la fattoria agricola avrebbe dovuto assumere le funzioni anche della fabbrica, cioè di una microstruttura produttiva in grado di coprire il fabbisogno di beni di prima necessità per le piccole comunità delle campagne ²⁶².

L'analisi che S. Mūsà propone tende sostanzialmente a ridimensionare la posizione pur precedentemente riconosciuta a Marx, in quanto fondatore del socialismo scientifico, ed implicitamente alla funzione guida della classe operaia e alle sue istanze organizzate (il partito ed il sinda-

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Cfr. *Maṣīr aṣ-ṣinā'ah*, in *al-Mustaqbal*, 4, pp. 66-67.

cato) non solo nella costruzione del processo rivoluzionario, ma anche nell'avanzata verso il socialismo. Questo spiega il perché i sindacati o le cooperative (*sharikāt at-ta'āwun*) sembrano assumere più le funzioni di società di mutuo soccorso che di strutture organizzative in cui si combinano, influenzandosi a vicenda, la lotta per le rivendicazioni economiche e la battaglia per l'emancipazione politica ²⁶³.

Le nuove prese di posizione, in chiave antimarxista, non impediscono a Salāmah Mūsà di continuare nella sua opera di divulgazione del socialismo e di insistere su temi già presenti in *al-Ishtirākīyah*. In questo senso va visto il suo tentativo di approfondire il problema della proprietà, riprendendolo dall'opera di Proudhon *Che cos'è la proprietà*, ed evidenziandone gli aspetti negativi che soltanto in un sistema socialista sarebbero scomparsi qualora si fosse posto correttamente il rapporto proprietà-lavoro, attualmente a tutto vantaggio del possessore di case o di terre il quale pur essendo assenteista può contare su un sicuro guadagno, di fatto, basato sullo sfruttamento del lavoro altrui ²⁶⁴. Riportato alla realtà egiziana questo problema assume i toni di un'aspra polemica che S. Mūsà conduce con Luṭfī as-Sayyid, e per esso con tutti i denigratori egiziani del socialismo. Partendo dalla constatazione che Luṭfī Bey respinge aprioristicamente qualsiasi proposta di carattere socialista proveniente da singoli individui o dal governo, S. Mūsà fa notare che tale posizione risulta insostenibile qualora si esamini la situazione economica e lo stato della ricchezza, così come è realmente distribuita, nel paese.

Un'analisi circostanziata e oggettiva porta infatti alla constatazione che le proprietà fondiarie (*'iqārāt*) e i *dīwān* ²⁶⁵, individuali o governativi, sono passati nelle mani degli stranieri, mentre chi continua a far fruttificare questa ricchezza è il lavoratore egiziano.

« È forse nell'interesse economico del paese che ci opponiamo alla tendenza socialista (*al-khiṭṭah al-ishtirākīyah*) [che si adopera] per elevare lo stato di quei lavoratori egiziani a spese dei loro padroni stranieri? Nella campagna egiziana il numero dei *fallāḥ* e degli altri lavoratori raggiunge all'incirca i nove milioni di persone ed il reddito delle loro famiglie raggiunge, in media, dalle sette alle nove ghinee », (presumibilmente annuali) allora, chiede S. Mūsà a Luṭfī as-Sayyid, se è possibile sollevarle dallo stato di abbiezione (*al-ḥadīd*) in cui vivono, forse che ciò è pensabile senza

²⁶³ Cfr. *an-Niqābāt wa sharikāt at-ta'āwun*, in *al-Mustaqbal*, 4, p. 64. Nel testo dell'articolo, Salāmah Mūsà riporta in inglese *Trade Unions* accanto all'arabo *niqābāt*, e *Cooperative Society* accanto a *sharikāt at-ta'āwun*.

²⁶⁴ Cfr. *Ta'rikh al-ishtirākīyah fī Faransā*, in *al-Mustaqbal*, 3, pp. 49-50.

²⁶⁵ Il *dīwān* è letteralmente il registro dell'amministrazione statale, in questo caso è probabilmente da intendersi come proprietà sotto il controllo della stessa amministrazione statale.

alcuna legge di carattere socialista (*ishtirā' ishtirākī*) che prescriva l'aumento del salario dei lavoratori, il risanamento (*taḥsīn*) delle loro abitazioni e l'istruzione per i loro figli? ²⁶⁶.

Nella difesa del socialismo S. Mūsà giunge ad affermare, controbattendo le tesi di L. as-Sayyid che nella critica al socialismo si era servito evidentemente di citazioni di opere filosofiche occidentali, che Herbert Spencer era sì *istifrādī* (individualista?), come sosteneva L. as-Sayyid, ma che si era pronunciato a favore della nazionalizzazione (*at-tawṭīn*) delle terre e del loro passaggio da proprietà individuale a proprietà della nazione. A meno che Salāmah Mūsà non abbia voluto idealizzare la concezione, già di per sé ideale, della 'etica assoluta', la sensazione che si ha a leggere questi riferimenti è di uno stravolgimento delle posizioni notoriamente conservatrici di Spencer « che si mostrò per tutta la vita inguaribilmente sospettoso di fronte a ogni programma di energiche riforme sociali, non esclusi quelli utopistici dei primi positivisti, né quello di pura marca liberale propugnato da John Stuart Mill » ²⁶⁷.

Qualsiasi argomento sembra buono a S. Mūsà per rintuzzare posizioni che neppure uno sprovveduto (*ghufl*) avrebbe potuto sostenere ed in particolare quella che presupponeva il socialismo come sistema tirannico, una volta giunto a manifestarsi come forma di governo, e come sistema che limitava, di fatto, agli individui della nazione di espletare il diritto di scegliere i candidati e di poter eleggere liberamente chiunque. I socialisti, al contrario, propugnavano la necessità di un'azione sociale mirante ad illuminare la comunità e a far partecipare i cittadini alla vita politica, ponendoli nella condizione di eleggere propri rappresentanti e quindi controllare l'attività del prefigurato governo socialista ²⁶⁸.

Il filone ideologico socialista che ormai S. Mūsà sembra accogliere chiaramente come punto di riferimento teorico da cui muovere per la costruzione di una società o di un sistema nuovi è quello che si individua nella accezione fabiana.

La scelta fabiana si poteva individuare nel tono generale di moderazione di *al-Ishtirākīyah* e soprattutto nel tentativo di S. Mūsà di prendere le distanze dai *thawriyūn*, con la proposizione di una via al socialismo pacifica e legalitaria. La difesa di questa concezione di socialismo, evidente anche nella polemica con Luṭfī as-Sayyid, sottende a ridimensionare ra-

²⁶⁶ Cfr. *al-Ishtirākīyah wa mudir 'al-Ġarīdah'*, in *al-Mustaqbal*, 3, p. 51.

²⁶⁷ Cfr. Geymonat, *Storia del pensiero*, op. cit., p. 488; *ibid.* per 'l'etica assoluta' di Spencer. Il termine *tawṭīn* usato da Salāmah Mūsà per *nazionalizzazione* è oggi sostituito nell'arabo corrente da *ta'mīm*.

²⁶⁸ I contenuti della polemica tra Salāmah Mūsà e Luṭfī as-Sayyid si trovano nell'articolo, cui abbiamo già fatto riferimento, *al-Ishtirākīyah wa mudir 'al-Ġarīdah'*, in *al-Mustaqbal*, 3, sempre a p. 51.

dicali precedenti prese di posizione, dettate da una riflessione sulla condizione di miseria in cui vivevano le masse povere egiziane, che lo avevano spinto a scrivere: «Sino a quando avremo a soffrire sotto questo sporco sistema capitalistico (*hādhā an-niẓām ar-ra'smāli al-qadhir*)? Sino a quando vivranno fra di noi Rothschild e Sawāris e par loro?»²⁶⁹.

I valori proprî alla *Fabian Society* diventano il filtro attraverso cui passano, sgretolandosi e perdendo via via importanza, argomenti precedentemente evidenziati: la storia del *Labour Party*, la stessa esperienza francese del socialismo di Jaurès, la parte, non solo teorica, avuta da Karl Marx nell'ambito del movimento socialista internazionale, che, ad una attenta lettura, poteva già rinvenirsi, nel giudizio sbrigativo e quasi denigratorio espresso sulla *Socialdemocratic Federation*²⁷⁰, che appunto dal marxismo traeva l'orientamento teorico e politico²⁷¹, forse segno premonitore degli atteggiamenti anticomunisti che l'Autore assumerà apertamente a partire dal 1921.

Il salto qualitativo, in questo senso, traspare dalla parte preponderante, già implicita nella critica alla concezione marxiana dello sviluppo del capitalismo occidentale, che assumono i piccoli proprietari (*al-mallāk aṣ-ṣighār*) non solo dal punto di vista economico, ma soprattutto come soggetti politici. Alla loro forza, infatti, è da attribuire l'origine della democrazia in tutti i paesi; su di essi si fonda la civiltà della comunità; ad essi spetta il compito di proporre un nuovo modello di società che non può basarsi sui ricchi che vivono nel lusso, né sui poveri salariati, ma proprio su di loro in quanto ceto intermedio che ne costituisce l'ossatura socio-politico-economica ed il naturale presupposto²⁷².

Questa analisi, supportata da riferimenti a George Bernard Shaw²⁷³, si qualifica non solo come antimarxista, ma presenta una connotazione di fabianesimo che si discosta, almeno dal punto di vista teorico, da quella concezione del socialismo fabiano che nei *Fabian Essays in Socialism*

²⁶⁹ Cfr. Mūsā, S., *Muqaddimat as-subirmān*, ediz. 1910, p. 20. «The british house of Rothschild – osservano S. Hanna e G. Gardner – had made a huge of 8,5000,000 pounds to Egypt in 1878. Sawaris refers to the Alexandria firm, Banque Sawaris, whose name was a by-word for financial manipulation by foreigner in Egypt». Cfr. Hanna e Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., p. 67, nota 17. Dei Sawāris come famiglia di proprietari terrieri parla Rif'at as-Sa'īd in *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., p. 13 e p. 22.

²⁷⁰ Cfr. *Ta'rikh al-ishtirākīyah fī Inḡiltirā*, in *al-Hilāl*, cit., p. 339.

²⁷¹ La *Federation* fondata da Hyndman ammetteva fra i suoi principi quello della lotta di classe. Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del Pensiero Socialista*, op. cit., II, cap. XIII e *ibid.*, III, 1, *passim* e pp. 156-157, pp. 228-229.

²⁷² Cfr. *Hālat ad-dimuqrāṭīyah al-miṣriyah*, in *al-Mustaqbal*, 5, pp. 93-95.

²⁷³ *Ibidem*; riferimenti a Shaw si trovano anche in *aṭ-Ṭibb wa-l-aṭibbā'*, in *al-Mustaqbal*, 6, p. 110.

del 1889 aveva trovato l'espressione più matura e la riflessione più meditata ²⁷⁴.

« I saggi fabiani affermavano [infatti]... al pari di Marx l'inevitabilità del socialismo, e il loro fiducioso messaggio si fondava su una teoria dell'evoluzione economica. L'interpretazione fabiana della storia non era meno economicistica di quella di Marx, e con altrettanto vigore poneva l'accento sulla tendenza alla concentrazione del potere economico... I saggi di Bernard Shaw e di William Clarke contenuti nei *Fabian Essays* sono pieni di accenni a questa tendenza: alla rapida avanzata di trust e cartelli, alla piccola azienda come forma antiquata di produzione e al logico sbocco della centralizzazione capitalistica nella socializzazione dei mezzi di produzione, di distribuzione e di scambio, il cui passaggio in proprietà comune dei popoli veniva inconsciamente preparato dagli stessi capitalisti... secondo i fabiani il socialismo era destinato a costituirsi come punto d'arrivo di un processo d'evoluzione; tale processo era già molto avanzato, ma avrebbe continuato ad andare avanti sotto la crescente pressione di un elettorato democratico ogni giorno più consapevole di poter dirigere da solo i propri affari e di poter fare a meno dei proprietari privati e di capitalisti, di quelle persone cioè alle quali fino ad allora si era consentito di godere di varie forme di rendita economica come corrispettivo della loro mera condizione di proprietari » ²⁷⁵.

Ciò che dell'elaborazione teorica fabiana rimane acquisito da parte di Salāmah Mūsà è la concezione gradualistica con cui si perviene al socialismo ed alcuni principi che erano alla base stessa della costituzione della *Fabian Society*, fondata nel 1884 « for purposes of research and educational propaganda » ²⁷⁶. In tal senso va vista l'attività pubblicistica di S. Mūsà, la sua opera educativa fra i giovani del Y.M.C.A., la considerazione in cui viene tenuta l'istruzione come condizione per la crescita civile della società e l'importanza che in quest'ambito assume la scuola, da intendersi come momento educativo fondamentale che raccorda gli aspetti conoscitivi di carattere scientifico con l'insegnamento di valori di carattere civile e morale, come la libertà, finalizzandoli ad un inserimento dei giovani nella vita pubblica della comunità ²⁷⁷.

²⁷⁴ Estensori dei sette saggi che compongono i *Fabian Essays* furono G. B. Shaw, Sidney Webb, Graham Wallas, Annie Basent, William Clarke, Sidney Olivier e Hubert Bland. Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, *op. cit.*, p. 135. Per i contenuti degli *Essays* cfr. *ibid.*, p. 127 e sgg.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 136-137.

²⁷⁶ Cole, G. D. H., *Fabian Socialism*, G. Allen and Unwin Ltd., Londra 1943, p. 171.

²⁷⁷ Per l'importanza che Salāmah Mūsà attribuisce alla scuola cfr. *al-Ḥukūmah adh-dhātīyah li-t-talāmidhah*, in *al-Mustaqbal*, 9, pp. 157-158.

Il principio che quindi S. Mūsà sembrerebbe, almeno in questa fase, mettere in discussione è quello secondo il quale la *Fabian Society* « aims at the establishment of a society in which... economic power and privileges of individuals and classes will be abolished through the collective ownership and democratic control of the economic resources of the community »²⁷⁸.

Questo dato, per quanto strano possa apparire, e per quanto possa confortare l'ipotesi di un'elaborazione teorica insufficiente a chiarire i termini reali in cui si pone il problema del socialismo in S. Mūsà, coglie con molta chiarezza, proprio in virtù del ruolo economico attribuito alla piccola industria e a quello politico dei *al-mallāk aṣ-ṣighār*, cioè sostanzialmente alla media borghesia, quella contraddizione esistente tra teoria e prassi politica che caratterizza la *Fabian Society* e che, ad esempio, a livello parlamentare, solo per citare un aspetto sintomatico di questa realtà, non giunse mai ad un'azione tendente a tradurre in proposta politica il principio di collettivizzare tutti i mezzi di produzione o le proprietà private, limitandosi a richiedere al più, come rivendicazione di maggiore impronta estremistica e radicale, la statalizzazione delle ferrovie²⁷⁹.

Una riflessione sulla estrazione economica dei componenti la *Society* mette in luce i termini reali di quella contraddizione: la composizione sociale della *Fabian Society* era prevalentemente intellettuale e comprendeva, un gran numero di appartenenti ad una *nouvelle couche sociale*, formatasi alla fine dell'epoca vittoriana (professionisti, intellettuali, giornalisti), vero e proprio fiore all'occhiello di quella *middle class* che si dichiarava di volere espoliare a vantaggio della collettività, ma i cui privilegi, in pratica, non erano messi in discussione, essendone la stessa *nouvelle couche* fra i beneficiari.

« Molto probabilmente per questi due aspetti la società era unica nel movimento socialista internazionale; esistevano molti gruppi socialisti composti in prevalenza di non proletari, ma era difficile trovarne uno i cui membri non rivendicassero almeno lo status onorario di lavoratori o non si considerassero in un certo senso subordinati alla classe operaia, ossia alle 'masse'...

Non consideravano tanto il capitalismo come nemico principale, quanto il tipo di capitalismo *laissez-faire*... quale si era verificato in Gran Bretagna verso la metà dell'epoca vittoriana...; la teoria socialista che finì per predominare nella società era non-marxista e non-liberale. Era connessa con altre teorie che, in altri contesti politici, appartenevano all'imperialismo, alla grande industria, all'amministrazione statale e alla destra

²⁷⁸ Cfr. Cole, G. D. H., *Fabian Socialism*, op. cit., p. 172.

²⁷⁹ Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, op. cit., p. 252 e sgg.

politica... La linea politica della Società... era quasi sempre in disaccordo rispetto a quella della maggior parte degli altri gruppi della sinistra politica, radicali o socialisti »²⁸⁰.

Sulla base di questa analisi della *Fabian Society* che, al di là delle differenze di carattere teorico in parte smentite, come abbiamo visto, dalla traduzione in pratica dei principî fabiani, resta sempre il punto di riferimento politico nella elaborazione della problematica del socialismo in Salāmah Mūsà, e tenendo conto delle conclusioni cui egli perviene nel prefigurare una futura società in cui il ceto medio è il sostanziale depositario di qualsiasi innovazione civile e democratica, possiamo intendere l'atteggiamento che il nostro Autore assume all'interno del movimento socialista organizzato.

Resosi conto del preponderare di una tendenza che all'interno del Partito Socialista Egiziano premeva, fin dal primo periodo della sua costituzione, per l'affiliazione del partito all'Internazionale Comunista e per la sua trasformazione in partito comunista, S. Mūsà si accinge ben presto a prendere le distanze non solo da questo gruppo ma dall'intero partito. La polemica tra Salāmah Mūsà e gli altri socialisti abbandona ben presto l'ambito ristretto di un dibattito interno di partito per irrompere nella stampa quotidiana. In particolare è il giornale *al-Ahrām* in diverse occasioni, tra il 1922 ed il 1924, a raccogliere i toni di questa polemica e ad aprire anche la propria prima pagina agli articoli di S. Mūsà che a più riprese ha modo di chiarire le sue motivazioni di dissenso dalla direzione del partito. L'accusa principale che egli muoveva era che il partito era ormai caduto nelle mani di dirigenti di tendenze anarchiche che mal si conciliavano con la sua concezione fabiana di socialismo, causa prima della sua partecipazione alla stessa fondazione del P.S.E.²⁸¹ In realtà quello che S. Mūsà non condivideva era il fatto che all'interno del partito avesse vinto la linea che proponeva di fare del partito una Sezione dell'Internazionale Comunista (I.C.) come, di fatto, avvenne nel 1922. In quell'anno infatti il partito aveva potuto partecipare con due suoi membri, uno dei quali era Ḥusnī al-'Urābī, in qualità di osservatori al IV Congresso dell'I.C., svoltosi a Mosca, e nello stesso anno, dopo che aveva accettato le '21 condizioni' e cambiato il nome in Partito Comunista d'Egitto, venne effettivamente riconosciuto dall'I.C. come suo membro²⁸².

I motivi che S. Mūsà adduce per abbandonare il partito sono ufficial-

²⁸⁰ Hobsbawn, E. J., *Studi di storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino 1972, pp. 308-309.

²⁸¹ Cfr. *al-Ahrām* del 3 agosto 1922 e del 7 marzo 1924.

²⁸² Cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ishtirāyah fī Miṣr*, op. cit., p. 79 e sgg. Altre indicazioni in merito all'affiliazione del P.S.E. all'I.C. le abbiamo date alla nota 230.

mente di carattere ideologico, ma non possiamo trascurare di richiamare altri dati che non possono essere estranei alla sua decisione.

In particolare, in campo internazionale, vanno registrati il fallimento degli obiettivi rivoluzionari del movimento spartachista (partito comunista tedesco) di Rosa Luxembourg e di Karl Liebknecht nel 1919, l'involuzione che comincia ad emergere nella direzione del movimento comunista internazionale e nel partito dell'Unione Sovietica, destinato a sfociare nel fenomeno stalinista, il passo che quasi ovunque in Europa sembrano segnare le lotte operaie, immediatamente dopo la fine del primo conflitto mondiale, premessa dell'ondata reazionaria che si abatterà soprattutto in paesi come l'Italia, la Germania e la Spagna ²⁸³.

Non è improbabile che oltre, se non di più, a questi avvenimenti che caratterizzarono la storia del movimento della sinistra internazionale abbia influito nella decisione di Salāmah Mūsà di abbandonare il partito una riflessione su aspetti peculiari della storia dell'Egitto della fine del XIX e dei principi del XX secolo, soprattutto quelli relativi al movimento nazionale egiziano di emancipazione dell'ingerenza straniera e dal colonialismo occidentale.

La conclusione cui si perviene oggettivamente è che i sommovimenti rivoluzionari, come si possono considerare sia l'opposizione agli stranieri che sfociò nella rivolta di Aḥmad 'Urābī nel 1881 che la stessa *thawrah* del 1919, non solo non raggiunsero lo scopo di assicurare l'indipendenza al paese ma, destinati alla sconfitta, rafforzarono la presenza straniera e segnarono un arretramento dello stesso movimento di liberazione nazionale che, soltanto con la rivoluzione del 1952, si può dire abbia in parte realizzato i propri obiettivi.

Stare all'interno di un partito che accoglieva principi rivoluzionari, quali la lotta di classe e la lotta contro l'imperialismo, significava quindi per S. Mūsà non solo correre il rischio di soggiacere alle misure repressive che le autorità riservavano ai comunisti e a coloro che assumevano chiare posizioni antibritanniche, ma anche vedere sfumare quelle poche possibilità, consentite dalle strette maglie di una censura severa, di propagandare gli ideali, pur moderati, del socialismo fabiano ²⁸⁴.

²⁸³ Cfr. Rosenberg, A., *Storia della Repubblica di Weimar*, Sansoni, Firenze 1972, soprattutto il capitolo 'Spartaco e Neske', pp. 55-76; Spriano, P., *Storia del Partito Comunista Italiano*, I, Einaudi, Torino 1967, pp. 78-272; Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista, op. cit.*, IV, 1, cap. 5, p. 150 e sgg. e cap. 11, p. 410 e sgg.; IV, 2, p. 204 e sgg.

²⁸⁴ Lo stesso Salāmah Mūsà durante un suo viaggio in nave, mentre tornava verso l'Egitto, era costretto, ancora nel 1951, a gettare in mare le pagine del *Manifesto* di Marx, man mano che le leggeva, per paura di essere accusato di sovversivismo. Cfr. Mūsà, S., *Bernard Shaw, op. cit.*, p. 98.

Bisogna comunque rilevare che l'uscita dal partito da parte di S. Mūsà non è l'abbandono *tout court* dell'impegno politico; se mai rappresenta l'inizio di una campagna contro il 'bolsecevismo' che lo porterà, al principio degli anni '30, a porre sullo stesso piano comunismo e fascismo, quindi ad entrare nel Wafd e addirittura a prendere contatti col gruppo d'ispirazione nazi-fascista *Miṣr al-fatāh* ²⁸⁵.

Le cause di questi spostamenti politici, che simboleggiano uno sbandamento ideologico di notevoli proporzioni, sono forse da ricercare nel perseguimento di una coerenza con quell'ideale che, pur non essendo fabiano, trovava ispirazione nel più straordinariamente stravagante personaggio, membro della *Fabian Society*, quale era George Bernard Shaw, le cui prese di posizione paradossali lo spinsero ad assumere perfino la difesa delle dittature ai tempi di Hitler e di Mussolini e la giustificazione della guerra d'Etiopia, se non addirittura a vedere nel fascismo una qualche forma di socialismo, suscitando le ire giustificate di un antifascista militante quale era Salvemini ²⁸⁶.

A guardare a George Bernard Shaw, le cui contraddizioni sono poste in evidenza dallo stesso Salāmah Mūsà nel libro a lui specificamente dedicato ²⁸⁷, il tratto caratteristico che emerge dai suoi atti non è tanto l'utilità politica immediata che essi possono generare o, in tempi lunghi, l'avanzata al socialismo, quanto piuttosto la difesa della libertà intellettuale, che significa libertà di esprimersi contro corrente, libertà di assumere atteggiamenti contraddittori e, in una parola, libertà di poter pensare ed agire al di fuori di qualsiasi schema precostituito, di qualsiasi principio, magari precedentemente accolto, e di qualsiasi fedeltà a scuole di pensiero, a organizzazioni di massa e a partiti politici.

La traduzione di questo tipo di intellettuale in termini egiziani, se si vuole, il *ta'rib* di questo ideale, passa in Salāmah Mūsà attraverso l'ela-

²⁸⁵ Cfr. 'Abd ar-Raḥmān Abū 'Awf, *Ba'd al-waqi'iyah fī-l-adab 'inda Salāmah Mūsà*, in *al-Kātib*, agosto 1974, 161, pp. 15-16 e *Tarbiyah*, *passim*.

Il 'bolsecevismo', a partire dalla vittoria della rivoluzione d'ottobre nel 1917, diversamente dal 'socialismo' che era stato avversato da parte dei circoli conservatori egiziani tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, incontrava in alcuni giornali e riviste d'orientamento conservatore, come *al-Manār* di Rashid Riḍā, una favorevole accoglienza. Cfr. Hourani, A., *Arabic Thought*, *op. cit.*, p. 304. Per la campagna contro il bolsecevismo condotta da giornali come *al-Akḥbār* e *al-Afkār*, cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah...*, *op. cit.*, p. 64 e per le differenze attribuite da Salāmah Mūsà a bolsecevismo-comunismo, fascismo e fabianismo *ibid.*, pp. 91-92.

²⁸⁶ Cfr. vari numeri del *Manchester Guardian* dell'ottobre 1927.

²⁸⁷ Di Shaw S. Mūsà fa notare la contraddizione tra le prese di posizione emotive dettate dalla situazione delle masse popolari e l'essere comunque, non diversamente da altri socialisti europei, vicini alla classe dominante. Cfr. Mūsà, S., *Bernard Shaw*, *op. cit.*, pp. 95-96.

borazione della teoria dell'*infiṣāl*, nel senso di *detachement*, che assume il tono di una giustificazione a posteriori non solo delle sue oscillazioni politiche, ma anche dell'eclettismo che caratterizza la sua formazione culturale. « Ogni legame – scrive infatti nella sua *Tarbiyah* – comporta il fatto di incatenare. Quindi il vincolo ad una Scuola o ad un partito politico incatena il letterato e limita la sua libertà; da qui l'invito dello scrittore inglese Aldous Huxley e dello scrittore francese André Gide all'isolazionismo (*al-infiṣāl*) » e a che sviluppi, indipendentemente da qualsiasi forma di legame, la propria arte ed il proprio pensiero²⁸⁸.

In questo modo Salāmah Mūsà trova una formula tramite la quale tende a dissolvere i diversi atteggiamenti che ricorrono nella sua lunga attività politica e intellettuale. Ma questa giustificazione a posteriori non è sufficiente a chiarire le motivazioni profonde della contraddittorietà che è uno dei dati più salienti della sua personalità e che non può comporsi entro lo schema ben preciso e determinato che S. Mūsà sembra suggerirci con l'*infiṣāl*.

La contraddizione che egli sembra vivere quasi come dimensione esistenziale, e che appunto perciò ci impedisce di considerare l'*infiṣāl* come teoria in cui si compongono per venire dissolti i suoi atteggiamenti, non è altro che il riflesso della contraddizione ben più ampia che gli intellettuali ed i popoli arabi vivevano o soffrivano, dopo l'impatto con la cultura, la civiltà e la potenza economica e militare dell'Europa e che si esprimevano nel contrasto fra Oriente e Occidente, fra progresso e arretratezza, fra rivoluzione e conservazione, fra modernità e tradizione, fra Islam e cristianesimo e, all'interno del mondo arabo, fra *'urūbah* e *qutriyah*, fra *qawmīyah 'arabīyah* e *qawmīyah iqlīmīyah*, fra l'appartenenza alla *ummah* arabo-islamica e l'appartenenza alle minoranze etniche o religiose. Ciò spiega come in S. Mūsà anche il fabianismo si stemperi del vigore e della vitalità che, anche se si prescinde da G. B. Shaw, si può rinvenire in alcuni fabiani per limitarsi, quasi, al lungo prendere consiglio, all'indugiare, all'esercizio alla più grande pazienza, alla lunga attesa del momento giusto per 'battere forte' quando esso arriva²⁸⁹ che nella realtà egiziana pareva

²⁸⁸ Cfr. Mūsà, S., *Tarbiyah*, op. cit., p. 141.

²⁸⁹ Sono tutti principi ispiratori dell'azione della *Fabian Society* che si trovano meglio sistematizzati, una volta abbandonati quelli espressi attraverso i due versi che erano stati proposti come principi di base della F.S.:

che nessuno critichi il mio indugiare:

come Fabio io vinco temporeggiando,

nel seguente modo: « Cosicché non si può contestare che il frutto del lungo prender consiglio di quest'uomo, e dei suoi indugi dai più giudicati inopportuni, sia stato, per tutti i suoi concittadini, la salvaguardia del Bene Pubblico. Perché voi dovete attendere il momento giusto, come fece Fabio con la più gran pazienza, quando combatteva contro Annibale, sebbene molti censurassero i suoi indugi: ma quando viene il momento do-

procrastinato *sine die* e che soltanto la *thawrah* del 1952 sembrò, almeno in parte, materializzare nel sociale e storicizzare nel politico. Ma, pure posto in questi termini, il fabianismo, per le intrinseche debolezze ideologiche e per la scarsa traducibilità in prassi politica dei suoi principî, è il referente che ci aiuta a capire la parabola involutiva di Salāmah Mūsà, che solamente la sua adesione alla rivoluzione guidata dagli Ufficiali Liberi nel 1952 sembrerebbe definitivamente arrestare²⁹⁰ ed il cui inizio è segnato dalla sua fuoruscita dal P.S.E. In quel caso la contraddittorietà di Salāmah Mūsà stava nella incapacità di scegliere tra il desiderio di essere parte attiva all'interno di un gruppo politicamente giovane, che si proponeva di intervenire nella vita politica dell'Egitto e che in parte rispecchiava quegli ideali socialisti di cui egli aveva fatto fede, e la proposta, per contro, di un'alternativa politica, come la prospettata fondazione di una Società Fabiana in Egitto, di cui assumere in prima persona la responsabilità.

Incapacità, quindi, a porsi come punto di riferimento di un'area socialista che dissentiva dalla direzione del Partito e, di conseguenza, isolamento politico, dai gruppi politicamente impegnati a sinistra, che va al di là delle motivazioni di dissenso ideologico e va visto come il frutto di un conflitto interno mai risolto tra il modello dell'uomo forte, della razza forte o della personalità che ideologicamente rifiuta qualsiasi discussione per autoproporsi come superuomo della politica, della letteratura e così via, e il modello dell'uomo debole, o di quello che ideologicamente e politicamente lavora per l'emancipazione degli sfruttati, degli oppressi e dei colonizzati.

Non si intende qui solo riferirsi al tentativo di S. Mūsà di far convivere insieme da un lato Schopenhauer e Nietzsche e dall'altro Nietzsche e Shaw, ma soprattutto il suo oscillare, già riscontrabile in *Muqaddimat as-subirmān*, tra la difesa dei deboli ed il riferimento continuo all'uomo forte, all'uomo che ha le qualità per diventare superuomo, comportando per l'Autore non solo incapacità o impossibilità di fare delle scelte ideologiche chiare, ma che ebbero come risvolto quegli atteggiamenti tipicamente razzisti, mai sconfessati successivamente, neanche al momento della composizione della sua *Tarbiyah* alla fine degli anni '40 né dopo la riedizione di tale testo nel 1958, dove primaria apparve l'importanza attribuita alla *Muqaddimah* in quanto nucleo da cui si sviluppa la sua successiva rifles-

vete battere forte, come fece Fabio, o la vostra attesa sarà stata vana e inutile». Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, *op. cit.*, p. 130.

²⁹⁰ Si tenga presente il lavoro di Salāmah Mūsà, *Kitāb ath-thawrāt*, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beirut 1954 e il 'Credo di un socialista' (Salāmah Mūsà) pubblicato da Abdel-Malek, A., in *Il pensiero politico arabo*, *op. cit.*, p. 234 e sgg.

sione intellettuale. Il problema razziale così come è da lui posto rispecchia nella sua forma estremizzata quell'atteggiamento paternalistico, tipico di molti socialisti europei non solo nei confronti delle masse operaie occidentali, ma soprattutto dei popoli soggetti all'imperialismo, abbassati a etnie da educare e da promuovere al rango di nazioni civili, come esemplarmente ci viene offerto in quel campionario che, nel genere, rappresenta *Fabianism and the Empire* di George Bernard Shaw ²⁹¹.

Non ci sorprende, sulla base di queste considerazioni, l'isolamento in cui alcuni gruppi di socialisti occidentali, come la *Fabian Society*, si vennero a trovare nei confronti delle masse lavoratrici né ci sorprende che simile situazione possiamo riscontrare anche in Salāmah Mūsà, che tali socialisti aveva scelto come suoi maestri; il suo *infiṣāl*, non come teoria che giustifica una prassi politica, ma come fatto sostanziale, lo si ritrova anche presso i Fabiani: « La mancanza di contatti con il movimento operaio, [infatti], isolava i Fabiani dai lavoratori; la mancanza di contatti, anzi l'ostilità, con la tradizione radical-liberale li isolava dalla maggior parte della sinistra intellettuale inglese » ²⁹².

Altro elemento che accosta S. Mūsà ai Fabiani è l'attività indefessa dedicata soprattutto alla redazione di libri ed opuscoli, che per i Fabiani mitiga il loro fallimento nei problemi di grande portata e per S. Mūsà sembra rappresentare un surrogato che compensa almeno in parte le delusioni derivanti dalla sua esperienza politica che neanche un cedimento di ritorno alla sua introversione riesce bene a mascherare ²⁹³.

Non bisogna inoltre trascurare il problema della 'gratificazione' relativa al ruolo del professionista impersonato dallo scrittore e dallo scienziato. Tale figura sociale è « abbastanza benestante da non aver bisogno di procurarsi denaro per fini pratici, abbastanza sicuro della propria posizione sociale bene accettata e rispettata, da non invidiare i ricchi oziosi e i profittatori affaristi, abbastanza interessato al proprio lavoro da compierlo senza secondi fini e abbastanza integrato da sentirsi socialmente utile » ²⁹⁴. Queste caratteristiche le riscontriamo anche in Salāmah Mūsà:

²⁹¹ Questo testo, fatto proprio dalla *Society* nel suo complesso, avvalorava la tesi dell'ineluttabilità della spartizione del mondo tra le grandi potenze, condannava qualsiasi forma di opposizione all'avanzata della 'grande civiltà internazionale', prefigurata nell'azione imperiale europea, ammetteva la spartizione della Cina, si pronunciava contro l'indipendenza dell'Irlanda ed esprimeva giudizi favorevoli nei confronti dell'imperialismo tedesco, in quanto favoriva il commercio con l'estero. Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, op. cit., pp. 229-231. Sulla posizione fabiana rispetto ad altre realtà coloniali cfr. *State Socialism in India*, in *Fabian News (F.N.)*, XIX, 6, mag. 1908, pp. 45-46 e *England and India*, *F.N.*, XXII, 8, lug. 1911, pp. 57-58.

²⁹² Cfr. Hobsbawm, E. J., *Studi di storia del movimento operaio*, op. cit., p. 296.

²⁹³ Cfr. *Tarbiyah*, p. 10.

²⁹⁴ Cfr. Hobsbawm, E. J., *Studi di storia del movimento operaio*, op. cit., p. 312.

la sua situazione finanziaria infatti era più che soddisfacente, in quanto poteva usufruire di un vitalizio che si aggirava attorno ad una cifra oscillante tra le 25 e le 30 ghinee al mese già a partire dalla morte del padre nel 1889, quando per un impiego in cui era richiesto un diploma non se ne pagavano più di 8 al mese²⁹⁵. Dal punto di vista della sua situazione sociale, sappiamo che il contatto continuo di S. Mūsà con gli intellettuali egiziani più rappresentativi gli consentiva di essere parte del movimento di rinnovamento culturale attivo in Egitto già a partire dalla fine del secolo scorso (la 'gratificazione') e, d'altra parte, di esprimere, rispetto a questi stessi intellettuali, posizioni apparentemente indipendenti, come potevano apparire, ad esempio, le sue scelte socialiste. Se è vero infatti che egli nel contesto intellettuale in cui opera fa delle opzioni ideologiche non comuni alla maggior parte dell'intelligenza egiziana (il socialismo), tali opzioni vengono mitigate o contraddette da atteggiamenti e posizioni che egli assume e che, rispecchiando le limitazioni proprie dei fabiani, allo stesso tempo richiamano le posizioni di chi in Egitto, vedendo nel modello dell'Occidente e nel sistema capitalistico la via per fare dell'Egitto stesso un paese moderno ed 'europeo', giungeva a giustificare anche il fenomeno dell'imperialismo, come, nella forma più esplicita, si espressero gli scrittori riuniti attorno alla rivista *al-Muqtataf*. Un esempio calzante a questo proposito ci può venire dalla valutazione che S. Mūsà fa della colonizzazione britannica: se da un lato possiamo ravvisare una presa di posizione anticolonialista, e basterebbe a sottolinearlo il testo che viene riferito nel rapporto Robertson²⁹⁶, derivante non solo dall'atteggiamento sprezzante degli Inglesi nei confronti dei popoli soggetti²⁹⁷ ma anche da episodi dei quali S. Mūsà ebbe personalmente a soffrire²⁹⁸, d'altra parte vediamo come lo stesso Autore non disdegni dichiararsi suddito britannico in caso di necessità²⁹⁹ o come addirittura invochi la colonizzazione dei paesi non ancora occupati dall'imperialismo occidentale, in modo da superare lo stato di inferiorità e di sottosviluppo in cui vivono³⁰⁰.

²⁹⁵ Cfr. *Tarbiyah*, pp. 50-51.

²⁹⁶ *Salama Effendi Moussa*, F.O. 371.1113, *cit.*

²⁹⁷ Scrive infatti: «Noi egiziani eravamo accolti con rispetto, anzi con onore, in tutte le capitali europee eccetto due: Istanbul, dove i Turchi guardavano con disprezzo ogni arabo; Londra, dove gli Inglesi ostentavano la loro insolenza per via del dominio [che esercitavano] nei confronti degli Indiani e degli Egiziani e di tutte le nazioni che avevano occupato». *Tarbiyah*, p. 71. Sulla discriminazione razziale inglese si leggano anche le altre osservazioni, *Tarbiyah*, *ibid.*

²⁹⁸ Un episodio in particolare S. Mūsà ricorderà per tutta la vita con vergogna; si tratta dell'accusa rivoltagli da un francese nel 1909: «Zitto, tu! Non hai alcun diritto a discutere. Gli Inglesi sono i tuoi padroni!»; *ibid.*, p. 25.

²⁹⁹ *Protection in Morocco*, Morocco 1909 (Treaty), F.O., *cit.*

³⁰⁰ Cfr. Dessouki, *Socialist Thought*, *op. cit.*, p. 244.

Per quanto paradossale possa apparire, questi dati e, in fondo, tutta l'esperienza politica di Salāmah Mūsà, pur ridimensionando gli aspetti progressivi del suo pensiero e la funzione innovatrice della sua opera, fanno vivere un'idea di socialismo che più che passibile di traducibilità politica si configura come forma di coscienza intellettuale, come proposizione di un sé dilacerato tra passato e presente e come frutto di una vita tesa, alla ricerca della novità scientifica, della modernità più completa e, forse, del pensiero originale. La stessa idea, però, vive anche come punto di confluenza di irrisolte contraddizioni che, pur non essendo, come abbiamo visto, peculiari del solo Salāmah Mūsà, nella fattispecie confermano, anche in terra d'Egitto, quasi l'impossibilità a trovare una formula che risolvesse in modo soddisfacente la difficoltà di essere élite intellettuale, il cui cuore pulsa all'unisono con i sentimenti e le esigenze delle masse popolari e la cui mente, raggelando l'emotività, vede nell'essere in qualche modo parte della classe dirigente, se non dominante, del paese la difesa del proprio *status* sociale e dei propri privilegi e la conferma stessa della propria essenza di élite ³⁰¹.

³⁰¹ In questo caso, Salāmah Mūsà sembra riproporre quella duplicità tra teoria e prassi politica che egli stesso aveva indicato come peculiare di G. B. Shaw. Cfr. Mūsà, S., *Bernard Shaw, op. cit.*, p. 95.

VII. – ANNOTAZIONI CONCLUSIVE

I quattro temi che abbiamo trattato pensiamo possano dare, nel loro insieme, un'immagine abbastanza completa della personalità di Salāmah Mūsà, anche se la sua opera può prestarsi ad ulteriori ricerche ed approfondimenti in diversi settori quali il problema linguistico, particolarmente sviluppato in *al-Balāghah al-‘aṣrīyah wa-l-lughah al-‘arabīyah* e in *al-al-Yawm wa-l-ghad*, l'importanza di Freud e della scienza psicologica, l'influsso dei pensatori occidentali e arabi che, oltre a quelli di cui noi abbiamo riferito, hanno, seppure in forma minore, condizionato la sua formazione ed il suo pensiero e così via.

Quel che forse serve a rendere maggiormente esauriente il quadro è un raffronto tra la nostra analisi, come si è sviluppata attraverso i quattro temi in discussione, e le valutazioni degli studiosi che si sono occupati del nostro Autore, tentando ove sia possibile di estrapolare i giudizi per gruppi di argomenti, come si può fare almeno per il marxismo e il fabianismo.

Alcuni autori, come la Haim, Abu Jaber, as-Sayyid ‘Ushmāwī, la rivista *aṭ-Ṭalī‘ah* ed in parte Hanna and Gardner sembrano avvalorare la tesi secondo cui Salāmah Mūsà potrebbe essere, in qualche modo, considerato marxista³⁰². Tale considerazione, che diventa in qualcuno quasi estimazione del marxismo di S. Mūsà³⁰³, è basata sostanzialmente sulle affermazioni dell'Autore ricorrenti nella sua *Tarbiyah*, in cui sostiene di essere pervenuto a Marx tramite la *Fabian Society*, di avere superato grazie a Marx le perniciose influenze di Nietzsche e di averne adottato il metodo scientifico di analisi, riportando come esempio di questo suo approccio al marxismo l'articolo *aṭ-Tafsīr al-iqtiṣādī li-t-ta’rīkh*, apparso nella rivista *al-Mağallah al-ğadīdah* nel 1930³⁰⁴.

³⁰² Cfr. Haim, S., *Salāma Mūsā, an Appreciation...*, *Die Welt des Islam*, II, 1953, cit., pp. 15-18; Abu Jaber, K. S., *Salāmah Mūsā: Precursor...*, *M.E.J.*, 20 feb. 1966, cit., pp. 198-203; as-Sayyid ‘Ushmāwī, *Salāmah Mūsā wa-l-marksiyah*, *al-Kātib*, 161, cit., pp. 122-133; *Salāmah Mūsā wa-l-fikr...*, *aṭ-Ṭalī‘ah*, 8, 1965, cit., pp. 128-129; Hanna e Gardner, *Arab Socialism*, op. cit., pp. 54-55.

³⁰³ Cfr. as-Sayyid ‘Ushmāwī, *Salāmah Mūsā wa-l-marksiyah*, *al-Kātib*, 161, cit., pp. 122-133.

³⁰⁴ Cfr. *Tarbiyah*, passim. L'articolo *aṭ-Tafsīr al-iqtiṣādī li-t-ta’rīkh* è riportato anche in Mūsā, S., *Mukhtārāt Salāmah Mūsā*, op. cit., pp. 139-167.

Laroui e Sfia ridimensionano con poche battute il preteso marxismo di S. Mūsà, il primo rilevando i limiti di un approccio a Marx basato essenzialmente sull'autodidattismo secondo il modello del giornalista 'tutto fare' impersonato da G. B. Shaw³⁰⁵, il secondo notando che «sa connaissance du marxisme... demeura livresque»³⁰⁶. Tutti e due utilizzano, comunque, riferimenti a Marx per spiegare alcune analisi di S. Mūsà: Sfia relativamente al problema della denuncia della proprietà privata quale appare in *al-Ishtirākīyah*³⁰⁷, Laroui in riferimento alla congiunzione che l'economia e le scienze ausiliarie determinano tra marxismo e tecnofilia³⁰⁸.

Ma bisogna pur dire che, se non addirittura dal 1910 per lo meno dal 1914, data che segna la comparsa nella rivista *al-Mustaqbal* di una posizione non-marxista e addirittura antimarxista, il marxismo in Salāmah Mūsà, non si presenta come questione attorno a cui costruire teorie interpretative³⁰⁹. Se si vuole comunque chiarire ulteriormente e definitivamente la questione, bisogna tener conto che per essere considerati marxisti sarebbe necessario «qu'une importance primordiale (mais nullement exclusive) doit être accordée aux structures économiques, c'est-à-dire aux structures qui règlent la redistribution du produit social entre les catégories sociales qu'on appelle communément les classes... On peut très bien être marxiste dans le sens qu'on reconnaît les grandes lignes de la dynamique sociale et qu'on les comprend selon les lignes de pensée qui viennent d'être indiquées et en même temps être, par exemple, mystique, croire à une personnalité suprême dans laquelle on veut se foudre... Mais on est accoutumé d'appeler aristotélicien, par exemple, non pas celui qui adhère à certaines idées ou à certaines théories posées au départ ou systematisées au moins par Aristote... mais celui qui adhère à l'ensemble des thèses fondamentales d'Aristote.

De même pour les autres penseurs»³¹⁰.

Per ciò che concerne il suo fabianismo ci sembra che nessuna delle critiche che abbiamo esaminato ponga in evidenza la specificità con cui si connota in S. Mūsà tale referente ideologico. In genere si accoglie, dandolo per scontato, il fatto che egli sia un fabiano soprattutto in base alle reite-

³⁰⁵ Laroui, A., *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit., p. 59.

³⁰⁶ Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste*, cit., in *La Deuxième*, op. cit., p. 420.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 412.

³⁰⁸ Laroui, A., *L'ideologia*, op. cit., p. 183.

³⁰⁹ Il 1910 fa riferimento al giudizio sulla *Socialdemocratic Federation* ed il 1914 soprattutto al problema della media industria e al ruolo dei piccoli proprietari, come sono stati da noi indicati nella parte del presente studio dedicata alla concezione di Salāmah Mūsà sul socialismo.

³¹⁰ Rodinson, M., *Marxisme et monde musulman*, op. cit., pp. 43-44.

rate affermazioni che in tale senso emergono dalle sue opere ed al progressivismo che accompagna alcune prese di posizione sia a favore delle masse sfruttate egiziane che contro l'imperialismo britannico. In questo senso anche la categoria, utilizzata da Sfia e da 'Abd ar-Raḥmān Abū 'Awf, di 'piccolo borghese' ci sembra insufficiente a chiarire le scelte socialiste di S. Mūsà nell'accezione fabiana³¹¹. I limiti di queste scelte non vanno infatti ricercati nel *qalaq* (inquietudine) di un intellettuale che con tutti i suoi contrasti, i suoi sogni, le sue lacerazioni riflette in sé l'alienazione sociale in cui vive un paese oggetto della violenza e della forza dell'imperialismo, internamente costretto al sottosviluppo, la cui gestione è comunque saldamente nelle mani di gruppi reazionari legati all'imperialismo³¹². Il vero nesso tra teoria e prassi politica va ricercato nell'essenza stessa del fabianismo che in S. Mūsà, come abbiamo visto, diventa difesa delle forze sociali ed economiche intermedie, e che è alla base della sua decisione di abbandonare il P.S.E.

È soprattutto in relazione alla posizione che egli assume nella pratica che bisogna inquadrare il suo fabianismo e non, come sembra emergere dalle critiche degli autori che si sono occupati di S. Mūsà, come un'acquisizione teorica scissa dalle risultanze cui perviene il suo porsi nel reale politico e circoscritta ad un periodo o ad uno scritto, come *al-Ishtirākīyah*, cose che addirittura diventano per qualcuno scusante e punto di riferimento per lanciare attacchi ad altre manifestazioni di socialismo, come quello professato nell'Egitto dell'epoca di Nasser³¹³.

Un'indicazione tendente ad inquadrare meglio il problema del rapporto teoria (fabiana) – prassi ci viene dal *Ta'rikh al-ishtirākīyah fī Miṣr* di Rif'at as-Sa'id, in cui il dato teorico è posto strettamente in connessione con la vicenda dell'allontanamento di S. Mūsà dal Partito Socialista. Va comunque detto che anche in questo caso manca uno sforzo tendente a cogliere la consequenzialità tra la scelta fabiana e gli atteggiamenti politici di S. Mūsà, che, come abbiamo visto, negli anni successivi al 1922 assumeranno i connotati di uno sbandamento ideologico di vaste proporzioni. Il nucleo di quegli atteggiamenti, infatti, poteva ben individuarsi proprio nell'asserzione di S. Mūsà secondo cui il socialismo in Egitto non avrebbe avuto successo finché, ancor prima che dalla classe operaia, non fosse stato accettato dalla media borghesia, ed in generale dai ricchi, in quanto classe illuminata che avrebbe potuto intendere a fondo i principi

³¹¹ Cfr. Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste*, cit., in Haupt, G.-Reberieux, M., *La Deuxième*, op. cit., p. 421; 'Abd ar-Raḥmān Abū 'Awf, *Ba'd al-waqi'iyah*, al-*Kātib*, 161, cit., pp. 15-16.

³¹² 'Abd ar-Raḥmān Abū 'Awf, *Ba'd al-waqi'iyah*, *ibidem*.

³¹³ Cfr. Abu Jaber, K. S., *Salāmah Mūsā: Precursor*, M.E.J., 1966, cit., p. 204.

socialisti, ed inoltre che qualsiasi processo rivoluzionario in un paese come l'Egitto era destinato al fallimento o se fosse risultato vincente avrebbe avuto conseguenze ben peggiori dello stesso fallimento ³¹⁴.

Noi abbiamo indicato proprio il fabianismo come punto di partenza da cui si sviluppa l'azione politica di Salāmah Mūsà e come chiave interpretativa delle contraddizioni in cui questa stessa azione cade successivamente. Va rilevato inoltre che sono le condizioni economiche in cui egli viveva che spiegano sia il suo fabianismo che le scelte ideologiche che diventeranno successivamente anticomunismo e antioperaismo quasi viscerale. Non si può infatti trascurare l'importanza di una sicurezza che gli derivava dal godimento del cospicuo vitalizio di 25/30 ghinee mensili che ridimensiona il giudizio di *déclassé* e di *marginal* usato da Sfia per definire S. Mūsà ³¹⁵, eccessivo, a nostro parere, almeno nel contesto della realtà economica egiziana. La sicurezza economica, che naturalmente non significa sfarzoso lusso, più che imparentarlo ideologicamente alla piccola borghesia, categoria forse più adeguata, anche se non esaustiva, a spiegare altri fenomeni come il nasserismo ³¹⁶, ne fa piuttosto un rappresentante di quella *aṭ-ṭabaqah al-mutawaṣṣiṭah* (classe media) il cui ruolo nei suoi scritti assume quasi caratteristiche mitizzanti derivate più che dalla teoria dalla prassi e dalla manifestazione dell'essenza stessa del fabianismo.

Il godere di privilegi economici gli permette non solo di viaggiare, soggiornare all'estero, ma anche di dedicarsi ad attività culturali e politiche, non diversamente da ciò che i 'benestanti' fabiani facessero in Inghilterra. Se, però, per i fabiani inglesi il privilegio economico diede la possibilità di dedicarsi, pur con i limiti che ha rilevato Hobsbawm, ad un reale impegno politico, sociale e culturale, prodotto da un gruppo sostanzialmente omogeneo – almeno per censo –, per S. Mūsà tale privilegio rappresentò motivo di fuga dalle responsabilità soprattutto politiche, il rifiuto del lavoro nel contesto di un gruppo (la teoria dell'*infiṣāl*) e fece della sua indefessa attività di scrittore quasi un momento di ricerca di un rimedio alle frustrazioni derivanti dall'insuccesso politico del modello proposto. Diversamente, quindi, dai Fabiani inglesi egli non riesce a costituire un gruppo di élite intellettuale in Egitto, capace di intervenire

³¹⁴ Cfr. Rif'at as-Sa'id, *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah*, op. cit., p. 79 e sgg.; 'Abd ar-Raḥmān Abū 'Awf, *Ba'd al-waqi'iyah, al-Kātib*, cit., pp. 15-16; *al-Ahrām* 3 ago. 1922.

³¹⁵ Cfr. Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste*, cit., in Haupt, G.-Reberieux, M., *La Deuxième*, op. cit., p. 414.

³¹⁶ Cfr. Kamel, M., *Sul ruolo politico ed ideologico della piccola borghesia nel mondo arabo*, in Abdel-Malek, Belal, Djaït, *La rinascita del mondo arabo*, op. cit., pp. 141-193. Per una spiegazione della posizione 'piccolo-borghese' nei confronti del pensiero teorico, cfr. *ibidem*, specialmente alle pp. 148-149.

nella vita del paese, nonostante le sue reiterate intenzioni di fondare una *Ġam'īyah Fabīyah*.

Un'élite intellettuale o una Scuola di pensiero avrebbe significato innanzi tutto un'elaborazione teorica unitaria; ora, l'unitarietà manca in Salāmah Mūsà, proprio per la funzione che egli assume nel contesto egiziano del primo '900, cioè quella, secondo la rivista *aṭ-Ṭalī'ah*, che, superando la parzialità delle informazioni rinvenibile nell'opera dei traduttori di opere occidentali, ha tentato di offrire un quadro generale delle concezioni filosofiche e delle maggiori correnti di pensiero europeo ed ha offerto materia di riflessione attorno ai fenomeni naturali, sociali, psicologici e politici³¹⁷. Il suo enciclopedismo (*al-mawsū'īyah*) però se assolve ad una funzione quasi pedagogico-didattica è allo stesso tempo il motivo che impedisce al suo pensiero di assumere i contorni di un tessuto unitario. E non poteva essere diversamente dal momento che il nostro Autore ed, in genere, i 'laici' hanno visto la cultura occidentale come un grande edificio le cui strutture portanti erano fondate su una sostanziale omogeneità, sull'unicità più che sulla diversità; il punto di paragone non è il pensiero di Nietzsche o di Schopenhauer o di G. B. Shaw, non è la storia del movimento socialista in Francia o in Inghilterra, non è la Rivoluzione Francese o quella industriale inglese: il paragone è 'l'altro' visto come un tutto unitario, l'Occidente nel punto più alto della sua parabola storica e della sua superiorità culturale, scientifica, tecnologica, industriale e militare.

L'Occidente diventa quasi un orizzonte piatto, senza contraddizioni, modello necessario ai popoli dell' 'Oriente' perché superino il sottosviluppo in tutte le accezioni in cui si manifesta.

È questa l'operazione culturale che viene tentata in Egitto dagli intellettuali laici; operazione che è fallita, come ha osservato Dessouki, perché è mancato un Nietzsche così come una ideologia 'vittoriana'; ma che è fallita, aggiungeremo, perché diverse erano le condizioni storiche, sociali, politiche ed economiche dell'Egitto rispetto alla Germania o all'Inghilterra e, soprattutto, perché a questi intellettuali è mancata la capacità di analizzare la cultura occidentale nelle sue diverse ed anche contrastanti manifestazioni culturali ed ideologiche; ed è mancata, di conseguenza, per le masse egiziane l'indicazione che avrebbe consentito la scelta di alleati 'ideologici' all'interno dei gruppi politici e delle correnti di pensiero che, in Occidente, operavano per l'indipendenza dei popoli oppressi dall'occupazione straniera. Va anzi addebitata a questi intellettuali parte della responsabilità del ritardo con cui ha preso avvio in Egitto la forma-

³¹⁷ Cfr. *Salāmah Mūsà wa-l-fikr*, *aṭ-Ṭalī'ah*, 8, 1965, cit., pp. 126-127.

zione del movimento di liberazione nazionale e del fallimento della Rivoluzione del 1919. Il Wafd fu esautorato, messo ai margini della società politica nonostante rappresentasse la forza più influente del Paese; la costituzione del '23 fu lasciata inoperante ed il Parlamento non funzionò mai.

Certamente vanno tenute presenti le condizioni oggettive in cui viveva l'Egitto (Occupazione inglese del 1882, Protettorato britannico nel 1914): condizioni che impedirono una reale emancipazione della 'borghesia nazionale', rimasta sostanzialmente legata agli interessi economici occidentali ed esposta alle fluttuazioni della sterlina sul piano monetario; ma va detto che gli intellettuali laici non penetrarono con il loro pensiero all'interno di tale borghesia né delle masse egiziane che lottavano per l'indipendenza. Semmai essi ritardarono il risveglio nazionale attraverso la proposizione del modello di vita occidentale che traeva alimento dallo sfruttamento sistematico e scientifico dei paesi coloniali.

In queste condizioni, risultava una chimera pensare a quanti punti di comunanza vi fossero tra il Giappone del 1904 (sconfitta inflitta alla Russia) – immagine molto cara agli intellettuali egiziani! – e l'Egitto del principio del secolo xx; non solo il Giappone, ma anche l'India ed il movimento creato da Gandi in funzione antitetica all'imperialismo britannico. Sebbene in condizioni storiche diverse, in Giappone 'occidentalizzazione' significò industrializzazione, rivoluzione nel sistema di produzione e nella produttività, importazione e rielaborazione della tecnologia occidentale; in Egitto, per contro, 'occidentalizzazione' significò soprattutto, perché rimaneva sostanzialmente ingabbiata nell'ambito sovrastrutturale, appiattimento di tutta l'elaborazione culturale (in senso lato) dell'Occidente in un tutto unico, quasi la scoperta di un nuovo monoteismo, di un nuovo *tawhīd* cui riferirsi allontanandosi irrimediabilmente dal quadro nazionale. Il problema era non solo di informare gli Egiziani, ma di mediare ciò che l'Occidente aveva prodotto e di verificarne l'applicabilità in Egitto, sia sul piano istituzionale (il sistema rappresentativo) che politico (il ruolo dei partiti).

Questo tentativo di mediazione manca in molti laicisti ed è particolarmente tangibile nell'opera di Salāmah Mūsà, dove lo sforzo di far convivere diversi pensatori ed ideologie occidentali, per quanto assolve al ruolo che, insieme a Shaykh Ḥasan al-‘Aṭṭār, Rifā‘ah aṭ-Ṭaḥṭāwī, Ġamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh, ‘Abd Allāh an-Nadīm, Shibli Shumayyil, Nīqūlā al-Ḥaddād ed altri, la rivista *aṭ-Ṭalī‘ah* attribuisce al nostro Autore³¹⁸, si traduce quasi in una *shahādat al-intiqā‘iyah* (professione di fede di eclettismo).

In questo senso l'*intiqā‘iyah* è la conseguenza inevitabile del peculiare

³¹⁸ *Ibidem*, p. 127.

modo con cui S. Mūsà si pone nei confronti dell'Occidente, ed è il metro con cui possiamo misurare il suo reale spessore. Pur non condividendo la posizione di Laroui che in Salāmah Mūsà personifica il tecnofilo, figura che non rende appieno, sulla base dell'analisi che abbiamo svolto in questo nostro studio, l'immagine dell'Autore, le sue parole ci sembrano tuttavia alquanto adeguate a descrivere la dimensione in cui si muove, proprio in quanto eclettico, Salāmah Mūsà: « Crede – scrive Laroui – di aver superato il clerc e il politico liberale; di fatto si è appropriato dell'Occidente con un salto breve, e senza sforzo, essendosi alleggerito un pò troppo facilmente del suo passato. Ma ciò non gli è servito a vedere più chiaramente l'Occidente; se mai è la sua storia ad essergli divenuta più opaca »³¹⁹.

Questo spiega come per Salāmah Mūsà l'autodefinizione dell'« io » nazionale egiziano passa attraverso l'europeizzazione *tout court* dell'Egitto: anzi, se accettiamo le critiche di Eric Hobsbawm alla *Fabian Society*, il « marxista » Salāmah Mūsà, non diversamente dal gruppo di *al-Muqtaṭaf*, si pone oggettivamente a fianco dell'Occidente e dei suoi valori, anche quelli relativi al colonialismo e all'imperialismo.

In sostanza, il suo socialismo di matrice europea lo allontana dal movimento politico reale che, bisogna ricordare, fu organizzato e diretto da intellettuali di estrazione musulmana o che comunque avevano inteso che non vi poteva essere non solo una battaglia di indipendenza nazionale, ma nessuna lotta politica senza o contro l'Islam.

La comprensione di questo fenomeno manca in Salāmah Mūsà e deriva, insieme con la sua « europeità », dall'appartenere alla minoranza copta. Essere copti in Egitto significava, allora, ma forse ancora oggi, vivere separati dalla società politica reale (a maggioranza musulmana), anzi vivere con essa in un rapporto costante di conflittualità, avere maggiori possibilità di assorbire la cultura europea, e forse perciò di capire i limiti dell'« egizianità » e quindi di rifiutarla *in toto*. Un tale rifiuto trova nella condizione di minoranza il suo alimento principale originando una riflessione il cui punto d'arrivo è, almeno sul piano teorico, la scelta laica e socialista, come lo stesso S. Mūsà suggerisce paragonandosi agli Ebrei che in Europa hanno assunto prese di posizione progressiste proprio grazie al loro affacciarsi sulla scena politica sociale e civile come componente minoritaria³²⁰, mentre sul piano ideologico e politico quel ripudio della

³¹⁹ Cfr. Laroui, A., *L'ideologia araba contemporanea*, op. cit., p. 47.

Il *clerc* è l'uomo di religione che « mantiene l'opposizione Occidente-Oriente nel quadro dell'opposizione Cristianesimo-Islam » ed è impersonato da Muḥammad 'Abduh; *ibid.*, p. 36 e sgg. La figura del politico liberale è rappresentata da Luṭfī as-Sayyid, *ibid.*, p. 41 e sgg.

³²⁰ Cfr. *Tarbiyah*, p. 151.

propria cultura e della propria storia finisce per assumere i connotati di *alterità*, caratteristica che è allo stesso tempo dimensione intellettuale e *status* esistenziale. A scanso di equivoci, chiariamo subito che '*alterità*' è il termine attraverso cui tentiamo di porre in sintesi le diverse manifestazioni del laicismo egiziano, almeno come si presenta in Salāmah Mūsā, e che pertanto non va inteso come coscienza del configurarsi di un gruppo omogeneo, né come referente unitario in cui si riconoscono gli appartenenti ad una scuola di pensiero. In questo contesto il termine '*alterità*' è usato per definire una condizione che libera le contraddizioni derivanti dal rapporto tra il '*sé*' orientale e l'*altro*' occidentale, tra Islam e cristianesimo e tra arabità e non-arabità per comporre in una grande σύγκρισις dove la trasposizione dell'*altro* nel *sé* e la consapevolezza, o meglio, coscienza di essere élite di rinnovamento, convivono con l'eclettismo intellettuale e con una concezione sostanzialmente aristocratica della cultura ³²¹.

La condizione di *alterità* implica, quindi, anche la possibilità di rendere complementari tra di loro pensatori non necessariamente omogenei per ideologia, scuola di pensiero o levatura intellettuale, e di materializzare, per conseguenza, una realtà in cui sia possibile, contemporaneamente, respirare 'l'aria delle cime' e memorizzare il senso di *solitudine* di Friedrich Nietzsche ³²² e sentire palpabilmente la pertinace ricerca dell'originalità di George Bernard Shaw, presupposto fondamentale per un'auto-affermazione individuale conquistata anche al prezzo di enormi contraddizioni e di prese di posizione paradossali ³²³. In questo senso, pensando però più alla cultura di Shaw, proposta come individualità sanguigna e prepotente, che alla filosofia di Nietzsche, vissuta come fatto biografico-fisiologico e come personalizzazione di una ricerca etico-teorica, è possibile evidenziare l'elemento personale, il diritto alla diversità, ad essere *altro* appunto, quale viene proposto in una specie particolare di filosofo descritta da Miguel de Unamuno: « ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? Con

³²¹ Alla problematica dell'*altro* è stato dedicato uno specifico convegno i cui atti si trovano in *La coscienza dell'altro*, a cura di L. Magrini, IPALMO, Documenti, 5, op. cit.

La parola σύγκρισις viene qui usata nell'accezione di *composizione*, *combinazione*, *aggregazione*, nei significati cioè etimologici primari, ed anche di *ravvicinamento*, piuttosto che, e non può essere altrimenti, di *confronto*, *paragone interpretazione*.

³²² Cfr. Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., pp. 6-7 e p. 20 e *Così parlò Zarathustra*, op. cit., *passim* e p. 17.

³²³ Cfr. Cole, G. D. H., *Storia del pensiero socialista*, III, 1, op. cit., p. 264 e sgg. e l'introduzione di Marchiori, L., a Shaw, G. B., *La professione di Cashel Byron*, Rizzoli, Milano 1965, p. 5.

tal de elevarse por encima del vulgo... Lo esencial es pensar de otro modo que los demás. Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente » ³²⁴.

Sulla base di queste premesse l'*alterità* ci permette di categorizzare anche la stessa cultura laica egiziana: in questo caso i distinguo ideologici, dal marxismo al liberalismo, pur necessari in altri contesti, si sfuocano per configurare il laicismo quasi come un tutto-soggettivo contrapposto al reale-oggettivo, all'opposto dell'*altro*, all'*Islam* cioè, che in terra araba trae la sua forza dall'essere sé in quanto sistema onnicomprensivo delle manifestazioni in cui si realizza la vita politica, economica e sociale ed in quanto, proprio perché sé, non ha bisogno dell'*altro* (l'Occidente).

Di fatto sono le minoranze etniche e religiose, anche se la laicità non è loro esclusivo appannaggio, che nei paesi arabo-islamici producono una intelligenza che per affermarsi, e per affermare quindi il diritto delle loro comunità di provenienza di poter continuare ad esistere, ha bisogno dell'*altro* occidentale. Se questo è il dato oggettivo, non del tutto sufficiente appare l'uso di metri di giudizio occidentali, atti a definire i tratti caratteristici di determinati movimenti e di classificarli, dal punto di vista ideologico politico, come marxisti, liberali e così via, in quanto più marcati e profondi sono i termini dello scontro in atto. Nella pratica, *alterità*, in quanto atto di 'elevarse por encima del vulgo', ed il problema si pone non solo per Salāmah Mūsà, ma, ci pare, anche per agli altri intellettuali laici attivi tra la fine del XIX e i principi del XX secolo soprattutto in Egitto, Siria e Libano, che non bisogna scordare sono per la maggior parte di origine cristiana, significò scissione tra opera culturale di una ristretta *élite* e le masse nelle loro istanze di emancipazione politica. In questo caso nella condizione di *alterità* rientra anche la componente di alterigia, propria degli uomini-fatti-da-sé che rivendicano il loro diritto all'esistenza sulla base di una primogenitura conquistata su quel campo di battaglia dove si scontrano due concezioni di vita e del mondo (Oriente-Occidente, Islam-Cristianesimo), perpetuazione di uno stato distintivo che in altre condizioni storiche e sociali era appannaggio delle aristocrazie guerriere, terriere o di sangue.

Posta in questi termini la questione, si capisce come l'*alterità*, su quella scena dove è il sé islamico a primeggiare prepotentemente, possa ridurre l'opera di questi 'filosofi' a mera funzione di compilazione e di informazione sulla cultura occidentale, non di elaborazione teorica, da cui partire verso nuovi orizzonti culturali, non di mediazione, a meno che non si voglia intendere come tale l'appoggio dato da alcuni intellettuali, e so-

³²⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires 1964, p. 52.

prattutto dal gruppo di *al-Muqtaṭaf*, all'occupazione straniera in Egitto, cosa che in questo caso significava stare dalla parte uscita vincente dallo scontro Oriente-Occidente e quindi comportava sicurezza politica, in quanto minoranza, e gratificazione sociale in quanto élite intellettuale.

Non è un caso che poi questa élite di formazione occidentale abbia passato la mano non solo sul piano letterario a quegli scrittori che « sulla base della nuova mentalità che si è formata specie nella gioventù comincia... a produrre qualcosa di nuovo, di personalmente suo »³²⁵ (pensiamo soprattutto a Ṭāha Ḥusayn), ma anche sul piano politico a quei gruppi maggiormente influenti all'interno del movimento di liberazione nazionale e che rappresentarono quel fenomeno che A. Abdel-Malek propone di definire con l'espressione di 'Islam politico'³²⁶, a dimostrare quanto fosse necessaria una riflessione sui valori nei quali aveva creduto l'*ummah*, un loro rinnovamento in chiave progressista, perché quegli stessi valori si rivitalizzassero, diventassero elemento propulsivo, patrimonio culturale e politico di tutta una comunità sia in Egitto che, in genere, nel mondo arabo. Sono, in fondo, gli ideologi di quegli stessi gruppi egemoni all'interno del movimento di liberazione nazionale a riformulare anche la problematica del socialismo, sottraendola alla condizione di *alterità* in cui era stata costretta dal laicismo, per riproporla in termini accettabili dalla *ummah*. E anche « se scopo di formulare una via araba al socialismo, nella sua generica ambiguità e nella sua programmatica polivalenza, era quello di trasformare, usando lo strumento dell'ideologia – ciò che è ancora retaggio di pochi – la partecipazione alla gestione del potere in fatto di massa, senza alienare il mondo arabo dalla sua tradizione, e senza comunque acculturarlo a schemi occidentali, proposti e rifiutati come panacea, questa speranza è stata certamente disattesa »³²⁷, va comunque sottolineato che quegli ideologi intesero perfettamente che « è più facile provocare una modificazione di un qualunque sistema sociale all'interno del quadro dei suoi simboli che non opponendovisi... »³²⁸ e che « si può (con successo) impiegare ancora e integrare antichi simboli che evocano una reazione emotiva favorevole in condizioni molto diverse... »³²⁹ e

³²⁵ Vecchia Vaglieri, L., *Notizie bio-bibliografiche su autori arabi moderni*, in *A.I.O.N.*, cit., p. 258.

³²⁶ Abdel-Malek, A., *Islam e Marxismo*, in *L'Islam*, 'I problemi dell'Ulisse', op. cit., pp. 115-116.

³²⁷ Scarcia Amoretti, B., *Socialismo islamico, socialismo arabo*, in *L'Islam*, op. cit., p. 131.

³²⁸ Barrington Moore, Jr., *Soviet Politics – The Dilemma of Power, the Role of Ideas in Social Change*, Cambridge, Mass., Harvard Un. Press, 1950, p. 416, riportato in Rodinson, M., *Marxisme*, op. cit., p. 105.

³²⁹ Barrington Moore, Jr., *ibid.*, p. 422, in Rodinson, *ibid.*, p. 125.

quindi che né un socialismo arabo né un socialismo islamico potevano essere riconducibili all'idea di socialismo che l'Europa aveva formulato ³³⁰.

Questo fatto sottolinea quanta presa presso le masse arabe ebbe l'ideologia che, recuperando gli aspetti più positivi dell'Islam, lo riproponeva come arma di riscossa contro la dominazione straniera e allo stesso tempo come *conditio* per superare lo stato di miseria, di povertà e di sfruttamento: il punto d'incontro tra l'Islam politico ed il socialismo troverà non solo seguito tra le masse, ma tribune nei regimi progressisti che usciranno vittoriosi dalla lotta per l'indipendenza nazionale (Nasserimo, *Ba'th* ecc.).

Probabilmente è solo negli anni che seguirono la seconda guerra mondiale che nei gruppi di matrice laica, come quelli marxisti che si formarono negli anni 1941-42 ad Alessandria e al Cairo, l'esigenza di superare lo stato di *alterità*, cioè di essere, in questo caso, *altro* rispetto al movimento politico reale, si pose oggettivamente all'ordine del giorno come condizione per evitare che il socialismo rimanesse, come lo era stato per lungo tempo, « un grido di dolore, di rabbia, emesso dagli uomini che avvertono più acutamente lo stato di malessere collettivo » ³³¹ e per evitare che continuasse ad essere niente più che una trascrizione meramente emotiva di una crisi storica radicale che sul piano ideologico-soggettivo finiva per tradire l'oggettiva impotenza a comprendere il reale nella sua effettualità in vista della sua trasformazione pratica, andando oltre, quindi, i termini in cui il diritto all'esistenza, all'essere *altro*, era stato circoscritto dai primi socialisti. Forse, allora, sarà possibile liberare l'opera e la personalità di Salāmah Mūsā dalle catene di un destino che lo voleva, come rilevava il Brockelmann nel lontano 1942, nonostante le acquisizioni ideologico-politiche e la critica nei confronti della società orientale, e forse proprio per questo, chiuso in un ambiente ristretto, da cui era impensabile che il suo pensiero supermoderno e le sue idee uscissero per diventare patrimonio riservato alla cerchia di quei pochi pensatori musulmani interessati alla sua opera ³³². Forse allora si intenderà anche, al di fuori di schematismi ideologici e di classificazioni preconcepite, che la sua battaglia culturale e civile è lotta per affermare il diritto stesso alla vita, anche se resta acquisito, e va da sé, che nell'ambito della storia contemporanea egiziana la sua opera non può che essere considerata come un momento iniziale, sebbene problematico o talvolta contraddittorio, nella genesi del pensiero progressista e socialista e del movimento politico di sinistra e

³³⁰ Sarcia Amoretti, B., *Socialismo islamico, socialismo arabo*, cit., in *L'Islam*, op. cit., p. 123.

³³¹ Sono parole di Durkheim usate per definire il socialismo, riportate in Syed Hussein Alatas, *Islam e Socialismo*, in *L'Islam*, op. cit., p. 103.

³³² Brockelmann, K., *Geschichte der Arabischen Literatur*, op. cit., pp. 13-15.

come un referente cui rapportare le scelte ideologiche e pratiche di questo stesso movimento per capire, soprattutto per coloro che si sono ispirati al marxismo e al socialismo scientifico, quanto abbiano pesato nelle loro scelte le condizioni oggettive o il permanere della condizione di *alterità* ad impedire loro di intendere che il socialismo scientifico, proposto come totalità universalizzante, poteva vincere solo a scapito dell'universalità dell'Islam o che comunque l'introduzione di elementi di socialismo andava vista nel contesto delle lotte e dell'elaborazione teorica dell'«Islam politico».

Ma, forse, lo spazio in cui più correttamente si può collocare la figura di Salāmah Mūsà è quello, al di fuori di una dimensione temporale, che un antico cavaliere egizio, vestito di abiti arabi, percorre cavalcando dai templi di Karnak diretto verso nord, verso Sakkara e Ghiza, con lo sguardo puntato all'avvenire e al futuro, al sole di Heliopolis, spostandosi dal camminamento sabbioso verso la vallata sempre verde per nutrirsi prendere riposo e per abbeverare il cavallo, suo mite accompagnatore nella solitudine, a ricordarci che egli è figlio di quel paese dove la natura ha operato una grande sintesi, o, forse meglio, una grande *συναρπσεις*, nella stessa composizione morfologica e idrografica dell'elemento fisico dove convivono, completandosi e respingendosi ma inscindibili, il biondo, arido deserto ed il generoso, irruento Nilo, e a ricordarci, ancora, che l'Egitto offre al massimo grado l'exasperazione del contrasto, percettibile in tutto il Vicino Oriente, fra l'ondeggiante distesa sabbiosa e le terre coltivate.

«La parte essenziale dell'Egitto è uno squarcio di vita feconda tagliato attraverso le brune distese dal deserto. La linea di confine fra la vita e la non-vita è di una nitidezza sconcertante: sull'orlo della terra coltivata si sta con un piede sul suolo nero e irrigato e con l'altro sulle sabbie del deserto. Il paese non conosce piogge, solo le acque del Nilo rendono possibile la vita dove altrimenti non si vedrebbero che interminabili distese di sabbie e rocce.

Ma quale vita è resa mai possibile dal Nilo! I minuscoli villaggi agricoli si restringono al massimo per non usurpare i fertili campi di riso, cotone, grano o canna da zucchero. Quando venga ben curata, la terra può dare due raccolti all'anno. In condizioni normali l'Egitto dispone comodamente di un'eccedenza di prodotti agricoli per l'esportazione»³³³.

È da qui che vengono a determinarsi due elementi tipici dell'Egitto contemporaneo: il concentramento, in forma di agglomerati urbani e semiurbani della stragrande maggioranza della popolazione nella Vallata, che rappresenta soltanto il 3,5% di tutto il territorio e che ne è sostanzial-

³³³ Cfr. Wilson, J. A., *L'Egitto*, in AA.VV., *La filosofia prima dei Greci*, op. cit., p. 48.

mente l'unica area coltivabile, e la separazione geografica del paese da quelli vicini, per via dell'estensione incontrastata del regno sabbioso della non-vita che a est prende nome di *aṣ-Ṣaḥrā' al-gharbīyah* e a ovest di *aṣ-Ṣaḥrā' ash-sharqīyah*.

« Non si hanno statistiche relative all'antico Egitto... e la popolazione non poteva essere numerosa come oggi, ma i caratteri essenziali dovettero essere gli stessi: un tubo ermeticamente sigillato nel quale la vita era concentrata fino al suo punto massimo di saturazione... L'Egitto, con la sua ricchezza agricola, con i suoi abitanti agglomerati, raggiunge presto un grado di raffinatezza che sul piano intellettuale si esprimeva in una tendenza all'universalità e al sincretismo. In Egitto le concezioni più divergenti erano accettate con tolleranza e fuse in ciò che potrà apparire a noi moderni una stridente mancanza di sistematicità filosofica, ma che appariva agli antichi un'integrazione di vari elementi »³³⁴.

Questi tratti caratteristici dell'Egitto sembrano quasi vivere personalizzati in Salāmah Mūsà: con la battaglia progressista, con le contraddizioni di dilacerante modernità, col problema, sostanzialmente non risolto, del rapporto tra *'urūbah* e non-*'urūbah*, con l'orgogliosa difesa dell'egizianità del *tawḥīd*, col suo *infiṣāl* che ci richiama quello ancora più grande che il suo paese d'origine vive, primieramente per le condizioni geografiche, la sua figura e la sua opera si collocano, forse meglio che non nelle dimensioni limitate in cui una classificazione che valorizzi aspetti parziali della sua personalità (ideologici, politici, letterari), in uno spazio¹ e cui linee, pur non definite, scandiscono il passare di un tempo antico per riproporlo come contemporaneo e come presente.

³³⁴ *Ibidem*, p. 49.

VIII. – BIBLIOGRAFIA SU SALĀMAH MŪSÀ (1887–1958)

(Nota sulle Fonti)

La presente bibliografia intende integrare le informazioni su Salāmah Mūsà presenti nelle fonti occidentali ed offrire un quadro complessivo ed esauriente della sua produzione e degli studi apparsi su di lui.

Le tre sezioni in cui sono suddivise queste note si articolano nel modo seguente: la prima riporta le opere dell'Autore, nell'ordine cronologico di edizione, con critiche tratte da autori arabi o da riviste, anche esse arabe; la seconda illustra la sua attività pubblicistica, tramite l'acento alle riviste di cui è stato collaboratore o editore; la terza è dedicata alle diverse critiche, sia in arabo che in lingue occidentali, apparse su di lui. Questa documentazione, oltre a tenere presenti i riferimenti bibliografici compresi in opere di carattere generale sul mondo arabo, è basata prevalentemente sui seguenti lavori:

a) *In lingua araba:*

Salāmah Mūsà, *Tarbiyat Salāmah Mūsà* (L'educazione di Salāmah Mūsà),

Maṭba'at laġnat at-ta'lif wa-t-tarġamah wa-n-nashr, Il Cairo 1958.
as-Sayyid Muḥammad 'Ushmāwī, *al-Fikr as-siyāsī wa-l-iġtimā'ī 'inda Salāmah Mūsà* (Il pensiero politico e sociale presso S. Mūsà), lavoro non pubblicato, tesi per il Magistero, Fac. di Lettere, Università del Cairo 1973.

aṭ-Ṭalī'ah, *Salāmah Mūsà wa-l-fikr ath-thawrī al-mu'āṣir* (S. Mūsà e il pensiero rivoluzionario contemporaneo), *aṭ-Ṭalī'ah*, 8, agosto 1965, pp. 149–152.

'Umar Riḍā Kaḥḥālah, *Mu'ġam al-mu'allifin* (Dizionario degli Autori), Maṭba'at at-taraqqī, Damasco 12–13, 1960–61, p. 390.

Yūsuf Aliān Sarkīs, *Mu'ġam al-maṭbu'āt al-'arabīyah wa-l-mu'arrabah* (Dizionario delle pubblicazioni arabe e di quelle tradotte in arabo), Il Cairo 1928, p. 1038.

Yūsuf As'ad Dāghir, *Maṣādir ad-dirāsāt al-adabīyah* (Le fonti degli studi letterari), III, Tomo I, Pubblic. de l'Université Libanaise de Beirut, Beirut 1972, pp. 552–558.

b) *In lingue occidentali:*

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, III Supplementband, Brill, Leiden 1942, pp. 13–15.

- Hanna, S. A.-Gardner, G. H., *Salāma Mūsā 1887-1958, a Pioneer of Arab Socialism*, in *Arab Socialism*, Brill, Leiden 1969, pp. 49-63.
- Khemiri, T., Kampffmeyer, G., *Leaders in Contemporary Arabic Literature*, Kegan Paul, Trench, Trubner e Co., Londra 1930.
- Peres, H., *La littérature arabe et l'Islam par les textes, Le XIX et XX siècles*, Algiers 6^{ème} éd., 1955.

1) *Le opere dell'Autore*

(in ordine cronologico di edizione)

- 1) 1019 - *Muqaddimat as-subirmān* (Introduzione al Superuomo), I ediz. Dār al-Hilāl, Il Cairo 1910, p. 29; II ediz. in *al-Yawm wa-l-ghad*, 1927; III ediz., 1962, Dār at-taqaddum, Il Cairo; IV ediz., Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977.

In questo primo lavoro di Salāmah Mūsā si compongono, compenetrandosi, le tematiche care alla 'scuola' laicista egiziana, che costituiscono l'ossatura teorica della sua fase formativa, e gli effetti derivanti dall'impatto con la cultura ed i pensatori occidentali. Gli argomenti proposti, nei quali emerge di tanto in tanto il quadro nazionale egiziano, risentono delle idee di Darwin, di Nietzsche e di G. B. Shaw, e i problemi trattati sono quelli relativi al Superuomo, all'eugenetica, alla situazione della donna egiziana e al socialismo.

Le differenze tra l'edizione della *Muqaddimah* del 1910 e quella rivista e corretta del 1927 fanno di quest'ultima quasi una nuova composizione, rimediata sulla base di nuove acquisizioni culturali e, per ciò stesso, proiettandosi in uno spazio che travalica i limiti impliciti in un'opera prima e che consolida, quindi, le scelte tematiche e ideologiche proposte come convincimenti propri dell'età matura. Un esame comparativo fra le due edizioni mette in luce il fatto che nel secondo testo non compaiono gli accenni a Schopenhauer, che invece troviamo nel primo, e che concernono soprattutto la *Falsafat at-tashā'um* (filosofia del pessimismo) e l'importanza dell'egoismo, visto come norma che regola la vita umana. Minore importanza, nella seconda edizione, viene data anche alla personalità di Owen che veniva visto, nel primo testo, come fondatore del Socialismo in Inghilterra, non diversamente dall'articolo *Ta'rikh al-ishtirākīyah fī Inġiltirā*, composto da S. Mūsā per la rivista *al-Hilāl* nel 1910.

Scomparsi sono, nel testo del 1927, anche gli accenni a Strindberg e a William Blake ed il celebre passo: «Sino a quando avremo a soffrire sotto questo sporco sistema capitalista? Sino a quando vi-

vranno tra di noi Rothschild e Sawāris e par loro?» (Edizione 1910, p. 20).

Viene corretto il termine che l'Autore usa per 'socialismo': nel primo era *as-susiyālīyah*, nel secondo diventa *al-ishtirākīyah*.

Va notato inoltre che nel primo testo mancano gli accenni al Comunismo russo, di cui si parla brevemente nel primo capitolo della seconda edizione.

In ultima analisi, mentre il primo testo richiama lo spirito e la forma dei primi articoli di S. Mūsà, nel secondo l'elaborazione generale ha un più ampio respiro e presenta un carattere maggiormente organico (si veda, come esempio, la descrizione del laicismo nel primo capitolo del secondo testo e la si compari con i vari accenni che, qua e là, affiorano indirettamente attraverso i riferimenti ai pensatori occidentali, nel primo testo). Una critica alla prima edizione di *Muqaddimat as-subirmān* si trova in *az-Zuhūr*, mag. 1910, 1, p. 128.

- 2) 1912 – *Nushū' fikrat Allāh* (L'evoluzione dell'idea di Dio), Il Cairo 1912, p. 37.

È un sommario delle idee di Grant Allen espresse in *The Evolution of the Idea of God*. Londra, Grant Richards. 1904; è uno studio dello sviluppo della concezione di Dio, dal paganesimo sino al Cristianesimo, con particolare riferimento alla personalità di Cristo.

Una critica al testo in *Lughat al-'arab*, 2, 1914, p. 381.

- 3) *Al-Ġarimah wa-l-'iqāb* (Delitto e castigo), Maṭba'at Ġurġis Filothaos, Il Cairo 1912.

È una parziale traduzione dell'opera di Dostoiewskj, apparsa in capitoli anche sulla rivista di Salāmah Mūsà *al-Mustaqbal*.

- 4) 1913 – *Al-Ishtirākīyah* (Il Socialismo), Maṭba'at Ġurġis Filothaos, Il Cairo 1913; II ediz., Dār at-taqaddum, Il Cairo 1962; III ediz. Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977.

Di *al-Ishtirākīyah* esistono due traduzioni: *Le Socialisme*, a cura di Sfia, M. S., in Haupt, G.-Reberieux, M., *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Cujas, Parigi 1967, pp. 423-438. *Salāma Mūsā on Ishtirākīyah* 1913, in Hanna, S.-Gardner, G. H., *Arab Socialism*, Brill, Leiden 1969, pp. 275-288.

Trattatello sul socialismo, basato sulla critica di Marx della proprietà privata e sulle analisi della *Fabian Society*, accentrate soprattutto sulla necessità di giustizia sociale per i lavoratori.

- 5) 1924 – *Ashhar al-khuṭab wa mashāhīr al-khuṭabā'* (I più famosi discorsi e i più celebri oratori), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1924, p. 150.

Raccolta antologica dei più importanti autori europei ed arabi.

Una critica in Ṭāha Ḥusayn, *Ḥadith al-arbi'ā*, 3, p. 127.

- 6) 1925 – *Ashhar qiṣaṣ al-ḥubb at-ta'rīkhīyah* (Le più famose storie d'amore

nella Storia), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1925, p. 169. Ripubblicato col titolo *al-Ḥubb fi-t-ta'rikh*, Maṭba'at al-Ma'ārif, Beirut, I ediz., 1964; II ediz., 1974.

Vengono riportate l'opinione degli occidentali sull'amore e numerose storie di famosi personaggi storici come Antonio e Cleopatra, Napoleone e Maria Luisa, oltre a storie d'amore della tradizione letteraria araba.

- 7) 1926 – *Ahlām al-falāsifah* (I sogni dei filosofi), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1926, p. 133; II ediz., Salāmah Mūsà li-n-nashr wa-t-tawzī', Il Cairo senza data.

Il testo è stato suddiviso in due parti: la prima concerne le idee di alcuni filosofi da Platone all'epoca industriale (Campanella, Bacon, Thomas Moore); la seconda è dedicata al socialismo e ai filosofi ad esso collegati.

- 8) *Mukhtārāt Salāmah Mūsà* (Brani scelti di Salāmah Mūsà), al-Maṭba'ah al-'aṣriyah, Il Cairo 1926; II, III, IV ediz., 1962, 1963, 1974.

La prima edizione comprendeva alcuni degli articoli di S. Mūsà apparsi, a partire dal 1909, su *al-Muqataṭaf* e *al-Mustaqbal*; le successive edizioni comprendono anche articoli apparsi a partire dal 1926 e soprattutto quelli scritti in *al-Mağallah al-ğadidah*.

Gli argomenti concernono la letteratura, le teorie europee dei sec. XIX e XX (Evoluzionismo, Freud, Marx, Socialismo, Malthus), la situazione egiziana ed araba e la psicologia.

Una critica di Ṭāha Ḥusayn in *Ḥadīth al-arbi'ā*, 3, p. 106, e in *al-Muqataṭaf*, 66, p. 339.

- 9) 1927 – *Ḥurriyat al-fikr wa abtāluhā fi-t-ta'rikh* (La libertà di pensiero e i suoi eroi nella Storia), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1927, p. 200.

Esamina la lotta dei pensatori occidentali ed orientali per affermare la loro libertà di pensiero: descrive quindi le restrizioni imposte ai pensatori egiziani dalla classe dirigente locale legata all'imperialismo.

Critiche a questo testo in: *al-'Urfān*, 13, p. 952, e *al-Masarrah*, 13, pp. 287-297.

- 10) *al-'Aql al-bāṭin* (Il subconscio), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1927, p. 181; riapparso anche col titolo di *Asrār an-nafs* (I segreti dell'anima).

Studio di carattere psicologico prevalentemente incentrato sulle teorie di Freud e Jung.

Una critica in *Mağallat al-'uṣūr*, 10, giu. 1928, p. 1088.

- 11) *Ta'rikh al-funūn wa ashhar aṣ-ṣuwar* (Storia delle arti e delle più famose pitture), Dār al-Hilāl, Il Cairo 1927, p. 190.

Esamina le teorie di William Oden riguardo all'arte e dedica alcuni capitoli allo sviluppo dell'arte in Egitto.

Una critica in *al-Mashriq*, 28, 1930, p. 316.

- 12) *al-Yawm wa-l-ghad* (Oggi e Domani), al-Maṭba'ah al-'aṣriyah, Il Cairo 1927, p. 259.

È una sintesi dello sviluppo del pensiero di S. Mūsà dal 1909 alla fine degli anni '20. Gli argomenti che tratta sono: il Superuomo, l'Egitto culla di civiltà, la libertà di pensiero, la libertà della donna, l'industrializzazione, la lingua araba classica e colloquiale.

Una critica al testo in *al-Kashshāf*, 1, p. 562.

- 13) 1928 – *Nazarīyat at-taṭawwur wa aṣl al-insān* (La teoria dell'evoluzione e l'origine dell'uomo), al-Maṭba'ah al-'aṣriyah, Il Cairo 1928 (?), p. 224.

Discute le premesse e lo sviluppo della teoria dell'evoluzione sino all'elaborazione che ne fa Darwin.

Una critica in *al-Muqtaṭaf*, 68, 1928 (?), p. 578.

- 14) 1930 – *Qīṣaṣ mukhtalifah* (Racconti scelti). Il Cairo.

Selezione di novelle, soprattutto tratte dalla letteratura russa.

- 15) *ad-Dunyā ba'd thalāthīn 'ām* (Il mondo trent'anni dopo), libretto uscito insieme al numero di novembre di *al-Mağallah al-ğadidah* del 1930, in cui si discute soprattutto delle prospettive del socialismo in Egitto.

- 16) *Ḍabṭ at-tanāsul wa man' al-ḥaml* (Regolamentazione delle nascite e prevenzione della concezione), Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah, Il Cairo 1930.

Libretto scritto in collaborazione col medico Dr. Kāmil Labib sulla necessità del miglioramento della specie.

- 17) *Fī-l-ḥayāh wa-l-adab* (Sulla vita e la letteratura), Maktabat al-Anglo al-miṣriyah, Il Cairo, 1930, p. 192.

Raccolta di articoli pubblicati da S. Mūsà precedentemente sull'argomento del titolo del libro.

- 18) 1931 – *Ġuyūbunā wa-ğuyūb al-ağānib* (Le nostre tasche e quelle degli stranieri), Il Cairo, Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah, p. 64.

Uno dei frutti dell'attività dell'associazione *al-Miṣrī li-l-miṣrī*, fondata da S. Mūsà nel 1930. Nel libro egli propone il boicottaggio delle merci straniere importate, sull'esempio di ciò che Gandhi aveva fatto in India.

- 19) 1934 – *Ghāndī wa-l-ḥarakah al-hindiyah* (Gandhi e il movimento indiano), Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah, Il Cairo 1934, p. 104.

Viene descritta la lotta intrapresa da Gandhi e dal suo movimento contro l'imperialismo britannico e viene indicata come esempio per gli Egiziani.

Critiche al testo in: *al-Muqtaṭaf*, 95, 1934, p. 122; *ar-Risālah*, 52, p. 192.

- 20) *Miṣr aṣl al-ḥadārah* (L'Egitto origine della civiltà), Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah, Il Cairo 1934. Ripubblicato nel 1935 da al-Maṭba'ah al-'asriyah.

Vengono accolte le analisi di Elliot Smith sulla civiltà faraonica, considerata la culla da cui si sono sviluppate tutte le altre civiltà antiche.

- 21) *an-Nahḍah al-urubbīyah* (Il Rinascimento europeo), Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah Il Cairo 1935, riapparso col titolo di *Mā hiya an-nahḍah?*, Il Cairo, senza data.

Vengono esaminate le motivazioni che in Occidente portarono al Rinascimento e l'influsso che su di esso esercitò la civiltà araba.

- 22) 1936 – *at-Tağdīd fī-l-adab al-ingīlīzī al-ḥadīth* (Il rinnovamento della letteratura moderna inglese), al-Maṭba'ah al-'asriyah.

Vengono esaminate le condizioni politiche, economiche e sociali in cui si sono sviluppate le diverse correnti letterarie inglesi a partire dalla fine del sec. XIX.

Critiche a questo testo in: *Mağallat al-ḥadīth*, 8, p. 246; *al-Muqtaṭaf*, 84, p. 648, a cura di Ḥalīm Mitri, e *ar-Risālah*, 59, p. 1400, a cura di Maḥmūd al-Khāfif.

- 23) *as-Sikulūgiyah fī ḥayātīnā al-yawmīyah* (La psicologia nella nostra vita quotidiana), Maṭba'at al-Mağallah al-ğadidah, Il Cairo 1936.
24) 1942 – *ash-Shakhṣīyah an-nāğīḥah* (La personalità di successo), Maṭba'ah al-Mağallah al-ğadidah, Il Cairo 1942, p. 148; esiste anche una edizione pubblicata da al-Maṭba'ah al-'asriyah ed una del 1951 presso la Maktabat al-Khānḡī, ambedue editate al Cairo.

Vengono esaminati modelli psicologici che l'Autore suggerisce come validi per ogni uomo.

Critiche in: *al-Muqtaṭaf*, 102, p. 108, a cura di Ḥalīm Mitri; in *Mağallat at-tarbīyah al-ḥadīthah*, 16, p. 243, a cura di Amīr Baqṭir.

- 25) 1944 – *Ḥayātunā ba'd al-khamsīn* (La nostra vita dopo i cinquant'anni), al-Maṭba'ah al-'asriyah, Il Cairo 1944; II ediz. Dār al-Ma'ārif, Il Cairo 1973.

Il libro è diviso in due parti: la prima tratta i problemi relativi alla vita dopo i cinquant'anni per ciò che concerne gli aspetti culturali, politici, psicologici, sociali, la seconda contiene una selezione degli articoli di S. Mūsā, apparsi prima del 1944 e in parte pubblicati in *Mukhtārāt*, op. cit.

- 26) 1945 – *Ḥurriyat al-'aql fī Miṣr* (La libertà intellettuale in Egitto), Dār al-fağr, Il Cairo 1945.

Viene considerata la mancanza di libertà degli intellettuali egiziani e viene suggerita la costituzione di un *bureau* di edizione di libri che si occupino soprattutto di socialismo.

- 27) *al-Balāghah al-‘aṣriyah wa-l-lughah al-‘arabīyah* (L'eloquenza contemporanea e la lingua araba), al-Maṭba‘ah al-‘aṣriyah, Il Cairo 1945, p. 148; II ediz. Maṭba‘at at-taqaddum, Il Cairo 1964.

Studio sui problemi della lingua dall'infanzia dell'uomo sino alla sua maturità. Studio, allo stesso tempo, antropologico sulla situazione linguistica in Egitto e nei Paesi Arabi.

Critiche a questo testo in: *al-Muqataṭaf*, 108, p. 80 e p. 165; *ar-Risālah*, 624, 626, 627, 628, a cura di Muḥammad al-Ḥawfī.

- 28) 1946 – *at-Tathqīf adh-dhātī* (L'autodidattica), Laḡnat at-ta‘līf wa-t-tarḡamah wa-n-nashr, Il Cairo, 1946; II ediz. presso la stessa casa editrice nel 1949, p. 132.

Sull'esperienza personale di acculturazione dell'Autore.

- 29) 1947 – *‘Aqlī wa ‘aqluk* (La mia mente e la tua), Dār al-kātib al-miṣrī, Il Cairo 1947, p. 190; II ediz. presso la Maktabat al-Khānḡī, Il Cairo 1952.

Raccolta degli ultimi scritti di Salāmah Mūsà sui problemi psicologici relativi alla vita quotidiana.

- 30) *Tarbiyat Salāmah Mūsà* (L'educazione di Salāmah Mūsà), Dār al-Kātib al-miṣrī, Il Cairo 1947, p. 288; II ediz., comprendente l'autobiografia dell'Autore dal 1947 al 1958, Maktabat al-Khānḡī, Il Cairo 1958.

Di *Tarbiyah* esiste una traduzione della II edizione curata e introdotta da Shuman, L. O., *The Education of Salāma Mūsā*, Brill, Leiden 1961.

Probabilmente l'opera più importante di S. Mūsà, questa sua autobiografia descrive la sua vita a partire dalla fanciullezza fino al 1958. Viene registrata la sua formazione culturale, sociale e politica, con particolare riferimento agli anni formativi 1909-1914 e agli sviluppi del suo pensiero nel contesto degli avvenimenti della storia egiziana contemporanea (i partiti e le tendenze politiche presenti in Egitto nel periodo precedente la prima guerra mondiale, la Rivoluzione del 1919 e quella del 1952).

- 31) *Fann al-ḥayāh* (L'Arte della vita), Dār al-Anglo al-miṣriyah, Il Cairo 1947.

Riapparso, sempre al Cairo, anche presso la Maṭba‘at Akhbār al-yawm sotto il titolo di *Fann al-ḥubb wa-l-ḥayāh* (L'Arte dell'amore e della vita), nel 1953.

Vi è la descrizione dell'amore come l'elemento che forma la famiglia, che a sua volta forma la società.

- 32) 1949 – *Ṭarīq al-maḡd* (La via della gloria), al-Maṭba‘ah al-‘aṣriyah, Il Cairo 1949.

È una raccolta di articoli che S. Mūsà scrisse per la rivista *al-Indhār* di Minia.

- 33) *Mağmū'at qīṣaṣ* (Raccolta di novelle), scritte dall'Autore, senza data.
 34) 1953 – *Muḥāwalāt sikulūgiyah* (Tentativi psicologici), Maktabat al-Khāngī, Il Cairo 1953.

Nuovi scritti di psicologia.

- 35) *Hā'ulā'i 'allamūnī* (Coloro che mi hanno insegnato), Maktabat al-Khāngī, Il Cairo, 1953, p. 183.

Può essere considerato un'aggiunta più approfondita a *Tarbiyah* per quel che riguarda gli autori che maggiormente influirono su Sa-lāmah Mūsà (Darwin, G. B. Shaw, Gorkj, Tolstoj, Dostoiewskj, Sartre, Marx, Nietzsche, Spencer, Gandi).

- 36) 1954 – *Kitāb ath-thawrāt* (Il libro delle rivoluzioni), Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beirut 1974.

È un tentativo di studio scientifico delle leggi che determinarono le rivoluzioni. Vengono esaminate in modo particolare la Rivoluzione Francese, la Rivoluzione Sovietica del 1917, le due Rivoluzioni egiziane (1919–1952).

L'Autore sottolinea che è solo grazie all'avvento al potere di Ġamāl 'Abd an-Nāṣir che ha potuto esprimere liberamente le sue opinioni sull'argomento.

- 37) 1956 – *al-Adab li-sh-sha'b* (La letteratura per il popolo), Maktabat al-Anglo al-miṣriyah, 1956.

È una sintesi delle posizioni dell'Autore rispetto sia alla letteratura egiziana contemporanea che alla letteratura araba classica: tentativo di applicare alle due una critica basata sul realismo socialista nella letteratura.

- 38) *Dirāsāt sikulūgiyah* (Studi di psicologia), al-Maktab at-tiğārī, Beirut 1956.

Nuova raccolta di scritti sulla psicologia.

- 39) *al-Mar'ah laysat lu'bat ar-rağul* (La donna non è un giocattolo per l'uomo), al-Maktab at-tiğārī, Beirut 1956, p. 113.

Le opinioni dell'Autore sulla libertà della donna.

- 40) 1957 – *Bernard Shaw*, Maktabat al-Khāngī, Il Cairo 1957; Dār al-mustaqbal, Il Cairo e Alessandria 1977, p. 256.

Analisi critica delle opere di G. B. Shaw e della sua vita.

Vengono descritti i contatti personali avuti da S. Mūsà con Shaw, durante il suo soggiorno inglese, e viene rilevato il ruolo dinamico che può costituire la letteratura impegnata nel contesto sociale.

- 41) *Aḥādīth ilā-sh-shabāb* (Discorsi ai giovani), Maktabat Miṣr, 1957.

È una raccolta di articoli apparsi nel 1957 sulla rivista *al-Ğil*.

Opere postume

- 42) 1959 – *Mashā'il at-ṭariq li-sh-shabāb* (Le torce che illuminano la strada ai giovani), Il Cairo 1959.

Raccolta di articoli di carattere psicologico e sociale che indicano ai giovani la strada rivoluzionaria da seguire.

- 43) *Maqālāt mamnū'ah* (Articoli proibiti), Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beirut 1959; I, II, III ediz. della Maktabat al-Ma'ārif, Beirut 1959, 1963, 1975, p. 185.

Come dice il titolo, è una raccolta di articoli che vennero censurati o di cui si vietò *in toto* la pubblicazione.

- 44) 1961 – *al-Insān qimmat at-taṭawwur* (L'uomo è il vertice dell'evoluzione), ash-Shirkat al-'arabīyah, Il Cairo 1961.

Uno sviluppo di quanto aveva scritto in *Nazariyat at-taṭawwur wa aṣl al-insān* (La teoria dell'evoluzione e l'origine dell'uomo), che tiene conto degli studi cui sono pervenuti alcuni scienziati sovietici come Lisenko.

- 45) 1962 – *Iftahū lahā-l-bāb* (Apritele la porta), Salāmah Mūsā li-n-nashr wa-t-tawzī', Il Cairo 1962, p. 184.

Raccolta di novelle pubblicata sul giornale *al-Akhhbār* del Cairo.

- 46) 1963 – *aṣ-Ṣaḥāfah ḥirfah wa risālah* (Il giornalismo come professione e come missione), S. Mūsā li-n-nashr, Il Cairo 1963.

- 47) *Mu'ḡam al-afkār* (Dizionario dei pensieri).

Analisi su alcune correnti di pensiero della storia umana.

A questo libro stava lavorando durante il periodo immediatamente precedente la sua morte. Non è mai stato pubblicato.

2) *Le riviste di cui è stato collaboratore o editore*
(in ordine cronologico)

1909–1914 – Collabora ad *al-Muqtaṭaf*, dove appare il suo primo articolo: *Nietzsche wa ibn al-insān*; collabora ad *al-Hilāl*, per cui scrive nel 1910 l'articolo: *Ta'rīkh al-ishtirākīyah fī Inḡil-tirrā*; collabora ad *al-Liwā'*, ad *al-Ġamī'ah* e ad *al-Maḥ-rūsah*.

1914 – Fonda e dirige *al-Mustaqbal*.

1916 – Collabora ad *al-Akhhbār*.

1919–1923 – Collabora ad *al-Hilāl* e ad *al-Balāgh*.

1923–1929 – È direttore di *al-Hilāl*, dove pubblica l'articolo: *at-Taḥṣīr al-iqtisādī li-t-ta'rīkh* (L'interpretazione economica della Storia).

- 1929-1932 -- Fonda e dirige *al-Mağallah al-ğadidah*, mensile, ed il settimanale *al-Miṣrī*.
 1932-1940 -- Collabora a *Ġarīdat Miṣr*, *al-Kātib al-miṣrī*, *Mağallat al-ḥadīth*.
 1940-1942 -- Collabora a *ash-Shu'ūn al-iğtimā'iyah*, *an-Nidā'*, *ash-Shu'lah*, *al-Indhār*.
 1944-1946 -- Collabora a *al-Wafd al-miṣrī*, *Ṣawt al-ummah*, *Akhbār al-yawm*, *Ġarīdat Miṣr al-yawmiyah*.
 1952 -- Collabora ad *al-Akhbār*.

La maggior parte degli articoli apparsi sulle precedenti riviste e quotidiani non si differenzia, per ciò che concerne i contenuti, dagli argomenti trattati nelle opere di Salāmah Mūsà; va anzi ricordato che molte di queste si compongono di articoli precedentemente scritti dall'Autore.

A proposito di tali articoli, segnaliamo qui l'unico articolo di Sālamah Mūsà che ci è stato possibile reperire in lingue occidentali:

Moussa, S., *Intellectuals Currents in Egypt*, in *Middle Eastern Affairs*, II, 1951, pp. 267-270.

In questo articolo, tra le altre cose, troviamo i seguenti giudizi: « There are three classes of writers in Egypt today. The first consists of classicists, who still write about the Arabs as the greatest race in human history and who consider their poets and caliphs the acme of Wisdom... (Abbas Mahmud al-Aqqad, Muhammad Husayn Haykal, Ahmad Amin, Ahmad Hassan az-Zayyat)...

To the second class belong those of the Western-minded, who tend to be conservative in their outlook. (Tawfiq al-Hakim, Taha Husayn). The third class of writers is made up of those who do not concern themselves at all with ancient Arabic studies, believing them to be the special domain of historians, and who regard western civilization as their province. They are not left in the european sense, but progressive in the sense that they are more liberal minded about religion, race and social reform. They believe in the separation of Church and State. They demand the equality of the sexes not only through granting women the right to higher education, but also through opening all opportunities of work to them on an equal footing with men. The socialists among the writers are the Fabian type, based on H. G. Wells and Bernard Shaw. Most of the Coptic (Christians) writers belong to this group... (Ahmad Zaki Abushadi).

Each of these three classes of writers represents an intellectual current and they are often in conflict with each other.

The government supports the first class with every means in its power...

In a country where agriculture is still semifeudal and where there is a State religion, traditional literature must dominate, even if the dominance goes so far as to prevent the two millions Copts in the population from learning and specializing in the Arabic language and literature.

The other two classes, which represents modern western culture... are badly reluctantly accepted ».

3) Critiche su *Salāmah Mūsà*

a) Opere in lingua araba

Fathī Khalil, *Salāmah Mūsà wa 'aṣr al-qalaq* (Salāmah Mūsà e l'epoca dell'inquietudine), *Salāmah Mūsà li-n-nashr wa-t-tawzī'*, Il Cairo 1965.

Ghālī Shukrī, *Salāmah Mūsà wa azmat aḍ-ḍamīr al-'arabī* (Salāmah Mūsà e la crisi della coscienza araba), *Maktabat al-Anglo*, Il Cairo 1962, p. 340.

Hinrī Riyāḍ, *Salāmah Mūsà wa-l-manhağ al-ishtirākī* (Salāmah Mūsà e il metodo socialista), *Dār ath-thaqāfah*, Beirut 1966, p. 103.

Maḥmūd ash-Sharqāwī, *Salāmah Mūsà al-mufakkir wa-l-insān* (Salāmah Mūsà, il pensatore e l'uomo), *Dār al-'ilm li-l-malāyīn*, Beirut 1965; II ediz. *Dār al-hilāl*, Il Cairo 1968.

R. Fu'ād, *Salāmah Mūsà faylasūf aṣ-ṣaḥāfah* (Salāmah Mūsà, filosofo del giornalismo), Il Cairo 1962, p. 250.

as-Sayyid Muḥammad 'Ushmāwī, *al-Fikr as-siyāsī wa-l-iğtimā'ī 'inda Salāmah Mūsà* (Il pensiero politico e sociale presso Salāmah Mūsà), lavoro non pubblicato, tesi per il Magistero, Fac. di Lettere, Università del Cairo 1973, p. 470.

Ulteriori informazioni su Salāmah Mūsà si trovano anche in:

Rif'at as-Sa'id, *Ta'rīkh al-fikr al-ishtirākī fī Miṣr* (Storia del pensiero socialista in Egitto), *Dār ath-thaqāfah al-ğadidah*, Il Cairo 1969, pp. 245-260.

—, *Ta'rīkh al-ḥarakah al-ishtirākīyah fī Miṣr 1900-1925* (Storia del movimento socialista in Egitto 1900-1925), II ediz. Il Cairo 1975, soprattutto alle pp. 79-95.

b) Articoli in lingua araba

La maggior parte degli articoli che seguono è stata pubblicata in riviste e quotidiani editi al Cairo, eccetto quelli di cui si indica tra parentesi la città araba, non egiziana, di pubblicazione.

- ‘Abd al-Muṣṭafà al-Masīrī, *Salāmah Mūsà rā'idan* (Salāmah Mūsà pioniere) in *al-Ġumhūrīyah*, 5 sett. 1965.
- ‘Abd ar-Raḥmān Abū ‘Awf, *Ba'd al-wāqī'īyah fī-l-adab 'inda Salāmah Mūsà* (Oltre il realismo di Salāmah Mūsà nella letteratura), *al-Kātib*, 161, ago. 1974, pp. 114-121.
- Aḥmad ‘Abbās Sālīḥ, *Fī dhikrā Salāmah Mūsà* (In ricordo di Salāmah Mūsà), *al-Ġumhūrīyah*, 5 ago. 1960.
- Aḥmad Zakī Abū Shādī, *Uslūb Salāmah Mūsà* (Lo stile di Salāmah Mūsà), in *Lughat al-‘Arab*, 8, p. 172.
- Anwār ‘Abd Allāh, *‘Alà qiyam Salāmah Mūsà* (Sul valore di Salāmah Mūsà), *al-Idhā‘ah*, 9 ago. 1968.
- Anwār ‘Abd al-Malik, *Salāmah Mūsà rā'id at-tafkīr al-‘ilmī fī Miṣr* (Salāmah Mūsà, pioniere del pensiero scientifico in Egitto), *al-Misā‘* 14 ago. 1958.
- Anwār al-Ma'dāwī, un articolo su S. Mūsà in *ar-Risalah*, 833, 1949, p. 1009.
- ‘Āṭif Aḥmad, *an-Nitāğ al-ğadīd* (La nuova produzione), in *al-Ādāb* (Beirut) dic. 1962. Critica a: *Salāmah Mūsà wa azmat ad-ḍamīr al-‘arabī* di Ghālī Shukrī.
- ‘Azmi ad-Dawirī, *Salāmah Mūsā kamā ‘araftuhu* (Salāmah Mūsà come l'ho conosciuto), in *al-Mağallah al-ğadīdah* (settimanale), 19 febb. 1939.
- Ghabn ‘Abd al-Fattāḥ, *Salāmah Mūsà... kāna yatamannā an yamūta wa ‘alà ṣadrihi kitāb* (Salāmah Mūsà... si augurava di morire con un libro sul petto), *al-Idhā‘ah*, 6 sett. '69.
- Ghālī Shukrī, *Salāmah Mūsà*, in *al-Idhā‘ah*, 8 sett. 1959.
- , *Salāmah Mūsà wa hurriyat al-fikr* (Salāmah Mūsà e la libertà di pensiero), *al-‘Ulūm*, luglio 1960, p. 17.
- , *Salāmah Mūsà wa ‘aṣr al-qalaq, manhağ ġadīd fī tarğamat ḥayātīnā al-fikrīyah* (Salāmah Mūsà e l'epoca dell'inquietudine, un nuovo metodo per la biografia scientifica della nostra vita), in *al-Ahrām*, 24 genn. 1965.
- Ḥasan ash-Shaykhah, *Fī dhikrā Salāmah Mūsà* (In ricordo di Salāmah Mūsà), in *ash-Sha‘b*, 5 sett. 1959.
- Ḥusayn Fawzī, *al-Ḥaqq aqūlu lakum ‘Salāmah Mūsà’* (In verità vi dico: Salāmah Mūsà), *al-Mağallah*, 21 sett. 1958.
- Ibrahīm Sha‘rāwī, articolo sul libro: *Salāmah Mūsà wa azmat ad-ḍamīr al-‘arabī*, in *ar-Rā'id al-‘arabī* (Kuwait), 36, ott. 1963.
- Kāmil ash-Shanāwī, *I'tirafāt Salāmah Mūsà* (Le testimonianze di Salāmah Mūsà), *al-Ġumhūrīyah*, 8 ago. 1959.
- Khālīd as-Sālīhī, *Salāmah Mūsà al-mufakkīr al-ḥurr* (Salāmah Mūsà libero pensatore), in *al-Adīb* (Beirut), 8, ott. 1958, pp. 10-12; 9, p. 21.

- Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim, *Salāmah Mūsà rā'id al-fikr al-awwal* (Salāmah Mūsà, primo pioniere del pensiero), in *ar-Risālah al-ḡadidah*, 45, sett. 1958.
- Muḥammad Ḥusayn az-Zayn, due articoli su S. Mūsà in *al-ʿUrfān*, 19, p. 358; 20, p. 89, p. 202, p. 325.
- Muḥammad Zakī ʿAbd al-Qādir, *Salāmah Mūsà*, in *al-Akḥbār*, 2 maggio 1965.
- Raḡāʾ an-Naqqāsh, *Fī ḥayāt Salāmah Mūsà* (Sulla vita di Salāmah Mūsà), in *al-ʿUṣūr*, 14 maggio 1965.
- , *Salāmah Mūsà*, in *al-Idhāʿah*, 13 sett. 1958.
- Saʿd ad-Dīn Maḥiw, *Salāmah Mūsà*, in *al-Anbāʾ* (Beirut), 8 sett. 1966.
- Sadiq al-ʿUmr, *Salāmah Mūsà al-mufakkir wa-l-insān* (Salāmah Mūsà, il pensatore e l'uomo), in *al-ʿUlūm*, marzo 1962.
- Şāḥib Kamar (pseud.?), *Aṭlāl Salāmah Mūsà* (Le tracce di Salāmah Mūsà), in *al-Aqlām al-ʿarabīyah*, 1966, pp. 69-83.
- Salāḥ ʿIsā, *ʿIlmīyat al-manḥaḡ bayna Ghālī Shukrī wa Salāmah Mūsà* (La scientificità del metodo di ricerca presso Ghālī Shukrī e Salāmah Mūsà), in *al-ʿUlūm* (Beirut), apr. 1964.
- Samīr Wahbī, *Salāmah Mūsà fī dhikrāhu ath-thāminah* (Salāmah Mūsà nel suo VIII anniversario), in *al-Fikr al-muʿāṣir*, ago. 1966.
- as-Sayyid Muḥammad ʿUshmāwī, *Salāmah Mūsà wa-l-mārksiyyah* (Salāmah Mūsà e il marxismo), *al-Kātib*, 161, ago. 1974, pp. 122-132.
- , *Mawqīʿ Salāmah Mūsà min al-ḥarakah al-ishtirākīyah fī Miṣr* (La posizione di Salāmah Mūsà nel movimento socialista agiziano), *ath-Thaqāfah* (Baghdād), 6, 1976, pp. 29-49.
- aṭ-Ṭalīʿah, *Milaff aṭ-Ṭalīʿah, Salāmah Mūsà wa-l-fikr ath-thawrī al-muʿāṣir* (Salāmah Mūsà e il pensiero rivoluzionario contemporaneo), in *aṭ-Ṭalīʿah*, 8, ago. 1956, pp. 126-151.
- Tawfīq Ḥabīb, *Salāmah Mūsà*, in *Maḡallat al-ḥurrīyah* (Baghdād), 1, p. 43.
- Tawfīq Ḥannā, *Salāmah Mūsà*, in *al-ʿĀlam al-ʿarabī*, sett. 1958.
- al-ʿUlūm*, *Salāmah Mūsà wa munṭalaqāt al-fikrīyah* (Salāmah Mūsà e le libertà di pensiero), 1967, p. 56.
- Wadīʿ Filastīn, *Salāmah Mūsà al-ʿālim* (Salāmah Mūsà lo studioso), *al-Adīb*, ott. 1958, pp. 2-4.
- , *Salāmah Mūsà diʿāmah qawīyah min daʿāʾim al-fikr al-ʿarabī* (Salāmah Mūsà, uno dei poderosi pilastri del pensiero arabo), *al-Muqtaṭaf*, 114, 1939, p. 270.
- , *Salāmah Mūsà al-mufakkir alladhī ʿāshā fī ḡadīhi* (Salāmah Mūsà, il pensatore che ha vissuto nel suo domani), in *al-Ma-ḡallah*, 22, ott. 1958.

Yūsuf Ḥamūdah, *Salāmah Mūsà... al-insān* (Salāmah Mūsà, l'uomo), in *al-‘Ālam al-‘arabī*, sett. 1958.

Yūsuf Hilmī, *ash-Shahīd Salāmah Mūsà* (Il martire Salāmah Mūsà), *al-Kātib*, ago. 1962.

Yūsuf as-Sibā‘ī, *Salāmah Mūsà*, in *ar-Risālah al-ġadīdah*, 54, sett. 1958.

c) *Opere in lingue occidentali*

L'unico testo cui possiamo fare riferimento ed in cui si trovano numerose informazioni su Salāmah Mūsà è il lavoro non pubblicato di:

Dessouki, A. D. H., *The Origins of Socialist Thought in Egypt 1882-1922*, Mc Gill University (Canada), 1972.

d) *Articoli in lingue occidentali*

Abu Jaber, *Salāmah Mūsā: precursor of Arab Socialism*, in *The Middle East Journal*, 20 febb. 1966, p. 196.

Dessouki, A. D. H., *The Views of Salama Musa on Religion and Secularism*, in *Islam and Modern Age*, vol. 4, n. 3, 1973, p. 28.

Haim, S. G., *Salāma Mūsā, an Appreciation of his Autobiography*, in *Die Welt des Islams* N. S., vol. II, 1953, pp. 10-24.

Hanna, S. H., Gardner, G. H., *Salāma Mūsā, 1887-1958. A Pioneer of Arab Socialism*, in *Arab Socialism*, Brill, Leiden 1969, pp. 49-63.

Perlmann, M., *The Education of Salāma Mūsā*, in *Middle East Affairs*, vol. II, 1951, pp. 279-85.

Sfia, M. S., *Egypte: impact de l'idéologie socialiste sur l'intelligentsia arabe (Salāma Mūsā)*, in Haupt, G., Reberieux, M., *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Parigi, Cujas, 1967, pp. 409-422.

IX. – BIBLIOGRAFIA GENERALE

Questa bibliografia comprende le fonti utilizzate nel corso del lavoro e alle quali non si è fatto riferimento nella parte bibliografica specificamente dedicata a Salāmah Mūsà; inoltre alcune ivi riferite (Brockelmann, Dessouki, Hanna–Gardner, Haupt–Reberieux, Khemiri–Kampffmeyer, Peres, Rif‘at as–Sa‘id, Sarkīs, Kaḥḥālah, Lāghir), i cui contenuti travalicano, per interesse, l’opera di Salāmah Mūsà e che meritano, pertanto, di essere riportate anche in questa parte di carattere generale.

1 – Fonti bibliografiche primarie

- Atiye, G. N., *The Contemporary Middle East 1948–73*, G. K. Hall, Boston, Mass. 1975.
- Geddes, Ch. L., *An Analytical Guide to the Bibliographies on Modern Egypt and the Sudan*, The American Institute of Islamic Studies, Denver 1972.
- Hopwood, D.–Grinwood–Jones, D., *Middle East and Islam: a Bibliographical Introduction*, IDC, AG, Svizzera 1972;
- Pearson, J. D., *Index Islamicus 1905–1955, Supplement 1956–1960, Second Supplement 1961–1965, Heffer, Cambridge 1958–67; Third Supplement 1966–1970*, Mansell, Londra 1972.
- Pearson, J. D., *Oriental and African Bibliography*, Fletcher & Son Ltd., Norwich, Londra 1966.
- ‘Umar Riḍā Kaḥḥālah, *Mu‘ḡam al–mu‘allifin*, Maṭba‘at at–taraqqī, Damasco, 1960–61.
- Yūsuf Aliān Sarkīs, *Mu‘ḡam al–maṭbu‘āt al–‘arabīyah wa–l–mu‘arrabah*, Il Cairo, 1928.
- Yūsuf As‘ad Dāghir, *Maṣādir ad–dirāsāt al–adabīyah*, Public. de l’Université Libanaise de Beirut, Beirut, 1972.

2 – Materiali d’archivio

- Public Record Office di Londra, sezione del Foreign Office:
- F. O. ... Egypt 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913;
- F. O. ... Egypt 1914;
- F. O. ... Morocco (Traty) 1909.

3 – Riviste

(precedono i titoli abbreviati)

a) *In lingua araba:**al-Hilāl**al-Kātib**Lughat al-ʿArab**al-Muqtaṭaf**al-Mustaqbal**al-Muṣawwar**aṭ-Ṭalīʿah**ath-Thaqāfah**az-Zuhūr*b) *In lingue occidentali:**A.I.O.N. – Annali dell'Istituto Orientale di Napoli**B.E.O. – Bulletin d'Etudes Orientales**B.P.B.S.I. – Bulletin Periodique du Bureau Socialiste Internationale**B.S.O.A.S. – Bulletin of the School of Oriental and African Studies**W.I. – Die Welt des Islams**D.W.F. – Donna Woman Femme**F.N. – Fabian News**International Journal of Middle East Studies**Islam and the Modern Age**Middle East Affairs**M.E.J. – The Middle East Journal**O.M. – Oriente Moderno**R.P.A.A. – Rationalist Press Association Annual*

4 – Opere sul mondo arabo e sull'Islam

*AA. VV., Colloque internationale sur l'histoire du Caire, DDR 1972.**AA. VV., L'Islam, « I problemi di Ulisse », Sansoni, Firenze 1977;**Abdel-Malek, A., Esercito e società in Egitto 1952-1967, Einaudi, Torino 1967;**—, Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne, Anthropos, Parigi 1969;**—, Il pensiero politico arabo, Editori Riuniti, Roma 1973;**—, Belal, Djait, La rinascita del mondo arabo, Editori Riuniti, Roma 1973 (tit. orig. Renaissance du monde arabe, J. Duculot, S. A., Gembloux 1972;**Ahmed, J. M., The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, Oxford Un. Press, Londra 1968;*

- Barresi, C. F., *Narratori egiziani contemporanei*, Istituto per l'Oriente, Roma 1977;
- Berque, J., *Les Arabes d'hier à demain*, Du Seuil, Parigi 1972;
- , *L'Egypte, impérialisme et révolution*, Gallimard, Parigi 1967;
- , Charnay, P. ed., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporaine*, Payot, Parigi 1966;
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, Brill, Leiden, 1942;
- Confino, M.-Shamir, S., ed., *The U.S.S.R. and the Middle East*, Israel Universities Press, Gerusalemme 1973;
- La coscienza dell'altro*, a cura di L. Magrini, IPALMO, atti e Documenti, 5, Cultura, Firenze 1972;
- Cromer, E., *Modern Egypt*, 2 vol., Londra 1908;
- Dessouki, A. D. H., *The Origins of Socialist Thought in Egypt 1882-1922*, tesi per il Ph. D., lavoro non pubblicato, Mc. Gill University (Canada) 1972;
- Farag, N., *Victorian Influences on Arab Thought, a Moment of Emulation 1876-1900*, tesi per il Ph. D., lavoro non pubblicato, Oxford;
- Gabrieli, F., *La letteratura araba*, Sansoni/Accademia, Firenze/Milano 1967;
- , Vacca, V., *Antologia della letteratura araba*, Accademia, Milano 1976;
- Goichon, A. M., *Les joyoux de l'Orient*, XI, Geuthner, Parigi 1942;
- von Grunebaum, (a cura di), *L'islamismo II*, Feltrinelli, Milano 1972;
- Haim, S., *Arab Nationalism: an Anthology*, University of California Press, Berkeley 1962;
- Hanna, S. A.-Gardner, G. H., *Arab Socialism*, Brill, Leiden 1969;
- Hitti, Ph., *Storia degli Arabi*, La Nuova Italia, Firenze 1966, (tit. orig. *History of the Arabs*, Londra 1960);
- Haupt, G.-Reberioux, M., *La deuxième internationale et l'Orient*, Cujas, Parigi 1967;
- Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford Un. Press, Londra 1970;
- Karpat, K., *Turkey's Politics, the Transition to a Multiparty Sistem*, Princeton Un. Press, New Yersey 1959;
- Khadduri, M., *Political Trends in the Arab World*, Johns Hopkins Press, Baltimora e Londra 1970;
- Khemiri, T.-Kampffmeyer, G., *Leaders in Contemporary Arabic Litterature*, Kegan P., Trench, Trubuer e Co., Londra 1930;
- Lacouture, J. e S., *L'Egypte en mouvement*, Du Seuil, Parigi 1962;
- Laqueur, W. Z., *Comunismo e nazionalismo nel Medio Oriente* Roma 1967 (tit. orig. *Communism and Nationalism in the Middle East*, Londra 1956);
- Laroui, A., *L'ideologia araba contemporanea*, Mondadori, Vicenza 1969;
- el-Masry, Y., *Il dramma sessuale della donna araba*, Comunità, Milano 1964;

- Minganti, P., *I movimenti politici arabi*, Ubaldini, Roma 1971;
- Pères, H., *La littérature arabe et l'Islam par les textes, Le XIX et XX siècles*, 6^{ème} éd., Algiers 1955;
- Rif'at as-Sa'id, *Niqūlā Ḥaddād*, Dār ath-thaqāfah al-ğadidah, Il Cairo 1971;
- , *Ta'rikh al-fikr al-ishtirākī fī Mişr*, Dār ath-thaqāfah al-ğadidah, Il Cairo 1969;
- , *Ta'rikh al-ḥarakah al-ishtirākīyah fī Mişr, 1900–1925*, II ediz., Il Cairo 1975;
- Rizzitano, U., *La letteratura araba*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, Vallardi, Milano 1969;
- Rodinson, M., *Marxisme et monde musulman*, Du Seuil, Parigi 1972;
- Ruiz Bravo, C., *La controversia ideologica, nacionalismo arabe/nacionalismos locales*, Instituto arabe de cultura, Madrid 1976;
- Safran, N., *Egypt in Search of Political Community*, Harvard Un. Press, Cambridge, Mass. 1961;
- Vatikiotis, P. J., *The Modern History of Egypt*, Weidenfield and Nicolson, Londra 1968.

5 – Opere occidentali non specifiche al mondo arabo e all'Islam

- AA. VV., *La filosofia prima dei Greci; concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, Torino 1963;
- Barrington Moore, Jr., *Soviet Politics – the Dilemma of Power, the Role of Ideas in Social Change*, Harvard Un. Press, Cambridge, Mass. 1950;
- Cole, G. D. H., *Fabian Socialism*, G. Allen e Unwin Ltd., Londra 1943;
- , *Storia del pensiero socialista: II, Marxismo e anarchismo 1850–1890; III, 1, La seconda internazionale 1899–1914; IV, 1 e IV, 2, Comunismo e socialdemocrazia 1914–1931*, Laterza, Bari 1972;
- Geymonat, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico, V*, Garzanti, Milano 1971;
- Hobsbawm, E. J., *Studi di storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino 1972;
- Nietzsche, F., *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Scelta di frammenti postumi*, Mondadori, Cles (TN) 1975;
- , *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1965;
- , *Ecce homo. Ditirambi di Dioniso. Nietzsche contra Wagner. Poesia e scelta di frammenti postumi*, Mondadori, Cles (TN) 1977;
- , *La nascita della tragedia*, Laterza, Bari 1967;
- , *Umano troppo umano, II, e scelta di frammenti postumi 1878–1879*, Mondadori Cles (TN) 1976;

-
- Protokoll des Vierten Kongresses der K.I.*, Pietrogrado–Mosca 5/nov.–5/dic. 1922, Feltrinelli, Milano 1967;
- Rosemberg, A., *Storia della Repubblica di Weimar*, Sansoni, Firenze 1972;
- Shaw, G. B., *La professione di Cashel Byron*, Rizzoli, Milano 1965.
- Spriano, P., *Storia del partito comunista italiano*, I, Einaudi, Torino 1967;
- Unamuno, M. (de), *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires 1964;
- Toymbee, A. J., *A Study of History*, Oxford Un. Press, New York, Toronto 1954;
- II congresso dell'I.C.*, Samonà e Savelli, Roma 1971;
- IV congresso dell'Internazionale comunista*, Samonà e Savelli, Roma 1971.

X. – INDICE DEI NOMI E DEGLI ARGOMENTI

L'indice concerne le personalità principali che hanno, sia in Occidente che in Vicino Oriente, particolare rilevanza dal punto di vista ideologico, politico, letterario ed, in generale, intellettuale e gli argomenti principali ricorrenti nel nostro lavoro, ivi compresi i nomi di partiti politici, di movimenti o di gruppi intellettuali particolarmente attivi nell'Egitto del XIX e del XX secolo, nonché i nomi più significativi di riviste che di questi gruppi erano espressione. I nomi arabi sono dati per esteso, secondo l'ordine alfabetico da noi adottato per le « Critiche su Salamah Musà » (cfr. p. 111 e sgg.).

‘Abd Allāh an-Nadīm, p. 93
 Abdel-Malek, A., p. 97
 Abu Jaber, p. 88
 Aḥmad Fathī Zaghlūl, p. 59
 Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, p. 4, 16, 59, 75-76
 Aḥmad ‘Urābī, p. 81
 Allen, G., p. 2
 ‘Alī Yūsuf, cfr. Shaykh ‘Alī Yūsuf
 Anṭūn, cfr. Farah Anṭūn
 Aristotele, p. 16, 48, 89
 Bacone, p. 29
 Bonaparte, N., p. 12
 Brockelmann, C., p. 19, 72, 98
 Büchner, p. 17
 colonialismo – generale, p. 18, 94; francese, p. 12, 15-16; inglese, p. 6, 8-9, 11, 93
 copti, p. 25, 32-34, 49
 Comte, p. 16
 comunismo – generale, p. 17, 62, 81; egiziano, p. 80
 Darwin, p. 4, 7, 9, 17, 20, 29, 38-41, 44-45, 58, 61
 Dashnaktsutjun (partito), p. 60
 Dessouki, A. D. H., p. 92
 Diderot, p. 4, 28
 Dostojevskij, p. 7
 Eḡtema‘iyūn-‘Ammīyūn, p. 60
 Engels, p. 73

Fabian Society, fabianismo, p. 6, 20, 64-65, 67, 77-78, 82-85, 88, 90-92, 94
Fabian Women's Group, p. 26
 Farah Anṭūn, p. 4, 16-17, 28, 34, 46
 Fāris Nimr, p. 17, 37
 France, A., p. 18
 Fratelli Musulmani, p. 13
 Freud, p. 7, 18, 88
 Galileo, p. 37
 Galton, F., pp. 39-40
 Ġamāl ad-Dīn al-Aḡfhānī, p. 12, 59, 62, 93
al-Ġami‘ah, p. 4, 16, 28, 46
 Gardner, G. H., p. 2, 88
al-Ġaridah, p. 4, 8, 58
 Gide, A., p. 83
 Gorkij, p. 7
 Ġurġī Zaydān, p. 7
 Hanna, S. H., p. 2, 88
 Haeckel, p. 17
 Haim, S., p. 88
 Hardie, K., p. 7
al-Hilāl, p. 7, 58-59, 65
 Hitler, p. 56, 82
Hinchak, (partito), p. 60
al-Ḥizb al-ishtirākī al-miṣri (partito socialista egiziano), p. 10, 80, 90
al-Ḥizb ash-shuyū‘ī al-miṣri (partito comunista egiziano), p. 62
Ḥizb al-ummah, (partito della nazione), p. 16

- al-Ḥizb al-waṭānī* (partito nazionale), p. 16
 Hobsbawm, E., p. 94
 Hourani, A., p. 17
 Hugo, p. 18
l'Humanité, p. 5
 Ḥusnī al-'Urābī, p. 10, 90
 Huxley, p. 17, 83
 Ibsen, pp. 6-7, 18, 27, 44
 Impero Ottomano, p. 15
Independent Labour Party, p. 65
 Internazionale comunista, p. 80
 Internazionale socialista, pp. 59-60
al-Ittiḥād al-ishtirākī al-'arabī (unione socialista araba), p. 2
 Jaurès, p. 5, 77
al-Kātib, p. 2
 Kerr, M., p. 33
 Khadduri, M., p. 62
 Kropotkin, p. 74
Labour Party, pp. 65-67, 77
 Laroui, A., pp. 89, 94
 Liebknecht, K., p. 81
al-Liwā', p. 4, 7-8
 Lutero, p. 29, 70
 Luṭfī as-Sayyid, cfr. Aḥmad Luṭfī as-Sayyid
 Luxembourg, R., p. 81
 Marx, p. 7, 9, 18, 20; 66, 70, 73-74, 88-89
 marxismo – generale, p. 20, 74-75, 77, 88-89; arabo, p. 14; egiziano, p. 2-3, 98
 May Ziyādah, p. 9, 26
 Mill, p. 16, 76
Miṣr al-fatāh, p. 82
Mithāq al-'amal al-waṭānī (Carta d'azione nazionale), p. 2
al-Mu'ayyad, p. 4, 58
 Muḥammad 'Abduh, p. 12, 16, 19, 93
al-Muqtataf, p. 4, 8, 16-18, 34, 37, 46, 58-59, 62, 86, 94,
 Mussolini, p. 82
 Muṣṭafā Kāmil, p. 4, 11
 Muṣṭafā Ḥasanayn al-Manṣūrī, p. 61
an-Nahḍah, p. 11-12, 24
 Nasser; p. 90
 nasserismo, pp. 2-3, 98
 Newton, p. 29
 Nietzsche, p. 6, 9, 18, 27, 32-33, 38, 43-52, 56-57, 84, 88, 92, 95
 Nīqūlā Ḥaddād, p. 61, 93
 Owen, R., p. 57, 59, 63, 65, 67
 panarabismo, p. 16
 panislamismo, p. 12, 16
 Proudhon, p. 70, 75
 Qāsim Amīn, p. 24
 Rashīd Riḍā, p. 13
Rationalist Press Association, p. 6, 34-35
 Renan, p. 16
 Rifā'ah Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī, p. 58, 93
 Rif'at as-Sa'id, p. 90
 Rodinson, M., p. 58
 Rousseau, p. 4, 16, 18, 28
 Salvemini, p. 82
Salafiyah, p. 12
 Saint Simon, p. 59
 Sarrūf, cfr. Ya'qūb Sarrūf
 as-Sayyid 'Ushmāwī, p. 88
 Schiller, p. 18
 Schopenhauer, p. 9, 18, 27, 44-49, 56, 84, 92
 Sfīa, M.S., p. 2, 73, 89-91
 Shakespeare, p. 18
 Shaykh 'Alī Yūsuf, p. 4
 Shaw, G. B., p. 6, 9, 18, 27, 31, 33, 38, 44, 50, 52, 56-57, 77-79, 82-85, 89, 92, 95
 Shibli Shumayyil, pp. 16-17, 20, 29-30, 61, 93
 Shuman, L. O., p. 2
Socialdemocratic Federation, p. 65, 67, 77
 socialismo – generale, p. 6, 17, 58; arabo, p. 14, 98; egiziano, pp. 2-3, 10, 90
 Spencer, p. 7, 16-18, 39, 50, 76
 Ṭal'at Ḥarb, p. 16
 Ṭāha Ḥusayn, p. 13, 97
aṭ-Ṭalī'ah, p. 2, 20, 88, 92-93
 Tolstoy, p. 7, 44
 Toynbee, p. 20
 Unamuno, M. (de), p. 95
 Voltaire, p. 4, 28
 Wells, G. H., p. 6, 57
 Wafd (= *al-Wafd al-miṣri*), p. 33, 82, 93
 Ya'qūb Ṣarrūf, p. 4, 16, 37
 Ziya Gökalp, p. 59

INDICE

PREMFSSA	1
I. - <i>Note biografiche</i>	4
II. - <i>L'ambiente formativo</i>	11
III. - <i>L'emancipazione della donna</i>	23
IV. - <i>Il problema religioso</i>	28
V. - <i>Teoria evolucionistica e superuomo</i>	38
VI. - <i>La concezione del socialismo</i>	58
VII. - <i>Annotazioni conclusive</i>	88
VIII. - <i>Bibliografia su Salāmah Mūsà (Nota sulle Fonti)</i>	101
1) <i>Le opere dell'Autore</i>	102
2) <i>Le riviste di cui è stato collaboratore o editore</i>	109
3) <i>Critiche su Salāmah Mūsà</i>	111
IX. - <i>Bibliografia generale</i>	115
X. - <i>Indice dei nomi e degli argomenti</i>	120