

STUDI ARABO-ISLAMICI
IN MEMORIA DI
UMBERTO RIZZITANO

RACCOLTI A CURA DI GIANNI DI STEFANO





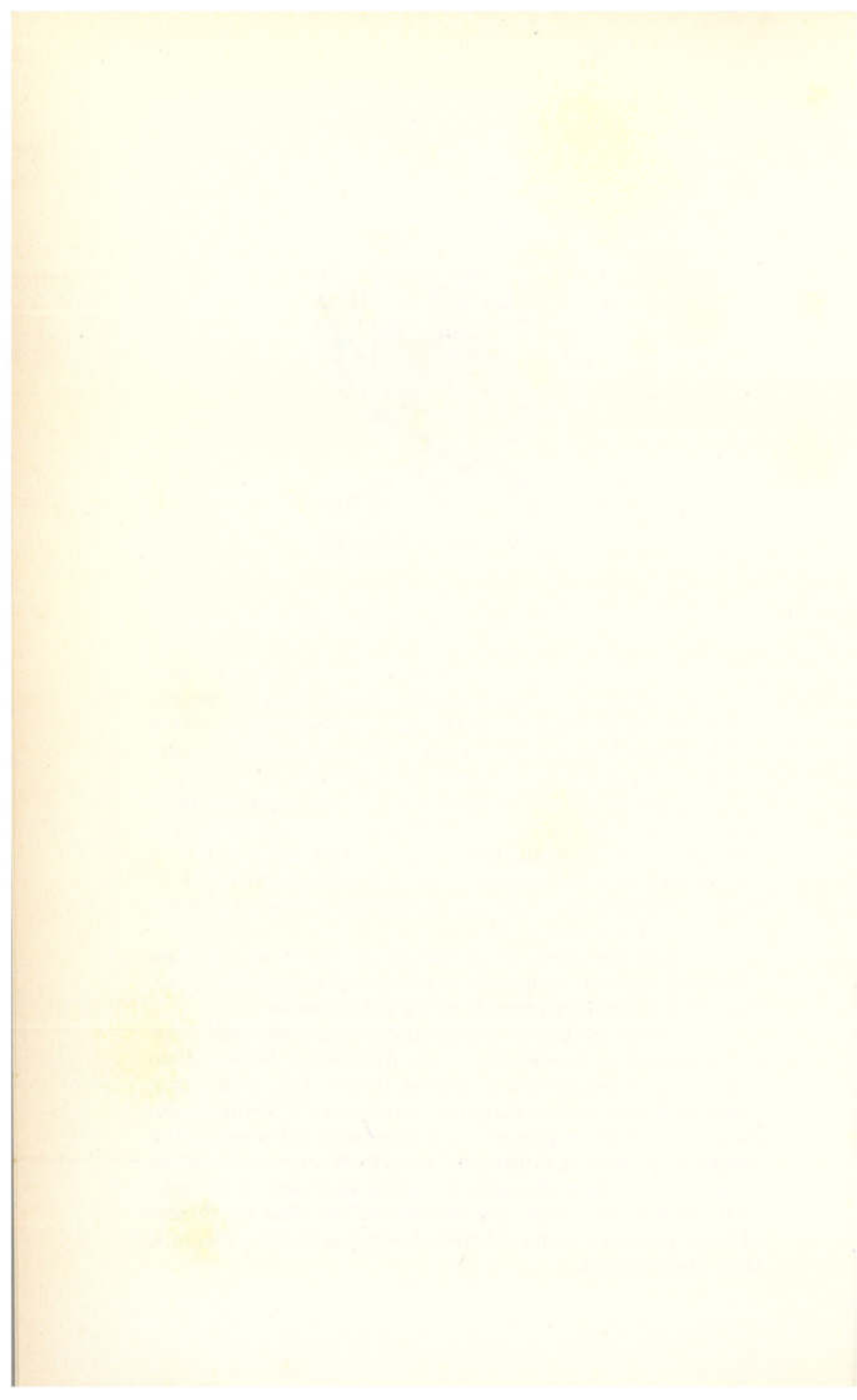
L'ISTITUTO DI STUDI ARABO-ISLAMICI «MICHELE AMARI»

L'Accademia Selinuntina di Scienze Lettere Arti, nel centenario della morte del grande arabista siciliano Michele Amari, al quale la cultura deve la «Biblioteca Arabo-Sicula» e la monumentale «Storia dei Musulmani di Sicilia», ha costituito in Mazara del Vallo l'Istituto di studi arabo-islamici, intitolandolo a Michele Amari.

L'Istituto ha lo scopo: di contribuire alla più ampia e migliore reciproca conoscenza tra i popoli del Mediterraneo; di favorire, in modo particolare, lo studio della cultura arabo-islamica in Italia e specialmente in Sicilia (crogiuolo di tutte le civiltà fiorite nel Mediterraneo nel corso dei secoli) dove la memoria dell'antica presenza di questa civiltà è ancora viva.

Per realizzare questi scopi l'Istituto promuove ed organizza conferenze, seminari, congressi e ne pubblica gli atti; pubblica studi, documenti e testi riguardanti la civiltà arabo-islamica.

Lo stemma dell'Istituto di studi arabo-islamici «Michele Amari», inquartato in decusse, ha il capo d'azzurro al Sélinon d'oro dell'Accademia Selinuntina di Scienze Lettere Arti; nella punta, d'azzurro, il mare ondoso d'argento: per ricordare il Mediterraneo, che non divide ma congiunge i popoli rivieraschi; nel primo quarto, d'argento, la Trinacria siciliana; nel secondo, di verde, la mezzaluna d'argento: simbolo tradizionale dei popoli dell'Islàm. Sono ornamenti esteriori dello scudo: due ramoscelli d'ulivo legati in decusse ed il cartiglio con il motto in latino «Iungit non dividit»: riferito al Mare Mediterraneo.



COLLANA DI ATTI FONTI E STUDI
DIRETTA DA GIANNI DI STEFANO



QUESTO VOLUME DELLA «COLLANA DI ATTI FONTI
E STUDI» DIRETTA DA GIANNI DI STEFANO, È STATO
IMPRESSO, PER CONTO DELL'ISTITUTO DI STUDI
ARABO-ISLAMICI «MICHELE AMARI», DALLE ARTI
GRAFICHE CORRAO S.N.C. DI TRAPANI NEL MESE DI
SETTEMBRE DELL'ANNO 1991

STUDI ARABO-ISLAMICI
IN MEMORIA DI UMBERTO RIZZITANO

RACCOLTI A CURA DI GIANNI DI STEFANO



ISTITUTO DI STUDI ARABO-ISLAMICI «MICHELE AMARI»

ARTI GRAFICHE CORRAO SNC - TRAPANI
FOTOCOMPOSIZIONE DELLA CIEFFEUNO DI TRAPANI

IN LIMINE

Nel 1955 dirigevo a Trapani la Rassegna di varia letteratura «La Terza Sponda» ed avevo scelto questo nome per indicare la Sicilia: terza sponda del mare Mediterraneo del quale l'Europa e l'Africa costituivano le altre due sponde.

Nella Sicilia vedevo, infatti, un ideale terza sponda di questo nostro mare: una terra nodale, un crogiuolo di popoli e di civiltà. Un'isola-crogiuolo che, accogliendo e fondendo culture di popoli diversi e lontani, ha realizzato quella sicilianità che è sintesi felice e misura della mediterraneità che ci affratella.

Nel 1971, approssimandosi il nono centenario dell'avvento dei Normanni a Mazara, sulla Rassegna «Trapani», che ho diretto per trentadue anni, avevo formulato la proposta che si celebrasse l'avvenimento, che aveva restituito la Sicilia all'Europa cristiana, riunendo a Mazara del Vallo «Un convegno di storici per studiare i diversi apporti che cristiani e musulmani siciliani e greci, arabi e normanni avevano dato alla civiltà del Mediterraneo» e mi ero chiesto «perché non convocare un convegno di storici europei ed arabi per studiare quello che ci ha unito e non quello che ci ha diviso, quello che ci unisce e non quello che ci divide?» aggiungendo: «Mazara per la sua stessa posizione geografica, che ne fece nell'827 la porta della Sicilia per i musulmani venuti dall'opposta sponda africana, per i suoi monumenti normanni per i tanti toponimi arabi ancora vivi nel suo territorio, per i tanti cognomi arabi ancora presenti nella sua gente, per la funzione di ponte tra l'Europa e l'Africa che l'autostrada ed il nuovo porto le assegnano, è la sede naturale di questo incontro».*

* Trapani - Rassegna della Provincia, anno XVI N. 10, Dicembre 1971, pp. 8-10.

Il convegno auspicato, purtroppo, non ebbe luogo ed il nono centenario dell'avvento dei Normanni a Mazara venne ricordato soltanto dalla lapide murata dall'Accademia Selinuntina sulla facciata della Cattedrale ruggeriana prospiciente l'antico piano maggiore. Ma quei propositi non sono andati perduti se nel 1975 nel Liceo Ginnasio mazarese ho potuto realizzare quel Corso di lingua araba e civiltà islamica - intitolato al mazarese più illustre del medioevo arabo-islamico: l'Imām al Māzari - e se dal 1978 il Liceo «Gian Giacomo Adria» pubblica quei «Quaderni del Corso al-Imām al Māzari» che tanto interesse hanno suscitato e riscuotono. Quaderni «volti ad illustrare momenti salienti della civiltà arabo-islamica e periodi significativi della storia della Sicilia: terza sponda del Mediterraneo Romano ed Arabo, ponte naturale e crogiuolo di civiltà». La ferma convinzione che gli uomini debbono incontrarsi per comprendersi e collaborare ha sempre guidato i miei passi.



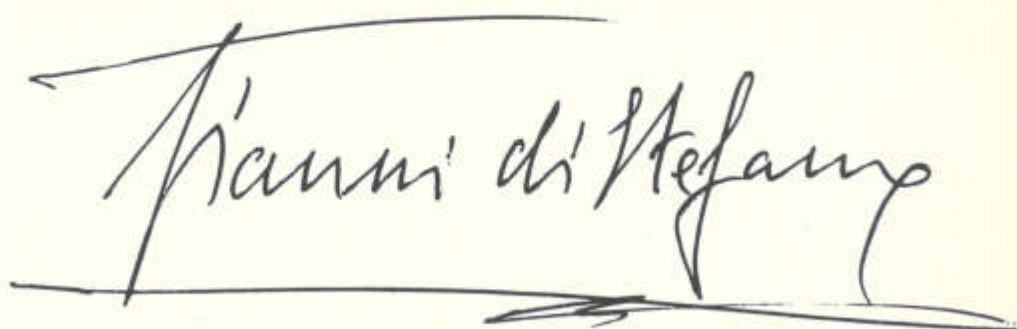
Questa silloge è il primo frutto dell'Istituto di studi arabo-islamici «Michele Amari» che, estimatore di quella civiltà, ho promosso, arricchito dall'esperienza che, tra il 1975 ed il 1989, avevo fatto nel liceo classico «Gian Giacomo Adria» del quale, allora, ero Preside.

In quella mia impresa mi fu vicino Umberto Rizzitano, che a Palermo aveva fatto rifiorire gli studi arabo-islamici. E come nel 1980, la prima silloge in memoria di Umberto Rizzitano fu raccolta e pubblicata da me, nell'ambito dei «Quaderni mazaresi», per ricordare il decennale della sua morte, a lui ho voluto dedicare il primo volume di questa mia nuova iniziativa.



Concludendo questa breve pagina voglio ringraziare Francesco Gabrieli, il «Nestore» degli studi arabo-islamici in Italia, che mi è sempre stato prodigo di consigli e di incoraggiamenti e che ha accettato di dettare la prefazione di questo volume, e gli arabisti ed islamisti

(in ordine alfabetico), Alfonso Ali Ben Mohamed, Carmela Baffioni, Giulio Basetti Sani, Andrea Borruso, Adalgisa De Simone, Mahmoud Salem Elsheikh, Giuseppina Igonetti, Maria Teresa Mascari, Jeannette Najem Sfair (purtroppo, nel frattempo, prematuramente scomparsa), Sergio Noja, Giovanni Oman, Antonino Pellitteri, Roberto Rubinacci, Clelia Sarnelli Cerqua, Salvatore Maria Sergio, Michele Valaro, che hanno risposto con cordialità e generosità al mio invito.

A large, elegant handwritten signature in black ink, reading "Gianni di Stefano". The signature is written in a cursive style with long, sweeping strokes. A horizontal line is drawn across the page, passing through the middle of the signature.

Presidente dell'Istituto di Studi Arabo-Islamici «Michele Amari»

PREFAZIONE

Il memore affetto di colleghi, discepoli e amici ha voluto ricordare il decennale della scomparsa di Umberto Rizzitano (6 febbraio 1980) con questo manipolo di studi che si affianca al terzo dei «Quaderni» mazaresi, pubblicato nell'ottobre del 1980, ed alle «Rasa'il» palermitane pubblicate nel 1983 per onorarne la memoria. Anche qui, i campi di studio del compianto amico (Arabismo siciliano e letteratura araba moderna) sono ugualmente rappresentati, assieme ad altre aree dell'arabistica da lui meno coltivate (ma come dimenticare i suoi studi su Nusaib e Abd al-Azīz ibn Marwān, del periodo più fulgido dell'arabismo?). Da queste pagine di ricerche e ricordi si affaccia la cara figura di Umberto con le sue caratteristiche migliori, la calda umanità, l'entusiasmo per i prediletti studi, la simpatia generosa per questo mondo arabo contemporaneo che egli così direttamente conobbe e studiò, forse più di ogni altro collega italiano del suo tempo.

La sua immatura scomparsa ha indebolito le file dell'arabistica italiana, che prosegue il suo lavoro, in Sicilia nel solco da lui aperto e rinnovato, e in vari altri centri della Penisola, che non è il caso di elencare qui: ma la Sicilia stessa, cui Rizzitano legò la sua opera e la sua vita, dovrebbe ridare a questi nostri studi a lui cari quella dignità accademica che la sua cattedra rappresentò così fruttuosamente per un ventennio, e che, a parole, tutti assicurano di voler restaurare. E anche fuor della cattedra palermitana, altri fiori della fioritura arabo-sicula germinati da quella radice, come l'Istituto di studi arabo islamici «Michele Amari» di Mazara del Vallo, promotore appunto di questo terzo ricordo, dovrebbero avere assicurata ulteriore vita e attività. Questo è

l'augurio di chi ebbe per Umberto un affetto tra paterno e fraterno, ne aiutò e seguì l'opera, e si allietta a vederne così onorata la memoria.

A quanti vi han contribuito in questi anni, a Palermo e Mazara e anche fuori dell'Isola, vada la gratitudine del più anziano compagno di studi, nell'alto ricordo di Amari e degli altri nostri maestri: Giorgio Levi Della Vida, Antonino De Stefano, Carlo Alfonso Nallino.

Roma, febbraio 1991

Francesco Gabrieli

STUDI ARABO-ISLAMICI
IN MEMORIA DI UMBERTO RIZZITANO

Alfonso Ali Ben Mohamed

A proposito di alcuni versi attribuiti
a Ḥafṣa bint al-Ḥāḡḡ al-Rakūniyya

Narra al-Zarkaṣī¹ che l'almojade 'Abd al-Mu'min (m. 1163), accingendosi al *ḡibād*, avesse fatto tappa a Salé nell'anno 553 (1158). Ivi fu raggiunto da una delegazione andalusa della quale faceva parte la poetessa Ḥafṣa bint al-Ḥāḡḡ. Avendo il sovrano udito parlare della bellezza e della bravura di lei, comandò che gli fosse condotta innanzi. Ḥafṣa, dopo aver baciato la mano di 'Abd al-Mu'min, declamò i seguenti versi:

O signore degli uomini. O colui nel cui aiuto
la gente spera.

Concedimi un rescritto che sia per me mezzo
di difesa dal destino

Sul quale la tua destra scriverà: «Iddio solo
ha da esser lodato»².

'Abd al-Mu'min, compiaciuto, le fece dono del possedimento di al-Rakūna (o al-Rukūna) da cui ella trasse la *nisba* di al-Rakūniyya³.

Con talvolta minime varianti, i versi sono riferiti, per intero, da Yāqūt⁴, Ibn al-Abbār⁵, al-Suyūṭī⁶ e al-Maqqarī⁷. Non riportano

¹ *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa 'l-ḥaṣṣiyya*, ed. Maḍūr, Tunisi 1966, pp. 10-11; trad. di E. FAGNAN, *Chronique des Almohades et des Hafṣides*, Costantina 1895, p. 12.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.* al-Zarkaṣī, così come altri storici (Ibn al-Abbār, Ibn Diḥya, Yāqūt, Ibn al-Ḥaṭīb), riporta la forma al-Rakūnī, riferendola, quindi, al padre di lei. Da al-Suyūṭī, la poetessa è chiamata Ḥafṣa bint al-T.r.r.kūnī.

⁴ Cfr. *Kitāb irṣād al-arīb ilà ma'rifat al-adīb al-ma'rūf bi-mu'ḡam al-udabā' aw ṭabaqāt al-udabā'*, ed. Margoliouth («E.J.W. Gibb Memorial» Series, VI), IV, Londra 1927, p. 120.

il verso iniziale al-Ḍabbī⁸, Ibn Sa'īd⁹ e Ibn al-Ḥaṭīb¹⁰.

Fra gli autori citati, il solo al-Ḍabbī non attribuisce i versi a Ḥafṣa, sostenendo egli che i medesimi furono recitati da altra poetessa, Ḥamda bint Ziyād al-Mu'addib. Costei si sarebbe rivolta non già a 'Abd al-Mu'min ma al figlio di questo, Abū Ya'qūb (m. 1184). Il fatto avrebbe avuto luogo a Siviglia¹¹. L. Di Giacomo, nel suo pregevole lavoro su Ḥafṣa¹², pur stimando verosimile quanto da al-Ḍabbī asserito, propende per la versione riportata dagli altri storici andalusi, oltre che da Yāqūt, al-Zarkašī e al-Suyūṭī: «J'ai cependent opté pour la version qui fait de Ḥafṣa l'auteur de ces vers, d'abord parce que c'est elle que donnent le plus grand nombre d'auteurs: az-Zarkašī, Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim*, al Mallāḥī et Ibn Sa'īd, dans le *Muğrib* (je prend ce trois dernières références dans as-Suyūṭī, *Nuzha*, chapitre consacré a Ḥafṣa), et enfin al-Maqqarī. En second lieu, il n'était pas possible de ne pas tenir compte, dans ce choix entre les différents versions, du témoignage d'Ibn Sa'īd al-Mağribī, qui dit aussi que 'Abd al-Mu'min ayant convoqué Ḥafṣa, elle improvisa ces vers devant lui, car Ibn Sa'īd doit être considéré comme l'auteur le plus sûr pour ce qui concerne la biographie de Ḥafṣa. Enfin az-Zarkašī apporte tant de détails et de précisions à propos des circonstances dans lesquelles ces vers furent récités, qu'on ne peut pas supposer qu'il les ait inventés et que sa source ne soit pas sûre»¹³.

Fra gli storici andalusi indicati, Di Giacomo dà la preferenza a Ibn Sa'īd (1214-1286). Ora, se esaminiamo il testo del *Muğrib*,

⁵ Cfr. M. ALARCÓN e C.A. GONZÁLES PALENCIA, *Apéndice a la edición Codera de la Tecmila de Aben al-Abbār* in «Miscelánea de estudios y textos árabes», Madrid 1915, n. 2891.

⁶ Cfr. *Nuzhat al-ğulasā' fī as'ār al-nisā'*, ed. al-Munağġid, Beirut 1958, p. 42.

⁷ Cfr. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*, ed. Dozy, Dugat, Krehl, Wright, II, Leida 1861, p. 539.

⁸ Cfr. *Buğyat al-multamis fī tāriḥ riğāl al-Andalus*, ed. Codera e Ribera, Madrid 1884, n. 1587.

⁹ Cfr. *al-Muğrib fī ḥulā al-Mağrib*, ed. Dafy, II, Cairo s.d., p. 138.

¹⁰ Cfr. *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāta*, ed. 'Inān, I, Cairo 1973, p. 493.

¹¹ Cfr. *Buğya*, n. 1587.

¹² *Une poétesse du temps des Almohades: Ḥafṣa bint al-Ḥājj ar-Rukūniyya*, in «Hesperis», XXXIV, 1947, pp. 9-101.

esso recita così: «Nella sua "Storia", al-Mallāhī ha ricordato che ella entrò da 'Abd al-Mu'min e, avendola egli pregata di declamare alcuni suoi versi, recitò...» (*dakara al-Mallāhī fī tāriḥihi: annahā dahalat 'alā 'Abd al-Mu'min wa anšadathu wa qad istanšadahā min šī'rihā*)¹⁴. L'affermazione, dunque, è da ascrivere non a Ibn Sa'īd, ma ad al-Mallāhī. Nel citare i versi, tutti gli storici posteriori, salvo Ibn al-Ḥaṭīb, si riportano, per il probabile tramite di Ibn Sa'īd, ad al-Mallāhī. Di questo storico, però, attualmente conosciamo solo i titoli di alcune opere, il che rende impossibile ogni verifica testuale intorno alla veridicità di quanto attribuitogli. A tale proposito, è quanto meno singolare che i versi di Ḥafṣa vengano da Ibn al-Ḥaṭīb riferiti sull'inverosimile (vedremo poi il perché) autorità di Ibn Baṣkuwāl, senza far menzione di al-Mallāhī che nella stessa *Iḥāṭa* viene annoverato fra le sue fonti¹⁵. Ibn al-Ḥaṭīb, inoltre, lo nomina al principio della biografia di Ḥafṣa¹⁶.

Altro autore citato da Di Giacomo, il tunisino al-Zarkašī (m. 1525), svolge una relazione dell'incontro che non si rintraccia altrove e la sua narrazione, particolareggiata rispetto alla laconicità di quanti lo precedettero (o anche seguirono, come al-Maqqarī) la rendono, per noi, sospetta. Lo stesso Di Giacomo è costretto ad ammettere che non può non destare qualche perplessità una così ampia referenza su un totale di circa sei pagine dedicate a 'Abd al-Mu'min¹⁷. Essendo nota l'inesauribile fantasia di taluni annalisti musulmani, non dovrebbe far meraviglia che l'autore tunisino abbia voluto ricostruire un fatto fondandosi su quel poco che i testi gli offrivano. In più, al-Zarkašī è contemporaneo di al-Suyūṭī (m. 1505) e quest'ultimo, pur coincidendo nella lezione dei versi con al-Zarkašī, non dà il resoconto dell'incontro ed è da presumere che, proprio perché coevi, abbiano entrambi avuto a disposizione le medesime fonti. Ancora, al-Zarkašī¹⁸ afferma che l'incontro ebbe luogo nel 553 (1158-9). Di Giacomo concorda e, per completezza di informazione, cita gli anni in cui il sovrano

¹³ *Ibid.*, p. 64 nota n. 160.

¹⁴ *Muḡrib*, II, p. 138.

¹⁵ Cfr. *Iḥāṭa*, I, pp. 4, 83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 491.

¹⁷ Cfr. DI GIACOMO, *art. cit.*, p. 63 nota n. 159.

¹⁸ Cfr. *Tāriḥ*, p. 10.

avrebbe soggiornato a Salé: nel 545-6 (1151-2), nel 548 (1153) e, appunto, nel 553¹⁹. Unico anno, però, in cui, è certo, 'Abd al-Mu'min ricevette una delegazione andalusa fu il 545-6²⁰. Ma, in questo caso, Ḥafṣa non avrebbe potuto assolutamente farne parte in quanto Granada, città in cui ella risiedeva, cedette agli Almohadi solo nel 549 (1157). Di Giacomo, tuttavia, afferma che al-Zarkašī «est un annaliste ordinairement très digne de confiance»²¹ pur avendo, poco prima, citato, lo stesso Di Giacomo, una «imprécision» dell'autore per quanto concerne il sito di Salé²². Ma il curatore del *Tārīḥ al-dawlatayn* alla p. *bā'* dell'introduzione, fa notare che l'autore non è esente da inesattezze (*qad yaḥṭi'... yaḍṭarib*) quando riferisce di avvenimenti che si snodano in una dimensione spazio-temporale diversa dalla sua. Non è, quindi, improbabile che al-Zarkašī abbia fatto un po' di confusione.

Ibn al-Abbār, da parte sua, limitandosi a riferire di un ignoto califfo, non fa menzione di 'Abd al-Mu'min. Per di più, egli afferma che i versi furono all'interessato fatti pervenire per via epistolare: «Ed ella scrisse a un califfo facendogli richiesta di un

¹⁹ Cfr. *art. cit.*, p. 63 nota n. 158.

²⁰ Cfr. IBN ḤALDŪN, *Kitāb al-'ibar*, VI, Beirut 1959, p. 489 (ed. Būlāq, VI, 1868, p. 235); AL-FĀSĪ, *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās*, Fez, 1303 ègira, p. 147; AL-NĀSIRĪ, *Kitāb al-istiḡā' li-ahbār duwal al-Maǧrib al-aqṣā*, II, Casablanca 1954, p. 107; trad. di DE SLANE, *Histoire des Berbères*, II, Parigi 1978, p. 188 (Di Giacomo, erroneamente, cita le pp. 185-186 in cui si parla di una delegazione giunta da Siviglia nel 542 (1147-8). In tale occasione, però, 'Abd al-Mu'min non si trovava a Salé).

²¹ Cfr. *art. cit.*, p. 63 nota n. 159.

²² *Ibid.*, nota n. 158. Riteniamo, poi, opinabile l'affermazione di Di Giacomo, p. 64 nota n. 160, secondo la quale fu la generosità di cui fece mostra 'Abd al-Mu'min che permise a Ḥafṣa di vivere agiatamente perché «Ibn Sa'īd al-Maǧribī et al-Maqqarī, le second copiant peut être le premier, disent que Ḥafṣa était connue pour avoir de la fortune. Il faut donc supposer qu'elle fut riche pendant la plus grande partie de sa vie et pas seulement pendant ses dernières années comme ce serait le cas si c'était Abū Ya'qūb qui l'eût fait bénéficière de sa générosité». Ora, pur non volendo considerare che Ḥafṣa potesse già appartenere a famiglia facoltosa e ammettendo come esatto l'anno di nascita della poetessa che Di Giacomo pone nel 1135, si ricava che nel 1165, allorché fu definita la questione della *'alāma*, ella aveva trent'anni. Tenendo presente che sarebbe morta nel 1191, appare evidente che, a quel tempo, i suoi «dernières années» erano di là da venire. Altra cosa è, poi, accettare o non che fosse Ḥafṣa l'interlocutrice del sovrano.

rescritto» (*wa katabat ilà ba'd al-ḥulafā' tas'aluhu šakk*)²³. Nel *Muqtaḍab*, poi, non v'è cenno alcuno di tutta la vicenda né sono riportati i versi²⁴.

Ibn Diḥya, pur parlando di Ḥafṣa²⁵, non cita i versi in questione.

In concreto, ad eccezione di Ibn Sa'īd, che però, l'abbiamo visto, si rifà ad al-Mallāḥī, tutti i primi storici, fra quelli da noi elencati, al-Ḍabbī (m. 1203), Ibn al-Abbār (1199-1260) e Ibn Diḥya (m. 1235), non danno notizia di 'Abd al-Mu'min quale destinatario dei versi. Degli altri, Ibn al-Ḥaṭīb (1313-1357), rifacendosi all'autore della *Šila*, Ibn Baškuwāl, asserisce che Ḥafṣa, trovandosi nella dimora di al-Manṣūr²⁶ per sovrintendere all'educazione delle donne di casa, avesse dedicato i versi a tale califfo, ossia Abū Yūsuf Ya'qūb detto al-Manṣūr, terzo sovrano della dinastia almohade che regnò dal 1184 al 1198-9²⁷. L'affermazione è falsa giacché Ibn Baškuwāl (1101-1183) morì un anno prima dell'insediamento di Abū Yūsuf. Ma l'asserzione sarebbe inverosimile anche se riguardante Abū Ya'qūb perché tale sovrano regnò dal 1163 al 1184 e la *Šila*, lo sappiamo, fu ultimata molto tempo prima, nel 534 (1139). Tenendo presente questa stessa data, è del pari impossibile che Ibn Baškuwāl avesse persino potuto far riferimento a 'Abd al-Mu'min poiché, a prescindere dal fatto che solo nel 1145 gli Almohadi misero piede in Spagna, a quel tempo Ḥafṣa era ancora una bambina.

Chiave di volta per la giusta collocazione cronologica dei versi è la *ḥamdala* che forma il secondo emistichio dell'ultimo verso e che presso gli Almohadi costituiva la 'alāma o formula di convalida. Ibn Ḥaldūn, al riguardo, così si esprime²⁸: «Nel 561 (1165-6) [...] gli Almohadi presero in esame la forma da dare alla

²³ Cfr. *Apēndice*, cit., n. 2891.

²⁴ Cfr. al-Balafīqī, *Tuḥfat al-qādim li-Abī 'Abd Allāh ibn al-Abbār (Muqtaḍab)*, ed. al-Bustānī, in «al-Mašriq», XLI, n. 4, ott.-dic. 1947, p. 585; cit. da Di Giacomo, p. 64 nota n. 160.

²⁵ Cfr. *al-Muṭrib min aš'ār abl al-Mağrib*, ed. al-Ibyārī, Cairo 1954, p. 10.

²⁶ Cfr. *Iḥāta*, I, p. 493.

²⁷ Di Giacomo confonde al-Manṣūr con il padre di questo, Abū Ya'qūb, cfr. p. 64 nota n. 160.

²⁸ Cfr. *Kitāb al-'ibar*, cit., VI, pp. 497-498 (ed. Būlāq, VI, p. 239).

'*alāma* sui documenti redatti dal califfo e scelsero le parole *al-ḥamdu li 'illāhi waḥdahu* per il saper loro che le stesse erano state scritte dall'*imām* al-Mahdī in alcune sue missive. Esse divennero, così, la loro '*alāma* fino al termine della dinastia (*sanat iḥdā wa sittīn [...] naẓarū 'l-Muwahḥidūn fī waḍ' al-'alāma fī 'l-maktūbāt bi-ḥaṭṭ al-ḥalīfa fa 'ḥtārū: «al-ḥamdu li 'llāhi waḥdahu» li-mā waqa-fū 'alayhā bi-ḥaṭṭ al-imām al-Mahdī fī ba'd muḥāṭabatihī fa-kānat 'alāmatahum ilā āḥir dawlatihim*)²⁹. Ora, nel 561 sovrano almohade era Abū Ya'qūb³⁰, non 'Abd al-Mu'min e, quantunque la *ḥamdala*, così come ci informa Ibn Ḥaldūn, fosse stata sporadicamente adottata da Ibn Tūmart, la richiesta, contenuta nei versi, di un rescritto vidimato con la formula *al-ḥamdu li 'illāhi waḥadu* fa, tuttavia, propendere per un uso formalmente consacrato e, quindi, posteriore. Di Giacomo, però, sulla questione della *Ḥamdala* non prende chiara posizione, preferendo riportarsi a un articolo di Lévi-Provençal³¹ nel quale l'arabista francese, dopo aver citato il passo di Ibn Ḥaldūn, aggiunge: «Si l'on accorde par ailleurs créance à une affirmation de Yāqūt, l'adoption de la *ḥamdala* comme formule de paraphe remontait déjà à 'Abd al-Mu'min: «Quand 'Abd al-Mu'min approuvait un edit (*manshūr*), il écrivait en haut de ce document, en gros caractères, *al-h' amdu lillāhi wah'-dahu*»³². Il passo è attinto al *Mu'ğam al-udabā'*, ove Yāqūt lo pone a commento dei versi di cui si tratta. Esso, per intero, recita così: «[Ḥaḥṣa] fece con ciò allusione alla '*alāma* imperiale. Il sultano, infatti, scriveva di suo pugno, in cima al

²⁹ De Slane, *op. cit.*, II, p. 197, dà la seguente traduzione: «en 561 (1165-66) [...] Le gouvernement almohade dirigea alors son attention vers la forme qu'il fallait donner à l'*alāma*, ou paraphe, que le khalife devait tracer de sa propre main sur les écrits officiels, et l'on fit choix des mots *El-hamdo lillahi ouahdabou* (louange au Dieu unique). Cette formule, que l'imam el-Mehdi avait inscrite sur quelques proclamations émanées de lui, continua à servir d'*alāma* aux Almohades jusqu'à la fin de leur empire».

³⁰ R. MILLET, *Les Almohades*, Parigi 1923, p. 120, incomprensibilmente, afferma che fu al-Manṣūr «qui mit le premier en tête des actes officiels, la formule encore en usage: «louange à Dieu l'unique!» indiquant par là qu'on devait croire sans discuter».

³¹ *Un recueil de lettres officielles almohades*, in «Hesperis», XXVIII, 1941, pp. 17-19.

³² *Ibid.*, p. 18.

proclama, in grossi caratteri, *al-ḥamdu li 'llāhi waḥdahu*» (*ašārat bi-dālika ilā al-'alāma al-sultāniyya fa-inna al-sultān kāna yaktub bi-yadihi fī ra's al-manšūr bi-ḥaṭṭ ḡalīz «al-ḥamdu li 'llāhi waḥdahu»*)³³. Dalla comparazione fra testo arabo e traduzione di Lévi-Provençal appare evidente che quest'ultimo attribuisce senza fondamento a Yāqūt la menzione del nome di 'Abd al-Mu'min, presumibilmente identificando «al-sultān» con il fondatore della dinastia almohade. È per noi, questa, interpretazione arbitraria poiché quel titolo è da intendersi riferito al sovrano in senso generale³⁴. Conforta la nostra convinzione al-Maqqarī che, così come Yāqūt, annota: «Fece con ciò allusione alla 'alāma imperiale presso gli Almohadi. Avveniva che il sultano scrivesse di suo pugno, in grossi caratteri, in cima al proclama, *al-ḥamdu li 'llāhi waḥdahu*» (*wa ašārat bi-dālika ilā al-'alāma al-sultāniyya 'inda al-Muwahḥidīn fa-innahā kānat an yaktub al-sultān bi-yadihi bi-ḥaṭṭ ḡalīz fī ra's al-manšūr «al-ḥamdu li 'llāhi waḥdahu»*)³⁵. A parte l'identica lezione dei versi in *Analectes* e *Mu'ḡam al-udabā'*, è oltremodo strana la somiglianza delle due annotazioni le quali, per altro, non si rintracciano in altri storici andalusi. Yāqūt, per di più, pare confondere al-Manšūr con 'Abd al-Mu'min³⁶. Si direbbe quasi che nel *Mu'ḡam al-udabā'* siano state combinate, in maniera maldestra, notizie riprese da Ibn al-Ḥaṭīb e al-Maqqarī. Se così fosse, si dovrebbe desumere che esse siano state aggiunte in un tempo posteriore per cui, anche astraendo dalla lettura che ne dà Lévi-Provençal, il passo in questione non potrebbe essere portato come argomento probante.

In conclusione, riteniamo che si debba sicuramente ravvisare in Abu Ya'qūb il destinatario della supplica. Per contro, non è

³³ *Mu'ḡam al-udabā'*, IV, p. 120.

³⁴ Dobbiamo qui far presente un'altra svista di Lévi-Provençal. In *EI*², I, 81b, ll. 30-36, leggiamo: «'Abd al-Mu'min [...] arriva devant Tunis, après un voyage de six mois, en djumādā II 554/juin 1159. Une fois cette ville prise, il continua en direction d'al-Mahdiyya et attaqua cette place au pouvoir de Roger II de Sicilie (ed. inglese, I, 79a, 11. 60-61: which was in the hands of Roger II of Sicily), avec des moyens puissants». In realtà, nel corso dei suddetti eventi, re di Sicilia era Guglielmo I «Il Malo», essendo suo padre, Ruggero II, deceduto nel 1154.

³⁵ *Analectes*, II, p. 539; cit. da Di Giacomo, p. 65 nota n. 162.

³⁶ Cfr. *Mu'ḡam al-udabā'*, IV, p. 120.

del tutto da escludere che Ḥafṣa possa essere l'autrice dei versi ma una spassionata valutazione dei fatti e delle circostanze da noi presi in esame non può non indurre a dare nuovo valore alla testimonianza di al-Ḍabbī che fu, tra gli storici, andalusi e non, che riferiscono delle due poetesse e dei quali ci sono state tramandate le opere, il solo vero contemporaneo sia di Ḥafṣa che di Ḥamda.

Oggetti e caratteristiche del *curriculum* delle scienze nell'*Enciclopedia* dei Fratelli della Purità

Le *Rasā'il* degli Ikhwān al-Ṣafā' costituiscono, com'è noto, la più completa trattazione filosofico-scientifica del mondo islamico, particolarmente notevole anche per la loro relativamente alta cronologia. Nel contempo, esse si presentano anche come una *ṭarīqa* (e, forse, come la *ṭarīqa* d'elezione) per conseguire la massima felicità, cioè la vicinanza a Dio mediante la conoscenza di Lui e dei Suoi attributi.

Proprio questa costante caratterizzazione religiosa impone il tentativo di una valutazione il più possibile precisa dell'attitudine degli Ikhwān verso la filosofia e la scienza.

Se infatti, com'è ben noto, la ricerca filosofica e scientifica fu, da parte dell'ortodossia musulmana, fatta ripetutamente oggetto delle accuse di *zandaqa* e di *bid'a*, essa venne invece privilegiata soprattutto negli ambiti shī'iti, e fu anzi posta alla base di quella che doveva essere l'aspirazione primaria dell'uomo, e soprattutto dell'uomo di fede: la conoscenza di Dio.

Per certo mondo islamico il *ḥakīm* non è soltanto colui che assomma in sé conoscenze scientifiche e filosofiche, ma anche e soprattutto *homo religiosus*. E se una delle tesi di base delle *Rasā'il* è appunto quella secondo cui il livello più alto raggiungibile dall'uomo è la *nubuwwa*, la «profezia», la filosofia non è affatto esclusa da questa «scala di valori». Immediatamente sotto ai profeti, infatti, vengono posti proprio i *ḥukamā'*¹, anzi, si può dire che filosofia e religione siano facce della stessa medaglia, i due soli modi possibili di avvicinarsi a Dio (e perciò di raggiungere la massima felicità).

¹ Cfr. ad es. l'*Epistola sulle definizioni e le descrizioni*, p. 384, 10-1 del vol. III dell'ed. Beirut 1957.

Questo è possibile perché Dio, che nel Corano (cfr. II 31 e sgg.) è rappresentato quale solo *dator nominum* e cioè come il depositario assoluto delle essenze delle cose (espresse appunto dai nomi, come vogliono tanto la tradizione semitica quanto quella greca arcaica), diventa per i filosofi, con costante ed esatto parallelismo, il *dator formarum* (*wahhāb al-ṣuwar*): conoscere le forme, dunque – cioè le essenze vere delle cose, che è proprio il compito della filosofia – diviene il modo di partecipare, in maggiore o minore misura e sia pure con le debite differenze, della «conoscenza» di Dio e, ancora, soprattutto in ambito mu'tazilita, ove è prevista l'identificazione di Dio con i Suoi attributi, il modo di accostarsi a Lui in via privilegiata. Il livello più alto di scienza, infine, coincide con la completa maturità della mente umana, che riconosce Dio quale unico creatore, e sa che Egli è tale in quanto «dotato di scienza»².

In base a tali processi di identificazione, dunque, è lecito inferire che il «filosofo» che abbia compiuto il processo conoscitivo sino ai massimi livelli sia, in qualche modo, assimilabile al profeta.

Ma mentre la profezia ha come suo chiaro e imprescindibile presupposto la Rivelazione, che viene solo «fatta discendere» da Dio sopra il prescelto, privo di qualsiasi conoscenza al di fuori di quelle che Dio voglia comunicargli (e, nel caso dell'Islām, essa si presenta come patrimonio esclusivo e caratteristico di quel mondo arabo al quale l'inviato si rivolge), la filosofia e la scienza hanno antecedenti innegabili – e riconosciuti per tali anche dall'Islām – in altre civiltà e culture, prima fra tutte la greca; inoltre, la filosofia è vista tradizionalmente come il modo di conseguire la «verità», del tutto autonomo da ogni «via», e mitica, e/o *stricto sensu* religiosa.

Ecco dunque presentarsi l'esigenza di comprendere che cosa i pensatori musulmani – e primi fra tutti gli Ikhwān al-Ṣafā' –

² Invero, il processo creativo è anche costantemente spiegato, in filosofia islamica, attraverso l'attributo del «volere». Un esame dei più vari contesti in cui il Dio volente-agente è posto a confronto col Dio sapiente potrebbe portare a risultati assai stimolanti anche rispetto alle matrici aristoteliche (come il binomio potenza-atto) di quei contesti.

intesero per «filosofia» e «scienza», o meglio, *quale* filosofia e *quale* scienza vennero deputate a garantire la “suprema felicità”³. Sarà così anche possibile porre le premesse per stabilire in che senso siano assimilabili filosofia e profezia, in che senso, cioè, si possano riconoscere una componente “religiosa” nella filosofia e una componente “filosofica” nella profezia.

Gli Ikhwān riconoscono chiaramente che la Grecia fu il luogo ove le scienze, se pure nate altrove, raggiunsero il massimo sviluppo⁴. Inoltre, nelle *Epistole* una sorta di monoteismo, sia pur contaminato da idee neoplatonico-emanatistiche, è costantemente attribuito ai Greci: per questo alcuni di essi – e primi fra tutti Pitagora e quello che ne viene presentato come il discepolo per eccellenza, Platone – possono esser considerati *ḥukamā'* nel senso islamico del termine.

Per altro verso, le successive elaborazioni musulmane delle antiche dottrine considerate *ḥikamiyya* danno luogo alla nuova “metafisica”, che caratterizza la filosofia islamica nei suoi aspetti più originali, ovvero maggiormente emancipati dal retaggio, se non tecnico-contenutistico, almeno teoretico, dei Greci.

La classificazione delle scienze (e, perciò, la caratterizzazione del *curriculum studiorum* che garantirà, agli eletti, l'attingimento del divino) che si trova nell'*Epistola sulle arti teoretiche e il loro scopo*, settima della I sezione dell'*Enciclopedia*, appare emblematica della situazione ora accennata, e sembra costituire un'esplicita

³ Data l'esistenza dei referenti storici, inoltre, una tale ricerca consentirà di acclarare anche *quali* sapienti greci siano stati presi a modello della “vera filosofia” (quella, cioè, capace di accostare a Dio chi la professa) essendo stati ritenuti anch'essi, in certo modo, ispirati – per usare un'espressione shahraṣṭāniana – dalla «lampada della profezia». Né va dimenticato che la questione del rapporto filosofia-profezia è fondamentale anche in al-Fārābī, e un successivo confronto fra le sue risposte e quelle degli Ikhwān contribuirà a porre ulteriormente in luce i forti punti di contatto fra questi pensatori (come pure a maggiormente puntualizzare la posizione dottrinale di al-Fārābī, oggetto, in questi ultimi anni, di nuove discussioni). Per altro verso, una caratterizzazione dell'attitudine degli Ikhwān verso la filosofia e le scienze degli antichi varrà anche per valutare appieno la posizione storica delle *Rasā'il* riguardo ai loro testi e frammenti e all'elaborazione che ne leggiamo nell'*Enciclopedia*.

⁴ Cfr. l'*Epistola sugli animali*, ed. cit., vol. II, pp. 288, 10-22 e 376, 19.

conferma se non altro della consistenza dei problemi per i quali abbiamo auspicato ricerca di soluzione⁵.

Le scienze vengono divise in tre livelli. Il primo, attingibile da qualsiasi uomo provvisto di raziocinio, e destinato a garantire «il benessere della vita del mondo», è costituito dalle scienze «propedeutiche» (*al-riyāḍiyya*): scrittura e lettura, grammatica e poesia, affari, magia, meccanica, arti e commerci, storia e così via.

Il secondo livello è quello delle scienze «legali imposte» (*al-shar'iyya al-waḍ'iyya*), ove l'originale arabo rende evidente, assai più che la traduzione, che si tratta delle scienze connesse alla Legge religiosa dell'Islām (appunto la *shar'iyya*) e ai suoi doveri. Tali scienze, alle quali spetta il compito di assicurare «la cura delle anime e la ricerca dell'aldilà» sono infatti quelle del *tanzīl* (rivelazione), *ta'wīl* (interpretazione), *riwāyāt* e *akhbār* (narrazioni sacre), *fiqh*, *sunna* e *aḥkām* (diritto, tradizione e norme), *tadhkār* e *mawā'iz* (ammonizioni spirituali), *zuhd* e *taṣawwuf* (ascetismo), *ta'wīl al-manāmāt* (interpretazione dei sogni). Si tratta, stavolta, di scienze attingibili e praticabili da quegli uomini particolarmente devoti (sia pure in sensi e con interessi diversi) alla religione: lettori del Corano, *imām*, esperti di *ḥadīth*, giuristi, asceti, interpreti di sogni.

Il terzo livello del *curriculum* ikhwāniano è infine costituito dalle scienze filosofiche vere (*al-falsaf'iyya al-ḥaqīqiyya*). Di esse sono indicate quattro specie: 1) *riyāḍiyya*, 2) *manṭiqiyya*, 3) *tab'iyya* e 4) *ilāhiyya*.

Le «propedeutiche» del primo gruppo, evidentemente, sono tali in un senso ben diverso dalle scienze poste al primo livello del *curriculum*: la loro esplicitazione rende infatti chiaro che si tratta delle scienze aventi ruolo propedeutico *all'interno* delle *Rasā'il*: aritmetica, geometria, astronomia e musica. La seconda e la terza specie corrispondono, infatti, alle scienze «logiche» e «naturali» che seguono, nella progressione dell'*Enciclopedia*, l'esposizione delle propedeutiche. Quanto alla quarta specie, intendere queste ultime scienze come «metafisiche» significherebbe darne una caratterizzazione almeno parziale.

⁵ I passi cui farò riferimento si trovano alle pp. 266-74 del vol. I dell'ed. cit.

Parlando di «scienze metafisiche», infatti, siamo portati naturalmente a pensare all'oggetto della metafisica dei Greci e, prima fra tutte, a quella di Aristotele; mentre per le *ilāhiyyāt* islamiche si ha certamente il diritto di serbare il significato etimologico delle radicali 'l-h, che sono lo stesse di Allāh («Dio»).

E in effetti, l'ultimo grado delle «filosofiche vere» comprende scienze che si potrebbero definire senz'altro «teologiche»: quelle del Creatore, delle *rūḥāniyyāt*, delle *naḥsāniyyāt*, della *siyāsa* e del *ma'ād*.

Teologica è, certamente, la prima delle scienze, che però, pur avendo come oggetto l'unico Dio e i Suoi attributi, è chiamata «filosofica». Inversamente, le *rūḥāniyyāt* sono identificate sì con gli angeli, ma anche con quelle «forme astratte dalla materia» che, come sfere spirituali, circondano e muovono i corpi; e le *naḥsāniyyāt* sono le anime e gli spiriti che compenetrano non solo i corpi celesti, ma altresì il mondo materiale: dunque oggetti che, se vengono ricompresi nella nuova metafisica degli Ikhwān, erano però già studiati, se non altro, nella metafisica aristotelica.

E se il *ma'ād* è quella «scienza del ritorno» che sviscera il destino escatologico dell'uomo (ancora una volta in accordo persino con la lettera della Rivelazione, e sia pur prefigurato, già nel mondo terreno, nell'«ascesa al divino» dei ricercatori filosofi), non è da escludere che nella caratterizzazione della *siyāsa* tornino prepotentemente alla ribalta, accanto agli elementi propri dell'Islām – e primi fra tutti il *mulk* e la *nubuwwa*, le prime e più importanti facce della «amministrazione politica» –, reminiscenze del governante-filosofo della *Repubblica* platonica; come pure ipotizzabile è, forse, che il mondo islamico vide prefigurato il sommo oggetto del proprio itinerario scientifico-filosofico proprio in ciò che Platone aveva celato dietro l'ambigua caratterizzazione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509 b), e che per una volta sembra potersi identificare, senza dubbi e forzature, appunto con Dio.

Un esame della «politica» ikhwāniana nelle sue molteplici elaborazioni, e soprattutto nella bipolarità *mulk-nubuwwa*, potrà essere una delle vie per illustrare i rapporti fra filosofia e profezia (tanto alla luce dei retaggi platonici, che nella storia del pensiero musulmano in genere); ma esigenze di spazio ci costringono a rinviare ad altra sede ulteriori considerazioni a riguardo.

Per ora, ci sia consentito concludere che il *curriculum* ikhwāniano delle scienze si presenta come una coerente, e coraggiosa, rivalutazione della tradizione antica, che viene addirittura a fondersi col nuovo anelito religioso, permettendoci così di reinglobare gli autori classici – non solo dal punto di vista storico o “tecnico”, si badi, ma proprio da quello teoretico-teologico – nella via verso il divino: l’inarrestabile progressione della filosofia, stabilita in antico da Aristotele, diviene ora, attraverso la teosofia dell’Islām, addirittura una *maqāma* verso il divino.

E poco importa che il progresso, in Islām, sia un “ritorno indietro”, alle origini: anche la reminiscenza platonica guardava alla costante memoria dell’Iperurano, e infatti nemmeno essa è sfuggita all’elaborazione religiosa. Se, infatti, è l’epistemologia aristotelica che consente di dare questa interpretazione della teoria della reminiscenza: «Quando Platone dice che “la scienza è una reminiscenza”, intende dire che l’anima è sapiente in potenza dunque ha bisogno di essere insegnata fino a diventare sapiente in atto, dunque la scienza si chiama “reminiscenza”. Poi la prima via degli apprendimenti sono i sensi, poi l’intelletto, poi la dimostrazione, e se l’uomo non avesse i sensi, non gli sarebbe possibile sapere nulla, né i dimostrabili, né gli intelligibili, né i sensibili affatto»⁶, è anche vero che, nella catena degli insegnanti e dei discenti, simile a un *isnād* filosofico, il primo dei Maestri, quello che, solo, trae da Sé ogni conoscenza, è Dio⁷.

E leggiamo nell’*Epistola sulla spiegazione della credenza dei Fratelli della Purità e della dottrina degli Spirituali*, in quello che si può considerare uno degli «apocrifi platonici» dell’*Enciclopedia*: «E tra le riprove del fatto che Platone, sapiente greco, condivise questa opinione – cioè la permanenza delle anime in integrità di stato, dopo la separazione dal corpo – è il suo dire, in qualche luogo della sua sapienza: “Se non avessimo un ritorno (*ma’ād*) in cui sperare il bene, il mondo sarebbe un’opportunità per i malvagi”. E disse anche: “Noi qui siamo stranieri, nella prigione della Natura e in vicinanza dei diavoli; siamo stati scacciati dal nostro mondo per il crimine del nostro padre Adamo!

⁶ Cfr. l’*Epistola sulle opinioni e le religioni*, ed. cit., vol. III, p. 424, 16-20.

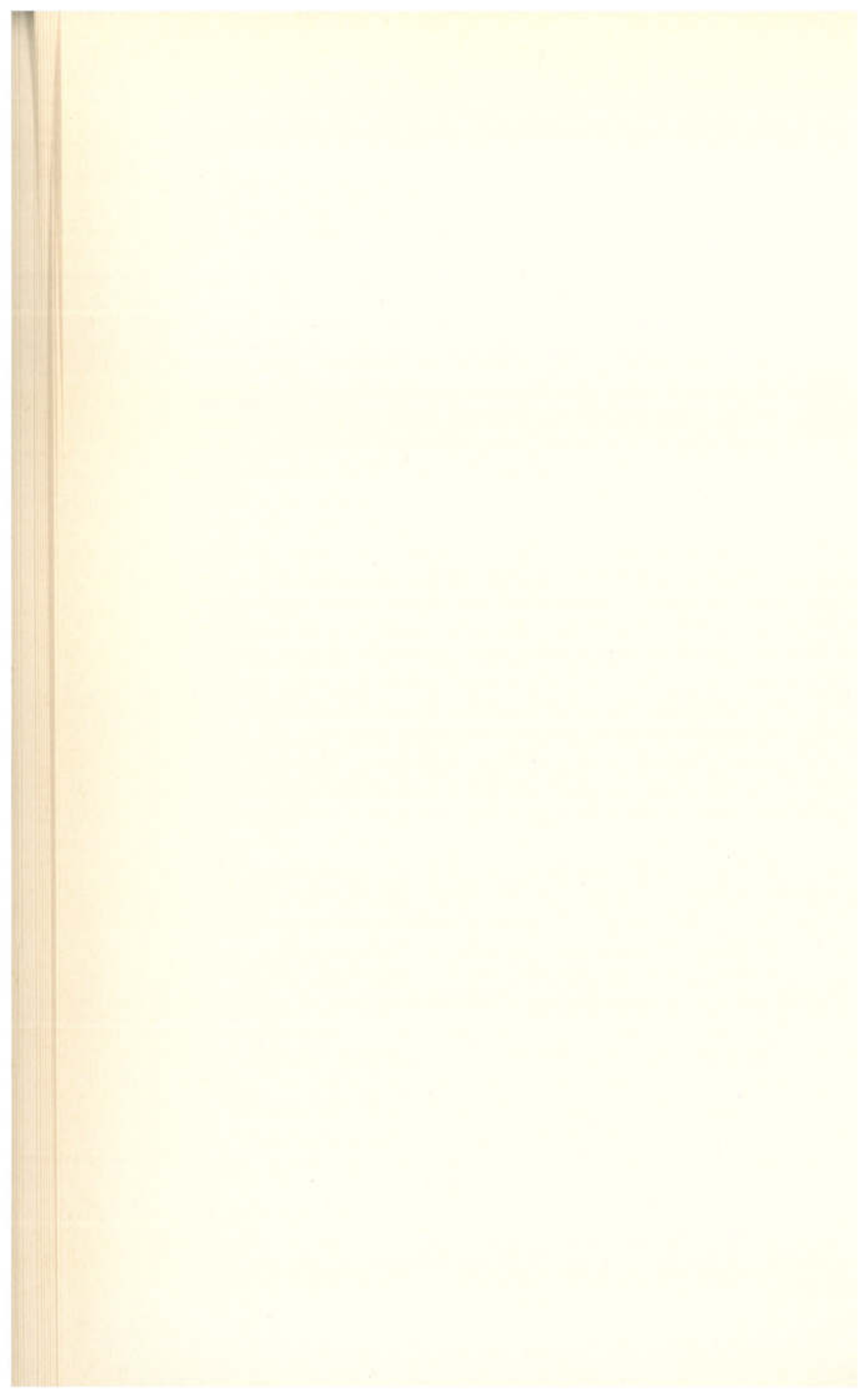
⁷ Cfr. l’*Epistola sulle arti pratiche e il loro scopo*, ed. cit., vol. I, p. 294.

E una sentenza è stata emessa nei confronti di questo (peccato)»⁸.

Per il sapiente puro di cuore, dunque, il *ma'ād* è anche un ritorno alla sapienza iperurania degli antichi, e il peccato originale, che ci ha scaraventati in un mondo sconosciuto e ingrato, l'ignoranza. L'Islām ci insegna che per la salvezza è indispensabile rammentare il patto primordiale, stipulato fra Dio e l'uomo⁹; per il *ḥakīm*, ciò significherà ricordare i nomi insegnati ad Adamo.

⁸ Cfr. ed. cit., vol. IV, p. 35, 13-7.

⁹ Cfr. Cor. II 169, nonché IV 90 e 92 e VIII 72.



Un poeta tunisino: Abū'l-Qāsim ash-Shābbī

Nel panorama delle lettere arabe di Tunisia nella prima metà del nostro secolo, si distingue il nome di Abū'l-Qāsim ash-Shābbī (1909-1934), che ormai ne è diventato il poeta nazionale. Noi qui desideriamo ripercorrere brevemente la sua vita e la sua opera, con alcune indicazioni bibliografiche utili per uno studio di ampio respiro su una figura, di cui molto si è scritto in arabo, ma poco invece in lingue europee.

Il punto di partenza per una ricostruzione della vita di Shābbī è un articolo di Ghedira di oltre trent'anni fa¹: si tratta di una ricostruzione puntigliosa e minuta, sulla base di alcuni documenti (libretto universitario, frammenti di lettere del poeta ad amici, cartella clinica dell'Ospedale Italiano di Tunisi, ove egli fu ricoverato e ove morì pochi giorni dopo il suo ricovero), e di testimonianze di familiari, conoscenti e anche studiosi, a volte da prendere con cautela perché spesso in aperta contraddizione fra loro (come per esempio Karrū, che parla di una sua infelice vita coniugale, mentre as-Sanūsī ricorda un perfetto e armonico *ménage*²).

Un dato sicuro nella biografia del poeta è anzitutto la nascita a Tozeur, in una famiglia piuttosto agiata del Sud tunisino, ove più ancora che nel Nord esisteva un andamento patriarcale e

* Testo di una conversazione tenuta all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, in occasione del Seminario sulla letteratura maghrebina (Napoli, 28 aprile 1988).

¹ *Essai d'une biographie d'al-Šābbī*, in *Arabica*, VI, 1959, pp. 266-280. Il contributo è pubblicato in arabo, *Muḥāwala ǧa'l itār li-tarǧamat ash-Shābbī*, in *al-Fikr*, V, n. 3, dicembre 1959, pp. 18-25.

² M. KARRŪ, *ash-Shābbī: ḥayātuhu wa shi'rubu*, 3ª ed. Beirut, Dār Maktabat al-ḥayāt, 1960, p. 112; Zayn al-'Ābidīn as-Sanūsī, *ash-Shābbī: ḥayātuhu, adabuhu*, Tunisi, Dār al-Kutub ash-sharqiyya, 1956, p. 29.

l'educazione dei figli era di carattere rigorosamente tradizionale. Il padre di Shābbī aveva compiuto gli studi all'Azhar, la celebre moschea università del Cairo, nei primissimi anni del nostro secolo, e in quegli stessi anni, un altro studente dell'Azhar, poi diventato islamista e letterato, la frequentava, e ne avrebbe stigmatizzato in alcune pagine l'ambiente chiuso e retrivo, arroccato su vecchie posizioni didattiche e culturali. Ecco per esempio come Aḥmad Amīn, cui volevo riferirmi, descrive la lezione di uno *sheykh* all'Azhar:

«Dopo avere invocato il nome di Dio, averLo pregato e implorato, iniziava a leggere la propria lezione dicendo: "O Dio, niente è facile tranne le cose che hai reso tali, e se volessi Tu potresti render facili le cose difficili". Il libro che stava tra le sue mani e le nostre era il commento di Ṭā'ī sul *Kanz* e l'argomento della lezione era l'abluzione rituale. Egli leggeva il testo, poi il commento, e fin qui tutto mi era chiaro. Ma dopo si elevava, facendo glosse e obiezioni alla frase, e risposte alle obiezioni, delle quali non capivo niente. Concentravo i miei pensieri e gli prestavo tutta la mia attenzione, ma pure così continuavo a non capire, dopo di che la mia mente si distraeva e cominciavo a pensare alla scuola dove andavo prima, alle lezioni che lì capivo e nelle quali eccellevo, agli amici compagni di scuola, e nel frattempo riflettevo sugli studenti di fronte a me con i quali non avevo rapporti. Volavo e volavo sulle ali della fantasia, poi la mia mente ritornava a ciò che lo *sheykh* stava dicendo e trovavo che si stava occupando delle stesse frasi, delle stesse obiezioni e delle stesse risposte. Alcuni studenti facevano delle domande ma non capivo ciò che domandavano, e lo *sheykh* rispondeva ma non capivo che cosa. La faccenda continuava per due ore o più, durante le quali lo *sheykh* non si allontanava dalle suddette frasi, e io tiravo un sospiro di sollievo quando infine diceva: "E Dio sa meglio", indicando con ciò che la lezione era finita»³.

L'impressione negativa di fastidio, di ambiente chiuso e stantio non dovette essere comunque la stessa per il padre di Shābbī, evidentemente portato per gli studi religiosi e giuridici, che tornò

³ A. BORRUSO, *Aḥmad Amīn e l'Azhar*, in *Oriente Moderno*, LX, 1980 («Studi in memoria di Paolo Minganti»), pp. 75-76.

in Tunisia e nel 1910, provvisto di regolare diploma, prese a svolgere le funzioni di *qāḍī*. La sua professione lo condusse spesso a cambiare sede – Silyāna, Gafsa, Gabès, Mağāz al-Bāb – dando modo al ragazzo di conoscere abbastanza la Tunisia, finché nel 1920 Shābbī fu mandato a studiare alla Zaytūna. È un passo importante nella vita di Shābbī, per il quale la capitale si presenta come un mondo nuovo, tutto da scoprire (anche se poi il suo atteggiamento nei confronti della Zaytūna⁴ sarà lo stesso del letterato egiziano nei confronti dell'Azhar). I biografi del poeta, citati da Ghedira, precisano a questo punto i vari luoghi di Tunisi che egli si trovò ad abitare, e da questo momento in poi siamo più o meno informati delle tappe fondamentali della sua breve vita: fine degli studi tradizionali alla Zaytūna nel 1928, iscrizione alla Scuola di diritto nello stesso anno, morte del padre nel 1929, suo matrimonio intorno a questa data, nascita dei due figli, preoccupazioni di carattere economico relative alla madre, alle sorelle e ai due fratelli più giovani, inizio di una misteriosa malattia⁵ che lo rende sempre più debole e malinconico, fino alla scomparsa avvenuta a soli 25 anni.



Pare che Shābbī abbia cominciato a scrivere i suoi poemi nel 1924, intorno ai 15 anni, proseguendoli fino all'anno della morte. Un'opera antologica di as-Sanūsī, *al-Adab al-tūnisī fī l-qarn ar-rābi' 'ashar*, dedicava già nel 1927 una cinquantina di pagine al giovane

⁴ Su Shābbī alla Zaytūna, si veda M.F. GHĀZI, *Le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d'Abu-l-Qacim ach-Chabbi, poète tunisien*, in *Les Cahiers de Tunisie*, 4° tr. 1959, n. 28, pp. 437-474. Frutto di un capitolo di una tesi di sociologia, il saggio si volge essenzialmente allo studio dell'ambiente dell'Università della Zaytūna, ne chiarisce i programmi delle materie in quegli anni, tratta dei metodi d'insegnamento, della crisi della Zaytūna e della mentalità tradizionale, della Biblioteca al-Khaldūniyya, della possibilità di alloggio degli studenti universitari, dei docenti e infine delle opere ch'erano studiate o lette (e che Shābbī ha forse avuto la possibilità di conoscere, con influenze sulla sua personalità di uomo e di poeta).

⁵ Cfr. A. GHEDIRA, *art. cit.*, p. 279, che parla di una cardiopatia di origine reumatica. Sulla malattia del poeta si sofferma M.F. GHĀZI, *Marād Abī l-Qāsim ash-Shābbī*, in *al-Fikr*, V, n. 3, dicembre 1959, pp. 26-35.

tunisino⁶, senza contare che riviste quali *an-Nahḍa* (a partire dallo stesso anno), *al-'Ālam al-adabī* (dal 1930), *Apollo* (dal 1933), ne pubblicavano alcune poesie. Ma il canzoniere vero e proprio, *Aghānī al-ḥayāt* (I canti della vita), vide la luce solo vent'anni dopo la sua scomparsa⁷, e nel frattempo alcuni poemi erano già noti in francese grazie alle antologie di Bencheneb e di Dermenghem⁸, o alla rivista *Ibla*, ove fin dagli anni Quaranta i vari Farne e Magnin presentavano al pubblico talune significative composizioni⁹. Dopo la pubblicazione del canzoniere, usciva a Parigi, curata da Ghedira, una piccola scelta di poemi di Shābbī in traduzione francese¹⁰: una trentina, sul totale dei 98 che ne comprende il *dīwān*. Per quanto riguarda l'arabistica italiana, spetta a Rita Di

⁶ Nella ed. del 1927, pp. 202-254; in quella del 1928, pp. 209-245.

⁷ Tunisi, ad-Dār at-tūnisiyya li'n-nashr, 1955, 194 pp. (e anche Cairo, Dār Miṣr li't-ṭibā'a, nello stesso anno); 2ª ed. Tunisi, ad-Dār at-tūnisiyya li'n-nashr, 1966, 285 pp. A questa seconda edizione faremo riferimento.

⁸ S. BENCHENEBO, *La poésie arabe moderne*, Alger, 1944, pp. 127-134; A.J. Arberry, *Modern Arabic Poetry*, London, 1950 (e successive ristampe anastatiche del 1967 e 1975), pp. 52-54, con la traduzione in versi di due brevi poesie; E. DERMENGHEM, *Les plus beaux textes arabes*, Paris, 1951, pp. 493-500. Hanno poi presentato traduzioni dei poemi di Shābbī l'*Anthologie maghrébine* (del Centre Pédagogique Maghrébin), Paris, 1965, pp. 61-64; R. e L. MAKARIOUS, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, III, *La poésie* (a cura di Luc Norin e Edouard Tarabay), Paris, 1967, pp. 102-103.

⁹ Per esempio *Coeur maternel* (trad. della poesia *Qalb al-umm*, a cura di P.M. Farne), nel numero IX, 1946, pp. 418-429; *Tristesse du soir* (trad. della poesia *al-Masā' al-ḥazīn* a cura di J. Magnin), nel numero X, 1947, pp. 49-54; *Le prophète méconnu* (trad. della poesia *an-Nabī al-maghūl*, a cura dello stesso Magnin), nel numero XII, 1949, pp. 173-178.

¹⁰ ABOU-L-QASIM CHABBI, *Poèmes*, Paris, Pierre Seghers, 1959, 70 pp. Il volumetto è recensito da J. Magnin in *Ibla*, XXIII, 1960, pp. 115-116, che di Ghedira apprezza la scelta antologica, e ne ammira la traduzione, pur non nascondendosi che nella versione dall'originale arabo i valori musicali e metrici del verso vengono perduti. L'antologia presenta i seguenti poemi: *Prière au temple de l'amour*, *La volonté de vivre*, *Pastorale*, *Tempête dans les ténèbres*, *Aux tyrans du monde*, *La complainte de l'orphelin*, *Le prophète méconnu*, *L'aveu*, *Le chant du tonnerre*, *Mes chansons ivres*, *La guerre*, *O amour*, *Sous les branches*, *Le coeur du poète*, *Chant de l'égaré*, *L'étrange comédie*, *Le chant de Prométhée*, *Le matin renouvelé*, *Poésie*, *Invocation*, *L'éclat de la vérité*, *Rêveuse dans la tourmente*, *Fils de ma mère, o mon frère!*, *Le livre des pleurs*, *À l'ombre de la vallée de la mort*, *C'en est trop, mon coeur*, *Bavardage*, *Le secret du relèvement*, *Au peuple*. Avvertiamo che non sempre la traduzione è integrale: di numerosi poemi, lunghi

Meglio il merito di avere richiamato l'attenzione sul poeta, con un contributo pubblicato più di vent'anni fa nella rivista *Oriente Moderno*¹¹.

Una delle ultime apparizioni in pubblico del compianto italianista giordano 'Īsā an-Nā'ūrī, che dalla Facoltà di Lettere dell'Ateneo palermitano ricevette anni addietro la laurea *honoris causa*, fu proprio in occasione sei anni fa del cinquantenario della scomparsa di Shābbī, quando a Tunisi si organizzò una manifestazione alla quale parteciparono scrittori, poeti e studiosi di ogni parte del mondo arabo, fra gli altri Khalīfa at-Tillīsī (un italianista libico noto per le sue traduzioni in arabo di Pirandello)¹², i vecchi biografi e studiosi di Shābbī come 'Āmir Ghedira e Abū'l-Qāsim Muḥammad Karrū, e molti poeti specie tunisini, come Aḥmad al-Laghmānī, Nūr ad-dīn Ṣammūd, Muḥammad al-'Arūsī al-Miṭwī¹³, il marocchino Ḥasan aṭ-Ṭaraybaq, scrittore, poeta e docente universitario, l'egiziano Mukhtār al-Wakīl, la celeberrima poetessa palestinese Salmā al-Khaḍrā' al-Ġayyūsī, ed altri ancora dello Yemen del Nord o del Sūdān. Un numero speciale della

nell'originale arabo, sono presenti solo pochi versi; altre volte si traducono e giustappongono, abbastanza disinvoltamente, versi iniziali con quelli finali di una poesia.

¹¹ R. ROSE DI MEGLIO, *La vita e la poesia di Abū'l-Qāsim ash-Shābbī*, in *Oriente Moderno*, XLVII, 1967, pp. 575-592. Relatrice la prof.ssa Maria Nalino, una tesi di laurea sul poeta, di A. Bernardini-Mazzini, è stata discussa nel 1972 all'Università di Venezia. La parte concernente la bibliografia e le opere, estratta dalla tesi, è stata tradotta in francese da M. Borrmans e completata da Jean Fontaine; si veda ABŪ L-QĀSIM AL-ŠĀBBĪ, *Bibliographie et oeuvres*, par A. Bernardini-Mazzini, in *Ibla*, 131, 1973, n. 1, pp. 96-117.

¹² Brevi notizie su alcune figure di italianisti arabi, oltre ai due sopra citati, sono contenute in A. BORRUSO, *L'Italianistica nei Paesi arabi*, negli Atti del I Convegno su *La presenza culturale italiana nei Paesi arabi: storia e prospettive* (Napoli, 28-30 Maggio 1980), Roma, 1982, pp. 143-153.

¹³ Su questi e altri poeti contemporanei di Tunisia, si veda lo studio di ABDELAZIZ KACEM, *Situation de la poésie tunisienne dans «al-Fikr» de 1955 à 1965*, in *Arabica*, XVIII, 1971, pp. 57-98 e 113-151. Non limitato alla poesia è l'utile volume di J. FONTAINE, *Vingt ans de littérature tunisienne, 1956-1975*, Tunis, Maison tunisienne de l'Édition, 1977, presentato da M.G. STASOLLA, *Una rassegna della letteratura tunisina dal 1956 al 1975*, in *Oriente Moderno*, LVIII, 1978, pp. 597-601. Ricordiamo inoltre F. DE RUIZ e C. AGREDA, *Literatura tunecina contemporanea*, Madrid, Instituto hispano-árabe de cultura, 1978 (Serie «Antologías nacionales», 2).

rivista *al-Fikr* (XXX, n. 2, novembre 1984) fu dedicato appunto al convegno celebrativo¹⁴, che per quanto io sappia non vide presenti, almeno fra i relatori, arabisti europei di qualche fama.

Vediamo ora, attraverso una rapida scorsa del canzoniere, quali sono i temi trattati dal poeta.



Shābbī è anzitutto il poeta che canta l'amore e la natura, con una certa tristezza e malinconia. Non si può dissociare la sua poesia dal sentimento di smarrimento, di dolore che la pervade: si tratta di un elemento caratteristico, connaturale all'anima del poeta, portato all'introspezione e all'introversione. Di carattere sensibile e delicato, la sua lirica è concentrata sui moti della sua stessa anima, ora lieti e pieni di speranza, ora pervasi da tristezza e dal presago sentimento della fine. A lungo i critici hanno discusso su questo aspetto «romantico» e triste della sua poesia, e taluno ha accostato il poeta tunisino al nostro Leopardi. Se l'accostamento di Shābbī a Leopardi ha richiesto solo poche pagine¹⁵, l'autore in questione, amante di tali raffronti, ha invece scritto un intero volume sulle affinità tra 'Omar ibn Abī Rabī'a e Gabriele D'Annunzio¹⁶. Noi possiamo immaginare che i paragoni di questo ge-

¹⁴ Il convegno si svolse dal 9 al 12 ottobre 1984. Nel citato numero di *al-Fikr*, XXX, n. 2, novembre 1984, p. 255, leggiamo che la Commissione culturale del Governo ha deciso, dopo le traduzioni dei poemi di Shābbī (dell'intero canzoniere?) in francese e in inglese, di finanziare la stampa di un volume di Karrū dedicato alla bibliografia shābbiana, che si prevede conterà non meno di 350 pagine.

¹⁵ Vedi F. CABASI, *Vita e musa leopardiana di Abulqasem esc-Sciabbi*, in *Levante*, VIII, n. 3; settembre 1961, pp. 3-13. Ma si cfr. anche SHAWQI DAYF, *al-Ihsās al-hādd bi'l-alam fī shi'r ash-Shābbī*, in *Dirāsāt fī sh-shi'r al-'arabī al-mu'āsir*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1959, pp. 141-157, e M. CHEMLI, *Un poète romantique tunisien: Abu-l-Qasim Chabbi*, in *Confluent*, XXXVII, 1964, pp. 53-60.

¹⁶ F. KABAZI, *Omar Ibn Abi Rabī'a precursore arabo di Gabriele D'Annunzio*, Palermo, Centro Culturale al-Farabi, 1988. Dello stesso autore *Il segreto dell'armonia coranica*, in *Levante*, XXIX, n. 4, dicembre 1987, ove leggiamo fra l'altro (p. 32) che «attraverso un'interminabile carrelata (*sic*) su e giù per le mie reminiscenze giovanili ho riscontrato diversi parallelismi ritmici e melodici fra il Corano e una determinata 'poetaria' dannunziana».

nera siano veramente ardui quando si tratta di mettere a raffronto personalità di cultura, lingua, storia e a volte epoche così diverse; pur alieni da questi paragoni, se volessimo scegliere un poeta italiano da avvicinare a Shābbī, credo che potremmo trovarlo piuttosto in Sergio Corazzini, nel «piccolo fanciullo che piange», e che canta gli organi di Barberia, attratto però come il fanciullo di Tunisia dalla vita, dall'amore, dalla natura e dalla gioia, e pur consapevole di non poterne godere, sia per intima disposizione malinconica sia per la consapevolezza del grave male e della imminente fine. D'altra parte Shābbī non eleva il pessimismo a sistema filosofico, e anzi se ne dichiara contrario, come in alcuni versi della poesia che ora ascoltiamo, scritta dopo la morte del padre:

Mai credevo, padre, dopo la tua morte
 - i sensi ancora accecati dal dolore -
 d'aver sete di vita, di bere
 alla sua fonte fulgida e inebriante,
 di tornare al mondo con un cuore che batte
 per l'amore, la gioia, i canti,
 per la speranza ch'esiste al mondo,
 le strane passioni ed ansie.

Poi, con gli anni, vennero le seduzioni
 della vita, dal fascino che attrae.

Ed eccomi ancora il fanciullo incantato
 da lunghe teorie di luci e di colori.

Ed ecco che pessimismo e rifiuto della vita
 son quasi bugiarda stravaganza.

Senza dubbio l'uomo, nell'intimo suo,
 adora la vita con fede sincera¹⁷.

Il giovane Shābbī sentì molto la perdita del genitore, del quale non condivideva l'abito mentale e il pedissequo attaccamento alla tradizione, ma di cui ebbe grande rispetto e stima. Un'altra

¹⁷ Poesia *al-I'tirāf*, in *Aghānī*, p. 261. Cfr. *Poèmes*, a cura di Ghedira, p. 31 (*L'aveu*); DI MEGLIO, *art. cit.*, pp. 588-589 (*Fede nella vita*).

grave pena della sua vita – stando ai suoi biografi – fu l'amore per una fanciulla italiana o francese, secondo alcuni non corrisposto, secondo altri goduto solo breve tempo per la dolorosa scomparsa della donna¹⁸:

Non ti piango, o mio passato,
né per gloria né per fama
rapitami dal mondo
che poi m'abbia annientato
perché odio vana gloria
e chimere della vita

...

ma ti piango per l'amore
che il mondo riempiva
di splendore, e a me che pure andavo
si mostrò nel suo fulgore...¹⁹

A questa misteriosa fanciulla amata il poeta indirizzava le sue liriche; una ne ricordiamo in particolare, intitolata *Pregchiere al tempio dell'amore*:

Sei dolce come l'infanzia, i sogni,
la melodia, il mattino che nasce,
il cielo che sorride, il chiaro di luna,
la rosa, il sorriso del bimbo.

...

Tu... Chi sei? Alba sei tu incantevole
che s'offre al cuor mio malato d'amore,
e gli mostra la vita in soave bellezza,
e gli rivela segreti d'eternità.

Sei tu il soffio della primavera che incede superba,
quando tremolano i petali delle rose

¹⁸ A. GHEDIRA, *art. cit.*, p. 270, parla di una «jeune et belle étrangère parmi les nombreuses familles italiennes» che abitavano lo stesso quartiere del poeta a Tunisi. Che si trattasse di una francese, è invece un ricordo del fratello Amīn ash-Shabbī, comunicato circa vent'anni fa a chi scrive.

¹⁹ *Aghānī*, pp. 178-179. Sono i versi 1-3, 10-11 della poesia *Anā abkika li'l ḥubb*. Cfr. Di Meglio, p. 583.

e la vita esala inebriante profumo
e risuonano canti d'uccelli²⁰.

Si può qui osservare una innovazione da parte di Shābbī nei confronti di quella tradizione poetica, ancora viva ai suoi tempi in Tunisia, che secondo gli schemi medievali vedeva la donna come un vuoto fantasma adorno di gioielli e di profumi, e comunque una labile apparenza senz'anima, mentre il nostro poeta ne idealizza la figura e le assegna un posto di rilievo. Un'altra innovazione sta nella raffigurazione della natura, vicina e partecipe dei sentimenti del poeta. Ma certo la poetica di Shābbī può esprimersi, meglio che con le nostre parole, con una sua stessa poesia, intitolata *Il cuore del poeta*:

Ciò che s'affretta o indugia
che dorme o volteggia sul mondo,
l'uccello, il fiore, il profumo,
la fonte e il ramo ondeggiante,
il mare, la caverna e la cima,
il vulcano, la valle e il deserto,
la luce, l'ombra, la tenebra,
la stagione, il torrente e il tuono,
la neve, la nebbia che sfuma,
l'uragano e la pioggia abbondante,
la scienza, la fede, la visione,
il sentimento, il silenzio e il canto
tutto ciò vive nel mio cuore, in libertà,
nuovo di fascino, pari ai fanciulli del Paradiso.
Qui, nel mio cuore vasto e profondo,
danza la Morte, danzano i fantasmi della Vita.
C'è tempesta di paurose tenebre,
e palpito di sogni colorati.
Vi risuonano gli echi del Nulla,
son cantati inni di gioia.
E, in una teoria di canti, incedono
speranze, amore e dolore.

²⁰ Della lunga poesia intitolata *Ṣalawāt fī haykal al-ḥubb* (in *Aghānī*, pp. 183-187), abbiamo qui riferito solo i vv. 1-2 e 11-14. Trad. parziale di Ghedira in *Poèmes*, pp. 15-16; anche in Di Meglio, p. 581.

Qui c'è l'alba che non ha fine,
 c'è la notte che non svanisce.
 E mille gorgi marini, di ignoti confini,
 dai flutti ognora impetuosi.
 Qui, ad ogni momento, si cancella
 del mondo l'immagine e si ricompone²¹.

È opportuno considerare, per comprendere compiutamente la poesia di Shābbī, che il poeta non dissocia la poesia dalla vita: scrivere è per lui un bisogno vitale, non un capriccio d'arte; è il solo modo ch'egli abbia per sentirsi vivo, per esprimere in modo spontaneo i personali sentimenti, per cui si può dire che letteratura e vita, vita e poesia coincidano, come leggiamo nei versi seguenti:

La mia poesia nasce dal mio cuore
 quando in esso si agitano i miei sentimenti.
 Non fosse per lei, in me non svanirebbero
 le oscure nubi della vita,
 e non troveresti in me malinconia
 né gioia.
 In essa mi vedi triste,
 piangere lacrime su lacrime;
 in essa mi vedi felice
 indossare il manto della gioia.
 ...
 Che è la poesia se non spazio senza limiti
 in cui svettano i miei propositi?²²

Per Shābbī, dunque, come ebbe a scrivere egli stesso, la poesia fu «una pagina della vita, un frammento dell'esistenza»²³, ed è questa una novità importante: egli non compone versi per ingra-

²¹ È la poesia *Qalb ash-shā'ir*, in *Aghānī*, pp. 262-263. Cfr. *Poèmes*, pp. 39-40; Di Meglio, pp. 579-580, ove qualche verso è saltato in traduzione.

²² *Shi'rī*, in *Aghānī*, pp. 26-27. Ne abbiamo riferito i vv. 1-5, 9. Cfr. Di Meglio, p. 579.

²³ È il v. 17 di *Qultu li'sh-shi'r* (*Aghānī*, pp. 127-129), un componimento molto simile al precedente. È tradotto per intero da Ghedira, *Poèmes*, pp. 49-52, con il titolo *Poésie*; alcuni versi anche in Di Meglio, p. 579.

ziarsi i potenti, o sperando nel favore d'un mecenate; gli basta, per comporre versi, il consenso della sua coscienza.

Ci siamo soffermati sull'aspetto intimistico di Shābbī, in quanto è il prevalente, ma non dimentichiamo che alcuni poemi del canzoniere affrontano temi diversi, e vi si parla della funzione sociale del poeta (*Il Canto di Prometeo*), della riscossa del popolo, pigro e addormentato (nelle poesie *Volontà di vita*, *Il profeta ignoto*, *Al popolo*), che egli vorrebbe con i suoi versi ridestare dal torpore e condurre ad un rinnovamento, a una consapevole rivolta, o almeno a maturità:

Non risorge il popolo se non lo muove
salda volontà di vita, che si risvegli in lui.

Il chicco di frumento si fa strada nella buia terra
e spunta al cielo, al richiamo della luce.

E la catena si addice ai morti; la vita, no,
è contro le catene²⁴.

Legati a questi versi sono gli altri che il poeta rivolge al tiranno oppressore e malvagio, colpevole delle misere condizioni di vita del popolo:

Malvagio oppressore, che ami le tenebre
e sei ostile alla vita,

hai schernito i lamenti di un popolo indifeso,
la tua mano è macchiata del suo sangue.

Tu continui a mutilare il piacere della vita,
a seminare spine di dolore nel suo campo.

...

Ma guàrdati! Ché sotto la cenere cova l'incendio,
e chi semina spine raccoglie ferite²⁵.

²⁴ *Aghānī*, p. 193 (*Sirr an-nuhūd*); *Poèmes*, p. 64. Sulle poesie «politiche» del poeta tunisino, si veda fra gli altri l'opera di M. KARRŪ, *Kiṣāḥ ash-Shābbī*, Beirut, 1960 e la tesi di dottorato di M. AMRI, *Die politische Lyrik des Abū'l-Qāsim aṣ-Ṣābbī (1909-1934): ein Beitrag zur Geschichte der modernen tunesischen Literatur*, Kiel, 1976.

²⁵ *Aghānī*, p. 264 (*Ilā ṭughāt al-'ālam*), vv. 1-3, 6; cfr. *Poèmes*, p. 23 (*Aux tyrans du monde*); Di Meglio, p. 586. Cosa curiosa, non esiste riferimento, nelle pagine di R. Rose Di Meglio, alla scelta antologica di Ghedira, che pure era stata pubblicata da quasi dieci anni.

Sappiamo che il poeta, pur non impegnato apertamente in una azione politica, per le sue amicizie, la frequenza di circoli letterari, le sue idee e i suoi poemi fu incluso nella categoria dei giovani rivoluzionari. Il loro modo di vestire (Shābbī usciva a testa scoperta mentre il turbante era di rigore per i diplomati della Zaytūna²⁶), il loro gusto dichiarato per l'Occidente in fatto di letteratura, musica e arte, le loro idee riformatrici nel campo dell'insegnamento, del sindacalismo, dell'emancipazione della donna (e proprio in quegli anni, veniva pubblicato il noto volume di Ṭāhir al-Ḥaddād²⁷), erano altrettanti punti per cui questi giovani erano visti dalle autorità o dal partito del Destūr come elementi facinorosi o almeno ideologicamente pericolosi²⁸.

Altre poesie del canzoniere esprimono l'amore e la devozione per Tunisi (*Tūnis al-ġamīla*), cantata come nessun altro poeta aveva fatto prima di lui²⁹, o gli angosciosi interrogativi dell'uomo di fronte all'Essere supremo (poesia *A Dio*, tradotta a suo tempo da Borrmans³⁰), mentre qua e là affiora qualche amaro accento sentenzioso:

Abbiām deriso il lontano passato, e domani
i giorni a venire faranno di noi oggetto di scherno.
Questo è il mondo: la commedia d'un genio
beffardo, dall'arte capricciosa, dalla mirabile inventiva.
La rappresentano i vivi nel teatro del dolore,
in mezzo alla bruma degli affanni, questa commedia
[dei morti].
Di tra la nebbia, gli spettatori ridono
aspettando di esserne attori.

²⁶ Negli stessi anni, in Oriente i giovani egiziani si comportavano allo stesso modo, e anzi usavano il *ṭarbūsh* come segno di rinnovamento e di contrapposizione all'ambiente spesso retrivo che il turbante rappresentava. Cfr. AHMAD AMĪN, *Ḥayātī*, 2ª ed. Cairo 1952, specialmente pp. 210-212.

²⁷ ṬĀHIR AL-ḤADDĀD, *Imra'atunā fī sh-sharī'a*, Tunisi, 1930.

²⁸ Cfr. A. GHEDIRA, *art. cit.*, p. 270.

²⁹ *Aghānī*, pp. 24-25.

³⁰ In *Ibla*, XXIII, 1960, pp. 223-228. Le prime due pagine sono una breve presentazione del poeta. In *Aghānī*, la lunga poesia *Ilā Allāh* occupa le pp. 245-248.

Ognuno compie il suo turno... ognuno si ride degli altri, deriso a sua volta da tutti³¹.

Nei versi di Shābbī si parla spesso di luce, che è sinonimo di vita, di amore, di gioia, e di tenebre che stanno a significare la morte, lo sconforto, l'assenza di amore. Da alcuni la contrapposizione luci-ombre è stata vista come un tratto caratteristico, anzi l'elemento che assolutamente distingue fra gli altri e sugli altri il nostro poeta. Si è scomodata la grammatica di Chomsky, si sono rispolverate opere di Landon sulla quantificazione del linguaggio metaforico nei versi per esempio di Wilfred Owen³², e si è contato che i termini relativi alla luce appaiono nel canzoniere 315 volte nel complesso (mattino 46; stelle 32; fiamma 26; sole 19; raggi 12 e via di questo passo), mentre i termini relativi alle tenebre figurano 267 volte³³. A noi, più semplicemente, la cosa appare soltanto naturale. A che cosa se non alla luce, al mattino radioso, alla splendida aurora paragonare la vita e l'amore? Il contrario, si intende, viene da sé. Da sempre, uomini di tutte le epoche e culture hanno usato simili immagini. Permettete che io, a mia volta, faccia riferimento al *Cantico dei Cantici*, 6,4 che così si esprime a proposito della fanciulla amata: «Bella sei amica mia come un meriggio, fulgida come un plenilunio, incantevole come schiere di stelle»; o a Lucrezio, *De rerum natura*, II, 76 che paragona gli uomini a corridori che si trasmettono «la fiaccola della vita» (*et quasi cursores vitae lampada tradunt*); o magari a Goethe, di cui si racconta che poco prima di morire, sentendo la vita che gli sfuggiva, pregò la governante di aprire la finestra, chiedendo *mehr Licht*, cioè «più luce»! E gli esempi potrebbero continuare.

³¹ Aghānī, p. 233 (*ar-Riwāya al-gharība*); cfr. *Poèmes*, p. 43 (*L'étrange comédie*).

³² Cfr. il numero di *al-Fikr* citato alla nota 14, p. 246. L'estensore dell'articolo, Sa'd Maşlūh, vi propone un paragone tra Shawqī, al-Bārūdī e Shābbī (pp. 233-248).

³³ Cfr. S. MASLIAH, *Light and darkness imagery in the poetry of the Tunisian poet Abū'l-Qāsim al-Šābbī (1909-34)*, in *Ibla*, XL, 1977, p. 82. Lo stesso contributo è stato pubblicato in *Islamic Culture*, LI, 1977, pp. 253-260 e quindi in francese, *Images de lumière-ténèbres dans la poésie du poète tunisien Abū'l-Qāsim al-Šābbī (1909-34)*, in *Arabica*, XXVI, 1979, pp. 179-188.

Risulta quindi ovvio e naturale che l'amore sia fuoco, fiamma, splendore, luce e quindi vita; l'assenza di amore ovvero il dolore e le pene sono ombra, buio, freddo e tenebre, e perciò morte. Se invece si volesse alludere a qualche influenza in tal senso nella poesia di Shābbī, si potrebbe fare riferimento alla poesia mistica araba (o persiana), ove molte immagini di amore profano identificano la persona amata, che è Dio, con la luce (e sappiamo che Shābbī amò la poesia mistica, in particolare Ibn al-Fāriḍ), o ancora pensare al cosiddetto *adab al-mahḡar*, di cui Shābbī conobbe i più illustri rappresentanti: fra essi Abū Shādī adopera una terminologia relativa alla luce³⁴. Quanto agli autori arabi moderni, Shābbī conobbe Ṭāhā Ḥusein, di cui si pubblicava nel 1926 il saggio sulla poesia preislamica, e Muḡammad Ḥuseyn Haykal, la cui *Zaynab* fu edita prima nel 1914 con lo pseudonimo di «Un fellāḡ egiziano», e nel 1929 con il nome stesso dell'autore, in una ristampa con qualche lieve modifica. Per esprimerci con le parole di Umberto Rizzitano, che più di quarant'anni fa tradusse il romanzo di Haykal in lingua italiana, in *Zaynab* spesso si passa dalla realtà al sogno, si inneggia al canto degli uccelli ed alle voci della natura, si indulge a qualche manierismo e romanticismo; e lo stesso autore sente la poesia della natura, e gli è particolarmente caro rappresentarla con l'esuberante entusiasmo di un giovane che attraverso quelle contemplazioni nostalgiche trova uno spiraglio di luce alla sua desolazione³⁵.

È da ricordare poi la predilezione di Shābbī per Ġubrān: essa risulta da esplicite ammissioni del giovane tunisino, che nei suoi scritti si riferisce al poemetto *al-Aḡniḡa al-mutakassira* (Le ali infrante), di cui loda la bellezza e lo stile oltre che le espressioni sulla donna³⁶.

³⁴ Shābbī curò una introduzione al canzoniere *Raggi e ombre* di Abū Shādī, che lo ricordò anche in *al-Adīb*, XII, n. 8, agosto 1953, pp. 46-48, e gli dedicò poi un capitolo del volume *Qaḡāyā ash-shi'r al-mu'āṣir* (nella prima ed. Cairo, Dār al-Kitāb al-'arabī, 1959, alle pp. 96-123).

³⁵ MOH. HUSEIN HAIKAL, *Zeinab*, unica versione italiana autorizzata di Umberto Rizzitano, Roma, Istituto Orientale, 1944, pp. 13-14.

³⁶ Si veda ABŪ'L-QĀSIM ASH-SHĀBBĪ, *al-Khayāl ash-shi'ri 'inda'l-'Arab*, nuova ed. Tunisi, ash-Sharika al qawmiyya li'n-nashr wa't-tawzi', 1961, p. 91. Uno studio comparativo sui due poeti ha dato KHALIFA MUḡAMMAD AT-TILLISI, *ash-Shābbī wa Ġubrān*, Tripoli, 1957.

Quanto agli autori occidentali, specialmente la Biblioteca della scuola collegio Ṣadīqiyya era fornita di traduzioni o adattamenti in arabo di opere – ce ne informa lo studioso ash-Shamlī³⁷ – quali *Paul et Virginie* di Bernardin de St. Pierre³⁸, o *Les Martyrs* di Chateaubriand, o di scelte di poesie di Lamartine, di Hugo, di Alfred de Vigny, di Alfred de Musset, di Ossian. A François Coppée si era richiamato Farne³⁹ avvicinandolo a Shābbī, ancora prima che si sapesse dell'esistenza, nella suddetta Biblioteca, di una sua *pièce* romantica, *Pour la couronne* (pubblicata nel 1895, tradotta poi in arabo col titolo *Fī sabil at-tāg*).

A questo elenco di autori, alcuni studiosi aggiungono i nomi di Wordsworth, Blake, Shelley e John Keats⁴⁰, le cui opere però – se vogliamo seguire la maggiore prudenza di Ghedira – non sembra figurassero tra le sue letture, né esistenti in Tunisi nelle biblioteche del tempo, si voglia in originale o in adattamenti arabi o francesi.

Il problema delle influenze di autori occidentali sulla poesia di Shābbī si lega strettamente alla sua eventuale conoscenza di lingue straniere. Non esistono dati a favore di una sua qualunque conoscenza dell'inglese. Quanto al francese, di contro alla quasi totalità dei suoi biografi e critici, i quali hanno voluto che Shābbī non conoscesse altra lingua che l'arabo, una sola voce si è levata tanti anni fa, quella di Zakī Maḥāsīnī⁴¹, che a noi sembra giusto seguire. Se è un dato di fatto che per l'iscrizione alla Madrasat al-ḥuqūq at-tūniyya era d'obbligo la conoscenza del francese, come ha rilevato lo studioso ora citato, alla luce di questa considerazione intendiamo che il *Raphaël* di Lamartine che secondo

³⁷ MUNGI ASH-SHAMLI, *Manzilat ash-Shābbī fī l-adabayn ash-sharqī wa'l-gharbī*, Tunisi, Kitābat ad-dawla li'sh-shu'ūn ath-thaqāfiyya wa'l-akhbār, 1963, pp. 17-18.

³⁸ Vedi E. SAUSSEY, *Une adaptation arabe de «Paul et Virginie»*, in *Bulletin d'Études Orientales*, I, 1931, pp. 49-80.

³⁹ Presentando la poesia *Coeur maternel* (cfr. la nota 9).

⁴⁰ Cfr. 'ISĀ AN-NĀ'ŪRĪ, *aṭ-Ṭabī'a wa ḥass aṭ-tufūla wa'l-umūma fī shī'r Abī'l-Qāsim ash-Shābbī wa William Wordsworth*, e *Mashābih fī l-ḥayāt wa'sh-shī'r bayna Abī'l-Qāsim ash-Shābbī wa John Keats*, nel volume *Udabā' min ash-sharq wa'l-gharb*, Beirut, 1966, rispettivamente pp. 12-44 e 45-75.

⁴¹ Cfr. ṬĀHĀ 'ABD AL-BĀQĪ SURŪR, *Abū'l-Qāsim ash-Shābbī, shā'ir ash-shabāb wa'l-ḥurriyya*, Cairo, 1958, p. 26, che ne riporta l'affermazione.

al-Ḥalīwī⁴² Shābbī non si stancava mai di leggere e si portava sempre appresso, era un copia nella lingua originale e non un adattamento in arabo. Riesce in ogni caso difficile pensare a Shābbī come a un poeta *naïf*; egli è un poeta colto, che ha letto molto ed ha espresso un suo messaggio autentico e personale soprattutto perché sofferto e sentito, anche se in parte influenzato – come è naturale, d'altra parte – dalle correnti di pensiero a lui contemporanee, arabe e non arabe. Né il cenno a eventuali influenze potrebbe limitare la grandezza del poeta, del quale possiamo auspicare si occupi più a fondo la nostra arabistica, magari con la integrale versione italiana del suo canzoniere.

Vorremmo soltanto aggiungere, prima di concludere, che a Shābbī si devono alcuni scritti in prosa, quali le *Mudhakkirāt* (Ricordi), specie di appunti o diari che il poeta tenne solo per due mesi del 1930, e le *Rasā'il*, un gruppo di 34 lettere indirizzate all'amico Muḥammad al-Ḥalīwī, che ne è stato l'editore⁴³. Merita una menzione a parte il libretto su *L'immaginazione poetica presso gli Arabi*, edito la prima volta nel 1929 con una commovente dedica al padre⁴⁴, frutto di una conferenza che il giovane Shābbī, a soli vent'anni, aveva tenuto all'inizio di quello stesso anno.

Egli che tanta fama e risonanza specie postuma doveva avere per le sue liriche, in vita provò l'amarrezza e l'ostracismo per le idee espresse in questo libretto, che così si possono sintetizzare: lo scarso sviluppo dell'immaginazione nella poesia araba, per ef-

⁴² Cfr. MUHAMMAD AL-HALĪWĪ, *Ma'a ash-Shābbī*, Tunisi, 1955, p. 79.

⁴³ Sugli scritti in prosa di Shābbī, cfr. M. KARRŪ, *Āthār ash-Shābbī, wa ṣadāhu fī sh-sharq*, Beirūt, Maktabat at-Tigārī, 1961, pp. 113-163; TAWFIQ BAKKĀR, *Mushāraka fī dirāsāt Abī'l-Qāsim ash-Shābbī*, in *Hawliyyāt al-ġāmi'a at-tūnisiyya*, II, 1965, pp. 133-231. Delle *Rasā'il* e delle *Mudhakkirāt* ricordo una edizione di Tunisi, 1966 (*Dār al-Maghrib al-'arabī* e *Dār at-tūnisiyya li'n-nashr*). Delle *Mudhakkirāt* abbiamo una recente traduzione francese a cura di Mongi Chemli e Mohamed Ben Ismail: cfr. ABU L-QASIM CHABBI, *Journal*, Carthage, Bait al-Hikma, 1988 (Fondation Nationale pour la traduction, l'établissement des textes et les études).

⁴⁴ «A mio padre... che mi ha allevato da piccolo, mi ha istruito da grande, m'ha appreso il significato della dolcezza e della bontà d'animo, e mi ha insegnato che la Verità è la cosa migliore a questo mondo, e la più santa in questa vita, offro queste pagine frutto del mio primo lavoro, con la speranza ch'esse abbiano raggiunto retta opinione e reale eleganza».

fetto della costruzione metrica la quale racchiude immagini e idee in un solo verso e quindi non lascia campo a larghi voli della fantasia; gli Arabi sono stati troppo distanti dalla natura, e nei suoi confronti si sono comportati «come il muto che non è in grado di parlare, come il cieco che non vede la luce del giorno»⁴⁵, almeno per tutto il periodo preislamico e umayyade; la donna non è mai stata considerata come una fonte di ispirazione, limitandosi la sua presenza nella poesia a un oggetto desiderabile; il segreto di ogni ispirazione è in sostanza la bellezza e il sublime, e si propongono a modello specialmente Goethe e Lamartine di contro all'aspetto retorico e materialistico della letteratura araba.

Sono idee, come si vede, che Shābbī ha messo in atto nella sua poesia, che è rimasta tuttavia, anche per la lingua e lo stile, un esempio eccezionale⁴⁶ e isolato nella moderna letteratura del cosiddetto *Maghrib al-adnà*, pur costituendo il punto di partenza per il rinnovamento degli ultimi cinquant'anni⁴⁷.

⁴⁵ *Al-Khayāl* cit., p. 53. Fra i vari giudizi ormai positivi sull'opera, ricordiamo quello di Shawqī Abū Shaqrā in *Dirāsāt 'an ash-Shābbī* (pp. 151-154), su cui cfr. la nota 47.

⁴⁶ Così ebbe a scrivere lo studioso Abdelaziz Kacem (*art. cit.*, p. 62): «La Tunisie contemporaine n'a entrevu sa grande poésie qu'à partir des années trente, avec son premier poète moderne Abū'l-Qāsim al-Šābbī (...) L'inspiration nouvelle que lui a insufflé ce grand poète arraché à la vie dans la fleur de l'âge, fit faire à la poésie tunisienne un bond de cinq siècles».

⁴⁷ La bibliografia su Shābbī è molto vasta. Agli scritti che abbiamo avuto occasione di citare aggiungiamo soltanto due monografie, ABŪ'L-QĀSIM MUHAMMAD BADRĪ, *ash-Shā'irān al-mutashābihān: ash-Shābbī wa't-Tigānī*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1954 e MUŠTAFĀ AL-HABĪB BAHRĪ, *ash-Shābbī, an-nabī al-maghūl*, Damasco, Wizārat ath-thaqāfa, 1960. Ricordiamo infine un volume edito a cura di ABŪ'L-QĀSIM MUHAMMAD KARRŪ, *Dirāsāt 'an ash-Shābbī*, Tunisi, Dār al-Maghrib al-'arabī, 1966, che comprende numerosi saggi di Karrū stesso e altri autori, fra i quali M.F. Ghāzī, M. al-'Arūsī al-Miṭwī, M. al-Bashrūsh, M. Mandūr, M. Badawī.

Viaggiatori arabi in Sicilia tra i secoli X e XI: qualche considerazione

Com'è noto la conquista della Sicilia fu avviata nell'827 dagli Aghlabiti e, a partire da quel secolo, l'isola – che precedentemente era stata oggetto di incursioni – entrò in maniera più concreta nell'orbita degli interessi politico-militari, economici, ma anche culturali, del mondo arabo-islamico di allora.

Eppure per leggere notizie organiche o vere e proprie relazioni di viaggio sull'isola dobbiamo arrivare alla seconda metà del secolo X ed esattamente fino ad al-Muqaddasī (m. dopo il 377/988) e soprattutto fino ad Ibn Ḥawqal (m. dopo il 367/977).

È anche vero che alcune descrizioni della Sicilia – come del resto opere di carattere storico – non debbono esserci giunte per i motivi più disparati, se dello stesso Ibn Ḥawqal appena nominato ci risulta perduto il *Kitāb Ṣiqilliyyah* o *Maḥāsin ahl Ṣiqilliyyah*, secondo Yāqūt¹, in cui l'autore dava ragguagli sulle virtù (*maḥāsin* appunto) e sui difetti (*masāwi'*) – da supporre ben più numerosi secondo l'ottica di quel viaggiatore – dei siciliani, seguendo uno schema d'opera allora diffuso.

Definire con poche parole chi siano stati quei viaggiatori è estremamente complesso. Ci limitiamo a ricordare che alle motivazioni che in ogni epoca hanno sospinto l'essere umano a viaggiare dobbiamo aggiungere, nel caso dei viaggiatori arabi (il termine è usato, spogliato di una precisa connotazione etnica, con riferimento alla lingua usata nelle opere rimasteci) e soprattutto di credo musulmano, motivazioni di carattere religioso quali la ricerca della scienza (*ṭalab al-'ilm*), pur non codificata in alcun modo, ma soprattutto il pellegrinaggio alla Mecca, uno dei cinque

¹ Cfr. rispettivamente IBN HAWQAL, p. 123 e YĀQŪT, III, p. 410.

*arkān al-Islām*². E in questo caso la Sicilia fu spesso beneficiaria indiretta di visite e di soste, data la sua posizione per così dire centrale, nell'ambito delle rotte marine che collegavano Maghrib e Mashriq³.

Dunque i nostri viaggiatori furono talvolta visitatori occasionali della Sicilia e spesso la loro sosta si prolungò per motivi metereologici oltre il previsto e l'auspicabile. Quanto poi alle modalità di arrivo nei nostri porti, questi visitatori furono anche di un'altra categoria (ma analoga sorte ebbero altri fino a tempi ben più vicini ai nostri), quella cioè dei naufraghi o comunque di coloro che ebbero, in condizioni di tempo proibitive, la vita salva, grazie all'aiuto di Allāh e a quello, spesso interessato, di uomini dal credo religioso diverso dal loro. Alcune testimonianze sull'isola si aprono dunque con accenni in prosa assonanzata (ma anche in versi) all'inondazione di al-'Arim cui viene talvolta paragonato il procelloso stretto di Messina, alla *sūra* di Hūd e quindi all'arca di Noè, o ancora al pesce *nūn* («la balena») pronto ad ingoiare gli sfortunati naufraghi.

E vien fatto di paragonare, a questo proposito, l'ormai celebre passo in cui Ibn Giubayr narra del proprio arrivo a Messina – un brano estremamente vivace e sentito – con la narrazione⁴ in cui Ibn Qalāqis, nello stesso XII secolo, descrive indulgendo eccessivamente alle metafore e ai giochi di parole un analogo approdo:

Il demone del flutto prese quindi a battere, sospinto dal vento, il mare. Oh, se l'avessi visto diventare improvvisamente canuto nel fiore della gioventù e simile a cime montuose per le sue ondate! Il

² Si veda in proposito F. GABRIELI, *Viaggi e viaggiatori arabi*, Firenze 1957, pp. 1-27.

³ Cfr. N. PACHA, *Le commerce au Maghreb du XI^e au XIV^e siècles*, Tunis 1976; G. PISTARINO, *Commercio e comunicazioni tra Genova ed il Regno normanno-svevo all'epoca dei due Guglielmi*, in *Potere, società e popolo nell'età dei due Guglielmi*. Atti delle quarte giornate normanno-sveve, Bari-Gioia del Colle, 8-10 ottobre 1979, Bari 1981, pp. 231-290, nonché A. GATEAU, *Quelques observations sur l'intérêt du voyage d'Ibn Jubayr pour l'histoire de la navigation en Méditerranée au XII^e siècle*, in «Hesperis», XXXVI, 3-4 (1949), pp. 289-312.

⁴ Il passo, tratto dallo *az-Zabr al-bāsim fī awṣāf Abī 'l-Qāsim*, è leggibile in AL-IMĀD AL-ISFAHĀNĪ, *Kharīdat al-qaṣr wa giarīdat al-'aṣr*, *Qism shu'arā' Miṣr*, v. I, Cairo 1951, pp. 145-165.

legno ricurvo risuonava delle voci dei suoi passeggeri, come un alveare di api. Noi pregavamo il Consolatore che consola, invocando l'Arca di Noè e certamente avresti seguito il consiglio di colui che preferì la saldezza del monte e non avresti seguito suo padre Noè⁵ – se non fosse stato per l'ispirazione di Dio Potente e Altissimo – e avresti detto: «La roccia ripara, ovunque sia; alla sua folle nave fu invece previsto forse qualcosa di diverso da una triste fine?».

Non smise il flutto di accostarsi come pazzo a noi che tentavamo di blandirlo, finché il vento violento non ebbe allontanato da lui la coppa e quello si riebbe dall'ebbrezza e ci apostrofò in maniera veritiera, dopo la metafora⁶, a proposito dello Stretto.

Raggiungemmo così la punta estrema dell'isola a Messina il primo giorno della luna di *sha'bān* del 563 [11 maggio 1168]...

Dato che tratteremo di viaggiatori lasceremo fuori i geografi in senso stretto, se non nel caso che il geografo sia stato anche viaggiatore. La vittima più illustre di questa selezione sarà dunque il celebre al-Idrīsī (m. 560/1166), la cui famosa *Nuzhat al-mu-shṭāq*, scritta per Ruggero II, in nessun modo può essere considerata prodotto letterario dell'attività viaggiatrice degli Arabi.

Di viaggiatori arabi in Sicilia si sono interessati con traduzioni e articoli studiosi quali Michele Amari, che tradusse per primo i passi di Ibn Ḥawqal e di Ibn Giubayr, Francesco Gabrieli e Umberto Rizzitano⁷. Il quadro a grandi linee che cercherò di traccia-

⁵ Cfr. Corano, *Sūra* di Hūd, XI, vv. 40-49.

⁶ Il gioco di parole verte sui due significati di *magiāz* («stretto» e «metafora»).

⁷ Ricordo brevemente alcune traduzioni e alcuni saggi: M. Amari pubblicò il testo arabo (con traduzione francese) del capitolo di Ibn Ḥawqal relativo alla Sicilia, prima che nella BAS, in «Journal Asiatique», V, 1845, pp. 73-114 e del medesimo capitolo curò anche una trad. ital. nell'*Archivio Storico Italiano*, Firenze 1847, App. n. 16; analoga edizione parziale, anticipata rispetto alla BAS, curò anche della *Riḥlab* di Ibn Giubayr, in *Journal Asiatique*, VI, 1845, pp. 507-545; VII, 1846, pp. 201-243. I due viaggiatori citati ebbero in seguito edizioni e traduzioni integrali: la *Sūrat al-arḍ* di Ibn Ḥawqal fu pubblicata dal De Goeje (Leida 1873) e quindi da J.H. Kramers (Leida 1938) con trad. franc. a cura di J.H. Kramers e G. Wiet (Parigi 1964). La *Riḥlab* di Ibn Giubayr ebbe due fondamentali edizioni: la prima del Wright (Leida 1852) la seconda del De Goeje (Leida 1907) nonché due trad. integrali: la prima a cura di C. Schiaparelli (Roma 1906) e la seconda a cura di M. Gauderoy-Demombynes (Parigi 1953-56). Ma ancora ai due viaggiatori ricordati Francesco Gabrieli e Umberto Riz-

re, soffermandomi su qualche piccola osservazione in margine, presuppone quindi la conoscenza di quanto è stato detto da altri. Cronologicamente si individuano, in queste testimonianze, due nuclei fondamentali: il primo relativo al decimo secolo e rappresentato soprattutto da al-Muqaddasī e da Ibn Ḥawqal; il secondo relativo al dodicesimo secolo e costituito da Ibn Giubayr prima di tutto, ma anche da Ibn Qalāqis e da al-Harawī. Se si volesse invece fare un quadro completo della situazione generale della Sicilia in quei secoli si dovrebbe necessariamente fare ricorso ai geografi veri e propri, nonché ai compilatori di 'agiā'ib, ossia di «mirabilia», dai quali sarà ad esempio più facile avere notizie sull'Etna (*Giabal an-nār*) o racconti favolosi di vario genere⁸.

Che poi la discriminazione tra un tipo e l'altro di fonti resti qualcosa di arbitrario e di impreciso è dovuto al fatto che notizie di prima e di seconda mano si intrecciano nelle opere di testimoni oculari e che analogamente anche le opere geografiche – che trascuriamo in linea di principio – includono invece testimonianze dirette di viaggiatori.

Così Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī (sec. VI/XII) autore della *Tuḥfat al-albāb wa nukhbat al-a'giāb* («Regalo agli intelletti e scelta delle meraviglie»), che pure fu in Sicilia anch'egli di passaggio, diretto alla volta di Alessandria, riferisce notizie sull'Etna udite dal dotto *shaykh* Abū 'l-Qāsim ibn al-Ḥākīm aṣ-Ṣiqillī, incontrato a Baghdād⁹. Ibn Sa'īd (m. 685/1286), della cui presenza in Sicilia non abbiamo alcuna notizia certa, riferisce nel suo *Kitāb al-bad'* (o *al-badī*) notizie sulle eruzioni dell'Etna sentite da altri, ma poi

zitano hanno dedicato saggi tra cui: *Ibn Ḥawqal e gli Arabi di Sicilia*, in *RSO*, XXXVI, 1961, pp. 245-253 (ora anche in *L'Islām nella storia*, Bari 1966, pp. 57-67); *Normanni e Arabi in Sicilia*, in *Saggi Orientali*, Caltanissetta-Roma, 1960, pp. 79-96 il primo studioso e *Ibn Giubayr dal tempio della Mecca alla chiesa della Martorana di Palermo*, in *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, Palermo 1975, pp. 305-317, il secondo.

⁸ Si ricorda che, in massima parte, tutte queste fonti sono state raccolte dall'Amari nella *BAS* che è oggi disponibile anche nella seconda edizione curata da U. Rizzitano, Palermo 1988 (Edizione Nazionale delle Opere di Michele Amari). Sull'Etna cfr. A. DE SIMONE, *L'Etna nei geografi e viaggiatori arabi del medioevo*, in *Studi arabo islamici*, Mazara del Vallo 1982 (5° Quaderno del Corso «al-Imām al-Māzari»), pp. 9-33.

⁹ Cfr. *BAS*, pp. 74-75; *BAS tr.*, v. I, pp. 134-135.

aggiunge osservazioni personali sulle pietre vulcaniche¹⁰. Così al-'Umarī (m. 748/1348) nel suo *Masālik al-abṣār*¹¹ corrobora le proprie affermazioni con le testimonianze dirette di Shugiā' ad-dīn al-Khuwarizmī at-targiumān e dello *sheykh* 'Abd Allāh ibn al-Qurṭubī, un rabbino, o con quella di Ibn Munqidh che, al ritorno dal Maghrib dov'era andato in missione per conto del Saladino, faceva riferimento ad una sorgente (la stessa?) intermittente come quella siciliana di 'Ayn al-awqāt (Donnalucata, per paronimia) presso Scicli. Ancora al-Ḥimyarī (sec. VII-VIII/XIII-XIV) nel suo *ar-Rawḍ al-mi'tār*¹² introduce la narrazione in prima persona di Muḥammad ibn Sa'īd al-Anṣārī al-Urgiuwānī, a proposito di un'impresa a metà tra la speleologia e la ricerca di tesori nascosti, in una zona forse dell'Etna; né in questo caso siamo in grado di chiarire, sia pure approssimativamente, la cronologia del personaggio essendo arrischiato supporre di quale mano siano alcune notizie in certe compilazioni medievali, anche arabe. È ovvio che estremamente interessante sarebbe poter attribuire ad ogni testimone diretto, cui risalgono, le notizie che – come tessere musive – compongono tante opere dei generi '*agiā'ib al-amṣār* o *al-masālik wa 'l-mamālik*.

Entrare in merito, dettagliatamente, alle notizie forniteci dalle relazioni di viaggio – abbiano o non il nome di *Riḥlah* – risulterebbe estremamente arido e problematico. Mi limiterò quindi ad accennare quali tipi di notizie sia possibile cogliere in queste fonti, anche se – bisogna tenerlo presente – i differenti generi di informazioni sono distribuiti in maniera diseguale a seconda degli interessi specifici e delle condizioni ambientali diverse in cui i singoli viaggiatori vennero a trovarsi. E sebbene di viaggiatori e non di geografi si tratti, è possibile cogliere dati che vanno dalla geografia descrittiva a quella socio-economica ed umana. Della Sicilia vengon date forma (per lo più quella di un triangolo isoscele) e dimensioni (in giornate di percorrenza). Capita anche,

¹⁰ Cfr. BAS, pp. 136-37; BAS tr., v. I, pp. 232-233.

¹¹ Si veda BAS, p. 156; BAS tr., v. I, p. 260.

¹² Cfr. *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fī khabar al-aqtār*, ed. Ihsān 'Abbās, Beyrūt 1975, p. 102; tr. it. a cura di A. De Simone (*La descrizione dell'Italia nel Rawḍ al-mi'tār di al-Ḥimyarī*, Mazara del Vallo, 1984), pp. 23-24.

ovviamente, che queste dimensioni siano discordanti: per fare un esempio l'isola sarebbe lunga sette giornate e larga quattro secondo Ibn Ḥawqal¹³ e lunga dodici giornate di cammino e larga quattro secondo al-Muqaddasī¹⁴.

Né bisogna meravigliarsi perché a volte, anche nel caso di chi fu davvero in Sicilia, si trattò di notizie riferite e verificate solo in maniera e su carte approssimative. E lo stesso Ibn Giubayr, che percorse tutta la costa settentrionale da Messina a Trapani e che quantifica il tragitto in sette giornate di cammino, fece personalmente esperienza di un percorso misto, dato che, dopo aver compiuto via mare il tragitto Messina-Termini, fu costretto da problemi di marea e di vento contrario a proseguire il viaggio via terra fino a Palermo e quindi da Palermo a Trapani¹⁵.

Oltre alla forma e alle dimensioni, della Sicilia vengono generalmente rilevate la grande fertilità del suolo, l'abbondanza dei prodotti agricoli, la profusione di acque. E questo non solo nelle linee generali, ma anche in dettagli che riguardano ad esempio la produzione di *hinna'* a Partinico¹⁶, di canna persiana e di papiro di ottima qualità a Palermo¹⁷, o talvolta in particolari che – avulsi come sono da un più ampio contesto culturale – ci appaiono gratuiti e strani, come l'osservazione di carattere «zoologico» fatta da Ibn Ḥawqal¹⁸, relativamente all'assenza in Sicilia della formica chiamata *fursān* («cavaliere») di grandi proporzioni.

Ma – sia pure sporadiche – troviamo ancora notizie di carattere economico, poco esaustive, invero, tanto che se ad esempio non sapessimo da Yāqūt (m. 696/1229) di miniere d'oro, d'argento, di rame e di piombo¹⁹ o ancora delle miniere di zolfo giallo a Vulcano o ancora di tre pozzi da cui usciva, tre mesi all'anno, olio di nafta da Ibn Shabbāṭ²⁰ (XII-XIII sec.?), ci risulterebbe l'esistenza in Sicilia della sola miniera di ferro, già appartenuta ad

¹³ Cfr. IBN ḤAWQAL, p. 113.

¹⁴ Si veda in BAS APP., pp. 56-57; BAS tr., v. II, p. 673.

¹⁵ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 302; BAS, p. 88.

¹⁶ In BAS APP., p. 56; BAS tr., v. II, p. 673.

¹⁷ Cfr. IBN ḤAWQAL, pp. 122-23 e IBN ḤAWQAL tr., pp. 121.

¹⁸ Cfr. BAS, p. 11; BAS tr., v. I, p. 27.

¹⁹ Cfr. BAS, p. 116; BAS tr., v. I, p. 201; YĀQŪT, v. III, s.v. *Ṣiqilliyah*.

²⁰ In BAS, p. 210; BAS tr., v. I, p. 347.

un aghlabita e dalla quale ai tempi di Ibn Ḥawqal il luogotenente kalbita estraeva ferro per uso militare²¹, nonché l'estrazione di sale ammoniacale bianco, forse già cessata nel X secolo secondo la testimonianza di al-Muqaddasī²².

Troviamo inoltre ancora notizie di carattere commerciale, come l'attenta rilevazione della dislocazione dei mercati nel centro urbano di Palermo (*Balarm*) e nei quartieri all'intorno²³, fatta da Ibn Ḥawqal che accenna, come al-Muqaddasī²⁴, anche a vesti di ottima qualità e di basso prezzo. Due secoli più tardi Ibn Giubayr avrebbe segnalato l'esistenza di un *ṭirāz*²⁵ – presso cui lavoravano anche paggi musulmani – alla corte di Guglielmo II.

La rassegna – fatta da alcuni viaggiatori – dei centri abitati, che a primo acchito può sembrare superficiale o casuale, si rivela interessantissima, oltre che per il linguista (numerose sono le forme pre-arabe), per lo storico e per l'archeologo medievale.

Se poi ci addentriamo tra le notizie riservate ai singoli insediamenti, a cominciare dalle città, notiamo che alle osservazioni generiche, quanto iperboliche talvolta, i nostri viaggiatori sono in grado di accostare notazioni quasi tecniche: quali ad esempio quella relativa all'impianto urbano di Palermo (simile a Cordova per la città vecchia racchiusa entro la nuova) o quella relativa all'uso di pietra tufacea da taglio (*kidhdbhān*²⁶) per gli edifici palermitani. Ma – come vedremo – Ibn Ḥawqal ed al-Muqaddasī rilevano in maniera accurata anche i nomi delle porte della stessa città: Ibn Ḥawqal la dislocazione e i nomi delle porte della città munita (la *Balarm* propriamente detta) e al-Muqaddasī i nomi delle quattro porte della cittadella della *al-Khālīṣah*, di fondazione fatimita. Ma le notazioni riguardano ancora l'esistenza di istituzioni di carattere sociale (gli ospedali per i cristiani osservati presso Palermo da Ibn Giubayr²⁷), la moda femminile (gli abiti delle

²¹ IBN ḤAWQAL, p. 123; IBN ḤAWQAL *tr.*, v. I, p. 122.

²² Cfr. BAS APP., p. 57; BAS *tr.*, v. II, p. 674; MUQADDASĪ, p. 239.

²³ IBN ḤAWQAL, pp. 119-120; IBN ḤAWQAL *tr.*, v. I, p. 118.

²⁴ Cfr. BAS APP., p. 57; BAS *tr.*, v. II, p. 674; MUQADDASĪ, p. 239; MUQADDASĪ *tr.*, p. 49.

²⁵ IBN GIUBAYR, p. 299; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 381.

²⁶ IBN GIUBAYR, p. 305; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 389.

²⁷ IBN GIUBAYR, p. 303; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 387.

donne palermitane, osservati dallo stesso viaggiatore all'uscita dalla «Chiesa dell'Antiocheno» la sera di Natale del 1184), il primato di bellezza muliebre (detenuto dalle donne di Giabal Ḥāmid/Erice, sempre secondo Ibn Giubayr²⁸).

Ma altri temi più elevati attirano l'attenzione dei nostri viaggiatori: il grado di osservanza religiosa, diversificata nei secoli, dei musulmani dell'isola, o ancora la prevalenza – sostenuta da al-Muqaddasī²⁹ – del *madhhab* ḥanafita, contro una comunemente accettata ipotesi di maggioranza mālikita. E vi è, appunto, chi – sospinto da zelo religioso – rivisita la Sicilia sotto l'aspetto della *pietas*, rilevando l'esistenza e la dislocazione di sepolture di martiri dell'Islām e vi è ancora chi rileva – in certo senso sotto la stessa ottica – l'esistenza di culti pagani, come quello relativo al presunto Aristotele (o Socrate, secondo altri) sospeso nella «moschea-cattedrale» di Palermo, forse reminiscenza di culti pagani antichissimi, mantenuti ed insieme evolutisi, per l'innesto di credenze bizantine, secondo l'ipotesi di V. Giustolisi³⁰. E ad altri morti illustri va talvolta il cenno (anche topograficamente nebuloso o frainteso secondo specifici moduli culturali) dei nostri viaggiatori, come nel caso relativo alla sepoltura di Galeno³¹, a poca distanza di Misilmeri, di quel *Manzil al-amīr*, cioè, che prese nome dall'ammiraglio di Ruggero II Giorgio di Antiochia.

Alcuni dati, infine, sembrano suggeriti da interessi militari, e non solo la presenza rilevata da Ibn Ḥawqal³² di numerosi *ribāt* lungo il litorale palermitano, divenuti ricettacolo di canaglie già alla fine del X secolo, ma anche le notazioni, due secoli dopo, di Ibn Giubayr sull'arsenale normanno di Messina (quello di Palermo era in effetti caduto in disuso), sulle rocche di Cefalù e di

²⁸ IBN GIUBAYR, p. 308; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 393.

²⁹ Cfr. BAS APP., p. 57; BAS *tr.*, v. II, p. 673; MUQADDASĪ, p. 238; MUQADDASĪ *tr.*, p. 47.

³⁰ Si veda V. GIUSTOLISI-J. SCHUBRING, *Panormos I*, p. LXXXI e XCVI.

³¹ Cfr. HARAWĪ, p. 55; HARAWĪ *tr.*, p. 125. La sepoltura di Galeno era stata localizzata dall'Amari presso la Cannita (Portella di Mare); cfr. M. AMARI, *Sul supposto sepolcro di Galeno alla Cannita*, in *Archivio Storico Siciliano*, N.S., anno XI, p. 13. Si vedano ora le osservazioni di V. Giustolisi in *Panormos I*, cit., pp. XCVI-XCVII.

³² IBN ḤAWQAL, p. 121; IBN ḤAWQAL *tr.*, v. I, p. 120.

Termini o ancora sull'imprendibilità di Monte San Giuliano/Erice con il suo fortilizio e il suo ponte levatoio, o ancora sulla possibilità di agguati a Favignana (la *Giazīrat ar-rāhib*, dotata anche di un castello³³). E un po' sproporzionato nell'economia della narrazione ci sembra ancora in Ibn Giubayr – che pure non ha la stoffa dell'informatore o dell'emissario politico-religioso – l'interesse minuzioso col quale il viaggiatore raccoglie le voci relative alle motivazioni dell'embargo decretato da Guglielmo II per un'impresa sfortunata contro la Grecia, in cui militarono anche i musulmani di Sicilia³⁴.



Il nucleo di testimonianze relative al decimo secolo si apre dunque con al-Muqaddasī. Le notizie che questo viaggiatore – noto sia con il suo etnico «il gerosolimitano» sia con il suo *nasab* Ibn al-Bannā' («il figlio dell'architetto»), forse dalla professione del nonno – fornisce sulla Sicilia si trovano in un trattato intitolato *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālīm* («La migliore delle suddivisioni per conoscere le regioni»). In Sicilia egli venne durante le sue lunghe peregrinazioni e di questa sua presenza nell'isola sono indizio alcuni dettagli originali che in certo senso giungono ad integrare – in questo decimo secolo – le notizie di Ibn Ḥawqal. Da al-Muqaddasī apprendiamo, ad esempio, che la Sicilia era famosa per la splendida celebrazione delle due feste (*al-'īd al-kabīr* e *al-'īd aṣ-ṣagħīr*³⁵) e dallo stesso viaggiatore abbiamo anche qualche precisazione sulla terminologia geografica dell'isola (ad esempio sul fatto che *qal'ah* non indicava, in questo contesto geografico, necessariamente un insediamento di proporzioni limitate³⁶). Da al-Muqaddasī apprendiamo ancora – al di là degli errori che gli fecero collocare il fiume Mazaro a Trapani e misurare lo stretto

³³ IBN GIUBAYR, p. 309.

³⁴ Si veda a questo proposito SMS, III, pp. 530-531.

³⁵ Ossia la *'īd al-adḥā*, celebrata il 10 dhū 'l-Ḥigghāh e la *'īd al-ḥiṭr* celebrata il 1° shawwāl. Il passo è in MUQADDASĪ, p. 183.

³⁶ Cfr. MUQADDASĪ, p. 28. Un'analisi accurata dell'intero passo di al-Muqaddasī sulla Sicilia è in SMS, II, pp. 354-363.

di Messina in dodici giornate di navigazione – il nome delle quattro porte della *al-Khāliṣah: Bāb Kutāmah, Bāb al-bunūd* (la porta delle bandiere»), *Bāb al-ḥutūḥ* («la porta delle conquiste»), *Bāb aṣ-Ṣinā'ah* («la porta dell'arsenale») e cogliamo il colpo d'occhio cromatico che la città di Palermo offriva al visitatore apprendogli bianca e rossa, per le pietre ed i mattoni di cui erano fatte le sue case³⁷.

Ma benché preziose – e preziosa è anche la lista dei centri abitati fornita dal viaggiatore – le notizie date da al-Muqaddasi non immergono il lettore in una visione piena dell'*habitat* siciliano, come avviene invece per la Sicilia (e soprattutto per la Palermo) di Ibn Ḥawqal³⁸.

Questo viaggiatore era originario dell'Alta Mesopotamia e, a partire dal 943, aveva intrapreso una serie di viaggi che lo portarono fra l'altro in Sicilia nel 362/973, data dopo la quale si perdono le sue tracce. Fu una interessante figura di commerciante, avventuriero e dotto, una di quelle persone che percorrevano il mondo un po' per fare fortuna, un po' per propria curiosità intellettuale. La sua opera *al-Masālik wa 'l-mamālik* o *Ṣūrat al-arḍ* («Geografia», cioè) ebbe varie versioni tra il 967 e il 988 e fu scritta dapprima con intenti cartografici, ma finì poi con l'accogliere notazioni dirette che, specie in campo socio-economico, ne costituiscono il lato più interessante.

Quanto alla sua ormai notissima descrizione della Sicilia (che riguarda soprattutto Palermo) è necessaria qualche osservazione preliminare. Due cose colpiscono nel passo della sua «Geografia» dedicato all'isola: da un lato una precisione di dati che sta trovando ancor oggi conferma negli scavi recentemente svolti dalla Soprintendenza ai Beni culturali e ambientali nella zona del porto (fondazioni di case musulmane, i *ribat?* con annessi numerosi pozzi), dall'altro un certo atteggiamento di fastidio nei confronti dei Siciliani.

Quest'ultimo è stato più volte collegato e spiegato con il fatto che questo viaggiatore era verosimilmente una spia o un informa-

³⁷ Cfr. BAS APP., p. 55; BAS tr., v. II, pp. 670-671; MUQADDASI, pp. 231-232.

³⁸ Su questo viaggiatore geografo e sulla bibliografia relativa si veda EI², (in corso di pubblicazione a Leida dal 1960), s.v. IBN ḤAWKAL a cura di A. Miquel.

tore al servizio dei Fatimiti, che proprio in quel giro di anni si erano spostati dall'Ifrīqiyah in Egitto. Questa ipotesi non è forse rilevante per la nostra isola. Ibn Ḥawqal capita in Sicilia nel 973, quando cioè la luogotenenza dell'isola si trovava – affidata dal fatimita al-Mu'izz – nelle mani di Abū 'l-Qāsim b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī 'l-Ḥusayn, un kalbita che si distinse sia per le spedizioni di *gihād* effettuate in Calabria, a Taranto e ad Otranto per imprese militari di cui restò in fine vittima nel 371/981-2, sia per probità di vita, se ci atteniamo al giudizio dato da Ibn al-Athīr (m. 630/1233): «uom giusto, di lodevoli costumi, benevolo e largo verso i sudditi e tanto caritatevole ch'ei non lasciò (dopo la morte) né un dīnār, né un dirham, né un pezzo di terreno, avendo già fatto lascito di tutti i suoi beni in limosine ed (altre) opere di pietà»³⁹. Dunque più che al settarismo del viaggiatore ci sembra in questo caso opportuno fare ricorso ad altre motivazioni. Ibn Ḥawqal era un mercante, ma anche un uomo colto che proveniva da una delle zone culturalmente più felici dell'impero abbaside; non è dunque improbabile ch'egli sia stato indispettito dalla situazione indubbiamente provinciale dell'isola⁴⁰ e forse anche dal comportamento tenuto nei suoi confronti da qualche addetto al settore commerciale. Ne sarebbe spia un passo in cui egli bolla di scarsa socievolezza, di scortesia e di scorrettezza i siciliani, cittadini e non: «... essi vivono in uno stato bestiale di ottusità e trascuranza d'ogni dovere, come appar chiaro al loro tratto, in opinioni sballate, e in una violenta avversione verso ogni straniero e forestiero che capiti da loro, privi quali sono di ogni socialità; in questo prendendo dalla popolazione cittadina, che anch'essa odia i mercanti e i forestieri colà in missione, di un odio che non ha pari presso alcuna generazione di tangheri a questo mondo, né presso i più rozzi e duri montanari. E tutto ciò nonostante i loro interessi dipendano dagli importatori, e che essi abbian vivo bisogno dei viaggiatori, trattandosi di un'isola priva delle risorse degli altri paesi, eccettuato il grano, i panni a pelo,

³⁹ In BAS, p. 270; BAS *tr.*, v. I, pp. 434-435.

⁴⁰ Si veda a questo proposito il giudizio di M. Amari, in SMS, II, pp. 352-353 nonché quello di F. Gabrieli in *Ibn Ḥawqal e gli Arabi di Sicilia*, cit., in *L'Islām nella storia*, p. 65, dove si mette appunto in evidenza l'impatto del viaggiatore con il livello culturale e sociale dell'isola modesto al confronto di quello dei centri di antica civiltà islamica ben noti ad Ibn Ḥawqal.

il vino e lo zucchero ed una certa produzione di vesti di lino, che per dire il vero sono senza pari in bontà e buon prezzo...»⁴¹.

Minimizzato dunque il sospetto di settarismo – ferma restando una indisponibilità mentale, anche istintiva, di Ibn Ḥawqal per i siciliani – la sua testimonianza acquista un interesse ancora maggiore e non limitato esclusivamente alla precisione del rilevamento della topografia di Palermo e della sua «mappa» idrica. A questo proposito è doveroso aggiungere però che lo spirito pratico prevalente nella personalità di questo viaggiatore non gli permette di cogliere in alcun modo l'aspetto artistico di alcun edificio palermitano; eppure ci riesce difficile credere che la Palermo fatimito-kalbita con le sue trecento moschee, i suoi *kuttāb*, i suoi palazzi, non avesse proprio niente degno di essere notato se non per le capienze rilevate con calcoli numerici⁴² o per la geometricità delle forme, osservate da Ibn Ḥawqal. Non ci soffermeremo eccessivamente sulle notizie topografiche interessantissime su Palermo araba, dato che esse sono ormai il punto di partenza di ogni studio storico-urbanistico sulla città. Ricorderemo schematicamente solo alcuni dati⁴³. Fra questi la suddivisione della città in città antica (*Balarm*) cinta da alte mura e attraversata da una via lastricata (*as-simāt*) un asse viario di antichissimo impianto, in *al-Kbālīṣah*, anch'essa cinta e di fondazione fatimita e in altri tre quartieri principali: *Ḥārat aṣ-Ṣaqālibah* («quartiere degli schiavoni»), *Ḥārat masgid Ibn Saqlāb* («quartiere della moschea di Ibn Saqlāb») e *al-Ḥārat al-giadīdah* («quartiere nuovo»).

Ma la precisione di Ibn Ḥawqal consente anche di fissare su questa pianta della Palermo kalbita ancora le nove porte della

⁴¹ La traduzione è di Francesco Gabrieli (cfr. *Gli Arabi in Italia*, Milano 1979, ristampa 1985, p. 736).

⁴² Esemplificativo in proposito è il calcolo della capienza della moschea-cattedrale di Palermo in cui il viaggiatore calcolava 36 file di fedeli allineati per un numero di 200 uomini a fila, con un totale di oltre 7000 persone. Cfr. IBN ḤAWQAL, p. 120; IBN ḤAWQAL *tr.*, pp. 118-119.

⁴³ Un esame della topografia di Palermo secondo Ibn Ḥawqal è nel mio *Palermo nei geografi e viaggiatori arabi del Medioevo*, in *Studi Magrebini* II, Napoli 1968, pp. 129-189, cui rinvio per eventuali dettagli e riferimenti bibliografici. Una traduzione italiana quasi integrale del passo sulla Sicilia di Ibn Ḥawqal a cura di M. Amari e di F. Gabrieli è leggibile nel citato *Gli Arabi in Italia*, pp. 733-736.

città antica (*Bāb al-abnā'*, *Bāb as-sūdān*, *Bāb al-baḥr*, *Bāb shant Aghāth*, *Bāb al-ḥadīd*, *Bāb Abī 'l-Ḥasan*, *Bāb ash-shiḡā'*, *Bāb rūṭah*, *Bāb ar-riyād*), di immaginare ancora, sparse in tutto l'abitato, oltre trecento moschee alcune delle quali disposte a pochi passi le une dalle altre per l'individualistica boria dei loro possessori, di localizzare – ben distinti per settori commerciali – i mercati, dei quali si è mantenuta fino ad oggi la traccia, se non altro nell'onomastica di alcune strade. Consente ancora – la precisione del viaggiatore – di enumerare, localizzandole, le risorse idriche della città e dintorni; ed erano risorse indubbiamente rilevanti, non solo per la presenza dell'Oreto (*Wādī 'Abbās*) che Ibn Ḥawqal, pur avvezzo al Tigri, definisce un grande fiume dotato di mulini, ma per il numero delle sorgenti cui i palermitani preferivano però l'acqua dei pozzi perché l'abuso di cipolla, cotta e cruda, ch'essi facevano da mattina a sera, aveva loro alterato cervello e sensi e quindi la capacità di distinguere l'acqua dolce da quella salmastra.

Ma l'illustrazione, punteggiata da aneddoti, dei difetti dei palermitani permette ancora di aggiungere a questa pianta della città, tracciata a grandi ma nette linee, ora il nome di una moschea (quella di *az-Zuhrī*, nella «grande via»), ora il nome del proprietario di qualche bottega (quello di Ibn al-Anṭākī, ad esempio, negoziante della città vecchia⁴⁴). Il soggiorno di Ibn Ḥawqal a Palermo, sulla cui durata non abbiamo elementi precisi, si prolungò tanto almeno da fargli intrattenere rapporti di conoscenza e forse di amicizia con personaggi che lo informarono (con malanimo?) su alcuni episodi poco edificanti relativi a personalità cittadine. Così Ibn al-Anṭākī, Abū 'l-Ḥārith Faḥl ibn Falāḥ al-Lahīṣī al-kutāmi, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Isā an-naskhī al-Qarawī furono, in certo senso, corresponsabili nel giudizio negativo sui siciliani affidato ai secoli da Ibn Ḥawqal.

Ma, grazie anche a loro, sulla mappa topografica della Palermo kalbita prendono vita personaggi – quasi macchiette a volte – che emergono dall'anonimato: il tronfio giurista e notaio Abū 'Abd al-Wāḥid Muḥammad al-Qafṣī, che si era fatto costruire una moschea personale pur avendone dieci a portata di freccia, il figlio dello stesso, ancora più colpevole, che abitando a quaranta passi

⁴⁴ Cfr. IBN ḤAWQAL, pp. 127, 128, 130; IBN ḤAWQAL *tr.*, pp. 126, 127, 129.

dal padre, s'era fatto costruire una moschea in cui non metteva mai piede o, ancora, gli ignorantissimi Abū Ibrāhīm Ishāq ibn al-Māgialī, magistrato corrotto e scorretto e suo figlio, maestro e predicatore (morto e seppellito durante il soggiorno di Ibn Ḥawqal a Palermo, il 16 dicembre 973), che tenne la *khutbah* per due anni infiorandola di enormi strafalcioni e ancora, tra i maestri, Ibn Maṭar che era anche andato in Oriente a raccogliere *ḥadīth*, ma ignorava poi le più elementari nozioni teologiche, o ancora i cinque litigiosi maestri della scuola di 'Ayn ash-shifā', che lasciarono strabiliato e sconvolto Ibn Ḥawqal per le teatrali manifestazioni di dolore, in occasione della morte di un loro collega: Ibn al-Waddānī⁴⁵.

A tutti costoro Ibn Ḥawqal rimproverò (ma ai siciliani in generale, oltre all'enorme consumo di cipolle, anche la scarsa pulizia) alcuni difetti che forse i musulmani-siciliani di allora ebbero veramente, primo fra questi un'osservanza religiosa che – ove presente⁴⁶ – si rivelava estremamente formale (di questa formalità poteva in fondo essere anche sintomo, la magnifica celebrazione dello 'Id al-aḍḥā e dello 'Id al-ḥiṭr, già notata da al-Muqaddasī) con le moschee esibite come *status symbol*.

Una religiosità superficiale che poteva essere dovuta anche al grande numero opinabile di conversioni di comodo e alla grande mescolanza di etnie all'interno della compagine dei conquistatori. Il viaggiatore rimproverò ancora un'arabizzazione linguistica poco corretta, ma in Sicilia, forse in special modo, la lingua araba aveva dovuto fare i conti con il sostrato linguistico che doveva avere alterato la purezza, in questo caso molto dubbia, della lingua parlata dai conquistatori, in massima parte maghrebini.

Rimproverò ancora una vigliaccheria di fondo (dovuta forse a queste stesse motivazioni) che aveva incrementato in maniera

⁴⁵ La «tirata» contro i maestri è in IBN ḤAWQAL, pp. 126-130 e in IBN ḤAWQAL *tr.*, pp. 125-129.

⁴⁶ In effetti i fondamenti stessi della religiosità sono messi in forse in IBN ḤAWQAL, p. 129. Riproduciamo per la sua importanza la trad. di F. Gabrieli in *Gli Arabi in Italia*, cit., p. 735: «Non fanno la preghiera canonica né la purificazione, non pagano l'elemosina legale, non compiono il pellegrinaggio; c'è tra loro chi fa il digiuno di ramadān, e poi durante esso si lava dall'impurità. In tali qualità non hanno chi lor si accompagna, e con simili pregi hanno acquistato nell'ignoranza un assoluto primato...».

abnorme il numero dei maestri, per l'esenzione dalla guerra santa di cui essi godevano in un territorio che era pur frontiera perenne, e frontiera irrequieta anche all'interno.

Ma il viaggiatore mesopotamico bollò ancora i siciliani di una scarsità di impegno morale che aveva riempito i *ribāt*, lungo la costa, di canaglie e gente di malaffare; li bollò di una scarsità di impegno civile che aveva rimesso la gestione della giustizia nelle mani di personaggi dubbi, di profittatori ambigui, di testimoni prezzolati dai modi violenti, cui la gente lasciava la gestione delle proprie faccende forse solo per ignoranza.

La visione della società siciliana di Ibn Ḥawqal è indubbiamente negativa, ma lo è forse anche perché il viaggiatore non trovò, o non volle cercare, di questi lati negativi, le attenuanti «storiche» limitandosi ad evidenziare impietosamente la cultura provinciale di questa zona periferica della *dār al-islām* e non riuscendo a riconoscere ai siciliani (musulmani e non) neppure la dote che sarà costantemente rilevata da viaggiatori di ogni secolo e provenienza: quella dell'ospitalità.

Dopo un salto di circa duecento anni le nostre fonti ci presentano l'isola ormai rientrata nell'ambito della cristianità e, prima della narrazione fondamentale e avvincente di Ibn Giubayr, ci troviamo di fronte le testimonianze di due viaggiatori provenienti dal Mashriq: l'egiziano Ibn Qalāqis e il siriano al-Harawī.

Il primo – il poeta Abū 'l-Futūḥ Naṣr b. 'Abd Allāh b. Makhlūf b. 'Alī b. 'Abd al-Qawī ibn Qalāqis al-Lakhmī al-Azhari al-Iskandarī⁴⁷ – era nato appunto ad Alessandria nel 532/1137, era stato allievo di as-Silafī (m. 576/1180), aveva proseguito i propri studi al Cairo e aveva quindi intrapreso una serie di viaggi, capitando poco più che trentenne in Sicilia nel 1168.

La sua presenza nella nostra isola coincide con un periodo in cui Margherita di Navarra reggeva per il minore Guglielmo II in un clima di trame che vedevano il cugino di Margherita, Stefano

⁴⁷ Per notizie biografiche più dettagliate su Ibn Qalāqis rinviamo – oltre che alla voce *Ibn Qalāqis* di *EI²*, curata da U. Rizzitano e a IHSĀN 'ABBĀS, *Hiḡrat ash-shī'r ilā Ṣiqilliyyah - Ibn Qalāqis al-iskandarī*, in *al-'Arab fī Ṣiqilliyyah*, Cairo 1959, pp. 287-295 – agli studi di 'ABD AL-'AZĪZ NĀSIR MĀNĪ, *Ibn Qalāqis al-iskandarī wa rasā'iluhu*, in *Magiallah Kulliyyat al-ādāb*, Giāmi'ah Riyāḍ, v. V, 1977-78, pp. 293-310 e IDEM, *Tarassul Ibn Qalāqis al-Iskandarī*, ar-Riyāḍ 1986.

di Perche, Cancelliere e Arcivescovo di Palermo, osteggiato anche da personalità musulmane altolocate.

I motivi del viaggio in Sicilia di questo poeta non sono chiari e le notizie che si ricavano dal suo *Dīwān* nonché dai brani in prosa e versi del suo *az-Zahr al-bāsim fī awṣāf Abī 'l-Qāsim* («Il fiore ridente sulle virtù di Abū 'l-Qāsim»)⁴⁸ riportati da al-Iṣfahānī⁴⁹ non contribuiscono a fare molta luce. Della vicenda di viaggio – che qui più interessa – di Ibn Qalāqīs testimonia in maniera più esplicità una *qaṣīdah* in rima *nūn*, riportata a stralci, sotto i relativi toponimi, da Yāqūt nel suo *Mu'jam al-buldān*⁵⁰.

Dallo *az-Zahr al-bāsim* e dai versi del *Dīwān* apprendiamo del suo approdo burrascoso a Messina l'11 maggio 1168, del suo soggiorno a Palermo, dove dovette conoscere musulmani illustri tra cui quello *za'im* dei musulmani di Sicilia Abū 'l-Qāsim ibn Ḥammūd, soprannominato ibn al-Ḥagiar⁵¹, discendente del signore di origine idrisita che aveva ceduto Girgenti e Castrogiovanni al Conte Ruggiero e al quale forse⁵² fu dedicata da Ibn Zafar, tra le altre opere, anche la seconda redazione del *Sulwān al-muṭā'*. Dalla *qaṣīdah* in rima *nūn* sappiamo invece del suo itinerario a ritroso lungo il litorale settentrionale dell'isola, da Palermo a Messina e quindi a Siracusa, dove il poeta si dirige per sfuggire ad una propria situazione di precarietà denunciata da un componimento poetico del *Dīwān*⁵³.

⁴⁸ Di quest'opera dedicata ad Abū 'l-Qāsim ibn Ḥammūd, di cui diremo più avanti, lo studioso sa'ūdita 'Abd al-'Azīz Nāṣir Mānī' dovrebbe pubblicare fra breve l'edizione (cfr. *Tarassul*, cit., *Muqaddimah*, p. fa').

⁴⁹ Cfr. *Kharīdat al-qaṣr wa gharīdat al-'aṣr*, *Qism shu'arā' Miṣr*, v. I, Cairo 1951, pp. 145-165, *passim*.

⁵⁰ Si veda l'ed. del Wüstenfeld, 6 vol., Lipsia 1866-70, sotto le relative voci.

⁵¹ Su Abū 'l-Qāsim ibn Ḥammūd – oltre le notizie date da al-Harawī e da Ibn Giubayr (qui avanti) – cfr. SMS, v. III, pp. 175 e 550-553, nonché H. BRESCH, *De l'Etat de minorité à l'Etat de résistance: le cas de la Sicilie normande*, in *Etat et Colonisation*, a.c. M. Balard, Paris 1989, p. 340.

⁵² C.A. Nallino (in SMS, v. III, p. 551, n. 1 di p. 550) mette in dubbio sia l'origine idrisita di Abū 'l-Qāsim, sia che si tratti dello stesso personaggio cui Ibn Zafar dedicò un certo numero di opere, tra cui il *Sulwān al-muṭā'*.

⁵³ *La qaṣīdah*, dedicata ad un al-Qāsim ibn Khalīf, che dovette ospitarlo a Siracusa, è leggibile in IBN QALĀQIS D, pp. 8-9.

Forse per reimbarcarsi alla volta di Alessandria, forse perché richiamato da alcuni compagni, Ibn Qalāqis si dirige dunque verso Siracusa compiendo il tragitto: Termini, Cefalù, Caronia, Patti, Oliveri, Milazzo, Messina, Siracusa in preda al malumore e alla stregua di un fuggitivo.

Per questo forse le notazioni dei suoi versi sulle località attraversate sono estremamente soggettive, tanto che il maggior lume che se ne ricava serve più che altro ad evidenziare alcune caratteristiche dell'uomo e del poeta, cui va senz'altro il merito di aver affiancato a versi di encomio straripanti di metafore e di iperboli, anche versi più sentiti, venati di malumore e di rabbia ironica.

Seguiamo tuttavia il suo itinerario facendo ricorso alla traduzione di Michele Amari⁵⁴, alla ricerca di qualche riscontro in certo senso oggettivo, rintracciabile forse soprattutto nella «descrizione» di Termini e di Cefalù:

Arrivai a Termini, che s'appella così per isbaglio⁵⁵ se pur [non] s'ha a tener bello [in ogni cosa] chi [non ha altro che] un bel nome⁵⁶.

Qui dove il calor della state [è tale che basta] ad accendere il fuoco io rimasi in padella come la frittura.

Bevvi l'acqua del muhl⁵⁷ prima di [andare all']inferno e rincalzai col mangiare del ghislīn⁵⁸.

Quand'ebbi esaurita poi la forza [di sopportare il soggiorno] in questa città, ed [imbarcatomi] ebbi ripieni di lai i fianchi della mia galea,

Fuggii precipitosamente da Cefalù, come l'uom perseguitato per debiti o per [causa di] religione,

⁵⁴ I versi della *qaṣīdah* in *nūn* sono citati qui nella versione di BAS *tr.*, v. I, pp. 188-89, 191-192; p. 219; p. 217.

⁵⁵ Il verso, piuttosto contorto – il «non» del secondo emistichio è da ritenere superfluo – potrebbe essere più comprensibile se il *taṣhīf* cui Ibn Qalāqis accenna fosse uno scambio tra il nome arabizzato di Termini (*Thirmah* o *Tharmah*) e *Thamrah* («frutto») o *Thamirah* («ciò che piace», «ciò che si ama»).

⁵⁶ *Ihsān 'Abbās*, in *Hīḡrat ash-shi'r*, cit., p. 293 leggendo evidentemente: *Husayn an-nadb* ipotizza che Ibn Qalāqis abbia conosciuto a Termini un musulmano di tale nome.

⁵⁷ Lett. «morchia dell'olio»; la bevanda che dovrebbe dissetare i dannati (*Corano*, XVIII, 28).

⁵⁸ Il cibo dei dannati (cfr. *Corano*, LXIX, 36); lett. è la sanie delle piaghe.

Quantunque questo sia paese di alto sito e circondato d'una pianura che olezza, oh quanti desideri v'hanno, oh quanti vezzi!

Scorreano sotto gli occhi nostri le acque delle sue fonti, affollate sempre di [ragazze da' begli] occhi negri.

Lasciaila e il tempo mi fu sì favorevole che andai a riposare in Caronia senza le ricchezze di Qārūn⁵⁹.

A Patti e ad Oliveri va solo un cenno di carattere «metereologico» e a Milazzo – o meglio al proprio tentativo di entrarvi – un cenno oscuro alla propria precaria situazione personale:

Come mai [troverò] scampo in Milazzo, se girando attorno le sue mura [veggo] girar meco in ogni luogo un che mi pedina?

Sulla stessa Messina, che pure fu suo soggiorno per novanta giorni, grazie all'ospitalità di un mecenate che dovette essergli anche antipatico⁶⁰ nessun vero accenno; Siracusa, da cui poi salpò, fu per lui solo un porto sicuro, una volta che fu scampato ad una ennesima tempesta. Imbarcatosi alla volta di Alessandria, in compagnia di un ambasciatore del «principe d'Egitto»⁶¹, Ibn Qalāqis è costretto a rientrare per una burrasca e scrive in proposito ad Abū 'l-Qāsim i versi seguenti:

La [procella] invernale mi ha tolto di arrivar con l'ambasciatore a' miei paesi;

M'ha respinto [qui]: senza ch'io lo chiedessi, ha fatto ciò ch'io bramava.

Così talvolta [vedi] cascare un asino; e gli è magagna dell'asinaio.

Ottenuto un nuovo viatico da un musulmano di Sicilia – l'Ibn Fātiḥ del suo *Tarassul*⁶² («Epistolario»), verosimilmente – Ibn Qalāqis riparte alla volta di Alessandria. Tutti questi elementi desultori e la sua frequentazione di musulmani altolocati – a tre

⁵⁹ Il Core della Bibbia, citato tre volte nel *Corano* (XXVIII, 76-82; XXIX, 38-39; XL, 24-25).

⁶⁰ Cfr. *BAS tr.*, v. I, p. 217.

⁶¹ La notizia e i versi citati più sotto sono leggibili in IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' az-zamān*, v. V, Cairo 1949, p. 23 in *BAS*, p. 632; *BAS tr.*, v. II, pp. 525-26.

⁶² Cfr. IBN QALĀQIS T, p. 69.

dei quali sono indirizzate appunto altrettante lettere del suo epistolario, lettere estremamente sfrondate da ogni riferimento personale, se si esclude l'allusione scherzosa alle tribolazioni del digiuno di ramadān, nell'epistola indirizzata ad as-Sadīd al-Ḥuṣrī – lasciano perplessi sullo scopo del suo viaggio nell'isola. Fu Ibn Qalāqīs un informatore al servizio dei Fatimiti o del Saladino che di lì a qualche anno avrebbe assunto ufficialmente il potere? Fu un *ṣāḥib al-akhbār* o un *giāsūs* vero e proprio? Oppure chiamato in Sicilia dai mecenati Banū Ḥāgiar finì con l'inserirsi maldestramente nelle rivalità esistenti fra i vari gaiti siciliani? L'ipotesi non è forse inverosimile perché si era in un periodo in cui, se da un lato, il gaito Riccardo tramava con il notaio Matteo contro Stefano di Perche, dissapori correivano anche tra lo ḥammūdita Abū 'l-Qāsim ed un certo gaito Sedictus del *Liber de Regno Sicilie*⁶³ del Falcando. Ed Ibn Qalāqīs ebbe, a quanto pare, rapporti con tutti costoro: è sufficiente leggere *Rugiardh* il ductus del nome (y).z.ğ.r.d di un verso del *Dīwān*, divenuto inspiegabilmente Giurdannā nella *Kharīdah*⁶⁴, ed identificare con Sedictus l'as-Sadīd (o meglio ash-Shadīd⁶⁵) al-Ḥuṣrī dell'epistolario di Ibn Qalāqīs.

Il secondo viaggiatore di questo dodicesimo secolo, su cui ci soffermeremo è al-Harawī (Taqī ad-dīn Abū 'l-Ḥasan 'Alī ibn Abī Bakr), un siriano nato però a Mawṣil, indicato dalle fonti⁶⁶ come *az-zāhid as-sā'ih* («l'asceta giramondo»), che viaggiò a lungo ed ebbe anche fama di mistico. Morì nel 611/1215, dopo aver compiuto lunghi viaggi, anche per conto del Saladino, in Palestina, in Sicilia e in Egitto. Del suo soggiorno siciliano non conosciamo la data esatta, ma solo alcune vaghe notizie ch'egli sinteticamente dà su una sua malattia e su un conseguente ricovero presso la moschea-ospedale di 'Ayn ash-shifā' a Palermo, nonché sui benefici da lui ricevuti da parte del *qā'id* Abū 'l-Qāsim ibn Ḥammūd (già conosciuto da Ibn Qalāqīs), che gli disse di discendere da

⁶³ Cfr. U. FALCANDO, *Liber de Regno Sicilie*, ed. G.B. Siragusa, Palermo 1897, p. 119.

⁶⁴ Cfr. *Kharīdah* cit., p. 165. Nel *Dīwān* il nome si legge alla p. 52.

⁶⁵ L'identificazione di Sedictus con un *as-Sadīd* (o meglio ash-Shadīd) è già leggibile in SMS, v. III, p. 510, n. 2 con osservazioni anche di C.A. Nallino.

⁶⁶ Cfr. la voce al-Harawī di *EP*², a cura di J. Sourdel-Thomine, cui rinviamo anche per la bibliografia sul viaggiatore.

'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (e del resto ai califfi ben diretti ci riconducono anche i nomi dei figli dello ḥammūdita, riportati da Ibn Qalāqis in un componimento del *Dīwān*: Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān⁶⁷). Al-Harawī ricambia l'interessamento del gaito siciliano – allora (?) «arconte del Secreto»⁶⁸ – facendosi latore di un messaggio al Saladino in cui l'evidentemente poco fido Abū 'l-Qāsim invitava l'ayyūbita ad invadere l'isola.

Le notizie sulla Sicilia fornite da al-Harawī sono fondamentalmente di due tipi. Le prime dedicate – in linea con gli intenti del suo *Kitāb al-ishārāt fī ma'rifat az-ziyārāt* («Guida ai luoghi di pellegrinaggio»⁶⁹) – alle località di culto e di benedizione dei martiri musulmani dell'isola, presso Catania, Castrogiovanni, Trapani, Prizzi e ad un misterioso Qaṣr al-Hurādanah⁷⁰, con un accenno riguardante – sia pure sotto altra ottica – il sepolcro di Galeno⁷¹ presso Misilmeri. Le seconde, invece, dedicate all'Etna (*Giabal an-nār*) a proposito del quale al-Harawī sentì da un dotto locale parlare del *samandal*, un uccello che – dalla forma di una quaglia e dal colore del piombo – volava in mezzo al fuoco tuffandocisi; allusione che sembra da accostare alla credenza diffusa che attribuiva alla salamandra il potere di spegnere il fuoco. Lo scettico viaggiatore aggiunge di avere visto personalmente soltanto una pietra bucherellata simile a «quella che serve per strofinare i piedi nel bagno», ossia la pomice.

Eppure gli interessi di questo ascetico giramondo non dovettero essere rivolti esclusivamente ai luoghi di *barakah* o alla smentita di leggende relative all'Etna. Lo suggerirebbe un suo stesso scritto *ad-Tadhkirah al-harawiyyah fī 'l-ḥiyal al-ḥarbiyyah*⁷² (ossia

⁶⁷ Cfr. IBN QALĀQIS T, pp. 42-43.

⁶⁸ Tale carica risulta sicuramente ricoperta da questo personaggio nel 1168, in un documento pubblicato dal Cusa in *I Documenti greci ed arabi di Sicilia*, Palermo 1868-1882, t. I, pp. 484-85.

⁶⁹ Le notizie sulla Sicilia sono leggibili alle pp. 54-55 dell'ed. cit. (HARAWĪ tr., cit., pp. 124-126).

⁷⁰ Cfr. HARAWĪ, cit., p. 55. Presso le mura di questo *qaṣr* sarebbe stata la tomba del poeta Abū Dhū'ayb (m. 26/646-47) sul quale cfr. BAS APP. tr., p. 3, n. 4.

⁷¹ Cfr. HARAWĪ, cit., p. 55 e la nostra n. 31.

⁷² Cfr. ed. di J. Sourdell-Thomine, con relativa tr. francese (*Les conseils du Ṣayḥ al-Harawī à un prince ayyubide*) in BEO, v. XVII, 1961-62, pp. 205-266.

«Memoria di al-Harawī sulle astuzie belliche»), libello che contribuisce indubbiamente a chiarire la personalità di questo asceta, pellegrino, viaggiatore, negoziatore, consigliere e forse spia. E se alcuni paragrafi della *Tadhkirah* risultano illuminanti per intuire anche qualcosa del viaggio di Ibn Qalāqis in Sicilia – alludo ai consigli che al-Harawī dà in merito, ad esempio, alla necessità che il messaggero (*rasūl*) sia accompagnato da un sorvegliante (*raqīb*) e da un sostituto (*wakīl*), o alla differenziazione tra spie (*giawāsīs*) ed informatori (*aṣḥāb al-akhbār*)⁷³ – è anche verosimile che il viaggio di al-Harawī avesse appunto degli intenti politici e che quindi il viaggiatore possa non essersi limitato a rilevare, durante il suo soggiorno nell'isola, solo quanto poi registrato con scientificità e *pietas* nella sua guida ai luoghi di sepoltura dei martiri più e meno recenti dell'Islām.

Ma la testimonianza più accattivante sulla Sicilia normanna in questo scorcio del XII secolo è quella ben nota⁷⁴ di Ibn Giubayr (Abū 'l-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad al-Kinānī), nato a Valenza (o a Jàtiva) nel 540/1145, segretario del governatore di Granada Abū Sa'īd ibn 'Abd al-Mun'im e morto ad Alessandria nel 614/1214. Anche per espiare la colpa di aver bevuto, costretto dal suo signore, sette coppe di vino, poi riempitegli di monete, Ibn Giubayr – dice un aneddoto della sua biografia – compie il suo primo pellegrinaggio alla Mecca, al ritorno dal quale approda fortunatamente a Messina nel dicembre 1184, restando quindi nell'isola per circa tre mesi, in attesa della nave che da Trapani avrebbe dovuto riportarlo in Spagna.

La testimonianza del viaggiatore, costretto a riconoscere – fin dal primo impatto con l'isola – la generosità di un sovrano cristiano (il normanno Guglielmo II) è interessante per vari motivi.

Uno di questi è che dalla narrazione accurata, quanto piacevole del suo «Giornale di viaggio», è possibile estrapolare dati abbastanza precisi sulle modalità di viaggio: ad esempio tempi e modi di percorrenza, cambi di imbarcazione, possibilità di pernot-

⁷³ Questi dettagli sono reperibili nella *Tadhkirah*, cit., p. 257 (p. 10 della numerazione araba).

⁷⁴ Il passo sulla Sicilia è leggibile in IBN GIUBAYR, cit., pp. 292-316 e in IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 367-404; in BAS, pp. 76-104; BAS *tr.*, v. I, pp. 137-180. Per la bibliografia cfr. anche n. 7.

tamento in moschee per il viandante musulmano in transito, prassi di ingresso in città, con consuetudini per così dire doganali, alloggio in fondachi riservati ai musulmani, possibilità di locazione di immobili per soggiorni lunghi, buona considerazione di cui godevano i non moltissimi viaggiatori dell'epoca (e forse Ibn Giubayr sentì come privilegio anche il fatto d'essere «immesso» in città, con i compagni, dal palazzo reale attraverso il *balāt musaqqaf*, la «via Cooperta» del Falcando⁷⁵, utilizzata dal sovrano per recarsi in Cattedrale), nonché la consuetudine di servirsi del viaggiatore di passaggio come informatore per fatti accaduti in paesi lontani. Tutti elementi questi che, noti in parte per altre vie, costituiscono un dato importante per lo studioso di viaggi nel medioevo. Altro motivo di interesse della *Rihlah* è la descrizione, in certo modo accurata, delle bellezze paesaggistiche e monumentali rilevate dal viaggiatore con una sensibilità ben diversa da quella di Ibn Ḥawqal e trasposte in maniera anche letterariamente felice. Ma a questa rilevazione, per così dire «esteriore», Ibn Giubayr accosta un vivo interessamento per la condizione politico-sociale dei propri correligionari ad oltre un secolo dal rientro dell'isola nell'ambito della cristianità e a pochi decenni dall'affossamento dell'islamismo con la deportazione dei musulmani a Lucera, ad opera di Federico II, ed accosta ancora una sia pure saltuaria e forse casuale rilevazione di dati riguardanti la contrapposta e preponderante comunità cristiana, cui non riesce a negare una istintiva e quasi stupefatta simpatia.

Il taccuino di viaggio di Ibn Giubayr ci dice il viaggiatore approdato burrascosamente a Messina il 9 dicembre 1184 in circostanze che vedono l'intervento di Guglielmo II (in quella città per l'allestimento di un'armata) che paga cento «*rubā'ī*» per salvare i musulmani poveri dalla schiavitù prevista in certo senso da una specie di *ius naufragii* per coloro che non fossero in grado di pagare il proprio salvataggio. La città dello Stretto⁷⁶, ricca di ogni risorsa, felice per la posizione geografica e la profondità del porto che garantiva lo scarico diretto delle merci anche da navi di grossa

⁷⁵ Cfr. *Liber de Regno Sicilie*, ed. cit., p. 157. IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 378-79.

⁷⁶ La descrizione di Messina è in IBN GIUBAYR, pp. 296-297 e 298; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 378-79.

stazza, appare al viaggiatore zeppa di cristiani schiva e inospitale, piena di sudiciume e di fetore e dotata – lo si deduce per esclusione – d'una sola bellezza monumentale: il palazzo bianco come una colomba di Guglielmo II.

Avviatosi per mare, dopo nove giorni di sosta, alla volta di Cefalù, Ibn Giubayr ha modo di ammirare dalla barca villaggi, castelli, fortilizi sulle cime dei monti e, dal lato opposto, le Isole Eolie di due delle quali (Vulcano e Vulcanello) intravede anche il fumo. A Cefalù il viaggiatore cambia barca e compie il tragitto fino a Termini dalla mezzanotte del mercoledì all'alba di giovedì 20 dicembre. A Termini di cui ammira la rocca, la sorgente termale (ma dove rileva anche l'esistenza di un grande borgo dotato di moschee, abitato dai musulmani) problemi di bassa marea e di vento contrario inducono il viaggiatore a continuare via terra il tragitto. Ibn Giubayr è comunque soddisfatto d'aver compiuto in pochi giorni un percorso (Messina-Termini) che in condizioni sfavorevoli assorbiva anche venti o trenta giorni di viaggio (!). Il pellegrino percorre quindi le venticinque miglia che lo separano da Palermo con una sosta a Qaşr Sa'd (localizzato comunemente alla Cannita, presso Villabate⁷⁷), un castello circondato da tombe di musulmani, munito di porta di ferro e dotato di una stupenda moschea illuminata da quaranta lampade di ottone e vetro. Qui il viaggiatore passa la notte dolcemente sentendo finalmente risuonare l'*adhān*. L'ingresso a Palermo – dopo l'attraversamento della zona di Qaşr Gia'far (Maradolce⁷⁸) e di San Giovanni dei Lebbrosi, avviene dalla porta vicina al Palazzo reale, verosimilmente dunque quella che Ibn Ḥawqal aveva indicato come *Bāb al-abnā'* (la porta «Aedificiorum» del Falcando). Dopo l'interrogatorio da parte del *mustakblaf*, Ibn Giubayr si avvia alla ricerca di un fondaco, dopo aver percorso il *balāt al-musaqqaf*. Troppo nota la descrizione ammirata di Palermo perché ci soffermiamo qui nei dettagli. Essa appare al viaggiatore antica ed elegante, splendida e graziosa; gli sorge davanti con sembianze tentatrici,

⁷⁷ La tradizionale localizzazione di Qaşr Sa'd a Pizzo Cannita è messa in dubbio da V. Giustolisi (cfr. V. GIUSTOLISI - J. SCHUBRING, *Panormos I*, cit., pp. XCVI-XCVIII), cui rinviamo anche per la bibliografia sulla questione.

⁷⁸ Sull'identificazione con il «Castello di Mareadolce» avanza dubbi ancora V. Giustolisi, in *op. cit.* alla n. 76, p. XCIX.

(in parte simile a Cordova per l'impostazione urbanistica) con gli edifici in pietra da taglio (*kidhdbān*), spartita da un limpido fiume, ricca di giardini e con i palazzi del re a cingerne quasi la gola, come i monili il collo di fanciulle dal florido seno⁷⁹.

Ben nota anche la descrizione della «Chiesa dell'Antiocheno» (S. Maria dell'Ammiraglio o la Martorana, che prendeva allora nome da Giorgio di Antiochia ammiraglio di Ruggero II) che appare ad Ibn Giubayr il più bel monumento del mondo, con le pareti dorate, con le tavole di marmo colorato tutte intarsiate di pezzi di mosaico d'oro e inghirlandate di fogliame con mosaici verdi, con il suo mirabile campanile delle colonne (*ṣawma'at as-sawāri*)⁸⁰, la cui cupola, ammirata da Ibn Giubayr, sarebbe purtroppo crollata nel terremoto del 1726.

Notissima anche la descrizione delle palermitane agghindate con vesti di seta frammista ad oro, mantelli, stivaletti dorati e monili che suggeriscono al viaggiatore prima il raffronto con le musulmane, sostenuto dalla citazione del verso: «*Affé chi entra un dì in chiesa, v'incontra antilopi e gazzelle*»⁸¹ e quindi un autorichiamo alla *pietas* religiosa che lo distolga da pensieri frivoli (tanto più che se i cristiani celebravano allora il Natale, per i musulmani era pieno *ramadān*...).

Dopo un sosta di sette giorni nella capitale Ibn Giubayr prosegue il cammino, via terra, alla volta di Trapani con tappe ad Alcamo, interamente abitata da musulmani, e a Ḥiṣn al-Ḥammah (Bagni Segestani), dove prende un bagno ristoratore. Il taccuino di viaggio ci dice quindi Ibn Giubayr a Trapani, dove alloggia, in una casa affittata per l'occasione, dal 29 dicembre fino al 25 marzo 1185. L'ambiente della città non dovette essergli incongeniale, dato il numero considerevole di correligionari, l'abbondanza di risorse, i bassi costi della vita e (perché no?) la bellezza delle donne del vicino Giabal Ḥāmid cui – come abbiamo visto – il viaggiatore attribuisce il primato di bellezza muliebre in Sicilia.

⁷⁹ Cfr. per la descrizione di Palermo, IBN GIUBAYR, pp. 305-307; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 389-91.

⁸⁰ Cfr. IBN GIUBAYR, pp. 306-307; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 390-91.

⁸¹ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 308. La traduzione è di M. Amari, in *BAS tr.*, v. I, p. 163.

Più a lungo Ibn Giubayr sarebbe rimasto in quella città «cui il mare spalanca le fauci, tanto da minacciare di inghiottirla»⁸², se l'embargo decretato da Guglielmo II il 25 gennaio 1185 non avesse avuto almeno una deroga. A norma di un accordo stipulato mediante un diploma reale del 1156 con Genova, le navi della Repubblica avrebbero dovuto restare bloccate nei porti del Regno, in caso di preparativi o di movimenti bellici, a meno che l'equipaggio ed i passeggeri non si fossero impegnati a non diffondere notizie sugli stesso movimenti⁸³.

Forse la presunta corruzione del bajulo (*wālī*), operata dagli «armatori» genovesi⁸⁴, fu soltanto un *escamotage* basato sull'applicazione di questa clausola dell'accordo e del resto – bisogna aggiungere – Ibn Giubayr, che pure raccolse scrupolosamente nel suo «giornale di viaggio» le diverse voci che correavano sulle cause dell'embargo, non avrebbe potuto diffonderne le vere motivazioni che non gli furono chiare.

Questa vicenda esteriore, già di per sé preziosa, del viaggio di Ibn Giubayr è improntata ad una certa simpatia istintiva per i cristiani – subito pilotata entro il giusto cammino da un credo religioso sinceramente sentito – ed è soprattutto dominata dall'interessamento commosso per la situazione dei suoi correligionari nell'isola. Vero o verosimile che sia, il quadro delle condizioni dei musulmani, presentatoci da Ibn Giubayr e sottoposto a vaglio critico dagli storici, si presenta variegato, ricco di situazioni e di personaggi. *Wuzarā'*, *fityān*, *ḥuggiāb*, *wulāt* – e ci piacerebbe di questi termini conoscere le esatte corrispondenze con quelli dei coevi documenti cancellereschi, data qualche sfasatura di linguaggio immediatamente percepibile – donne del harem, soprintendenti alla cucina regia, schiavi veri e propri ci appaiono davanti, in episodi a volte commoventi, ad animare la corte normanna di cui erano indispensabile supporto, motivo di lustro, ma a volte

⁸² Cfr. IBN GIUBAYR, p. 308. La descrizione di Trapani è leggibile nel testo alle pp. 308-309 e in IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 392-94.

⁸³ Sulle clausole previste dal primo dei due diplomi reali stipulati nel novembre 1156 cfr. G. PISTARINO, *Commercio e comunicazioni tra Genova ed il Regno normanno-svevo all'epoca dei due Guglielmi* (cit. alla nostra n. 3), pp. 237-243.

⁸⁴ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 310; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 395.

personaggi giudicati scomodi per il loro credo religioso. Un credo in funzione del quale a loro volta – cripto-musulmani o apertamente musulmani che fossero – i funzionari della corte normanna erano costretti a guardarsi attorno prima di pregare (e se restavano visibili era Allāh ad occultarli...), prima di parlare a cuore aperto con il pellegrino reduce dalla Mecca, prima di implorare il dono di un ricordino dei luoghi santi dai correligionari più fortunati...

Eppure – si sa – i musulmani di Sicilia vivevano in un ambiente di riconosciuta – quanto forse necessaria – tolleranza religiosa (e l'immagine più nota è quella di Guglielmo II giovinetto che, spaventato da un terremoto, lascia liberi i propri sudditi di invocare liberamente l'Essere in cui credono)⁸⁵; vivevano in un paese che consentiva loro di avere moschee e *kuttāb* (i borghi loro riservati potevano essere il rovescio d'emarginazione della stessa medaglia...), di tenere (ma solo in occasione delle feste annuali) la *khutbah* in onore del califfo abbaside, di celebrare con grandi luminarie il mese di ramadān o di tornare dal *muṣallā* al suono di tamburi e corni, in corteo guidato dal *ṣāhib al-aḥkām*, come ebbe modo di constatare lo stesso Ibn Giubayr il 5 gennaio 1185 in occasione dell'*'īd al-fiṭr*⁸⁶.

Ibn Giubayr rileva in maniera veritiera, anche se non molto approfondita, alcuni dati storico-sociali, fra cui ad esempio la progressiva maggiore concentrazione di musulmani man mano che si procedeva dal Val Demone verso il Val di Mazara ad occidente; accenna brevemente anche alla condizione di villanaggio in cui si trovava – costretta a pagare tributi due volte l'anno – parte dei musulmani (ma non dice nulla ad esempio del loro differente stato di villani *intuitu persone ed intuitu tenimenti*⁸⁷).

Rileva l'esistenza a Palermo di moschee in ottimo stato, di un *qādī* musulmano, nonché la concentrazione dell'attività commerciale nelle mani dei musulmani. Ma fu forse ottimista nella valutazione dello zelo religioso e dell'impegno sociale dei propri cor-

⁸⁵ Si veda IBN GIUBAYR, p. 299; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 381-382. Si trattava del terremoto del 1169.

⁸⁶ La data era ovviamente il 1° shawwāl (del 580); il passo è leggibile in IBN GIUBAYR, pp. 309-310; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 394-95.

⁸⁷ Fondamentale in proposito I. PERI, *Il villanaggio in Sicilia*, Palermo 1965.

religionari d'alto rango e il suo giudizio suona, specie se paragonato con quello dato due secoli prima da Ibn Ḥawqal, forzato in senso positivo quanto lo era stato il primo in senso negativo: «... Nessuno eccettuato, digiunano essi nei tempi debiti, di persona o per compenso; dispensano limosine per mettersi in grazia di Dio; riscattano i prigionieri; educano i fanciulli musulmani; adulti li maritano; ciascun secondo suo potere fa atti di carità...»⁸⁸.

E fu ancora alquanto ottimista quando ampliò, forse più del dovuto, il numero delle false conversioni al cristianesimo.

Se è vero che 'Abd al-Masīḥ, un gaito (ma il termine in arabo è *fatan*⁸⁹) incontrato a Messina, pur dotato di un nome («il servo del Messia») tanto emblematicamente cristiano da sembrare appunto sospetto, era rimasto musulmano in cuor suo, qualche dubbio è da nutrire sulla conversione, che Ibn Giubayr spera solo apparente, di Ibn Zur'ah, un dotto giurista «forzato» al cristianesimo e tanto convertito da trasformare in chiesa la moschea che possedeva vicino alla propria abitazione⁹⁰.

Estremamente differenziata dovette essere la religiosità di questi musulmani costretti a venire a patti (oltre che con la propria ambizione personale, a volte) con la situazione socio-politica creata nell'isola e che li vedeva ora in posizione di privilegio (spesso instabile) presso la Corte, ora in stato di differenziato asservimento che arrivava fino alla schiavitù vera e propria, risultante dai documenti ufficiali coevi.

Per quanto riguarda poi le vicende personali, forse anche i personaggi meno sfortunati furono istintivamente portati a minimizzare, con il correligionario di passaggio, i privilegi di cui pur con alterne fasi di fortuna dovettero godere, come desumiamo dai componimenti poetici di chi – come Ibn Qalāqis – accenna alla larghezza di mezzi ed ai convivi dei suoi mecenati musulmani nell'isola e dalla testimonianza di Ibn Giubayr stesso: «*I suoi*

⁸⁸ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 299; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 382. La trad. da noi riportata è quella di BAS *tr.*, v. I, p. 149.

⁸⁹ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 299. Il termine sembra avere nei documenti coevi pubblicati dal Cusa (*I diplomi greci ed arabi di Sicilia*, cit., v. I, pp. 83-84) corrispondenza con «camerarius».

⁹⁰ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 313; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 399-400. Si veda anche SMS, III, p. 542.

wuzarā' e i suoi ḥuggiāb son sempre scelti fra detti paggi [fityān]; ch'egli n'ha grande numero, e son essi gli impiegati negli ufizi pubblici e nei servigi della corte. Nelle persone loro poi si mostra lo splendor del principato; avvegnaché sfoggino in vestimenta sontuose e in agili cavalli e che nessun di loro manchi di codazzo, famiglia e clienti»⁹¹.

E primo fra questi che le fonti latine definiscono con termine arabo gaiti⁹² fu l'affascinante *za'im* dei musulmani dell'isola, quell'Abū 'l-Qāsim ibn Ḥammūd (già noto ad Ibn Qalāqis e ad al-Harawī) che Ibn Giubayr incontrò, commuovendosi fino alle lacrime alle sue disgrazie e che vide dotato di tanto ascendente da sospettare che una sua eventuale conversione non avrebbe lasciato nell'isola più alcun musulmano.

Quell'Abū 'l-Qāsim, i cui discendenti più o meno immediati dovettero proprio convertirsi⁹³, e che fu, a titolo personale, nonostante le cariche ricoperte nell'Amministrazione normanna, ben poco fido per il sovrano, dato che – anche a voler considerare con Ibn Giubayr calunniose e presunte le sue pratiche con gli Almo-hadi e solo ipotetici i suoi tentativi di fare arrivare all'ultimo califfo fatimita al-'Āḍid missive servendosi dell'ambasciatore che si accompagnò ad Ibn Qalāqis alla partenza da Siracusa – aveva pur sempre inviato una missiva al Saladino invitandolo a conquistare l'isola, servendosi, come abbiamo visto, di al-Harawī.

Ma anche a livello sociale meno prestigioso altri musulmani non dovettero avere una vita del tutto infelice, se pensiamo ad 'Abd al-Masīḥ già ricordato o al *fatà* Yaḥyà del *ṭirāz* di Palermo da identificare forse con il *fatà* Giuwān di un documento arabo-latino del 1187⁹⁴ che lo dice beneficiario di un privilegio. Né del tutto disprezzabili dovettero essere le condizioni delle donne del

⁹¹ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 298; IBN GIUBAYR, *tr.*, p. 380. La traduzione riportata è però quella di BAS *tr.*, v. I, p. 147.

⁹² Un'analisi delle «categorie» dei gaiti (*qā'id* pl. *quwwād*, in arabo) è leggibile in H. BRESCH, *De l'Etat de minorité...*, cit. (cfr. n. 51), pp. 331-346.

⁹³ Si veda in proposito L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose. Gli Abbate di Trapani da Federico II a Martino il Vecchio* (estratto da: *Mediterraneo Medievale - Scritti in onore di Francesco Giunta*, Rubettino edit., s.d., pp. 1173-1230), in cui a p. 1179 viene citato un documento che menziona un Giovanni, *filium quondam gayti Philippi de Ibn Hammud* (a. 1289).

⁹⁴ Si veda il documento latino-arabo nella silloge di S. Cusa, *I diplomi greci ed arabi...* cit., pp. 83-85.

harem di Guglielmo se – come testimonia lo stesso camerario – le donne cristiane si convertivano, per imitarle, all'islām⁹⁵.

Indubbiamente invece più difficile dovette essere la vita di chi, circondato anche da ristrettezze economiche, vedeva – se la testimonianza di Ibn Giubayr in proposito è davvero attendibile – convertirsi al cristianesimo i propri figli quando questi per un disaccordo (dei maschi con il padre e delle femmine con la madre)⁹⁶ cercavano rifugio nelle chiese, secondo un *confugium ad ecclesiam* che forse non riguardava soltanto gli schiavi; o ancora la vita di chi – forse nell'impossibilità di provvedere al sostentamento materiale e al matrimonio *in loco* (la dote le cristiane dovevano portarla loro) – si vedeva costretto ad offrire la propria figlia in moglie ad un musulmano in partenza per il proprio paese.

E con il commovente racconto della fanciulla orfana di madre che coraggiosamente abbandona padre, fratelli e sorella minore, pur di andare in terra d'Islām, Ibn Giubayr chiude la narrazione della propria parentesi di vita in Sicilia. Per trovare attestata nelle fonti arabe un'altra figura di donna – sia pure ben diversamente eroica – dobbiamo attendere quasi un quarantennio e spostarci ad Entella, dove la figlia di Ibn 'Abbād, fallita l'estrema resistenza a Federico II, decideva di avvelenarsi pur di non cadere viva nelle mani dello Svevo⁹⁷.

⁹⁵ Cfr. IBN GIUBAYR, p. 299; IBN GIUBAYR *tr.*, p. 381.

⁹⁶ Si veda IBN GIUBAYR, p. 315; IBN GIUBAYR *tr.*, pp. 401-402.

⁹⁷ Il passo sull'estrema resistenza di Entella è leggibile in AL-HIMYARI, *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fī khabar al-aqtār*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1975, pp. 40-41. Una traduzione – nonché la bibliografia delle traduzioni reperibili – del passo è in *La descrizione dell'Italia nel Rawḍ al-mi'tār di al-Himyari*, cit. alla n. 12.

ABBREVIAZIONI USATE

- BAS M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula* (testo arabo), Lipsia 1857.
- BAS *tr.* M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula* (trad. italiana), Torino-Roma 1880-81.
- BAS APP. *Appendice alla Biblioteca arabo-sicula* (testo arabo), Lipsia 1875.
- BAS APP. 2 *Seconda Appendice alla Biblioteca arabo-sicula* (testo arabo), Lipsia 1887.
- BAS APP. *tr.* *Appendice alla Biblioteca arabo-sicula* (tr. italiana della *Seconda Appendice* del testo arabo), Torino 1889.
- EF *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione in corso di stampa a Leida dal 1960.
- HARAWĪ *Kitāb al-ishārāt fī ma'rifat az-ziyārāt*, ed J. Sourdell-Thomine, Damasco 1953.
- HARAWĪ *tr.* *Guide des lieux de Pèlerinage*, tr. annotée par J. Sourdell-Thomine, Damasco 1957.
- IBN AL-ATHĪR *Kāmil at-tawārīkh*, in BAS, pp. 215-316; BAS *tr.*, v. I, pp. 353-507.
- IBN GIUBAYR *Rihlat al-kinānī*, ed. Dār Ṣādir, Beyrūt 1964.
- IBN GIUBAYR *tr.* *Les Voyâges d'Ibn Jobair*, tr. di M. Gaudefroy-Domombynes, Parigi 1949-56, t. III (1953), pp. 363-404.
- IBN HAWQAL *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, ed. J.H. Kramers, Leida 1938 (ristampa anast., Beyrūt 1963).
- IBN HAWQAL *tr.* *Configuration de la Terre*, tr. di J.H. Kramers e G. Wiet, Parigi-Beyrūt 1964 (v. II, pp. 117-130).
- IBN QALĀQIS D *Dīwān Ibn Qalāqis*, ed. Khalīl Muṭrān, Cairo 1905.
- IBN QALĀQIS T *Tarassul Ibn Qalāqis*, ed. 'Abd al-'Azīz Nāṣir Mānī', ar-Riyāḍ 1984.
- IBN SHABBĀṬ *Dīwān ṣilat as-simṭ* in BAS, pp. 209-13; BAS *tr.*, v. I, pp. 245-52.
- MUQADDASĪ *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. De Goeje (BGA), III, Leida 1877 (rist. anast., Leida 1967).
- MUQADDASĪ *tr.* *Description de l'Occident Musulman au IV^e-X^e siècle* (testo arabo e tr. francese di Ch. Pellat), Algeri 1950.
- SMS M. AMARI, *Storia dei Musulmani in Sicilia* (2^a ed. a cura di C.A. Nallino), Catania 1933-39.
- YĀQŪṬ *Mu'giam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, Lipsia 1866-70.

Mahmoud Salem Elsheikh

Per presentare Nagīb Maḥfūz

Un premio, sia pure il Nobel, non crea lo scrittore. È un fatto che vale la pena di riaffermare in un momento di euforia, di festeggiamenti, di omaggi, ma anche di smarrimento di fronte ad un avvenimento che va al di là della semplice assegnazione di un premio. Bisogna però riconoscere che questo Nobel per la Letteratura 1988 «un po' assurdo», come lo ha definito con una punta di non malcelato razzismo la «Süddeutsche Zeitung» – definizione riportata con manifesto compiacimento sul «Corriere della Sera» del 29 ottobre scorso da Valerio Riva – ha attirato l'attenzione del mondo sulla civiltà e sulla cultura araba contemporanea, particolarmente egiziana. L'Egitto non è più, e non solo, quel grande museo che custodisce i resti della civiltà faraonica, greca, romana, copta, islamica e le novelle delle *Mille e una notte*.

L'assurdità semmai sta nel fatto che alcuni circoli culturali occidentali siano rimasti sorpresi, per non dire disorientati, alla notizia che ha rivelato loro la capacità della lingua araba di produrre arte narrativa e letteraria non inferiore a quella scritta nelle loro lingue. L'effetto immediato e tangibile dell'assegnazione del Nobel per la Letteratura 1988 allo scrittore egiziano Nagīb Maḥfūz sta quindi nella «scoperta» della cultura di lingua araba: oggi il mondo intero guarda ai Paesi Arabi anche come produttori di cultura – non solo di petrolio –, e desidera conoscere la loro letteratura, la loro arte contemporanea e classica. E non è poco!

Nagīb Maḥfūz non nasce certo dal nulla; Nagīb Maḥfūz è figlio di quell'Egitto a cui il mondo intero è debitore, fin dall'an-

* Testo integrale del discorso pronunciato il 14 dicembre 1988 nel Salone dei Duecento di Palazzo Vecchio, in occasione dell'omaggio che la città di Firenze ha tributato allo scrittore egiziano Nagīb Maḥfūz - premio Nobel per la Letteratura 1988.

tichità, di scienza, di sapere e, in una sola parola, di civiltà. Sono però vari gli strati di civiltà che concorrono alla formazione della personalità di Nagīb Maḥfūz: la civiltà egizia, quella copta e quella islamica. L'Egitto faraonico costituisce infatti la matrice giovanile della creazione artistica di Nagīb Maḥfūz. La sua vena narrativa si manifesta già chiaramente nei primi tre romanzi del periodo detto appunto «faraonico»: *Scherzo del Destino* del 1939, *Radobes* del 1943 e *La lotta di Tebe* del 1944. Attraverso la storia e le leggende dell'Egitto antico Nagīb Maḥfūz vede e rappresenta l'Egitto moderno e pone i quesiti che assillano e tormentano gli egiziani negli anni '30; quesiti sulla natura del regime monarchico, particolarmente sul rapporto fra il re e il popolo. Uno dei suoi protagonisti, il faraone Keope, chiede a sacerdoti e consiglieri: «Chi deve sacrificarsi, il popolo per il faraone, o il faraone per il popolo?». A questa domanda, Nagīb Maḥfūz non tarda a rispondere quando, nel romanzo *La lotta di Tebe*, crea quella figura romantica del re ideale, coraggioso, di grande onore e dignità, che rinnega i suoi interessi personali e sacrifica il suo amore per la sua patria e per il suo popolo.

Questo periodo, concluso nel 1944 con la pubblicazione di *La lotta di Tebe*, ha segnato profondamente la persona, l'ideologia, la creatività, la moralità e il comportamento di Nagīb Maḥfūz lungo il suo cammino verso il periodo detto del «realismo sociale», considerato ormai il più significativo di tutta la sua produzione letteraria. Qui si mescolano i simboli di civiltà antica, di quella moderna e contemporanea con i simboli religiosi e popolari della città vecchia del Cairo. E questi simboli si intrecciano a loro volta con la profonda e radicata egizianità dello scrittore, con la sua maturità politica – assai precoce –, con i suoi ideali politico-sociali che vanno dall'incondizionato appoggio al popolo egiziano nella lotta contro l'occupazione britannica, contro l'ingiustizia sociale, contro la corruzione, fino al suo desiderio di diffondere l'istruzione agli strati più umili della popolazione.

Tutti questi elementi concorrono a formare il retroterra e la matrice culturale del periodo detto «caiota» o del «realismo sociale», che inizia nel 1945 con la pubblicazione di *Il Cairo nuovo*, primo della felice serie di romanzi ambientati nella città vecchia, e che in dieci anni ci regala la celeberrima Trilogia, per non dire di *Khān al-Khailīlī*, di *Zuqāq al-Midaqq*, di *Il ladro e i*

cani, o di *Inizio e fine*. Sono i lavori in cui emerge chiara l'egizianità, l'autenticità della costruzione narrativa, l'impronta personale, l'originalità della narrazione, la dignità artistica; gli elementi essenziali insomma dell'arte del romanzo, com'è inteso da Dickens o da Dostoevskij. Con Nagīb Maḥfūz nasce il romanzo arabo; è lui infatti il primo scrittore in lingua araba a recepire il concetto di romanzo e a gettare le basi di quest'arte, superando il vecchio modello della *novella* o *short story* dell'antica tradizione; non per niente è universalmente considerato il padre del romanzo arabo.

Se però la Trilogia rimanda alla letteratura russa, particolarmente a Tolstoj, Dickens e Flaubert sembrano, tra gli altri, i maggiori ispiratori della tecnica narrativa del romanzo di Nagīb Maḥfūz, che trae linfa vitale, com'è ovvio, anche dalla letteratura epica dell'arabo classico, dall'arte narrativa del Corano, dai tentativi precedenti degli autori egiziani, specialmente dai romanzi *Zeinab* di Heikal e *'Awdat al-Rūḥ* di Tawfiq al-Ḥakīm, dagli scritti di Yaḥyà Ḥaqqī e Ṭāhā Ḥusein, per non citare che i più celebri e significativi autori egiziani della letteratura araba moderna, anzi della letteratura universale *tout-court*.

Nagīb Maḥfūz cambia con facilità stile e modo di scrivere, si diverte quasi a creare modelli narrativi diversi. Questa capacità si deve soprattutto al suo costante impegno, alla sua profonda e aggiornata conoscenza della letteratura mondiale e alla sua sensibilità per i problemi che affliggono l'Umanità. E non c'è dubbio che, come ogni artista, la materia dei suoi romanzi, le problematiche che tratta e lo stile che decide di usare ubbidiscono ad una scelta personale, dettata dal suo istinto e dalla sua creatività. Tuttavia, nel caso proprio di Maḥfūz, i fattori esterni, e precisamente il corso della storia e le situazioni politiche e sociali giocano un ruolo determinante e condizionano questa scelta. Secondo noi, temi e modelli narrativi di Maḥfūz dipendono dalle circostanze della vita sociale e politica dei diversi cicli storici, più che dalla sua volontà di cambiare. Come artista e come uomo, Maḥfūz avverte i problemi dell'Umanità e crede suo dovere cercare una risposta ai quesiti pressanti della storia. Anche per questo è considerato da sempre all'avanguardia del movimento letterario.

La Trilogia è una saga familiare che registra con straordinaria fedeltà la cronaca egiziana nel periodo cruciale che va dal 1917

al 1944. È soprattutto un documento storico sulla classe media – allora classe guida della società agli inizi del secolo – e sul ruolo fondamentale che questa ha giocato nel cambiamento sociale, politico, ma anche intellettuale prima e dopo la rivoluzione popolare guidata da Sa'd Zaghlūl nel 1919. Nessun impegno politico apparente o pregiudizio ideologico viene a inserirsi nella narrazione di Nagīb Maḥfūz che vuole essere ed è specialmente la rappresentazione della vita di tutti i giorni con le sue gioie, i suoi dolori, i piccoli e grandi problemi che assillano di ora in ora l'animo umano, le speranze, i desideri. E se la trama dei romanzi appare semplice e a volte lineare, eccellente è invece la caratterizzazione di quell'umanità dolente che vive nelle viuzze della città vecchia, dove emerge una vera galleria di tipi a volte comici, a volte tragici.

Nel periodo detto del «realismo sociale», Nagīb Maḥfūz studia la realtà più intima della vita egiziana, nelle sue contraddizioni, nelle sue sofferenze, nella sua evoluzione e nella lotta fra le classi sociali dall'inizio del secolo. In particolare Nagīb Maḥfūz rivolge la propria attenzione ai quartieri popolari e caratteristici del Cairo, dove si svolge la vita più autentica. Non per niente i titoli dei romanzi di questo periodo sono derivati da celebri luoghi della città: dal famoso bazar prende il nome il romanzo *Khān al-Khalīlī*, mentre *Zuqāq al-Midaqq* è il nome di un vicolo della vecchia Cairo. Questi studi, che durano dieci anni, trovano il loro momento culminante nella Trilogia: *Bain al-Qaṣrain* (1956), *Qaṣr al-shawq* (1957) e *al-Sukkariyya* (1957) – nomi di altre tre strade della vecchia Cairo, divenute ormai di fama internazionale.

Negli anni '60 la ruota della storia egiziana girava con sorprendente velocità. L'Egitto si trovava al fatidico bivio, doveva affrontare il suo destino, scegliere la sua strada. Pronto, come sempre, al richiamo della Patria e della necessità del tempo, Maḥfūz scrive fra il 1963 e il 1967 sei romanzi brevi: *Il mondo di Dio*, *La strada*, *Una casa malfamata*, *Il Mendicante*, *Mormorio sul Nilo* e *Miramar*, che rispecchiano, nella loro tensione e nel loro dinamismo, le condizioni psicologiche e ideologiche di una società in movimento che attraversa uno dei momenti più difficili della sua storia. In questi romanzi, che possiamo indicare complessivamente, ma anche propriamente, come i «romanzi della strada», ogni protagonista cerca la sua strada nella vita, una strada che porti alla felicità, alla dignità umana e alla pace. E questo sforzo

individuale non può in nessun modo prescindere dal destino del Paese e dalla sua scelta storica.

Questi romanzi si distinguono per il loro accentuato simbolismo. Nel *Mendicante*, ad esempio, il mendicante è in realtà un ricco avvocato, poeta e rivoluzionario in gioventù, che col passare degli anni si identifica con la ricca borghesia. A 45 anni, malgrado il successo, egli prova angoscia esistenziale; decide di fuggire; cerca di scoprire il senso della vita attraverso le sofferenze; vaga di amore in amore, sempre insoddisfatto, sempre di corsa. La sua ricerca di una giusta strada nella vita vuole anche simboleggiare quella dell'uomo, dell'artista, del «penseur», eterni «mendicanti» che raccolgono briciole di verità ingannevoli, che sondano invano le ricchezze materiali, l'arte, la scienza, per rispondere alle eterne domande sul divenire dell'Umanità.

Nell'ultimo dei sei romanzi l'affannosa ricerca porta solo allo sconforto e alla delusione. La bella contadina Zahra, protagonista di *Miramar* – che rappresenta l'Egitto misterioso e ingannato –, fra tutti i cavalieri che la circondano, non ne trova che uno, fedele e leale, il vecchio esponente del disciolto partito nazionalista Wafd, 'Āmir Wağdī. Ancora una volta il pessimismo prevale, svanisce la speranza, e dalla realtà del momento lo scrittore ritorna al passato e si affida al futuro.

Il periodo più critico e più difficile della vita di Nagīb Maḥfūz si colloca fra due avvenimenti piuttosto tragici della vita dell'Egitto, il periodo cioè che va dal 1967 (attacco israeliano e disfatta dell'Egitto) al 1973 (la guerra di ottobre). È un periodo caratterizzato da una produzione di «romanzi brevi», senza analisi psicologiche, senza progressione drammatica. Racconti «senza inizio e senza fine», come titola appunto una raccolta del 1971. Sono novelle più che altro centrate sul tema della tirannia, del mondo in rovina, della soluzione tecnologica (forse per influenza di Tawfīq al-Ḥakīm), dell'amore per la donna – ritornata a simboleggiare l'Egitto.

Dal 1973 al 1976 Nagīb Maḥfūz si rinchiude più in se stesso, sotto una cappa di angoscia; le problematiche dei suoi racconti sono: l'ingiustizia, il caos, la solitudine, la morte; temi talvolta pervasi da pessimismo kafkiano, anche se la narrazione è molto più vicina a Beckett e a Ionesco. Nel 1977, mentre qualche maligno sosteneva rumorosamente, ma anche sciocamente che il

grande romanziere fosse già definitivamente tramontato, Nagīb Maḥfūz sorprende tutti, ammiratori e denigratori, con un nuovo capolavoro *Il canto dei Ḥarāfīsh*. A prima lettura si riscontra nel *Canto dei Ḥarāfīsh* una certa analogia con *I ragazzi di Gebelāwī*; nei due romanzi l'Autore infatti racconta la vita ininterrotta delle varie generazioni che si susseguono nel solito vicolo. Ma *Il canto dei Ḥarāfīsh* è concepito e scritto da un artista che ha collezionato tante delusioni lungo la sua vita, un uomo segnato da non poche amare esperienze, la cui visione si allarga fino ad inglobare le sofferenze dell'intera Umanità. Le gesta dei protagonisti sono eroiche perché il *Canto* è epico, rifatto sulla letteratura epica preislamica. Ciononostante, mai come in questo romanzo la realtà del presente si rispecchia e si innesta nella leggenda: i personaggi non sono mitologici, bensì esseri umani in carne e ossa, persone a noi familiari nel loro movimento, nella loro forza e debolezza, nelle loro speranze e sofferenze; gente della viuzza stretta e affollata, che ama e odia, che vocia e litiga, ma sogna pace, felicità e giustizia. Un miraggio, un sogno impossibile da trasformare in realtà se l'uomo non vince se stesso, se non rinuncia alle sue debolezze, ai suoi vizi, ma soprattutto se non rinuncia all'avidità materiale e alla sottomissione degli altri.

La mitologia per Maḥfūz è un simbolo in cui risiedono gli alti valori che nel *Canto dei Ḥarāfīsh* prende forma nel sogno di pace, felicità e giustizia. Quando la realtà e il sogno si distruggono e l'uomo rimane senza futuro, quel futuro che rappresenta la sua esistenza e l'esistenza dei suoi figli, Maḥfūz ricorre al Sogno Eterno, scava nel passato cercando di trarre fiducia e forza spirituale dagli Alti Valori degli Antichi e dall'eredità culturale dell'uomo. Questa è la sua àncora di salvezza, l'unico modo per mantenere intatto il sogno, per non lasciarlo mai svanire.

Nagīb Maḥfūz è un artista dalla vena narrativa autentica, che unisce la totalità della visione e il sentimento raffinato del tempo; la sua capacità di intrecciare la storia antica, le leggende, la letteratura epica coi problemi della realtà attuale è davvero straordinaria. Preoccupazione unica e fine ultimo dell'opera di Maḥfūz però è cercare risposta ai quesiti che assillano e tormentano l'uomo da sempre. Ma ne discute e parla da uomo del suo tempo, un uomo che avverte i problemi della gente in Egitto e fuori dall'Egitto.

Nagīb Maḥfūz è anche un vero e autentico figlio del suo Paese; è egiziano fino al midollo, e la sua egizianità è quanto di più prezioso possiede nella vita, letteratura a parte.

Del suo Egitto parla con lealtà e con coraggio, e ne affronta la realtà con franchezza e serenità, in una visione realistica e oggettiva; non racconta solo pregi e difetti ma anche l'amara verità di certe situazioni piuttosto critiche anche quando, come consiglierebbe il buon Dante, «il tacere è bello».

I suoi romanzi, come abbiamo già più volte ricordato, sono ambientati prevalentemente al Cairo, ma le loro vicende si svolgono, volutamente, in un solo vicolo che si dilata e si estende fino ad abbracciare il mondo intero, col suo passato, il suo presente e il suo futuro; quel futuro lontano e ignoto che l'uomo può costruire solo nella sua immaginazione. Ed è proprio nel vicolo che risiede la chiave di lettura della narrativa di Maḥfūz. Per meglio comprendere valore e significato del vicolo nella narrativa di Nagīb Maḥfūz, bisogna ripercorrere, sia pure velocemente, i primi anni dell'infanzia dello scrittore.

Nagīb Maḥfūz nasce in una casa che si affaccia sulla piazzetta di Beit al-Qāḍī («Casa del Giudice») di fronte al commissariato di Ġamaliyya nella città vecchia. L'edificio che ospita il commissariato, in origine uno dei palazzi della nobile famiglia al-Sarġānī, è tuttora intatto, mentre la casa dove nacque lo scrittore è stata demolita e, al suo posto, sorge ora un palazzo di cinque piani, occupato al pian terreno da un caffè popolare. Il palazzo sta all'angolo di Darb Qormoz, un vicolo che conserva intatte le sue caratteristiche originali che Maḥfūz conobbe nella sua infanzia, caratteristiche che si stamparono nella sua memoria e che costruirono i segni particolari, o meglio distintivi del vicolo, divenuto poi il perno della sua narrativa. Darb Qormoz è un vicolo brevissimo che va da piazzetta Beit al-Qāḍī fino all'arco noto col nome di Arco Qormoz, sotto la moschea del principe mamelucco Mi-tqāl.

Nagīb Maḥfūz, come ormai si sa, nasce l'11 dicembre 1911, all'inizio del secolo, epoca che ha visto la trasformazione del Cairo, da una città vecchia, di stampo medievale, ad una città moderna, di impronta europea. Questo cambiamento, iniziato ai tempi del Khedive Ismā'il, ad opera di 'Alī Pascià Mubārak, ha determinato necessariamente la costruzione di nuovi quartieri,

come ad esempio al-Ḥilmiyya al-Ġadīda e al-'Abbāsiyya. A questo cambiamento urbanistico è seguita una distribuzione quasi classica della popolazione del Cairo. Le famiglie ricche si sono trasferite nei nuovi quartieri. Nel quartiere di Ġamaliyya, dove nacque Maḥfūz, risiedevano nel Medio Evo principi, aristocratici, artigiani e operai. Era, e lo è tuttora, un quartiere diviso in parti, percorse da stradine, vicoli, vicoletti e viuzze. Il vicolo allora indicava una intera zona con le sue viuzze, stradine, stradette e vicoletti, abitata da persone appartenenti a vari strati sociali. Questo è il vicolo che Maḥfūz conobbe all'inizio del secolo.

Nel 1924, quando Nagīb era appena dodicenne, la famiglia Maḥfūz lascia la vecchia casa di Ġamaliyya e si trasferisce nel nuovo quartiere di 'Abbāsiyya. Ma i dodici anni dell'infanzia che Nagīb trascorre a Ġamaliyya lasciano un segno profondo nell'animo dello scrittore, al punto da rispecchiarsi con forza nei suoi romanzi. Il quartiere di 'Abbāsiyya, dove Maḥfūz passa la sua adolescenza e buona parte della maturità, occupa inizialmente un posto del tutto marginale, quasi di passaggio, come accade in *Qaṣr al-shawq*, secondo segmento della Trilogia, quando Kamāl 'Abd al-Ġawād va da Bain al-Qaṣrein a Qaṣr Āl Shaddād nel quartiere di 'Abbāsiyya. Solo negli ultimi lavori di Nagīb Maḥfūz, *Ṣabāḥ al-Kheir* e *Qashtamar*, una sorta di ricordi e di memorie, troviamo che il quartiere di 'Abbāsiyya occupa il centro dei suoi pensieri.

Il vicolo è il polo centrale dell'opera di Maḥfūz lungo mezzo secolo di attività artistico-letteraria. Il vicolo però si allarga e si estende nei suoi romanzi per assumere i connotati di una sintesi dell'universo. Maḥfūz non offre nei suoi romanzi una fotografia superficiale del vicolo; egli assorbe gli elementi base del vicolo, li smonta e li rimonta, li ordina di nuovo, insomma ricostruisce un suo vicolo, o meglio ancora lo crea. La vita dei vicoli nei romanzi di Maḥfūz corre pertanto su due livelli paralleli: il primo realistico, il secondo simbolico-filosofico. Il vicolo, o le caratteristiche della città vecchia, particolarmente in *Zuqāq al-midaqq*, *Khān al-Khalīlī* e la Trilogia sono circoscritte, dove la descrizione artistica risponde perfettamente alla realtà; chi segue i personaggi di questi romanzi li vede muoversi in luoghi reali, notoriamente conosciuti. Nella descrizione dei luoghi e nei movimenti dei personaggi da un posto all'altro non c'è il minimo errore, al punto che l'opera di Maḥfūz è considerata, a ragione, una fedele testi-

monianza storica dei luoghi dove si sono svolti gli avvenimenti dei suoi romanzi. Il caffè di «Sī 'Abduh», per esempio, nel seminterrato, con una fontana, vicino al mausoleo di «Maulānā al-Ḥusein», è in realtà un caffè tuttora esistente nel vicolo di Zuqāq al-Midaqq, quello che dà il nome al celebre romanzo. Così anche la bottega del barbiere e quella del droghiere. Ma la preoccupazione di Maḥfūz è essenzialmente il destino dell'uomo e l'evoluzione del tempo; così il vicolo rappresenta l'Universo, o, come preferisce lo stesso Maḥfūz, l'Umanità; un simbolo che maggiormente si manifesta nel romanzo *I ragazzi di Gebelāwī*, uno dei capolavori della letteratura universale.

In *I ragazzi di Gebelāwī* ci troviamo di fronte ad un vicolo diverso da quelli raccontati e descritti da Maḥfūz. È un vicolo senza nome, senza targa indicante un luogo reale; un vicolo che trae le sue caratteristiche dalla realtà, ma ricostruito secondo la visione e la fantasia dell'artista. È un vicolo dalle case molto vicine, attaccate, quasi fuse, con le piante d'edera che, con le loro foglie verdi, attenuano in parte il grigiore dominante. Non mancano i caffè affollati, l'arco, la cupola, ma soprattutto la confraternita da cui si odono alte le oscure laude dei dervisci, parole incomprensibili ma ritmate senza interruzione, perché gli uomini giusti sono perennemente intenti a proferire il nome di Dio e a invocare la Sua Misericordia. Qualche volta questi dervisci si fanno vedere, qualche altra si rinchiudono, ermeticamente; ma la loro presenza è sempre avvertita, quasi incombente. Lo spazio che segna la fine del vicolo è Ġabal al-Muqaṭṭam, là, oltre la città vecchia, delimita fisicamente il vicolo, ma non limita le generazioni che vi si susseguono e la vita dell'uomo che continuamente si svolge in tutte le sue implicazioni. Dentro il vicolo i giorni passano, il tempo scorre, compaiono personaggi e partono altri, qualcuno scompare per sempre; si attaccano brighe, si muovono liti, si strappano capelli e vestiti, si vocia, si urla, si gioisce, generazione dopo generazione; il vecchio Sheikh Metwallī 'Abd al-Ṣamad, nella confusione generazionale, non riconosce più i suoi familiari... cadono i boss dei tempi antichi...

Le vicende del romanzo si svolgono in un luogo circoscritto, il «nostro vicolo» e qualche altra viuzza adiacente; ciononostante le distanze narrative si allargano fino ad avvolgere l'intero Medio Oriente, culla delle tre religioni monoteistiche. I personaggi, pur

nelle loro sembianze umane e familiari, non sono esseri normali, ma custodi di un Divino Messaggio, ispirato forse dal loro pio e ascetico nonno Gebelāwī, o forse innato nel loro animo, colmo di sofferenze e di dolore per i mali dell'Umanità. Il loro compito è di stabilire la giustizia fra gli abitanti del «vicolo», per una vita più agiata e più felice.

Le storie religiose in *I ragazzi di Gebelāwī* sono raccontate in forma di leggende popolari, che esprimono i desideri e le speranze della gente semplice, umile, che guarda a un domani migliore. Un domani lontano, difficile da raggiungere, perché l'agiatazza e la felicità, secondo Maḥfūz, non si possono ottenere senza valori spirituali.

Questo vicolo, al limite fra il sogno e la realtà, fra il simbolismo e la testimonianza della verità, è il luogo dove si svolgono le gesta dei Ḥarāfish. Qui il vicolo, nella sua trasparenza, riassume tutto quanto succede nella vita, rispecchiando abitudini, movimenti e caratteristiche dell'uomo nelle sue varie evoluzioni. Il vicolo insomma, nella sua forma così volutamente reale, è un micro cosmo che simboleggia l'Umanità intera. Nagib Maḥfūz è riuscito a penetrare nell'intimo del luogo e del tempo, trasformando i vicoli della città vecchia del Cairo, dove la storia si accumula e si addensa, in un simbolo e in un sunto, non solo del nostro afflitto Universo, ma del segreto dell'uomo.

Giuseppina Igonetti

Lettere di Louise e Francesca Amari
a Celestino Schiaparelli

Nell'*Avvertenza* alla seconda edizione dell'opera di Michele Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*¹, Carlo Alfonso Nallino, – subentrato, per circostanze diverse, a Oreste Tommasini e Celestino Schiaparelli, i due studiosi designati dallo stesso Amari quali curatori della ristampa, che egli aveva preveduto sarebbe stata postuma, – scrive che le due figlie sole superstiti dell'illustre storico palermitano, Carolina e Francesca, «serbano un culto commovente per la memoria del grande genitore»².

La frase colpisce, non poco, chi ora scrive queste righe, perché attraverso studi e letture, ma anche dalla viva voce di Maria Nallino, aveva maturato il convincimento che quell'ineguagliabile studioso d'altri tempi, riservato e poco espansivo, «di una austerità e altezza da mozzare il fiato» – così lo definisce Francesco Gabrieli³, – fosse poco incline a concedere spazio alle emozioni e ai sentimenti, lui che pure era, e sarebbe stato, per la figlia, oggetto di analoga venerazione.

Dunque, un sigillo di profonda verità ed esattezza l'osservazione di Nallino, cui fare ulteriore riferimento quando si vuole penetrare nel santuario dei sentimenti, fino alle più intime fibre, della famiglia Amari, e una chiave di lettura, per comprendere anche «l'inespresso» di alcune lettere di Francesca Amari a Celestino Schiaparelli che oggi vengono qui pubblicate, in omaggio alla memoria del compianto maestro Umberto Rizzitano, per me-

¹ Voll. 3, Romae Prampolini Editore, Catania 1933-1939. L'edizione tiene conto delle aggiunte, correzioni e rielaborazioni segnate da M. Amari in due esemplari della I edizione e delle annotazioni che compì in otto «zibaldoni».

² *Op.cit.* I, p. VII.

³ In *Arabeschi e Studi Islamici*, Guida Editori, Napoli 1973, p. 278.

rito dell'amico e collega Andrea Borruso⁴, il quale ha voluto, in quest'occasione, generosamente farmene dono.

Il breve epistolario, importante soprattutto dal punto di vista umano – e che trova una sua immediata giustificazione nella proposta di Fausto Nicolini⁵ di ristampare la *Storia dei Musulmani di Sicilia*, nella collezione degli «Scrittori d'Italia» edita da Laterza di Bari –, è vergato con mano sicura e con una grafia che oserei definire dai tratti maschili, decisi e volitivi, da Francesca Amari. Una lettera soltanto, firmata da Louise Amari Boucher, esula da questo contesto, ma s'inquadra nel rapporto di intensa amicizia che legò la famiglia Amari agli Schiaparelli. Le missive offrono al lettore significativi frammenti di vita e di quel «culto commovente» per il padre, testimoniato, dalla sollecitudine con cui Francesca chiede a Celestino Schiaparelli d'incaricarsi, per la parte «arabica», della «carissima» e «desideratissima» seconda ristampa dell'opera paterna, non tralasciando d'insistere sull'importanza che il lavoro venga portato a termine, così come il genitore voleva, «in tutto e per tutto».

Com'è evidente nella corrispondenza, all'accettazione del pesante compito, non si sottraggono né il Tommasini, né il discepolo di Amari, che con la sua modestia di sempre, è riluttante ad apporre il suo nome come curatore: e, ancora una volta, Francesca Amari torna a rammentare le volontà paterne, alla cui realizzazione si è dedicata con la sorella e il fratello Michele, che morirà nel 1917, pochi anni dopo la stesura di queste lettere. A quella del 21 aprile 1913, Francesca allega, copiato, il testo dell'impegnativa di Nicolini, dove vengono specificate le spettanze economiche offerte per la redazione definitiva della *Storia*: scarso è l'interesse

⁴ Dello stesso autore, per un quadro più esauriente dei rapporti scientifici e d'amicizia fra Michele Amari e il discepolo a lui carissimo, si vedano le *Lettere di Michele Amari a Celestino Schiaparelli* in *Archivio Storico Siciliano*, Serie IV, Vol. III, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1977, pp. 235-300.

⁵ Nato a Napoli il 20 gennaio 1879, laureatosi in giurisprudenza nel 1900, entrò nel 1904 nella carriera degli Archivi di Stato, divenendone direttore generale nel 1922. Diresse dal 1910 al 1926 la collezione «Scrittori d'Italia» di G. Laterza. Consacrò una quarantina di pubblicazioni all'abate Galliani e a G.B. Vico. Del primo ereditò i manoscritti, del secondo pubblicò l'edizione critica di tutte le opere (di cui due volumi in collaborazione con Croce e Gentile).

della donna per gli aspetti venali dell'operazione, ciò che conta è che l'opera del padre «esca nella miglior veste possibile»! E al buon andamento del progetto s'interessa anche Benedetto Croce, il quale, pure, in passato, aveva manifestato qualche «insoddisfazione» di ordine metodologico sull'opera dell'Amari, ma che, in questa circostanza, accantonando i suoi giudizi perentori su ogni autore, ne parla con il Tommasini in Senato (erano tali, i discorsi, in quel tempo al Senato!).

Da questi brevi accenni sporadici, emerge un microcosmo familiare, legato con i tenaci fili di sentimenti indistruttibili e di valori superiori, che, forse, a taluno sembreranno di sapore antico, ma che a noi lasciano riflettere pensosi su altri immemori eredi d'insigni studiosi, gli scritti e le biblioteche dei quali si sono andate frettolosamente disperdendo, talvolta negli scaffali di privati, talaltra in quelli di oscuri rivenditori di libri o rigattieri.

Villa, 14 Maggio 1909

Caro Professore

Memore sempre della Sua costante amicizia e fiducia, sono contenta di poterLe - ancora - mandare quest'anno i miei vivi auguri e ringraziamenti!

A Loro tutti poi, sempre la mia amicizia di nonna piccola! ed i teneri abbracci affettuosi!

La vecchia mezza cieca
Louise A.

7 Febbraio 1911, Villa

Caro Professore

In questi giorni scorsi il Sig. Fausto Niccolini⁶, dell'Archivio di Napoli, ci ha proposto la ristampa dei Musulmani di Sicilia nella collezione degli «Scrittori d'Italia», edita dal Laterza di Bari.

Come Ella sà questa seconda edizione era da tutti desideratissima perché quasi completamente riveduta ed assai accresciuta

⁶ Qui, e altrove, così nel testo.

da mio Padre stesso, e perché la prima edizione sembra ormai del tutto esaurita.

Ma come Ella ricorderà, mio Padre nominò Lei per la parte arabica e il Tommasini per la parte storica come le uniche persone che potessero sorvegliare la ristampa dell'opera Sua seguendo gli stessi suoi criteri storici e scientifici.

Così appena ottenute buone informazioni tanto del Niccolini come del Laterza abbiamo risposto che perché la nuova edizione della Storia dei Musulmani avesse il nostro consenso e concorso e riuscisse quale mio Padre la desiderava bisognava che il Tommasini fosse incaricato della parte storica e della collazione fra la ristampa ed il manoscritto delle note e Lei della parte arabica e collazione, e della riduzione dei nomi arabi alla grafia più recente adottata dagli arabisti d'oggi.

Com'era naturale il Niccolini risponde dichiarandosi ben lieto di ritirarsi per far posto a Loro designati collaboratori da mio Padre e pronto ad offrire Loro l'incarico di curare la ristampa dei Musulmani per la collezione degli «Scrittori d'Italia». E così caro Professore eccoci a chiederLe la Sua collaborazione. La Sua gran devozione alla memoria di mio Padre, la buona amicizia per noi e fortunatamente anche l'ottima Sua salute ci affidano sul Suo certo consenso. Ma non sò se altri impegni La legano attualmente o se altre pubblicazioni assorbono ora tutto il Suo tempo?

Il Tommasini, libero dal suo secondo volume e ristabilito in salute è pronto a dedicarsi alla ristampa. Noi prontissimi a fare quanto potremo per aiutare acciocché la seconda edizione riesca quale mio Padre la voleva. I Loro due nomi assicurano completamente noi tre e gli editori che sarà degna del Babbo; ma bisognerà ora vedere le condizioni che faranno gli editori e la solerzia che dedicheranno nella stampa! Ma di tutto questo e delle trattative future col Niccolini e Laterza la Nina Le parlerà a voce in settimana poiché conta essere a Roma sabato o domenica.

Come vede caro Professore noi contiamo su Lei come su noi stessi e ci sentiamo gratissimi a Lei per questo sentimento di sicura amicizia che tanto ci affida per la futura pubblicazione.

A Lei, ai Suoi di casa affettuosissimi ricordi e saluti da noi tre. Le stringo la mano cordialmente.

Sua
Francesca Amari

2 Aprile 1913 Villa

Caro Professore

Non saprei dirLe quanto Le siamo grati e quanto lieti che Ella accetti di collaborare alla II Edizione dei Musulmani.

Ci è carissimo che la ristampa resti affidata ai due collaboratori prescelti da mio Padre perché così malgrado le vicende contrarie ed i lunghi anni trascorsi questa seconda Edizione alla quale mio Padre lavorò con tanto amore riuscirà quale Egli la voleva in tutto e per tutto e ben degna di Lui e degli amici Suoi.

Spero però che Lei, ottimo Professore, penserà pure alla Sua salute e piglierà a giuste dosi questo grave e ponderoso lavoro per non amareggiare di rimorso la nostra vivissima soddisfazione. Appena il Laterza ci farà avere le definitive proposte subito gliele comunicheremo per vedere quello che vi può essere da modificare od aggiungere nel contratto coll'Editore.

La Nina ed io Le siamo poi anche ben riconoscenti per quell'offerta di lavoro fatta a Michele che ne rimase assai lusingato e grato e che per conto nostro troviamo guadagnerebbe tanto a levarsi da questo ambiente fiorentino ove si trova a disagio. Grazie dunque di tutto e grazie specialmente della buona amicizia di sempre!

A Lei, alla sig.a Maria alle Loro care figliuole mille ricordi dalla Sua grata ed aff.

Francesca Amari

21 Aprile 1913. Villa

Caro Professore

Le copio la lettera impegnativa del Nicolini per la Casa editrice Laterza e Le invio l'altra lettera non ufficiale del Nicolini stesso che non sapendo con quali divoratori di bozze avrà da fare fa dipendere specialmente da Loro la sollecitudine della stampa. Fosse vero, questa seconda Edizione andrebbe a vapore! Rispondendo al Nicolini fò cenno di quanto Lei indica per il numero illimitato delle bozze senza pretese di rimborso per correzioni, aggiunte od altro che riguardi la composizione, ma, come Ella vede il Niccolini si vuol dirigere personalmente a Lei per chiederLe quanto occorrerà di speciale per la parte araba e da informa-

zioni avute e dall'interessamento di Benedetto Croce so che intendono fare con ogni cura la nostra ristampa.

E Lei, caro Professore non ci accresca i rimorsi più di quanti ne sentiamo, vedendo addossati a Lei ed al Tommasini tutte le brighe e tutto il lavoro di questa carissima e desideratissima II Edizione, alla quale mio Padre lavorò con tanto ardore fino all'ultimo. Le assicuro che la nostra profonda gratitudine per Loro collaboratori è uguale alla pena che sentiamo nel non potere aiutare in nulla questa Loro opera fatta di tanta devozione ed abnegazione!

Se Lei vorrà che non si faccia cenno del Suo nome sarà fatto secondo la Sua volontà, ma però era proprio nell'intenzione di mio Padre che non fosse taciuto il nome di quelli che Egli sceglieva a Suoi collaboratori, fidando così completamente sulla Loro immensa devozione di amici ed infinita rettitudine di scienziati.

Non mi parli poi della Sua età; come mio Padre, come Suo fratello l'astronomo⁷, il lavoro è una religione, una passione della vita e solo l'ozio pare l'assurdo e l'impossibile.

Michele andrà a Napoli appena ricevuto un cenno di Suo genero ed al ritorno passerà da Lei con le ultime notizie partenopee.

Affettuosi ricordi alle Sue care, a Lei grazie ancora e sempre una affettuosissima stretta di mano.

Sua
Francesca Amari

A nome della casa editrice Gius. Laterza e figli, della quale gestisco gli affari nei rapporti coi collaboratori alla collezione degli «Scrittori d'Italia» mi obbligo di ristampare nella collezione stessa la «Storia dei Musulmani in Sicilia» del compianto Michele Amari secondo la redazione definitiva inedita, la quale verrà fornita dalla Sig.na Francesca Amari e preparata per la stampa, della

⁷ Giovanni Virginio Schiaparelli (Savigliano 1835-Milano 1910), il celebre astronomo che, dal 1862 al 1900, diresse l'Osservatorio di Brera. Nel 1861 scopri il pianetino Esperia; osservò ben 1100 sistemi stellari e diede un notevole impulso alle ricerche sul pianeta Marte; l'opera sua più importante è *L'astronomia nell'Antico Testamento*, Milano 1903.

quale assumono la cura, dall'On. senatore Oreste Tommasini e dal Prof. Celestino Schiaparelli.

Per tal lavoro mi obbligo a corrispondere alla sig.na Amari L. 200 per ciascun volume oltre otto copie del volume stesso.

Prendo anche formale impegno che la stampa sarà condotta con la maggior sollecitudine in guisa da poter pubblicare dell'opera almeno un volume l'anno. Siffatto impegno resta subordinato all'altro, che assumono alla Loro volta l'On. Tommasini ed il Prof. Schiaparelli, di sbrigare di volta in volta le bozze di stampa con la maggiore sollecitudine.

Napoli 15 Aprile 1913

Fausto Nicolini

s.d.

Caro Professore

Eccole la risposta del Nicolini con l'offerta del Laterza. Al Croce non scrivo, perché ne aveva già parlato col Tommasini in Senato accennando appunto al Nicolini come a quello che faceva e concludeva per Laterza per la collezione dei «Scrittori d'Italia».

Come rimborso di spese le 200 lire a volume si possono accettare visto che la mira che si ha da tutti non è il guadagno ma che l'opera di mio Padre esca nella miglior veste possibile. Per le copie vorremmo insistere perché ce ne toccasse una per una a noi tre ed almeno due fossero messe a disposizione Loro, ottimi ed impareggiabili amici.

Insisteremmo poi acciò che il Laterza prometta un volume l'anno e Michele andando a Napoli per vedere suo genero Franciosi passerà dal Nicolini a concludere con sollecitudine questa seconda Edizione tanto cara e tanto desiderata! Però vorremmo sapere prima se anche Lei è del parere nostro e del Tommasini che si può accettare e trattare su queste basi accennate dal Nicolini e che noi vorremmo rendere più precise e più legali con una lettera impegnativa. Che ne dice Lei, ottimo Professore? La pregherei restituirmi la lettera del Nicolini per conservarla nell'incartamento della II Ediz.

Con affettuosi pensieri e saluti a Lei ed alle Sue Care scusi la fretta e mi creda sua

Francesca Amari

villa. 14 Maggio 1909

Caro Professore

Memore sempre della
Sua costante amicizia
e fiducia, sono conten-
ta di poterle - ancora -
mandare quest'anno i
miei vivi auguri e
ringraziamenti!

A Loro tutti poi, sempre
la mia amicizia di
nonna piccola! ed i
teneri abbracci
affettuosi!

La vecchia mezza ceca
Louise A

7. Febb. 1911. Villa

Caro Professore

In questi giorni scorsi il sig.
Fausto Nicolini, dell'Archivio di
Napoli, ci ha proposto la ristampa
dei Musulmani di Sicilia nella colle-
zione degli "Scrittori d'Italia", edita
dal Laterza di Bari.

Come Ella sa questa seconda
edizione era da tutti desideratissima
perchè quasi completamente riveduta
ed assai accresciuta da mio Padre stesso,
e perchè la prima edizione sembra
ormai del tutto esaurita.

Ma come Ella ricorderà, mio Padre
nomino Lei per la parte arabica e
il Tommasini per la parte storica
come le uniche persone che potessero
sorvegliare la ristampa dell'opera sua
seguendo gli stessi suoi criteri.

Storici e scientifici.

Così appena ottenute buone informazioni tanto del Nicolini come del Laterra abbiamo risposto che perché la nuova edizione della Storia dei musulmani avesse il nostro consenso e concorso e riuscisse quale mio padre la desiderava bisognava che il Tommasini fosse incaricato della parte storia e della collazione fra la ristampa ed il manoscritto delle note e Le della parte araba e collazione, e della riduzione dei nomi arabi alla grafia più recente adottata dagli arabisti d'oggi -

Com'era naturale il Nicolini risponde dichiarandosi ben lieto di ritirarsi per far posto a Loro

designati collaboratori da mio
Padre e pronto ad offrire
Loro l'incarico di curare la
ristampa dei Musulmani per
la collezione degli "Scrittori d'Italia".
E così caro Professor eccoci a
chiederle la sua collaborazione.
La sua gran devozione alla me-
moria di mio Padre, la buona ami-
cizia per noi e fortunatamente
anche l'ottima sua salute ci
affidano sul suo certo consenso.
Ma non so se altri impegni la
legano attualmente o se altre
pubblicazioni assorbono ora tutto
il suo tempo - ?
Il Toumajini, libero dal suo secondo
Volume e ristabilito in salute è
pronto a dedicarsi alla ristampa.

Noi prontissimi a fare quanto
potremo per aiutare acciocchè
la seconda edizione riesca quale
mia padre le voleva - E Loro
due nomi assicurano comple-
tamente noi tre e gli editori
che sarà degna del Babbo;
Ma bisognerà ora vedere le
condizioni che faranno gli editori
e la solerzia che dedicheranno
nella stampa! -

Ma di tutto questo e delle tratta-
tive future col Niccolini e La Terra
La Nina le parlerà a voce in
settimana poichè conta essere a
Roma sabato o domenica -
Come vede caro Professore noi con-
tiamo su Lei come su noi stessi
e ci sentiamo gratissimi a Lei

per questo sentimento
di sicura amicizia che
tanto ci affida per la
futura pubblicazione. -

A Lei, ai suoi di casa,
affettuosissimi ricordi e
saluti da noi tre. -

Le stringo la mano
cordialmente

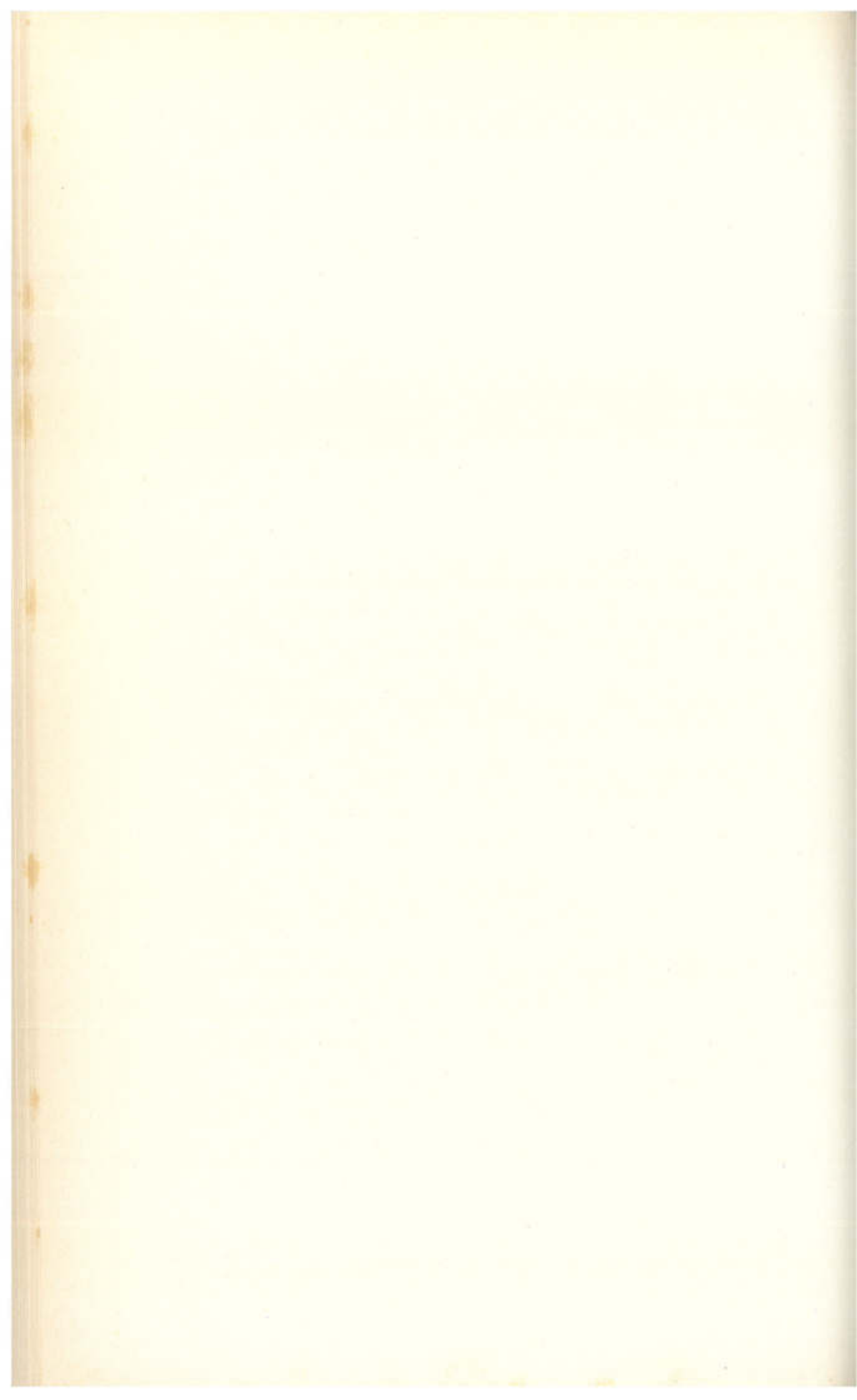
Simone Francesca Amari

Caro Professore
Vuole la risposta del Miolini
con l'offerta del Latessa.
Al Croce non scrivo, perché
ne aveva già parlato
col Tommasini in Senato
accennando appunto al
Miolini come a quello
che faceva e concluderà
pel Latessa per la collezione
dei "Scrittori d'Italia" -
come rimborso di spese
le 200 ₣ a volume si

possono accettare visto
che la cosa che si ha
da tutti non è il guadagno
ma che l'opera di mio
Padre era nella miglior
veste possibile - Per le
copie vorremmo insistere
perché ce ne toccasse una
per una a noi tre ed
almeno due fossero messe
a disposizione. Loro, ottimi
ed impareggiabili amici -
Insisteremo poi acciò che

il Latessa prometta
un volume l'anno e
Michele andando a
Napoli per vedere suo
genero Franciosi passerà
dal Nicolini a conclude
re con sollecitudine questa
seconda Edizione tanto
cara e tanto desiderata!
Però vorremmo sapere
prima se anche Lei
è del parere nostro e
del Tommasini che si

può accettare e
trattare su queste basi
accennate dal Nicolini
e che noi vorremmo render
più precise e più legali
con una lettera impegnativa.
Che ne dice Lei, ottimo
Professore? La pregherei
restituirmi la lettera del
Nicolini per conservarla nel
l'incartamento delle II^e Ediz.
Con affettuosi pensieri e
saluti a Lei ed alla
cara Susi la prego e mi
creda ~~mi~~ ~~francesco~~ ~~Amor~~



Maria Teresa Mascari

La *Waṣīyya li-waladayhi* di Abū'l-Walīd al-Bāḡī

Introduzione

Nato a Beja nel 1013 e morto ad Almería nel 1081, Abu'l-Walīd Sulaymān ibn Ḥalaf al-Bāḡī fu figura di rilievo nella vita politica e culturale andalusa all'epoca dei *mulūk at-ṭawā'if*¹. Studioso delle tradizioni e del diritto, dopo un viaggio in Oriente ricco di feconde esperienze² ottenne in patria il riconoscimento che meritava per serietà di vita e profonda dottrina: al-Muqtadir ibn Hūd di Saragozza³ lo volle con sé, lo colmò di onori e, ben conoscendo il suo zelo per la pace, gli affidò sovente delicate missioni.

* Citiamo le fonti di maggiore rilievo per la conoscenza della vita e delle opere di al-Bāḡī: IBN ḤĀQĀN, *Qalā'id al-'iqyān*, Tunisi, 1966, pp. 215-216; IBN BASSĀM, *ad-Daḥīra fī mahāsīn abl al-ḡazīra*, Beirut, 1978-1979 (4 voll. in 8 tomi), vol. II, t. I, pp. 94-105; AL-QĀDĪ 'IYĀD, *Tartīb al-madārik*, Beirut, 1965-1968 (3 voll.), II, pp. 802-808; IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb as-šīla*, Cairo, 1955 (2 voll.), I, pp. 197-199; IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, Cairo, 1948-1949 (6 voll.), II, pp. 142-143; IBN FARḤŪN, *ad-Dībāḡ al-mudḥab*, Cairo, 1976 (2 voll.), I, pp. 377-385; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ at-ṭīb*, Cairo, 1968 (7 voll.), II, pp. 67-69, 71-77, 84-85. Si vedano, inoltre, il saggio di A. NYKL, *Hispano-arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimora, 1946, p. 103, e il nostro *Un giurista e poeta andaluso, Abu'l-Walid al-Bagi*, in *Annali del Liceo Gian Giacomo Adria*, Mazara del Vallo, 3 (1984), pp. 61-72, cui rimandiamo per ulteriori notizie e riferimenti bibliografici.

¹ O *reyes de taifas*, i principi indipendenti che dominarono la vita politica di al-Andalus dalla caduta del califfato umayyade di Cordova (1031) all'avvento dei berberi Almoravidi (1091).

² Partì nel 1034 e si recò in Egitto, nel Ḥiḡāz ove compì il pellegrinaggio alla Mecca, in 'Irāq e in Siria; nel corso di tredici anni ebbe per maestri, tra gli altri, i tradizionalisti al-Harawī e al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī e i giuristi Abū'l-Faḍl ibn 'Arūs, at-Ṭabartī, aš-Širāzī e ad-Dāmagānī.

³ Regnò dal 1046 al 1081. Amò circondarsi di uomini di studio e arricchì Saragozza dello splendido *Qaṣr as-surūr*, o palazzo della gioia.

Le sue numerose opere teologico-giuridiche, alle quali consacrò gran parte delle proprie energie, sono una preziosa testimonianza del rinnovato affermarsi della scuola mālikita⁴, la quale dové certamente al suo intelligente contributo l'indiscusso predominio che continuerà ad esercitare in al-Andalus. Basti pensare alla nota controversia con lo zāhirita Ibn Ḥazm⁵ che mise in luce le sue doti di polemista e gli assicurò una fama duratura.

Tuttavia i favori di cui Abū'l-Walīd ebbe a godere non alterarono la semplicità dei suoi affetti né lo indussero a concepire sogni ambiziosi. Le sue rime di compianto svelano la sincerità del suo dolore di padre e i versi gnomici di lui rimasti vibrano di un sofferto appello all'onestà e alla saggezza; così la *Wasiyya li-waladayhi*, o testamento spirituale ai (due) figli⁶, è specchio per noi

⁴ La scuola mālikita, fondata da Mālik ibn Anas (m. 795) è cronologicamente la seconda delle scuole di diritto musulmano (*fiqh*) riconosciute dall'ortodossia. La più antica è la ḥanafita, fondata da Abū Ḥanīfa (m. 767), seguono poi la šāfi'ita, fondata da aš-Šafi'ī (m. 820), e la ḥanbalita, fondata da Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 855); cfr. inoltre, più avanti, la nota 36. Quanto ai trattati di al-Baġī ci limiteremo a ricordare lo *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, sulla metodologia e i fondamenti del diritto, il *Kitāb al-istiḥā' fī šarḥ al-Muwatta'*, l'ampio commento alla famosa opera di Mālik (cfr. n. 35) del quale condensò la materia nel *Kitāb al-muntaqā*, e infine il *Kitāb al-minḥāġ fī tartīb al-ḥiġāġ* (*L'art de la polémique*, texte arabe établi par Abdel Magid Turki, Parigi, 1978).

⁵ Dotto teologo, giurista e poeta (m. 1064) del quale ricordiamo la grande opera *al-Fiṣal fī'l-milal wa'l-ahwā' wa'n-niḥal*, ovvero il discriminante fra le religioni e le sette, lo *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, importante studio sui principi del diritto, e il giovanile trattatello d'amore, in prosa e in versi, dal titolo *Tawq al-ḥamāma* (*Il collare della colomba*, trad. it. di F. Gabrieli, Bari, 1949, rist. an. 1983). La controversia cui si è fatto cenno ebbe luogo a Maiorca intorno al 1047 e segnò il rapido declino della eterodossa scuola zāhirita (cfr. n. 36) della quale Ibn Ḥazm era stato il più brillante sostenitore: si veda in proposito lo studio di A.M. TURKI, *Polémique entre Ibn Ḥazm et Baġī sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite*, Algeri, 1976, e inoltre M. ASÍN PALACIOS, *Abenḥāzam de Córdoba*, Madrid, 1927-1932 (5 voll.), I, pp. 200-208. Sul mālikismo andaluso cfr. A.M. TURKI, *La vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou* in *Studia Islamica*, Parigi, XXXIII (1971), pp. 41-65, e dello stesso autore la raccolta di saggi *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Parigi, 1982.

⁶ L'opera, ricordata nel *Dibāġ* (cit., p. 385) come *an-Naṣiḥa li-waladayhi*, è stata edita a cura di Ġawda 'Abd ar-Raḥmān Hilāl in *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Madrid, III (1955), fasc. 1, intr. pp.

di convinzioni profondamente vissute e di una sollecitudine che, nel promuovere il bene altrui, questo bene ripone in ciò che vale veramente, che non passa né si consuma. Si tratta di poche pagine, scandite dal ripetersi delle esortazioni e delle proibizioni, che intendono proporre un concreto cammino di fede, di rettitudine, di concordia. Nulla di nuovo dal punto di vista dottrinale, ma l'attento ricordo dei precetti dell'Islām da praticare esteriormente e cui aderire interiormente, la fervida esaltazione dello studio e della riflessione, la condanna di quella superbia intellettuale che allontana l'uomo da Dio e lo relega nell'ignoranza, e ancora l'invito alla purezza dei costumi, al rispetto dell'altro, all'affetto fraterno, alla libertà dalle seduzioni del potere e della ricchezza, tutto ciò sottolineato dalle frequenti citazioni dal Corano e dalla tradizione che l'autore efficacemente introduce.

Sono queste peraltro sentite raccomandazioni di cui gli stessi allievi del Nostro, e non soltanto i suoi figli, furono partecipi e delle quali rimase a lungo viva la memoria⁷; ne è evidente conferma, dopo circa tre secoli, la *Waṣīyya li-awladihī* dello storico e poeta Lisān ad-dīn ibn al-Ḥaṭīb⁸, che della *Waṣīyya* di al-Bāḡī ripropone lo schema generale né si sottrae alla suggestione del suo calore umano e della sua schiettezza, certo i suoi pregi maggiori uniti a un profondo amore per la verità.



17-29, testo pp. 30-46, sulla base di un manoscritto conservato nella biblioteca dell'Escorial e risalente al 749/1349.

⁷ Cfr. ĠAWDA HILĀL, *Introduzione alla Waṣīyya*, cit., p. 23.

⁸ Uno degli ultimi grandi autori della Spagna musulmana morto tragicamente a Fez nel 1374. Fra le sue opere maggiori ricordiamo il monumentale lavoro consacrato alla storia della sua patria dal titolo *al-Iḥāṭa fī ta'riḥ Ḡarnāṭa* e il *Kitāb a'māl al-a'lām* sulle gesta degli uomini illustri; la *Waṣīyya li-awladihī* è riportata da al-Maqqarī, *op. cit.*, VII, pp. 392-405. Nella sua *Introduzione* (pp. 23-29) Ġawda Hilāl opera un puntuale raffronto fra i due testi di al-Bāḡī e di Lisān ad-dīn evidenziandone alcuni passi particolarmente significativi.

Testo della *Waṣiyya li-waladayhi*

I Figli miei, Iddio vi guidi, vi assista e vi protegga, si degni di concedervi ogni bene in questo mondo e nell'altro e nella Sua misericordia vi liberi dalle loro pene. Sono sicuro che voi, ormai raggiunta l'età prescritta per il pieno adempimento dei doveri religiosi⁹, siete in grado di capire il valore di una esortazione, di discernere quale sia il cammino retto da seguire e di attendere al sapere; ho ritenuto giusto perciò darvi precisi consigli nel timore che la morte mi raggiunga privandomi della possibilità di ammaestrarvi e istruirvi, di condurvi sulla via del bene e di aiutarvi a comprendere la verità. Se poi l'Altissimo me ne darà il tempo, avrò certo modo di ripetere e ribadire i miei insegnamenti. «Il mio successo non dipende che da Dio: in Lui io ho confidato, in Lui i fidenti confidino»¹⁰, nella Sua mano riponete il vostro cuore e la vostra mente.

Ma se dovesse avverarsi quel che pavento e andassero deluse le mie speranze, basterà che vi conformiate a quanto con chiare parole fervidamente vi raccomando; seguirete così, nella pietà, l'esempio dei primi credenti, vi assicurerete il benessere materiale e sarete felici in questo mondo e nell'altro. A Dio rimetto la vostra fede e i vostri beni terreni, a Lui affido la vostra vita presente e quella futura, a Lui chiedo di soccorrevi in tutto, Egli è per noi aiuto bastante ed eccelsa è la Sua protezione!

Sappiate che nessuno vi ama più di me né più di me vi prodiga il suo affetto, e sappiate pure che, sulla terra, a nessun altro che a voi sarei lieto di rimanere inferiore per meriti e condizione sia nelle cose della fede sia nelle cose del mondo. Avete dunque il dovere – e questo è il meno che possiate fare – di prestare ascolto alle mie parole e di trarne profitto; cercate di penetrarne l'autentico significato e, nella certezza che non vi proibisco il bene né vi comando il male, seguite scrupolosamente la via che vi ho indicato.

⁹ È tenuto ad adempiere gli obblighi religiosi qualunque musulmano, sia uomo sia donna, che sia sano di mente e abbia raggiunto la pubertà.

¹⁰ Corano, XI, 88; XII, 67 (i passi citati sono nella traduzione di A. Bausani, Firenze, 1955, rist. an. 1978). È stato necessario correggere talvolta qualche inesattezza nei riferimenti bibliografici del testo.

II La nostra casa – sappiatelo – non ha mai mancato, col favore di Dio, di probità e pietà religiosa, di integrità e rettitudine. Pensiamo ai figli di Ayyūb ibn Wārit – Iddio abbia misericordia di noi e di loro tutti – al nostro avo Sa'd e ai figli di Sa'd Sulaymān, Ḥalaf, 'Abd ar-Raḥmān e Aḥmad. Quanto a Ḥalaf, vostro nonno, nessuno gli fu pari per virtù, devozione, generosità e fede sincera; non gli mancarono onori né ricchezze, ma a tutte queste cose non diede molta importanza, le ebbe anzi in scarso pregio tanto che poi fino alla morte – a lui Dio sia clemente – si consacrò al servizio divino. E dobbiamo ricordare anche i figli di Ḥalaf: oltre a me Sulaymān, vostro padre, gli zii 'Alī e 'Umar, Muḥammad e Ibrāhīm, la cui memoria – Iddio abbia misericordia di noi e di loro – rimane legata al pellegrinaggio, alla guerra santa e ad una assoluta onestà. Io seguo il medesimo cammino, e così dovete fare voi. Non prendete una strada diversa e non cercate altrove il vostro appagamento; se riuscirete a progredire ancora ne farete rivivere l'esempio e vi s'aprirà dinanzi un sentiero facile e piano, ma se non ci riuscirete non siate per lo meno indegni di loro.

III Innanzi tutto è necessario vi faccia la stessa raccomandazione che Abramo fece ai suoi figli, e così pure Giacobbe: «Figlioli miei, Iddio v'ha scelto la Sua religione, e non morite in altra fede che non sia la dedizione a Lui!»¹¹, e proibirvi la stessa cosa che Luqmān¹² proibì a suo figlio ammonendolo: «Figliuol mio! Non dare a Dio compagni, ché l'idolatria è iniquità somma!»¹³. Ed io continuo a esortarvi con tanta insistenza perché mi sta profondamente a cuore la vostra fedeltà a quella religione che l'Altissimo si compiacque di elargirci. Nessun interesse mondano ve ne distolga, ma al suo servizio prodigate piuttosto tutto il vostro essere e a maggior ragione le vostre ricchezze, ché non v'ha bene che possa giovarci nel fuoco eterno né danno che possa colpirci nell'eterna beatitudine; «e chiunque desideri una religio-

¹¹ Corano, II, 132.

¹² Già noto nell'età preislamica come eroe dalla lunga vita, nel Corano è figura di saggio che esorta al culto dell'unico vero Dio, condanna l'idolatria e dà precetti di vita pratica. In epoca successiva, facendo di lui quasi un Esopo arabo, gli si attribuì una raccolta di favole risalenti in realtà alla tradizione siriana.

¹³ Corano, XXXI, 13.

ne diversa dall'Islām, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perdenti»¹⁴. Se morirete in quella fede che Iddio elesse e prescelse vietandone qualunque altra, noi ci ritroveremo, lo spero, là dove non avremo più a temere di stare lontani né più ci affliggerà l'ansia della separazione; l'Altissimo ben conosce quanto sia grande questo mio desiderio e quanto ardente, e come mi turbi il pensiero che uno di voi possa cadere in errore o cedere alla tentazione sì da meritare l'Inferno dalla Sua collera e, dannato al fuoco per l'eternità, gli sia negato incontrarsi con gli antichi credenti e a nulla gli giovi la pietà dei suoi padri «un Giorno, quando un padre non potrà riscattare il figlio, né il figlio il padre potrà riscattare, affatto! E la Promessa di Dio è vera, e non vi seduca la vita del mondo, e non vi seduca, su Dio, il Seduttore!»¹⁵.

IV Due sono poi i temi da affrontare: l'uno relativo agli obblighi della Legge (*ṣarī'a*)¹⁶, che cercherò di chiarirvi negli aspetti essenziali perché possiate adempierli, l'altro riguardante i vostri doveri e nell'ambito delle cose terrene e in quello dei rapporti reciproci.

V Cominciamo dunque dal primo. Vi raccomando la fede in Dio – Egli è potente ed eccelso – nei Suoi angeli, nei Suoi libri, nei Suoi profeti, e la riverente adesione alle Sue leggi, ché niente ha valore senza di essa; attenetevi strettamente al Corano – somma è la maestà dell'Altissimo – siate zelanti nel custodirlo e recitarlo, impegnatevi con assiduità a meditarne i significati e le espressioni, obbedite ai suoi precetti e rinunciate a quanto proibisce. E si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Vi ho lasciato quel che dopo di me vi preserverà dall'errore se ne sarete fedeli custodi, il Libro dell'Altissimo e la mia *sunna*¹⁷; seguitela senza mai discostarvene!». Egli ci ha dato in verità un monito prezioso, mostrandosi così – Iddio lo benedica

¹⁴ Ivi, III, 85.

¹⁵ Ivi, XXXI, 33.

¹⁶ Essa è norma di tutta l'attività umana nella sua esplicazione esteriore, vale a dire sia dei rapporti dell'uomo con Dio (gli atti di culto o *'ibādāt*) sia dei suoi rapporti con gli altri (*mu'āmalāt*).

¹⁷ Il costume del Profeta, i suoi esempi, i suoi insegnamenti, che per il credente sono modello di vita religiosa e morale cui conformarsi.

e gli dia salvezza – ricco di misericordia per i credenti, sollecito del loro bene e prodigo di consigli; agite dunque in piena conformità ai suoi insegnamenti, rafforzatevi nel suo amore, accettate quanto da lui vi viene, imitatene la *sunna* cercando di conoscerla sempre meglio e di percorrerne fedelmente i sentieri, sottomettetevi e obbedite alla sua autorità.

L'amore per lui vi guiderà in tal modo sulla via della giustizia liberandovi dalla rovina e dal male, e renderà cari al vostro cuore tutti i suoi compagni¹⁸, soprattutto i pii *imām* Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān e 'Alī¹⁹ – Iddio si compiaccia di loro e sia a noi benigno per l'amore che ad essi portiamo. Sappiate attenervi a quanto di valido costituisce il senso profondo delle loro dispute e siate certi del valore di quel che ci hanno trasmesso. Si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Non oltraggiate i miei compagni, ché nessuno di voi – lo dico in nome di Colui nelle cui mani è l'anima mia – quand'anche largisse una quantità d'oro pari al monte Uḥud²⁰ riuscirebbe mai a eguagliare un *mudd*²¹ delle loro offerte, e neppure la metà; ancor più dunque chi mai potrebbe eguagliarne i meriti o raggiungerne la grandezza?»²². E non c'è nessuno di loro – Iddio ne sia soddisfatto – che non abbia sempre largamente donato. Volgetevi poi ai suoi seguaci, e quindi agli *imām*²³ e ai dottori della Legge ('*ulamā'*) – Iddio abbia misericordia di loro; onorateli e, docili alla loro guida, seguitene l'esempio, camminate sulle loro orme, fate tesoro delle loro parole e saldamente fidate nei loro insegnamenti.

¹⁸ Coloro che hanno vissuto con il Profeta o lo hanno visto; «seguaci» sono invece coloro che hanno avuto almeno occasione di incontrarsi con un «compagno».

¹⁹ I quattro califfi ben diretti (*al-ḥulaḥā' ar-rāsidūn*); furono gli immediati successori di Maometto alla guida della comunità musulmana ed esempio di vera pietà per tutti i credenti. L'appellativo di *imām* (lett.: colui che sta davanti), usato qui come sinonimo di califfo o vicario del Profeta, intende sottolineare la grande dignità di tale compito.

²⁰ La località in cui, nel 625, venne combattuta una celebre battaglia fra i Musulmani e i pagani della Mecca; le sorti dello scontro furono avverse a Maometto che, nel disordine della fuga, rimase lievemente ferito.

²¹ Mezzo staio, misura di capacità degli aridi.

²² AL-BUḤĀRĪ, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Cairo, 1320/1902 (9 voll.), lib. LXII, V bis, 12. Cfr. la nota 35.

²³ Il termine è usato in questo caso nel significato di «caposcuola».

VI Compite la preghiera (*ṣalāt*)²⁴, ché essa è il sostegno della fede, il pilastro della Legge e il più saldo precetto della religione, e, mettendovi in stato di purità, rispettate i tempi, recitatela come prescritto, eseguitene con cura inchini e prostrazioni; praticatela con umiltà e costanza e osservatene sempre, con precisione, ogni norma. Questo è infatti il distintivo dei credenti, il costume degli uomini pii e il sentiero di chi teme Iddio.

VII Pagate l'elemosina (*zakāt*)²⁵ senza differirne il termine o trattenerne una sia pur minima parte. Versatela piuttosto offrendo le cose migliori e secondo il peso dovuto, ché l'Altissimo è il più generoso e il più degno della nostra preferenza; e fate ciò di buon animo, ché l'elemosina è una benedizione per la ricchezza e la purifica, e ne trae giovamento solo chi ne ha bisogno, senza parzialità di alcun genere.

VIII Osservate il digiuno (*ṣiyām*) del *ramadān*²⁶, la pratica religiosa dell'intima obbedienza al Signore. Essa impone di frenare la lingua, di essere zelanti nelle opere buone, di guardarsi da qualunque mancanza vigilando sia di notte sia di giorno, e prescrive altresì di attendere con devozione al culto divino.

IX C'è poi l'obbligo del pellegrinaggio (*ḥaḡḡ*)²⁷ alla santa casa di Dio per chi è in grado di affrontare tale cammino. Si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse:

²⁴ La preghiera rituale viene eseguita cinque volte al giorno con un numero ben determinato, ogni volta, di inchini e prostrazioni: all'alba, a mezzogiorno, al pomeriggio, al tramonto e a tarda sera, e in forma comunitaria al mezzogiorno del venerdì nella grande moschea. Altra cosa è la *du'a'*, la preghiera intima, meritoria invocazione del cuore non legata a particolari norme.

²⁵ Si tratta dell'elemosina rituale, calcolata in base a minuziose regole, che il credente è tenuto a versare ogni anno a beneficio della comunità.

²⁶ Durante il mese di *ramadān*, nono dell'anno lunare musulmano, il fedele deve completamente astenersi dall'alba al tramonto da qualsiasi cibo e bevanda come pure da rapporti sessuali; è raccomandato inoltre di attendere con sincerità di cuore alle opere buone e alla preghiera. La fine del *ramadān* viene celebrata con la piccola festa o festa della rottura del digiuno.

²⁷ Il musulmano che ne abbia i mezzi è tenuto a farlo almeno una volta nella vita. Si effettua nel mese di *du'l-ḥiḡḡa*, ultimo dell'anno lunare, e prevede complesse cerimonie da compiere alla Mecca e nelle immediate vicinanze; si conclude con la festa dei sacrifici o festa grande, celebrata contemporaneamente da tutto il mondo islamico.

«Chi compie con vera pietà tutte le cerimonie del pellegrinaggio non può avere da Dio altro che il Paradiso».

X E infine la guerra santa (*ġihād*)²⁸ sulla via di Dio; se ne avete la forza impegnatevi in essa personalmente, in caso contrario offrite il vostro appoggio a chi ne è capace. Questi dunque i principali precetti dell'Islām²⁹, di cui la fede è monito e custodia. Tenetevi stretti al sommo bene, guardate alla magnifica ricompensa che vi attende, non trascurate ciò che a Dio è dovuto e ciò che Egli comanda per non andare in perdizione con gli scellerati e non provare i tormenti del rimorso con quanti prevaricano.

XI Abbiate per certo che al pieno adempimento di questi doveri voi potete giungere, con l'aiuto di Dio, solo mediante il sapere, che è principio del bene e sentiero che conduce al retto operare; ad esso volgetevi dunque, ché il sapere è ricchezza per colui che lo cerca e forza per chi lo possiede. Somma è la sua importanza per l'altra vita, permette di evitare gli errori, è di conferma alle giuste decisioni; eppure numerosi sono quelli che il lavoro allontana dal Signore e che giungono a considerare ciò che può avvicinarli a Lui la più grave delle colpe! Dice l'Altissimo: «Di: "Volete che vi diciamo chi sono quei che più tristamente han perso l'opere loro? Son quelli il cui sforzo nella vita terrena fu traviato mentre essi pensavano di far lavoro perfetto"»³⁰. E così pure: «Di: "Son forse uguali quelli che sanno e quelli che non sanno?" Ma solo riflettono gli uomini dal sano intelletto»³¹. Dice

²⁸ Obbligo non del singolo ma della comunità, potrà aver fine in teoria soltanto quando la religione musulmana sarà diffusa in tutto il mondo, e da ciò deriva la distinzione geografica fra *dār al-ḥarb*, territorio di guerra, e *dār al-Islām*, paese dell'Islām. Secondo il diritto islamico, tuttavia, la lotta armata deve essere sempre preceduta da un chiaro invito alla conversione e obbedire a disposizioni precise; speciali garanzie vengono offerte peraltro ai Cristiani e agli Ebrei e non è esclusa nemmeno la possibilità di tregue rinnovabili con i non credenti.

²⁹ L'autore non intende qui riferirsi in senso stretto ai cinque pilastri dell'Islām, dei quali il *ġihād* non fa parte; primo fra tutti è la professione di fede, o *ṣahāda*, che consiste nel pronunciare davanti a testimoni la formula: «Professo che non c'è dio all'infuori di Dio e che Maometto è il Suo Profeta».

³⁰ Corano, XVIII, 103-104.

³¹ Ivi, XXXIX, 9.

inoltre l'Altissimo: «Ma temono Dio, fra i Suoi servi, solo i sapienti»³². E ancora: «Iddio innalzerà coloro di voi che credono e cui fu data la scienza, d'alti gradi, in cielo»³³. Il sapere è una strada che conduce solo alla felicità e a chi la segue procura alto e nobile stato, utile è in qualche modo goderne ma possederne gran copia esalta ed innalza; è un tesoro che in ogni caso s'accresce e più ricco diviene quando si dona, nessuno può impadronirsene né v'ha motivo di temere per esso ladro o brigante. Applicatevi dunque a ricercarlo, e dolce vi sia la fatica nel custodirlo, la veglia nello studio perseverante, il lungo travaglio del suo saldo possesso. Esercitatevi continuamente a ritenere quanto avete appreso e a darne notizia, e sforzatevi di sempre meglio penetrarlo e comprenderlo.

Vi esorto poi a considerare attentamente, fra le diverse posizioni sociali, la meta delle vostre preferenze e il termine delle vostre scelte. Pensate forse che ci sia qualcuno da anteporre a un dottore della Legge o più insigne per dignità di un *faqīh*³⁴? Hanno bisogno di loro e chi comanda e chi obbedisce, e li prendono a modello l'umile e il potente. Ricorrono ai loro detti negli affari terreni, quando si tratta di sentenze, atti legali, contratti e via dicendo, e ad essi pure si affidano nelle questioni religiose, quando si tratta degli obblighi della preghiera, dell'elemosina, del digiuno, del lecito e dell'illecito; e a questo aggiungete la piena libertà da qualunque sequela e l'universale credito di cui godono. Il sapere conferisce un'autorità che mai viene meno, né della sua bellezza può mai spogliarsi chi ne è rivestito. Tutte le forme di potere, per quanto alte e magnifiche, non sono un possesso durevole. Basta lasciare la carica o allontanarsi dal proprio paese perché ogni prestigio svanisca, ma chi coltiva il sapere vede la sua fama seguirlo ovunque e ovunque precederlo, e ancora rimaner viva dopo di lui nei tempi a venire.

XII E superiore a tutte le scienze è la scienza della Legge

³² Ivi, XXXV, 28.

³³ Ivi, LVIII, 11.

³⁴ Studioso delle norme del diritto o giurisperito. Particolare rango è quello del *faqīh*, chiamato in questo caso *muftī*, cui si ricorre per ottenere un parere giuridico (*fatwà*) in casi di una certa complessità.

(*'ilm aš-šarī'a*) e tale è veramente per chi riesce, con l'aiuto divino, a ben salmodiare il Corano e a custodire la tradizione (*ḥadīṭ*)³⁵ del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – distinguendo ciò che è autentico da ciò che non lo è; e per chi studia poi i principi del diritto (*uṣūl al-fiqh*)³⁶ sì da approfondire la conoscenza del Corano e della *sunna*, le sentenze dei giuristi, le questioni tramandateci dall'autorità dei dotti, e percorre con assiduo impegno le strade della riflessione rivelando la propria abilità nel rigore delle dimostrazioni e delle prove. Questa è la meta più alta e la dignità più elevata che si possa raggiungere.

XIII Chi non è capace di ciò, dopo aver appreso bene il Corano e la tradizione, si attenga alla scuola di Mālik – Iddio ne abbia misericordia – ché affrontare con il suo aiuto qualunque difficoltà è sicuramente più utile che procedere senza guida nel campo del diritto. E abbiamo fatto riferimento soltanto alla scuola di Mālik – Iddio sia con lui misericorde – perché egli è maestro sia nell'ambito del *ḥadīṭ* sia nell'analisi dei quesiti legali (*ra'y*)³⁷, né v'ha chi fra i dotti riesca a eguagliare il suo metodo. Esaurienti

³⁵ Si tratta di un detto o fatto attribuito al Profeta e tramandato da una catena (*isnād*) di garanti; di raccogliere e classificare tali tradizioni, una volta accertata l'autorità del garante e l'attendibilità dell'*isnād*, si occupa la scienza del *ḥadīṭ*. È opportuno ricordare che a Mālik ibn Anas si deve il più antico repertorio dal titolo di *al-Muwatṭa'*, o sentiero spianato, e dal carattere eminentemente giuridico; degli altri sei che racchiudono il patrimonio della tradizione musulmana citeremo soltanto i due *Ṣaḥīḥ*, o raccolta autentica, di al-Buḥārī (m. 870) e di Muslim (m. 875).

³⁶ Oltre che nel Corano e nella *sunna* il diritto musulmano ha i propri principi o fondamenti nell'*iḡmā'*, il consenso dei dotti della comunità, e nel *qiyās*, il ragionamento per analogia, consistente quest'ultimo nella risoluzione di un nuovo quesito legale sulla base di un caso già noto. Le quattro scuole giuridiche ortodosse, che riconoscono la validità di tali principi, li interpretano tuttavia con qualche differenza; la scuola di Mālik in particolare, valorizzando sapientemente il *qiyās*, intende sfuggire al pericolo sia di uno stretto conservatorismo sia di un'eccessiva flessibilità. Riguardo alla eterodossa scuola *zāhīrīta* (da *zāhīr*, significato manifesto), fondata da Dāwūd ibn 'Alī (m. 883) e cui già si è fatto cenno, essa propugna una stretta aderenza alla lettera del Corano e della *sunna* limitando di conseguenza l'*iḡmā'* e svalutando il *qiyās*.

³⁷ Termine che ha propriamente il significato di opinione personale ma che in Mālik è pressoché sinonimo di *qiyās*; la codificazione del principio del *qiyās* viene in genere attribuita ad aš-Šāfi'i.

sono le sue risposte, grande la sua autorità; soli gli si possono associare nella ricchezza degli argomenti trattati e delle loro ripartizioni, nella discussione sui loro significati e principi Abū Ḥanīfa e aš-Šāfi'ī, ma né l'uno né l'altro possono sia pur mediocrementemente competere con lui in fatto di tradizione.

XIV Guardatevi dall'accostarvi alla logica e alla filosofia, discipline che hanno a fondamento la miscredenza, l'empietà e il disprezzo della Legge; e vi raccomando di obbedirmi fino a quando non sarete in possesso di quelle conoscenze che vi metteranno in grado di scoprirne la malizia, l'ambiguità e le fallaci apparenze, giacché in caso contrario potreste dar credito a falsi insegnamenti per la vostra incapacità a confutarli. Per questo motivo i dottori della Legge, sia nel passato sia nel presente, hanno costantemente rimproverato lo studio di tali dottrine a chiunque non abbia una solida preparazione. Ma se mai avessi saputo che voi eravate già in grado di penetrare con discernimento le diverse argomentazioni e di applicarvi in modo rigoroso alla riflessione, vi avrei piuttosto fermamente esortato ad esaminarle, perché poteste rendervi conto della loro fragilità e della debolezza e miseria di chi in esse confida lasciandosi trarre in inganno, e di quelle turpi fandonie, di quelle sottili finzioni e imposture cui gli sprovveduti non esitano a dare il loro assenso finendo col rimanerne invischiati. Chi è preparato, infatti, non deve far altro che interrogare uno di quei sapienti per accorgersi che dalla sapienza è in realtà ben lontano: nel calore della disputa costui non mira che ad affermare se stesso e pretende pure di celare il proprio sapere mentre non fa che occultare la propria ignoranza. Persone di questo genere ho visto a Bagdād e altrove, uomini spregevoli, vili, meschini, null'altro infine che principianti. E ciò basti di una scienza che in questo mondo appaga l'orgoglio di chi la coltiva e gli assicura nell'aldilà tremendo castigo. Riguardo poi a quelli che vi si dedicano nel nostro paese, non ne posseggono che il nome e non si adornano che della sua fama³⁸.

³⁸ Avvertiamo qui un'eco delle polemiche in cui al-Bāḡī si trovò coinvolto in patria e che lo videro impegnato da un lato a promuovere il risveglio della scuola mālikita e dall'altro a difendere l'ortodossia dall'attacco di pericolose dottrine (cfr. in particolare Ibn Farḥūn, *op. cit.*, pp. 380-384). Di Ibn Ḥazm ad

XV È vostro dovere far sì che si pratici la giustizia e praticarla voi stessi; non commettete azioni degne di biasimo e obedite all'autorità che a voi Dio ha preposto, docili ad essa in ogni cosa purché sia lecita. Amate la schiettezza e fuggite la menzogna, ché l'una è di ornamento e l'altra cagione di infamia; la persona sincera, infatti, è sempre ascoltata e riscuote consensi, ma chi usa mentire è vituperato, costretto al silenzio e scansato da tutti, e il più lieve dei suoi meritati castighi non è forse quello di veder respinto e messo in dubbio quanto potrà dire di vero? Né l'Altissimo tacciò alcuno di menzogna senza gravarlo della Sua collera, né riconobbe l'onestà senza lodarla ed esaltarla. Agite sempre con retta intenzione e rifuggite dalla frode, non tradite la fiducia in voi riposta e non siate sleali con chi lo è stato verso di voi; «e rispettate i patti, perché dei patti vi sarà chiesto conto»³⁹. Siate precisi nella misura e nel peso, ché altrimenti fareste cosa biasimevole e, ben più importante degli interessi materiali, ne rimarrebbe danneggiata la pietà religiosa. E badate bene di non prendere parte in alcun modo, sia pure con la sola parola, a fatti di sangue, ché non v'ha religione per chi non si guarda dal versare sangue musulmano. Dice l'Altissimo: «Chi uccide un credente di

esempio, che fu come abbiamo detto il suo maggiore avversario e sostenitore dello *zāhirismo*, egli non poteva non riprovare fra l'altro il rifiuto del *qiyās*, come procedimento più che incerto addirittura arbitrario, e l'esclusiva accettazione del ragionamento di tipo sillogistico o *burhān*, come unico ammissibile per il suo rigore e la sua chiarezza. Si veda in proposito il contributo di R. BRUNSCHVIG, *Pour ou contre la logique grecque chez le théologiens juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, Gazālī, Ibn Taymiyya* in *Atti del Convegno Internazionale sul tema Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 185-209 (trad. spagn. in *al-Andalus*, Madrid, XXXV (1970), fasc. 1, pp. 143-177); si vedano inoltre dello stesso autore i due articoli *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik* in *al-Andalus*, Madrid, XV (1950), fasc. 2, pp. 378-413 e *Valeur et fondement du raisonnement juridique per analogie d'après al-Gazālī* in *Studia Islamica*, Parigi, XXXIV (1971), pp. 57-88. Vogliamo ricordare come al-Bāḡī abbia sottolineato con viva partecipazione anche nel suo *Kitāb al-minhāg* (cit.), trattato metodologico sulla tecnica della controversia o *ḡadal*, la necessità per l'uomo di indagare razionalmente i segni posti da Dio stesso sul suo cammino per condurlo alla verità e di rettamente argomentare per sfuggire alle seduzioni dell'errore; al *qiyās* l'autore dedica un lungo ed importante capitolo (pp. 148-207).

³⁹ Corano, XVII, 34.

proposito, ne avrà in compenso l'Inferno, dove resterà eternamente, e Dio si adirerà con lui, lo maledirà e gli preparerà castigo immenso!»⁴⁰.

Evitare la fornicazione, poi, è segno di nobili costumi, e tenete a mente che le relazioni illecite sono fonte di vergogna in questo mondo e di patimento nell'altro. Dice l'Altissimo: «Non accostatevi alla fornicazione: è una turpitudine e una ben trista via!»⁴¹. E non bevete vino, da cui gravi colpe traggono origine e che può incitare al delitto. L'Altissimo lo vietò nel Suo Libro, e potente è Colui che parla: «Perché Satana vuole, col vino e col *maysir*⁴², gettare inimicizia e odio fra di voi, e stornarvi dalla menzione del Santo Nome di Dio e dalla Preghiera. Cesserete dunque?»⁴³, né occorre dire altro di una cosa che oscura l'intelletto e guasta la mente, e dalla quale persino in epoca pagana ci fu una tribù che seppe con onore astenersi⁴⁴.

Tenetevene dunque lontani e non lasciate che la sua sozzura vi contamini, giacché così ebbe a definire il vino l'Altissimo, associandolo agli idoli e alla divinazione, e potente è Colui che parla: «In verità il vino, il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie (*azlām*)⁴⁵, sono sozzure, opere di Satana; evitatele, a che per avventura possiate prosperare»⁴⁶. L'Altissimo manifesta perciò con chiarezza che queste cose sono opera di Satana, le chiama sozzure e fa dipendere la prosperità dal sapersene astenere; forse che l'uomo di senno non deve aderire alla verità rivelata dal Creatore – benedetto sia il Suo Nome – e rendersi conto che

⁴⁰ Ivi, IV, 93.

⁴¹ Ivi, XVII, 32.

⁴² Pratica in uso presso gli Arabi pagani; consisteva nel dividere le parti di un animale sgozzato in base all'estrazione di frecce contrassegnate ed era probabilmente legata ai riti sacrificali del culto idolatrico. Il termine è qui usato nel senso generale di gioco d'azzardo (cfr. T. FAHD, *La divination arabe*, Leida, 1966, pp. 204-213).

⁴³ Corano, V, 91.

⁴⁴ Sembra un riferimento all'antica tribù araba dei Ṣafaiti i quali non ammettevano il vino nelle libagioni del culto (cfr. R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Parigi, 1955, pp. 144-147).

⁴⁵ Frecce senza punta, simili a quelle usate nel *maysir* e recanti particolari diciture, di cui l'indovino si serviva per ottenere il responso del dio (cfr. T. FAHD, *op. cit.*, pp. 181-188).

⁴⁶ Corano, V, 90.

le Sue proibizioni non mirano che al nostro bene (...)»⁴⁷? E aborrisce l'usura, ch  l'Altissimo la vieta e gravemente minaccia chi si ostina a praticarla. E dice, potente   Colui che parla: «O voi che credete! Temete Dio e lasciate ogni resto d'usura, se siete credenti! E se non lo fate, ascoltate la dichiarazione di guerra da parte di Dio e del Suo Messaggero»⁴⁸. E ancora: «Dio distrugger  l'usura e moltiplicher  il frutto dell'elemosine»⁴⁹. Non impadronitevi del denaro di nessuno e non ardite toccare i beni dell'orfano; dice il Potente, l'Eccelso: «In verit  coloro che consumano iniquamente i beni degli orfani, consumano fuoco nei loro ventri e saranno alimento del fuoco dell'Inferno»⁵⁰.

Fuggite le cose illecite, ricercate quelle lecite o per lo meno volgetevi a quelle che tali vi sembrano. Fuggite l'ingiustizia, ch  l'ingiustizia   la tenebra del giorno del Giudizio e l'ingiusto   fra le creature riprovato e alle creature invisio; e cos  fuggite la calunnia, ch  il primo a detestarla   proprio colui al quale viene riferita. Si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Il calunniatore non entrer  in Paradiso»⁵¹. Non lasciatevi prendere dall'invidia, un male che manda in perdizione chi lo coltiva e distrugge chi lo asseconda. Non commettete turpitudini, ch  l'Altissimo le condanna siano esse manifeste o rimangano nascoste; non trasgredite la Legge e non comportatevi da iniqui calpestando ogni diritto. Non siate maldicenti, ch  la maldicenza rende vane le opere buone e accresce quelle cattive, allontana dal Creatore ed   in odio alle creature. Non montate in superbia se non volete essere esecrati da Dio e infiammare il Suo sdegno; e non cedete all'avarizia, della quale non v'ha malattia pi  grave, cui contrasta la piet  religiosa e per cui ogni autorit  si svilisce. Non abbassate voi stessi nella vergogna; qualunque cosa avete in orrore possa di voi esser nota fuggitela, e qualunque cosa la gente apertamente condanna non la compite in segreto.

⁴⁷ Nel testo   una piccola lacuna dovuta a una parola illeggibile del manoscritto, il senso della frase   tuttavia evidente.

⁴⁸ Corano, II, 278-279.

⁴⁹ Ivi, II, 276.

⁵⁰ Ivi, IV, 10.

⁵¹ AL-BUH RI, *op.cit.*, lib. LXXVIII, L.

XVI Se uno di voi sarà preposto da Dio come giudice o *faqīh* alla guida di una comunità, si impegni con zelo a servire la giustizia aborrendo da qualunque tradimento o perfidia, ché l'ingiusto si oppone a Dio nei suoi giudizi, travisa la verità, altera la Legge, turba l'ordine delle cose. Dice l'Altissimo: «Coloro che non giudicano secondo la Rivelazione di Dio, sono i perversi»⁵². Ed è opinione comune che tutto il creato sia la famiglia di Dio, che a Lui sia quindi più caro chi maggior premura dimostra nel vegliare su di essa e che non ci sia nessuno ordinato alla guida del popolo e incurante di soccorrerlo col proprio consiglio cui l'Altissimo non chiuderà le porte del Paradiso. Non giurate il falso, ché un'azione del genere colpisce alle spalle chi ne è l'autore, contamina la sua fede e grava di perpetua ignominia il suo ricordo, e il primo a sentirne ripugnanza e a vilipenderlo è proprio colui in favore del quale egli ha giurato. Non prestatevi agli intrighi della corruzione se non volete offuscare il vostro discernimento o disonorare la vostra dignità. Lasciate da parte musiche e canti, ché dal canto germogliano in cuore lusinghe e cattive inclinazioni nell'animo. Non datevi al gioco degli scacchi e del trictrac⁵³ che guasta l'esistenza e svia dal dovere, unica fatica degli oziosi e distrazione di chi vive nel lusso; troppo preziosa dev'essere per voi la vita e troppo degna di onore perché possiate sprecarla in vanità e sciocchezze del genere, e farne una cosa abietta con simili follie da cui non vengono che danno e rovina. E lungi da voi il prestar fede ad astrologhi e indovini, ché ciò è contrario alla pietà religiosa e apre la strada all'eresia.

XVII Riguardo poi all'osservazione delle stelle e delle loro configurazioni, alla conoscenza dell'ora in cui sorgono e tramontano, delle loro dimore nella volta celeste e dei segni zodiacali, alla determinazione precisa dei tempi della loro congiunzione col sole e con la luna e delle loro posizioni per orientarsi e stabilire con esattezza il momento della preghiera, si tratta certamente di cosa degna di lode e per la quale possiamo giovarci del calcolo

⁵² Corano, V, 47.

⁵³ Sia gli scacchi sia il trictrac, giochi di origine persiana, vengono non di rado assimilati al *maysir* perché tenderebbero a distogliere dalla preghiera e a favorire l'empietà.

matematico. Dice l'Altissimo: «È Lui che ha fatto per voi le stelle perché con loro possiate guidarvi nelle tenebre della terra e del mare»⁵⁴. E dice inoltre, potente è Colui che parla: «Egli è Colui che fece del sole uno Splendore e della luna una Luce e ne stabilì le dimore nel cielo perché voi sapeste il numero degli anni e il conto del tempo: questo Iddio creò solo con Verità d'intento. Egli precisa i Suoi Segni a gente capace d'intendere»⁵⁵.

XVIII E veniamo adesso a quelli che devono essere i vostri rapporti con gli altri e in seno alla famiglia e fuori di essa; tenete a mente le mie raccomandazioni e seguitele sempre fedelmente.

Dovete vivere nel reciproco affetto, aiutarvi in qualunque occasione, vegliare l'uno sull'altro. Il maggiore si prenda cura del minore, risponda con prontezza alle sue necessità, gli sia accanto nelle sue scelte e guardi con indulgenza ai suoi desideri. Il minore, da parte sua, onori il fratello in tutto, conformandosi ovunque e in ogni circostanza al suo esempio e approvandone le parole e le azioni; e se si troverà a dovergli rifiutare in pubblico il proprio assenso o a fargli notare che è caduto in errore eviterà di farlo, ma chiarirà piuttosto le cose in privato e con grande mitezza. Comunque, sia quegli nel giusto oppure sbagli, si attenga il minore al suo giudizio ché, anche in quest'ultimo caso, la concordia val meglio di penosi contrasti; qualora però si discutesse di questioni religiose, dinanzi alle quali tutto diventa di secondaria importanza, insista allora nel ricercare la verità, sforzandosi di ammonire e correggere il fratello nei limiti del possibile e, insieme, onorandolo e rispettandolo. Nessuno di voi preferisca all'altro i beni di questo mondo sì da essere trascurato nei suoi riguardi o addirittura rivaleggiare con lui per il loro possesso, ma chiunque abbia a goderne, lungi dal tenerli solo per sé, li condivida e vegli sulla fortuna altrui come sulla propria. Manifestate apertamente la vostra unione e la vostra comprensione reciproca perché a tutti sia nota; farete così quanto è gradito al Signore e accenderete la collera del Nemico. Non ci siano fra voi rivalità, divisione, contesa, invidia, e non lasciatevi influenzare in tal senso dalle donne; tutto ciò distrugge la fede e i beni terreni, è fonte di umiliazione,

⁵⁴ Corano, VI, 97.

⁵⁵ Ivi, X, 5.

offende la dignità, suscita il disprezzo delle persone ostili e la commiserazione degli amici. E chi di voi tratta con generosità e viva benevolenza il fratello non se ne aspetti il contraccambio e non vi ponga mente, ché anche questo è causa di rancore e di odio, è segno di degradazione e di iniquità, rende abietto il dono e rivela mire perverse.

XIX Se poi uno di voi dovesse mancare in qualche cosa o scarso fosse il suo affetto, l'altro cerchi di riparare obbedendo scrupolosamente alle mie esortazioni; sia paziente con lui, lo tratti con dolcezza, non reagisca alle sue provocazioni e non ne tenga alcun conto, ché certamente avrà a lodare i frutti della propria pazienza, s'acquisterà grandi meriti e riuscirà a poco a poco a influenzare il suo comportamento.

XX Sappiate che io ho visto comunità di bassa condizione elevarsi grazie alla piena concordia dei loro membri e viceversa comunità prospere, fiorenti andare in rovina per gli interni dissidi. Guardatevi dunque dal farne parte. È poi vostro preciso dovere prendervi cura dei vostri congiunti e di tutti coloro che appartengono alla vostra casa; siate affabili e disponibili sia nei confronti della persona autorevole sia di quella meno importante e sappiate condividere con loro i vostri beni. Non stancatevi di essere generosi, di andare a visitarli, di badare ai loro interessi dimostrando filiale rispetto agli anziani e provvedendo con sollecitudine ai piccoli. Incrementate i loro averi, sovvenite a qualunque genere di necessità senza contare su alcun compenso o attendervi il contraccambio, ché questa è una delle circostanze che metteranno in luce la vostra dignità e il posto che occupate nell'ambito della parentela e fra le persone della casa. Anche a coloro cui non vi legano stretti vincoli di sangue testimoniate la vostra amicizia e la vostra premura, e state bene attenti a non trascurarli. Si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Chi desidera vivere a lungo e nel benessere si prodighi per i parenti»⁵⁶.

Ed è cosa questa che nobilita chi vi profonde il suo impegno e onora chi molto la stima. Invero non conosco famiglia alcuna che per dissapori e contrasti non sia caduta in rovina e non si sia

⁵⁶ AL-BUHĀRI, *op.cit.*, lib. LXXVIII, XII (1 e 2).

estinta, né conosco famiglia fondata sull'affetto reciproco che non abbia avuto prospera sorte e i cui voti non siano stati benedetti.

XXI Quanto poi al vicino, è vostro dovere offrirgli protezione e, lungi dal molestarlo, coprirne piuttosto i difetti, essere generosi e sopportarlo pazientemente se dovesse causarvi qualche noia. Si narra infatti del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Non dà affidamento colui il cui vicino abbia a temere offesa». E si narra ancora a suo riguardo – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «Gabriele⁵⁷ mi raccomandò con tanta insistenza il vicino che credetti ne avrebbe fatto il mio erede»⁵⁸. Sappiate che il vicinato è anch'esso una parentela ed è giusto perciò che anche per i vicini come per i parenti nutriate sentimenti di amicizia, garantendone i diritti in ogni caso; trattate il povero con benevolenza, assicurate il vostro appoggio a chi ne ha bisogno, istruite l'ignorante. Quanto a coloro cui mi legano, come ben sapete, sentimenti profondi, vi raccomando di trattarli con deferenza e rispetto, di essere buoni con loro e di non allontanarvene mai. Si narra di 'Abd Allāh ibn 'Umar⁵⁹ che egli riferì queste parole del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza: «Non c'è miglior segno di pietà filiale che dimostrarsi solleciti verso gli amici del padre».

Nei confronti dei vostri amici, infine, siate generosi, giusti, leali, comportatevi con discrezione e non fate loro alcun torto. Non aspettatevi mai nulla da colui cui avete reso qualche servizio o largito favori se non volete perdere ogni merito, facendo di una nobile azione un basso calcolo e attirandovi, piuttosto che lode e riconoscenza, odio e riprovazione. Non dovete sentirvi sempre

⁵⁷ L'angelo che recò a Maometto la rivelazione divina. Ne parlano antiche tradizioni e nel Corano stesso si legge: «Di: "Chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio, a conferma dei precedenti messaggi, Guida divina e Buona Novella ai Credenti) chi, dico, è nemico di Dio e dei suoi Angeli e de' suoi Messaggeri e di Gabriele e di Michele, ebbene è Dio il nemico degli empi!"» (II, 97-98).

⁵⁸ AL-BUHĀRĪ, *op.cit.*, lib. LXXVIII, XXVIII (1 e 2).

⁵⁹ Figlio del secondo califfo e compagno del Profeta, a lui si devono numerosissime tradizioni che egli trasmise col più assoluto rispetto della verità, senza nulla tralasciare e senza nulla aggiungere. Dopo una vita trascorsa nella piena obbedienza ai precetti dell'Islām, morì a più di ottant'anni nel 73/693.

circondati dalla malevolenza altrui o guardare con sospetto chiunque; e non ripagate con la stessa moneta chi vi assilla con le sue richieste o vi tormenta, perseverate invece, quanto più potete, nella sopportazione, ch  solo con la forza e l'aiuto di Dio riusciremo ad essere davvero miti e pazienti, n  Egli mancher  di assistervi proteggendoci da ogni offesa. In questo io mi sono esercitato pi  volte, con il Suo aiuto, e mi sono compiaciuto dei risultati ottenuti e rallegro di essermi astenuto da gesti di rivalsa. Tenete per fermo che non c'  nulla di veramente importante nelle vicende della vita terrena; spregevole   ci  che si estingue, piccolo il bene transitorio, breve quanto   destinato a passare. Volgetevi entrambi alle consolazioni future, ch  attenderle   segno di piet  religiosa; ancorate le vostre speranze nel Signore, fidate in Lui, ch  vera gioia   a Lui affidarsi, supplicateLo e a Lui ricorrete nel dolore e nel travaglio, giacch  la preghiera   una nave che non teme rovina, una schiera invincibile, un esercito che non fugge.

XXII State ben attenti a non allontanarvi dalla via che vi ho indicato e non datevi a percorrerne una diversa, se non volete privarvi per sempre dei beni celesti e distruggere quelli terreni. Forse, nonostante le vostre preghiere, vi colpiranno gravi pene e sventure, con ardore pi  vivo implorate allora misericordia, con lamenti e devota umilt , ch  certo ogni male dalle vostre colpe trae origine e per le azioni commesse l'avrete meritato.

Tuttavia Colui che ha ispirato la vostra preghiera e vi ha dato sostegno vi conceder  senza dubbio una buona riuscita, come del resto gi  in molte occasioni vi ha salvato per le vostre suppliche, risparmiandovi terribili prove.

XXIII Se il Signore vi largir  il Suo aiuto, accoglietene il favore partecipandone con venerazione e gratitudine, e sia esso per voi stimolo a prestarGli pi  profonda obbedienza e a meglio servirLo. Guardatevi dal disdegnare i Suoi doni perch  Egli non vi abbandoni e si allontani da voi gravandovi della Sua esecrazione e del Suo biasimo. Si narra del Profeta – Iddio lo benedica e gli dia salvezza – che egli disse: «O ' 'iṣa⁶⁰, possa tu ben com-

⁶⁰ La favorita di Maometto tra le donne che egli spos  alla morte della prima moglie Ḥadīġa. Era figlia di Ab  Bakr e, secondo la tradizione, fu lei a raccogliere le ultime parole del Profeta che si spense fra le sue braccia.

prendere il valore della benevolenza divina, ch  raramente essa si parte da un popolo e vi fa poi ritorno». La grazia ottenuta non sia motivo di prevaricazione, ch  se vi comporterete da ingrati misconoscendola o ritenendo che solo il vostro impegno o i vostri sforzi abbiano potuto giovarvi, vi toccheranno pesanti castighi e tribolazioni.

XXIV   inoltre vostro dovere essere sottomessi a chi da Dio ha ricevuto potest  su di voi in tutto quanto non contrasti con i voleri dell'Altissimo; e non c'  cosa migliore cui possiate ricorrere e in cui trovare sicuro rifugio. Non mettetevi contro di lui, ch  ne riceverete altrimenti immediata rovina e vergogna nella vita futura; e state pur certi che, quand'anche riportaste vittoria e riusciste abilmente a raggiungere la meta bramata, le colpe commesse e le sventure che avrete causato vi saranno motivo di eterna condanna. Del resto, se c'  uno per il quale avrete brigato, accordandogli la vostra fiducia, costui cercher  per prima cosa di perdervi per liberarsi di voi nel timore che da amici vi mutiate in nemici e, come l'avete appoggiato, cos  siate pronti in favore di un altro a combatterlo. Obbedite dunque, e adoperatevi con zelo per la comunit , ch  anche un potere ingiusto e tirannico   al popolo pi  dolce della guerra civile e di ogni brutale violenza. E se un decreto di chi vi governa vi gettasse nel dubbio o doveste subire qualche torto da parte sua, siate pazienti, rientrate in voi stessi e studiatevi di vincere le difficolt  mostrando una certa condiscendenza, sopportando e vivendo con rettitudine; altrimenti abbandonate il paese finch  non giunga il momento favorevole e voi possiate di nuovo accettare l'autorit  di colui che lo amministra.

XXV Sforzatevi inoltre di non muovergli continue accuse e di non fargli opposizione per un qualunque atto degno di biasimo di cui sia responsabile, perch  questo non riuscir  che a inasprirlo, a infiammare la sua collera contro di voi e a spingerlo a compiacersi del danno che possa arrecarvi. Fermi in tali propositi, il vostro impegno sia innanzi tutto quello di non cedere a nessuna forma di rivalit  e rivendicazione, ch  sono questi i primi passi di chi   convinto di essere sempre nel giusto e si trova poi, senza volerlo, a contrastare quell'autorit  che ha sempre ragione di ogni ostacolo e riesce a sopraffare tutti gli avversari. E se vedete

qualcuno levarsi contro chi detiene il governo e il potere, non approvatelo, troncate piuttosto recisamente qualunque legame con lui perché si placino le discordie civili e abbiano fine le sventure cui esse danno origine⁶¹.

XXVI Non siate troppo attaccati al mondo e ai suoi beni caduchi, cercate invece di vivere sempre con moderazione, curandovi solo di poter disporre convenientemente del necessario, ché l'accumulo di grandi ricchezze, fonte peraltro di continue preoccupazioni, non manca di suscitare contro chi le possiede invidia e avido risentimento. Il potente aspetterà infatti che commetta un errore qualsiasi grazie al quale impadronirsi a buon diritto dei suoi averi, e se lo scellerato lo tradisce e l'insidia, l'uomo onesto riprova la sua smodata sete di guadagno, l'amico teme per lui e il fratello germano lo odia. Se non dà nulla è criticato per questo, ma se generosamente dona non accontenta nessuno; e chi di voi abbia a essere provvisto di denaro non ne sia avaro, si risparmierebbe così inquietudini e affanni, e una ben meschina esistenza. E del resto le proprietà accumulate perdono ogni valore nel momento in cui s'abbatte sul paese un nemico o per un caso qualunque è necessario trasferirsi altrove lasciandole, o lasciandone almeno la maggior parte.

XXVII Se uno di voi avrà qualche necessità ne faccia giusta richiesta, ché non gli mancherà quello che gli è dovuto né d'altra parte otterrà quello che non lo è. E rammenta l'Altissimo le parole che il suo servo fedele⁶² così rivolse al proprio figlio ammonendolo: «O figliuol mio! Anche se si trattasse del peso d'un granello di senape e fosse nascosto e profondo entro una roccia, o nei cieli o sulla terra, Dio lo porterebbe alla luce poiché Dio è sottile e conosce!»⁶³. E per quanto vi è dato, evitate la sequela del potente e non cercatene la familiarità, ché tenerglisi a una certa distanza è preferibile all'onore di stargli vicino. Chi ambisce a quest'onore

⁶¹ Posizione questa ripetutamente affermata dai giuristi nella necessità di preservare i valori della vita sociale anche nel caso di un'autorità illegittima o ingiusta (cfr. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, 1938-1943 (2 voll.), I, pp. 26-29).

⁶² Si tratta ancora una volta di Luqmān.

⁶³ Corano, XXXI, 16.

teme senza goder sicurezza e senza dar sicurezza incute timore, suscita avversione se si mostra benevolo, si ha paura di lui e si ha paura a causa sua. Tutti lo guardano con sospetto, arreca turbamento se si avvicina, inquietudine se si allontana; quando è contento lo⁶⁴ si invidia, ma quando è in collera anche il figlio e il padre lo sfuggono, ogni suo rifiuto è segno di continue censure e pochi lo ringraziano se soddisfatti. È questa la serenità di chi vive accanto al potente, né c'è possibilità di goderne veramente per chi lo segue. Se poi uno di voi volesse assolutamente tentare un'esperienza del genere, dia scarso peso al rango che occupa e alla ricchezza; non parli male di nessuno e nessuno persegua, non gli si opponga in ciò che è giusto ma non acconsenta a disubbidire all'Altissimo. Verrà certo indotto ad azioni del genere, ma sia pur certo che, compiendole, ne otterrà apparentemente grande stima, odio profondo in segreto.

XXVIII Non mirate alle posizioni di grande prestigio che non danno garanzia di perpetuo benessere. La via di mezzo è sempre la migliore, non è offesa dalla miseria, né per alto decoro attira gli sguardi. Inoltre, uno dei maggiori inconvenienti dei gradi più insigni consiste nel fatto che non permettono di tendere ad ulteriori mete, ma recano seco piuttosto la paura di un avverso destino; chi non gode invece di soverchie fortune non ha motivo di temere e può sempre sperare in un futuro migliore. Cercate perciò di occupare un posto nel mondo che non desti l'invidia di nessuno e che risponda all'augurio sincero dell'amico.

XXIX E non brigate per avere posti di governo; una tale condotta è degna di biasimo, ma non è piccolo merito tenersene lontani anche se vi si è chiamati. Chi di voi tuttavia volesse tentare questa strada ne abbia tale stima da aborreire qualunque atteggiamento di superba arroganza. Stia pur certo che la carica raggiunta non sarà per lui fonte di onori quanto piuttosto di tentazioni e amarezze, e che allora egli si vedrà costretto ad abbandonarla per tornare qual era o dovrà continuare ad occuparla malamente, assumendosi gravi responsabilità e lasciando di sé un cattivo ricor-

⁶⁴ Traduciamo da qui alla fine del periodo usando il pronome di terza persona, che ben risponde al senso del discorso come avverte il curatore dell'edizione, laddove il testo riporta il pronome di seconda persona singolare.

do. Ma se il suo governo sarà giusto e il suo stesso mettersi da parte lo mostrerà degno di proseguire il lavoro e portare a compimento le proprie speranze oppure gli concederà di ritirarsi senza vergogna, e se inoltre avrà in odio le allegre compagnie e i loro passatempi sfrenati, è pur vero che i suoi avversari saranno sempre più numerosi di quanti lo apprezzano e ancor più numerosi saranno quelli che non lo⁶⁵ conoscono e che egli non conosce. È questa dunque la via che dovete percorrere con fedeltà e perseveranza. Non ve ne distolga brama di grandi favori o di ricchezze, ché talvolta apparenze lusinghiere possono indurci in errore, spingendoci al doloroso esito di un vano pentimento o al desiderio di un'impossibile riparazione.

Se per avventura doveste smarrire queste mie righe e dimenticarne il contenuto, obbedite scrupolosamente al monito dell'Altissimo espresso nelle parole di Luqmān a suo figlio, parole nelle quali è racchiusa ogni giustizia: «O figliuol mio! Compì la Preghiera e invita al Bene e sconsiglia il Male, e sopporta pazientemente le sventure che ti colpiscono: questa è la ferma condotta da seguir nelle imprese! Non torcer sdegnoso la bocca ai tuoi simili e non camminare con alterigia sopra la terra. Iddio non ama nessun vanaglorioso insolente! Sii, nel tuo camminare, modesto, e abbassa, parlando, la voce, ché di tutte le voci più ingrata è la voce dell'asino!»⁶⁶. Ecco, io vi lascio i miei consigli, ma so bene che in nulla posso giovarvi di fronte all'Altissimo: «Il supremo giudizio non spetta che a Lui. In Lui io ho confidato, in Lui i fidenti confidino»⁶⁷. Egli ci basta, ed è protettore mirabile!

⁶⁵ Traduciamo anche qui usando il pronome di terza persona singolare.

⁶⁶ Corano, XXXI, 17-19.

⁶⁷ Ivi, XII, 67.

Jeannette Najem Sfair

Il «Theatrum arabico-latinum» di Zaphi Diarbechirensis

Nota introduttiva

Accade, a volte, che uno studio o una ricerca abbiano origini del tutto casuali. Così, un giorno, consultando un catalogo della biblioteca Universitaria di Padova, mi capitò sotto gli occhi un titolo che attirò la mia curiosità: il «*Theatrum arabico-latinum*», appunto, di Zaphi Diarbechirensis.

Si trattava, potei verificare, di un elegante volumetto stampato con i bei caratteri medicei, in arabo con traduzione latina, presso la Tipografia del Seminario di Padova. Interessata, volli sapere qualcosa di più sull'autore e fu così che rintracciai, sotto lo pseudonimo di Zaphi, la complessa figura di Timotheus Karnük alias Agnellini.

Ovviamente, il mio interesse è di data troppo recente per avere condotto già un completo approfondimento delle ricerche. Molto rimane da conoscere, in particolar modo per quanto riguarda le travagliate e avventurose vicende della vita di questo studioso, poeta e uomo di fede di cui Graf dice, forse non proprio a ragione: «Timotheus Karnük, eine ihrem Charakter nach unsympathische Persönlichkeit...».

Le pagine che seguono rappresentano una prima informazione sull'argomento, centrata particolarmente sull'analisi di alcuni testi poetici di Karnük-Agnellini fino ad ora, per quanto mi risulta, non studiati.

Notizie biografiche

Timotheus Karnük, o meglio Agnellini in quanto con questo nome fu maggiormente conosciuto in Italia e in alcuni paesi europei, non può certo essere definito una figura di primo piano

nell'ambito della storia della cultura e della letteratura, tuttavia la sua opera appare degna di approfondimento in quanto contribuì a diffondere la conoscenza della lingua araba attraverso i libri che scrisse e l'attività che svolse presso il Seminario di Padova. Le notizie sulla sua vita sono alquanto frammentarie, raccolte principalmente dal Visconte Filippo di Tarrasi¹.

Il suo vero nome era Ḥumayly ben Da'fy Karnūk, nato ad Amīd verso la metà del XVII secolo. Di fede giacobita, quando il Patriarca caldeo Joseph II fu nominato nella sede di Amīd si recò da lui per chiedergli di essere ordinato sacerdote nella diocesi di Mardīn, affermando di voler convertire al cattolicesimo i nestoriani.

In realtà, nell'ottenere l'ordinazione egli aveva ingannato il Patriarca, in quanto tale ordinazione spettava al Patriarca Siro-Cattolico Andraos Akhygān il quale, offeso, gli comunicò la sospensione con il divieto di celebrare.

A questo punto Ḥumayly fuggì in Europa sotto il nome di Timoteo. Giunto a Roma nel 1672, studiò presso la Propaganda Fide per alcuni anni, quindi viaggiò per l'Europa, chiedendo offerte ed elemosine con svariati pretesti.

Si situa in questo periodo (ma Tarrasi non ne parla) il suo soggiorno a Padova, che ebbe luogo tra il 1680 e il 1690 circa².

Durante questo soggiorno Timoteo dovette essere molto impegnato nella duplice attività di scrittore e di supervisore presso la Sezione Orientale della Tipografia del Seminario. Al Beato Barbarigo stava veramente a cuore la diffusione della conoscenza della lingua araba³ al punto da indurlo a «spremere» le sue già sfruttate e quasi esaurite risorse finanziarie per l'istituzione, accanto alla Sezione Orientale della Tipografia, anche di un corso di studio dell'arabo.

Karnūk svolse un ruolo di primaria importanza nella realizzazione di questo progetto: egli risiedeva allora a Padova, in vescovado, in quanto la sua diocesi era occupata da un vescovo

¹ Graf ripete unicamente le notizie riportate da Tarrasi. Cfr. G. GRAF, *Geschichte...*, pp. 54-55.

² Cfr. G. BELLINI, *Storia della Tipografia del Seminario...*, pp. 73-74 e *Il Seminario di Padova...*, p. 134.

³ Cfr. BELLINI, *op. cit.*, pp. 65-86.

scismatico⁴. Per quanto riguarda l'attività della Tipografia, egli aveva il compito certamente impegnativo di presiedere alla stampa in lingue orientali e alla fusione dei caratteri di tali lingue⁵.

Egli stesso sottolinea, in alcune sue opere, come tale incarico non fosse sempre agevole: «E sappiate, o benigno lettore, che forse troverete alcune lodi, le cui misure dei versi non concordano, o nelle sue cadenze, è difficile da intendere; e tutto questo viene dall'imperitia degli Stampatori, perché sono giovani d'età, e ignoranti della Lingua, e di poca pazienza nel componere le lettere...»⁶. Ciò nonostante, i risultati della sua opera furono certamente pregevoli: la grammatica araba composta dal primo insegnante di arabo del Seminario, padre Agapito, e pubblicata nel 1687, grazie alle attente cure dell'Agnellini contava solo otto linee di errori in 376 pagine⁷.

Oltre ad occuparsi della stampa orientale, Agnellini ebbe anche l'incombenza di guidare gli studi di lingua araba di Francesco Canale, che divenne insegnante di Lingue Orientali, addestrandolo in particolar modo nella pronuncia⁸.

Questi incarichi non gli impedirono di dedicarsi alla produzione letteraria che fu essenzialmente di carattere religioso ed apologetico ma non priva, come vedremo, di valore letterario.

Probabilmente fu proprio attraverso i suoi libri che venne un giorno riconosciuto il suo nome come un nome tradotto dall'arabo: «Timotheus Zaphi Agnellini Diarbeckirensis Mesopotamiae Episcopus⁹.

Fu accusato e condannato¹⁰ come trafficante e imbroglione e rinchiuso per molti anni nella fortezza di Napoli. Liberato e chiamato a Roma, chiese perdono nel Convento dei Santi Martiri

⁴ Cfr. *Il Seminario di Padova...*, p. 134.

⁵ Cfr. BELLINI, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁶ Cfr. T. KARNŪK, *Libro della Penitenza...*, p. 17.

⁷ Cfr. *Il seminario di Padova...*, p. 135. Si tratta di *Flores grammaticales Arabici idiomatis collecti*, Patavii, M.DC.XXXVII ex typ. Sem.

⁸ Cfr. *Il Seminario di Padova...*, p. 134.

⁹ Karnūk, nelle sue opere, parla di sé come Zafi, Carnug soprannominato Agnellini etc. In particolare, il *Theatrum...* porta come autore «Zafi Diarbeckirensis» e i *Proverbi...* «Timoteo Agnellini».

¹⁰ Tarrasi è abbastanza vago nel parlare di questa condanna.

Cosma e Damiano nel quale si stabilì fino alla morte. Morì in seguito ad un incendio in una notte di dicembre del 1724, dopo aver ricevuto i sacramenti. Venne sepolto nella chiesa di San Luca¹¹ con tutti gli onori ed i funerali furono celebrati da un suo connazionale, Athanasios Vescovo di Mardīn.

I luoghi

Vorrei fare ora un cenno ai luoghi in cui Karnūk trascorse la prima parte della sua vita, precisamente alle città di Mardīn e Amīd in Mesopotamia e alla loro tradizione religiosa.

Terra fertilissima, abitata fin dall'età della pietra, la Mesopotamia vide nel corso della sua storia un alternarsi di domini: dai Sumeri ai Babilonesi, dagli Assiri ai Persiani e ai Greci di Alessandro Magno. Controllata per circa tre secoli (I a.C.-II d.C.) dai Parti, fu conquistata nel 227 d.C. dai Persiani sassanidi e successivamente, nel VII secolo, invasa dagli Arabi che vi portarono la fede islamica. Divenuta, con la capitale Baghdad, il centro dell'impero Abbaside, la regione subì una grande trasformazione sociale e culturale. Agli Arabi succedettero i Turchi (XI sec.), i Mongoli (XIII sec.), i Persiani (XVI sec.) e infine i Turchi Ottomani che l'occuparono dal 1534 al 1917, anno in cui si può dire iniziò la storia del moderno Iraq.

La città di Mardīn, antica fortezza dei Parti giudicata imprendibile, fu anche luogo di accesi scontri tra Romani e Persiani. Con l'avvento dell'Islam divenne un sultanato indipendente sotto la dinastia Ortocide¹².

Alcuni cristiani si riunirono alla chiesa cattolica alla fine del 1600 guidati dal gesuita P. Michel Nauche che per la propria fede

¹¹ Questa chiesetta giaceva presso la Basilica di S. Maria Maggiore, alle pendici del colle, circa nel luogo ove Sisto V fece innalzare l'obelisco. Fu confusa da qualcuno con l'oratorio dei SS. Cosma e Damiano. Gregorio XI la concedette a S. Maria Maggiore (Belf. rom. III, 332) nel 1371, Sisto IV nel 1478 la concesse alla compagnia dei pittori ma Sisto V, volendo erigere l'obelisco in quel luogo, la fece demolire. Il Nellini scrive che presso la Villa Peretti se ne vedevano ancora ai suoi giorni le vestigia. Forse, più che per l'obelisco, fu demolita per dare posto all'ampliamento della piazza di S. Maria Maggiore. Cfr. M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma...*

¹² Cfr. L. CHEIKHO, *Catalogue raisonné...*

dovette sopportare violenze e prigionia. Un sacerdote armeno, Malkoun Ṭābāz, studente alla Propaganda Fide e poi vescovo, rinnovò l'apostolato cristiano, non solo tra gli armeni ma anche tra i Siriani Giacobiti, convertendone molti. Missioni di Carmelitani e Cappuccini erano presenti a Mardīn verso la fine del XVII secolo¹³.

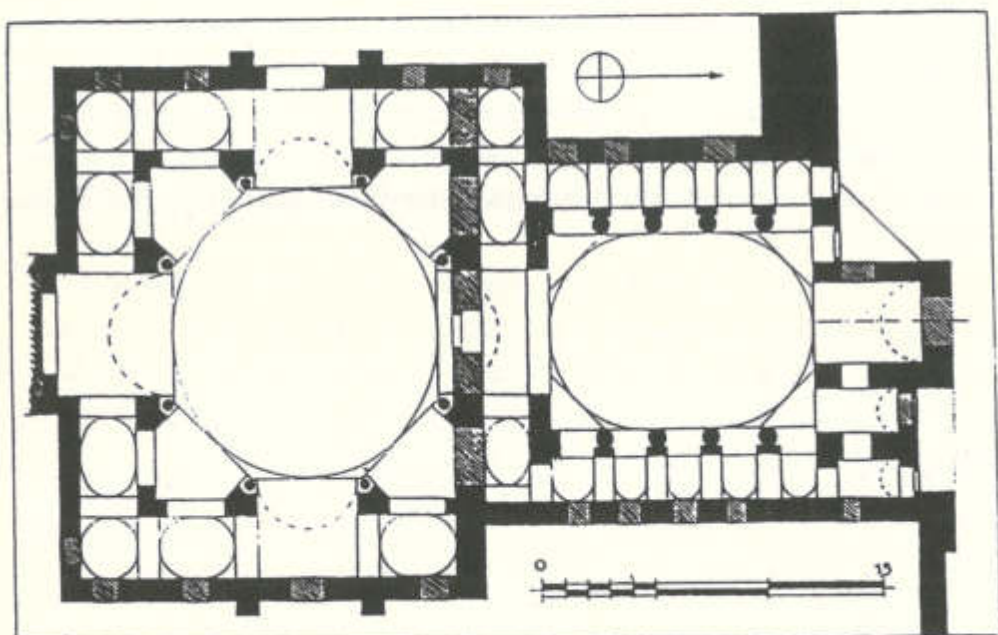
Amīd (oggi Diyār Bekir) era un'antica città armena, forse corrispondente alla tolemaica Ammaia. Fortezza e arsenale romano di Costanzo II verso la Persia, fu assediata dai Persiani di Shahpur nel 359 d.C., riuscì a salvarsi da un tradimento ma venne poi espugnata e la popolazione massacrata o dispersa.

Fu grazie al Patriarca caldeo Joseph I che il cattolicesimo si radicò ad Amīd e nella zona circostante. Il Patriarca fu uno dei personaggi più notevoli della Chiesa Orientale e soffrì molto combattendo tra i suoi compatrioti contro l'eresia nestoriana. Morì a Roma nel 1707 in odore di santità¹⁴.

Monneret de Villard, nel suo studio «La Chiesa della Mesopotamia» descrive alcune caratteristiche di un edificio religioso di Amīd, sottolineando come l'architettura cristiana della Mesopotamia presenti caratteristiche peculiari che la distinguono da quella delle regioni vicine e anche delle altre scuole architettoniche del mondo cristiano. Le frontiere dell'area interessata da questo tipo di architettura, egli osserva, vanno rintracciate più nella storia che nella geografia, in quanto sembra comprendano solo quella parte della Mesopotamia che fu per lunghissimo tempo sotto la dominazione dei sassanidi. Qualche forma di questa architettura tipicamente mesopotamica è emigrata anche verso zone più occidentali e modelli caratteristicamente sassanidi si ritrovano anche ad Amīd in cui si può osservare, ad esempio, un edificio che presenta una tipica struttura a volte, probabilmente un'antica chiesa nestoriana. Esso si compone di due parti distinte: quella occidentale è una costruzione a cupola centrale, di epoca musulmana inoltrata, mentre l'orientale è certamente più antica, simile al palazzo sassanide di Sarvistān. Gli appoggi lungo le pareti (cfr.ill.) sono costituiti da un pilastro rettangolare e la copertura dello spazio

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*



Costruzione di Diyâbekr

fra i due appoggi è formata da una semi-cupola su trombe angolari e gli appoggi sono posti un poco distanti dai muri perimetrali¹⁵.

*Le opere*¹⁶

Proverbi utili e virtuosi in lingua araba, persiana e turca, gran parte in versi, con la loro spiegazione in lingua latina e italiana, Padova, 1688 (PD, Bibl. Univ. 30.b.253)

Sette salmi penitenziali (seguiti da un inno in onore della Vergine Maria), [Paris, 1679] (cfr. *Arabic Books in British Museum*, 14501.b.6).

Theatrum Arabico-Latinum, Padova, 1690 (PD, Bibl. Univ. 44.c.232)

Libro della Penitenza, e Passione di N.S. Gesù Christo e sua santissima madre, Padova, 1693 (PD, Bibl. Sem. Vesc., B.6)

¹⁵ Cfr. MONNERET DE VILLARD, *La Chiesa della Mesopotamia...*, pp. 30-31, 50-51, 96-97.

¹⁶ Le opere di Karnûk non sono mai state oggetto, fino ad ora, di uno studio e di traduzione italiana: di esse, sole tre (il *Theatrum...*, i *Proverbi...* e il *Breve Compendio della Perfettion Christiana...*) sono menzionate dagli autori da me consultati.

Breve compendio della Perfettion Christiana, trasportato in idioma arabico da... T. A. [Traduzione in lingua araba dell'opera di Alonzo Rodriguez Gesuita di Valladolid], 1688 (cfr. *Arabic Books in British Museum*, 14501.b.7 e PD, Bibl. Sem. Vesc., B.6)

Flores Soliloquiorum ad dilectum et Admonitionum ad proximum. Poesis arabica... in latinum soluta oratione versa, Padova 1690 (cfr. *Arabic Books...* 14501.b.9)

Il secondo libro delle lodi di Zafi sulla Madre di Gesù Christo, Padova, 1693 (PD, Bibl. Sem. Vesc., b. 6)

Libro terzo delle lodi di Zafi della Penitenza, s.d. (PD., Bibl. Sem. Vesc., B.6)

Il «Theatrum»

Il *Theatrum Arabico-Latinum* esce a Padova nel 1690, stampato nella Tipografia del Seminario Vescovile a cura dell'abile stampatore J. Cagnolini¹⁷.

È composto da 336 pagine, con un formato di cm. 16,1 per 10,06. Nel frontespizio si legge: «Raccolta di invocazioni dell'amato e insegnamenti al prossimo riuniti in una poesia divina e morale. Che cominciano in ordine alfabetico e finiscono in ritmo».

La titolazione dei capitoli è duplice e fa riferimento a volte al contenuto e a volte alla forma.

La diamo in latino:

- p. 3 Soliloqui ad Dilectum et admonitiones ad Proximum, Divina et Morali Poesi compactae. Quae incipiunt per Alphabetum et rhytmo definunt.
- p. 11 Alia Soliloquia ad Dilectum, et Admonitiones ad Proximum, mirabili carmine contextae.
- p. 11 Alia soliloquia ad Dilectum, et Admonitiones ad Proximum, Carmina suavi illigatae.
- p. 19 Alia soliloquia ad Dilectum, et Admonitiones ad Proximum, eleganti Carmine ligatae. Quae quoque per Alphabetum terminantur.
- p. 23 Alia soliloquia ad Dilectum, et Admonitiones ad Proximum, admirabili Carmine compactae. Quae incipiunt, et per Alphabetum terminantur.

¹⁷ Su Cagnolini cfr. G. BELLINI, *op. cit.*, pp. 75-77.

- p. 27 Alia soliloquia ad Dilectum, et Admonitiones ad Proximum, Carmine admirabili in contemptum, vitiorum et laudem virtutis ligatae, quae incipiunt per Alphabetum, et definunt littera ALEPH.
- p. 47 De Virtute Sapientiae, et Timore Dei.
- p. 51 Definunt littera BE.
- p. 61 De omnibus Virtutis.
- p. 63 De virtute bonae disciplinae.
- p. 65 De virtute Charitatis.
- p. 67 De vitio Irae.
- p. 69 De vitio homicidii.
- p. 71 Definunt littera TE.
- p. 75 De virtute Misericordiae.
- p. 79 De virtute Silentii.
- p. 81 Incipit littera THE.
- p. 89 De Methodo bene agendi, de perfectione voti, et de Charitate.
- p. 91 Littera GIM in fine.
- p. 101 De Vitio Ambitionis, et Vanagloriae.
- p. 103 Litera HHA in fine.
- p. 107 De virtute Obedientiae, et de aliis.
- p. 111 Litera CHA in fine. De Virtute temperantiae.
- p. 113 De Virtute, et dignitate hominis.
- p. 115 Litera DAL in fine.
- p. 119 De Virtute Orationis.
- p. 121 Litera DHAL in fine-De Virtute
- p. 123 Litera RE in fine.
- p. 127 De Virtute Patientiae.
- p. 129 De Morte.
- p. 133 De gaudio Sanctorum.
- p. 135 De Paradiso
- p. 137 Litera ZAIN in fine.
- p. 139 De providentia Dei.
- p. 141 De paupertate.
- p. 143 Litera SIN in fine-De creatione Mundi.
- p. 145 De Magnitudine Dei.
- p. 147 De Sanctis.
- p. 149 De Virtute Mansuetudinis.
- p. 151 De Desperatione. Litera SCIN in fine.

- p. 159 De Animadversione suiipsius, et de vanitate mundi.
p. 161 De alienis defectibus inspiciendis.
p. 163 De Vitio Pertinaciae.
p. 165 Litera SSAD definunt.
p. 169 De Admonitione in Proximum.
p. 171 De vitio Audaciae, et temeritatis.
p. 173 In litera DZHAD terminant.
p. 175 De Veritate.
p. 177 De Vitio afflictionis.
p. 179 In litera TTA definunt.
p. 183 De Scientiis.
p. 185 De Fortitudinis Virtute.
p. 187 Litera DTHA in fine.
p. 189 Litera AAIN in fine.
p. 193 De Protectione B. Mariae Virginis.
p. 195 De Virtute.
p. 197 De lachrymarum vi.
p. 199 De Paupertate, et Pietate.
p. 201 Litera GHAIN in fine.
p. 205 De Odii Vitio.
p. 207 In litera FE definunt.
(a questo punto si incontra un errore di impaginazione e le pagine da 185 a 192 sono ripetute e la numerazione riprende con la pagina 217)
p. 217 Litera QHAF in fine.
p. 221 De Divino Amore.
p. 225 De Solitudinis Virtute.
p. 227 De Latrocinio.
p. 229 In litera KAF definunt.
p. 233 De pietate, et Impietate.
p. 237 De Veritate.
p. 239 In litera LAM terminant.
p. 245 De Virtute.
p. 247 De intellectu.
p. 249 De quaerendis Scientiis.
p. 251 De Iustitia.
p. 253 De colendis Genitoribus.
p. 255 Litera MIM in rhytmo.
p. 267 De Virtute.

- p. 269 De Virtute Frugalitatis.
 p. 271 De Teste falso.
 p. 273 De Fornicationis Vitio.
 p. 275 De Inertia.
 p. 277 Litera NUN in rhytmo.
 p. 289 De Mundi Vanitate.
 p. 293 De Fide.
 p. 295 De Castitatis Virtute.
 p. 297 De Vitio Imanenti.
 p. 299 Litera Vau definunt.
 p. 301 De Pietate.
 p. 303 De Invidiae vitio.
 p. 305 Litera HE in rhytmo.
 p. 309 De Superbiae Vitio.
 p. 309 De Oratione.
 p. 311 De Elemosyna.
 p. 313 De Humilitatis Virtute.
 p. 315 De Vitio Gulae.
 p. 317 De Virtute Abnegationis suiipsius.
 p. 319 De Laude Virginis.
 p. 321 Litera JE in rhytmo, et Alphabetis finis est.
 p. 323 De Mundi Calamitate.
 p. 325 De Incuria Poenitentiae.
 p. 327 De more suae Conversionis.
 p. 329 De Timore Dei.
 p. 331 In principio Carminum primis in literis, et in regressu in secundis.
 p. 334 (carta coeva, incollata: sembrano diversi i caratteri: «Colligebat Ascanius Varese Patavinus Abbas Generalis Congr. Lateranensis Canonicis suis et sibi»)
 p. 335 Absolutus est liber, et finis coronat Opus.

In ultima pagina:

PATAVII

Ex Typographia Seminarii

Opera Johannis Cagnolini

Anno C / Ɔ / Ɔ. C.XC (1690)¹⁸

¹⁸ Ho riportato, nei titoli dei capitoli e nelle altre citazioni, il latino non proprio... classico di Karnük.

Raccolta d'invocazioni dell'Amato e di consigli al vicino composti da Da'fy di Dyārbakr in lingua araba e latina. Sono delle poesie spirituali letterarie e morali che cominciano con le lettere alfabetiche e terminano con la rima¹⁹

Lodo il tuo nome O mio Creatore
Tu Sei il mio Creatore e il mio Benefattore.
Col tuo nome comincio la mia lode
O Tu che Sei il mio capitale e il mio guadagno.
Mi sforzo a sottomettermi alla Tua Sublimità
Per aumentare nella Tua generosità e nella Tua grazia.
Medichi il mio coricino con la Tua misericordia
Per rinvigorire la mia forza al Tuo servizio.
Questo è il mio scopo e la mia intenzione
Per essere sempre Tu, il mio sostegno.
È il mio dovere, O Tu, che Sei il mio custode
Per essere al Tuo servizio si è creata la mia esistenza.
Il Tuo cibo celestiale mi nutre
Sotto la Tua protezione mi rifugio.
Il Tuo elogio e il Tuo Ringraziamento mi danno sollievo,
Il Tuo compiacimento e la Tua soddisfazione mi danno gioia.
Mi è gradito il Tuo ringraziamento, O Tu che Sei lodevole
Mi perdoni il mio peccato, O tu che sei Perdonatore.
O Tu che resusciti i morti dalle tombe
all'indomani, nel giorno della resurrezione e del giudizio.
La Tua grande generosità su i credenti
La Tua pietà e la Tua prodigalità sono in aumento.
A Te che si rivolgono e si danno appuntamento
A Te ogni essere si riferisce.
Allunghi la mano per aiutarmi
Tu Sei il mio pittore e la mia ragion d'essere.

¹⁹ Si noteranno, nei due componimenti, le imperfezioni della traduzione latina.

Ravvivi dalle lagrime i miei occhi
Slacci le mie catene e la mia prigionia.

La Tua gioia fa piacere alle mie pene
La Tua perfezione completa la mia mancanza.

La Tua dolcezza, O mio misericordioso
È la mia religione e la mia fede.

Fai gioire me che sono forestiero
Consolami, io che sono da compiangere.

La Tua voce è d'una forza miracolosa
Per consolare le tristezze dell'afflitto.

Il mio cuore brama per Te
O Mio Bello nel firmamento.

Fammi andare, io che sono oppresso
E salvami dagli abissi.

Ravvivi la mia forza, O Venerabile
Mi curi che io sono malato.

Abbi pietà di me, O Bello
Rafforza il Tuo servo umile.

Afferma su di me le mani di Zafi
Quello che non ho altro che Lui.

Accetta la mia lode, O Dio
E concedimi la salvezza.

Il tuo essere è la pace
O pace per sempre.

Tu Sei visibile nel mondo
Visibile e nascosto all'uomo comune.

Fammi superare la difficoltà della paura
Tu Sei Bello tra migliaia.

Domani davanti a Te in piedi
Tutto il mondo sarà con timore.

Non rifiutarmi in quel giorno
Per ritrovarmi con Te per sempre.

2

ديوان مناجات الحبيب

ونصائح التقريب

لضعفى الديار دكري مؤلفها

في لسان العربي واللاتيني

وهي اشعار الالهيه وادبيه جليله و

تبتدي بحروف الهجاء وتنتهي

في القافيه

اجد اسبك يا خالقي انت خالقنى ورازقى .
 باسمك ابنتي مدحي يا راس مالى ويا رحى .
 جود على نلى بعظمتك لاكثر في احسانك ونعمتك .
 داوي قلبي برحمتك لتزداد قوتي في خدمتك .
 هذا هو مرادى ومقصدى لتكون لى دايم معضدى .
 واجب هو على يا منقدى لخدمتك قد تكون وجدى .
 زادك السهاوى يقينى تحت ظلالك تبيتنى .
 حمدك وشكرك لذيدنى رضاك ورضوانك سعيدلى .
 طاب لى شكرك يا شكور اغفر لى دنسى يا غفور .
 يا

ديوان اشعار ضعيف ببيت

4

يا مقيم الموتى من القبور غدا في يوم البعث والنشور
كرمك كثيرا على العباد لطفك وجودك هو في الزيادة
لك هو المرجع والمعاد وكل انسان اليك يُعاد
مُديدك لمعونتي أنت مصوري وقونتي
نحى من الدموع عيونتي وفك قيودي وسجونتي
سرورك يسرر احزاني كمالك يكهل نقصاني
عدوبتك يا رحمانى هي دينى وايمانى
فرحنى انا الغريب عرينى انا النديب
صوتك هو قوي عجيب في سلوان احزان الكابب
قلبي هو اليك مشتاق يا جيمى في الافاق
روحنى انا المنطاق وانشلتنى من الاعماق
شدد قوتي يا جليل داوينى انا العليل
ترافى عالى يا جيمى قوتي عبدك الدليل
قمت عالى ضعفي يداه ذلك الذي مالى سواه
خدمدحي اليك يا الاله واعطينى بك النجاه
ذاتك هو السلام بما سلام على الدوام
ظاهر انت في الانام ظاهر ومخفى عن العوام
ضيقنى عسري الخوف جميل انت على الالوف
عدا امامك الوقوف كل العالم بالوخوف
لا تمنعنى بذاك اليوم لاحضى بك على الدوم

3

ZAPHI DIARBECHIRENSIS
 THEATRUM
 ARABICO-LATINUM

Soliloquii ad Dilectum ; & admonitiones
 ad Proximum, Divina & Morali
 Poesi compactæ,

*Quæ incipiunt juxta ordinem Alphabeti,
 & rhythmo terminantur.*

GLORIFICO Nomen tuum, Creator mi, * tu es
 Creator, & provisor meus.

Laudans te, incipio laudem meam, * ò caput divi-
 tiarum mearum, & lucri mei.

Gratificare abjectioni meæ magnitudine tua, * ut
 gratias referam abundè tuis bonis, & gratiis.

Medere cordi meo misericordia tua, * ut augeam
 meam vim in tuo ministerio.

Hoc est desiderium meum, & intentum meum, *
 ut sis mihi semper auxiliator.

Pertinet ad me, adorate liberator meus, * ut tibi
 ferviam: jam factum est, ut sim.

Tuus panis cœlestis alit me, * & sub ala tua sic
 habitatio mea.

Laus tua, atque gratia mihi dilecta est, * volun-
 tas tua, & bona voluptas est grata mihi.

Jucunda est gratia tua, ò gratiose, * remitte mihi
 culpam meam, ò condonator.

O ex- A 2

5 ZAPHI THEATRUM POETICUM.

O excitator mortuorum à tumulis! * cras in die
Judicii & resurrectionis.

Gratia tua abundans est in captivis tuis, * pietas
tua, & voluptas tua maxima sunt.

Tua interest venire, & redire, * & unusquisque
ad te reverti debet.

Extende manum tuam in auxilium mihi, * ò qui
es pictor meus, & tabula mea.

Arce à meis oculis luctus, * & libera me catenis
meis, & carcere meo.

Tua lætitia lætificat mœstitiã meã, * tua per-
fectio perficit meum defectum.

Dulcedo tua, ò misericors meus, * est fides mea,
& religio mea.

Fac, ut læter: ego advena, * consolare me que-
rentem.

Vox tua valdè admirabilis est, * in consolatione
tribulationis hominis afflicti.

Cor meum est tui cupidum, * ò pulcher meus in
Univerſo.

Da mihi quietem, quia angor, * & libera me à
profunditate.

Robora vim meam, ò honorabilis, * medere mihi
ægroto.

Miserere mei, ò pulcher, * roborã fervum tuum
submissum.

Roboravit in Zaphi manum suam, * qui neminem
habet præter se.

Accipe tibi meam laudem Deus meus, * & da mi-
hi liberationem in te.

Tuum esse est pax, * ò pax! quæ est perpetuò per-
manens.

Patens A 3

7 ZAPHI THEATRUM POETICUM.

Patens in mundo, * patens & latens à communi.

Vexavit me sæculum meum horrendum, * pulcherrimus es inter millia.

Cras coram te adesse debet * totus mundus cum timore [*& tremore.*]

Ne recuses me in illo die, * ut læter semper in te.

Alia Soliloquia ad Dilectum, & admonitiones ad Proximum, eleganti Carmine ligatæ,

Quæ incipiunt per Alphabetum, & rithmo desinunt.

DEUS meus, tu es Dominus meus, * & tu es etiam amator cordis mei.

Tua pietate parce culpæ meæ, * tuo velo tege culpas meas.

Tua gratia copiosa est, * ò qui sanas contritum.

Solicitus esto mei, quia sum pauper, * medere mihi ægroto.

Da mihi quod vis, * te duce prospera omnia accidunt.

Tua pietas abundans est, * promissum tuum laudabile est.

Tempus meum jam transivit, * cor meum vitreum jam fractum est.

Qui mihi invidet sit in angustia, * ut in te possim gloriari.

Via

Raccolta di poesie di Ḍa'fī
(dal *Theatrum Arabico-latinum*)

Sulle Scienze

Sii assiduo e attento nelle letture con solerzia
Esercitati nelle scienze perché è un mare che ci circonda.

Cerca il suo acquisto dalla generosità di Dio Onnipotente!
Abbi l'intelletto sveglio come il serpente e semplice come la
[colomba!

Perché ogni ottima sapienza discende da Dio
E da Lui solo deriva la scienza senza intermediari.

Così crescerà la tua stima presso ognuno
E nel mondo intero raggiungerai una chiara fama.

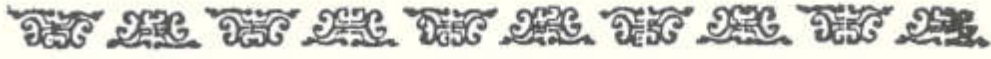
Non esaltarti nelle ricchezze o nella bellezza di qualcuno,
Anche se la tua scienza fosse poca pure se fosse briciole.

Per grazia di Dio nella tua mano c'è un'opera di bene se vuoi
E la tua volontà sia libera, non obbligarla con catene.

O Zafī, conquista ogni cosa con prudenza e temperanza
E tralascia l'esagerazione delle cose nel disperdere e sperperare.

ديوان اشعار ضعيفي

182

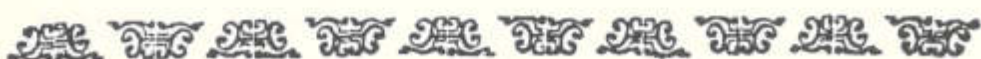


عن العلوم .

واضرب على القراءة وكُنْ من نشيط
اجهد في العلوم لانها بحرٌ محيط .
اطلب اكتسابها من كرم الله العظيم
وكن فطن العقل كالحية وكالحمامه بسيط .
لان كل حكمه جيده من الله نازله
ومنه وحده فقط تحي بلا وسيط .
فكدلك يزداد قدرك لكل احد
وفي العالم كله تكتسب مشهور سيط .
لا تعلو على مال وجمال كل احد
لو كان عندك قليل من العلم ولو كان قراريط .
بنعمة الله في يدك هو عمل الخير ادا اردت
متسلط الارادة انت لا تكدننها بالتربيط .
يا ضعفي اكتسب كلشي بفقطنه واعتدال
وكف عن مبالغة الاشيا بالافراط والتفريط .

عن

183 ZAPHI THEATRUM PORTICUM.

*De Scientiis.*

IN studiis frequens esto , in eisque vigila , *
solertiam in scientiis exerceas : immensus
enim est earum Oceanus .

Quæras à gratia Dei earum acquisitionem , *
& expeditum habeas intellectum ad instar serpen-
tis , simplicisque columbæ .

Optima namque quæque scientia à Deo de-
scendit , * atque ex eo sine medio alio scientia
procedit .

Sicque apud quemcumque æstimatio tua au-
getur , * apertamque in mundo adpisceris fa-
mam .

Ne exalteris in divitiis , seu in pulchritudine
alicujus , * etsi tibi paucissima esset scientia ,
etiam si exigua .

Gratia Dei in tuo malo , si vis est operari
bonum , * liberam habes voluntatem , ne eam
vinculis obliges .

Zaphi , adpiscaris quodcumque prudentia , &
temperantia , * & prætermittas rerum multipli-
citatem , unà cum majori , & minori .

De

La poesia come strumento di edificazione spirituale

Nel 1693 l'Agnellini pubblica, presso la Tipografia del Seminario, il *Libro della Penitenza e Passione di N.S. Gesù Christo e Sua Santissima Madre*. Quest'opera appare particolarmente interessante per la comprensione della concezione poetica dell'autore in quanto in essa egli espone le sue opinioni in merito alla produzione poetica «profana» ed il suo intento di giungere, attraverso la propria poesia, ad esercitare un influsso benefico nell'animo di chi legge: «La mia intenzione nel componer li Libri del Teatro della Poesia di Zafi era, acciò si potesse rivolgere l'intenzione degli incipienti, à fin che cessino di leggere la Poesia, e versi profani, e favolosi, e vani; la quale inclina più presto l'intelletto dell'huomo al peccato di condurlo all'esercizio di cercare l'operationi buone... Per questo ho voluto dare alla luce questi miei Libri della Lode di Zafi, e gl'adornai di belle cadenze, e canti soavissimi di melodia, acciò in questo modo diano consolatione, e conforto agli afflitti, e melanconici, cadenti in quella frenesia d'Innamoramenti, come già abbiamo detto».

Affermazioni significative, che ci offrono una preziosa chiave di lettura e ci permettono di situare Agnellini nell'ambito storico, religioso e culturale in cui egli visse e operò.

Appare evidente, infatti, dalla lettura del brano succitato, e dall'analisi complessiva dell'opera del vescovo di Mardin, come egli attribuisca alla poesia, o meglio alle parole poeticamente composte tra loro (egli stesso definisce le sue *admonitiones* come *mirabili carmine contextae*) un valore che va ben al di là del puro diletto estetico: la parola poetica agisce, e non solo con il suo significato ma anche, e forse soprattutto, con la sua melodia ritmica, sulla sensibilità, sull'intelletto, sulle concezioni morali.

Tornano alla mente, per contrasto, i celeberrimi versi del Marino, «re del secolo, gran maestro della parola» (come lo definisce il DE SANCTIS, *Storia della Letteratura italiana*, Milano 1970, VI, p. 639) sullo scopo della scrittura poetica: «È del poeta il fin la meraviglia: / parlo dell'eccellente e non del goffo; / chi non sa far stupir, vada alla striglia» (*Murtoleide*, fischiata XXXIII).

Sembra che un abisso separi questi letterati quasi contemporanei! Eppure, a ben vedere, anche l'Agnellini, ecclesiastico e straniero, rappresenta con la sua opera una espressione delle cor-

renti di pensiero e dei fermenti spirituali che attraversarono il Seicento italiano. Come il Marino, come Daniello Bartoli («Il Marino della prosa», DE SANCTIS, *op.cit.*, p. 646) ma così lontano da loro che, per voler operare qualche riferimento tra la concezione poetica del vescovo di Mardīn e la poesia «profana» dell'epoca, appare necessario fare qualche passo indietro nel tempo ed accostarci al Tasso, a Sperone Speroni, al Piccolomini.

Come motivare questi accostamenti.

Due sono le caratteristiche dell'opera di Timoteo Agnellini che maggiormente colpiscono: il valore attribuito, come abbiamo visto, alla parola (e non, si badi bene, nella sua funzione di veicolo dell'espressione razionale ma nel suo utilizzo ritmico e musicale, estetico) e, d'altro canto, la profonda sincerità che emana dai suoi versi, la ricerca di comunicare un sentimento religioso profondamente vissuto e sofferto, che va ben al di là degli intenti apologetici che sicuramente sottendono a tutta l'opera.

A ben guardare, sono caratteristiche che possiamo riconoscere nella letteratura del Barocco e, più largamente, in tanta parte della spiritualità italiana del Seicento.

Una spiritualità, è stato più volte osservato, squisitamente religiosa e filosofica ma soprattutto, ed ecco il punto rispetto al quale è interessante leggere l'opera di Agnellini, una spiritualità in crisi. Anzi, doppiamente in crisi: nella concezione della vita, che vede sparire quella ottimistica fiducia nella libertà e nell'autonomia umana che aveva caratterizzato il Rinascimento, e nella fede, provata dalle vicende della Riforma e della Controriforma.

La fede dell'uomo «barocco» è una fede che viene spontaneo definire cupa: non la cupezza, ad esempio, di certe apocalittiche visioni medievali impregnate di terrore, bensì la cupezza che nasce dalla disperazione di chi constata la profondità della voragine che separa l'essere dall'apparire.

Si motiva così il nostro richiamo al Tasso, che potremmo assumere come simbolo dell'uomo che soffre nell'impossibilità di mostrarsi qual è e la necessità di assumere un comportamento, e quindi una espressione letteraria, più consona all'ufficialità.

Non è questo, certo, il contrasto che emerge dalle composizioni del Vescovo di Mardīn, tanto saldo egli appare nella sua fede; ma pure egli avverte, come uomo di Chiesa e uomo di cultura, il pericolo che incombe sullo spirito, prima ancora che

sulla fede, dei suoi contemporanei. Il pericolo, cioè, di adagiarsi supinamente in una fede fatta di gesti esteriori, nell'osservanza scrupolosa di pratiche rituali che non trovano rispondenza nella ragione e nel cuore. Pare quasi, ed è un'osservazione che sorge dalla lettura dei versi della composizione analizzata (*Sulle scienze*) che Agnellini abbia meditato sul motto di Tolomeo così caro ai Rinascimentali: «Il sapiente dominerà le stelle» e abbia voluto farlo proprio per riadattarlo alle esigenze del suo tempo.

Le scienze, e non la sola scienza di Dio, sono considerate da lui indispensabili al credente, perché «... ogni scienza ottima discende da Dio». Ma, e qui dimostra una profonda conoscenza dell'animo umano in generale e del suo tempo in particolare, pur esortando: «Cerca l'acquisto di esse dalla grazia di Dio onnipotente», sottolinea anche: «Così presso chiunque aumenterà la tua stima, / e raggiungerai una chiara fama del mondo».

Si è ben accorto come molti degli uomini che lo circondano non aspirino più a *dominare le stelle* bensì a brillare in società e invece di dilungarsi nella critica o nel rammarico, cerca di far leva anche su questo aspetto piuttosto negativo per indirizzare le menti e le anime alla cultura e alla fede.

È un realismo, il suo, che ispira simpatia, lo stesso realismo che sottende alle sue affermazioni circa un uso «didattico» della poesia: se gli uomini oggi, pare dica, vivono nell'esteriorità del bel gesto, del bel suono, del bell'apparire, se queste sono le cose che li stimolano, perché non usarle come strumenti per cercare di arrivare alla parte più nascosta del loro spirito? «Abbi l'intelletto sveglio come il serpente / e semplice come quello della colomba!» ammonisce e troviamo in questi versi quasi un ritratto di sé stesso (per l'immagine che appare da queste ricerche sul vescovo di Mardīn): semplice fino ad una ingenuità quasi stucchevole in certo suo rivolgersi a Dio («Zafi, povero agnellino, la speranza mia è nell'Agnello»; «La mia fede è migliore di tutte. E non è altra sicura come essa»; «Zafi, io sono il peccatore, e il mio segno è nell'Agnello»²⁰ eppure sottile ed acuto nell'individuare i mezzi, le parole più efficaci per esprimere e diffondere la sua fede.

²⁰ Cfr. T. KARNÜK, *Libro della Penitenza...*, pp. 35, 61, 211.

BIBLIOGRAFIA

- M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma 1941.
- Atti del Processo di Beatificazione del Cardinale Gregorio Barbarigo.
- S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, Roma 1719-1728.
- G. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, I, London 1852.
- G. BELLINI, *Storia della Tipografia del Seminario di Padova 1684-1938*, Padova 1939 (rist.).
- BROCKELMANN, *Katalog der oriental Handschrift*, Hambourg 1908.
- L. CHEIKHO, *Catalogue raisonné des Manuscrits historiques de la Bibliothèque Orientale de l'Université S. Joseph*, in «Melanges de l'Université S.J.», T. VI, 3-VII, 7-VIII, 6-X, 5-XI, 5-XIV, 3.
- C.S., *La Vergine Maria nella poesia popolare* (in arabo), in «Al-Mašriq», 7 (1904), 1092.
- C.S., *I poeti cristiani dopo l'Islam* (in arabo), in «Al-Mašriq», 25 (1927), 445-450.
- P. ERICO, *Principium Philologicum* (citato da G. Bellini, s.d.).
- G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. I, Città del Vaticano 1944.
- S. GUYER, *Le rôle de l'art de la Syrie et de la Mésopotamie à l'époque byzantine en Syrie*, 1933.
- *Il Seminario di Padova. Notizie raccolte e pubblicate nella ricorrenza del III Cinquantenario della Beatificazione del Card. Gregorio Barbarigo*, Padova 1911.
- J. MATTERN, *A travers les villes mortes de Haute Syrie*, in «Melanges de l'Université de Beyrouth», XVII, 1, 1933.
- MONNERET DE VILLARD, *La Chiesa della Mesopotamia*, in «Orientalia Christiana Analecta», 128.
- E. SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883.
- R. SELLHEIM, *Die Klassisch-Arabischen Sprichwörtersammlungen Insbesondere die des Abū 'Ubaïd*, Gravenhage 1954.
- S. SERENA, *Il Cardinale Gregorio Barbarigo e l'Oriente*, Venezia 1947.
- PH. V.TE DE TARRASI, *Catena storica del clero della Parrocchia siriana* (in arabo), Beyrouth 1910.
- CHR. FR. DE SCHNURRER, *Biblioteca Arabica*.
- J. TH. ZENKER, *Bibliotheca Orientalis*, Leipzig 1846.

Sergio Noja

Islàm tra sogno e realtà.
Gli ultimi anni (1979-1989)

Il 20 novembre 1979 la grande moschea della Mecca venne occupata da un gruppo armato che prese in ostaggio almeno un centinaio di persone tra le quali la famiglia del Ministro del petrolio Yamani. Nel fragore dell'occupazione gli autori del golpe trovarono il tempo di proclamare *Mabdi* (l'atteso annunciatore della fine dei tempi) un loro giovane compagno.

Un tentativo di spostare tutto verso la politica internazionale – si disse che fra gli occupanti ci fossero dei Pakistani, degli Iranian e degli Yemeniti – fu smentito dal governo saudiano che negò qualsiasi connessione con paesi stranieri, sostenendo che si trattava esclusivamente di persone che desideravano realizzare obiettivi religiosi.

Il 25 novembre fu emessa una *fatwah* con la quale si autorizzava il ricorso all'uso della forza nei luoghi santi. Mentre il governo saudiano interrompeva le comunicazioni col resto del mondo, le truppe governative assalivano la moschea e, poche ore dopo, le agenzie diffusero la notizia che il governo controllava di nuovo tutta la situazione, anche se alcuni ribelli erano ancora barricati all'interno della moschea.

Rispondendo ufficialmente ad un comunicato dell'*Ayatollah* Khomeini che accusò gli Americani e i Sionisti di essere dietro le quinte dell'occupazione della grande Moschea, il Governo saudiano dichiarò che non vi era alcuna prova che l'azione dei terroristi fosse opera di stranieri. Il 27 novembre il Ministro dell'Informazione rilasciò una dichiarazione sugli incidenti della Mecca, sottolineando tra l'altro la difficoltà di liberare totalmente la

* Questo saggio è destinato ad essere ripubblicato nel volume *L'Islàm moderno* negli Oscar Mondadori ove apparirà la relativa bibliografia.

Grande Moschea a causa della sua complessa struttura architettonica.

Rispondendo poi alle accuse mosse al Governo, di non aver diffuso notizie chiare sulla situazione, il Ministro dell'Informazione replicò che tale atteggiamento era conforme alla politica generale del suo paese, tesa ad evitare qualsiasi provocazione.

Il 27 sera, in televisione, il rappresentante dell'esercito saudiano raccontò come si era svolta la vicenda della Grande Moschea e affermò che la situazione si era risolta grazie all'impiego di gas lacrimogeni e di gas che consumavano ossigeno.

Non si era ancora spenta l'eco di questo sconvolgente episodio che forze irachene varcavano il confine dell'Iran impantanandosi, dopo qualche piccolo successo iniziale, in una lunga guerra di posizione. L'Iraq aveva completamente sbagliato i suoi conti rispetto alla realtà iraniana.

Le forze iraniane, ripetendo, come l'Esercito Repubblicano Francese contro i Prussiani, nel 1792, il «miracolo di Walmy», supplirono alle carenze tecniche degli armamenti con una notevole sovrabbondanza di uomini: arruolarono infatti anche soldati giovanissimi facendo leva sui sentimenti religiosi e sul nazionalismo suscitati dall'*Ayatollah* Khomeini.

Gli ufficiali già dell'esercito imperiale lasciarono le case o le galere e corsero a riprendere i loro ruoli nel nuovo esercito iraniano.

Il 25 dicembre 1979, mentre il mondo assisteva sbigottito, l'Armata Rossa iniziava l'occupazione dell'Afghanistan per «difendere il suo regime da interferenze straniere». Con l'occupazione dell'Afghanistan i Sovietici arrivavano a poche centinaia di chilometri dall'Oceano Indiano. Dal mare li divideva solo il territorio dei Baluci, un popolo diviso tra l'Iran e il Pakistan. Un colpo ancora, basato magari su un Belucistan indipendente, e per i Russi erano i «mari caldi!».

Nel gennaio 1980 iniziarono le proteste per l'occupazione. Il Presidente americano Carter bloccò la ratifica del trattato Salt 2 ed impose l'embargo sulle vendite di grano e di tecnologie all'URSS; l'assemblea generale dell'ONU e i Paesi islamici chiesero il ritiro sovietico dall'Afghanistan; Stati Uniti e altri Paesi occidentali decisero di boicottare le Olimpiadi di Mosca.

Lentamente, nei due anni successivi, si intensificarono le osti-

lità: la guerriglia attaccò per la prima volta in forze obbligando i Russi alla difensiva. I rifugiati in Pakistan raggiunsero i due milioni e mezzo. Iniziarono i primi colloqui di pace indiretti tra Afghanistan e Pakistan.

Qualcosa di simile avvenne anche nella guerra del Golfo: il 10 giugno 1982 l'Iraq subì la controffensiva iraniana. Tre giorni dopo l'Iran penetrava per la prima volta nel territorio iracheno.

Nello stesso momento, sulle rive del Mediterraneo, scattava l'operazione degli Israeliani chiamata «Pace in Galilea», ma la guerra si arenava nei primi quartieri di Beirut. Alle prime luci dell'11 giugno 1982, sesto giorno di guerra, con l'aeroporto internazionale sotto il fuoco dell'artiglieria e dei *Mirage* israeliani la città venne completamente circondata prendendo in trappola 7.000 Palestinesi insieme ai resti dell'85^a brigata siriana e parecchie unità libanesi musulmane.

Alle 13 dello stesso giorno, Israele cessò il fuoco su tutti i fronti contro le truppe siriane, in base ad un accordo dovuto esclusivamente alle pressioni degli Stati Uniti in tal senso.

Nel 1985 Israele decise di ritirarsi dal Libano. Il presidente della Siria Assad si ritenne così il più forte del Medio Oriente. L'Unione Sovietica aveva ricostituito il suo arsenale; nuovi missili avevano sostituito quelli che Israele aveva distrutto.

Sul fronte interno siriano, le feroci repressioni avevano soffocato le rivolte: l'ultima era scoppiata nel febbraio 1982 ad Hama, la quarta città della Siria in ordine di grandezza e roccaforte dei «Fratelli Musulmani». Le truppe di Rifat Assad, fratello del presidente, avevano preso d'assalto la città e massacrato la sua popolazione a «porte chiuse», con una rigida censura sulla stampa, cosicché le notizie dell'«operazione di polizia» che erano filtrate nel mondo esterno erano state scarsissime; i carri armati e l'artiglieria avevano spianato gran parte della città, come rivelarono fotografie aeree prese dagli Americani; in una sua relazione, nel settembre 1983, *Amnesty International* rivelò che il probabile numero di uccisi era di 25.000 unità. Né la Lega Araba, né la Lega Mondiale Islamica, né qualsiasi altra organizzazione araba o islamica avevano protestato apertamente contro il massacro.

In questo stesso periodo non vi furono avvenimenti militari di rilievo nel Nord-Africa, a parte le sciocche guerre della Libia nel Ciad.

La Turchia rimase immutata nella sua omogeneità e solidità, specialmente se confrontata con gli altri paesi musulmani. Anche qui non mancarono i problemi: nell'ottobre '88 a Milano, dopo la tragica morte per assideramento di un bimbo di 7 anni che coi genitori tentava di oltrepassare il confine italo-svizzero allo Spluga, venne smascherata un'organizzazione che provvedeva all'espatrio clandestino dei Turchi verso i paesi dell'Europa del Nord. Stando alle statistiche, nelle periferie delle metropoli europee vivono due milioni di lavoratori turchi emigrati con famiglia, almeno quattro se si considerano anche i clandestini.

Nonostante il sostenuto tasso di sviluppo del paese – dell'ordine del 4% medio annuo – rimangono vivi alcuni problemi dell'occupazione e reddito anche a ragione del puro elevato incremento demografico (circa il 2% annuo; gli abitanti della Turchia superano i 50 milioni). La popolazione attiva aumenta a un ritmo del 3% annuo (in altre parole, occorre dare un posto di lavoro ogni anno a circa un milione di persone, ma solo un terzo di queste trova effettiva occupazione). Il tasso di disoccupazione si attesta pertanto intorno al 15-16% della popolazione attiva. L'inflazione, nell'intervallo 1980-85, è avanzata intorno al 37% medio annuo; il reddito pro-capite per abitante è uno dei più bassi dei paesi del bacino mediterraneo (supera di poco i 1.000 dollari).

Tali scompensi sono stati, in parte, determinati dalla decisa spinta liberista del Primo Ministro Turgut Özal che dagli anni '80 ha progressivamente aperto ai capitali stranieri l'accesso nel mercato interno, privatizzando una buona parte delle imprese pubbliche o parapubbliche. L'obiettivo è quello di presentare agli occhi dell'Europa, alla cui Comunità Economica il 14 aprile 1987 è stata presentata ufficiale richiesta di ammissione, una Turchia efficiente, produttiva e ricca di possibilità per il futuro.

Peraltro restano sul tappeto problemi di non poco conto: la crescita dell'integralismo religioso di matrice khomeinista che conquista adepti soprattutto nelle classi intellettuali del paese; la non risolta questione del separatismo curdo; il permanente fermento delle forze armate, sempre pronte a riconquistare un predominio politico dittatoriale; i tuttora fondati sospetti di maltrattamenti e torture verso i prigionieri politici interni; i delicati rapporti con la vicina Grecia per Cipro e l'Egeo, peraltro recentemente improntati ad un concreto riavvicinamento; la potente

lunga mano dei clan detentori del commercio d'armi e di droga fra Europa e Medio Oriente, probabili mandanti dell'attentato a Turgut Özal del 18 giugno 1988.

Si può trarre una conclusione: dal passaggio al sistema democratico multipartitico, la Turchia si trova in un circolo vizioso prodotto dallo squilibrio nella bilancia dei pagamenti che porta a crisi economiche, quindi alla confusione sociale e politica e, ogni dieci anni, ad una nuova amministrazione militare.

Dall'altro capo del mondo dell'Islàm l'Indonesia non riusciva a realizzare il progettato processo di rigenerazione della classe dirigente. Nel 1986 il numero degli ufficiali della generazione del 1945 (quelli che avevano partecipato alla rivoluzione) che occupavano posizioni importanti nell'esercito, in realtà aumentò. Tutto ciò nonostante molte posizioni-chiave fossero state trasferite ai *leader* della generazione più giovane, noti come i membri della *Generasi Penerus* (ovvero la «generazione della continuazione»).

Se il processo di rigenerazione è in fase di progresso all'interno delle forze armate indonesiane, non è in vista sinora alcuna successione politica. Il Presidente Suharto, il quale, ad un certo punto, aveva fatto capire la sua probabile non-partecipazione alle elezioni del 1988, risultò poi l'unico candidato a queste elezioni.

Il 26 settembre 1986 le autorità indonesiane giustiziarono tre capi del P.K.I. (Partito Comunista Indonesiano) che erano stati coinvolti nel colpo di stato del 1965. Molti osservatori stranieri sostennero che le esecuzioni intendevano controbilanciare le condanne comminate agli estremisti musulmani. Si sostenne che il Governo desiderava dimostrare al pubblico di essere duro con gli estremisti, fossero essi comunisti o musulmani.

In realtà la società indonesiana ha subito cambiamenti profondi nel periodo del «Nuovo Ordine». Ciò fu particolarmente evidente durante gli ultimi Ramadàn, quando una parte enorme della popolazione indigena partecipò al digiuno. Però, diversamente dal periodo di Sukarno, è emersa una moderna tendenza di pensiero islamico cui si fa spesso riferimento, come «secolarizzazione» dell'Islàm.

Dapprima sostenuta da Nurcholis Majid e Abdul Wahib, questa scuola di pensiero è stata più tardi appoggiata dai giovani musulmani indonesiani i quali hanno pensato che l'Islàm sarebbe stato in grado di svilupparsi in Indonesia solo con la sua separa-

zione dai partiti politici e dal concetto di uno Stato islamico.

Nel momento in cui diventava politicamente non tanto valido, l'Islàm acquistava rispettabilità sociale. Da quando il «Nuovo Ordine» si è servito dell'Islàm per combattere il Partito Comunista e altri movimenti di sinistra, la fede musulmana vive una nuova stagione in Indonesia. Essere esplicitamente musulmano, compreso il digiunare nel mese di Ramadàn, è diventato cosa socialmente rispettabile.

Nel periodo del «Nuovo Ordine» il numero dei *Pesantren* (ovvero «convitti islamici») e delle moschee è aumentato notevolmente. Ad esempio, prima del golpe, fallito, del 1965, solo a Giacarta esistevano 400 moschee; ora ve ne sono 1.600. Nel 1984 in tutta l'Indonesia sono state registrate al Ministero degli Affari Religiosi più di mezzo milione di moschee, il maggior incremento dall'ottobre 1965.

Ed ecco le repubbliche a maggioranza musulmana dell'Unione Sovietica. Superata ampiamente la fase degli attacchi contro l'Islàm da parte dell'ateismo militante, i popoli musulmani dell'Unione Sovietica si trovano di fronte a cento altri problemi. Esiste un Consiglio Spirituale dei Musulmani dell'Asia Centrale e del Kazakistan che si occupa delle attività sociali e culturali in Asia Centrale. Tali attività comprendono sia il restauro delle moschee di interesse artistico e la loro manutenzione che l'edificazione di scuole religiose.

Il Comitato svolge anche opera di assistenza e promuove progetti di carattere culturale a vari livelli: sono attivate presso di esso due scuole religiose in cui l'insegnamento è praticato in arabo da due anni a questa parte. Gli studenti più meritevoli vengono poi inviati a specializzarsi nei vari rami della cultura islamica presso i maggiori centri del Medio Oriente, così come rappresentanti delle istituzioni di questi paesi vengono invitati a tenere corsi e seminari in un sempre più crescente clima di cooperazione e fratellanza.

Notevole è l'attività editoriale del Comitato che dal 1948, data della sua fondazione, fino ad oggi ha curato la ristampa di ben otto edizioni del Corano e ha in progetto l'edizione di testi di interesse scientifico e religioso tra cui il *Sahih* di al-Bukhari. Grande impegno viene inoltre dedicato alla pubblicazione della rivista trimestrale «I Musulmani dell'Oriente Sovietico» il cui

primo numero è uscito nel 1977. Essa è redatta in uzbeko, persiano, arabo, inglese, francese e, da circa due anni, in *dari* e il perché non è difficile capirlo dal momento che questa è la lingua maggiormente diffusa in Afghanistan.

I maggiori temi trattati dalla rivista riguardano studi fatti su aspetti religiosi e l'interpretazione in chiave modernistica di passi coranici o tratti dal *ḥadīṭ*. Vengono riportate relazioni di incontri avvenuti tra varie comunità oltre che discorsi di carattere religioso pronunciati da personalità della zona.

Particolare spazio viene inoltre dedicato all'atteggiamento che il governo Sovietico tiene nei confronti delle comunità musulmane. Su questo punto in particolare viene negata ogni opposizione da parte del Governo a che la fede musulmana venga praticata e diffusa. A sostegno di ciò si fa riferimento ad alcuni articoli della nuova Costituzione del 1988.

Nella nuova Costituzione i diritti dei credenti sono stati maggiormente precisati e sottolineati rispetto alla vecchia Costituzione del 1936. Per esempio, l'articolo 52 dice: «Ai cittadini dell'URSS è garantita la libertà di coscienza, ossia il loro diritto a professare qualsiasi fede e seguire culti religiosi, a non professarne nessuna o fare propaganda atea. È proibito qualsiasi incitamento all'ostilità e all'odio nei confronti delle credenze religiose».

Un dettato costituzionale che è controbilanciato dalle solite frasi ripetute nelle scuole: «Come tutte le religioni, l'Islām ha sempre giocato un ruolo reazionario, essendo stata un'arma nelle mani delle classi sfruttatrici, uno strumento d'oppressione spirituale dei lavoratori, utilizzato dai colonialisti stranieri per sottomettere i popoli dell'Oriente», riciclando le vecchie frasi che non hanno mosso alcunchè in settant'anni di bolscevismo. Anzi, sugli incerti si ottiene l'effetto contrario: chi era tiepido verso l'Islām si scalda.

In aggiunta c'è da rilevare l'influenza che il nuovo corso della politica perseguita da Gorbaciov sta avendo sull'atteggiamento dei Musulmani dell'URSS.

D'altra parte, l'auspicio di un impegno governativo maggiore ad affidare ad amministratori locali la gestione delle Repubbliche musulmane trova grossi ostacoli negli scandali e negli abusi di potere che si verificano nelle amministrazioni locali, la cosiddetta «Mafia uzbeca».

Un altro problema fondamentale è la politica economica sovietica che deve affrontare un grave dilemma: o sviluppare le industrie nei territori delle repubbliche a maggioranza musulmana rendendole sempre più autosufficienti, o svilupparle in territorio slavo costituendo minoranze immigrate con tutti i problemi che ne derivano.

Un altro problema è costituito dalle tensioni in molti luoghi, soprattutto a causa della condizione della donna nella società tradizionale che comporta il *kalym* (parola turca che indica la somma pagata, secondo il diritto musulmano, dallo sposo al padre della sposa), anche se camuffato da regali offerti ai genitori della sposa. Così dicasi del levirato e del sororato, ovvero dell'obbligo di sposare la vedova del fratello, e così via, anche se presso certe popolazioni è sopravvenuto l'uso di sposare non la sorella della sposa morta ma sua nipote.

E taccio del matrimonio basato sul rapimento della sposa, così come del matrimonio basato sulla poligamia, per cui la prima sposa è registrata come tale allo stato civile mentre le altre lo sono solo presso il Mullà. Questa tolleranza da parte dell'autorità sovietica ha conferito all'Islàm dell'URSS il termine di «religione privilegiata».

Sempre da quella parte del pianeta, mentre il Bangladesh proclamatosi «laico, democratico e socialista» dopo il distacco dal Pakistan, subisce un triste alternarsi di golpe intellettual-militari, il Pakistan dopo le elezioni del '77, i disordini della primavera e il colpo di stato di luglio, è sempre alla ricerca di un suo «vero» equilibrio. Stato ideologico qual è, raggruppa una congegna multiforme di genti accomunate soltanto dall'appartenenza all'Islàm.

L'esecuzione della condanna a morte di Ali Bhutto (il padre di Benazir Bhutto) segna la fine, sia pure temporanea, di una conciliazione in Pakistan di democrazia e socialismo sotto la guida dell'Islàm.

Dopo l'invasione dell'Afghanistan il Pakistan ha prontamente percepito di essere diventato nuovamente un elemento molto importante nella strategia statunitense – venne subito presa in considerazione la possibilità per il Pakistan di diventare l'obiettivo successivo dell'avanzata sovietica – data la sua qualità di paese confinante, in particolare tenendo d'occhio, come dicevo, il meridionale Belucistan sulle coste dell'Oceano Indiano.

Come paese col quale gli Stati Uniti avevano un accordo bilaterale, è stato in grado di utilizzare la sua condizione di «non allineato» per sollevare il caso alle Nazioni Unite, e di far valere le sue credenziali islamiche e terzomondiste per sollecitare una condanna dell'Unione Sovietica nei fori internazionali.

Il tipo di rapporto che lega Islamabad a Washington, per effetto dell'occupazione sovietica dell'Afghanistan, rende il Pakistan l'alleato ideale dell'Arabia Saudiana che, in seguito alla rivoluzione khomeinista in Iran, alla presenza sovietica in Afghanistan e alla guerra irano-irachena, ha visto moltiplicarsi le minacce alla propria sicurezza.

Entrambi i paesi avvertono infatti la necessità di formulare delle risposte ai propri problemi di sicurezza, che siano separate dai rapporti che ognuno di essi intrattiene con gli Stati Uniti. Nasce così l'alleanza tra Pakistan e Arabia Saudiana.

Una cosa sembra comunque emergere abbastanza chiara: l'interesse saudiano al consolidamento di una posizione egemone nella regione compresa tra le coste sud-orientali dell'Africa e quelle del subcontinente indo-pakistano, in quanto paese-guida «spiritualmente e finanziariamente» del mondo musulmano.

In sostanza, l'Arabia Saudiana ha molto interesse a porsi come guida del mondo musulmano per consolidare la propria posizione internazionale rafforzando quella in seno al mondo arabo. È innegabile che la politica saudiana sia nettamente conservatrice, con il pretesto del pericolo di un «contagio» marxista che potrebbe estendersi perfino al suo interno. Donde l'interesse ad evitare che il processo di sviluppo economico dei paesi a lei vicini «degeneri» in economia socialista, e la proposta di un modello, ambiguo e teorico, «islamico» di sviluppo, ponendosi quale unica vera interprete dell'Islàm.

Con il terzo piano quinquennale corrispondente al periodo 1980-85, si inaugura in Arabia una fase di trasformazioni strutturali tanto nei criteri di spesa, quanto nell'evolversi del Prodotto Nazionale Lordo. Obiettivi principali del piano, erano il completamento delle infrastrutture, maggiori investimenti produttivi da parte del settore pubblico, e il potenziamento delle risorse umane.

L'andamento del mercato del petrolio aveva in effetti messo in luce la necessità di accelerare il completamento delle infrastrutture: il che determinò un nuovo considerevole afflusso di mano-

dopera straniera, mentre la domanda interna di beni e servizi aumentava a sua volta, stimolando gli investimenti privati, soprattutto nel commercio.

Il 16 gennaio del 1988 l'«Economist» annunciava: «Un prestito ancora per l'Arabia Saudiana. Il governo dell'Arabia Saudiana chiederà un prestito per coprire il suo deficit delle spese correnti». Come può uno stato che nel 1981 ha guadagnato 119 milioni di dollari dal petrolio arrivare a ciò?

La seconda metà del periodo relativo al terzo piano fu infatti caratterizzata dalla scomparsa di quelle condizioni del mercato mondiale del petrolio che avevano consentito entrate statali superiori alle previsioni. Lo stabilizzarsi della domanda di petrolio determinò in tal modo una brusca riduzione delle entrate saudiane, che si è successivamente tradotta in una diminuzione dei nuovi investimenti pubblici.

Gli stanziamenti pubblici complessivi per il quarto piano quinquennale, previsti in mille miliardi di *riyāl* – un *riyāl* è pari a poco più di 300 lire – hanno a fronte entrate annue medie per soli duecento miliardi. Questi massicci interventi dovrebbero consentire un incremento annuo medio del 4% nel Prodotto Interno Lordo, con valori, nell'agricoltura, nell'industria e in taluni servizi, superiori alla media. Particolarmente interessante risulta la distribuzione prevista della manodopera, che dovrebbe diminuire di 222.500 unità, mentre durante il terzo piano quinquennale era aumentata di 1.420.000.

Per raggiungere l'obiettivo di ridurre da 2,66 a 2 milioni il numero dei non saudiani nel settore extra-petrolifero è tuttavia necessario invertire la tendenza al declino dei tassi di produttività del lavoro, e ottenere che il settore privato sostituisca 374.000 stranieri con un pari numero di lavoratori saudiani. Donde la necessità che il sistema dell'istruzione venga posto in più stretta relazione con il mercato del lavoro, e che il numero crescente di diplomate e laureate possa utilizzare adeguatamente sul mercato del lavoro le conoscenze acquisite: «secondo la *Šarī'ah*», naturalmente. Dovrebbero entrare nel mercato del lavoro 50.000 donne, ed è una fortuna, a questo proposito, che «lo sviluppo dei sistemi meccanizzati in altri paesi abbia aumentato le possibilità di una partecipazione delle donne senza che per questo abbandonino la loro casa». Altre possibilità di sbocco sono contemplate nei settori

delle analisi di qualità e di laboratorio, dove le donne possono lavorare «secondo la *Šarī'ah*», oltre che nella scuola, man mano che si realizzerà la «saudizzazione» dell'insegnamento.

Nell'Arabia Saudiana inoltre diventa difficile conciliare le esigenze di un moderno sistema bancario con le norme giuridiche dell'Islàm che non accettano il concetto di interesse. Il deterioramento della situazione è cominciato nel 1982, quando nella spesa pubblica si è manifestata una tendenza alla diminuzione, parallela al declino del prezzo del petrolio.

Attualmente molti debitori non possono o non vogliono versare gli interessi o restituire i prestiti ottenuti, criticando le banche per la mancata corresponsione di interessi sui saldi dei conti correnti, e ricordando che per l'Islàm «non è lecito far pagare interessi ai debitori», nemmeno dissimulandoli sotto forma di commissioni o rimborsi spese.

In molti casi la responsabilità è delle banche stesse, che hanno scriteriatamente concesso prestiti quando l'economia saudiana era in espansione, spesso a fronte di beni immobili sopravvalutati, o a compagnie finanziariamente deboli; spesso le banche concedevano prestiti a società senza nemmeno esaminare i bilanci.

Ora le banche saudiane (che sono per lo più *joint venture* con aziende finanziarie occidentali, e da queste dirette) cercano disperatamente di recuperare i crediti, evitando però nella misura del possibile il ricorso ai tribunali civili, che giudicano l'interesse una forma di usura. Le banche preferiscono rivolgersi a una delle due apposite commissioni dipendenti dal Ministero del Commercio. Anche in questi casi, tuttavia, i convenuti possono ricorrere in appello ai tribunali civili: molti lo hanno fatto, costringendo le banche a subire oltre il danno anche le beffe, perché hanno convinto i giudici a considerare gli interessi già versati alla stregua di versamenti in conto capitale, e poi hanno citato le banche per ottenere la restituzione di eventuali somme ottenute in più rispetto all'ammontare originale del prestito.

Non c'è quindi da stupirsi se gli utili netti delle banche siano calati paurosamente. Il tasso di perdita sui prestiti è in media del 4%. Le banche hanno reagito con una drastica riduzione dei prestiti, suscitando così le proteste del settore privato, che il Governo si preoccupa di incoraggiare.

«Nel 1986 la banca centrale saudiana ha compilato una lista

nera dei debitori da cui erano esclusi i componenti della famiglia reale, dividendoli in quattro categorie: quelli disposti in buona fede a rinegoziare le condizioni del prestito, quelli che si rifiutano di pagare gli interessi, chi non vuole restituire il capitale, e chi non vuole pagare alcunché. Preoccupato per l'immagine internazionale del Regno e per le conseguenze del blocco alla concessione di nuovi prestiti, il Re Fahd è intervenuto il 10 marzo 1987, ordinando alla banca centrale di istituire una commissione arbitrale per le vertenze sui mutui bancari, ed ha sospeso i casi pendenti ai tribunali e ad una delle commissioni del Ministero del Commercio, eccezion fatta per le vertenze relative a pagherò cambiari. La nuova commissione godrà di ampi poteri, tra cui quello di bloccare il patrimonio dei debitori insolventi e di impedir loro di lasciare il paese. Per un paese che non può permettersi di apparire men che islamico, si tratta di un intervento abbastanza drastico a vantaggio delle banche... Il Governo ha preso ulteriormente posizione a favore del sistema bancario revocando il divieto alla concessione di mutui ipotecari, che era stato introdotto nel 1981 perché le ipoteche avrebbero incoraggiato operazioni illecite, vale a dire soggette al pagamento di interessi. Questa revoca è stata accolta favorevolmente dalle banche impegnatesi in operazioni di prestito contro i pagherò cambiari, prive cioè di garanzia patrimoniale...».

Questa mancanza di risorse finanziarie è un problema che assilla tutti i paesi arabi: tutti attraversano un momento difficile. Libano a parte, la recente crisi algerina sembra confermare questi pessimistici pronostici.

I dati che permettono di analizzare questo travaglio sono facilmente ottenibili: gli Arabi sono oggi 200 milioni, ma il 45% è costituito da persone di età inferiore ai 15 anni e il 50% sono analfabeti. Controllano il 10% della superficie mondiale, il 42% delle aree petrolifere e l'11% di quelle del gas. Dei 200 milioni di ettari di terra arabile disponibile in questo sconfinato territorio, solo il 28% è coltivato da popolazioni che restano ancora agricole per il 50%.

Come risultato, l'importazione alimentare che nel '68 era ancora equivalente al valore di 100 milioni di dollari, è stata di 32 miliardi di dollari lo scorso anno e dovrebbe salire a 200 milioni nel 2000.

Il Medio-Oriente ricco di idrocarburi sta impoverendosi d'acqua. L'Egitto ha sfiorato nel 1988 la catastrofe quando il livello del lago Nasser, dovuto alla diga di Assuan, si è avvicinato ai 147 metri rendendo inutilizzabili le turbine dello sbarramento stesso, con incalcolabili conseguenze per l'industria e l'agricoltura del paese.

Siria e Iraq incominciano a sentire gli effetti negativi del gigantesco sbarramento in via di costruzione a monte dell'Eufrate dalla Turchia. Si tratta della diga di Atatürk che andrà a regime nel 1994 quando metà del volume d'acqua che annualmente oggi arriva in Siria sarà spostata in terra turca. La possibilità di avere le chiavi del sistema idrico, secondo alcuni attenti osservatori, potrebbe negli anni '90 superare di importanza il conflitto israeliano-palestinese.

Nel campo sociale si parla di «sindrome algerina»: demografia e urbanizzazione incontrollata, monocultura petrolifera e regimi autoritari e corrotti. Nell'insieme dei paesi arabi la popolazione urbana, che era del 28% in totale nel 1950, sarà del 60% nel 2000, senza che l'aumento sia accompagnato da uno sviluppo del mercato del lavoro.

Mentre l'industria continua infatti a fornire solo il 12-13% del prodotto nazionale lordo, il prezzo del petrolio è tornato, in termini reali, a quello del 1973 e rischia di scendere ancora o comunque non potrà certo risalire verticalmente come allora.

Le spese militari non tendono a diminuire per motivi di sicurezza esterna ed interna (30% del bilancio siriano, 26% di quello giordano e 22% di quello egiziano). I debiti con l'estero aumentano rapidamente: quello complessivo dell'Egitto verso l'Occidente e verso la Russia si aggira sui 50 miliardi di dollari; quello della Siria sui 20; quello dell'Iraq sui 75.

Qualsiasi tentativo di ridurre le spese governative rischia però di mettere in crisi il regime al potere come nel caso algerino. Qualcuno ha già detto che in questi ultimi anni assistiamo al ritorno delle grandi disuguaglianze che provocarono la rivoluzione nel 1952.

Parallelamente alle disastrose condizioni finanziarie del mondo arabo, è finita la guerra alle sue frontiere. L'Iraq e l'Iran hanno cessato i combattimenti e le uniche sfilate di guerra si vedono per le strade di Teheran dove i cartelloni portano gli slogan più vivi:

«NON C'È ALTRO DIO ALL'INFUORI D'IDDIO»
 «INDIPENDENZA, LIBERTÀ, REPUBBLICA ISLAMICA»

e ancora:

«EGUAGLIANZA, FRATELLANZA, GOVERNO DELLA GIUSTIZIA DI ALL»
 «IL NOSTRO POPOLO HA FATTO LA RIVOLUZIONE PER L'ISLAM, E PER
 L'ISLAM LA CONTINUERÀ».

Alcuni si snodano come i versi di un gigantesco poema:

«L'AMERICA È PEGGIORE DELL'INGHILTERRA, L'INGHILTERRA È PEG-
 GIORE DELL'AMERICA, L'UNIONE SOVIETICA È PEGGIORE DI TUTTE E
 DUE»

«NÉ EST, NÉ OVEST, REPUBBLICA ISLAMICA»
 «LA MOSCHEA È LA NOSTRA TRINCEA, PROTEGGETE QUESTE TRINCEE».

A volte sono più articolati rispetto ai puri slogan:

«LA GIORNATA DEI LAVORATORI È LA GIORNATA DI SEPOLTURA DELLA
 DOMINANZA DELLE SUPERPOTENZE. LA GIORNATA MONDIALE DEI
 LAVORATORI È LA GIORNATA DEL RISVEGLIO DEI DISEREDATI CONTRO
 I DIVORATORI DEL MONDO»

«NELLA SOCIETÀ DEL FUTURO NON PERMETTEREMO CHE UN UOMO
 VENGA SFRUTTATO DA UN ALTRO UOMO».

Tutto sommato, l'Iran che è l'assalito e non l'assalitore, esce bene da questa guerra. Non ha ceduto e la sua economia, retrocedendo un po' dalla supertecnologia imposta dallo Scià, è più vicina al popolo.

Rimangono sempre problemi colossali: in Iran le necessità per lo sviluppo economico sono pressanti. La popolazione di 54 milioni di unità aumenta ogni anno del 3,6% circa. L'occupazione, gli alloggi e la produzione alimentare sono inadeguate. L'inflazione, ufficialmente stabile al 27%, è attualmente oltre il 50%.

I leader integralisti hanno sbagliato ad accogliere le promesse della rivoluzione di Khomeinì, specialmente le sue garanzie di una vita migliore per le «masse oppresse» che si suppone venissero ignorate dal regime dell'ultimo Scià. Le masse, negli anni ottanta, hanno fatto la scelta peggiore, seguite a ruota dai lavoratori salariati.

I due quinti della popolazione che è ai piedi della gerarchia sociale si suddivide il 2,9% delle entrate dell'Iran; le classi ai

vertici, ovvero l'1% della popolazione, ne acquisiscono il 22%. Un'altra bomba a tempo?

In Pakistan, dopo la morte del Generale Zia ul-Ḥaqq, che pochi giorni prima di disintegrarsi col suo aereo aveva firmato il passaggio del Pakistan alla *Šarī'ah*, viene eletta Presidente della Repubblica Benazir Bhutto, prima donna Capo di Stato o di Governo nel mondo islamico. L'Islàm non finisce mai di sorprenderci.

L'Afghanistan ha rischiato di perdere l'occasione di entrare nel mondo moderno. Con tutto quello che il regime sovietico comporta di negativo, esso è riuscito in cambio a distruggere le più antiche e più retrive strutture economiche. In un breve periodo di tempo, sulle rovine dell'Afghanistan feudal-burocratico arretrato, che prima i giornalisti occidentali definivano «una scheggia del medioevo stretta dai monti Indukush», è sorto uno Stato di tipo nuovo.

Il contadino di un qualsiasi distretto non appartiene più come bracciante, sin dalla nascita, al locale proprietario terriero per i debiti contratti precedentemente dalla sua famiglia. Oggi è libero: con un decreto governativo sono stati aboliti i debiti dei contadini verso i feudatari e gli usurai; nel corso della riforma storica ha ricevuto la terra e lo Stato gli ha assegnato sementi e fertilizzanti a prezzi ridotti.

L'opposizione delle zone periferiche contro la neonata Repubblica democratica dell'Afghanistan si manifestò fin dall'estate del 1978 e in particolare nella primavera del 1979 (sempre prima cioè dell'intervento dell'Armata rossa). Nelle campagne in particolare si registrarono violente ribellioni contro i progetti di riforma, tra cui quella agraria, emanati dal nuovo regime.

Gli obiettivi di tali riforme non erano delle novità nella vita politica locale, ma questa volta esse vennero aspramente contrastate sia perché i dirigenti della Nuova Repubblica dimostravano una concreta volontà di modificare le strutture sociali ed economiche esistenti nel paese, in ciò differenziandosi decisamente dai gruppi che in precedenza si erano succeduti al potere.

La produzione industriale costituiva appena il 3% del prodotto nazionale. Più del 90% della popolazione era analfabeta. Appena il 30% dei bambini poteva frequentare la scuola e soltanto il 10% di essi completava l'istruzione. Nel paese vi era una elevata

mortalità, causata dalla tubercolosi, dalla malaria e dal vaiolo. La durata media della vita era di 42 anni. Tre bambini su cinque morivano in età inferiore ai 5 anni.

Gli Stati Uniti d'America hanno finanziato l'equipaggiamento militare delle forze di resistenza afgana contro il regime di Kabul. I giornalisti occidentali si sono beati dei «guerrieri di Allàh» che combattevano il comunismo.

Erano e sono solo bergamaschi e piemontesi che si battono contro Roma per viscerale antipatia, sono «di Allàh» solo perché sono musulmani, e i loro veri obiettivi sono le belle «dottoresse» di Kabul che hanno studiato in Russia, con le calze di seta e le scarpe con i tacchetti.

Quando la Russia decide di ritirare le sue truppe per le ragioni note, la stampa paragona Kabul a Saigon e si attende il crollo, che non avviene.

Tutti abbiamo visto in televisione il generale Gromov attraversare il ponte sull'Amu Daria, il fiume che segna il confine tra Afghanistan e URSS, il 15 febbraio 1989. L'Armata Rossa si ritira con molta dignità.

Giunto al di là del ponte, Boris Gromov, sull'attenti, presentando le truppe, dice: «Compagno Generale d'Armata, l'esercito sovietico al completo è rientrato in patria dalla Repubblica dell'Afghanistan».

È questa per me l'ultima immagine di una lunga storia iniziata in Arabia da più di un millennio e che, nella sua fase moderna, ha mosso i suoi passi 200 anni fa con lo sbarco di Napoleone in Egitto.

Ma quali le considerazioni finali? Non si tratta di un mondo scomparso ma di popoli vivi e vitali con immense energie umane e immense risorse materiali cosicché viene veramente voglia di rispondere alla greve domanda: «Cos'è avvenuto del pensiero islamico negli ultimi anni?»

Mai come in questi giorni per comprendere la mentalità islamica e le sue manifestazioni occorre tener conto che solo il modello proposto e definito dalla «tradizione», confermato attraverso i secoli e ai nostri giorni, emerge come «quello valido», e questo è il modello che la gran massa dei musulmani vuole. Quando si parla di crisi del mondo arabo-islamico gli autori arabi usano il termine *ġumud* ovvero «stagnazione» e non mettono mai in

discussione i valori tradizionali, o la loro sostituzione.

Il quadro di fondo resta inalterato e sempre e solo dentro di esso si muovono le contestazioni che in esso trovano le loro motivazioni e i loro strumenti. Di qui anche la profonda differenza nell'intendere parole come «riforma», «modernizzazione» e «rivoluzione».

Per riprendere il filo di questo lungo discorso e contemporaneamente chiuderlo, mi viene l'idea di elencare, in forma volutamente staccata l'una dall'altra, una serie di riflessioni: qualcosa un po' più elaborato ma sostanzialmente simile agli slogan che da molti anni compaiono sui cartelloni portati in giro per le strade di Teheran.

– Esiste una pluralità di Islàm, vissuta serenamente dalle masse le quali si riconoscono praticamente in tutti i registri d'insieme: Islàm cultura, Islàm rifugio, Islàm protesta. Tanta varietà convive con una forte tensione unificatrice.

– La tensione verso l'unità, conseguenza dell'unicità di Dio, categoria quasi parossistica, è alla base dell'Islàm almeno quanto l'Islàm, paradossalmente, è socialmente, storicamente e geograficamente pluralistico.

– Apporti di culture diverse e interessi contrastanti nel corso dei secoli hanno sempre saputo amalgamarsi in una visione solo teoricamente unitaria che tutto ricomprendeva e interiorizzava.

– Una forte coesione interna attorno a elementi quali il Libro Sacro, la Tradizione in generale e la Fede, caratterizza la società islamica all'interno di un grande, dolce sogno rappresentato dall'età d'oro dell'Islàm.

– La decadenza, l'arretratezza e le varie forme di sudditanza indiretta come l'imitazione dell'*American way of life* o del modello sovietico, sono viste come uno scandalo e se ne attribuisce volentieri la responsabilità a tutto quanto non genuinamente islamico si è via via inserito nei campi più disparati.

– Di fronte al fallimento del nazionalismo progressista, del nasserismo, del ba'thismo laico, i Musulmani già modernisti, attori ed eredi del rinascimento post-coloniale, intravedono che invece di modernizzare l'Islàm bisogna islamizzare la modernità.

– Il successo degli integralisti ha radici profonde: la dimensione politica è stata propria dell'Islàm fin dalle origini; è implicita nel Corano stesso e si ripropone collegata ad ogni intervento di «riforma morale». Le stesse condizioni della lotta del profeta Maometto per imporsi fanno del Corano un testo eminentemente politico.

– La mancanza di un'autorità suprema impedisce che i movimenti integralisti possano essere ufficialmente «sconfessati» ma nello stesso tempo anche «autorizzati».

– Il riferimento – a distanza di 1300 anni dai fatti – agli ideali, alle prime generazioni di credenti, alla Legge religiosa mitizzata, genera confusione, disorientamento e motivi di insoddisfazione e di scontento.

– L'Islàm integralista e rivoluzionario rispetto allo *status quo* è una tradizione ritrovata; è la ritradizionalizzazione per eccesso di modernità.

– L'interpretazione delle varie correnti contestatarie si complica poiché tanto il potere costituito per legittimarsi, quanto le opposizioni fanno riferimento al medesimo ideale e usano lo stesso linguaggio.

– La situazione si è fatta quasi dappertutto sempre più pesante a causa delle problematiche innescatesi e proprie di tutti i paesi in via di sviluppo. La crescita demografica e l'urbanizzazione hanno riempito le periferie urbane di nuovi venuti radicalmente estranei ai valori dell'*intelligenza* moderna. Contemporaneamente i sistemi di legittimazione tradizionali non valgono più a causa della scolarizzazione che porta alla formazione di una classe media consapevole e insoddisfatta.

– Superata la fase del fronte unitario contro il nemico (colonialismo, Scìa) viene a mancare l'adesione allo «Stato-Nazione», concetto ancora non assimilato e radicato, anzi considerato come un retaggio coloniale.

– Per l'integralista, lo Stato e la Nazione, così come vengono praticati dalle classi politiche, sono concetti occidentali, ultima trasformazione dell'imperialismo, dono avvelenato del colonialismo.

– Il musulmano non riconosce il dovere di lealtà verso uno stato se esso non realizza l'organizzazione politica legittima della comunità conformemente alle norme della Legge religiosa.

– Anche se strumentale e spesso anti-storico, il fenomeno dell'integralismo si rivela infine qual è sempre stato nell'Islàm: l'applicazione rigorosa della Legge. Riemergono infatti temi tipici delle contestazioni al potere che hanno movimentato il periodo delle origini.

Aspetto tipico per farsi un'idea dell'Islàm moderno è, a mio parere, quello dei «Diritti Umani». Questa espressione si ricollega alla «Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo» approvata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. Essa è, senza alcun dubbio, il frutto dell'elaborazione del pensiero europeo ed americano così come si è sviluppato negli ultimi secoli.

È anche vero contemporaneamente che i concetti relativi ai «Diritti Umani» sono da molto tempo oggetto di discussione nel mondo dell'Islàm, e il solo fatto che ne sia scaturito un dibattito dimostra che su di essi esiste un'importante controversia. Nel mondo musulmano vi sono stati convegni *ad hoc* e molte volte lo stesso argomento è stato discusso in altre riunioni, anche con studiosi occidentali.

Ecco i primi articoli della «Dichiarazione» nel testo del 1948:

ART. 1

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

«Liberi» contrasta con la «schiavitù» prevista dal Diritto Musulmano. «Eguali» contrasta con la dichiarata differenza tra «credenti» (musulmani di prima categoria) e *Dimmī* (cristiani ed ebrei non credenti nell'Islàm, di seconda categoria). «Agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza» vale solo tra musulmani, all'interno del *Dār al-Islām* (ovvero dei territori musulmani) e non certo nel *Dār al-Harb* (ovvero territori di guerra alla fin fine da conquistare).

ART. 2

Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione.

Si veda quanto sopra.

ART. 3

La volontà popolare è il fondamento dell'autorità del governo: tale volontà deve essere espressa attraverso periodiche e veritiere elezioni, effettuate a suffragio universale ed eguale, ed a voto segreto, o secondo una procedura equivalente di libera votazione.

Ma nell'Islàm la base dell'autorità del governo non viene dalla sovranità popolare ma dalla sovranità «divina», ovvero è sovranità «divina» e non «umana».

Chiara è la rotta di collisione tra questi concetti e l'Islàm, come più volte detto. Secondo la *Šarī'ah*: «Musulmani e non-Musulmani» hanno un diverso statuto legale particolarmente nella testimonianza in giudizio e nelle leggi in materia di famiglia, così come viene fatta distinzione in questo campo tra uomo e donna.

ART. 4

Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù: la schiavitù e la tratta degli schiavi saranno proibite sotto qualsiasi forma.

La schiavitù prevista dalla *Šarī'ah* può essere abolita in pratica, ma rimane una categoria legale.

ART. 5

Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizioni crudeli, inumani o degradanti.

Le pene «immutabili» del Corano sono sottratte all'equità del giudice: amputazioni, frustate, lapidazione sono considerate dal mondo occidentale «crudeli, inumane e degradanti», come appare in un rapporto dell'ONU.

ART. 7

Tutti sono uguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una eguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione.

ART. 8

Ogni individuo ha diritto ad un'effettiva possibilità di ricorso a competenti tribunali nazionali contro atti che violino i diritti fondamentali a lui riconosciuti dalla costituzione o dalla legge.

ART. 10

Ogni individuo ha diritto, in posizione di piena uguaglianza, ad un'equa e pubblica udienza davanti ad un tribunale indipendente e imparziale, al fine della determinazione dei suoi diritti e dei suoi doveri, nonché della fondatezza di ogni accusa penale che gli venga rivolta.

Di nuovo vi sono differenze di status tra «musulmani» e «non-musulmani» in materia legale; come ad esempio per l'assassinio di un musulmano da parte di un non-musulmano, in contrapposizione all'assassinio di un musulmano ad opera di un altro musulmano.

ART. 16

Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.

Nell'Islàm è proibito il matrimonio tra una donna musulmana e un non-musulmano. L'uomo ha la possibilità illimitata di ripudiare la moglie, mentre ciò non è consentito alla donna. Le affermazioni dei Dottori della Legge che alla donna spettano meno diritti perché ha meno doveri, soprattutto in materia di culto, appaiono un po' forzate.

ART. 18

Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o

credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

È proibito e punito essere un apostata. Passare dall'Islàm ad un'altra religione o all'ateismo provoca la morte civile con la conseguente caduta di tutti i rapporti giuridici in essere: matrimonio, figli, proprietà.

ART. 21

1) *Ogni individuo ha il diritto di partecipare al governo del proprio paese, sia direttamente, sia attraverso rappresentanti liberamente scelti.*

2) *Ogni individuo ha diritto di accedere in condizioni di eguaglianza ai pubblici impieghi del proprio paese.*

Essere musulmani è spesso visto come una condizione per arrivare ad essere *grand commis* dello Stato.

Per quanto alcuni stati musulmani abbiano impostato la legislazione come frutto della «sovranità umana» spostando la *Šarī'ah* a «fonte primaria della legislazione» e non considerandola legge *tout court*, rimane il problema fondamentale ribadito nel 1983 durante la XIV Conferenza Islamica, a Dacca, con le parole: Credendo in Dio, Signore dell'Universo... Crediamo nel dovere di obbedire ai precetti dell'«immutabile *Šarī'ah*». Gli stati membri credono che i diritti fondamentali e la libertà coerenti con l'Islàm sono parte integrante della fede islamica e nessuno (sottinteso «né le Nazioni Unite, né altre autorità») ha il diritto di abolirli perché si tratta di Comandamenti Divini ottenuti in Libri Rivelati, che furono trasmessi per mano dell'ultimo dei Suoi profeti.

La *Šarī'ah* prevale così su ogni decisione come la «Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo» frutto della natura dell'essere umano poiché quest'ultimo è solo «creatura di Dio» e a Lui deve obbedienza.

Il conflitto che abbiamo seguito non è, come a volte è sembrato, tra Islàm e Occidente, ma tra due diverse attitudini di fronte alla religione nella società. E non è poco.

È la visione stessa dell'uomo e della sua libertà «secondo gli immortali principi dell'89» che è in discussione. È la visione

dell'uomo come cardine della concezione del mondo e la visione di una società globale come l'Islàm, che sono in collisione.

Nella posizione dell'Islàm c'è un po' della posizione tedesca, con un pizzico di Herder e di Fichte, e di quella russa o meglio slava, con una punta di Leont'ev e di Chonjakov, verso l'«enciclopedia» e il concetto di religione. Questo riappare continuamente in queste due visioni del mondo; l'uomo da un lato e la società globale dall'altro. Quasi duecento anni di riformismo nell'Islàm e la sua relativa sconfitta vogliono ben dire qualcosa.

In verità l'Islàm non riesce, o non vuole – chi infatti potrebbe dire con sicurezza che è sulla strada sbagliata? – scrollarsi di dosso questo mondo occidentale che dall'arrivo di Napoleone in Egitto lo ha traumatizzato – oh, i bei tempi in cui l'Islàm era chiuso in se stesso senza paragoni! – ma che, al fondo, sostanzialmente lo infastidisce, come ha cantato Muhammad Iqbal:

*Contro l'Europa protesto.
E le seduzioni dell'Occidente:
Maledette l'Europa e le sue malie,
lesta a catturare e disarmare!
Con fuoco e fiamme le orde d'Europa
Spopolano il mondo intero;
Architetto dei Santuari.
La terra attende la ricostruzione: alzati!
Dal tuo sonno di piombo
Dal tuo letargo profondo
alzati.
Dal tuo letargo profondo
alzati!*

ed è questo il punto o il segreto: il sogno è di essere superiore all'Occidente, ma la realtà è, per ora e almeno per noi, decisamente «no».

Iscrizioni augurali a Mascat nel Sultanato dell'Oman

Conobbi Umberto Rizzitano nel lontano 1938, al Cairo. Io frequentavo allora il secondo anno del Liceo Italiano di Bulacco, mentre lui era appena arrivato dall'Italia insieme al collega ed amico Costantino Pansera.

Appena laureati, erano stati nominati professori di arabo, risolvendo l'annoso problema dell'insegnamento della lingua araba nelle scuole italiane d'Egitto. Con lo scoppio della guerra mondiale, e l'entrata in guerra dell'Italia nel giugno 1940, ci perdemmo di vista. Dopo molti anni, ci rivedemmo a Roma nel 1953.

L'ultimo viaggio che facemmo insieme fu negli Emirati Arabi Uniti, nel novembre del 1979. Al ritorno, sullo stesso aereo, ci salutammo a Fiumicino con un cordiale arrivederci. Due mesi più tardi giunse la notizia dell'irreparabile.

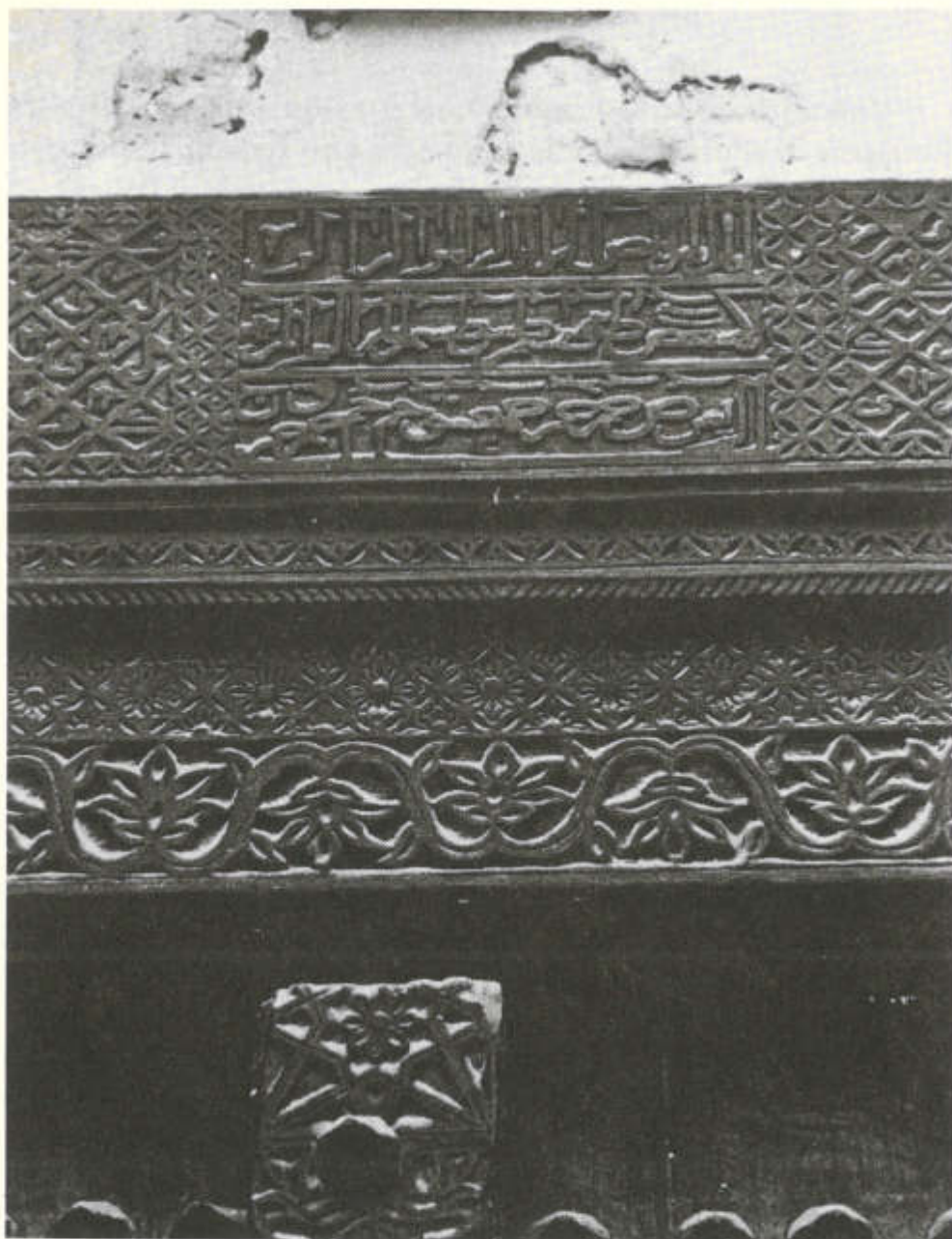
Innā lillāhi wa innā ilayhi rāġi'ūna - «A Dio apparteniamo ed a Lui ritorneremo».

Vorrei dedicare alla sua cara memoria, una «notizia» portata dal Golfo, al quale anch'egli, negli ultimi tempi, aveva dedicato una parte della sua multiforme attenzione.



Bayt al-Falaj è il nome di un *wādī* della lunghezza di circa dieci miglia, che si estende nelle immediate vicinanze delle città di Muscat e Matrah, che ora formano nel Sultanato dell'Oman quello che localmente viene definito come «The Capital Area». A partire dal 1970, il *wādī* è diventato l'area di sviluppo della capitale omanita con la messa in atto del Greater Matrah Plan. Vi sono stati costruiti ministeri, alberghi, case d'abitazione.

All'estremità meridionale della valle, s'erge un forte chiamato anch'esso Bayt al-Falaj, fino al 1921, residenza dei sultani omaniti. Da quell'anno, il forte è servito dapprima come sede del Comando del Muscat Levy Corps; poi, dal 1970, divenne sede del Comando del SAF (Sultan's Armed Forces). Oggi è trasformato in un museo.



L'elaborato rivestimento in legno sovrastante l'ingresso principale del forte Bayt al-Falaj, ora trasformato in Museo.

Sulla facciata del forte, sovrastante l'ingresso principale, si nota un rivestimento di legno (vedasi foto), suddiviso praticamente in due parti. La parte inferiore è formata da tre strisce di motivi ornamentali vari. Nella parte superiore, invece, si notano, al centro, una serie di lettere arabe, disposte in tre righe, l'una sovrastante l'altra, a formare una specie di rettangolo. Ai lati di questo, separati da una banda ornamentale verticale, vi sono due quadrati suddivisi da strisce disposte trasversalmente e che si intersecano in maniera da formare in ciascuno sedici rombi uguali. In ciascun rombo sono iscritte, intagliate nel legno, singole lettere dell'alfabeto arabo oppure gruppi di due cifre.

Esaminando il quadrato posto alla destra di chi osserva il pannello centrale, si notano quattro lettere isolate dell'alfabeto arabo disposte in maniera da formare la parola - *Karīm*, che è uno dei «più bei nomi di Dio». Per l'esattezza, corrisponde al 43° secondo l'elenco stabilito da Tirmidī e al 49° secondo quello di Ibn Māghah.

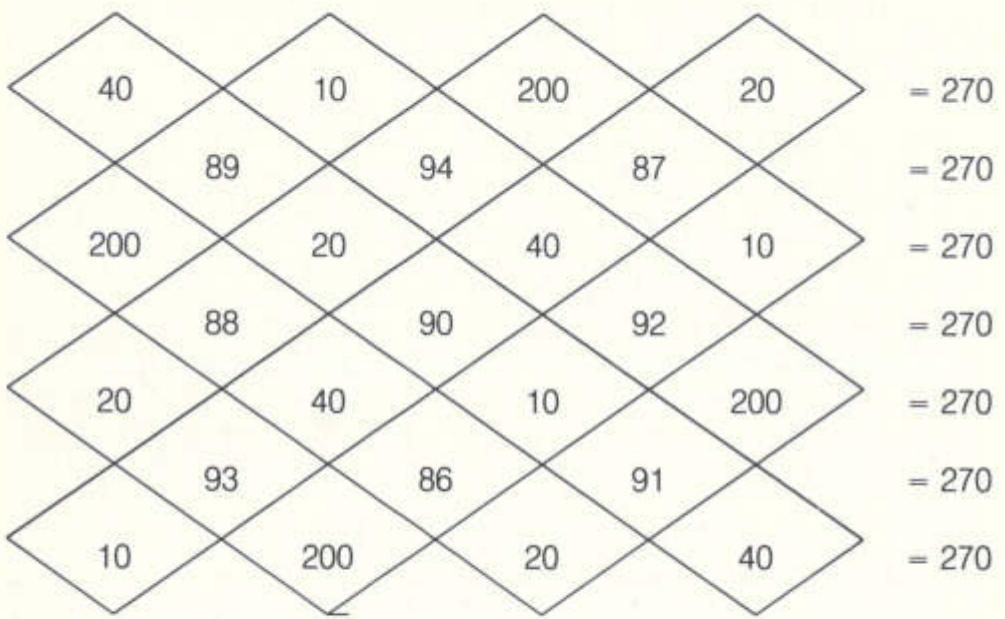
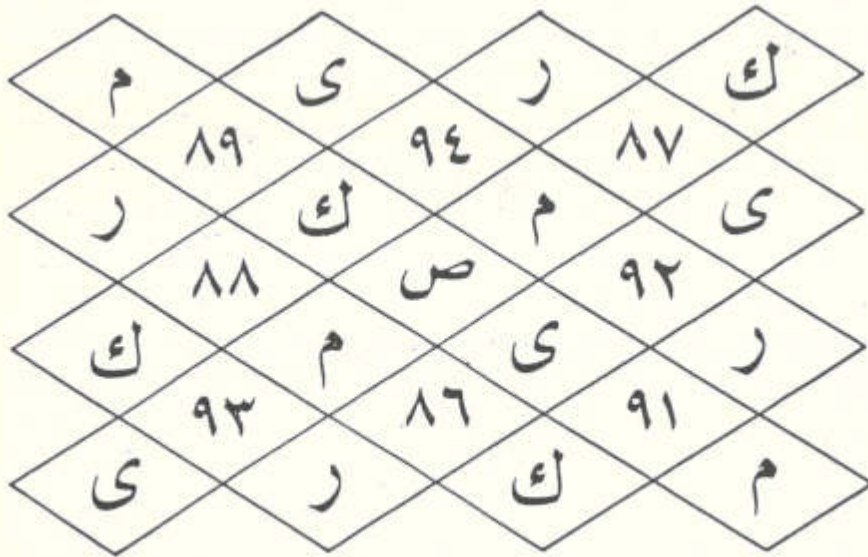
Karīm è tradotto in francese con «le Généreux» da E. Douté e «the Generous» secondo la versione inglese dell'Enciclopedia dell'Islam, in seconda edizione. In italiano, forse si può rendere bene con «il Generoso», termine adottato anche da Bausani nella sua traduzione del Corano, che include *Karīm* solo come aggettivo e non come sostantivo.

Il nome è ripetuto quattro volte, spostando l'ordine delle lettere che lo compongono a cominciare dalle righe immediatamente al di sotto di quella superiore, secondo le seguenti composizioni: 4, 3, 2, 1; 2, 1, 4, 3; 1, 2, 3, 4; 3, 2, 1, 4. I valori da attribuire ai numeri sono: 1 = ك, 2 = ر, 3 = ي, 4 = م e vanno letti all'araba, cioè da destra verso sinistra.

Nelle righe che separano le lettere sono inseriti numeri il cui totale è 270. Queste cifre corrispondono egualmente alla somma del valore numerico delle lettere che formano il nome *Karīm*. Difatti:

ك	-	20
ر	-	200
ي	-	10
م	-	40
Totale		270

Tradotto in numeri, il quadrato «magico» si presenta come segue:



270 270 270 270 270 270 270

Nel rombo centrale del quadrato, è inserita una *ṣād* (ص) che è una delle *fawātiḥ al-suwar* cioè delle «lettere aprenti» le sure coraniche. Secondo alcuni studiosi musulmani, la lettera *ṣād* è anche il simbolo e l'abbreviazione di *Ṣādiq* (ingl. «the Truthful», it. «il Veritiero»). Espresso in numeri, ص = 90.

Il quadrato posto alla sinistra del pannello centrale porta inserite in quattro rombi le quattro lettere seguenti: و = w, ك = k, ي = ī, ل = 1, che formano la parola *Wakīl* che è un altro dei 99 nomi più belli di Dio. Corrisponde al 53° secondo Tirmidī e all'81° secondo Ibn Māḡah.

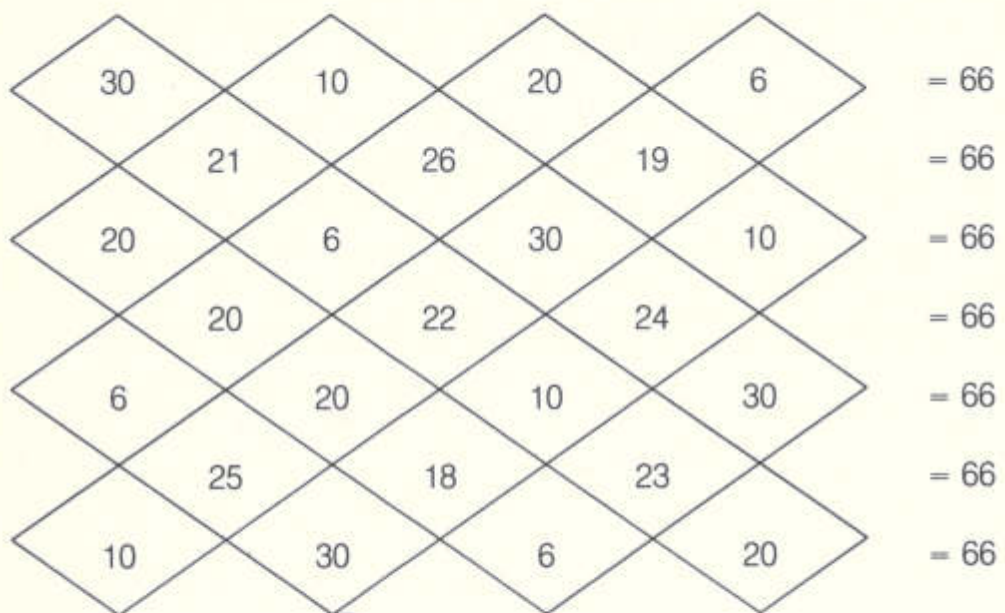
Wakīl o *al-Wakīl* è stato tradotto da Doutté con «Celui sur lequel on s'appuie», mentre la versione inglese dell'Enciclopedia dell'Islam offre «the Trustee». In italiano, è difficile scegliere fra i termini offerti dai dizionari per *wakīl* uno che suoni come attributo di Dio.

Come nel quadrato posto a destra, il nome è ripetuto quattro volte, spostando l'ordine delle lettere che lo compongono a cominciare dalle righe immediatamente al di sotto di quella superiore, secondo le seguenti composizioni: 4, 3, 2, 1; 2, 1, 3, 4; 1, 2, 3, 4; 3, 4, 1, 2. I valori da attribuire ai numeri, questa volta sono: 1 = و, 2 = ك, 3 = ي, 4 = ل, e vanno letti, come per il quadrato posto a destra, da destra verso sinistra.

Nelle righe che separano le lettere, sono inseriti numeri il cui totale, sommati, è 66. Queste cifre corrispondono alla somma del valore numerico delle lettere che formano il nome *Wakīl*. Difatti:

و	-	6
ك	-	20
ي	-	10
ل	-	30
Totale		66

Tradotto in numeri, il secondo quadrato magico si presenta come segue:



66 66 66 66 66 66 66

È interessante notare che il numero 66, suddiviso in maniera diversa, corrisponda anche al nome che indica Dio, Allah, secondo lo schema seguente:

ا	-	1
ل	-	30
ح	-	30
ه	-	5
Totale		66

Nel pannello centrale, di lunghezza quasi doppia di quelli laterali già descritti, sono elencate, distribuite in tre righe ma in numero diverso (9 nella I, 8 nella II e 12 nella III) le 29 lettere o gruppi di lettere aprenti altrettanti capitoli del Corano. Queste lettere o gruppi di lettere sono chiamate in arabo *fawātiḥ al-suwar* (lett. «le aprenti le sure») oppure *awā'il al-suwar* (lett. «le lettere iniziali delle sure»), o ancora *al-ḥurūf al-mutaqattī'ah* (lett. «le lettere isolate»). Sul loro senso e significato hanno discusso a lungo, per secoli, gli esegeti musulmani del Corano senza arrivare a dare risposte soddisfacenti. Anche gli islamisti occidentali se ne sono occupati proponendo spiegazioni ipotetiche discutibili. Se sul significato recondito di queste iscrizioni non è dato capire molto, è invece noto che è invalso l'uso di considerarle beneaugurali oltre che validi strumenti di scaramanzia e protezione.

TABELLA CON LA DISPOSIZIONE DELLE FAWĀTIḤ AL-SUWAR NEL PANNELLO CENTRALE PER CIASCUNA DELLE TRE RIGHE (I, II, III)

12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
			الر	الر	الر	الر	الر	الر	الص	الم	الم	I
				الم	الم	الم	ط	ط	ط	ط	كهيعص	II
ن	ق	ح	ح	ح	ح	جمعق	ح	ح	ح	بر	الم	III

RIFERIMENTO AI CAPITOLI DEL CORANO	POSIZIONE NEL PANNELLO	FAWĀTIH AL-SUWAR LE «LETTERE APRENTI»
Cor. X, XI, XII, XIV, XV	I, 4, 5, 6, 8, 9.....	الر . 1
Cor. II, III, XXIX, XXX, XXXI, XXXII	I, 1, 2; II, 6, 7, 8; III, 1. .	الم . 2
Cor. XIII	I, 7.....	المر . 3
Cor. VII	I, 3.....	الس . 4
Cor. XL, XLI, XLIII, XLIV, XLV, XLVI	III, 4, 5, 7, 8, 9, 10.	س . 5
Cor. XLII	III, 6.	س ح س . 6
Cor. XXXVII	III, 3.	س . 7
Cor. XXVII.	II, 4.....	ط ر . 8
Cor. XXVI, XXVIII.	II, 3, 5.....	ط م . 9
Cor. XX	II, 2	ط ه . 10
Cor. L.....	III, 11.	ق . 11
Cor. XIX.....	II, 1.....	ك ه ي س . 12
Cor. LXVIII	III, 12.	ن . 13
Cor. XXXVI	III, 2.	ي ر . 14

Nomi delle lettere «aprenti»

- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| 1. Alif. Lām. Rā'. | 8. Ṭā'. Sīn. |
| 2. Alif. Lām. Mīm. | 9. Ṭā'. Sīn. Mīm. |
| 3. Alif. Lām. Mīm. Rā. | 10. Ṭā'. Hā'. |
| 4. Alif. Lām. Mīm. Ṣād. | 11. Qāf. |
| 5. Hā'. Mīm. | 12. Kāf. Hā'. Yā'. 'Ayn. Ṣād. |
| 6. Hā'. Mīm. 'Ayn. Sīn. Qāf. | 13. Nūn. |
| 7. Ṣād. | 14. Yā'. Sīn. |

BIBLIOGRAFIA SOMMARIA

- J.D. ANTHONY, *Historical and Cultural Dictionary of the Sultanate of Oman and the Emirates of Eastern Arabia*, Metuchen, N.J. 1976.
- EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908; Les 99 noms de Dieu, p. 199.
- Encyclopédie de l'Islam 2 ed., V. 412a-414b, d. *The mysterious letters* con relativa bibliografia, ibid. 428b.

Antonino Pellitteri

Gianūbiyyāt:
cenni sulla poesia libanese della Resistenza

Tra i meriti del compianto maestro Umberto Rizzitano ricordiamo l'impegno a favore dello sviluppo delle relazioni culturali e umane con gli Arabi. I frequenti viaggi e soggiorni nei paesi arabi dal Maghrib al Golfo arabo-persico, gli incontri ed i rapporti amichevoli intrattenuti dal grande arabista siciliano con i colleghi arabi costituirono un aspetto fondamentale della sua attività di studioso. Si può con certezza affermare che tra gli Arabisti e gli Orientalisti italiani il Rizzitano fu il più amato e celebrato in ambito arabo dopo Carlo Alfonso Nallino.

Ancora oggi nel mondo arabo si ricorda la particolare sensibilità dell'arabista di Palermo e il profondo interesse per le novità dei fermenti culturali e sociali sorti in ambito arabo-islamico all'indomani della formazione degli Stati arabi indipendenti.

Un'apertura senza pregiudizi che lo portò a stimolare i giovani allievi palermitani ad occuparsi di tali fermenti con il rigore scientifico e con la passione umana che egli stesso era capace di infondere.

Fu proprio il Rizzitano assieme a Martino Mario Moreno tra i più convinti sostenitori italiani del primo congresso di studi italo-libanese organizzato a Beirut dal 21 al 25 maggio 1963¹. In quell'occasione l'arabista siciliano affermava nella sua relazione: «*si j'ai cédé à la tentation, du reste captivante, de parler de ma chaire*

¹ Il Congresso fu organizzato dall'Istituto Italiano di Cultura in Libano in accordo con il Ministero libanese dell'Educazione Nazionale e con il Congresso per la Libertà della Cultura. Martino Mario Moreno fu tra gli orientalisti attivamente impegnati alla organizzazione del congresso di Beirut nella sua qualità di Direttore della rivista italiana «*Levante*» e profondo conoscitore del Libano. Al Congresso avevano aderito oltre che l'Istituto di Studi Orientali dell'Ateneo di Palermo anche l'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

de Palerme, la raison de cette faiblesse doit être recherchée d'abord dans le désir de saisir cette occasion pour vous faire part de mon intention de la placer aussi vite que possible dans sa fonction naturelle de trait d'union entre le monde arabe et l'Italie et ensuite dans le fait que chacun a un penchant particulier envers sa propre créature, surtout s'il s'agit d'un jeune rejeton qui a besoin de l'aide et des soins de tous ceux qui ont contribué hier à le faire vivre et qui aiment aujourd'hui le voir grandir et se développer»².

Durante i nostri recenti soggiorni a Beirut, invitati dall'Istituto Italiano di Cultura in Libano e dall'Università libanese, ci siamo ancor più convinti di quanto grande sia stato il ruolo del compianto maestro a far crescere anche in quel martoriato paese del Levante la stima e l'interesse verso l'Istituto palermitano di Studi Orientali, nonostante che tra le istituzioni orientalistiche universitarie in Italia esso non goda, al pari di altri, di grandi sostegni e strumenti adeguati.

Siamo sicuri pertanto che il Rizzitano avrebbe compreso ed incoraggiato questo modesto contributo volto a favorire la conoscenza in Italia della nuova produzione poetica libanese nata in questi anni troppo lunghi di guerra e di drammi personali e collettivi.

A causa della situazione in Libano non ci è stato possibile purtroppo la catalogazione più o meno esaustiva di tale produzione, né, come avremmo voluto durante i soggiorni beirutini, ottenere quante più notizie biobibliografiche necessarie ad uno studio approfondito delle nuove forme poetiche³. Al momento è nostra intenzione proporre solo alcuni esempi di *al-adab al-muqāwim*, così viene definita la letteratura impegnata in Libano⁴, evidenziando i fermenti, le passioni e le angosce che travagliano i giovani

² Cfr. *Compte Rendu des Séances du Premier Congrès d'Études Italo-Libanais*, Beyrouth 1964, pp. 23-24.

³ Le poesie e i versi a cui si fa riferimento sono stati pubblicati nella stampa libanese tra il 1983 e il 1985: i giornali *as-Safir*, *an-Nabār*, *an-Nidā'* e periodici *al-Kifāh al-'Arabī*. Alcuni dei poeti qui ricordati abbiamo avuto modo di incontrarli personalmente a Beirut ovest e tra essi Aḥmad Farḥāt, giovane scrittore e redattore di *al-Kifāh al-'Arabī* e Muḥammad 'Alī Farḥāt, giornalista di *as-Safir*.

⁴ Cfr. *Al-Muqāwama fī t-ta'bīr al-adabī*, Beirut, *al-Maglis ath-Thaqāfī li-Lubnān al-Gianūbī* 1985, p. 17.

poeti libanesi in rapporto al difficile contesto socio-politico in cui sono costretti a vivere la quotidianità.

La letteratura d'impegno sociale e politico non è nuova in Libano⁵, quel che oggi ne caratterizza la «novità» è certamente l'affermazione di un bisogno di immediatezza e di espressione originale, pur guardando all'esperienza palestinese, del dramma umano e delle speranze per un Libano «che verrà».

La giovane poesia libanese si afferma soprattutto all'indomani dell'occupazione israeliana del Libano e di Beirut nel 1982 collegandosi alla riorganizzazione in forme nuove e più combattive della resistenza libanese nel Libano meridionale, la detta *al-muqāwama al-waṭaniyya al-lubnāniyya*. Tra il 1983 e il 1985 l'impegno diretto e il sostegno al movimento di resistenza furono vissuti come moto di riscatto della propria coscienza di uomini ed intellettuali in seguito all'umiliazione subita in terra libanese dagli Arabi tutti e soprattutto dai palestinesi il cui torto era stato quello di trovare in Libano precario rifugio:

*dacci un solo muro per gridare: Beirut!
dacci un muro per vedere un orizzonte
e una finestra sulle fiamme*

gridava il poeta palestinese Maḥmūd Darwīsh nel suo *Poema di Beirut* del 1982⁶.

Pur se politico, l'impegno a fianco della resistenza libanese fu quindi considerato dovere morale per un Libano – scriveva Ḥusayn Marwah – «che vuole diventare la patria delle stelle che ascendono al cielo dalle ceneri del martirio... La nostra patria futura è un Libano che cambia si trasforma... Il Libano che esce definitivamente dall'abbraccio mortale dei signori delle confessioni, dei clans, delle tribù, agenti di cambio e ladri della vita, del pane, della libertà e della dignità dell'uomo»⁷.

⁵ Si veda tra gli altri M. HAYEK, «Les Grands Courants de la Poésie libanaise» in *al-Machriq* LVII (1963), pp. 245-255.

⁶ Cfr. *La Terra più amata, voci della Resistenza palestinese*, ed. il Manifesto 1988, p. 42.

⁷ HUSAYN MARWAH, *Nagmatā al-Waṭan al-qādim*, in *an-Nidā'* 14-5-1985. Ḥusayn Marwah, esponente di primo piano del Partito Comunista libanese, è stato ucciso a Beirut pochi anni orsono. Fine intellettuale e scrittore, tra le sue

La parola d'ordine – «un sostegno per la liberazione del Sud, un sostegno per la liberazione del Libano» – divenne così un imperativo per giovani e meno giovani poeti e letterati libanesi chiamati a partecipare al primo «Congresso Patriottico» svoltosi tra il 30-31 Marzo e il 1 Aprile del 1984 presso la Facoltà di Diritto della Università libanese. In quell'assise si affermò: «*la Resistenza patriottica libanese rappresenta un capitolo della lotta del Movimento patriottico libanese, nel senso generale del termine. Questo movimento è parte di quello arabo di emancipazione patriottica (at-taḥarrur al-waṭanī)*»⁸.

La resistenza nel Sud, via per la generale liberazione e unità (*ṭarīq at-taḥrīr wa'l-waḥda*), divenne un paradigma riferito a un Libano microcosmo del travaglio arabo più generale, a una Beirut, già officina di idealità e di vivace dibattito culturale e politico in ambito arabo-islamico, metafora di una ricerca araba di nuove identità, di nuove ricomposizioni socio-politiche e culturali regionali⁹.

Alcuni versi del Poema *aḍ-Ḍaḥīyya* di Ḥusayn Naṣr Allāh possono considerarsi emblematici:

niente c'era lì
non c'era altro luogo dove dormire
altro specchio dove mirarsi
non restava altro che
rivolgersi al cielo o all'inferno¹⁰.

opere più importanti si ricorda *an-Naz'āt al-maddīyya fī'l-falsafa al-'arabiyya al-islāmiyya*, 2 voll., Beirut, V ed. 1985.

⁸ Cfr. *Al-Muqāwama fī't-ta'bīr al-adabī*, cit., p. 15. Sul Congresso Patriottico e sui rapporti tra intellettuali e movimento di resistenza si veda *al-Muqāwama al-Waṭaniyya al-Lubnāniyya ṭarīq at-taḥrīr wa'l-waḥda*, Beirut 1984.

⁹ Per una migliore conoscenza degli avvenimenti di quegli anni si veda ḤABIB ṢADIQ, *Al-I'tidā'āt al-isrā'īliyya 'alā Gianūb Lubnān*, Beirut 1987; AA.VV., *al-Ab'ād as-siyāsiyya li-qaḍiyya al-Gianūb al-lubnānī*, Beirut 1981; *'Āmān min al-iḥtilāl 'āmān min al-muqāwama*, Beirut 1984.

¹⁰ ḤUSAYN NAṢR ALLĀH, *Ṣūrat aḍ-Ḍaḥīyya*, in *an-Nidā'* 23-8-1984. Nel volgere in italiano i versi qui riportati pur mantenendo l'aderenza al testo arabo abbiamo privilegiato l'immediatezza del messaggio rispettando quanto più possibile la sensibilità estetica degli autori scelti.

La poesia libanese di quegli anni di impegno a fianco della resistenza può quindi considerarsi poesia della terra occupata, del Sud occupato.

In tal senso i giovani poeti libanesi condividono con la poesia araba moderna e soprattutto con quella palestinese la presa di coscienza sociale e politica. La terra, la lotta, la disperazione, la glorificazione dei martiri, il canto della libertà sono i temi ricorrenti che già il pubblico italiano ha avuto modo di cogliere nella poesia palestinese¹¹.

Una diversità va comunque sottolineata. La speranza di giustizia, il senso di umiliazione, il bisogno di riscatto nella poesia palestinese sono riassunti nel quadro della coscienza nazionale palestinese e della storia della terra di Palestina. Il riferimento alla *Patria* è dai giovani poeti libanesi vissuto all'interno della metafora e del simbolismo che hanno in Adonīs il maggiore rappresentante vivente¹².

È lo stesso Adonīs dell'ultima produzione poetica e critica, l'Adonīs impegnato anch'egli a sostenere la Resistenza nel Libano meridionale, ad evidenziare con grande forza espressiva il dramma dell'uomo arabo contemporaneo, ad approfondire gli aspetti di apocalissi, di angoscia e di morte che già costituivano i temi della raccolta *Mulūk at-Tawā'if* degli inizi degli anni settanta¹³.

Il grande poeta e critico letterario libanese scriveva nel 1985: «dico: è questo che scriverò, come chi a piccoli passi va danzando. Sì, nella resistenza cambia il senso della morte... Dico, grazie alla forza di questo stesso sogno, inventeremo i mezzi per giungere alla speranza. Disegneremo nuovi cieli sui fogli della nostra terra. Stenderemo ponti infiniti tra noi e ciò che ha un termine»¹⁴.

¹¹ Sulla poesia palestinese della resistenza esiste in Italia una abbondante letteratura. Qui ricordiamo *Palestina Poesie*, Palermo ed. Ila Palma 1982 (a cura di B. Scarcia Amoretti) e il citato *La Terra più amata* (a cura di Pino Blasone e Tommaso Di Francesco).

¹² Cfr. NASSIM KHOURY, *Introduction à la modernité arabe, essai d'étude critique de l'oeuvre d'Adonis*, Beirut 1986. Sul tema più generale si veda Lubnān: *al-ḥadāra al-wāḥida*, Beirut ed. *an-Nādī ath-Thaqāfī al-'Arabī* 1977.

¹³ Cfr. ADONIS, *Oeuvres Complètes*, Beirut 1971 e *Muqaddima li'sb-shi'r al-'arabī*, Beirut 1974.

¹⁴ ADONIS, *Gianūb al-Kitāba*, in *al-Kifāh al-'Arabī* 25-2-85/1-4-85.

Il palestinese Maḥmūd Darwīsh in una raccolta del 1960 definiva i poeti «uccelli senza ali»¹⁵; per il libanese Muḥammad 'Alī Shams ad-Dīn gli «uccelli volano verso il sole amaro», là dove la carica di impotenza e di ribellione si lega al canto della libertà e del martirio¹⁶.

La luce riferita al martire è simbolo di una poesia che è sempre la stessa «scritta per noi» secondo Giawdāt Fakhr ad-Dīn¹⁷. La luce del martire: «aḍ-ḍū' al-hādi' ka-nagma sāḥiliyya» scrive Aḥmad Farḥāt in *Munḥadirāt*¹⁸ e Paul Shāwūl canta nel poema dedicato ai martiri:

*luce che penetra limpida la sua morte
luce che esce pura dalla sua morte
luce che non l'abbandona.*

...

*Muore la nostra terra a noi vicino
<chi sogna non muore>
invecchiano le nostre case dentro di noi
<chi sogna non invecchia>
si restringono i nostri spazi sopra di noi
<chi sogna si mescola allo spazio>
brucia l'aria che ci arriva
<chi sogna si lava nell'aria>¹⁹.*

L'espatrio e la morte sono ancora temi che frequenti si ritrovano nel poema *al-musāfir* di Aḥmad Farḥāt:

*vai tu albero nella terra nuda del mio sangue
e solitario mi arrampico sul tuo espatrio ignoto
le mie sponde non conoscono i segni dell'asfissia.*

...

La morte si trasforma più celermente di quanto possa farlo io

¹⁵ Cfr. G. CANOVA, «La poesia della resistenza palestinese», *Oriente Moderno*, n. 6-7-8- (1971), p. 585.

¹⁶ MUḤAMMAD 'ALĪ SHAMS AD-DĪN, *Ṭuyūr ilā'sb-shams al-murra*, Beirut 1984.

¹⁷ GIAWDĀT FAKHR AD-DĪN, *al-Qaṣīda nafsubā*, in *al-Muqawama fī't-ta'bīr al-adabī*, cit., pp. 93-97.

¹⁸ AHMAD FARHĀT, *Munḥadirāt, magmū'a shi'riyya*, Beirut 1983.

¹⁹ PAUL SHĀWŪL, *Wagh bilā 'ataba ka'l-fagr*, in *an-Nidā'* 23-8-84.

lasciandomi nella carne in disfacimento

[lingue incomprensibili²⁰].

La morte è destino inevitabile e il sonno la sola vita che è possibile vivere in un mondo di follia e di guerra, dove risuona soltanto l'eco e dove l'inferno (*al-giahīm*) si presenta come tavola sontuosamente imbandita (*ka-mā'ida fakhma*) per Ḥusayn Naṣr Allāh:

*apparecchiata per ospiti di un altro mondo
tavola sopra cui danza lo sfacelo
come bestia impazzita...
tavola di ferro e di carne
una vita stregata o un gioco di tric trac²¹.*

Espressioni di grande disperazione e di dolore, ma che acquistano nuovo significato lungo la strada per il Sud: strada della lotta e del martirio, della speranza e del sogno.

Al-Gianūb (meridione) diventa simbolo esso stesso: «*Cammino e apro il mio ardente desiderio al vento*» canta Elias Laḥūd in un poema dedicato al nostro Pasolini²².

È il Sud del Libano al centro di una poesia e di un racconto con cui concludiamo questi brevi cenni, che nessuna pretesa hanno di compiutezza²³. Un componimento di Ḥasan 'Abd Allāh che porta il titolo *Gianūbiyyāt* e un brano tratto da un racconto breve di Yamanī al-'Īd dal titolo *Wa Anti Ṣaydā*, dedicato alla resistenza del popolo di Sidone, la città principale del Libano meridionale.

²⁰ AHMAD FARHĀT, *cit.*, pp. 137-141.

²¹ ḤUSAYN NAṢR ALLĀH, *Ibidem*.

²² ELIAS LAHŪD, *Māhir Bāzūlīnī al-marṭhiyya ar-rābi'a*, in *an-Nabār* 3-4-1985.

²³ Senza pretese di compiutezza è utile una breve scheda bibliografica di raccolte poetiche pubblicate tra il 1981 e il 1983: MUḤAMMAD AZ-ZĀHIR, *Lam akun nā'imān...*, Beirut 1981; PAUL SHĀWŪL, *Ayyubā at-ṭa'in fī'l-mawt*, 2 ed. Beirut 1981; NAṢRĪ AṢ-ṢĀYIGH, *Awwal al-mawt*, Beirut 1982; FIRĀN ḤUSAYN WAHBA, *Ashyā' waḥīda bayna al-anqād*, Beirut 1982; MUḤAMMAD 'ALĪ FARHĀT, *Kitāb al-iqāma*, Beirut 1982 (poesie e racconti brevi); MAYY NĀSIR BADAWI, *Abwāk*, Beirut 1983. Per una visione più completa di veda QAYSAR MUṢTAFĀ, *Ash-Shī'r al-'āmīlī al-ḥadīth fī Gianūb Lubnān, 1900-1978*, Beirut 1981 e *al-Kitāb al-'Arabī fī Lubnān*, a cura di *an-Nādī ath-Thaqāfi al-'Arabī*, disponibili: anni 1980-1983.

Gianūbiyyāt (Ḥasan 'Abd Allāh)²⁴

1

*Gim Gim Gim
Sud o monte 'Āmil
Paradiso e inferno
Paradiso per me
Inferno per il nemico*

2

*Lì già vissi...
Vissi e vidi
La donna assomiglia alla donna
e l'uomo all'uomo
Le notti si assomigliano e i giorni
Il fico è uguale al fico in ogni luogo
E la vite
Ha un solo grappolo all'inizio
Non è questo
Quello che chiamano forza della personalità?
Che i carrarmati d'occupazione diano ascolto a queste parole
Ma il ferro è sordo
e la vita è un enigma
come lo è la libertà
e l'onore è la parola più enigmatica
eppure,
resistemmo fino alla morte
per questi tre misteri.*

²⁴ HASAN 'ABD ALLĀH, *Gianūbiyyāt*, in *al-Muqāwama fī 't-ta'bir al-adabī* cit., pp. 110-112 (Tale poema è stato pubblicato in *as-Safir* nell'estate del 1984). La *gim* del primo verso è la lettera iniziale della parola *gianūb*; monte 'Āmil (nel secondo verso) indica la regione montuosa del Libano meridionale abitata in maggioranza da popolazione di confessione *shī'ita*; il monte *Ḥarmūn* (ultimo verso/3) si trova nella zona montuosa meridionale al confine tra Libano, Siria e Israele.

3

<Oscurità>

*Il mio cuore è scuro
I miei pensieri tenebrosi
le mie mani sono buie
Entra il sole nella mia camera
Ma,
il monte Ḥarmūn non entra.*

4

<Libertà>

*Non raccogliemmo fichi dagli alberi
Né sgranammo spighe tra le palme delle nostre mani
Oggi è più difficile che a Ottobre
L'estate continua ad essere lontana...
E fino a quando arriverà ci tocca abbattere quanto più autoblindo
allora sì che la morte del fratello mio più grande
colmerà il mondo di libertà.*

Wa Anti Ṣaydā (Yamanī al-ʿĪd)²⁵

E fu Sidone... Un giorno arrivò dal mare l'aggressore. Inviò il suo messaggero e chiese le chiavi della città.

I suoi abitanti sgomenti: come? Dissero.

Questa è la nostra città... e costui vuole le chiavi. Ci uccideranno, piuttosto saremo noi a liberarci di noi stessi.

Come potremo consegnare una chiave che gli permetterà di marciare in mezzo alla nostra gente, arrivare sopra i tetti delle nostre case, allungare le loro mani su ogni cosa, prendere la nostra vita?

Occhi incontrarono altri occhi, poi si consultarono e con i loro corpi si aggirarono tra le case e i bambini.

Ricordarono i tempi andati e sotterrarono la speranza lontano...

Appiccarono il fuoco e con esso bruciò la quiete della città e il suo silenzio.

²⁵ YAMANI AL-ʿĪD, *Wa anti Ṣaydā*, in *as-Saḡīr* 15-2-1985: si tratta del brano iniziale del racconto.

Roberto Rubinacci

Commento ai passi della geografia di al-Idrīsī
concernenti la Cina*

§ 1 *Opus Geographicum*, cit., Praefatio, fasc. I, pp. 9₁₀-10₁₃

14 ... Uno di questi mari che si trova nella parte abitata della terra è il Mare della Cina, dell'India, del Sind e dello Yemen. Esso comincia dalla parte di levante, tredici gradi sopra l'equatore, si

§ 1 *Idrīsī*, Praefatio, 9₁₀-10₁₃

14. Il mare della Cina, dell'India, del Sind e dello Yemen (= Oceano Indiano) con i suoi due golfi (khalīg) che da esso si diramano, il Golfo Verde (al-khalīg al-akhḍar = Golfo Persico) e il Golfo di

* La traduzione dei passi della geografia di al-Idrīsī concernenti la Cina è stata pubblicata dall'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (R.R. *La Cina nella Geografia di al-Idrīsī*, in *Orientalia Josephi Tucci memoriae dicata*, III, Roma 1988, 1231-1248). Sono grato al prof. Gianni di Stefano che, cortesemente assieme al commento ha fatto ristampare anche quella mia traduzione. La divisione dei paragrafi e degli articoli del commento è la stessa di quella della traduzione. Le opere il cui titolo ricorre più di frequente sono citate nel modo seguente: Abū'l-Fidā' = *Taqwīm al-buldān*, testo arabo edito da Reinaud e de Slane, Parigi 1840; Akhbār al-Šīn = *Akhbār al-Šīn wa 'l-Hind*, *Relation de la Chine et de l'Inde redigée en 851*, testo stabilito, tradotto e commentato da Jean Sauvaget, Parigi 1948; Ferrand, *Textes* = GABRIEL FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII au XVIII s.*, 2 vol. Parigi 1913-14; Hudūd = *Hudūd al-'Ālam*, «The regions of the world»: a persian geography, 372 H. -982 A.D., translated and explained by V. Minorsky, Londra 1970; Idrīsī = *Opus geographicum*, edd. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Veccia Vaglieri, fasc. I-IX, Neapoli-Romae 1970-84; I. Kh. = IBN KHURRĀDĀHBĪH, *K. al-Masālik wa l-mamālik*, éd. M.J. de Goeje, Leida, 1982 (*Bibliotheca geographorum arabicorum*, t. VI); Išt. = ABŪ IŠĤĀQ AL-FĀRISĪ AL-IŠĤAKHRĪ, *K. Masālik al-mamālik*, éd. de Goeie, Leida, 1927 (BGA.t. I); Khwārizimi = ABŪ JA'FAR MUĤAMMAD IBN MŪSĀ AL-KHWĀRIZMI, *Kitāb ṣūrat*

protende lungo l'equatore verso ponente, passando a mezzogiorno della Cina prima, poi dell'India, poi del Sind e infine dello Yemen, e finisce a Bāb al-mandab che è il punto estremo della sua lunghezza. Tra questi due punti, secondo quanto riferiscono persone degne di fede fra viaggiatori e marinai che vi si sono ingolfati veleggiando di paese in paese, la sua estensione, dall'inizio del Mare di Qulzum (Mar Rosso) e al-Wāqwāq, è di 4.500 parasanghe. In esso vi sono circa trecento isole, tra abitate e deserte, delle quali parleremo in seguito, a seconda di quanto ne sappiamo e siano vere le notizie.

15. Da questo Mare della Cina si dirama il Golfo Verde, ossia il Mare del Fārs (Persia) e di Ubulla. Esso va da sud a nord

Qulzum (khalīg Qulzum = Mar Rosso), corrisponde al Grande Mare (al-baḥr al-kabīr) di Khwārizmī, 72, che con le sue varie sezioni è detto baḥr al-Qulzum (= Mar Rosso), al-baḥr al-akhḍar (il Mare Verde, Ἐρυθρὰ θάλασσα degli antichi), Mare del Sind, Mare dell'India, Mare della Cina e Mare di Baṣra (= Golfo Persico, Περσικός κόλπος). Da rilevare che Idrīsī dà al Mare Verde e al Mare di Baṣra rispettivamente i nomi di Mare dello Yemen e di Golfo Verde. Sulla costa africana, che è supposta estendersi a oriente parallelamente all'equatore si da essere di fronte successivamente all'Arabia, all'India, alle isole malesi e alla Cina, il mare della Cina, dell'India, del Sind e dello Yemen giunge sino all'altezza del territorio degli Zeng (infra, § 3, 6). La lunghezza di questo mare, tra Bāb al-mandab (lo stretto all'entrata del Mar Rosso) e le isole di al-Wāqwāq (= Sumatra, infra, § 6, 7, 10) è di 4.500 parasanghe (cf. Khwārizmī, 75). Il suo braccio iniziale si diparte dall'Oceano (il Mare Circondante, al-baḥr al-muḥīṭ), chiamato lì «il Mare di pece» (al-baḥr al-ziftī). Cf. infra, § 6, 1.

15. Shihḥr, capitale della Mahra (cf. Iṣṭ., 25).

al-arḍ, ed. H. von Mžik, Leipzig, 1926 (*Bibliothek arabischer Historiker und Geographen*, III); Maqbul, India = *Al-Sharīf al-Idrīsī. India and the Neighbouring Territories*, translated by S. Maqbul Ahmad, Leida 1960; Nallino = C.A. NALLINO, *Al-Khwārizmī e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo* in C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. V, Roma 1944.

declinando un poco a occidente, poi va a ovest dei paesi del Sind, del Mukrān, del Kirmān e del Fārs fino a che raggiunge Ubulla presso 'Abbādān e ivi finisce. Poi la sua costa piega tornando a sud e passa per i paesi del Baḥrayn, la terra della Yamāma, tocca l'Omān e la terra di al-Shiḥr nel paese dello Yemen e lì si congiunge al Mar della Cina...

16. Si dirama anche da questo Mar della Cina il golfo di Qulzum (Mar Rosso) che comincia da Bāb al-mandab, laddove termina il mare dell'India, corre quindi a nord, piegando un poco a occidente, e raggiunge a occidente lo Yemen, costeggia la Tihāma e l'Ḥigāz andando verso Madyan, Ayla e Fārān finché raggiunge la città di Qulzum (Suez) da cui prende nome. Quindi la sua costa piega tornando verso sud e passa a levante dei paesi del Sa'id (Alto Egitto) fino a Ġawn al-Malik, poi va a 'Aydhāb, all'isola di Sawākin, a Zeila nel paese dei Begia e termina al paese d'Abissinia, ricongiungendosi col mare dell'India. La lunghezza di questo mare è di mille e quattrocento miglia e la maggior parte del suo fondo è costituito da secche sulle quali le navi naufragano, sicché non vi possono navigare che capitani che ne conoscano le secche e siano esperti delle sue vie e correnti...

§ 2 *Opus Geographicum*, cit., Clima I, sectio sexta, fasc. I, p. 54₆₋₁₃

14. 'Aden è città piccola, ma rinomata perché è il porto dei

16. *Fārān*. Meglio *Tārān*, come Iṣṭ, 16, 30, 31, 35, che piazza la località tra i golfi di Suez e di 'Aqaba (bayna al-Qulzum wa Ayla). Ġawn al-malik, il Golfo del re, corrisponde al Golfo di Berenice (cf. M. Amari e C. Schiaparelli, *L'Italia descritta nel Libro del Re Ruggero*, Roma 1883, 11, n. 2). 'Aydhāb è identificata con Aidip sulla costa di fronte a Gedda (C.H. Becker, in *Encyclopédie de l'Islām*², s.v.). Sui Begia (ar. Buḡa), tribù nomadi viventi tra il Nilo e il Mar Rosso, si veda P.W. Holt, in *EI*², s.v. Bedja.

§ 2 *Idrīsī*, Clima I, sectio sexta, 54₆₋₁₃

14. La fonte delle informazioni di *Idrīsī* è *I.Kh.*, 70-71. Laddove peraltro *I. Kh.* ha al-ḥarīr wa ʿl-firind wa 'l-kimkhāw, cioè «la seta

due mari; da essa partono le navi dirette al Sind, all'India e alla Cina, e fino ad essa sono importate cose della Cina come il ferro per le lame delle spade (*al-ḥadīd al-firind*), il cuoio detto *kīmkhut*, il muschio, il legno di aloe, le selle, il caolino, il pepe (*filfil*), il kawa-kawa (*dār filfil*)², il cocco, il frutto d'aloè (*harnawa*)³, il cardamomo (*qāqulla*) il cinnamomo (*dār ṣīnī*), il galanga (*khūlanḡān*), il mace (*basbāsa*), il mirabolano (*ihlīlāḡāt*), l'ebano, il guscio di tartaruga (*dhabl*), la canfora, la noce moscata (*ḡūz bawwā*), i chiodi di garofano, il cubede (*kabāba*), le stoffe fatte di erba, i grandi tessuti vellutati, i denti d'elefante, il piombo detto *qala'ī* (= stagno), altre cose come i giunchi di palma (*qanā*) e bambù, e la maggior parte delle merci che si usa esportare in tutti gli altri paesi...

bianca, la seta colorata e la seta damascata», tutti i mss. della Nuzha hanno: al-ḥadīd al-firind wa 'l-kīmkhut, ossia «il ferro per le lame delle spade e il cuoio detto kīmkhut (registrato in R. DOZY, Supplément aux Dictionnaires Arabes, Leida, 1981, I, s.v.). Sono inoltre importati dalla Cina, secondo I. Kh., 70, il muschio, il legno d'aloè, le selle, le pellicce di martora (sammūr), la porcellana (ghadār = argilla, caolino), il ṣilbanḡ (che è probabilmente la stessa droga che i Persiani chiamano ḡalbanḡ, cf. I. Kh., trad., 51, n. 1), il cinnamome e il galanga. Idrīsī, I, 54, omette il ṣilbanḡ e, al posto delle pellicce di martora (sammūr), ha il frutto d'aloè (harnawa). Degli altri prodotti, che Idrīsī asserisce importati tutti dalla Cina, sono invece, per I. Kh., di provenienza indiana: la canfora, la noce moscata, i fiori di garofano, il cardamome, il cubede, il cocco, le stoffe fatte di erba (sulle quali si veda Maqbul, India, 132, s.v. Ḥashīsh-cloth), i tessuti di cotone vellutati (Idrīsī: i grandi tessuti vellutati) e gli elefanti (Idrīsī: i denti degli elefanti). Provengono inoltre, secondo I. Kh., non dalla Cina, ma rispettivamente dal Sind e dalla città di Kala in Indocina «altre cose come i giunchi di palma e bambù» e il piombo detto qala'ī, ossia lo stagno.

² Lat. scient. *piper methysticum* Forster.

³ O *harnawa*; è il frutto dell'*Aloekylon agallochi* (Lour).

§ 3 *Opus Geographicum*, cit., Clima I, sectio septima, fasc. I, pp. 61¹¹ e 62¹²⁻¹⁵

6. Di fronte al paese degli Zenğ (la costa orientale dell'Africa) sono isole dette Ġazā'ir al Zābağ...⁴.

7. ... Si dice che i Cinesi, quando la situazione in Cina si era intorbidata a causa di ribelli e in India erano divenute frequenti le sopraffazioni e le sommosse, trasferirono i loro traffici in al-Zābağ⁴ e nelle altre isole [dell'arcipelago], trattarono affari con gli abitanti, fecero con essi amicizie perché sono, questi, gente onesta che si comporta correttamente nei rapporti personali e di affari e con i loro mercanti si può discutere; perciò queste isole sono tanto popolose e frequentate dai viaggiatori.

§ 4 *Opus Geographicum*, cit., Clima I, sectio octava, fasc. I, pp. 71⁸, 72²⁰, 74¹¹, 17-18, 77⁴⁻⁵

7. ... A queste isole chiamate al-Dībağāt⁵ fa seguito l'isola di

§ 3 *Idrīsī*, Clima I, sectio septima, 61¹¹-62¹²⁻¹⁵

6. Zābağ è termine che designa ora Giava, ora il centro e il sud di Sumatra, ora l'intero arcipelago della Sonda. Cf. Ĥudūd, 473 e gli autori ivi citati. Per Idrīsī, al-Zābağ raggiunge l'Africa orientale e ne comprende le isole di fronte al paese degli Zenğ, fra le quali Zanzibar. Ai soli abitanti di quest'isola si riferirebbe pertanto Idrīsī, I, 61, quando afferma che «gli abitanti delle isole di al-Zābağ si recano fino al paese degli Zenğ in barche e piccoli battelli e da lì importano le cose di quelli, ché gli uni capiscono il linguaggio degli altri». Cf. Ferrand, Textes, I, 173, n. 5.

7. Sul marasma del commercio con la Cina cf. Akhbār al-Şīn, 11.

§ 4 *Idrīsī*, Clima I, sectio octava, 71⁸, 72²⁰, 74¹¹, 17-18, 77⁴⁻⁵

7. Dībağāt è il nome che i geografi e viaggiatori arabi danno alle

⁴ Il testo ha رانج che è da correggersi in زانج.

⁵ Il testo ha ديبجات invece di ديبجات.

Qumr... Gli abitanti affermano che quest'isola estendendosi in lunghezza verso oriente per quattro mesi di navigazione, ha inizio fra le al-Dībaḡāt e fine di fronte alle isole della Cina, a sud (di esse)...

8. Fra le isole più note di questo mare chiamato Harkand v'ha Sarandīb... Ad essa si dirigono le navi dei Cinesi e di tutti gli altri territori dei re vicini...

9. ... Da Sarandīb all'isola di B.l.b.q che si estende lungo il litorale, un giorno di navigazione...

12. ... Chi vuole piegare dalla suddetta isola di B.l.b.q in direzione della Cina lascia Sarandīb alla sua destra.

§ 5 *Opus Geographicum*, cit., Clima I, sectio nona, fasc. I, pp. 79¹⁻³, 83¹⁴⁻¹⁵, 84-85⁸

1. Questa sezione nona del primo clima comprende un tratto di mare Indiano, ossia del mare noto come al-Baḡr al-ṣanfī e ancora una parte del mare detto Baḡr Lārwi⁶.

isole Laccadive e Maldive. È forma plurale persiana del sanscrito dvīpa (= dīva o dīpa) e significa semplicemente «isole». Cf. Ferrand, Textes, I, 2 e Maqbul, India, 116. Qumr, corrisponde all'isola di Madagascar, Ḥudūd, 205, 472. È da Idrīsī supposta estendersi, per una lunghezza di quattro mesi di navigazione, di fronte all'India, alle isole malesi e alla Cina.

8. *Harkand, è il nome che i geografi arabi danno al Golfo del Bengala. Cf. Ḥudūd, 241 e Maqbul, India, 113. Sarandīb è l'isola di Ceylon. Sulla descrizione che ne dà Idrīsī si veda Maqbul, India, 26-30, 122-128.*

9. *B.l.b.q., corrisponde all'isola B.llīn di I. Kh., 66. È situata in un punto imprecisato della costa sud-orientale dell'India, vicino Ceylon. Cf. Maqbul, India, 114-115.*

§ 5 *Idrīsī, Clima I, sectio nona, 79¹⁻³, 83¹⁴⁻¹⁵, 84-85⁸*

1. *al-Baḡr al-ṣanfī è il nome che i geografi arabi danno al mare dell'Indocina. Ṣanf rende regolarmente l'indiano Champa. Champa,*

⁶ Il testo ha درالروی che è da rettificare in لاروی Lārwi.

7. Vicinissima all'isola di Qimār, dalla parte che guarda il litorale [della terra ferma], v'è, a tre miglia di distanza, l'isola di Şanf...

8. Dall'isola di al-Şanf alla città di Lūqīn tre tappe: è questa il primo scalo della Cina; lì si tesse il broccato (*dībāğ*) e la seta cinese e da lì essi sono esportati in tutte le contrade; lì si fabbrica la porcellana (*ghaḍār*) cinese di cui anche si fa esportazione in tutti i paesi vicini e lontani. Crescono ivi riso, cereali, la palma da cocco, la canna da zucchero. Gli abitanti vestono fute, s'intrattengono amichevolmente con i mercanti, prendono confidenza con la gente, hanno nobili propositi, animo fiero, più che in tutti gli altri paesi indiani usano le varie specie di profumi.

9. Dalla città di Lūqīn a quella di Khānfū quattro giorni via mare, venti via terra; è quest'ultima il più importante scalo della Cina; ivi dimora un re rispettato che ha un regno superbo, elefanti in quantità, truppe, armi. Gli abitanti si nutrono di riso, latte, noci di cocco, zucchero e del *muql* [che è il frutto della palma dum]; la città è sita in una insenatura che le navi risalgono per una distanza di due mesi fino alla città di Bāga, capitale del Baghbūgh – il Baghbūgh è il re di tutta la Cina –; fino alla sua capitale

nell'Annam meridionale, era regione celebre per l'aloë (Ḥudūd, 240). Lārwi è il nome dato alla sezione orientale del Mare Arabico lungo la costa occidentale dell'India. Lārwi da Larissa, il nome greco per Gugerat (Maqbul, India, 113).

7. *Qimār, è Khmer, l'antico Cambogia (Ḥudūd, 241). Da Qimār (= Khmer) a Şanf (= Champa), I. Kh. 68 calcola, non tre miglia, ma tre giornate.*

8. *Lūqīn (meglio Lūfīn), corrisponde a Lung Pien nel Tonchino, 12 miglia a sud est di Hanoi (G. Franke, Zur Geschichte der Exterritorialität in China, 894). Da Şanf (= Champa) a Lūqīn, I, Kh., 69, calcola 100 parasanghe (farsakh), distanza di gran lunga superiore alle tre giornate (marḥala) indicate da Idrīsī.*

9. *Khānfū, corrisponde a Canton (Kwang-chow). Cf. Ḥudūd, 224, 227). La distanza tra Lūqīn e Khānfū (quattro giorni via mare, venti via terra) è la medesima di quella indicata da I. Kh., 69. Bāga (var.: Bāha, Nāga); Ibn Sa'īd. Dimashqī e Birūnī danno Tāga (cf. Ferrand, Textes, II, 350, 351, 352, 366, 368, 377, 601 n.). Tāga legge*

arrivano i viaggiatori dei paesi dell'Occidente; in essa sono frutti d'ogni sorta e ortaggi, grano, orzo, riso, mentre non si trovano in tutti i paesi dell'India e della Cina né uva né fichi; quelli che si trovano presso gli abitanti sono i frutti degli alberi detti *shakī* e *barkī*, i quali crescono soprattutto nei paesi del pepe; si tratta di alberi dal tronco grosso, nelle foglie simili a quelli del cavolo, quanto mai verdi, dai frutti lunghi ciascuno quattro palmi, rotondi, simili a conchiglie, con una scorza rossa e all'interno noccioli come ghiande, che vengono arrostiti sul fuoco e mangiati come castagne di cui hanno lo stesso sapore; la polpa di quel frutto chi la mangia la trova di un gusto appetitoso, gradevole, in cui vi si uniscono i profumi delle mele, delle pere e un po' quello delle banane e del *muql*; è un frutto di qualità eccezionale, gustoso, è quanto di meglio si possa mangiare in India...

Dalla città di Khānfū a quella di Khānkū la distanza è di otto giorni. Noi parleremo di quest'ultima nella sezione decima, più avanti, col favore e l'aiuto di Dio.

anche S. Maqbul Ahmad (cf. Idrīsī, 205²⁷). È la città del Baghbūgh. Il nome Baghbūgh (Baghbūr, I. Kh., 16; Faghfūr, Mas'ūdī, Murūgh, II, 200, Abū 'l-Fidā'), che designa l'imperatore della Cina, non è che la forma arabizzata del persiano Baghpūr, figlio di Dio, che traduce l'espressione cinese T'ien-tzu, figlio del cielo. Cf. Ferrand, Textes, I, 2. Bāga, capitale del Baghbūgh è situata sulla riva del Khumdān (= Hwang-ho, cf. Hudūd, 206) e vi si giungerebbe risalendo il corso del fiume da Khānfū = Canton. Cf. infra, § 12, 10, 13. La sua posizione ci autorizzerebbe a identificarla con Lo-yang (nella provincia dello Ho-nan presso lo Huang-ho) che dal 907 A.D. al 936 A.D. fu residenza imperiale dopo la caduta della dinastia T'ang. Cf. Hudūd, 226. Gli alberi detti *shakī* e *barkī* corrispondono all'auto-carpus integrifolia (Maqbul, India, 134). Khānkū (var.: Hānkū, Ġānkū) sta probabilmente per Khāngū (Abū 'l-Fidā', 364) e corrisponde a Hang-chou (I. Kh., 69 n., Nallino 516 n. 4, Hudūd, 227, n. 3).

§ 6 Idrīsī, Clima I, sectio decima, 87¹⁻⁵, 15-16, 88¹, 16-17, 89⁸⁻²⁰, 90¹⁻¹⁰, 91¹⁰⁻²², 92, 93¹⁻³, 94⁴⁻²¹, 95, 97-98

§ 6 *Opus Geographicum*, cit., Clima I, sectio decima, fasc. I, pp. 87¹⁻⁵, 15-16, 88¹, 16-17, 89⁸⁻²⁰, 90¹⁻¹⁰, 91¹⁰⁻²², 92, 93¹⁻³, 94⁴⁻²¹, 95, 97-98

1. Questa sezione decima del primo clima ove sono [descritte] le estreme terre abitate ad oriente – e nessuno sa cosa ci sia al di là di esse – comprende il Mar della Cina detto Baḥr Şankhày e da alcuni Baḥr al-Şanf; il suo braccio iniziale si diparte dall'Oceano chiamato lì al-Baḥr al-ziftī (Mare di Pece) perché la sua acqua è torbida, il vento vi è tempestoso, la tenebra continua, incumbente su di esso nelle maggior parti delle stagioni...

2. ... Nell'isola nota col nome di al-Mawġa e sita nel Mare di Lārwi vivono parecchi re, che però sono di colore bianco, non hanno gli orecchi forati, somigliano ai Cinesi nel modo di vestire e nelle costumanze, posseggono molti cavalli su cui vanno a combattere i re vicini...

4. All'inizio di questo mare (Lārwi), andando in direzione della Cina, s'incontra, alla distanza di quattro giorni, l'isola di al-Māyd...

5. I suoi abitanti somigliano ai Cinesi più degli altri – intendo dire più di tutti i popoli vicini alla Cina –; i suoi re hanno begli schiavi evirati e servitori bianchi; il loro territorio e la loro isola sono vicini alle terre della Cina e col re della Cina hanno rapporti,

1. Baḥr Şankhày = al-baḥr al-şanfī e corrisponde al Mare dell'Indocina, supra, § 5, 1. Şankhày è la forma arabizzata del cinese Chang-hai che letteralmente significa «il mare immenso», denominazione cinese della parte del Mare della Cina compresa tra l'isola di Hainan e gli Stretti (Ferrand, Textes, 7, 9, 41, n. 1; Akhbār al-Şīn 16, n. 5). al-Baḥr al-ziftī, supra, § 1, 14.

2. Mawġa (Mūġa in Ferrand, Textes, 333). La grafia araba dovrebbe trascrivere il nome di una popolazione che i Cinesi chiamano Mo-ch'a o Mo-cha fissata anticamente nel Yün-nan o nel sud ovest del Sze-ch'uan (Akhbār al-Şīn, 31, n. 1). Sul mare di Lārwi, supra, § 5, 1.

4. Māyd, isola situata a nord di Mawġa (o Mūġa), laddove termina il mare dell'India. «I viaggiatori vi si recavano in passato, poi ne abbandonarono la rotta per recarsi all'isola di Sumatra» (Ibn Sa'id, ms Parigi Ar. 2234, f. 10^r).

scambiano doni e stipulano patti di tregua. In questa isola si radunano le navi dei Cinesi, quelle che provengono dalle isole della Cina e quelle che, là dirette, spiegano le vele; esse in quest'isola fanno scalo e di lì partono per tutte le altre contrade.

6. Dall'isola di Şanf a quella di Şundur-fūlāt⁷ dieci giorni di navigazione. Quest'ultima è un'isola grande, ove si trovano acque dolci, biade, riso, cocchi; il loro re si chiama Zanbad; gli abitanti vestono fute per cingersi i lombi e avvolgersi [a guisa di mantelli].

L'isola di Şundur-fūlāt, dalla parte della Cina, è cinta da monti scoscesi e i venti vi soffiano impetuosi; è essa una delle porte della Cina; da lì si va con battelli alla città di Khānfū in quattro giorni. Le porte della Cina sono dodici; consistono in monti [che si elevano] nel mare, con un intervallo fra ogni due, attraverso il quale si perviene ad una precisa località delle città cinesi, meta di viaggio per il litorale. Fra tutti gli scali della Cina non ve ne ha uno che non sia in una insenatura ove le navi possono risalire per un mese, più o meno, fra orti e foreste, [passando in mezzo a] gente che possiede greggi e fiorenti proprietà. Le acque di tutte le insenature sono dolci; però in esse l'alta marea penetra dal mare e la bassa anche se ne ritrae due volte ogni giorno e notte. In questi scali sono mercati e mercanti, gente che va e che viene, navi e merci, le une da carico e le altre da scaricare. In queste città v'è sicurezza continua; i loro re sono giusti perché la giustizia è loro costume e su di essa fanno assegnamento. Perciò i loro campi coltivati si susseguono, il loro territorio è fiorente, pochi per loro sono i motivi di angustia, molti quelli della speranza; essi si sono procurati larghe ricchezze e buone condizioni di vita. Tutti gli

6. Şanf = Champa, supra, § 5, 1. Şundur-fūlāt, isola tradizionalmente identificata col gruppo Pulo Condore (Ferrand, Textes I, 40, n. 6). Sauvaget legge Şanf-fūlāw = Tchan-pou-lao e l'identifica con l'isola dei Chams (Akhhār al-Şīn, 16, 4). Zanbad (var.: ranbad, z.bīd). Su questo titolo regale, d'ortografia incerta, si veda Ferrand, Textes, I, 187, n. 8. Khānfū = Canton, supra, § 5, 9. Sulle «Porte della Cina» e l'alta e bassa marea che in esse si verificano due volte

⁷ Il testo ha *صندى فولات* anziché *صندر فولات*.

Indiani e i Cinesi uccidono il ladro e [così] ottengono sicurezza; essi si fanno giustizia da soli senza aver bisogno di un giudice o di un mediatore che metta ordine. Tutto questo da parte loro avviene naturalmente, per loro indole, costumi congeniti e divenuti norma [di vita]...

7. ... Vicine a queste isole sono quelle di al-Wāq Wāq, oltre le quali non si sa che cosa ci sia; talvolta i Cinesi vi arrivano, ma raramente; sono parecchie isole in cui non vivono che elefanti e gli uccelli sono in grande abbondanza; vi si trova un albero di cui al-Mas'ūdī, per averne ricevuto informazioni, ha detto cose che la mente non potrebbe ammettere, ma Dio può fare ciò che vuole.

8. Dall'isola di Şanf fino a quella di Malay v'è la distanza di dodici giorni da percorrere fra isole e monti che si elevano nel mare; quest'ultima isola (Malay) si estende da ovest a est, ma a ovest è adiacente al litorale degli Zeng, continua in direzione est, a nord si allarga [come se] volesse collegarsi col litorale della Cina; è essa la più lunga delle isole per territorio, ne è la più coltivata, ha i monti più fertili, un regno più vasto; il commercio più proficuo. In essa vive l'elefante e il rinoceronte e si trovano i vari generi di spezie e aromi come il garofano, il cardamomo, lo spigonardo, il frutto d'aloë, la noce moscata; in essa sono monti con miniere d'oro stupendo, di straordinaria bontà, il migliore che esista in Cina. Gli abitanti di quest'isola hanno case e palazzi che si fabbricano in legna su barche galleggianti e che trasferiscono dove vogliono; hanno mulini che girano coi venti e in cui maci-

al giorno cf. Akhbār al-Şīn, 16, 17. Sulla pena prevista per il furto cf. Akhbār al-Şīn, 58: «Piccolo o grande che sia, il furto, in tutti i paesi della Cina e dell'India, è punito con la morte».

7. Sulle isole di al-Wāq Wāq le informazioni dei geografi musulmani sono quanto mai confuse. Ferrand, EI s.v., giunge alla conclusione che bisogna distinguere due Wāq Wāq, l'uno in Africa, nel territorio degli Zeng, corrispondente al Madagascar; l'altro, appartenente alla Cina, da identificarsi con Sumatra. Sul problema, si veda, Hudūd, 228.

8. Şanf = Champa, supra, § 5, 1. Malay, corrisponde a Quilon, sulla costa sud occidentale dell'India. Cf. Maqbul, India, 162. Idrīsī la definisce ġazīra, che può significare tanto isola che penisola.

nano il riso, il frumento e tutto ciò che si procurano per sostentarsi.

9. Dall'isola di Māyd ad oriente fino all'isola di Şankhày⁸ tre giorni scarsi di viaggio; è [quest'ultima] un'isola popolosa, d'una certa fertilità, con acque dolci. Gli abitanti, di un colore fra il bianco e l'olivastro, portano agli orecchi orecchini di rame, l'uomo uno solo, la donna due; loro cibo è il riso; abbondano presso di loro la canna da zucchero e i cocchi; nel loro territorio sono le miniere d'oro rinomate per l'abbondanza e l'ottima qualità [di quel metallo]. Ancora: in questa isola sono idoli, parecchi in riva al mare, ognuno dei quali tiene la mano destra alzata come se volesse dare a chi la guarda ammonimento: «Ritorna da dove sei venuto, giacché non v'ha dietro di me terra in cui tu possa andare».

10. Da quest'isola si va alle isole di al-Silā, che sono molte e vicine l'una all'altra; in esse è una città di nome al-K.y.w.h.; il viaggiatore che vi arriva vi prende dimora stabile e non vuole più allontanarsene tanto è fertile la sua terra, tanto copiose le sue risorser; l'oro in essa è così abbondante che i locali ne fanno catene per i loro cani e collari per le loro scimmie; essi se ne vengono con tuniche intessute d'oro e le vendono. Nelle isole di al-Wāq Wāq la stessa cosa, intendo dire: oro abbondante. I mercanti arrivano con i cercatori, fondono il materiale e lo liquefanno nel loro paese con il processo noto fra loro. Le isole di al-Wāq Wāq producono un ebano che nessun altro supera in eccellenza.

11. Ancora: in questo mare cinese, come pure nei tratti ad esso vicini dei mari di al-Şanf, di al-Lārwi, di Harkand, di 'Omān

9. *Māyd*, supra, 4. *Sankhày* = *Champa*, supra 1.

10. *Silā*, è la *Corea*. Il nome deriva da quello della dinastia di *Silla* che, dal 669 al 918, tenne sotto la sua autorità l'insieme della penisola, anteriormente divisa in tre regni (*Akhbār al-Şīn*, 73, 3). Sulle isole di *al-Wāq-Wāq*, supra, 7. Sono rinomate per l'abbondanza dell'oro e l'eccellente qualità dell'ebano (Cf. *I. Kh.*, 69).

11. Sui mari di *al-Şanf*, *al-Lārwi* e *Harkand*, supra, § 5, 1 e § 4, 8. La fonte delle informazioni di *Idrīsī* sulle maree nei mari

⁸ منجى nel testo.

si ha il [fenomeno] dell'alta e della bassa marea... I capitani di navi [che viaggiano] nel mare indiano e in quello cinese hanno detto che l'alta e bassa marea avvengono due volte l'anno, quindi una volta si ha l'alta marea nei mesi estivi in oriente, mentre il mare occidentale ha la bassa marea, poi ritorna in occidente l'alta marea per sei mesi.

12. Tutti i battelli che navigano nel Mare dell'India e della Cina, siano essi piccoli o grandi sono costruiti in legno perfettamente piallato ch e gi a si sono portati i margini [dei singoli pezzi] a sovrapporsi l'uno sull'altro, [il legno] si   digrossato, forato, nei fori si   infilata fibra [di palma] e lo si   calafatato con farina e grasso di *b ba* – il *b ba*   un grosso animale che vive nel mare dell'India e della Cina con esemplari lunghi circa cento pollici e larghi ventiquattro, sulla cui groppa del dorso si sviluppa una pietra conchiliacea che talvolta urta i battelli e vi pratica falle. Ancora: hanno raccontato i capitani di navi che contro quegli animali tirano frecce e cos  essi si allontanano dalla loro rotta; hanno detto altres  i capitani che essi danno la caccia ai piccoli di quegli animali, li cucinano in caldaie e quindi tutta la loro carne si liquefa e diventa grasso fluido; questa sostanza oleosa   ben nota nello Yemen, a 'Aden, in altre citt  costiere, nella F rs, sulle coste dell'Om n e del mare indiano; ad essa si ricorre per chiudere le falle dei battelli dopo che in essi se ne sia prodotta una. Fra le cose sorprendenti del mare indiano e cinese di cui han dato notizia i mercanti della regione v'ha che in questo mare sono monti e stretti lungo i quali i battelli navigano e talvolta si alzano in volo dal mare verso i battelli bambini come quelli degli Zeng, neri, ognuno alto circa quattro pollici, i quali girano per le navi, non

indiano e cinese sembra essere I. Kh., 70.

12. Il *b ba*, grosso animale marino, corrisponde al capodoglio, genere tipico della famiglia Fiseteridi (*Physeter* L. 1758) di Cetacei odontoceti. Abita tutti i mari tropicali, subtropicali e temperati. Il maschio pu  raggiungere la lunghezza di ventiquattro metri (nella mia traduzione «pollici»   da correggersi in «cubiti» e «ventiquattro» in «venti»). Sull'animale e sulle varie denominazioni si vedano Akhb r al- in, 1, 2 e Maqbul, India, 129-130. L'exkursus sui bambini come quelli degli Zeng, ognuno alto circa quattro «pollici» (da

fanno male a nessuno, poi ritornano al mare e questa è cosa ben nota; quando gli equipaggi delle navi vedono questo fatto, sanno che esso è segno premonitore dell'arrivo del vento chiamato *riḥ al-khabb*, vento cattivo, spaventoso; quindi si apprestano ad affrontarlo, prendono le loro precauzioni per il suo arrivo, alleggeriscono il carico delle navi gettandolo in mare – e gettano anche il pesce e il sale che hanno a bordo fino a non lasciare nulla –, tagliano due cubiti e più alle punte degli alberi maestri per timore che si spezzino; poi il vento, di cui s'è detto, soffia quanto mai impetuoso e colui al quale Dio ha destinato di salvarsi gli resiste tanto che si salva, oppure perisce se così vuole Iddio. I viaggiatori hanno un altro segno premonitore per salvarsi, se così Dio ha prestabilito, [questo]: l'equipaggio della nave vede sul suo albero maestro apparire come fosse fiamma di fuoco, un uccello chiamato *al-bahman* che ha il colore dell'oro; quando i marinai lo vedono, sanno che è segno di salvezza, e questa cosa è tanto vista e riferita che non è possibile negarla. Nel Mar della Cina vive un animale chiamato *al-ghayda* con ali che alza nell'aria come fossero vele, il quale attacca le navi e le rovescia; la lunghezza di questo animale può essere di cento cubiti o press'appoco; quando gli equipaggi lo vedono, battono legni l'uno contro l'altro e quello se ne spaventa e si allontana dalla loro rotta; Iddio – sia a Lui lode – ha dato a questo animale [come compagno] un piccolo pesce chiamato *al-habīda* e quando quel grosso animale lo vede, se ne spaventa e procede diritto, né si ferma in alcun punto del mare finché la *habīda* lo segue.

correggersi in «spanne»), che preannunciano l'arrivo del vento chiamato al-khabb, è testualmente tratto da Ibn al-Faqīh, Kitāb al-buldān, ed. de Goeje, 1885, BGA, 13. Idrīsī si limita a dar nome (al-bahman) all'uccello che, segno di salvezza, appare sull'albero maestro della nave simile a fiamma di fuoco. Rielaborazione invece di Akhbār al-Šīn, 1, 2, è l'exkursus immediatamente successivo concernente il grosso animale marino (ghayda) che i marinai allontanano battendo legni l'uno sull'altro, e che un piccolo pesce (habīda) sembra atterrire.

13. *al-Akhwār = al-Aghlāb. È così chiamata la regione di fronte a Ceylon, sulla costa indiana (Maqbul, India, 112-113).*

13. I re dell'India e della Cina desiderano possedere elefanti dall'alta groppa e [per averli] sono disposti a spendere molto denaro; l'elefante più alto misura nove cubiti; soltanto quelli della regione dei golfi (*al-Akhwār*) misurano dieci e undici cubiti.

16. Poiché abbiamo trattato in questa sezione dei continenti, del mare e delle isole che essa comprende, ed abbiamo fornito su tutto ciò le notizie facili a ritenersi, riteniamo di dover ora completare il discorso parlando dei rimanenti scali della Cina siti sul litorale, così come abbiamo fatto in precedenza, con l'aiuto di Dio eccelso.

Il primo degli scali della Cina – lo abbiamo già detto – e il principale è la città di Khānfū, sita in una grande baia che la circonda; in questa baia si risale fino a molte città del Baghbūgh il quale è il re di tutta la Cina, non essendovi re a lui superiore ché anzi tutti i re di quel paese sono alle sue dipendenze, e alla sua sovranità viene dato pubblico riconoscimento. Dalla città di Khānfū si va a quella di Khānkū che è città magnifica, costruita in modo mirabile, con splendidi mercati, bei giardini e parchi e che abbonda di frutti; in essa si fabbrica la porcellana cinese e stoffe di seta; insomma ivi [ci si può procurare] tutto ciò che offre Khānfū; essa (Khānkū) è sita in un grande golfo che la circonda e per il quale si risale a parecchie città della Cina, come anche abbiamo detto. Fra le cose che si raccontano v'ha che la Cina conta trecento città tutte popolate, [governate da] parecchi re, ma tutti dipendenti dal Baghbūgh: questi è chiamato Re dei re, come

16. *Khānfū* = Canton, supra, § 5, 8. *Khānkū*, da leggersi *Khāngū* = Hang-chou, supra, § 5, 8. Trecento è il numero delle città che I. Kh., 69, assegna alla Cina. Sul titolo di Baghbūgh, supra, § 5, 9. La fonte di Idrīsī sulla pronta disponibilità del Baghbūgh a rendere giustizia è da ritenere sia Akhbār al-Şīn, 42, che così recita: «In ogni città [della Cina] c'è una cosa denominata al-darā, ossia una campanella piazzata al di sopra della testa del sovrano di quella città e legata a una cordicella tesa sulla via pubblica; tra questa e il sovrano si calcola circa una parasanga. Se si muove anche di poco la cordicella tesa, la campanella s'agita. Colui che ha subito un torto muove la cordicella; la campanella allora si agita al di sopra della testa del sovrano e l'offeso è autorizzato a entrare per esporre personalmente

abbiamo già detto; è un sovrano di buoni costumi, giusto con i sudditi, animato da nobili propositi, potente nell'esercizio della sua autorità, dotato di idee giuste, di energia nei suoi sforzi, di fermezza nell'[attuazione della] sua volontà, di amabile saggezza, di clemenza nel giudicare, di generosità nelle elargizioni; egli è [uno che di continuo] prende in esame i fatti che avvengono vicini e lontani, prevede le conseguenze, a lui, sui casi dei sudditi che han subito torti, giungendo notizia senza impedimenti e senza intermediari in quanto egli ha nel suo palazzo una sala costruita in modo perfetto, dal soffitto ben saldo e dalla magnifica decorazione, ove per lui è un trono d'oro su cui siede [a dare udienza], circondato dai ministri, due volte ogni venerdì e al di sopra del suo capo è appesa una campanella con una catena d'oro ben sistemata che arriva fuori del palazzo e ne raggiunge con l'estremità il piano inferiore. La persona che ha subito un torto, quando porta con sé un foglio ove è esposto per iscritto il torto ricevuto, va fino all'estremità della catena e la tira; la campanella allora si muove, il ministro del re mette la mano fuori dell'arco e ciò è un segnale da cui si capisce che egli dice all'offeso che lì si trova: «sali fino a noi»; quegli sale fino alla sala d'udienza per una scala destinata a chi ha ricevuto torti finché giunge in presenza del re, si prostra, poi si rialza e il re gli tende la mano, prende da lui lo scritto, lo esamina, poi lo consegna ai suoi ministri e giudica in favore dell'offeso come il caso esige, conformemente alle prescrizioni della sua dottrina e della sua legge, senza rinvio, senza ritardo e senza intervento di ministro e di ciambellano. Così il re è uno che si avvale del suo criterio personale nei limiti della sua religione, è uno che applica la legge divina sua propria, è assai religioso, osservante, fa molte elemosine ai poveri; la sua religione consiste nell'adorare i Buddha (*budūd*); c'è fra il suo sistema religioso e quello degli Indiani poca divergenza. Gli Indiani e i

*il suo caso e spiegare il torto che ha subito. La stessa cosa avviene in ogni località [della Cina]». È peraltro da rilevare che, contrariamente alla pratica musulmana, nessuna attenzione viene accordata all'offeso se il torto subito non è esposto per iscritto (cf. Akhbār al-Şīn, 38). I Buddha (*budūd*) stanno genericamente per idoli, anche se sembra che Idrīsī dia questo nome a un idolo particolare.*

Cinesi tutti non negano [l'esistenza de] il Creatore; ne affermano la saggezza e l'eterno operare; però non riconoscono che vi sono stati Inviati [di Dio] né che esistono libri [divini]; tuttavia non si discostano dalla giustizia e dall'equità.

§ 7 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio quinta, fasc. II, p. 137¹⁰⁻¹³

11. ... Il mare [di Qulzum] non è come il mare dell'India e della Cina che nel profondo cela perle rare, sulle cui rive sono montagne che racchiudono pietre preziose, città che offrono ogni sorta di piacevolezze, metropoli, residenze reali e luoghi dove crescono l'ebano, il brasiletto, il bambù, le piante aromatiche e pascolano gli animali che danno il muschio, e le gazzelle...

§ 8 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio sexta, fasc. II, pp. 156^{10, 14-18}, 157¹⁻³, 164^{7, 10-11, 13-15}

14. ... La città di Şuhār è sulla riva del mare di Persia... Da essa partivano, in tempo antico, le navi della Cina. Ma questo stato di cose è cessato ed eccone il motivo. Al centro del Mare di Persia, all'altezza di Masqaṭ, v'è un'isola che ha nome Kīsh. Di forma quadrata, ha dodici miglia di lunghezza e altrettante di larghezza. In quest'isola v'è una città anch'essa nominata Kīsh. Un governatore, che l'amministrava per conto dello Yemen, la fortificò, ne beneficò gli abitanti, la rese prospera e vi organizzò una flotta, con la quale commetteva aggressioni contro i paesi della costa yemenita, facendo violenza a viaggiatori e mercanti, spogliando ciascuno dei suoi beni. Indebolì talmente questi paesi,

§ 7 *Idrīsī*, *Clima II*, *sectio quinta*, 137¹⁰⁻¹³

Nulla da commentare.

§ 8 *Idrīsī*, *Clima II*, *sectio sexta*, 156^{10, 14-18}, 157¹⁻³, 164^{7, 10-11, 13-15}

14. *Şuhār = Sohar, sulla costa dell'Omān. Masqaṭ = Mascate, capitale dell'Omān; domina l'entrata del Golfo Persico. Kīsh = Qays, isola del Golfo Persico (Maqbul, India, 117).*

che i traffici marittimi con l'Omān s'interruppero, riprendendo la via di 'Aden...

29. ... A cinquantadue miglia dall'isola di Kīsh è l'isola di Ibn Kāwān... Nei suoi pressi è il luogo chiamato *al-dardūr* (il Vortice), che è uno stretto in prossimità dei monti Kusayr e 'Uwayr, attraverso il quale passano le navi piccole, ma non quelle della Cina... Di questi *dardūr* ne sono famosi tre: uno è quello di cui qui si parla, il secondo è in prossimità dell'isola di Qimār e il terzo si trova all'estremità della Cina, tra Sīrāf e Masqaṭ Sayf ibn al-Ṣaffāq, una striscia di terra che si protende in mare, con di fronte un'isola.

§ 9 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio septima, fasc. II, pp. 167¹²⁻¹³, 184⁶⁻⁸

6. Navi degli 'Omaniti giungono ad essa [Daybul] con loro

29. *Ibn Kāwān*, corruzione del persiano Abarkāvān. È l'isola di Kishm, nel Golfo Persico. Cf. Akhbār al-Ṣīn, 13, 5. *al-dardūr* (da correggersi in *al-durdūr*), corrisponde al Capo Musandim delle carte moderne. È descritto in Akhbār al-Ṣīn, 13, 6, come uno stretto passaggio tra due montagne (Kusayr e 'Uwayr), attraverso il quale passano le navi piccole ma non quelle della Cina. Un secondo *durdūr* si troverebbe in prossimità dell'isola di Qimār = Khmer, supra, § 5, 7 e un terzo all'estremità della Cina. «Cina, tra» è da correggersi in «Cina. Tra». Sīrāf, le cui rovine si piazzano a Bender-Tabiri, rimase il più grande emporio marittimo d'Oriente fino alla sua distruzione per un terremoto, nel 977 (cf. EI s.v. Sīrāf). Masqaṭ = Mascate, supra, 14. «Sayf ibn al-Ṣaffāq» è da leggersi «sīf Banī al-Ṣaffāq» (cf. Akhbār al-Ṣīn, 13), e tradursi: «è la costa dei Banū al-Ṣaffāq». I Banū al-Ṣaffāq, che appartenevano alla grande tribù degli Azd, costituivano sulla costa del Golfo Persico un gruppo numeroso e importante alla fine del IX secolo (F. Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien*, Göttingen, 1852, 143, e tav. 10, 34).

§ 9 *Idrīsī*, Clima II, sectio septima, 167¹²⁻¹³, 184⁶⁻⁸

6. *Daybul*. Era situata nei pressi del moderno porto di Karachi

prodotti e mercanzie, e così fanno le navi della Cina e dell'India, cariche di vesti e suppellettili cinesi, spezie e profumi indiani...

109. ... I re, dice Ibn Khurradādhbih, portano [generalmente] titoli ereditari, così ad esempio, i re della Cina; nessuno di loro ha avuto nome diverso da Baghbūr – od anche Baghbūn, con la *nūn* -. Da migliaia di anni il loro nome è ereditario e d'uso corrente tra i Cinesi.

§10 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio octava, fasc. II, pp. 187₃, 196₁₀₋₁₁

5. Baruğ è città grande, bella e ben costruita... È un porto per quelli che vengono dalla Cina, come anche per quelli che vengono dal Sind...

68. Dal Kabūl si esportano anche belle vesti di cotone. Sono portate in Cina...

§11 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio nona, fasc. II, pp. 199, 202-209-

2. I paesi della Cina [inclusi in questa sezione] sono: Ṭarīghyūqin, Qaṭīghūrā, Kāsh.gh.rā, Kh.yghūn, Isqīriyya, Ishqīrā, Būrā, Ṭūkhā, Aṭrāghan, e Qarnābūl.

(*Maqbul*, India, 82).

109. Baghbūr, cf. I. Kh., 16. Su questo titolo regale si veda supra, § 5, 8 (*Baghbūgh*).

§10 *Idrīsī*, Clima II, sectio octava, 187₃, 196₁₀₋₁₁

5. Baruğ, è da correggersi in Barūğ. Corrisponde alla moderna Broach, nel Golfo di Bombay (*Maqbul*, India, 81).

68. Kabūl, è da correggersi in Kābul.

§11 *Idrīsī*, Clima II, sectio nona, 199, 202-209

2. Ṭarīghyūqin. è da identificarsi con Τρίγλυπτον di Tolomeo (*Ṭarīghlūfon* di Khwārizmī, 7 ?). Cf. Nallino, 510. Yule piazza la città sulla riva sinistra del Brahmaputra, identificandola con Tripura (Tippera), 48 miglia a E.S.E. di Dacca. Tippera è la Comilla delle

14. Nella maggior parte delle montagne [dell'Isola di Ūrīsīn] cresce il rabarbaro, ma il rabarbaro che viene dalla Cina è superiore perché più consistente, più colorato e più efficace nella terapia del fegato e in tutti i suoi altri usi.

15. In questa isola (Ūrīsīn) v'è un albero simile al ricino, solo che ha più spine. Le sue spine sono evidenti, e distolgono dal toccarlo. È chiamato *al-shahkīr*. Ha radici nere. I re della Cina e dell'India se lo procurano per prepararne un veleno istantaneo...

16. Gli Indiani e i Cinesi non uccidono alcun membro della loro famiglia o dei loro servi né chiunque altro contro cui tale macchinazione è possibile, se non per mezzo del veleno.

17. Nel mare di fronte a ciascun estuario dell'India e della Cina si vedono serpenti di colore variegato e diversa specie di macchiettatura. I marinai li conoscono e li distinguono. Riconoscendone le diverse qualità, possono distinguere i serpenti di

carte moderne. Cf. Maqbul, India, 106. Qatīghūrā è la Καττίγαρα di Tolomeo, cf. Nallino, 516. Identificata da Richthofen, China, I, 508-510, con Kian-chi, sul golfo del Tonchino (ora Han-noi). Si veda anche Maqbul, India, 106. Kāshgh.rā, chiamata egualmente Kashgharī, sulla costa nord orientale dell'India, cf. Ferrand, Textes, 198, n. 8. Kh.ykhūn, infra, 25. Isqīriyya, infra, 30. Ishqīrā (var.: Isqīrā), infra, 34. Tūkhā, infra, 31. Būrā, infra, 32. Atrāghān sarebbe, secondo Maqbul, India, 79, una dittografia per Atrāghnā = Atrāghā, città dell'India (Idrīsī, II, 199, 208) da situarsi lungo il corso del Song-koi, nel Tonchino o nel Pakistan orientale (Maqbul, India, 155). Idrīsī la descrive peraltro come città diversa, a una distanza di 10 marḥala da Atrāghā (infra, 41). Qarnābūl, infra, 35.

14. Ūrīsīn = Orissa. L'isola di Idrīsī dovrebbe corrispondere alla regione situata a nord del corso inferiore del Mahanadi (Maqbul, India, 162).

16. Shahkīr, dovrebbe corrispondere alla pianta velenosa conosciuta dagli autori arabi col nome di bīsh (Aconitum ferox). Su di essa si veda Ferrand, Textes, I, 246-248.

17. Serpenti (aḥnāsh), nel mare di fronte a ciascun estuario dell'India e della Cina. Si tratta probabilmente delle anguille appartenenti alla famiglia delle Murene dell'ordine degli Apodi (Maqbul, India, 132, s.v. al-mīzara).

ciascun estuario e il relativo territorio. Con tali serpenti possono orientarsi...

18. Da Ūrīsīn a Lūqīn sono tre tappe lungo il litorale. Lūqīn è città bella, situata nei pressi del mare, sulle sponde di una insenatura d'acqua dolce in cui entrano le navi.

19. Da essa a Ṭarīghyūqīn quattro tappe. È città popolata, sulla riva del Mare salato.

20. Nel mare di fronte a questa città, è l'isola di S.nāsā. È popolata e molto visitata da viaggiatori che vanno e vengono. È a meno di mezza giornata di navigazione dalla costa.

21. Si dice che in quest'isola v'è un pozzo (vulcano?) dal quale viene fuori di tanto in tanto del fuoco, e di tanto in tanto questo si spegne.

22. Da essa a Qaṭīghūrā sono sei tappe. La città è sul mare, su un estuario d'acqua dolce. È bella, e vi si fanno guadagni e commerci. È calcolata fra le località della Cina.

23. Da essa a Ṣanf sono tre tappe. Ṣanf appartiene alla Cina. Ne abbiamo già parlato, assieme alla sua isola, nel primo Clima.

24. Da Qaṭīghūrā a Kāsh.gh.rā sono quattro tappe. Appartene alla Cina, Kāsh.gh.rā è città popolosa, ricca di risorse naturali, piena di ogni ben di Dio. Vi si commerciano mercanzie di ogni genere e intensi sono i traffici. È situata su un piccolo fiume che, provenendo dal nord, scorre dalla montagna di Qaṭīghūrā. In questa montagna ci sono miniere d'argento; il minerale è di ottima qualità e facilmente purificabile dalle sue impurità.

25. Dalla città di Kāsh.gh.rā alla città di Kh.yghūn sono otto tappe. Fra le città della Cina è una delle più popolate. V'è una grande affluenza di viaggiatori e attivi sono i commerci.

18. Ūrīsīn, supra, 14. Lūqīn = Lung-Pien, supra, § 5, 8.

19. Ṭarīghyūqīn, supra, 2.

20. S.nāsā, isola da cercarsi a sud di Comilla, verosimilmente nel Delta del Gange (Maqbul, India, 162).

22. Qaṭīghūrā, supra, 2.

23. Ṣanf = Champa, supra § 5, 1.

24. Qaṭīghūrā, supra, 2. Kāsh.gh.rā, supra, 2.

25. Kh.yghūn, non identificata. Come si rileva da 29, infra, la città è situata sulla sponda di un affluente del Khumdān = Huang-ho,

26. Nel suo territorio si trovano gli animali che danno il muschio, e lo zibetto. Quanto agli animali che danno il muschio, essi appartengono al genere caprino. Ma più che alle capre somigliano alle gazzelle, sono però più piccoli, di colore castano tendente al rosso e di pelle morbida al tatto. Si nutrono di piante aromatiche e hanno borse contenenti un liquido, dapprincipio rosso come il sangue, che in seguito diventa nero e poi rossiccio. A causa di queste borse le gazzelle diventano inquiete; le grattano, strappandosele a volte con le unghie a volte mordendole, fino a farle cadere.

28. L'animale dal quale si ricava lo zibetto è diffuso in tutte le regioni comprese in questo secondo clima. Somiglia esattamente a un gatto, solo che di questo è più grande. Lo si tiene in grandi gabbie e lo si nutrisce con carne. Fra la fine della primavera e l'inizio dell'estate i suoi testicoli cominciano a secernere [un umore]. Quando si vede che un po' di zibetto s'è raccolto su quelli, si afferra l'animale e lo si tiene stretto in un sacco di tela grezza; si toglie quindi il sudiciume che s'è formato sui testicoli e quello è zibetto puro. Si ripone l'animale nella gabbia, nella situazione in cui era prima, fino a che il sudiciume si forma una seconda e terza volta, e lo si asporta daccapo. La raccolta dello zibetto va così dall'inizio della primavera alla fine dell'autunno. Di questi animali ce n'è un gran numero nell'estremo Maghreb, nel territorio del M.l.th. mīn. Esso è ben noto; noi l'abbiamo visto con i nostri occhi.

29. Kh.yghūn ha un munito castello. Vi sono giardini recintati e orti, ove non crescono né viti né fichi. La città è sulla sponda

cf. Hudūd, 206. Nel suo territorio si trovano gli animali che danno il muschio e lo zibetto, infra, 26, 28.

26. Sugli animali che danno il muschio, cf. Ferrand, Textes, I, 292 sgg.

28. Sullo zibetto e sul profumo che se ne ricava cf. Ferrand, Textes, I, 275. Il «territorio di M.l.th.mīn» è da correggersi in «territorio dei Mulaththama». Erano detti Mulaththama, cioè forniti di lithām, specie di velo con cui si coprivano la parte inferiore del viso, i berberi Ṣanhāga che, nella seconda metà del secolo XI, avevano fondato nel Sahara occidentale (Marocco) l'impero almoravide.

di un affluente del Khumdān cinese.

30. Dalla città di Kh.yghūn a Isqīriyya sono quattro tappe. La città di Isqīriyya, che appartiene alla Cina, è situata su di un fiume che affluisce nel Khumdān. È città popolata, sede di sovrani, principi, personaggi importanti e governatori. È luogo di raccolta delle imposte che pervengono al [Baghbūgh, il] re più grande della Cina, dopo esser state depurate dei relativi aggi. Le cose vanno in questo modo: tutte le imposte raccolte nel territorio e nel mare della Cina vengono dagli esattori portate nella città di Isqīriyya e versate a funzionari e uomini di fiducia che le prendono in consegna, regolandone i conti. Gli esattori se ne tornano quindi ai loro paesi. Raccolte le imposte ad Isqīriyya, – e per il trasporto di queste è fissata una data precisa – esse vengono inoltrate a Bāga, la città ove risiede il re supremo. Le somme pervenute si depositano nelle casse del Baghbūgh. È una pratica costante, che non ha mai avuto interruzione. Nulla perviene alla cassa del sovrano, senza che ne sia obbligatoria la spesa. A questa cassa perviene soltanto l'ammontare netto delle imposte. Gli abitanti di Isqīriyya non seppelliscono i loro morti, ma li gettano nel Khumdān. Ritorneremo su questo fiume e sull'uso che ne fanno i Cinesi.

31. Dalla città di Isqīriyya a Tūkhā sono sei giorni. Questa città è situata sulle rive del K.l.hà, il grande fiume della Cina. È popolosa; ha mercanti, mercanzie e provviste varie. Vi si producono le cosiddette vesti di Thūkhā, di seta grezza, molto pregiate, che si esportano in vari paesi. Sono vesti, queste, molto stravaganti, riprovevoli. Ce ne sono [anche] adorne di piume. Una veste può durare a lungo.

32. Da Tūkhā a Būrā sono due giornate, discendendo il K.l.

29. *Kh.yghūn*, supra, 25.

30. *Isqīriyya* (var.: 'sfīriyyā, 'sfīziyyā, isf.rnā). Potrebbe corrispondere a *Asfīthrā* di *Khwārizmī* = 'Ασπίθρα di *Tolomeo*, cf. *Nallino*, 516. *Bāga*, città del *Baghbūgh*, supra, § 5, 8. Il *Khumdān* corrisponde al *Huang-ho*, supra, 25.

31. *Tūkhā* (non *Tūkhā*). Menzionata unicamente da *Idrisī* e non identificata. È situata sulle rive del *K.l.hà* (var.: *K.l.nà*).

32. *Būrā*, situata anch'essa sulle rive del *K.l.hà* o *K.l.nà* (?).

hà, e quattro via terra, Būrā è piena di gente e ricca di commerci. Le costruzioni vi sono continue, il benessere diffuso; v'ha frumento, riso e palma dum, il cui frutto è buono da mangiare.

33. Dalla città di Būrā alla città di Kāsh.gh.rā, menzionata in precedenza, sono otto tappe. Da Būrā a Ishqīrā sono sette tappe, e otto da Ishqīrā a Kāsh.gh.rā.

34. Ishqīrā è sulle rive di un affluente del Bihank. Gli abitanti sono idolatri e miscredenti. Da lì a Ṭarīghyūqīn sono sette tappe e quattro da Ishqīrā a Aṭrāghan. Aṭrāghan è sulla riva di un grande lago d'acqua dolce, che ha al centro una profondità insondabile ed acque di colore nerastro. In esso vi sono pesci che hanno la testa come quella della civetta, sormontata da una cresta come quella del gallo. I Turchi infedeli asseriscono che questi pesci hanno sull'uomo gli stessi effetti afrodisiaci dell'*isqanqūr*.

35. Da Aṭrāghan a Qarnābūl sono quattro tappe. Qarnābūl è una piccola città alle pendici di un monte. È popolosa. Spesso i Turchi la sorprendono di notte e usano violenza contro gli abitanti, ne predano borgate e bestiame, essendo essa limitrofa ai Turchi Kharlukh. È su un piccolo fiume che affluisce nel K.l.hà della Cina. Da Qarnābūl a Tūkhā sono sei tappe. Anche di Tūkhā abbiamo già parlato.

41. ... Da Aṭrāghā a Aṭrāghan sono dieci tappe.

45. Fra i fiumi della Cina è il K.l.hà. I Cinesi che abitano sulle sue rive hanno questa consuetudine: quando uno di loro commette un delitto e vuole farne ammenda, va a questo fiume assieme

34. *Ishqīrā (var.: Isqīrā). È sulle rive di un affluente del Bihang. Il Bihang può essere identificato sia col Song-koi (Fiume rosso) in Indocina, sia col Meghna nel Pakistan orientale. Cf. Maqbul, India, 110-111, 162. Aṭrāghan, supra, 2. Isqanqūr = saqanqūr, scinco (specie di lucertola).*

35. *Qarnābūl, limitrofa al territorio dei Turchi kharlukh, sui quali si veda Hudūd, 286 sgg. La città è su un affluente del K.l.hà (?).*

45. *K.l.hà. Fiume della Cina menzionato, a quanto mi risulta, unicamente da Idrīsī. È messo in rapporto con le città di Ṭukhā, Būrā e Qarnābūl, supra, 31, 32 e 35.*

a una gran folla che invoca per lui gloria e felicità eterna. Giunto al fiume, egli si sommerge nell'acqua, finché non muore.

§12 *Opus Geographicum*, cit., Clima II, sectio decima, fasc. II, pp. 210-214

1. Questa decima sezione, che completa il secondo clima, comprende, nella Cina orientale, le città di Sūsāt al-Şīn, S.'lā, Ṭūgh.mā, Şīniyyat al-Şīn, 's.n.khū, Sh.dh.khū, Bāğa, B.sh.h.yār, Qāshā e Sar.khā; nel mare orientale, le isole di al-N.m.n.ğ e S.bāra; e infine il Khumdān della Cina, uno dei più grandi e celebri fiumi di cui parlano le storie e la cui fama attestano i libri.

2. Cominciando ora a darne notizia e a illustrarne le caratteristiche con la forza e l'aiuto di Dio, diciamo che Sūsa è città famosa, conosciuta e menzionata per l'abbondanza dei suoi commerci, il numero dei suoi edifici e il complesso delle risorse naturali. La ricchezza dei suoi abitanti è grande, la loro attività commerciale ampia e fortunata, la loro accomenda (*qirād*) disseminata nelle contrade e incessante in tutte le città.

3. Vi si produce la porcellana cinese che nessuna terracotta della Cina eguaglia in bontà; v'è abbondanza di stoffe ricamate,

§12 *Idrīsī*, Clima II, sectio decima, 210-214

1. Delle dieci città della Cina elencate in questo articolo soltanto quattro possono essere in qualche modo identificate, e cioè: Sūsāt al-Şīn (infra, 2), Ṭūgh.mā (infra, 5), Şīniyyat al-Şīn (infra, 6), Bāğa (infra, 10, 11). Delle rimanenti sei: S.'lā, 's.n.khū, Sh.dh.khū, S.sh.h.yār, Qāshā, Sār.khā (var.: Shar.khiyā, infra, 15) non ho trovato traccia nei geografi musulmani. Non è da escludere che la fonte diretta ne sia Tolomeo. Abbiamo visto che molte città dell'India e della Cina menzionate da Idrīsī si ritrovano sia in Khwārizmī sia in Tolomeo. Si potrebbe comunque pensare che anche Idrīsī, così come Khwārizmī, abbia avuto a disposizione una traduzione araba o un adattamento dell'opera di Tolomeo e che su questa base abbia formato le sue carte sezionali (cf. Maqbul, India, 18).

2. Sūsa. È menzionata in Khwārizmī, e in Ibn Yūnus, Kitāb al-zīğ al-kabīr, Ms. or. 143 della Bibl. di Leida (Nallino, 516).

famose per il modo con cui è lavorata la seta cinese, altamente pregiate, di elaborata fattura, che non si associa con altra. Sūsāt al-Şīn sorge sulla riva orientale del grande fiume Khumdān. È a quattordici tappe dalla città di Qāb.tū, a sedici tappe da Şīniyyat al-Şīn e a otto giorni da S.'lā.

4. La città di S.'lā è sulla riva di un fiume. Ha belle case, abbondanza di commerci, costruzioni copiose. Vi affluiscono commercianti da ogni regione vicina e lontana, con ogni specie di mercanzia, suppellettili facilmente vendibili e ogni sorta di cose commerciabili. Non ha grande estensione, ma è civilizzato punto d'incontro. Vi si producono stoffe di seta in gran copia, e terracotte.

5. Da S.'lā a Şīniyyat al-Şīn sono diciassette tappe, a Ṭūgh.mā otto. Ṭūgh.mā è città grande, senza fortificazioni, ma popolosa, con un complesso di mercanzie con le quali si procura ogni sorta di oggetti.

6. Da Ṭūgh.mā a Şīniyyat al-Şīn sono otto tappe. Şīniyyat al-Şīn è all'estremo limite della Cina. Nessuna città la eguaglia in grandezza, numero di edifici, importanza di commerci, abbondanza di mercanzie, affluenza di commercianti da altre contrade e da talune città dell'India al confine con la Cina. Risiede in questa città un re della Cina, appartenente alla famiglia reale, ma sotto il potere del Baghbūgh che, come abbiamo detto, è il re supremo.

7. Dalla città di Şīniyya alla città di 's.n.khū sono otto tappe. Questa città è situata in una vasta pianura dove non cresce altro

3. *Posta sulla riva orientale del Khumdān (= Huang-ho), Sūsa dista 14 tappe da Qābtū = Qānsū, cioè il porto di Kiao-chou, nella provincia di Shan-tung (Richthofen, China, I, 575-576). Cf. Nallino, 516, n. 1 Şīniyyat al-Şīn, infra, 6. S.'lā, non identificata.*

5. *Ṭūghmā. Menzionata in Khwārizmī. Corrisponde alla Τοῦγμα di Tolomeo. Cf. Nallino, 510.*

6. *Şīniyyat al-Şīn. Ricordata da Ibn Sa'id, clima III, sez. 10^a, come «l'antica capitale dove risiedeva il sultano prima di stabilirsi a Tāga». Se Tāga (= Bāga) è da identificarsi, come abbiamo proposto (supra, § 5, 6), con Lo-yang, capitale della Cina dal 907, Şīniyyat al-Şīn dovrebbe corrispondere a Ch-ang-an (ora Hsi-an) la Khumdān dei geografi arabi.*

che lo zafferano, coltivato e selvatico. Se ne esporta nelle altre regioni della Cina, vendendosene localmente, per quantità e bontà, quanto è di generale interesse. Si producono in questa città seta e porcellana. In questi paesi che abbiamo menzionato non v'ha fra la popolazione arte più stimata di quella del vasaio o del disegnatore, e non c'è nessun'arte che supera quella del disegno.

8. Secondo quanto riferiscono attendibili libri d'informazione, i re della Cina, e la maggior parte dei re dell'India, non trascurano l'arte del disegno. Essi anzi la difendono, l'apprendono e se ne interessano più di quanto non se ne interessi l'apprendista di quest'arte. Arrivano sino al punto, se hanno più di un figlio, di non designare come successore se non il figlio che sa meglio disegnare ed è più valente in quest'arte...

10. Dalla città di 's.n.khū a Bāga sono quattro tappe. Bāga è la città del re che ha nome Baghbūgh. Hanno sede in questa città il palazzo reale, la guardia personale, le donne del suo harem e i familiari tutti.

11. Secondo l'autore del *Kitāb al-Akhhār 'an mulūk al-amṣār* «Il libro delle notizie intorno ai re delle regioni», questo re dispone sempre di cento mogli, i cui donativi nuziali sono stati pagati in contanti. Se uno dei loro re non ne possiede un tal numero, non può pretendere di essere chiamato re dei re. Egli deve possedere inoltre, di elefanti apprestati per la guerra, mille elefanti provvisti di uomini, armi e materiali. Se un tal numero di elefanti egli non lo possiede, non ha diritto al titolo di re dei re. È di queste due cose dunque, donne ed elefanti, che essi menan vanto sugli altri re.

12. In Cina, il re non esercita il potere se non per diritto

7. 's.n.khū, non identificata.

8. Sull'arte del disegno in India e in Cina si veda *Maqbul*, India, 152-153.

10. *Bāga*, supra, § 5, 6.

11. Il *Kitāb al-Akhhār 'an mulūk al-amṣār*, «Il libro delle notizie intorno ai re delle regioni», appartiene a quel genere di opere in gran voga, che andavano sotto il nome di *Akhhār*, «Informazioni», e che nella maggior parte dei casi restavano anonime. Cf. *Akhhār al-Ṣīn*, V.

ereditato da padre, fratello o parente. Essi seguono le regole dell'equità e le vie della pace; i loro modi di agire, costruiti sulla giustizia, sono lodevoli.

13. Questa città (Bāga) è sulla riva del Khumdān. Ad essa si giunge, risalendo il corso del fiume da Khānfū, Khānqū ed altri scali famosi della Cina. Da Bāga a Sh.dh.khū sono quattro tappe. Sh.dh.khū è sulle rive di un piccolo fiume che sfocia nel Mare orientale; tra la città e il mare sono quattro tappe. Da Sh.dh.khū a B.sh.h.yār sono nove tappe.

14. In B.sh.h.yār risiede un *ra'īs* (comandante) per conto del Baghbūgh; dispone di cavalleria, soldati, seguito, servitù e di grande potere. Questi combatte contro i Turchi del Khāqān e Kharlukh che, stando al confine, tentano di penetrare nella città. La cavalleria è incaricata di sorvegliare le porte costruite sulla grande montagna che s'interpone tra essi e i Turchi. Il loro abbigliamento è identico a quello dei Turchi; non si nota alcuna differenza.

15. Da B.sh.h.yār a Qāshā sono otto tappe. Gli abitanti di questa città divergono dal *madhhab* dei Cinesi, usando bruciare i loro morti secondo il *madhhab* indiano. Da Qāshā a Shār.khiyā città popolata, sono quattro tappe. Da Qāshā a Bāga sono dieci tappe e così pure da Shār.khiyā a Bāga.

16. Il Khumdān cinese è un fiume imponente e fiancheggiato da costruzioni. L'autore del *Kitāb al-'ağā'ib* («Il libro delle meraviglie»), riporta che in questo fiume v'è un albero imponente, di alto fusto, che si dice sia di ferro. Quest'albero in lingua indiana è chiamato *barshūl*. È fissato sul fondo del fiume e sporge dall'acqua dieci cubiti – l'errore può essere di un cubito e rotti -. In cima

13. Bāga, supra, § 5, 9. Khumdān = Huang-ho, supra, § 5, 9. Khānfū = Canton, supra, § 5, 9. Khānqū (da correggersi in Khānkū) = Khāngū = Hang-chou, supra, § 5, 9. Sh.dh.khū e B.sh.h.yār, non identificate.

15. Qāshā, non identificata. Shar. khiyā = Sar.khā, supra, 1, non identificata.

16. Khumdān = Huang-ho, Ḥudūd, 206. Autore del *Kitāb al-'Ağā'ib*, «Il libro delle meraviglie», è da ritenersi al-Mas'ūdī. Sulla questione, si veda *Maqbul*, India, 15-17.

ha tre grossi rami acuminati, pungenti come fuoco.

17. Nei suoi pressi, un uomo seduto, rivolgendosi al fiume, dice: «O fiume benedetto, o sentiero del Paradiso, o tu che scendi dalle fonti del Paradiso e lo hai additato agli uomini! Felice colui che su quest'albero sale e contro questo palo si scaglia!» A ciò si accingono una o più delle persone che sono intorno a lui: salgono sull'albero, si scagliano contro il palo e precipitano, morendo nell'acqua del fiume. Quelli che sono presenti invocano a favor loro felicità, cammino al Paradiso, gioia eterna. Si dice che un affluente del Khumdān sia il fiume K.n.k.

18. L'isola di N.m.n.ġ, nel Mare orientale, è meta convenuta della delinquenza cinese. Riferisce l'autore del *Kitāb al-'aġā'ib* che in quest'isola vi sono uomini con la coda che, come re, si scelgono uno di loro...

§13 *Opus Geographicum*, cit., Clima III, sectio nona, fasc. IV, pp. 510, 511, 513, 515

4. Fra le città della Cina esteriore sono Kuġā e Dār.khūn.

7. Noi diciamo dunque che la Cina esteriore confina, dalla parte del Mare orientale, con il paese dei Toghuzghuz... il territorio del Tibet confina con la Cina...

9. Dalla città di T.n.t.b.gh alla città di Bākhwān, in direzione nord ovest, il percorso è di dodici giornate... La maggior parte dei manufatti in ferro da questa città è esportata nel territorio del

18. N.m.n.ġ, isola non identificata. Sul *Kitāb al-'Aġā'ib*, supra, 16.

§13 *Idrīsī*, Clima III, sectio nona, 510, 511, 513, 515

4. Kuġā = Kucha, cf. Ḥudūd, 274. Dār.khūn, infra, 20.

7. Il termine Toghuzghuz è dagli autori musulmani usualmente applicato al regno uiguro del T'ien-shan orientale, Ḥudūd, 265. Il Tibet corrisponde al Turkestan cinese. Cf. R. Rubinacci, Il Tibet nella Geografia di al-Idrīsī, in *Gururājamanjarikā*, Studi in onore di Giuseppe Tucci, Napoli 1974, I, 195-220.

9. T.n.t.b.gh = Tin'balīgh = Ordu-balīq (ora Khara-balghasun). Cf. R. Rubinacci, More on the town of Bākhwān in Idrīsī's Geo-

Tibet e in quello della Cina...

14. Il territorio dei Toghuzghuz è situato tra il Tibet e la Cina...

18. Kuḡā è città della Cina oltre i monti che circondano questo paese. È prospera ma non grande. Ha traffici e numerosi edifici.

19. Dalla città di Uḡ a Kuḡā sono dieci tappe di viaggio su cammelli.

20. A oriente di Kuḡā è Dār.khūn, città della Cina di media grandezza, ultima provincia cinese a nord. Le sono contigui i campi coltivati del territorio di Turchi toghuzghuz.

§14 *Opus Geographicum*, cit., Clima III, sectio decima, fasc. IV, pp. 517, 519

1. Questa decima sezione del terzo clima... comprende parte dei paesi della Cina meridionale; appartengono alla Cina, in questa zona, quattro città delle quali una è S.t.ruyā. I nomi delle altre tre ci sono sconosciuti...

2. ... Il territorio dei Toghuzghuz... è congiunto ad oriente, con quello dei Khirkhiz, adiacente al mare della Cina. Il confine cinese è a sud di quest'ultimo...

9. Nei paesi della Cina confinanti con quelli dei Toghuzghuz vi sono re cinesi che dispongono di truppe, materiale da guerra e ricchezze considerevoli. Sono decisi e costanti nel resistere alle incursioni dei Turchi e nell'impedire loro di recar danno alle case.

graphy, *Studi Magrebini*, IX, (1977), 21. Bākhwān = Pei-t'ing (Bish-baliq). Cf. R. Rubinacci, *ibid.*

18. Kuḡā, supra 4.

19. Uḡ = Uch-Turfan, *Ḥudūd*, 295.

20. Dār.khūn, andrebbe cercata ad oriente di Kucha, ai confini con i Toghuzghuz.

§14 *Idrīsī*, Clima III, sectio decima, 517, 519

1. S.t.ruyā, città non identificata.

2. Sul territorio dei Toghuzghuz, supra § 13, 7. Sui Khirkhiz si veda EI, s.v. *Ḳirghiz*. Cf. anche *Ḥudūd*, 282.

Gli abitanti di questa parte della Cina hanno sembianze di Turchi nel modo di vestire, di cavalcare e di attrezzarsi per la guerra. Hanno un gran numero di elefanti con i quali causano difficoltà [al nemico] ponendoli alla testa delle loro truppe.

10. I Turchi temono i loro attacchi e, paventando il loro ardimento, si astengono dal molestare i paesi di costoro. I Turchi portano in Cina molti dei loro manufatti, lana, burro, miele e molte armi e armature come cotte di maglia, scudi e mazze, e anche vesti, muschio e simili oggetti necessari, dei quali dispongono. A causa di questo fatto gli abitanti della Cina hanno soggezione di loro e si astengono dall'aggrederli, senza però cessare di stare in guardia contro di loro.

§15 *Opus Geographicum*, cit., clima IV, sectio quinta, fasc. VI, p. 650₁₋₅

15. ... I sei più grandi fiumi [del mondo]... sono: il Nilo, il Tigri, l'Eufrate, il Mihrān del Sind (Indo), il Gange dell'India, il Baghnūn della Cina e il Ġayhūn del Khurāsān (Amū-Dariā)...

§16 *Opus Geographicum*, cit., Clima IV, sectio decima, fasc. VI, p. 721

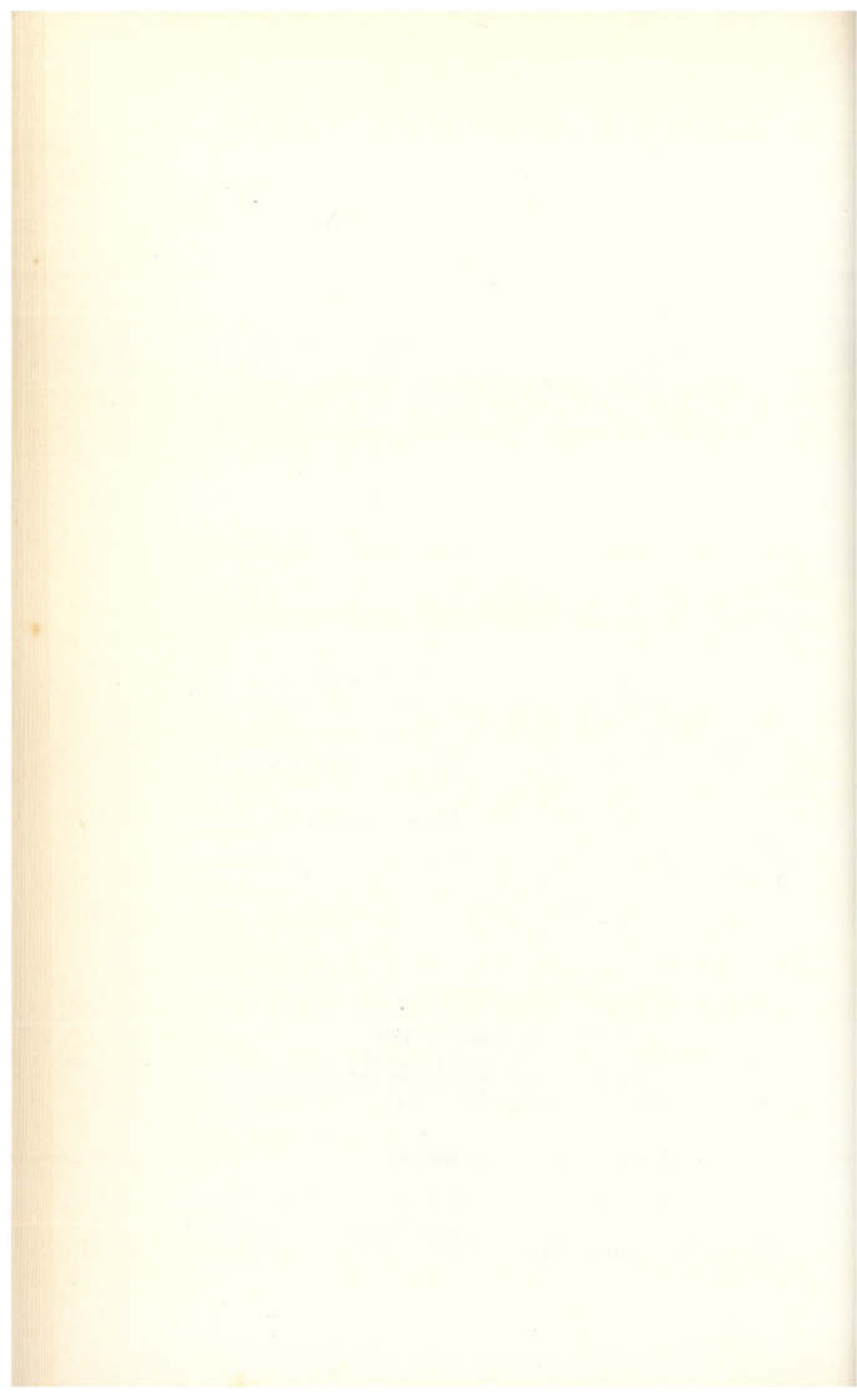
13. ... L'autore del *Kitāb al-'Aġā'ib* riferisce che in questo fiume (Gh.māsh) v'è un pesce [chiamato] *sanġa* dal quale i medici dell'India e della Cina traggono un veleno che uccide all'istante...

§15 *Idrīsī*, Clima IV, sectio quinta, 650₁₋₅

15. Dei sei più grandi fiumi del mondo resta non identificato, a quanto mi risulta, il Baghnūn della Cina.

§16 *Idrīsī*, Clima IV, sectio decima, 721

13. Sull'autore del *Kitāb al-'Aġā'ib* si veda supra, § 12, 16. Gh.māsh, fiume non identificato. Il pesce *sanġa* (da correggersi in *sanġa*) non mi è altrimenti conosciuto.



Una novella di Nağīb Maḥfūz: «Il *barman*»*

Nel lontano 1969, Umberto Rizzitano, in una pagina dedicata a Nağīb Maḥfūz, scriveva che la sua opera narrativa era «da ritenere la nota originale della letteratura araba contemporanea, cui può essere riconosciuto il diritto di vedere giudicata, almeno per i generi in cui esplicano la propria attività questo ed altri qualificati prosatori, su un piano non strettamente nazionale»¹.

Queste ultime parole contenevano un preannuncio, quasi un presagio dell'alto riconoscimento che sarebbe stato tributato a Maḥfūz, dopo un ventennio, con l'assegnazione del premio Nobel per la letteratura nel 1988.

Mi è sembrato pertanto opportuno dedicare la traduzione di questa breve novella al ricordo di colui che mi fu maestro negli anni dell'adolescenza e seppe inculcarmi la passione per l'arabistica e l'islamistica e trasmettermi il suo straordinario entusiasmo per tale campo di studi.

Egli considerava giustamente Maḥfūz non solo tra i più fecondi ma anche tra i più qualificati e apprezzabili romanzieri arabi contemporanei.

Il racconto da me scelto, scritto verso la fine degli anni '60, rientra nella fase della produzione di Maḥfūz definita psicologico-filosofica (1959-1969), fase in cui l'autore andò spostando la propria attenzione dalle varie problematiche sociali all'analisi di temi più propriamente esistenziali. Estendendo il raggio di azione del suo ben noto stile descrittivo, egli cominciò ad approfondire l'indagine psicologica di ogni singolo personaggio, lasciando largo spazio al dialogo come mezzo per metterne a nudo gli stati d'a-

* *Al-Bārmān*, in: *Ḥammārat al-Qiṭṭ al-aswad*, Cairo 1968, pp. 46-58.

¹ U. RIZZITANO, *La Letteratura araba*, Vallardi, Milano 1969, p. 206.

nimo più reconditi e le reazioni nel contatto con gli altri.

In questa fase l'autore venne sempre più concentrandosi sugli eterni interrogativi legati al significato dell'esistenza e al problema della morte, come emerge chiaramente dalla novella che segue in traduzione.

Nel racconto il timore della morte, naturale in ogni essere umano, viene quasi esorcizzato dal tono rassicurante dei discorsi del *barman*, ispirati a una fede profonda che consente al personaggio una visione serena e obiettiva di tutti gli aspetti dell'esistenza.

In questo clima si inseriscono le riflessioni sui contrasti generazionali e sul decadimento dei valori antichi collegati soprattutto alla famiglia e al rapporto genitori-figli; come pure gli accenni alla situazione politica che lascia trapelare tutto il pessimismo e il profondo dolore dell'autore per il proprio Paese che, in quel momento, alla fine della terza guerra arabo-israeliana del giugno 1967, attraversava uno dei periodi più travagliati della sua storia.

Maħfūz aveva creduto alla Rivoluzione dei Giovani Ufficiali del 1952, alla promessa di una maggiore giustizia sociale. Il fallimento di tale politica innovatrice e la messa in discussione degli stessi principi ideologici sui quali la Rivoluzione si era basata, infusero nello scrittore sconforto e pessimismo di cui permangono le tracce in questa novella.

Per quanto riguarda la lingua utilizzata, è noto che Maħfūz si esprime sempre in arabo classico, sia nella narrazione sia nei dialoghi, essendosi sempre rifiutato, a differenza di altri scrittori, di sacrificare la lingua letteraria alle esigenze del parlato. Ed è questa lingua classica che, secondo quanto ha dichiarato lo stesso Maħfūz al momento dell'assegnazione del premio Nobel, è la vera vincitrice del premio. Una lingua ricchissima di vocaboli, di sinonimi, di espressioni e costrutti particolari, risalenti alla più pura tradizione arabo-islamica, calati ad arte nel mondo contemporaneo e, in particolare, in quello dei vicoli del Cairo. Ed è proprio questa la grande abilità di Maħfūz, la sua arte narrativa: riuscire cioè a rendere il pensiero e il linguaggio persino della povera gente e degli umili, con una lingua che si è evoluta, a livello orale, ma è rimasta immutabile nella forma scritta da quindici secoli.

Leggere la sua prosa in arabo è un vero godimento, renderla in italiano è compito molto impegnativo ma, nello stesso tempo, esaltante, anche perché una simile traduzione, esigendo l'inter-

pretazione di un mondo così diverso dal nostro, presenta trappole di ogni genere. E può ben sostenerlo chi scrive che ha appena finito di tradurre, con enorme fatica, il romanzo «Tra i due Palazzi»², primo volume della famosa Trilogia di Maḥfūz.

Sembra a questo punto opportuno avvertire il lettore di una singolarità stilistica riscontrabile nella novella «Il *barman*» e, più in generale, nelle opere della fase psicologico-filosofica: l'alternanza, piuttosto disinvolta, tra i pronomi di seconda e terza persona a sottolineare una «messa a fuoco» interna o esterna di personaggi e dialoghi da parte dell'autore.

Il *barman*

Comunque siano andate le cose, il tuo viso è ormai legato ai momenti migliori...

Te ne stavi appoggiato con il gomito del braccio sinistro e il palmo della mano destra al ripiano di marmo bianco, guardandoti attorno, come in attesa, sempre sorridente, prendendo, di tanto in tanto, un grande tovagliolo giallo con cui lucidavi accuratamente la superficie del banco per poi riacquistare la tua posizione abituale. Alle tue spalle erano allineate, su quattro mensole, bottiglie di bevande alcoliche di ogni tipo, sistemate con ordine, come inerti, con un'aria quasi stagionata per il liquido contenuto, dorato, scuro o rosso. Non vi era alcuna affinità né connessione fra il loro aspetto esteriore, domestico e tranquillo, e il fermento interno di forze recondite, ispiratrici, esplosive...

La grande testa rotonda, i capelli neri con la scriminatura nel mezzo, le spesse e distanziate sopracciglia, i folti baffi ricurvi come un arco, il largo e forte mento, i grandi e splendenti occhi scuri, il naso aquilino: tratti tutti di un aspetto indimenticabile.

Eri veramente il re del caffè-bar «Africa».

A volte uscivamo dagli uffici del Ministero e ci intrufolavamo nel locale per bere una tazza di caffè: sovente tu, senza saperlo, eri al centro dei nostri discorsi.

² NAGHĪB MAḤFŪZ, *Tra i due Palazzi*, ed. Tullio Pironti, Napoli 1989, pp. 653.

Una volta, mentre ero con un gruppo di impiegati, domandai:
«Come viene scelto un *barman*?».

Un amico che aveva una certa esperienza, sbirciandoti con ammirazione, disse:

«Forse, all'inizio, si tratta di un cameriere che viene poi selezionato con estrema meticolosità».

Un altro aggiunse:

«Percepiscono salari favolosi!».

«Questo in particolare ha una sorprendente conoscenza dell'animo umano...».

«E come cultura generale è un professore nel vero senso della parola».

«Non vedi come conversa, come scherza, come discute?».

«È per questo motivo che il bevitore incallito è, prima di tutto, cliente del *barman*...».

«Qui egli è tutto, e tutto ciò che lo riguarda è speciale...; perfino il nome, Vassiliadis... Vassiliadis; ascolta come suona bene all'orecchio!»

Lo osservai con rispetto e mi affrettai a tributargli quella forma di ammirazione caratteristica, in generale, dell'adolescenza.

La sua amicizia era per me preziosa ed io ne ero veramente fiero; venivo trasportato dall'allegria ogniqualvolta mi accoglieva con un largo, radioso sorriso tale da disperdere le affezioni del cuore.

Alla vigilia dei giorni festivi poi, i miei giovani amici mi invitavano a recarmi in quel locale prima di partecipare a una qualunque serata. Non facevo in tempo a sedermi sulla lunga panca che egli stendeva la mano verso la bottiglia di whisky «Dewar's» e me ne versava un po' nella coppa, seguendomi con gli occhi mentre bevevo e chiedendomi incuriosito:

«Dove vai stasera?».

Gli rispondevo dicendogli in quale cinema, teatro o sala da concerto intendevo recarmi ed egli replicava:

«Tutto ciò è piacevole quando si è giovani».

«Gioventù... gioventù... perché esaltare sempre la gioventù?», rispondevo sorridendo. «Ogni periodo della vita non ha forse il suo valore?».

«Tu sottovaluti la giovinezza perché sei giovane; per Allāh, renditi conto del prezioso tesoro che hai nel cuore...».

«Non esagerare, Vassiliadis, la vita non consiste soltanto in energia né può essere misurata solo in ore e minuti...».

«Allora che cos'è la vita?».

«È denaro innanzitutto, Vassiliadis».

«Il denaro è molto importante, la giovinezza lo è maggiormente e il tuo aspetto...».

Lo interruppi:

«Lascia andare il mio aspetto! Che ne sai tu di un piccolo impiegato di quel triste Ministero di cui puoi vedere l'ingresso dal tuo posto dietro il bancone? I desideri sono numerosi ma le possibilità sono scarse, perciò non parlarmi della giovinezza...».

«E tu sai qual'era la condizione del proprietario di questo caffè quando è venuto qui in Egitto da immigrato?».

«È venuto povero, nullatenente, ma poi ha potuto farsi strada grazie a un mondo diverso da quello del Ministero e del pubblico impiego, con tutte le promozioni e gli aumenti di stipendio sospesi a tempo indeterminato..., cosa rimane quindi della gioventù?».

«Ciò che oggi è sospeso domani si attiverà; nulla resta immutato... Prendi!».

Mentre mi riempiva nuovamente il bicchiere, improvvisamente mi sembrò degno di fede e trovai gradevole il suo modo di ragionare; perciò lo salutai con cuore più fermo, favorevolmente disposto.

Al mattino di un giorno di festa, tornato da al-Qarāfa³, trovando a casa un biglietto di auguri di Vassiliadis, esultai di gioia.

La sera mi ritrovai seduto davanti a lui e gli dissi:

«Questo è giorno di libagioni, di rose e di piacevoli pensieri...».

Mi riempì il bicchiere e mi donò un garofano e un sorriso.

Tutto divenne per me gradevole e dolce tanto che, dimenticando lo stesso Vassiliadis, cominciai a ripetere a bassa voce:

«Hai tenuto nascosto l'amore e il segreto ti ha danneggiato
C'è chi ti ha criticato ma il suo biasimo è ingiusto».

Ed eccolo chiedermi:

«È una poesia?».

³ Cimitero posto ai piedi della collina del Muqattam, nella zona orientale del Cairo.

«Sì».

«Spiegamene il significato».

Cominciai a spiegargli ogni parola mentre egli mi seguiva sorridendo, poi disse:

«Veramente bello, ma tu sei innamorato o poeta?».

Gli risposi in tono di confidenza:

«Innamorato!».

«Veramente bello, ma perché si allude a un segreto e a un biasimo ingiusto?».

«Così è l'amore nel nostro Paese».

«L'amore è parlare, amare, gioire con chi si ama...».

«Così è per i Greci».

«Anche per i Romani... per tutti...».

Esclamai con entusiasmo:

«Per Allāh, Vassiliadis, potessi governare tu questo mondo!».

«Tu sei un giovane gentile e forte, qualsiasi ragazza può volerti bene, ma tu non nascondere nulla, altrimenti come può l'amata sapere che l'ami? E non pensare al biasimo di chi è ingiusto... Prendi!».

Mi riempi di nuovo il bicchiere; prestai fede alle sue parole, ritrovando la fiducia perduta e me ne andai con cuore riconoscente...

I giorni passavano e non ti diventava bianco neppure un capello, Vassiliadis, né si affievoliva lo splendore dei tuoi occhi...

Una sera, osservandolo con stupore, gli chiesi:

«Come fai a conservare la giovinezza?».

Mi rispose con un sorriso d'intesa:

«Grazie alla compagnia di amici cari come te».

Presi il bicchiere dicendo:

«Le tue parole sono sempre dolci».

Mi chiese allora premuroso:

«Come sta il bambino?».

«È in via di guarigione, e sembra che presto ne arriverà anche un altro!».

«Che sia benedetto! Questo è il tempo di avere figli; tu sei un uomo stimato, privo di vizi, sei solo troppo pronto a lagnarti!».

«In verità la vita non mi soddisfa...».

«Perché no? Non sei forse un rispettabile impiegato, un marito e un padre?».

«Veramente mi riferivo al Paese, alla vita politica; non ti interessi a queste cose?».

«Da lontano... spesso vedo dal mio posto dietro il bar le manifestazioni e sento gli applausi; vedo i poliziotti inseguire gli studenti, e poi sopraggiungere i mezzi militari e le autoambulanze... spesso... spesso... ma perché siete così eccitabili?».

«Un Paese sfortunato il nostro, Vassiliadis!».

«La politica è così ovunque, da noi in Grecia si è sparso molto sangue; non essere triste, considera dov'eri e dove sei oggi! Farai qui dei brindisi per future vittorie ed io ti ricorderò questi momenti. Prendi!».

Riempì di nuovo il bicchiere. Il mio viso contratto si distese, mi rallegrai senza motivo e lo lasciai con l'augurio che la nostra amicizia durasse per sempre.

Con il passar dei giorni aumentava il mio stupore per la sua straordinaria vitalità. Lo sbirciavo ma senza scoprire in lui segno alcuno di invecchiamento. I suoi occhi splendevano come cristalli, senza il minimo offuscamento; da dove gli proveniva quella forza innovatrice?

«Bevi molto, Vassiliadis?».

«No, mio caro; un solo bicchiere prima di pranzo».

«E a cena?».

«La mia cena consiste in yogurt, lattuga senza condimento e una mela».

«Nella tua vita non sei afflitto da dispiaceri?».

«Certo, come tutti, ma non mi arrendo al dolore come la maggior parte delle persone!».

Osservò che avevo disertato il mio posto abituale per sedermi dietro il paravento che divideva il caffè dall'angolo in cui si bevevano gli alcoolici e mi disse:

«Vedo che preferisci rimanere nascosto».

Ridendo forte gli risposi:

«Mio figlio è ormai un giovanotto e l'ho visto una volta passare davanti al caffè in compagnia di alcuni amici...».

«È incredibile che sia il padre a temere il figlio!».

«Mi preoccupo molto per i miei figli!».

«Perché, signor mio, dal momento che sei un uomo giusto?».

«Proprio quando sembra che ci troviamo d'accordo su un parere o su un comportamento, avverto un senso di estraneità nei loro confronti».

«E perché desideri che essi siano simili a te?».

«Al tempo nostro...».

Ma egli mi interruppe:

«Al tempo delle promozioni e degli aumenti di stipendio sospesi a tempo indeterminato?».

Non riuscii a trattenere il riso e dissi:

«Allora non ti infastidisce la ribellione dei figli?».

«Impara da loro!... Impara da loro se puoi... Prendi!».

Alzai il bicchiere esclamando:

«Alla salute della ribellione e della disubbidienza!».

Sebbene l'individuo sia l'ultimo a rendersi conto dell'azione del tempo su se stesso, segni indiscutibili mi avevano convinto del gran mutamento che si era prodotto in me, mentre solo a stento avrei potuto notarne qualche segno in Vassiliadis.

Una sera mi recai da lui ed egli mi fissò con una riprovazione di cui non ignoravo il motivo. Nel riempirmi il bicchiere, si affrettò a dirmi:

«Non sei del solito umore».

Abbassando le palpebre, risposi:

«Ieri sono stato collocato in pensione!».

Agitando la mano, esclamò:

«Bravo!».

«Che significano queste felicitazioni?».

«Tu hai compiuto un viaggio coronato dal successo per iniziarne un altro...».

«Quale altro viaggio, brav'uomo?!».

«La vita ha inizio dopo i sessanta...».

«Nel caffè "Africa" forse?...».

Scuotendo la testa, rispose:

«Finora dovevi confrontarti con le minuzie della vita, mentre ora avrai a che fare con le cose essenziali...».

«A dire il vero mi sono sentito completamente annullato».

«Così ti sei espresso un giorno anche a proposito della giovinezza...».

«Con me non è rimasto più nessuno, solo mia moglie e, se non fosse per senso del dovere, nessun figlio verrebbe neppure a trovarmi».

«Pensa a una cosa sola, come gustare la vita dopo i sessanta».

«Perché, a questa età rimane forse qualcosa della vita?».

«La vecchia esistenza è terminata, la nuova non è ancora iniziata».

Scoraggiato, gli dissi:

«A volte vengo colto da una vertigine e mi sembra che ogni cosa perda valore».

«Hai buona salute, hai tanti amici... inoltre la vita, in questo Paese, non si svolge più come prima».

«Nel profondo del mio animo vi è una tristezza latente che aspetta solo l'occasione per affiorare alla superficie».

«Ma non riesce a cancellare le gioie della vita passata e presente!».

«Si dà il caso che la tua lingua non conosca che parole dolci come il miele».

«Abbiamo ancora dinanzi a noi molti giorni per incontrarci, parlare e scambiarci l'affetto».

«Sia fatta la volontà di Allāh!».

«Vai a visitare di nuovo il giardino zoologico, l'acquario, i monumenti... Prendi!».

Mi riempi il bicchiere e restai ammirato, riflettendo su quale tesoro fosse mai Vassiliadis.

Un giorno, mentre mi preparavo al mese di Ramaḍān, ebbi un attacco renale. I figli vennero a trovarmi e così pure gli amici e cercavamo distrazione parlando di malanni e di politica. Una mattina mia moglie mi annunciò che un signore europeo desiderava vedermi. Dopo pochi istanti Vassiliadis era lì ad abbracciarmi calorosamente con i folti baffi che mi sfregavano la bocca e le guance.

Era la prima volta che lo vedevo vestito di tutto punto, cappello compreso. Ridendo, mi disse:

«Com'è triste il bar senza le tue risate...».

Palpandomi la parte bassa della schiena, gli dissi:

«La colica!... Che Allāh te ne protegga, Vassiliadis...».

«Una sciocchezza insignificante che sicuramente passerà; ti confesso che Vassiliadis senza di te non vale nulla».

«E che valgo io senza di te, mio caro?».

«Quando ritornerai da noi?».

«Forse alla fine della settimana; dov'è la giovinezza, dov'è?».

«Ti ho detto che è una sciocchezza insignificante e che dopo riprenderemo la nostra bella vita...».

La sua visita mi sollevò veramente lo spirito, più di quella degli stessi figli.

La sera che ritornai al bar «Africa» mi abbracciò alla presenza di tutti ed io sollevai il bicchiere esclamando:

«Alla salute di Vassiliadis, simbolo dell'amore e della felicità».

Gli raccontai di un sogno nel corso del quale mi era venuta a trovare la morte ed egli disse:

«Non stare a credere a queste cose, la morte non viene che una sola volta e quando viene si porta dietro una enorme felicità».

«Forse parli di ciò che esiste dopo la morte...».

Continuò a dire con sicurezza:

«Da dove sei venuto? Le tenebre dalle quali provieni non sono forse simili a quelle ove andrai dopo una lunga vita? Dalle prime tenebre è stato possibile far uscire una vita e cosa impedisce che tale vita continui nelle seconde tenebre?».

Ubriaco, urlai:

«Bravo Vassiliadis... sante parole!».

Feci un lungo giro fra giardini e monumenti. Stetti seduto in luoghi solitari sotto i raggi splendenti del sole, ma nessuna cosa impedì l'evento. Perdetti coscienza per non so quanto tempo. Quando ritornai in me mi trovai disteso sul letto, come morto. Pensai fosse giunta la fine ma il mio attaccamento alla vita non veniva meno.

Uno degli amici che mi veniva a far visita mi disse:

«Vassiliadis ti manda tanti saluti».

Le mie palpebre si contrassero a causa di un vero interessamento, per la prima volta da quando giacevo a letto e gli chiesi:

«Pensi che abbia saputo delle mie reali condizioni?».

«Sì, alcuni amici lo hanno informato e se ne è molto rattristato...».

Quando l'amico se ne andò, dissi a mia moglie:

«Se viene il signore europeo, fallo entrare subito...».

E dentro di me pensai che, essendo egli una creatura straordinaria, con il suo meraviglioso fascino avrebbe rinnovato la mia vita.

Ogni volta che trillava il campanello, le mie palpebre si contraevano e mi preparavo all'incontro. Vennero molte persone ma non Vassiliadis. Mi chiesi che cosa lo avesse trattenuto, i pensieri si presero gioco di me e fui colto dall'agitazione.

Un giorno dissi a un amico:

«Vassiliadis non è venuto a trovarmi».

«È estenuato dal lavoro...».

«Ma non ha tardato a farmi visita nella mia precedente malattia».

L'uomo rimase in silenzio e io, commosso, esclamai:

«Fagli sapere che sono dispiaciuto...».

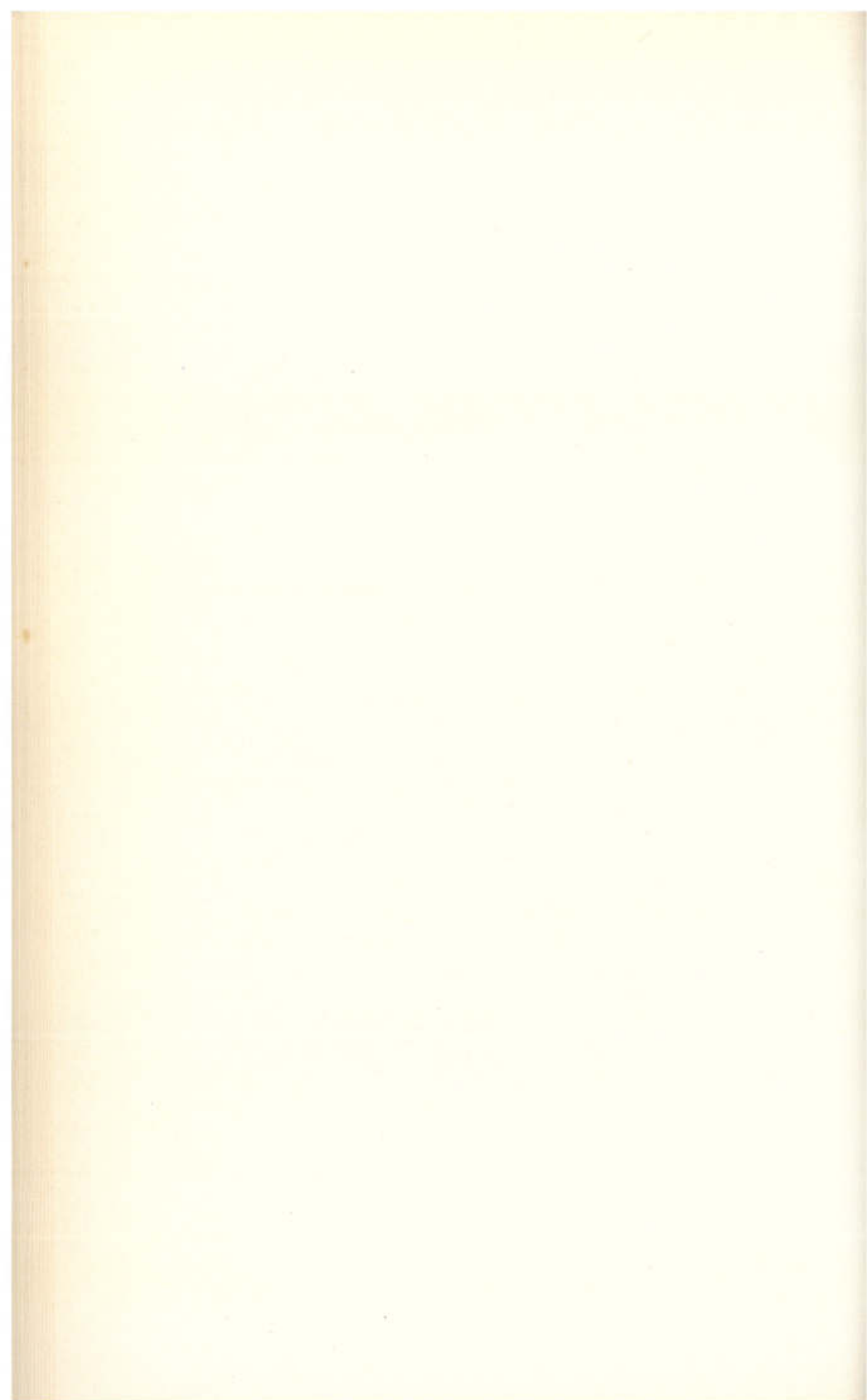
Mi ripetei ch'egli sarebbe senz'altro venuto malgrado i suoi impegni. Ma l'attesa si prolungò senza speranza. La tristezza cominciò a mutarsi in collera. Mi convinsi che era stato sempre gentile con me ma niente di più e che, avendo saputo com'ero finito, mi aveva cancellato dai suoi pensieri. Ecco il miserabile: la sua lunga amicizia consisteva in una falsità ripugnante e il suo caldo interessamento non era che abilità professionale!

L'amico venne a trovarmi una terza volta mentre ero tra la vita e la morte e, sentendo che bisbigliavo, addolorato, il nome squillante di Vassiliadis, avvicinò a me la testa e disse:

«Possa tu vivere a lungo, come non è accaduto a Vassiliadis...».

«No...».

«Così abbiamo detto tutti!», aggiunse l'amico. «Non credevamo ai nostri occhi quando l'abbiamo visto crollare dietro il bancone; pochi istanti prima rideva e parlava, diritto come una statua. Ma dimmi un po', come avrebbe potuto morire un uomo forte come lui se non per un colpo fatale?!».



Alcune brevi considerazioni comparatistiche sulla Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran

La lettura della Carta costituzionale della Repubblica Islamica dell'Iran, approvata — dopo il referendum del 10-11 di Farvardin dell'anno 1358 (30-31 marzo 1979) — il 24 di Ābān del 1358 del calendario solare (15 novembre 1979), induce a talune riflessioni di ordine comparatistico.

Riflessioni che, naturalmente, non hanno la velleitaria pretesa di risolvere tutte le questioni, né quella di condensare ed esaurire, in una breve nota, tutti i temi che si possono profilare; ma tendono soltanto ad inquadrarli in termini problematici, e vogliono essere appena un contributo, rispetto ad alcune fondamentali norme contenute nella Costituzione iraniana, fino ad oggi al centro di rare, sebbene acute, analisi¹.

La prima questione è di ordine teorico.

Se il concetto di costituzione, come sostengono alcuni autorevoli studiosi europei², contiene in sé il dato costituzionale originario, ossia il potere costituente e la costituzione quale norma base, l'organizzazione sociale, cioè la costituzione quale regime di governo, e, infine, la predeterminazione delle opzioni ordinarie, è di immediata evidenza la necessità dell'analisi politica, per

* Alla Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran, nel 1989, sono state apportate alcune modifiche. Esse, tuttavia, non incidono, sostanzialmente, sugli argomenti di ordine teorico generale esposti nel presente studio.

¹ Tra queste, di particolare rilevanza, quella effettuata da F. CASTRO, al Convegno sul tema *L'Iran a un anno dalla Rivoluzione*, Venezia 2-3 aprile 1980; e anche: G. SCARCIA, *L'Islām e la Costituzione della Repubblica in Iran*, in *Il rinascimento islamico in Iran*, Roma 1981, p. 15-28; B. SCARCIA AMORETTI, *Sulla strutturazione del potere in Iran dopo la caduta dei Pahlavi*, in *Annali di Ca' Foscari*, XIX, 3, 1980 (Serie Orientale), 33-41.

² Cfr. P. BARILE, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, Cedam 1982^a, pp. 7-8.

identificare gli scopi voluti e perseguiti dal gruppo dominante che sorregge la costituzione.

Sebbene il concetto di politica sia metagiuridico, il giurista non può non tenere in conto la realtà della struttura sociale, nella sua complessità e mutevolezza: ciò che consente di ritenere corretta la distinzione tra costituzione *formale* e costituzione *sostanziale*, o materiale, tipica del diritto pubblico occidentale.

La costituzione *formale* è quella dei testi scritti, magari – giusta quanto ricorda Barile³ – contenenti poche e asistematiche norme (come, ad esempio, la Costituzione inglese, in cui confluiscono la *Magna Charta libertatum*, del 1215, una costituzione «contrattuale», essendo un patto tra il re Giovanni Senza Terra e i suoi baroni, la *Petition of right*, del 1628, e l'*Act of Settlement*, del 1701), o quella attestata dalle consuetudini.

La costituzione *materiale* è il nucleo essenziale *effettivamente* applicato, perché fondato sulla volontà e sulla forza del gruppo dominante.

Orbene, è possibile distinguere la Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran secondo tale criterio dicotomico?

Ad un lettura che considerasse, quale parametro distintivo, un riferimento soltanto nominalistico all'idea contenuta nell'espressione «gruppo politico dominante», la risposta al quesito dovrebbe essere negativa.

Recita, infatti, l'art. 1: «L'Iran, a seguito della vittoriosa Rivoluzione Islamica sotto la guida dell'Imām Khomeyni, in base al referendum del 10-11 Farvardin dell'anno 1358 del calendario solare (corrispondente al 1-2 del quinto mese del calendario lunare), in cui il popolo, secondo il suo antico credo in un governo di giustizia scaturente dagli insegnamenti del Corano, con una maggioranza del 98,2% ha espresso parere favorevole, è una repubblica islamica»⁴.

³ *Ibidem*.

⁴ Tutte le citazioni della Costituzione iraniana sono tratte dalla versione a cura di Silvia Curzu, in *Studi in memoria di Paolo Minganti*, «Oriente Moderno», anno LX, nn. 1-6, gennaio-giugno 1980, I.P.O., Roma, pp. 248-271. All'art. 36 si legge: «La condanna e la sua attenzione...»: si tratta di un evidente *lapsus calami*, che va corretto così: «La condanna e la sua esecuzione...». La versione inglese della Costituzione è in *Islamic Studies*, XXIV, pp. 397-407.

In esso non v'è traccia che conduca all'individuazione di un gruppo politico egemone, la cui presenza possa giustificare la distinzione tra costituzione formale e costituzione materiale: ciò, tanto più che il «Preambolo» alla Costituzione stessa stabilisce che: «... il potere non riposa sulla distinzione in classi o sulla supremazia di un individuo o di un gruppo, ma sull'ideale politico di una nazione animata da un comune ideale e da comuni obiettivi, la quale marcia su questa via ed ha in Allāh il suo punto di arrivo finale (...) essa si prepara ad edificare, sui principi islamici, la sua comunità ideale...»; e l'art. 3, n. 8, del testo costituzionale assegna al popolo, «artefice del proprio destino», la partecipazione alla vita politica, sociale, culturale ed economica⁵.

Se taluno obiettasse che, viceversa, la distinzione *de qua* è attuabile, in quanto il popolo si è, sì, espresso, ma sul progetto costituzionale redatto dal gruppo politico guidato dall'Imām Khomeyni, che aveva rovesciato il regime di Moḥammad Rezā Pahlavi, esso pure, a sua volta, regolato da una Costituzione, quella del 1906; ossia, che il popolo si è pronunciato sul progetto sostenuto dal gruppo politico dominante, e che, quindi, nei fatti, la Costituzione iraniana deriva il suo nucleo essenziale dalla volontà di un gruppo di potere, la replica sarebbe agevole.

Invero, la volontà popolare, espressa in misura pressoché totale, lascia pensare ad un'assoluta coincidenza della volontà del gruppo dirigente con quella del popolo, ovvero – ciò che è lo stesso dal punto di vista della geometria connotativa, ma assume un pregnante e più sottile significato politico-ideologico – ad una coincidenza della volontà del popolo con quella del gruppo di governo, talché, non potendosi distinguere, nella sostanza politica, il popolo dal gruppo dominante, non sembrerebbe legittimo delineare una costituzione *materiale*, siccome configurata dalla teoria.

Siffatto modo di ragionare, però, nell'una e nell'altra ipotesi, è viziato da un sofisma interpretativo: nella prima ipotesi affiora un'idea strettamente nominalistica (o formalistica), quindi, inad-

⁵ Il «Preambolo», che non è riportato nella traduzione della Curzu, è, viceversa, pubblicato in *La Repubblica Islamica dell'Iran / Un ideale metafisico nella realtà del XX secolo*, di A. Terenzoni e N. Venturi, Genova, Edizioni Sophia-Alkaest 1980, pp. 195-199.

guata; nella seconda, prevale un'istanza sostanzialistica di natura politica, e, perciò, metagiuridica.

Il fatto è che una costituzione *materiale*, all'interno di quella iraniana, può essere individuata nella volontà collettiva di restaurare i modelli esistenziali ispirati da quella legge che la Costituzione, all'art. 2, dichiara — alla stregua di una visione dommatica su cui non è dato interferire — «d'ispirazione divina».

In altre parole, la costituzione *materiale* o *sostanziale*, dev'essere individuata nella volontà di recupero⁶ di una condizione esistenziale e di un ordine sociale, il cui punto cardinale di riferimento è l'ideale metafisico, secondo il quale «il potere assoluto sul mondo e sull'individuo spetta a Dio» (art. 56), mentre «il popolo esercita tale diritto divino» attraverso i poteri della Repubblica Islamica.

Una tale conclusione potrebbe apparire sorprendente allo studioso non orientalista; essa, invece, è del tutto aderente all'ideologia e alla cultura islamiche, che assegnano al *Corano* (parola di Dio, rivelata per mezzo del Profeta Muḥammad) il valore di testo fondamentale per la vita sociale.



«Costituzioni dei professori», furono definite le prime costituzioni *lunghe* europee: lunghe, perché redatte seguendo il pensiero di teorici persuasi della necessità di definire minuziosamente principi, e disciplinare rapporti in modo sistematico ed in misura globale⁷.

⁶ Il termine «rivoluzione», che nel linguaggio moderno è considerato sinonimo di rovesciamento di un ordine per sostituirlene uno più progressista — scrive Terenzoni, *op. cit.*, p. 71 — acquista, nel caso dell'Iran, il senso tradizionale: quello riferibile al latino *revolvere*, cioè ritornare al punto di partenza, recuperando perciò una condizione di centralità spirituale venuta meno per il logoramento di una situazione originaria ideale o per il condizionamento di fattori estranei. Se, quindi, in questa prospettiva, sono rivoluzionarie le repressioni dei Filosofi di Platone e del Monarca universale dantesco, in quanto esse mirano ad eliminare l'errore del consorzio civile loro affidato, nella medesima direzione si è mossa la Rivoluzione iraniana, la quale, lottando in nome della fede, ha abbattuto un ordine sociale avulso ed avverso alla tradizione islamica ed ha riportato Allah nel centro dell'esistenza umana...

⁷ Cfr. P. BARILE, *op. cit.*, p. 92.

«Costituzione dei foqahā⁸, potrebb'essere definita quella iraniana, il cui testo, redatto da un'assemblea, he' iyat-e Khebrgān, espressamente incaricata di ciò, comprende ben 175 articoli⁹.

In essa sono considerati i principi fondamentali di ordine religioso ed etico, definiti, nel «Preambolo», «principi e precetti islamici riflettenti l'intima aspirazione dell'intera comunità musulmana»; sono specificatamente regolati l'organizzazione e i poteri dello stato, i rapporti tra cittadini e stato; e, ancora, sono partitamente presi in esame l'assetto sociale, la cultura, l'economia, le relazioni con gli altri movimenti islamici e le altre confessioni religiose, i diritti umani e le libertà fondamentali.

Sul punto, è da rilevare un dato che alla cultura giuridica europea, di derivazione giustiniana e napoleonica, appare affatto singolare: accanto alle norme propriamente costituzionali, vi sono, nella Carta della Repubblica iraniana, talune disposizioni di legge ordinaria¹⁰.

Il dato è tanto più singolare in quanto la Costituzione stessa profila la così detta *riserva di legge*, vale a dire, rimette al legislatore ordinario, ossia all'Assemblea Nazionale, Namāyandegān-e Majles-e Shurā-e Melli, la disciplina di materie irrilevanti costituzionalmente¹¹.



Si distingue, nel diritto pubblico occidentale, tra costituzione *rigida* e costituzione *flessibile*: la prima, è modificabile soltanto attraverso leggi costituzionali. L'integrazione o modificazione del testo costituzionale è sottratta al potere legislativo, e la fonte costituzionale è gerarchicamente superiore anche alla legge formale.

⁸ Plurale di *faqih*, esperto di diritto musulmano.

⁹ Quella algerina ne comprende, addirittura, 199; la Costituzione italiana appena 139.

¹⁰ Per esempio: la prescrizione di comunicare per iscritto, senza indugio, il motivo dell'accusa alla persona arrestata (art. 32). Si tratta, com'è evidente, di una norma di procedura.

¹¹ Numerose sono le norme che rimettono al legislatore ordinario la regolamentazione di materie che non hanno rilievo costituzionale: per esempio, quelle contenute negli artt. 8, 22, 24, 25, 36, 39 ecc.

La costituzione *flessibile*, invece, è modificabile per mezzo di leggi ordinarie.

In generale, gli stati hanno adottato il modello rigido, per evitare il possibile stravolgimento dei principi fondamentali, in forza degli interessi di un gruppo egemone, o di gruppi minoritari coalizzati, e divenuti, così, dominanti.

La Costituzione della Repubblica iraniana può essere definita *rigida*; ma alla stregua di un criterio distintivo diverso.

Recita l'art. 175: «La legge costituzionale della Repubblica islamica (...) è stata definitivamente approvata...».

L'interpretazione letterale della norma indurrebbe a ritenere, addirittura, che la Costituzione sia immodificabile: l'uso dell'avverbio «definitivamente», infatti, in considerazione del silenzio del Legislatore costituzionale in ordine ad ipotesi espresse di modificazione o di revisione, sembrerebbe confermare tale interpretazione.

Viepiù, ciò sembrerebbe esatto, atteso che è istituito un Consiglio di Vigilanza (art. 91), attraverso cui è garantita la rigidità delle norme costituzionali¹².

Sarebbe, tuttavia, affatto erroneo definire *rigida* la Costituzione iraniana, assumendo a parametro distintivo l'argomento testuale ora indicato: esso sarebbe legato, evidentemente, ad una meccanica accezione della «lettera» della legge, che, in quanto tale, non soltanto risulterebbe inadeguata dal punto di vista concettuale, ma, addirittura, contrasterebbe con i principi enunciati nel «Preambolo»¹³ e con varie norme contenute nella Carta costituzionale stessa.

¹² «Allo scopo di verificare la conformità dei precetti islamici e alla legge costituzionale degli atti legislativi, è istituito un Consiglio di Vigilanza...». L'art. 102 della Costituzione conferisce al Consiglio Supremo Regionale, *Shurā-ye 'āli-ye ostānbā*, composto dai rappresentanti dei Consigli regionali, il diritto, nei limiti delle proprie funzioni, di redigere e presentare all'Assemblea Nazionale, direttamente o tramite il governo, progetti di legge, che devono essere presi in esame dall'Assemblea stessa. Questo tipo di decentramento legislativo, naturalmente, non è sottratto al controllo di legittimità costituzionale, che, per così dire, viene effettuato in primo grado dall'Assemblea Nazionale.

¹³ «La Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran è la manifestazione delle costituzioni politica, sociale, culturale ed economica della comunità iraniana, sulla base dei principi e dei precetti islamici riflettenti l'intima aspi-

In primo luogo, ciò risulta, argomentando *a contrario*, dalla disposizione contenuta nell'art. 12, laddove si legge: «La religione ufficiale dell'Iran è la fede islamica di scuola sciita giafariata duodecimana. Questo principio è eterno e non è suscettibile di mutamento...»¹⁴.

Orbene, poiché il Legislatore costituzionale ha sancito l'innammissibilità di ogni ipotesi di mutamento esclusivamente e specificatamente in ordine a tale «principio», è evidente che ha lasciato spazio alla procedura di revisione in rapporto alle altre materie e principi: *ubi noluit dixit, ubi tacuit voluit*.

In secondo luogo, e a conferma di siffatta interpretazione, soccorre la lettura del «Preambolo» e di talune altre norme¹⁵.

La partecipazione di «tutto il popolo» alla vita politica, sociale, culturale ed economica, preveduta dal già citato art. 3 n. 8, non si risolve in una mera petizione di principio; ma assume i connotati di una reale presenza nella vita del paese, considerato che l'art. 6 consente al popolo di prendere parte al governo della Repubblica, oltre che indirettamente (attraverso, cioè, i rappresentanti elettivi), anche in via diretta, per mezzo di referendum, il cui campo di applicazione è molto vasto.

Che il referendum sia il meccanismo da impiegare al fine di apportare modifiche, o integrazioni, alla Costituzione, risulta, a parer nostro, dall'interpretazione coordinata di alcune norme contenute nella Carta medesima.

Quelle che seguono, sono le ragioni che militano in favore di siffatto nostro parere, e che, allo stesso tempo, giovano a sgombrare il campo da un possibile equivoco.

Poiché l'art. 71 stabilisce che l'Assemblea Nazionale ha la potestà di legiferare «in tutti i campi», sembrerebbero ammissibili modifiche costituzionali per mezzo di leggi ordinarie. Viceversa,

razione dell'intera comunità musulmana (...) Ciò non può tuttavia avvenire che con la partecipazione attiva di tutti i membri della comunità. La direzione che la Costituzione deve segnare è quindi quella di una tale partecipazione in tutte le fasi delle decisioni politiche, cosicché ognuno possa partecipare responsabilmente alla crescita, allo sviluppo e alla direzione del paese...»

¹⁴ Sulla *Shī'ah*, cfr A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, Garzanti/argomenti 1980, cap. IV, «La *Shī'ah* e le comunità non sunnite», pp. 100 e segg. Ġa'far as-Şādiq (m. 765) è il sesto degli Imām «purissimi».

¹⁵ Cfr. il «Preambolo», *passim*.

così non è, in quanto, facendo l'art. 72 divieto al Potere legislativo di emanare disposizioni «in contrasto con i principi della religione e della Costituzione», risulterebbe contrario al principio di carattere generale, enunciato nel «Preambolo», e definito tassativamente dall'art. 3 n. 8, il fatto di lasciare il popolo estraneo alle dirette decisioni fondamentali, quali, appunto, sono quelle di rilevanza costituzionale.

Né, in senso contrario, potrebbe addursi che l'art. 59 conferisce al Potere legislativo la facoltà di ricorrere al popolo, ma non gli impone il dovere di farlo: le questioni di rilevanza costituzionale, infatti, non possono essere comprese tra quei «certi importanti problemi» a cui fa riferimento detto articolo.

Non lo possono, perché soltanto attraverso una lettura riduttiva della dizione impiegata dal Legislatore costituzionale iraniano, ossia, sganciata dalla *ratio* specifica della norma e da quella generale della Costituzione, si potrebbero ricondurre nell'ambito di «importanti problemi» questioni di fondamentale rilevanza, quali sono quelle di natura costituzionale, che attengono alle convinzioni ed ai fini essenziali perseguiti dalla comunità, ed affermati dalla Rivoluzione Islamica.

Ci sembra, quindi, indubbio che il costituente iraniano ha statuito la necessità di far ricorso al complesso meccanismo referendario, che investe tutto il popolo, allo scopo di garantire da ogni possibile manipolazione, o condizionamento, la nuova realtà che caratterizza la società iraniana, ed attestata dalla costituzione materiale.

È in ciò, dunque, che s'identifica il criterio che permette di definire *rigida* la Costituzione dell'Iran.



È acquisita alla coscienza giuridica occidentale la separazione delle regole di diritto da quelle religiose, filosofiche e morali: le prime obbediscono allo scopo di garantire la correttezza dei rapporti all'interno della comunità sociale; le altre sono collocate in una sfera metagiuridica, talché risultano estranee alla legislazione.

I giuristi musulmani, viceversa, pur distinguendo perfettamente il campo del diritto, *fiqh*, da quello della religione, *dīn*,

della filosofia *falsafa*, e della morale, *ākhlāq*, ignorano (*scilicet*: respingono) la dicotomia diritto canonico-diritto laico.

È la conseguenza del fatto che, per la società musulmana, fonte della legge, *uṣūl al-ḥaq*¹⁶, è la volontà di Allāh, trasmessa agli uomini per mezzo di forme dirette e autonome o indirette di rivelazione¹⁷.

«Il *ḥaq* – scrive l'illustre islamista Carlo Alfonso Nallino – da un lato implica molto di più, e dall'altro molto meno, di ciò che per noi occidentali è il diritto: ne fanno parte le pratiche del culto o *'ibādāt* (e fra queste, per ragioni derivanti dall'intima struttura e dalla storia dell'islamismo, vengono inserite norme che per noi sarebbero di diritto pubblico, come alcuni lati del sistema finanziario e il regime delle miniere), il diritto delle persone, di famiglia e di successione, il diritto patrimoniale (inclusi i *waqf* o fondazioni pie), il diritto giudiziario e il penale, ed infine materie che a noi parrebbero piuttosto di rituale religioso, ossia giuramenti e voti, macellazione ordinaria, sgozzamento di vittime sacrificabili, cibi e bevande leciti od illeciti, formalità rituali di caccia e pesca, vesti, consuetudini sconsigliabili. Viceversa rimangono escluse dal *ḥaq*, perché prive di addentellamento chiaro con i testi sacri, alcune parti importanti del diritto pubblico e anche qualcosa del privato...»¹⁸.

Orbene, se è vero che il razionalismo giuridico e i movimenti di pensiero tendenti alla dissociazione dello spirituale dal temporale¹⁹, e, non meno rilevante, l'influenza delle idee giuridiche proprie del mondo occidentale, hanno prodotto una deviazione della concezione teologica del *ḥaq*, in vista anche della necessità

¹⁶ Letteralmente: «radici», o «fondamenti» del *ḥaq*. *Uṣūl*: plur. di *āṣl*.

¹⁷ Cfr. A. D'EMILIA, *Diritto Islamico*, in *Scritti di Diritto Islamico*, a cura di F. Castro, Roma, I.P.O. 1976, p. 21 [*Le Civiltà dell'Oriente*, III, G. Casini Editore, Roma 1958].

¹⁸ Voce *Diritto musulmano*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, Utet 1975, vol. V, cri/dis, pp. 945-946.

¹⁹ Cfr. J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press 1964, pp. 100-107; F.M. PAREJA, *Islamologia*, Roma 1951, pp. 476-489; e, ancora, lo studio di Silvia Naef, in AA.VV., *Le défi du fondamentalisme islamique*, dir. da Simon Jargy, Labor et Fides, Coll. «Arabiyya», Ginevra 1988. Importante anche il capitolo «Quelques attitudes réformistes» di *La cité musulmane*, di L. Gardet, Paris, Vrin 1976, pp. 350-362.

di adattamento alle trasformazioni politiche ed economiche (industrializzazione, sviluppo), sociali e culturali (mobilità geografica, urbanizzazione ecc.), che ne hanno limitato l'applicazione entro margini ristretti²⁰; è anche vero che resiste strenuamente e vittoriosamente, bisogna aggiungere, l'idea sacrale del diritto. E valgono i fatti.

²⁰ «Vi sono paesi in cui il diritto islamico è stato abolito: Turchia, Albania, Urss. La Turchia, baluardo dell'Islâm, iniziò una serie di riforme nel secolo scorso, ma dopo la prima guerra mondiale Mustafa Kemal Atatürk impresse a questo movimento una forza e una radicalità paragonabili soltanto alla modernizzazione giapponese. Tutte le istituzioni islamiche vennero colpite: nella scrittura, l'alfabeto arabo venne sostituito con quello latino e, nelle preghiere, la lingua araba con quella turca; fez e turbante vennero vietati con pene severe (...) il diritto islamico venne spazzato via...»: MARIO G. LOSANO, *I grandi sistemi giuridici*, Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei, Torino, Einaudi 1988², cap. VI, p. 266. Sul tema della sempre più ridotta applicazione del diritto islamico nelle diverse regioni della terra: D. SANTILLANA, *Avant-projet de code civil et commercial tunisien*, Impr. J. Picard, Tunis 1899; M. MORAND, *Avant-projet de code présenté à la Commission de codification du droit musulman algérien*, A. Jourdan, Alger 1916 (rist. ed 1909); A. GIANNINI, *Le costituzioni degli Stati del Vicino Oriente*, Roma 1941; G.H. BOUSQUET, *Du droit Musulman et son application effective dans le monde*, Imprimerie Nord-Africaine, Alger 1949; A. GIANNINI, *Nuove Costituzioni degli Stati d'Arabia (Siria, Libia, Giordania)*, in «O.M.», Roma, I.P.O. 1952, pp. 273-284; A. D'EMILIA, *Intorno alla moderna attività legislativa di alcuni paesi musulmani nel campo del diritto privato*, in «O.M.», cit. 1953, vol. XXXIII, special. pp. 302-4; *Id.*, *Il diritto musulmano e il nuovo codice civile egiziano*, in «Annuario di diritto comparato e di studi legislativi», 1955, vol. XXXI; R. MONACO, *La nuova costituzione egiziana del 16 gennaio 1956*, in «O.M.», cit., 1956, pp. 281-88; E. RABBATH, *L'évolution de l'idée constitutionnelle dans les pays d'Islam*, in «Annales de l'école de droit de Beyrouth», 1957, vol. I, pp. 131.165; P. MINGANTI, *Ricezione di pene hadd nella legislazione della Repubblica di Libia*, in «O.M.», cit., vol. LIV, 1974, pp. 265-274; M. BORRMANS, *La famille et le droit positif maghrebin*, in «La revue algérienne», n. 3, 1974; C.A. NALLINO, voce *Diritto musulmano*, in N.D.I., cit., p. 953. Di particolare interesse: J. SCHACHT, *Dévolotion moderne du droit musulman*, Mélanges Maspéro, Paris 1970; S.H. AMIN, *Middle East Legal Systems*, Glasgow, Royston Ltd. 1985 (l'Autore effettua la ricognizione dei sistemi giuridici di quindici paesi islamici: Afghanistan, Bahrain, Iran, Iraq, Giordania, Kuwait, Oman, Qatar, Arabia Saudita, Sudan, Siria, Turchia, Emirati Arabi Uniti, Yemen del nord e Yemen del sud). Sulla reviviscenza del diritto islamico in Iran e Pakistan, si consulti: M. LIPPMAN, S. MC CONVILLE e M. YERUSHALMI, *Islamic Criminal Law and procedure*, presentazione di M.Ch. Bassiouni, Greenwood Press Inc., Westport, Connecticut 1988, *passim*, ma specialmente pp. 107 e segg.

Nel 1925 (1343 H.), il novatore egiziano 'Alī 'Abd al-Rāziq dà alle stampe *al-Islām wa uṣūl al-ḥukm*²¹, un libro, la cui tesi centrale è la netta distinzione dello spirituale dal temporale, che, riproponendo, nella sostanza, le idee professate dai teologi della scuola mu'tazilita spalanca le porte al movimento di revisione: nell'agosto dello stesso anno, i ventiquattro 'ulamā' del Consiglio di disciplina dell'Università di al-Azhar censurano l'autore con estrema durezza e l'escludono dal corpo degli 'ulamā'. Al medesimo tempo, al-Rāziq viene rimosso dalla carica di giudice, *qadī*²².

Non diversa, nel 1950, è la sorte che i dotti di al-Azhar riservano allo Sheykh al-Khālid, per l'opera intitolata *Min hunā nabda'*²³.

Dunque, è in questa direzione «conservatrice» che si muove la dottrina giuridica islamica al tempo d'oggi²⁴.

Giova, qui, qualche esempio.

«Les principes généraux sont explicitement formulés par le Coran. C'est la raison pour laquelle le Coran est considéré comme notre Constitution et notre Loi organique, et la raison pour laquelle nous érigeons nos lois particulières sur le Coran»: così, un membro della Delegazione saudita nel corso dei «Colloqui di Riad», in risposta ai quesiti formulati dalla Commissione dei giuristi europei, circa la possibilità di fondare una legislazione temporale su un Libro Sacro, il *Corano*, appunto²⁵.

Dal canto suo, il dottor Taymour Kamel afferma: «The western struggle with the principle of legality may be summarized briefly as follows: strict legality emerged from the French Revolution as a means of protecting the individual from the unfettered

²¹ Tradotto in francese, col titolo *L'Islām et les bases du pouvoir*, da L. Bercher, per la «Revue des études Islamiques», Paris.

²² Il ministro della giustizia, che si era pronunciato contro la condanna, fu costretto alle dimissioni.

²³ Tradotto in francese col titolo *C'est par là qu'il faut commencer*. Il libro è stato sottoposto ad attenta analisi da Anawati, *Témoignage d'un azhariste*, «Cabiers», Il Cairo 1950.

²⁴ L'espressione, tipicamente occidentale, è, qui, impiegata soltanto con valore esplicativo.

²⁵ *Résumé des procès-verbaux des colloques de Ryad sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islām*, Dar al-kitab Allubnani, Beyrouth s.i.d. — ma aprile 1972 — p. 18; cfr. anche *passim*.

discretion of judges; since then, western legal systems have gradually restored some discretion to the judge to better protect the interest of society against the criminal. These systems seek a balance between the rights of individuals and the needs of the community.

Good Himself imbued Islamic law with the proper balance centuries ago. If the perfectly judicious character of the provisions of the Shari'ah have an analogy with a main principle of modern legislation, this is not analogy by nature but simply one of modality. Modern law, however much it is revered, is precarious, because it springs solely from the human will and is alterable by that same will.

The fundamental principles of Islamic Law spring from the Divine Will and are immutable...»²⁶.

Tale, è anche la posizione di 'Abdur Raḥmān I. Doi, docente nell'Università di Aḥmadu Bello (Nigeria), il quale, fin dalla «Prefazione» del suo più recente lavoro, *Shari'ah: The Islamic Law*²⁷, illustra con fermezza il suo pensiero: «... the strong wind of 'progressive' and 'modern' ideas also took me off my feet particularly when listening as a student to the persuasive discourses of learned teacher Professor M.J. Sethna on 'synthetic criminology'. I started doubting the wisdom of *Hadd* punishment and this trend seeped into other areas as Shari'ah. Fortunalely, my exposure to fashionable influences ended too soon when I proceeded to Cambridge to work as a research scholar in the areas of *Fiqh* and *Uṣūl al-Fiqh*. As I grappled on my own with the new problems concerning the Shari'ah, it soon began to dawn upon me that this legal system based on divine guidance has immense potentialities to check the evils which beset the world today (...) ... I was confirmed in my belief that no legal system deriving its sustenance only from human intelligence can cure our society of the evils of criminality and exploitation. Seeing the high rate of crimes in the Western World, I was completely disenchanted with the high-sounding

²⁶ *The Principle of Legality and its application in Islamic Criminal Law*, in AA.VV., *The Islamic Criminal Justice System*, a cura di M. Ch. Bassiouni, Oceana Publications Inc., London-Rome-New York 1982, p. 168.

²⁷ Ta-ha Publishers Ltd, London 1984.

theories of synthetic criminology and this conditioned my thinking on other aspects of man-made legal systems...».

L'analisi di Doi relativa alla fenomenologia giuridica, è chiaro, più che sulle dichiarate, esplicite affermazioni di disvalore circa la legislazione prodotta dall'uomo, è saldamente attestata sull'idea della sacralità della Sharī'ah, e, perciò, sul presupposto della sua immutabilità: la conseguenza, è il rifiuto del modernismo giuridico.

A conclusione di questo sintetico *excursus* dossografico – rappresentativo, comunque, dello stato della dottrina giuridica islamica attuale – risulta evidente che debole è l'influsso della *salafiyya*²⁸, la tendenza dommatica che si batte contro il *taqlīd*, la cristallizzazione del *fiqh*, in favore dell'*ig̃tibād*, rinnovato sforzo di libero esame nel campo del diritto, in base al principio della pubblica utilità, *al-maṣlaḥa al-'āmma*, e/o dell'utilità generale, *kulliyyah ḥāgiyyah*²⁹.

È una tendenza che trova sostegno nel pensiero dei giuristi e pensatori di grande prestigio, i quali – sull'esempio di al-Rāziq, di Khālid Muḥammad al-Khālid, innanzi menzionati, e di altri novatori – propugnano la separazione della religione dallo Stato,

²⁸ V. L. GARDET, *La cité musulmane*, cit., *passim*, ma specialmente: pp. 19, 64, 133, 217, 351.

²⁹ «L'utilità è la regola del giureconsulto», proclama il dottore della legge egiziano Ibn Nuḡaym, citato da C. Brockelmann, in *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar, 1898-1902, vol. II, p. 310); mentre, dal canto suo, al-Qarāfi dice: «Al tempo di Adamo la condizione degli uomini era debole e miserabile; perciò Dio fu indulgente in molte cose. Quando la società divenne più ricca e numerosa, i precetti si moltiplicarono (...) Questo progresso è visibile nella storia stessa dell'Islām (...) Infatti vediamo i Compagni del Profeta introdurre molte disposizioni perché ne avevano riconosciuto l'utilità; hanno deciso di mettere il Corano per iscritto, mentre nulla ve li autorizzava nelle leggi passate; hanno battuto moneta, costruito delle prigioni e così via. Per lo stesso motivo, cioè l'utilità, la legge ha sottoposto la prova testimoniale a condizioni rigorose che non si trovano affatto nel *ḥadīth*, ha largamente interpretato certi contratti, quali il mutuo, il contratto di piantagione, la commenda e altre convenzioni (...) Tutti questi mutamenti e queste novità, che sono numerosi nella nostra legge, sono stati imposti dal mutamento delle condizioni generali e dalla diversità dei tempi...» (citato da D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riferimento anche al sistema sciafiita*, Roma, I.P.O. 1938, vol. I, L. II, cap. III, § 23, p. 71.

e, peraltro, tentano di stabilire una relazione funzionale tra l'astrattezza di un ordinamento derivato dalla Rivelazione e la vita degli uomini, entro una visione globale della società.

È recente l'affermazione di Moḥammad Berrada³⁰, professore all'Università di Rabat, secondo cui un pensiero critico, oggi, non può non essere d'accordo con le osservazioni di Laroui: «Il pensiero religioso del *fiqh* si è talmente radicato nei nostri schemi mentali, che non riusciamo più a dare importanza a ciò che non è applicabile, anche se dura da secoli. Ciò significa che, fin da principio, mettiamo fra parentesi la storia, e consideriamo 'Omar ibn el-Khaṭṭāb come un nostro contemporaneo. Dal punto di vista logico, ne risulta che in queste condizioni non possiamo istituire un dialogo né con l'Altro, né con quella parte di noi che vive nel ventesimo secolo. Se rifiutiamo di prendere a giudice la realtà considerando quella realtà come qualcosa che ci è imposto, e se accettiamo di risalire ai testi e soltanto ai testi, neghiamo in partenza il problema, perché appellarsi ai testi in funzione di giudici implica da parte nostra una fede costante. Si tratta di un fenomeno che è sempre stato inerente al pensiero fondamentalista dal Medioevo fino al secolo scorso»³¹.

Sono parole, queste, che riecheggiano quelle del gesuita Padre Henri Lammens, che fu islamista di immensa dottrina, ma non sempre obiettivo: «... il *fiqh* è diventato una scienza speculativa, avente ad oggetto un diritto ideale, e una costruzione puramente scolastica, che ha perduto il contatto con la realtà della vita contemporanea (...) il *fiqh* continua a studiare uno stato musulmano che non esiste più. Ne descrive minuziosamente i congegni e il funzionamento; disserta sull'amministrazione e l'impegno del califfato mondiale, destinato a piegare l'universo sotto la legge dell'Islām. La sua concezione del diritto commerciale e dei contratti civili cozza con l'organizzazione del credito finanziario e con le relazioni economiche stabilite fra i popoli moderni; commenta un diritto penale in cui il Corano (2,175) ha mantenuto il principio

³⁰ *Un itinerario alla ricerca dell'altro*, in *La coscienza dell'altro*, Atti del Colloquio internazionale sul tema «Incontro tra cultura araba e cultura dell'Europa mediterranea contemporanea», a cura di L. Magrini, Firenze 14-16 dicembre 1972, Cultura Editrice, Firenze 1974, p. 236.

³¹ Rivista «Dirāsāt 'Arabiyyah», Beirut 1972 (numero di agosto).

beduino del *qisàs* o taglione. Alle vittime e ai loro parenti lascia la scelta tra il perdono e una composizione pecuniaria, *diya*. La decisione della parte lesa spoglia lo Stato di ogni autorità a intraprendere un'azione punitiva per la violazione della giustizia sociale. Per certi reati, lo Stato è del pari costretto ad attenersi ai *hudùd Allāh*, o pene indicate nel Corano»³².

La voce della dottrina novatrice, dunque, malgrado non sia cessata del tutto l'attività generatrice di diritto della giurisprudenza, e sebbene alcuni governi islamici, particolarmente quelli a regime democratico-parlamentare, abbiano accolto certune tesi riformiste, soprattutto in tema di statuto personale, non è riuscita a superare la resistenza dei tradizionalisti.

Anzi, «a partire dagli anni settanta (...) si è verificato un fenomeno imprevisto: al processo di occidentalizzazione tecnologica – scrive il comparatista Mario G. Losano – si è affiancata una rivalutazione della religione (e quindi del diritto) dell'Islām.

Invece di cancellare il diritto islamico con i codici e con la legislazione parlamentare di tipo occidentale, numerosi stati musulmani si preparano a reintrodurre in quei codici e in quelle leggi le proprie norme tradizionali (...) si assiste ad un recupero dei propri valori originali, per secoli offuscati dalla dominazione ottomana e europea...»³³.

È un recupero che è legato all'idea della centralità del divino, che s'esprime nella formula della *Shahādah*, «*lā ilāh illā 'Allāh*» (la cui traduzione letterale è: «Nessuno Dio, se non Allāh»)»³⁴, e che, quindi, assegna al *fiqh* il carattere dell'immutabilità, in quanto vincolato ad un testo sacro.

Non si tratta tuttavia, come potrebbe apparire a chi non è di fede islamica, di una mentalità metalogica, o prelogica; ma di una concezione teocentrica, che individua i valori dell'uomo e della sua storia soltanto alla luce della Rivelazione.

In questo quadro complesso, ora disegnato, sia pure in modo

³² *L'Islām, credenze e istituzioni*, pref. e trad. di F. Gabrieli, Bari, Laterza 1982 (1ª ed. it. 1948), pp. 79-80; tit. orig. *L'Islām, croyances et institutions*, Beyrouth 1926.

³³ *I grandi sistemi giuridici*, Introduzione ai..., cit., p. 268.

³⁴ Sul punto, cfr. *I presupposti del dialogo*, di Mohammed Aziz Lahbabi, in *La coscienza dell'altro*, cit. pp. 18-19.

sommario, si colloca la specificità religiosa della Costituzione iraniana, che ha recepito profondamente l'indole affatto particolare del *fiqh* – in quanto parte della *Shari'ah*³⁵ –; una specificità ch'è attestata esplicitamente dall'art. 2, nn. 1 e 2, laddove si legge: «La Repubblica Islamica è fondata sulla fede nei seguenti principi: 1. Unicità e onnipotenza di Dio e sottomissione ai suoi voleri; 2. Ispirazione divina delle leggi»; e dall'art. 12, già citato per altro riguardo: «La religione ufficiale dell'Iran è la fede islamica di scuola sciita giafariata imamita. Questo principio è eterno e non è suscettibile di mutamento...»³⁶.

Lo Shi'ismo, dunque, è assunto a religione di Stato, ma è accordato «rispetto assoluto»³⁷ alle altre Scuole islamiche (Hanafita, Shafi'ita, Malichita, Hanbalita e Zaidita), e tolleranza agli Ebrei, Zoroastriani e Cristiani, le sole «minoranze religiose riconosciute»³⁸.

È degno di nota il fatto che la Costituzione dell'Iran, all'art. 14, statuisce il dovere del Governo della Repubblica, e di tutti i musulmani, di agire «con bontà e giustizia islamica» e «nel rispetto dei (loro) diritti umani», nei confronti dei non musulmani che non attentino all'Islam e alla Repubblica.

Lo Shi'ismo, considerato, rispetto alla *Sunnāh*, più dogmatico e meno tollerante, si rivela, sul tema religioso, come l'esatto contrario: e ciò collima perfettamente con la sua storia, che, come scrive M. Guidi, «è storia di martirio»³⁹.

«Pervade tutta la *Shi'ah*, e più intensamente più spinte sono le sue tendenze, una disposizione sentimentale ed emotiva che le deriva dalle sue origini, dalle sue vicende, dalla naturale simpatia che subito corse tra la concezione dell'Imām e del suo ritorno e l'elemento meraviglioso», scrive, ancora, lo stesso insigne islamista⁴⁰.

³⁵ Cfr. *Diritto Islamico*, in *Scritti...*, cit., di A. D'Emilia, p. 2 e segg.

³⁶ Di estremo interesse, a tal proposito: RUHOLLAH KHOMEINI, *Islamic Government*, New York, Manor Book 1979.

³⁷ Art. 12.

³⁸ Art. 13.

³⁹ *Storia della religione dell'Islam*, in *Storia delle religioni*, diretta da Tacchi-Venturi, Torino, Utet 1936, II, p. 384.

⁴⁰ *Op.cit.*, p. 388.

Orbene, la norma *de qua* della Costituzione iraniana, se messa a confronto con quelle contenute in quasi tutte le Costituzioni occidentali – ad esempio quella italiana, che all'art. 8 dichiara ugualmente libere davanti alla legge tutte le confessioni religiose, all'esclusiva condizione che i loro statuti non collidano con l'ordinamento giuridico – si rivela indubbiamente restrittiva.

Ciò, tanto più se, detta norma della Costituzione iraniana, vien messa in relazione all'art. 115, secondo cui l'accesso alla suprema Magistratura della Repubblica è tassativamente riservato a personalità che professi la fede islamica.

Tuttavia, rispetto al dettato delle Costituzioni di altri paesi islamici in tema di libertà religiosa, quella iraniana risulta più aperta.

Così, per esempio, la Costituzione algerina, che, peraltro, al pari di quella dell'Iran, opera una discriminazione religiosa, in quanto, all'art. 107, espressamente prevede che «Il Presidente della Repubblica può essere eletto solo se è (...) musulmano di religione...», e che fa dell'Islam la religione di Stato (art. 2), accorda, sì, tolleranza agli altri riti; ma tale tolleranza non prevede esplicitamente. Come acutamente osserva C. Lo Jacono, «di fatto l'articolo 39 parla dell'eliminazione delle discriminazioni basate su pregiudizi di 'sesso, razza o mestiere' ma non accenna minimamente a quelli di fede religiosa»⁴¹.

Per concludere sull'argomento, ci sembra utile ribadire quanto abbiamo sostenuto avanti: la Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran – che si apre con la formula «In nome di Dio Clemente e Misericordioso», e che, affermata l'unicità di Allāh, proclama la sottomissione, ai suoi voleri – àncora i principi sociali e politici ai principi metafisici che emanano dal *Corano*, il «Libro di Dio»⁴², talché, in ciò, è dato individuare la costituzione *materiale* o *sostanziale*.



⁴¹ *La costituzione algerina*, in «O.M.», anno LVII, n. 9-10, settembre-ottobre 1977, Roma, I.P.O., p. 459.

⁴² Ghazālī, I, 5; Ibn Rushd, I, 11.

Il Costituente iraniano ha solennemente considerato e dettagliatamente disciplinato le libertà civili (quelle che nel diritto occidentale vengono definite «autonomie dei privati»), traducendo in un preciso sistema normativo le dichiarazioni programmatiche in tema di diritti e doveri dei cittadini, preannunciati nel «Preambolo»: ciò, evidentemente, per esaltarne la giuridicità.

L'uguaglianza dei cittadini, uomini e donne, «di fronte alla protezione della legge» (art. 20), la libertà di opinione (art. 23), quella di stampa (art. 24) e quella politica (art. 26) sono inserite espressamente nell'alveo delle garanzie costituzionali.

A tali garanzie, si collegano la dichiarazione di «inviolabilità» dell'onore, della vita, della proprietà, del domicilio e del lavoro (art. 22), quella della libertà e segretezza della corrispondenza e degli altri mezzi di comunicazione (art. 25).

Potrebbe apparire singolare il fatto che, dopo aver qualificato inviolabile il diritto di proprietà, la Costituzione stessa, all'art. 47, afferma che la proprietà è «degnata di rispetto»: quasi una restrizione del principio stabilito nel citato art. 22.

In realtà, la norma *de qua* dev'essere raccordata alla successiva disposizione dell'art. 49, che attribuisce al Governo il compito di requisire e restituire al legittimo proprietario le ricchezze – e tra le ricchezze, senza dubbio, dev'essere inclusa la proprietà – illecitamente acquistate: è in tal senso, ci sembra, che vada interpretata la riserva dell'art. 22, laddove parla di proprietà «degnata di rispetto purché legalmente costituita».

La Costituzione, come s'è veduto, proclama il principio della libertà politica e ne garantisce l'esercizio; tuttavia, all'art. 168, contiene un riferimento al reato politico, laddove impone la pubblicità del processo in tale materia (oltre che in tema di stampa).

A tale proposito, è stato scritto che: «La nuova Costituzione dell'Iran prevede inoltre *esplicitamente* l'esistenza come categoria del reato politico, anche se non fissa (giacché questo rientra nei compiti di commissioni legislative specifiche) le caratteristiche precise e il grado di punibilità»⁴³.

⁴³ M. PISTOSO, *La Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran*, prefazione alla traduzione di S. Curzu: v. nota 4.

Non crediamo di poter condividere appieno tale asserzione, perché, pur avendo il costituente formulato una riserva di legge («... e la definizione di reato politico [sono fissate] è fissata per legge... il rinvio, anche questo, esplicito, alle norme islamiche, consente d'identificare la volontà del legislatore costituzionale, e, quindi, le «caratteristiche precise» (*rectius*: gli elementi strutturali, o costitutivi) del reato politico.

Nel diritto europeo, la definizione del reato politico è stata molto controversa: a volte, s'è fatto riferimento al criterio (soggettivo) dello scopo dell'atto delittuoso, altre, al criterio (oggettivo) dell'interesse aggredito dall'atto medesimo.

Da quest'ultimo versante, poi, s'è operata un'ulteriore distinzione, ora intendendo l'oggettività in senso stretto, ossia riferita agli interessi fondamentali dello Stato; ora in senso ampio, vale a dire, connessa anche ai diritti politici degli individui.

Le soluzioni adottate sono varie e spesso collidenti tra loro; il più delle volte, però, sono di tipo sincretico.

Orbene, senza la pretesa di impiegare categorie e criteri giuridici occidentali (una pretesa che risulterebbe arbitraria da ogni angolo visuale), è, comunque, possibile ancorare la definizione del reato politico, secondo la Costituzione iraniana, al criterio dell'interesse protetto.

Il concetto di «interesse» (che è più ampio di quelle di «diritto») dev'essere, naturalmente, di natura politica: ciò significa che ad esso sono estranei gli interessi che non riguardano l'esistenza stessa e la vita dello Stato. In questo interesse sono compresi i reati che offendono i diritti politici dei singoli membri della società.

Quali siano gl'interessi politici protetti, dunque, è agevole individuare nella formula del giuramento che i Rappresentanti dell'Assemblea Nazionale debbono prestare e sottoscrivere, ai sensi dell'art. 67, in occasione della prima seduta. In essa sono riassunti i principi della Costituzione materiale, e, quindi gl'interessi fondamentali che lo Stato iraniano persegue e tutela: «In nome di Dio Clemente, Misericordioso. Davanti a Dio onnipotente giuro sul santo Corano e sul mio onore di impegnarmi a difendere la fede islamica, di vigilare sulle conquiste della rivoluzione del popolo iraniano e sui fondamenti della repubblica islamica, di onorare il mandato che il popolo mi ha affidato con fedeltà e

giustizia, di adempiere con lealtà e devozione ai miei doveri di rappresentante del popolo, di essere sempre fedele ai principi di indipendenza nazionale, di salvaguardare i diritti dei cittadini, di essere sempre al servizio del popolo, di difendere la Costituzione; di avere sempre presente, sia nella parola che negli scritti, l'indipendenza del paese, la libertà del popolo e la garanzia del suo benessere».

Quanto abbiamo osservato, ovviamente, non prescinde dalla riserva di legge circa la definizione del reato; tende soltanto a render chiaro che la riserva riguarda l'aspetto formale della definizione, mentre la Costituzione contiene in sé il criterio distintivo rispetto al reato comune, e, quindi, il concetto di reato politico, dal punto di vista ontologico.

Ultima notazione sull'argomento: la nozione di reato politico si rivela essenziale in tema di estradizione⁴⁴.

Nel campo dell'amministrazione della giustizia, la Costituzione iraniana afferma principi di avanzata civiltà giuridica: al Titolo III, «Dei diritti del popolo», ed al Titolo XI, «Potere giudiziario», vengono in rilievo alcune norme che, in sostanza, riecheggiano i principi generali di qualunque Stato di diritto, e che affermano l'esigenza del giusto processo, il *due process of law* della dottrina giuridica nord-americana.

Tutti hanno il diritto di azione per la tutela dei propri diritti (art. 34), e la difesa è un diritto garantito (art. 35), mentre l'innocenza è presupposto della legge, fino a che la colpevolezza «non sia provata dai tribunali competenti» (art. 37).

Gli articoli 32 e 39 stabiliscono che «nessuno può essere arrestato se non per mandato di legge e con le formalità prescritte», e che l'onore e la dignità dell'individuo arrestato o detenuto non possono essere violati.

⁴⁴ È interessante, sul punto, notare che la *Convenzione europea di estradizione*, firmata a Parigi il 13 dicembre 1957 (ratificata dall'Italia con legge 30 gennaio 1963, n. 300; entrata in vigore, ai sensi del paragrafo 3 dell'art. 20, nei confronti dell'Italia il 4 novembre 1963), all'art. 3 - «Reati politici» - così recita: «L'extradizione non sarà accordata se il reato per il quale è richiesta sia considerato dalla Parte richiesta come reato politico o come fatto connesso a reato di tale natura». Anche qui è assente la definizione di reato politico; addirittura, essa è rinviata a valutazioni elastiche e non omogenee.

L'art. 157, n. 3, assegna ad un Consiglio denominato Suprema Corte di Giustizia (che è la più alta carica del potere giudiziario) un compito che, a prima lettura, suscita qualche perplessità: «Assunzione in servizio dei giudici di provata equità e dignità, loro nomina e rimozione dall'incarico, trasferimento in altre sedi, determinazione dei loro compiti, promozione dei suddetti e svolgimento di funzioni amministrative di questo genere».

In effetti, la disposizione dev'essere interpretata coordinandola con quelle degli artt. 163 («I requisiti e le condizioni dei giudici sono stabiliti a norma di legge conformemente alle prescrizioni del *fiqh*») e 164, che garantisce, attraverso un particolare meccanismo, l'inaffidabilità dei giudici.

È evidente, quindi, che il potere giudiziario è un organo di rilievo costituzionale, provvisto di garanzie costituzionali.

Sembra ragionevole ritenere che le funzioni assegnate dalla Costituzione iraniana alla Suprema Corte di Giustizia richiamino alla mente quelle assegnate all'organo di autogoverno della Magistratura italiana, il Consiglio Superiore della Magistratura.

Il principio di legalità (artt. 166 e 167), l'irretroattività della legge (art. 169) completano, per grandi linee, il quadro dell'amministrazione della giustizia nella Repubblica iraniana.

A proposito del principio di legalità, va detto che, in assenza di «leggi codificate», il giudice deve riferirsi alle «fonti degne di fede dell'Islām» o alle *fatāwā* (art. 167)⁴⁵: alla coscienza giuridica occidentale, potrebbe apparire che questo leda il principio stesso; viceversa, è nella logica del diritto islamico, che assegna valore legale alle fonti tradizionalistiche e alla giurisprudenza⁴⁶.

Infine, una notazione, forse singolare: mentre soltanto con l'entrata in vigore del nuovo Codice di procedura penale (24 ottobre 1989), il legislatore italiano ha stabilito che il giudice possa disporre, in determinate circostanze e per certi particolari motivi, che si proceda a porte chiuse, «su richiesta dell'interessa-

⁴⁵ *fatāwā* (sing. *fatwā*): pareri, decisioni giuridiche.

⁴⁶ Cfr. sul tema, D. SANTILLANA, *Istituzioni...*, cit., vol. I, L. II, «Fonti del diritto-Ermeneutica delle fonti», capitoli I-III, §§ 1-28, pp. 33-81. Il concetto di fonti, quale è disegnato nel diritto islamico, non corrisponde alla nozione di fonti di produzione (del diritto), che è propria del diritto romano e di quello europeo moderno.

to» e «delle parti private» (artt. 472 e 473 c.p.p.); il legislatore iraniano ciò aveva statuito, addirittura con una norma costituzionale, fin dal 1979: «... La presenza del pubblico è ammessa a meno che (...) per questioni particolari, le controparti richiedano che il processo avvenga a porte chiuse» (art. 165).

A conclusione di questa rapida indagine sulla Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran, riteniamo di dover aggiungere ch'essa manifesta ampiamente la volontà del legislatore di tutelare i valori sociali fondamentali della comunità nazionale: a partire dal riconoscimento della famiglia, quale unità fondamentale della società islamica (art. 10), e dall'istituzione di tribunali competenti a difenderne la stabilità (art. 21, n. 3), alla statuazione del dovere governativo «di provvedere gratuitamente di mezzi di istruzione per tutti fino al termine della scuola media» (art. 30), alla tutela del mondo del lavoro (artt. 29; 43, n. 2, 3 e 4; 46) e dell'ambiente naturale (art. 50).

Altri argomenti meriterebbero un sia pur sintetico esame (diritti umani, diritto d'asilo politico, guerra ecc.)⁴⁷, ma i limiti che ci siamo imposti non lo consentono.

⁴⁷ Sul tema della guerra, cfr.: S.H. AMIN, *Iran-Iraq War: legal implications*, Glasgow, Royston Ltd. 1983.

Michele Vallaro

Le consolazioni apparenti del *Kitāb az-zabrah*,
o del parlare coi morti

*Drinta ij sospir dij Rechie anmagonà
passo le stra dij Nòstri Mòrt che an vijo:
travers distanse 'd sënner, soe contrà
son le nòstre contrà, tant a sè smijo.*

Camillo Brero

Se ò pensato di presentare in traduzione le «consolazioni» del capitolo LVII della *Zabrah* di Ibn Dāwūd¹, come omaggio alla memoria di Umberto Rizzitano, non è certo perché io creda ad una loro reale efficacia consolatoria, quasi che possano contribuire a rendere meno intenso il vuoto lasciato dalla sua scomparsa. A parte le doverose riserve sulla capacità della poesia in genere (si ricordino le *scenicas meretriculas* di Boezio²) d'offrire *di per sé* valide consolazioni alle sventure della vita, è risaputo che non basta la «consolazione» per recare il «conforto», cioè, in altre parole, che non sempre la consolazione è adeguata ed efficace. Chi scrive è fermamente convinto – grazie a Dio – che l'unico vero conforto per i dolori e per la morte sta nella contemplazione del

¹ IBN DĀWŪD AL-IṢFAHĀNĪ, *an-Niṣf at-tānī min Kitāb az-zabrah*, ed. Sāmarrā'i, Bagdād 1975, pp. 73-82 (abbr. S). Cfr. anche il recentissimo, ampio e rigoroso studio («*proefschrift*») di WILLEM RAVEN, *Ibn Dāwūd al-Iṣbahānī and his Kitāb al-Zahra*, Amsterdam 1989. L'opera, vera pietra miliare nella ricerca su Ibn Dāwūd, ne tratta esaurientemente la vita, la dottrina e l'opera, offrendo agli studiosi anche un'assai opportuna parziale revisione critica del testo di *tutta* la *Zabrah* (tanto più opportuna quanto più lento è il mio lavoro di edizione della seconda parte). Il Raven, che discute anche, in modo assai penetrante, il contenuto di ciascun capitolo tratta del LVII alle pp. 167-170.

² *Consolatio*, I, 1.

Crocifisso, dell'Uomo dei dolori che à vinto la morte, attraverso il quale chiunque di noi può rimanere in contatto coi proprii morti in quel dolcissimo mistero d'amore che è la Comunione dei Santi. Perché allora quest'offerta, alla memoria d'un illustre Estinto, di «consolazioni» evidentemente così lontane da quest'ordine dottrinale?

Ognuno di noi, sono convinto, «parla» coi morti. E non mi riferisco a quel modo di «parlare» che deriva dalla consuetudine con l'ordine dottrinale che ò citato or ora, modo che pure ritengo supremamente efficace (niente come un *requiem* può aprire vertiginosi squarcii nel tempo e superare molteplici distanze, e al tempo stesso ricreare vicinanze consuete e intimità di scambi affettuosi), ma bensì al dialogo continuo che chiunque intrattiene con quella parte di sé costituita dal ricordo, e dal bisogno talvolta, dei morti che ànno segnato in maniera più o meno incisiva la sua vita. Non penso sia indispensabile, per assecondare tali colloqui, credere esplicitamente ad una reale possibilità di reciprocità, per quanto ritenga che anche questo bisogno dimostri l'ineluttabilità d'un nostro destino eterno (ma questo è un altro discorso).

Che cosa diciamo dunque noi ai morti, in questo secondo tipo di «dialogo»?

Tralasciando, per ovvii motivi di pudore, le figure a noi più vicine, come i genitori, i coniugi, (ahimè), i figli, ci si può riferire agli amici, gruppo caratterizzato da infinite gradazioni, e da quella ancor più vaga categoria dei cosiddetti «conoscenti». È qui che, a parer mio, avvengono i colloqui di tipo più «settoriale», a volte occasionati da contingenze banali, a volte implicanti riflessioni più gravi o addirittura decisive. È così, per esempio, che parliamo agli amici (che ci furono magari maestri o colleghi) del nostro lavoro, delle sue difficoltà o soddisfazioni, e chiediamo loro (cioè ci sforziamo d'immaginare) che cosa avrebbero fatto al nostro posto; oppure ci lagnamo con amici nostri, che furono amici anche di altri amici nostri che poi ci voltarono le spalle, dei tradimenti e delle delusioni, che sentiamo un po' anche come tradimenti nei loro confronti; oppure ci sforziamo, magari intensificando i «contatti», di farci perdonare le nostre incomprensioni o pigrizie o restrizioni mentali.

È quindi anche così che le nostre e le loro «strade», quelle della citazione poetica che ò scelto come intestazione, s'interseca-

no in modi sovente inestricabili, talvolta lasciandoci il dubbio se stiamo parlando a loro, ai morti, o a noi stessi, tanto questo dialogo si fa bisbiglio, meditazione, flusso di coscienza, sí da esprimersi spesso nel linguaggio a noi più familiare, quello delle nostre radici (il cosiddetto «dialetto»); né ovviamente è il caso, qui di domandarsi se, in vita, i nostri muti interlocutori l'avrebbero compreso.

Ma un'altra cosa può accadere: che qualcuno, che non poté esser nostro amico perché o il tempo o le situazioni non lo permisero, ci diventi amico proprio in virtù di questa frequentazione diciamo così «postuma»; è il caso mio col prof. Rizzitano. Lo conobbi, purtroppo, assai poco; lo vidi una sola volta a Venezia, io laureato da poco, lui già da tempo illustre e autorevole. Qualche tempo dopo, poco prima della sua morte, in risposta ad uno striminzito estratto che gli avevo inviato, mi fece un regalo inatteso: tutti, o quasi, i suoi estratti. Ebbi appena il tempo di ringraziarlo, poi ci fu un rapido scambio d'augurii natalizii, e quindi la notizia impreveduta. Ciò che so della sua vita l'ò appreso dall'affettuoso ricordo del suo amico Gabrieli³, che delineò per me più precisamente i contorni della sua figura.

Ma penso sia tempo di condurre al termine questo ipertrofico *i'tidār*. Il genere di consolazioni che la tradizione poetica araba ci presenta, almeno a mio parere, non può avere *in quanto tale* che una minima rispondenza alla nostra sensibilità, e ancor meno forse *queste* consolazioni, scelte dal *faqīh* Ibn Dāwūd. In quanto tale, però. Perché queste lagrime, trattenute con argomentazioni speciose o stucchevoli oppure lasciate dilagare con masochistica soddisfazione, queste formule fisse che, come recita la teoria della comunicazione, sono tanto meno informative quanto più frequenti, queste esortazioni a volte a noi francamente insopportabili come quelle che riguardano le donne, possono anch'esse parlarci seriamente, in modo non superficiale. Giacché, come spesso capita nella letteratura araba (ma forse anche in altre letterature), le cose non vanno interpretate secondo la loro classificazione ufficiale. Questi versi non sono consolazioni. Questi versi sono (o, ciò

³ F.G., *Ricordo di Umberto Rizzitano (1913-1980)*, Università di Palermo, 1980.

ch'è lo stesso, vanno letti come) manifestazioni, fors'anche non perfettamente consce ma in ogni caso compiute, d'una risentita e faticosa ricerca di rassegnazione, d'un talvolta rozzo ma disarmato e commovente rifiuto della disperazione, d'un'intrepida volontà di sopportare il dolore, o almeno di dominarlo imbrigliandolo nelle regole d'una tradizione nobile e codificata. È questo virile coraggio, e non delle ridicole «consolazioni», che offro alla memoria di Umberto Rizzitano; da ciò che di lui ò conosciuto, oso sperare che l'offerta non gli dispiaccia.



Qualche rapido cenno sulla traduzione. Mi sarebbe piaciuto presentare il capitolo tutt'intero, compresi gl'interventi di Ibn Dāwūd, ma la mia cronica scarsezza di fonti collaterali non mi consente ancora una sufficiente sicurezza filologica. Per la stessa ragione, in molti casi ho dovuto accontentarmi di lezioni attestate altrove, che permettevano una più immediata comprensibilità. Il testo di riferimento può tuttavia esser, *grosso modo*, l'edizione Sāmarrā'ī del 1975⁴; per non appesantire troppo le note, comunque, ò segnalato le varianti di lettura solo nei casi indispensabili, permettendomi di rimandare il lettore pignolo alla seconda «puntata» – non so quanto futura – della mia edizione della *Zābrāh II*. In casi come questo, penso proprio che la filologia debba un pochino farsi da parte.

Per quanto riguarda le modalità della traduzione, rimando ancora alle rapide considerazioni d'un mio precedente piccolo contributo⁵. In questo caso ò voluto tentar di offrire qualche versione rimata, forse più per ribadire la mia preferenza – almeno in componimenti di più versi – per la rinuncia alla rima. Una proposta nuova, a mio parere promettente (che si collega col

⁴ Sulla quale si veda M.V., *IBN DĀWŪD, K. az-z., parte seconda*, suppl. n. 45 agli *AIUON*, Napoli 1985, pp. 1-2. Non ò ancora potuto vedere la nuova edizione (1985) del Sāmarrā'ī; il Raven (*op. cit.*, p. 210) la qualifica comunque «a slightly improved reprint of his edition of 1975».

⁵ M.V., *Spunti di riflessione, e una proposta, sulla traduzione della poesia araba*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma 1984, pp. 819-29.

precedente discorso sul «linguaggio delle radici»), è la versione in lingua piemontese, che trovo in certi casi assai congeniale a quell'intonazione rude e sdegnosa caratteristica di tanta poesia araba⁶.

Sarà bene infine sottolineare che i brani seguono internamente la disposizione del ms. di Torino (abbr. T) della *Zabrah*, e sono come tali spesso frammentarii e disordinati; la traduzione, ovviamente, risente di questa situazione.



Abū Tammām (attr. T.) *Kāmil*⁷.

I Banū Ḥulayf, che gran gente, mio Dio!
 Qual uomo dovettero perdere? Lui,
 l'insigne e glorioso! Eppure non si fecero
 inconsolabili, o affranti, accasciati.
 Perfino un nemico, a vederli sì forti,
 potrebbe stimar la sventura una grazia.

Ibn Sabīl Ma'bad al-Baḡalī (?; attr. T). *Ṭawīl*⁸.

Se un po' di conforto ò trovato al mio affanno, è perché
 ò visto gli eventi fatali venire e tornare,
 ò visto, fra gli uomini, pure i più illustri annientati
 da sorti repentini che tutte le cose percotono.
 Come loro siamo anche noi, ma in questo difforni:
 che noi, alla meta chiamati, accettiamo l'invito.

⁶ Confesso che m'àn convinto a questo passo i piccoli gioielli di traduzione contenuti nel troppo breve saggio di P. Meldini, *Cotidiana verba di Marziale. Versione in dialetto riminese*, in *Tradurre poesia (L'altro versante, Quaderni di poetica e poesia a cura di R. Copioli, I)*, Brescia 1983, pp. 241-245.

⁷ S non trova altre fonti. Per ora, neanch'io. Al v. 2, T: *mublisīna*.

⁸ S non trova altre fonti. Il Raven (*op. cit.*, p. 241) cita il *K. at-ta'āzī wa-l-marātī* di al-Mubarrad, che io non ò ancora potuto vedere, che attribuisce i versi a Ibn Šibl ibn Ma'bad al-Baḡalī, e nel commento a Ibn al-Fuḍayl ibn Ma'bad al-Ḡuhanī. Al v. 2 leggo *kulla l-'ālamīna tuṣību*.

Anonimo nel T. Di Durayd ibn aṣ-Ṣimmah. *Ṭawīl*.

Conforto à trovato il mio affanno, perché, s'egli m'è
preceduto, laggiù pur io arriverò, oggi o domani;
conforto à trovato il mio affanno, ché a lui mai non dissi
«bugiardo», né, quanto mia man possedesse, negai.

'Abd aṣ-Ṣamad ibn al-Mu'addal. *Ṭawīl*⁹.

Quando il padre di 'Amr si partì, «O 'Amr – io gli dissi –
la luna che sorge compensa la luna calata.
Soltanto il destino per lui temevamo; ma ora
più destino non v'è che per lui possiam paventare.
Conforto al mio affanno è che ognuno, che a lui sopravviva,
alfine otterrà, pur vegliando, quel ch'egli à ottenuto;
ed anche conforta il mio affanno ch'io alcuno non vedo
che a farsi vendetta un bel dì non dovrà rinunciare.
A tutti egli apriva la man generosa nel dono:
di tutti ora è il lutto, su tutti piombò la sventura».

Al-Ḥansā'. *Waḥfir*.

Se intorno a me non piangessero tanti
pei lor fratelli, morte mi darei;
certo un fratello come il mio non piangono:
eppur provo sollievo e mi conforto.

Anonimo nel T. Probabilmente di Ḥurayṭ ibn Zayd al-Ḥayl.
*Ṭawīl*¹⁰.

Non struggerti, o madre di Zayd: sai che tutti raggiunge,
calzati e scalzi, il Fato. Che se mancasse un conforto,
nel carcere – ah no! – un'altra notte non trascorrerei;
ma qui, sol ch'io voglia, un mio simile c'è che risponde.

⁹ Al v. 2, T: *naḥṣā*.

¹⁰ Cfr. per es. Abū Tammām, *Ḥamāsah*. Al v. 1 leggo *fa-innahu*.

Al-Ḥasan ibn 'Ubayd ar-Rabī'ī (?; attr. T). *Ṭawīl*¹¹

Placata s'è l'anima mia per l'amico perduto
 perché, sol ch'io voglia, un dolente io posso incontrare
 che geme gli eventi fatali a strapparli ruinati
 dai cari affetti che gli erano grato consorzio.
 «O sorte! – gli dico – obliare l'amico non puoi,
 ma, se lo rammenti, si stempera il ciglio e dilaga».

Anonimo nel T. *Ḥaḥīf*¹².

Oh quanto s'illude chi ai fati presume sfuggire,
 ai fati, che come collari la gola ci serrano!
 Repenti incalzando saettan dei fati gli strali,
 e, pur chi sia indietro lasciato, all'incontro s'affretta.
 Nell'ora che sull'orizzonte la notte stendeva
 l'ali corvine, alle stelle dell'Orsa io dissi:
 «Finché v'è concesso, durate: già pronto è lo strale
 che un dí fia scagliato le vostre facelle a disgiungere».

Anonimo nel T. Di Abū Ḥirāš al-Hudālī. *Ṭawīl*¹³.

Turbata s'è Umaymah – affé mia! – pel contegno ch'io mostro,
 e scarso compenso omai ò da lei a sperare.
 «Lo vedo – ella dice – che d'Urwah defunto si smemora,
 d'un lutto, sapessi!, ch'è tanto amaro a patire!».
 Non credere, no, ch'io i bei tempi con lui non rimpianga,
 non questo, Umaymah: è il mio rassegnarmi ch'è bello!

¹¹ S non trova altre fonti. Per ora, neanch'io. Al v. 2, T: *ḥazīnan*.

¹² Al v. 1 leggo *ḡurra*.

¹³ Il testo mi pare corrotto nel T. Non avendo il *Dīwān al-Hudāliyyīn*, ricostruisco un testo dalla *Ḥamāsah baṣriyyah* pei vv. 2 e 3, e da Lewin, *A Vocabulary of the Hudāilian Poems*, Göteborg 1978, pel v. 1.

Anonimo nel T. *Kāmil*¹⁴.

M'era pur caro colui che alla tomba affidai
 d'aromi spalmato con queste mie man fabbricati;
 eppur, quando m'accomiatai, pel commiato non piansi:
 m'àn fatto così, quel dì che m'àn fatto: son duro.

Abū l-'Atāhiyah. *Ramal*¹⁵.

Son lontani quegli anni. M'à consolato il tempo.
 Dentro tomba e sudario v'è un buon consolatore.
 Come, sotto la terra, si logorano i volti,
 così, sopra di loro, si logora il cordoglio.

Anonimo nel T. Sulla morte d'un figlio. *Ṭawīl*¹⁶.

Versione senza rima

Compagna mia, non t'affliggere; in senno ritorna:
 la morte che incombe m'à inviato la parte mia.
 Stupī che sì rapidi l'abbiano i fati percosso,
 io, che attendea di tenermelo a lungo vicino.
 E trarre un'ignobile vita pur anco vorremo,
 allor che le membra ci avrà distrutte, e il cuore?
 Qual bene v'è dunque a campar se incessanti ci battono
 gaudii che sfumano, amati che parton per sempre?
 Quel dì per Muḥammad avrei – affé mia! – ricacciato,
 se il Fato adattar si volesse al consiglio d'un medico!

Versione rimata (mi ricorda vagamente la *Partita a scacchi* del Giacosa)

Compagna mia, non struggerti; ritorna alla ragione:
 della morte in agguato giunta è la mia porzione.

¹⁴ Due versi simili, ma dimetri, di 'Amr ibn Ma'dīkarib, per es. in Abū Tammām, *Hamāsah*, e in *Hizānah*.

¹⁵ Al v. 2 ò preferito interpretare 'alā in senso concreto, locale. Se si preferisce una versione in rima, si può sostituire, all'ultima parola, «cordoglio» con «dolore».

¹⁶ Al v. 2, T: *mullitubu*; al v. 3, T: *nu'ammilu*.

Stupfī che sī per tempo l'abbia colto il destino,
ché m'attendea più a lungo poterlo aver vicino.
E ancor vorremmo trarre in misero squallore
una vita che il corpo ci abbia distrutto, e il cuore?
A che pro dunque vivere percossi senza tregua
da un amato che muore, da un piacer che dilegua?
Il fatal di a Muḥammad avrei – affé! – rinviato,
se, inchinandosi a un medico, sostar volesse il Fato!

Anonimo nel T. Altrove attribuito a 'Uryān ibn Sahlah an-Nabhānī. D'un Beduino al quale il fratello aveva ucciso un figlio. *Basīt*¹⁷.

All'anima mia, per placarla e correggerla, dico:
m'atterrò questa stessa mia mano, e non volle colpire:
ciascuno di lor compensato dell'altro m'avrebbe,
ché questi fratello lo chiamo, se l'altro era figlio!

Abū Hirāš al-Hudalī. *Ṭawīl*¹⁸.

Iddio ringraziai, quando 'Urwah fu morto, perch'era
salvo Hirāš: vi son mali più lievi a portare.
Si saldan col tempo le piaghe, nutrite da chi
ancora è con noi, pur se grave sia stata la perdita.
Eppure, mio Dio! finch'io calchi la terra, un ucciso
qui presso al mio arco strappatomi, non scorderò:
ignoro chi il proprio mantello su lui distendesse,
ma certo il mantello d'un nobile fu, d'un cuor puro.

Hišām¹⁹ fratello di Dū r-Rummah. *Ṭawīl*.

Conforto trovai in Ġaylān, quando Awfā mancò,
facendomi forza, pur colmo il ciglio di pianto,

¹⁷ Cfr. per es. la *Ḥamāsah baṣriyyah*.

¹⁸ Al v. 2, T: *yamḏī*. Al v. 3 è tradotto secondo la versione non T *bi-ḡānibi qawsī*.

¹⁹ Più probabilmente Mas'ūd. Cfr. il commento in Ġaḥīz, *Ḥayawān*, ed. Hārūn.

né Awfā scordai, quando vennero l'altre sventure;
ma ben più dogliosa è ferita che riapre ferita!

Ṭufayl al-Ġanawī. Ṭawīl²⁰.

Era Huraym un compenso per tutti coloro
– Sinān, e Ḥiṣn, e Asmā' – che ci ànno lasciati;
come, in un cel nebuloso, se cade una stella,
appar, diradandosi il nuvolo, ancora una stella²¹.

Anonimo nel T. Al califfo 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz per la
morte del figlio 'Abd al-Malik. Ṭawīl.

O Sir dei Credenti, coraggio: per questo che vedi
vien nutricato un bimbo, un bimbo nasce.
Non anche tuo figlio è forse stirpe d'Adamo?
L'abbeverata del Fato d'ognuno è la meta.

'Abd Allāh (T: 'Abd al-Malik) ibn Arākah in morte del fratello
'Amr. Ṭawīl²².

Se lasci – affé mia! – che i tuoi occhi rincorran quanto
la sorte convolve o il Fato alla tomba sospinge,
tutto l'umor delle lagrime consumerai
pur se del mare dai baratri attinger potessi.
Rifletti: se il pianger mai rese un estinto a' suoi cari,
piangi dunque per 'Amr, e nel pianto ti stempera;
ma un morto non pianger di poi che fu morto colui
che a 'Alī e 'Abbās era caro, e a quei d'Abū Bakr.

²⁰ È condotto la traduzione sulla versione dell'*Agānī*, perché quella del T mi sembra piuttosto corrotta.

²¹ A questo brano ne segue nel T uno (*munsariḥ*) di Aws ibn Ḥaḡar, di due versi, che però si conclude sintatticamente solo nel terzo, omesso. La traduzione può suonare: *Anima mia, la nostalgia raffrena: / ciò che temevi s'è infine compiuto. / Colui che tolleranza ed ardimento, / munificenza e audacia in sé adunava...*

²² Al v. 2, T: *la-taṭṭaqidan*. Al v. 4, T: *aḥabbahu*.

'Ubayd Allāh ibn 'Abd Allāh ibn 'Utbah. *Ṭawīl*²³.

Tutti il lor caro piangon, quand'ei se ne muore:
 ma quello medesimo ch'or piange, fra poco morrà.
 Brama l'uom profusione d'averi: ma alfine
 null'altro avrà in sorte che quanto sarà a lui concesso.

Anonimo nel T. *Kāmil*²⁴.

Non disgradir la disgrazia, quando s'abbatte,
 ché sempre ne posson riuscir contrastanti gli effetti;
 giacché quante mani spregiate non son, se si levano
 Iddio a benedir pur nei vincoli delle disgrazie!

Anonimo nel T. Di Abū l-'Atāhiyah. *Kāmil*.

Contr'ogni sventura tenace resisti, e t'impetra:
 che l'uomo non dura in eterno alfin devi imparare.
 E se il tuo Muḥammad ricordi, e il suo fato, ricorda
 il fato che a te pur sottrasse il profeta Muḥammad.

Anonimo nel T. A Yaḥyā [al-Barmakī] per la morte d'una moglie. *Wāfir*²⁵.

Fa cuore nel lutto, ché avverso i rovesci indossare
 corazza migliore non puoi che mansueta fermezza.
 Né parmi toccar possa a un nobile grazia più fausta
 che d'un Musulman la lussuria una tomba ricopra.

²³ S non à trovato fonti, e per ora neanch'io. I due versi, così come sono, mi paiono piuttosto oscuri. Interpreto il pronome di *yabkībi* al v. 1 come anàfora d'un nome citato in precedenza nella composizione originale. Al v. 2, per attenuare la tautologia, leggo *yunālu*, passivo.

²⁴ Al v. 2, T: *fī ṭayyi l-makāribi kā'inab*. La versione cerca di rendere, al primo emistichio del v. 2, la lezione *S lā yustaqaillu*. Volendo mantenere la lezione T, *lā yastaqillu* (o *tastaqillu*), forse meno soddisfacente pel senso ma più adatta al *bi* seguente, si potrebbe rendere: *eppur quante mani a Dio render grazie non sanno / allor che il groviglio le vincoli delle disgrazie!*

²⁵ «Lussuria», al v. 2, tenta di rendere la pregnanza semantica di «'awrah».

«Un Ṭāhiride». Probabilmente 'Ubayd Allāh ibn 'Abd Allāh ibn Ṭāhir²⁶. Ṭawīl.

Per una figlia che cresca, son tre i maritaggi
 che un padre può stringere, se d'allogarla si tratti:
 o vigile madre, o marito che al chiuso la serbi,
 o fossa che in terra l'asconda; ma il meglio è la fossa²⁷.

Al-Buḥturī. *Ḥafīf*²⁸.

Tu dunque ti struggi per chi non si lancia all'attacco
 vigile, il ferro nel pugno, né scote il vessillo?
 Fra ciò che la vita abbellisce (Iddio stesso vi novera
 figli maschii e ricchezze) non ànvi le donne!
 Alle tribù poi anche ti volgi, ed osserva
 se in linea di madre si noman le stirpi, o di padre.
 Davver cosa da rammolliti mi pare – affé mia! –
 che uomini a pianger per donne la notte trascorran!

Yazīd ibn al-Ḥakam at-Taqaḥī (attr. T). Ṭawīl²⁹.

Versione senza rima

Il premio t'attendi, e verrà; se piangi, una prefica
 eguagli pel cui piagnisteo mai nessuno risorse;
 pel Musulman grave colpa è affrontar la sciagura
 con piagnistei e cordogli di poco costruito.

Versione rimata

Il premio t'attendi, e verrà; se piangi, una prefica
 eguagli i cui lagni ad un morto la vita non danno;

²⁶ Così, secondo S, in 'Askarī, *Dīw. al-Ma'ānī*.

²⁷ Pel v. 2 si potrebbe proporre, ma come «supertraduzione» (in senso mouniniano): *o la tenga sott'occhio una madre, o sotto chiave un marito, / oppur sotto terra una tomba; ma il meglio è la tomba.*

²⁸ Tradotta secondo la lezione del *Dīwān*, ed, Ṣayrafi, Cairo 1972-7. Pel v. 2 cfr. Corano, XVIII, 28 e 46.

²⁹ S non trova altre fonti pei due versi. Per ora neanch'io. Al v. 2 traduco secondo la versione congetturale, forse non del tutto necessaria, *wa-min šarri ḥat'i muslimin.*

pel Musulman grave colpa è affrontar la sciagura
con lagni di poco costrutto ed inutile affanno.

Muḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn az-Zayyāt. *Ṭawīl*³⁰.

Ahimè! Chi veda il mio bimbo, che à perso la mamma,
appena desto, coi lucciconi sul ciglio,
inerme, ignaro ancora di come lucrarsi
celesti compensi, o esperienze di uomini e sorti,
ogni altro bambino (non lui!) vede stretto alla mamma
trascorrer serena la notte in fidato colloquio.
E invece egli geme, con voce sì oppressa in singulti
che il cuore mi spezza ed in pianto sfrenato mi scioglie.
Se lagrimo dunque non mi biasimate: nel pianto
non fo che cercare rimedio per ciò che vedete.

Ġalīlah (T: Māwiyah) bint Murrah, a cui il fratello Ġassās
aveva ucciso il marito Kulayb. *Ramal*³¹.

Delitto fatal, che alle mie due dimore
il tetto dall'alto à d'un colpo abbattuto,
la casa ruinandomi appena fondata,
ed anche la prima già presso a distruggere!
A me, donne mie, che quest'oggi m'è il Fato
in un'invincibil pastoia costretta;
da quando fu ucciso Kulayb, una vampa
di fuoco m'incalza, e una vampa ò di fronte:
che simil non è chi per due di luttuosi
si strugge, a chi un solo ne pianga, fugace.
Chi coglie vendetta, à sollievo; ma, s'io pur
la colga, orbata due volte sarò.
Io l'amo, Ġassās; ma la man sua omicida
spezzato m'è il dorso e affrettata la fine.
Se un occhio soltanto – e non l'altro – mi fosse
infetto, e da sveller, timor non avrei.

³⁰ Al v. 4, T: *nazzati*.

³¹ Al v. 3, T: *bi-raddin*. Al v. 8, T: *qadiyat*.

Ma se a una sorella l'amor pel fratello
 si possa imputare; su, dunque, si faccia!
 Ciò ch'egli à commesso – o dolore! – del male
 m'è grave più assai che passò o passerà.
 S'io uccido, l'uccisa son io: non mi resta
 che Iddio supplicar di mostrarmi indulgenza.

Anonimo nel T. È il famoso commiato di Labīd alle figlie.
Ṭawīl. Versione in lingua piemontese³².

Che 'l pare a vivèissa pèr sempe mie fije a vorfo;
 ma i son fòrse nen ëdcò mi come i grand ch'a son mòrt?
 Piorand a faran la complenta a chi a l'à 'd giudissi
 pèr n'òm lind e s-cèt, dont gnente a sarà pí restà.
 E 'ntlora ausseve e dí pura tut lòn ch'i conòsse:
 sté nen a vasteve la faccia o a toseve ij cavej.
 I deve dí mach: l'era n'òm ch'a l'à mai lassà perde
 n'amis, ch'a l'à mai ní 'd paròla mancà, ní tradí.
 Dí sòn pèr un an e peuj... Dé av salva, cerèa!
 Chi a piora pèr n'an tut antregh a l'à fait sò dover.

Anonimo nel T. Di Muhalhil. *Basīt*.

Tutti piangon per noi, noi per nessun piangiamo:
 duri di coratella più che i cammelli siamo!

Versione in lingua piemontese

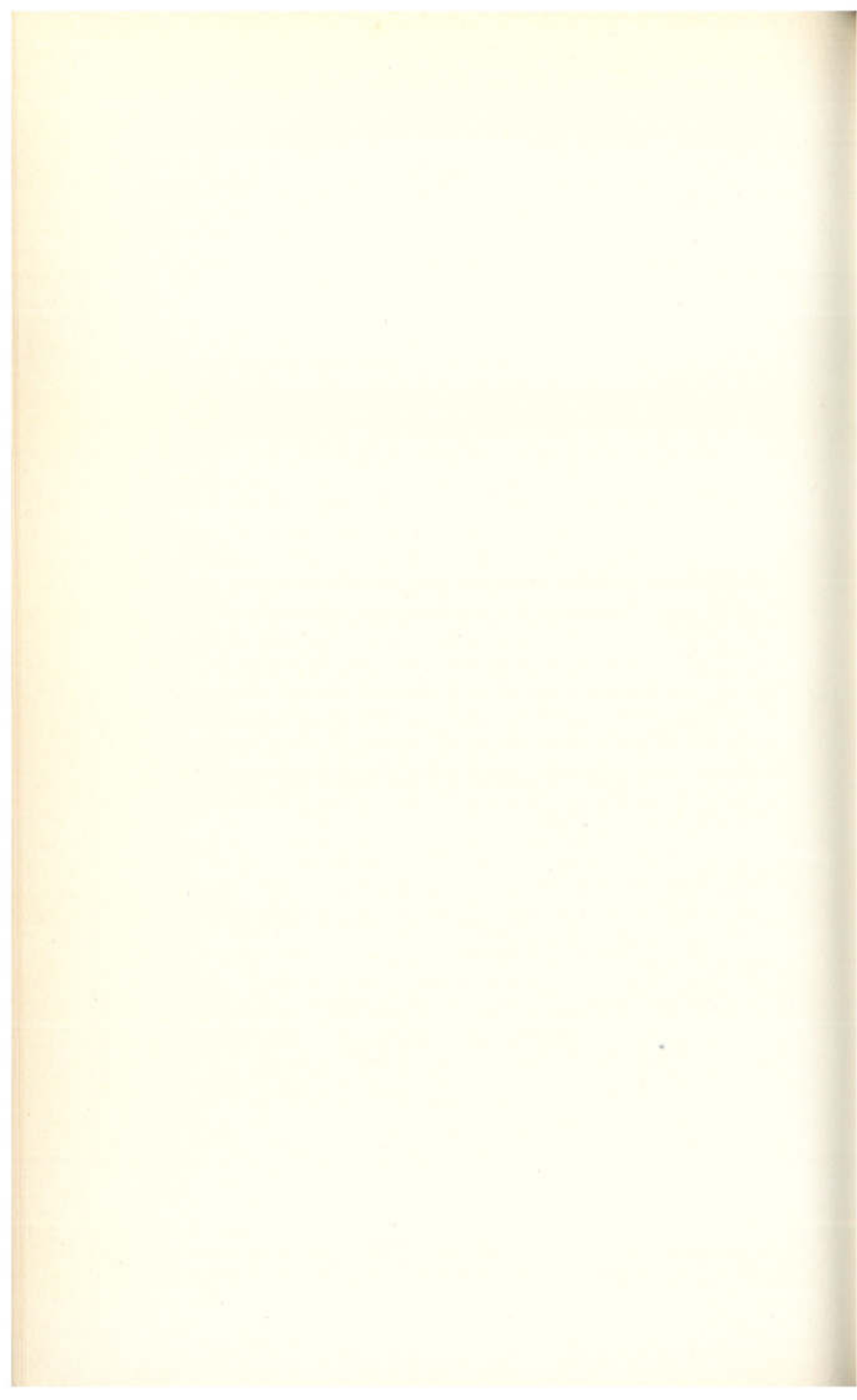
Tuti a piro pèr noi, noi pèr gnun i pioroma:
 la coradela dura pí ch' ij gamej i l'oma!



Torino, 16 luglio 1989, Festa della Beata Vergine del Carmelo

³² Al v. 2, T: *minbu*. La var. T (e S) *li-'āqilin* rispetto al *bi-'āqilin* dell'edizione Brockelmann-Huber di Labīd, Leida 1891, e l'assenza, sempre nel T, del terzo verso del brano quale appare nella medesima edizione, mi ànno confortato a mantenere al v. 2 il riferimento a Labīd e alle figlie.

APPENDICE



Giulio Basetti-Sani O.F.M.

Ricordo di un caro amico: Umberto Rizzitano

Nel luglio del 1939 io rientravo in Egitto per iniziare il mio insegnamento al nuovo Seminario Francese Orientale di Ghizah. Avevo terminati i miei studi: un anno a Parigi e due all'Istituto Pontificio di Studi Orientali di Roma.

Nell'ottobre dello stesso anno scoprii nel quotidiano italiano del Cairo «Il Giornale d'Oriente» degli articoli su autori italiani che si erano occupati di islamologia, e storia araba. Erano firmati: Umberto Rizzitano.

Vollì informarmi per sapere chi fosse Umberto Rizzitano e così entrare in relazione con lui. Mi fu detto che era «un giovane arabista» rientrato dall'Italia. Non mi fu difficile iniziare subito i nostri contatti. Molto gentilmente si offrì di venire a conoscermi al Seminario. Sin da quel nostro primo incontro, posso dire che si iniziò spontaneamente una vera amicizia.

Nonostante che io avessi seguito, sia a Parigi, che a Roma alcuni corsi sull'Islam, ero allora più interessato sia allo studio della Chiesa Copta, che ai primi contatti con la gerarchia e l'elemento copto. Dovevamo, di fatto, dare vita ad un ramo dell'Ordine Francese di rito orientale, particolarmente di rito copto, poiché la Chiesa Copta Cattolica non aveva una comunità religiosa maschile. Data la mia preparazione di Parigi e di Roma, io ero quello che nel nuovo Seminario avrebbe dovuto sviluppare l'organizzazione di una Comunità Francese Orientale.

Ma fu proprio la mia amichevole relazione con Umberto Rizzitano un'occasione per mantenere vivo in me l'interessamento per il mondo musulmano.

Era sempre contento di venire in visita al Seminario di Ghiza, - come egli riconosceva - «per respirare aria pura» e sentirsi nella quiete e nella calma. Nei nostri familiari incontri ci scambiavamo le nostre idee sul Corano, su Muhammad, ma con grande entusia-

simo e anche con un sentimento di orgoglio, parlava volentieri della storia della Sicilia Musulmana. Fino allora «Amari» era un nome che avevo sentito, ma di cui conoscevo poco il personaggio. Per Rizzitano bisognava rifarsi alla storia dell'Amari per conoscere quello che realmente era stata la civiltà musulmana per la Sicilia. Forse sino da allora sognava di farne una nuova edizione. Considerava Mons. Ignazio di Matteo come uno dei maggiori conoscitori dell'Islam in Italia, il quale per il tempo in cui viveva mostrava una apertura di spirito non sempre facile a riscontrarsi in altri orientalisti suoi contemporanei.

Fu lui che amabilmente volle introdurmi al «Il Giornale di Oriente», presentandomi al Direttore, il quale ben volentieri accettò la mia collaborazione, con articoli di carattere religioso.

Quando nel giugno del 1940 l'Italia entrò in guerra, seppi che l'amico Rizzitano era stato scelto di fare parte del gruppo degli italiani dell'Egitto, che rimpatriavano (in Italia) insieme al Ministro Mazzolini.

Il Governo Egiziano sequestrò il nostro Seminario Francescano di Ghiza per adibirlo a campo di concentramento dove vennero accolti i religiosi missionari italiani e tedeschi: Francescani, Salesiani, Comboniani, Fratelli Maristi, quali internati civili, fino al 1945. Mentre la maggior parte degli italiani dell'Egitto furono internati, sotto le tende nel deserto, al Fayed, sul Canale di Suez, sotto il controllo degli inglesi stessi.

Anch'io venni internato a Ghiza; nonostante la censura e la sorveglianza speciale della polizia egiziana, dalla quale dipendeva il nostro campo, filtravano notizie, bollettini di guerra italiani, etc.

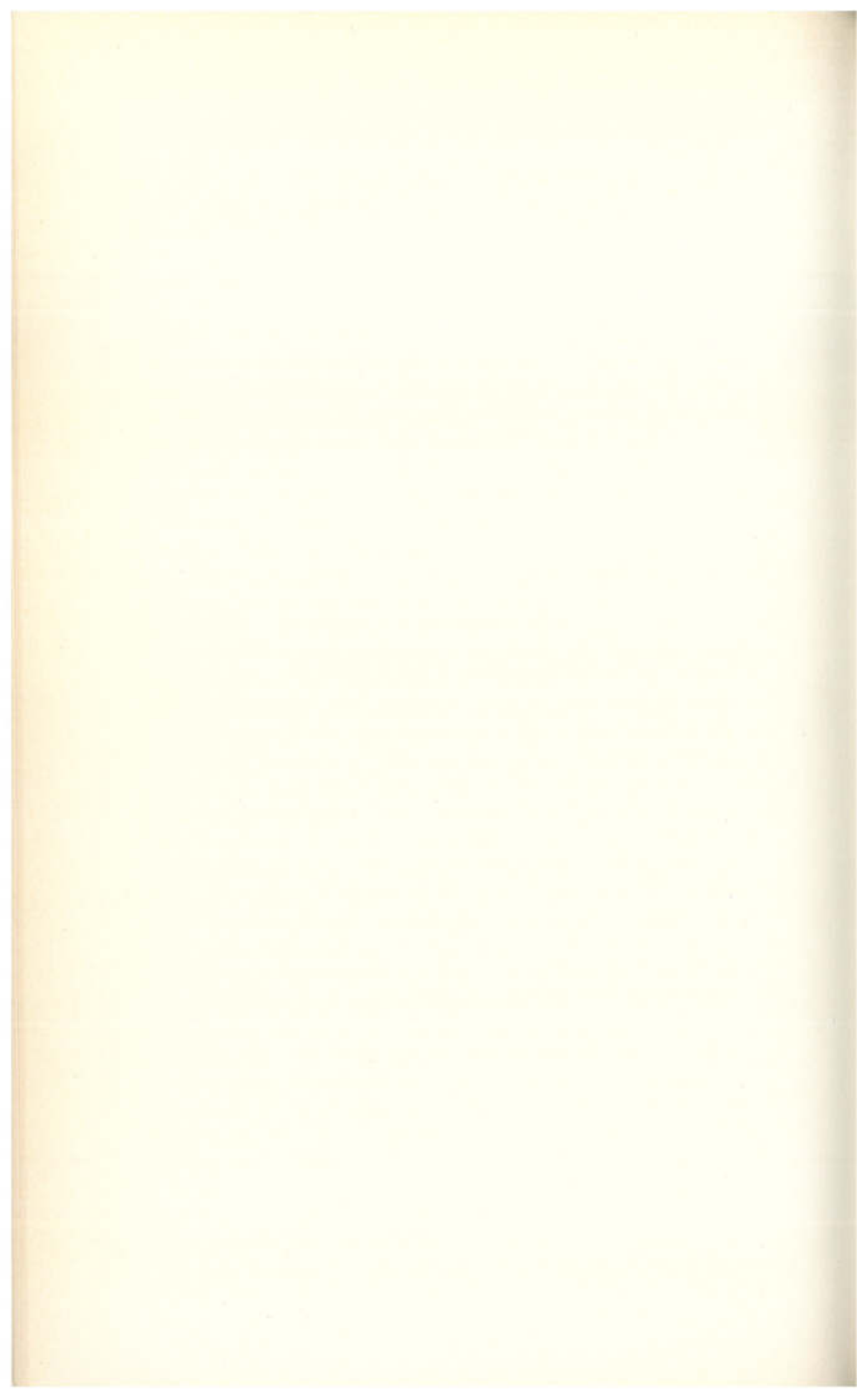
Ci arrivò anche la notizia che Umberto Rizzitano era stato catturato come prigioniero di guerra sul fronte della Cirenaica. Qualche tempo dopo giunse la notizia che era riuscito a fuggire dal campo prigionieri militari; conoscendo perfettamente l'arabo egiziano era riuscito a farsi passare per arabo egiziano. Alcuni prigionieri italiani di guerra che erano evasi dai campi militari trovavano al Cairo chi poteva venire loro in aiuto.

Una signora italiana, sposata ad uno spagnolo, e quindi con la nazionalità acquisita spagnola, aveva ottenuto dal Consolato di Spagna del Cairo passaporti spagnoli a questi prigionieri di guerra italiani, sia come veri o supposti combattenti nella guerra civile di Franco, permettendo così di rientrare indirettamente in Italia,

mediante la Turchia o mediante la Spagna. E fra questi vi fu anche Umberto Rizzitano, il quale così poté tornare ancora in Italia. Poi per anni del professore Umberto Rizzitano non ebbi più alcuna notizia; seppi solo che era in Sicilia.

Il nuovo ed ultimo nostro incontro dopo tanti anni avvenne in Sicilia. Nel novembre – mi sembra del 1975 – da Napoli andai a Palermo per assistere al Convegno degli Orientalisti Italiani, all'Albergo delle Palme. Vi ritrovai il vecchio amico Umberto Rizzitano, che era allora Direttore dell'Istituto di letteratura Araba dell'Università di Palermo e che poi ci condusse a visitare il suo Istituto.

Fu quella l'ultima volta che lo rividi, perché io partii per Teheran, poi per le Filippine, dove rimasi sino al 1980. Rientrato in Italia appresi la notizia dolorosa della morte del professor Umberto Rizzitano.



Umberto Rizzitano

La Sicilia nella cultura araba

È con viva aspettazione che ho atteso questo mio primo contatto con la vostra città: cara all'animo di ogni Siciliano (come per discendenza chi vi parla) Mazara non lo è meno all'arabista che interessi scientifici o suggestione di tema abbiano sospinto allo studio della civiltà araba nel bacino del Mediterraneo, in quanto gli richiama alla mente una svolta nella storia della nostra isola che nessuno potrebbe dimenticare o sottovalutare così come ogni città, contrada, borgo o promontorio o corso d'acqua generosa terra di Sicilia che il destino ha legato più o meno saldamente e direttamente alla storia politica e culturale dell'Islam fin da quando Asab b. al-Furàt, il giureconsulto prescelto al comando delle truppe d'occupazione, vi mise piede nell'827.

E del privilegio concessomi di conoscere Mazara e Mazaresi sono grato all'Ente Mostra Mercato e a «Vie Mediterranee», i quali, desiderosi di vedere questa intensa settimana concludersi con una giornata italo-araba – che in futuro potrà avere il concorso di un numero di studiosi meno esiguo – hanno esteso l'invito ad Orientali ed Orientalisti, cioè data la natura della manifestazione ed il carattere prevalente dell'attività dei partecipanti, a truppe che chiamerei «ausiliarie».

Ma a parziale giustificazione della presenza qui di questa smilza schiera di studiosi ripeterò ancora, senza comunque avere la pretesa di insegnarlo a nessuno, che la Sicilia, chiamata per la sua privilegiata posizione geografica all'attuazione di iniziative che già in fermento nell'isola non saranno certo destinate ad esaurirsi in essa, tanto più facilmente potrà portarle a termine

* Discorso pronunciato a Mazara del Vallo il 7 agosto 1959 durante i lavori della «Giornata Italo-Araba».

quanto meglio saremo tutti consapevoli della necessità di non ignorare la storia dei popoli rivieraschi – arabi per quasi tutto il litorale mediterraneo – nelle vicende storico-economiche-culturali del loro presente (dal quale è auspicabile che vengano al più presto rimosse le momentanee incognite) ed in quelle del loro passato, per oltre tre secoli legato alla storia della Sicilia in quel basso medioevo che fu il momento più felice della prodigiosa espansione della civiltà islamica.

Eccco, dunque, i limiti della nostra funzione qui a Mazara, limiti del resto contenuti nella espressione usata di «truppe ausiliarie»: aiutare quella tramitazione di culture fra due mondi e due civiltà chiamati a più intima, più intensa e più fattiva collaborazione.

Quando nel lontano VII secolo il Profeta dell'Islàm iniziò la predicazione sulle assolate contrade dell'Arabia, di certo non immaginava quale linfa vitale e quali fermenti di civiltà racchiudesse in sé il movimento, né di quale potere recettivo e diffusivo sarebbe stato capace al primo contatto – pacifico o aggressivo – con altre culture. Non immaginava Maometto – l'eroe profeta del Carlyle – che l'espansione musulmana avrebbe raggiunto, in meno di un secolo da quella predicazione, Granata da una parte e Delhi dall'altra, né forse Asab d. al-Furàt che l'Islàm, affacciatosi in Sicilia ad opera sua, vi sarebbe rimasto attivo ed operante per oltre due secoli, anzi per oltre tre se non vogliamo dimenticare che la Sicilia, da Ruggero ai Guglielmo, a Federico, ospitò – come avrò occasione di dire – forme di vita di diretta derivazione orientale e tollerò, con singolare comprensione, il culto islamico di letterati, funzionari, paggi e ancelle ospitanti in quelle corti. Secoli in cui la tradizione araba, e quella islamica di più recente data rispetto a questa, s'inserirono felicemente nella storia politica, economica e sociale dell'isola, lasciandone tracce vive – durevoli alcune fino ad oggi – nella sua toponomastica, nello strato etnico della sua popolazione, nella sua formazione linguistica dialettale, nelle sue tradizioni popolari.

Entrata, dunque, a far parte di quel mondo arabo-islamico che ormai dominava da padrone indisturbato il Mediterraneo, la Sicilia ed in minima misura anche la Calabria, cominciarono ad occupare il loro piccolo, ma non per questo trascurabile posto nella vasta cultura araba, del *maghrib* più che del *mashrig*, di quella

ciò che venne tenuta a battesimo ed ebbe ulteriore sviluppo nel territorio dell'attuale Tunisia. Disgraziatamente buona parte di quanto scritto sulla Sicilia, di per sé stesso esiguo, non è giunto a noi, ed invano lo storico della Sicilia musulmana cercherebbe di ricostruire gli eventi che per oltre due secoli si susseguirono nell'isola, avendo quale fonte una delle cronache siciliane scritte dei vari Ibn al-Qattà, Abu Zayd al Ghumri, Ibn Yahyà, Ibn Shaddàd ecc. – storici più o meno coevi ai fatti stessi – cronache che troviamo citate dagli epigoni e solo raramente fatte oggetto di qualche breve estratto.

Non rimane quindi che rintracciare i resti di quella pristina quanto preziosa documentazione nel *mare magnum* delle opere posteriori, il che significa sottoporsi allo spoglio, spesso estenuante, di un grande numero di testi con risultati talvolta insoddisfacenti e comunque sempre inadeguati alla fatica. Michele Amari affrontò, con esemplare dedizione scientifica, questo lavoro di rabberciamento fra le varie fonti – per lo più manoscritte un secolo fa – e là dove scarseggiava la materia prima sopperì con il suo fine intuito storico. Comunque quel che ci ha tramandato la storiografia araba, quella dei secoli XII e XIII soprattutto, è – pur nella difficoltà della ricerca – sufficiente alla ricostruzione di quasi tutta la fase araba della Sicilia, come ampiamente dimostrato da quel classico che è la amariana *Storia dei Musulmani di Sicilia*, cui solo poche modifiche o aggiunte si potrebbero apportare alla luce delle nuove fonti pubblicate e delle migliorate edizioni critiche di alcuni testi già editi.

Voglio qui riferirmi ai testi fatimiti, oggetto delle mie ricerche, che possono ancora riservare allo studioso qualche gradita sorpresa. Fra il materiale storico e dottrinale risalente al lungo e complesso periodo che vide il maghrib e l'Egitto dominati da quel movimento eretico, un posto a sé deve essere assegnato alla *Sirah Giawdhar*, prezioso documento atto ad illuminare, fra l'altro, alcuni aspetti dell'attività in Sicilia di alcuni Emiri kalbiti che tennero l'isola dalla metà del secolo X alla metà dell'XI, secolo che fu di grande fioritura per le messi, le lettere e le arti.

Queste fonti storiche, siano esse d'epoca fatimita, e quindi cronologicamente molto vicine anzi spesso coeve, alle vicende siciliane che vi troviamo narrate, siano d'epoca posteriore, si caratterizzano per il comune spirito di cronachistica esposizione dei

fatti, priva per lo più di rilievo, cronaca appena ravvivata presso alcuni storici esuberanti di zelo religioso, dal rammarico che l'isola sia stata ad un certo momento occupata dai «miscredenti» (da quei Normanni, cioè, che non pochi poeti di fede islamica e lo stesso grande Idrisi ci hanno presentato con espressioni magnificanti la loro grandezza) e la fugace, stereotipa dichiarazione di cordoglio si conclude d'abitudine con un non meno monotono: «La restituisca Allàh al territorio dell'Islam».

Se alla Spagna la storiografia araba dedicò quello che giornalmisticamente parlando si chiamerebbe l'articolo di fondo della storia del *maghrib*, di questa stessa storia le vicende siciliane occupano la pagina della cronaca, cronaca di provincia possiamo aggiungere, come provincia fu, vivente ai margini del grande Impero Islamico, e la diversa posizione dei due territori è ampiamente giustificata non solo da una conquista che fu nell'uno più estesa e più durevole che nell'altro (ai due secoli e mezzo della Sicilia stanno di fronte i sette secoli della Spagna) ma anche dall'assenza, in Sicilia, di figure politicamente di primo piano quali invece ebbe l'Andalusia; la storia ha le sue esigenze, e difficilmente tramanda ai posteri personalità la cui esistenza non sia stata illuminata o avvilita da fatti o misfatti, fasti o nefasti, positivamente o negativamente, degni di rilievo.

Un settore della cultura araba in cui la Sicilia occupa il posto che legittimamente le compete per la sua posizione, la singolare varietà della sua natura, il tripudio delle messi, l'abbondanza delle acque e la confortevole sistemazione dei suoi centri urbani, è certamente quello della letteratura geografica, cartografica e di viaggi. Parlare di geografia della Sicilia significa per lo specialista, e forse anche per il profano, correre con la mente della dettagliata descrizione di Palermo lasciateci da Ibn Hauqal (seconda metà del sec. X), significa soprattutto – con un salto di due secoli circa – pensare ad Idrisi e di lui a quel «Libro di Ruggero» che rese famosi al tempo stesso il normanno mecenate ed il geniale autore arabo di un'opera che oltre a compendiare tutta la tradizione geografica anteriore è una miniera di dati, notizie ed informazioni raccolti per ordine di re Ruggero. La Sicilia occupa nell'opera idrisiana un posto di primo piano, omaggio filiale di chi – come appunto l'autore – aveva trovato in terra sicula le indispensabili premesse di carattere ambientale e materiale per portare a com-

pimento quel classico della letteratura geografica. Mi sia permesso qui – ed occasione più propizia non potrebbe esserci – di leggere quel che di Mazàra – anzi Mazar o Mazarah – ha scritto il nostro geografo, leggerlo anche a chi, come a molti dei presenti, non tornerà certo nuovo il testo idrisiano (fatto conoscere in traduzione italiana da Amari):

«... splendida, eccelsa ed impareggiabile, magnificamente ubicata e sistemata, elegante nell'architettura dei suoi edifici, Mazàra contiene in sé tante bellezze quante non ne enumera nessun'altra dimora, ha mura alte e forti, case notevolmente signorili, vie larghe e mercati esuberanti di merci e di manufatti; confortevoli sono, nella città, i bagni, spaziose le botteghe ed infine un tripudio di orti e giardini. Ad essa convergono ad ogni contrada i mercanti, che ne esportano le abbondanti merci...».

Ecco come Idrisi consegnò alla tradizione culturale araba la vostra città, che legittimamente fiera di avere ospitato il primo parlamento siciliano (nel 1097), può gloriarsi a giusto titolo – ma al di là di ogni nazionalistico etnocentrismo – di avere goduto in epoca anche anteriore di un invidiabile benessere, dovuto alla prospera situazione delle colture e dei commerci cui gli Arabi avevano dato forte impulso, situazione che di quella gloria parlamentare potrebbe avere formato l'indispensabile premessa.

Alla conquista normanna, molti musulmani abbandonarono l'isola ma più per esigenza di carattere psicologico che per reale situazione di fatto: verso le sopravvissute forme arabe di vita e di pensiero i Normanni si mostrarono infatti tolleranti, anzi spesso molto concilianti: ne abbiamo inequivoca testimonianza presso Ibn Giubayr, pellegrino andaluso che di ritorno dall'Oriente sostò – fra la fine del 1184 e gl'inizi del 1185 – in Sicilia, all'epoca cioè del secondo Guglielmo, e della sua avventura siciliana ci ha lasciato un'immagine viva nella *Rihlah*. Ulteriore conferma indiretta, dunque che non tutti seguirono il flusso migratorio all'atto della conquista normanna, quella diaspora che spinse i meno disposti a sopportare la nuova situazione verso la Spagna, il Maghrib e l'Egitto: gli emigrati portarono con sé, insieme con gli etnici siciliani che si accompagnano al nome, il ricordo vivo e spesso nostalgico dell'isola – ormai saldamente tenuta dagli «infedeli» –, si rifanno una vita in «terra di Islàm», e dell'attività dei più illustri abbiamo notizie presso quegli autori che con questi emi-

grati ebbero consuetudine di vita e di studio: Ibn Hamdìs, il più famoso poeta arabo-siculo, va in Spagna, al-Màzari – sagace giuriconsulto originario di questa città – si rifugia nel Maghrib, Ibn al-Qattà as-Siqilli («il siciliano») al Cairo Abu'l-Qasim abd ar Rahmàn b. Abi Bakr as-Saraqusi («il siracusano») ad Alessandria, per non citare che i più famosi fra lessicografi, giuristi ed esegeti.

Siamo così giunti, in questo fugace tentativo di rintracciare l'eco della Sicilia nella cultura araba del basso medioevo, all'attività di poeti e verseggiatori, alla poesia cioè fiorita in Sicilia fra il IX e l'XI secolo. Diciamo subito che chi ne voglia cogliere il carattere precipuo, rimane sfavorevolmente sorpreso per la scarsità del materiale giunto fino a noi, e la sorpresa sarà tanto più grande quanto più egli avrà avuto la possibilità di sapere che gli Arabi, nella Penisola Arabica – o fuori d'essa in terra di conquista – furono fecondi e spesso fecondi verseggiatori, cui ogni soggetto, anche dei più futili, suggerì improvvisazioni poetiche che, indipendentemente dall'intrinseco valore, stanno a conferma della loro congenialità con la rima.

Nel corso di quei secoli, la poesia arabo-siculo non ristagnò, e se pur inferiore per ricchezza di motivi e varietà di forme a quella arabo-andalusa o arabo-maghribina in genere, essa fu se non doviziosamente abbondante, certo cospicua, e la scarsa documentazione che ne abbiamo è dovuta, quasi sicuramente, a difetto di trasmissione. Due sono a tutt'oggi i Canzonieri conservatici: quelli di Ibn Hamdìs, pubblicato dallo Schiaparelli, e l'altro di gran lunga inferiore di al-Billanudi (originario di Villanova, presso Bivona), da me pubblicato, ma che non riflette in nessuno dei versi l'ambiente siciliano. Di antologie poetiche, una sola è quella che avrebbe fatto la gioia dello storico della cultura araba in Sicilia e si sarebbe imposta alla sua attenzione, se ci fosse stata trasmessa integralmente con i «ventimila» versi dei suoi «centosettanta» poeti, e non già attraverso le magre scelte degli antologisti posteriori. Comunque l'esame della pur esigua messe poetica a nostra disposizione, autorizza a comprendere poeti e verseggiatori della Sicilia araba, in due grandi categorie: nella prima si raccolgono quelli i cui versi facilmente si ambientano nella Sicilia, nella seconda, invece, vanno compresi pochi professionisti rotti al mestiere, ed i molti dilettanti, dalla cui rime è assente ogni più vago ricordo della nostra isola.

Di gran lunga più famoso di tutti fu, come già accennato, Ibn Hamdīs, profugo nel Maghrib e nella Spagna ai primi sintomi della conquista normanna che dalle nuove dimore lanciò appelli disperati alla terra della sua prima giovinezza. Nacque verso la metà del secolo XI a Siracusa, ma fu soprattutto legato, forse per lunga dimora, alla città di Noto, che più di ogni altra gli ricordò la Sicilia, anzi «la patria» come spesso si esprime in alcuni versi soffusi di accorato rimpianto. La Sicilia non vive certo in tutti né in buona parte dei 6.000 versi del poeta arabo-siculo-andaluso, ma solo qua e là, dando allo studioso il gusto della scoperta, la gioia di vedere che dal più vasto quadro della poesia arabo-maghribina, che egli degnamente rappresenta, si distaccano alcuni componenti di ambiente siciliano, ora racchiudenti crepuscolari ricordi isolani ora invece esuberanti di orgogliosa baldanza per le prodezze dei correligionari, lasciati in Sicilia a combattere contro i Normanni. Altri compagni d'arte rimasti nell'isola, si sono – per necessità di cose – piegati al mestiere del poeta cortigiano, ed hanno composto versi encomiastici – solo in minima parte giuntici – per il normanno Ruggero e per le bellezze di Palermo restituita alla Cristianità, senza sentire alcun disagio a verseggiare per persone e cose appartenenti al mondo degli «infedeli» nella stessa lingua della prosa rimata coranica.

Alla seconda categoria appartengono invece quei verseggiatori nelle cui rime solo raramente sono presenti fugacissimi motivi connessi con la storia politica, culturale e sociale della Sicilia: fatta eccezione per uno, Ibn al-Kehayyāt i cui frammenti ci aiutano a ricostruire alcuni fatti storici ed a chiarire i rapporti di parentela fra gli emiri kalbiti, quasi tutti deludono l'attesa di chi pensa di ritrovare nei loro versi elementi siciliani; dalla loro poesia – poesia fiorita «all'ombra delle dolce Sicilia», come cantava Abd ar-Rahmàn di Butera – è assente una specifica e sia pur tenue caratterizzazione ambientale siciliana, anzi i loro versi sono talmente anodini e così inspiegabilmente avulsi dalla vita politico-sociale dell'isola, nonché dal suo ambito storico-geografico, che vien fatto di pensare, più che all'insensibilità del verseggiatore, ad un preciso proposito di antologisti e compendiatori di ignorare, e farle ignorare ai posteri, ogni composizione che in sé contenesse espressioni encomiastiche per i Normanni: il sospetto nasce dal semplice fatto che qua e là nelle antologie o raccolte poetiche,

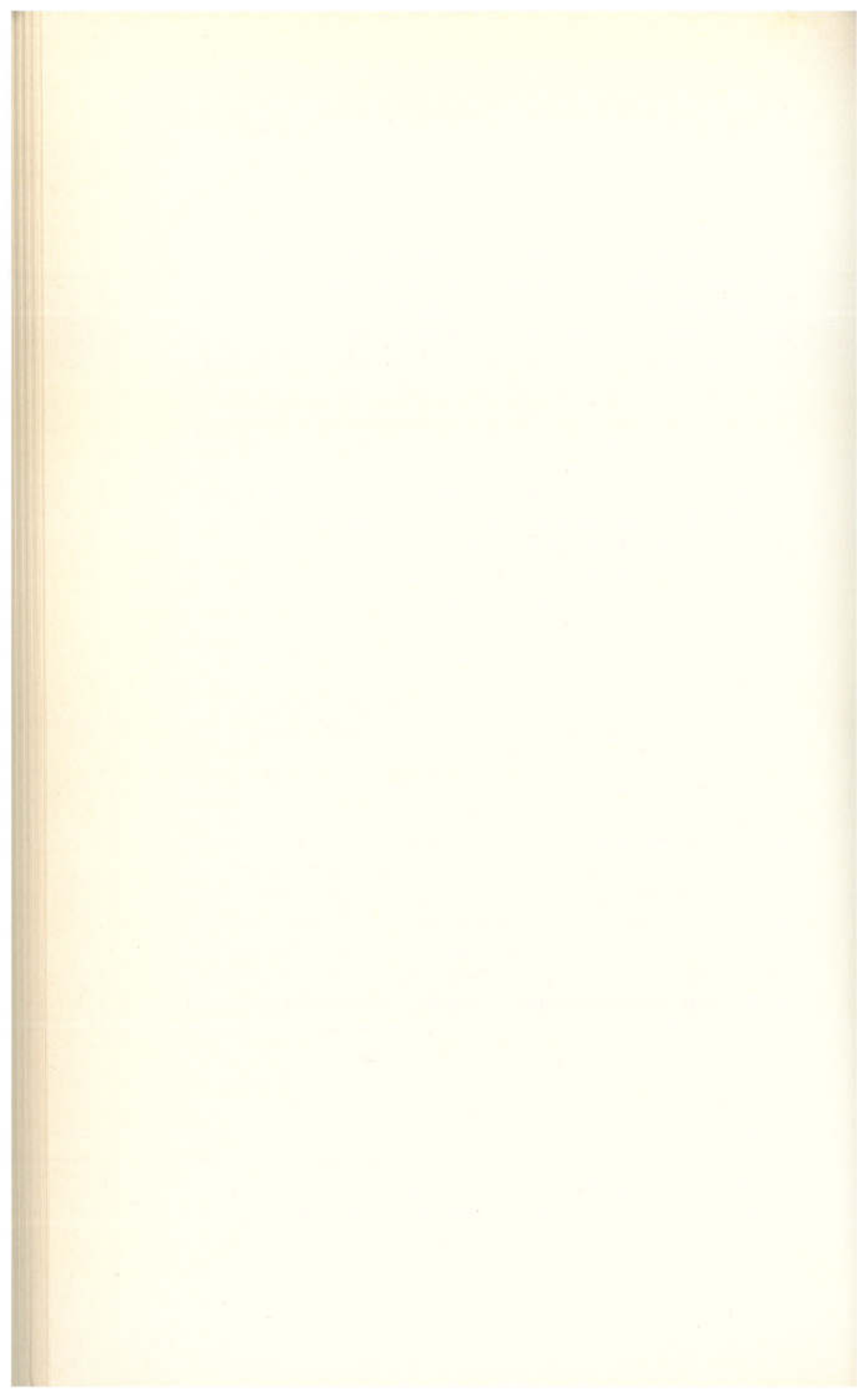
la citazione di questi frammenti di poesia arabo-sicula viene interrotta e l'interruzione stessa giustificata con un semplice: «seguono versi *fi madh al-kuffar* (in lode ai miscredenti)» con accenno – si capisce – ai Normanni: trasmetterli alle generazioni future avrebbe significato, per il pio antologista musulmano, riconoscere implicitamente la legittimità dell'occupazione normanna.

Giunto quasi alla fine non della mia ma della vostra fatica ad ascoltarmi, non posso concludere che con un più specifico riferimento a Mazara: se per l'Oriente e l'Orientalista questa città si accompagna al ricordo di due illustri letterati e critici che la visitarono nel sec. XI: Ibn Sharaf al-Qavrawani ed Ibn Rashîq – di cui raccolse le spoglie mortali – così come è legata alla dimora siciliana del giureconsulto Abu 'Abdallah Muhammad b. 'Ali conosciuto dai biografi con l'etnico al-Màzari (il «Mazarese»), al moderno turista, in cerca forse di meno polverosi ricordi, essa non offre tracce dirette di quel passato, che invece non possono sfuggire alla meditazione dello storico ed all'attenzione del filologo: per essi Mazara è ancora legata, se pur con tenue filo, alla dominazione araba. Anche volendo passar oltre – in quanto non sempre agevole a distanza di tanti secoli – ad una ideale correlazione fra la florida situazione agricolo-economica cui accenna Idrisi, e alla sempre più promettente sua economia odierna, non è difficile capire – meglio «sentire» forse – che molte delle sue pietre su cui i Normanni innalzarono – inno alla Croce – alcuni Santuari (Chiesa di S. Nicola ed il Convento dei Basiliani annesso al Santuario della Madonna dell'Alto) portano l'impronta dell'occupazione araba, così come la presenza di altri, di archi acuti oggi in parte murati ed alcuni degli elementi decorativi di S. Nicolò Regale richiamano alla mente l'Oriente, quello bizantino od arabo od entrambi, che spesso in Sicilia hanno trovato il clima favorevole per una perfetta simbiosi.

Finalmente, e qui devo ricorrere all'ausilio delle altrui conoscenze in quanto troppo breve la mia esperienza mazarese per osare considerazioni personali, finalmente – dicevo – quel ritrovare l'Oriente arabo nei vecchi quartieri, in quello di S. Francesco, dove l'intreccio di viuzze, tortuosità di passaggi che sembrano aperti per dare momentaneamente il passo al viandante frettoloso e mai più richiusi su se stessi, e quel giuoco d'ombre e di luci dei cortiletti su cui trovano sollievo e sfogo abitazioni non sempre

confortevoli, ci portano prepotentemente in Oriente, sia esso iracheno, egiziano o tunisino, al di là di ogni ripartizione geografica o territoriale. Finalmente – e qui la tentazione del filologo è troppo grande per resistere a raccostamenti di carattere linguistico – il mondo arabo vive ancora giornalmente nella vita del pescatore mazarese, negli strumenti indispensabili alla sua diuturna e benedetta fatica, alcuni dei quali di indubbia derivazione semantica araba: sulle rive di questo mare si sente parlare di *sciàbica* (la mia pronuncia dialettale è lungi dall'essere quella desiderata) e di *sciabicuni*: altrove in Sicilia si hanno altri derivati: *sciabbicòtu*, *sciabbicàru*, *sciabbicheddu*; si usa inoltre la *tartagna* (variante dialettale: *tartàna*) che secondo alcuni dovrebbe essere ravvicinata all'arabo *taridah* (trasformatasi dopo processi di apocope, sincope e antitesi consonantica) e la *giummàra*, cioè la corda usata per la pesca delle murene (traggo la notizia dal Quinci: *Sistemi ed attrezzi di pesca in Mazara del Vallo*) corda che forse in passato fu ricavata, dall'intreccio delle fibra della palma in arabo appunto *giummarah*; ed ancora *carteddri*, «ceste» nome di accertata origine greca e passato all'arabo nella forma *qirtallah*, che deve avere contribuito alla diffusione del vocabolo fra i pescatori mazaresi.

Andare oltre significherebbe approfittare – sempre che non sia già avvenuto – della pazienza degli ascoltatori, che qui ancora una volta ringrazio e cordialmente saluto nella viva speranza di ulteriori incontri, ora che con la ripristinata cattedra palermitana di lingua e letteratura araba – dalla quale mi auguro potere risvegliare i sopiti interessi arabistici siciliani – l'isola potrà con maggior diritto e migliore disposizione aspirare a quella funzione mediterranea che è stata sempre sentita più come poetico desiderio dei singoli che come programmatica azione delle autorità.



Gianni di Stefano

Umberto Rizzitano e Mazara

In questo volume di studi arabo-islamici, dedicato ad onorare la memoria dell'arabista Umberto Rizzitano, non potevano certo mancare una notarella ed una documentazione fotografica che testimoniassero i suoi incontri con Mazara ed i mazaresi.

Sono incontri che si dipanano nell'arco di un ventennio e che hanno inizio il 6 agosto 1959. Quando Umberto Rizzitano, che da non molti mesi, con la magistrale prolusione del 4 marzo 1959, aveva preso possesso della rinnovata Cattedra di lingua e letteratura araba nell'Ateneo palermitano, venne a Mazara, quasi trascinato da Gaetano Falzone, per partecipare a quella «Giornata Italo-Araba», realizzata, nel quadro della «IV Mostra Mercato», da Francesco Safina: uno dei mazaresi che hanno titoli ben fondati per essere considerati tra i protagonisti della crescita civile di questa Città.

Un primo incontro, quello, preceduto da molte perplessità, di cui egli fece onorevole ammenda con questa lettera aperta «Ai mazaresi» apparsa il 22 agosto 1959 sul «Trapani Sera».

«Amici Mazaresi, poche parole – ospitate su questo foglio – per dirVi che la cronaca dell'intensa giornata italo-araba, organizzata a conclusione della Mostra Mercato, sarebbe lacunosa se non includesse la confessione che Vi devo, confessione di un piccolo peccato di presunzione, che espio rendendolo di pubblica ragione. Per la redenzione della colpa, sollecito la magnanimità della Vostra Santa Maria delle Giummare che mi ha visto tra i devoti in visita alla Sua Chiesa una settimana fa.

Quando, giorni addietro, un collega risorgimentista (ma legato per ragioni di carattere giornalistico al mondo arabo-maghribini odierno) mi propose di intervenire a quell'incontro che per la partecipazione di alcuni Arabi e pochi arabisti italiani (che hanno sfidato eroicamente l'agosto siciliano) venne appunto chiamato

italo-arabo, ebbi un momento di perplessità e di disappunto, quanto cioè bastò per chiedermi, senza peraltro trovare allora adeguata risposta, che cosa c'entrasse la Mostra Mercato con l'Oriente e l'arabistica; e pur ammettendo l'esistenza del rapporto (ma non concedendolo ancora!) non riuscii a capire quale preparazione o disposizione d'animo e di mente potessero avere Mazara e Mazaresi – che ritenevo in tutt'altre faccende affaccendati – per ospitare Orientali e Orientalisti.

Correa quella deformazione professionale che porta ogni studioso, o quasi, alla iperbolica esaltazione della propria disciplina, mi parve allora doveroso reagire e salvaguardare così gl'interessi della mia giovane creatura: quella cattedra di lingua e letteratura araba ripristinata dallo scorso gennaio presso l'Università di Palermo.

Ma andò che il subcosciente mi inducesse nonostante tutto ad accettare, ed accettai pur conscio nella mia insana elucubrazione, che con quell'adesione avrei esposto me stesso e, quel che più contava, la mia materia all'altrui indifferenza, con il conseguente fatale ribasso delle sue azioni.

Ma la Mostra Mercato, anzi i suoi solerti organizzatori sapevano il fatto loro e forse nello stesso momento in cui vivevo nell'accennato complesso di dubbi e timori, essi – sornioni – già pregustavano la gioia di sorprendere e confondere insieme chi, partito alla volta della loro città con un bagaglio quasi esclusivamente ridotto ad una discreta dose di scetticismo (unica nota stonata nella verde sinfonia dei campi fra Palermo e Mazara) si sarebbe trovato di fronte ad un'organizzazione amorosamente ed intelligentemente curata proprio per la più intensa e fattiva collaborazione italo-araba e per la esaltazione, come di seguito accertato, di quell'arabismo di cui temevo la squalificazione.

Ma per fortuna all'umana debolezza dell'errore non seguì la diabolica persistenza in esso, e la capitolazione avvenne spontaneamente al di là di ogni esigenza di carattere conformistico; avvenne la sera stessa del mio arrivo, non appena mi resi conto, dalle conversazioni colte, o presto allacciate, che Mazara e Mazaresi non solo rappresentavano il più naturale, preparato, educato contorno ambientale per una giornata italo-araba, ma che ad essa avrebbero, il giorno dopo, assicurato il successo con i molteplici



Umberto Rizzitano
1913-1980



Mazara del Vallo, 7 agosto 1959. Palazzo dei Cavalieri di Malta, Biblioteca comunale. Un momento della «Giornata Italo-Araba» realizzata da Francesco Safina nel quadro della «IV Mostra-Mercato» mazarese. Al tavolo della presidenza, da sinistra, il dott. Francesco Safina, presidente della «Mostra-Mercato» ed i professori Francesco Gabrieli, dell'Università di Roma, Umberto Rizzitano e Gaetano Falzone dell'Università di Palermo.



7 agosto 1959. Un altro momento della «Giornata Italo-Araba»: l'intervento del professor Gianni di Stefano, nel corso della seduta pomeridiana. Alla «Giornata» mazarese parteciparono gli arabisti Gabrieli, Rizzitano e Minganti, l'allora direttore della Biblioteca Nazionale di Tunisi prof. Othman Kaak e rappresentanti diplomatici tunisini ed egiziani.



CORSO DI LINGUA ARABA E CIVILTÀ' ISLAMICA

Sono antichi i legami che uniscono Mazara al mondo arabo-islamico. A Mazara, nell'anno 827, sbarcarono gli Arabi passando in Sicilia. E Mazara, con gli Arabi, conobbe allora la sua stagione, forse, la più felice se, già al tempo dei Normanni, l'Idrisi, il maggiore geografo dell'età di mezzo, la vide ancora opulenta e poté dirla «splendida ed eccelsa».

Gli antichi legami, in questi ultimi anni, sono stati rinverditati da una realtà socio-economica che si è concretizzata il 18 febbraio 1973 nel patto di gemellaggio che unisce Mazara e Mahdiyya.

Risiedono, ora, a Mazara del Vallo e vi lavorano un migliaio di cittadini della Repubblica tunisina; nei cantieri mazaresi si costruiscono motoscafi pescherecci per la Libia e per la Tunisia; pescatori mazaresi e tunisini svolgono il loro duro lavoro nelle stesse acque, fianco a fianco, sullo stesso natante, accomunati nello stesso destino.

E' una realtà, questa, che incomprensioni, dolorosi e talvolta tragici incidenti non possono mutare.

Questi motivi: storici, geopolitici, socio-economici, hanno indotto il Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria» di Mazara del Vallo ad istituire un CORSO DI LINGUA ARABA E CIVILTÀ' ISLAMICA che è stato intitolato al mazarese più illustre del dodicesimo secolo l'Imàm al-Màzari, la cui tomba, ancora venerata, si custodisce a Monastir in Tunisia.

Il Corso si avvarrà dell'autorevole collaborazione dell'Istituto di studi orientali dell'Università di Palermo. Le lezioni di civiltà islamica saranno infatti, tenute dal chiarissimo professore Umberto Rizzitano, Direttore dell'Istituto di studi orientali e titolare della Cattedra di Lingua e Letteratura Araba dell'Università di Palermo, le lezioni di Lingua araba saranno tenute dal dott. Giovanni Montaina, assistente alla cattedra di Lingua e Letteratura Araba di quell'Università.

Questo primo Corso si svolgerà nel primo semestre del 1976, un secondo corso si svolgerà durante il prossimo anno scolastico 1976-77 gli altri seguiranno negli anni scolastici successivi.

Si invita la cittadinanza a sostenere l'iniziativa e si comunica che quanti hanno interesse a frequentare il corso possono rivolgersi alla Segreteria dell'Istituto.

Mazara del Vallo, 27-XII-1975

IL PRESIDE
Gianni di Stefano



23 aprile 1976. Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria». Quattro dei protagonisti della «Giornata Italo-Araba» del 1959 fotografati diciassette anni dopo. Da sinistra: Gianni di Stefano, Umberto Rizzitano, Alberto Rizzo Marino e Francesco Safina. La fotografia è stata scattata dopo la proiezione al primo «Corso di civiltà islamica» pronunciata dal prof. Umberto Rizzitano.



2 dicembre 1977. Inaugurazione del terzo anno del Corso di lingua araba e civiltà islamica «Al-Imām al-Māzarī». Il prof. Umberto Rizzitano parla sul tema «Cristianesimo ed Islām, possibilità di un dialogo». Nella foto: l'Assessore regionale ai beni culturali ed alla pubblica istruzione On. Domenico Cangialosi ed il Preside Gianni di Stefano.

L'Assessorato ai beni culturali ed alla pubblica istruzione della Regione Siciliana, la Provincia Regionale di Trapani e la città di Mazara del Vallo hanno visto con simpatia e sempre appoggiato l'iniziativa culturale promossa e realizzata dal preside Gianni di Stefano nel Liceo «Gian Giacomo Adria».



27 ottobre 1978. Il prof. Umberto Rizzitano presiede la sessione antimeridiana del congresso di studi storici «La Sicilia nella storiografia dell'ultimo trentennio» realizzato dall'Istituto di storia del Vallo di Mazara con gli auspici dell'Accademia Selinuntina di scienze lettere arti e dell'Assessorato dei beni culturali e della pubblica istruzione della Regione Siciliana. Accanto al prof. Rizzitano è il prof. Salvatore Calderone, della Università di Messina, relatore del tema «L'età romana». In quel congresso Umberto Rizzitano fu relatore del tema «L'età arabo-islamica».



15 dicembre 1978. Aula magna del Liceo Ginnasio mazarese. Inaugurazione del IV anno del «Corso di lingua araba e civiltà islamica Al-Imām al-Māzarī». Da sinistra: il presidente del Consiglio d'Istituto cav. Felice Di Matteo, il prof. Umberto Rizzitano, il preside Gianni di Stefano ed il prof. Andrea Borruso. In quell'occasione Umberto Rizzitano illustrò alcuni momenti salienti della cultura araba nella Sicilia saracena e presentò il primo «Quaderno del Corso Al-Imām al-Māzarī» con il saggio dedicato da Andrea Borruso al mazarese più illustre del medio evo arabo islamico.



17 novembre 1979. Aula magna del Liceo Ginnasio mazarese. Un momento della seduta conclusiva del congresso internazionale promosso dall'Istituto di studi orientali dell'Università di Palermo sulla presenza arabo-islamica nella cultura dell'Occidente. Parla il prof. Francesco Gabrieli, ritornato a Mazara vent'anni dopo, gli sono accanto il preside Gianni di Stefano ed i professori Umberto Rizzitano e Vita Morsellino.



17 novembre 1979. A Mazara del Vallo, nell'Aula magna del Liceo «Gian Giacomo Adria» si conclude il congresso internazionale, promosso dall'Istituto di studi orientali dell'Università di Palermo, per dibattere il tema: «Presenza arabo-islamica nella cultura dell'occidente». Le relazioni conclusive sono tenute dagli arabisti Francesco Gabrieli dell'Università di Roma ed Umberto Rizzitano dell'Università di Palermo. Presiede i lavori della giornata il preside Gianni di Stefano. Nella foto: Francesco Gabrieli, Gianni di Stefano, Umberto Rizzitano e la docente vicaria del Liceo mazarese Vita Morsellino mentre Ahmed Elayed, dell'Università di Tunisi, porta al congresso il saluto dell'Alecso.



17 novembre 1979. Il prof. Umberto Rizzitano conclude i lavori del congresso.



21 dicembre 1979. Aula magna del Liceo Ginnasio mazarese. Il professor Umberto Rizzitano presenta il secondo quaderno del Corso Al-Imām al-Māzarī «La luna risplendente». Fu questo il suo ultimo incontro con i mazaresi: erano trascorsi poco più di vent'anni da quel 7 agosto 1959, in cui per la prima volta aveva visitato Mazara del Vallo.

Le fotografie sono di Francesco Boscarino

interventi, risultato di un interesse già in atto o suscitato dalla particolare circostanza.

Quanta febbre di curiosità sul volto di tutti Voi quella mattina del 7 agosto, amici Mazaresi, e quanto calore di interessi umani avete saputo infondere alla mia relazione su *La Sicilia nella cultura araba*, relazione che altrimenti e senza concorso della Vostra viva attenzione, non avrebbe forse suggerito ad alcuno dei convenuti quella serie di suggestioni e proposte – seguite da discussioni e chiarimenti – che considerai allora, ed ancor oggi ritengo, la più solida malleveria per l'avvenire della Cattedra palermitana di lingua e letteratura araba (già, proprio quella «creatura» per cui ebbi tante apprensioni!).

E mentre l'uno cercava di chiarire un dubbio di carattere toponomastico (Val di Mazara o Mazara del Vallo? e perché, e quale significato?) un altro sollecitava per il '60 la pubblicazione dell'epistolario di Michele Amari, cui faceva eco la proposta di istituire corsi di lingua araba nelle scuole medie ed a Mazara un ciclo annuale di conferenze sulla civiltà araba in Sicilia, nuova fiducia andava riscaldandomi l'animo.

Amici Mazaresi, siete ormai tutti nel mio cuore, colmo di riconoscenza così come di ricordi incancellabili mi avete arricchito lo spirito, e soprattutto insegnato quanto può l'amore per la propria città, che esalta e serve non solo chi è solerte partecipe delle sue necessità di oggi, ma anche chi conosce, e se non conosce studia, il suo passato al di là di ogni limitazione etnocentrica. A voi tutti la mia gratitudine per una lezione – questa appunto di sapere vigilare sulla storia passata e presente del vostro paese – che invano si cercherebbe di impartire da una cattedra. Sarà difficile che io possa ormai dissociare l'esordio del mio insegnamento a Palermo da questa intensa giornata italo-araba, e quindi da Mazara e dai Mazaresi.

Auspici tutti coloro che hanno voluto con la loro adesione sottolineare l'importanza di questo incontro, e sotto gli auspici del vostro interesse per quella civiltà islamica che si legò all'isola fin da quando Asad ibn al-Furàt vi sbarcò nell'827 nella spiaggia antistante alla Vostra città, considero ormai inconsistente e superata ogni mia precedente trepidazione per le sorti dell'arabismo siciliano, tenuto a battesimo da quella affascinante figura di storico e patriota che fu Michele Amari».



Quel 7 agosto 1959, io ebbi la fortuna di conoscere Umberto Rizzitano ed avere da Lui, in dono, l'estratto, stampato al Cairo, del «Kitàb» del maghribino Ibn' Abd al-Mun'im al-Himyari.

Quella indimenticabile «Giornata», nella quale Umberto Rizzitano lesse le pagine su «La Sicilia nella cultura araba» che qui pure si ristampano dal testo allora apparso sul fascicolo luglio-agosto 1959 della rivista «Vie Mediterranee» di Gaetano Falzone (un testo rielaborato apparve alla fine di quello stesso anno su «Il Veltro») si concluse nel Baglio di Santa Maria dove le antiche mura della Torre del mascaro videro arabi ed arabisti ed amici degli uni e degli altri, riuniti in lieti conversari dalla cordiale ospitalità di Maria Vaccara e di Goffredo Manzo.

Quel giorno avevo avuto la fortuna di incontrare anche l'illustre arabista Francesco Gabrieli (che avrei rivisto vent'anni dopo nel mio Liceo il 17 novembre 1979) che ancora ringrazio per avere accolto il mio invito a presentare il terzo «Quaderno» del «Corso Al Imàm al-Màzari» dedicato al comune amico scomparso ed ora questo volume.

Da quella «Giornata» nacque quel «Centro studi Siculo-Arabo» presieduto da Francesco Safina, che, inaugurato il 3 aprile 1960 da Umberto Rizzitano, vide avvicinarsi sulla cattedra, in quella stessa primavera, l'arabista e lo storico dell'arte Guido Di Stefano. Il «Centro» non ebbe, purtroppo, altre primavere, né miglior sorte ebbero, allora, i propositi di istituire corsi di arabo nelle scuole mazaresi. Propositi che è facile avanzare ma non altrettanto facile realizzare.

Dovettero, infatti, trascorrere ben sedici anni perché maturassero i tempi per istituire in una scuola mazarese, il Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», il «Corso di lingua araba e civiltà islamica Al-Imàm al-Màzari».

Per questo «Corso», di cui altra volta ho esposto le ragioni che ne hanno determinato l'istituzione e narrata la «preistoria»*, mi fu largo di consigli e di cordiale collaborazione Umberto Rizzitano, «l'arabista insigne... che sino alla morte ne seguì amoro-

* *Annali del Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», vol. 1, pp. 27-33.*

samente le sorti» come ho voluto si leggesse sulla lapide murata nel Liceo classico mazarese, per volontà concorde del Consiglio di Istituto, nel decennale della sua istituzione.

Le fotografie documentano lontane e vicine «presenze», tutte legate allo stesso amore di «conoscenza» ed alla stessa volontà di «servire» che guidano gli incontri degli «uomini di buona volontà».



Andrea Borruso

Bibliografia degli scritti di Umberto Rizzitano

1. La poesia di Abū Miḥġan Nuṣayb b. Rabāḥ e la necessità di uno studio più completo sui poeti minori del secolo umayyade, in *Actes du XX Congrès International des Orientalistes (Bruxelles, 5-10 septembre 1938)*, Louvain, 1940, pp. 316-318.
2. L'attività editoriale del «Comitato di composizione, traduzione ed edizione» del Cairo (1914-1939), in *Oriente Moderno*, XX, 1940, pp. 31-38.
3. Quattro canti militari scelti dal Ministero della Difesa per l'esercito egiziano in *Oriente Moderno*, XX, 1940, pp. 303-310.
4. Il nuovo Ministero degli Affari Sociali in Egitto, in *Oriente Moderno*, XX, 1940, pp. 313-321.
5. L'atteggiamento del *Wafd* egiziano durante il presente conflitto, in *Oriente Moderno*, XXII, 1942, pp. 85-94.
6. Discussioni e proposte per la riforma ortografica e grammaticale dell'arabo, in *Oriente Moderno*, XXII, 1942, pp. 336-351.
7. L'insegnamento delle lingue europee in Egitto secondo il *Mustaqbal at-taqāfa* di Ṭāhā Ḥusayn, in *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, II, 1942, pp. 336-342.
8. L'insegnamento delle lingue classiche in Egitto secondo il *Mustaqbal at-taqāfa* di Ṭāhā Ḥusayn, in *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, II, 1942, pp. 405-410 e 456-460.

* Per le caratteristiche della bibliografia qui presentata, si rimanda a F. GABRIELI, *Ricordo di Umberto Rizzitano*, Palermo 1980, pp. 19-33, dove essa è stata pubblicata la prima volta.

9. Il teatro arabo in Egitto, Opere teatrali di *Taufiq al-Ḥakīm*, in *Oriente Moderno*, XXIII, 1943, pp. 247-266.
10. Gli Italiani di fronte al problema della lingua araba, in *Rivista delle Colonie*, XVII, 1943, pp. 564-571.
11. «L'albero del potere». Commedia di satira politica dell'egiziano *Taufiq al-Ḥakīm*, in *Oriente Moderno*, XXIII, 1943, pp. 439-447.
12. *Abū Miḥġan Nuṣayb b. Rabāḥ* (notizie biografiche, studio critico e raccolta dei frammenti), in *Rivista degli Studi Orientali*, XX, 1943, pp. 421-471.
13. Note sulla moderna terminologia sportiva in Egitto, in *Oriente Moderno*, XXIV, 1944, pp. 36-42.
14. *Zeinab* (traduzione del romanzo di *Muḥammad Ḥusayn Ha-ykal*), Roma, 1944, 295 pp.
15. Le norme dell'abluzione (traduzione italiana di una novella di *Maḥmūd Taymūr*), in *al-Mustaḡill*, II, 1944 (La rivista *al-Mustaḡill* fu stampata a Roma in arabo e in italiano, ed ebbe vita brevissima; non mi risulta l'indicazione delle pagine).
16. La funzione della donna orientale, in *Oriens*, Roma, 1945, pp. 119-130. (*Oriens* è un volumetto curato da vari autori ed edito dall'Istituto Tipografico Lingue Orientali, in quella serie diretta da A. Giamil destinata a vita molto effimera).
17. Guerra e dittature in un libro di *Taufiq al-Ḥakīm*, in *Oriente Moderno*, XXV, 1945, pp. 54-61.
18. I danni dell'imitazione della poesia araba preislamica secondo il critico *Aḥmad Amīn Bey*, in *Oriente Moderno*, XXVI, 1946, pp. 42-49.
19. Il simbolismo nelle opere di *Taufiq al-Ḥakīm*, in *Oriente Moderno*, XXVI, 1946, pp. 116-123.
20. Il discepolo della morte (traduzione italiana di una novella di *al-Ḥakīm*), in *Minerva*, LVII, 1947, pp. 126-128.
21. 'Abd al-'Azīz b. Marwān governatore umayyade d'Egitto, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII, II, 1947, pp. 321-347.
22. Alcuni frammenti poetici di *Abū Miḥġan Nuṣayb b. Rabāḥ* poeta ommiade del I secolo dell'egira, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXII, 1947, pp. 23-35.

23. Şafha min ta'rikh al-'alāqāt bayna Ġulyālm at-tānī an-Nūrmāndī wa Şalāh ad-dīn al-Ayyūbī, Alessandria d'Egitto. (Estratto di 12 pp. senza indicazione di rivista né di anno [1948?]).
24. Al-'alāqāt bayna'n-Nūrmāndiyyīn wa Banī Zīrī, in *Mağallat Kulliyyat al-ādāb* (dell'Università Fu'ād I del Cairo), XI, 1949. (Estratto di 23 pp.).
25. Spirito faraonico e spirito arabo nel pensiero dello scrittore egiziano Tawfiq al-Ḥakīm, in *Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli*, nuova serie, III, pp. 487-497.
26. Un nuovo trattatello attribuito ad Ibn al-Muqaffa', in *Rivista degli Studi Orientali*, XXIV, 1949, pp. 25-30.
27. Le mille e una notte. Prima versione integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli, Torino, 1949, in 4 volumi; traduzione del volume IV di pp. VII + 787. (L'opera è stata più volte ristampata da Einaudi, sia in edizione lusso che economica; nella collana «I Millenni» mi limito a ricordare le ristampe del 1951, 1955 e 1959).
28. Grammatica teorico-pratica della lingua italiana ad uso degli Arabi (in collaborazione con Ṭāhā Fawzī), Cairo, 1950, 140 pp.
29. Les monuments islamiques d'Egypte vus par quelques voyageurs italiens, in *Cahiers d'Histoire Egyptienne*, serie IV, fasc. 5-6, dicembre 1952, pp. 275-289.
30. Il *Dīwān as-ṣabābah* dello scrittore magrebino Ibn Abī Ḥāgālah, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXVIII, 1953, pp. 35-70.
31. Studi di storia islamica in Egitto (1940-1952), in *Oriente Moderno*, XXXIII, 1953, pp. 442-456.
32. Notizie bio-bibliografiche su Ibn al-Qaṭṭā' «il siciliano» (433-515 Eg.), in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII, IX, 1954, pp. 260-294.
33. Lo scrittore arabo egiziano Aḥmad Amīn (1 ottobre 1886 - 30 maggio 1954), in *Oriente Moderno*, XXXV, 1955, pp. 76-89.
34. Un commento di Ibn al-Qaṭṭā' «il siciliano» (433-515 Eg.) ad alcuni versi di al-Mutanabbī, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXX, 1955, pp. 207-227.

35. *Lingua e cultura italiana in Egitto*, in *Paginae institutionis linguarum*, Cairo, 1955, pp. 277-292.
36. Aḥbār 'an ba'd Muslimī Şiqilliyya, in *Hawliyyāt Kulliyyat al-ādāb* (dell'Università di 'Ain Shams), III, 1955, pp. 49-112. (Edizione della parte del *Mu'ġam as-safar*, dello scrittore as-Silafti, che contiene notizie sui Musulmani di Sicilia).
37. Recenti pubblicazioni edite dall'«Istituto di Studi Superiori Arabi» del Cairo, dipendente dalla «Lega Araba», in *Oriente Moderno*, XXXVI, 1956, pp. 204-217.
38. Un secolo di giornalismo italiano in Egitto (1845-1945), in *Cahiers d'Histoire Egyptienne*, serie VIII, fasc. 2-3, maggio 1956, pp. 129-154.
39. Ibn Šaraf al-Qayrawānī (m. 460/1067-68) e la sua *Risālah al-Intiqād*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXI, 1956, pp. 51-72.
40. Ibn al-Faḥḥām «muqri'» 'siciliano' (422/1030-516/1122), in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, II, Roma, 1956, pp. 403-424.
41. *Il taṭqīf al-lisān wa taṭqīḥ al-ġanām* di Abū Ḥaḥṣ 'Umar b. Makkī (sec. V Eg. / XI-XII A.D.), in *Studia et Documenta Orientalia*, V, 1956, pp. 193-213.
42. La gente della caverna (traduzione italiana del dramma *Ahl al-kahf* dello scrittore al-Ḥakīm), Cairo, 1956. (Il volume, edito dal Centro di Studi Orientali della Custodia Franciscana di Terra Santa, fu subito ritirato e passato al macero perché pieno di errori tipografici; cfr. più avanti il n. 56).
43. Un trattatello di storia dinastica sui «Siciliani» di illustre discendenza nel Marocco, in *Mélanges islamologiques*, III, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, pp. 85-127. Le pp. 85-93 contengono una prefazione in lingua italiana, le pp. 94-127 danno l'edizione del breve trattato intitolato *Lamḥat al-bahġat al-'aliyyah fī ba'd ahl an-nisbat aṣ-ṣiqilliyyah* di Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib b. 'Abd as-Salām al-Qādirī).
44. L'Italia nel *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aqtār* di Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥīmyarī, in *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, XVIII, 1, 1956, pp. 9-18 della parte italia-

- na e 129-182 della parte araba. (Ristampato a parte nel 1958; si tratta dell'edizione critica dei frammenti del suddetto geografo arabo relativi all'Italia).
45. Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di Sicilia, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXII, 1957, pp. 531-555.
 46. Il centenario della *Biblioteca arabo-sicula* di Michele Amari (1806-1889), in *Archivio Storico Siciliano*, serie III, IX, 1957-58, pp. 263-271.
 47. Un compendio dell'antologia di poeti arabo-siciliani intitolata *ad-durrah al-ḥatīrah min šu'arā' al-ġazīrah* di Ibn al-Qaṭṭā' «il siciliano» (433-515 Eg.): edizione del testo e traduzione di alcuni frammenti, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, VIII, 1958, pp. 335-378.
 48. Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd ar-Raḥmān aṣ-Ṣiqillī detto «al-Bal-lanūbī» (sec. V/XI), in *Annals of the Faculty of Arts, 'Ain Shams University*, V, 1959, pp. 1-67 della parte araba e 139-145 della parte italiana. (È l'edizione critica degli scarsi frammenti di uno fra i più noti poeti arabi di Sicilia).
 49. Sul ritorno dell'insegnamento della lingua e letteratura araba all'Università di Palermo, in *Archivio Storico Siciliano*, serie III, X, 1959, pp. 137-148. (Prolusione tenuta il 4 marzo 1959 nell'Aula Magna dell'Università palermitana).
 50. La Sicilia nella cultura araba, in *Il Veltro*, III, 1959, fasc. 12, pp. 53-58.
 51. Con lo scrittore egiziano Taha Husèin dal Kuttāb all'Azhar all'Università laica del Cairo, in *Annali della Facoltà di Magistero di Palermo*, II, 1961, pp. 5-40.
 52. Ba'ḍu 'l-maṣādir al-'arabiyya ġayr al-ma'rūfa 'an ta'riḥ Muslimī Ṣiqilliyya, in *Levante*, VIII, 1961, n. 3, pp. 10-19.
 53. Il diploma latino-arabo di Oberto Fallamonaca, in *Le più antiche carte dell'Archivio Cap. di Agrigento* a cura di Paolo Collura, Palermo, 1961. (Estratto; alle pp. 6-10 la riedizione del testo arabo dato dal Cusa e la relativa traduzione dell'Amari).
 54. Il contributo del mondo arabo agli studi arabo-siculi, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXVI, 1961, pp. 71-93.

55. Asad ibn al-Furāt, *faqīh e qādī* d'Ifrīqiyah, in *Rivista degli Studi orientali*, XXXVI, 1961, pp. 225-243.
56. La gente della caverna, Roma, 1961, 179 pp. Introduzione di pp. VII-XIV. (Cfr. il n. 42).
57. La cultura araba nella Sicilia saracena, Vicenza, 1962, 127 pp.
58. Ma'a Ibn Ḥamdīs aṣ-Ṣiqillī, in *Al-Fikr*, VII, 1962, pp. 563-570.
59. Michele Amari arabista del Risorgimento, in *La Sicilia e l'unità d'Italia*, II, Milano, 1962, pp. 938-947.
60. *Reactions to Western Political Influences in 'Alī Aḥmad Bākathīr's Drama*, nel volume *Historians of the Middle East*, ed. by B. Lewis and P.M. Holt, London, 1962, pp. 442-448.
61. Dante e il mondo arabo. Una nuova traduzione in prosa araba della prima cantica della *Divina Commedia*, in *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, III, Palermo, 1962 (= *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, VI), pp. 104-118.
62. Passato e presente degli studi arabo-siculi, in *Quaderni dell'Istituto Italiano di Cultura per la R.A.U.*, XVII, 1963, pp. 1-8. (Conferenza tenuta in arabo all'Università di Palermo il 31 gennaio 1962)
63. L'arabistica italiana e gli studi di letteratura araba contemporanea, in *Cultura e scuola*, XI, 1964, pp. 70-77.
64. Intorno al problema della lingua araba moderna, in *A. Francesco Gabrieli, Studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli*. Roma, 1964 (= *Studi Orientali* pubblicati a cura della Scuola Orientale, V), pp. 249-262.
65. Alcuni consensi e dissensi della critica araba in Egitto sulla poesia di Aḥmad Ṣawqī, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, nuova serie, XIV, 1964, pp. 511-522.
66. Ṭāhā Ḥusein narratore, nel volume *Ṭāhā Ḥusein* (omaggio degli arabisti italiani a Ṭāhā Ḥusein in occasione del settantacinquesimo compleanno), Napoli, 1964, pp. 27-52. (Nello stesso volume fu curata da Umberto Rizzitano la nota bio-

- bibliografica pp. XI-XVI e presentata una scelta di passi dalle prime due parti degli *Ayyām* in traduzione italiana, pp. 155-191. Di queste prime due parti seguì poi intera la traduzione, per cui cfr. il n. 71).
67. Dante e il mondo arabo, in *Dante nel mondo* (Raccolta di studi promossa dall'Associazione Internazionale per gli Studi di Lingua e Letteratura Italiana), Firenze, 1965. (Estratto di 17 pp.; cfr. il n. 61).
 68. Dante e l'Islam, in *I quaderni della Dante* (Rivista dell'Associazione Culturale Italiana «Dante Alighieri» di Casablanca), XII, s.d. [1965], pp. 5-17 della parte italiana e 52-67 della parte francese.
 69. Gli Arabi in Italia, in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio nel Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XII), I, Spoleto, 1965, pp. 93-114.
 70. Ta'riḥ al-abad al-'arabī fi Ṣiqilliyya, Amman, 1965 (= Faculty of Arts, University of Jordan Publication, 3) 152 pp. (Il volume raccoglie un ciclo di dodici lezioni tenute in arabo per gli studenti di quella Facoltà, sulla storia della letteratura araba in Sicilia).
 71. I giorni (traduzione italiana dei due volumi autobiografici di Ṭāhā Huseyn, intitolati *al-Ayyām*, Roma, 1965, 266 pp., di cui 5-35 di introduzione. (L'introduzione riproduce in gran parte il contributo citato al n. 66).
 72. Il libro di Ruggero, Palermo, s.d. [1966], 153 pp. (Traduzione della parte dell'opera geografica di Idrisi relativa alla Sicilia e all'Italia).
 73. Il «racconto» (*qiṣṣah*) della narrativa araba contemporanea del Marocco, in *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello 1966)*, Napoli, 1967, pp. 569-593.
 74. Il contributo dei Musulmani di Sicilia alla diffusione del *fiqh* malikita, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXVIII, 1967, pp. 473-487.
 75. Terra senza Crociati (in collaborazione con F. Giunta), Palermo, 1967, 216 pp. Sono di Umberto Rizzitano i primi otto capitoli, pp. 7-79, così intitolati:

- «Guerra santa» nell'Isola, pp. 7-18.
 Dal sacro al profano, pp. 19-30.
 La Sicilia fra due mondi, pp. 31-40.
 Un gemellaggio: Ifriqiya-Sicilia, pp. 41-49.
Urbs inimica Deo, pp. 51-58.
 «Uomini del Nord» e uomini... del Sud, pp. 59-70.
 Pluralità di lingue e di culture, pp. 71-85.
 Sincretismo d'arte, pp. 87-97.
76. Federico II «Al-Imbiratur», in *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, X, pp. 5-17.
 77. Letteratura araba, in *Storia delle Letterature d'Oriente* diretta da O. Botto, II, Milano, 1969, pp. 3-242.
 78. Il Marocco contemporaneo e i suoi problemi culturali, in *Atti della Settimana Maghribina (Cagliari, 22-25 maggio 1969)*, Milano, 1970, pp. 21-27.
 79. Souvenir de Martino Mario Moreno, in *Levante*, XVII, 1970, n. 1, pp. 5-12.
 80. L'Algeria e il suo problema linguistico, in *Levante*, XVII, 1970, n. 3-4, pp. 5-16.
 81. Lingua parlata e lingua scritta nel mondo arabofono, in *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, XI, 1970, pp. 422-433.
 82. The Saracen Middle Ages of Sicily, in *Geology and History of Sicily* edited by Walter Alvarez and Klaus H.A. Gohrbandt, Tripoli, 1970, pp. 25-39.
 83. Musāhamat ba'd Muslimī Ţiqilliyya fī taqāfat Miṣr al-fāṭimiyya, in *Abḥāth an-nadwa al-dawliyya li-ta'rīḥ al-Qāhira*, Cairo, 1970. (Estratto di 24 pp.).
 84. Gli studi di storia araba, in *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, II, (*L'Oriente islamico*), Roma, 1971, pp. 27-67.
 85. L'Algérie et son problème linguistique, in *Actes du V^e Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants (Bruxelles, 31 août - 6 septembre 1970)*, Bruxelles, 1971, pp. 377-387. (Cfr. il n. 80).
 86. Corso di lingua italiana ad uso degli Arabi, Torino-Roma, 1971, 531 pp.

87. Storia degli Arabi, Palermo, 1971, 345 pp.; rist. 1978.
88. Ibn Giubayr dal tempio della Mecca alla Chiesa della Mar-
torana, in *Levante*, XIX n. 1-2, 1972, pp. 37-50. (Testo di
una conferenza tenuta in francese e in arabo in vari paesi
europei ed arabi).
89. La cultura araba nella Sicilia normanna, in *Atti del Congresso
Internazionale di studi sulla Sicilia Normanna (Palermo, 4-8
dicembre 1972)*, Palermo, 1973, pp. 279-297.
90. Riflessi del mondo classico nell'Islam, in *Kokalos*, XVIII-
XIX, 1972-1973, pp. 1-11. (Si tratta del discorso inaugurale
pronunciato al III Congresso Internazionale di Studi sulla
Sicilia Antica, e pubblicato poi negli *Atti* di quel Convegno
stesso, a cura dell'Istituto di Storia Antica dell'Università di
Palermo).
91. C.A. Nallino e i Musulmani di Sicilia, in *Levante*, XX, 1973,
n. 1, pp. 78-84. (Il numero di questa rivista raccoglie in
pratica gli *Atti* del Convegno organizzato da Umberto Riz-
zitano presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Paler-
mo, nei giorni 5-6 giugno 1972, inteso a celebrare il cente-
nario della nascita dell'insigne Carlo Alfonso Nallino, che
fu tra l'altro ordinario di arabo a Palermo dal 1902 al 1913).
92. A proposito di arabismi nel siciliano, in *Bollettino* del Cen-
tro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, XII, 1973, pp.
322-332.
93. Mahomet, Parigi, 1973, 240 pp. (Si tratta dell'opera indicata
più avanti al n. 101, la cui pubblicazione in francese prece-
dette quella in italiano).
94. Introduzione di pp. 7 alla versione araba del *Gattoparto*
(*al-Fahd*, Beirut, 1973) curata dall'italianista giordano
Nā'ūrī.
95. L'Islam maghribino, Roma, Accademia Nazionale dei Lin-
cei, Fondazione Caetani, 1974, pp. 3-27. (Testo di una con-
ferenza tenuta nella seduta del 23 marzo 1971).
96. Cristiani e Musulmani in Sicilia, nel volume *Cristianesimo
e Islamismo*, Roma, 1974, pp. 167-188. (Atti della Tavola
Rotonda sullo stesso tema tenutasi presso la Fondazione
Caetani dell'Accademia Nazionale dei Lincei a Roma, nei
giorni 17-18 aprile 1972).

97. La letteratura araba odierna, in *Le letterature odierne dei popoli musulmani*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Caetani, 1974, pp. 47-80. (Testo di una conferenza tenuta nella seduta del 6 aprile 1973).
98. L'Islam maghrébin d'aujourd'hui, nel volume *Studies on Islam*, Amsterdam, 1974, pp. 75-91. (Il volume raccoglie gli Atti del *Symposium on Islamic Studies* tenutosi ad Amsterdam nei giorni 18-19 ottobre 1973).
99. La Sicilia musulmana hija espiritual de al-Andalus, in *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, I, Leida, 1974, pp. 551-565.
100. Francesco Gabrieli e la letteratura araba del Novecento (in collaborazione con A. Borruso), in *Oriente Moderno*, LIV, 1974, pp. 147-163. (Fu curata dal professore Rizzitano la parte relativa alla prosa).
101. Maometto profeta e uomo di stato, Palermo, 1974, 182 pp. (Oltre che in francese, per cui cfr. il n. 93, il libro ebbe una traduzione in tedesco nel 1974 e in spagnolo nel 1976).
102. Un interesse culturale aperto ai problemi attuali, nel volume *Bilancio e prospettive degli studi arabistici in Italia (= Atti e Documenti dell'Istituto per le relazioni tra l'Italia e i paesi dell'Africa, America Latina e Medio Oriente, VI)*, Roma, 1974, pp. 7-13. (Si tratta della relazione generale tenuta al Convegno organizzato a Roma dal detto Istituto, dal 24 al 26 gennaio 1974).
103. Il sacerdote Ignazio Di Matteo (1872-1948) e il suo contributo agli studi arabo-islamici, in «*Byzantino-Sicula II*» (Miscellanea in memoria di G. Rossi Taibbi), Palermo, 1975, pp. 445-471.
104. Il nummarium islamico e normanno della Biblioteca Comunale di Palermo, in *Archivio Storico Siciliano*, serie IV, I, 1975, pp. 350-361. (Recensione al volume curato da F. Sapia Vitrano e pubblicato a Palermo nel 1975).
105. Storia e cultura nella Sicilia saracena, Palermo (Biblioteca di letteratura e storia, saggi e testi, 5), 1975, 459 pp. Silloge di scritti comprendente, in veste più o meno didattica e semplificata, contributi pubblicati in precedenza. La raccolta è ordinata nei ventinove capitoli seguenti:

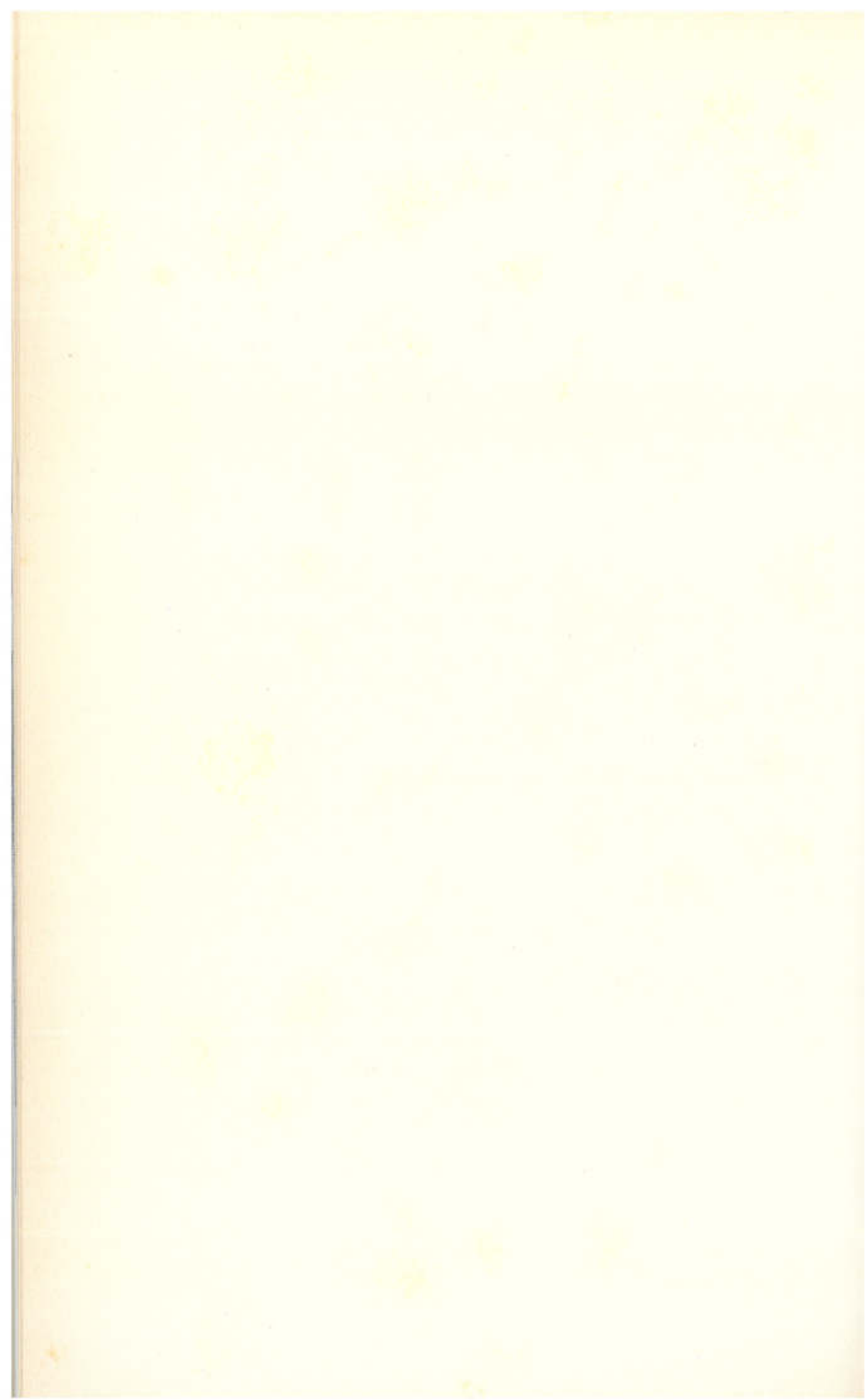
- Asad ibn al-Furàt giureconsulto dell'Ifrìqiya, pp. 3-17 (cfr. il n. 55).
- Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di Sicilia, pp. 19-35 (cfr. il n. 45).
- L'Islàm dal Mashriq al Maghrib, pp. 37-52 (tratto dal n. 87, pp. 155-172).
- Lineamenti di storia maghribina dal secolo XI ad oggi, pp. 53-70 (cfr. il n. 95).
- Gli Arabi in Italia, pp. 71-90 (cfr. il n. 69).
- Scisma fatimita e reazione ortodossa in Sicilia, pp. 91-104 (tratto dal n. 57, pp. 89-120).
- Cristiani e Musulmani in Sicilia, pp. 105-127 (cfr. il n. 96).
- Modus docendi et discendi nell'Islàm anteriore, pp. 131-137 (tratto dal n. 57, pp. 37-48).
- Incunaboli di cultura arabo-maghribina in Sicilia, pp. 139-153 (cfr. il n. 57, pp. 51-85).
- Figure e correnti della letteratura arabo-sicula, pp. 155-168.
- Ibn al-Qattà: un siciliano illustre, pp. 169-176 (cfr. il n. 32).
- Un compendio dell'antologia poetica raccolta dal «siciliano» Ibn al-Qattà, pp. 177-187 (cfr. il n. 47).
- Ibn al-Fahhàm: grammaticus di Sicilia (1030-1122), pp. 189-194 (cfr. il n. 40).
- Ibn Makki: un purista arabo di Sicilia, pp. 195-202 (cfr. il n. 41).
- Il contributo dei Musulmani di Sicilia alla diffusione del diritto islamico, pp. 203-215 (cfr. il n. 74).
- A proposito di arabismi nel siciliano, pp. 217-231 (cfr. il n. 92).
- La presenza di prototipi figurativi iranici nella normanna Cappella Palatina di Palermo, pp. 233-248.
- Andalusia e Sicilia saracena nella loro complementarità culturale, pp. 251-266 (cfr. il n. 99).
- La cultura araba nella Sicilia normanna, pp. 267-289 (cfr. il n. 89).
- Simposio geografico alla corte di Ruggero, pp. 291-303 (cfr. il n. 72, pp. 7-14).
- Ibn Giubayr dal tempio della Mecca alla chiesa della Martorana di Palermo, pp. 305-317 (cfr. il n. 88).
- Federico II «Al-Imbiratur», pp. 319-334 (cfr. il n. 76).
- Il centenario della *Biblioteca arabo-sicula* di Michele Amari, pp. 337-346 (cfr. il n. 46).
- Sul ritorno dell'insegnamento della lingua e letteratura araba all'Università di Palermo, pp. 347-359 (cfr. il n. 49).

- Il contributo del mondo arabo agli studi arabo-siculi, pp. 361-387 (cfr. il n. 54).
- C.A. Nallino e i Musulmani di Sicilia, pp. 389-396 (cfr. il n. 91).
- Il sacerdote Ignazio Di Matteo (1872-1948) e il suo contributo agli studi arabo-islamici, pp. 397-428 (cfr. il n. 103).
- Michele Amari arabista, pp. 429-438.
- Michele Amari arabista del Risorgimento, pp. 439-454 (cfr. il n. 59).
106. Al-Idrīsī, *Opus Geographicum* sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant», Napoli-Roma, Istituto Universitario Orientale ed Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970-1978, in 8 fascicoli. Edizione critica in arabo a cura di Umberto Rizzitano della seconda e terza sezione del quarto clima, nel fasc. V, 1975, pp. 583-634. (Le suddette sezioni dell'opera geografica di Idrīsī descrivono le nostre isole, con particolare riguardo alla Sicilia, e la costa italiana da Reggio Calabria al Mar Jonio e all'Adriatico).
107. Per un dialogo euro-arabo sul piano della cultura, in *Crisi dell'Occidente e fondazione della cultura (Atti del I Convegno di Studi)*, Palermo, 1976, pp. 83-92.
108. Un secolo di studi arabistici siciliani, in *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni (= Atti del Congresso storico internazionale tenuto a Palermo dal 20 al 25 ottobre 1975 dalla Società Siciliana per la Storia Patria nel centenario della fondazione)*, I, Palermo, 1977, pp. 54-69.
109. A History of Islamic Sicily, in *Rivista Storica Italiana*, LXX-XIX, 1977, pp. 168-172. (Recensione al volume di Aziz Ahmad, pubblicato a Edimburgo nel 1975).
110. Gli studi arabo-siculi: bilancio e prospettive, in *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, serie IV, XXXV, 1975-76, parte II, Palermo, 1977, pp. 167-183.
111. La Sicilia e l'Islam, in *Problemi di Ulisse*, anno XXXI, XIV, 1977, fasc. 83, pp. 62-71.
112. Introduzione e cura del volume di Aziz Ahmad, *Storia della Sicilia islamica*, Catania, 1977. (L'introduzione occupa le pp. 11-32 del volume, tradotto in italiano da Lella Magnano e Gabriele Musumarra; le note dell'autore furono riviste e

- a volte corrette da Umberto Rizzitano, che ne aggiunse di proprie. Per la recensione all'originale inglese, cfr. il n. 109).
113. Ruggero il Gran Conte e gli Arabi di Sicilia, nel volume *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello stato normanno* (Centro di Studi Normanno-Svevi di Bari, Fonti e Studi del *Corpus membranarum italicarum*, XII), Roma, 1977, pp. 189-212.
 114. Al-Idrisī, *Opus Geographicum* etc. Edizione critica in arabo della seconda e terza sezione del quinto clima, nel fasc. VII, 1977, pp. 746-789. (Cfr. il n. 106; queste sezioni completano la descrizione dell'Italia in generale).
 115. Nu'ayma critico, in *A Mikhail Nu'ayma in occasione del 90° compleanno*, Roma, 1978, pp. 19-43.
 116. L'età arabo-islamica, nel volume *La Sicilia nella storiografia dell'ultimo trentennio* (*Atti del Congresso di Mazara, 27-28 ottobre 1978*, a cura di Gianni di Stefano), Mazara del Vallo, 1979, pp. 45-60.
 117. Ifrikia et Sikilliya: un jumelage méditerranéen, in *Cahier, Série Histoire* (edito a Tunisi dal Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales), I, [1979], pp. 201-208. (Cfr. il n. 75, pp. 41-49).
 118. Ricordo di Paolo Minganti. (Pagina con cui si apre il volume di *Oriente Moderno*, LIX, 1979).
 119. La conquista musulmana, in *Storia della Sicilia* diretta da R. Romeo, III, Napoli, 1980, pp. 97-176.
 120. φιλίας χάριν (*Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*), VI, Roma, 1980, pp. 1893-1985. (Nota dedicatoria di Umberto Rizzitano ad Eugenio Manni, con cui si apre il sesto volume della miscellanea).
 121. Vicende della lingua araba in Sicilia dal secolo IX al XV, in *Atti della Settimana Internazionale di Studi Mediterranei Medioevali e Moderni* (Cagliari, 27 aprile - 1° maggio 1979), Milano, 1980, pp. 81-95.



INDICE DEL TESTO



<i>Gianni di Stefano</i> : In limine	pag.	9
<i>Francesco Gabrieli</i> : Prefazione	»	13
<i>Alfonso Ali Ben Mohamed</i> : A proposito di alcuni versi attribuiti a Ḥafṣa bint al-Ḥāḡḡ al Rakūniyya	»	17
<i>Carmela Baffioni</i> : Oggetti e caratteristiche del <i>curriculum</i> delle scienze nell' <i>Enciclopedia</i> dei Fratelli della Purità	»	25
<i>Andrea Borruso</i> : Un poeta tunisino: Abū 'l-Qāsim ash-Shābbī	»	33
<i>Adalgisa De Simone</i> : Viaggiatori arabi in Sicilia tra i secoli X e XI: qualche considerazione	»	51
<i>Mahmoud Salem Elsheikh</i> : Per presentare Nagīb Maḥfūz	»	81
<i>Giuseppina Igonetti</i> : Lettere di Louise e Francesca Amari a Celestino Schiaparelli	»	91
<i>Maria Teresa Mascari</i> : La Waṣiyya li waladayhi di Abū 'l-Walīd al-Bāḡī	»	109
<i>Jeannette Najem Sfair</i> : Il «Theatrum arabico-latinum» di Zaphi Diarbechirensis	»	133
<i>Sergio Noja</i> : Islām tra sogno e realtà. Gli ultimi anni (1979-1989)	»	157
<i>Giovanni Oman</i> : Iscrizioni augurali a Mascat nel Sultanato dell'Oman	»	181

<i>Antonino Pellitteri</i> : Gianūbiyyāt: cenni sulla poesia libanese della Resistenza	pag. 189
<i>Roberto Rubinacci</i> : Commento ai passi della geografia di al-Idrīsī concernenti la Cina	» 199
<i>Clelia Sarnelli Cerqua</i> : Una novella di Nağīb Maḥfūz: «Il barman»	» 231
<i>Salvatore Maria Sergio</i> : Alcune brevi considerazioni comparatistiche sulla Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran	» 243
<i>Michele Vallaro</i> : Le consolazioni apparenti del Kitāb az-zahrah, o del parlare coi morti	» 265

APPENDICE

<i>Giulio Basetti-Sani O.F.M.</i> : Ricordo di un caro amico: Umberto Rizzitano	» 281
<i>Umberto Rizzitano</i> : La Sicilia nella cultura araba	» 285
<i>Gianni di Stefano</i> : Umberto Rizzitano e Mazara	» 295
<i>Andrea Borruso</i> : Bibliografia degli scritti di Umberto Rizzitano	» 301



QUESTO VOLUME DELLA «COLLANA DI ATTI FONTI
E STUDI» DIRETTA DA GIANNI DI STEFANO, È STATO
IMPRESSO, PER CONTO DELL'ISTITUTO DI STUDI
ARABO-ISLAMICI «MICHELE AMARI», DALLE ARTI
GRAFICHE CORRAO S.N.C. DI TRAPANI NEL MESE DI
SETTEMBRE DELL'ANNO 1991

