

UNIOR
D.A.A.M.
Centro
di
Studi
Magrebini



STUDI MAGREBINI

Nuova
Serie
Vol. XII - XIII

Tomo II

Napoli
2014 - 2015

ISSN: 0585-4954

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie
Volumi XII - XIII
Napoli 2014 - 2015

LABOR LIMAE
Atti in onore di CARMELA BAFFIONI

Prefazione di
Wilferd MADELUNG

A cura di
Antonella STRAFACE - Carlo DE ANGELO - Andrea MANZO

Tomo II

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie

Volumi XII - XIII

Napoli 2014 - 2015

LABOR LIMAE

Atti in onore di CARMELA BAFFIONI

Prefazione di

Wilferd MADELUNG

A cura di

Antonella STRAFACE - Carlo DE ANGELO - Andrea MANZO

Tomo II



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

Presidente: Sergio BALDI

Direttore della rivista: Agostino CILARDO †

Consiglio Scientifico: Sergio BALDI, Anna Maria DI TOLLA, Moha ENNAJ, Ersilia FRANCESCA, Ahmed HABOUSS, El Houssain EL MOUJAHID, Abdallah EL MOUNTASSIR, Ouahmi OULDBRAHAM, Nina PAWLAK, Fatima SADIQI

Consiglio Editoriale: Flavia AIELLO, Orianna CAPEZIO, Carlo DE ANGELO, Roberta DENARO

Piazza S. Domenico Maggiore, 12
Palazzo Corigliano
80134 NAPOLI

Direttore Responsabile: Agostino Cilardo †
Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 97 del 26/10/2004
ISSN 0585-4954

INDICE

Arabica - Islamica - Orientalia

ACQUAVIVA G., La parola-immagine nella poetica di Euphrase Kezilahabi	1
BADALKHAN S., An Introduction to the Life and Poetry of Shaikh Muhammad Durafshan: An 18 th Century Sufi Poet from Western Makran	11
BALDI S., Kanywood. L'impatto della cinematografia sulla società hausa moderna	45
BAUSI A., Documentary Manuscripts and Archives: the Ethiopian Evidence	63
BERNARDINI M., Nota su un'accusa di mazdakismo in epoca ilkhaneide	81
BORRMANS M., Sunnites et Shī'ites ont-ils le même credo (' <i>aqīda</i>)?	91
BUDELLI R., Alcune note sulla radice <i>k-r-m</i> e l'appellativo divino <i>al-Karīm</i>	105
CALDERINI S., Mary and prayer in the Quran <i>Tafsīr</i> and Interpretation	129
CAMPANINI M., La profezia nell'islam tra gnoseologia e politica: una proposta ermeneutica	157
CANOVA G., Muḥammad Abū Ḥirāgī e la tradizione del <i>mizmār</i> in Alto Egitto	179
CAPEZIO O., Vincenzio de Ritis e i metri arabi nella Napoli di inizio '800	197
CARIOTI P., Kaizoku Matsuurātō 海賊松浦党: The "Matsuura Pirate Clan" of Hirado	213
CATERINA L., Il sogno cinese nell'arte italiana	243
CHIAUZZI G.L., Cufra 1971-Timbuḥtu 2006. Mutazioni. -2. Dai diari di Cufra: ricerca di campo e testimonianze del primo sahariano	253
CILARDO A., A case of <i>taqlīd</i> literature. The <i>Kitāb al-kiḫāya fī ma'rīfat al-farā'id wa-qismat al-mawāriṭ</i> of al-Jurjānī. A critical edition	293
CREVATIN F., Due note egittologiche: l'Occhio verde di Horus; la Dimora del Mattino a File	341
GIUNTA R., Le formule medico-terapeutiche delle coppe magiche islamiche	349
GRASSI V. - NAPOLITANO E., Verses Carved in Stone. Islamic Funerary Inscriptions from the Northern Yemen	367
GRAZIANI S., Let's dance! Riflessioni di una ex-aspirante danzatrice sulla danza nell'antica Mesopotamia	395
MANZO A., The iconography of the divine conception and birth of the ruler in the Kushite kingdom	407
MASULLO M., Figure femminili classiche nella poesia di Fadwā Ṭūqān, tra conformità e trasgressione	423
PELLITTERI A., Appunti per una biografia intellettuale dello <i>ṣayḥ</i> Ḡamāl al-Dīn al-Qāsimī 'ālim riformatore damasceno (1866-1914)	439
PIACENTINI FIORANI V., Makrān and Sind within the topographical science of the 7 th /13 th Century: Yāqūt and Marco Polo	467

PIRONE B., Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl in cerca di libri e di biblioteche nella Grande Siria	479
RUOCCO M., Finzione, caffè e filosofia nel romanzo <i>Bābā Sārtr</i> di 'Alī Badr	509
SCATTOLIN G., Contributo italiano agli studi sul poeta sufi egiziano 'Umar Ibn al-Fāriḍ (576-632/1181-1235)	529
STASOLLA M.G., Al-Ġahšiyārī e la saggezza del visir	565
TOTTOLI R., L'espressione <i>ruwiya fi'l-ḥabar</i> nella letteratura islamica	589
VIVIANI P., Rileggere le dee piangenti di Nidā' Ḥūrī	605
YAQOB BEYENE, La Corona imperiale e l'icona della Santa Famiglia	627
ZAZZARO C., Goods from the sea: shells, pearls and red coral from the ancient Red Sea port of Adulis (Eritrea)	631
ZILIO GRANDI I., Islamica moralia: appunti sulla gentilezza o <i>riḥq</i>	649

Appunti per una biografia intellettuale dello *šayḥ* Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī ‘*ālim* riformatore damasceno (1866-1914)

Antonino PELLITTERI

Premessa

Il fine di questo contributo in onore della collega Carmela Baffioni è mettere in luce il rapporto esistente tra biografia, qui quella dello *šayḥ* Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, e storia, là dove la categoria di individuo va considerata entità a cui ancorare la ricostruzione storiografica. È questa operazione che riteniamo legittima ancor più se si considera il periodo in cui visse il nostro damasceno, quello cioè, come si suole scrivere, del problematico passaggio dalla tradizione alla modernità, ma meglio sarebbe dire, nell’ultimo periodo ottomano, se si vuole dare valore storico concreto al ruolo di un ‘*ālim* considerato “riformatore”.¹ Si sottolinea infatti in alcune recenti biografie che lo *šayḥ* al-Qāsimī fu: “aḥad ‘ulamā’ al-iṣlāḥ al-ḥadīṭ fi’l-Šām”,² secondo Nizār Abāzah, e *muṣliḥ* assieme all’essere stato lo *šayḥ* damasceno “muḥaddīṭ, faqīḥ, uṣūlī, mufasssir”.³ A tale riguardo Maḥmūd Maḥdī al-Istanbūlī scrive

¹ Tralasciamo qui le note a carattere storico-culturale e politico relative al contesto in cui visse Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, per le quali si rinvia a A. Pellitteri, *Islam e riforma. L’ambito arabo-ottomano e l’opera di Rafiq Bey al-‘Azam intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*, numero monografico degli *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Palermo, Studi e Ricerche* 30 (1998), in partic. il capitolo III: “Mutamenti socio-culturali a Damasco alla fine del sec. XIX”, pp. 55-82. Sull’idea di “iṣlāḥ” e “muṣliḥ” si veda invece il cap. I, pp. 19-34. Si veda pure Ḥayriyyah Qasimiyyah, *Ḥayāt Dimašq al-iğtimā’iyyah kamā ṣawwarahā al-mu’āširūna awāḥir al-‘ahd al-‘utmānī*, Maṭba‘at al-Dāwūdī, Dimašq 2000.

² Nizār Abāzah, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī aḥad ‘ulamā’ al-iṣlāḥ al-ḥadīṭ fi’l-Šām* 1866-1914, Dār al-Qalam, Dimašq 1997.

³ Muḥammad Muṭī‘ al-Ḥafīz - Nizār Abāzah, *Ta’rīḥ ‘ulamā’ Dimašq fi’l-qarn al-rābi‘ ‘aṣar al-ḥiğrī*, Dār al-fikr, Dimašq 1986, 3 voll., vol. 1, p. 298.

nella premessa alla biografia di al-Qāsimī: “inna al-Qāsimī kāna ummat; i segni che ci ha lasciato manifestano la sua grandezza e la produzione intellettuale è esemplificativa delle sue qualità straordinarie”, aggiungendo qualche rigo dopo: “fu *ḡāhid* per la vittoria della sua religione e per la sua purificazione (*tathīrihi*) dagli errori, innovazioni biasimevoli e dai detriti ivi depositati nelle epoche della decadenza (*al-inḥitāt*) fino agli ultimi istanti della sua vita”.⁴ Nei primi casi, come in quest’ultimo i biografi contemporanei tendono a sottolineare una individualità, quella di al-Qāsimī, inserita pienamente nella storia del suo tempo. Cioè quella di una personalità coerentemente ancorata al moderno risveglio intellettuale arabo, e di uomo di scienza (*‘ālim*) a cui attribuire particolari compiti e doveri nella società politica.⁵

È certo che la funzione di *‘ālim*, uomo di scienza, è sempre esistita nelle diverse epoche storiche dell’Islam, seppur in varie forme e differente intensità. Ma è di fronte alla crisi politico-militare dello Stato ottomano e ai rischi del crollo dell’ultimo Stato “islamico” unitario, che il *‘ālim* comincia ad assumere connotazioni moderne. La coscienza e la funzione di ceti si affermarono in relazione alla profonda trasformazione dei ruoli e della nuova divisione sociale del lavoro che si impone anche nel mondo dell’Islam attraverso il colonialismo europeo e l’aculturazione. Il *‘ālim* diventa intellettuale nel senso moderno del termine, nel momento in cui coglie che l’interdipendenza tra struttura sociale e produttiva, tra apparato istituzionale e ceti degli *‘ulamā’* diviene caratterizzante, cioè non più percepito genericamente come era accaduto in passato. Anche l’impegno politico e civile viene fatto discendere da una più precisa professionalizzazione e specializzazione del ceti suddetto. Il *‘ālim al-‘āmil* è quindi intellettuale,⁶ che nell’ultimo periodo ottomano, pur restando incardinato nella propria cultura umanistica, e con

⁴ Maḥmūd Maḥdī al-Istanbūlī, *Ṣayḥ al-Ṣām Ḡamāl al-Dīn al-Qāsimī*, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt-Dimašq 1985, p. 12.

⁵ Sul tema si vedano, tra gli altri, I.M. Abu Rabi‘, *Contemporary Islamic Intellectual History: a Theoretical Perspective*, MUIS Occasional Papers Series, Paper no. 2, Singapore 2006, pp. 1-24; Kh. Kasmieh, “Ruhi al-Khalidi 1864-1913: A Symbol of the Cultural Movement in Palestine Towards the End of the Ottoman Rule”, in T. Philipp (ed.), *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and Specific in the Historical Experience*, Franz Steiner, Stuttgart 1992, (Berliner Islamstudien, Bd. 5), pp. 123-146; D. Sicari, “L’essere magribi tra marginalità e *tamyiz*. Il caso degli al-Baybānī a Damasco”, in M.G. Sciortino (a cura di), *Al-Magrib al-‘Arabi. The System of relationships within the Arab-Islamic World: Centre and Periphery*, Roma, Aracne 2013, pp. 139-153.

⁶ Cfr. *al-Muqataṭaf* IV,V (ottobre 1879). Citiamo qui la rivista *al-Muqataṭaf* poiché essa, più di altre della sua epoca, fu attenta alle novità scientifiche provenienti dall’Europa.

lo sguardo rivolto a Dio, nella sua funzione di didattica (*mudarris*) e di burocrate, non si lascia però imprigionare dalle regole interne di essa cultura e di essa funzione tradizionale, dimostrando invece disponibilità alla comunicazione interdisciplinare e alla socializzazione del proprio sapere, come sosteneva Muḥammad Kurd ‘Alī.⁷ Egli acquista cioè funzione critica, ma non “critica-in-sé”, bensì critica per l’utilità sociale che ne può derivare (*wazīfa nāfi‘a*). È lo stesso Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī a definire nel 1907 il carattere peculiare dell’uomo di scienza:

gli ‘*ulamā*’ e i saggi (*al-ḥukamā*) in questo mondo hanno due vite (*ḥayātayni*): una legata al corpo, ben circoscritta, che inizia con la nascita e finisce con la morte. Essa è la vita animale a cui partecipa gran parte della gente e il resto della specie. V’è una vita intellettuale (*ḥayāt ‘aqliyya*) spirituale non circoscritta. Essa ha inizio nel momento in cui i frutti utili dell’intelletto (*tamārāt ‘uqūlihim al-nāfi‘a*) si diffondono presso la comunità-nazione.⁸

D’altra parte qualche anno prima l’aleppino ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1853-1902) aveva scritto in *Umm al-qurā*:

le funzioni pubbliche della *ṣurā* necessitano la non esclusione dell’azione di affinamento delle principali questioni religiose, quelle che riguardano la politica delle comunità-nazione, che ad essa sono collegate e che influenzano fortemente la sua moralità e il suo vigore [...]. L’aprire le porte dell’analisi (*al-naẓar*) e dell’*ig̣tihād* costituisce un raffinamento (*tamḥiṣ*) per la *ṣarī‘a* e una spinta propulsiva (*taysīr*) per la religione. Sbarrare le porte (*sadd al-abwāb*) alle guerre, alle aggressioni e all’asservimento vuol dire seguire prescrizioni che hanno valore etico valido in tutti i tempi.⁹

⁷ Cfr. Muḥammad Kurd ‘Alī, *Ḥiṭaṭ al-Ṣām*, Maktabat al-Nūrī, Dimašq 1983³, 6 voll. Nel vol. 6 (pp. 63-70), Kurd ‘Alī offre una lunga lista di ‘*ulamā*’ e scrittori siriani del tempo.

⁸ Zāfir al-Qāsīmī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī*, Maktabat Aṭlas, Dimašq 1965, pp. 338-339.

⁹ A. Pellitteri, ‘*Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1853/54-1902)*. Nuovi Materiali bibliografici, numero monografico dei *Quaderni di Oriente Moderno* XV,LXXVI (1996), pp. 3 e 6.

Tanto che uno storico e biografo di Aleppo come Muḥammad Rāḡib al-Ṭabbāḡ (1877-1951) definì al-Kawākibī in maniera assai significativa: “raḡul ‘aẓīm min riḡal al-iṣḡalāḡ al-iṣḡāmī [...] ‘ālim ‘āmil min ‘ulamā’ al-‘umrānā ḡakim min ḡukamā’ al-iḡtimā’ al-baṣārī”.

Ciò considerato, la biografia come genere storiografico e l’analisi del rapporto tra essa, biografia, e la storia in generale presuppongono, come si potrà notare, lo studio delle forme e delle modalità, talvolta inedite, attraverso cui lo *ṣayḡ* Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, ‘ālim e intellettuale, incardina la sua personalità nella storia.

Va detto innanzitutto che la figura e l’opera del nostro *ṣayḡ* damasceno restano ancora oggi poco studiate.¹⁰ La sua breve autobiografia (*al-tarḡama al-dātiya*) di cinquanta pagine, conservata prima presso la biblioteca di famiglia, e poi nella Dār al-Kutub al-Zāhiriyya di Damasco, risulta sicuramente la fonte essenziale per definire il processo di formazione intellettuale del giovane Ġamāl al-Dīn. Essa autobiografia è stata compresa nel corposo volume su Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī scritto dal figlio Zāfir (1913-1984) nel 1966. Quest’ultimo libro, da considerare anch’esso una *tarḡama*, risulta essere il saggio biografico critico più esauriente finora pubblicato sulla figura di al-Qāsimī. Non vanno trascurate le notizie che offrono le biografie (*kutub al-tarāḡim wa’l-siyar*) più antiche di autori che furono assai vicini allo *ṣayḡ* Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, e che con lui condivisero anche passione politica e impegno civile. È il caso dello *ṣayḡ* damasceno ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār (1253-1334/1837-1916), amico di Ġamāl al-Dīn, autore del più interessante dizionario biografico contemporaneo d’ambito siriano dal titolo *Ḥilyat al-baṣār fī ta’riḡ al-qarn al-tāliṡ ‘aṣar*. Quest’opera fondamentale in 3 volumi è stata pubblicata a Damasco nel 1961 a cura di Bahḡat al-Bayṭār per le pubblicazioni del Maḡma‘ al-Luḡa al-‘arabiyya.¹¹ È interessante notare che, a differenza dei più recenti biografi sopra menzionati, lo *ṣayḡ* al-Bayṭār non utilizza alcun termine che abbia a che fare con l’essere *muṣliḡ* o appartenente al mo-

¹⁰ Tra i pochi studi in lingue europee esistenti sulla figura di Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, merita di essere citato il recente M. Kalayci, “Jamal al-Dīn al-Qāsimī and Syrian Reformism”, in *Journal of Islamic Research* 2,2 (2009), pp. 89-100. È utile rilevare che nell’elencazione fornita da Muḥammad Kurd ‘Alī, che pure era amico del nostro *ṣayḡ* damasceno, nel *Ḥiṡaṡ al-Šām* non si trova citata la figura di Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī.

¹¹ Cfr. ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār, *Ḥilyat al-baṣār fī ta’riḡ al-qarn al-tāliṡ ‘aṣar*, Maḡma‘ al-Luḡa al-‘arabiyya, Dimaṣq 1961, 3 voll., vol. 1, pp. 15-17 (“Šaḡbat al-Qāsimī lahu”).

vimento “riformatore e/o modernista”, privilegiando invece l’uso di termini, tradizionali se si vuole, quali *nabīl* e *nabīh* in cui rileva la nobiltà d’animo, la forte personalità e lo spirito vivace. Anzi, a proposito dell’appartenenza di Ġamāl al-Dīn a una determinata scuola giuridica, sottolineava al-Bayṭār: “fa-madhabuhu madhab al-salaf al-ṣāliḥ wa maslakuhu maslak al-fāriq al-rāḡiḥ”, facendo intendere che la linea di condotta dello *ṣayḥ* al-Qāsimī fu dettata unicamente dai comportamenti.¹²

Ai fini dei nostri appunti per questa biografia intellettuale, articoleremo il nostro contributo in tre parti, tenendo conto della biografia e formazione intellettuale tra tradizione e apertura alle novità; dell’opera e dei rapporti con la politica; dei mutamenti sociali delineati dallo stesso al-Qāsimī nel “dizionario delle moderne attività damascene”. Piuttosto che soffermarsi sulle notizie relative alla vita e all’opera dello *ṣayḥ* damasceno, si darà importanza a una serie di dati, insoliti forse per una biografia, ma funzionali, come si potrà notare, a delineare l’individualità del nostro *‘ālim* nella storia del suo tempo a Damasco.



¹² Cfr. ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār, *Ḥilyat al-baṣar fī ta’rīḥ al-qarn al-tālī ‘aṣar*, cit., vol. 1, pp. 435-438, “al-ṣayḥ Ġamāl al-Dīn Ibn al-ṣayḥ Muḥammad Sa‘īd Ibn al-ṣayḥ Qāsim al-ma‘rūf bi’l-Ḥallāq”.

Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī

A. L'ambiente e la formazione intellettuale.

Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī nacque a Damasco nel quartiere di al-Qanawāt (zuqāq al-Maktabī) l'8 di ġumādā al-awwal del 1283 H. (1866). Il padre era lo *ṣayḥ* Muḥammad Sa'īd Ibn Qāsim Ibn Ṣāliḥ Ibn Ismā'il Ibn Abī Bakr, noto col nome di al-Ḥallāq e di al-Qāsimī (Damasco 1259-1317 H.). Era questi *'ālim* esperto nel *adab* e *faqīh* di scuola ṣafi'ita presso la moschea di Sinān Bāšā o moschea al-Sināniyya presso *Bāb al-Ġābiya*. Riferiva su di lui lo *ṣayḥ* damasceno Muḥammad Ġamīl al-Šaṭṭī (1882-1959), storico e *mufī* *al-ḥanābila* a Damasco: "kāna wāsi' al-ma'rifa [...] qawī al-ḥāfiẓahā karīm al-aḥlāqā ḥalw al-nukta". Si occupò anche di scienze moderne come la medicina, "nonostante la decadenza (*inḥitāt*)-aggiungeva al-Šaṭṭī- caratterizzante il periodo in cui visse".¹³ La madre di Ġamāl al-Dīn era appartenente alla famiglia dello *ṣayḥ* Ḥasan Ġubaynah noto col nome di al-Dāsūqī d'origine egiziana. La famiglia si era trasferita a Damasco e abitava lo stesso quartiere di al-Qanawāt.¹⁴ Ma fu lo stesso Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī a precisare l'ascendenza familiare nell'autobiografia:

è Muḥammad Ġamāl al-Dīn Abū'l-Faraġ Ibn Muḥammad Sa'īd Ibn Qāsim Ibn Ṣāliḥ Ibn Ismā'il Ibn Abī Bakr noto come al-Qāsimī, *nisbah* che risale a suo nonno qui ricordato che era imam, *faqīh al-Šām*, *ṣayḥ* Qāsimī conosciuto col nome di al-Ḥallāq.¹⁵

Ma la *nisba* completa giunge fino a Tāġ al-Dīn Abī Bakr 'Abd al-Razzāq Ibn *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir al-Ġilānī al-Baġdādī al-Ḥasanī. L'esistenza in Siria della famiglia al-Qāsimī, originaria di Baghdad, è attestata da almeno trecento anni.¹⁶ A Damasco il padre Muḥammad Sa'īd,

¹³ Al-'allāma al-*ṣayḥ* Muḥammad Ġamīl al-Šaṭṭī, *A'yān Dimašq fi'l-qarn al-tālīt 'ašar wa nisf al-qarn rābi' 'ašar* (1201-1350 H.), s.e., Dimašq 1946, pp. 395-398 ("al-*ṣayḥ* Muḥammad Sa'īd al-Qāsimī"). Si veda, inoltre, 'Abd al-Razzāq al-Bayṭār, *Ḥilyat al-bašar fi ta'riḥ al-qarn al-tālīt 'ašar*, cit., vol. 2, pp. 654-61 e Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaġġid, *Mu'ġam al-mu'arriḥīna al-dimašqiyyīna wa ātāruhā al-maḥṭūta wa'l-maṭbū'ah*, Dār al-Kitāb al-ġadīd, Bayrūt 1978 (210 - al-Qāsimī Muḥammad Sa'īd, pp. 390-391).

¹⁴ Cfr. Zāfir al-Qāsimī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 22.

¹⁵ Ivi, p. 20.

¹⁶ Cfr. Nizār Abāzah, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., pp. 65-66.

noto *faqīh*, uomo di lettere (*adīb*) e poeta, come si è ricordato, svolse da giovane attività commerciali; possedeva un negozio ben avviato nel quartiere di al-‘Aṣrūniyya, poi abbandonò il commercio “per ragioni non conosciute” (*li-asbāb lā a‘rifuhā*). “Ho saputo da mia madre -annotava Ğamāl al-Dīn- e dagli zii che era un tipo nervoso e nello stesso tempo molto allegro, e fatto singolare tra gli ‘*ulamā*’ del suo tempo era appassionato di musica”.¹⁷ Della figura materna, ricordava: “mia madre è ‘Ā’iṣa bint Aḥmad Ğubayna e mia nonna era Fāṭima bint Muḥammad al-Dāsūqī”.¹⁸ La *nisba* di quest’ultimo *nāzil Dimāšq* si fa risalire a “Mūsā al-Kāzīm Ibn Ğa‘far al-Ṣādiq Ibn Muḥammad al-Bāqir Ibn ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn Ibn Abī ‘Abdallāh al-Husayn Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib”.¹⁹

Muḥammad Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914)

Muḥammad Sa‘īd (m. 1318 H.)

Qāsim (1223-1284 H.)

Ismā‘īl

Abū Bakr

Muḥammad Amīn

Abū Bakr Qāsim

(*nāzil* a Dayr ‘Atiyah - Qalamūn - Siria)

‘Umar al-Ġilānī al-Ḥasanī al-Baġdādī

Secondo ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār, il padre Muḥammad Sa‘īd era nato a Damasco nel 1259 H., apprese inizialmente dal padre, anch’egli *faqīh* che svolgeva il proprio ufficio e funzioni di *mudarris* presso la moschea al-Sināniyyah. Tra le cose che si ricordano di lui era che amava vestire in modo ricercato.²⁰ L’ambiente familiare influenzò pertanto la formazione del giovane Ğamāl al-Dīn: “fataḥa ‘aynayhi ‘alā al-nūr”. Ğamāl al-Dīn infatti prese a studiare il Corano presso il *ḥāfiẓ ṣayḥ* ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ṣihāb al-Miṣrī *nāzil Dimāšq*, che insegnava presso la moschea al-Ṣādibikiyya nel quartiere di al-Qanawāt

¹⁷ Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., pp. 20-21.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Nizār Abāzah, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 65-66.

²⁰ Cfr. ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār, *Ḥilyat al-baṣar fī ta’rīḥ al-qarn al-tālīz ‘aṣar*, cit., vol. 2, p. 654.

fino alla morte nel 1316 H., quando venne sepolto nello storico cimitero di al-Daḥḍāḥ. Continuò poi gli studi di scrittura e calligrafia presso lo *šayḥ* Maḥmūd *efendi* Ibn Muḥammad Ibn Muṣṭafā al-Qawsī *nāzil Dimasq* “*min al-ṣulḥā’ al-atrāk wa karāmihim*, che insegnava presso la tomba di Darwīš Bāšā accanto alla moschea al-Darwīšiyya”.²¹ Nel 1295 H. Ğamāl al-Dīn, si trasferì al Maktab della Madrasa al-Zāhiriyya e fu suo maestro *al-‘ālim al-fāḍil al-šayḥ* Rašīd *efendi* Qazīha, noto come Ibn Sinān, continuava però a studiare presso la biblioteca privata di famiglia, frequentata da molti studenti tra cui il citato ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār e *al-sayyid* Aḥmad Ibn *al-sayyid* Muḥī al-Dīn al-Ḥasanī al-Ġazā’irī *tumma al-dimasqī*, appartenente alla nota famiglia dell’emiro algerino ‘Abd al-Qādir.²² Secondo Muḥammad Kurd ‘Alī la biblioteca privata della famiglia al-Qāsimī era tra le più ricche e frequentate della città assieme alle *ḥazā’in* degli al-Ḥamza, di ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī al-Ḥasanī, degli al-Bayṭār, degli al-‘Ābidīn, della famiglia al-Nābulusī, degli al-Murādī. Queste furono poi trasferite, parte presso il Maġma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī e parte presso la Dār al-kutub al-Zāhiriyya, come nel caso della biblioteca al-Qāsimī.²³ La sera, il giovane Ğamāl al-Dīn, frequentava i corsi tenuti dal padre presso la moschea al-Sināniyya.²⁴ Il passaggio agli studi superiori portò il giovane Ğamāl al-Dīn a frequentare i circoli dei più affermati *mudarrisina* del suo tempo a Damasco e tra essi: lo *šayḥ* Aḥmad al-Ḥulwānī, presso cui studiava la mattina del martedì e del venerdì; lo *šayḥ* Salīm Ibn Yāsīn Ibn Ḥāmid Ibn Aḥmad al-‘Atṭār, sotto la cui guida studiò *ḥadīṭ* presso la sua casa a Bāb al-Salām.²⁵ Frequentò, secondo la tradizione del tempo, anche le sedute dello *šayḥ* sufi “*min aġillā’ mašayḥ ṣūfi ‘ašrihi*” Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ḥanī al-Naqšbandī: “*wa aġāza lī iġāza ‘amma*”.²⁶

Ğamāl al-Dīn citava tra i suoi “*ašyāḥ wa asātiḍa*” anche lo zio del padre “*al-‘ālim al-fāḍil wa’l-faqīh al-kāmil*” *šayḥ* Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd al-Qādir Ğubayna, noto col nome di al-Dāsūqī.²⁷ Aggiungeva nell’autobiografia: “*wa qad aġāza lī iġāza ‘amma kaṭīr min kibār al-*

²¹ Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 24.

²² Cfr. *ivi*, p. 30.

²³ Cfr. Muḥammad Kurd ‘Alī, *Ḥiṭaṭ al-Šām*, cit., vol. 6, p. 198. La gran parte dei fondi che erano stati custoditi presso la Zāhiriyya, oggi si trovano presso la Maktabat al-Asad di Damasco.

²⁴ Cfr. Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 24.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 25.

²⁶ *Ivi*, pp. 26-27.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 28.

šuyūḥ”. Ricordava inoltre: Maḥmūd *efendi* al-Ḥamzāwī muftī al-Šām, al-imām Ṭāhir *efendi* Ibn ‘Umar *efendi* al-Āmādī, anch’egli muftī al-Šām; al-‘allāma al-farīd al-šayḥ Muḥammad al-Ṭantāwī al-azharī tumma al-dimašqī. Mentre tra i non damasceni Ğamāl al-Dīn citava: al-fāḍil al-šāliḥ al-šayḥ Muḥammad Ibn Ḥalīl al-Qawqaḡī al-Ṭarābulusī, min afāḍil Ṭarābulus al-Šām e al-‘allāma al-kabīr al-sayyid Nu‘mān Ḥayr al-Dīn al-Alūsī al-Baḡdādī.²⁸

Nel 1303 H., appena ventenne, Ğamāl al-Dīn cominciò ad insegnare presso la moschea al-‘Annāba di Bāb Sarīḡa (chiamata anche moschea di Zayd Ibn Ṭābit). Di questo periodo ricordava che: “la gente del quartiere gli fece richiesta nel 1307 H. di organizzare i festeggiamenti per il *mawlid* del Profeta alla presenza degli *šuyūḥ al-madīnah alma ‘rūfina*”.²⁹ Quindi prese il posto del padre (*makān sayyidi al-wālid*), alla morte di quest’ultimo nel 1317 H., presso la moschea al-Sināniyya, costruita da Yūsuf ‘Abdallāh Sinān Bāšā (999 H.) al posto del *masḡid* al-Baṣal.³⁰ Il ruolo della moschea quale centro di studio e di associazione era ancora importante al tempo in cui visse Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī. Scriveva al riguardo lo *šayḥ* ‘Alī Ṭantāwī che in ogni quartiere c’era una moschea, *ḡāmi*, in cui:

numerosi operavano gli *‘ulamā*’, fiorivano gli studi, si incontrava la gente durante tutte le preghiere. Tra esse, la moschea al-Qaṣṣāb (al-Sādāt), la moschea al-Sināniyya, la moschee di Bāb al-Muṣallā, al-Daqāq, dello *šayḥ* Muḥī al-Dīn, degli Ḥanābila, e dello *šayḥ* ‘Abd al-Ganī. Queste moschee funzionavano anche come consigli circoscrizionali di quartiere, mentre la moschea degli Umayyadi rappresentava il *maḡlis al-umma* dove si raccoglieva *ahl al-balad*, come pure la scuola più grande (*al-madrassa al-kubrā*).³¹

Ne derivava, per lo *šayḥ* al-Ṭantāwī che:

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 29.

²⁹ *Ivi*, p. 42.

³⁰ Cfr. Muḥammad Kurd ‘Alī, *Ḥiṭaṭ al-Šām*, cit., vol. 6, p. 62.

³¹ ‘Alī al-Ṭantāwī, *Dimašq*, Dār al-Fikr, Dimašq 1987², p. 124, [ed. or. 1959].

quegli *'ulamā'* costituivano un riferimento (*marǧa'*) per la gente sia per ciò che riguardava la vita religiosa, sia per quella civile. La gente poneva domande e ascoltava le risposte con attenzione, e si formava così un'opinione. La parola degli *'ulamā'* era considerata autorevole (*kalimatuhum masmū'a*) e la loro opinione efficacemente valida anche dal punto di vista giuridico (*wa ra'yuhum nāfidan*).³²

Ciò accadeva, sembra voler dire al-Ṭanṭāwī, poiché “il quartiere era come la casa di una sola famiglia, e la gente del quartiere si comportava come i soci (*šurakā'*) nell'arredamento e nella gestione di una casa”.³³

Al-Qanawāt, come si è già accennato, è il quartiere dove abitava la famiglia al-Qāsimī. La città entro le mura era divisa in 8 circoscrizioni (*atmān*) e ogni *tumn* comprendeva diversi quartieri (*ḥarāt*). Subito fuori le mura, di fronte ad una delle porte più antiche di Damasco, quella occidentale detta Bāb al-Ġābiya, si estendeva al-Qanawāt, attraversato dal fiume dallo stesso nome, tra Bāb al-Naṣr e lo storico cimitero di Bāb al-Šaġīr, dove è sita la tomba di uno dei primi compagni del Profeta, quella di Bilāl al-Ḥabašī.³⁴ Nelle vicinanze si trovava una delle più apprezzate scuole di studi coranici (*duwar al-Qur'ān*) ricordata col nome di al-Šābūniyya. Riferiva Muḥammad Kurd 'Alī che tale scuola: “fuori Bāb al-Ġābiya di fronte (*qubāla*) il cimitero di Bāb al-Šaġīr, venne edificata nel 868 H. da Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn 'Ilm al-Dīn Ibn Sulaymān Ibn Muḥammad al-Bakrī noto col soprannome di al-Šābūnī”. Vicina era una delle quattro scuole del *madhhab* mālikita presenti a Damasco, la madrasa al-Šarābišīyya, fondata da Šihāb al-Dīn Ibn Nūr al-Dawla Ibn Muḥasin al-Šarābišī al-tāġīr.³⁵ Nel *tumn* di al-Qanawāt erano siti e altri importanti e simbolici luoghi della memoria come la tomba del compagno del Profeta Zayd Ibn Tābit, la *maḥalla* al-Šuwayka, la tomba di 'Ātika Bint Yazīd Ibn Mu'āwiya, moglie del califfo umayyade 'Abd al-Malik Ibn Marwān, le citate moschee al-Sināniyya e al-Darwīšiyya, fondata da Darwīš Bāšā nel 982 H., nota all'epoca della sua fondazione come moschea al-Iḥsāsiyya.³⁶ Al-Qanawāt va considerato sotto tale profilo un luogo di memoria, dove per luogo di memoria non va

³² 'Alī al-Ṭanṭāwī, *Dimašq*, cit., p. 124.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. Yūsuf Ġamīl Nu'aysah, *Muġtama' madīnat Dimašq 1772-1840*, Dār Ṭalas, Dimašq 1986, 2 voll., vol. 1, p. 79.

³⁵ Cfr. Muḥammad Kurd 'Alī, *Ḥiṭaṭ al-Šām*, cit., vol. 6, pp. 70-71 e 96.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 62.

inteso il monumento in sé, che coincide con il luogo della storia. È fuori dubbio che il luogo non deve documentare la storia, ma nel quartiere al-Qanawāt, dimensione geografica, il luogo, e la dimensione storico-culturale, la memoria, si coniugavano perfettamente. Fu in tale contesto che il giovane Ġamāl al-Dīn iniziò ad insegnare, appena quattordicenne, come assistente del padre Muḥammad Sa‘īd presso la citata moschea al-Sināniyya fino al 1303 H (1887). Tra il 1893 e il 1887 venne incaricato di svolgere funzione di predicatore e *mudarris* durante i mesi di *ramadān* a Wādī al-‘Aḡam, ad al-Nabk e a Ba‘albek, mentre alla morte del padre nel 1900, come si è già detto, prese il suo posto presso la moschea al-Sināniyya, conservando la funzione di imām, appartenuto al padre, fino alla morte.

B. ‘Ālim riformatore (*muṣliḥ*) oltre il metodo degli antichi: qualche cenno sull’opera

Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī nella sua autobiografia amava più volte sottolineare che preferiva trascorrere molto tempo presso la biblioteca di famiglia, del padre e del nonno, quasi a voler sfuggire un mondo in cui conformismo e tradizione (*al-taqlīd*) erano ancora dominanti. Scriveva in *al-Fatwā fi’l-islām*: “il *muqallid* o colui che segue ciecamente l’opinione dei precedenti è colui che non eleva la sua capacità di comprendere, anzi non vuole che ciò accada”.³⁷ Da qui la convinzione che “laysa li’l-‘ālim an yuqallida” e la conseguente annotazione che il *muftī*, così come il *faqīh*, non poteva non essere che *muḡtahid*.³⁸ Si comprende il motivo per cui l’amico ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭār non cita il *madhhab* d’appartenenza dello *ṣayḥ* Ġamāl al-Dīn e che, anzi, lo stesso Ġamāl al-Dīn assieme ad altri uomini di scienza e di cultura damasceni venga annoverato nel gruppo dei “muḡtahidīna”, senza rivendicare altre appartenenze alle diverse scuole giuridiche sunnite.

Il 1313 dell’egira è ricordato da Ġamāl al-Dīn come anno cruciale per la vita religiosa e intellettuale a Damasco, ed è annoverato nella cronaca politica della città come *ḥādīṭat al-muḡtahidīna*, in cui furono coinvolti ‘*ulamā*’ e uomini di cultura che rivendicavano il cambiamento politico in senso liberale dello Stato ottomano e scelte a favore

³⁷ Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī, *al-Fatwā fi’l-islām*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Ḥakīm al-Qādī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1986, p. 160.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 54.

della libertà di pensiero e di ricerca.³⁹ Inizialmente costituito da poche persone, il gruppo dei riformatori “muğtahidīna” divenne più consistente e soprattutto rappresentativo della nuova realtà socio-culturale della città. Si trattava di una decina di amici intimi “uniti dal sincero amore per la scienza”, di cui Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī non cita i nomi nella sua autobiografia, che presero a riunirsi in modo frequente per discutere di riforme, di religione e scienza, convinti che l’*ig̃tihād* potesse costituire strumento al fine del superamento delle cristallizzazioni giuridico-religiose dominanti ancora alla fine del sec. XIX.⁴⁰ Per il gruppo dei giovani riformatori il problema non era affermare l’appartenenza a questa o all’altra scuola giuridica musulmana o *madhab*, ma quello del recupero della tendenza *salafī*, quale ripensamento, volto a superare la fossilizzazione dell’antico. L’imitazione pedissequa dei precedenti o *taqlīd* era considerata infatti dal gruppo dei *muğtahidīna* deleteria soprattutto per l’insegnamento e l’educazione islamica dei giovani a cui si offrivano testi, note e commentari che, come si ricorda, venivano appresi a memoria senza alcuno sforzo di comprensione intellettuale. Il contrario di tutto ciò era rappresentato dal ricco fondo librario privato di Ğamāl al-Dīn: duemila volumi circa costituiti da testi coranici e sul *ḥadīth*, libri di *fiqh*, di filologia, di *taṣawwuf*, storia, filosofia classica ma anche moderna, trattati di sociologia e di diritto comparato, saggi sulle diverse *firaq* musulmane e un’interessante collezione di circa cento opere sulle altre religioni monoteiste, quali il cristianesimo e l’ebraismo. Ma il ricorso all’*ig̃tihād* non era da al-Qāsimī ritenuto un nuovo *madhab*, accusa che gli venne rivolta dalle autorità ottomane provinciali, ma efficace approccio metodologico per spingere il ricercatore diligente all’interno dei suoi interessi di studio sull’Islam a porsi problemi in modo indipendente. Gli studiosi, secondo Ğamāl al-Dīn, non potevano essere imitatori degli antichi e/o partigiani di una determinata tendenza, come sottolineava in un saggio di 104 pagine scritto nel 1329 H., da considerare forse il suo manifesto per la riforma o *islāḥ* della società musulmana del tempo.⁴¹

Le riunioni (*ḥalaqāt*) del gruppo dei *muğtahidīna* destarono l’interesse e le preoccupazioni delle autorità ottomane della provincia, del *wālī* e dello stesso *mufī* ḥanafita, tanto che Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī

³⁹ Cfr. Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 43.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Iršād al-ḥalq ilā al-‘amal bi-ḥayr al-barq*, Maktabat al-Muqtabas, Dimaşq 1329 H., p. 4.

insieme agli altri venne convocato nel posto di polizia, dove venne trattenuto per una notte, e poi obbligato a comparire davanti a un Consiglio speciale istituito presso il tribunale šaraitico. All'interrogatorio intervenne lo stesso *muffī*. Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī aveva trent'anni:

il venerdì 10 del mese di ša'bān del 1313 H. (1897) ci fu fatta recapitare una lettera del *Dā'irat al-Ḥukūmah* che ingiungeva di essere presenti in tribunale il sabato ai seguenti *al-afāḍil* che erano: šayḥ 'Abd al-Razzāq al-Bayṭār, šayḥ Salīm Samārah, šayḥ Badr al-Dīn al-Mağribī, šayḥ Tawfīq *efendi* al-Ayyūbī, šayḥ Amīn al-Safarğilānī, šayḥ Sa'īd al-Farā, šayḥ Muṣṭafā al-Ḥallāq *wa'l-faqīr ġāmi' al-kitāb*.⁴²

Si tratta di '*ulamā*' considerati *min al-fuḍalā*' dalla storiografia locale e dai biografi, come nel caso del ricordato 'Abd al-Razzāq al-Bayṭār, e di apprezzati *fuqahā*' come Salīm Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf Bn Ḥasan Ibn Yūsuf al-Maydānī noto col nome di Samāra (1838-1909) e di Amīn Ibn Muḥammad Ḥalīl al-Safarğilānī al-Dimašqī (m. 1916), *faqīh* ḥanafita e poeta nonché noto imām e *mudarris* presso la moschea al-Sunğukdār; Muḥammad Sa'īd al-Farā (m. 1926), *faqīh* ḥanafita e apprezzato *ḥaṭīb* e imām ad al-Qanawāt, morto a Beirut dove era emigrato dopo la rivoluzione siriana del 1925; Muṣṭafā Ibn 'Alī Ibn Qāsim noto col soprannome di *al-ḥallāq* (1859-1911), considerato '*ālim ḍakī, nazārī aṭarī*', anch'egli attivo nel quartiere al-Qanawāt.⁴³ Va ricordato che Tawfīq Ibn Muḥammad Ibn Sa'dī al-Ayyūbī (m. 1932) poteva contare su una *nisbah* risalente a Abī Ayyūb al-Anṣārī, e che era '*ālim* e *adīb*', stimato anche come esperto conoscitore delle lingue turca e persiana.⁴⁴ Infine, lo *šayḥ* Muḥammad Badr al-Dīn Ibn Yūsuf Ibn Badr al-Dīn Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Waḥḥāb Ibn 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Malik Ibn 'Abd al-Ġanī *al-ḥasanī, al-mağribī al-marrākuṣī al-sibtī* (1850-1935), è considerato tra i grandi studiosi di *ḥadīṭ*, ricordato come *ustād 'ulamā' al-*

⁴² Zāfir al-Qāsimī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 48. L'interrogatorio e il dibattito sono descritti nelle pp. 48-69. Si veda pure Muḥammad Kāmīl al-Ḥaṭīb, *al-Iṣlāḥ wa'l-nahḍah*, Wizārat al-Taḳāfa, Dimašq 1992, 2 voll., vol. 1, pp. 238-239 ("Qadāyā wa ḥiwārāt al-nahḍa al-'arabiyya").

⁴³ Cfr. Muḥammad Muṭī' al-Ḥāfiz - Nizār Abāzah, *Ta'rīḥ 'ulamā' Dimašq*, cit., vol. 1, pp. 250-251, 269-272, 322, 419.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 455-457.

Šām. Era nato a Damasco da una famiglia originaria di Sebta, in Marocco, la cui *nisba* si fa ascendere ad al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Il padre era noto *‘ālim* di scuola *mālikita* e poeta.⁴⁵ Tutti “erano accusati di considerare se stessi *muğtahidīna*”, di incontrarsi per la lettura del *ḥadīṭ al-šarīf*, di volerne stravolgere ogni suo significato *šarīf*, di pretendere che le opinioni degli antichi *fuqahā* venissero dimostrate attraverso il ragionamento.⁴⁶

Dopo il lungo interrogatorio che verteva, a quanto sembra di capire, sull'accusa ai “*muğtahidīna*” di voler creare un nuovo *madḥab*, l'accusa venne facilmente respinta. Ğamāl al-Dīn ribadiva infatti che la ragione è prova indiscutibile di Dio (*al-‘aql ḥuğğat Allāh al-qaṭī‘a al-bāliġa*) e la tradizione non può essere in contraddizione con l'uso dell'intelletto, aggiungendo che gli stessi *‘ulamā* del passato erano concordi nel ritenere che non potesse esserci contraddizione tra intelletto e tradizione e che quest'ultima andasse interpretata alla luce della ragione.⁴⁷ Gli accusati vennero rilasciati ad eccezione di Ğamāl al-Dīn che fu trattenuto nel posto di polizia (*dā‘irat al-būlis*) per una notte. Ricordava il nostro *šayḥ* che: “quindi uscì la gente del *mağlis* dal tribunale con in testa il *muftī*”.⁴⁸ Tale avvenimento (*ḥādīṭa*) ebbe una grande risonanza presso la popolazione damascena per la rappresentatività degli *‘ulamā* accusati e per il merito del dibattito svoltosi all'interno del Consiglio del tribunale. Tanto che il noto *šayḥ* Muḥammad al-Ḥānī, *‘ālim* damasceno *šafi‘ita* e *muršid šūfi al-naqšbandī al-ḥālidi* (1247-1316 H.),⁴⁹ considerato da Ğamāl al-Dīn suo maestro, avrebbe detto allo stesso Ğamāl al-Dīn dopo il rilascio: “questo avvenimento è motivo del tuo rango elevato (*li-rif‘atika*) e del diffondersi della tua eccellenza morale (*faḍilatika*)”.⁵⁰

Rif‘a e *faḍila* accompagnarono Ğamāl al-Dīn nel suo successivo lavoro di *mudarris* e di *imām* presso la moschea al-Sināniyya, convinto che la religione fosse una scuola di etica, strumento di unione e non di divisione. Scriveva al riguardo:

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 473-494.

⁴⁶ Cfr. Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 49.

⁴⁷ Cfr. Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Irsād al-ḥalq e Dalā‘il*, in *ivi*, pp. 240-241.

⁴⁸ *Ivi*, p. 59.

⁴⁹ Cfr. Al-‘allāmah al-šayḥ Muḥammad Ğamāl al-Šattī, *A‘yān Dimasq*, cit., pp. 383-385.

⁵⁰ Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 61.

i versetti del Corano vietano (*tanhà 'an*) la dispersione in fazioni (*al-tafarruq*) e la faziosità nella religione (*al-taḥazzub fi 'l-dīn*). Dio ha indicato all'umanità la via retta non perché si dividesse, ma affinché essa trovasse l'accordo nell'azione (*ittifāq al-'amal*) in tutti gli ambiti [...]. [È essenziale pertanto] purificare le anime dalla sozzura (*danas*) del *taḥazzub* e del *tafarruq*, rafforzando il legame (*al-rābiṭa*) della dignità del restare insieme, sollevando il velo del fallimento e rinnovando i fattori della fratellanza, strumento manifesto dell'attaccamento alla "corda di Dio".⁵¹

Per al-Qāsimī "tra le cose buone dell'Islam (*min maḥāsīn al-islām*) vi era l'adattamento dei suoi principi alle regole della civilizzazione (*al-'umrān*) in ogni luogo e in ogni tempo".⁵² Da qui faceva discendere che la porta della discussione e del dialogo era aperta su ogni aspetto del sapere, compreso lo studio dei due *al-ṣaḥīḥ* (*ḥattā fi mitl aḥbār al-ṣaḥīḥayn, wa hiya mā hiya*). Mettere i ceppi all'intelletto, aggiungeva, costituiva un colpo mortale allo studio e alla ricerca: "fa-inna al-ḥaḥīqa bint al-baḥt".⁵³ Il problema della libertà di scienza e di composizione di un'opera era considerato da Ġamāl al-Dīn come connotante l'esistenza stessa dell'uomo di scienza e di cultura, il cui compito era diffondere senza paura un pensiero o una idea in maniera forte ed efficace nei *mağālis* e nelle moschee. Sosteneva infatti che per discernere il vero dal falso occorreva conoscere nei dettagli (*innamā huwa bi'l-wuqūf 'alā tafṣīl*) le divergenze ed analizzarle, respingendo ogni idea preconcepita (*kull ma sabaqa ilā 'l-qalb wa ġarasa fihi*): "min al-taqlid aw taḥazzub aw taqiyya aw ḥamiya". Non a caso sottolineava: "dipende dall'intelletto dell'autore-compositore (*al-mu'allif*) l'ampliamento dell'orizzonte della ricerca e il rendere chiaramente visibile l'ambito della discussione e della critica (*ḥiwār wa naqd*)".⁵⁴

Tale impostazione di pensiero e di metodologia, che, come si è accennato, aveva alla base la rifondazione dell'*ig̃tihād*, influenzò anche la visione etico-politica di al-Qāsimī a proposito di *Dawla* e *Waṭan* in adesione agli avvenimenti del suo tempo e alla crisi, militare, oltre che morale, dello Stato ottomano. Il punto di partenza dello *ṣayḥ* Ġamāl

⁵¹ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Iqāmat al-ḥuğġa*, in Zāfir al-Qāsimī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 240.

⁵² Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Iršād al-ḥalq*, in *ibidem*.

⁵³ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Al-'ağūbah al-mardiyyah*, in *ivi*, p. 243.

⁵⁴ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Naqd al-naṣā'ih al-kafīyyah*, in *ivi*, p. 244.

al-Dīn fu la “forza dello stato” (*quwwat al-dawla*) e l’obbligo di ammodernare gli arsenali militari. È dovere di ogni musulmano -afferitava al-Qāsimī- adoperarsi affinché il nemico non invada “ciò che resta dell’Islam, i territori musulmani, non colonizzi i suoi Paesi (*li-isti‘mār al-amṣār*), non asservi gli uomini liberi, privandoli dell’indipendenza”.⁵⁵ Tutto ciò era possibile ad alcune condizioni: innanzitutto l’amore per la patria (*ḥubb al-waṭan*), considerato da al-Qāsimī “min ummahāt al-fadā’il”, attraverso cui si connotava il senso di cittadino della patria o *muwāṭin* e la sua azione per l’interesse comune. Quindi, la difesa della patria dalle mire espansionistiche del nemico attraverso l’obbligo del *ǧihād*, qui considerato come sforzo per una consapevole difesa collettiva contro il colonialismo occidentale.⁵⁶ Al-Qāsimī salutò pertanto con favore il ripristino della costituzione liberale ottomana nel 1908, sostenendo il sistema parlamentare o *al-šūrā* e il costituzionalismo, considerati antidoti all’autoritarismo dei governanti e al sistema della corruzione, considerati essi stessi motivo di *inqilāb* contro l’*istibdād*. Come la generalità degli *‘ulamā’* e degli intellettuali riformatori, anche Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī pensava che l’*istibdād* “lā min qawā’id al-dīn al-islāmī”.⁵⁷ Scriveva in proposito:

chi occupa una funzione pubblica non solo deve rendere conto alle leggi, ma deve avere conoscenza delle modalità atte a migliorare la scienza dei diritti e dei doveri (*‘ilm al-ḥuqūq*) e conoscere inoltre il movimento dei Consigli di Stato presso le nazioni sviluppate, onde rendere migliore la storia della propria nazione e delle sue società [...]. Essere capace di estrarre il meglio dai libri della politica, dell’amministrazione e della giurisprudenza, anche di quelli in lingue straniere.⁵⁸

⁵⁵ Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ġawāmi‘ al-adab fī ihlāq*, in Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 246.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 247.

⁵⁷ Muḥammad Rūḥī al-Ḥālīdī, *Asbāb al-inqilāb al-‘uṭmānī wa Turkiya al-Fatāt*, a cura di Ḥālīd Ziyādah, Ru‘yaḥ li’l-naṣr wa’l-tawzī‘, al-Qāhira 2011, [ed. or. 1909]. Ma le note dell’intellettuale e uomo politico palestinese, Muḥammad Rūḥī al-Ḥālīdī, deputato di Gerusalemme al Parlamento ottomano, erano state pubblicate al Cairo dalla Maktabat al-Manār nel 1326 H.

⁵⁸ Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ġawāmi‘ al-adab fī ihlāq*, in Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 248.

L'apertura all'*ig̃tihād*, la lotta al dogmatismo e all'imitazione pedissequa degli antichi costituirono quindi gli aspetti caratterizzanti la produzione saggistica di Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī. Convinto che Dio avesse indicato all'uomo, attraverso la Sua parola, un sistema di prove e di esempi, al-Qāsimī sosteneva che compito dell'educatore, da una parte, e dell'autorità politica, dall'altra, era quello di esaminare i bisogni della comunità e di offrire ad essa gli strumenti per progredire. In tutta la sua opera dimostrò pertanto contrarietà alle discussioni dogmatiche, le quali, secondo al-Qāsimī, erano causa di fanatismo (*al-ta'aṣṣub*), considerato il male peggiore della civiltà. Amava ripetere, come nel citato *al-Fatwā fi'l-Islām*, forse l'opera più interessante del periodo maturo di Ġamāl al-Dīn, che l'uomo veramente sapiente non può essere fanatico nella difesa della propria opinione personale.

Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī cominciò a scrivere fin da quando aveva 16 anni.⁵⁹ Del 1299 H. (1883) è infatti il suo primo breve scritto in bella calligrafia *al-tuṭṭ* dal titolo "al-Safīna: hādīhi al-safīna maġmū'a min al-fawā'id al-laṭīfa wa'l-masā'il al-šarīfa". È una raccolta delle sue riflessioni, 55 pagine (Damasco 1322 H.), riguardanti la letteratura, la morale, la mistica, la storia e la poesia, riflessioni derivate dalle letture di testi conservati nella biblioteca paterna. È difficile al momento una presentazione ragionata ed esaustiva della sua abbondante produzione. Ġamāl al-Dīn fu autore versatile, si occupò dei grandi temi riguardanti lo studio delle fonti e del *ḥadīṭ* in particolare, di diritto, di matematica e di scienze moderne, di storia, tra cui va ricordato *Ta'ṭīr al-Šām fi ma'ātir Dimašq al-Šām*, una voluminosa storia di Damasco in quattro parti, dall'antichità al periodo contemporaneo, composta tra il 1308 e il 1319 H. Si interessò anche di letteratura, il padre come si è accennato amava la poesia e la musica, di scienza della politica, ma anche di aspetti considerati minori, come in una *risāla* o saggio breve dal titolo *Fī'l-šāy wa'l-qahwah wa'l-duḥḥan* di 55 pagine (Damasco 1322 H.). Il figlio Zāfir al-Qāsimī nella voluminosa biografia del padre ricorda 87 scritti di Ġamāl al-Dīn.⁶⁰ Si tratta in gran parte di saggi brevi, in parte ancora manoscritti e in parte pubblicati nelle riviste *al-Manār* e *al-Muqtabas*, i cui rispettivi fondatori Muḥammad Rašīd Riḍā e Muḥammad Kurd 'Alī, assieme a Šakīb Arslān, furono tra i migliori amici dello *šayḥ* al-Qāsimī. A parte pochi saggi recentemente pubblicati e/o ristampati, la produzione di

⁵⁹ Cfr. Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Ġawāmi' al-adab fi ihlāq*, in Zāfir al-Qāsimī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 632.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 632-688.

Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī è difficile da reperire, a motivo del trasferimento di gran parte della sua biblioteca privata prima alla Dār al-kutub al-Zāhiriyya e alla biblioteca del Mağma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya di Damasco, e dalla Zāhiriyya poi alla moderna Biblioteca al-Asad.⁶¹

Tra le opere più interessanti dal punto di vista del dibattito riformatore islamico, oltre al citato *al-Fatwà fi l-Islām*, che prima di essere pubblicato autonomamente era stato ospitato nella rivista *al-Muqtabas* nel 1329 H. (1911), si segnala *Dala’il al-tawhīd* di 207 pagine, pubblicato a Damasco nel 1326 H.; *Ġawāmi‘ al-adab fi ihlāq al-anġāb* di 150 pagine, pubblicato al Cairo nel 1921 e poi nel 1926 a cura della Maktabat al-‘arabiyya; *Mahāsin al-ta’wīl*, che è un *tafsīr* coranico a cui Ġamāl al-Dīn lavorò tra il 1317 e il 1329 H., di cui però rimane solo qualche parte, essendo stato il manoscritto danneggiato durante l’incendio divampato nella zona di Bāb al-Ġābiya e della moschea al-Sināniyyaa seguito del bombardamento francese del 1925.⁶²

Al centro del paragrafo seguente è il *Qāmūs al-šinā’āt al-šāmiyya*, importante dizionario delle arti e mestieri di Damasco e delle nuove attività imprenditoriali derivate dai contatti con l’Europa, a cui aveva cominciato a lavorare il padre Muḥammad Sa‘īd, che aveva intitolato il manoscritto *Bada’i‘ al-ġuraf fi l-šinā’āt wa l-ḥiraf*. Ġamāl al-Dīn concluse la voluminosa opera con l’ausilio del genero Ḥalīl al-‘Az̄m. L’opera venne pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1960 col titolo *Dictionnaire des métiers damascains*,⁶³ contenente una introduzione di Zāfir al-Qāsimī. La seconda edizione è quella di Damasco in due volumi del 1988.⁶⁴ È l’opera che caratterizza la personalità di Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, a differenza di altri suoi contemporanei, quale ‘ālim, moderno uomo di cultura e attento osservatore dei mutamenti sociali. A proposito dello stile e della scrittura è utile rilevare che nelle opere del periodo giovanile, Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī utilizzò, seguendo la tradizione e il modello paterno, la prosa ritmata, che continuò ad usare, ma soltanto nelle premesse alle opere del periodo maturo, composte invece in prosa libera, soprattutto dopo il 1904 e

⁶¹ È nostro intento quello di proseguire nell’opera di reperimento, quanto più esaustivo, della produzione di Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī durante i nostri prossimi soggiorni di lavoro a Damasco.

⁶² Cfr. Zāfir al-Qāsimī, *Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 670.

⁶³ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Dictionnaire des métiers damascains*, Mouton & Co. La Haye, Paris 1960.

⁶⁴ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qāmūs al-šinā’āt al-šāmiyya*, Dār Ṭalas li l-dirāsāt wa l-tarġama wa l-našr, Dimašq 1988², 2 voll.

l'incontro al Cairo con lo *šayḥ* Muḥammad 'Abduh. Grande attenzione dedicò alla lingua; l'arabo utilizzato infatti è quello classico, dal ricco vocabolario e preciso nel lessico, nella morfologia e nella sintassi, coerentemente col fine di permettere una lettura lineare e, quindi, una comprensione profonda del testo. Non a caso Ğamāl al-Dīn sottolineava che: “un libro stampato è meglio di mille *dā'iyā* e *ḥaṭīb*”.⁶⁵

C. Dal *Qāmūs al-šīnā'āt al-šāmiyya*: il '*alim* di fronte ai mutamenti socio-economici

Al-Qanawāt, quartiere fuori le mura in direzione ovest, può essere declinato, come già ricordato, attraverso due dimensioni, quella geografica, il luogo, e quella storico-culturale, la memoria. Questo quartiere dove abitò lo *šayḥ* Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī era, ed è tuttora, al centro di un'interrotta area di mercati, il *sūq* al-Sināniyya, fondato dal *wālī* ottomano Sinān Bāšā e il *sūq* al-Darwīšiyya costruito all'epoca del *wālī* Darwīš Bāšā, tra l'attuale Bāb Sarīġa, presso cui, nella *maḥallat al-faḥḥāmīna*, era sita e molto attiva all'epoca in cui nacque Ğamāl al-Dīn, la Takiyyah al-Naqšbandiyya che riuniva numerosi damasceni e *ġurabā'* durante le principali festività musulmane,⁶⁶ e la cittadella di Damasco. Ma oltre la cittadella, sempre fuori le mura, va ricordato anche il *sūq* Sārūġa, sopra e sotto la cittadella, dove si trovava una delle scuole d'epoca moderna nota col nome di al-Naqšbandiyya al-barrāniyya, fondata dallo *šayḥ* Murād al-Murādī “ed era la sua casa accanto a una moschea che oggi è divenuta Takiyya e dimora per i suoi nipoti”.⁶⁷ Nei pressi della cittadella erano poi i mercati assai frequentati, come il *sūq* Ğanam, *sūq* al-Baqar o *sūq* al-Ġum'a, che si teneva il venerdì.⁶⁸ Al-Qanawāt può considerarsi, quindi, un luogo di osservazione privilegiata delle attività economiche tradizionali, ma anche delle moderne novità introdotte dall'amministrazione egiziana a Damasco tra il 1831 e il 1840 e poi dall'opera di modernizzazione voluta dalle autorità ottomane.⁶⁹ I mutamenti socio-economici di quest'epoca e la pre-

⁶⁵ Zāfir al-Qāsimī, *Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī*, cit., p. 485.

⁶⁶ Cfr. Yūsuf Ğamīl Nu'aysah, *Muġtama' madīnat Dimašq 1772-1840*, cit., vol. 1, p. 162.

⁶⁷ Muḥammad Kurd 'Alī, *Ḥiṭaṭ al-Šām*, vol. 6, p. 98.

⁶⁸ Cfr. Yūsuf Ğamīl Nu'aysah, *Muġtama' madīnat Dimašq 1772-1840*, cit. vol. 1, p. 99.

⁶⁹ Sul tema si veda 'Abd al-Karīm Rāfiq, “al-Iqtisād al-dimašqi fī muwāġahat al-iqtisād al-urūbi fī'l-qarn al-tāsi 'ašar”, in *Buhūt fī'l-ta'riḥ al-iqtisād wa'l-iġtimā'i li Bilād al-Šām fī'l-'ašr al-ḥadīṭ*, Maktabat al-Aṭlas, Dimašq 1985, pp. 241-287.

senza degli stranieri a Damasco favorirono fin dal 1831, anno dell'arrivo dell'egiziano Ibrāhīm Bāšā in Siria, il diffondersi di una forte curiosità per tutto ciò che arrivava dall'esterno e accrebbero la voglia di acquisizione di mode e costumi europei,⁷⁰ tanto che lo storico damasceno Nu'mān Qasāṭīlī (1854-1920) ne sottolineò la valenza, utilizzando l'espressione "rūh al-tafarrunġ".⁷¹ Di ciò tenne conto Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī nella composizione del suo importante *Qāmūs al-ṣinā'āt al-šāmiyyah* che può considerarsi un dizionario sull'organizzazione del lavoro a Damasco al tempo in cui visse l'autore. Il dizionario registra 437 mestieri, arti e professioni (*al-ḥirfaḥ*) assieme alle specializzazioni e alle corporazioni artigiane. Nella prefazione si scrive: "le attività imprenditoriali (*al-ṣinā'āt*) rappresentano un saldo pilastro (*rukṅ rakīn*) e una solida base per la civilizzazione (*wa 'imād li'l-'umrān matīn*)".⁷² Per l'autore non solo era necessaria la conoscenza approfondita di tali attività, ma obbligatoria (*min al-ḍarūrī*) anche per l'uomo di scienza. I versetti coranici riportati in queste prime pagine del volume si rivelano da tale punto di vista significativi:

[Abbiamo fatto della terra] "fonte di vita del giorno" (LXXVIII,11); "Eppure Noi vi abbiamo stabiliti sulla terra e v'abbiamo dato i mezzi per viverci: quanto poco siete riconoscenti!" (VII/10); "E non sarà peccato se voi cercherete di guadagnarvi grazia di Dio" (II,198); "E chi viaggia per il mondo a cercare il favore di Dio" (LXXIII,30).⁷³

Il dizionario segue l'ordine dell'alfabeto arabo e, come si è detto, registra una serie di mestieri tradizionali per una città come Damasco, come nel caso del "sūġī", venditore d'acqua. "Al-Sūġī kalima turkiyya ta'rībuhā 'bā'i' al-mā": chi faceva questo mestiere (*ṣāḥib hādīhi al-ḥirfa*) era generalmente molto povero: possedeva una giara di terracotta (*ġarra min faḥḥār*) o un contenitore in pelle (*samr*) dove trasporta-

⁷⁰ Cfr. *Al-Muqataṭaf* IV,VIII-IX (dicembre-febbraio 1879-80), "Fī aḥlāq al-dimašqīyyīna"; IV,XI (aprile 1880), "Dimašq wa ahluhā" e "Al-qawl al-ḥaqq fī Sūriyya wa Dimašq".

⁷¹ Nu'mān Qasāṭīlī, *al-Rawḍa al-gannā' fī Dimašq al-fayḥā'*, Dār al-Rā'id al-'arabī, Bayrūt 1982², p. 93.

⁷² Ġamāl al-Dīn al-Qāsīmī, *Qāmūs al-ṣinā'āt al-šāmiyya*, cit., vol. 1, p. 5.

⁷³ Ivi, p. 11. La traduzione dei versetti coranici è tratta da: *Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, BUR, Milano 1988.

va l'acqua potabile. Girava per le strade offrendo da bere in cambio di offerte volontarie. Questi poveri operai erano organizzati all'interno della corporazione *al-šihāda* o dell'accattonaggio.⁷⁴ Il "qasāṭilī", per fare un altro esempio, era fabbricante di *qasṭal*, ossia condotti d'acqua costruiti con terra rossa modellata, messa a seccare e poi cotta al forno. I *qasṭal* erano di diversi tipi a seconda della grandezza: *al-zamr* a forma di piffero era il più piccolo; *al-šarkas* era un po' più grande; *al-irānī*, ancora più grande; *al-sabili* o *al-zinḡar* (verde rame), più grande ancora. I fabbricanti di *qasṭal* erano riuniti in corporazione, a cui si dava molta importanza (*wa hādihī al-ḥirfa muhimma ḡiddan bi Dimāšq*). Abitavano in una zona particolare della città (*maḥalla maḥṣūsa*) nota col nome di al-Qasāṭiliyya.⁷⁵

Il dizionario di al-Qāsimī è inoltre interessante per quel che concerne la nascita di nuovi mestieri e professioni, conseguenti al riordinamento socio-economico, e inoltre per ciò che riguarda la trascrizione di termini e concetti provenienti dall'Europa moderna. Vale la pena riportare alcuni esempi. La registrazione di *abūkāt* (*ism ifranḡī ma'nāhu al-muḥāmī*), usato popolarmente secondo la derivazione dal francese, esperto soprattutto in nuovi ordinamenti giudiziari (*al-qawānīn al-nizāmiyya al-siyāsiyya*) e solo in minima parte in quelli sciaraitici. "Fu la prima *ḥirfa* ad imporsi sul mercato a pagamento".⁷⁶ Importante fu la professione di interprete o *turḡumān* nel quadro delle nuove relazioni internazionali: "è divenuta da noi una professione assai richiesta, soprattutto per la traduzione dall'arabo al francese, a cui si dedicano cristiani damasceni". L'autore registrava diverse tipologie di interprete, quello consolare e commerciale, il più antico; la guida turistica, più recente, e l'interprete presso i tribunali, in genere questa ultima tipologia veniva trasmessa da padre in figlio.⁷⁷ Anche il venditore di libri acquisì una nuova funzione di fronte ai mutamenti dell'epoca. Denominato *ṣaḥḥāf* (*bā'i' al-kutub 'alā aṣnāfihā*), tale figura comprese anche il tipografo (*ṭābi' al-kutub*), il quale oltre all'attività tradizionale di venditore di libri, stampava su commissione fogli pubblicitari e carte da visita (*kārt fizīt*), che, sosteneva l'autore, erano di moda in quel tempo anche a Damasco. Tale *ḥirfa* era molto richiesta a motivo della formazione di un ceto professionale e imprenditoriale in città

⁷⁴ Cfr. Ḡamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qāmūs al-šinā'at al-šāmiyya*, cit., vol. 1, pp. 273-274.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 351.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 33-34.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

e dell'arricchimento di molti dediti alle attività di commercializzazione dei prodotti agricoli nelle campagne della Ġūṭah.⁷⁸ Altro nuovo mestiere, di diretta derivazione europea, registrato nel dizionario fu quello del *qumīsiyūngī* o mediatore con un ruolo importante nelle transazioni commerciali, a cui si richiedeva la sincerità nello svolgimento della funzione ('*adam isti 'māl al-kadib*).⁷⁹ La riorganizzazione moderna del sistema delle comunicazioni su strada impose il *kamiyūngī*, autista di camion (*kamiyūn*) "veicolo lungo e stretto di cui si servivano i commercianti per il trasporto delle merci da un negozio all'altro".⁸⁰ Tra le nuove figure registrate sono infine quelle relative alla nascita del teatro e delle attività dello spettacolo. Il *mumattil al-riwāyāt* o attore, maschio e femmina, si impose con la diffusione del teatro (*tiyātru*) e della commedia (*qumīdā*), termini arabizzati dall'italiano. Si rappresentavano in un primo momento solo opere francesi con attori armeni o turchi. A partire dal 1906 si diffuse il costume di far giungere a Damasco compagnie teatrali dal Cairo e di rappresentare opere in lingua araba. Quella dell'attore è divenuta una professione importante.⁸¹

Per concludere questi primi appunti sulla figura e l'opera dello *ṣayḥ Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī*, si può dire che questo *Qāmūs al-ṣinā'āt al-šāmiyya* è un'opera che aderisce in pieno al carattere di questo 'ālim damasceno riformatore, *salafī* e *muğtahid*, e nello stesso tempo aperto alle novità moderne senza preconcetti, purché utili (*nāfi 'a*) al progresso e alla civilizzazione. Esso dimostra inoltre, come del resto tutta la sua attività intellettuale a Damasco, che al-Qāsimī fu, come faceva rilevare Louis Massignon in una sorta di recensione compresa nel volume, "un de ces amoureux de sa ville natale, de la vie humble de la masse de ses travailleurs manuels entre le Qasiyun et la Ghuta".⁸²

⁷⁸ Cfr. Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qāmūs al-ṣinā'āt al-šāmiyya*, cit., vol. 1, pp. 269-270.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 371.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 392-93.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 470-71.

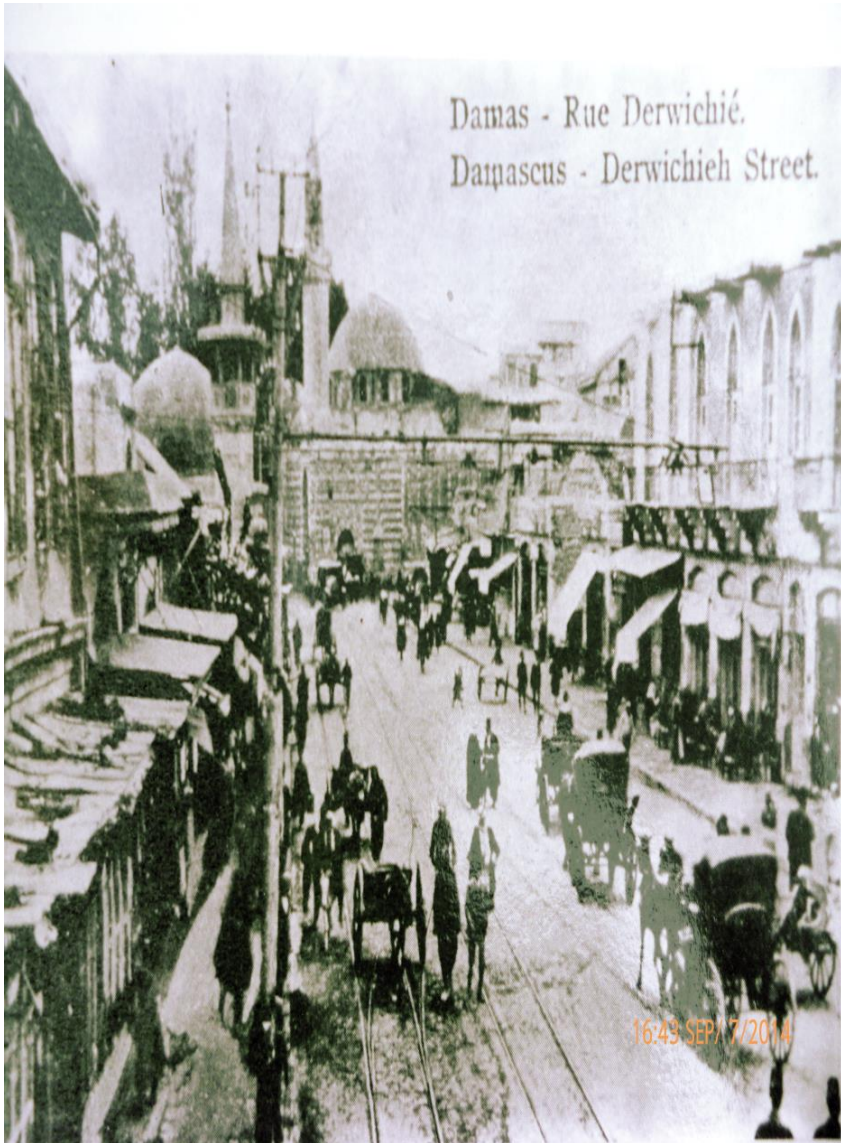
⁸² *Ivi*, pp. 7-10.



Moschea e madrasa al-Sināniyyah



Bāb al-Ġābiyah e il minareto della moschea al-Sināniyyah



al-Darwišiyah e, a destra, il quartiere di al-Qanawāt

ABSTRACTS

Il testo che qui si presenta intende offrire il primo contributo sulla biografia e sulla formazione intellettuale dello *ṣayḥ* damasceno Ġamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914); tale ricostruzione si pone l'obiettivo di sottolineare il legame esistente fra biografia e storia, ritenendo che la categoria dell'individuo debba essere considerata come un'entità dalla quale la ricostruzione storiografica non possa prescindere. Un'operazione, quest'ultima, che trae un'ulteriore legittimazione dal periodo nel quale al-Qāsimī ha vissuto, quello cioè della complessa transizione dalla tradizione alla modernità, vale a dire l'ultimo periodo ottomano, se si vuole attribuire un valore storico effettivo al ruolo di un *'ālim* che veniva considerato "riformatore". In alcune recenti biografie si tende a sottolineare che al-Qāsimī fu "aḥad 'ulamā' al-iṣlāḥ al-ḥadīth fī al-Shām" e "muṣliḥ", ma anche "muḥaddith, faqīh, uṣūlī, mufasssir". Malgrado la produzione intellettuale dello *ṣayḥ* damasceno ne testimoni la grandezza, la sua biografia e le sue opere rimangono ancora inesplorate.

What we propose here is a first contribution on the biography and the intellectual and cultural training of the damascene *shaykh* Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914), aimed at underlining the relation between biography and history in a framework where the category of individual has to be considered as an entity to whom the historiographical reconstruction must be anchored to. This is even more legitimate if we consider the period in which our damascene author lived, that is, as we use to write, the complex transition from tradition to modernity or, it would be better to say, the last Ottoman period, if we want to emphasize the role of an *'ālim* who was considered a reformer. Some recent biographies underline that *shaykh* al-Qāsimī was "aḥad 'ulamā' al-iṣlāḥ al-ḥadīth fī al-Shām" and "muṣliḥ", beside being "muḥaddith, faqīh, uṣūlī, mufasssir". Despite the fact that his intellectual production shows his extraordinary qualities, al-Qāsimī's biography and works are still scarcely explored.

Ce qu'on se propose ici est une première contribution sur la biographie et la formation intellectuelle du *shaykh* damascène Djamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914), afin de tirer au clair le lien existant entre biographie et histoire, là où la catégorie d'individu est considérée comme entité à laquelle la reconstruction historiographique doit se fixer. Opération, cette-ci, que nous estimons légitime, surtout lorsque on pense à la période dans laquelle notre *'ālim* vecut, c'est-à-dire celle du passage problématique de la tradition à la modernité, voire la dernière période ottomane, si l'on veut attribuer une valeur historique concrète au rôle d'un *'ālim* qui est considéré comme "réfor-

meur”. Dans certaines biographies récentes, on tend à souligner que le *shaykh* al-Qāsimī fut « aḥad ‘ulamā’ al-iṣlāḥ fi’l-Shām » mais aussi « muṣliḥ, muḥaddith, faqīh, uṣūlī, mufassir ». Cependant, la biographie et l’œuvre de al-Qāsimī restent très peu explorées, bien que les signes qu’il a laissé témoignent de sa grandeur, et que sa production intellectuelle soit exemplaire par rapport à ses qualités « extraordinaires ».



Prodotto da

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di Settembre 2017