

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

Series Minor
C

STUDI ARABISTICI
IN MEMORIA DI ANNA PAGNINI

a cura di
Stefania Bertonati, Mirella Cassarino, Roberto Tottoli



UniorPress

Series Minor
C

Direttore
Francesco SFERRA

Comitato di redazione
Riccardo CONTINI, Martin ORWIN, Junichi OUE,
Roberto TOTTOLI, Giovanni VITIELLO

Comitato scientifico
Anne BAYARD-SAKAI (INALCO), Stanislav BAZYLINSKI (Facoltà teologica
S. Bonaventura, Roma), Henrietta HARRISON (University of Oxford),
Harunaga ISAACSON (Universität Hamburg), Barbara PIZZICONI (SOAS,
University of London), Lucas VAN ROMPAY (Duke University), Raffaele
TORELLA (Sapienza, Università di Roma), Judith T. ZEITLIN (The
University of Chicago)

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

UniorPress

Napoli
2023

STUDI ARABISTICI
IN MEMORIA DI ANNA PAGNINI

a cura di

Stefania Bertonati, Mirella Cassarino, Roberto Tottoli



Napoli
2023



(Anna Pagnini, 6 marzo 1964 – 14 aprile 2004)

This volume is subject to copyright:

All right reserved whether the whole or part of the material is concerned, specifically those of translation, reprinting, re-use of illustrations, broadcasting, reproduction by Xerox-machine or similar means, and storage in data banks.

The essays published in this volume have undergone a double-blind peer review.

This publication has been funded by: Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo



UniorPress

ISSN 1824-6109

ISBN 978-88-6719-277-9

© Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

<www.unior.it>

Distributed by:

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

e-mail: <daam@unior.it>

INDICE

<i>Prefazione</i>	7
Ricordi	
Maha Selim Barakat أنا... الوجه المشرق / <i>Anna il volto luminoso</i>	18
Sylvia Groneick <i>Über den Wert der grenzüberschreitenden Freundschaft /</i> <i>Sul valore dell'amicizia che oltrepassa le frontiere</i>	22
Bulos Hallaq ... رَقَّ الزجاج ورقَّت الخمر / <i>Trasparente il vetro, trasparente il vino</i>	32
Samuela Pagani <i>Una canzone, qualche poesia e un grato ricordo</i>	39
Studi	
Barbara Airò <i>L'insegnamento dell'arabo nelle scuole italiane: dall'occupazione</i> <i>di Tripoli alla fine della Prima guerra mondiale</i>	55
Stefania Bertoni <i>Lo sguardo 'obliquo' di Adonis sulla poesia araba antica:</i> <i>il Dīwān al-ši' r al-'arabī</i>	71
Lidia Bettini <i>Una coppia proverbiale di opposti: al-ḡabb wa-al-nūn</i>	87
Paolo Branca <i>Simboli religiosi e devianza sociale nel mondo musulmano classico</i>	115
Giovanni Canova <i>"Più sventurato di Dāḥis". La gara dei cavalli Dāḥis e</i> <i>al-Ġabrā' negli Amtāl al-'arab di al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī</i>	135
Mirella Cassarino <i>Nominare l'amata nella poesia di Maḡnūn Laylā</i>	161

Luisa Faldini	
<i>Dalla parte delle donne</i>	177
Hilary Kilpatrick	
<i>A Meeting of Rhetorics: Arabic and Byzantine Elements in Niqūlāwus al-Ṣā'ig's poem on the Crucifixion and Resurrection of Christ</i>	201
Massimo Laria e Adam Benkato	
<i>A Fragment from a Libyan Version of the Hilālī Epic</i>	247
Paolo La Spisa	
<i>Una discussione sull'i'rāb nell'Iraq dell'XI secolo: la sesta seduta del Kitāb al-Mağālīs di Elia di Nisibi</i>	269
Brigitte Marino	
<i>Engager des livres à Damas à la fin du XVII^e siècle. La bibliothèque de la famille Ḥamza mise en caisses (1092/1681)</i>	299
Francesca Orsini	
<i>Between the Ganges and the Nile: Looking for Arabic in India</i>	365
Paola Pizzi	
<i>Nonviolence and Islam: The Development of the Concept of Ġihād in the Thought of the Syrian theologian and preacher Ġawdat Sa'īd (1931-2022)</i>	383
Davide Righi	
<i>De differentia spiritus et animae liber: saggio di recupero del testo originale di un trattatello arabo medievale di Qusṭā ibn Lūqā (m. 912 d.C.)</i>	409
Roberto Tottoli	
<i>Le molteplici forme di un testo: Ludovico Marracci e la trasmissione del Kitāb al-anwār di Abū al-Ḥasan al-Bakrī</i>	443
Maria Concetta Sala	
<i>Un balsamo per molte ferite. La poesia di Chandra Livia Candiani e di Mariangela Gualtieri</i>	471
<i>Elenco immagini</i>	480

*Prefazione*¹

يَظْلُونَ شَتَّى فِي الْبِلَادِ وَسِيرَهُمْ
إِلَى صَخْرَةٍ أَعْيَا الرِّجَالَ انْصِدَاعُهَا

Gli amici restano separati in paesi diversi e il loro segreto
è custodito in una roccia che gli uomini non possono fendere

(Abū Tammām, *Dīwān al-Ḥamāsa, Bāb al-Adab*. In Anna Pagnini, *Maṭal e verso a confronto*. Firenze: Dipartimento di Linguistica. Università di Firenze 1998: 219)

Il desiderio e ancor prima l'idea di realizzare un volume in ricordo di Anna Pagnini si è affacciato per la prima volta il 25 ottobre 2019. Quel giorno si è tenuta a Napoli L'Orientale, e in particolare presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo, una giornata di studio a lei dedicata. Anna, proprio presso quello che allora si chiamava Istituto Universitario Orientale, era stata ricercatrice di Lingua e Letteratura araba dal 1995 al 2001, prima di ottenere, sempre nel 2001, trasferimento all'Università di Genova. A Genova, nel

¹ Questa *Prefazione* è stata ideata e condivisa da tutti noi, mentre a Stefania Bertoni si deve in larga misura anche il lavoro redazionale che ha condotto alla pubblicazione del volume.

luglio 2002, mentre era al lavoro, fu colpita da un arresto cardiaco che la ridusse a uno stato vegetativo dal quale non uscì più fino alla sua scomparsa nel 2004. Quel giorno del 2019 chiamammo a raccolta amici, compagni di studio, colleghi e anche familiari e parenti. Nel 2019 erano trascorsi quindici anni dalla scomparsa di Anna, e fu quello il motivo per riunirci intorno al suo ricordo.

Nel mondo accademico, in genere, i volumi in ricordo o in memoria giungono non troppo lontano dalla conclusione di percorsi di ricerca e vita, spesso lunghi e pieni di eventi, scritti e anche allievi. Vi è spesso in questi lavori un senso di compimento, di perdita ma temperato dal corso naturale della vita e dalla vita che prosegue. Il destino di Anna è stato diverso. Nel suo caso ci sono voluti molti anni per avere la forza di rimettere insieme il mosaico di amicizia e affetti che hanno legato coloro che contribuiscono a questo volume: troppo prematura, inaspettata e tragica è stata la sua scomparsa per avere la forza di riannodare le fila di relazioni, amicizie, percorsi di lettura e ricerca all'indomani degli eventi. Quando questo volume viene stampato sono ormai quasi vent'anni dalla sua scomparsa. Se Anna fosse ancora con noi ne avrebbe circa sessanta, un'età in cui persino gli studi in onore sono prematuri, figuriamoci quelli in memoria. Forse, semplicemente, dopo quasi vent'anni ci sentiamo un po' più forti per essere insieme a ricordarla.

Il volume, ovviamente, riflette solo parzialmente la giornata di studi organizzata nel 2019. Alcuni degli amici e colleghi presenti quel giorno non hanno potuto scrivere in tempo il loro contributo. Molti altri si sono aggiunti, e alcuni dei capitoli più sostanziosi provengono da amici di Anna che non erano presenti alla giornata. Come sempre accade, anche in questo caso, alcuni che si sono uniti a noi in corso d'opera e che hanno affermato il loro desiderio di partecipare, non sono riusciti a consegnare in tempo un contributo. Ci dispiace di non averli potuti aspettare oltre.

Il volume, in una buona parte dei contributi, rende omaggio anche alle tematiche care ad Anna Pagnini, studiosa giovane ma dagli interessi ben definiti e distinti, tutti perseguiti con la determinazione e la serietà che erano già emerse nel suo percorso di studi.

Dopo il liceo, Anna iniziò il proprio percorso formativo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove si laureò nel 1988 in Lingue e Letterature orientali, specializzandosi in Lingua e Letteratura araba. Nelle piccole e accoglienti aule di Ca' Cappello, che con-

ferivano un'atmosfera di familiarità agli ambienti in cui si svolgevano le numerose e impegnative lezioni, aveva avuto modo di ampliare i suoi orizzonti intellettuali e di assecondare la passione per la linguistica, la retorica e la poesia arabe classiche. Non a caso, i suoi interessi sfociarono in una tesi di laurea, condotta sotto la sapiente e generosa guida di Lidia Bettini, incentrata sull'analisi formale del proverbio, a partire da una raccolta di proverbi yemeniti, che suggerisce già l'evoluzione dei suoi studi successivi sull'analogia strutturale ed espressiva, di proverbio e verso di poesia².

Ampliò e arricchì poi il suo lavoro negli anni seguiti alla laurea, quando, sempre grazie ai preziosi consigli e all'affettuoso supporto di Lidia Bettini, ebbe modo di frequentare, insieme all'amica Stefania Bertonati, lo *stage* annuale per la formazione alla ricerca dell'Institut Français d'Études Arabes di Damasco. Quell'esperienza di prolungata immersione nella realtà damascena, e siriana in genere, fu fondamentale per la formazione di Anna, non solo ai fini del perfezionamento linguistico e metodologico e dell'ampliamento degli orizzonti culturali che ne scaturirono, necessari per la solidità delle ricerche, ma anche per i risvolti umani che ne derivarono, come in parte è possibile evincere dalle pagine dei ricordi che le sono stati dedicati in questo volume.

Il soggiorno a Damasco le consentì, infatti, di allacciare relazioni con altri giovani studiosi, prevalentemente francesi, con i quali non esitò a confrontarsi, e con docenti arabi capaci di trasmettere generosamente i loro saperi. L'incontro di Anna con Selim Barakat – profondo conoscitore della letteratura araba classica – fu particolarmente fruttuoso. Insieme a lui, anche la lettura e l'interpretazione di tanti proverbi e versi di poesia, già in gran parte noti e compresi, diventavano l'occasione per momenti di confronto e piacevole apprendimento, di sollievo e gioia per i dubbi fugati e i nodi via via sciolti.

Nel 1998 vide la luce il libro *Matal e verso a confronto. Una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*, nella prestigiosa Collana dei Quaderni di Semitistica pubblicata dall'Università di Firenze, sede presso la quale Anna aveva conseguito nel frattempo, ancora una volta sotto la direzione di Lidia Bettini, il Dottorato di ricerca in Linguistica semitica. Il volume si

² Un estratto della tesi di laurea fu pubblicato con il titolo "Una raccolta di proverbi yemeniti: saggio di descrizione formale." *Annali di Ca' Foscari* XXIX/3, 1990: 55-76.

configura come uno studio maturo e originale, solido da un punto di vista metodologico, fondato com'è sull'accurata analisi di un ampio corpus di proverbi tratti dalla raccolta di al-Maydānī e di versi di poesia ricavati dal *Bāb al-adab* del *Dīwān al-Ḥamāsa* di Abū Tammām, peraltro riportati, tradotti e confrontati nelle Appendici al volume. Quel primo, consistente, risultato delle attività della giovane arabista venne ben presto apprezzato anche da studiosi d'oltralpe, come Seeger Bonebakker (m. 2005) con il quale Anna intrattenne fruttuosi scambi epistolari in breve tempo trasformati in amicizia, come testimoniano alcune ritrovate lettere, attualmente conservate presso l'Università di Venezia, nella sede di Ca' Cappello³. Le sue ricerche sono poi proseguite secondo tre principali direttrici: studi sul *maṭal* e sulla poesia, la traduzione e la disamina di testi del patrimonio arabo-cristiano medievale, effettuate nell'alveo del Gruppo di ricerca coordinato da Samir Khalil Samir, e la letteratura araba moderna e contemporanea.

Al primo filone sono ascrivibili un contributo sull'uso del discorso diretto e del dialogo all'interno del *maṭal*, presentato nel settembre del 2000 al XX Congresso dell'Union Européenne des Arabisants et Islamisants svoltosi a Budapest⁴, nonché due articoli di carattere tematico, uno incentrato sulle diverse connotazioni che le stelle potevano assumere a seconda dei contesti in cui comparivano e un altro

³ Bonebakker, uno dei massimi studiosi di letteratura araba classica del Novecento, che insieme alla moglie trascorreva tanta parte delle sue vacanze in Italia ed intrattenne con i colleghi di Ca' Foscari, e con Antonella Gheretti in particolare, un legame scientifico e di amicizia costante e fruttuoso, ha voluto donare la sua Biblioteca al Dipartimento di Studi Eurasiatici. Il lascito, acquisito nel 2006, è stato effettuato dalla vedova dello studioso, Adelita Dienneke Bonebakker van Enter e curato da Antonella Gheretti. Per notizie sulla donazione si rinvia al contributo di quest'ultima, "La donazione di S.A. Bonebakker a Ca' Foscari." *Ca' Foscari. Rivista universitaria di cultura* 11/1, aprile 2007: 16-17. Per la corrispondenza che Bonebakker intrattenne con diversi studiosi, fra i quali Anna, si rinvia a E. Franssen, "Le savant et son époque à travers sa correspondance: Seeger A. Bonebakker (1923-2005) et quelques notes sur Ḥalīl b. Aḡbak al-Ṣafadī (696-764/1297-1363)." *Annali di Ca' Foscari, Serie Orientale*, 55, 2019: 7-52. Allo scambio epistolare Pagnini-Bonebakker è dedicato il paragrafo 8, intitolato *Pagnini: Bonebakker comme aîné bienveillant* (32-34).

⁴ "Between Proverb and Sketch: Direct Speech and Dialogue in the *maṭal*." In *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Budapest, 10-17 September 2000), 2 voll. *The Arabist. Budapest Studies in Arabic* (24-25), 2002: 43-52.

– che Anna aveva in preparazione in vista della partecipazione a un convegno che avrebbe dovuto svolgersi a Napoli – dedicato alle immagini attraverso le quali i poeti erano soliti rappresentare l’acqua.

Al secondo filone è, invece, ascrivibile la bella traduzione, che Anna fece in tempo a completare e annotare, del *Kitāb daf‘ al-hamm* di Elia di Nisibi, condotta sull’edizione a cura di Samir Khalil Samir⁵. Anche a questo lavoro Anna ha dedicato con passione tanta parte delle sue energie, come dimostrano alcune lettere della corrispondenza, che recano la data del 1999 e del 2000, intrattenuata con Bonebakker, al quale non mancava di sottoporre dubbi e questioni. In una di esse, datata 7 dicembre 1999, Anna scriveva:

Dear Prof. Seeger Bonebakker,

Thank you very much for your dear letter and for the addresses you sent me as soon as you arrived home. To meet you and your wife in Rome has been a real pleasure for me and for my family, and we hope we will be able to find out for such good connaisseurs of Rome, as you are, “new” churches and places to visit together next time you come⁶.

Sul contenuto di questa lettera, che presenta “some obscure passages” in arabo del capitolo 7 del *Kitāb daf‘ al-hamm*, incentrati sul ‘*aql*, e sulla risposta di Bonebakker, si sofferma Elise Franssen con le seguenti parole:

Elle l’informe par ailleurs qu’elle est en partance pour la Ligurie, où elle attendra la naissance de son deuxième enfant, prévue pour la fin de l’année («besides the birth of the Divine Child») et où elle lira l’article qu’il a eu la bonté de

⁵ *Il libro per scacciare la preoccupazione*. Torino: Zamorani 2007. La traduzione è stata pubblicata postuma grazie al lavoro e alla cura di Paolo La Spisa e don Davide Righi.

⁶ Desidero rivolgere uno speciale ringraziamento a Elise Franssen, che ha generosamente voluto condividere con me le foto delle lettere inviate da Anna a Bonebakker, e ad Antonella Ghersetti, alla quale non fanno difetto gentilezza e disponibilità, per avermele trasmesse. Non mi sarebbe stato possibile consultarle nell’originale a causa dei lavori attualmente in corso nella sede di Ca’ Cappello (Mirella Cassarino).

lui envoyer (et dont le titre nous est inconnu). Elle lui envoie, en guise de «divertissement», plusieurs passages difficiles de l'ouvrage sur lequel elle travaille alors, Le *Kitāb Daf' al-Hamm*, par Elie, archevêque de Nisibe, de même que la communication qu'elle a donnée à ce sujet au Congrès de Halle. La réponse de Bonebakker est cette fois conservée, ou plutôt 3 versions légèrement différentes, réalisées sur un ordinateur, datées du 1er mars et du 1er avril 2000 (il s'agit certainement d'une erreur puisque, comme on va le voir, la réponse de Pagnini est datée du 6 mars 2000), où il propose des explications lexicographiques, où il attire son attention sur plusieurs particularités de l'auteur (chrétien et «tardif», il n'emploie certainement pas les mots dans la même acception que les auteurs musulmans classiques sur base desquels les dictionnaires ont été rédigés...), où il identifie un passage comme étant une citation poétique, où il signale plusieurs références utiles et où il lui propose une traduction pour chacun des passages difficiles, ainsi que des pistes de recherche. La réponse de Pagnini, datée du 6 mars 2000, donc, est pleine de gratitude, notamment car ce courrier lui permet de se remettre au travail après la naissance de son fils Niccolò⁷.

A un'analisi del linguaggio utilizzato da Elia di Nisibi Anna aveva dedicato il contributo inviato a Bonebakker, intitolato *The Kitāb daf' al-hamm by Elia, Nestorian archbishop of Nisibis. A transparent language for a transparent thought*, presentato in occasione del XIX Congresso dell'Union Européenne des Arabisants et Islamisants svoltosi ad Halle nel settembre 1998⁸.

Per quanto concerne il terzo filone al quale abbiamo fatto prima riferimento, quello della letteratura araba moderna, Anna vi si dedicò con la traduzione di un romanzo storico di Nagib Mahfuz, *Kifāh Ṭība*⁹, e con una comunicazione intitolata *Luci ed ombre della Battaglia di Tebe*, presentata a Milano nel 1998, in occasione del II Convegno della Società di Studi sull'Africa e il Medio Oriente (Se-

⁷ Franssen, *op. cit.*: 33.

⁸ Il contributo non compare, purtroppo, negli Atti del Convegno, pubblicati nel 2002 a cura di S. Leder dall'editore Peeters. Probabilmente, Anna pensava di utilizzarlo per l'introduzione alla traduzione del testo.

⁹ *La battaglia di Tebe*. Roma: Newton Compton 2001.

SAMO) che verteva sul tema “Tradizione e modernizzazione in Egitto (1898-1998)”¹⁰.

Anna coniugò, inoltre, gli interessi per la ricerca scientifica con quelli per la didattica. Non mancò, per questa ragione, di partecipare attivamente ai corsi di formazione, a quel tempo organizzati da Barbara Airò (e oggi ancora attivi grazie all’ulteriore apporto di Stefania Bertonati), presso l’Università di Pavia in collaborazione con l’Institut Bourguiba di Tunisi. La particolare attenzione di Anna per l’insegnamento dell’arabo è dimostrata da un intervento che ha presentato a un Convegno AFEMAM-EURAMES dal titolo “Résultats d’un questionnaire sur l’enseignement de l’arabe dans les Universités italiennes: quelques considérations”, apparso a Aix-en-Provence nel 1997 in *L’Astrolabe: le semestre de l’Afemam*.

Il volume riflette, da prospettive diverse, la poliedricità degli interessi di Anna e la sua curiosità verso culture “altre”.

Alla poesia classica sono dedicati i contributi di Stefania Bertonati, sul *Dīwān al-šī‘r al-‘arabī* curato da Adonis, e di Lidia Bettini, che partendo da una coppia di opposti divenuta proverbiale, *al-qabb wa-al-nūn* (animali definiti “incompatibili”) ne ripercorre tutte le occorrenze nella letteratura araba, dal periodo classico fino ai nostri giorni. Mirella Cassarino si sofferma su cosa significhi ripetere il nome dell’amata nella poesia di Maǧnūn Laylā, mentre Hilary Kilpatrick analizza gli elementi retorici in un poema medievale sulla crocifissione di Cristo. Di poesia, anche se non di lingua araba, bensì italiana, tratta anche Maria Concetta Sala, che ci guida fra i versi di due poetesse contemporanee, Chandra Livia Candiani e Mariangela Gualtieri.

Alla sfida tra Dāḥis e al-Ġabrā’, due cavalli che rappresentano un’altra proverbiale coppia di opposti, è dedicato il saggio di Giovanni Canova, mentre Massimo Laria e Adam Benkato ci trasportano in Libia, con un testo della tradizione orale della saga dei Banū Hilāl.

Paolo La Spisa prende in esame la sesta seduta del *Kitāb al-maǧālīs* di Elia di Nisibi su una questione linguistica che ha risvolti etnico-confessionali, mentre don Davide Righi presenta il suo lavoro sui manoscritti di un trattato medievale arabo-cristiano. Roberto Tottoli si sofferma invece sulla trasmissione di un testo sulla vita di Muḥammad, risalente al XIII secolo, da parte di Ludovico

¹⁰ Anche questo articolo non ci risulta pubblicato.

Marracci. Paola Pizzi, che collabora con il Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana “Grac”, guidato da Samir Khalil Samir, ci introduce al pensiero di Ġawdat Sa‘īd, teologo siriano e teorico della non violenza nell’Islam che ha trascorso gli ultimi anni della sua vita in esilio in Turchia ed è scomparso mentre questo volume era in lavorazione. Di come i simboli religiosi possano essere stravolti in devianza sociale si occupa invece Paolo Branca.

Barbara Airò si riallaccia agli interessi di Anna per la didattica della lingua illustrando come si sviluppò l’insegnamento dell’arabo nelle scuole italiane, dall’occupazione di Tripoli fino alla Prima guerra mondiale.

L’amicizia con Francesca Orsini spinse Anna a intraprendere un viaggio in India, all’inizio degli anni Novanta, durante il quale rimase profondamente colpita dalla dimensione della religiosità di quei popoli. Francesca Orsini, che da molti anni si occupa di multiculturalismo e multilinguismo in ambito letterario, nel suo omaggio ad Anna ha scelto di prendere in esame la ricezione della letteratura araba in India nel XX secolo.

Agli interessi etnologici di Anna, coltivati sin dai tempi dell’università, si riallaccia il contributo di Luisa Faldini, antropologa culturale, che ci racconta la sua esperienza sul campo in Tunisia, dove si era recata negli anni Settanta per svolgere una ricerca sui matrimoni tradizionali a Mahdia.

Lo scritto di Brigitte Marino, con la quale Anna condivise molti momenti a Damasco, ricostruisce, tramite una scrupolosa disamina di documenti d’archivio, le vicende della biblioteca di una famiglia di notabili damasceni del XVII secolo.

Leitmotiv di questo volume, dunque, è la relazione di amicizia con Anna, testimoniata anche dalla sezione “Ricordi”, in cui emerge il suo rapporto con il mondo arabo, in particolare con la Siria, dove studiò e visse, intessendo importanti e duraturi legami.

E ai momenti di studio, ma anche di spensieratezza, trascorsi a Damasco ci riportano i ricordi dell’amico Bulos Hallaq e dell’amica Sylvia Groneick.

Così come non poteva mancare, attraverso le parole della figlia Maha Barakat – attualmente docente di Lingua araba all’Università di Aix-en-Provence –, un ricordo del “maestro” di arabo di Anna, Selim Barakat, “pilastro” dell’Ifead, in seguito denominato Ifpo, di Damasco, la cui scomparsa nel 2000 lasciò “orfani” non

solo i suoi cari ma anche numerose/i discepole/i. Selim Barakat fu un maestro di “scienza” e di vita, che seppe trasmettere anche quel “valore sacro dell’ospitalità in Terra d’Islam”.

Ben oltre il ricordo si spinge il contributo di Samuela Pagani, che “mette in circolo” il dialogo islamo-cristiano, la poesia, la musica (una delle passioni di Anna, che a Damasco cantava anche in una corale) e la vita a Bayt Chatta, nella medina di Damasco.

Vi è una domanda che sorge spontanea in conclusione a questa introduzione e questo profilo della sua attività: che cosa sarebbe dell’arabistica e degli studi di settore se Anna fosse ancora con noi. È una domanda alla quale è assai facile rispondere per chi l’ha conosciuta fin dai banchi di studio di Venezia. Il mondo accademico avrebbe una persona in più ricca di umanità. L’arabistica avrebbe oggi una docente e una studiosa sicuramente all’apice della carriera accademica, fiduciosa, positiva, pronta a trasmettere conoscenza grazie alla generosità che la contraddistingueva e alle sue molteplici competenze, ma ancor di più per il suo atteggiamento positivo verso la vita. Una persona sensibile, spiritosa ed estremamente competente nel suo ambito. Chi lavora nell’università sa quanto vi sia bisogno di persone così. Anna lo era sempre stata, lo era già fin dai suoi primi passi e lo sarebbe stata sempre, anche davanti alle inevitabili difficoltà.

Concludiamo con una frase di Vincent-Mansour Monteil, contenuta nella prefazione a *Parola data* di Louis Massignon: “I più cari fra i nostri morti ci lasciano una sacra consegna di ospitalità: il loro insaziato desiderio di immortalità che, nella nostra ignoranza di mortali, desideriamo non venga respinto, ci spinge a consegnarci come ostaggi, in vece loro, per la Giustizia”.

Stefania Bertonati
Mirella Cassarino
Roberto Tottoli

RICORDI

آنا... الوجه المشرق

مها سليم بركات

في ذلك اليوم الذي قابلت فيه آنا لأول مرة، عدت يومها من الجامعة إلى المنزل وكان أبي وراء الباب يتجهز لمغادرة المنزل. سرُ بعودتي وقال لي: «هل لي أن أطلب منك الذهاب إلى المعهد الفرنسي بدلاً عني، لتقابلي طالبة جديدة وترافقيها إلى البيت». طبعاً، لم أتردد في الاستجابة إلى طلب أبي. أخبرني أن اسمها آنا وأنها إيطالية. غادرت المنزل متوجهة إلى المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق، كان يُسمّى وقتها IFEAD وعند وصولي رأيتها تنتظرنني في مدخل المعهد على أريكة صغيرة مقابل المكتبة. تحدثنا معاً مباشرة بالعربية الفصحى. كانت تنظر إليّ وأنا أتكلم بكل كيانه، تريد أن تفهم كل ما أقوله كيلا نلجأ إلى اللغة الفرنسية في حوارنا. كان وجهها مشرقاً إشراق الصباح، ضحوة مرحة.

توجهنا معاً إلى تحت جسر الرئيس وبعدها ركبنا الحافلة إلى مشروع دمر. تكلمنا كل الوقت وكأننا صديقتان قديمتان. كان أبي ينتظرنا على شرفة المنزل سعيداً بوصولنا. وهكذا انتهى المشوار الأول الذي تعرّفت فيه على آنا ولكن رحلة الصداقة التي بدأت ذلك اليوم لم تنته!

كنت أقابلها من وقت لآخر في منزلنا عندما كانت تأتي للدراسة مع والدي وبعدها لتناول الغداء مع عائلتي، وكنا نتبادل معاً أطراف الحديث. كانت تسألني عن دراستي في الجامعة وتحدثني عن جامعتها وعن محبتها للغة العربية. كانت تحب المزاح اللغوي واللعب بالألفاظ التي تحمل معنيين في آن واحد. كانت

Anna ... il volto luminoso

Maha Selim Barakat

Il giorno in cui incontrai Anna per la prima volta ero tornata a casa dall'università e trovai mio padre che si stava preparando per uscire. Era felice che fossi tornata e mi disse: “Devo chiederti di andare all'Istituto francese al mio posto per incontrare una nuova studentessa e accompagnarla fino a casa nostra”. “Certo” non esitai a soddisfare la richiesta di mio padre. Mi disse che si chiamava Anna e che era italiana.

Uscii di casa per dirigermi verso l'IFEAD di Damasco, come si chiamava allora, e al mio arrivo la vidi, mi stava aspettando all'ingresso dell'Istituto su una panchina di fronte alla biblioteca. Parlammo subito in arabo standard. Mi osservava con attenzione mentre parlavo, decisa a capire tutto quello che dicevo per non ricorrere alla lingua francese.

Il suo volto era luminoso come il mattino e la sua risata allegra.

Ci dirigemmo insieme sotto il Ġisr al-Ra'īs (il ponte del Presidente) e prendemmo il bus verso casa, nel quartiere di Mašrū' Dummar. Parlammo tutto il tempo come se fossimo due vecchie amiche. Mio padre, che ci aspettava sul balcone, fu felice di vederci arrivare.

تضحك من أحجيات أبي اللغوية. كأن يقول لها، يمكن أن يأتي الفاعل منصوباً! أو أن يأتي الحال مرفوعاً! كانت تنظر إليه بدهشة متسائلة كيف يمكن لأستاذ كبير أن يقول أشياء مشابهة؟!!

وبعدها كان أبي يشرح كلامه ضاحكاً (أضفتُ الفاعلَ إلى الجملة) جاء الفاعلُ هنا منصوباً.. أي كلمة الفاعل. (كيف حالِك؟) جاءت كلمة الحال هنا مرفوعة! ذهبت مراراً إلى بيتها في باب توما.

إن صداقتي لهذا الثلاثي الجميل، ميريلا وأنا واستفانيا، قد أعطت لحياتي نوعاً من الانفتاح على ثقافة الغير. كانت صداقة تفتح أفقاً جديداً. تخرجني من وسطي المحافظ إلى حد ما.

صداقة جميلة تواصلنا على مدى سنين طويلة.

قد شجعتني أنا على دراسة اللغة الإيطالية بعد رحيل أبي واقترحت علي أن تعبرني منزلها في روما خلال الصيف إذا ما أردت السفر والدراسة. لم أذهب لأنني لم أكن أريد البقاء وحدي في مدينة لا أعرفها دون أنا وعائلتها.

قابلتها للمرة الأخيرة في عام ١٩٩٩ بعد رحيل أبي. زرتها في بيتها في باب توما وقضيت معها ومع زوجها وطفليها نهائياً جميلاً. حضر زوجها المكرونة الإيطالية. لم أكن أعلم أنها ستكون المرة الأخيرة.

رحم الله أنا وأسكنها فسيح جنانه!

E così terminò la prima passeggiata durante la quale conobbi Anna, ma il viaggio dell'amicizia che iniziò quel giorno non ebbe mai fine.

La incontravo di tanto in tanto a casa nostra quando veniva a studiare con mio padre e poi si fermava a pranzo con noi e chiacchieravamo un po'. Mi chiedeva dei miei studi universitari e mi parlava della sua università e del suo amore per la lingua araba.

Amava scherzare e giocare con le parole, in particolare quelle dal significato ambiguo. La divertivano gli indovinelli linguistici di mio padre, quando per esempio le diceva: "Può capitare che il soggetto sia al caso accusativo" oppure "che il complemento di stato sia al caso nominativo". Lo guardava stupita chiedendosi come potesse un eccelso professore come lui dire cose simili?!

Dopodiché mio padre, ridendo, le spiegava cosa avesse inteso (أضفتُ الفاعلَ إلى الجملة "ho aggiunto il soggetto alla frase") qui il soggetto è all'accusativo ... ovvero la parola "soggetto"; (كيف حالكَ؟ "come stai/qual è il tuo stato") qui la parola "stato" è al nominativo.

Andai diverse volte nella sua casa di Bab Touma.

La mia amicizia con quel bel trio, Mirella, Anna e Stefania, ha dato alla mia vita un senso di apertura verso la cultura dell'altro. È stata un'amicizia che mi ha aperto nuovi orizzonti, facendomi uscire in un certo senso dal mio ambiente conservatore.

Una bella amicizia che ci ha accompagnate per molti anni.

Anna mi aveva incoraggiato a studiare la lingua italiana dopo la scomparsa di mio padre e mi aveva anche proposto di prestarmi la sua casa di Roma durante l'estate se fossi voluta andare in Italia a studiare. Non accettai perché non volevo stare da sola in una città che non conoscevo, senza di lei e la sua famiglia.

La incontrai l'ultima volta nel 1999, poco dopo che mio padre era venuto a mancare. Andai a trovarla a Bab Touma e passai una giornata davvero bella con lei, il marito e i due bambini. Suo marito cucinò gli spaghetti. Non sapevo che sarebbe stata l'ultima volta che l'avrei vista.

Dio abbia misericordia di Anna e la accolga nel suo sconfinato Giardino.

Über den Wert der grenzüberschreitenden Freundschaft

Sylvia Groneick

Unter den Fotos habe ich das Bild gefunden, auf dem Anna das Ergebnis ihrer Doktorarbeit erwartet.

Ich durfte dabei sein, als sie ihre Arbeit in Rom verteidigte, gleichzeitig mein erster Besuch in der italienischen Hauptstadt. Sie steht da, schlank und wunderschön, ihr unfassbar strahlendes Lachen, jemand, eine Zigarette in der Hand – in welcher Universität wäre das heute noch möglich? – scheint ihr die Daumen zu halten für das Ergebnis.

Anna hat es bestanden, ich hatte keinen Zweifel daran, sie war, so wie ich sie stets erlebt habe, selbstkritisch genug, noch vorsichtig zu sein. Welche Erinnerungen alleine dieses Bild auslöst!

Es symbolisiert, was ich durch die Freundschaft mit Anna erfahren durfte: den Kontakt zu einigen großartigen Menschen, die



Sul valore dell'amicizia che oltrepassa le frontiere

Sylvia Groneick

Ho trovato la foto che ritrae Anna mentre attende l'esito del dottorato.

Mi era stato concesso di assistere alla discussione della tesi a Roma, e fu così che per la prima volta mi recai nella capitale italiana. Eccola lì, slanciata e bellissima, con quel sorriso incredibilmente radioso, mentre qualcuno con una sigaretta in mano – in quale università oggi sarebbe ancora possibile? – incrocia le dita.

Anna conseguì il titolo, io non avevo dubbi in merito; lei sì, la conoscevo, era abbastanza autocritica da adottare un atteggiamento prudente.

Quanti ricordi risveglia in me questa immagine!

Rappresenta le esperienze che avrei realizzato grazie all'amicizia con Anna: entrare in contatto con persone straordinarie – fedeli al pari di lei, arabista, alle proprie passioni con profondità, entusiasmo e senso dell'umorismo – e averle come guida nella scoperta di un paese.

Nel 1991, nella casa della città vecchia di Damasco in cui ho vissuto durante il mio soggiorno di studi all'estero, arrivò una studentessa italiana. Era una delle meravigliose case del quar-

wie Anna mit Tiefe, Leidenschaft und immer auch Humor ihre Sache betrieben so wie Anna als Arabistin und: ein Land mit ihrer Hilfe zu entdecken.

1991 kam eine italienische Studentin in das Haus in der Altstadt von Damaskus, in dem ich während meines Auslandjahres dort wohnte. Eines der prächtigen Häuser im christlichen Stadtviertel Bab Touma, das mich seit Beginn des Krieges in Syrien in meinen Träumen immer noch beschäftigt. Stefania Bertoni, die schon um vieles besser als ich Arabisch sprach, fragte die Vermieter nach einem Zimmer für eine weitere italienische Studentin, die bald auch ein Zimmer brauche.

Kurz darauf kam Anna, sie richtete sich ihr kleines Zimmer sofort so ein, dass es unverkennbar ihres wurde, stellte Bilder auf, ich erinnere eines ihres Vaters – so wie ich mir Italiener vorstellte aus einem Film der 60- oder 70 Jahre des letzten Jahrhunderts. Ein weiteres Bild zeigte Giovanni – und so lernte ich eines meiner ersten italienischen Wörter – fidanzato. Am meisten aber beeindruckte mich, dass sie in ihrem insgesamt bescheidenen Gepäck tatsächlich Olivenöl aus Italien mitgebracht hat. Wie um alles in der Welt konnte man nach Syrien, selber stolz auf uralte Olivenbäume und viele Produkte dieser mediterranen Früchte, Olivenöl mitbringen?

Nun, es war das Öl aus dem Garten der Schwiegereltern (ein Wort, über das wir auf Italienisch später oft wegen seiner für Deutsche schönen Lautmalerei lachten) in Ligurien. Nachdem ich dort wenige Jahre später an einer Olivenernte teilnehmen durfte, habe ich endgültig verstanden, dass dieses Öl seinen weiten Weg über das Mittelmeer finden musste, um dort mit dem guten syrischen Brot genossen zu werden.

Im Übrigen waren aber unsere Kontakte streng arabisch: Anna und auch Stefania verdanke ich einen Großteil meiner inzwischen viel zu passiven Arabisch-Kenntnisse, sie haben konsequent nur in der Sprache des Landes mit mir gesprochen.

Anna war weiter fortgeschritten in ihrem Studium. Während ich nur zum Erlernen der Sprache am *Ma'had al-luġa al-'arabiyya li-al-aġānib* in Damaskus war, recherchierte sie bereits mit viel sprachlicher und regionaler Kenntnis für ihre Forschungsarbeiten.

Mit Stefania und einigen anderen Italienern, die ich über beide kennenlernte, sprach Anna Italienisch – und so kam meine Liebe auch zur italienischen Sprache auf. Mit der Zeit verstand

tiere cristianoua QUA di Bab Touma che dall'inizio della guerra siriana mi visita ancora nei sogni.

Era Stefania Bertonati, che già allora parlava arabo meglio di me. Lei chiese ai padroni di casa se vi fosse una camera per un'altra studentessa italiana che sarebbe arrivata di lì a poco.

E così arrivò Anna. Diede subito un tocco personale alla stanzetta, vi appese delle foto, ne ricordo una di suo padre, che corrispondeva all'immagine che mi ero fatta degli italiani dopo aver visto un film degli anni Sessanta o Settanta. Un'altra foto ritraeva Giovanni, ed è così che imparai una delle mie prime parole in italiano: fidanzato.

Più di tutto, però, mi colpì il fatto che il modesto bagaglio di Anna contenesse anche olio d'oliva italiano. Come diamine si può portare olio d'oliva in Siria, un paese che vanta ulivi secolari e moltissimi prodotti derivati da questo frutto mediterraneo?

Be', si trattava dell'olio degli alberi coltivati in Liguria dai suoceri (una parola di cui in seguito abbiamo spesso riso per come suonava agli orecchi dei tedeschi). Anni dopo avrei partecipato anch'io a una raccolta di olive, e avrei finalmente capito che era stato necessario che quell'olio attraversasse il Mediterraneo per essere gustato con il buon pane siriano.

Per il resto parlavamo rigorosamente in arabo: ad Anna e anche a Stefania devo gran parte della mia conoscenza di questa lingua, ormai fin troppo passiva. Loro con me comunicavano esclusivamente nella lingua di quel paese.

Anna era già in una fase avanzata degli studi. Mentre io mi trovavo a Damasco solo per imparare l'arabo al *Ma'had al-luġa al-'arabiyya li-al-aġānib*, lei si dedicava già alla ricerca grazie alle sue ottime conoscenze della lingua e della regione.

Con Stefania e con altri italiani conosciuti loro tramite Anna parlava italiano – nacque così il mio amore anche per questa lingua. Con il tempo cominciavo a capire qualcosa e quando rientrai ad Amburgo per proseguire gli studi di islamistica, una delle prime cose che feci fu esercitarmi con l'italiano.

Con le cassette del Langenscheidt e con le nostre conversazioni nelle orecchie, funzionò; ricordo una lezione in cui si doveva indovinare in quale città si trovasse la stazione sulla base degli annunci delle partenze e degli arrivi: si trattava di Bologna.

ich zumindest einiges und zurück gekommen nach Hamburg, wo ich mein Studium der Islamwissenschaften fortsetzte, war eine der ersten Übungen das Erlernen des Italienischen.

Mit Kassetten von Langenscheidt und den italienischen Gesprächen im Ohr ging es gut – und ich erinnere eine Lektion, in welcher anhand der Bahnsteigansagen der Ort des Bahnhofs zu erraten war: es war Bologna. Diese Stadt habe ich leider noch nie besucht, obwohl mir Giovanni, dessen Urteil ich sehr wertschätze, mir später einmal auf meine Frage nach der schönsten italienischen Stadt Bologna nannte.

Diese Übung auf jeden Fall hat mir viel geholfen, denn bei fast allen meinen Reisen nach Italien ist und bleibt der Zug das Reisemittel der Wahl.

Ab dann war Italienisch die Sprache, die wir benutzten – und ein weiteres Mal waren Anna, wie auch Stefania, meine strengen Lehrerinnen, zunächst bei Besuchen in Ligurien und dann während meines Erasmus-Semesters in Venedig. So kommt es, dass Italiener neben meinem unleugbaren deutschen Akzent manchmal einen kleinen ligurischen Einschlag erkennen, wenn ich diese inzwischen so geliebte Sprache spreche. Wo immer ich seitdem im Ausland war – und immer wieder auch bei meiner Arbeit in Bonn oder Berlin, fanden und finden sich Gelegenheiten, Italienisch zu sprechen und mit der Sprache kommen unzählige Bilder von und mit Anna hoch.

Anna in ihrem „magazzino“, den Gewölben oberhalb des Hafens ihrer Heimatstadt Savona, die Wohnung ihrer Mutter in der Nähe, die Stadt Savona, in der ich mich auch nach all den Jahren noch gut zurecht finden würde, Genua, wo sie in der Altstadt wohnte, Florenz, auch dort mein erster Besuch gemeinsam mit ihr, Neapel, wo in ihrem Zimmer, wie immer in unverkennbarer Manier ein Zimmer von Anna, meine Eltern meinen dort studierenden Bruder besuchen durften (denn Anna hat nicht nur mich, sondern auch meinen Bruder Martin dazu gebracht, Italienisch zu lernen und ebenfalls in Italien ein Semester zu verbringen) und einige Male Rom. Anna Cello spielend und musizierend gemeinsam mit Freunden, von denen einer sich sogar die Mühe gab, für mein vergleichsweise bescheidenes Trompetenspiel eine Stimme zu schreiben. Mit Musik verbunden ist auch die Erinnerung an die Duette, die Giovanni mit Anna sang – und sie prägen bis heute mein Bild italienischen Liedguts: mein Lieblingslied wurde *La ragazza di Pizzo Palu*.

Purtroppo non ci sono ancora stata, anche se Giovanni, il cui parere tengo in altissima considerazione, alla mia domanda circa la più bella città italiana mi avesse risposto: Bologna.

In ogni caso, quella lezione mi fu di grande aiuto, dato che il mio mezzo di trasporto preferito in quasi tutti i miei viaggi verso l'Italia è stato e continua a essere il treno.

Da allora in poi parlammo sempre in italiano, e ancora una volta Anna e Stefania furono le mie severe insegnanti, sia in occasione di alcune visite in Liguria, sia durante il semestre Erasmus trascorso a Venezia. Per questo, quando parlo questa lingua che nel tempo ho imparato ad amare, gli italiani colgono, oltre al mio innegabile accento tedesco, talvolta una lieve inflessione ligure. Ovunque sia stata all'estero dopo quel periodo – e regolarmente nel mio lavoro a Bonn o a Berlino – ho avuto, e ho tuttora, l'opportunità di parlare italiano e, insieme alla lingua, affiorano in me innumerevoli immagini di Anna e di noi due insieme.

Lei nel suo “magazzino” con il soffitto a volta, alle spalle del porto di Savona, la sua città natale; la casa della madre lì vicino; la città di Savona, in cui saprei orientarmi perfettamente anche dopo tutti questi anni; Genova e il centro storico dove viveva; Firenze, anch'essa visitata per la prima volta con lei; Napoli e la sua stanza, come sempre inconfondibilmente “stanza di Anna”, in cui i miei genitori hanno potuto incontrare mio fratello Martin che era lì a studiare (perché aveva fatto in modo che anche lui imparasse l'italiano e trascorresse un semestre in Italia); e Roma, diverse volte. Scorre l'immagine di Anna che suona il violoncello e si esercita con gli amici, uno dei quali si era persino preso la briga di scrivere una parte per la mia tromba, a confronto modesta. Legato alla musica è anche il ricordo dei duetti di Anna e Giovanni, che ancora oggi costituiscono il mio patrimonio in materia di canzoni – *La ragazza di Pizzo Palù* era quella da me preferita.

La percezione di una nazione agli occhi di uno straniero si riduce facilmente alla prima impressione e non si è granché disposti a cambiare l'immagine alla quale ci si è così tanto affezionati. Come minimo, questa prima impronta resterà per sempre e si sovrapporrà a tutto il resto: che sia stata Anna a mediare il mio sguardo, la considero una grande fortuna.

Le impressioni che ho messo insieme grazie a lei e durante i viaggi e le gite con lei e Giovanni rappresentano la “mia Italia”.

Der Eindruck einer Nation im Blick von Ausländern ist schnell reduziert auf die erste Wahrnehmung und die Bereitschaft nicht unbedingt groß, so es ein lieb gewonnenes Bild ist, daran viel zu ändern. Zumindest wird dieser erste Eindruck immer bleiben und sich über alles Weitere legen: diesen Blick mithilfe von Anna gewonnen zu haben, empfinde ich als großes Glück.

Die Impressionen, die ich dank ihrer und in Reisen und Ausflügen gemeinsam mit Giovanni gewonnen habe, prägen „mein Italien“. So wird es vielen Deutschen gehen: in Berlin, meiner Stadt seit dem Regierungsumzug von Bonn, wird es zwar im Verhältnis weniger italienisch sprechende Menschen als in der italienischsten Stadt Deutschlands, in München geben, aber noch genug, um in den Pizzerien am Prenzlauer Berg viele zu vernehmen, die ihre Gerichte unbedingt auf italienisch bestellen wollen. So haben vielleicht viele „ihre italienischen“ Lehrer; bis vor nicht allzu langer Zeit war im deutschen Bundestag auch die „Toskana-Fraktion“ mit Italien-Liebhauern der Sozialdemokraten und der Grünen bekannt. Italien ist für viele das Sehnsuchtsland Nummer eins, für mich war es vor der Freundschaft mit Anna eine eher beliebige Mittelmeerdestination.

Wie es ein Mensch schaffen kann, so sehr ein Bild eines großen und wichtigen europäischen Nachbar-Landes zu prägen, ist eindrucksvoll: Anna war Lehrerin durch und durch, ohne dass ich es je als unangenehm empfunden hätte. Sie, häufig auch Giovanni, dessen Familie ich ebenso kennenlernen durfte wie die Geschwister, die Mutter, Freunde, und weitere Verwandte von Anna, haben alle meine Fragen beantworten können. Geschichte, Kunstgeschichte (die Reisen mit den roten Reiseführern „guide di Repubblica“), Religion – und natürlich immer wieder Politik: in Gesprächen mit Anna wurde einerseits erklärlich, andererseits erschien es umso absurder, warum ein – damals noch unvorstellbarer – Politiker-Typus wie Berlusconi Italien so lange und immer wieder regieren konnte. Die Gespräche, die ich jetzt mit ihr führen könnte, wären noch viel spannender.

Ich behaupte, dass Anna nicht typisch ist, aber in meinen Augen idealtypisch für dieses Land: ihr Italien wäre keines der extremen Ränder, sondern eines der Aufmerksamkeit, ein gleichermaßen kulturell getränktes wie aufnahmebereites Land.

Welch größeres Privileg kann es geben, als auf diese Weise einen europäischen Nachbarn kennen zu lernen?

Accade lo stesso a molti tedeschi: a Berlino – la città in cui vivo da quando il governo vi è stato trasferito da Bonn – ci sono meno persone che parlano italiano rispetto a Monaco, che è la città più “italiana” della Germania, ma ce ne sono pur sempre abbastanza per sentirne molte, nelle pizzerie di Prenzlauer Berg, che vogliono assolutamente ordinare in italiano. È probabile che in gran numero abbiano “propri insegnanti italiani”; fino a non molto tempo fa, nel Parlamento tedesco esisteva addirittura una “fazione toscana” formata da socialdemocratici e verdi amanti dell’Italia. Per molti l’Italia è la terra per antonomasia della *Sehnsucht* romantica, ma per me, prima dell’amicizia con Anna, era semplicemente una meta turistica nel Mediterraneo.

È incredibile come una sola persona possa riuscire a rappresentare a tal punto l’immagine di un grande e importante paese europeo vicino: Anna è stata per me una maestra a tutto tondo, senza che io per questo abbia mai provato disagio. Lei, e spesso anche Giovanni, la cui famiglia ho avuto il piacere di conoscere, così come i fratelli, la madre, gli amici e altri parenti di Anna, sono sempre stati in grado di rispondere a qualsiasi mia domanda. La storia, la storia dell’arte (i viaggi con le “guide rosse” di *Repubblica*), la religione e, ovviamente, anche la politica: nelle conversazioni con Anna se da un lato risultava evidente, dall’altro sembrava tanto più assurdo che un tipo di politico – all’epoca ancora inconcepibile – come Berlusconi potesse governare l’Italia per così tanto tempo e a più riprese. Le conversazioni che potrei avere adesso con lei sarebbero ancora più intriganti.

Ritengo che Anna non sia stata l’italiana tipo, ma ai miei occhi raffigura il tipo ideale per questa nazione; la sua Italia non sarebbe un paese di estremismi, bensì di attenzione, un paese al contempo impregnato di cultura e votato all’accoglienza.

Quale privilegio più grande può esserci se non quello di imparare a conoscere un vicino paese europeo in questo modo?

Quale onore poter essere la testimone di nozze di Anna, vedere Anna sposa in abiti semplici e al tempo stesso bellissima, poterla poi invitare con la sua famiglia al mio matrimonio, conoscere i suoi due figli e, seppure a distanza, avere sempre la sensazione di condividere i momenti fondamentali della sua vita.

Poi, in un giorno d’estate del 2002, poco dopo esserci incontrate con i nostri figli in una casa in Liguria, la notizia che tanto avrei

Welche Auszeichnung, Annas Trauzeugin sein zu dürfen, Anna als uneitle und gleichzeitig wunderschöne Braut zu erleben, sie dann mit ihrer Familie zu meiner Hochzeit einladen zu können, ihre beiden Jungen zu erleben und immer wieder das Gefühl zu haben, aus der Ferne dennoch wesentliche Momente ihres Lebens zu erleben.

Dann, an einem Sommertag 2002, nur kurz, nachdem wir uns mit unseren Kindern in einem Haus in Ligurien gesehen hatten, die Nachricht, die ich so oft durch Nichtwissen verhindern wollte: was hätte ich, was hätte irgendjemand anders machen können, um zu verhindern, dass Annas Herz stehen bleibt?

Noch zweimal habe ich sie während der Zeit ihres Komas gesehen, mir eingebildet, dass sie mir zuhört und meinem jüngsten Sohn oft erzählt, dass er Anna noch im Bauch kennengelernt hat.

An ihr bescheidenes Grab habe ich mich nur einmal getraut seitdem: Anna bleibt für mich lebendig, in allem, was ich ihr verdanke: seitdem hat kein Pesto je so gut geschmeckt wie das von ihr selbstgemachte (oder war es Giovanni, der – von ihr freimütig eingeräumt – der noch bessere Koch war), und nichts reicht an die Pizza aus dem Ofen aus jenem bereits erwähnten Garten in den Bergen Liguriens. Meine Begeisterung für Kirchen, die ich auf Ausflügen mit Anna erlernte, ist ein mit Eis („gibt es, wenn wir uns gemeinsam diesen Dom anschauen“) für meine Kinder bezahltes Vergnügen geworden, das Wissen um den Genuesser Christoforo Colombo, den schönsten Blick auf Rom, die Musik von Franco Battiato, die Lesung von Dario Fo, die wir gemeinsam erlebt haben und so vieles mehr.

Vielen Dank, Anna!

voluto evitare di sapere. Che cosa avrei potuto fare, che cosa avrebbe potuto fare chiunque altro per impedire che il cuore di Anna si fermasse?

L'ho vista altre due volte mentre era in coma, mi sono illusa che mi stesse ascoltando e ho spesso detto al più piccolo dei miei figli che lui aveva conosciuto Anna quando era ancora nel mio grembo.

Da allora ho avuto il coraggio di fare visita alla sua modesta tomba solo una volta: Anna rimane viva per me, in tutto ciò che le devo. Da allora, il pesto non è stato più così buono come quando lo preparava lei (o Giovanni, che era un cuoco ancora più bravo – Anna lo riconosceva con franchezza) e niente si avvicina alla pizza cotta nel forno a legna in quel giardino fra i monti liguri. Devo ad Anna l'entusiasmo dell'andare per chiese, trasformatosi in un piacere compensato con un gelato per i miei figli ("ve lo compro solo se visitiamo questo duomo"), la storia del genovese Cristoforo Colombo, il più bel panorama di Roma, la musica di Franco Battiato, lo spettacolo di Dario Fo visto insieme, e molto altro ancora.

Grazie, Anna!

(traduzione di Danila Moro)

رقّ الزجاج ورقت الخمر...

بولس حلاق

شعر قصير جسم نحيل أطل من باب الدكان وبلغة عربية فصيحة مكسرة سألتني كم سعر هذا الحذاء، تفضلي أدخلني أجبت بلغتي الفرنسية متفاخرا. دخلت الفتاة وتبعتها صديقتها بجسم نحيل أيضا وعيون ملونة . أعادت طرح سؤالها باصرار بلغة العربية وأضافت هل هو من صنعك ؟ إنه جميل.....

قلت نعم أنا مختص بصناعة هذا النوع من الأحذية حسب الطلب ما مقاس قدمك؟ أجابت لا أريد أن أشتري فقط أسأل لأنه يشبه الأحذية عندنا في إيطاليا.

هذا اللقاء كان مقدمة لعلاقة صداقة لا أعلم كيف تطورت، أنا واستيفانيا هاتان الفتاتان الإيطاليتان جميلتا القلب والفكر، صداقة امتدت إلى الآن... أعتقد أنّ هذا اللقاء كان سنة 1988. أمسيات كثيرة جمعتنا مع أصدقاء آخرين ألكسندرين فرانسواز فابيو وفرانسوا وجان لوي. أسماء وأشخاص كثر مروا وذهبوا لم أحتفظ بعلاقة حتى الان إلا مع استيفانيا وأنا إلى وقت أن توفيت بعد أن زررتها بالمشفى بمدينة سافونا. عند دخولي إلى غرفتها كانت ممددة على السرير كلمتها بالفرنسية عندها طلب مني زوجها جيوفاني أن أتكلم العربية معها سألته وما الجدوى ما دامت غائبة عن الوعي؟ قال نعتقد أنها قد تتعرف على صوتك وأن اللغة العربية تحرك شيئا ما بداخلها. تكلمت معها كثيرا باللغة التي أحببتها وعند خروجي من الغرفة لأدخن سيجارة بكيت كثيرا عندما رأيتها على هذه الحالة وخاصة عندما قالت لي استيفانيا إنها كانت سعيدة عندما حدثتها بالعربية وقد عرفت ذلك من خلال تشنج أصابع يديها ووجهها.

Trasparente il vetro, trasparente il vino...

Bulos Hallaq

Capelli corti, snella, si affaccia dalla porta del negozio. “Quant’è il prezzo di questa scarpa?”, mi chiede provando a parlare in arabo standard. “Prego, entra” rispondo, sfoderando il mio francese. La ragazza entra, seguita dalla sua amica, anche lei snella e dagli occhi chiari. Insiste nel ripetere la domanda in arabo, e aggiunge: “Le hai fatte tu? Sono davvero belle...”

“Sì, sono specializzato nella produzione di questo tipo di scarpe su ordinazione. Che numero porti?”. “Non ho intenzione di comprare, ho chiesto solo perché sono simili alle scarpe che fanno da noi in Italia”.

Questo incontro è stato il preludio di un’amicizia, con Anna e Stefania, che è nata ed è durata fino ad ora, non so come: due ragazze italiane, gentili e dall’animo sensibile.

Credo che quell’incontro sia avvenuto nel 1988. Da allora trascorremmo molte serate insieme, in compagnia di altri amici: Alexandrine, Françoise, Fabio, François, Jean Louis. Se ne sono avvicendate tante di persone, ma solo con Stefania e Anna i contatti non si sono mai interrotti. Fino a quando Anna se n’è andata, dopo che le feci visita in ospedale a Savona. Quando entrai nella stanza era distesa sul letto. Mi rivolsi a lei in francese ma suo marito, Giovanni, mi chiese di parlarle in arabo. “A che pro, dato che

بعد أمسيات كثيرة في منزلي بدمشق القديمة وبغرفتي الصغيرة الفوضوية وبعد أن تعرفت أنا واستيفانيا هذا الثنائي الأبدي إلى عائلتي وعندها كانتا تسكنان قريباً من منزلي بحي اسمه المسبك الجواني ونحن سميناه تحبباً المسبك الطلياني لكثرة سكانه من الطلاب الطليان إذا بعد هذه الأمسيات كانت علاقتنا تتوطد شيئاً فشيئاً. أمسيات السهر والنبيذ والعرق سهرات الخميس المكدوس والمعكرونة كلها أيام ما زالت راسخة في ذاكرتي. في إحدى الايام تدخل أنا من باب الدكان وتسالني وهي تقرأ ورقة صغيرة اخرجتها من جيبها.

رقّ الزجاج ورقت الخمر
فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

أتعرف لمن هذه الأبيات؟ قلت اعتقد أنها لأبي نواس
قالت أتعرف المعنى؟ أجبت هذه من الخمريات تتغزل بالخمر

ابتسمت وأجابت همم قد يكون ذلك وقد لا يكون ... المفاجأة أن يكون هذا وصف لحالة الفناء حيث تعود الروح بعد أن صفت وتخلصت من العلائق إلى باريها كما تعود قطرة الماء إلى المحيط ... اعتقد أنه الشهيد السهروردي. تركت قصاصتها وذهبت مسرعة وتركنتي أمعن النظر بالورقة وأفكر بهذه المجنونة عاشقة هذه اللغة. عام 1999 عادت أنا مع زوجها وابنها إلى منزلنا الدمشقي وبيباحتها الواسعة صنع جيوفاني السباغيتي من الطحين والعجين وأنا قطفت أوراق الريحان وصنعت أنا البيستو وهكذا التقينا كعائلتين بعد طول غياب.

سيارتي البيجو القديمة عندما كنا نتجول مع استيفانيا وفابيو(الذي غادر باكراً هذه الحياة) كانت شاهداً قوياً على ذكرياتنا وأيامنا في دمشق.
على دراجتها (عندما استضافتني لعدة أيام وهناك تعرفت على ابنها الثاني) كنت أتنقل في شوارع روما وأسأل نفسي الآن بعد 10 سنوات وأنا أركب دراجة أنا وأتجول بها في روما وأفكر بهذه العلاقة المسيرة التي نشأت بيننا وليدة سؤال صغير كم سعر هذا الحذاء؟

أنا الآن ترقد بسلام قد يكون عالم أفضل كما قال لنا الإنجيل. إن ذكرها ما زالت حية بفضل أولادها وأصدقائها لكن هل من الممكن أن يذكر التاريخ بعد عدة أجيال أنا كما ذكر العالم العربي الجاحظ الذي توفي إثر سقوط مكتبته عليه؟! هل من الممكن أن يذكر

è incosciente?”, domandai. “Crediamo che possa riconoscere la tua voce e che la lingua araba riesca a smuovere qualcosa dentro di lei”. Le parlai a lungo nella lingua che amava. Quando uscii dalla stanza per fumare una sigaretta piansi a dirotto avendola vista in quelle condizioni e soprattutto quando Stefania mi disse che era convinta che Anna fosse felice quando le avevo parlato in arabo, lo aveva intuito dalle contrazioni delle sue dita e del volto.

La nostra amicizia si consolidò poco a poco, in seguito alle tante serate trascorse a casa mia nella medina di Damasco, nella mia camera disordinata, dopo che ebbi presentato alla mia famiglia questa coppia indivisibile, e che Anna e Stefania vennero ad abitare vicino a casa mia, nel quartiere al-Masbak al-Ġuwānī. Lo chiamavamo affettuosamente al-Masbak al-Ṭulyānī perché era popolato da tanti studenti italiani. Le lunghe serate con il vino e l’*‘araq*, le veglie del giovedì con il *makdūs* e la pasta, di tutti questi giorni serbo ancora un vivo ricordo. E in uno di quei giorni Anna varcò la porta del negozio e mi chiese di chi fossero i versi che lesse da un foglietto appena estratto dalla tasca:

Trasparente il vetro, trasparente il vino
identici e simili
come vino senza calice
come calice senza vino

“Credo di Abū Nuwās”, risposi.

“Sai che cosa significano?”

“Sono versi di poesia bacchica, che celebrano il vino”.

Sorrise e rispose “mmm, può darsi di sì e può darsi di no ... sarebbe sorprendente se fosse la descrizione del *fanā’*, lo stato di annientamento in cui l’anima, libera dai legami e pura, torna al suo Creatore, come una goccia d’acqua all’oceano ... credo che sia il martire Sohrawardī”.

Abbandonò il pezzetto di carta e se ne andò in gran fretta, lasciandomi lì a scrutare il foglio mentre pensavo a quella folle d’amore per questa lingua.

Nel 1999 Anna tornò nella nostra casa di Damasco insieme con il marito e il figlio. Nello spazioso patio Giovanni preparò l’impasto per la pasta, io raccolsi alcune foglie di basilico e Anna fece il pesto. È così che ci incontrammo di nuovo, come due famiglie dopo una lunga separazione.

Trasparente il vetro, trasparente il vino...

التاريخ أن فتاة إيطالية تعلمت العربية بشغف كبير و علمتها بحب وشغف لعدة سنوات وسقطت وهي تعطي حبها لهذه اللغة ثم توفيت بعد عدة سنوات على إثر هذه الحادثة؟ قد يذكر التاريخ الجاحظ حتما اكثر من أنا ولكننا نحن سنفتقدها وسنذكرها أكثر لأنها كانت أكثر من قصة كانت انسانة عرفناها وعرفنا رقتها كرقعة زجاج الكأس حاويا خمر صداقة لا تنسى.
أنا.... فلتر قدي بسلام ذكراك مؤبدة

دمشق 2021/11/15

La mia vecchia Peugeot è stata un assiduo testimone dei nostri ricordi e delle nostre giornate damaschine, quando andavamo in giro con Stefania e Fabio (che ha lasciato presto questa vita).

Con la bicicletta di Anna mi spostavo per le strade di Roma quando mi ospitò per alcuni giorni a casa sua ed ebbi occasione di conoscere il secondo figlio. A distanza di dieci anni, mentre me ne andavo in giro per la città sulla sua bicicletta riflettevo sulla lunga relazione nata tra noi in seguito a una semplice domanda: quant'è il prezzo di questa scarpa?

Anna ora riposa in pace, forse in un mondo migliore, come dice il Vangelo, ma il suo ricordo è ancora vivo, grazie ai suoi figli e ai suoi amici. Il ricordo di Anna permarrà nella storia per generazioni come quello di al-Ġāḥiḡ che sarebbe morto schiacciato sotto il peso dei suoi libri? La storia si ricorderà di una ragazza italiana che apprese l'arabo con grande passione, lo insegnò con devozione ed entusiasmo per anni, poi d'un tratto cadde a terra mentre trasmetteva il proprio amore per l'arabo e morì, infine, a causa di questo incidente?

È probabile che il ricordo di al-Ġāḥiḡ resti maggiormente impresso nella Storia di quello di Anna, ma noi sentiremo la mancanza di lei e la ricorderemo di più perché per noi non è stata solo una storia: è stata una donna che abbiamo conosciuto e della quale abbiamo riconosciuto la trasparenza simile a quella di un calice il cui vino, il vino dell'amicizia, non si dimentica.

Anna... riposa in pace, il tuo ricordo resterà in eterno.

Damasco, 15/11/2021

Una canzone, qualche poesia e un grato ricordo

Samuela Pagani

La fine di un mondo

Alla fine di luglio del 2014, Bbc Arabic ha mandato in onda un servizio sull'esodo degli ultimi cristiani di Mossul. Il servizio iniziava con un filmato d'archivio in bianco e nero in cui il cantante iracheno Nāẓim al-Ġazzālī (1921-1963) eseguiva una triste melodia su questi versi:

وحمّلوها وسارت بالهوى الإبل يا حادي العيس في ترحالك الأجل يا ليت شعري بطول البعد ما فعلوا	لما أناخوا قبيل الصبح عيسهم يا حادي العيس عرج كي أودعهم إني على العهد لم أنقض مودتهم
---	--

وراهب الدير بالناقوس منشغل يا راهب الدير هل مرت بك الأبل عن البدور اللواتي ها هنا نزلوا و قال لي يا فتى ضاقت بك الحيل بالأمس كانوا هنا واليوم قد رحلوا	لما علمت أن القوم قد رحلوا شبكت عشري على رأسي وقلت له يا راهب الدير بالإنجيل تخبرني فحن لي وبكى وأن لي وشكى إن البدور اللواتي جنت تطلبها
--	--

صحيت مهموم مسقوم سايب خايب يا قلب¹.

¹ http://www.youtube.com/watch?v=GP-YPC8_vEM (29/07/2022).

I

Quando fecero inginocchiare poco prima dell'alba i loro roani
e li caricarono, i cammelli si portarono via l'amore.
Tu che inciti i roani, rallenta, ch  possa dirgli addio!
Tu che inciti i roani, la tua corsa mi uccide!
Per tutta la vita ho serbato il mio affetto,
ah, se sapessi che ne   stato del loro.

II

Quando seppi che se n'erano andati
mentre il monaco del monastero suonava la raganella
mi misi le mani fra i capelli e dissi:
O monaco dell'eremo, hai visto passare la carovana?
O monaco dell'eremo, te ne supplico per il Vangelo, dammi notizia
delle lune che qui si accampanono.
Lui pianse commosso per me e disse sospirando: O giovane, per te
non c'  rimedio,
le lune che vai cercando ieri erano qui e oggi partirono.

III

Svanita l'illusione mi invade il dolore. Ah, mio cuore.

In quell'estate, per consolarmi del naufragio della Siria, della persecuzione delle minoranze religiose, dello scempio della memoria culturale, della prolungata scomparsa di Paolo Dall'Oglio "dalle parti dei sette dormienti", leggevo storie di monaci. Con "consolante" intendo qualcosa che fa prendere coscienza dell'entit  di una perdita con misure diverse dal bilancio dei morti e dall'esibizione dell'orrore. In questo senso, il video della Bbc   "consolante" perch  libera lo sguardo dall'obiettivo delle telecamere e apre la vista su un altro paesaggio mentale. In quegli anni i media occidentali facevano da cassa di risonanza alla macchina comunicativa dell'Isis, la cui strategia consisteva nell'imporre allo spettatore il presente assoluto dell'atto distruttivo, leggibile a seconda dei gusti come un trionfo del male o come un annientamento dell'errore. Una specie di *shock and awe* dell'immaginario.

La musica e le parole della canzone mandata in onda dalla Bbc moltiplicano il senso della perdita facendola risuonare con molte altre perdite. La melodia cantata da N z m al- azz l    una variet  del *maq m* iracheno chiamata *maq m huwayz w *, o *huwayz *, che prende il suo nome da Huwayza, una citt  dell'Iraq meridionale.

Secondo Wikipedia araba² è stato inventato da Ibn Raḥmah al-Ḥuwayzī (m. 1075/1664), poeta e musicista attivo presso le corti delle dinastie sciite che controllavano Baṣra e Ḥuwayza nel XVII secolo. Nella sua poesia, il pathos della lirica amorosa si fonde con quello del lamento rituale sciita. Secondo il grande erudito e teologo al-Ḥurr al-ʿĀmilī, nato nel Sud del Libano e morto a Mashhad nel 1104/1693, lo stile di Ibn Raḥma al-Ḥuwayzī era “più patetico di una lacrima sciita quando piange ‘Alī b. Abī Ṭālib” (*araqq min dam ‘a shī’iyya tabkī ‘Alī b. Abī Ṭālib*)³. Le regole di questo come degli altri modi del *maqām* iracheno sono state messe a punto dal maestro di Nāẓim al-Ġazzālī, Muḥammad al-Qubbānġī (1901-1988), grande artefice del rinnovamento della musica tradizionale irachena durante il mandato britannico e nei primi anni dell’indipendenza del paese⁴. Al-Qubbānġī partecipò nel 1932 al Congresso musicale del Cairo, il primo festival internazionale di musica araba. La delegazione irachena da lui guidata era composta quasi interamente da musicisti ebrei. Anche la moglie di Nāẓim al-Ġazzālī, Salīma Murād (m. 1974), era una cantante ebrea⁵. Nel 1963, data di registrazione del video della Bbc, la comunità ebraica dell’Iraq, la più antica e numerosa del Medio Oriente, aveva lasciato per sempre il paese.

Il testo della canzone è diviso in tre parti: un preludio, una risposta, e un verso di congedo in arabo colloquiale. I primi tre versi, che descrivono il momento della separazione, in cui l’amata monta sul palanchino di un cammello che la porta lontana e il poeta si rivolge al cammelliere che guida la carovana supplicandolo di fermarsi, sono tratti da un *ġazal* di sei versi che gli antologisti medievali attribuiscono a un anonimo folle d’amore o a Mānī al-Muwaswis, poeta morto nel 245/859, il cui soprannome significa qualcuno che parla da solo, o che sente le voci⁶. Ibn ‘Abd Rabbihi,

² Wikipedia arabo s.v. *maqām ḥuwayzī* https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D9%8A%D8%B2%D9%8A.

³ Muḍar Sulaymān al-Ḥusaynī al-Ḥillī, *Ḥuliyy al-afāḍil wa-mā waṣala ilaynā min šī’r ‘Abd ‘Alī b. Raḥmah al-Ḥuwayzī*. Baghdad: al-Rāfid li-al-maṭbū‘āt 2017: 27.

⁴ Vedi la testimonianza raccolta in <https://www.iraqhurr.org/a/24589751.html>.

⁵ Vedi Joel Benin, “Jews as Native Iraqis: An Introduction.” In Nissim Rejwan, *The Last Jews of Baghdad. Remembering a Lost Homeland*. Austin: University of Texas Press 2004: xvii.

⁶ Per quest’ultima attribuzione vedi ‘Ādil al-ʿĀmil, *Šī’r Mānī al-Muwaswis wa-aḥbārūhu*. Damasco: Manšūrāt Wizārat al-ṭaqāfa 1988: 85.

nel capitolo sui poeti folli del suo *al-'Iqd al-farīd*, riferisce che il grammatico al-Mubarrad (m. 286/898) ascoltò questi versi da uno dei folli rinchiusi nel Monastero di Ezechiele (Dayr Ḥizqīl, in altre versioni traslitterato come Dayr Hirqil). All'ultimo verso del poema, dove il poeta si chiede cosa ne sia stato della sua amata, i visitatori rispondono con leggerezza che è certamente morta. “Se è così, morirò anch'io”, esclama il poeta, che in effetti muore di colpo sotto gli occhi dei visitatori⁷.

Dayr Ḥizqīl si trovava nella città di Nu'māniyya, fondata dai Laḥmidi e situata tra Wāsiṭ e Baghdad. Era uno dei tanti monasteri dell'Iraq che erano meta dei pellegrinaggi dei letterati del primo periodo abbaside. Michael Dols attira l'attenzione sull'importanza di questo luogo, noto asilo di malati mentali, come esempio della continuità materiale e culturale delle tradizioni monastiche tardo-antiche nel periodo islamico e dell'attrazione che il monastero esercitava sui letterati – in questo caso, la fascinazione per la follia come fonte di ispirazione poetica⁸.

Nei versi che costituiscono la seconda parte, trasmessi in antologie più tarde⁹, il monastero non è più cornice narrativa esterna ma entra dentro il poema. Lo scambio di battute fra il poeta e il monaco mette in scena il dialogo tra due forme della nostalgia. L'intreccio fra poesia amorosa e spiritualità ascetico-mistica è un altro tratto caratteristico del monastero come *topos* dell'immaginario arabo. Le due tradizioni hanno in comune di collocarsi in un tempo e uno spazio particolari. L'amante abbandonato e il monaco solitario si situano, in rapporto al tempo, fra un già e un non ancora. In entrambi i casi, il ricordo dell'assente è simultane-

⁷ Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farīd*. Il Cairo; al-Maṭba'a al-azhariyya, IV: 208. Il capitolo è stato tradotto da David Larsen, “Madmen Who Were Poets.” *The Poetry Project Newsletter*, 250 (Feb/March 2017): 8-12.

⁸ Michael Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford: Clarendon Press: 203, 390-91.

⁹ Cfr. al-Abṣihī, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1429/2008: 405-406 (cap. 50), dove la prima parte, attribuita a un anonimo poeta folle, è seguita immediatamente dall'altra, introdotta dalle parole: “e qualcun altro ha detto”. L'antologista introduce subito dopo, fra gli esempi di poesie sull'addio, il secondo poema del *Tarḡumān al-aṣwāq* di Ibn 'Arabī, dove l'amata è rappresentata come una personificazione della Sapienza: cfr. Ibn 'Arabī, *The Translator of Desires*, trad. ingl. Michael Sells. Princeton: University Press 2021; 246.

amente un'attesa, non solo rimpianto ma apertura all'incontro con un'apparizione¹⁰. Il monastero, come luogo di frontiera per eccellenza, corrisponde spazialmente al tempo sospeso fra la memoria e l'attesa.

La frase del monaco ("le lune che vai cercando ieri erano qui e oggi partirono") amplifica il tema amoroso della perdita mettendolo in relazione con quello dell'*'ubi sunt qui ante nos fuerunt*. Questo tema elegiaco ha avuto un legame privilegiato con Ḥīra, l'antica capitale dei Laḥmidi, e i suoi poeti cristiani, a cui i poeti musulmani hanno continuato a ispirarsi¹¹. Il fatto che la partenza sia scandita dal suono della raganella (*nāqūs*) suscita ulteriori echi. Questo strumento a percussione, ligneo, o meno spesso metallico, era usato dai cristiani orientali per il richiamo alla preghiera e poteva avere forme diverse, come il simandro o una specie di *castagnette*¹². In un lavoro recente, Salam Rassi ha messo in evidenza l'importanza del *nāqūs* nella letteratura liturgica siriana e nell'apologetica arabo-cristiana¹³. Il suo significato liturgico ci riporta al sentimento del "non ancora" dominante nella spiritualità monastica. Infatti, secondo il monaco siro-orientale del VII secolo Gabriele del Qatar, lo strumento annuncia la venuta del Cristo-sposo (cf. Mt 25: 6) e la resurrezione dei morti¹⁴. In seguito, in alcuni testi arabo-cristiani, il significato del suono del *nāqūs* viene spiegato anche attraverso il ricorso a una fonte musulmana. In particolare, 'Abdīshō' bar Brīḥā, metropolita di Nisibi (m. 1318), cita una tradizione secondo la quale, mentre 'Alī ibn Abī Ṭālib si trovava vicino a Ḥīra con un compagno, si sentì suonare il *nāqūs*. Il compagno avrebbe voluto distruggere lo strumento, ma 'Alī lo trattenne avvertendolo che esso parlava attraverso i suoi battiti. Quando il compagno gli domandò cosa diceva, 'Alī rispose recitandogli un poema dal particolare schema metrico,

¹⁰ Cfr. Michael Sells, *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press 1996: 60-61.

¹¹ Adam Talib, "Topoi and Topography in the Histories of al-Ḥīra." In Philip Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*. Oxford: Oxford University Press 2013: 123-47; Martino Diez, "L'altra Arabia. 'Adī ibn Zayd alla corte di Ḥīra." *Quaderni di Studi Arabi*, 10 (2015): 47-69.

¹² Vedi Salam Rassi, *Christian Thought in the Medieval Islamic World*. Oxford: Oxford University Press 2022: 197-99.

¹³ Ibid.: 223-35.

¹⁴ Ibid.: 224.

che imita nel ritmo e nel suono il battito del *nāqūs*, e il cui primo verso è:

Subḥāna Allāhu ḥaqqaṇ ḥaqqa innā l-mawlā fardun yabqā.

Gloria a Dio in verità
il Signore unicamente
permane per l'eternità¹⁵.

Nelle fonti cristiane, l'autorità di 'Alī non serve soltanto ad approfondire il senso del rituale, ma a giustificarlo agli occhi dei musulmani preoccupati che l'udibilità del culto cristiano metta in forse l'islamicità dello spazio pubblico. L'apologista cristiano, come nota Salam Rassi, può in effetti contare su uno spazio letterario condiviso da cristiani e musulmani, che hanno in comune modelli di pietà in cui confluiscono diverse tradizioni spirituali. Lo studioso osserva ugualmente che nel ricorrere a fonti arabo-islamiche per promuovere la concezione cristiana della pietà personale, 'Abdīšō' ha un importante precedente nel *Libro per scacciare la preoccupazione* di Elia di Nisibi (m. 1046)¹⁶. In questo libro, come mostra la corrispondenza di vari suoi materiali con il *Nahḡ al-balāḡa*, segnalata da Anna Pagnini nelle note alla sua traduzione del testo,¹⁷ si trova anche la conferma dell'interessante osservazione di Rassi sull'importanza della figura di 'Alī nella memoria culturale della chiesa siriana orientale¹⁸.

La tradizione in cui 'Alī "traduce" il suono del *nāqūs* è citata anche nella *Risāla* sul sufismo di Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, un contemporaneo di Elia di Nisibi, morto nel 465/1072. In questo caso, in questione è la legittimità dell'ascolto mistico (*samā'*) sufi e non del rituale cristiano. Il messaggio è che ciò che conta non è quello che si ascolta ma come lo si ascolta. Come il battito del *nāqūs*, an-

¹⁵ Ibid.: 227-29. Come segnala Rassi, un notevole precedente di questo aneddoto si trova nel racconto di come il poeta di Ḥīra 'Adī ibn Zayd (m. 600) indusse il sovrano lahmide al-Nu'mān ibn Muḍir a convertirsi "traducendogli" i discorsi di un albero e di un cimitero (vedi ibid.: 230-31).

¹⁶ Ibid.: 35.

¹⁷ Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione* (*Kitāb daf' al-hamm*), testo arabo a cura di Samir Khalil Samir, traduzione e note a cura di Anna Pagnini. Torino: Zamorani 2007-2008, per es. I: 191, 199; II: 697.

¹⁸ Rassi, *Christian Thought*: 233.

che il cigolio della carrucola del pozzo e dei cardini della porta, lo stormire del vento e il canto degli uccelli cantano le lodi di Dio. Di conseguenza, le poesie e la musica “profane” che i sufi ascoltano nelle loro riunioni non distraggono dalla loro ricerca le persone dotate di orecchio spirituale¹⁹.

Nel contesto del servizio della Bbc su Mossul, quelli che “ieri erano qui e oggi partirono” sono gli abitanti cristiani della città e il tema elegiaco riguarda la distruzione del tessuto sociale di una comunità composita. La declinazione politica della nostalgia è particolarmente efficace nell’amara poesia scritta dal poeta pakistano Fayḍ Aḥmad Fayḍ (1911–84) all’indomani della Partition, che dice:

*Our leaders’ style is changing,
Sexual pleasures permitted, sadness for separation forbidden,
This cure does not help the fevered liver, heartburn or the unsettled eye*²⁰.

Le migliaia di commenti online su un’altra celebre canzone cantata da Nāẓim al-Ġazzālī, *Samrā’ min qawm ‘Īsā* (“Bruna fanciulla del popolo di Gesù”) ²¹, mostrano che il tema dell’amore interconfessionale è vissuto dal pubblico arabo attuale come un modo per preservare la memoria di un passato pluralista e protestare contro le barriere etniche e religiose create dalle moderne ingegnerie demografiche. Ci si può chiedere se il tema poetico dell’attrazione irresistibile per l’“altro” cristiano non abbia avuto una valenza di questo tipo anche nel periodo premoderno, se si considera che il pubblico “laico” spesso non comprendeva per quale ragione non dovesse mescolarsi con gli altri monoteisti, malgrado i confini tracciati dal clero cristiano e dai giuristi musulmani²². Nel capitolo sui poeti folli in cui si trova il poema *Lammā anāḥū qubayl al-ṣubḥ ‘īṣahum*, Ibn ‘Abd Rabbihi riporta questi due versi, dedicati a un cristiano da un certo Abū Bakr al-Muwaswis:

¹⁹ Vedi *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism*, trad. ingl. Alexander Knysch. Reading: Garnet 2007: 354-55 e cfr. *ibid.*: 348.

²⁰ Tariq Ali, *Duel: Pakistan on the Flight Path of American Power*. New York: Scribner 2008 (e-book), cap. 2.

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=zmaEx4hkCzo>.

²² Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity*. A.D. 200-1000. Oxford-Malden: Wiley-Blackwell 2013: 307.

أبصرت شخصك في نومي يعانقني
يا من إذا درس الإنجيل ظلّ له
كما تعانق لام الكاتب الألفا
قلب الحنيف عن الإسلام منصرفاً.

Ho visto la tua figura nel mio sonno. Mi abbracciavi
come il *lām* si annoda all' *alif* nel tratto dello scriba,
o tu che quando leggi il Vangelo incanti il cuore
del puro monoteista distogliendolo dall'islam²³.

In questa visione di sogno si può sentire l'eco di un desiderio di
unione fra il "sé" e l'"altro" che la poesia sufi esprime senza veli.
In al-Ḥallāḡ – la cui attrazione per la "religione della croce" è
esplicita – il *lām-alif* è la cifra dell'"amore-passione essenziale"
(*ʿišq dātī*) che unisce Dio alla sua manifestazione nella forma
umana²⁴.

Il tema del piacere dell'ascolto del Vangelo è associato a quello
dell'attrazione per il coppiere cristiano in una famosa poesia di
Abū Nuwās:

دَعِ الْبَسَاتِينَ مِنْ وَرْدٍ وَتُفَاحٍ
إِعْدِلْ إِلَى نَفَرٍ، دَقَّتْ شُخُوصُهُمْ
يُكْرَرُونَ نَوَاقِيساً مُرَجَّعَةً
تَتَأَى بِسَمْعِكَ عَنْ صَوْتِ تَكَرُّهُ
إِلَّا الدَّرَاسَةَ لِلْإِنْجِيلِ مِنْ كُتُبٍ
يَا طِبْيَهُمْ، وَغَتِيقُ الرَّاحِ تُحَفِّتُهُمْ
يَسْقِيكُمَا مُدْمَجُ الْخَصْرَيْنِ، ذُو هَيْفٍ،
وَاعْدِلْ - هُدَيْتَ - إِلَى ذَاتِ الْأَكْبِرَاحِ
مِنَ الْعِبَادَةِ، إِلَّا نِصْوَ أَشْبَاحِ
عَلَى الزُّبُورِ، بِإِمْسَاءٍ، وَإِصْبَاحِ
فَلَسْتُ تَسْمَعُ فِيهِ صَوْتُ فَلَاحِ
ذِكْرَ الْمَسِيحِ بِإِبْلَاجٍ وَإِفْصَاحِ
بِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الطَّاسَاتِ رَحْرَاحِ
أَخُو مَدَارِعِ صَوْفٍ فَوْقَ أَمْسَاحِ

Lasciati indietro i giardini di rose e di meli,
devia: troverai il cammino, la via per Ukayrah.
Devia verso un gruppo di sparuti compagni
figure affinate dal culto, diafane come fantasmi.
Fanno riecheggiare il simandro, richiamo al canto dei Salmi,
al vespro e al mattutino.
Il tuo orecchio sarà lontano da suoni sgradevoli,
la voce non sentirai laggiù del contadino.
Soltanto la lettura del Vangelo che sale dai libri
spandendo la parola del Messia con tersa e pura dizione.

²³ Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farid*, IV: 213.

²⁴ Cfr. al-Ḥallāj, *Il Cristo dell'Islam*, a cura di Alberto Ventura. Milano: Mondadori 2007:18: "Il *lām* all' *alifs*' è congiunto, in stretta connessione, prima del tempo erano uniti in un solo significato".

Bello! Ma il loro dono più prezioso è il vino
un vino vecchio limpido dentro forme varie di calici traslucidi.
Te lo versa un tipo dai fianchi sveltì,
un ragazzo dalla vita di giunco con la cotta di lana sopra il saio²⁵.

La seduzione esercitata dalla voce del monaco non è necessariamente un tema libertino. Come osserva Hilary Kilpatrick, anche la musica liturgica costituiva un'attrazione per i visitatori musulmani, che nei monasteri non cercavano soltanto le gioie del vino²⁶. Peter Brown, nel descrivere la potenza della *qeryāna*, la squisita recitazione delle Scritture nella chiesa siriana, ricorda in proposito questo aneddoto, tratto dalla *Storia monastica* di Tommaso di Marga, monaco vissuto nella prima metà del IX secolo nella regione di Mossul:

Now there was present [...] a great learned priest who had gone out to the porch of the church to meditate upon the outline of his sermon, which he wished to deliver in a learned manner [...] But when the deacon, Mar Jacob, had begun to recite the Psalm, the sweetness of his voice so greatly attracted the attention and mind of everyone [...] that the learned priest cried out with a loud voice: "Fie on you, young man, for the sweetness of your voice and the beautiful manner of your singing has driven out of my mind the thoughts which I had wished to gather together!"²⁷

Transizione

Dopo aver letto la poesia di Abū Nuwās, mentre cercavo notizie su Dāt al-Ukayrāḥ ("il posto delle piccole celle", parte di un insieme di monasteri vicino a Kufa), mi sono imbattuta in questo aneddoto:

²⁵ Abū Nuwās, *Dīwān*, ed. Aḥmad 'Abd al-Mağīd al-Ġazālī Il Cairo: Maṭba'at Miṣr 1953: 121.

²⁶ Hilary Kilpatrick, "Monasteries through Muslim Eyes: The Diyārāt Books." In David Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*. Leiden: Brill 2003: 19-37, in particolare 25.

²⁷ Brown, *The Rise of Western Christendom*: 282. Cfr. Thomas of Marga, *The Book of Governors* 2.2, trad. ingl. E. A. W. Budge. London: Kegan 1893: 120.

Ibn al-Sammāk²⁸ ha raccontato:

Ho chiesto a un monaco di Ukayrāḥ: Perché la riunione in casa di un morto si chiama *ma'tam*? Lui pianse, e disse: Si chiama così perché la persona per la quale ci si riunisce è incompiuta (*lam yatimm*). E aggiunse: Sai chi per primo l'ha chiamato *ma'tam*? Chi? gli ho chiesto. Al tempo di David, disse lui, c'era un impagliatore al quale i Figli di Israele avevano chiesto di fargli un tettuccio di vimini per ripararsi dal sole quando pregavano nel tempio di Gerusalemme. L'uomo si mise a lavorarci con i suoi figli. Mattina e sera, i Figli di Israele venivano a chiedergli come procedeva, e lui rispondeva: Non è ancora finito (*mā tamma ba'du*). Se fosse finito, ve l'avrei portato. E andò avanti così, finché lo colse la morte, e morì. I Figli di Israele andarono nuovamente da lui, pensando che avesse ultimato il lavoro, ma scoprirono che era morto senza avere compiuto l'opera. Allora esclamarono: Non è compiuto! Non è compiuto! (*mā tamma mā tamma*), e si riunirono per piangerlo, dicendo: Non è compiuto! Non è compiuto! (*mā tamma mā tamma*). Da quella volta, la riunione in casa di un morto si chiama *ma'tam*.²⁹

Anche in questa storia ho trovato una “consolazione”, non però dalle catastrofi politiche dei nostri giorni, ma da quelle che Elia di Nisibi chiama “preoccupazioni particolari”, cioè “quelle che differenziano una persona dall'altra, causate da un comportamento incauto e dalla perdita della fermezza”³⁰. Una situazione tipica di questo genere è quella di “chi tergiversa in un impegno laddove il suo tergiversare lo conduce a conseguenze insopportabili”³¹. Secondo Elia di Nisibi, le “preoccupazioni particolari” si differenziano da quelle generali perché queste ultime “accomunano tutti gli uomini, mettendo il grande e il piccolo sullo stesso piano, e dipendono dall'accadere di avvenimenti estranei alla volontà umana”³². A ben vedere però, anche l'incapacità di portare a termine

²⁸ Tradizionista e predicatore di Kufa, morto nel 183/799.

²⁹ Ibn Abī al-Dunyā, “Muntaqā kitāb al-ruḥbān.” In Salahuddin al-Munajjed, “Morceaux choisis du Livre des Moines”, *MIDEO* 3, 1956:348-58: 353-54.

³⁰ Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione*, I: 155.

³¹ Ibid.: 157.

³² Ibid.: 155.

i propri compiti rientra fra le “preoccupazioni generali”. Almeno è quanto sembra suggerire un aneddoto riportato nel capitolo “sulla lode del bel carattere e il biasimo del brutto carattere” (“la nona qualità che aiuta a scacciare la preoccupazione”):

Abū ‘Umar Ibn al-‘Alā’ al-al-Mādinī fece una promessa a un uomo, ma tardava a mantenerla. (Un giorno) l’uomo lo incontrò e gli disse: “Abū ‘Umar, mi facesti una promessa, ma non la hai (ancora) mantenuta”. Abū ‘Umar gli disse: “È vero, ma tu sai chi di noi due è più angosciato di questo?” L’uomo rispose: “Io”. Ma Abū ‘Umar gli disse: “No, sono io ad essere più angosciato”. E l’uomo gli chiese “E perché?” Abū ‘Umar rispose: “Perché dopo che io ti ho fatto la promessa, tu te ne sei andato contento della promessa, mentre io me ne sono andato preoccupato di non riuscire a mantenerla e tu hai dormito contento, mentre io ho passato la notte tra preoccupazioni e angosce. Poi il destino mi ha impedito di dar seguito alla mia volontà, ed ecco che tu mi vieni incontro a testa alta e facendomi dei rimproveri, mentre io ti vengo incontro vergognoso e chiedendoti scusa”³³.

Retrouvailles

Ho conosciuto Anna Pagnini nell’estate del 1991 a Damasco. Stava lavorando alla sua tesi di dottorato e non aveva ancora intrapreso il suo studio su Elia di Nisibi. Leggendo ora la sua traduzione annotata di quest’ultimo e il libro che pubblicò a partire dalla tesi di dottorato³⁴, mi rendo conto della coerenza fra i due progetti e dell’ampiezza di orizzonti dei suoi interessi. Il libro mi colpisce per la capacità di armonizzare analisi linguistica e sensibilità letteraria, con un approccio che permette all’autrice di mettere in evidenza il nesso fra i canoni estetici della poesia araba e un certo modo di organizzare il pensiero. L’indagine sui proverbi ha senza dubbio preparato l’autrice a muoversi con sicurezza nel campo della gnomologia. Le sue note alla traduzione di Elia di Nisibi indicano che

³³ Ibid.: II: 673-75.

³⁴ *Maṭal e verso a confronto. Una questione di poetica araba classica alla luce di un’analisi paremiologica* (Quaderni di semitistica, 20). Firenze: Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze 1998.

il suo studio del patrimonio arabo-cristiano è strettamente collegato a una più ampia ricerca sulla costruzione dell'*adab*.

Quell'estate era stata per me l'inizio di un bellissimo periodo di scoperta. Un primo sollievo, arrivando in Siria nell'anno in cui la guerra civile del Libano era appena finita e l'Iraq era diventato un nuovo teatro di guerra, è stato quello di non trovare nessuna ostilità o aggressività verso la "straniera". Ma per uscire da un atteggiamento tutto sommato difensivo e scoprire i tesori nascosti di Damasco mi ci è voluto del tempo. Dopo tre mesi del corso di lingua araba *li-al-aġānib* nella classe di un insegnante circasso ossessionato dai segni della fine dei tempi e dal complotto pluto-giudaico-americano, durante i quali avevo abitato in una piccola casa aggraziata ma triste di Bab Touma, dove un'anziana vedova taciturna viveva con il figlio ossessionato dal pericolo islamico e in possesso di informazioni segrete sulle vere origini dello pseudo-profeta Muḥammad, mi sono decisa a bussare alla porta di Bayt Chatta, un'altra vecchia casa di Bab Touma, molto più ariosa e luminosa e allegra di quella in cui stavo. L'indirizzo lo avevo avuto da una compagna di studi di Roma – Olga Lizzini – che mi aveva detto che lì abitavano due studentesse dell'Università di Venezia, Anna Pagnini e Stefania Bertonati. Fu quest'ultima ad aprirmi la porta, e a farmi strada, attraverso un corridoio oscuro, lungo e sinuoso verso un cortile con alberi e fontane, magnifico e al tempo stesso familiare. Nell'*ṭwān* di quel cortile conversammo, con Anna e Stefania e con Michel, il padrone di casa. Quell'incontro fu il punto di svolta del mio soggiorno damasceno. Visto che Anna e Stefania sarebbero presto partite, ci accordammo perché prendessi in affitto la stanza di Anna. E Anna si informò sui miei studi e si offrì di farmi visitare l'Institut Français d'Etudes Arabes, dove non avevo ancora messo piede. Fu quindi lei a introdurmi nel meraviglioso mondo di questo istituto di ricerca, che è stato chiuso ai primi tempi della guerra civile in Siria e la cui straordinaria biblioteca è diventata inaccessibile da circa dieci anni. Con molta generosità, Anna mi presentò il direttore Jacques Langhade, la segretaria scientifica Sarab Attassi, il grande *adīb* Selim Barakat, e Bakri Aladdin, specialista di 'Abd al-Ġanī Nābulusī, l'autore a quel tempo ancora poco studiato che avevo scelto come argomento della mia tesi di laurea. Grazie alla politica molto aperta di Jacques Langhade, mi fu possibile iscrivermi allo stage di lingua

araba dell'Ifead a un costo accessibile. È soprattutto a causa delle possibilità di studio e ricerca e delle relazioni umane e scientifiche offerte dall'Ifead – oltre che per la bellezza della luce di settembre e l'allegria delle ragazzine in uniforme beige che riprendevano la via della scuola – che sono rimasta più di un altro anno, anche se avevo già un biglietto di ritorno per settembre. A quel punto, tornare in Italia sarebbe stato come interrompere un sogno. Anna ripartì poco dopo il nostro primo incontro, e prima della sua partenza l'ho rivista solo poche volte. Ricordo un'altra conversazione con lei nell'*īwān* di Bayt Chatta: il discorso cadde sui “versetti satanici” (era un anno dopo l'uscita del libro di Salman Rushdie) e io accennai all'esistenza delle perturbanti interpretazioni tradizionali di questo episodio della vita del Profeta. Lei avrebbe volentieri approfondito l'argomento, ma io divenni evasiva perché non ne sapevo abbastanza e temevo di dire qualche sciocchezza. In effetti, malgrado la sua amichevolezza, Anna mi ispirava una certa soggezione. Anche se avevamo la stessa età, era decisamente più avanti di me – per la padronanza della lingua, la familiarità con i luoghi, la maturità della ricerca. Il fatto che la stanza in cui poi abitai fosse la “sua” ne accresceva il prestigio ai miei occhi. Piccola ma con ben sette finestre, distribuite in tre delle quattro pareti, quelle che davano sulla strada, sul cortile, sull'*īwān*. Era un luogo speciale che in qualche modo pensavo le somigliasse: sobria ma piena di luce, tranquilla e appartata ma nel cuore della casa. La famiglia Chatta ricordava spesso Anna con affetto, così come le Piccole Sorelle che abitavano all'altro capo della strada, e gli insegnanti e i ricercatori dell'Ifead.

Nello stesso *īwān* della conversazione con Anna sui “versetti satanici”, Michel Chatta mi presentò Paolo Dall'Oglio, che stava quasi ultimando il restauro di Mar Musa a Nebek, e che poi andai a trovare varie volte a Mar Musa. Sotto le stelle di Mar Musa, l'ospitalissimo Dall'Oglio rispondeva alle mie domande su Louis Massignon e mi parlava degli amori del grande orientalista e delle motivazioni più intime e personali che gli avevano fatto concepire l'idea della “sostituzione” (*badaliyya*), l'amicizia mistica fra islam e cristianesimo sulle cui tracce Paolo Dall'Oglio si era incamminato prendendo una sua strada del tutto originale.

Malgrado tutto, la Siria dei primi anni '90 era un posto in cui si viveva diversamente che da “noi”, dove resistevano elementi del-

la cultura tradizionale che rendevano la vita tollerabile. Se lo stato non rispettava i diritti dell'uomo, vigeva un rispetto dell'altro che anche un "estraneo" poteva vedere nelle piccole cose, nei piccoli gesti – un *adab* più forte della legge, una delicatezza superiore alla nostra media. Dopo il '91, in Siria sono tornata per soggiorni più brevi, l'ultimo nel 2009. Si viveva sempre sotto una campana di vetro, ma l'aria era diventata tossica. In città non si respirava per i gas di scarico. La campagna vicino a Mar Musa – che nel frattempo si era raddoppiato ed era molto più frequentato – era una discarica a cielo aperto. A Bab Touma bussai alla porta di Bayt Chat-ta ma non mi aprì nessuno. Molte dimore storiche del quartiere erano state convertite frettolosamente in ristoranti. I prezzi erano sproporzionati agli stipendi medi. Bambini abbandonati dormivano sui ponti, interi quartieri erano colonizzati dai pellegrini sciiti iraniani, giovani profughi iracheni cercavano di guadagnarsi la vita con mestieri al di sotto delle loro qualifiche.

Il naufragio della Siria è stata la causa indiretta per cui sono stata invitata a partecipare a questo volume. Nel dicembre del 2019, Mirella Cassarino – un'amicizia che devo a un altro soggiorno a Damasco, voluta e propiziata da Selim Barakat – mi ha invitato a partecipare alla rassegna "La parola alla Siria", organizzata dall'Unione Donne Italiane di Palermo, per dialogare con la scrittrice libanese Hoda Barakat. La sera del mio arrivo, Mirella mi ha portata a visitare le straordinarie rovine di Santa Maria dello Spasimo, sulle cui pareti sfilavano le ombre di un'infinita fila di profughi, il "pezzo" più suggestivo di un'installazione di Michal Rovner intitolata *Cracked Wall*. Nella bella piazza dove i giardini hanno preso il posto delle case bombardate durante la seconda guerra mondiale, abbiamo incontrato Stefania Bertoni, a cui ho ricordato il nostro antico incontro, e Maria Concetta Sala, che ci ha parlato della conferenza su Paolo Dall'Oglio che Giancarlo Gaeta aveva tenuto il giorno prima³⁵. Quella sera d'inverno nella piazza palermitana è stata un po' una ricapitolazione di trent'anni di vita. In tanto buio, ripensare a Anna Pagnini è ricordare un istante luminoso di apertura, un'amicizia potenziale che mi ha lasciato un permanente sentimento di gratitudine.

³⁵ Cfr. <https://gliasinirivista.org/il-profetismo-di-paolo-dalloglio/>

STUDI

*L'insegnamento dell'arabo nelle scuole italiane:
dall'occupazione di Tripoli alla fine della Prima
guerra mondiale*

Barbara Airò

Nella lunga storia dell'insegnamento dell'arabo in Italia, gli anni immediatamente successivi l'Unità possono essere considerati un momento fondamentale, grazie all'azione di Michele Amari, Ministro dell'Istruzione dal 1862 al 1864, che aveva dato impulso agli studi orientali riorganizzandone l'insegnamento universitario.

Cinquant'anni dopo, l'Italia visse un altro grande momento di interesse per la lingua araba: l'avvio dell'impresa coloniale in Libia nel 1911 diede una nuova ragion d'essere agli studi, sia a livello formale, nelle scuole e nelle università, sia a livello informale con un interesse per la lingua diffuso in molti strati della società: le promesse di vantaggi economici e di sviluppo commerciale e agricolo che la conquista avrebbe portato, fecero dello studio dell'arabo una necessità più che una curiosità.

Anche in questa occasione, a livello istituzionale, l'impulso allo studio della lingua fu dato dal Ministro della Pubblica Istruzione, nella persona di Luigi Credaro¹. Illustre pedagogista, molto attivo nella modernizzazione della scuola, come attesta l'intensa attività

¹ Cfr. *DBI*, *sub voce*, per una valutazione della sua figura di pedagogista e di fondatore della Rivista pedagogica cfr. D'Arcangeli 1993 anche in versione digitale <http://www.cultureducazione.it/detail.asp?id=42>

legislativa operata nel corso del suo ministero (1910-1914)², Credaro fu, sin dall'inizio dell'impresa coloniale in Libia, un convinto assertore dell'importanza della conoscenza della lingua araba. A soli due mesi dallo sbarco a Tripoli, il Ministro dichiarava al quotidiano di Torino *La Stampa* la sua intenzione di preparare negli istituti tecnici del Regno i futuri impiegati degli uffici pubblici della colonia³.

I primi corsi furono istituiti, come facoltativi, già nel mese di dicembre nelle scuole tecniche di alcune città italiane⁴. La scelta delle scuole tecniche era dovuta a diverse ragioni didattiche, poiché si considerava che l'apprendimento delle lingue straniere fosse facilitato negli allievi più giovani, ma soprattutto politiche poiché, secondo lo stesso Credaro, "occorre mettere in comunicazione con gli indigeni gli impiegati postali e telegrafici, le guardie doganali, le guardie di città, gli operai ed i commercianti, gli industriali e gli agricoltori e tutti coloro che contribuiranno allo sviluppo della vita economica della colonia"⁵.

La legge n. 620 del 6 giugno 1912 autorizzava il Governo a istituire l'insegnamento dell'arabo in alcune scuole tecniche "delle città che abbiano un maggior interesse allo studio dell'*arabo*"⁶ mentre si rimandava al regolamento lo stabilire le condizioni per l'istituzione dei posti di ruolo e la misura degli stipendi e delle retribuzioni. Sorgeva dunque l'esigenza di reclutare gli insegnanti e di predisporre i programmi.

1 Il primo concorso di abilitazione nazionale per insegnamento della lingua araba nelle scuole medie

Con l'avvio dei primi corsi liberi, la questione del reclutamento degli insegnanti fu in un primo momento affrontata rivolgendosi, da un lato, ai diplomati del Regio istituto di lingue orientali di

² <http://www.cultureducazione.it/storiaeducazione/credaro1.htm>

³ "Per l'insegnamento della lingua araba nelle nostre scuole." *La Stampa* 5/11/1911.

⁴ Secondo Felsani 1916 l'arabo era insegnato, come facoltativo ("libero") negli istituti tecnici di Torino, Milano, Genova, Roma, Napoli, Sala Consilina, Palermo, Siracusa e Catania.

⁵ "Per l'insegnamento della lingua araba nelle nostre scuole." *La Stampa* 5/11/1911.

⁶ *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, n.150 del 26/6/1912

Napoli, dall'altro ai missionari e agli arabi cristiani presenti in Italia. Intanto, a testimonianza della ferma determinazione del Ministro Credaro nel dare una veste formale all'introduzione dell'arabo nelle scuole, fu emanato un decreto che approvava il Regolamento e i programmi per gli esami di abilitazione all'insegnamento della lingua araba nelle scuole medie⁷.

Il concorso prevedeva un'unica abilitazione, valida sia per gli istituti medi di grado inferiore (scuole tecniche) sia per quelli di grado superiore (istituti tecnici). Per l'ammissione al concorso veniva richiesto il diploma di scuola secondaria (liceo, istituto tecnico, scuola normale o istituto magistrale) oppure l'abilitazione all'insegnamento di materie letterarie o di lingue straniere. Il regolamento non escludeva, anzi prevedeva esplicitamente, l'ammissione di candidati di madrelingua araba, in particolare "i nativi dell'Algeria e della Tunisia e delle province italiane nell'Africa settentrionale i quali, per una notoria conoscenza della lingua da insegnare e specialmente di uno dei dialetti del Mergheb (*sic*), avvalorata dalla prova di convenienti studi o da pubblicazioni, siano, a giudizio della Commissione esaminatrice, ritenuti idonei al magistero nelle scuole medie e, se si tratti di altri stranieri o cittadini che abbiano fatto i loro studi all'estero, tutti coloro che siano forniti, a giudizio della commissione stessa, di tanta cultura generale e speciale da poter insegnare nelle scuole medie"⁸.

Le modalità di esame prevedevano una prova scritta, una prova orale e una lezione⁹. La prova scritta consisteva in: un componimento in italiano, un componimento in arabo senza dizionario, la scrittura sotto dettato di un breve brano di prosa e la traduzione in arabo di un brano di autore italiano. La prova orale prevedeva: la versione in italiano di qualche brano di prosa araba di media difficoltà, la versione in arabo di qualche periodo italiano con commenti in italiano o arabo a scelta del candidato, lettura ad alta voce di un testo non vocalizzato "osservando l'i'rab". La lezione si

⁷ R.D. 9 maggio 1912, n. 893, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia, n. 206 del 31/10/1912.

⁸ R.D. 9 maggio 1912, n. 893, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia, n. 206 del 31/10/1912, art.4.

⁹ R.D. 9 maggio 1912, n. 893, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia, n. 206 del 31/10/1912, art.7.

sarebbe svolta su un tema proposto dalla commissione in parte in lingua italiana e in parte in lingua araba.

Il programma d'esame comprendeva, oltre a questioni generali sulla lingua araba e i suoi dialetti, argomenti di islamistica e di letteratura dall'epoca preislamica alla letteratura del XIX secolo in Siria e in Egitto. Per la preparazione del programma d'esame venivano segnalate alcune letture, in particolare Brockelmann¹⁰, Nicholson¹¹, Huart¹² e la storia della letteratura araba di Italo Pizzi¹³. È interessante notare che, riguardo alla pronuncia, veniva richiesta "una pronuncia corretta e chiara quale è seguita dalle persone colte in Oriente".

Gli esami si svolsero a Roma "con insolita rapidità" al punto che "non tutti coloro che avevano volontà di prendervi parte ebbero modo di farlo" (Felsani 1916: 7). La commissione esaminatrice, presieduta da Carlo Alfonso Nallino, era composta da Ignazio Guidi, David Santillana, G. Shallita ed Eugenio Griffini. Dalla relazione finale redatta per il Ministero della pubblica Istruzione (Nallino 1913) sappiamo che furono presentate sedici domande; due candidati furono esclusi per mancanza dei requisiti richiesti mentre alle prove scritte si presentarono otto candidati. L'esiguo numero di partecipanti al concorso fu sottolineata dalla Commissione che rilevava una sproporzione tra "il numero di coloro che chiesero e ottennero di insegnare l'arabo in scuole pubbliche e private e il numero di coloro che domandavano di partecipare ai presenti esami", concludendo che "la grande maggioranza di coloro che vollero ed ottennero cattedre di arabo si sentiva assolutamente impari ad affrontare il cimento degli esami".

In effetti, dopo le prove scritte, solo tre candidati furono ammessi all'orale e ottennero l'idoneità. Si trattava del libanese Basilio Cattani e di due italiani, Gatti e Moreno, di cui nella relazione non viene indicato il nome di battesimo. Il primo, Don Carlo Gatti, sacerdote salesiano, nato in provincia di Alessandria nel 1857, trascorse molti anni in Palestina dove, nel 1898, fu ordinato sacerdote. Tra il 1902 e il 1908 fu direttore della Casa salesiana di Bet-

¹⁰ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Berlin 1902.

¹¹ Reynald A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*. New York 1907.

¹² Cl. Huart, *Littérature arabe*. Paris 1902.

¹³ Italo Pizzi, *Letteratura araba*. Milano: Hoepli 1903.

lemme. Dopo alcuni anni trascorsi in Italia, nel 1925 tornò in Palestina come ispettore di tutte le case salesiane di Egitto e Palestina. Rientrato definitivamente a Roma nel 1931, si dedicò allo studio collaborando, su incarico del Governo, alla redazione del dizionario arabo-italiano che sarà poi pubblicato dall'Istituto per l'Oriente. Morì a Roma nel 1947¹⁴.

L'altro italiano vincitore del concorso fu Martino Mario Moreno, anche se la recentissima voce del dizionario Biografico degli italiani a lui dedicata non ne fa cenno (Campanini 2012). All'epoca neo-laureato all'Università di Genova, Moreno sarebbe diventato uno dei più importanti funzionari coloniali e orientalisti italiani, studioso non solo nel campo dell'arabistica, dell'islamistica e del diritto musulmano ma anche linguista africanista, specialista di lingue etiopiche¹⁵.

Nella relazione la commissione espresse alcune considerazioni relative alla indulgenza avuta nei confronti dei candidati, avendo rilevato alcune lacune nella preparazione. I candidati di origine orientale, arabi cristiani, avevano in generale manifestato una insufficiente conoscenza della lingua italiana e delle sue categorie grammaticali, nonché di nozioni di islamistica e di letteratura araba, dovuta, secondo la commissione, al fatto che “in Oriente cristiani e israeliti, meno qualche notevole eccezione, rimangono generalmente estranei all'ambiente musulmano e alla coltura islamica”. Le lacune rilevate nella formazione dei candidati italiani facevano riferimento soprattutto ai difetti di pronuncia e alla scarsa fluidità dell'espressione orale. Infine i candidati di origine italiana ma nati o a lungo vissuti in Oriente mostravano secondo la commissione gli stessi difetti degli orientali, soprattutto se non avevano studiato nelle scuole italiane.

In considerazione di tutto ciò, la Commissione sollecitava il Ministero a non tollerare che “l'insegnamento dell'arabo sia affidato a persone delle quali non risulta provata la competenza” e concludeva poi la sua relazione indicando quali dovessero essere i prov-

¹⁴ Cfr. la voce “Gatti, sac. Carlo” in *Dizionario biografico dei Salesiani*. Torino: Ufficio Stampa Salesiano 1969: 137. Tra le sue pubblicazioni, la versione italiana dell'opera di P. Janin, *I riti e le chiese orientali*. Genova-Sampierdarena: Libreria salesiana editrice.

¹⁵ Per la sua biografia, cfr. Campanini 2012, mentre per una valutazione più generale del contributo di Moreno agli studi di africanistica e islamistica cfr. Taddia 2011.

vedimenti per garantire la formazione dei futuri insegnanti, proponendo la Facoltà di Lettere di Roma come la sede più adeguata, dove avrebbe dovuto essere istituito anche un lectorato per l'insegnamento pratico della lingua.

2 La querelle arabo classico vs arabo volgare

Riguardo ai programmi, la prima questione da affrontare era quella di quale varietà di arabo insegnare. Poiché l'istituzione dell'insegnamento dell'arabo nelle scuole tecniche avrebbe dovuto rispondere anche ai bisogni del commercio e delle attività produttive che si sarebbero impiantate nella futura colonia, molti si espressero a favore dell'insegnamento dell'arabo parlato: nella prefazione al suo compendio di grammatica araba pubblicato a Torino nel 1912, Camillo Lessona scriveva: "Se il Ministro della P.I. ha creduto di istituire l'insegnamento dell'arabo proprio nelle scuole tecniche, è evidente che il suo intendimento non fu di educare una fitta schiera di studiosi con iscopo puramente filologico e scientifico, ma di creare un vivaio di giovani i quali abbiano sufficienti nozioni della lingua parlata in Libia per potervi più utilmente impiegare l'attività loro sia negli uffizi che nei commerci e nelle industrie" (Lessona 1912).

Come già era avvenuto a proposito dell'insegnamento universitario negli anni '60 dell'Ottocento, la questione era controversa e nel 1913 si arrivò a una vera e propria *querelle* che vedeva contrapposti i fautori dell'insegnamento dell'arabo classico e i partigiani dei dialetti¹⁶. Italo Pizzi, allora docente all'Università di Torino, partecipò a questa *querelle* con un pamphlet (Pizzi 1913a) nel quale ridicolizzava la posizione di un Senatore del Regno a proposito dell'insegnamento dell'arabo dialettale. Lo stesso anno Pizzi pubblicò il suo *Manuale della lingua araba scritta* (Pizzi 1913b) nel quale giustificava la sua posizione affermando che "grammatica della lingua araba" vuol dire "la grammatica della lingua araba scritta, ossia dell'unica e vera lingua araba, e non quella di alcun dialetto volgare". Facendo poi esplicito riferimento alla questione dell'insegnamento nelle scuole, Pizzi ricordava che dopo la conquista di Tripoli

¹⁶ La questione è già stata discussa in Airò 2012.

volendosi nelle nostre scuole introdurre l'insegnamento di questa lingua, con incredibile ostinazione sia da parte del pubblico, sia da parte dei governanti, fin nel Senato, si è ordinato dall'alto e reclamato dal basso l'insegnamento unico e solo del così detto arabo volgare o parlato (Pizzi 1913b).

Pizzi citava quindi Carlo Alfonso Nallino il quale, nell'introduzione a *L'arabo parlato in Egitto* (Nallino 1900) scriveva:

L'infelicissimo nome di *arabo volgare* quale contrapposto ad arabo classico o letterario da molti anni ha generato idee false nel pubblico, soprattutto d'Italia e di Francia. Un arabo volgare non esiste; esistono molti arabi volgari, cioè molti dialetti, i quali si parlano nei tanti paesi arabi ma non si scrivono.

Per confermare la sua tesi Pizzi aggiungeva:

lo stesso Decreto reale di annessione della Libia del 6 novembre 1911, e gli stessi bandi dei nostri generali di laggiù (opera certamente di qualche letterato arabo) sono dettati in un buono arabo letterario, classico, con qualche arcaismo, e anche con qualche rima, che è antico vezzo retorico dei bei tempi della letteratura araba. Nessuno se n'è accorto in Italia, nemmeno quelli che vi hanno apposto la firma (Pizzi 1913a).

Anche Alfredo Trombetti, nel suo *Manuale dell'arabo parlato a Tripoli* (1912)¹⁷, confermava che l'arabo moderno scritto dalle persone colte ha "un'ortografia storica e tradizionale in quanto che le parole sono ricondotte nella scrittura alla forma che avevano nella lingua classica"¹⁸.

Questa affermazione è tuttavia contraddetta da padre Alberto Vaccari il quale, nella prefazione al suo *L'arabo scritto e parlato in Tripolitania. Grammatica elementare pratica*, pubblicato a Torino nel 1913, afferma che

¹⁷ L'autore, professore di Lingue semitiche all'Università di Bologna, era noto per la sua teoria sull'origine monogenetica del linguaggio. Il suo manuale era rivolto agli studenti del suo corso universitario.

¹⁸ Come esempio cita la grafia della consonante *thā'* che è pronunciata *tā'* nell'arabo di Tripoli (*trabelsi*), ma che è scritta correttamente.

l'arabo infatti è da molti secoli decaduto dalla primitiva purezza e integrità; e nell'uso odierno certi elementi volgari penetrano facilmente (secondo il grado d'istruzione di ognuno) nella lingua letteraria. Per questo, e per la praticità a cui mira il mio libro, ho lasciato correre, nella lingua scritta, alcune espressioni d'una tinta volgare, specialmente nella prima metà della Grammatica (Vaccaro 1919: IV).

Vaccari riconosceva dunque che nella lingua letteraria dell'epoca erano presenti degli elementi di arabo volgare e citava un esempio, tratto dalla dichiarazione del Generale Caneva, riprodotta nella sua opera¹⁹. Ciò contraddiceva quello che Pizzi affermava a proposito della competenza in arabo letterario dei traduttori al servizio dell'armata di occupazione²⁰.

La posizione di Vaccari sarebbe tuttavia rimasta minoritaria e, sotto l'autorità di Pizzi e soprattutto di Nallino, la posizione degli arabisti italiani sulla non esistenza dell'arabo volgare²¹ e a favore dell'insegnamento dell'arabo classico diventerà quella prevalente.

3 I manuali per l'insegnamento dell'arabo nelle scuole medie

La questione di quale lingua insegnare si riflette anche nella produzione dei manuali scolastici. L'istituzione dell'insegnamento dell'arabo nelle scuole tecniche fece emergere anche il bisogno di libri di testo adatti al grado scolastico e all'indirizzo di studi nel quale dovevano essere utilizzati.

Come il già citato Lessona, autore di un *Compendio di grammatica della lingua araba parlata. Per uso delle R. Scuole Tecniche*, altri do-

¹⁹ L'esempio in questione è *tilkom al-rijāl*, quegli uomini, dove la *kāf* del pronome dimostrativo è trattata come un pronome suffisso maschile plurale.

²⁰ Questo aspetto è già stato affrontato in Airò 2013.

²¹ Questa posizione riflette l'opposizione *al-fuṣḥā/al-'āmmiyya* dei grammatici arabi. La presenza di eventuali elementi della lingua volgare, cioè dei dialetti, nei testi scritti non sarebbe altro che il frutto dell'ignoranza poiché ciò che permette di scrivere correttamente è l'istruzione. Gli studi sulle varietà di medio arabo e arabo mediano che si sono sviluppati negli ultimi decenni hanno molto ridimensionato questa concezione che vedeva i tratti dialettali come errori, classificandoli invece come tratti caratteristici di una varietà della lingua propria di alcune tipologie di testi, in particolare commerciali e amministrativi, ma non solo.

centi pubblicarono testi da utilizzare in classe facendo riferimento all'arabo parlato²². Tra questi Michelangelo Torrisi, con il suo *Piccolo manuale dell'arabo parlato in Tripolitania e Cirenaica*. L'autore, che era stato alunno dell'istituto Orientale di Beirut e Professore nelle Regie Scuole Tecniche di Catania, giustifica la sua scelta affermando nell'introduzione di essersi "attenuto ai preziosi consigli di S.E. il Ministro della P.I. che, istituendo l'insegnamento dell'arabo nelle scuole tecniche del Regno, ebbe di mira la praticità e la semplicità" (Torrisi 1912: 6).

Tuttavia a partire dal 1913 i testi esplicitamente destinati all'uso scolastico fanno riferimento alla lingua classica, mentre i manuali di arabo volgare o dialettale si rivolgono a un pubblico generale e autodidatta costituito da militari, commercianti o funzionari.

Probabilmente il testo più diffuso fu quello redatto da Bernardino di Casteltermini, *Corso elementare di lingua araba ad uso delle scuole medie*, la cui prima edizione fu pubblicata a Beirut nel 1912. L'autore, come appare sul frontespizio, insegnava arabo nelle Regie Scuole Tecniche Gagini e D'Acquisto di Palermo. Nella prefazione alla seconda edizione della sua grammatica, rivista e corretta sotto la spinta di "esperienza personale e consigli di amici (professori di lingua araba)", Di Casteltermini afferma di aver sviluppato maggiormente alcuni capitoli, che alla prova della pratica didattica erano risultati incompleti, mantenendo tuttavia quelle caratteristiche di semplicità a cui egli attribuisce il merito della "larga diffusione nelle scuole del regno, specialmente in quelle di Roma, Genova (dove insegnava il prof. G. Lenta), Napoli (al Vomero, prof. Abi-Nader Mose, e alla Vittorio Emanuele, prof. Manopolo), Caserta, Palermo, Siracusa, Tripoli e Bengasi" (Di Casteltermini 1921).

Un altro testo destinato alle scuole è la *Grammatica araba* di D. Tattoli e F.S. Sellere (1914) nel cui sottotitolo viene esplicitato l'aggettivo "classico" riferito all'arabo. Sempre dedicato alla lingua classica è il testo di Basilio Cattani, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba per le scuole italiane* (Cattani 1914). L'autore, "Abilitato all'insegnamento della lingua araba nelle scuole medie del

²² Si noti che nei manuali scolastici di questo periodo non viene più utilizzata la definizione di "arabo volgare", che invece era d'uso nei testi di fine Ottocento, ad esempio Sapeto 1866.

Regno”, come scritto nel frontespizio della sua grammatica dedicata a Celestino Schiaparelli, era appunto uno dei vincitori del concorso del 1913. Apprezzato studioso, diventerà arcivescovo latino di Proconneso (1933-1952) e sarà prezioso consulente di Laura Veccia Vaglieri per la revisione della sua *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*.

Sempre nel 1914, prima del rallentamento delle pubblicazioni dovuto allo scoppio della Prima guerra mondiale, uscì anche il *Manuale della lingua araba, ad uso delle scuole* di Salvatore Minocchi, bibliista e allievo, negli anni Novanta del XIX secolo, dei corsi di lingue orientali nell'Istituto di studi superiori a Firenze (*DBI, sub voce*).

4 L'insegnamento dell'arabo nelle scuole durante la Prima guerra mondiale

A questa prima fase, nella quale si sottolinea la prontezza da parte del Ministero della Pubblica Istruzione nell'istituzione dell'insegnamento dell'arabo nelle scuole medie, con il conseguente fiorire di metodi e manuali e l'espletamento del concorso di abilitazione, seguì una fase di stasi. Lo scoppio della prima guerra mondiale e il rallentamento delle attività sul fronte libico ebbero certamente una parte nel rivolgere l'attenzione su altri temi. Ma certamente anche il cambio al vertice del Ministero della Pubblica Istruzione, con la sostituzione di ministri forse meno motivati di Credaro (Eduardo Daneo, marzo-ottobre 1914, e quindi Pasquale Grippio, ottobre 1914 - giugno 1916) ebbe un ruolo nell'escludere la questione dell'insegnamento dell'arabo dalle priorità delle azioni da intraprendere in campo educativo.

Tuttavia, non mancarono i richiami di chi riteneva bisognasse approfittare del momento di stasi nella conquista coloniale per preparare nuovi allievi con la conoscenza dell'arabo che fossero pronti per il momento in cui, finita la guerra, la colonizzazione sarebbe ripartita. Un appello in questo senso fu rivolto al Governo da Armando Felsani²³ sulle pagine de *Le cronache scolastiche*, la rivi-

²³ Nato nel 1892, diplomato in paleografia e archivistica, funzionario coloniale e segretario generale di Governo dal 1937, sarebbe poi diventato per un breve periodo governatore dei Galla e Sidama (Etiopia). Cfr. Inventario dei fondi archivistici del Ministero dell'Africa italiana, IV, MAE, Archivio storico e diplomatico, 1980: VII, https://www.esteri.it/mae/resource/doc/2017/05/africa_IV_2.pdf.

sta pedagogica fondata da Luigi Credaro. In un articolo intitolato “L’insegnamento della lingua araba nelle scuole medie d’Italia”, pubblicato nel 1916, Felsani, dopo aver ricordato i motivi per cui tale l’insegnamento era stato istituito e i provvedimenti prontamente adottati dal Ministero della Pubblica Istruzione, lamentava che nei quattro anni successivi non fossero state emanate norme volte a dare uno statuto più stabile all’insegnamento della lingua araba che rimaneva facoltativo e ininfluyente ai fini della carriera scolastica. Infatti il decreto del 4/11/1913, che approvava il regolamento per gli esami nelle scuole medie e normali, prevedeva all’articolo 69 l’obbligo delle prove scritte e orali di lingua araba, ma il voto delle prove non avrebbe influito sull’esito finale degli esami di licenza o di promozione e sarebbe stato riportato su un attestato a parte rilasciato dal Capo d’istituto²⁴.

Inoltre, in mancanza della definizione dei programmi di insegnamento, non veniva garantita l’uniformità della formazione linguistica impartita agli allievi. (Felsani 1916: 8-9). Ribadendo il non venir meno della “necessità di apprendere l’arabo, che è l’unica lingua parlata e scritta in tutte le terre del bacino meridionale e orientale del Mediterraneo”, senza la conoscenza della quale, nelle colonie, “si vivrebbe all’oscuro di quanto più direttamente ci riguarda e s’ignorerebbe ciò che avviene nel mondo in cui dobbiamo espletare la nostra opera di progresso”, Felsani avanzava delle proposte al fine di “dare all’insegnamento dell’arabo il posto che gli spetta nella cultura nazionale, adottando man mano i provvedimenti a ciò necessari” (Felsani 1916: 10). Titolari della questione dovrebbero essere, secondo Felsani, il Ministero della Pubblica Istruzione e quello delle Colonie che “meglio conoscendo i bisogni delle nostre colonie di dominio diretto e potendo maggiormente apprezzare l’utilità di questo insegnamento potrebbe suggerire al Ministero della Pubblica Istruzione i rimedi occorrenti o, quantomeno sollecitarli nell’interesse della consolidazione del nostro dominio coloniale” (Felsani 1916: 10). Tra i primi provvedimenti proposti l’estensione dell’insegnamento, già previsto nei tre

²⁴ Si noti che Felsani, oltre a dare un’errata indicazione della data interpreta in maniera non corretta il decreto, sostenendo che gli alunni frequentanti i corsi di lingua araba “possono a loro piacimento sostenere o tralasciarne gli esami finali” (Felsani 1916: 8).

anni delle scuole tecniche, anche ai successivi due anni degli istituti tecnici, in modo da dare una formazione sufficiente da spendere poi in colonia (Felsani 1916: 12). L'autore proponeva inoltre l'introduzione dell'insegnamento dell'arabo anche "nelle scuole commerciali, industriali, agrarie ed in tutte le altre a indirizzo professionale, affinché si possano avere un giorno gl'industriali, i commercianti e gli agricoltori, che, con la propria attività, coadiuvata dall'opera sagace del Governo, sappiano riportare la ricchezza in quelle terre oggi sterili e deserte" (Felsani 1916: 13).

Come si vede, Felsani utilizza tutti gli stereotipi propri del discorso coloniale dell'epoca, che vedeva la colonizzazione come una "missione civilizzatrice". Tuttavia, egli dimostra una certa esperienza in questioni pedagogiche, non solo proponendo lo studio della lingua per un periodo sufficientemente lungo affinché sia raggiunto un livello di competenze adeguato ai fabbisogni della vita in colonia, ma anche stabilendone l'obbligatorietà, almeno in quegli istituti ritenuti più adatti, in quanto lo status di insegnamento facoltativo, fino ad allora previsto, risulterebbe disincentivante (Felsani 1916: 13-14). Il maggior numero di insegnanti, che l'estensione e l'obbligatorietà dell'insegnamento richiederebbero, sarebbe soddisfatto grazie al reclutamento di cultori della lingua formati nelle Università italiane²⁵; in mancanza, l'insegnamento sarebbe impartito solo nelle scuole delle città più grandi, dove gli insegnanti già in servizio nelle scuole tecniche²⁶ potrebbero prestare servizio anche negli istituti tecnici (Felsani 1916: 15).

²⁵ Felsani cita le Università di Torino, Bologna, Pisa, Padova, Napoli, Palermo, l'Istituto Orientale di Napoli, l'Istituto Superiore di Firenze, la Facoltà di Studi orientali dell'Università di Roma e le Scuole superiori e medie di Commercio di Napoli e Bari. Non viene invece nominata la Scuola superiore di Commercio di Venezia dove la lingua araba era insegnata come corso libero. Cfr. *Annuario R. scuola Superiore di Commercio in Venezia, 1913-1914*, <https://phaidra.cab.unipd.it/detail/o:49024?mycoll=o:30542>.

²⁶ L'arabo era allora insegnato nelle scuole tecniche di Torino, Roma, Genova, Napoli (al Vomero e alla Vittorio Emanuele), Caserta, Palermo (scuole Gagini e D'Acquisto), Siracusa (presso la Scuola Media "Archimede" che fu istituita nel 30 dicembre 1861 con il nome di "Primo Corso di Reale Scuola Tecnica in Siracusa" <http://www.archimede13sr.it/storia/storia.htm>), oltre che nelle scuole di Tripoli e Bengasi.

L'insegnamento dell'arabo diventa sempre più elemento fondamentale della politica coloniale italiana. Già negli ultimi anni della guerra, con l'intento di fornire ai futuri agenti di commercio "il corredo di cognizioni teorico-pratiche necessarie per una razionale preparazione alla vita commerciale e coloniale" l'interesse delle istituzioni si sposterà nelle scuole tecniche delle colonie, in particolare in Tripolitania, dove l'insegnamento dell'arabo viene posto sotto la giurisdizione del Ministero delle Colonie. Come prevede uno specifico articolo del decreto di istituzione della scuola media commerciale di Tripoli del 1917, esso lo affiderà "a persona idonea di speciale competenza ed a quelle condizioni che di volta in volta saranno determinate nel relativo decreto di assunzione"²⁷. Tuttavia, nel decennio successivo, sul reclutamento degli insegnanti di arabo sembra esserci stato un ripensamento e il concorso a cattedre per le scuole medie delle colonie che sarà bandito nel 1928 resterà riservato agli insegnanti già in possesso del corrispondente ruolo nelle scuole medie del Regno²⁸.

Conclusioni

La politica dell'insegnamento dell'arabo in Italia durante gli anni '10 del XX secolo riprende una questione già affrontata nel periodo immediatamente successivo all'Unità d'Italia: l'uscita dalla sfera universitaria e l'allargamento all'ambito della scuola, ma con un aspetto di novità rappresentato dall'istituzione di insegnamenti curriculari nelle scuole tecniche e la conseguente indizione del primo concorso di abilitazione nazionale per la disciplina. Tuttavia, le questioni messe in campo rimangono le stesse: chi dovrà insegnarla e quale varietà di arabo insegnare. Le posizioni dell'Accademia e della politica restano divergenti tra loro e anche al loro interno.

A più di un secolo di distanza, in un contesto completamente diverso, ma con nuove esigenze dettate da una società che, come quella coloniale, è, di fatto, plurilingue e multiculturale, ma ancora

²⁷Decreto Luogotenenziale n. 2155 con cui, a decorrere dall'ottobre 1917, "è istituita in Tripoli una scuola media commerciale, e se ne stabilisce l'ordinamento", art. 7, *Gazzetta Ufficiale del regno d'Italia*, n. 35, 11/2/1918.

²⁸ *Gazzetta Ufficiale del regno d'Italia*, n. 174, 27/7/1928. Per l'arabo è messa a concorso una sola cattedra all'Istituto tecnico di Bengasi.

asimmetrica e poco integrata, la questione non è ancora risolta, in particolare per quel che riguarda la lingua araba nelle scuole, dove da alcuni anni sono stati istituiti insegnamenti curricolari o extra-curricolari. Nonostante sia stata creata una classe di concorso (AL24 Arabo) e ci siano già alcuni docenti abilitati grazie al concorso del 2018, il dibattito è aperto, come dimostra il recente convegno tenutosi a Venezia sull'insegnamento dell'arabo come "lingua d'origine"²⁹, dove docenti universitari e di scuola media si sono confrontati sulla prospettiva di un insegnamento della lingua araba che tenga conto della presenza di alunni e studenti di origine araba nelle scuole e nelle università italiane e delle sfide che questo comporta.

Conoscere le vicende che hanno accompagnato lo sviluppo dell'insegnamento della lingua araba nel nostro passato potrebbe offrire qualche spunto critico di discussione anche in vista di avanzare delle proposte che possano indirizzare le future scelte politiche sulla questione.

Bibliografia

Abbreviazioni

DBI: *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana

Airò, Barbara

2012 "Arabe régulier, arabe vulgaire, arabe parle : problèmes de définition et choix de registre dans le manuels italien d'époque coloniale." In L. Bettini, P. La Spisa (a cura di), *Au delà de l'arabe standard. Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines* (Quaderni di semitistica 28). Firenze: Dipartimento di Scienze dell'antichità, Medioevo, Rinascimento e Linguistica, Università di Firenze: 1-14

2013 "I manuali di arabo in epoca coloniale: strumenti di intermediazione linguistica e culturale?" In G. Dore, C. Giorgi, A.M. Morone, M. Zaccaria (a cura di), *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*. Roma: Carocci: 183-92

Campanini, Massimo

2012 "Moreno, Martino Mario." In *DBI*, vol. 76, sub voce

²⁹ Terzo Seminario DAR, "L'insegnamento dell'arabo come lingua d'origine in Italia. Stato dell'arte e prospettive", Università Ca' Foscari, Venezia, 15 ottobre 2021.

- Cattan, Basilio
 1914 *Grammatica teorico-pratica della lingua araba per le scuole italiane*. Città di Castello: Lapi
- D'Arcangeli, Marco Antonio
 1993 "Luigi Credaro e la *Rivista Pedagogica* (1908-1939)." *Scuola e Città* XLIV/7: 273-80
- Di Casteltermini, Bernardino
 1921 *Corso elementare di lingua araba ad uso delle scuole medie*. Roma: Casa editrice italiana (2^a ed. riveduta e accresciuta dall'autore)
- Felsani, Armando
 1916 "L'insegnamento della lingua araba nelle scuole medie d'Italia." *Le cronache scolastiche*
- Guardi, Jolanda
 2007 "L'étude de la langue arabe et le discours colonial en Italie." *IBLA. Revue de l'Institut de Belles Lettres Arabes* 199: 29-50
- Lessona, Camillo
 1912 *Compendio di grammatica della lingua araba parlata. Per uso delle R. Scuole Tecniche*. Torino: A. Viretto (2^a ed. dattiloscritto e caratteri arabi manoscritti e poi litografato)
- Minocchi, Salvatore
 1914 *Manuale della lingua araba, ad uso delle scuole*. Firenze: Bemporad e figlio
- Nallino, Carlo Alfonso
 1900 *L'arabo parlato in Egitto*. Milano: Hoepli
 1913 "Relazione a S.E. il Ministro della Pubblica Istruzione intorno agli esami di abilitazione all'insegnamento dell'arabo nelle scuole medie." *Bollettino del Ministero dell'Istruzione Pubblica* XL/I, n. 8, 20 febbraio 1913: 366-68
- Pizzi, Italo
 1913a *La questione dell'insegnamento della lingua araba nelle scuole italiane*. Torino: Petrini.
 1913b *Manuale della lingua araba scritta: grammatica, temi, antologia, vocabolario*. Firenze: successori Le Monnier
- Sapeto, Giuseppe
 1866 *Grammatica araba volgare ad uso delle scuole tecniche del Regno*. Firenze: Pellas
- Taddia, Irma
 2011 "Fra etiopistica e islamistica: Martino Mario Moreno." In M. Papa, G.M. Piccinelli, D. Scolart (a cura di), *Il Libro e la Bilancia. Studi in memoria di Francesco Castro*, I. Napoli: ESI: 335-43
- Tattoli, Domenico, Sellere Francesco Saverio
 1914 *Grammatica araba. Parte prima: Avviamento allo studio dell'arabo classico ad uso delle Scuole del Regno*. 2 voll. Napoli: Tipografia Melfi e Joele.

Torrisi, Michelangelo

1912 *Piccolo manuale dell'arabo parlato in Tripolitania e Cirenaica*. Catania: Tip. Monaco e Mollica

Trombetti, Arturo

1912 *Manuale dell'arabo parlato in Tripolitania. Grammatica elementare pratica*. Torino: Paravia

Vaccari, Alberto

1913 *L'arabo scritto e l'arabo parlato in Tripolitania. Grammatica elementare pratica*. Torino: Paravia

Lo sguardo ‘obliquo’ di Adonis sulla poesia
araba antica: il Dīwān al-šī‘r al-‘arabī*

Stefania Bertonati

Durante gli studi universitari a Ca’ Foscari, Anna e io leggemmo l’*Introduction à la poetique arabe* di Adonis (1985) ed entrambe ne fummo entusiaste. Dopo aver sudato sull’interpretazione dei versi di poesia antica, trovammo nel capitolo “Poetica e oralità” le chiavi di lettura per apprezzarne l’unicità e la bellezza. Diversi anni più tardi, scoprii che Adonis aveva pubblicato anche un’antologia di poesia araba antica. Ne fui molto incuriosita, ma purtroppo il testo era fuori commercio e non riuscii a procurarmelo fino al 2010, quando Saqi Books ne pubblicò una nuova edizione. Ero molto emozionata quando mi arrivò l’elegante cofanetto da Londra; nutrivo grandi aspettative nei confronti di questo testo, ero certa che mi avrebbe spalancato nuove porte nella comprensione della poesia antica. Fu solo dopo aver letto le parti introduttive che compresi che si trattava di una raccolta antologica del tutto peculiare: il *Dīwān al-šī‘r al-‘arabī* (“Antologia della poesia araba”) non aiutava a comprendere meglio i componimenti poetici, non spiegava le asperità del lessico né le immagini poetiche. Incurante del canone, Adonis

* Per questo aggettivo mi sono ispirata a Silvia Fabrizio, che lo aveva usato, in tutt’altro contesto, riferendolo a Wittgenstein, e per questo la ringrazio.

ne aveva creato uno proprio, smontando e rimontando le tessere del patrimonio poetico aveva composto un mosaico nuovo, a suo dire un “museo poetico” (*mathaf šī'ri*)¹.

1 Edizioni e traduzioni

Il *Dīwān al-šī'r al-'arabī* è una scelta antologica di componimenti poetici presentati in ordine cronologico, dall'epoca preislamica alla fine dell'Ottocento. Pubblicato a partire dal 1964 in tre volumi, fu ristampato più volte fino all'edizione, ampliata e riveduta, di Saqi Book in quattro volumi uscita nel 2010 che include le prefazioni alle precedenti edizioni (1996, 2006), compresa la lunga introduzione alla prima edizione (circa ottanta pagine)².

In italiano, nell'opera *La preghiera e la spada*³ (2002) si trova una traduzione parziale dell'Introduzione alla prima edizione (1964), relativa alla poesia preislamica, condotta a partire dall'edizione francese *La prière et l'épée* (1993).

Per i tipi di Gallimard è uscito nel 2008 *Le Dīwān de la poésie arabe classique*, in formato tascabile, che presenta la traduzione (senza testo originale a fronte) di una scelta di versi di 162 poeti, dall'epoca preislamica all'età post-abbaside (fino al Settecento). Non vi sono né apparati critici né bibliografia, ma soltanto brevi note biografiche dei poeti alla fine del volume. L'edizione francese non menziona l'originale arabo, ma è evidente che esso ne costituisce la fonte principale. Tranne rari casi, infatti, i versi scelti sono presenti anche nell'edizione araba. La stessa prefazione ricalca, in modo sia pure parziale, quella della prima edizione araba (1964).

¹ *Dīwān* I, 16.

² Il primo volume presenta 138 poeti dall'età preislamica fino all'epoca contemporanea di Muḥammad, nel secondo ne compaiono 142 fino all'età omayyade, il terzo accoglie 63 poeti perlopiù di epoca abbaside e il quarto 94 poeti dall'età post-abbaside (a partire dal VI secolo dell'ègira) sino a fine Ottocento.

³ “Poesia e deserto. Introduzione al primo volume di una «Antologia della poesia araba» (1964).” In *La preghiera e la spada*. Parma: Ugo Guanda Editore 2002: 43-64.

2 I criteri della scelta antologica

Adonis definisce il *Dīwān al-šī'r al-'arabī* “opera di un poeta, non di uno storico né di uno studioso”⁴. Chi legge deve misurarsi unicamente con la ‘nudità’ dei versi, dato che non vi è alcun apparato critico-filologico – che di solito accompagna i testi poetici di epoca classica illustrandone il contesto che ha dato origine a ogni singola poesia e spiegandone i termini di difficile comprensione; corredano la raccolta soltanto brevi cenni biografici sui poeti in nota.

L'intervento di Adonis (che peraltro sulla copertina compare come autore e non in veste di curatore) consiste nella scelta e nella presentazione dei versi. Le poesie non sono quasi mai riportate per esteso, ma vengono citati solo quei versi che corrispondono al gusto estetico del curatore. Ogni poesia è inoltre presentata con un titolo tematico (ad esempio, “terra”, “tempo”, “estraneità”, “peccato”, “donna”, “resurrezione”) scelto da Adonis; e la fonte non viene mai menzionata, anche se nell'ultimo volume vi è una bibliografia in cui sono riportati tutti i *dīwān* e i testi consultati.

Il criterio alla base della cernita è quindi puramente soggettivo, come d'altra parte afferma Adonis stesso nella Prefazione alla quarta edizione (2006), “ [...] ho scelto di presentare la poesia araba da una prospettiva che mette in risalto quello che era considerato marginale e di rango inferiore, ovvero la poesia che muove dall'esperienza personale – che sia l'amore, la tristezza, la ribellione, la condizione di erranza [*tašarrud*] – o che poggia essenzialmente sull'immaginazione e si rivolge al mondo interiore, la sfera dell'anima e del pensiero. Ho quindi tralasciato la poesia in vetta alla classifica, la poesia ufficiale, essenzialmente fondata sull'eloquenza linguistica (*al-balāḡa al-luḡawiyya*), che riecheggia l'eloquenza sociopolitica, ovvero il panegirico (*al-madh*), l'encomio (*al-fahr*) e l'invettiva (*al-hiḡā'*), quella poesia che trova la sua giusta collocazione solo nella memoria collettiva o negli affari pubblici, come se fosse una ‘piazza’, un ‘mercato’ o un ‘sistema politico’ ”⁵.

Egli ritiene inoltre che il *Dīwān* sia “ il primo repertorio estetico-artistico della poesia araba, incentrato sull'essere umano anziché

⁴ *Dīwān* I, 15 (Introduzione alla 1ª edizione, 1964).

⁵ *Dīwān* I, 9.

sul potere, sull'individuo anziché sulla società, sulla libertà anziché sulla politica, sulla ribellione anziché sul consenso, sull'esperienza creativa anziché sull'imitazione [*balāġat al-muttabi*]. In sintesi, è la poesia che realizza l'unione tra la caducità della storia e l'immanenza dell'umano, come accade in tutta la grande poesia, e in questo rappresenta la fonte originaria e la materia prima della modernità poetica araba. La poesia della modernità utilizza oggi la stessa lingua in cui scriveva 'la nostra guida agli inferi', Imru' al-Qays, il nostro primo poeta"⁶.

3 Rivivificare il passato alla luce del presente

L'antologia è concepita dal poeta che l'ha compilata come "il primo tentativo di rivalutare il passato alla luce dell'epoca contemporanea"⁷, e tra le raccolte che l'hanno preceduta, egli reputa la *Hamāsa* di Abū Tammām l'unica a non avere un'impostazione tradizionale, in quanto basata anch'essa su criteri che riflettono lo spirito dell'individuo-autore e che quindi nulla hanno a che vedere con quelli critico-filologici consuetudinari.

Adonis afferma inoltre di essere di fronte a una crisi contemporanea che riguarda la trasmissione della cultura. La poesia, ai suoi occhi il vero e proprio archivio degli arabi, non viene più compresa e apprezzata dalle giovani generazioni, "poiché è stata loro trasmessa con una visione che considera soltanto le questioni lessicali, la metrica, i temi tradizionali e i criteri di giudizio più diffusi"⁸, a discapito del valore artistico. Egli si propone quindi di far rivivere la poesia araba, e in questo senso definisce la sua antologia un museo poetico (*maḥaf šī'r*).

Come ha giustamente osservato Robyn Creswell, "l'obiettivo di Adonis è dichiaratamente pedagogico, con la sua *Antologia* egli vuole combattere una tradizione consolidata che ha alterato il rapporto fra il lettore arabo e la poesia"⁹. Non si tratta di distruggere il passato, ma di ricostruirlo, riconfigurararlo, operando

⁶ *Dīwān* I, 10.

⁷ *Dīwān* I, 16 (Introduzione alla 1ª edizione, 1964).

⁸ *Dīwān* I, 19.

⁹ Creswell 2019: 159. Desidero ringraziare Sabina Cavicchi per avermi aiutata a reperire il saggio di Creswell.

una vera e propria revisione del *turāt*, il patrimonio culturale degli arabi. “In quanto raccolta di citazioni del *turāt*, l’*Antologia* è un’opera di traduzione interna, in cui il testo *source* e il testo *target* sono esattamente gli stessi ma presentati in un contesto nuovo”¹⁰. Se per i modernisti libanesi degli anni Sessanta, che gravitavano intorno alla rivista *Ši‘r*, “il *turāt* era l’eredità di una ortodossia trionfante, una falsificazione del patrimonio culturale che lo rendeva inutile per le generazioni future, l’*Antologia* di Adonis cerca di risolvere questa crisi attraverso una traduzione interna del passato letterario, tentando di restaurarne l’originaria purezza, seppur attraverso un’azione di violenza testuale”¹¹.

Sempre secondo Creswell, Adonis riscrive la poesia preislamica e quella abbaside utilizzando le categorie di poesia romantica e modernista (simbolista), come se il modernismo arabo avesse preceduto quello francese di undici secoli¹². Abū Tammām, il poeta più ricercato e difficile dell’epoca classica, viene definito da Adonis il Mallarmé degli arabi e Abū Nuwās, il libertino famoso per le sue odi bacchiche, il Baudelaire degli arabi¹³.

4 *Poesia vs dawla*

In nome dell’autonomia della poesia e dei poeti Adonis vuole separare la tradizione letteraria dallo Stato. “Per lui la *dawla* contemporanea è essenzialmente immutata dal tempo del califfato omayyade, quando per la prima volta ‘cultura e Stato divennero un tutt’uno’. [...] Scindendo ciò che è cultura da ciò che è stato, Adonis fa del poeta una figura di assoluto isolamento, ‘lontano dal

¹⁰ Creswell 2019: 153. Creswell (152) riprende dalla critica letteraria Pascale Casanova il concetto di “traduzione interna”, intesa come traduzione tra lingue nello stesso ambito nazionale, come nel caso delle traduzioni dal greco antico al greco moderno, al fine di rimarcare la continuità linguistica e culturale.

¹¹ Creswell 2019: 167.

¹² Creswell 2019: 157.

¹³ Per Creswell non si tratta di anacronismo bensì di *tā’wīl*. “Il suo modo di scavare nel passato per portare alla luce il pluralismo è una vera e propria operazione ermeneutica di *tā’wīl*”, ovvero l’interpretazione allegorica con cui la tradizione esegetica sciita indaga la dimensione *bāṭin* (nascosta, interiore) del Corano. Adonis si fa quindi il portavoce di una tradizione eterodossa, caratterizzata da ambiguità e polisemia (Creswell 2019: 151).

califfo e dalla tribù”¹⁴. Ed è questa presa di distanza dalle istituzioni politiche a mettere il poeta in relazione diretta con il *turāṭ*.

Liberare la tradizione poetica dalle pastoie della politica comporta l'esclusione dal *Dīwān* dell'*hiǧā'* e del *madiḥ*; i componimenti che rientrano in queste categorie vengono epurati delle parti relative ai due generi. L'unico genere classico che sopravvive nell'antologia di Adonis è la *martiyya* (elegia), “non solo perché è un genere chiaramente ‘personale’ e ‘apolitico’, ma anche perché l'elegia commemora il passato e al contempo ne assicura la sopravvivenza nel futuro, seppur in modo frammentario e intermittente”¹⁵.

5 La condizione del poeta: dalla solitudine all'estraneità

Per il poeta preislamico, secondo Adonis, “la natura non è rifugio né compensazione: è dura come la pietra e nuda come il ferro [...] il poeta vede in essa la sua tremenda solitudine e sa con certezza di non avere altro amico al di fuori del proprio coraggio”¹⁶. Nel passaggio dalla vita nomadica a quella urbana il poeta non si confronta più con una natura indifferente ma con un'umanità indifferenziata, quindi si ritira in se stesso, “spiritualizza il mondo esterno rendendolo un riflesso della sua visione interiore”¹⁷.

Quel sentimento di estraneità (*ǧurba*) e di distanza dagli altri – ‘la ruggine della vita’ (*ṣada' al-'iṣ*), secondo l'espressione di Abū Tammām –, è la linfa che scorre nell'esperienza poetica di Abū Nuwās, Abū Tammām, al-Mutanabbī e Abū al-'Alā' [al-Ma'arri]¹⁸.

Questi sentimenti sono il contesto e il movente dell'ironia in epoca abbaside. “L'ironia è esilio, in esso il poeta dubita dell'altro, di se stesso e della poesia [...] L'ironia traduce una necessità spirituale: la società schiaccia il poeta ignorandolo ed escludendolo e il poeta

¹⁴ Creswell 2019: 159.

¹⁵ Creswell 2019: 167.

¹⁶ *Dīwān* I, 32-33.

¹⁷ Creswell 2019: 157.

¹⁸ *Dīwān* I, 48.

schiaccia a sua volta la società deridendola e disprezzandola. A volte l'ironia, nella poesia araba, occupa il posto della tragedia. In Abū Nuwās essa diventa addirittura una visione del mondo che sostituisce la filosofia e la morale"¹⁹. Per Adonis l'ironia "è il tropo principale della poesia abbaside, espressione dell'allontanamento del poeta dalle folle cittadine e della sua propensione per l'oscurità e l'ermetismo. [...] La poesia abbaside è il risultato di questa dialettica di interiorizzazione e alienazione. Emarginato dal suo ambiente, il poeta scopre l'io come origine del mondo"²⁰.

6 Gli innovatori abbasidi

Di seguito riporto la traduzione di alcuni passi dell'Introduzione del 1964 in cui Adonis espone la poetica di Abū Tammām, Abū Nuwās, al-Mutanabbī e Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, gli innovatori della poesia araba, nei versi dei quali egli individua l'emergere della condizione di estraneità dell'individuo e l'affermazione dell'autonomia della poesia in quanto atto creativo²¹.

"[...] Abū Tammām e gli innovatori (*al-muǧaddidūn*) conoscevano la natura della loro eredità poetica e la sua essenza, e ne hanno conservato la maggior parte delle tecniche e delle caratteristiche ma, come tutti gli innovatori nella storia, si sono rifiutati di reiterare la poesia che li aveva preceduti perché sapevano, in quanto dotati di inventiva, che la ripetizione nella poesia non ha alcuna valenza artistica e di essa non rimane nulla. Si sono quindi espressi in modo nuovo senza spezzare il legame con l'essenza del passato, perché ciò ucciderebbe la poesia, anzi, la renderebbe impossibile, perché la poesia vive anche della forza che trae dal suo patrimonio. Coloro che hanno trasgredito il '*amūd al-ši'*'²² si sono attenuti soltanto a non scrivere se-

¹⁹ *Dīwān* I, 49.

²⁰ Creswell 2019: 157.

²¹ Non si è proceduto a un riscontro puntuale tra i versi riportati da Adonis e quelli dei *Dīwān* originari, in quanto lo scopo di questo contributo non è quello di stabilire la veridicità o la correttezza dei versi, bensì di mostrare come avviene la "costruzione" di quel *fil rouge* con cui Adonis ci orienta nella poesia antica.

²² "Pilastro della poesia", ovvero le caratteristiche essenziali che secondo alcuni critici medievali doveva possedere la buona poesia.

condo lo stile del passato, lo stile facile e noto, e a non parlare di cose che non hanno potuto vedere con i loro occhi”²³.

“[...] I critici che accusano Abū Tammām e la poesia moderna (*al-šī'r al-muḥḍat*) si nascondono dietro la tradizione (*al-uṣūliyya*), ma è chiaro che in gran parte non hanno idea di cosa sia la tradizione e ignorano il significato della poesia. Al-Āmidī²⁴, per esempio, afferma che Abū Tammām si spinge fino all'assurdo quando paragona il collo del cavallo al fusto della *Salvadora persica* e descrive l'intelletto (*al-'aql*) come un abito delicato e morbido, mentre gli Arabi lo descrivono come serio, grandioso, composto e grave. [...] Tutto ciò contravviene, secondo al-Āmidī, a quanto hanno espresso gli Arabi. Inoltre egli contesta a Abū Tammām il fatto di aver detto che la separazione 'fa prigioniero il cuore', e ciò non è possibile giacché il cuore è prigioniero dell'amore non della separazione. Al-Āmidī riassume infine la sua opinione su Abū Tammām dicendo [...] 'ha reso la sicurezza un giaciglio, pensava che la pioggia fosse un tempo intessuto, ha reso i giorni un dorso che si cavalca [...] Queste sono tutte metafore estremamente brutte e spregevoli, lontane dal vero'. [...] Ma ciò che al-Āmidī descrive come brutto e spregevole non è che l'intima essenza dell'espressione poetica”²⁵.

“[...] Abū Tammām ha creato una nuova lingua, che si differenzia sia dal linguaggio quotidiano sia dalla lingua della poesia dominante all'epoca. Le sue immagini si distinguono dalle immagini poetiche comuni, di qui la loro oscurità (*ḡumūḍ*), quando, per esempio paragona la pioggia che cade a fili che si disfanno dall'abito del cielo:

فسقاه مِسْكُ الطَّلِّ كَافُورَ النَّدَى وَانْحَلَّ فِيهِ خَيْطُ كُلِّ سَمَاءٍ²⁶

²³ *Dīwān* I, 55-56.

²⁴ al-Ḥasan b. Bišr al-Āmidī (m. 371/981) è l'autore della *Muwāzana*, opera in cui la poesia di Abū Tammām è messa a confronto con quella di al-Buḥturī.

²⁵ *Dīwān* I, 57-58.

²⁶ “Lo irrorà [l'accampamento] il muschio dell'acquerugiola con la canfora della rugiada / e il filo del cielo si disfa in esso” (*Dīwān* I, 60 nota 1). I versi riportati in lingua originale non vengono presentati nel testo dell'Introduzione, ma a essi si rinvia nelle note, con l'indicazione del volume e della pagina in cui compaiono. Pertanto qui, accanto alla eventuale traduzione viene indicato il numero della relativa nota.

o quando dice che ‘la pioggia è limpidezza [del cielo]’ e che ‘la limpidezza è pioggia nascosta’, che il giardino ‘scopre il suo capo [all’arrivo della pioggia]’, che la terra assomiglia a una donna che si vela e si svela, e che il suolo ha capelli inumiditi dalla rugiada, [...] o che i dispiaceri sono una pianta nel cuore che dà il frutto della malinconia:

وَاسْتَنْبَتَ الْقَلْبُ مِنْ لَوْعَاتِهِ شَجَرًا مِنَ الْهَمِّ فَأَجْنَتْهَا الْوَسَاوِيسَا²⁷

[...] Possiamo definire tutto ciò oscuro, ma l’oscurità di Abū Tammām nasce dalla sottigliezza del suo pensiero, dalla sua forza riflessiva e non dal disordine della sua anima o dalla debolezza della sua espressione. Un’oscurità che non è opaca, bensì trasparente: ‘oscuro come un diamante’ diceva Cocteau di Mallarmé. Ogni grande poeta è oscuro di questa oscurità adamantina²⁸.

“[...] Se Abū Tammām ha liberato la poesia dalla ‘forma preconfezionata’, Abū Nuwās l’ha liberata dalla ‘vita preconfezionata’. [...] La sua poesia è sia una testimonianza del cambiamento sia un’espressione di esso. Il suo primo grido è stato: ‘La mia religione mi appartiene (*dīnī li-nafsi*)’. È lo stesso grido della modernità a partire da Baudelaire.

‘La mia religione mi appartiene’ significa che il poeta si consacra al suo mondo interiore, dove viene guidato dalla voce delle profondità e la poesia diventa un’attività indipendente dal mondo esterno, dalle sue norme, dalla sua morale e dalle sue consuetudini, una poesia pura, che si fa consolazione e strumento di salvezza. [...] La poesia di Abū Nuwās è un faro che illumina il tempo, il tempo presente, soltanto il presente conta, il presente pieno, certo, dove l’uomo è padrone di se stesso perché vuole e sceglie, e ciò che vuole e sceglie supplisce al futuro, pertanto non ha paura delle difficoltà, anzi agisce per andare incontro alle difficoltà.

Nel presente vi è la salvezza dell’uomo, sballottato dai venti della morte. E quando il poeta evoca la morte e vive nella sua presenza, la ammansisce e la rende familiare, spogliandola dell’aspetto terrificante, minaccioso. Le va incontro volontariamente, non

²⁷ “Il cuore ha fatto crescere dalle sue pene una pianta di dispiaceri /che la malinconia ha reso ricca di frutti” (*Dīwān* I, 61 nota 5).

²⁸ *Dīwān* I, 60-61.

si arrende a essa. Vive la sua fine anziché sottostare all'eterna minaccia della morte. Si 'cura con la malattia'.

Di qui l'apertura ai piaceri della vita e alla felicità di Abū Nuwās – creatura transitoria, minacciata –, verso i piaceri della vita e la felicità. Si è liberato dai fantasmi della mente logica non per fuggire, bensì per affrontare l'ignoto e continuare ad affrontarlo con profondità e magnanimità. È il tempo verticale (*al-zaman al-'amūdī*), il presente dell'anima (*ḥāḍir al-rūḥ*). È ciò che ci permette di competere con l'esistenza stessa, di essere ciò che non si può essere: inizio e fine, vita e morte al tempo stesso.

Per Abū Nuwās si tratta di vivere pienamente, trasformare la quantità di esistenza in qualità e l'ammasso di tempo in valore. Non è la vita che gli interessa, bensì il suo valore (*qīmata-hā*). Così, alla memoria subentra il sogno, all'assenza la testimonianza, al ricordo e alla nostalgia l'avventura e la ricerca del piacere. La sua poesia è un'arte che trasforma il tempo in un presente che si irradia e si estende, un tempo altro (*zamanan ṭāniyan*): il tempo della passione e dell'ebbrezza²⁹.

“L'esperienza poetica di Abū Nuwās si compie in un clima di simboli. [...] Vi è una somiglianza tra l'uomo e la natura e da essa il poeta attinge le proprie metafore, le proprie metonimie e immagini. [...] Nella poesia di Abū Nuwās la natura non ha un'esistenza di per sé, né per se stessa, ma ha una funzione (*wuḡūdu-hā wazīfī*): è un tesoro illimitato di analogie e corrispondenze. Ogni forma, movimento, colore o profumo nell'anima ha il suo equivalente nella natura. [...] La natura non è più cose e temi, ma simboli, parole e immagini. Le cose smettono di essere un'estensione della natura per diventare un'estensione dell'uomo”³⁰.

“La vita in questo genere di poesia è una mescolanza di sogno, desiderio e nostalgia. I poeti descrivono la natura umanizzandola, in essa non vedono altro che l'uomo, i suoi fantasmi e le sue ombre.

[...] Il vino, per esempio, è per Abū Nuwās una fonte di trasformazione che si conforma alle aspirazioni del poeta e alle sue fantasticherie. È fuoco che s'infiama, è vecchio e embrione al contempo. Il vino ha occhi ed è conoscenza; i bicchieri in cui

²⁹ *Dīwān* I, 63-65.

³⁰ *Dīwān* I, 66.

viene versato sono stelle che circolano nel cielo e le mani che li sorreggono la loro costellazione:

في كؤوس كأنهن نجومٌ جارياتٌ بروجها أيدينا.³¹

“[...] Abū Nuwās, in quanto poeta della libertà, è il poeta del peccato, e poiché le porte della libertà sono chiuse il peccato diventa sacro. [...] Egli non si accontenta di peccati comuni, bensì rivendica i peccati più estremi, che superano tutti gli altri, e se ne fa un vanto:

أصْبَنِي مِنْكَ يَا أَمَلِي بِذَنْبٍ تَتَّبِعُهُ عَلَى الذُّنُوبِ بِهِ ذُنُوبِي³²

Il peccato, in quanto simbolo di libertà, di ribellione e di salvezza, è una necessità spirituale”³³.

“[...] Abū Nuwās ha separato la poesia dalla morale e dalla religione annunciando una morale nuova, la morale dell’azione libera e del pensiero libero: la morale del peccato”³⁴.

“La ribellione del poeta nei confronti della società assume una dimensione ancora più ampia e personale con al-Mutanabbī. [...] La sua poesia è un manifesto della grandezza dell’anima umana, dettato dalla dialettica dell’infinito e del limite. La sua ambizione non conosce confini e il vecchio mondo non riesce a mettersi in movimento e ad adattarsi a questa ambizione. Al-Mutanabbī pretende dal suo tempo qualcosa che esso non è in grado di dargli:

أريد من زَمَنِي ذَا أَنْ يُبَلِّغَنِي مَا لَيْسَ يَبْلُغُهُ مِنْ نَفْسِهِ الزَّمَنُ³⁵

Lui e la sua poesia sono orientati verso l’alto, negli orizzonti della grandezza, senza poter raggiungere una gloria che li placherebbe, pressola quale fermarsi. Così, per lui la vita resta un inizio permanente”³⁶.

³¹ *Dīwān* I, 67-68 (per i versi si veda 68 nota 4).

³² “Dammi in sorte o speranza un peccato /tale che i miei peccati si vantino di fronte a tutti gli altri” (*Dīwān* I, 69 nota 4).

³³ *Dīwān* I, 69.

³⁴ *Dīwān* I, 70.

³⁵ *Dīwān* I, 72 nota 3.

³⁶ *Dīwān* I, 72.

“Al-Mutanabbī è un'anima indomabile, altezzosa, in cui gli estremi del mondo s'incontrano. Egli è solo. Anzi è il solo. La sua solitudine è un destino inevitabile perché l'uomo è 'l'amico intimo' di se stesso:

خَلِيلُكَ أَنْتَ لَا مِنْ قُلْتِ خَلِيٍّ وَإِنْ كَثُرَ التَّجَمُّلُ وَالْكَلامُ³⁷

Ogni essere unico è solo. Ogni innovatore è solo. [...] Al-Mutanabbī è solitudine furente, niente lo soddisfa. Tuttavia, la sua solitudine non è una fuga dal mondo, né trova rifugio nel riposo e nella quiete. Non è un regno chiuso in se stesso, ma è una solitudine che affronta il mondo e se ne prende gioco, è la solitudine della grande sofferenza: l'anima di colui che possiede soltanto orizzonti irraggiungibili è colma di abissi dolorosi”³⁸.

[...] Al-Mutanabbī sceglie l'esilio, con la certezza che la grandezza risiede soltanto in lui stesso:

تَغَرَّبَ لَا مُسْتَعْظِماً غَيْرَ نَفْسِهِ وَلَا قَابِلاً إِلَّا لِخَالِقِهِ حُكْماً³⁹

amico dell'angoscia e del vento, egli può fare a meno della patria:

غَنِيٌّ عَنِ الْأَوْطَانِ لَا يَسْتَفِرُّنِي إِلَى بَلَدٍ سَافَرْتُ عَنْهُ إِيَابُ⁴⁰

si sente diverso dalla gente come se non ne facesse parte. Gli uomini del suo tempo sono tutti piccoli, insignificanti:

وَدَهْرٌ نَاسُهُ نَاسٌ صَغَارٌ وَإِنْ كَانَتْ لَهُمْ جُنْتُ ضَخَامُ⁴¹

[...] Il suo essere permane con ciò che non ha limite, ciò che è troppo grande per essere nominato:

³⁷ “Sei tu l'amico intimo di te stesso e non chi chiami amico sincero /anche se ti ricopre di parole cortesi e lusinghe” (*Dīwān* I, 73 nota 2).

³⁸ *Dīwān* I, 73.

³⁹ “Chi sceglie l'esilio rende gloria solo a se stesso /e non accetta alcun giudizio se non quello del Creatore” (*Dīwān* I, 74 nota 1) .

⁴⁰ “Non ho bisogno della patria, né mi entusiasma /tornare in un paese da cui sono partito” (*Dīwān* I, 74 nota 3).

⁴¹ “Un tempo la cui gente è piccola /anche se i loro corpi sono enormi” (*Dīwān* I, 74 nota 5).

يقولون لي: ما أنت في كلّ بلدٍ؟ وما تبتغي؟ ما أبتغي جلاً أن يُسمَى⁴²

[...] Il suo corpo può invecchiare, ma la sua anima non conosce la vecchiaia:

وفي الجسم نفسٌ لا تشيبُ بشيئه ولو أنّ ما في الوجه منه جرابٌ⁴³

[...] Anche la morte si è presa cura di lui, lo ha abbracciato ed è diventata una dolce compagna, un rimedio che lo guarisce da se stesso:

كفى بك داءٌ أن ترى الموتَ شافياً وحسبُ المنايا أن يُكُنَّ أمانياً⁴⁴

D'ora in poi 'il tempo lo lascia indifferente'. L'assenza e la presenza si equivalgono, così come la morte e la vita, la gioia e la tristezza:

وأيّ شئتِ يا طُرقي فكوني أداةً أو نَجاةً أو هلاكاً⁴⁵

Al-Mutanabbī è un'onda che non si infrange mai, è sempre in movimento. È il primo poeta arabo che spezza il collare dell'appagamento e trasforma il limite in un orizzonte illimitato. [...] È la brace della rivolta nella nostra poesia, una brace incandescente che non si spegne, un diluvio del tumulto delle profondità. E la morte è la prima cosa che muore in questo diluvio"⁴⁶.

"[...] Abū Nuwās non è giunto fino all'estremo della tragedia. È rimasto all'interno del dialogo tra l'anima e il peccato, tra l'istante del piacere e il futuro della salvezza. Abū al-'Alā' al-Ma'arrī ha invece abbracciato gli estremi e li ha superati. Se per Abū Nuwās la vita inizia oggi, in questo istante, per Abū al-'Alā' essa inizia dopo la morte. Egli si apre a un inferno nel quale si

⁴² *Dīwān* I, 74 nota 9.

⁴³ "Nel corpo c'è un'anima che non invecchia con esso / anche se i segni sul volto sono ferite del tempo" (*Dīwān* I, 74 nota 11).

⁴⁴ "Bastante malattia per te è il dover considerare la morte come colei che guarisce / basta per questa il dover diventare oggetto bramato" (*Dīwān* I, 75 nota 2) (traduzione di Gabrieli 1972: 32).

⁴⁵ "O sentieri [per cui io mi avvio], siate pure come volete [a mio riguardo]: / danno, salvezza o morte" (*Dīwān* I, 75 nota 4) (traduzione di Gabrieli 1972: 44).

⁴⁶ *Dīwān* I, 74-75.

cala, discute con la morte, ne diventa amico, la desidera e la invoca fino alla fine"⁴⁷.

“‘Tutta la vita è affanno’ (*ta‘abun kullu-hā al-ḥayātu*) per al-Ma‘arrī. Sorprende che l’uomo desideri continuare a vivere, anche se più si allunga la sua età, più aumentano le sue pene”⁴⁸.

“[...] La morte è il solo elisir che purifica, guarisce e salva. [...] La vita non è altro che morte che avanza: l’abito indossato dall’uomo è il suo sudario, la casa è la sua tomba, la sua vita è la morte e la morte è la sua resurrezione, la sua vita originaria:

ثِيَابِي أَكْفَانِي وَرَمْسِي مَنْزَلِي وَعَيْشِي حِمَامِي وَالْمَنِيَّةُ لِي بَعْتُ⁴⁹

Allora perché l’uomo non aspira alla morte? Perché vive nell’illusione? [...] L’uomo, cui ‘Dio ha dato forma a partire dalla sozzura’,

مِنْ وَسَخٍ صَاغَ الْفَتَى رَبُّهُ فَلَا يَقُولَنَّ تَوَسَّخْتُ⁵⁰

è assolutamente immondo e la terra potrà purificarsi soltanto ‘quando l’uomo sarà sparito dal suo orizzonte’:

وَالْأَرْضُ لَيْسَ بِمَرْجَوٍ طَهَارَتُهَا إِلَّا إِذَا زَالَ عَنْ آفَاقِهَا الْأَنْسُ⁵¹.

“Solo la tomba è la fortezza dell’umano. Ed è meglio per lui morire sradicato come un albero, senza lasciare dietro di sé né rami né radici:

فَكُنْ بَعْضَ أَشْجَارٍ تَقْضَتْ أَصُولُهَا وَلَمْ يَبْقَ فِي الدُّنْيَا لَهَا غُصُونُ⁵²

[...] Questo tempo, nella sua esistenza e nella sua nullità, non è altro che gioco futile:

⁴⁷ *Dīwān* I, 79.

⁴⁸ *Dīwān* I, p. 80.

⁴⁹ “Il mio abito è il mio sudario, la mia tomba è la mia casa / la mia vita è la mia morte e la morte è per me resurrezione” (*Dīwān* I, 81 nota 1).

⁵⁰ *Dīwān* I, 81 nota 2.

⁵¹ *Dīwān* I, p. 81 (per i versi si veda nota 3).

⁵² “Sii come quegli alberi le cui radici si abbattano al suolo / e di essi non rimangono nemmeno i rami” (*Dīwān* I, 82 nota 1).

أظنُّ زمني كونهُ وفسادُهُ وَليداً يثربِ الأرضِ يلهو ويعبثُ⁵³

In questo mondo futile l'uomo non ha un principio solido sul quale fondare la propria esistenza, né dentro né fuori di sé. La vita è marcia in origine e la nascita dell'uomo è un peccato originale.

La poesia di Abū al-'Alā' al-Ma'arrī mette a nudo l'assenza (*al-ḡiyāb*) originaria nella vita. La vita è sostanzialmente assente, non solo ora, ma lo è stata ieri e lo sarà anche domani. Il mondo e la storia non sono che una concatenazione di assenze eternamente presenti. E l'uomo non è che una sequenza di cadute che attendono la loro fine. Così Abū al-'Alā' accelera la morte, come se rifiutasse un'esistenza limitata dall'attesa.

Nel nostro corpus poetico al-Ma'arrī è il primo poeta metafisico. È affascinato dal ritorno alla madre terra, dall'assoluto, dal tempo, dalla morte, dall'annientamento (*al-fanā*) e dall'eternità. È un poeta metafisico, non un poeta filosofo. Il pensiero metafisico è una meditazione sul mondo, mentre la filosofia non è soltanto meditazione, ma comporta un metodo e un modo di meditare sul mondo. Abū al-'Alā' non possiede alcun metodo; solleva soltanto questioni di natura metafisica. [...] Nella sua poesia ne parla con un tono familiare, il tono di colui che conosce la verità. Egli si rivolge al pensiero più che ai sentimenti. Ciò che gli interessa in primo luogo è il senso (*al-ma'nā*). E forse è questo il motivo per cui non ha lasciato una scuola dietro di sé, a differenza di Abū Tammām e Abū Nuwās. Il suo è un mondo a sé stante, solitario, unico, che si distingue da quello dei predecessori nonché dei contemporanei.

Al-Ma'arrī è una torre che si erge alta e solitaria nel deserto dell'umanità e che risplende da qualsiasi angolazione la si osservi⁵⁴.

“[...] Se il poeta della Ḡāhiliyya rappresenta il risveglio della libertà (*yaqza al-hurriyya*) in un rigido sistema tribale il poeta abbaside rappresenta il risveglio dell'individuo (*al-yaqza al-fardiyya*) in una società dominata dall'imitazione (*al-taqlid*) e dal califfo”⁵⁵.

⁵³ “Il mio tempo, nella sua esistenza e nella sua nullità, mi sembra / un bambino che gioca e si diverte con la polvere della terra” (*Dīwān* I, 82 nota 9).

⁵⁴ *Dīwān* I, 82-84.

⁵⁵ *Dīwān* I, 85.

7 Oltre la poesia

Il *Dīwān al-ši'r al-'arabī* si situa all'interno del progetto modernista di Adonis di ricostruire e reinterpretare il *turāt* degli arabi, un progetto che ha il suo prosieguo nell'opera *al-Tābit wa-al-mutaḥawwil* ("Lo statico e il mutevole") – pubblicata in quattro volumi tra il 1974 e il 1978 –, in cui è confluita la sua tesi di dottorato, conseguita all'Università Saint-Joseph di Beirut. In tale opera egli ripercorre tutta la storia del pensiero arabo-islamico – nei suoi molteplici aspetti, quindi non solo letterari – e, per metterne in luce la pluralità (il 'mutevole'), dà risalto a figure minori, eterodosse e marginalizzate, di filosofi, scienziati, mistici, rivoluzionari e intellettuali. In tal modo Adonis libera il 'mutevole' dalle maglie di quella tradizione, che egli considera 'statica' e conformista, e che nel corso dei secoli ha finito per costituire il canone ortodosso.

Bibliografia

Fonti primarie

Dīwān al-ši'r al-'arabī, a cura di Adonis, 4 voll. Beirut/London: Saqi Book 2010 (5^a ed. riveduta e ampliata)

Fonti secondarie

Adonis

1985 *Introduction à la poétique arabe*. Paris: Éditions Sindbad; trad. it. *Introduzione alla poetica araba*. Genova: Marietti 1992

1993 *La prière et l'épée*, a cura di A. Wade Minkowski e J.-Y. Masson. Paris: Editions Mercure de France; trad. it. *La preghiera e la spada*. Parma: Ugo Guanda Editore 2002

2008 *Le Dīwān de la poésie arabe classique*, scelta e prefazione di Adonis, traduzione di Houria Abdelouhaed e Adonis. Paris: Gallimard (315 pp.)

Creswell, Robyn

2019 "The Countercanon. Adonis's Anthology of Arabic Poetry." In *City of Beginnings: Poetic Modernism in Beirut*. Princeton/Oxford: Princeton University Press: 147-68

Gabrieli, Francesco

1972 *Studi su al-Mutanabbī*. Roma: Istituto per l'Oriente.

Una coppia proverbiale di opposti: al-ḏabb wa-al-nūn

Lidia Bettini

1 Due animali incompatibili

Osserva Ġāḥiẓ che gli Arabi amano coniare espressioni proverbiali¹, per indicare la distanza che separa due tipi di realtà e cita come primo esempio i versi celebri indirizzati a Mu‘āwiya a proposito di Ziyād, da lui riconosciuto come figlio naturale di suo padre Abū Sufyān (metro: *wāfir*):

a-lā abliġ mu‘āwiyata -bna ḥarbin

oh, fai giungere a Mu‘āwiya b. Ḥarb (questo messaggio),

¹ *Ḥayawān* VII, 235; stabilire un confronto, come avviene in questi versi, è il primo passo per dare ad un’espressione una valenza proverbiale (*ḏarb al-maṭal*), vedi Ta‘ālibī, *Timār* 152, che a proposito del nesso *wāw* ‘*amrw* “la *wāw* di ‘Amr”, usato proverbialmente per indicare una cosa di cui non c’è bisogno, ne vede l’avvio come proverbio (*awwal man ḏarab al-maṭal bihā*) nel secondo verso del distico in cui Abū Nuwās attacca Ašġa‘al-Sulamī (vissuto alla fine del II/VIII sec., per il quale i Qaysiti di Baṣra, mancando di un poeta di talento, fabbricarono effettivamente una genealogia tribale), *Dīwān* 419 (metro: *ḥafīf*): *innamā anta fī sulaymin ka-wāwīn - ulṣiqat fī l-ḥiġā’ i zulman bi-‘amri(w)* “invero tu, fra i Sulaym, sei come una *wāw* - annessa nelle invettive, per offesa, a ‘Amr”.

fa-qad ḍāqat bi-mā ya' tī l-yadāni

infatti ciò che fa (ci) ha messo alle strette²:

a-taḡḍabu an yuqāla abūka 'affun

ti irriti forse che si dica che tuo padre era casto

wa-tarḍā an yuqāla abūka zāni

e ti compiacci che si dica che era un fornicatore?

wa-ašhadu anna riḥmaka min ziyādin

ma io attesto che la tua stirpe rispetto a Ziyād

ka-riḥmi l-fili min waladi l-atān³

è come quella dell'elefante rispetto alla prole dell'asina.

Ġāḥiẓ commenta che i due animali sono stati scelti per sottolineare la nobiltà degli uni e la bassezza degli altri, e continua: se la stirpe dell'elefante è lontana da quella dell'asina, ancora di più lo

² *ḍāqat yaduhu* significa “si trovò in ristrettezze”, soprattutto economiche; i versi si aprono con la consueta allusione al cavaliere cui sono affidati i versi, perché li faccia giungere, come messaggio, al destinatario.

³ *Ḥayawān* I, 146 e VII, 235, dove questi versi, spesso citati, sono attribuiti a 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam (fratello del califfo Marwān I), vedi Baġdādī, *Ḥizāna* VI, 51. Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd* VI, 132-33 narra la storia del riconoscimento di questo celebre *da'īyy* “figlio presunto” da parte dello stesso Abū Sufyān, avvenuto mentre Ziyād riferiva dal pulpito con molta eloquenza su un episodio di conquista da parte musulmana ed attribuisce i versi a 'Abd al-Raḥmān figlio di Ḥassān b. Tābit, (con variante del verso: *qurbaka/ka-qurbī*); Ibn Qutayba, *Ši'r* 363 (con diverse varianti, fra cui: *illaka/ka-illi*) li attribuisce a Ibn Mufarriġ (m. 69/689, che ebbe relazioni difficili con la famiglia di Ziyād). Se il racconto di Ibn 'Abd Rabbih accenna appena alla parte della storia relativa ai testimoni che Mu'āwiya, divenuto califfo, fece intervenire per convalidare l'affermazione di suo padre, ben diversi sono i racconti citati da Baġdādī, *Ḥizāna* VI, 49-51. Stando ad essi, tutti e tre i poeti avevano ragione di deplorare lo scandalo del riconoscimento del figlio di una donna di facili costumi, sposata ad uno schiavo di origine bizantina (e dunque figlio di costui secondo la legge), come appartenente alla stirpe dei B. Umayya, B. 'Abd al-Šams, con l'aggravante che, così facendo, si contraveniva per la prima volta apertamente ad un pronunciamento esplicito del Profeta: *al-waladu lil-frāši wa-lil-'āhiri al-ḥaġar* “il figlio al letto maritale, e all'adultero le pietre”; il riconoscimento era avvenuto grazie alla testimonianza di un taverniere (*ḥammār*) di Tā'if, poi convertito all'islam, che aveva lui stesso portato la donna ad Abū Sufyān. Sulle varie reazioni cui la vicenda dette origine, vedi Landau-Tasserion 2003: 173-74.

è (*abʿad wa-abʿad*) il *ḍabb*⁴ dai pesci, come attesta il verso di Kūmayt b. Zayd (metro: *wāfir*):

wa-mā ḥiltu l-ḍibāba muʿaṭṭafātīn
non avrei immaginato i *ḍabb* benevoli
ʿalā l-ḥītāni min šabahi l-ḥusūlīš
verso i pesci, per la somiglianza dei piccoli.

Qualunque sia il contesto di questo verso, il solo rimasto del poema a cui apparteneva, con *ḍibāb* si devono intendere, secondo il commento di Ġāḥiẓ, gli Arabi, abitatori del deserto, e con i pesci gli ʿAḡam: ciò significa che l'uso di questi due tipi di animali per indicare due entità lontanissime e mal conciliabili fra loro era corrente e ben compreso.

La differenza è chiarita fra gli altri da ʿUrwa b. Uḍayna (medinese, vivente ancora durante il califfato di Hišām [105-25/724-43]; metro: *basīl*):

mannatka nafsuka amran lā tuʿallifuhu
ti sei ripromesso una cosa che non puoi mettere insieme
ḥattā tuʿallifa bayna l-ḍabbi wa-l-nūni
finché tu non metta insieme la lucertola del deserto e il pesce;

⁴ Tradotto e identificato da Lane 1863-1893 s.v. con la *Lacerta caudiverbera* o *Lacerta aegyptia* Forsk (identificata da Forskål nel 1775), per la sua abitudine di colpire con la coda, ben testimoniata dalle fonti, vedi per es. Zamaḥṣārī, *Rabīʿ* V, 430-31, che la descrive come molto ruvida e come un'arma, dotata di una forza simile a quella degli artigli di un'aquila, con cui il *ḍabb* può fare a pezzi un serpente. Molti studi sul terreno condotti di recente sulla fauna della Penisola Arabica e zone limitrofe, permettono maggiore precisione: si tratta di un Agamide, genere *Uromastix*, al quale appartengono diversi gruppi di specie, fra cui l'*Uromastix aegyptia*, la lucertola dalla coda spinosa, la più imponente del gruppo. In mancanza di equivalenti diretti in una lingua diversa dall'arabo, questi animali vengono spesso designati, quando non si usi il termine scientifico, come *d/dh/dabb-lizards*, è interessante inoltre notare che gli studi sulle abitudini del *ḍabb*, in particolare per quanto riguarda la tana, confermano l'origine delle immagini traslate che la poesia araba ne ha tratte. Questo animale sarà studiato più da vicino nel lavoro: *Creeping things: rettili, vermi e insetti nella tradizione araba medievale*, in preparazione presso le Edizioni Ca' Foscari.

⁵ *Dīwān* 351.

Una coppia proverbiale di opposti: al-ḡabb wa-al-nūn

al-nūnu yahliku fī baydā' a muḡfiratin
il pesce muore in un vuoto deserto

wa-l-ḡabbu yahliku bayna l-mā' i wa-l-ṭīn⁶
e la lucertola del deserto muore fra l'acqua e il fango.

Secondo Yāqūt, il filologo Abū Bakr b. al-Anbārī avrebbe attribuito a Ta'lab i seguenti versi (metro: *ṭawīl*)⁷:

idā kunta ḡūta l-nafsi tumma haḡartahā
se eri il cibo dell'anima poi l'hai abbandonata,

fa-lim talbatu l-nafsu -llatī anta ḡūtuḡā
perché perdurerebbe l'anima di cui sei il cibo?

sa-tabḡā baḡā' a l-ḡabbi fī l-mā' i aw ka-mā
resterà quanto la lucertola del deserto nell'acqua, o
come

ya' iṣu ladā daymūmati l-bīdi ḡūtuḡā
vive il suo pesce nella vastità degli aridi deserti.

Il *ḡabb* infatti non ama l'acqua, al punto che può far a meno di bere, come narrano diverse tradizioni note e condivise⁸. Un verso di Ma'arī che, secondo la sua abitudine, fonde e rielabora insieme diversi temi poetici ben noti, afferma (metro: *ḡafīf*):

ka-l-aḡāti l-muḡḡāti yanfiru' anḡā l-
come lo stagno traboccante da cui rifugge

⁶ Ši' r 123, Ibn al-Mubārak, *Muntahā* III, 87.

⁷ *Uḡabā'* V, 145. Secondo Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* I, 103, che nella voce dedicata a Ta'lab riporta i due versi con qualche variante (*fa-kam* al posto di *fa-lim*; *bi-bay-dā' i l-mahāmihi* al posto di *ladā daymūmati l-bīdi*), lo stesso Ibn al-Anbārī non sarebbe stato certo dell'attribuzione e i due versi riecheggiano quelli molto simili che Buḡturī, *Dīwān* 388-89 volge al femminile in un *ḡazal*.

⁸ Si veda per esempio il proverbio *arwā min al-ḡabb* "più dissetato del *ḡabb*", perché come spiega Ta'ālībī, *Timār* 416, questo animale non beve mai; quando ha sete si volge verso il vento e apre la bocca e questo è il suo dissetarsi (*riyy*) e aggiunge un altro detto, che si usa per cose impossibili: *lā yakūnu ḡālika ḡattā yarida al-ḡabb* "ciò non avverrà prima che il *ḡabb* vada a bere".

*ḍabbu an ṣannahā ḡadīran maṭīrā*⁹
la lucertola del deserto, poiché la ritiene una pozza su
cui è caduta la pioggia.

2 *Gli esempi di questa incompatibilità non mancano in poesia*

Dice Abū al-Asad¹⁰ (m. intorno al 220/835, metro: *basīf*):

wa-annahum za‘amū an qad waladtahumu
e (la notizia) che hanno sostenuto che tu li hai generati¹¹
ka-mā -dda‘ā l-ḍabbu innī nutfatu l-nūni
come affermasse il *ḍabb*: io sono (del) seme del pesce;

Ġāḥiṣ cita i versi di Kumayt¹² (metro: *ṭawīl*):

wa-law annahum ḡā‘ū bi-ṣay‘in muqāribin
se avessero portato una cosa che si avvicina
li-ṣay‘in wa-bi-l-ṣakli l-muwāfiqi li-l-ṣakli
ad un'altra e la forma che corrisponde all'altra,

⁹ *Šurūḥ* 1787, *dar‘ iyya* n. 6; il participio passivo femminile *mufḍāḥ* è diversamente inteso dai commentatori: Tibrīzī lo spiega come uno stagno “la cui acqua si riversa altrove, scorrendo”; Ḥwārizmī, che si rifà all’accezione anatomica della parola, la intende qui come “(stagno) largo, ampio”; aggiunge che *an ṣannahā* va inteso come *bi-an ṣannahā*. Il contesto è, come nelle altre *dar‘ iyyāt*, la descrizione di un’armatura, che in poesia non di rado viene paragonata, nella sua lucente politura, ad una pozza d’acqua; nei versi precedenti sono evocate le ranocchie, anch’esse tratte in inganno, con effetti opposti, dall’apparenza di tale armatura.

¹⁰ Nubāta b. ‘Abd Allāh al-Ḥimmānī, vedi Iṣfahānī, *Āḡānī* XIV, 131-44 (XIV, 340-47), devoto a Fayḍ b. Abī Ṣāliḥ, visir del califfo al-Mahdī. Il verso è a p. 137 (344), in un poema in lode di Ḥamdūn b. Ismā‘īl che gli aveva reso un favore, e soprattutto di violenta invettiva rivolta ad un altro personaggio che glielo aveva negato; *ḥabīṭ al-ḥiḡā* “maligno nell’invettiva” viene definito il poeta in *Āḡānī* XIV, 131 (XIV, 340).

¹¹ La famiglia oggetto del pesante attacco è presentata come miserabili *parvenus* che si pretendevano appartenenti alla famiglia reale persiana e il poeta domanda, nel verso precedente, chi porterà tale notizia (*man dā yuḥabbiru*) al re (*kisrā*), che si trova all’inferno.

¹² *Ḥayawān* V, 529, *Dīwān* 350. Il passo di Ġāḥiṣ pare essere la sola testimonianza di questi versi, di cui pertanto si ignora il contesto.

Una coppia proverbiale di opposti: al-ḡabb wa-al-nūn

wa-lākinnaḥum ḡā' ū bi-ḥitāni luḡḡatin
ma hanno portato pesci di un mare profondo
qawāmisa wa-l-makniyyi fīnā abā ḥisli
che (vi) si immergono, e (l'animale) che fra noi ha la
kunya Abū Ḥisl¹³;

Ḥārīṭa b. Badr, quando si allearono gli Azd e i Rabī 'a¹⁴ (metro: *basīl*):

lā taḥsubanna fu' ādī ṭā'iran fazi'an
non pensare che il mio cuore prenda il volo atterrito,
idā taḥālafa ḡabbu l-barri wa-l-nūnu
se si alleano la lucertola della terra e il pesce;

Ġarmānūs Farḥāt (metro: *basīl*):

abat šifātu saḡāyānā maḥāsinahā
i caratteri della nostra natura rifiutano i suoi meriti
ka-l-ḡabbi lā yaltaqī wa-l-nūna fī waṭani¹⁵
come il *ḡabb* che non si incontra con il pesce in una (unica)
patria.

Talvolta l'immagine può essere usata in tono scherzoso, senza voler esprimere contrapposizione o gerarchie, come nel caso di Ḥakam b. 'Abdal al-Asadī (kufano, età omayyade, metro: *kāmīl*)¹⁶:

a'mā yuqādu wa-muq'adun
un cieco che viene guidato e un paralitico

¹³ Ossia il *ḡabb*.

¹⁴ Durante il califfato omayyade, quando divennero avversari dei Tamīm, la tribù del poeta (Ḥārīṭa b. Badr... b. Ġudāna b. Yarbū', vedi Iṣfahānī, *Agānī*, VIII, 384 (VIII, 489); del verso non ho trovato altre attestazioni oltre a Ġāḥiḡ, *Bayān* 4, 66; in nota l'editore commenta che è un detto proverbiale per indicare il "verificarsi dell'impossibile" (*wuqū' al-muḥāl*).

¹⁵ Poesia composta nel 1694, in cui l'autore, arcivescovo maronita di Aleppo, rimprovera se stesso; i meriti rifiutati sono quelli dei bacini della morte a cui, inconsapevolmente, ci abbeveriamo, *Dīwān* 422-23.

¹⁶ Iṣfahānī, *Agānī* II, 405 (II, 604).

lā riġlu minhu wa-lā yadāni

senza piede né mani

hādā bi-lā baṣarīn hunā-

questo là senza vista

ka wa-bī yaḥubbu l-ḥāmilāni

e me, (che) i due portantini fanno sobbalzare¹⁷

yā man ra' ā ḍabba l-falā-

oh chi ha (mai) visto la lucertola del deserto

ti qarīna ḥūtīn fī makāni

compagna di un pesce in uno (stesso luogo)¹⁸;

oppure nel complimento, si potrebbe dire seicentesco in tutti i sensi, del damasceno Ibn al-Naḳīb (metro: *ṭawīl*):

fa-mā ḥāla bayna l-ḍabbi wa-l-nūni ḥā' ilun

e nessuna distanza che si sia frapposta fra il *ḍabb* e il pesce è

bi-aṭwala mimma bayna qirṭayki wa-l-'iqdi

più grande di quella fra i tuoi orecchini e la collana¹⁹.

3 Tuttavia essi erano riuniti in un passato remoto

Questi due animali non sono i soli che si usano per esprimere una distanza fra due realtà, tale che il loro riunirsi sia cosa impossibile: nei detti proverbiali che a varie riprese menziona, Ġāḥiḻ cita: (ciò non avverrà) prima che si trovino insieme le capre di montagna e gli struzzi (*al-arwā wa-al-na'ām*) o, caso estremo, il

¹⁷ Vedi Bevan 1908-1912: 347, s.v. *ḥabba*: *to skip about* (said of the young of wild animals).

¹⁸ Il poeta si riferisce qui ad un episodio occorsogli quando, già gobbo e zoppo, era anche diventato paralitico e doveva essere portato; una notte lui ed un suo amico cieco furono sorpresi per via dalla ronda e messi in prigione in una stessa cella; vedendo il suo bastone e quello del compagno l'uno accanto all'altro si mise a ridere e improvvisò questi versi.

¹⁹ *Dīwān* 108. La poesia, che consta di questo solo verso, è un'iperbolica estensione della frase canonica con cui è descritta la donna dal lungo collo: *ba'īdat mahwā al-qurṭ* "quella i cui orecchini ricadono lontano" di 'Umar b. Abī Rabī'a.

fuoco e la neve²⁰. Ma i nostri due animali, a parte la frequenza con cui si ricorre loro, sembrano essere stati vicini in un tempo mitico e avere interagito in storie o apologhi dove compaiono insieme; il *ḍabb* riferisce infatti di aver visto una creatura straordinaria, che cammina sulle zampe posteriori e si mette il cibo in bocca con quelle anteriori. Il pesce commenta: se quello che dici è vero, questo essere mi farà uscire dalle profondità (*qaʿr*) del mare e ti farà scendere dal tuo nido in cima alla montagna²¹.

4 E il senno e l'oro sono ancora più lontani

Inoltre, per quanto essi indichino una distanza quasi incolmabile, esistono realtà che è ancora più difficile vedere riunite. Abū Ishāq al-Ṣābī (m. 384/994)²² considera dalla prigione (metro: *basīl*):

qad kuntu a' ḡabu min māli wa-kaṭratihī
mi sono stupito della mia ricchezza e della sua quantità
wa-kayfa taḡfulu 'annī ḥirfatu l-adabī
e come il “mestiere della letteratura”²³ si disinteressasse
di me,

²⁰ *Ḥayawān* V, 528; VII, 236. La distanza ha dei gradi: a Ḡarīr che paragonava la prossimità fra Taym e Ismāʿīl a quella fra Neri e Bizantini, Quṭrub obiettò che gli Slavi sono ancora più lontani, ma gli fu risposto che forse il poeta non faceva distinzione fra Slavi e Bizantini.

²¹ *Ḥayawān* VII, 207. La fonte è il *qāṣṣ* ʿAbd al-Aʿlā b. ʿUmar, che viene ricordato come ignorante, vedi Ibn al-Ḡawzī, *Quṣṣās* 324 e dedito al vino, *Zamaḥṣārī*, *Rabīʿ* IV, 301. Ḡāḥiẓ tuttavia, *Ḥayawān* I, 107, ne ridimensiona la fama di trascuratezza (*ḡafla*), dovuta secondo lui ad un eccesso di candore (*li-ḡalabat al-salāma ʿalayh*). Nel nostro caso, il suo racconto non è senza richiamare quanto riferisce il *Kitāb al-ʿayn* III, 4, all'inizio della voce *ḍabb*: gli Arabi (del deserto) dicono che era il giudice degli animali che volano e degli (altri) animali (*al-ṭayr wa-al-bahāʾim*). Non appena Iddio ebbe creato l'uomo, essi si riunirono dal *ḍabb* e glielo descrissero. Il *ḍabb* allora osservò: descrivete una creatura che tirerà giù dal cielo gli uccelli e fuori dall'acqua i pesci: chi ha ali, si metta in volo e chi ha zoccoli, scavi (*wa-man kāna dā ḥāfir fa-l-yahfur*). *Zamaḥṣārī*, *Rabīʿ* I, 333, riporta questo testo, a cui attribuisce come origine i racconti menzogneri (degli Arabi del deserto: *fī takāḍībihim*), con la sola variante *dā miḥlab* “(chi) ha artigli”.

²² Taʿālibī, *Yatīma* II, 345, i primi due versi in Bonebakker 2001: 154.

²³ Con la sfortuna connessa, vedi infra.

ḥattā -nṭanat wa-hya ka-l-ḡaḍbā tulāḥizunī
finché si è messo ad osservarmi, come corrucciato,
šazran fa-lam tubqī lī šay' an min-a l-našabi
di traverso, e non mi ha lasciato alcun bene;
fa-stayqanat annahā kānat 'alā ḡalaṭin
si è convinto poi di essere in errore
fa-stadrakathu wa-afḍat bī ilā l-ḥarabi;
allora l'ha corretto e mi ha portato alla rovina²⁴;

l'ultimo verso infine, commento sapienziale di ciò che precede, è divenuto detto proverbiale²⁵:

al-dabbu wa-l-nūnu qad yurḡā -ltiqā' uhumā
si può sperare l'incontro della lucertola e del pesce
wa-laysa yurḡā -ltiqā' u l-hubbi wa-l-dahabi
ma non quello del senno e dell'oro.

La presenza del senno sembra dunque incompatibile con quella dell'oro più di quanto lo sia la presenza simultanea dei nostri due animali. Il verso è spesso citato con qualche variante, specialmente nel secondo emistichio, che Waṭwāt così cita²⁶:

wa-laysa yurḡā -ḡtimā' u l-faḍli wa-l-dahabi
ma non si spera quella del merito e dell'oro.

L'“oro” non si contrappone soltanto a “senno” e “merito”: fino da tempi antichi, le opere di *adab* lo contrappongono anche al “sape-

²⁴ Questi ultimi due versi, che Bonebakker 2001 non cita, sembrano significare che il “mestiere del letterato”, non contento di aver privato il poeta dei suoi beni, lo ha portato alla rovina (con allusione forse ai periodi di forzato allontanamento dalla vita pubblica che Abū Ishāq al-Šābī subì ad opera di 'Aḡd al-dawla).

²⁵ L'ultimo verso è citato isolatamente in Ṭa'ālībī, *Tamṭil* 115, fra i detti del Šābī, Nuwayrī, *Nihāya* III, 104, nel paragrafo sui versi dei poeti postclassici usati come proverbi (*mimmā yutamattal bihi min aš'ār al-muwalladīn*, Nuwayrī, *Nihāya* III, 100), Ḥusrī, *Zahr* 312, in una serie di versi isolati di poeti contemporanei, divenuti proverbiali (*fī mā ānin šattā taḡrī maḡrā al-amṭāl*), Yūsī, *Zahr al-akam* II, 50.

²⁶ *Ġurar* 391.

re” in generale (*‘ilm*), mostrando lo statuto ambiguo di quest’ultimo, dal punto di vista della considerazione sociale: lodato e apprezzato in teoria, ma spesso contrapposto a *māl* “ricchezza” e *sultān* “potere”, come se si trattasse di realtà mal conciliabili. Ibn Qutayba, per esempio, riferisce²⁷ che, quando il saggio Buzurg-mihr, alla domanda se erano da preferirsi i ricchi o i sapienti, dette la preminenza a questi ultimi, gli fu subito chiesto come mai allora sono più numerosi i sapienti alle porte dei ricchi che viceversa. Quando poi il sapere, e in particolare la letteratura, diventano un mestiere, *ḥirfa*, ossia il solo mezzo di sostentamento, la rovina per chi lo pratica è pressoché certa, come conferma la versione di Yūsī²⁸ del verso di Šābī, che viene presentato sotto questa forma:

al-ḍabbu wa-l-nūnu qad yurḡā -ḡtimā ‘uhumā
si può sperare la riunione della lucertola del deserto e del
pesce

wa-laysa yurḡā ḡtimā ‘u l-māli wa-l-adabi
ma non si spera quella della ricchezza e dell’*adab*.

Al nesso *ḥirfat al-adab* “mestiere della letteratura”, Bonebakker ha dedicato due dottissimi articoli, in cui esamina un gran numero di testimonianze testuali da lui raccolte negli anni; il suo assunto di fondo è che in questo caso, il vocabolo *ḥirfa* sia usato, come *double entendre*, nel suo duplice significato di “mestiere” e di “cattiva fortuna, miseria”, ossia che *ḥirfat al-adab* significhi “the practising poetry as a profession that usually ends in misery”²⁹; in effetti in quasi tutti i passi che traduce³⁰, il nesso viene reso con “the misery [of the men] of letters”. Nel secondo saggio, l’idea della povertà dell’uomo di lettere è ripetuta anche a partire da testi che non citano direttamente l’espressione³¹.

²⁷ ‘*Uyūn* II, 121 e 122.

²⁸ *Zahr al-akam* II, 50-51, a proposito del detto *ḡama ‘a bayna al-ḍabbi wa-al-nūni* “ha messo insieme la lucertola del deserto e il pesce”, riportato subito dopo *ḡama ‘a bayna al-arwā wa-al-na‘āmi* “ha messo insieme le capre di montagna e gli struzzi”, che ha lo stesso senso.

²⁹ Bonebakker 2001: 153.

³⁰ Compreso il primo dei versi di Abū Ishāq al-Šābī appena citati.

³¹ Bonebakker 2002-2003.

Mi sia permesso di aggiungere qualche minima considerazione. Prima di tutto, ossia prima del fatto che essere ridotti al solo mestiere di letterato implica il rischio, almeno, della miseria e l'umiliazione del chiedere, bisogna osservare che è il sapere stesso che impedisce di raggiungere ricchezze ed onori, mentre la fortuna arride agli ignoranti e agli sciocchi. Waṭwāṭ³² afferma che è la conoscenza del mestiere di letterato che si frappone (*anna ma'rifat ḥirfat al-adab māni'a min taraqqī a'ālī al-rutab*) all'ascesa alle posizioni più elevate, mentre Ḥalīl b. Aḥmad avrebbe detto (metro: *basīl*)³³:

inna l-muqaddama fī l-dunyā bi-ṣan'atihi
annā tawaḡḡaha fīhā fa-hwa mahrūmu
 "Any man who stands out in his art,
 Wherever he will turn using it, will find himself suffer
 ing hardship"³⁴

e allo stesso Abū Ishāq al-Šābī è attribuito questo verso, anch'esso usato come proverbio (metro: *ṭawīl*)³⁵:

wa-ḥaytu yakūnu l-naqṣu fa-l-rizqu wāsi'un
 dove è il difetto, largo è il guadagno,
wa-ḥaytu yakūnu l-fadlu fa-l-rizqu ḍayyiqu
 dove è l'eccellenza, stretto,

mentre, secondo Ḥusri³⁶, lo stesso Ibrāhīm al-Nazzām, constatando come la ricchezza abbondi presso le persone spregevoli molto più che presso quelle nobili, ne avrebbe dedotto anche per questa la

³² *Ġurar* 388-91.

³³ Ṭa'ālībī, *Timār* 658, dove si dice che il verso è tramandato sotto il nome di diversi poeti, fra cui Ḥalīl, *Tahsīn* 80, dove si moltiplicano i detti secondo cui il sapere non rende ricchi, né dà una posizione nel mondo.

³⁴ Traduzione di Bonebakker 2001: 148.

³⁵ Ṭa'ālībī, *Tamṭīl* 115; Yāqūt, *Udabā'* II, 85-86, dove sono citati anche i due versi precedenti, secondo i quali, chi voglia conoscere, fra due uomini, quello più abile in una stessa arte, deve considerare una cosa sola, ossia i guadagni: come recita il nostro verso, il migliore sarà quello che guadagna di meno.

³⁶ *Zahr* 557, che si sofferma poi a descrivere le non comuni abitudini di Nazzām nei confronti del denaro.

natura spregevole, dato che le cose si accompagnano alle loro simili (*li-anna al-ṣakl yaṣṣir ilā ṣaklih*).

In secondo luogo, mi sembra che l'espressione *adrakathu ḥirfat al-adab*³⁷, che si trova spesso usata nelle opere biografiche, meriti una considerazione a parte. La frase, sotto la forma *adrakatnī* si trova in Abū Tammām (m. 231/845 o 232/846)³⁸, mentre il nesso *ḥirfat al-adab* già all'epoca sua era ritenuto corrente al punto che il suo uso non poteva essere considerato come prova di plagio³⁹; è possibile tuttavia che l'uso della formula derivi da un citatissimo distico, composto per il compianto funebre di Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908)⁴⁰.

Nel caso di Ibn al-Mu'tazz, la formula non può fare allusione alla povertà e ai disagi insiti nel mestiere di letterato, ma piuttosto al fatto che, almeno per lui, l'occuparsi stesso di letteratura portò sfortuna. Nell'uso consolidato delle opere biografiche, l'espressione accomuna personaggi dai più vari destini (citati, è vero, anche come poeti), in un senso che si avvicina a quello di "subì un rovescio di fortuna", "fu vittima della sorte cattiva [che colpisce chi si occupa di letteratura]". Tā'ālībī la usa a proposito di Abū al-Farağ Aḥmad al-Hamadānī, che pur provvisto di qualità personali, non fu aiutato dalla sorte, infatti l'esilio lo cacciò fino al Ḥurāsān (*la-faṣathu al-ḡurba ilā bilād ḥurāsān fa-adrakathu ḥirfat al-adab*)⁴¹, o dell'egiziano Abū al-Qāsim al-Šağarī⁴², di cui prima di tutto Tā'ālībī dice che era un poeta e che fu colpito dalla malasorte (dei letterati) che lo esiliò dal suo paese fino a Buḥārā. In questi casi si può supporre che con *adrakathu ḥirfat al-adab* si voglia alludere alle dif-

³⁷ Bonebakker la cita senza tradurla, né soffermarvisi.

³⁸ Vedi Bonebakker 2001: 152.

³⁹ Nella fattispecie a carico di Abū Tammām stesso, vedi Āmidī, *Muwāzana* I, 124, che Bonebakker 2001: 152 cita ad altro proposito.

⁴⁰ Il distico, citato, tradotto e commentato da Bonebakker 2001: 150 (e il cui secondo verso è (metro: *baṣīṭ*): *mā fihi lawwun wa-lā laytun fa-tanquṣahu -wa-in-namā adrakathu ḥirfatu l-adabi* "non c'erano in lui a diminuirlo gli: oh se (avesse fatto), né i: magari (avesse) - ma soltanto si abbatté su di lui (la sfortuna) del mestiere del letterato"), è di Ibn Bassām, prosatore e poeta di Baghdad (m. 302 o 303/914-16), la cui vena poetica si esprime soprattutto in forma di epigramma, come in questo caso; secondo Zamaḥṣarī, *Rabī'* V, 178, fu il solo che ebbe il coraggio del compianto funebre di Ibn al-Mu'tazz, o, secondo Tā'ālībī, *Timār* 192-93, che ne fu capace.

⁴¹ *Yatīma* V, 177.

⁴² *Yatīma* IV, 176, esempio citato da Bonebakker 2001: 157.

ficoltà di procurarsi il sostentamento con tale mestiere, e simile può essere il caso di Yūsuf b. ʿImrān, ricco mercante di Aleppo (m. 1074/1663), che volle mescolarsi agli uomini di lettere e vivere come loro, ricavandone sulle prime ampi riconoscimenti, ma che, sulla fine della vita, *lammā adrakathu ḥirfat al-adab*, divenne povero⁴³.

L'espressione è usata da Taʿālibī anche a proposito di Abū Firās (m. 357/968): *lammā adrakat abā firās ḥirfat al-adab wa-aṣābathu ʿayn al-kamāl*⁴⁴, *asarathu al-rūm* “quando la sorte si voltò contro Abū Firās e lo colpì l'invidia per ciò che ha raggiunto lo stato di perfezione, i Bizantini lo fecero prigioniero”, e di Tāğ al-dawla, figlio di ʿAḍud al-dawla⁴⁵, che le vicissitudini provocate dal rivolgersi del fato portarono dalle cariche politiche alla prigionia. Maqqarī⁴⁶, a proposito del Malik al-Nāṣir Dāwūd, figlio di al-Muʿaẓẓam ʿĪsā, signore di Karak (m. 656/1258), la cui movimentata vita politica e militare non fu certo quella dell'uomo di lettere costretto a vivere di queste, dice: *lahu tarğama kabīra wa-huwa mimman adrakathu al-ḥirfa al-adabiyya wa-muniʿa ḥaqquhu bi-al-ḥamiyya wa-al-ʿaṣabiyya*, “ha una biografia importante, ed è fra quelli che subirono un rovescio della fortuna, a cui fu impedito (di far valere) il loro diritto con zelo fanatico e partigianeria”; infine Ibn Ḥallikān, nella biografia di Ṣāḥib al-dīn al-Rūdrāwarī⁴⁷, visir del califfo abbaside Muṭtaḍī e poeta, che fu allontanato dalla vita politica e, costretto a lasciare la carica, si ritirò a Medina dove morì nel 488/1095, cita la versione dei fatti del biografo Ibn al Samʿānī (m. 562/1166) dal *Dayl [Taʿrīḥ Bağdād]*, il quale dopo aver elencato le qualità intellettuali del visir ed aver men-

⁴³ Muḥibbī, *Ḥulāṣa* IV, 506; Ḥafāğī, *Rayḥāna* I, 104, che cita a conferma il *rağaz*: *law kāna yadrī l-marʿa anna -bnaḥ* “se l'uomo sapesse che suo figlio” *yuhramu bi-l-ādābi mā addabah* “resterà frustrato a causa dell'educazione alle lettere, non ve lo educerebbe”.

⁴⁴ Taʿālibī, *Timār* 327-28: quando qualcosa ha raggiunto il suo estremo limite e scopo, suscitando l'unanime ammirazione, poi le sopravviene uno degli accidenti della vita, si dice: lo ha colpito l'invidia per la perfezione (*aṣābathu ʿayn al-kamāl*).

⁴⁵ Rispettivamente *Yatīma* I, 75 e II, 261; per l'ultimo esempio vedi Bonebakker 2001.

⁴⁶ *Nafḥ al-tib* II, 408.

⁴⁷ *Wafayāt* V, 134-37.

zionato anche la sua poesia, continua: *adrakathu ḥirfat al-adab wa-ṣurifa 'an al-wizāra*⁴⁸.

Sembra quindi che l'espressione *adrakathu ḥirfat al-adab*, che non indica solo la povertà e la miseria, ma anche la malasorte che può colpire chi sia stato eminentemente un letterato, come Ibn al-Mu'tazz o Abū Firās, tenda a banalizzarsi, attenuando per così dire l'apporto della letteratura negli eventi e diventando una frase fatta, per quelle persone che sono state dei letterati solo marginalmente e che pure hanno subito tali rovesci.

Per quanto riguarda *ḥirfat al-adab*, è necessario notare che il "mestiere del letterato" in senso proprio, ha rappresentato per alcuni una promozione sociale, come fu il caso del poeta di Ḥama 'Alā' al-dīn b. Malīk (m. 917/1511), innalzato dall'antro della sua bottega di venditore di ossimele al divenire con la sua poesia re⁴⁹ (*tumma rafa' athu ḥirfat al-adab 'an ḥaḍīd dukkānihi ilā an šāra malik al-adab*), o di Sarī al-Raffā' di Mossul (m. 362/972-3), che coltivò il suo talento poetico pur facendo il rammendatore, e che, quando la sua poesia raggiunse un buon livello, passò dal mestiere del rammendo a quello della letteratura (*fa-lammā ḡāda šī' ruhu intaqala min ḥirfat al-rafiw ilā ḥirfat al-adab*), traendone benefici che migliorarono le sue condizioni (*irtazaqa wa-ḥasunāt ḥālūh*)⁵⁰: *ḥirfat al-adab* può quindi perdere la sua carica negativa di miseria conaturata, per assumere il valore neutro di "mestiere del letterato".

Per chiudere questo excursus, mi pare valga la pena di citare per intero il garbato biglietto di Ibn Qalāqis, che contrasta con la rozzezza con cui molti altri poeti hanno espresso la delusione del chiedere senza risposta (metro: *basīl*):

yā fārisa l-muslimīna -nzur ilayya taḡīd
o campione dei Musulmani, se mi guardi troverai
rawḍan hašīman 'alā qurbi min-a l-saḥabi
un giardino inaridito pur vicino alle nuvole;

⁴⁸ *Wafayāt* V, 136; de Slane 1866: III, 289 traduce l'espressione: adversity having given him a moral lesson.

⁴⁹ O angelo, *malak*, giocando con il suo patronimico Ibn Malīk, Ḥafāḡī, *Rayḥāna* I, 188.

⁵⁰ Yāqūt, *Uḍabā'* XI, 183-84.

lā aqtaḍika li-taqdīmin wa‘adta bihi
non ti richiedo un elargire che hai promesso:
min šīmati l-ġayti an ya’ tī bi-lā ṭalabi
tratto distintivo della pioggia è il venire senza richiesta;
‘uyūnu ḡāhika ‘annī ḡayru nā’imatin
gli occhi della tua potenza non dormono trascurandomi,
wa-innamā anā aḥṣā ḥirfata l-adabi
ma sono io che temo il mestiere del letterato⁵¹.

5 *Ma circostanze particolari possono anche oggi riunirli*

Tuttavia ci sono spettacoli di inconsueta bellezza e armonia, come alcuni giardini, o l’eccezionale presenza di rare doti in qualche fortunato personaggio, che sono in grado di far incontrare ancora i nostri due animali.

Šafī al-dīn al-Ḥillī descrive la sua città come un paradiso in cui sono riunite le condizioni naturali più ridenti (simboleggiate dalla presenza simultanea del *ḍabb* e del *nūn*, che testimonia della loro rarità), corrotto tuttavia dalla prevaricazione degli arroganti che vi risiedono (*baġy al-ġāhilīn bihā*): “un paradiso abitato da demoni” (*ġannatun fihā šayāṭīn*) (metro: *basīṭ*):

arḍun bihā sā’ iru l-ahwālī qad ḡumi‘at
è una terra in cui sono stati riuniti tutti gli orrori
*ka-mā taġamma‘a fihā l-ḍabbu wa-l-nūnu*⁵²
nello stesso modo in cui vi si sono ritrovati insieme la lucertola del deserto e il pesce.

Uno di questi luoghi sembra essere stato il palazzo che il cognato di Hārūn al-Rašīd, ʿIsā b. Ġaʿfar si fece costruire in un quartiere di Baṣra chiamato Ḥurayba (perché vi erano rovine di edifici anteriori di epoca persiana), e che Ibn Abī ʿUyayna così descrive (metro: *basīṭ*):

⁵¹ Ossia temo di essere costretto a chiedere, *Dīwān* 16; *ya’ tī* è una licenza poetica per *ya’ tiya*; Bonebakker 2001: 152 ne cita il secondo e terzo verso.

⁵² *Dīwān* 280; è una poesia di 4 versi.

zur wādiya l-qasri ni'ma l-qasru wa-l-wādī
visita Wādī al-qasr, eccellenti sono il castello e il fiume

lā budda min zawratin 'an ḡayri mā'ādī
una visita, (anche) inaspettata, è indispensabile

zurhu wa-laysa lahu šibhun yuḡāribuhu
visitalo, poiché niente di simile vi si avvicina

min manzilin ḡāḡirin in šī'ta aw bādī
come dimora di un sedentario, se vuoi, o di un nomade

turfā qarāḡīruhu wa-l-'isu wāḡifatun
vengono rammendate le sue navi, mentre le cammelle
stanno ferme⁵³

wa-l-ḡabbu wa-l-nūnu wa-l-mallāḡu wa-l-ḡādī
la lucertola del deserto e il pesce, il marinaio e il camel-
liere.

Nel descrivere Baṡra, Qazwīnī⁵⁴ menziona Wādī al-qasr come uno dei suoi luoghi ameni (*min mutanazzahātihā*⁵⁵) e aggiunge che

⁵³ Iṡfahānī, *Agānī* XX, 91 (XX, 273-74); i versi sono citati qui secondo la versione di Ghédira 1966: 108, frammento 9, che li attribuisce al più giovane e più celebre dei fratelli Ibn Abī 'Uyayna, Abū 'Uyayna b. Muḡammad b. Abī 'Uyayna, morto prima del fratello maggiore e ancora vivente alla morte di Hārūn al-Rašīd (193/809). Gli ultimi due versi, con notevoli varianti (su cui si sofferma in nota l'editore del *Ḥayawān* VI, 99), sono assai citati e attribuiti anche a Ḥalīl b. Aḡmad, per esempio da Ḡāḡiz, *Ḥayawān* VI, 98-99, Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd* V, 422, Ṭa'ālibī, *Timār* 527-28 (nel paragrafo dedicato al nesso *wādī al-qasr*) e, a tutti e due, *Yatīma* I, 166, che così li commenta: sono quanto di meglio sia stato detto nella descrizione di un luogo che riunisce i caratteri della terra e del mare, della residenza dei sedentari e dei nomadi (*yaḡma'u bayna awṡāf al-barr wa-al-baḡr wa-al-ḡādāra wa-al-bādiya*), menzionandoli a proposito dei possibili plaghi del Mutanabbī, che avrebbe tratto di qui l'idea di riunire caratteri opposti (*al-aḡḡād*, nella sua fattispecie, nella descrizione di un terreno di caccia); senza attribuzione in Nuwayrī, *Nihāya* I, 331, nella descrizione delle virtù eccellenti dell'Egitto, dove servono di spunto per citare i versi dell'andaluso Abū al-Ṣalt, vedi infra, né in Ma'arrī, *Ṣāḡil* 551, che cita i due versi incidentalmente, all'apparenza come esempio di descrizione iperbolica di un corso d'acqua; altri riferimenti in Ghédira 1963: 176.

⁵⁴ *Ātār* 310.

⁵⁵ Dozy 1881, s.v. : "lieu de plaisance".

Ḥalīl narra che suo padre visitò questo luogo, nel quale vide una terra *ka-al-kāfūr*, (bianca) come la canfora, dove effettivamente convivevano gli aspetti desertici (*ḍabb* e gazzelle, naturalmente immediato oggetto di caccia) e quelli acquatici, il canto dei marinai e quello dei cammellieri.

L'immagine è diffusa in altre descrizioni di giardini:

Abū al-Ṣalt Umayya al-Andalusī (529/1134), così descrive la collina al-Raṣad in Egitto (metro: *baṣīṭ*):

yā nuzhata l-raṣadi -llā'ī qad-i-štamalat
o luogo ameno di Raṣad, colmato

min kulli šay'in ḥalan min ḡānibi l-wādī
di ogni ornamento dal lato del fiume:

fa-dā ḡadīrun wa-dā rawḍun wa-dā ḡabalun
ecco un laghetto, ecco un giardino, ecco un monte

wa-l-ḍabbu wa-l-nūnu wa-l-mallāḥu wa-l-ḥādī⁵⁶
e la lucertola del deserto, il pesce, il marinaio e il cammelliere.

Ibn 'Abd Rabbih, nel capitolo sui giardini, attribuisce ancora a Ibn Abī 'Uyayna una descrizione di un suo giardino (metro: *munsariḥ*)⁵⁷:

zuwwiḡa ḥitānuhā l-ḍibāba bihā
in esso i pesci sono stati uniti in matrimonio alle lucertole del deserto,

ḥādihī kannatun wa-dā ḥatanu
questa è una nuora e questo un suocero;

fa-nzur wa-fakkir fī mā tuṭīfu bihi
guarda dunque e considera ciò a cui giri intorno

⁵⁶ Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* I, 497; Nuwayrī, *Nihāya* I, 331.

⁵⁷ Secondo Ibn Qutayba, *Ṣīr* 878, si tratterebbe di Baṣra, mentre secondo Ta'ālībī, *Timār* 528, anche questi versi sono da attribuire a Ḥalīl; vedi anche le altre referenze citate da Ghédira 1963: 182 e 1965-66: 93, frammento 36, la cui versione è quella riportata qui.

Una coppia proverbiale di opposti: al-ḡabb wa-al-nūn

inna l-arība l-mufakkiru l-faṭīnu
(infatti l'uomo intelligente è quello che, sagace, riflette):
min sufunin ka-l-na'āmi muqbilatin
navi come struzzi che si avvicinano,
wa-min na'āmin ka-annahā sufunu
e struzzi come fossero navi.

Ṣanawbarī colloca nel giardino che descrive anche una gentile scena bacchica (metro: *munsariḥ*)⁵⁸:

wa-baynahum kullu mā huwaynā
e fra loro (=i invitati), ogni cosa gentile
mimmā ḥawā l-barru wa-l-biḥāru
fra ciò che racchiudono la terra e i mari
fa-l-laytu wa-l-zabyu ḥaytu ḥallū
il leone e la gazzella, dove (i invitati) stanno,
wa-l-ḥūtu wa-l-ḡabbu ḥaytu sārū
e il pesce e la lucertola, dove si muovono

Ibn Nubāta al-Miṣrī (metro: *basīṭ*):

tarā safā'inahu ka-l-'isi sā'iratan
vedi le sue navi, come cammelle, andare,
*wa-l-ḡabba wa-l-nūna wa-l-mallāḥa wa-l-ḥādī*⁵⁹
e la lucertola del deserto, il pesce, il marinaio e il cam-
melliere.

Anche altre qualità possono mettere insieme tali animali; dice Kuṣāḡim (metro: *sarī'*)⁶⁰:

⁵⁸ *Dīwān* 81.

⁵⁹ *Dīwān* 165; è il secondo verso di un breve frammento (sette versi), che in realtà non descrive un giardino, ma, dopo un accenno al Nilo, si sposta al "giardino della vita" (*rawḡat al-'ayṣ*) e ad altri temi.

⁶⁰ Maḥmūd b. al-Ḥusayn, uno dei poeti che gravitò intorno ai Ḥamdanidi, prima a Mossul poi ad Aleppo intorno a Sayf al-dawla; il verso è tratto dal componimento funebre di uno dei suoi paggi, *ḡilmān*, *Dīwān* 404.

sā'isu ġilmānin raḥḥun bihim
guida di paggi, dolce con loro

riḥḥan tawāḥā fihi ḍabbun wa-nūnu
in un modo in cui si sarebbero trovati fratelli un *ḍabb* e un
pesce.

Un uso particolare in questo senso è testimoniato in opere tarde, specialmente biografiche, che, nell'enfatizzare le straordinarie qualità, letterarie o altro, del personaggio in questione, si servono dell'immagine della distanza fra i due animali, per dire che viene da tali qualità colmata. Il muftī di Bagdad Ālūsī⁶¹, nel descrivere il suo viaggio a Istanbul nel 1851-52, a proposito di uno degli uomini da lui incontrati nella *dār al-ḥilāfa* dice: *wa-min quwwati mā kāna lahu min al-'aqli wa-al-idrāk tarāhu yağma 'u bayna al-ḍabb wa-al-nūn*, mentre Ḥifnī Nāṣif (egiziano m. 1272/1919), in una poesia che probabilmente è un elogio funebre, offre un esempio in versi di questo uso (metro: *ṭawīl*):

wa-saddadta aqwālan yu'allifu ḥusnuhā
hai detto parole giuste, la cui bellezza riunisce

*ilā l-ḍabbi fī l-bayḍā' i wa-l-nūni fī l-baḥrī*⁶²
il *ḍabb* nel deserto e il pesce nel mare.

6 Le formulazioni proverbiali ...

che fanno riferimento ai nostri due animali si limitano al già citato verso di Abū Ishāq al-Ṣābī, e al detto, anch'esso già menzionato, che si applica ad avvenimenti la cui realizzazione è quasi impossibile:

⁶¹ *Ġarā'ib* 136.

⁶² Il poema si trova nel sito: www.aldiwan.net/poem49132.html; l'espressione è più volte usata anche dallo scrittore indiano 'Abd al-Ḥayy b. Faḥr al-dīn di Luknow (m. 1886) nel suo *Nuzhat al-ḥawāṭir wa-baḥğat al-masāmī' wa-al-nawāzīr* (edito a Haydarābād fra gli anni 40 e 70 del secolo scorso, e a me rimasto inaccessibile), nella formula: *ğā' a min siḥri bayānihi bi-mā yu'allifu bayna al-mā' i wa-al-nār wa-yağmā' u bayna al-ḍabbi wa-al-nūn*, o: *kāna min siḥri bayānihi yu'allifu*, etc., "grazie alla magia della sua eloquenza ha prodotto cose tali da mettere insieme l'acqua e il fuoco, la lucertola del deserto e il pesce" oppure: "grazie alla magia della sua eloquenza metteva insieme, etc."

infatti, non avverranno, ḡattā yu' allafa bayna al-ḡabbi wa-al-nūn⁶³, o secondo Ġāḥiḡ⁶⁴ lā yakūnu dālika ḡattā yuḡma'a bayna al-ḡabbi wa-al-nūn. Non mancano gli esempi dell'uso poetico di tali proverbi:

ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥassān al-Anṣārī (metro: *basīt*)⁶⁵:

al-ḡabbu ḥīna yarūmu l-luḡḡa muṣṭarikun
la lucertola del deserto quando cerca il mare alto, condi-
vide (la sorte) dei suoi simili⁶⁶
wa-l-ḥūtu yahliku fī l-bīdi l-amālīti
mentre il pesce muore nei pianeggianti deserti;
tallāhi ya' lifu ṣaklun ṣaklahā abadan
per Dio, nessuna forma sarà mai in armonia con la sua
ḡattā yu' allafa bayna l-ḡabbi wa-l-ḥūti
finché non siano messi insieme la lucertola del deserto e
il pesce;

al-Sulṭān Ḥātim b. Aḥmad al-Yāmī (m. 556/1161; metro: *wāfir*)⁶⁷:

⁶³ Vedi Zamaḥṣārī, *Mustaqṣā* II, 58, che non aggiunge alcun commento o spiegazione, mentre Taʿālibī, *Timār* 416, glossa l'espressione: *fī tabʿid mā bayna al-ḡinsayn*, ossia (si usa) nel sottolineare la distanza fra i due tipi (di cose di cui si sta parlando). In Yūsī, *Zahr al-akam* II, 50, il detto *ḡama'a bayna al-ḡabb wa-al-nūn* "ha messo insieme la lucertola del deserto e il pesce" serve quasi solo da occasione per riassumere, in forma approssimativa, le nozioni principali relative al *ḡabb*.

⁶⁴ *Ḥayawān* V, 529.

⁶⁵ I due versi, che non si trovano nel divano di ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥassān edito nel 1971 da Sāmī al-ʿĀnī, sono citati da Zaḡḡāḡī, *Ibdāl* 56 (che non compare fra le fonti usate per la raccolta del divano), a proposito della possibile commutazione *sm/ta'* di cui la parola *ṣāhid* è *amālīt*, che, come *amālīs* (plurale di *amlās*, a sua volta plurale di *malas* o di *malīs*), indica terreni piani; l'editore aggiunge in nota a p. 55, che nelle opere filologiche editate non si trovano casi di alternanza reciproca (*ta' āqub*) delle due parole. Zaḡḡāḡī riporta, oltre al verso *ṣāhid*, anche il primo e l'ultimo del poema, che è il secondo dei versi qui citati, che non sono quindi contigui.

⁶⁶ Ossia affonda e muore, come spiega l'autore commentando *muṣṭarik*, mentre l'editore in nota aggiunge, a proposito dell'ultimo verso, che l'elisione della negazione è stilisticamente normale nel giuramento, come il legare il giuramento stesso ad un fatto impossibile.

⁶⁷ Yemenita, appartenne alla seconda dinastia dei Ḥamdānīdi Banū Ḥātim, che dominarono Ṣan'ā' fra il 492/1099 e il 569/1173. Sebbene la dinastia fosse

wa-in taranī wa-ıyyāhum ġamī'an
e se mi vedi insieme con loro

fa-qul kayfa -ltaqā ḍabbun wa-ḥūtu
di: come si sono incontrati una lucertola del deserto e un
pesce?

Ibn Hutaymal⁶⁸ (metro: *ṭawīl*):

wa-lawlāka qayyadta l-ġinā liya lam akun
non fosse che tu mi hai destinata la ricchezza

ulāqīhi ḥattā yaltaqī l-nūnu wa-l-ḍabbu
non la incontrerei finché non si incontrino il pesce e la
lucertola.

7 La prosa...

infine, ricorre assai meno della poesia all'immagine del *ḍabb* e del pesce, per esprimere la distanza fra due realtà. Inoltre, come abbiamo visto, la riunione di questi animali in poesia vuole spesso alludere ad eventi impossibili a verificarsi, se non per via quasi miracolosa, come mostrano gli esempi citati e come riassume, in tono ammirativo, uno dei proverbi che la menzionano: *subḥāna al-ġamī'i bayna al-talġi wa-al-nār wa-bayna al-ḍabbi wa-al-nūn* "Lode a Colui che mette insieme la neve e il fuoco, la lucertola del deserto e il pesce"⁶⁹.

di adesione fatimita, egli era del tutto contrario, come afferma in questa poesia, che si trova nel *Ṭirāz al-lām al-zaman fī ṭabaqāt al-yān al-yaman* dello storico yemenita Muwaffaq al-dīn al-Ḥazraġī al-Zabīdī (m. 814/1410), opera che mi è stata inaccessibile, ma la cui lunga biografia del Sultān al-Ḥatīm è riportata in nota dall'editore del *Ta'rīḥ al-yaman* di 'Umāra al-Yamanī alle pp. 314-20; in essa, prima della citazione del poema (p. 319), si dice che egli "odiava i Fatimiti e ne prendeva le distanze" (*yamqutu al-bāṭiniyya wa-yatabarra'u minhum*). Il *Ta'rīḥ al-yaman* menziona brevemente il nostro poeta alle pp. 313-14.

⁶⁸ Poeta dell'Arabia meridionale, della cui vita non si sa niente; le notizie che ne dà l'editore del divano sono tratte dalle poesie stesse; lodò alcuni esponenti della dinastia rasulide e morì alla fine del VII/XIII sec., *Dīwān* 133, poema in lode dell'Imām yemenita Aḥmad b. al-Ḥusayn (m. 656/1258).

⁶⁹ Aḥḍab, *Farā'id* I, 300, detto che si applica a due opposti che si incontrano.

Nella prosa invece, il mettere insieme i due animali significa concordemente, negli esempi reperiti, mettere insieme a sproposito, nel corso di un ragionamento, cose che non hanno niente a vedere l'una con l'altra. Damīrī⁷⁰, nel pezzo di bravura in prosa rimata che apre il suo libro sugli animali, intessuto di proverbi e di allusioni poetiche, afferma di avere lui stesso deciso di comporlo, di fronte allo stato di commistione fra elementi disparati e dissimili, che vede regnare negli studi su questo tema. Damīrī ne fornisce un lungo elenco, in cui compare anche l'aver deciso che la lucertola del deserto e il pesce stanno senz'altro insieme (*qaḍaw bi-iḡtimā' i al-ḥātī wa-al-ḍabbī qaṭ'an*), il che non implica naturalmente che i due animali siano trattati insieme in senso proprio, ma costituisce solo uno dei modi di descrivere tale mancanza di chiarezza mentale.

Sakkākī⁷¹ a proposito di Corano II, 6, osserva che il versetto inizia, a giusto titolo, senza congiunzioni con ciò che precede. Le due parti del discorso, infatti, non hanno lo stesso referente, e in questo caso, l'uso della congiunzione *wa*, il cui significato è unire, apparirebbe come il cercare di mettere insieme la lucertola del deserto e il pesce (*yabrazu fī ma'riḍ al-tawāḥḥī lil-ḡam' i bayna al-ḍabb wa-al-nūn*), dato che tale congiunzione non può essere usata per mettere insieme affermazioni disparate, di cui citerà subito dopo un nutrito campionario; Nuwayrī⁷² rimprovera a Damīrī le parole con cui apre e commenta la voce dedicata al mitico uccello '*anqā'* *muḡrib: min al-alfāz al-dālla 'alā ḡayr ma'nān* "'*anqā'* *muḡrib* è una di quelle espressioni che significano ciò che non ha senso", perché mettere insieme *al-dālla* e *ḡayr ma'nān* è come mettere insieme la lucertola del deserto e il pesce; avrebbe dovuto dire: *min al-alfāz allatī lā ma'nā lahā* "è una di quelle espressioni che non hanno senso".

Un altro esempio, quasi dei nostri giorni, proviene dal *Tafsīr al-tahrīr wa-al-tanwīn*⁷³ del tunisino Ṭāhir Ibn 'Aṣūr (m. 1972) sura V, versetto 59: "Dì: O gente del Libro! Di che altro potete biasimarci se non di credere in Dio e in quel che ha rivelato a noi, e in quel che ha rivelato prima di noi? Per certo i più di voi sono perversi" (traduzione di Alessandro Bausani). Nel testo arabo però questa seconda frase è connessa alla prima con la congiunzione *wa* (omessa nella

⁷⁰ *Hayāh* I, 35-36.

⁷¹ *Miftāḥ* 271.

⁷² *Nihāya* VII, 134-35.

⁷³ *Tafsīr al-tahrīr* VI, 244.

traduzione), e la questione, dibattuta fra i commentatori, verte sul valore da darle, o meglio su quali siano gli elementi della prima frase che la congiunzione connette con la seconda. Prima di esaminare le interpretazioni proposte, Ibn ‘Ašūr descrive il contesto letterario della domanda: è un’interrogazione retorica che aspetta risposta negativa (*istifhām inkārī*) e che esprime stupore, perché gli oggetti del supposto biasimo sono in realtà azioni lodevoli. Secondo alcuni, continua Ibn ‘Ašūr, la seconda frase è coordinata a ciò che dipende da “credere in”, ossia è coordinata a: “Dio, etc.” (e la frase intera suonerebbe allora: di che altro potete biasimarci se non di credere in Dio, etc., e (di credere che) i più di voi sono perversi?)⁷⁴. Ma tale lettura fa venir meno il contesto letterario in cui va collocata la frase: infatti non suscita stupore che gli interpellati biasimino chi crede nella loro perversità, né si aspetta risposta negativa da loro parte; il secondo segmento della coordinazione così intesa non è congruente con il primo, e il metterli insieme è *ka-al-ḡam‘i bayna al-ḡabb wa-al-nūn*, come mettere insieme la lucertola del deserto e il pesce⁷⁵.

8 Come avviene per la prosa...

anche in poesia l’immagine del *ḡabb* e del *nūn* si trova usata fino ai tempi moderni. Dice il poeta tunisino Maḥmūd Qābādū (m. 1954) al verso 268 di un lungo poema (metro: *ṭawīl*)⁷⁶:

wa-mā ḥiltu annī ḥīna yaṭmū ‘ubābuhā
non avrei immaginato, quando le onde si gonfiano,

⁷⁴ La frase fra parentesi è una mia integrazione.

⁷⁵ Lo scrittore e poeta andaluso Ibn ‘Amīra Abū al-Muṭarrif (m. 656/1258 o 658/1260), vedi Maqqarī, *Nafḥ* I, 318, che fu uno dei testimoni dell’ultimo periodo dell’Andalus musulmano, cita la nostra espressione in una *Risāla* rivolta ad una persona che evidentemente se ne era andata, paragonando in brevi cola di prosa rimata la sua situazione di partenza con quella attuale, e dicendo fra l’altro: ...*in-taḡalta... min suknā bayt al-sukkān ilā manzilin bihi al-fallāḡu wa-al-mallāḡu yaṣṭarikān ḡaytu iḡtamā‘a al-ḡabbu wa-al-nūn wa-aynā‘a al-tīn wa-al-zaytūn* “...sei passato dalla dimora della casa dei (tranquilli) abitanti, ad un domicilio in cui stanno insieme il contadino e il marinaio, dove si incontrano la lucertola del deserto e il pesce, dove maturano il fico e l’olivo”. Questo passo, che sembra alludere al passaggio da una situazione stabile ad una confusa e contraddittoria, è riportato qui per documentazione, ma senza che personalmente mi senta in grado di meglio collocarlo.

⁷⁶ *Dīwān*, I 40.

arā ḥaẓẓa ǧayrī l-nūna aw ḥaẓẓī l-ḡabbā
di vedere la fortuna degli altri il pesce, o la mia la lucertola
del deserto.

Bibliografia

Fonti primarie

- ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥassān b. Tābit al-Anṣārī (m. 104/722)
Ši‘r, ed. Sāmī M. al-‘Ānī. Baghdad: Maṭba‘at al-ma‘ārif 1971
- Abū Nuwās (m. c. 200/815), al-Ḥasan b. Hānī
Dīwān bi-riwayāt al-Ṣulḥī, ed. Baḡḡat ‘A. al-Ḥadīṭī. Abū Ḥabīb: Dār al-ku-
tub al-waṭaniyya 2010
- Aḥḍab, al- (m. 1308/1891), Ibrāhīm
Farā‘id al-la‘āl fī Maǧma‘ al-amṭāl, I-II. Beirut 1894
- Ālūsī, al- (m. 1270/1854), Abū al-tanā‘ Šihāb al-dīn
Ġarā‘ib al-iǧtirāb wa-nuẓḥat al-albāb. Baghdad: Maṭba‘at al-šābandar
1327/1909
- Āmidī, al- (m. 370/980-1), Abū al-Qāsim al-Ḥasan
al-Muwāzana bayna šī‘r Abī Tammām wa-al-Buḥturī, I-II, ed. Aḥmad
Šaqr. Il Cairo: Dār al-ma‘ārif s.d. (quarta ristampa)
- Baḡḍādī, al- (m. 1093/1682), ‘Abd al-Qādir b. ‘Umar
Ḥizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-‘arab, I-XIII, ed. ‘Abd al-Salām M.
Hārūn. Il Cairo: Maktabat al-Ḥānǧī 1997 (quarta ristampa)
- Buḥturī, al- (m. 284/897), Abū ‘Ubāda al-Walīd
Dīwān, ed. Ḥasan K. al-Šayrafī. Il Cairo: Dār al-ma‘ārif 1963-64
- Damīrī, al- (m. 808/1405), Kamāl al-dīn Muḥammad
Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā, I-IV, ed. Ibrāhīm Šāliḥ. Damasco: Dār al-
bašā‘ir 2005
- Farḥāt, Ġarmānūs (m. 1732)
Dīwān. Beirut: al-Maṭba‘a al-kāṭūlikiyya 1864
- Ġāḥiẓ, al- (m. 255/868-69), Abū ‘Uṭmān ‘Amr
Kitāb al-Bayān wa-al-tabyīn, I-II in 4 parti, ed. ‘Abd al-Salām M. Hārūn.
Il Cairo: Maktabat al-Ḥānǧī 1975
Kitāb al-Ḥayawān, I-VIII, ed. ‘Abd al-Salām M. Hārūn. Il Cairo: Makta-
bat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1938-1945
- Ghédira, Ameer
1965-1966, “Le ‘Dīwān’ d’Ibn Abī ‘Uyayna.” *Bulletin d’Études Orientales* 19: 85-88,
90-132

- Ḥafāḡī, al- (m. 1069/1659), Šihāb al-dīn Aḥmad b. Muḥammad
Rayḥānat al-alibbā wa-nuzhat al-ḥayāh al-dunyā, I-II, ed. 'Abd al-Fattāḥ M. al-Ḥulw. Il Cairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa-šurak-ā'uh 1967
- Ḥalīl, al- (m. c. 170/786) b. Aḥmad
Kitāb al-'ayn, I-IV, ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya 2003
- Ḥillī, al- (m. 749/1348), Šafī al-dīn 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā
Dīwān. Beirut: Dār šādir, s.d.
- Ḥusrī, al- (m. 412/1022), Abū Ishāq Ibrāhīm
Zahr al-ādāb wa-ṭimār al-albāb, ed. Zakī Mubārak. Beirut: Dār al-ḡīl 1977
- Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940), Abū 'Umar Aḥmad
Kitāb al-'Iqd al-farīd, I-VII, ed. Aḥmad Amīn et alii. Il Cairo Maṭba'at al-ta'lif wa-al-tarḡama wa-al-našr, 1948-1973
- Ibn Abī 'Uyayna
vedi Ghédira 1965-1966
- Ibn 'Ašūr, Muḥammad Ṭāhir
Tafsīr al-tahrīr wa-al-tanwīr, I-XXX. Tunisi: al-Dār al-tūnisiyya lil-našr 1984
- Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī
Kitāb al-quṣṣāš wa-al-mudakkirīn, ed. Muḥammad b. al-Luṭfī al-Šabbāḡ. Beirut: al-Maktab al-islāmī 1988
- Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), Abū al-'Abbās Šams al-dīn Aḥmad
Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān, I-VIII, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār šādir 1978
- Ibn Hutaymal (fine del VII/XIII sec.)
Dīwān al-šā'ir al-Qāsim b. 'Alī b. Hutaymal - dirāsa wa-taḥlīl, a cura di Muḥammad b. Aḥmad 'Ī. al-'Uqaylī. Il Cairo: Dār al-kitāb al-'arabī 1961
- Ibn al-Mubārak (m. 591/1201), Muḥammad b. Maymūn
Muntahā al-ṭalab fī aš'ār al-'arab, I-IX, ed. M. Nabīl Ṭarīfī. Beirut: Dār šādir 1999
- Ibn al-Naqīb (m. 1081/1670), 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad
Dīwān, ed. 'Abd Allāh al-Ġubūrī, revisione Aḥmad al-Ġundī. s.l. 1963 (Maṭbū'āt al-Maḡma' al-'ilmī al-'arabī bi-Dimašq)
- Ibn Nubāta al-Miṣrī (m. 768/1366)
Dīwān, Beirut: Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī, s.d.
- Ibn Qalāqīs (m. 567/1172), Abū al-Faṭḥ Našr Allāh
Dīwān, ed. Ḥalīl Muṭrān. Il Cairo: Maṭba'at al-ḡawā'ib 1905

- Ibn Qutayba (m. 276/889), ‘Abd Allāh b. Muslim
Kitāb al-Ši‘r wa-al-šu‘arā, ed. Aḥmad M. Šākir. Il Cairo: Dār al-ma‘ārif 1967
Kitāb ‘Uyūn al-aḥbār, I-IV. Il Cairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1928
- Iṣfahānī, al- (m. 356/967), Abū al-Faraġ ‘Alī b. al-Ḥusayn
Kitāb al-Aġānī, I-XXV, ed. Maktab taḥqīq Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī. Beirut: Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī 1994; secondo l’uso di questa edizione, le citazioni fanno riferimento alla paginazione dell’edizione Dār al-kutub; fra parentesi è aggiunta quella dell’edizione.
- Kumayt, al- (m. 126/743), b. Zayd al-Asadī
Dīwān, ed. Muḥammad N. al-Ṭarīfī. Beirut: Dār ṣādir 2000
- Kuṣāḡim (m. c. 350/961), Maḥmūd b. al-Ḥusayn
Dīwān, ed. N. ‘Abd al-Wāḥid Ša‘lān. Il Cairo: Maktabat al-Ḥanġī 1997
- Ma‘arrī, al- (m. 449/1058), Abū al-‘Alā’
Risālat al-Šāhil wa-al-šāhiġ, ed. ‘Ā’iṣa ‘Abd al-Raḥmān. Il Cairo: Dār al-ma‘ārif 1984
Saqṭ al-zand, vedi *Šurūḥ*
- Maqqarī, al- (m. 1041/1642), Aḥmad b. Muḥammad
Naḥṣ al-ṭib min ġuṣn al-andalus al-raṭīb, I-VIII, ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār ṣādir 1968
- Muḥibbī, al- (m. 1111/1699), Muḥammad al-Amīn b. Faḍl Allāh
Ḥulāṣat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar, I-IV. Il Cairo 1284/1867
- Nuwayrī, al- (m. 733/1333), Šihāb al-dīn Aḥmad
Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, I-XXXIII, ed. Mufid Qumayḥa et alii. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya 2004
- Qābādū, Maḥmūd
Dīwān, I-II. Tunisi: al-Dār al-tūnisiyya lil-naṣr 1972
- Qazwīnī, al- (m. 682/1283), Zakariyyā’ b. Muḥammad
Āṭar al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād. Beirut: Dār ṣādir s.d.
- Sakkākī, al- (m. 626/1229), Abū Ya‘qūb Yūsuf
Miftāḥ al-‘ulūm, a cura di Na‘īm Zarzūr. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya 1987
- Šanawbarī, al- (m. 334/945), Aḥmad Muḥammad b. al-Ḥasan
Dīwān, ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār ṣādir 1998
- Šurūḥ saqṭ al-zand*, I-V, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et alii. Il Cairo: Dār al-kutub wa-al-waṭā’iq al-qawmiyya 1986-87
- Ṭa‘ālibī, al- (m. 429/1038), Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Malik
Taḥṣīn al-qabā’ih wa-taqbīḥ al-ḥasā’in, ed. Šākir al-‘Āšūr. s.l. [Baghdad] 1981

- al-Tamṭīl wa-al-muḥādara*, ed. 'Abd al-Fattāḥ M. al-Ḥulw. s.l.: al-Dār al-'arabiyya lil-kitāb 1983
- Ṭimār al-qulūb fī al-mudāf wa-al-mansūb*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Il Cairo: Dār al-ma'ārif s.d. [1965]
- Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-'aṣr*, I-IV, ed. Mufid M. Qumayḥa. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983
- Urwa b. Udayna
Ši'r, a cura di Yaḥyā al-Ġubūrī. Kuwayt: Dār al-qalam 1981
- Waṭwāt, al- (m. 718/1318), Ġamāl al-dīn al-Kutubī
Ġurar al-ḥaṣā'ish al-wāḍiḥa wa-'urur al-naqā'ish al-fāḍiḥa, ed. Muḥammad 'A. Qāsim. Damasco: Dār al-qalam 2018
- Yamanī, al- (m. 569/1173-74),
Naḡm al-dīn 'Umāra b. 'Alī
Tārīḥ al-yaman al-musammā al-Mufīd fī aḥbār ṣan'a' wa-zabīd, ed. Muḥammad al-Akwā'. Beirut: Maṭba'at al-sa'āda 1976
- Yāqūt (m. 626/1229), al-Ḥamawī
Mu'ḡām al-udabā', I-X in XX parti. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī s.d. (ristampa dell'edizione del Cairo 1936-38)
- Yūsī, al- (m. 1102/1691) al-Ḥasan
Zahr al-akam fī al-amṭāl wa-al-ḥikam, I-III, ed. Muḥammad Ḥaḡḡī, Muḥammad al-Aḥḍar. Casablanca: Dār al-taqāfa 1981
- Zaḡḡāḡī, al- (m. 337/948-9), Abū al-Qāsim 'Abd al-Raḥmān
Kitāb al-Ibdāl wa-al-mu'āqaba wa-al-nazā'ir, ed. 'Izz al-dīn al-Tanūḥī. Damasco 1962 (Maṭbū'āt al-Maḡma' al-'ilmī al-'arabī bi-Dimašq)
- Zamaḡṣarī, al- (m. 538/1144), Maḥmūd Abū al-Qāsim
al-Mustaḡṣā fī amṭāl al-'arab, I-II, ed. M. 'Abdul Raḥmān Khan. Hyderabad: Osmania Publication Bureau 1962
- Rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*, I-V, ed. 'Abd al-Amīr Muḥannā. Beirut: Mu'assasat al-'ilmiyya lil-maṭbū'āt 1992

Fonti secondarie

- Bevan, Anthony Ashley
1908-1912 *The Naḡā'id of Jarīr and al-Farazdaq*, edited by Anthony Ashley Bevan, Vol. III (Indexes and Glossary). Leiden: Brill
- Bonebakker, Seeger A.
2001 "The Misery of the Men of Letters. Some Quotations from their Poetry." *Quaderni di Studi Arabi* 19: 147-61
- 2002-2003 "Supplement: Variations on the Theme of 'ḥirfat al-adab'." *Quaderni di Studi Arabi* 20-21: 17-38
- Il Corano*
1955 traduzione di Alessandro Bausani. Firenze: Sansoni

Dozy, Reinhart

1881 *Supplément aux Dictionnaires arabes*, I-II. Leiden: E. J. Brill

Ghédira, Ameer

1963 "Deux poètes contemporains de Baššār les frères Ibn Abī 'Uyayna."

Arabica 10: 154-87

Landau-Tasseron, Ella

2003 "Adoption, Acknowledge of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66: 169-92

Lane, Edward William

1863-1893 *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII. London/Edinburgh: Williams and Norgate

de Slane

1866 = *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* translated from the Arabic by Mac Guckin de Slane, I-V. Paris: Édouard Blot

Simboli religiosi e devianza sociale nel mondo musulmano classico

Paolo Branca

Premessa

Per quanto possa essere contraddittorio e apparire stupefacente, anche nelle comunità religiose e nei rapporti sia tra i loro seguaci che con altri sono sempre stati possibili comportamenti che si allontanavano o erano del tutto contrari ai principi pur teoricamente da esse espressi e predicati. Alle origini del cristianesimo il caso forse più noto è stato quello della simonia, mentre attualmente sta facendo scalpore la scoperta di numerosi casi di pedofilia da parte di religiosi rimasti impuniti anche e forse soprattutto per omertà. Del resto la stessa Bibbia riporta comportamenti non proprio commendevoli persino di Patriarchi, per non parlare della 'infedeltà' spesso attribuita a tutto il popolo d'Israele.

Nel Corano bisogna riconoscere che si parla più del peccatore che dei dettagli delle sue mancanze, come nel celebre passo che riguarda Davide: "Ti giunse mai notizia dei litiganti, quando salirono il muro della sua stanza privata, / quando entrarono da David ed egli n'ebbe spavento e gli dissero: 'Non temere! Siam due litiganti di cui l'uno all'altro fe' torto; or tu giudica fra noi secondo verità: non essere ingiusto e guidaci su via piana. / Or costui è mio fratello e aveva novantanove pecore e io una pecora sola e mi dis-

se: 'Affidala a me!' e mi soverchiò nella disputa'. / Disse David: 'Ei t'ha fatto ingiustizia chiedendoti la tua pecora per aggiungerla alle sue, e davvero molti associati in un affare si fanno torto gli uni con gli altri, eccetto coloro che credono e operano il bene, ma quanto son pochi!' Ma s'avvide David che Noi l'avevamo messo alla prova e chiese perdono al Suo Signore e cadde a terra prostrato, e si volse a Dio di nuovo" (XXXLVIII, 21-24).

È evidente che soltanto chi abbia presente la storia del marito di Betsabea che fu inviato in prima linea da Davide affinché morisse e il re potesse così sposarne la vedova ormai di lui incinta potrà comprendere la ragione del pentimento e della richiesta di perdono che chiude il racconto. Non manca neppure una dura reprimenda verso lo stesso Profeta all'inizio della sura LXXX, dove anzi l'utilizzo della terza persona aggrava la distanza tra Dio e il Suo Inviato che vien descritto nella sua sprezzante indifferenza verso un cieco che cercava di avvicinarlo: "S'accigliò e volse le spalle / quando il cieco venne da lui. / E chi ti dice che non abbia voluto purificarsi / e non sia stato pronto all'ammonimento divino, che ben gli avrebbe giovato? / Invece se viene un ricco / lo accogli con ogni premura, / non ti preoccupi se accetta in purità la Fede. / Ma chi viene a te zelante / e temente Iddio / tu lo trascuri" (LXXX, 1-10).

Anche le cose più sacre e sublimi, una volta entrate nella dimensione terrena, rischiano dunque di venir deviate, se non corrotte o addirittura pervertite sia da parte di singoli incoerenti o tentati da interessi materiali, sia talvolta anche tacitamente tollerate se non incoraggiate dal gruppo di appartenenza sempre per motivi di apparente 'convenienza' o più banalmente per l'incostanza e la superficialità delle cose umane.

Nel primo secolo dell'era islamica ne troviamo conferma anche in ambito letterario presso Ibn al-Muqaffa' (m. 757 d.C.), all'inizio del suo celebre *Kalila e Dimna* laddove, per bocca di un medico persiano nel quale l'autore spesso si identifica, possiamo leggere con stupore: "ambigua mi appariva la faccenda della fede: da un canto nei testi di medicina non c'era nessun riferimento alle religioni, nessuna menzione che mi mostrasse di esse la più infallibile e vera, e dall'altro le sette erano molte e diverse, ognuna composta da tre categorie di persone: quelli che avevano ereditato la loro confessione religiosa dagli avi,

quelli che erano stati costretti loro malgrado ad aderirvi, quelli infine che la consideravano un mezzo per procacciarsi beni di questo mondo ¹.

Come si vede, paradossalmente, la categoria di credenti che aderiscano a una fede liberamente e per nobili motivi non è neppure contemplata fra quelle annoverate!

Se ritenessimo questo fenomeno semplicemente la riprova della fragilità della natura umana e della tendenza a trasgredire le norme a cui ci si dovrebbe attenere, non andremmo molto lontano. Quel che ci aiuta a definire più efficacemente le dinamiche che possono supportare sistematicamente tale atteggiamento è l'analisi del contesto in cui le comunità religiose si trovano e le condizioni concrete nelle quali vivono i loro adepti.

Per quanto riguarda non solo il periodo delle origini dell'Islam, ma anche molte dinamiche tutt'ora rilevabili, un ruolo fondamentale è stato giocato dall'appartenenza a gruppi, clan, famiglie...² che si opponevano nella gara per il potere e da sempre la legittimazione 'religiosa' delle proprie mire è stata uno degli strumenti più efficaci da utilizzare, per tacere della presunzione di avere Dio stesso come alleato.

In questi macrofenomeni una specie di 'ragion di stato' potrebbe, se non giustificare, almeno spiegare determinati comportamenti. Ma quando si passa dall'insieme della società a più ristretti gruppi e a singoli, pur di ceto e identità variabili, è fatale riscontrare un utilizzo triviale di simboli e pretesti legati alla fede per 'sdoganare' praticamente qualsiasi cosa.

Nel caso dell'Islam contemporaneo e della sua presenza in Occidente la casistica si intreccia inevitabilmente col fenomeno migratorio, legato anche (benché non in maniera preponderante rispetto agli autoctoni) a casi di emarginazione e devianza, sino all'estremo della militanza in gruppi terroristici.

Il furto, lo spaccio di droga e persino certi atteggiamenti verso le donne locali sono stati talvolta giudicati tollerabili, se non incoraggiati, da parte di talune guide religiose in quanto commessi ai danni di 'infedeli', quindi di potenziali 'nemici'.

¹ Ibn al-Muqaffa ' 1991: 21ss.

² Il più importante studio recente sul fenomeno, che ha dato vita al termine di 'familismo amorale' è Banfield 2015.

Una nota autorità giuridico-religiosa sunnita, il pur discusso Yūsuf al-Qaraḏāwī, non ha esitato ad ammettere che: “L’importanza di fondare il Consiglio Europeo per la Ricerca e la Fatwa è stata accresciuta dalla presenza di alcuni cosiddetti sedicenti studiosi che si sono accreditati nel circolo degli studiosi veri e propri. Quei soggetti hanno ritenuto opportuno emettere le loro fatwe che erano fuorvianti, con il risultato che molte persone hanno perduto la propria via. Alcune fatwe includevano la possibilità per i musulmani di rubare nei paesi in cui essi risiedevano, nonostante questi paesi li avessero ricevuti, nutriti ed avessero fornito loro rifugio sicuro e protezione. Queste fatwe incoraggiavano i musulmani a rubare, contraffare, truffare e praticare tutto ciò che permettesse loro di trarre profitto da queste terre. Perciò, alcuni musulmani trovarono opportuno prendere cose che non avevano pagato, utilizzare servizi senza pagarne le tariffe, ricevere benefici a cui non avevano diritto, truffare qualsiasi persona con cui avessero a che fare ed ingannare ovunque fosse possibile. Questi musulmani divennero una vergogna per l’Islam e si sono comportati come gli Ebrei che decretarono che è lecito rubare ai non Ebrei e furono descritti nel Sacro Corano, laddove si legge:

Tra le genti della Scrittura ci sono alcuni che, se affidi loro un *qintar*, te lo rendono e altri che se affidi loro un denaro non te lo rendono finché tu non stia loro addosso per riaverlo. E ciò perché dicono: Non abbiamo obblighi verso i Gentili. E consapevolmente dicono menzogne contro Allah (III, 75).

Alcune fatwe hanno recato danno e vergogna all’Islam ed ai musulmani ed hanno colpito notevolmente le comunità musulmane, trasmettendo l’immagine che i musulmani sono semplicemente dei criminali di cui non ci si può fidare, che non hanno morale né disciplina, che non rispettano alcun contratto o accordo. [...] Nella realtà, molte fatwe ignoranti hanno condotto molti musulmani in prigione per crimini quali il furto, la truffa e vari altri reati. L’argomento più pericoloso di tutti, comunque, rimane la fatwa secondo la quale dei musulmani possono uccidere delle persone del paese nel quale essi vivono in

pace e sicurezza, che li aiutano e danno loro del denaro se essi stessi si dichiarano disoccupati o in stato di necessità”³.

Non mancano tuttavia nel Corano e nella Tradizione islamica molti ammonimenti ed episodi esemplificativi di tutt’altro orientamento che però non sono altrettanto valorizzati e diffusi né all’interno di tutti i gruppi religiosi organizzati, né da parte della società ospitante che quasi favorisce simili deviazioni a riconferma dei pregiudizi diffusi e radicati rispetto ai musulmani.

Per esperienza diretta e come testimoniato da innumerevoli opere contemporanee della letteratura araba, si può constatare che il cancro di molti contesti non è affatto ideologico, come si potrebbe supporre, ma piuttosto la corruzione devastante e capillare.

Eppure, omelie e materiali propagandistici, quasi mai ne fanno cenno... mostrando un atteggiamento ipocrita che svisce la predicazione e il messaggio, separandolo artificiosamente dalla vita concreta dei credenti, ossessionati invece da questioni di purità o di legittimità assai formali, quali il velo, il consumo di cibi leciti o di alcolici. Se si pensa che il Corano prevede come pena l’amputazione delle mani a proposito del furto e peggio ancora per reati di brigantaggio, il paradosso appare in tutta la sua tragica concretezza.

1 Nihil novi

Quanto finora detto potrebbe rischiare di rimanere a livello di un discorso etico-religioso generico, se non fosse per il fenomeno del ruolo delle fedi di appartenenza anche nella criminalità organizzata, e non certo soltanto o primariamente in contesti ‘esotici’.

Sappiamo bene che la mafia e organizzazioni affini nelle regioni meridionali d’Italia usano spesso nomi e simboli di derivazione cristiana, che in occasione di feste patronali o processioni con la statua di un santo o della Vergine una delle tappe obbligate è quella nei pressi della abitazione del boss locale e che i funerali di quest’ultimo possono assumere forme celebrative quantomeno bizzarre all’interno di uno Stato di diritto.

Un caso analogo e non recente di ambito islamico è quello della *futuwwa*. Questa sorta di ‘cavalleria’ musulmana è un feno-

³ <http://fatwaislameuropa.blogspot.it/2011/01/consiglio-europeo-per-la-fatwa-e-la.html>

meno abbastanza noto e studiato, benché non sempre siano chiari i confini tra qualcosa di romantico se non addirittura mistico e le sue possibili degenerazioni sia nei comportamenti reciproci fra gli adepti sia nelle loro relazioni con il resto della società. Se tradizionalmente le qualità necessarie per appartenervi, come il coraggio e la generosità, sono fatte risalire in epoca islamica al valore militare di ‘Alī (*lā fatā illā ‘Alī wa-lā sayf illā dū al-fiqār* / Non c’è cavaliere simile ad ‘Alī né spada come la sua) o alla proverbiale ospitalità di Abramo (ma anche Giosuè e Giuseppe son detti *fatā* nel Corano), per quanto riguarda alcuni aspetti i precedenti non mancherebbero neppure nella *Ġāhiliyya* (periodo dell’ignoranza, ossia del paganesimo preislamico) come per il celeberrimo e munifico poeta Ḥātim al-Ṭā’ī o persino coi cosiddetti ‘banditi del deserto’⁴. Il fenomeno della *futuwwa* tuttavia storicamente non sembrerebbe aver preceduto il X secolo d.C. Si trattava di circoli di giovani celibi dediti a qualche forma di sport e alla caccia, a volte legati a determinate professioni da cui sarebbero derivate una sorta di gilde delle arti e dei mestieri, con riferimenti e simbologie di carattere religioso che potevano giungere a riti d’iniziazione e tipi di devozione loro propri. Di qui il legame col sufismo, testimoniato anche da opere o almeno capitoli dedicati alla *futuwwa* da parte di grandi maestri, come Ibn ‘Arabī, anche se il più noto è forse il *Kitāb al-futuwwa* di al-Sulamī (m. 1021 d.C.) che tra l’altro esorta a “rendere il bene per il male e passare sopra le cattive azioni altrui”, “fare in modo che i fratelli possano avere accesso ai tuoi beni come se appartenessero a loro”, “amare e frequentare quelli che sono poveri e abbandonati”, “non considerare se stessi, le proprie azioni o il frutto delle proprie azioni come cose importanti”, “trattare la gente come vorremmo che ci trattassero”, “perdonare anche se ci si trova in posizione di forza”, “preoccuparsi dei propri difetti piuttosto che dei difetti altrui”, “credere a ciò che c’è di migliore negli uomini e rispettare il carattere sacro dei loro diritti”, “dare consigli agli altri sapendo che noi stessi realizziamo solo imperfettamente ciò che consigliamo loro di fare”, “sopportare le prove senza lamentarsi, con pazienza ed eguaglianza d’umore”, “essere felici e soddisfatti di una vita semplice e di-

⁴ Cfr. in particolare Amīn 2012, in cui l’autore distingue una *futuwwa* terrena (*madaniyya/dunyawiyya*) da quella mistica (*dīniyya* o *sufi*).

staccata”, “non attaccarsi alla propria esistenza terrena” e... “il non trovare alcun rimedio al proprio male d’amore”⁵!

Per quanto alcune di queste espressioni rievochino in noi legittimamente formule che possiamo ritrovare nel Medioevo europeo, non dobbiamo dimenticare che esse sono tutte accompagnate nell’opera citata da versetti coranici, detti del Profeta o aneddoti tratti dalla vita di maestri spirituali musulmani. Una sistemazione della materia che quindi forse non fonda un fenomeno già esistente, ma lo assorbe e lo autorizza su ben precise basi religiose e ne definisce anche le condizioni e i limiti: come spesso accade nella storia la prassi precede teorizzazioni che giungono solo successivamente e talvolta si limitano a normalizzare qualcosa che già è accaduto, lungi dal rappresentarne la genuina origine.

Alcune norme iniziatiche persistenti in Bosnia fino al XVI secolo per aderire a una determinata gilda possono restituirci l’idea dei riti di passaggio e introduzione di un nuovo adepto nel gruppo:

Upon taking an apprentice a master firstly has to show him his duties and give him the key to the shop. After that the master has to be reassured about the apprentice, in other words, the latter has to convince the master of his commitment. This is done through a series of trial and privation periods. The first of these is the ‘sack-cloth period’, which consists of three days during which, presumably, the apprentice has to wear a shirt made out of coarse haircloth, which would cause a considerable amount of discomfort and is comparable to the Sufi practice of wearing coarse woolen or camel/goat hair cloaks. The second is the ‘castigation and reprimand period’, which lasts for seven days. [...] The third test is the ‘isolation period’ literally ‘the period of being barefooted and naked’, which last for forty days. After these three strenuous trials comes the final process of ‘acquiring maturity’, which consists of the learning of fine manners, politeness and respectful conduct...⁶

Più in generale, come è documentato per l’Egitto sotto il dominio ottomano:

⁵ al-Sulami 1989: passim.

⁶ Aščerić-Todd 2007: 164.

The guilds had their traditions, ethos and ceremonies, all of which were known as *futuwwa*. A guild's most important ceremony was the *shadd*, the 'fastening' (of the girdle), which was performed when a novice was initiated into the organization. Each guild also had its special paraphernalia, symbols and banners, as well as its patron saint, usually a figure among the *sahaba*, the Prophet's companions. All the ceremonies and the *futuwwa* literature are filled with Islamic spirit and terminology, often strongly reminiscent of Sufism⁷.

Anche al di qua di pretese 'spiritualità' non mancano attestazioni di considerazione verso questi 'giovani' abili e generosi, ma allo stesso tempo persino le varie denominazioni che furon loro date nel tempo, manifestarono con tutta evidenza un possibile rovescio della medaglia: 'ayyārūn⁸ infatti può significare anche vagabondi ai margini della legge o semplicemente *ṣuṭṭār*, ove la 'bravura' non è distante da quella dei 'bravi' di manzoniana memoria⁹. Non a caso ulema soprattutto di tendenza hanbalita hanno spesso messo in guardia verso le possibili degenerazioni di tali gruppi, quando non li hanno apertamente condannati richiedendone l'abolizione d'autorità, sottolineandone fra l'altro il carattere competitivo che portava a scontri gravemente nocivi alla sicurezza della popolazione. Specie in ambito rurale, lontano dal controllo dei governatori che risiedevano nelle grandi città, l'addestramento paramilitare che comprendeva talvolta la pratica della caccia, specie con l'arco, dava la possibilità a tali raggruppamenti di esercitare il controllo del territorio al posto delle istituzioni, quali custodi dell'ordine pubblico, ma talvolta anche come suoi perturbatori¹⁰.

Del resto, già in epoca persiana sasanide, guardie di palazzo abili nell'uso dell'arco si erano distinte anche per imprese alla Robin Hood ed erano stati definite una 'piaga' tra le peggiori del tempo¹¹.

⁷ Winter 1992: 242.

⁸ Sugli *aḥdāt* damasceni, gli 'ayyārūn di Baghdad e più in generale cfr. Cahen 1958; Cahen 1959a; Cahen 1959b. Vedi anche Bosworth 1976.

⁹ Cfr. Karamipour 2018.

¹⁰ Sulla liceità e i pericoli della caccia con l'arco e di palestre per lottatori cfr. Michot 2019.

¹¹ Cfr. Karamipour 2018: 31.

La loro presenza come truppe mercenarie è testimoniata dalle cronache abbasidi relative ai conflitti tra candidati al califfato. Come si conviene in tal caso l'allenamento sportivo e l'addestramento militare o comunque all'uso delle armi (più bastoni che spade) facevano parte della loro formazione. Realtà tipica del Mashreq, si è mantenuta anche nelle ere selgiuchide e turca successive al periodo classico e specie al Cairo ha dato vita a forme organizzative peculiari¹².

Il più noto tentativo di 'normalizzare' la *futuwwa* fu messo in atto dal califfo al-Nāṣir (reg. 1180-1225),

It was under the Abbasid caliph al-Nasir li-Din Allah that the sovereignty of the caliphate was established in Iraq after several centuries of dependency. To achieve this, the caliph had to undertake measures which the religious '*Ulama*' considered as un-orthodox. One such measure was to let himself be initiated into one of the popular urban associations known as *futuwwa*. By this time the *futuwwa* had been diversified into numerous branches, each lead by chiefs often antagonistic to one another, who were in general responsible for fuelling social turmoil and civil strifes in Baghdad and its surrounding region. Al-Nasir's step followed a twofold intention: to unify in order to control; and to reform the heretofore radical fundamentals of these groups in ways more palpable to an aristocratic taste and orient their belligerent potential towards his own political ambitions¹³.

Non doveva passar molto tempo prima che l'invasione mongola ponesse fine a molte istituzioni legate ai sovrani di Baghdad che nel caso specifico avevano avuto comunque scarsi esiti, visto che gravi scontri tra fazioni ben venticinque anni dopo il primo intervento, indussero il califfo a riproporre il primo editto e a pretendere la sottoscrizione dei capi degli affiliati. Anche la caccia rientrava nelle loro occupazioni prevalenti:

¹² Cfr. Brinner 1963. Non a caso la grande saga di Nağīb Maḥfūz si intitola *Malḥamat al-ḥarāfiš* (Il Cairo: Dār Miṣr li-l-ṭibā'a 1977).

¹³ Zakeri 1998: 222.

The first person to be appointed as the *naqib al-fityan*, a high office newly created, was Abū ‘Alī b. al-Dawāmī, a pigeon-player, who was charged with preaching on the rules of futuwwa. Al-Dawāmī emphasized the aspect of *makārim al-akhlāq* in his lectures. Two years after entering the futuwwa, the caliph ordered that the hunting with crossbow be done only in his name¹⁴. “According to Ibn al-Furāt, al-Nasir was very much fond of crossbow (*ramy al-bunduq*), fostering carrier-pigeons (*tuyūr al-manāsib*) and the wearing of Banawiya trousers (*sarāwīl al-banāwiya*)¹⁵.

Anche altrove forme di investitura o di riti iniziatici tornarono a presentarsi successivamente, come nel periodo mamelucco, già a partire dal sultano Baybars (reg. 1260-1277) e in Anatolia dove la *futuwwa* veniva definita *akhlūk* (forma più popolare del fenomeno), mentre il termine persiano *jawānmardī* avrebbe un’accezione più aristocratica.

L’Enciclopedia Iranica, pur indulgendo forse troppo sulle possibili origini persiane del fenomeno, ne descrive comunque alcuni tratti interessanti, parlando ad esempio di:

initiation ritual surrounding the admission of new members, which always includes the binding on (šadd) of a belt, twisted thrice around the waist of a new initiate to represent the three stages of religious knowledge and practice known as šari ‘at, ṭariqat, and ḥaqiqat [...]. The šadd bears a clear resemblance to the kustīg, the belt with which a Zoroastrian male is girded on reaching the age of fifteen as a sign of maturity. It, too, is twisted around the waist three times, to signify the three cardinal principles of “Good Speech, Good Thoughts and Good Acts” [...]. It should, however, be noted that there is a difference between the two practices, the former denoting initiation and the latter being a rite of passage, and that the Zoroastrian kustīg is meant to demarcate the noble from the ignoble parts of the body, an element lacking in the šadd of the fotowwa. It is also noteworthy that Salmān Fārsī is generally regarded as having been entrusted with the šadd of the Prophet’s Companions, which might further support the the-

¹⁴ Zakeri 1998: 223.

¹⁵ Zakeri 1998: 232-33.

sis of an exclusively Persian origin for fotowwa. As pointed out above, however, fotowwa had not taken on institutional form in the time of the Prophet, apart from which many roles have been posthumously attributed to Salmān Fārsī in the complete absence of historical evidence¹⁶.

In ambito iranico si segnala in particolare anche l'affiliazione di donne a simili raggruppamenti¹⁷.

Vi sono varie evidenze che gli affiliati, pur considerandosi 'uomini d'onore', applicavano il loro codice di comportamento ben oltre i limiti sciaraitici: ad esempio uccidendo donne ritenute libertine, ma senza alcun processo, impadronendosi illecitamente di beni altrui con forme di ricatto e accanendosi contro le forze dell'ordine con cui rivaleggiavano per il controllo del territorio.

Il caos e la frammentazione politica seguita alla distruzione del califfato abbaside, con il conseguente dilagare di fazioni e truppe centroasiatiche in molti territori, fu il preludio della transazione del fenomeno in altre contrade e come vedremo, particolarmente in Egitto dove *mutatis mutandis* esso è a lungo persistito¹⁸.

2 *L'incubatrice anatolica*

In Anatolia, come accennato, simili associazioni in principio si sostituivano spesso al potere centrale in periodi di caos, per essere maggiormente controllate nell'era ottomana dove, specie in ambienti urbani, si trasformarono in vere e proprie gilde di arti e mestieri, pur mantenendo "initiation rites, communal meals and spiritual guidance by elderly members", come in precedenza¹⁹. Nonostante ciò, nelle loro processioni apparivano anche ladri, borsaioli e omosessuali che si prostituivano²⁰.

Del resto l'affermazione degli Ottomani giunse dopo le immani distruzioni che l'impero islamico aveva subito da parte dei

¹⁶ "Javānmardi", s.v. *Encyclopaedia Iranica* <https://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi>.

¹⁷ Cfr. Karamipour 2018: 36.

¹⁸ Anche gruppi islamici eterodossi poterono rifarsi agli ideali e ai rituali della *futuwwa*, cfr. Yıldırım 2012.

¹⁹ Kafadar 1981: 58.

²⁰ Kafadar 1981: 60.

Mongoli e in seguito alla caduta del califfato di Baghdad, le quali furono percepite dai musulmani in chiave apocalittica.

Inoltre, a seguito dei grandi spostamenti di popolazioni centroasiatiche, il ruolo delle stirpi turco-mongoliche aveva profondamente alterato gli equilibri etnici interni alla Umma. La frontiera coi Bizantini venne percepita emblematicamente (da entrambi i lati), talvolta in chiave millenaristica. Nelle *Siyar al-Tuġūr* (Eventi di frontiera)²¹ di al-Ṭarsūsī (X sec.), si parla infatti di Tarso – città originaria dell'autore – e si riferiscono antichi detti in cui il ruolo apocalittico di tale centro urbano viene enormemente enfatizzato.

In effetti, in Anatolia si concentrarono molti avventurieri che i califfi – già al tempo degli Abbasidi – erano ben lieti di incoraggiare ad andare a sfogare il loro ardore contro i Bizantini, per stornarli dall'aderire a una delle numerose fronde interne che travagliavano l'impero islamico. Tarso, in particolare, sarebbe stata abitata per due terzi da militanti scapoli, cioè dediti completamente all'attività bellica contro gli infedeli. Molte fondazioni pie (*waqf*) ne garantivano la sussistenza. Inoltre, eventi quali un disastroso terremoto che vi si sarebbe verificato in epoca imprecisata e il massacro di migliaia di suoi abitanti da parte dell'imperatore bizantino Teofilo – che l'avrebbe perpetrato per tranquillizzarsi sul fronte meridionale prima di occuparsi di sedare disordini scoppiati nei Balcani – contribuirono a farne crescere la fama presso i musulmani quale centro in qualche modo legato alle catastrofi destinate a preannunciare l'avvicinarsi della fine del mondo.

La città di Homs, nel precedente periodo omayyade, era già stata descritta in modo simile, proprio perché si trovava sulla frontiera più calda in quel periodo²².

Significativo è notare che alcuni emiri turchi dell'Anatolia e lo stesso fondatore della dinastia ottomana assunsero il titolo di *ġāzī*. È il participio attivo del verbo da cui deriva il termine *ġazwa* o razzia, impiegato già in epoca preislamica dai beduini per indicare i loro raid contro le tribù nemiche. Se dunque i turchi vollero con tale adozione mettersi in continuità con le imprese dei conquista-

²¹ Cfr. Bonner 1994; Bosworth 1992; Bosworth 1993.

²² Madelung 1986.

tori arabi, non è forse senza importanza il fatto che non adottarono il titolo di *muğāhid* (combattenti del *ḡihād*), ma appunto quello di *ḡāzī* che aveva una connotazione più “laica”, già usato del resto prima della caduta degli Abbasidi per designare mercenari o soldati di ventura le cui operazioni erano dirette verso ribelli, al servizio del sovrano del tempo che li utilizzava anche per controllarli e che lasciava loro il bottino come ricompensa per i loro servizi. Che le finalità pratiche prevalessero su quelle ideali è evidente proprio sul confine bizantino, ove talvolta mercenari turchi erano arruolati dagli stessi *akritoi*, guardiani del confine da parte greca. L’arrivo di sufi dall’est e l’organizzazione di una sorta di confraternite religiose dai tratti cavallereschi tra i combattenti contribuì a compattare e motivare questa forza d’urto che venne abilmente sfruttata dagli Ottomani.

L’indebolimento interno e le lotte intestine dell’impero bizantino favorivano del resto interventi stranieri, talvolta addirittura sollecitati da uno dei contendenti, come nel caso di Giovanni VI Cantacuzeno che nel 1345 chiamò proprio l’ottomano Orkhan ad appoggiarlo contro il rivale Giovanni V Paleologo. La conquista di Costantinopoli da parte di Mehmet II nel 1453 si prestava ad essere celebrata anche come la vittoria della fede autentica sulle altre religioni, della luce sulle tenebre e come conferma della superiorità dell’Islam, cosa che avvenne puntualmente nei cronisti musulmani del tempo²³.

Tale vittoria determinò una maggiore unità dell’impero sotto il diretto potere del Sultano, riducendo le forze dell’aristocrazia turca e favorendo le minoranze con concessioni ai loro capi nella capitale, rivelando così che la fama di campione della fede consolidatasi con la storica conquista gli serviva più per i suoi diretti interessi che per la causa dell’Islam. Finché dinastia, esercito e religione restarono forze che agivano sinergicamente l’impero prosperò, ma quando questi tre fattori entrarono in crisi le cose subirono un fatale cambiamento: l’indebolimento materiale bloccò possibili riforme in campo religioso, favorendo ipocrisia, corruzione, iniquità.

²³ Tursun Beg e Ismail Kemâl, cit. in Pertusi 1976, I: 313; Tâdj Ben-Zâde Ga’fer Çelebi, cit. in Pertusi 1976, II: 269.

3 In Egitto, fino a oggi

Già il Cairo medievale era costellato di zone ‘a rischio’ tra le quali l’area del quartiere di al-Ḥusayniyya, noto anche come *Qā’at al-futuwwa*. Nel 1280 il sultano Qalāwūn, dovendosi allontanare dalla città, diede particolari istruzioni per garantire l’ordine pubblico in determinate zone ove si concentrava il fenomeno della *futuwwa*²⁴. Ciò che può stupire maggiormente è la persistenza del fenomeno fino a tempi recenti, pur con denominazioni e caratteristiche variabili, come testimoniano le cronache, la letteratura e persino un filone cinematografico.

Dallo spoglio di cronache e documenti del primo Novecento un recente studio evince la presenza e la pericolosità di bande, specie urbane, ancora denominate *futuwwa* e riporta un interessante stralcio del rapporto annuale del capo della polizia del Cairo:

There is however another class of recidivist who deserves no mercy and who forms a serious menace to public security in the cities and that is professional rough or strong man who lives by threatening and assaulting other people. Such ‘osbagia’ have always existed in Ezbekia and Bab el Sharia Districts and have always given the police a lot of trouble as they are incurable criminals who are unaffected by sentences of fine which they easily pay or by short sentences of imprisonment which are no deterrent to this class of man. The existing Law on Suspects and Vagabonds is the only weapon the police have for dealing with these pests and it is, at this stand, of very little use. Last year the Command proposed to the Ministry a number of modifications of this Law to make it effective; unfortunately nothing has yet been done to improve the Law²⁵.

Un termine spesso abbinato a *futuwwa* in Egitto è stato *balṭaḡi*, riapparso specialmente e drammaticamente durante la cosiddetta ‘Primavera Araba’, quando per contrastare le manifestazioni di protesta popolare gruppi di malfattori e delinquenti così definiti

²⁴ Cfr. Irwin 2004.

²⁵ Jacob 2007: 697.

terrorizzavano la popolazione col beneplacito del regime ormai in crisi e impotente verso il caos dilagante²⁶.

Del resto un articolo del 1909, quasi sicuramente scritto pur sotto pseudonimo da Giuseppe Ungaretti in una rivista italoфона cairota del tempo, testimonia i disagi che derivavano alla popolazione da una sorta di caccia illegale ancora diffusa tra gli adepti di simili bande: “Un mamur, non quello di Sciubra; lo dico subito a scanso di equivoci e di inchieste a gonfiamento di palloni. No, non si tratta del mamur di Sciubra, ma di quello che ha sotto la sua giurisdizione il ‘Tiro al piccione’ in Sciubra Villaggio e suoi dintorni, compresa la strada maestra. Il ‘Tiro al piccione’ non entra nel fatto che sto per denunciare, se non per la fornitura dei volatili che sfuggono al micidiale, ma sovente fallace, piombo dei tiratori. I quali volatili, naturalmente, approfittano o meglio, approfitterebbero delle cecche fatte dai tiratori per svignarsela se, al di fuori del locale del Tiro, non vi si trovasse un gruppo di una trentina e più di contro-cacciatori, la maggior parte giovanetti, appostati fin sulla strada maestra i quali tirano e tirano, senza alcuna precauzione con perenne minacciante pericolo per i viandanti non che i passeggeri dei tramvia ecc.. Questo giuochetto si ripete tutti i venerdì e le domeniche, e da un pezzo, senza che nemmeno i tonfi delle fucilate sieno [sic] pervenuti agli orecchi del mamur del Caracol di Sciubra, per far cessare l’abuso contro la legge sulla caccia e sulle armi da fuoco ed il pericolo per i cittadini. Comprendo benissimo che finora, in questi ultimi tempi, il poveretto, ha avuto ben altre gatte da pelare, ma ora, giacché ha finito di pelarle se si occupasse un po’ dello sconcio e del pericolo che gli denuncio, non farebbe mica male! (18 agosto 1909 ego)”²⁷.

Quanto la persistenza di fenomeni simili occupi l’immaginario collettivo in Egitto è testimoniato soprattutto dalle opere del premio Nobel per la letteratura Nağīb Maḥfūz, disseminate di personaggi ed episodi ad essi correlati: un mondo talvolta dipinto quasi con rimpianto di fronte alle sconvolgenti trasformazioni della modernità e in forza di qualche virtù che pur del tutto non mancava

²⁶ Jacob 2007.

²⁷ Cfr. Abdo 2014 https://www.academia.edu/29371830/Egitto_nella_poesia_di_Giuseppe_Ungaretti.docx

a determinati ‘campioni’ del variegato genere, per quanto alla fine prevalga un senso di arbitrio, insicurezza e violenza dilagante nel tipico chiaroscuro del grande romanziere egiziano, sempre teso a mostrare il rovescio di ogni medaglia e il carattere paradossale della condizione umana²⁸.

Alcuni passi di *Hikāyāt hāratinā*, l’opera che forse più insistentemente ne tratta (ma la sua intera produzione ne pullula)²⁹, tradotta in italiano da Valentina Colombo col titolo *Il nostro quartiere* (Milano: Feltrinelli 1989), inducono a ritenere che l’autore propendesse a considerare la *futuwwa* sostanzialmente tramontata, benché alcuni aspetti ne fossero rimasti nelle pratiche di gruppi malavitosi: “Quello di Salluma fu il funerale più grandioso mai celebrato nel nostro quartiere: al suo confronto scomparivano anche i funerali dei futuwwat, delle personalità politiche e religiose” (32); “Se l’epoca dei futuwwat si fosse prolungata fino ai giorni nostri, lui sarebbe stato senz’altro uno di loro. Molesta i poliziotti e la gente del quartiere senza distinzione, viene condotto in prigione, ma dopo qualche giorno riesce a corrompere i poliziotti...” (41); “Con il passar del tempo, imparo che nel nostro rione si ammirano due tipi di persone: i futuwwat e i matti. I sogni della mia giovinezza sono abitati, a volte, dai futuwwat e dalla loro gloria, altre volte, dai pazzi e dalle benedizioni che ricevono” (91) e “Da mendicanti diventarono una banda. Furono sommersi dalle itawat (tangenti)” (p. 97).

Nei molti sceneggiati televisivi e nei film³⁰ tratti dalle sue opere abbondano personaggi e situazioni legati a determinati quartieri del Cairo, talvolta senza una contestualizzazione temporale precisa, che evidenziano il carattere simbolico e paradigmatico di molte forme di devianza sociale, una sorta di rappresentazione delle dinamiche indotte dalla povertà, dalla corruzione e dalla emarginazione che però non intendono tanto denunciare o condannare peccati e reati diffusi specie tra le classi diseredate, quanto enfatizzare il costante riproporsi della legge del più forte nelle cangianti ma sostanzialmente permanenti vicende umane. In sostanza un genere *noir* in salsa araba, molto simile ad altre ambientazioni me-

²⁸ Cfr. Buontempo 2012.

²⁹ Cfr. Vatokiotis 1971.

³⁰ Cfr. Nicosia 2007; Nicosia 2014.

diterranee come il porto di Marsiglia o le regioni del Sud Italia, microcosmi delle periferie del mondo moderno che sovente si intrecciano con malesseri più sistemici laddove emerge il contatto coi ‘colletti bianchi’ del crimine, con le mafie in doppiopetto più sofisticate e meno visibili e forse anche per questo maggiormente temibili, ciniche e prive di quell’umanità dolente e depravata che invece emergeva nei tempi addietro, quasi depotenziati nei loro aspetti più crudeli solo grazie alla distanza temporale che ha lasciato cadere su di essi la polvere del passato, ingannevolmente consolatrice come tutte le forme di oblio³¹.

Bibliografia

Abdo, Samah Mohammed Ibrahim

- 2014 *L'Egitto nella poesia di Giuseppe Ungaretti (1888-1970)*. Master Thesis. Il Cairo: Ayn Shams University https://www.academia.edu/29371830/Egitto_nella_poesia_di_Giuseppe_Ungaretti.docx

Amīn, Aḥmad

- 2012 *al-Ṣa' laka wa-al-futuwwa fī al-Islām*, Hindawi, Il Cairo

Aščerić-Todd, Ines

- 2007 “The Noble Traders: the Islamic Tradition of ‘Spiritual Chivalry’ (futuwwa) in Bosnin Trade-guilds (16th-19th centuries).” *The Muslim World* 97/2: 159-73

Banfield, Edward Christie

- 2015 (1958) *Le basi morali di una società arretrata*. Bologna: Il Mulino

Bonner, Michael

- 1994 “The naming of the frontier: Awâsim, Thughûr, and the Arab Geographers.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1: 17-24

Bosworth, Clifford Edmund

- 1976 *The Medieval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. Part One: *The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore*. Part Two: *The Arabic Jargon Texts: The Qasida Sāsāniyyas of Abū Dulaf and Ṣafī d-Dīn*. Leiden: Brill

- 1992 “The City of Tarsus and the Arab-Byzantine Frontiers in Early and Middle Abbasid Times.” *Oriens* 33: 268-86

³¹ Sulla persistenza del *futuwwa* come “piccolo gangster locale” anche in opere letterarie successive di altri Paesi arabi cfr. Buontempo 2018: 99.

- 1993 "Abû' Amr' Uthmân al-Tarsûsî's Siyar al-Thughûr and the last years of Arab rule in Tarsus (fourth/tenth century)." *Graeco-Arabica* 5: 183-95
- Brinner, William
- 1963 "The significance of the Ḥarāfish and their Sultan." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* VI/2: 190-215
- Cahen, Claude
- 1958 "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, I." *Arabica* V/3: 225-50
- 1959a "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II." *Arabica* VI/1: 25-56
- 1959b "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, III." *Arabica* VI/3: 233-65.
- Buontempo, Alessandro
- 2012 "Il crimine nell'opera di Nagib Mahfuz." *La rivista di Arablit* II/3: 66-78
- 2018 "Questioni di genere e lo spazio urbano in alcuni recenti romanzi sauditi." *La rivista di Arablit* VIII/16: 87-103
- Ibn al-Muqaffa'
- 1991 *Il libro di Kalila e Dimna*, a cura di A. Borruso e M. Cassarino. Roma: Salerno editrice
- Irwin, Robert
- 2004 "Futuwwa: Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo." *Muqarnas* 21 (Essays in Honor of J.M. Rogers): 161-70
- Jacob, Wilson Chacko
- 2007 "Eventful Transformations: *Al-Futuwwa* between History and the Everyday." *Comparative Studies in Society and History* 49/3: 689-712
- Kafadar, Cemal
- 1981 *Yeniceri-Esnaf relations: solidarity and conflict*. PhD Thesis. Montreal: McGill University
- Karamipour, Hamid
- 2018 "A Survey of the Evolution of the Futuwwa (Knight-errant, Chivalry) Doctrine in Iran from the 3-8 A.H. / 8-14 A.D. Century." *Journal of History Culture and Art Research* 7/2: 28-40
- Madelung, Wilferd
- 1986 "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age." *Journal of Semitic Studies* XXXI/2: 141-85
- Michot, Yahya M.
- 2019 "Arcs à jalet et salles de lutte." In *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. Nouvelle série*, XXVI. Hartford: 1-5
- Nicosia, Aldo
- 2007 *Il cinema arabo*. Roma: Carocci
- 2014 *Il romanzo arabo al cinema. Microcosmi egiziani e palestinesi*. Roma: Carocci

Pertusi, Agostino

1976 *La caduta di Costantinopoli. I: Le testimonianze dei contemporanei. II: L'eco nel mondo.* Milano: Mondadori

Sulami, al-, Ibn al-Husayn

1989 *Il libro della Cavalleria. Una via alla realizzazione esistenziale dell'Islam con un articolo di Hammer-Purgstall sulla cavalleria musulmana e la sua influenza su quella cristiana.* Roma: Atanor

Vatokiotis, Panayiotis Jerasimof

1971 "The corruption of Futuwwa: A Consideration of Despair in Nagib Mahfuz's *Awlad Haratina*." *Middle Eastern Studies* 7/2: 169-84

Winter, Michael

1992 *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798.* London/New York: Routledge

Yıldırım, Riza

2012 "Inventing a Sufi tradition. The use of the Futuwwa ritual gathering as a model for the Qizilbash *djem*." In J.J. Curry, E.S. Ohlander, *Sufism and Society. Arrangements of the mystical in the Muslim World, 1200-1800.* London/New York: Routledge: 164-82

Zakeri, Mohsen

1998 "The futuwwa 'houses' at the time of Caliph al-Nasir." *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 23: 222-37

“Più sventurato di Dāḥis”.
La gara dei cavalli Dāḥis e al-Ġabrā’
negli Amṭāl al-‘arab di al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī

Giovanni Canova

1 Dāḥis e al-Ġabrā’

La storia dei cavalli Dāḥis e al-Ġabrā’ e della corsa che fu all’origine di una guerra durata quarant’anni tra ‘Abs e Ḍubyān è riportata in fonti diverse: *Ayyām al-‘arab* sulle guerre tribali preislamiche; trattati genealogici su tribù, uomini e cavalli; citazioni poetiche, opere storiche e di *adab*, dizionari. Una posizione di rilievo è loro assegnata nelle classiche raccolte di proverbi. La vicenda dei due cavalli viene infatti menzionata in varie espressioni proverbiali, quali *Aṣ’am min Dāḥis* “Più sventurato di Dāḥis” (*ṣa’ama* significa “portare sfortuna, essere di cattivo augurio, nefasto, funesto...”); e *Qawluhum: waqa’a baynahum ḥarb Dāḥis wa-al-Ġabrā’* “Dicono: è scoppiata tra loro la guerra di Dāḥis e al-Ġabrā’”, per indicare una sanguinosa lotta tra tribù apparentate. Già il nome Dāḥis è significativo: viene ricordato come il “seminatore di discordia” (sarebbe stato chiamato così in relazione al suo concepimento, come vedremo più avanti); al-Ġabrā’ “giumenta del color della polvere, con il manto cinerino” (da *ḡabara*). Poiché Dāḥis è legato alla sventura, questo nome non è più stato dato a un destriero arabo.

Il ricordo della lunga guerra tribale che fece seguito alla scommessa legata a una corsa dei cavalli, viziata dall’inganno, vuole mette-

re in guardia dagli esiti nefasti che sfide o diverbi possono provocare anche tra tribù che appartengono a un ceppo genealogico comune.

Una sintesi della vicenda si ritrova perfino nel *Šiḥāḥ*, l’autorevole dizionario di al-Ġawharī (m. 393[?]/1003[?]).

Dāḥis: è il nome di un celebre cavallo appartenuto a Qays b. Zuhayr b. Ġudayma, all’origine della “Guerra di Dāḥis”. Questo perché Qays b. Zuhayr e Ḥudayfa b. Badr al-Dubyanī al-Fazārī fecero una scommessa con una posta di venti cammelli, ponendo il traguardo [della corsa] a cento portate di freccia (*ḡalwa*). Il *miḍmār* (periodo nel quale il cavallo è sottoposto a un regime alimentare particolare, in preparazione alla corsa) fu fissato a quaranta notti. Il terreno scelto per la corsa (*maḡrā*) fu un canalone tra le montagne (*Dāt al-Iṣād*). Qays fece correre Dāḥis e al-Ġabrā’, mentre Ḥudayfa scelse al-Ḥaṭṭār e al-Ḥanfā. I Banū Fazāra misero un uomo nascosto lungo il tragitto, il quale respinse al-Ġabrā’, che stava vincendo, e la colpì sul muso. Così si scatenò una guerra tra ‘Abs e Dubyān che durò quaranta anni¹.

2 Tribù e relazioni genealogiche

Gli antagonisti nella “Guerra di Dāḥis”, Qays b. Zuhayr e Ḥudayfa b. Badr, appartengono rispettivamente agli ‘Abs e ai Dubyān, della grande confederazione tribale Ġaṭafān, attraverso la comune discendenza da Baḡīd vissuto una decina di generazioni prima di loro. Qays era un poeta-cavaliere², che divenne capo degli ‘Abs dopo l’uccisione di suo padre. La lunga guerra scoppiò per una gara che vide come protagonisti cavalli. In una vicenda simile, l’uccisione di una cammella da parte dell’arrogante Kulayb segnò l’inizio di un’altra celebre giornata, tra i Bakr e i Taḡlib (Banū Wā’il), la “Guerra di al-Basūs” dal nome della sua proprietaria, anch’essa durata quarant’anni.

¹ al-Ġawharī, *al-Šiḥāḥ* s.v. SDḤ (=DHS). Ibn Manẓūr commenta nel *Lisān: daḥasa bayna al-qawm daḥsan: afsada baynahum* “seminare rovina tra di loro”. A proposito di Dāḥis riprende quanto scritto da al-Ġawharī.

² Le sue poesie e i frammenti sono stati raccolti da ‘Ādil al-Bayātī (1972a e b). Fu chiamato Qays *al-ra’ī* per la sua grande sagacia; lo ricorda anche il proverbio *Adhā min Qays* “Più scaltro di Qays”.

La storia preislamica è contrassegnata da continui conflitti tra le tribù, spesso di comune ascendenza. Per districarsi nelle relazioni intertribali risulta utile un quadro genealogico. Questa esigenza è stata sentita sin dal XIX secolo, all'epoca delle grandi edizioni di testi da parte della filologia europea. Così Ferdinand Wüstenfeld ha redatto le minuziose *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien* (1852-53)³. La grande genealogia di Hišām b. Muḥammad al-Kalbī (m. 204/819), *Ġamharat al-nasab*, è stata affrontata da Giorgio Levi Della Vida sin dal 1911, compilando migliaia di schede. L'opera è stata successivamente pubblicata in forma di tabelle con una ampia introduzione storica nel 1966 da Werner Caskel e Gert Strenziok. Ḥuḍayfa b. Badr e Qays b. Zuhayr sono menzionati rispettivamente nelle Tabelle 130 e 132⁴.

3 L'importanza del cavallo presso gli arabi

La “Guerra di Dāḥis” è espressione di un genuino spirito guerriero preislamico, contrassegnato da acceso orgoglio tribale, razzie, vendette, uccisioni, faide infinite, culto del cavallo⁵. Il cavaliere si rivolge al suo destriero con l'appellativo *ṣāḥibī*, quale suo compagno di caccia e di guerra, e gli dà un nome proprio che ne esalta l'aspetto o il carattere⁶. Un famoso passo di Ibn Rašīq (m. ca 456/

³ Wüstenfeld 1852-53, Tabella H: Ġaṭafān, ai quali appartengono Dubyān e 'Abs (linea 11); Ḥuḍayfa b. Badr e Qays b. Zuhayr, i personaggi della nostra vicenda, linea 19. Wüstenfeld rappresenta l'intero albero genealogico dei Ġaṭafān in un'unica tavola oblunga. Lo studioso ha inoltre edito l'opera geografica di Yāqūt.

⁴ Ibn al-Kalbī, *Ġamharat an-nasab*, a cura di W. Caskel e G. Strenziok. La menzione delle schede di Levi Della Vida e della visita di Caskel a Roma nel 1957 è ricordata da Caskel stesso nella Prefazione, XI. Sui Ġaṭafān e le loro suddivisioni si vedano I: Tabelle 127-36, e il profilo storico, II: 19-21. Cfr. l'ed. della *Ġamharat al-nasab* di Nāḡī Ḥasan 432 (Ḥuḍayfa, “*rabb* Ma'add”), 442 (Qays b. Zuhayr, *ṣāḥib* Dāḥis). Si veda anche Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-'arab* 250, 256.

⁵ Difficile trovare in tutto ciò quello spirito “cristiano” che Cheikho crede di individuare presso i poeti della Ġāhiliyya: il nostro Qays b. Zuhayr sembra pura espressione del *sayyid* arabo preislamico. Cheikho basa la sua ampia *tarğama* di Qays su un ms del *K. al-Ağānī*, la *Risāla* di Ibn Zaydūn, gli *Amṭāl al-'arab* di al-Muḥaḍḍal al-Ḍabbī e altre opere (Cheikho 1982: 917-32).

⁶ al-Qaysī 1964: 149.

ca. 1063) descrive come poeta, figlio (maschio) e purosangue siano associati nel prestigio di una comunità.

La tribù araba, quando appare al suo interno un poeta, lo festeggia e prepara un banchetto. Le donne suonano i liuti (*mazāḥir*) come fanno nelle feste di nozze, mentre gli uomini e i ragazzi ne traggono buoni auspici. [Il poeta] costituisce la difesa dell’onore e della nobiltà, la perenne menzione delle imprese, l’esaltazione del ricordo della tribù. Festeggiano in questo modo solo [tre avvenimenti]: la nascita di un figlio, una giumenta che partorisce, l’apparizione di un poeta⁷.

La lettura di un’opera di grande respiro quale la *Ḥilyat al-fursān* di Ibn Huḍayl al-Andalusī (seconda metà dell’VIII/XIV secolo), che tanto appassionò Louis Mercier, ben illustra l’importanza del cavallo nella tradizione araba. Ibn Huḍayl dedica un intero capitolo alle corse dei cavalli. Anche l’Islam le conservò, per quanto potevano costituire di insegnamento. Lo stesso Profeta “parlava” ai suoi cavalli ed era un appassionato di corse. Una volta il suo morello finì vincitore. Makḥūl racconta che Muḥammad si inginocchiò e disse: “Questo cavallo è un mare!”. D’altra parte, secondo un *ḥadīṭ*, egli così si sarebbe espresso: “Gli angeli non assistono a nessuno dei vostri divertimenti, eccetto le corse e il tiro con l’arco”⁸.

4 I cavalli arabi più famosi

I filologi e i genealogisti della scuola di Kufa (Ibn al-Kalbī, Ibn al-Aʿrābī) e di Basra (Abū ʿUbayda, al-Asmaʿī) vissuti tra il II e il III secolo dell’egira rivolsero un particolare interesse ai cavalli celebri della Ġāhiliyya. Ibn al-Kalbī non solo scrisse la *Ġamhara* sulle genealogie tribali, ma anche un’opera dedicata al pedigree dei cavalli celebri: il *K. Nasab al-ḥayl*. G. Levi Della Vida curò l’edizione, assai ardua come

⁷ Ibn Raṣīq, *al-ʿUmda* 153; al-Suyūṭī, *al-Muzhir* II, 473.

⁸ Ibn Huḍayl, *Ḥilyat al-fursān*, ed. Ḥasan 141 sg.; *La parure des cavaliers*, trad. L. Mercier 159 sg.

⁹ Lo studioso egiziano Aḥmad Zakī (m. 1934) preparò l’edizione di quest’opera dopo aver dato alle stampe nel 1914 il *K. al-Aṣnām*, dello stesso Ibn al-Kalbī. Non riuscì a pubblicarla poiché morì prima di portare a termine gli indici, nonostante il testo fosse già stato composto. L’edizione uscì postuma solo nel 1946, con il titolo *Ansāb al-ḥayl*.

si può immaginare, delle due più importanti opere sui cavalli arabi, basandosi sul prezioso manoscritto dell'Escorial Ar. 1705, recensione autografa di Ibn al-Ġawālīqī (m. 539/1144). Si tratta del citato *K. Nasab al-ḥayl* di Ibn al-Kalbī e del *K. Asmā' ḥayl al-'arab wa-fursānihā* di Ibn al-A'rābī (m. ca. 231/845-6).

L'opera di Ibn al-Kalbī è suddivisa per tribù, con l'elenco dei rispettivi cavalli più famosi (*fuḥūl* 'stalloni') assieme ai versi che li celebrano¹⁰. Il trattato inizia con un elogio al cavallo arabo, oggetto di vanto nelle poesie beduine¹¹. L'autore continua evocandone l'importanza con la venuta dell'Islam e il suo impiego in battaglia, ribadito nella Sura del Bottino (VIII, 60): "Allestite contro di loro quanto potete di forza e di cavalli (*ribāṭ al-ḥayl*) per terrorizzare il nemico di Dio e il nemico vostro". Lo stesso Profeta avrebbe detto che "i cavalli hanno il bene (*al-ḥayr*) attaccato al ciuffo".

[...] Ci ha informato Hišām b. Muḥammad b. al-Sā'ib, da suo padre, disse: "Questo è il *Kitāb Nasab fuḥūl al-ḥayl fī al-Ġāhiliyya wa-al-Islām*. Gli Arabi erano molto legati al cavallo nella Ġāhiliyya e nell'Islam, nel riconoscerne il vigore e i meriti che Dio gli aveva dato. Si sentivano onorati [nel possederne], pazientavano nella carestia e nell'avversità dandogli priorità [nel cibo] rispetto alla propria gente e ai propri figli. Di ciò si vantavano nei loro versi sui cavalli e ne tenevano gran conto"¹².

Ibn al-Kalbī menziona, nell'ordine, i cavalli del Profeta Muḥammad, quindi A'waġ, *sayyid al-ḥayl*, vanto dei Banū Hilāl, il capostipite dei migliori purosangue arabi, e così prosegue, ricordando la parentela dei protagonisti della "Guerra di Dāḥis":

Tra di essi figura Ġalwā, che apparteneva ai Banū Ta'labā b. Yarbū'. Dāḥis era figlio di Dū 'Uqqāl, sua madre era Ġalwā. Su di lui c'è un lungo racconto nella guerra di Ġatafān. Tra di essi c'è al-Ḥanfā', sorella di Dāḥis da parte di padre, Dū 'Uqqāl. Al-Ġabrā' apparteneva a Qays b. Zuhayr ed era zia di Dāḥis e sorella di suo padre¹³.

¹⁰ *Fuḥūl al-ṣu'arā'* sono detti i grandi poeti della Ġāhiliyya.

¹¹ Per un'ampia antologia di versi dedicati al cavallo si veda Ibn Huḍayl, *Hilyat al-fursān* 177-98; *La parure des cavaliers*, trad. L. Mercier 211-22; e inoltre Canova 2010-11.

¹² Ibn al-Kalbī, *Nasab al-ḥayl*, ed. Levi Della Vida 1-2.

¹³ Ibn al-Kalbī, *Nasab al-ḥayl*, ed. Levi Della Vida 9-10.

Anche Ibn al-A‘rābī ricorda questa genealogia; aggiunge che Dū ‘Uqqāl (‘l’intelligente’) era stato chiamato così perché quando veniva cavalcato si imbizzarriva e poi si distendeva (*iṣṭabaka tumma inbaṣaṭa*)¹⁴. In alcuni versi di Muzarrid rivolti ai Banū Anmār alleandosi con loro sono menzionati Sarāb e Dāḥis:

Con la mia mano ho scagliato la lancia e li ho conquistati,
tribù nomade che racchiude [i propri animali] in recinti,
tribù dei Banū Sa‘d ibn Ḍubyān, quando vide
presso di me con gli Anmār “Sarāb” e Dāḥis.

Segue il commento: “Sarāb sta a indicare al-Ġabrā’. Abū Ġa‘far ricorda che Sarāb è la cammella di al-Basūs, a causa della quale scoppiò la guerra tra Bakr e Taglib”¹⁵. Si tratta quindi di un monito davanti alle conseguenze di dispute tribali, quali quelle sfociate nella “Guerra di Dāḥis” e quella di al-Basūs, entrambe legate dalla presenza di un animale.

Il *K. al-Ḥayl* di Abū ‘Ubayda (m. 209/824-825) si presenta come una grande antologia di versi legati al cavallo in tutti i suoi aspetti, dalla costituzione fisica, a pregi e difetti, ai colori del manto, alle differenze tra maschio e femmina e molto altro. Anch’egli non manca di ricordare la passione degli arabi per i cavalli: “Un arabo della Ġāhiliyya... si sentiva disonorato se il suo cavallo era maltrattato, dimagrito o trascurato. Tutto ciò è ricordato nelle poesie degli arabi”¹⁶.

Un breve capitolo è dedicato all’importanza del pedigree equino, designato dallo stesso termine con cui si indica la genealogia umana: *nasab*. Così i cavalli che vantano una discendenza da un purosangue sono chiamati *āl*, come ricorda un verso di Bīṣr b. Ubayy:

Tra i cavalli allevati (*al-ribāt*), portano sventura i discendenti (*āl*) di Dāḥis,
incespicano il giorno della corsa (*riḥān*).
Hanno causato, “col beneplacito (*idn*) di Dio”, l’uccisione di Mālik

¹⁴ Ibn al-A‘rābī, *Asmā’ ḥayl al-‘arab*, ed. Levi Della Vida 63.

¹⁵ Ibn al-A‘rābī, *Asmā’ ḥayl al-‘arab*, ed. Levi Della Vida 69.

¹⁶ Abū ‘Ubayda, *al-Ḥayl* 107.

e spinto Qays al di là dell'Oman.
Sono stati colpiti a Dāt al-Iṣād...¹⁷

Il nome del padre e della madre di un cavallo illustre sono evocati nel pedigree per accertarsi che siano senza difetto (*huḡna*, 'bassezza di razza o di carattere'). Con i genitori ignoti il cavallo non ha 'irq ('origine, radice, razza') né parentela (*nasab*) di riferimento. Ma può essere un cavallo eccellente (*ḡawād*), in tal caso è chiamato *ḥāriḡī*, 'esterno, fuori (della linea genealogica)'¹⁸.

A dimostrazione della sottigliezza del lessico equino, Abū 'Ubayda ricorda i vocaboli legati alle sue "voci" (*aṣwāt*). Comincia con *ḥamḥama*, che Kazimirski traduce (basandosi sui lessici arabi) "Frémissement qu'on entend chez le cheval, quand, après avoir cessé de hennir, il se prépare de nouveau à hennir", per finire con il comune *ṣahīl* 'nitrito', ultimo di sei vocaboli¹⁹.

Se Ibn al-Kalbī è interessato alle genealogie, Ibn al-A'rabī predilige i nomi dei cavalli, vanto delle tribù arabe, Abū 'Ubayda le testimonianze poetiche (*ṣawāhid*), al-Aṣma'ī soprattutto il lessico delle varie parti dell'animale.

Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (m. 463/1071) ricorda la contesa davanti al califfo Hārūn al-Rašīd tra Abū 'Ubayda, "il più sapiente degli uomini in fatto di *luḡa*, *ansāb* e *aḥbār*", e al-Aṣma'ī. Questi aveva scritto solo un breve trattato, il *K. al-Ḥayl*, ma era più sapiente quanto a *naḥw*. Il califfo fece portare un cavallo e invitò i contendenti a nominare le singole parti del corpo. Al-Aṣma'ī superò brillantemente la prova, indicandole con la mano una alla volta e ricordando quanto un poeta aveva detto in merito. Il califfo chiese a Abū 'Ubayda un commento: egli ribadì che nelle parole di al-Aṣma'ī c'erano cose giuste ma anche errori: quelle giuste le aveva apprese da lui, ma non sapeva da dove venissero le sbaglia-

¹⁷ Abū Tammām, *al-Ḥamāsa*, rec. al-Marzūqī I, 450-52. *Al-ribāṭ*, lett. 'cavalli legati', cioè allevati per la corsa o la posta; Mālik è il fratello di Qays b. Zuhayr. Quest'ultimo, commenta al-Marzūqī, "è stato allontanato dalla terra degli arabi per finire in Oman". Biṣr usa il plurale per indicare i discendenti di Dāḥis, ai quali avrebbe trasmesso la sventura.

¹⁸ Abū 'Ubayda, *al-Ḥayl*, ed. Aḥmad 172.

¹⁹ Abū 'Ubayda, *al-Ḥayl*, ed. Aḥmad 266. Si veda anche Ibn Ḥudayl, *Ḥilyat al-fursān* 167-68; *La parure des cavaliers*, trad. L. Mercier 195-96.

te²⁰. In un’altra versione Abū ‘Ubayda si giustificò dicendo che non era un *bayṭār*, un veterinario, ma quello che sapeva l’aveva udito dai nomadi del deserto.

Naturalmente anche al-Aṣma‘ī menziona i cavalli della nostra storia, Dāḥis, al-Ġabrā’, al-Ḥattār e al-Ḥanfā’, e i rispettivi proprietari: Qays b. Zuhayr e Ḥudayfa b. Badr²¹.

5 La guerra di Dāḥis negli Ayyām al-‘arab

Tra gli studiosi occidentali, Werner Caskel non esita a considerare gli *Ayyām* “l’epica” dell’antica Arabia. Un’epica che presenta una peculiare narrativa, contrassegnata da prosa e poesia, che descrive la guerra e la vita delle tribù nell’Arabia preislamica nei suoi momenti più significativi. Caskel si basa nella sua analisi in modo particolare sulla guerra di Dāḥis e su quella di al-Basūs²². Da parte sua, Egbert Meyer ha cercato di evidenziare il contenuto storico degli *Ayyām*, esaminando le singole giornate nel confronto tra le fonti, essenzialmente letterarie: le *Naqā’id*, *al-‘Iqd al-farīd*, il *K. al-Aḡānī*, le raccolte di proverbi, il dizionario geografico di Yāqūt e altre opere. In base a uno spoglio sistematico, Meyer presenta una dettagliata descrizione delle giornate più importanti tracciando un quadro della storia tribale preislamica²³.

Gli *Ayyām al-‘arab* e i brani poetici che li caratterizzano sono stati studiati in particolare da ‘Ādil Ġāsim al-Bayātī. Egli inserisce la sua analisi nel quadro della vita sociale dell’Arabia preislamica e delle

²⁰ al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Madīnat al-salām* XV, 343 (s.v. Ma‘mar b. al-Muṭannā). La notizia è ripresa da Yāqūt, *Iršād al-arīb* VII: 168. Abū Ḥātim ricorda che Abū ‘Ubayda, *mawlā* dei Banū Taym, nonostante tutta la sua scienza, sbagliava spesso metro e *i‘rāb* recitando un verso. Era un grande esperto di *ḥadīṭ* e di *nasab*, ma si dice che aderisse alla *ṣū‘ūbiyya* e disapprovasse ogni pretesa di nobiltà basata sulla genealogia (*yaṭ‘anu fī al-ansāb*) (165).

²¹ al-Aṣma‘ī, *al-Ḥayl* 80.

²² Caskel 1927a: 9-34. Secondo Régis Blachère, questi racconti monotoni, come la guerra di Dāḥis, rappresentano tutto ciò che ci è giunto della storia preislamica e possono al massimo dare l’idea di “une ‘geste’ à demi épique” (1952-66, I: 20; 1952-66, III: 794). Uno studioso della poesia guerresca fino al primo secolo dell’egira, Nūrī al-Qaysī, definisce la guerra di al-Dāḥis e Ġabrā’ *malḥama*, “ciclo epico” (1986: 61). Lo stesso autore dedica molte pagine agli *Ayyām al-‘arab* e a Dāḥis nel suo studio sulla *furūsiyya* nella poesia preislamica (1964).

²³ Meyer 1970: 50 sgg. La guerra di Dāḥis è descritta in modo particolareggiato.

peculiarità della vita beduina. Decine di poeti hanno descritto o evocato nei loro versi la guerra di Dāḥis. Al-Bayātī suddivide questi poeti in tre gruppi: 1) poeti-cavalieri che hanno partecipato alle battaglie e le descrivono, come Qays b. Zuhayr, Ḥudayfa b. Badr, al-Rabīʿ b. Ziyād, ʿAntara b. Šaddād; 2) poeti come al-Nābiġa al-Dubyānī che non vi hanno partecipato direttamente e operano per una pacificazione; 3) poeti di altre tribù che ricordano la guerra di Dāḥis a monito delle sue funeste conseguenze²⁴. Al-Bayātī evidenzia le numerose testimonianze poetiche (*šawāhid*) e i temi principali della poesia degli Ayyām: a) il vanto e lo spirito eroico (*al-faḥr wa-al-ḥamāsa*); b) il desiderio di pace e il ripudio della guerra (*al-raġba fī silm wa-tabġīd al-ḥarb*); c) il legame di sangue e di parentela (*rābiṭat al-dam wa-al-raḥim*); d) la disfida e la minaccia (*al-tahdīd wa-al-waʿīd*); e) la brama di vendetta e gli elementi fantastici (*šahwat al-intiqām wa-ḥadīṭ al-nafs*)²⁵. Purtroppo molte odi di guerra sono andate perdute, assieme a gran parte della poesia della Ġāhiliyya.

Abū ʿUbayda, l'autore del *K. al-Ḥayl* e delle *Naqāʾid Ġarīr wa-al-Farazdaq*, oltre a molte altre opere, era solito ribadire: “Non ci sono destrieri nella Ġāhiliyya e nell'Islām di cui non conosca il nome, assieme a quello dei loro cavalieri”²⁶. È proprio nelle sfide poetiche delle *Naqāʾid* che trova ampio spazio la narrazione degli Ayyām al-ʿarab. In realtà il primo *rāwī* della *ḥarb Dāḥis* sembra sia stato Muḥammad b. al-Sāʾib al-Kalbī, quindi la storia fu ripresa da Abū ʿUbayda nelle *Naqāʾid* e da al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī negli *Amtāl*²⁷.

Per quanto riguarda le *Naqāʾid Ġarīr wa-al-Farazdaq*, Anthony A. Bevan, nella sua edizione del 1905-12, esitò a riportare nel frontespizio il nome di Abū ʿUbayda, a causa degli interventi dei filologi al-Sukkarī e Ibn Ḥabīb che in certa misura rendevano incerta l'autorialità del testo che ci è pervenuto. Bevan osserva che le fonti di Abū ʿUbayda devono essere state numerose, poiché sono ricorda-

²⁴ al-Bayātī 1972a: 330-41.

²⁵ al-Bayātī 1972a: 257-305. In conclusione del suo studio, al-Bayātī presenta una selezione di versi di Qays b. Zuhayr e al-Nābiġa al-Dubyānī, e un confronto tra le poesie di guerra di Qays e ʿAntara b. Šaddād.

²⁶ al-Suyūṭī, *al-Muḏhir* II, 402.

²⁷ Cfr. Abū ʿUbayda, *Ayyām al-ʿarab* 177, dove sono elencate le versioni della guerra di Dāḥis nelle varie fonti. Al-Bayātī fa precedere le singole “giornate” da una ampia analisi della letteratura eroica preislamica.

ti i nomi di più di cinquanta informatori. Le notizie storiche tuttavia sono sicuramente sue, come molte glosse²⁸.

La guerra di Dāḥis è trasmessa sull’autorità di (Ibn) al-Kalbī e si presenta molto dettagliata. La sua narrazione si estende per oltre venti pagine a stampa; viene inserita dopo il verso 53 di un poema di Ġarīr in risposta ad al-Ba‘īṭ, senza tuttavia una chiara relazione. Il testo è inframmezzato da versi degli stessi protagonisti Qays b. Zuhayr e Ḥudayfa b. Badr, ma anche di molti altri poeti-cavalieri, tra i quali al-Nābiga al-Dubyāni e ‘Antara b. Šaddād, che ebbe un ruolo importante nella guerra²⁹. Il *Ḥadīṭ Dāḥis* ‘an al-Kalbī riporta la corsa dei cavalli nelle prime pagine, cui segue la descrizione della guerra tra ‘Abs e Dubyān durata quarant’anni.

6 La guerra di Dāḥis nei proverbi

Le due più importanti raccolte di proverbi che ci sono giunte sono il *K. al-Amtāl* di al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. ca. 170/786) e il *K. al-Fāḥir* di al-Mufaḍḍal b. Salama (m. dopo 290/903). Secondo la tradizione, al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī aveva una vasta conoscenza delle tradizioni orali preislamiche (proverbi, *aḥbār*, poesie), oggetto di insegnamento e di dibattito nel circolo filologico di al-Kūfa. La sua raccolta di proverbi sarebbe stata compilata su richiesta dello stesso califfo al-Mahdī³⁰. Régis Blachère ritiene plausibile che la tradizione beduina sia all’origine della sua raccolta³¹. Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī riporta l’intera storia della guerra

²⁸ Bevan poté giovare del ms. della Bodleiana Pococke 390, inizialmente trascritto dal suo maestro William Wright, e di altre fonti.

²⁹ Così la storia di Dāḥis e al-Ġabrā’ è entrata anche nel romanzo cavalleresco di ‘Antara b. Šaddād, *Qisṣa, ġuz*’ 17 e 18, con molte digressioni.

³⁰ Rimando per un ampio studio sulla tradizione paremiologica araba a Sellheim 1954 (in part. 49 su al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī) e a Sellheim 1991: 805-15 (in part. 811) per la voce *maṭal*.

³¹ Blachère (1954: 56) dubita che al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī e i suoi successori – grammatici, filologi, logografi – abbiano raccolto questi proverbi per la ‘sapienza’ che contenevano, quanto piuttosto per la ricerca del significato nascosto in un poema arcaico o un vocabolo raro raccolto dagli informatori beduini. Osservava che il termine *maṭal* ha raramente il senso di parabola: spesso si applica a un aforisma attribuito a un personaggio storico o leggendario, oppure designa un

di Dāḥis, ma in forma riassunta: il suo obiettivo era infatti quello di contestualizzare le espressioni divenute proverbiali che vi erano contenute³².

In una ampia recensione dell'edizione del *Fāḥir* di al-Mufaḍḍal b. Salama di C.A. Storey (1915), Carlo Alfonso Nallino elenca le raccolte più antiche riportate nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm e annota: “Di tutti questi scritti anteriori al *K. al-Fāḥir* ci è giunto, o almeno è stato edito, solo quello del famoso omonimo del nostro autore, cioè al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī, il raccoglitore delle *al-Mufaḍḍaliyyāt*.” Quell’annotazione, “o almeno è stato edito”, si riferisce alla modesta edizione degli *Amtāl al-‘arab* stampata a Costantinopoli nel 1300 (1882-83), citando quali autorità Ibn al-A‘rābī e al-Ṭūsī. Non si conosce la fonte da cui sarebbe stata tratta, tuttavia non si può dubitare che sia esistita un’opera con questo titolo, poiché ne fanno riferimento sia Ibn Nadīm che almeno sei passi nel *Fāḥir*. Secondo Nallino non “sembra del tutto casuale che in entrambi i libri i soli *Ayyām al-‘arab* che vi si trovino narrati siano quelli appartenenti alla guerra di Dāḥis e al-Ġabrā’ (fra gli ‘Abs e i Dhubyān)”³³.

Al-Mufaḍḍal b. Salama non cita le fonti del suo *Fāḥir*; l’opera è stata conservata solo in base alla trascrizione delle lezioni del poligrafo Abū Bakr al-Ṣūlī (m. 336/946). Le versioni della nostra storia divergono e sembrano risalire a tradizioni differenti: al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī fa correre quattro cavalli, Dāḥis e al-Ġabrā’ per Qays b. Zahayr, e al-Ḥaṭṭār e al-Ḥanfā per Ḥuḍayfa b. Badr; al-Mufaḍḍal b. Salama mette in lizza solo Dāḥis per Qays e al-Ġabrā’ per Ḥuḍayfa³⁴. I criteri di scelta dei cavalli in lizza si prestano a varie interpretazioni³⁵.

detto o un proverbio, una parola memorabile, una specie di ‘parola storica’ legata a un particolare evento; può anche indicare una locuzione idiomatica o una formula benefica o malefica resa oscura dal suo arcaismo (59-60).

³² Per un’analisi delle fonti e delle relazioni tra di loro si veda al-Bayātī 1972a: 97-100.

³³ Nallino 1918: 896-901. Ora in Nallino, *Raccolta di scritti*, VI: 345-47.

³⁴ Per un confronto delle due versioni si veda Bellamy 2007: 178-80.

³⁵ Fresnel sottolinea l’importanza dell’età dei cavalli nella corsa e nella resistenza (vedi nota 53). Da parte sua, Louis Mercier segnala che i beduini preferiscono per le operazioni di guerra la giumenta, perché più silenziosa e più docile dello stallone (*La parure des cavaliers* 42). Sulla differenza di comportamento tra

Ampie citazioni si trovano nelle raccolte *Ġamharat al-amṭāl* di Abū Hilāl al-‘Askarī (m. dopo 395/1005), e *Mağma‘ al-amṭāl* di Aḥmad b. Muḥammad al-Maydānī (m. 518/1124), organizzate in ordine alfabetico.³⁶

7 La guerra di Dāḥis nelle opere d’adab

Nel IV/X secolo la narrazione sembra ormai consolidata. In terra di al-Andalus, Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 328/940) ricorda la “Guerra di Dāḥis e al-Ġabrā’” tra le guerre dei Qays e inizia con un esplicito *qāla* Abū ‘Ubayda... Dopo la corsa dei cavalli, il testo procede con le singole “giornate”, vinte alternativamente dagli ‘Abs o dai Dubyān³⁷. Nell’Oriente, Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 356/976) riprende la storia di Dāḥis da Abū ‘Ubayda e Ibrāhīm b. Sa’dān, ricordando l’intera catena di autorità: al-Aḥfaš, al-Yazīdī, al-Sukkarī, Ibn Ḥabīb... Il curatore Iḥsān ‘Abbās segnala nell’apparato critico tutti i proverbi che hanno avuto origine da queste vicende nel confronto con le varie opere paremiografiche.

L’ampia versione dell’*Ġānī* ha conosciuto un favorevole accoglimento presso gli orientalisti del XIX secolo grazie alle lettere dal Cairo di Fulgence Fresnel pubblicate nel *Journal Asiatique* (1837)³⁸. La sua traduzione fu ripresa da Caussin de Perceval nel suo *Essai sur l’histoire des Arabes* (1847-48)³⁹. Questa storia colpì anche il poeta Lamartine, tanto che le dedicò un’appendice nel suo *Voyage en Orient*, dopo avere a lungo descritto le prodezze di ‘Antara⁴⁰. La vi-

cavallo maschio e femmina si veda Abū ‘Ubayda, *al-Hayl*, ed. Aḥmad 173.

³⁶ al-‘Askarī, *Ġamharat al-amṭāl*, in part. I, 299-301; al-Maydānī, *Mağma‘ al-amṭāl*, ed. Ibrāhīm II, 188 (n. 2033), 508 (n. 2925). I riferimenti alla guerra di Dāḥis sono ripartiti tra varie voci, ma soprattutto a commento di *Aṣ‘am min Dāḥis* e *Wa-qad waqa‘a baynahum ḥarb Dāḥis wa-al-Ġabrā’* (ripreso da al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī). Nella vecchia edizione di Freytag il commento a *Aṣ‘am min Dāḥis* è molto ridotto; cfr. *Arabum proverbialia* II: 275 (n. 96), 690 (n. 119).

³⁷ Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-‘Iqd al-farīd* VI, 17-25. La corsa dei cavalli è riassunta alle pp. 17-18.

³⁸ Fresnel si basò sia sulla versione dell’*Ġānī* che su quella riportata nell’*‘Iqd*, con l’aiuto del suo maestro egiziano di arabo, *ṣayḥ* Muḥammad Ayyād di Tanta (1837: 334-59).

³⁹ Caussin de Perceval riprese la traduzione di Fresnel, facendola seguire da varie digressioni e frammenti poetici (1847-48, II: 424-536).

⁴⁰ Lamartine 1849, IV: 285-321. La storia fu ricavata da estratti pubblicati da

cenda di Dāḥis e al-Ġabrā' viene considerata un'immagine autentica degli arabi della Ġāhiliyya, con la loro passione per i cavalli, le imprese eroiche, le lotte tribali, lo spirito della *muruwwa* che contrassegnava le loro azioni. Nei quarant'anni di "giornate", le tribù furono continuamente in guerra con rapidi spostamenti, tanto che "le cammelle non partorirono, i pascoli non si rigenerarono".

La guerra di Dāḥis è stata descritta da 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī (m. 629/1231) nella *Ḥizānat al-adab*, in relazione alla gola dove ebbe luogo la corsa dei due cavalli (Dāt al-Iṣād), in base alle opere di al-Mufaḍḍal b. Salama e Abū 'Ubayda. Una breve narrazione si trova anche nella *Nihāyat al-arab* di Šihāb al-Dīn al-Nuwayrī (m. 732/1332)⁴¹.

8 La guerra di Dāḥis nelle opere storiche

Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) dedica un ampio capitolo agli *ayyām* di Dāḥis e al-Ġabrā' nel *K. al-Kāmil fī al-tārīḥ*, in una narrazione della guerra tra 'Abs e Duḃyān che assume i toni di un romanzo cavalleresco, con ampie citazioni poetiche⁴². Nel suo compendio di storia universale, Abū al-Fidā (m. 732/1331) descrive la guerra di Dāḥis raffigurando Qays b. Zuhayr come uno dei "re" dell'Arabia preislamica, al pari di Kulayb b. Rabī'a, il protagonista della guerra di al-Basūs⁴³.

Ma la menzione della nostra vicenda trova testimonianza ben prima di Ibn al-Aṭīr e Abū al-Fidā', a opera di Ibn Hišām nella *Sīra* del Profeta. La narrazione è interessante perché riporta la versione della storia nella quale i protagonisti sono solo i cavalli Dāḥis e al-Ġabrā' (mancano al-Ḥaṭṭār e al-Ḥanfā). Il commento di Ibn Hišām fa seguito a un verso di Ibn Qays b. al-Aslat, che "amava i Qurayš" e voleva metterli in guardia dai dissidi intertribali come quelli di 'Abs e Duḃyān nella guerra di Dāḥis o quella di Ḥāṭib tra Aws e Ḥazraġ. L'autore così giustifica la brevità dalla sua nota: "[Si tratta di] una storia lunga che mi impedisce una stesura minuziosa, poiché interrompe la narrazione della *Sīrat rasūl Allāh*...".

Delécluse nella *Revue Française* (1830) e da passi della *Sīrat 'Antara* che gli furono tradotti da Joseph Reinaud.

⁴¹ al-Baġdādī, *Ḥizānat al-adab* VIII, 367-72; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab* XV, 273-74.

⁴² Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil* I, 566-83.

⁴³ Abū al-Fidā', *al-Muḥtaṣar* 102-105.

Non avete forse saputo ciò che avvenne nella guerra di Dāḥis o quella di Ḥāṭib? Traetene dunque insegnamento!

Mi ha raccontato Abū ‘Ubayda ‘il grammatico’ (*al-naḥwī*) che Dāḥis era un cavallo di Qays b. Zuhayr... b. ‘Abs b. Baḡīḍ che è stato impegnato in una corsa con una giumenta di nome al-Ġabrā’ di Ḥuḍayfa b. Badr... b. Fazāra b. Duḃyān b. Baḡīḍ, entrambi appartenenti ai Ġaṭafān. Ḥuḍayfa mandò di nascosto alcuni uomini con l’ordine di colpire Dāḥis se lo vedevano sopraggiungere per primo. Avvenne proprio così: gli diedero un colpo sul muso. Al-Ġabrā’ sopraggiunse [e vinse la gara]. Il giovane che cavalcava Dāḥis informò Qays. Suo fratello Mālik b. Zuhayr si avventò su al-Ġabrā’ e la batté a sua volta sul muso. Allora Ḥatab b. Badr colpì Mālik. In seguito Abū Ġunayḍ al-‘Absī incontrò ‘Awf b. Ḥuḍayfa e lo uccise. Uno dei Banū Fazāra si imbatté a sua volta in Mālik e si vendicò uccidendolo... Seguì una lunga guerra tra ‘Abs e Duḃyān. Alla morte in battaglia di Ḥuḍayfa e di suo fratello Ḥamal, Qays b. Zuhayr lo compianse con commozione in una elegia funebre:

Quanti *fāris* sono chiamati [alla guerra] senza essere veri cavalieri!

Ma ad al-Habā⁴⁴ c’era un cavaliere autentico.

Piangete per Ḥuḍayfa, mai più celebrerete uno come lui in una elegia

finché non periranno tribù che devono ancora costituirsi⁴⁵.

* * *

Le pagine che seguono presentano una traduzione della prima parte della nostra storia, dedicata alla corsa dei cavalli, tratta dagli *Amtāl al-‘arab* di al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī a commento dell’espressione proverbiale *Qawluhum: waqa ‘a baynahum ḥarb Dāḥis wa-al-Ġabrā’*, (pp. 26 sgg.).

⁴⁴ Località nel territorio dei Ġaṭafān. Cfr. al-Bakrī, *Mu‘ḡam mā sta‘ḡam* IV, 1344. Yāqūt, *Mu‘ḡam al-buldān* V, 389-90, riporta una decina di versi di Qays b. Zuhayr.

⁴⁵ Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya* I, 283-87. Cfr. *The Life of Muhammad*, trad. Guillaume, 129, 717. I due versi non sono citati in altre fonti, cfr. al-Bayātī 1972a: 390; al-Bayātī 1972b: 50.

STORIA DI DĀḤIS E CIÒ CHE SI RACCONTA DI POEMI E DI PROVERBI

I La nascita di Dāḥis

Sua madre era una giumenta che apparteneva a Qirwāš b. ‘Awf b. ‘Ašim... b. Tamīm dei Banū Ta‘laba. Aveva nome Ġalwā. Suo padre era Dū al-‘Uqqāl, un cavallo di Ḥawṭ b. Abī Ġābir... b. Mālik dei Banū Riyāḥ. Era stato chiamato Dāḥis perché i Banū Yarbū‘ [ai quali appartenevano i Banū Ta‘laba e i Banū Riyāḥ] un giorno si erano allontanati in cerca di foraggio. Dū al-‘Uqqāl era rimasto con le due figlie di Ḥawṭ b. Abī Ġābir, che lo tenevano poco discosto dalla carovana. Passarono vicino a Ġalwā, la giumenta [in calore] di Qirwāš. Quando Dū al-‘Uqqāl la vide fu preso da eccitazione (*wadā*). Alcuni giovani che assistevano alla scena si misero a ridere. Le due ragazze provarono vergogna e lasciarono libero il cavallo. Così Dū al-‘Uqqāl coprì Ġalwā, che si manifestò ben disposta nei suoi confronti. La giumenta rimase gravida. Allora uno della tribù prese il cavallo e lo riportò alle due ragazze.

Sopraggiunse Ḥawṭ, era una persona cattiva d’animo. Quando vide l’occhio [alterato] di Dū al-‘Uqqāl esclamò: “Per Dio! Il mio cavallo ha coperto una giumenta, dovete informarmi su cosa è successo!”. Le due ragazze gli raccontarono tutto. “Per Dio, non sarò soddisfatto finché non avrò ripreso il seme del mio cavallo!” esclamò Ḥawṭ.

I Banū Ta‘laba si giustificarono: “Il tuo cavallo ci era sfuggito, non abbiamo fatto nulla di nostra volontà!”. Quando videro che l’animosità continuava a crescere, i Banū Ta‘laba esclamarono: “Riprendetevi il seme del vostro stallone!”. Allora Ḥawṭ si gettò con rabbia sulla giumenta Ġalwā. Prese una manciata di terra e la bagnò nell’acqua, poi introdusse la mano nella matrice finché pensò di avere estratto il seme. Ma essa ritenne ciò che aveva ricevuto. Così nacque Qirwāš, un puledro che per tale motivo fu chiamato Dāḥis⁴⁶. Crebbe come suo padre Dū al-‘Uqqāl. Riferendosi a lui Ibn al-Ḥaṭṭī recitò il seguente verso⁴⁷:

⁴⁶ *Daḥasa*: “1. Enfoncer la main entre la peau et le péritoine du mouton pour en ôter la peau, pour l’écorcer. 2. Semer la discorde, l’inimitié entre les gens...” (Kazimirski, s.v.).

⁴⁷ Cfr. Ġarīr, *Dīwān* 375. Il verso è contenuto in una poesia in rima -āl in risposta a Farazdaq.

Nobili corsieri (*ġiyād*) passano la notte attorno alle nostre tende discendenti di A‘waġ e Dū al-‘Uqqāl.

Il puledro seguiva Ġalwā, sua madre, mentre i Banū Ta‘laba muovevano verso nuovi pascoli. Ḥawṭ lo scorre e lo afferrò. Allora i Banū Ta‘laba esclamarono [rivolgendosi a Ḥawṭ e ai membri della sua tribù]: “O Banū Riyāḥ! Volete agire ora come avete fatto la volta scorsa?”. Risposero: “Questo cavallo è nostro! Non vi lasceremo finché non ce lo avrete consegnato!”. Quando videro ciò i Banū Ta‘laba risposero: “Non vi faremo guerra! Ci siete più cari voi che il cavallo. Che vi serva da riscatto!”. Spinsero il puledro verso di loro.

Quando i Banū Riyāḥ videro ciò esclamarono: “Per Dio! Abbiamo fatto torto ai nostri fratelli per la seconda volta... Sono stati cortesi con noi e hanno agito con generosità”. Allora rimandarono il cavallo insieme a due cammelle feconde. Dāḥis rimase presso Qirwāš per il tempo che Dio volle e crescendo divenne il più splendido cavallo degli Arabi.

II Come Qays b. Zuhayr si impossessò di Dāḥis

Un giorno Qays b. Zuhayr b. Ġaḍīma degli ‘Abs fece una razzia contro i Banū Yarbū’. Si impossessò delle due figlie di Qirwāš b. ‘Awf e di cento cammelli della sua mandria. I membri della tribù erano assenti, erano rimasti solo due ragazzi dei Banū Aznam b. ‘Ubayd b. Ta‘laba b. Yarbū’. Montavano sul cavallo impastoiato, uno dietro l’altro. Gli assalitori li sollecitarono a togliere le pastoie e inseguirono il cavallo, ma questo si allontanò a grandi balzi cercando di liberarsi, mentre i due ragazzi si tenevano saldi sul dorso. Una delle due giovani catturate gridò loro che la chiave delle pastoie era nascosta nella sua mangiatoia, indicandone il luogo. Allora spinsero il cavallo verso quel posto finché le trovarono [lo liberarono e fuggirono].

Quando Qays b. Zuhayr vide tutto ciò desiderò entrare in possesso di quel cavallo e gridò loro: “Proponete voi, vi darò tutto quello che volete in cambio del cavallo!”. “Lo farai davvero?” Rispose di sì. Allora chiesero come condizione che restituisse tutto ciò di cui si era impossessato, tanto o poco fosse. Quindi liberasse le due ragazze e i cammelli, e se ne andasse così come era venuto. Qays fece tutto ciò e gli consegnarono il cavallo.

Allora i compagni di Qays esclamarono: “No, per Dio! Non verremo mai a patti con te! Abbiamo catturato cento cammelli e due donne. Hai preteso di disporre anche della nostra parte di bottino pur di avere possesso del cavallo!”. Crebbe il malcontento, così Qays⁴⁸ offrì quale compensazione cento cammelli.

Quando Qirwāš giunse chiese ai due ragazzi dov’era il suo cavallo. Gli raccontarono come erano andate le cose. Qirwāš rifiutò l’accaduto e chiese che Dāḥis gli fosse restituito. La situazione si fece grave e crebbe una reciproca animosità. Ricorsero a un arbitrato: fu stabilito che fossero restituite a Qirwāš le due ragazze e i cammelli, mentre a Qays b. Zuhayr veniva lasciato il cavallo. Qirwāš accettò, ma con il cuore affranto. Qays se ne partì con Dāḥis, che restò presso di lui per tutto il tempo che Dio volle. [...]

III La scommessa tra Ḥuḍayfa e Qays

Si racconta in merito alla causa all’origine della competizione (*rihān*) che un giorno uno dei Banū ‘Abd Allāh b. Ġaṭafān, del ceppo dei Banū Ġawšān – gente di malaugurio –, andò in visita da Ḥuḍayfa. Questi gli mostrò i suoi cavalli. Quell’uomo esclamò: “Non vedo nessun cavallo eccellente (*ḡawād*) in grado di vincere!”. Ḥuḍayfa impreccò contro di lui e gli chiese: “Allora chi altri possiede eccellenti cavalli che vincono?”. “Qays b. Zuhayr!” “Vuoi fare una scommessa con me?” Rispose assertivamente. Così fu decisa una gara tra due coppie di cavalli, ciascuna composta da un maschio e una femmina.

Allora quell’uomo degli ‘Abd Allāh... ‘Abs andò da Qays e gli disse: “Ho scommesso sulla corsa di un maschio e una femmina dei tuoi cavalli. Non puoi sottrarti!”. Qays esclamò: “Non mi importa con chi hai trattato, purché non sia con Ḥuḍayfa”. “È pro-

⁴⁸ Ilse Lichtenstädter non manca di osservare che Qays b. Zuhayr rinunciò per intero, pur di avere il cavallo Dāḥis, al suo bottino, che comprendeva le due ragazze. Davanti alle rivendicazioni dei suoi compagni di razza, offrì loro in cambio di tenere i cento cammelli. “Now a simple calculation shows that Qais estimated the value of the two girl as equal to that of the horse: horses however, were of considerable high value and owned chiefly by the wealthy alone” (1935: 77-78).

prio con lui che ho scommesso!” E Qays: “Ciò che hai fatto sarà causa di sventura.”

Qays andò da Ḥuḍayfa. Lo accolse chiedendogli cosa l’aveva portato da lui di buon mattino. Rispose: “Sono venuto per chiederti di annullare la scommessa”. “Invece sei venuto per validarla!”, replicò Ḥuḍayfa. E Qays: “Non è questo che volevo”. Ma Ḥuḍayfa si mostrò irremovibile, ribadendo l’impegno.

Allora Qays disse: “Ti lascio scegliere tra tre cose. Se cominci tu, a me restano le altre due scelte e a te la prima. Al contrario se inizio io, scelgo la prima e tu le altre”. “Comincia tu”, disse Ḥuḍayfa. Qays espose la prima condizione: la distanza doveva essere di cento portate di freccia. Ḥuḍayfa replicò con le altre due: “Il *miḍmār*⁴⁹ deve essere di quaranta notti. La corsa avrà avuto luogo a Dāt al-Iṣād [un canalone in territorio Ġaṭafān]”. Confermarono queste condizioni e scelsero quale giudice di gara ‘Allāq o Ibn ‘Allāq, dei Banū Tā’ laba b. Sa’d b. Ḍubyan.

Alcuni sostengono che Ḥuḍayfa fece correre il suo stallone al-Ḥaṭṭār e la giumenta al-Ḥanfā’. Persone dei Banū Fazāra ritengono invece che egli mise in lizza Qurzul al posto di al-Ḥaṭṭār. Da parte sua Qays scelse Dāḥis e al-Ġabrā’.

IV I preparativi per la corsa

La competizione fu turbata da uno dei Banū al-Mu’tamm b. Quṭay’a b. ‘Abs di nome Surāqa, che aveva scommesso con un giovane dei Banū Badr – assente Qays – ponendo come posta quattro cammelli da macellare⁵⁰. La distanza da percorrere fu fissata a cinquanta tiri d’arco, da trecento a cinquecento braccia.

Quando giunse, Qays disapprovò questo patto, mettendo in guardia che la scommessa avrebbe portato solo disgrazie. Andò dai Banū Badr e chiese loro di rinunciare. Rifiutarono. “A meno che tu non riconosca la nostra vittoria. Se la conseguiamo, è nostro diritto rivendicare la posta o rinunciarci, a nostra discrezione”. Qays si alterò ma ribadì provocatoriamente: “Dal momento che insistete nel voler fare la competizione, aumentate la posta e aumentate la distanza!”. Accettarono. Il percorso fu esteso da

⁴⁹ Lett. “dimagrimento”, periodo nel quale si prepara il cavallo per la corsa sottoponendolo a un regime alimentare speciale.

⁵⁰ Forse per un banchetto alla conclusione della corsa.

Wāridāt a Dāt al-Iṣād, una distanza di cento lanci di freccia. Verso la metà si trovava una gola tra le montagne. Affidarono l'asta (*al-qaṣaba*) dell'arbitrato nelle mani di un uomo dei Banū Ta'labā b. Sa'd di nome Ḥuṣayn e in quelle di uno dei Banū al-'Uṣarā', Banū Fazāra, la cui madre era degli 'Abs. La cisterna [alla fine del percorso] fu riempita d'acqua. Vincitore sarebbe stato il primo cavallo a raggiungerla e a bere in questa vasca.

V La gara tra Dāḥis e al-Ġabrā' e i cavalli avversari

Ḥuḍayfa e Qays b. Zuyar si disposero lungo il tragitto per guardare come i cavalli si sarebbero posizionati. Una volta lanciati nella corsa, volevano fare il confronto tra di loro. Ḥuḍayfa disse: "Lasci l'inganno chi corre per cento lanci di freccia!". L'espressione divenne proverbiale⁵¹. Continuarono a galoppare. I cavalli di Ḥuḍayfa soprazzaron quelli di Qays. "Ti ho superato, o Qays!" esclamò Ḥuḍayfa. Qays replicò: "Il vigore dei cavalli maturi (*al-mudakkiyyāt*) risulta vincitore". Anche questa frase divenne proverbiale⁵². Continuarono la corsa [osservando i cavalli in gara]. Ḥuḍayfa disse: "Non sono veri cavalli da corsa quelli che hai messo in lizza, o Qays! I tuoi cavalli sono stati superati!". Qays rispose: "Abbi pazienza, [vedrai quando] supereranno il *ḡadad*!"⁵³ Anche questa frase divenne proverbiale, poiché i cavalli maschi sono più resistenti e più pazienti nei *wu'ūt* (i suoli sabbiosi, in cui gli zoccoli affondano) mentre le femmine sono più veloci nel *ḡadad* (il terreno solido).

I Banū Fazāra avevano posto persone nascoste nella gola tra le montagne. Andarono incontro a Dāḥis, che stava vincendo, lo riconobbero e lo bloccarono. Tuttavia non riconobbero al-Ġabrā', che sopraggiungeva in seconda posizione (*muṣallī*). [Così poté

⁵¹ Cfr. Mufaḍḍal b. Salama, *al-Fāḥir* ed. Storey, 218; al-Maydānī, *Maḡma' al-amṭāl*, ed. Ibrāhīm, I, 214; al-'Askārī, *Ġamharat al-amṭāl*, I, 286.

⁵² Cfr. al-Maydānī, *Maḡma' al-amṭāl*, ed. Ibrāhīm, I, 158; al-'Askārī, *Ġamharat al-amṭāl* I, 299. *al-mudakkī*: "Qui a un an ou deux ans révolus depuis la dentition, est qui est déjà capable de supporter les fatigues (cheval)" (Kazimirski, s.v. DKW).

⁵³ Tutte le frasi di Qays divenute proverbiali, annota Fresnel, esprimono un'idea unica: "Des chevaux à l'apogée de leur force, tels que ceux de Qays, se trouvant en concurrence avec des chevaux plus jeunes, tels que ceux de Houdhayfah, ont d'autant plus chances de victoire que la carrière est plus longue, et que la dernière partie de cette carrière offre plus des difficultés" (Fresnel 1837: 345-46).

continuare la corsa.] Sopraggiunsero gli altri cavalli, che poterono superare facilmente la gola. Solo allora liberarono Dāḥis, che si lanciò sulle loro tracce e li raggiunse, cavallo dopo cavallo, giungendo al traguardo per secondo. Li superò tutti, eccetto al-Ġabrā’ [che nel frattempo era arrivata presso la cisterna]. Se il traguardo fosse stato più lontano, Dāḥis avrebbe superato anche lei.

Ma i Banū Fazāra colpirono anche al-Ġabrā’ e la tennero lontana dall’acqua. Appena giunto, diedero un colpo sul muso a Dāḥis, finché arrivarono gli altri cavalli [quelli di Ḥudayfa]. Era stato ‘Umayr b. Naḍla: la sua mano si seccò e così fu soprannominato Ġāsī (“quello dalla mano rigida, rattrappita”).

VI Le conseguenze nefaste della gara vinta con l’inganno

Qays e Ḥudayfa giunsero assieme agli altri. I Banū Fazāra avevano impedito la vittoria [di Qays] colpendo i suoi cavalli. Se i Banū ‘Abs [ai quali apparteneva la tribù di Qays] fossero stati in numero maggiore sarebbero ricorsi alle armi, combattendoli. Quelli di loro che furono testimoni lo attestano in versi.

Qays disse: “L’ingiustizia tra le tribù (*qawm*) è il peggiore dei mali. Dateci ciò di cui abbiamo diritto [i cammelli]!”. Ma i Banū Fazāra non vollero dare loro nulla. I Banū ‘Abs insistettero: “Dateci almeno parte del premio!”. Rifiutarono ancora una volta. “Almeno un cammello da sgozzare e offrire a quelli che si sono occupati dell’acqua! Se viene negato cosa dirà la gente delle tribù?”

Uno dei Banū Fazāra replicò: “Darvi cento cammelli o darvene uno solo per noi è lo stesso. Per Dio, non siamo gente che ti riconosce la vittoria dal momento che non hai vinto!”. Ma uno dei Banū Māzin, dei Fazāra, si alzò e disse: “O gente della tribù! Qays era contrario fin dall’inizio a questa scommessa, anche se alla fine ha accettato. L’ingiustizia non porterà che sventura! Dategli un cammello della vostra mandria!”. Rifiutarono ancora una volta. Allora uno dei Banū Fazāra andò a prendere uno dei suoi cammelli e lo impastoiò per darlo a Qays soddisfacendo la sua richiesta. Ma suo figlio si levò e gli disse: “Stai compiendo un grande errore! Vuoi contraddire la tua gente impegnandola in qualcosa a cui non è tenuta?”. Allora il giovane liberò il cammello delle pastoie e lo ricondusse nel branco.

Vedendo tutto ciò, Qays b. Zuhayr levò il campo insieme a tutti i suoi. Così si svolsero i fatti, ciò che Dio volle.

VII “È scoppiata tra loro la guerra di *Dāḥis* e *al-Ġabrā*”

Dopo qualche tempo, Qays effettuò una razzia. Si imbatté in ‘Awf b. Badr [fratello di Ḥudayfa], prese i suoi cammelli e lo uccise...

* * *

Con questo assassinio ebbe inizio una sanguinosa guerra durata quarant’anni tra ‘Abs e Fazāra, con alterne vittorie, una guerra contrassegnata dalle “giornate” di al-Murayqab, Dū Ḥusā, al-Ya‘mariyya, al-Hibā’a, al-Furūq, Qaṭan, Ġadīr Qalhā. Queste giornate furono descritte dettagliatamente in prosa e in poesia negli *Ayyām al-‘arab*.

Alcuni versi della *mu‘allaqa* di Zuhayr b. Abī Sulmā elogiano l’intervento dei mediatori al-Ḥārīt b. ‘Awf e Harim b. Sinān, dei Ġayt b. Murra (Banū Ḍubyān, Fazāra), che sancirono molto tempo dopo la fine del conflitto.

Due messaggeri dei Ġayt b. Murra si sono adoperati
dopo che nella tribù (*al-‘ašīra*) era spillato il sangue.
Giuro per la Casa (*al-bayt*) intorno a cui girano
uomini che l’hanno edificata, Banū Qurayš e Ġurhum:
“Onore ai due *sayyid*! Vi siete trovati
[a mediare] in ogni situazione, piana o contorta.
Avete riparato la frattura tra ‘Abs e Ḍubyān
dopo un lungo massacro, aspergendo su di voi il profumo
di Manšim”⁵⁴.

Bibliografia

Fonti primarie

Abū al-Fidā’, Ismā‘īl b. ‘Alī
al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar, ed. Muḥammad Z. ‘Azab. Il Cairo: Dār al-Ma‘ārif 1988

⁵⁴ Zuhayr, *Ši‘r*, rec. al-Šantamarī, 14-15, versi 15-18. Si veda anche Amaldi 1991: 49. Manšim era una ‘*aṭṭāra* dei Ḥuzā’a, cui si rivolsero ‘Abs e Ḍubyān per suggellare il patto con il profumo. Secondo un’altra versione, la donna aveva venduto loro canfora per onorare i caduti in battaglia.

Abū Tammām, Ḥabīb b. Aws al-Ṭā’ī

Šarḥ diwān al-Ḥamāsa li-Abī ‘Alī al-Marzūqī, I-IV, ed. Aḥmad Amīn e ‘Abd al-Salām Ḥārūn. Il Cairo: Laḡnat al-Ta’līf... 1967²

Abū ‘Ubayda, Ma‘mar b. al-Muṭannā

Naqā’id Ġarīr wa-al-Farazdaq / The Nakā’id of Jarīr and al-Farazdaq, I-III, ed. A.A. Bevan. Leiden: Brill 1905-1912; rist. Dār Šādir, s.d.

Kitāb al-Ḥayl. Riwayāt Abī Ḥatīm al-Siġistānī, ed. Muḥammad ‘A. al-Q. Aḥmad. Il Cairo: Maṭba‘at al-Nahḍa al-‘Arabiyya 1986

Kitāb Ayyām al-‘Arab qabla al-Islām. Dirāsa muqārana li-malāḥim al-ayyām al-‘arabiyya, II, raccolta e ed. ‘Adil Ġ. al-Bayātī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1987

Anbārī, al-, Abū Bakr

Šarḥ al-qasā’id al-sab‘ al-ṭiwāl al-ġāhiliyyāt, ed. ‘Abd al-Salām M. Ḥārūn, Il Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 2005⁶

‘Antara b. Šaddād al-‘Absī

Qiṣṣat ‘Antara b. Šaddād. Riwayāt Abī Sa‘īd al-Ašma‘ī, I-VI, 58 ġuz’, Il Cairo: al-Ḥalabī 1962

Askarī, al-, Abū Hilāl

Kitāb Ġamharat al-amṭāl, I-II, ed. Muḥammad A.F. Ibrāhīm e ‘Abd al-Maġīd Qaṭāmiš. Il Cairo: al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya al-Ḥadiṭa 1964

Ašma‘ī, al-, Abū Sa‘īd

al-Ḥayl, ed. Ḥatīm Š. al-Ḍāmin. Damasco: Dār al-Bašā’ir 2005

Baġdādī, al-, ‘Abd al-Qādir b. ‘Umar

Ḥizanat al-adab wa-hubb lubāb lisān al-‘Arab, I-XIII, ed. ‘Abd al-Salām M. Ḥārūn. Il Cairo: al-Ḥanġī 1989²

Bakrī, al-, Abū ‘Ubayd

Mu‘ġam mā sta‘ġam min asmā’ al-bilād wa-al-mawāḍi‘, I-IV, ed. Mušṭafā al-Saqqā. Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1983³

Ġarīr b. ‘Aṭīyya

Diwān, ed. K. al-Bustānī. Beirut: Dār Bayrūt 1986

Ḥaṭīb, al-, al-Baġhdādī, Abū Bakr

Tārīḥ Madīnat al-salām, I-XVII, ed. Baššār ‘A. Ma‘rūf. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī 2001

Ḥamza al-Išfāhānī, Abū ‘Abd Allāh

al-Durra al-fāḥira fī al-amṭāl al-sā’ira, I-II, ed. ‘Abd al-Maġīd Qaṭāmiš. Il Cairo: Dār al-Ma‘ārif 2007³

Ibn ‘Abd Rabbihi, Abū ‘Umar

al-Iqd al-farīd, I-IX, ed. ‘Abd al-Maġīd al-Tarḥīnī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 1983

- Ibn al-A‘rābī, Muḥammad
Kitāb Asmā’ ḥayl al-‘arab wa fursānihā. In G. Levi Della Vida, *Les “livres des chevaux” de Hišām ibn al-Kalbī et Muḥammad Ibn al-A‘rābī*. Leiden: Brill 1928; ed. Muḥammad ‘A-Q. Aḥmad. Il Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya 1984
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izz al-Dīn
al-Kāmil fī al-tārīḥ / *Ibn-el-Athiri Chronicon*, I-XII, ed. C.J. Tornberg. Leiden: Brill 1867-76; rist. Beirut: Dār Ṣādir 1965-67
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, ‘Alī b. Aḥmad
Ġamharat ansāb al-‘arab, ed. ‘Abd al-Salām M. Hārūn. Il Cairo: Dār al-Ma‘ārif 1982⁵
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad
al-Sīra al-nabawiyya, I-IV, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ‘Abd al-Ḥafīz al-Ṣalabī. Il Cairo: al-Ḥalabī 1955²; *The Life of Muhammad*, trad. A. Guillaume. London: Oxford University Press 1968²
- Ibn Huḍayl al-Andalusī, ‘Alī b. ‘Abd al-Raḥmān
Ḥilyat al-fursān wa ṣī‘ar al-ṣuġ‘ān, ed. Muḥammad ‘A.Ġ. Ḥasan. Il Cairo: Dār al-Ma‘ārif 1951; *La parure des cavaliers et l’insigne des preux*, trad. L. Mercier. Paris: Geuthner 1924
- Ibn al-Kalbī, Abū al-Mundir Hišām
Nasab al-ḥayl fī al-ġāhiliyya wa-al-islām. In G. Levi Della Vida, *Les “livres des chevaux” de Hišām ibn al-Kalbī et Muḥammad Ibn al-A‘rābī*. Leiden: Brill 1928; *Ansāb al-ḥayl fī al-ġāhiliyya wa-al-islām*, ed. Aḥmad Zakī, Il Cairo: Dār al-Kutub 1946, rist. 1995
Ġamharat al-nasab. Riwayāt al-Sukkarī ‘an Ibn Ḥabīb, ed. Nāġī Ḥasan. Beirut: ‘Ālam al-Kutub – Maktabat al-Nahḍa al-‘Arabiyya 1986
= *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, Band I: *Einleitung* von W. Caskel; *Die Tafeln* von G. Strenziok, Band II: *Erläuterungen zu den Tafeln*, von W. Caskel; *Das Register*, begonnen von G. Strenziok, vollendet von W. Caskel. Leiden: Brill 1966
- Ibn Rašīq al-Qayrawānī, Abū ‘Alī
al-‘Umda fī maḥāsīn al-ṣī‘r wa-ādābihā, ed. Muḥammad Qarqazān. Beirut: Dār al-Ma‘ārif 1988
- Iṣfahānī, al-, Abū al-Faraġ ‘Alī b. al-Ḥusayn
Kitāb al-Aġānī, I-XXIIIV, ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir 2008²
- al-Maydānī, Aḥmad b. Muḥammad
Maġma’ al-amṭāl, I-IV, ed. Muḥammad A.-F. Ibrāhīm. Il Cairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī 1977-79; *Arabum proverbia*, I-IV, ed. G.W. Freytag. Bonn: Marcum 1838-43
- Mufaḍḍal, al-, al-Ḍabbī, Ibn Muḥammad
Amṭāl al-‘arab, Costantinopoli: Maṭba‘at al-Ġawā‘ib 1300 h. [1883]

Mufaḍḍal, al-, b. Salama

Kitāb al-Fāḥir, ed. C.A. Storey. Leiden: Brill 1915; ed. ‘Abd al-‘Alīm al-Ṭāḥāwī e Muḥammad ‘A. al-Nağğār. Il Cairo: Wizārat al-Ṭaqāfa 1960; ed. Muḥammad ‘Uṭmān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 2012

Nuwayrī, al-, Šihāb al-Dīn Aḥmad

Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, I-XXXV, ed. Y. al-Ṭawīl e ‘Alī M. Hāšim. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 2004

Suyūṭī, al-, Ġalāl al-Dīn Abū al-Faḍl

al-Muzhir fī ‘ulūm al-luġa wa-anwā’ihā, I-II, ed. Muḥammad Ġād al-Mawlā *et al.* Il Cairo: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī 1954⁴

Yāqūt al-Rūmī

Iršād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb / The Irshād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb, I-VII, ed. D.D. Margoliouth. London: Luzac 1925-31
Mu’ġam al-buldān, I-VI. Beirut: Dār Šādir 1986

Zuhayr b. Abī Sulmā

Ši’r: Šan‘at al-A‘lam al-Šantamarī, ed. Faḥr al-Dīn Qabāwa. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya 1992

Fonti secondarie

Ālūsī, al-, S.M.

1896 *Bulūġ al-arab fī ma’rifat aḥwāl al-‘arab*, I-III. Baghdad; rist. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya s.d.

Amaldi, Daniela

1991 *Al-Mu‘allaqāt: alle origini della poesia araba*. Venezia: Marsilio

al-Bayātī, ‘Ā.Q.

1972a *al-Ši’r fī ḥarb Dāḥis wa-al-Ġabrā’*. Nağaf: Maṭba‘at al-Ādāb

1972b *Ši’r Qays b. Zuhayr*, Nağaf: Maṭba‘at al-Ādāb

Bellamy, James A.

2007 “Dāḥis wa-l-Ġabrā’.” In *Encyclopédie de l’Islam, Supplément*. Leiden: Brill: 178-80

Blachère, Régis

1952-66 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, I-III. Paris: Adrien-Maisonneuve

1954 “Contribution à l’étude de la littérature proverbiale des Arabes à l’époque archaïque.” *Arabica* 1: 55-83.

Canova, Giovanni

2005a “Il cavallo nella tradizione e nell’epica araba.” In E. Cingano, A. Gher-setti, L. Milano (a cura di), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*. Padova: Sargon ed.: 321-38

- 2005b "Le armi e le cavalcature del Profeta Muḥammad." In M. Bernardini e N.L. Tornesello (a cura di), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*. Napoli: Università L'Orientale: 147-67
- 2010-11 "Cavalli e cavalieri nella poesia araba antica." *Quaderni di Studi Arabi* n.s. 10-11: 235-52
- Caskel, Werner
1927a "Aijām al-ʿArab. Studien zur altarabischen Epik." *Islamica* 3: 1-99
- Caussin de Perceval, Armand-Pierre
1847-48 *Essai sur l'histoire des Arabes*, I-III. Paris: F. Didot; rist. Graz: Akademische Druck 1967
- Cheikho (Šayḥū), Louis
1982 *Šuʿarāʾ al-naṣrāniyya fī al-Ġāhiliyya*. Il Cairo: Maktabat al-Ādāb (rist.)
- Fresnel, Fulgence
1837 "Seconde lettre sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme." *Journal Asiatique* III ser.: 321-75
- Ġād al-Mawlā, M. *et al.*
1942 *Ayyām al-ʿarab fī al-Ġāhiliyya*. Il Cairo: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī
- Lamartine, Alphonse de
1849 *Voyage en Orient*, I-IV. Paris: Firmin Didot
- Lichtenstädter, Ilse
1935 *Women in the Aiyām al-ʿArab. A Study of Female Life during Warfare in Pre-Islamic Arabia*. London: The Royal Asiatic Society
- Meyer, Egber
1970 *Der historische Gehalt der Aiyām al-ʿArab*. Wiesbaden: Harrassowitz
- Nallino, Carlo Alfonso
1918 rec. a *The Fākhir of al-Mufaḍḍal*, ed. C.A. Storey. Leiden 1915. *Rivista per gli Studi Orientali* 7: 896-901, ora in *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI, a cura di M. Nallino. Roma: Istituto per l'Oriente 1948: 345-49
- Qaysī, al-, N. Ḥammūdī
1964 *al-Furūsiyya fī al-sīʾr al-ġāhili*, Baghdad: Maktabat al-Nahḍa
1986 *Šīʾr al-ḥarb ḥattā al-qarn al-awwal al-ḥiġrī*. Beirut: ʿĀlam al-kutub
- Sellheim, Rudolf
1954 *Die klassisch-arabischen Sprichwörter sammlungen insbesondere die des Abū ʿUbad*. 's-Gravenhage: Mouton
1991 "Mathal." In *Encyclopédie de l'Islam*, VI. Leiden: Brill: 805-15
2007 "al-Mufaḍḍal b. Salama." In *Encyclopédie de l'Islam, Supplément*. Leiden: Brill: 646-47
- Wüstenfeld, Ferdinand
1852-53 *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien e Register*. Göttingen: Dieterich

Nominare l'amata nella poesia di Mağnūn Laylā

Mirella Cassarino

Premessa

L'attribuzione di un nome proprio implica, in tutte le culture, importanti significati simbolici. Si tratta, infatti, di un atto che consente a chi lo compie, da un canto, di partecipare a un processo creativo derivante dal potere dell'inventiva, dalle regole di funzionamento delle società di appartenenza e delle religioni professate e, dall'altro canto, di segnare il destino di chi lo riceve¹. "Nomen omen" dicevano i Latini, intendendo che il nome proprio lascia presagire la vicenda umana, nonché l'indole e la sensibilità, della persona che lo porta². Questo vale anche per la cultura araba, come dimostrato dai versetti coranici, contenuti nella sura della Vacca³, nei quali si fa riferimento al fatto che Dio, dopo aver creato l'umanità, ha insegnato ad Adamo i nomi di tutte le cose, nonché dai trattati di onomastica – mi limito a citare qui, fra tutti, quello di Ibn al-Ġawzī (m. 1200) intitolato

¹ Sull'attribuzione del nome proprio e dei suoi significati nella cultura europea, si vedano Sasso 1999 e Mitterauer 2001.

² Mitterauer 2001: 15.

³ Corano II: 30-33.

Kašf al-niqāb 'an al-asmā' wa-al-alqāb – e dagli studi incentrati proprio su questo genere di scritti⁴.

Anche la ripetizione del nome proprio dell'essere amato in letteratura e, in particolare, in poesia, esercita uno straordinario potere espressivo in grado di suscitare emozioni inaspettate e di veicolare messaggi diversi: fra essi, ad esempio, scoprire e possedere l'essenza del soggetto cantato o scandagliare il problema delle identità da prospettive multiple. Non è un caso che la poesia dell'impossibilità d'amore, di cui Maġnūn Laylā, amante appassionato e inappagato, è il più celebre rappresentante, sia costellata di nomi di donne amate e che essa sia persino divenuta un'allegoria mistica della ricerca dell'insondabile divino⁵. Vi è qualcosa di magico, di solenne ed enigmatico nell'evocazione del nome. Il poeta nel porre al centro della propria attenzione l'amore, motore dell'universo e entità – quasi divina – dai caratteri sfuggenti, si muove alle soglie della dimensione del sacro.

Breve nota sull'autore

Non siamo certi della reale esistenza di Qays ibn al-Mulawwah, poeta beduino appartenente alla tribù dei Banū 'Āmir, secondo la tradizione vissuto nel VII secolo. Le sue vicende biografiche, che si intrecciano con quelle amorose, sono avvolte da un'aura leggendaria, come dimostrano le diverse versioni della storia e il noto romanzo cortese di epoca classica di cui egli è protagonista⁶. Evocando nei suoi versi

⁴ Per la tradizione araba, mi limito a rinviare a Sublet 1991 e alla bibliografia ivi indicata. Il suggestivo titolo del libro *Le voile du nom* si ispira proprio a quello del citato trattato di Ibn al-Ġawzī. Si veda, inoltre, Miquel 1996.

⁵ Si vedano Hatem 2010 e Watson 2018: 35-45.

⁶ Sono principalmente due le tradizioni relative alla storia d'amore fra Qays e Laylā: secondo la prima, i due giovani si sarebbero frequentati fin da piccoli nell'ambito della stessa tribù e avrebbero condotto insieme al pascolo il loro bestiame; secondo l'altra, invece, si sarebbero incontrati per caso, mentre Laylā si trovava a un raduno di donne, e Qays, subito invaghitosi di lei, l'avrebbe chiesta in sposa al padre. Questi, però, l'aveva già promessa a un altro uomo, un certo Ward ibn Muḥammad al-'Uqaylī. Il diniego ricevuto condusse il poeta alla disperazione e alla follia. Per ulteriori notizie su Qays ibn al-Mulawwah e sulle tradizioni relative alla storia d'amore fra lui e Laylā, si vedano Pellat 2012, Kračkovskij 1955: 1-50; Beck 2018: 330-54. Sulle implicazioni ideologiche sottese alla diffusione della storia d'amore, probabilmente connesse alla crisi dell'ideale di vita beduino, si veda Khan 2021.

l'amata (una cugina) per nome, e dunque svelandone l'identità, Qays osò infrangere il codice comportamentale della sua tribù e determinò dunque, consapevolmente, la fine della loro storia d'amore. Katia Zakharia ha definito, in modo significativo, il *tashbīb* (comporre poesie d'amore per una donna nominandola) come un "tabù del nome" e ne ha seguito le tracce fino a oggi: nel codice del galateo di una odierna tribù nomade, quella dei Ferjani, nel momento in cui ci si trova in pubblico, è vietato a ciascuno degli sposi pronunciare il nome del coniuge, così come è vietato ai bambini nominare il proprio padre e al padre, infine, pronunciare il nome dei propri figli o rivolgersi a loro⁷. Nel caso di Qays e di Laylā, le conseguenze del *tashbīb* furono nefaste. La donna, infatti, venne data in sposa a un altro uomo e allontanata, mentre Qays, bandito dalla tribù, cominciò a errare solo per il deserto e fu indotto dalla separazione alla pazzia e alla morte⁸. Si noti, peraltro, come proprio il tabù del nome sia all'origine della disaffiliazione del poeta dalla tribù di appartenenza: egli non è più reso celebre dalla sua discendenza, pur fondamentale nella società beduina, ma dal nome dell'amata:

[...] Nella società beduina, edificata tutta attorno alla genealogia, il poeta non è più designato dalla sua discendenza ma dal nome dell'amata. Ibn 'Abd Allāh Ibn Ma'mar (Jamīl figlio di 'Abd Allāh figlio di Ma'mar) diviene Jamīl Buthayna, o Qays Ibn Dharīḥ (m. 688? ca.) diviene Qays Lubnā. Giusto per citarne qualcuno.

Ma durante la seconda metà del VII secolo, il *tashbīb* non è più soltanto una trasgressione del tabù del nome. Rispetto all'Islam è un insulto indirizzato alle musulmane virtuose (*muḥṣanāt*), passibile di sanzioni per ragioni morali. Se la causa è in apparenza la stessa, gli effetti si assomigliano, ci sono però due logiche culturali distinte. Conviene anche non confondere l'esilio inflitto dall'autorità islamica a un poeta come 'Aḥwaṣ per il *tashbīb* di figure femminili del nascente Islam, e l'esclusione della tribù che colpisce Jamīl per il *tashbīb* di Buthayna.

⁷ Toelle-Zakharia 2009: 78, 409 n. 34. La parte relativa al poeta è di Katia Zakharia.

⁸ Sul deserto quale luogo nel quale sono sbocciate e sono state cantate passioni infinite si veda Yamanaka 2001.

Vedendosi vietare l'amata, il poeta della scuola beduina erra cantando l'amore e la sofferenza. La sua sofferenza va di pari passo con una forma di orgoglio e di sfida al dolore⁹.

Nel nostro caso, dunque, Qays ibn al-Mulawwaḥ è passato alla storia come Maġnūn Laylā. Lo stesso si può dire per Ġamīl Buṭayna o Qays Lubnā¹⁰. Questa contrastata vicenda amorosa dal tragico epilogo che vive di varianti, come spesso accade nell'*adab*, è stata oggetto di numerosi rifacimenti, fra i quali quello celebre del persiano Neẓāmī (m. 1209), a sua volta ampiamente imitato¹¹. Pellat, nella voce dedicata a Qays, per evidenziare il fatto ch'egli, celebre poeta 'udrita o, per meglio dire, "poeta casto"¹², non era originario dei Banū 'Uḍrā, ma dei Banū 'Āmir, ha scritto:

The author, or rather the authors of the verses attributed to this Maġnūn and the introductory or explanatory tales, will always be unknown, and it may simply be supposed that these creations are owed to the desire of the Arabs of the North, represented by the 'Āmir b. Ṣaṣa'a, to show that unhappy love affairs were not the prerogative of those of the South, the 'Uḍhra in this instance, and that they were capable of producing the equal of a Ġamīl al-'Uḍhrī¹³.

Ora, che i due amanti siano o no davvero esistiti o che questa vicenda sia realmente accaduta o sia piuttosto frutto di fantastiche rielaborazioni letterarie poco importa. È assai probabile che alcuni poeti arabi d'amore, o cortesi che dir si voglia¹⁴, ponessero deliberatamente ed esclusivamente al centro delle loro composizioni l'amore impossibile. A Qays ibn al-Mulawwaḥ è attribuito

⁹ Toelle, Zakharia 2009: 78.

¹⁰ Skarżyńska 2009:137-45.

¹¹ Mi limito qui a citare la traduzione italiana dell'opera del noto poeta persiano Neẓāmī, pubblicata con il titolo *Leylā e Majnūn*, a cura di V. Calasso 1985.

¹² Il termine 'udhra, oltre a designare una tribù araba, significa "innocenza", "verginità". L'aggettivo 'udhrī vuole dire, dunque, "innocente", "puro", "casto", "vergine" e ḥubb 'udhrī indica, per l'appunto, l'amore platonico. Si veda Jacobi 2012, *sv* "Uḍhrī".

¹³ Pellat 2012, s.v. "Maġnūn Laylā".

¹⁴ Sull'universo cortese e sulla poesia araba che lo esprime si vedano Ghazi 1957; Vadet 1968; Miquel 1996; Kudelin 2005.

un divano poetico piuttosto esteso nel quale il nome dell'amata ricorre molte volte, spesso all'interno di una medesima poesia.

L'obiettivo di queste pagine dedicate ad Anna Pagnini, amica cara, nonché sensibile e appassionata studiosa di poesia araba, amante della musica e delle arti in genere, è proprio quello di prendere in considerazione la valenza o, per meglio dire, le valenze, che il nome dell'amata e la sua ripetizione assumono in alcuni versi del *Dīwān* attribuito a questo poeta.

Ism, kunya, nisba

Qays designa l'amata in tre diversi modi, tutti da un punto di vista formale e contenutistico piuttosto significativi. Il primo è il nome proprio Laylā, estremamente comune presso gli Arabi. Il termine che significa "notte" – una delle immagini archetipiche più diffuse nella poesia di tutti i tempi e di tutte le culture – ha implicazioni poetiche e filosofiche precise: esso allude, infatti, alle tenebre, all'oscurità, alla lentezza, alla quiete in opposizione alla luminosità, al chiarore abbagliante e al caos diurni in ambiente desertico. Il nome proprio, dunque, contribuisce a definire l'essenza dell'amata e, al contempo, le caratteristiche della coscienza poetica di Qays, in quanto rinvia ai meccanismi della creazione delle immagini e agli effetti che essi possono generare sulla psiche. La Laylā di Qays è, da un canto, generatrice di un immaginario della notte, con le sue *rêveries* e, dall'altro canto, una donna concreta ricondotta dai cieli della metafisica a un livello poetico intramondano. La notte non è semplice buio, rovesciamento delle immagini di luce, ma un tempo nel quale è possibile ravvisare elementi contraddittori: il valore negativo dell'assenza e della morte e quello positivo di quiete e armonia cosmica. Nel trattare dell'evoluzione della leggenda dalle radici 'udrite arabe alla concezione allegorica sufi, a partire da un verso del poeta persiano Neẓāmī sulla comune inclinazione all'amore per Laylā (the Universal Beloved), Alasdair Watson si è soffermato su ulteriori interessanti significati del nome, anche nella sua forma araba:

In the above verse, Nizami plays on the Arabic word for the night –*layl*– from which the personal name Layla is derived to draw attention to the fact that Layla's tresses are a very

dark black – in Arabic, *laylatun layla* is the darkest and most difficult of the nights of the month, especially, one might think, for the lonely lover. Interestingly, and certainly on theme, the word *layla*, can also mean the onset of drunkenness and intoxication (*nashwah*) as an effect of drinking wine. *Umm Layla*, the mother of Layla, i.e. that which intoxicates, is a phrase used to refer to the usually dark wine in Arabic. Both meanings of the word hold the connotations of covering; wine or *khamr* in Arabic is so called because it veils the mind just as the night – *layl* – veils the world.

Se dal piano della semantica ci spostiamo a quello formale, possiamo osservare come la presenza di consonanti liquide nel nome Laylā – la prima *lām* si trova in posizione iniziale e la seconda, preceduta da una consonante muta è seguita da una vocale allungata, l'*alif maqṣūra* per l'appunto – produca interessanti e potenti effetti prosodici e dunque musicali che, come è noto, caratterizzano la poesia araba fin dall'epoca preislamica. Bruno Paoli e, più recentemente, anche Oriana Capezio, hanno evidenziato, nei loro studi sulla metrica, come i poeti fin dall'epoca preislamica fossero condizionati da una estrema codificazione, connessa alle tecniche mnemoniche e a una sorta di ritualizzazione¹⁵. Un processo, questo, nel quale certamente anche i nomi propri occupano un posto di rilievo, come sarebbe interessante studiare in una ricerca a più ampio raggio. Il nome proprio Laylā – con la variante più rara Layl e i giochi di parole effettuati dal poeta con entrambi i termini – con il suo corredo di costellazioni, silenzi, angosce, sogni, immensità, posto in relazione con la letteratura e la musica, riesce così a veicolare, in modo assai efficace, il sentimento di comunione tra l'universo intimo del poeta e il cosmo. Mi sembra interessante ribadire, inoltre, il fatto che la rinuncia a vivere l'amore concreto e a “morire pur di amare” hanno condotto a un'interpretazione mistica del nome Laylā, come dimostra quanto scrive Sarrāḡ (m. 1106) nel suo *Maṣārīʿ al-ʿuṣṣāq* (Le morti degli amanti) in cui si legge “Laylā è il sole. Vicina è la sua luce; ma la si vuole afferrare? È inaccessibile”¹⁶.

¹⁵ Si vedano Paoli 2008 e Capezio 2013.

¹⁶ Toelle, Zakharia 2009: 79.

Laylā viene chiamata dal poeta in altri tre modi diversi, anch'essi assai significativi: Umm 'Amr¹⁷, Umm Mālik¹⁸ e Umm Bakr¹⁹. In ciascuno di questi casi siamo evidentemente in presenza di una *kunya* fittizia, ossia di appellativi di pura forma funzionali a evidenziare, in Laylā, la maternità simbolica, la predisposizione dell'amata a divenire madre se solo l'unione con Qays si fosse realizzata. A corroborare questa interpretazione è proprio un verso di Qays:

Il mio cuore tutto rifiuta, eccetto che amare una 'Āmirita
che porta il nome di 'Amr senza avere un 'Amr²⁰.

André Miquel, dal canto suo, a proposito di questo appellativo osservava, in una nota alla sua traduzione francese dei versi 7-8 del poema 114 incentrato sull'assenza di Laylā, quanto segue:

Appellation qui annonce en même temps sa vocation à être
mère, mère d'un homme au nom de vie... cette vie qu'on
lui interdit à elle, de donner par son union avec Majnūn²¹.

Qays, con tutta evidenza, utilizza qui i meccanismi tipici dei giochi di parole, derivanti in questo caso dalla radice 'ayn-mīm-rā', ripetendo e combinando parole e suoni per creare effetti peculiari e ampliare il ventaglio dei significati: la radice rinvia, infatti, al nome della tribù del poeta, la stessa di Laylā, la tribù dei Banū 'Āmir (siamo dunque in presenza di una *nisba*), nonché al nome proprio 'Amr, che allude alla discendenza mancata e anelata, ovvero ai figli che Laylā avrebbe potuto generare, e al termine 'amr inteso come "vita". Laylā l'Āmirita, Laylā Umm 'Amr, Laylā "Madre di vita". Per quanto concerne, invece, Umm Mālik, Umm Ḥasan e Umm Bakr, è possibile che il poeta volesse amplificare la vocazione alla maternità di Laylā, mettendo il termine *umm* in rapporto di *idāfa* con altri nomi maschili arabi assai comuni e al contempo significativi. Mālik implica, ad esempio, il senso del potere e della regalità e Ḥasan

¹⁷ Poemi nn. 39, 114, 121, 281.

¹⁸ Poemi nn. 10, 111, 126, 276, 287, 307.

¹⁹ Poema n. 28.

²⁰ Poema n.114.

²¹ Mağnūn 2003: 426.

quello della bellezza e della bontà. Qays accentua così l'identità femminile dell'amata e allude alla sfera fisica e simbolica genitoriale e filiale. Ella sarebbe stata capace, in definitiva, insieme a Qays, di generare numerosi figli maschi. Difatti, Laylā è, per il poeta in preda a una disperazione che confina con la follia, ossia con la perdita di sé, la donna che può condurlo alla salvezza, assicurandogli continuità. L'attribuzione di questo tipo di *kunya*, dunque, si dipana tra la sensazione di un doloroso spaesamento e la speranza di una rinascita metaforica connessa alla vocazione materna dell'amata. Quel "Madre di", disseminato nei versi, accanto al più ricorrente nome proprio Laylā, declina una peculiare forma di maternità simbolica e apre, altresì, verso una filosofia della creazione, in virtù delle potenzialità dell'immaginazione²². Il poeta crea uno spazio nel quale gli eventi si realizzano solo grazie all'illusione di una nuova condizione, legata all'apparizione di Laylā nelle sue ipotetiche vesti di madre, che determina una speranza, comunque vana, di rinascita. In effetti, sfortunatamente, ogni immagine che si riferisce al fiorire della vita viene subito attenuata dai riferimenti al suo contrario. La *kunya* consente qui di cogliere appieno il rapporto dialettico tra vita e morte. Inoltre, nell'infrangere il silenzio imposto dalla società, Qays favorisce la percezione di sé e della propria voce.

La ripetizione del nome: alcune funzioni

زَهَا جِسْمٌ لَيْلَى فِي الثِّيَابِ كَمَا زَهَا
مَعَ الْغُصْنِ غَضٌّ قَدْ تَرَائِدَ عَوْدُهَا
وَمَا بِالْأَيْلَى لَيْسَ تَخْلُصُ مِنْ دَمِي
وَتَعْلَمُ أَنَّ النَّارَ حَامٍ وَقَوْدُهَا
أَلَا قُلْ لِلَّيْلِ قَدْ وَهَبْتُ لَهَا دَمِي
وَجُدْتُ بِنَفْسِي قَدْ نَعَاهَا عَزِيزُهَا²³

²² Rinvio, sull'immaginazione presso gli Arabi, al classico studio di Ghazi 1957: 164-78. Mi sembra interessante fare qui riferimento al concetto di *chora* espresso da Platone nel *Timeo*, che si configura – come osserva Kristeva 1979: 23 – matrice, spettacolo, madre, nutrice. Siamo cioè in presenza di uno spazio simbolico e semiotico originario delle forme, dalle peculiari caratteristiche femminili, che si configura come una dimensione di fusione e, al contempo, di divisione di sé e di altro.

²³ I due poemi e i versi sparsi riportati e tradotti nel contributo fanno riferimento all'edizione a cura di Farrāġ sd. Si è preferito in qualche caso riportare integralmente anche il testo arabo per farne cogliere la musicalità in relazione

È fiorito il corpo di Laylā nelle vesti come è fiorita
una gemma sul ramo dal legno rigonfio
Come mai Laylā non riesce a liberarsi del mio sangue
pur sapendo che il fuoco è custodito da quel che lo alimenta
Di' a Laylā che le ho già donato il mio sangue
Ho sacrificato la mia anima annunciandone già, da amante, la morte²⁴.

In questa poesia, Qays ripete per ben tre volte il nome Laylā. Nel primo verso, come si può vedere, nominarla nell'assenza vuol dire evocarla materializzandone la figura in carne e ossa. Laylā diviene oggetto di un concreto desiderio erotico. L'immagine del corpo formoso di Laylā che, avvolto nelle vesti, appare simile alle gemme che si gonfiano sui rami e germogliano, esprime in modo efficace una notevole sensualità. Il corpo femminile diviene simbolicamente il luogo in cui la vita nasce e si rinnova. Nel secondo verso, nominare Laylā vuol dire per Qays esprimere la passione ardente che infiamma il suo cuore (l'immagine alla quale il poeta ricorre è quella della miccia) e l'impossibilità di unirsi a lei materialmente, di mescolare il suo sangue con quello di lei. Nell'ultimo verso, nominare Laylā vuol dire esprimere una rinuncia d'amore che, per quanto insopportabile, conduce alla morte e alla sublimazione dell'amata. La dolcezza del nome Laylā, il cui potere seduttivo risiede proprio nella sua musicalità, viene fatta risuonare in questi pochi versi tramite la sua ripetizione.

Se rivolgiamo poi la nostra attenzione a un altro poema, vediamo come "Laylā" sia ripetuto nell'attacco del primo emistichio di ciascun verso. Fa eccezione il penultimo verso, nel quale il nome proprio si trova sia nel primo, sia nel secondo emistichio.

أَيَا قَبْرِ لَيْلَى لَوْ شَهِدْنَاكَ أَعُولَتْ
عَلَيْكَ نِسَاءً مِنْ فَصِيحٍ وَمِنْ عَجَمٍ
وَيَا قَبْرِ لَيْلَى أَكْرَمَنْ مَحَلَّهَا
يَكُنْ لَكَ مَا عَشْنَا عَلَيْنَا بِهَا نَعَم

alla ripetizione del nome proprio dell'amata impossibile da rendere in traduzione. Il poema qui citato è il n. 89.

²⁴ Una poesia che inizia nello stesso modo e con la stessa rima si trova in al-Iṣfahānī ed. 1994, XXIII:138-41. Essa è attribuita a Murra b. 'Abd Allāh. Devo l'informazione a Lidia Bettini che ringrazio per la sua attenta e preziosa lettura.

وَيَا قَبْرَ لَيْلَى إِنَّ لَيْلَى غَرِيبَةٌ
بِأَرْضِكَ لَا خَالَ لَدَيْهَا وَلَا ابْنَ عَمٍّ
وَيَا قَبْرَ لَيْلَى مَا تَضَمَّنْتَ قَبْلَهَا
شَبِيهَا لِلَّيْلِ ذَا عَفَافٍ وَذَا كَرَمٍ
وَيَا قَبْرَ لَيْلَى غَابَتْ الْيَوْمَ أُمُّهَا
وَوَخَّالَتْهَا وَالْحَافِظُونَ لَهَا الذِّمَمَ²⁵

Oh tu, tomba di Laylā, qualunque donna araba o non araba
alla tua vista si scioglierebbe in lacrime
Tomba di Laylā, onora la sua dimora
e avrai da parte nostra, finché viviamo, ogni bene.
Tomba di Laylā, certo Laylā è straniera sul tuo suolo:
non ha né zii né cugini²⁶
Tomba di Laylā, non hai mai tenuto tra le tue braccia,
qualcuno simile a Laylā, così pura e generosa.
Tomba di Laylā, oggi sono assenti
madre, zie²⁷ e tutti quelli a lei devoti.

Ma c'è di più. La ripetizione del nome mi sembra accentui sia il profondo senso di perdita avvertito dal poeta, sia la sua "ossessione" per Laylā. Il nome, infatti, viene evocato in modo quasi assillante: il piacere di pronunciarlo si intreccia con il pensiero dell'impossibilità d'amore e della perdita di lei che tornano di continuo a tormentarlo. Gli stessi suoni che compongono il nome, ancora una volta, disseminati in ciascun verso, si configurano come una sorta di "libido vocativa" che si combina con il pronome suffisso *hā* (di lei). Il delirio che travolge Qays viene manifestato attraverso una specie di litania, simile alla magia della ripetizione del nome nelle pratiche mistiche, nella quale il nome Laylā è espressione della condizione intima del poeta, impegnato nell'elaborazione – che mai avverrà – di un lutto. In diversi componimenti, l'impossibilità di riunirsi all'amata è variamente espressa: nei versi del poema 287, ad esempio, il poeta si rivolge alla notte alla quale pone un interrogativo retorico incentrato sulla possibilità/impossibile – suo unico sogno – ch'essa possa riunirlo a Laylā.

²⁵ Poema 257.

²⁶ Letteralmente: "Priva di zio materno e di cugino paterno".

²⁷ Letteralmente: "zia materna".

Distante da lei, il poeta diviene vittima degli attacchi del dolore della lontananza²⁸ spesso rappresentato attraverso la consueta immagine beduina del corvo della separazione che, con i suoi versi, si fa portavoce di un messaggio di addio²⁹.

In altri componimenti, che non è qui possibile esaminare per ovvie ragioni di opportunità e sui quali mi riservo di tornare in altra sede³⁰, l'amata viene evocata e invitata a piangere per Qays e con Qays: un atto significativo, volto alla condivisione degli stati d'animo e dei sentimenti dell'io lirico. Così è, solo per fare un esempio, nell'*incipit* del poema 239, il cui primo emistichio recita "Piangi per me, Laylā, con tutte le tue lacrime" e si conclude con un verso in cui, ripetuto il nome proprio, a essere interpellato è il cuore di Qays che non si duole per la sua donna, ma per se stesso: "Il mio cuore piange per me, Laylā, non ne può più/di tutto quel che lo aspetta, di tutto quel che ha patito già".

Considerazioni conclusive

Il *Dīwān* di Maġnūn meriterebbe ulteriori analisi e considerazioni sui significati del nome Laylā e sulla sua ripetizione, nonché – fatto altrettanto interessante – sulla sua totale assenza. Sottintendere il nome nasconde infatti, a mio avviso, una forma di ripetizione e accentua la continua allusione. Il nome e i soprannomi con i quali il poeta denomina Laylā, come ho avuto modo di mostrare nella prima parte del contributo, assumono valenze diverse a seconda dei casi: il nome proprio dell'amata di Maġnūn rinvia alle *rêveries* notturne, alla potenziale capacità della donna di generare la vita e di assicurare una discendenza a Qays, alla medesima origine tribale

²⁸ Poemi nn. 144, 151.

²⁹ Poemi nn. 167, 205, 264, 280, 315.

³⁰ Il presente contributo scaturisce da una comunicazione presentata il 9 luglio 2022 al XXX Convegno dell'Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Università di Utrecht), nel Panel dal titolo *Senses and Words: Verbal Expressions and Sensory Experience* organizzato da Ilenia Licita e Oriana Capezio. Lo studio si iscrive nell'ambito di un progetto di ricerca in corso, finanziato dall'Università di Catania e coordinato da Gaetano Lalomia, dal titolo *Medioevo romanzo e orientale. Manifestazioni, forme e lessico dell'eros dal Medioevo al Moderno*. Colgo l'occasione per esprimere la mia gratitudine a Maha Barakat, a Stefania Bertonati e ad Anita Fabiani con le quali, per aspetti diversi, mi sono confrontata su queste pagine.

dei due amanti. Un profondo e ancestrale nesso lega il nome proprio alla persona che lo porta e alla persona che lo pronuncia di continuo. La ripetizione del nome mette in relazione il poeta con il soggetto continuamente evocato, l'amata Laylā, e conferisce centralità a quell'"io" che si strugge d'amore e canta. Essa serve, altresì, alla musicalità della poesia, per il potere seduttivo del nome proprio, elemento cruciale seppur difficile da decifrare nella sua esecuzione concreta. La ripetizione seriale del nome, inoltre, consente al poeta di materializzare l'amata, di "presentificarla", di renderla oggetto di un concreto desiderio erotico e, dunque, di possederla. Essa ha, in qualche caso, anche la funzione di sublimare la figura dell'assenza, che viene condensata in peculiari immagini poetiche, configurandosi come lo strumento espressivo più appropriato per ritrovare Laylā nello spazio effimero dei versi: qui l'io poetico che soffre le pene dell'amore e le canta, fulcro di una plausibile e, al contempo, labile sintesi di autore, locutore e personaggio attento alla realtà dell'impossibile, può recuperare la geografia del sogno. Ancora, proprio come accade nel *nasīb* della classica *qaṣīda* preislamica, la pratica antica del pianto rituale, con la lamentazione funebre contenente il nome della donna, e la "libido vocativa" alla quale facevo prima riferimento, conducono a un'oggettivazione del dolore della lontananza che permette di riplasmare la crisi attraversata da Qays, continuamente ossessionato dalla perdita.

In definitiva, gli elementi problematici del rapporto di Qays con Laylā vengono riscattati tramite l'atto di attribuzione e di ripetizione di un particolare tipo di nome.

Vorrei concludere queste pagine sui significati del nome dell'amata e della sua ripetizione nel *Dīwān* di Maġnūn con alcune parole di Walter Benjamin che ben si attagliano, a mio avviso, all'argomento che ho cercato di affrontare. In un suo saggio dedicato proprio alla potenza evocativa del nome dell'amata, nell'affrontare il tema del nome proprio in rapporto all'atto di nominazione – riflesso e completamento della parola di Dio – l'autore lo poneva in relazione all'amore platonico. Esso era inteso

[...] nel suo senso genuino e rilevante in quanto amore che nel nome non soddisfa il suo piacere, ma nel nome ama l'amata, nel nome la possiede e nel nome la tiene in palmo di mano. La vera espressione di quella tensione, di quella inclinazione alla lontananza che si definisce amor platonico è il fatto ch'esso conserva e cus-

todisce inviolato il nome, il nome di battesimo dell'amata. Per questo amore l'esserci dell'amata proviene dal suo nome, come i raggi di una fiamma, anzi da esso proviene anche l'opera dell'amante³¹.

Bibliografia

Fonti primarie

Iṣfahānī, al- Abū al-Faraġ 'Alī b. al-Ḥusayn (m. 356/967)
Kitāb al-Aġānī, ed. Maktab taḥqīq Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī, I-XXV.
Beirut: Dār iḥyā' al-turāt al-'arabī 1994

Maġnūn

Dīwān Maġnūn Laylā, ed. A.A. Farrāġ. Cairo: Dār Miṣr lil-ṭibā', s.d.
Majnūn, *Le Fou de Laylā*, trad. fr., introduzione e note a cura di A. Miquel. Paris: Actes Sud 2003
The Complete Majnun. Poems of Qays ibn al-Mulawwah and Nizami's Layla & Majnun, trad. ingl. e introduzione a cura di P. Smith. Campbells Creek, Victoria: New Humanity Books 2017

Fonti secondarie

Beck, Kirsten
2018 "Iṣbahānī's invitation to madness: introduction to the Majnūn Laylā story." *Journal of Arabic Literature* 49/IV: 330-54

Benjamin, Walter
1993 *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, a cura di G. Agamben. Torino: Einaudi

Blachère, Régis
1966 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, III.
Paris: Maisonneuve

Capezio, Oriana
2013 *La metrica araba. Studio della tradizione araba*. Venezia: Libreria Editrice cafoscarina

Il Corano
1955 a cura di Alessandro Bausani. Firenze: Sansoni

Ghazi, Mohammed Ferid
1957 "La littérature d'imagination en arabe du IIe/VIIIe au Ve/XIe siècles." *Arabica* IV/2: 164-78

³¹ Benjamin 1993: 279.

- Hatem, Jad
2010 *Majnoun Laylā et la mystique de l'amour*. Paris: L'Harmattan
- Jacobi, Renate
2012 "Udhri." In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consultata online il 20 agosto 2022 <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_islam_COM_0608>
- Khan, Ruqayya Yasmine
2021 *Bedouin and 'Abbāsid Cultural Identities: The Arabic Majnūn Laylā Story*. Abingdon & New York: Routledge
- Kračkovskij, Ignatij Julianovič
1955 "Die Frühgeschichte der Erzählung von Maġnūn und Lailā in der arabischen Literatur," trad. ted. di H. Ritter. *Oriens VIII*/1: 1-50
- Kripke, Saul
1999 *Nome e necessità*, trad. it. a cura di M. Santambrogio. Torino: Bollati Boringhieri
- Kristeva, Julia
1979 *La rivoluzione del linguaggio poetico. L'avanguardia nell'ultimo scorcio del XIX secolo: Lautréamont e Mallarmé*, trad. it. di S. Eccher Dall'Eco, A. Musso, G. Sangalli. Venezia: Marsilio
- Kudelin, Alexander
2005 "Arabic Literature: poetics and stylistics. V: A romantic epos about Majnūn and its Arabic roots." *Manuscripta Orientalia* 11/II: 11-20
- Miquel, André
1996 *Deux histoires d'amour: de Majnūn à Tristan*. Paris: Jacob
- Mitterauer, Michael
2001 *Atenati e Santi. L'imposizione del nome nella storia europea*, trad.it. di T. Franzosi. Torino: Einaudi
- Nezāmī
1985 *Leylā e Majnūn*, a cura di V. Calasso. Milano: Adelphi [III ed.]
- Paoli, Bruno
2008 *De la théorie à l'usage. Essai de reconstitution du système de la métrique arabe ancienne*. Beirut: Ifpo
- Pellat, Ch., Bruijn, J.T.P. de, Flemming, B., Haywood, J.A.
2012 "Madjūn Laylā." In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consultata online il 20 agosto 2022 <http://dx.doi.org/prext.num.bulac.fr/10.1163/1573-3912_islam_COM_0608>
- Sasso, Luigi
1999 *Il nome nella letteratura. L'interpretazione dei nomi negli scrittori italiani del medioevo*. Genova: Marietti

Skarżyńska-Bocheńska, Krystyna

- 2009 "Qays et Lubnā - Maġnūn et Laylā: le mythe de l'amour platonique selon les chercheurs arabes et européens et mes decouvertes concernant ce sujet dans Le livre des chansons (Kitāb al-Aġānī) d'Abū al-Faraġ al-Iṣbahānī (X-me siècle J.C.)." *Rocznik Orientalistyczny* 62/1: 137-45

Sublet, Jacqueline

- 1991 *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*. Paris: PUF

Toelle, Heidi, Zakharia, Katia

- 2009 *Alla scoperta della letteratura araba dal VI secolo ai nostri giorni*, trad.it. di G. Schilardi e P. Serafino. Lecce: Argo

Vadet, Jean-Claude

- 1968 *L'esprit courtois en Orient*. Paris: Maisonneuve et Larose

Watson, Alasdair

- 2018 "From Qays to Majnun: The evolution of a legend from 'Udhri roots to Sufi allegory." *La Trobe Journal* 91: 35-45

Yamanaka, Yuriko

- 2001 "The desert as a realm of unbound passion: love and madness in the tale of Laylā and Maġnūn." In Tetsuo Nishio (a cura di), *Cultural change in the Arab World*. Osaka: National Museum of Ethnology: 147-52

Dalla parte delle donne
Per una ricerca di campo in area islamica

Luisa Faldini

Premessa

Sono un'antropologa culturale e, come tale, considero che uno dei fondamenti della ricerca antropologica consista nella raccolta dei dati sul campo. Come si soleva dire sino a qualche tempo fa¹, ogni antropologo che si rispetti non si sente tale sinché non va sul campo (Rabinow 1977: 4; Fabietti 1999: 10-12) e quindi, anche io, molti decenni fa, mi sentivo incompleta senza tale battesimo del fuoco. Tuttavia, essendo americanista e non avendo a portata di mano la possibilità di essere inserita in un progetto di ricerca pertinente (allora i finanziamenti genovesi erano tutti rivolti all'Africa Nera) e dato che le trasferte in America erano all'epoca piuttosto costose, d'accordo con quella che era stata la mia relatrice, cercai una soluzione che consentisse di sperimentarmi sul campo con una destinazione che potesse essere raggiunta per un periodo ragionevolmente lungo con un finanziamento eventualmente modesto.

Si era allora alla fine degli anni Settanta del secolo scorso e il CNR mi finanziò una ricerca sui matrimoni tradizionali a Mahdia

¹ Oggi l'antropologia ha diversi settori che non richiedono la ricerca di campo, per cui in questi casi il "campo" indica i limiti, i confini della ricerca.

(Tunisia)², destinazione che scelsi per la facilità di inserimento nel contesto locale. La famiglia di mia madre era stata infatti parte dello sviluppo agricolo e industriale di quel territorio sin dalla fine del Settecento³ e quindi questo mi avrebbe consentito di saltare il periodo di ricognizione avendo già contatti sicuri con elementi del posto. Quanto al tema della ricerca, come donna, trovandomi in ambito islamico, esso poteva vertere solo su un argomento totalmente accessibile alla componente femminile, e quindi scelsi quello del ma-

² La località in cui ho svolto la ricerca è stata molto importante nel passato ed ha avuto in certi periodi un ruolo centrale per la storia della Tunisia. È stata sicuramente una delle principali città di quel territorio che gli arabi chiamarono prima Maghreb (Occidente), poi Ifrīqiya (Africa) e poi ancora Amallat al-Qayrawān, cioè Provincia di Kairouan, avendo questo centro soppiantato Qart Hadaš (Cartagine), abbandonata dai suoi abitanti.

La città di Mahdia sorge, oggi come in passato, attorno e sopra un promontorio abbastanza elevato, agevole da difendere e quindi di grande interesse strategico nel corso della storia. Per questo prima i fenici e poi i romani vi collocarono una delle loro basi più importanti. Furono però gli arabi, nel 916, a conferirle una patente di nobiltà, in quanto il fondatore della dinastia fatimida, 'Ubayd, detto al-Mahdī, vi costruì una piazzaforte orientata verso il Cairo, che sperava un giorno di conquistare per diventarne Califfo. La città di Mahdia, che deve a lui il suo nome, dovette sopportare rivolte religiose e contadine, che i fatimidi repressero nel sangue. Nel 953 il fatimida al-Mu'izz (952-975), grazie alle strategie del suo generale Ġawhar, di origine bizantina, che conquistò senza colpo ferire il Cairo, lasciò Mahdia per diventare Califfo del centro egiziano nel 973.

Verso la fine del X secolo la città, divenuta un centro di pesca e di commercio, fu attaccata e distrutta da una flotta cristiana; nel secolo successivo fu la volta dei normanni di Sicilia, che riuscirono a tenerla per qualche anno. Infine, i pirati barbareschi ne fecero una loro base, che gli spagnoli riuscirono a smantellare solo nel XVI secolo. Circa un secolo dopo fu occupata e riportata a nuova vita dagli Ottomani.

La popolazione della zona, come del resto quella tunisina in genere, ha un solido fondo di origine berbera ed è molto antica; si è poi mescolata con altre etnie, soprattutto sulla costa, dove c'era sicuramente, a causa dei commerci, un andamento più cosmopolita, al contrario dell'interno, dove il sostrato appare soltanto libico e berbero. I costumi mahdiotti sono per certi aspetti profondamente diversi da quelli anche di città molto vicine, una caratteristica che rende evidente il distinto carattere originario delle diverse etnie e spiega l'opposizione campanilistica con gli altri centri. Restano anche tracce di una popolazione negra, proveniente dal Sudan egiziano e dalla Mauritania, acquisita dalle oasi sahariane nel periodo della tratta. I forti contingenti ebraici, presenti fino agli anni Sessanta del secolo scorso, iniziarono a stabilirsi in zona già a partire dal periodo punico.

³ Faceva parte degli ebrei sefarditi che, cacciati dalla Spagna col decreto dell'Alhambra nel 1492, erano emigrati nel Maghreb, nell'odierna Tunisia.

trimonio, legandovi tuttavia le pratiche magiche relative alle future spose, che potevano comprendere ad esempio anche il controllo della verginità delle ragazze o quello della loro futura fertilità.



Foto 1. *Gli uomini in attesa...*



Foto 2. *L'esibizione della sposa*

Dopo aver preso contatto con i miei referenti di Mahdia, partii per un periodo di due mesi (luglio e agosto 1979) al fine di iniziare a seguire una serie di matrimoni locali che mi sarebbero stati resi accessibili da F., quasi mia coetanea, che negli anni divenne veramente una cara amica, la quale mi avrebbe introdotta in tutte le feste matrimoniali a cui era invitata e che, come verificai in seguito, erano molte, essendo lei ben inserita nella società sia locale che di Tunisi, per mezzo di una estesa rete di parentela e di amicizie.

Inutile dire che, essendo la mia prima ricerca di campo e non avendo avuto alcuna direttiva in merito da nessuno dei miei insegnanti⁴, avevo solo una idea piuttosto bibliografica⁵ di quello che significava davvero svolgere tale ricerca. Pensavo infatti che sarebbe stato semplice avere risposte alle mie domande, di cui avevo compilato un lungo elenco, tenuto conto che già ero introdotta molto bene nel contesto.

Ovviamente mi sbagliavo e quindi, prendendo spunto dagli errori commessi soprattutto nel primo periodo di ricerca (i successivi andarono sino agli anni Duemila) ritengo opportuno fornire alcuni lumi su alcune parti della metodologia della ricerca in un contesto islamico – e non solo – da parte di una antropologa.

Per ogni argomento, quindi, anteporrò uno o più passi tratti dai miei diari di ricerca, a cui seguirà uno schema di comportamento che consenta di ottenere i dati, tenendo conto di quello che è il codice etico che ogni antropologo deve conoscere e di cui, all'epoca, nessuno mi aveva comunicato l'esistenza⁶.

⁴ L'approccio normale è andare sul campo al seguito di ricercatori già avanzati che servano da guida.

⁵ Per quanto gli stessi testi non fossero assolutamente chiari sulle tecniche da seguire. Si parlava di questionari, scelta degli informatori e di prospettive teoriche, ma non si chiariva come dovessero essere formulate le domande, come dovessero essere scelti gli informatori, come si dovessero ad esempio superare eventuali ostilità etc., per cui, nonostante il mio zelo e il mio entusiasmo iniziali, mi fu da subito chiaro, dopo i primi giorni di campo, che mi sarei mossa in un mondo sconosciuto.

⁶ In realtà sono stati soprattutto gli statunitensi a elaborare i primi codici etici, anche perché l'oggetto principale delle loro ricerche da subito furono gli indigeni abitanti sul loro territorio, in qualche modo tutelati da una legislazione specifica, cosa che invece non era per i territori coloniali.

Trattandosi inoltre di un discorso sulle tecniche di ricerca, il testo mancherà dell'elemento teorico e riflessivo, introdotto solo in alcuni casi, e avrà molto del tono autobiografico e discorsivo.

1 *La ricerca di campo*

Mahdia, lunedì 7 agosto 1987

Ora, dopo otto anni, posso dire che il caso mi ha aiutata a scegliere bene il primo terreno, dovendo svolgere una ricerca individuale, senza l'appoggio di nessuno. Ora sono qui per il matrimonio di W., figlia di F., e mi muovo ormai nella vita locale e sul terreno senza problemi, entrando e uscendo dal ruolo di ricercatrice a quello di amica e viceversa. So cosa guardare, cosa chiedere, come muovermi con naturalezza usando i locali codici di comportamento femminili, e mi sembra così lontano il tempo in cui, alle prime armi, facevo errori incredibili, per quanto in buona fede, nonostante conoscessi bene l'ambiente in cui mi trovavo.

Nella mia prima ricerca sono stata molto fortunata, in quanto essa rispondeva casualmente ai requisiti richiesti, ma in realtà una ricerca sul terreno va intrapresa solo in certi casi e cioè *in primis* per indagare su un problema o un elemento non ancora studiato, *in secundis* per identificare e risolvere problemi complessi non risolvibili con altri metodi e infine per verificare, dopo anni, la situazione e i problemi di un terreno già studiato.

Poiché la ricerca sul terreno o etnografia non ha luogo in un ambiente verificabile, misurabile e stabile come un laboratorio, spesso altre scienze l'hanno definita un'arte e non una vera e propria scienza, per quanto invece segua regole specifiche e rigorose (LeCompte, Schensul 1999: xiii-ix). L'antropologo infatti è lo strumento principale per raccogliere dati di prima mano con tecniche che ne assicurano l'accuratezza, anche se non può controllare ciò che avviene sul campo, come avviene per altre scienze, in quanto le interazioni fra gli individui sono soggette a cambiamenti e presentano quindi variabili che però, contrariamente a ciò che si può pensare, sono una ricchezza per la ricerca, in quanto servono a chiarire meglio le dinamiche interpersonali che non sono mai fisse, ma variano molto in seno alla società che si studia. (LeCompte, Schensul 1999: 1-4)

Non tutti hanno le caratteristiche necessarie per fare il ricercatore di campo, un ruolo che richiede non solo una conoscenza della teoria e della metodologia antropologica, ma una personalità estroversa e una forte facilità di socializzare, oltre a una grande curiosità e una propensione ad affrontare disagi ed eventuali rischi senza sgomentarsi, per finire con la capacità di riuscire a tradurre in un testo ciò che hanno visto e a cui hanno partecipato. Infatti, la base della ricerca di campo è l'interazione diretta con le persone che forniranno i dati, ma è chiaro che, dato che tale interazione non sempre è facile e a volte presenta problemi, vivere come richiesto nell'immersione nella società che si studia può generare malessere, insopportazione e anche ostilità, sia da parte del ricercatore che della società di accoglienza, elementi tuttavia che vanno analizzati e che fanno parte dell'indagine (cfr. Schramm 2009).

Le costrizioni e il controllo sociale a cui si viene sottoposti in una cultura sono infatti assai stringenti. Nel mio caso, essendo una donna che passava le giornate con un gruppo di donne e ragazze musulmane, dovevo seguire tutte le regole della segregazione fra i sessi, chiaramente non potevo frequentare uomini e, se andavo in giro, ero obbligata a dire dove andavo e perché, essendo la società di Mahdia di allora piuttosto tradizionale così come la famiglia con cui interagivo. Ai fini della ricerca è chiaro che non si possono discutere né ci si può ribellare a queste norme, a volte pesanti, in quanto il ricercatore non deve mai dimenticare dove è e perché si trova lì. Soprattutto difficile da sopportare, per un occidentale, come si vedrà più avanti, il modello del controllo sociale, che segue regole diverse cultura per cultura e che, in area islamica, nel caso delle ragazze e delle donne è molto stringente, per non dire soffocante.

2 L'inserimento nel contesto

Mahdia, sabato 7 luglio 1979

Appena sbarcata all'aeroporto di Monastir, dopo un volo da Nizza via Tunisi, dove mi sono fermata per le pratiche burocratiche necessarie, trovo ad aspettarmi A., un caro e vecchio amico di famiglia come suo fratello M. Tutti e due hanno lavorato a lungo per mio nonno, sin da giovanissimi, e poi, avendo uno spirito imprenditoriale notevole sono riusciti ad affermarsi prima nel campo della pesca e dell'inscatolamento delle sardine e poi, dopo la nazionalizzazione delle aziende di quel settore da

parte del governo tunisino, si sono riciclati nel mondo del turismo, diventando riconosciuti pionieri di quell'industria che ora è certo la maggiore della Tunisia.

Con la sua 2 *chevaux* mi porta a pranzo e, con gesti di attenzione dovuti alle regole di ospitalità, mi prepara i bocconi e mi imbocca porgendomi i gamberi sbucciati, che sono *halāl* per lui, ma non kosher per me, ma che non ho avuto cuore di rifiutare, poiché si sarebbe sentito umiliato per non averci badato.

A Mahdia, dove siamo andati subito dopo, ci siamo prima fermati un attimo per salutare sua figlia F., che mi avrebbe accompagnato a tutti i matrimoni, e poi siamo andati al loro piccolo ma centrale hotel, dove avrei alloggiato, invece che a quello sulla spiaggia, sempre di loro proprietà, ma più decentrato e frequentato solo da turisti.

Dal punto di vista della raccolta dei dati è importante immergersi nel contesto e sarebbe raccomandabile non stare in albergo, tuttavia in questo caso io non avevo scelta. F., con cui avrei passato tutte le mie giornate e molte sere, aveva una famiglia molto numerosa e non aveva posto per me, e A. e M., pur avendo una grande casa, pensavano che, essendo una casa prettamente all'araba, dove abitavano parecchi nuclei familiari, non sarei stata a mio agio. Invece questa sarebbe stata la scelta migliore, ma non ritenni di andare contro questa decisione, che forse avrebbe provocato qualche scompiglio. Normalmente, in precedenti periodi di vacanza ero sempre stata infatti ospitata nell'hotel sulla spiaggia, tuttavia chiesi invece l'altro albergo, benché molto spartano, perché più centrale e frequentato solo da locali.

L'inserimento nel campo fu semplice così come la scelta degli informatori, anche perché il passato della mia famiglia materna mi aiutò, per cui erano tutti ben disponibili. Del resto tutto il paese sapeva chi fossi, tenuto conto che la scuola recava ancora il nome del mio prozio, col cui lascito era stata costruita, e che mio nonno era stato il primo sottoscrittore per il primo progetto di costruzione di quella che molto tempo dopo (1965) sarebbe diventata la Grande Moschea, dove A. mi aveva anni prima portata per salutare l'imam⁷.

Chiaramente tutta questa facilità non è sempre possibile in area islamica, soprattutto se si indaga in ambito familiare, come nel caso

⁷ Si tratta di una moschea chiusa, ma mi fu concesso l'ingresso in tutte le sue parti perché non cristiana e per l'apporto finanziario di mio nonno.

dei matrimoni. Se devo infatti giudicare dalla assoluta carenza di studi sui matrimoni tradizionali di Mahdia e Djerba⁸, da sempre zone di resistenza alla modernizzazione, ancora oggi vedo che sono documentati solo dalle fotografie di alcune professioniste, foto che poi ricorrono in tutti i blog e siti, e quindi posso considerare quanto sia stato e sia difficile per chiunque entrare nella dimensione familiare femminile. Può essere abbastanza semplice partecipare a una festa matrimoniale, ma non altrettanto lo è assistere e partecipare alle parti a margine dei matrimoni, più intime, come il fidanzamento e la promessa che a volte avvengono un anno prima, la firma del contratto, la preparazione del corredo e degli abiti per le feste, la programmazione di tutte le fasi del matrimonio, la contrattazione dell'orchestra, la preparazione del rinfresco, i pranzi per parenti e amici, gli insegnamenti alla sposa, la depilazione di questa e da ultimo la solenne vestizione della stessa per la festa, riservata alle sole familiari.



Foto 3. *Prima della vestizione*



Foto 4. *L'esibizione della sposa*

⁸ Su Mahdia ancora oggi non vi è nulla di specifico e su Djerba, altra zona di resistenza dei matrimoni tradizionali, ho trovato solo un articolo di Laplantine (1981), in cui non si citano gli informatori né si dice della partecipazione alle feste femminili, preclusa agli uomini, che, se fanno parte della famiglia della sposa a volte guardano dalla terrazza, dato che le feste hanno luogo nel cortile interno.



Foto 5. *L'A. balla per la sposa*

Tutto presuppone un tempo prolungato e una familiarità che non si riesce a raggiungere quasi mai, per cui davvero non posso che dire di essere stata molto fortunata. Normalmente l'entrata nel campo prende abbastanza tempo e, per abbreviare tale periodo, si suole interagire con un mediatore, che può essere un collega, oppure un personaggio del posto (*gatekeeper*), in questo caso tipo il sindaco, qualche notabile o anche l'imam, ad esempio, che, dopo aver ascoltato e accettato il nostro progetto, ci assicuri i permessi e ci apra il campo. Quanto alle parti burocratiche da osservare all'inizio, come i permessi di ricerca ufficiali, e poi nel corso della ricerca la tenuta in conto del consenso informato e infine della "restituzione" (v. oltre) quando si avrà pronto il testo che si intende pubblicare, esse sono tappe da osservare strettamente, per quanto ho notato che diversi ricercatori non rispettino queste regole. Tuttavia, è sempre meglio avere una ufficialità e quindi essere a contatto sia col Ministero della ricerca sia con le strutture locali del Ministero degli

esteri, cioè consolati e ambasciate, istituzioni che attestano la presenza sul territorio del ricercatore e, in caso di problemi, possono tutelarlo. Alcuni recenti episodi di ricerche in area islamica spingono a invocare non solo prudenza nello scegliere il tema della ricerca, ma anche nella collocazione che si avrà sul territorio e soprattutto nella scelta degli informatori e nella loro remunerazione, che, come molti, sono contraria a rimettere in denaro, perché è controproducente, anche ai fini della raccolta dei dati. Oggi, grazie alla facilità delle comunicazioni, è comunque più semplice consultarsi, in caso di problemi, con il proprio relatore o con colleghi che dovranno consigliare come evitarli o risolverli⁹.

3 I fattori limitanti

Mahdia, mercoledì 11 luglio 1979

Gli unici individui di sesso maschile con cui posso davvero interagire, oltre a A. e M., i vecchi patriarchi che mi marcano stretta e badano a che io sia salva, sono il marito di F., alcuni fratelli o cugini di F. e soprattutto suo figlio K. che ha 13 anni e che ogni pomeriggio, mentre gli adulti fanno la siesta, non potendo giocare a palla perché farebbe rumore e sveglierebbe tutti, mi insegna un po' di tunisino.

Mahdia, giovedì 12 luglio 1979

F. è molto sorpresa che io non sia sposata, forse è scandalizzata perché convivo (non ho ritenuto opportuno mentire), e peg-

⁹ Mi è capitato, quale Direttore di ricerca, di dover risolvere un paio di situazioni spinose. La prima ha riguardato una dottoranda che era membro di una mia ricerca sull'Africa e che si trovò in difficoltà in Etiopia tra sommosse e azioni di guerra. Le telefonai e le dissi di rientrare subito benché lei protestasse che il cambio di aereo avrebbe comportato la spesa di 500 \$, al che io ribattei che rischiare la vita per risparmiare quella somma alla ricerca era da sciocchi.

La seconda situazione riguardò la stagista di un collega, la quale rimase in Benin dopo la nostra partenza per terminare i mesi previsti di lavoro e che, nonostante tutte le raccomandazioni che le feci, avendo ben inquadrato la persona, si mise in un pasticcio molto pericoloso da cui non sapeva come uscire. Mi telefonò e le dissi di tornare subito in Italia. Non mi ascoltò e scappò in Togo con un cuoco locale. Quando tornò in Italia mi rifiutai di fare una relazione positiva sullo *stage*, come si chiedeva, intanto perché non lo aveva terminato, poi perché si era comportata molto male e infine perché il suo comportamento avrebbe avuto riflessi negativi sul successivo lavoro dell'équipe di ricerca.

gio di tutto, non capisce perché non abbia figli né li desideri. Tutto questo le sembra contrario al comportamento di una donna.

Sesso, età, lingua, professione, guadagno, status sociale e differenze economico-sociali, modo di vestire, pettinatura, tipo e quantità di gioielli, attività di svago, modo di parlare, preferenze delle trasmissioni TV, auto, luogo di residenza, insomma tutto condiziona il lavoro di campo.

Uno dei miei problemi in questa ricerca era che, essendomi trasferita in Italia a quattro anni di età al seguito della famiglia, non parlavo il tunisino ed ero solo in grado, cogliendo qualche parola qua e là, di capire di cosa le persone stessero parlando. Fortunatamente quasi tutti i membri della famiglia che mi ospitava parlavano correntemente il francese e un paio anche l'italiano, tuttavia con alcuni, specie con le matriarche, avevo difficoltà di interazione e avevo bisogno di un interprete.

In una ricerca di campo questo è un errore di base, in quanto bisogna studiare la lingua che si parla sul posto, in questo caso il tunisino. Quindi avrei dovuto provvedere a frequentare almeno per qualche mese l'Institut Bourguiba di Tunisi per poi fare pratica a Mahdia. Sapere il tunisino mi avrebbe consentito di apprendere molte più cose, di cogliere le inflessioni in positivo o in negativo, di parlare con le donne dell'orchestra, insomma di cogliere più sfumature e raccogliere più informazioni. Alcuni dati, infatti, sono stati raccolti in modo indiretto.

Se il mio *status* sociale, il grado di istruzione e altre caratteristiche non mi penalizzavano nell'ambiente che andai a frequentare, essendo quello dei matrimoni della borghesia locale e di Tunisi, la mia vita personale fece sì che mi fossero fatte da parte di F. molte domande sul perché delle mie scelte. Alcuni ricercatori in questo caso mentono, per salvaguardare la ricerca, tuttavia farlo non mi pareva etico, per cui alle domande sulla mia vita privata risposi sinceramente, spiegando che in Italia le convivenze erano molto frequenti, così come la scelta di non avere figli, rivendicata dal movimento femminista. Soprattutto su quest'ultimo argomento la discussione fu lunga e, nonostante il discorso sul femminismo, non credo di aver convinto la mia interlocutrice, almeno in quell'occasione. In anni successivi, anche quando mi sposai col mio compagno, ci fu qualche perplessità a proposito del fatto che comunque non ave-

vamo l'intenzione di avere figli, tuttavia, come nel 1979, localmente la cosa fu risolta semplicemente non parlandone più, in modo da lasciare in sospeso la cosa e non ledere la mia immagine di donna di fronte alla comunità

4 Le domande

Mahdia, lunedì 16 luglio 1979

L.: Mi puoi dire qualcosa sulle magie che si fanno qui?

F.: Magia? Ma siamo nel XX secolo, come puoi pensare che noi crediamo alla magia?

Gelata, assiderata. Metà della mia ricerca è morta prima di nascere. Ho letto varie cose sulle pratiche magiche in area islamica e in Tunisia e mi sento dire che la magia non c'è. A chi dovrò chiedere adesso?

Mahdia, mercoledì 18 luglio 1979

Vado al mercato settimanale del mercoledì nella spianata presso la Skifa al Kahla con F. che deve comprare alcune cose. Giriamo per i banchi e lei si ferma davanti a uno dove sono esposti cestini e cartocci con erbe e cose di vari tenui colori che sembrano minerali. Lei compra del *lwbyn*¹⁰, gocce di una resina giallognola dal sapore amaro che si dice venga dall'Arabia, si mastica come *chewing gum* e fa passare il mal di stomaco. Le indico un cartoccio con pezzetti di minerale traslucido rosa e le chiedo cos'è e lei mi dice: "Ah, ne mettiamo alcuni pezzi nel braciere durante i matrimoni per allontanare gli spiriti malvagi".

E così capii che le domande non potevano andare oltre il senso comune e che qualcosa che per me era chiaramente magia non lo era per altri.

Le domande agli informatori infatti non devono mai essere dirette o aggressive, ad esempio non si dovrebbe mai chiedere "Perché?", ma si devono rispettare la cultura locale e il modo in cui in essa vengono indicate e richieste le cose. Soprattutto importante, quando si chiede qualcosa, anche se si sa di cosa si tratta, ma si

¹⁰ *lwbyn diyyafin*, benzoino, <https://www.torrinomedica.it/piante-medicinali/benzoino/>.

vuole avere una opinione dal proprio interlocutore, è non far vedere che lo si sa, altrimenti nessuno ci spiegherà mai nulla.

Comunque, dopo pochi giorni del mio primo campo, misi da parte i questionari e mi feci una scaletta di argomenti, che toccavo nel corso delle conversazioni giornaliere con F. e le sue figlie. Sin da subito ho scartato il registratore, perché intimidisce e porta le persone a stare in guardia. Ho sempre preso appunti che in realtà non erano immediati perché li annotavo la sera prima di andare a dormire (v. oltre).

Tornando alla magia, era chiaro che F. non credeva alla magia come la intendevo io e quindi la considerava giustamente una cosa senza senso nel mondo moderno. Ma credeva agli spiriti *ġinn*, retaggio dell'età preislamica (*ġāhiliyya*) (cfr. Lo Jacono 1995) e, per quanto riguarda la preservazione della verginità delle ragazze, la cura di alcune malattie e altro, mi ha poi raccontato moltissimi episodi che noi tecnicamente definiamo "magici", ma che in realtà fanno capo alle pratiche dei marabutti, i quali, come ho verificato personalmente, operano spesso facendo le cosiddette *écritures*, cioè scrivendo su bigliettini delle frasi del Corano, bigliettini che poi vengono bruciati in situazioni rituali. Quindi tutto viene fatto risalire a Dio e al suo potere di rendere possibili le cose. Il che significa che le domande vanno tradotte in base alla cultura locale, in modo che possano essere davvero comprese, cosa che misi immediatamente in pratica. La mia fu una ingenuità, in quanto conoscevo abbastanza bene la religione islamica, una ingenuità che poi non si ripeté più, né qui né in altri terreni. Come dice bene Piasere per la sua prima ricerca sui romà "Ero assolutamente inesperto. Ero assolutamente invadente: facevo domande a destra e a sinistra, non capivo quando era il caso di farle e quando non lo era" (Piasere 2009: 77-78).

5 *Le risposte*

Mahdia, giovedì 16 agosto 1979

Oggi, mentre prendevamo il solito caffè turco dopo la *siesta*, F., dopo che le ho chiesto cosa sapesse dei "bambini che dormono"¹¹, mentre se ne discuteva, dopo un po' mi ha chiesto:

¹¹ *Bu marqud*, Dubouloz-Laffin 1946. Il film belga-marrocchino di Yasmine Kassari *L'Enfant endormi* del 2004 (95'), ha al suo centro proprio questa credenza.

“Ma cosa dici, che scientificamente è possibile?”. Era la domanda da un milione di dollari. Chiaramente non potevo dirle che non era possibile, essendo una credenza maghrebina molto diffusa, a cui mi pareva aderisse, per cui ho detto che in Italia non esisteva, ma che vi erano altre cose non ben spiegabili, ad esempio le gravidanze isteriche, quindi forse ci voleva uno studio approfondito sulla questione.

“Il bambino che dorme” (*bu marqud*) è una credenza diffusa da secoli nel Maghreb nelle comunità arabe, beduine ed ebraiche ed è infatti molto antica. Si crede che un feto possa permanere nel ventre della madre anche per molti anni a causa di una pratica di magia o stregoneria. Tale credenza, supportata dal fatto che Dio controlla tutto e quindi qualsiasi avvenimento può essere possibile, viene usata ancora oggi dalle donne in certi casi, come una gravidanza che avviene mentre il marito è lungamente assente (cosa oggi ben frequente con gli attuali processi migratori) o se il marito muore e la donna non ha avuto figli¹². Nel primo caso serve a evitare l'accusa di adulterio e le sue conseguenze, mentre nel secondo fa sì che la donna non sia relegata in una condizione marginale e le si assicuri un futuro in seno alla famiglia del marito. In questo caso, al funerale del marito, la donna senza figli segnala di essere incinta passando sotto la bara del marito (F., 16 agosto 1979) mentre viene portata al cimitero e successivamente afferma con tutti che il bambino sta “dormendo”. Questo sonno può durare anni, sinché la donna non trova il mezzo sia all'interno della famiglia del marito che all'esterno di farsi fecondare.

Detto questo, ho citato questo elemento per chiarire come si deve comportare un ricercatore di fronte a domande o affermazioni in contrasto con le proprie credenze e conoscenze, cosa che avviene abbastanza frequentemente sul campo all'interno di comunità ancora molto tradizionali o la cui religione, come nel caso di quella islamica, supporta molte credenze popolari.

È chiaro che, mentre l'informatore locale ci può dire che ci sbagliamo e che la magia non esiste (v. sopra), il ricercatore non

¹² Annoto che i casi dei “bambini che dormono” sono soprattutto frequenti nelle famiglie di bassa condizione.

si trova nella stessa situazione e deve invece ritenere vera la credenza, perché è comune, perché tutti la conoscono, perché si dice che anche il Profeta “ha dormito” vari anni, perché tutti ne parlano, dunque dato che per quella comunità esiste, deve essere ritenuta vera (cfr. De Martino 1973; Evans-Pritchard 1976). Per cui ne discuterà ampiamente dicendo che nel proprio paese non c'è, ma che ci sono altre credenze relative alla gravidanza.

Questo per dire che anche le risposte, come le domande, vanno impostate nel modo giusto, per far sì che l'interlocutore faccia fluire il discorso senza problemi e fornisca esempi avvenuti nella comunità. Cioè non devono essere negative o critiche, ma devono essere parte di una conversazione. Alcuni possono dire che tale posizione possa non essere etica, ma in realtà non si mente, si cerca solo, con tale atteggiamento, di applicare una tecnica che non umili l'informatore e che consenta di ottenere dati su un certo argomento. E comunque è da considerare come una forma di rispetto per le credenze altrui che tutti, e non solo i ricercatori, devono avere.

6 Il controllo sociale

Mahdia, martedì 17 luglio 1979

Oggi è successo di nuovo! Stavo andando in centro per cercare una cosa e M., che passava in macchina, mi ha fatta salire ed è stato sempre con me per poi riportarmi a casa. Se è in motorino invece mi segue sinché sono a casa o da F.

Mahdia, martedì 21 agosto 1979

Durante una assenza di tre giorni di F., ho accettato gli inviti di H., una signora tunisina di origine italiana che tutti chiamano “Jardin suspendu” perché mette in testa tutta una serie di decorazioni, e ne ho approfittato per passare un po' di tempo con lei, il marito – un industriale locale – e il fratello, che ha svolto alcuni incarichi come rappresentante consolare dell'Italia a Mahdia, e fare loro una serie di domande.

Sono passata da lei anche ieri (quarto giorno) per portarle una cosa che mi aveva chiesto e lei ha insistito perché mi fermassi a pranzo. Ma ieri sera F. si è presentata con una figlia all'albergo e mi ha chiesto perché non ero andata a pranzo da lei. Mi sono scusata e ho detto che non avevo potuto rifiutare l'invito e che pensavo che lei, appena tornata da Tunisi, fosse stanca e dovesse riposare.

Ovviamente tutto il paese sapeva – e aveva ampiamente parlato – dei miei pranzi a casa di H., di cui oggi mi sono stati raccontati vita, morte e miracoli, assieme a quelli del marito e della sua amante.

Mahdia, lunedì 14 agosto 1987

Sabato sera sono andata a un matrimonio con M., una collega italiana che è venuta con me a Mahdia. La serata è stata bellissima, M. ha scattato moltissime foto e ha detto di alcune che, wow, erano davvero stupende. Oggi siamo andate dal fotografo per far sviluppare le foto. Il fotografo ha aperto la macchina e ha visto che non c'era il rullino. Risate e delusione nostre. Stasera a cena sono arrivati due fratelli di F. e due cugini che ridevano come matti per questa storia delle fotografie senza rullino. Il fotografo l'aveva raccontata a tutto il paese.

Il controllo sociale è un elemento che spesso indispette il ricercatore, ma che bisogna subire, soprattutto se ci si trova in comunità piccole e tradizionali.

Nel mio caso, essendo di sesso femminile e in quasi tutti i miei soggiorni sola, dovevo essere in qualche modo sorvegliata, tenuto anche conto che la famiglia che mi ospitava era amica della mia e quindi si sentiva responsabile nei suoi confronti.

Il controllo non veniva solo da parte della famiglia ospitante, ma da parte di tutta la cittadina, per cui tutti i miei movimenti erano osservati e riferiti. Solo in una occasione, durante un viaggio di una settimana che effettuai dopo essermi sposata, con mio marito e una coppia di amici lo sentii di meno, tuttavia, sapendomi comunque osservata, continuai a comportarmi col pudore di una buona musulmana. Ricordo che a un certo momento, a El Djem, la moglie del nostro amico volle entrare in un bar per bere e io dissi che non ci sarei entrata perché era un caffè dove andavano solo gli uomini e lei mi rispose “Ma che te ne importa?”, e io dissi che avrebbero fatto commenti spiacevoli su di me e che non volevo, anche se mio marito non capiva cosa dicessero, sentirlo mettere in ridicolo o peggio. Sia a Tunisi che in provincia sono sempre entrata esclusivamente negli esercizi permessi alle donne, per bere una limonata o comprare una frittella e comunque, credo che, esterni o meno, tutti debbano comportarsi secondo i costumi locali, nei limiti del possibile. È una forma di rispetto che giudico necessaria.

Il controllo sociale a volte sfiora il ridicolo, come nel caso delle fotografie di M., oppure può anche sembrare un senso di possesso, come quando F. mi richiamò all'ordine invitandomi a continuare ad andare a casa sua. In questo secondo caso riuscii a spiegare che non avevo intenzione di abbandonarla a favore di altri, per cui non solo le cose si aggiustarono, ma andammo anche, F. ed io, in visita alcune volte da Jardin Suspendu.

Ma era chiaro che la famiglia si era un po' impadronita della situazione, per un senso di responsabilità nei confronti dei miei, e aveva deciso sin dall'inizio che avrei comunque passato le giornate da e con F., che aveva più o meno la mia stessa età e che mi avrebbe portata con sé alle varie feste di matrimonio. Tali decisioni comportavano che io comunque dovessi rassegnarmi e subire la situazione.

Questo "essere agiti", come poi verificai anche in ambiti diversi, è normale e può avere diverse sfumature e spesso può apparire in modo occulto. Qui era molto palese e aveva l'aspetto di una forma di controllo e di possesso, come quando accettai gli inviti di H. In quel caso venni proprio richiamata all'ordine e dovetti soltanto rassegnarmi.

7 *Il diario di campo*

Mahdia, domenica 15 luglio 1979

Nessuno mi chiede spiegazioni se faccio fotografie, anzi mi chiedono di averne poi una copia, ma tutti vogliono sapere perché e cosa scrivo. Solo K., il figlio di F., non me lo chiede perché sa che annoto le parole in tunisino. Gli altri, se scrivo, smettono di parlare. Ho deciso che scriverò a casa, così la pianteranno.

In tutti i testi che parlano della metodologia della ricerca si parla dell'obbligo, da parte del ricercatore, di compilare il diario di campo, in cui travasare informazioni, delineare nuove idee e interpretazioni, fare schemi, annotare chiarimenti da richiedere, appuntare gli sviluppi della ricerca.

In realtà le annotazioni dovrebbero prendere forma in due tipi di scritti, il diario e le note di ricerca. Il primo è più intimo e registra anche il *dia a dia* del ricercatore, che vi annota pensieri e riflessioni personali nonché malesseri e insopportazioni. Il secondo

segue linee più scientifiche, si concentra unicamente sulla ricerca, sulle interpretazioni, sulla metodologia.

Io ho sempre avuto, come tanti, un unico scritto che unisce il diario alle note e per questo, dato che nel diario (*docet* quello di Malinowski¹³) vi sono anche notazioni private e parti che è meglio non diventino pubbliche, spero di essere abbastanza sana di testa per bruciare tutti i miei quaderni di appunti non appena sentirò avvicinarsi la morte, o per riuscire a incaricare qualcuno di farlo.

Teoricamente, ogni giorno si dovrebbero compilare pagine del diario annotando tutto il possibile. Tuttavia, come Piasere, devo confessare che la cosa non è così semplice.

“Per quanto riguarda le mie note... ho naturalmente cercato di prenderle” (Piasere 2009: 81) e così io, ma se si vive davvero immersi nella comunità, non è sempre possibile prendere note al momento (anzi spesso è impossibile) perché quello che si fa è “vivere con” e non si può interrompere questa condizione per mettersi a scrivere, perché le persone non si sentirebbero più a loro agio e potrebbero smettere di collaborare, come mi successe all’inizio e anche perché manca il tempo materiale per farlo. Si vivono la vita e le diverse situazioni e si prendono gli appunti quando si può e quando si è in una condizione di tranquillità, in genere di notte, però se andavo a dormire alle 2 o alle 3 del mattino, dopo una delle tante feste di matrimonio femminile, dato che come tutti mi alzavo alle 6 per andare al mercato con F. o altro, era difficile che avessi il tempo e la voglia di scrivere. Così ci si allena a ricordare tutto e, quando si può, si scrive.

Non credo ai diari scritti in modo meraviglioso, perché non sono realistici e io credo siano riscritti. Sul campo è difficile scrivere, come ho ampiamente verificato in Tunisia, in Benin e nelle mie decennali ricerche in Brasile, partecipando a cerimonie, feste, sacrifici, danze, purificazioni e iniziazioni. Non è possibile scrivere in ogni momento, e per di più in modo forbito, non ci si riesce se si è immersi nel contesto, se lo si vive davvero.

8 La restituzione

Mahdia, mercoledì 30 agosto 1987

F.: No, non puoi pubblicare queste foto, sono private.

¹³ Malinowski 1989.

L.: Ma avete anche fatto girare un film per il matrimonio di W.

F.: Sì, ma è per la famiglia, lo guardiamo solo qui.

Mahdia, lunedì 13 settembre 2001

F.: Guarda, se vuoi ora puoi pubblicare le tue fotografie.

Il momento della restituzione si configura nella scrittura dell'elaborato che tratta della comunità in cui si è svolta la ricerca e presuppone che quanto si scrive in merito alla ricerca venga sottoposto, prima della pubblicazione, agli informatori, nel mio caso alla famiglia, e cioè soprattutto a F. e alle sue figlie maggiori.

“Trattandosi di [...] lavoro sul campo, mi ha portato inevitabilmente a considerare come parte integrante del mio lavoro la restituzione della mia ricerca a coloro che sono stati oggetti del mio studio, o meglio, che vi hanno preso parte” (De Fraia 2019).

Come dice Pavanello: “Non ha soltanto un valore morale e formale, ma rappresenta il significato di un impegno comune: ‘le nostre ricerche congiunte’. Le obbligazioni sono quelle che il ricercatore e la realtà sociale che lo accoglie assumono reciprocamente nella profonda consuetudine che si realizza nel lavoro sul campo. L'amicizia, cioè un sentimento di identità comune, è l'esito di un atto di conoscenza prolungato nel tempo in cui tutta intera la personalità del ricercatore è coinvolta per la vita. La testimonianza è il libro, ma non è un libro qualsiasi, è il documento di un'esperienza conoscitiva vissuta congiuntamente, nonché di un'azione di advocacy senza precedenti” (Pavanello 2015: 103)

Ho sempre rispettato questo obbligo morale e peraltro, nel corso della ricerca, chiedevo sempre, a ogni informazione, significativa o meno che fosse, se potevo scrivere quello che mi era stato detto. Non ho mai avuto obiezioni su quanto ho scritto, ma mi è stato proibito per molto tempo di usare le fotografie che avevo scattato. Questo corrisponde peraltro al divieto delle immagini consueto in area islamica tradizionale ed ha fatto sì che io dovessi servirmi di controfigure ad esempio per mostrare gli abiti locali delle feste matrimoniali.

Dalla parte delle donne. Per una ricerca di campo in area islamica



Foto 6. *L'esibizione della sposa*



Foto 7. *L'esibizione della sposa*



Foto 8. *Gli uomini in attesa*



Foto 9. *L'esibizione della sposa*

Dopo più di un decennio ho avuto tutti i permessi e credo quindi di essere anche stata messa alla prova per un congruo numero di anni, controllando il mio comportamento a distanza.

Conclusioni

Una volta lasciato il campo e terminata la ricerca, i contatti non vanno comunque mai interrotti. Del resto essi, con i mezzi moderni, sono più semplici e i *social media* consentono di comunicare frequentemente.

Ho fatto un passo a Mahdia nel 2006 con alcuni esponenti del Ministero del turismo tunisino con i quali ho organizzato un convegno sul turismo in Africa e, come sempre, l'ho trovata tanto cambiata rispetto alle mie prime visite.

Coloro che erano già anziani al mio primo campo oggi non ci sono più e la “mia famiglia mahdiotta” si prolunga sulle nuove generazioni, ma i contatti continuano. Ho aiutato recentemente W., che avevo visto giovane sposa, a fare un accordo fra la sua istituzione e l'Università Ca' Foscari di Venezia e spero sempre che le circostanze mi consentano di tornare a Mahdia, non solo per il ricordo del campo e per il senso di gratitudine verso tutte le persone che hanno collaborato con me apertamente, ma perché nascono e perdurano nel tempo grandi amicizie. Un giorno dei tanti che passai lì, mentre stavo attorno a un grande tavolo con una dozzina di donne a ridere, a spettegolare e a macinare ceci e frutta secca per i dolci, S., cognata di F., mi chiese: “Ma tu come fai la *mulūhiyya*?”¹⁴. E quando risposi correttamente lei, rivolgendosi alle altre, disse: “Elle est comme nous”.

Et maintenant, mes très très chères amies, je peux vous le dire: “Je me sens et je suis vraiment comme vous, avec toute mon âme”.

Bibliografia

Arrigoni, Tanguy

2000 “De l'enfant endormi à l'adolescent.” *Métisse, la lettre de l'Association Internationale d'EthnoPsychanalyse Métisse* 4/1: 16-19, www.clinique-transculturelle.org, consultato il 3/9/2020

Cappelletto, Francesca (a cura di)

2009 *Vivere l'etnografia*. Firenze: SEID Editori

Colin, Joël

1998 *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère, Etude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan

¹⁴ Si prepara con la polvere ricavata dalle foglie seccate del *Corcorus olitorius*, ottenendo una spessa salsa scura e amarognola condita con aglio, peperoncino e coriandolo in cui si cuociono pezzetti di carne e polpettine speziate. In Tunisia è il piatto che si suole preparare per la Festa del Profeta.

- D'Andrade, Roy
1995 "Moral Models in Anthropology." *Current Anthropology* 36/3: 399-408
- De Fraia, Alvisè
2019 "Restituzione, possibilità politiche ed espressive" 05/12/2019, <https://www.homologos.net/restituzione-possibilita-politiche-ed-espressive>, consultato il 5/10/2020
- De Martino, Ernesto
1973 (1948) *Il mondo magico, prolegomeni a uno studio del magismo*. Torino: Borin-ghieri
- Dubouloz-Laffin, Marie Louise
1946 *Le bou-mergoud, folklore tunisien, croyances et coutumes populaires de Sfax et de sa région*. Paris: G.P. Maisonneuve
- Evans-Pritchard, Edward Evan
1976 (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford Uni-versity Press
- Fabietti, Ugo
1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza
- Faldini, Luisa
2002 "Prestigio e ricchezza nei riti nuziali. Il richiamo della tradizione in Tunisia: Mahdia." In F. Martignone (a cura di), *Il Mediterraneo attraverso i secoli*, I. Genova: NAME: 153-64
2007 "Tourisme, artisanat et rituels traditionnels dans une ville tunisienne: Mahdia." In L. Faldini (org.), *Tourisme et durabilité en Afrique. Regards croisés entre scientifiques, professionnels et acteurs institutionnels*. Actes du Colloque italo-tunisien, Tunis, 7-9 février 2006. Roma: CISU: 79-87
2011 "Postfazione: Come un gatto sul comò. Cautele, esitazioni e problemi di un antropologo sul terreno." In F. Lai, F. Sbardella (a cura di), *Esperienze etnografiche al femminile. Complicità, osservazione e racconto*. Bologna: Pàtron editore: 151-59
- Geertz, Clifford
1988 *Works and Lives: The Anthropologist As Author*. Stanford: Stanford Uni-versity Press
- Laplantine, François
1981 "La hajba de la fiancée à Djerba (Tunisie)." *Revue de l'Occident musul-man et de la Méditerranée* 31: 105-18
- LeCompte, Margaret D. , Schensul, Jean J.
1999 *Designing & conducting ethnographic research, Ethnographer's toolkit*, I. Walnut Creek, CA/London/New Dehli: Altamira Press
- Lo Jacono, Claudio
1995 "Di alcune particolarità dei 'ginn'." In *Un ricordo che non si spegne. Scrit-ti in memoria di Alessandro Bausani*. Napoli: Istituto Universitario Orientale: 181-204

Lovell, Anne M.

- 2007 "When things get personal: secrecy, intimacy, and the production of experience in fieldwork." In A. McLean, A. Leibling (a cura di), *The shadow side of the fieldwork, Exploring the borders between ethnography and life*. Malden (MA): Blackwell Publishing: 56-80

Malinowski, Bronislaw

- 1989 (1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone Press

McLean, Athena, Leibling, Annette

- 2011 "Ethnography and self-exploration." *Medische Antropologie* 23/1: 183-201

Pavanello, Mariano

- 2015 "Legittimazione e restituzione: condizioni ineludibili della ricerca etnografica." *L'Uomo* 2: 103-26

Piasere, Leonardo

- 2009 "L'etnografia come esperienza." In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*. Firenze: SEID Editori: 65-95

Rabinow, Paul

- 1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press

Schramm, Katharina

- 2009 (2005) "«Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra!». Dell'essere respinti sul campo." In F. Cappelletto (a cura di), *Vivere l'etnografia*. Firenze: SEID Editori: 181-97

"Traditions. Le mariage tunisien"

- 2019 *Lepetitjournal Tunis*. Tunisi 3/12/2019

*A Meeting of Rhetorics: Arabic and Byzantine
Elements in Niqūlāwus al-Ṣā'ig's Poem on the
Crucifixion and Resurrection of Christ**

Hilary Kilpatrick

1. Arabic poetics and literary criticism were at the centre of Anna Pagnini's scholarly interests. This focus was clearly expressed in her meticulous annotated translation of the *Kitāb daf' al-hamm*, published under the translated title *Il libro per scacciare la preoccupazione*. This *Book to chase away cares* is a collection of maxims and ethical precepts compiled by an 11th century bishop of the Church of the East, ʿIlīyā of Nisibis (d. 1046), for Abū al-Ḥusayn al-Mağribī (d. 1027), the vizier of the Marwānid ruler of Mayyāfāriqīn, Naṣr al-Dawla.¹ The *Kitāb daf' al-hamm* is an example of a text by a Christian author which enriches Arabic literature with another religious culture than that of Islam. Whereas the Christian element in

* I am very grateful to Anthony (Antoine) Edwards (Lexington, Virginia) for his careful and critical reading of the original paper, which was delivered at the workshop on “Christian Arab Cultural Semantics on the Eve of the Nahḍa” (St. Andrews, Scotland, October 2017). I thank the organisers of the workshop, Kirill Dmitriev and Andreas Ellwardt, for their invitation and the other participants for their comments. I also thank Geert Jan van Gelder (Haren, The Netherlands) for sharing with me his expertise on classical Arabic poetry and Jack Tannous (Princeton) for providing me with a copy of Niqūlāwus al-Ṣā'ig's *Dīwān*.

¹ Elia di Nisibi, ed. Samir 2007-2008.

this book is discrete, however, it was expressed forthrightly in Īlīyā's discussion sessions with the vizier.²

In this contribution I will present and analyze a text from seven centuries later in which a traditional Arabic literary form, the *qaṣīda* (poem in monorhyme), is the vehicle for celebrating fundamental Christian beliefs. Its author, Niqūlāwus al-Šā'ig, can thus be considered to have followed a similar path to the bishop of Nisibis.

2. After a period in which next to no elite poetry³ by Christians in Bilād al-Šām (Greater Syria) is known,⁴ the early 18th century saw the appearance of two prominent churchmen who produced substantial *dīwāns* (collected poems). These were the Maronite monk and later Archbishop of Aleppo Ġirmānūs Ġibrīl Farḥāt (1670-1732) and the Melkite (Greek Catholic) monk, priest and for many years superior of the Šuwayrite Basilian Order, Niqūlāwus al-Šā'ig (1692-1756). Both men were born and brought up in Aleppo; both spent much of their lives in what is now Lebanon.

Farḥāt⁵ is known as a grammarian, lexicographer, translator and author of textbooks on rhetoric, and it is on them, and on his standing as a Maronite hierarch, that his reputation rests. As emerges from his dictionary, he sought to replace what he saw as Islamic elements in the Arabic language with Christian ones. He

² Several sayings of the *rāhib* (monk) echo teachings of Christ in the Gospels; e.g. Elia di Nisibi, ed. Samir 2007: I: 211 (*Daf* 1: 180-83) and Luke 6: 27-34; I: 395 (*Daf* 4: 77) and Luke 18: 9-14. See the summary of the *Mağālis* (sessions) in Davide Righi 2007: 83-122, here 87-101.

³ This rather inadequate term is used to denote poetry in *fuṣḥā* (Classical Arabic) composed in the established metres, either in monorhyme or in the strophic forms which developed first in Andalusia and then spread to the East. The authors and consumers of this poetry belonged to court and religious circles and the better educated.

⁴ The Syrian poets of the late Mamluk and early Ottoman periods composed *zağals* and *muwašṣaḥāt* in dialect (Šayḥū 1967: 427-55). A handful of verses in *fuṣḥā* by a 17th century Christian doctor, Maṣṣūr al-Ḥakīm, are known; they are quoted in Ismā'īl ibn Tāğ al-dīn al-Maḥāsīnī, *al-Taḍkīra al-kamālīyya* and elsewhere (Ma'lūf 1941: 31-32). Other poetic fragments in *fuṣḥā* may well come to light in manuscripts, but it is most unlikely that complete *dīwāns* will be discovered.

⁵ On Farḥāt see Brustad 2009: 242-51 and the bibliography listed there. Razzūq 1998 identifies the themes of Farḥāt's poetry and its characteristics (189-226) and lists occurrences of the different genres in ten appendices (229-88).

has often been presented as the instigator and leader of the literary renaissance among Christians in Bilād al-Šām in the 18th century, a view which has recently been subjected to critical enquiry.⁶

As a poet, however, Farḥāt was considered inferior to Niqūlāwus al-Šā'ig. Although Niqūlāwus left texts intended for his Order, Constitutions, letters, homilies and treatises on spirituality,⁷ his reputation outside his Order rests essentially on his *Dīwān*, which was hugely popular.⁸ It has not until now been properly studied. In this preliminary essay, I will seek to trace the cultural traditions which Niqūlāwus drew on in composing his poetry.

3. First, however, the poet himself should be introduced. Niqūlāwus al-Šā'ig was born in 1692 into a Greek Orthodox family of goldsmiths at a period when Roman Catholic missionaries in the Levant were working to bring Christians of the Eastern Churches to recognize the Pope's authority. Precise information about his education is lacking. Šayḥū (Cheikho) and Baḥel list him among the students of Ġirmānūs Farḥāt's teacher Šayḥ Sulaymān al-Naḥwī,⁹ but whether there is evidence for this or whether they merely base themselves on his association with Farḥāt is not clear. At all events familiarity with Arabic literary culture is attested among some members of the Greek Orthodox community in Aleppo from the early 17th century on.¹⁰

Niqūlāwus early felt drawn to monastic life. In 1716 he moved to Lebanon and joined the small community of the newly-found-

⁶ Edwards 2018: 1-21.

⁷ Nasrallah 1989: 109-11, 268-70.

⁸ When the information in Graf (1949: 201-207) is combined with that of Nasrallah, a total of over 100 mss of the *Dīwān* is arrived at, to which some others not listed may be added. It was studied in schools and monasteries from the 18th to the early 20th century, which helps to explain the large number of copies (Baḥel 1908: 160; Nasrallah 1989: 268; Kaḥḥāla 2008: 38). The *Dīwān* was first printed in Beirut at the Imprimerie Catholique in 1859; an edition revised by Ibrāhīm al-Yāziḡī appeared in 1874 with reprints in 1881, 1883, 1890, 1910. There is no critical edition, and several poems not included in the *Dīwān* have been published separately (Nasrallah 1989: 269).

⁹ See below, note 11.

¹⁰ The poet Maṣṣūr al-Ḥakīm has already been mentioned (see note 4 above). Although not a poet himself, the mid-17th century copyist Niqūlāwus al-Ḥalabī, who worked for Jacob Golius in Holland, was well-versed in Arabic literary culture, as can be seen from his extant letters (Kilpatrick, Toomer 2016: 1-159).

ed Dayr Mār Yuḥannā at al-Šuwayr, which sought to combine Byzantine worship and spirituality with the organizational form of a Catholic Congregation. Ordained a priest in 1719, he became superior of the monastery in 1723. He also spent some time in other Šuwayrite monasteries. In 1727 he became Superior General of the Šuwayrite Basilian Order, as it came to be known, a position he retained except for a short break until his death. He was an extremely capable and far-sighted administrator, a pastor and a man of conciliatory disposition.¹¹

4. Niqūlāwus al-Šā'ig's life spans the turbulent period in which as a result of Catholic missionary activity the Orthodox Patriarchate of Antioch was split, with some of the faithful recognising Papal supremacy and claims to universal jurisdiction which others remained loyal to the Orthodox Patriarch and tradition. When in 1724 Patriarch Aṭanāsiyūs Dabbās died, bishops, clergy and notables in Damascus elected Kīrillus Ṭānās, an advocate of union with Rome, to succeed him, an election confirmed by Rome in 1730. Meanwhile Aṭanāsiyūs Dabbās's own candidate, Silfistrus, was elected by the synod in Constantinople. In Syria Silfistrus enlisted the Ottoman authorities' help against the Catholics of Antioch or Melkites, as they became known, with beatings, imprisonment, banishment and confiscation of property for those who did not recognise Orthodox beliefs. Consequently, many took refuge in Lebanon, though they were not always safe from the Orthodox and Ottoman authorities there. Moreover, as was their custom, non-Christian governors exploited conflicts among Christians to their own advantage, promising support to first one side and then the other in return for money.

As the superior of a monastery and later of an Order, Niqūlāwus al-Šā'ig had direct dealings with local notables on whose goodwill and protection his community depended, and these included the Druze Abū al-Lam' and Maronite Ḥāzin families of *muqāṭa' ḡīs* (tax farmers), their overlords the emirs of the Sunni Šihāb family, and the Shi'i Ismā'il Ḥarfūš, whose overlord was the Sunni governor of Damascus. Far more than Ğirmānūs Farḥāt, Niqūlāwus al-Šā'ig

¹¹ This biographical sketch is based on Šayḥū 1967: 464-73; Bacel 1908: 71-6, 154-61; Nasrallah 1989: 109-10, who concludes, "Homme d'une sagesse consommée, il demeura toute sa vie l'âme de son Ordre".

had to engage with the religious diversity of Mount Lebanon and the adjoining areas. His *Dīwān* contains several *qaṣīdas* addressed to members of different communities, generally with requests connected with his Order's needs.¹²

5. To be properly appreciated, Niqūlāwus's *Dīwān* needs to be placed in the literary context of its time, the pre-*nahḍa* Ottoman period. The salient formal traits of elite Arabic poetry, the metrical system and the preference for monorhyme, go back to pre-Islamic times, as do the prestigious genres of panegyric with its conventional progression of themes, elegy and satire. Twelve centuries later, however, many developments had taken place.¹³ Alongside the *qaṣīda* in monorhyme, strophic forms such as the *muwašṣaḥ* had appeared. While the panegyric *qaṣīda* remained polythematic, poets could also draw on a rich tradition of monothematic poems on secular and mystical love, asceticism, wine, nature and other subjects. Chronograms, short poems celebrating an event in an individual's life or an achievement such as the completion of a building and including the appropriate date, were popular.¹⁴

A fundamental feature of poetry from the 'Abbasid period onwards was the extensive use of rhetorical figures (*badī'*) in the realms of meaning, wording or imagery. The practice of *badī'* achieved its ultimate expression in the *badī' iyya*, a specific genre going back to Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (d. c. 1349), who composed a poem in praise of the Prophet Muḥammad according to the established thematic structure of the *qaṣīda* and in addition incorporating at least one rhetorical

¹² The information about Niqūlāwus al-Ṣā'ig's contacts with notables from other communities is scattered through Hāgg 1973: 112-18, 133-34, 140-43, 179-83, 195-208, 212, 219-24, 226-31, 233, 237, 244-46, 260-64, 273-80, 282-84, 92-302, 304-308, 318-19, 323-28, 352-55, 360-68, 35, 382-84, 391, 392, 396-97, 401-406, 414-17, 444-47, 487-88, 511-12, 557, 584-91. The *qaṣīdas* addressed to notables of various communities are discussed in Kilpatrick 2011: 60-79.

¹³ Arabic poetry in the Ottoman period has yet to be studied in depth. A succinct presentation of its significant traits is found in Lowry, Stewart 2009: 6. Bāšā 1989: 85-610 gives a short survey of it, followed by detailed studies of eight poets, seven of whom are Syrians.

¹⁴ Bauer 2004: 501-31. Arabic letters have a numerical value, and the date was conveyed through adding up the numerical values of the letters in the last half-line or line.

(*badī'*) figure in each line. The *badī' iyya* was not simply a way for poets to show off their extraordinary philological knowledge; it also allowed them to express their deep veneration for and love of the Prophet and, on occasion, to display their learning and suitability for positions in the bureaucracy or the religious establishment.¹⁵

A second fundamental feature was poetry's self-referentiality. This could take the form of allusions to earlier poems, incorporation of lines from them, responses to them or attempts to outdo them.

Such poetry could be entirely serious, for instance in panegyrics, or light-hearted as a mode of communication among friends. It could be witty or bitterly sarcastic. It might convey an ethical or existential concern, as for instance in the laments of old age, and here, as in some love poetry, it served to voice intimate thoughts not easily expressed in prose. First and foremost, it was produced by members of a restricted elite with shared cultural references and served as a means of communication among them.¹⁶ Nonetheless, it was capable of integrating new themes; the specifically Christian element in the *Dīwāns* of Niqūlāwus al-Ṣā'ig and other Christian poets of the early Ottoman period is evidence of its adaptability.¹⁷

6. Whereas a preliminary survey of Ğirmānūs Farḥāt's poetry exists,¹⁸ Niqūlāwus al-Ṣā'ig *dīwān* has not yet been studied. Kaḥḥālah's book devoted to Niqūlāwus's compositions on the Virgin Mary contains only a biographical sketch and the texts of the poems; it does not attempt any literary analysis.¹⁹ Ṣayḥū's short article quotes lines of Niqūlāwus setting out Catholic views, others complaining of betrayal by friends and yet others omitted from the *Dīwān*. Nasrallah

¹⁵ On this genre see Bauer 2006: 49-60.

¹⁶ Modern readers who do not share those references and have another concept of linguistic competence and of poetry find such poems hard to appreciate, but they cannot simply be dismissed as divorced from reality and devoid of feeling, as many 20th century scholars of Arabic literature have argued.

¹⁷ Pierre Cachia's otherwise useful article on rhetoric (1988: 219-25) concludes that it "yearned for no change, prized no originality, ... awaited no new revelation"—mistakenly, as the following remarks will show.

¹⁸ See note 5 above.

¹⁹ As is explained in the preface, the book was produced to mark the 150th anniversary of the apparitions of the Virgin Mary at Lourdes (1858) and, two years later, the 250th anniversary of al-Ṣā'ig's death (Kaḥḥālah 2008: 10).

discusses him first in the section on (inter-Christian) controversies and only later in the section on poetry. Both Šayhū and Nasrallah thus see him first and foremost as an actor in the conflict between Melkites and Orthodox, the major church-historical event of the period. His *Dīwān*, however, calls for a more comprehensive approach.

The *Dīwān* is arranged in traditional fashion alphabetically according to rhyme. A noteworthy feature is that it gives the date of many poems and their theme or the reason for their composition. These indications would seem to go back to the poet himself, and a systematic study of the dated poems would undoubtedly throw light on his spiritual development, but such a study is beyond the bounds of this paper. Another feature of the *Dīwān* are the poet's occasional indications of compositional or rhetorical features: for example turning prose into verse (‘*aqd*’),²⁰ appending new lines to a famous line of an earlier poem (*tadyīl*),²¹ different types of paronomasia (*ġinās*) using words of the same root, generally with a play on words or pun,²² employing a more demanding rhyme-scheme than is required (*luzūm mā lā yalzam*),²³ and providing alternative endings for the lines of a poem (*taḥyīr*).²⁴

Here I will give a general thematic presentation of the *Dīwān* with a few quotations, followed by an analysis of one major poem. To start with traditional genres: *madīḥ* of different types is well represented. Some panegyrics are addressed to influential political figures, such as emirs of the Druze Banū al-Lam‘ and the Sunni Šihāb family or a *qādī* in the Druze region.²⁵ These poems follow the customary form, although as in much ‘Abbasid and post-‘Abbasid panegyric the introductory *nasīb* recalling a past beloved is replaced by verses of ethical or philosophical content. They all convey a request connected with the situation of Niqūlāwus’s Order, and specifically Christian references are virtually absent.

²⁰ [Niqūlāwus al-Šā’ig], *Dīwān* 263-64 (Aristotle rebuking the soul); 105-106, 182-83 (Thomas à Kempis’s *Imitation of Christ*); 186, 234-35 (the prophet Jeremiah; this theme was suggested to Niqūlāwus by another monk).

²¹ al-Šā’ig, *Dīwān* 83-84. The line is from al-Mutanabbī’s *madīḥ* of ‘Alī b. Muḥammad b. Yasār al-Tamīmī (metre *ṭawīl*, rhyme *-du*).

²² al-Šā’ig, *Dīwān* 69, 184, 268, 269, 282.

²³ al-Šā’ig, *Dīwān* 37, 69, 103-104, 109, 135-36, 185, 267.

²⁴ al-Šā’ig, *Dīwān* 188, 269.

²⁵ al-Šā’ig, *Dīwān* 84-88, 90-91, 119-22, 160-63, 260-62. See Kilpatrick 2011.

Another group of panegyrics is addressed to friends. These include Ġirmānūs Farḥāt, unspecified friends and, perhaps unexpectedly, a Shi'i imam. In his case Niqūlāwus is replying to an earlier poem which has unfortunately not survived.²⁶ The praise of Mkrdīg al-Kasīḥ can be attached to this category even though it is formally distinct, being partly in verse, partly in rhymed prose.²⁷ These poems are evidently inspired by admiration, affection and the pleasure of exchanging compliments in the form of elaborate word games. Christian references are present in them, as are Muslim ones in the reply to the imam.

A third category of panegyrics are those on religious themes, addressed to Christ, the Mother of God and the saints or celebrating the Catholic Church and its doctrines. Here the introductory *nasīb* may well be present, expressing spiritual love for the subject of the poem. A narrative element is sometimes introduced, as in the praise of St. Joseph;²⁸ it may even dominate, as in the poem recounting Christ's passion, crucifixion, resurrection and ascension which is discussed further below. Niqūlāwus's most elaborate religious panegyric is the *badī' iyya*, which adapts the established genre of praise of the Prophet Muḥammad to Christian teaching.²⁹ The themes of this poem of 156 verses are as follows: address to the poet's travelling companions and praise of them; attacks on critics and complaints of the unfaithfulness of former patrons; repentance and turning to Christ; praise of the Son and the Father; praise of the apostles and saints as missionaries, preachers, healers and intercessors; affirmation of the primacy of Peter among the apostles; reference to the Old Testament's foretelling of Christ's coming; further praise of the apostles, who are served by this poem, and affirmation of the poet's trust in their intercession. This *badī' iyya* can be read as a successful adaptation of a genre elaborated by Muslims to a Christian context.³⁰

Panegyric may be combined with moral condemnation, as in some praises where the Virgin Mary is set against the sinful woman

²⁶ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 71-74, 245-47, 285-87. This last poem is discussed in Kilpatrick 2011: 70-73.

²⁷ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 287-300.

²⁸ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 26-27, 32-36, 79-80, 137-39 (St. Joseph), 157, 176-80, 183-84.

²⁹ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 80-84.

³⁰ This poem is discussed in Kilpatrick 2006: 213-17 (195-220).

or the inhabitants of Sodom.³¹ It may also follow attacks on the Melkites' opponents, the Greek Orthodox, with Niqūlāwus affirming Catholic doctrine concerning the Trinity and the primacy of the Pope.³² One could be misled by Šayḥū and Nasrallah into thinking that this handful of long poems where Niqūlāwus engages in theological controversy is the most important part of his poetry, but the emphasis which they place on it rather reflects their own concerns.

Panegyric is praise for the living; elegy (*ritā'*) is praise of those who have died. Niqūlāwus composed an elegy on a brother of his, and he laments his cousin 'Abdallāh Zāḥir in two poems; 'Abdallāh was not only a close relative but also a redoubtable polemicist for the Melkite cause, a translator and printer. Among other elegies are two for a Maronite notable and benefactor to monasteries of the Order and one for Archbishop Ġirmānūs Farḥāt. Niqūlāwus composed two elegies at other people's requests, one for a certain Buṭrus who died on Easter Sunday and another for two Damascenes who died in Egypt.³³

7. Among minor genres represented in the *dīwān* are congratulations (*tahāni'*),³⁴ reproaches (*'itāb*) and complaints (*šakāwā*),³⁵ condolence (*ta'āzi*),³⁶ and nostalgia (*al-ḥanīn ilā al-awṭān*).³⁷ The major part of the *Dīwān*, however, can be classified as belonging to the categories of *ḥikma* and *zuhdiyyāt*. Passages of *ḥikma*, sententious sayings and aphorisms, can be found throughout pre-modern Arabic poetry; in them the poet reflects philosophically on life, fate and his fellow men. For instance,

³¹ al-Šā'ig, *Dīwān* 32-36, 41-45, 166-70.

³² al-Šā'ig, *Dīwān* 3-12, 91-95, 109-16, 122-26, 145-48, 202-206.

³³ al-Šā'ig, *Dīwān* respectively 151-56, 27-30, 53-57, 148-51, 207-209, 249-52, 80-83, 117-19, 319-20.

³⁴ al-Šā'ig, *Dīwān* 143-46 (to Kīrillūs Dabbās on receiving Papal recognition as Melkite Patriarch), 188-92 (to a friend on his marriage), 317-18 (to an unnamed Muslim governor in 1756; this is one of the poems added to the *dīwān* posthumously).

³⁵ al-Šā'ig, *Dīwān* 91 (couplet beginning *ayyuhā l-wā'izu*), 157, 172, 239-44, 245 (couplet beginning *la-qad mazaḡtu...*), 253.

³⁶ al-Šā'ig, *Dīwān* 106-109.

³⁷ al-Šā'ig, *Dīwān* 13-14 (recalling the beauties of Aleppo while in Baalbek), 235-39 (the monastery at al-Šuwayr and the life of the community there).

A bountiful treasure is health, known only to those who have lost it.
Praise God when your health is good, and entreat Him to prolong it³⁸.

Or:

No wonder we're shackled in love to the world, not seeking separation.
The world's not our wife but our mother; for divorce we've no legislation.³⁹

Ḥikma may take the form of exhortation:

Don't despise the humble churl and treat him as a servant
He who holds men in contempt will never be a sovereign.
How many pawns have seen the king checkmated?
A mosquito may gorge itself on a lion's blood⁴⁰

Or:

Play down the pride you feel in your son,
if you want him to grow up respected.
As you bring him up mix love with firm judgement, be gentle yet severe.
How many fathers hang their heads in disgrace,
shamed by a son who's been pampered!
The fate of Eli, Hophni and Phineas as a lesson to the wise is clear⁴¹

Zuhdiyyāt, which voice renunciation of the world and even alienation from it, go back to the 'Abbasid era; the most famous exponent of the genre is Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (d. 1057). Although it lost popularity to the poetry of Sufism, it never disappeared.⁴² The dividing line between *ḥikma* and *zuhdiyyāt* (ascetical poems) is not

³⁸ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 84; metre *basīl*, rhyme *-dah*.

³⁹ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 172; metre *kāmil*, rhyme *-āqī*. Other examples: *Dīwān* 172, 173, 187, 245, 253.

⁴⁰ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 69; metre *basīl*, rhyme *-dī*.

⁴¹ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 130-31; metre *basīl*, rhyme *-āsī*. The reference is to I Samuel 2: 12, 34; 4: 4, 11. Other examples: *Dīwān* 37, 104-105, 171, 258.

⁴² Homerin 2006: 74-75.

sharp, and some of Niqūlāwus's verses could be classified as either. But others are clear expressions of the ascetic disposition, especially as interpreted in Christianity. For those living a monastic life *zuhdiyyāt* concurred with the fundamental values in which they believed. In a poem of 1716 too long to translate here, the young Niqūlāwus describes the virtues and practices of the monastic life, self-restraint, impassivity, insight into one's own motives, obedience to a spiritual father and frequent confession. Then if God has shown the postulant that he wants him to renounce the world, he must "take up [his] cross, follow Jesus and abandon [his] family".⁴³ In another poem the weapons to fight the body, the world and the Devil are the three monastic vows of poverty, obedience and chastity.⁴⁴ Not all the *zuhdiyyāt* are so explicitly Christian, however; in one of the poems later added to the *Dīwān*, Niqūlāwus, old and wasted with illness, meditates on the vanity of life, the transitoriness of worldly pleasures and riches and the inevitability of death, employing the *ubi sunt* motif and identifying the lasting values as those of truthfulness and generosity. Only at the end does he refer to baptism and the grace it brings to the God-fearing believer.⁴⁵

It would be misleading not to mention a lighter side of Niqūlāwus's œuvre, the riddles (*aḥāḡī*). A section at the end of the *Dīwān* is devoted to short riddles, a long poem earlier on is a series of riddles (with the solutions given at the end of each line), another long poem describes a sheet of paper in riddles using images from different poetic genres.⁴⁶ These are examples of informal, playful communication—like the *madīḥ* addressed to Niqūlāwus's friend the Shi'i imam.

8. After this cursory inventory of the *Dīwān*, I will analyze one of Niqūlāwus's major narrative poems, devoted to Christ's passion, crucifixion, resurrection and ascension, as its title announces: *Fī ālām al-sayyid al-masīḥ wa-mawtiḥ wa-qiyāmatih al-maḡīda min bayn al-amwāt*.⁴⁷ Composed in 1728, this poem illustrates different sourc-

⁴³ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 180-81 (with the translation of l. 18). This was when the poet was making up his own mind to become a monk.

⁴⁴ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 266.

⁴⁵ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 316-17.

⁴⁶ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 75-77.

⁴⁷ al-Ṣā'ig, *Dīwān* 222-30; metre *kāmil*, rhyme *-mū*. The Arabic text is given in the Appendix. I thank Prof. G. J. van Gelder for his invaluable comments on

es of his inspiration. His use of the form and rhetorical heritage of Arabic poetry have already been illustrated. For this quintessentially Christian subject he turns to Scripture. He also draws on the tradition in which he had grown up, that of Byzantine hymnography.⁴⁸

Byzantine hymnography developed out of the worship of the Synagogue.⁴⁹ The first great Byzantine liturgical poet, Romanos the Melodist, who died in the mid 6th century, drew his inspiration from the Bible and the Greek Fathers, especially the Cappadocians, pupils of the Greek sophist and rhetorician Libanus.⁵⁰ The classical tradition of rhetoric continued to be an important part of Byzantine education,⁵¹ and later poets, such as the 7th-8th century John of Damascus and Andrew of Crete, while developing new forms, still employed the same rhetorical techniques.⁵² Their hymns are replete with figures such as paradox, antithesis, metaphor, parallelism, chiasmus, anaphora, and also rhetorical questions and typological allusions.⁵³ These poems serve more than one purpose. They may proclaim the gospel, quoting from Scripture and seeking to involve the hearer in the event being presented dramatically. Or they may meditate on the truths of the faith, making use of learned allusions.⁵⁴ Up till today these hymns are chanted in services according to the Byzantine rite. Those for Holy Week and Easter-tide, the climax of the Church's year, are especially well-known.

The translation of Greek liturgical texts into Arabic started in the late 8th century.⁵⁵ Greek hymns (kontakia and kanons) composed for the different seasons of the Church's year were ren-

the literary aspects of the poem, including possible Qur'anic echoes, and his thorough inventory of the rhetorical elements. Many of his observations are incorporated here.

⁴⁸ Some general reflections on parallels between Byzantine and pre-modern Arabic poetry are offered by Mavroudi 2018: 257-70.

⁴⁹ Louth 2005: 195-96. A brief survey of the emergence of Byzantine hymnography is found in Conomos 1984: 1-10.

⁵⁰ Hunger 1972: 5.

⁵¹ Kazhdan et al. 1991: 1788-90.

⁵² The transition has been characterised as one from "poetry as proclamation" to "poetry as meditation" (Louth: 2005: 206).

⁵³ Hunger 1983: 317-23; Cunningham 2008: 251-60.

⁵⁴ Louth: 2005: 201 ff.

⁵⁵ Griffith 2008: 48-53.

dered into Arabic at various times,⁵⁶ and in the 17th century, when Arabic had become the principal liturgical language, Milāṭiyūs Karma (d. 1635) revised existing translations and added to them, a task in which he was followed later by Atānāsiyūs Dabbās (d. 1724). The two books on which Niqūlāwus drew for this poem are the *Triodion*, containing the texts for Lent and the Great (Holy) Week up to Easter Eve, and the *Pentekostarion*, containing the texts for the Easter season up till the first Sunday after Whitsun; they were both available in Arabic in his day.⁵⁷

9. The poem's narrative framework is as follows:

- ll. 1-3: Introduction: the poet addresses his audience; what is happening?
- ll. 3-18: The normal order of the world is disturbed, the sun is darkened, the earth trembles, the graves are opened, the rocks are split, the whole of nature is in mourning (cf. Matt. 27:51-53; Luke 23:44-45)
- ll. 19-24: The reason for this is given: it is not a prophet such as Joseph or Job who has died, but Christ.
- ll. 25-32: Christ's end on the cross is in keeping with His birth, humble but paradoxical because He is also God. His healing miracles and His raising of the dead are recalled (cf. Matt. 11:5; Luke 7:22).
- ll. 33-49: In the garden of Gethsemane Christ prays while the disciples sleep; Judas and the soldiers arrest Him; He lets Himself be humiliated (cf. Matt. 26:36-50; Mark 14:32-46; Luke 22:39-52; John 18:1-12)
- ll. 50-66: Christ is scourged, spat upon and crowned with a crown of thorns (cf. Matt. 26:67-68; 27:28-31; Mark 14:65; 15:17-20; Luke 22:63-65)
- ll. 67-74: Christ is led to Golgotha. On the way He addresses the daughters of Jerusalem (cf. Luke 23:26) and mankind in general.

⁵⁶ Jack Tannous (2016: 151) observes that the kanon had "a penchant for crossing borders", geographical, linguistic and confessional. As will be seen, where some elements of the canon are concerned, the crossing of linguistic borders went on into the early modern period.

⁵⁷ Graf (1944: 627-28, 630-31, 639) lists translations of these books, which sometimes also included the original Greek text, made before and after Milāṭiyūs Karma. For further revisions in this period see Nasrallah 1979: 81, 143-44, 213.

- ll. 75-81: The poet addresses his audience, drawing their attention to Christ's sacrifice.
- ll. 82-85: The poet addresses Christ, affirming His power and condescension.
- ll. 86-97: Christ is crucified. He promises that the repentant thief will be with Him in Paradise (cf. Matt. 27:34-35, 38, 48; Mark 15:24, 36; Luke 23:33-36, 40-43; John 19:17, 23, 29.)
- ll. 98-103: Joseph of Arimathea begs Christ's body from Pilate. He and Nicodemus bury Him (cf. Matt. 27:57-60; Mark 15:43-46; Luke 23:50-53; John 19:38-42).
- ll. 104-119: Christ descends into Hell. He is welcomed by the souls there. Hell's power is broken (cf. Heb. 2:14-15).
- ll. 120-128: Christ is risen and mankind rejoices.
- ll. 129-134: The myrrh-bearing women come to the grave. Mary Magdalene sees Christ (cf. Matt. 28:1-10; Mark 16:1-9; Luke 24:1-10; John 20:1, 11-17).
- ll. 135-140: Christ comes twice to the disciples in the Upper Room; the second time Thomas is present (cf. Luke 24:36-43; John 20:19-29).
- ll. 141-148: Christ ascends into heaven (cf. Mark 16:19; Luke 24:50-53; Acts 1:9-10) and the disciples weep. He is welcomed by angels, prophets and patriarchs.
- ll. 149-162: Conclusion: Christ has prepared the path to heaven and all those in Paradise praise Him. The life of the blessed in Paradise is described.

10. As can be seen, the poem's framework closely follows the Gospel accounts in its main lines. It chooses important elements from the different Gospels, which are not always easy to reconcile with one another (for instance the accounts of Christ's appearances to the women and the disciples after the Resurrection), but it does not try to include everything. It makes some interesting omissions; thus Christ's appearance before the Sanhedrin and His trial before Pilate are passed over in silence. It does not always follow the order of events exactly. This is most obvious in the introductory passage, creating an atmosphere of doom and cosmic turmoil which anticipates the cataclysmic happenings accompanying Christ's death on the cross later on. There is also a slight inversion in ll. 92-96, where Christ's death precedes His dialogue with the repentant thief. But only once does the poem depart from the Gospel accounts; it has the disciples weep at the Ascension (l.

146). Where the disciples' reaction to the Ascension is mentioned in the New Testament, it is to start preaching (Mark 16:30), to return to Jerusalem 'with great joy' and be continually in the temple praising God (Luke 24:52-53), or to return to the upper room in Jerusalem and be always praying (Acts 1:12-14).⁵⁸

In the discussion of this poem a distinction may be made between the figures of sound, which are specific to the Arabic language, and the figures of meaning, common to Arabic and Greek. Paronomasia (*ġinās*), which has already been noted as a feature Niqūlāwus used and drew attention to in his *Dīwān*, is well represented here.⁵⁹ There are many subdivisions of paronomasia, one of the most common involving two words from the same root, *ġinās al-ištiqāq*, and it is chiefly this variety which occurs in this poem. A few among many examples may serve: Christ came on earth obedient (*ṭā'i'an*) and humble, although He commands obedience (*al-muṭā'u*) (l. 26); he is a Lord whose rule (*ḥukmuhu*) prevails among the angels, yet who is sentenced and judged (*yuhkamū*) by mankind (l. 48); the body (*al-ġismu*) is the body (*ġismu*) of God which has repaired (*amma*) to the earth, while His spirit is imposing His leadership (*yu'ammimu*) in Hell's underground world (l. 104). In these and other examples, word-play is absent. It occurs, for instance in l. 65: when Christ is scourged, each limb (*ġariḥatin*) has manifold wounds (*ġirāḥun*), and even His entrails are wounded (*muḡarraḥun*) and inflamed. At the Ascension Christ's beauty disappeared (*aġrabat*) from the disciples's sight, while they wept torrents of tears (*ġarbu l-dumū'*). An even more marked instance is in l. 118: "He was stripped (*ta'arrā*) as one who is naked (*'ārin*) and ashamed, and there befell Him (*'arāhu*) [a disaster] which severed the sinews (*'urā*) of His strength." There are even more instances of paronomasia when adjacent lines are taken into account, such as ll. 15 and 16, where the words underlined twice all derive from the same root.

Paronomasia may be combined with another figure of sound, such as internal rhyme (*tarṣī'*). In ll. 115-117 Hell's locks (*aġlāquhu*) are loosened, its storeys (*aṭbāquhu*) demolished, its bars

⁵⁸ The weeping comes from the *Pentekostarion*. See below, p. 15.

⁵⁹ Incidents of paronomasia are indicated in the English translation in the Appendix.

(*amḥāluhu*)⁶⁰ smashed, its ruins (*aṭlāluhu*) collapsed, its latches (*aqfāluhu*) undone and its fetters (*aḡlāluhu*) shattered. It may also occur together with a figure of meaning. In l. 6 the moon (*al-badru*) is occulted (*al-ḥusūfu*), the sun (*al-šamsu*) eclipsed (*al-kusūfu*) and the stars (*al-aṅḡumu*) dimmed; *ḥusūf* and *kusūf* are an instance of imperfect ḡinās, while the sun, moon and stars illustrate *murā' āt al-naẓīr*, mentioning things which belong together. The poem concludes, referring to the dwellers in Paradise (l. 162): “This is the end (*ḥitām*) of the godly; would that all souls might be sealed (*tuḥtamu*) with such an end”, which is a suitable conclusion to the poem and thus an example of the figure of *ḥusn al-ḥitām*.

The morphological structure of Arabic contributes the figures of sound in this poem. Another purely Arabic element is a handful of Qur'anic echoes. *Al-sab'u l-tibāq* (l. 7) recalls *sab'a samawātīn ṭibāqan* (Qur. 67 (al-Mulk): 3 and 71 (Nūḥ): 15), with the unusual description of the seven heavens as “storeys”. *Siġġin* (l. 105) occurs in Qur. 83 (al-Muṭaffifīn): 7 and 8, where it is understood as a written record. It is also glossed as a valley in Hell,⁶¹ but in any case it hardly occurs outside the Qur'an. The unusual image of the forefathers in Hell “prostrating themselves to their chins” (*ḥarrū ilā l-adqān*; l. 108) is most likely a reminiscence of Qur. 17 (al-Isrā'): 107 and 109 (*yaḥīrrūna li-l-adqān*). The dwellers in the Christian Paradise *lā yas' amūna* (“never tire”, l. 161) of its delights, just like those in the Muslim one (Qur. 41 (Fuṣṣilat): 38 (*wa-hum lā yas' amūna*). And even though the Scriptural earthquake at Christ's death reappears several times in the texts of the Great Friday and Great Saturday services, the phrase “*wa-l-arḍu ṭurran zulzilat zilzalahā*” (l. 12) inevitably calls to mind the Qur'anic “*Idā zulzilat l-arḍu zilzalahā*” (Qur. 91 (al-Zalzalah)).

Where figures of meaning are concerned, there is much common ground between the Arabic and Byzantine literatures, including liturgical poetry. The following examples are by no means exhaustive. Parallelism (*muwāzana*) is one such feature: “The earth is shaken by quakes, billowing like the sea when it rages” (l. 12); “Yesterday they [sc. His clothes] were wet with his sweat; today blood from the whips has wet them” (l. 57); “As though the blows he suffered refused to heal and no balm could cure his wounds”

⁶⁰ See below, note 67.

⁶¹ *Lisān al-'arab* s.v. *s-ḡ-n*.

(l. 62). In several cases parallelism is combined with antithesis (*ṭibāq*): “Has nature become a sufferer, or is it the Lord of nature who suffers?” (l. 2); “He bestowed the mantle of protection on them and removed far from them the cloak of danger” (l. 109). “With His bodily senses He suffered pain, but in His mind He was still living in divine grace” (l. 97). Antithesis may occur by itself: “[the dwellers in Paradise] never suffer either from heat or cold” (l. 159), but it is frequently combined with paradox (*mufāraqa*): “He came to us, obedient and humble, whereas He commands obedience and enjoys great renown” (l. 26); “a Lord whose rule (*ḥukmuḥu*) runs for the angels, yet who is sentenced and judged (*yuhkamū*) by mankind (l. 48); “They crucified Him between the thieves as though He were a thief and wrongdoer, although He is innocent and righteous⁶²” (l. 94).

Metaphors (*isti‘āra*) often occur: “Has nature become a sufferer?” (l. 2); “a day whose light has been veiled” (l. 5); “The planets are bewildered and would cry out, were they to have a mouth.” (l. 9); “sleep which makes the heart’s eyelids fall” (l. 40); “Earth, lament! Heavens, beat your breasts!” (l. 52); “the hands of justice struck them on their napes for their disgrace” (l. 112); “he evened for us the paths to heaven” (l. 149). Similes (*tašbīḥ*) are also encountered: “[the earth] stumbles along in a mantle of mourning like a mother bereaved” (l. 18); in the Garden of Gethsemane Christ in prayer was like “a slaughtered animal” (l. 34); Judas and the soldiers closed in on Christ “like beasts of prey” (l. 45); “Your meekness is like a surging sea” (l. 75); by the power of His divinity Christ arises “as though he were a lion” (ll. 125, 133); at His ascension the forefathers in heaven surrounded Christ “like haloes” (l. 148).

Examples of anaphora (*takrār*) are ll. 83-85, “had You...were You...were You” (*law kunta* repeated three times) and ll. 155-58 describing the blessed in Paradise “and there...” (*wa-hunāka*). Although it cannot easily be reproduced in English, in Arabic l. 10, “Mighty Orion has been humbled with Capella, and the dust-

⁶² As pointed out by Prof. van Gelder, what is vocalized here as “*al-bār*” (righteous) is meant to be “*al-bār*”, which is incorrect metrically. A correct reading giving the same sense would be “*al-bār*”. This is one of several instances where the absence of a critical edition with a study of Niqūlāwus’s sometimes questionable usage is to be regretted.

cloud of darkness has reached their shining stars" (*ḡabbāruhā qad dalla ma'a 'ayyūqihā / wa-'arā darāriyahā l-ḡalāmu l-muṣṭimu*) is a chiasmus (*ta'ākus*). Paradox is a recurrent feature, for instance in the contrast between Christ's might as God and His weakness and humility as Man (e.g. ll. 26, 27, 48, 51, 97, 104).

For occasional allusions (*īmā'*) the poet draws on the Bible. At his birth, Christ was a destitute infant in the cave in Bethlehem (l. 25).⁶³ It is not Joseph, "sold...by those jealous of him", nor Job, "that afflicted man", nor Noah "mocked by his son", who has died, but Christ (ll. 21-23); this is also an instance of typology.⁶⁴ More frequent are quotations (*iqtibās*), generally taken from Christ's words in the New Testament: addressing His Father in the Garden of Gethsemane (ll. 36-37; cf. Matt. 26: 39, 42; Mark 14: 36; Luke 22: 42); reproaching His disciples and warning of Judas's coming (ll. 41-42; cf. Matt. 26: 40, 45-46; Mark 14: 37, 4-42; Luke 22: 46); responding to the daughters of Jerusalem (ll. 69-71; cf. Luke 23: 28, 31); addressing the disciples about love (l. 78; cf. John 15: 13); making a promise to the repentant thief (ll. 95-96; cf. Luke 23: 42-43); speaking to Mary Magdalene (l. 132; cf. John 20: 17); inviting Thomas to overcome his disbelief, followed by Thomas's declaration of faith (ll. 139-140; cf. John 20: 27-28).

Some of these quotations acquire a heightened dramatic quality through the use of apostrophe (*muḥāṭaba*), as for instance when Christ on the cross addresses the bystanders, "*Yā nās!*" (l. 72). The poet employs the same method to hold his listeners' attention, exhorting the spiritually blind to recognize Christ's miracles (l. 31); calling on heaven and earth to mourn for the suffering Christ (l. 52); affirming to Christ that He is all-powerful and could have been saved from this fate if He had wished (ll. 82-85); bringing the good news of Christ's coming to the forefathers in Hell (ll. 120-21). Dialogue adds to the sense of drama in Christ's exchange with the Jews at his arrest (l. 46; cf. John 18: 6) and with Thomas after the resurrection (ll. 139-40). At the outset rhetorical questions (*tagāhul al-'ārif*) also add to the dramatic atmosphere (ll. 1-4; 15-16), which is brought to appropriate closure with the affirmation of the state of the blessed in Paradise in the figure of *ḥusn al-ḥitām* already mentioned (ll. 154-61).

⁶³ In the Eastern Christian tradition Christ is born in a cave, not a stable.

⁶⁴ This is also an example of the figure of *ruḡū'* (metanoia).

11. Niqūlāwus is not simply working within a rhetorical tradition common to Arabic and Byzantine literature. Some of the expressions in this poem can be traced directly to the liturgical texts for the season.⁶⁵ “This is He in whose bread His enemies put wood” (l. 91) echoes Jeremiah 18:11, a passage read at the First Hour on Great Thursday (TA 811; LT 557). When Joseph of Arimathea asks Pilate “Give me this Stranger” (l. 100), he is repeating the request he makes at the end of Mattins on Great Saturday (LT 654). The list of Christ’s healing miracles (ll. 29-32) is an amplification of a passage in the twelfth antiphon in the Great Friday Service of the Twelve Gospels (TA 831; LT 583). Christ tells Mary Magdalene that he has risen from the dead “as a young lion and fierce” (l. 133), recalling the phrase used in verse 37 of the First Stasis of Great Saturday Mattins (TA 871; LT 627). The poet’s statement that His beauty is all gone, although He is the most beautiful of all mankind (ll. 60-61), parallels “Fairer in His beauty than all mortal men, He appears now as a corpse...” in line 9 of the same Stasis (TA 869 (where it is line 10); LT 624).⁶⁶ Some texts of Great Saturday anticipate the Resurrection: Christ has “shattered the bars of Hell” (LT 625 = l. 116),⁶⁷ while Easter Sunday Vespers recalls how the devils trembled in terror (l. 111 = TA 910; P 20). And at the Resurrection itself “He has not broken the seal on the tomb, just as He did not break the seal of Mary’s virginity” (l. 128 = TA 899; P 7, 6th Ode of Easter Mattins). The stichera of the Vespers for the Ascension provides the source for the disciples’ tears noted above, where Niqūlāwus departs from the New Testament narratives

⁶⁵ A complete Arabic translation of the Greek originals was not available to me. Where possible, I have consulted the *Kitāb ṭarīq al-amān li-abnā’ al-īmān* (abbreviated to TA), a modern Arabic equivalent of the Greek *Synekdimos*. It is not certain, however, which version of the texts Niqūlāwus knew and whether it had the same wording as this modern one. He may also have been familiar with the Greek originals. Otherwise I have referred to the English translation of the Byzantine texts of the services up to Easter Sunday made by Mother Mary and Kallistos Ware: *The Lenten Triodion* (1978, abbreviated to LT); and to the French translation of the texts of the season of Easter made by Denis Guillaume: *Pentecostaire* (1994, abbreviated to P).

⁶⁶ This and some other images in Niqūlāwus’s poem recalling the *Epitaphios Threnos* (Lament upon the Grave) performed at Mattins on Great Saturday hark back to an ancient Greek tradition of ritual mourning. Cf. Alexiou 1974: 65-68.

⁶⁷ *Amḥāluhu* (bars) is the Arabised plural of *μολός* in the Greek text. It is found in Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* as a loanword from Greek.

(l. 146 = TA 948; P 311, 312). I have not been able to trace the reference to the two sets of deeds (l. 109) in the liturgical texts, but they belong to the realm of the chancery, documents and writing, which has been noted as a significant element in Romanos' repertoire.⁶⁸

12. As I have tried to show, this poem is closely related to the liturgical texts of the Great Week, Easter and Ascension. But it exhibits three curious deviations. First, it never mentions the coming of the Holy Spirit at Pentecost, although this event is referred to on almost every page of the Ascension services in the *Pentekostarion*. In the Orthodox tradition Pentecost is the great feast marking the birth of the Church through the coming of the Holy Spirit, and it concludes the cycle which has begun with Easter. In the West, by contrast, by the Middle Ages Pentecost had ceased to be regarded as the festive conclusion of the Easter cycle.⁶⁹ Secondly, the Last Judgment, which is less prominent in the texts of the Ascension services but nonetheless often present, makes only one fleeting appearance, when Christ takes the disciples to the Mount of Olives "where the Second Coming will bring judgment one day" (l. 142). The absence of the Last Judgment may reflect contemporary Latin Catholic theology,⁷⁰ whose influence can be traced elsewhere in the *Dīwān*, not only in the poems on Catholic-Orthodox controversies but also for instance in the panegyric of "St. Joseph the virgin".⁷¹ Eliminating Pentecost and playing down the Last Judgment allows the poet to move from Christ's Ascension to the description of Paradise and the bliss of those who dwell there, and in conclusion to express the hope that all faithful souls may arrive there; this produces a narrative with a satisfying end.⁷² The third deviation is in the last line of the poem, "This is the

⁶⁸ Hunger 1983: 329-31.

⁶⁹ Cf. Cabie 1984, coll. 1034-35.

⁷⁰ The Last Judgment ceased to be a subject of painting in the West in the 17th and 18th century (Heyberger 1994: 523).

⁷¹ Mentioned in note 28 above. The Orthodox understanding of St. Joseph is that he was a widower when he married the Virgin Mary and that Jesus' brothers, mentioned in the Gospels, were Joseph's children by his previous marriage. The devotion to St. Joseph as a virgin developed in Western Europe especially in the later Middle Ages (Solignac 1974, coll. 1308-13). A statue of him, imported by the missionaries, is attested in Aleppo in 1725 (Heyberger 1994 530).

⁷² On the other hand, if the poem had ended at Pentecost, the cosmic event of the Holy Spirit coming as a rushing mighty wind would have balanced the

end of the righteous; may all souls come to such an end" (l.162), which may have been inspired by Niqūlāwus's reading of the *Imitation of Christ*.⁷³ It offers another contrast with the texts of the *Pentekostarion*, where the faithful are witnesses to the Ascension and celebrate Christ's returning to His Father, waiting for the descent of the Holy Spirit.⁷⁴

Niqūlāwus's decision to conclude his poem where he did may also be connected with the circumstances of its circulation. It must initially have been composed to be recited, presumably to the members of the Order and sympathizers with it,⁷⁵ and the Ascension provides for a kind of closure while Pentecost, with its concomitant injunction to go out and preach the Gospel, does not. Moreover, in a society where Muslims formed the majority, apparently to encourage preaching of the Gospel to all and sundry could have caused problems.

13. In hearing this poem, Niqūlāwus's audience may have been reminded of images with which they were familiar. One of the two principal types of the icons of the Resurrection depicts Christ's descent into Hell, His breaking of its chains, His casting down of Satan and His freeing of all those in the Old Testament who wait for his coming with faith. Seeing their Savior, they recognize Him and point to Him.⁷⁶ All these motifs occur in the section of the poem recounting the Resurrection (ll. 104-26). By contrast, the scourging, beating and mockery which Christ suffered and which the poet dwells on (ll. 49-66) are not part of the habitual repertoire of icons. They are, however, the subject of vivid woodcuts in the Arabic-Latin *Evangelium sanctum* published in Rome in 1591.⁷⁷ Three scenes of

cosmic catastrophes depicted in the first lines of the poem.

⁷³ As mentioned above (note 20), Niqūlāwus versified a passage from *The Imitation of Christ*, which shows he was familiar with it. An Arabic translation of *The Imitation of Christ* made by the Carmelite Celestin a Santa Lidwina was printed in Rome in 1663 (Graf 1951: 244-45). Niqūlāwus's cousin 'Abdallāh Zāḥir revised the text of this or another version (Graf 1949: 201).

⁷⁴ The significance of the Ascension is expressed concisely in the Troparion: "Thou hast ascended in glory, Christ our God, Thou hast made glad the disciples by the promise of the Holy Spirit: through this blessing Thou hast verily assured them that Thou art the Son of God, the Redeemer of the world." (*P*, 315).

⁷⁵ The relatively simple use of rhetorical figures in this poem may be explained by the fact that the audience Niqūlāwus had in mind possessed varying degrees of literary sophistication.

⁷⁶ Cf. Ouspensky, Lossky 1989: 187-88.

⁷⁷ *al-Inḡīl al-muqaddas*; see Graf 1944: 158-59. The artists, Antonio Tempesta

the Passion are depicted in these woodcuts: Christ is beaten and spat at in the High Priest's courtyard, He is scourged after Pilate has delivered the death sentence, and the soldiers crown Him with a crown of thorns. These woodcuts are repeated in the gospels.⁷⁸ Religious images distributed by Catholic missionaries were extremely popular, as were those derived from the Byzantine tradition of iconography⁷⁹, and the woodcuts of the *Evangelium Sanctum* may well have inspired Niqūlāwus in these passages of his poem.⁸⁰

14. In presenting Niqūlāwus's *Dīwān* and in particular this poem, I have sought to show the framework in which he composed and the sources from which he drew his inspiration. First, he works within the centuries-old tradition of elite Arabic poetry, and he has mastered its conventions as they existed in his time. This rootedness in the Arabic cultural tradition, where it can be shown to exist, has perhaps not been given due weight in the discussion of Arab Christian authors of the early Ottoman period. Second, he is a Christian author, quoting Scripture, affirming Christian doctrine and expressing spiritual concerns and struggles when the circumstances permit this, that is, when writing for himself or for fellow-Christians. His spiritual and mystical quest is probably the aspect of his poetry which deserves the most attention. Third, his Eastern Christian and specifically Byzantine heritage cannot be ignored. The Byzantine literary and liturgical heritage has played an extremely important part in shaping his sensibility. This is all the more understandable since, as I have tried to show, the rhetorical strategies of Byzantine hymnography had much in common

(1555-1630) and Leonardi Parasole (157?-1630), produced 68 woodcuts. I thank Dr. Carsten Walbinger for drawing my attention to these images.

⁷⁸ *al-Inḡīl al-muqaddas* consulted at http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f8/The_Holy_Gospel_of_the_Lord_Jesus_Christ_WDL9918.pdf on 29 January 2018. The spitting: Matt. 26: 67 (in *faṣl* 93, p. 99); Mark 14: 65 (in *faṣl* 50, p. 171); Luke 22: 63-64 (in *faṣl* 81, p. 279). The scourging: Matt. 27: 26 (in *faṣl* 96, p. 102). The crowning: Matt. 27: 28-30 (in *faṣl* 96, p. 103); Mark 15: 17-19 (in *faṣl* 52, p. 173). In John the printer has confused the images; John 19: 2-3 (in *faṣl* 40, p. 357), which mentions the crown of thorns, has the woodcut of the spitting.

⁷⁹ Heyberger 2003: 31-56, especially 33-41.

⁸⁰ Heyberger 2003: 40-41 observes that few Arabic books printed in Europe in this period were illustrated, but the *Evangelium sanctum* is one of the exceptions.

with those of elite Arabic poetry. And finally, the influence of the Latin Catholic missionaries is obvious. How much weight should be given to the Arabic, the Eastern Christian (Byzantine or Maronite) and the Latin heritage will vary according to the Christian authors of this period and perhaps even individual works. At all events for Niqūlāwus these three traditions do not seem to be in conflict; instead, he juxtaposes them and may have felt he reconciled them—except where doctrinal controversies are concerned.⁸¹

15. I will make two other points which go beyond the theme of this article. To understand Niqūlāwus's poetry properly, it needs to be seen as part of the Arabic literary production of the period. Whether poets or writers are Muslims or Christians, they are poets and writers in the first place. There is nothing specifically Christian about Niqūlāwus's panegyrics of notables, his recollections of his home city or his riddles. And his *badī'iyya*, which is unmistakably Christian, can only be properly understood when related to the Islamic examples of the genre.⁸² The idea that confessional identity can be assumed to be the defining feature of writers and poets in all circumstances must be abandoned; it may be true in specific cases but it must be shown to be true.

Finally, the belief that the poetry of the Mamluk and Ottoman periods "had been moving overall towards banality, repetitiveness, and artificiality, mired in aesthetic clichés and formulaic descriptions,"⁸³ is based on the judgment of poets in the subsequent period who, as innovators, were naturally hostile to it, and of Orientalists, not on a study of the poetry itself. Amongst other things, it is oblivious to the fact that Niqūlāwus al-Ṣā'ig, Ġirmānūs Farḥāt and later 18th century Christian poets introduced a repertoire of themes, expressions and references from their own communities into elite Arabic poetry. For this and for other reasons they would repay thorough study.

⁸¹ Cfr. Heyberger 2003: 44-45.

⁸² It could be instructive to compare Niqūlāwus's spiritual and mystical poetry with that of his great contemporary, 'Abd al-Ġanī al-Nābulī.

⁸³ This recent formulation of an often-repeated view is by Jayyusi 2008: 194-95. See also Pierre Cachia's less damning verdict quoted in note 17 above.

وقال أيضاً رحمه الله في آلام السيد المسيح وموته وقيامته المجيدة من بين الاموات

وهو في دير ماري اشعيا النبي سنة ١٧٢٨

أَنْ تَرَى نِظَامَ الْكَوْنِ أَوْشَكَ يَهْدُمُ أَمْ مَنْ بَرَاهُ لِلْحِمَامِ مُسَلِّمٌ
وَهَلِ الطَّبِيعَةُ قَدْ غَدَتْ مَالُومَةً أَمْ أَمَّا رَبُّ الطَّبِيعَةِ مُؤَلِّمٌ
وَهَلِ الْبَرِيَّةُ قَدْ تَغَيَّرَ طَبْعُهَا أَمْ إِنَّمَا لَهَا صَابِغٌ تَنَاقُلٌ
مَا لِلنَّهَارِ مَوْشَحًا ثَوْبَ الدُّجَى وَضِيَاؤُهُ عِنْدَ الظُّلُمِ مَظْلَمٌ
يَوْمٌ تَحْبَبُ نُورُهُ فَكَأَنَّهُ بِأَدِيمٍ دَاجِي لَيْلِهِ مُتَلَمِّمٌ
فَالْبَدْرُ عَاجِلُهُ الْخُسُوفُ وَادْرَكَ آلَ شَمْسِ الْكُسُوفِ وَغَضْنَ مِنْهُ الْأَنْجَمُ
وَارْتَجَّتِ السَّبْعُ الطَّبَاقُ وَغَالَهَا أَمْرٌ مُخِيفٌ لَا يُرَامُ فَيَفْهَمُ
وَتَحَسَّرَتْ أَمْلَاكُهَا وَتَحَيَّرَتْ أَفْلَاكُهَا يَتَنَاوَبُ وَتُقَدِّمُ
وَأَحْنَارُهَا التَّخَيَّرَاتُ وَإِنَّمَا كَلَامُ تَنَادِي لَوْ يَكُونُ لَهَا فَمُ

Appendix

On the Passion of the Lord Christ, His Death and His glorious Resurrection from the dead.⁸⁴

Do you think the order of the universe is about to be cast down,
or has the One who created it been delivered to death?
Has nature become a sufferer? Or is it the Lord of nature who
suffers?²
Has the earth's humour changed, or does it grieve for His af-
fliction?
Why has daytime donned the mantle of darkness, with its radi-
ance dimmed at noon?
5 A day whose light has been veiled, as though wrapped in the
skin of night's gloom.
The full moon has been occulted, the sun is eclipsed and the
stars are dimmed.
The seven storeys of heaven tremble, seized by a fearful decree
not desired nor understood.
Their angels grieve, their firmaments are in confusion, advanc-
ing and retreating
The planets are bewildered and would cry out, were they to have
a mouth

⁸⁴ Niqūlāwus al-Ṣā'ig, *Dīwān* 222-30. This is a working translation, intended to convey as closely as possible the literal meaning of the Arabic. Examples of paronomasia within a single line are marked with single or double lines.

* ٢٢٢ *

١٥ جَبَّارُهَا فَدَ خَلَّ مَعَ عَيُّوقِهَا وَعَرَا دَرَارِيهَا الظَّلَامُ الْهِنْتَمُ
وَعَدَا النَّهَارُ كَهَيْتَ رَهْنِ الْيَلَى تَنَعَى عَلَيْهِ النَّيْرَاتُ وَتَنَامُ
وَالْأَرْضُ طَرًّا زُلْزَلَتْ زِلْزَالَهَا وَتَوَجَّتْ كَالْبَحْرِ وَهُوَ عَرَمَرَمُ
وَتَفَحَّتْ مِنْهَا الْقُبُورُ وَأَخْرَجَتْ رِيحَ الرِّفَاتِ فَاصْبَحَتْ تَنَكَّكُمُ
وَتَشَقَّقَتْ صُمُّ الصُّخُورِ وَهَدَّيَتْ حَتَّى الْجِبَالِ الشُّمُّ كَادَتْ تَنْصَمُ
١٥ هل يُنْكَرَنَّ عَلَى الْبَرِيَّةِ حُزْنُهَا وَلِبَاسُهَا أَضْحَى السَّوَادِ الْأَدَمُ
إِذْ سَنَّ بَارِيهَا لَهَا عَنْ لَازِمٍ لُبْسَ السَّوَادِ بَسْنَةً تَسْتَلْزِمُ
نَعْدَتْ وَقَرَضَ النَّدْبَ فَرَضَ لَازِمُ مُسْتَلْزِمُ كَلُزُومٍ مَا هُوَ أَلْزَمُ
تَخَنُّالُ فِي مِرْطِ الْحِدَادِ كَانَتْهَا تَكَلَّاءُ أَلَّهَا مَصَابُ مُؤَلِّمُ
لِلَّهِ مَأْتِمَةٌ لَمِيتٍ مَاتَ عَنْ آثَامِنَا وَهُوَ الَّذِي لَا يَأْتُمُ
٢٥ لَا غَرَوَ أَنْ بَكَتِ الْبَرَايَا كُلُّهَا وَغَدَتْ لِأَشْعَارِ الْمَنَاحِ تَنْظِيمُ
كَلَّا وَلَا الْمُبْتَاعُ مِنْ حُسَادِهِ بِالْوَرَقِ يُوسِفُ ذَلِكَ الْمُتَقَدِّمُ
لَا وَلَا أَيُّوبُ هَذَا الْمُهْتَلَى فَكَأَنَّمَا هُوَ أَحْسَبُ وَمَجْدَمُ
كَلَّا وَلَا الْمَهْزُوبُ بِهِ نُوحٌ مِنْ آبْنِ وَهَوَّ عَارٍ مَا عَلَيْهِ مَرْدَمُ
بَلْ إِنَّهُ الرَّبُّ الْجَلِيلُ وَمَنْ لَهُ أَلْ أَمْلَاكُ وَالْأَفْلَاكُ طَرًّا تَخْدِمُ
٢٥ هَذِي النِّهَايَةُ طَابَقَتْ تِلْكَ الْبَدَأُ هُوَ وَهُوَ طِفْلٌ فِي الْمَغَارَةِ مُعْدَمُ
وَأَنَّى الْبِنَا طَائِعًا مُتَوَاضِعًا وَهُوَ الْمَطَاعُ الْأَمِيرُ الْمُنْعَظُ
حُسْبَ الْأَلَهُ مَعَ الْخُطَاةِ كَانَهُ وَهُوَ الزَّكِيُّ الْبَرُّ خَاطِ الْمُجْرِمِ
صَدَعَتْ عَجَائِيهِ فِدَانٍ لَصْدَفِهَا مِنْ ذِي الْبَرِيَّةِ عُرْبُهَا وَالْأَعْجَمِ
فَدَا أَبْصَرَ الْأَعْمَى وَأُذُنُ الصُّمِّ فَدَا سَمِعَتْ بِمُعْجَنٍ وَفَاةُ الْأَبْكَمِ

- 10 Mighty Orion has been humbled with Capella, and the dust-
cloud of darkness has reached their shining stars.
The day has become as a dead body, victim of decay, the plan-
ets mourn for it and groan.
The whole earth has been shaken by quakes, billowing like the
sea when it rages.
Its graves have opened and brought forth rotting bones which
now start to speak.
The mute rocks have cracked and shattered; even the soaring
mountains are close to splitting.
- 15 Should the earth be reproved for her sorrow and her robe
which is now pitch-black?
Since her Creator has laid on her the charge of wearing black,
according to established custom?
So now she has the task of mourning as an obligatory duty, a
task demanded like the most binding duty.
She stumbles along in a mantel of mourning like a mother
bereaved, pained by a hurtful affliction.
How excellent is the funeral for a dead Man who died for our
sins although He did not sin.
- 20 Small wonder that the whole earth has wept and now strings
together verses of lamentation!
No! [This is] not the one sold for silver by those jealous of him,
Joseph, he of days gone by,
No, no! nor Job, much-tried, as though he were a leper or mu-
tilated,
No, nor Noah, mocked by his son, when he was naked with no
garment upon him,
But it is the glorious Lord, Whom the angels and heavenly bod-
ies all serve.
- 25 This end corresponds to that beginning, when He was a baby
in the cave, destitute.
He came to us obedient and humble, whereas He commands
obedience, the mighty master.
God was reckoned with sinners, as though He—pure and righ-
teous—were a sinner and criminal.
His miracles were a proclamation, and the Arabs and non-Ar-
abs of this world acknowledged their truth.
The blind saw, the ear of the deaf heard and the dumb spoke
through his Miracle.

* ٢٢٤ *

30 وبامع المجنون حاز على الشفا
 واليابس الأيدي ونازفه الدما
 وبامع الموتى حبوا والمفعدو
 فتبصروا آياته يا من عمو
 روى ترى البستان ليلة صلبه
 ن لقد مشوا والمجنون تقوموا
 عرفت على تلك البسيطة مسج
 من حر نار في الغداة ستضرم
 متقطرا مثل العبيط على الثرى
 35 صلي مليا ساعة في ساعة
 ذي الكاس بل ماضي فضاك يتم
 ان يستطع أبتاه عني فلتجز
 أبتاه لا كمشيقي لكن كما
 بثلاث ساعات أتم صلاته
 وافاهم وهم ثقبوا الجفن من
 ناداهم هبوا وصلوا وأحذروا
 40 هلا أستطعن ساعة ان تسهروا
 قوموا بنا من ههنا فلفد دنا
 آتت اليهود امامهم تليبيذ
 بثلاثة في عشرة من فضة
 45 طبقوا عليه كالضواري بغنة
 سألوه انت يسوع قال لم انا
 لكنه عن حكمه وسماحه
 رب يجوز على الملائك حكمه
 هوذا الاله نراه مخفرا فما
 والمعتري والابرص المتجذم
 ن لقد مشوا والمجنون تقوموا
 عرفت على تلك البسيطة مسج
 من حر نار في الغداة ستضرم
 في ساعة لصليبه يتسوم
 ذي الكاس بل ماضي فضاك يتم
 تخاره وكما تشاء وترسم
 والرسل ناحية رفود نوم
 طعم الرقاد ومذ تداي منهم
 سنة بأجفان القلوب تهوم
 فيها معي ولربكم ان تخذموا
 من للمنا إياي جاء يسلم
 ذاك الكنود المستبح الأهم
 حر الأديم ابيع بيعا بحرم
 بل طبقوا فيه البلاء وصموا
 هو فانهووا صرعى ولم يتقدموا
 ذهبوا به وعليه صلبا احكموا
 ومن الورى يقضى عليه ويحكم
 ذا انت يا هذا الذبي يتعظم

- 30 By His command the madman obtained healing, as did the sick and the mutilated leper,
And the man with withered arms, and the woman with an issue of blood. Contemplate His miracles, you who are blind!
By His command the dead came to life, the paralyzed walked, those who were bent were made straight
Sweat watered the soil of the garden on the night of His crucifixion, shed on that earth
In drops as from a slaughtered animal on the ground, for whom a hot fire would be lit the next day.
- 35 He prayed a little while, one hour, another hour, then another hour, putting a price on His crucifixion.
“Father, if it is possible, may this cup pass from Me. But Your effectual order will be carried out.
Father, not My will but as You have chosen it, as You wish and ordain.”
In three hours He completed His prayer, while the apostles lay to one side, asleep.
He came to them while their eyelids were heavy with the taste of sleep, and when He approached them
- 40 He called to them: “Rise up! Pray, beware of sleep which makes the heart’s eyelids close
Could you not stay awake an hour with Me and serve your Lord? Get up! Let us leave here. He who has come to deliver Me to death is close by.”
The Jews came, His disciple leading them, ungrateful, deeming his act lawful, an idiot.
With three times ten pieces of silver the Man of noble origin, was sold in an unlawful deal.
- 45 They closed in on Him suddenly like beasts of prey; they covered Him with affliction, persisting in it.
They asked him: “Are you Jesus?” He said to them: “I am He.”
They fell to the ground and could not go forward.
But He, in His wisdom and magnanimity—they took Him and bound a cross upon Him.
A Lord Whose rule runs for the angels, yet by mankind He is sentenced and judged.
He is God Whom we see despised. What are you, you who give yourself airs?

* ٢٢٥ *

٥٥ مَارَدَعَنْ خِزْيِ الْبُصَاقِ الْوَجْهَ وَالْ
 خَدَّيْنِ عَنْ صَفْعَاتٍ مِّنْ لَا يَفْهَمُ
 لَطَمَتْ يَدُ الْعَبْدِ الْآلَةَ وَإِنَّمَا
 قِيمَتُهُ بِهَا لَوْ قَبْلَ ذَلِكَ يُجْذَمُ
 يَا أَرْضُ نَوْحِي يَا سَمَاوَاتُ الْطِيبِ
 فَالْعَبْدُ لِلْمَوْلَى الْمُهَيَّمِ يَلْطِمُ
 جَلْدُوهُ جَلْدَاتٍ تَعَاطَمَ حَدُّهَا
 مَعَ عَذِّهَا مِنْ عُصْبَةٍ لَا تَرْحَمُ
 حَتَّى أَنْبَرَى جُثْمَانَهُ وَتَنَازَرَتْ
 لِحْمَانُهُ وَاشْفَتْ مِنْهَا الْأَعْظَمُ
 ٥٥ وَتَقَطَّعَتْ أَعْصَابُهُ وَأَنْفَكَّتِ أَلْ
 أَوْصَالُ مِنْهُ فَكُ مَا لَا يُلْعَمُ
 فَتَضَرَّجَتْ أَثَوَابُهُ بِدِمَائِهِ
 فَكَأَنَّهَا مِنْ ذَاكَ ثَوْبٌ مُّعَلَّمُ
 قَدْ بُلِّلَتْ بِالْأَمْسِ مِنْ أَعْرَاقِهِ
 وَالْيَوْمَ بِالْأَسْوَاطِ بَلَّلَهَا الدَّمُ
 مَتَشَوْهَا بِجِرَاحِهِ وَمُرَّمَلًا
 بِدِمَائِهِ فَكَانَهُ مُتَعَنِّمُ
 هَذَا الَّذِي لَمْ تَبْقَ فِيهِ صِحَّةٌ
 مِنْ رَأْسِهِ الْقُدْسِيِّ حَتَّى الْمَنْسَمُ
 ٦٥ كَلَّا وَلَا حُسْنَ وَبَاقِي صُورَةٍ
 غَابَ الْجَمِيعُ فَأَيْنَ رَسْمٌ يُعْلَمُ
 مَعَ أَنَّهُ فِي حُسْنِهِ وَجَمَالِهِ
 أَهَى جَمِيعَ بَنِي الْأَنَامِ وَأَوْسَمُ
 فَكَأَنَّمَا ضَرَبَتْهُ أَبَتْ الشِّفَا
 وَجِرَاحُهُ لَا يَشْتَفِيهَا مَرَّهٌ
 عَظَلَتْ فَايِسَ لَهَا ضِمَادٌ نَافِعٌ
 وَرِفَادَةٌ أَوْ نَوْعٌ بَرٌّ يُوْهِمُ
 فَالْجِسْمُ مِنْ وَقْعِ السِّبَاطِ مُخْدَشٌ
 وَالرَّأْسُ بِالشَّوْكِ الْأَلِيمِ مُهْشَمُ
 ٦٥ وَبِكُلِّ جَارِحَةٍ جِرَاحُ جَمَّةٍ
 حَتَّى حَشَاهُ مَجْرَحٌ وَمُورَمُ
 قَدْ خِيلَ مَوْوُوفُ الْوَرَى طَرًّا فَمَا
 عُضْوٌ بِهِ إِلَّا أَلِيمٌ مُّوَلَّمُ
 سَاقُوهُ كَالْحَمَلِ الْوَدِيعِ مُحْمَلًا
 لَصْلِيهِ مُتَحَمَّلًا ذَا عَنْهُمْ
 وَبَنَاتُ أُورَشَلِيمَ تَنْدُبُ حَوْلَهُ
 بِنْتُجٍ مِنْهُ الْحُشَاشَةُ تُجْذَمُ
 فَرَأَى يَهَنُّ وَقَالَ أَكْفُنَنَّ الْبُكَاءُ
 وَأَيَّكُنْ أَنْفُسُكُنَّ مَا تُنْقَمُ

- 50 He did not turn His face away from the shame of spittle or His
 cheeks from the slaps of those not understanding.
 The servant's hand struck God, and it would have been better
 for it to have been cut off before that.
 Earth, lament! Heavens, beat your breast! The servant strikes
 the Master and Governor.
 They scourged Him with blows mighty in force, many in num-
 ber, delivered by a merciless band,
 Till His body was pared away, His flesh scattered, letting His
 bones be seen.
- 55 His sinews were cut, His joints dislocated in a rupture which
 could not be healed.
 His clothes were spattered with His blood, as though with it
 they had become a striped robe.
 Yesterday they were wet with His sweat and today blood from
 the whips has wet them
 Disfigured by His wounds, enveloped in His blood, as though
 He had been dyed red
 This is He of Whom no whole part was left, from His sacred
 head to His foot-sole.
- 60 No! No beauty or splendour of form! All was gone. Where was
 any trace to be recognised?
 Though in His beauty and comeliness He is the most radiant
 and handsome of all the sons of men.
 As though the blows He suffered refused to heal and no balm
 could cure his wounds.
 They resisted treatment, and no dressing availed, no bandage
 or kind of cure which could be imagined.
 The body was scarred by the blows of the whips and the head
 crushed under the painful thorns.
- 65 On each limb were manifold wounds, even His entrails were
 wounded and swollen.
 He seemed to bear the injury of all mankind, not a limb of His
 but suffering and in pain.
 They drove Him like a meek lamb burdened with His cross,
 accepting to bear it for them,
 While the daughters of Jerusalem lamented around Him with
 lamentations to take the last breath away.
 He saw them and said: "Cease this weeping. Weep for your-
 selves, for what it [Jerusalem] is accused of.

* ٢٢٦ *

٧٥ وَأَتَزَكَّنَ مَا تَمَّةَ بِهَا أَحْفَابُكُمْ أُولَىٰ وَذَا الشَّعْبُ الْأَنِيمُ الْجَعِيمُ
 إِنْ كَانَ هُودُكُمْ الرُّطِيبُ مَهْشَمًا فَهَشِيمُكُمْ مَا حَالُهُ إِذْ يَهْشِمُ
 يَا نَاسُ هَلْ وَجَعًا تَرَوْنَ كَهَوِجِي يَا ذَا الْخَطَاةِ أَلَا أَرْحَمُونِي وَأَرْحَمُوا
 حُبًّا بِكُمْ وَلَا جَلَمَكُمْ قَدْ أَدْرَكْتَنِي ذِي الْبُصِيْبَةِ وَالْقَضَاءُ الْمُبْرَمُ
 لَوْلَا خَطَاؤُكُمْ وَزَلَّةُ آدَمَ مَا اسْتَهْدَفْتَنِي الْآنَ هَذِي الْأَسْهُمُ
 ٧٥ إِنْ أَنْسِخَاكَ مِثْلُ بَحْرِ زَاخِرٍ بَلْ إِنَّهُ مِنْ كُلِّ بَحْرٍ أَعْظَمُ
 فَاصْغُوا إِلَيْهِ يَا خُطَاةَ لِأَنَّهُ نَادَاكُمْ بِفَصَاحَةٍ لَا تَعْجَمُ
 مَنْ قَدْ أَحَبَّ الظُّلْمَ يُبْغِضُ نَفْسَهُ إِنْ الظُّلْمَ لِنَفْسِهِ قَدْ يَظْلِمُ
 لِأَحَبِّ أَعْظَمُ مِنْ مَحَبَّةٍ بِأَذَلٍ عَنْ حِبِّهِ نَفْسًا تَعِزُّ وَتَكْرُمُ
 وَمَنْ أَرْتَضَىٰ بِالْمَوْتِ عَنْ أَعْدَائِهِ حُبًّا بِهِمْ فَهُوَ الْحُبُّ الْأَعْظَمُ
 ٨٥ لَمْ يَفْتَدِ الْأَمْلَاكُ بَلْ مِنْ جُودِهِ أَفَدَى الْأَنَامَ بِفِدْيَةٍ تُسْتَعْظَمُ
 وَاحَالَ عَدْلَ أَبِيهِ مِنْهُ لِرَحْمَةٍ وَمَحَبَّةٍ عَظُمَتْ لَدَيْهِ وَتَعَظَّمُ
 يَا مَالِكًا مَلَكْتُهُ أَيْدِي حُكْمِهِ مَا أَنْتَ إِلَّا الْمَالِكُ الْمُتَحَكِّمُ
 لَوْ كُنْتَ تَمْنَعُ مَنَعَتَكَ مَلَائِكَ أَرَبْتَ عَلَى التَّعْدَادِ حَوْلَكَ حَوْمُ
 أَوْ كُنْتَ تُفْدِي لَأَفْتَدَيْتَكَ مِنَ الْوَرَىٰ مُهْجٌ وَأَرْوَاحٌ بِمَجْأَتِكَ تُسْجَرُ
 ٨٥ أَوْ كُنْتَ تُشْرَى لَأَشْتَرَيْتَكَ نَفُوسٌ مِنْ يَبِيعُ لَأَجْلِكَ يَبِيعُ مِنْ لَا يَنْدَمُ
 قَدْ أَلْبَسُوهُ الْأَرْجُونَ تَهَيَّؤُوا مَا مِنْهُمْ إِلَّا بِهِ يَنْهَكُمُ
 حَتَّى اتَّوَا الْجَبَلَ الَّذِي فِيهِ ثَوْتُ مِنْ سَامِ أَعْظَمُ آدَمَ وَالْجَحِيمُ
 وَتَقَاسَمُوا أَثْوَابَهُ مَا بَيْنَهُمْ كَيْ يَكْمُلَ النَّبَأُ الْمَقُولُ سَتَقَسِمُ
 قَدْ سَمَرُوا رَجَائِهِ وَالْأَيْدِي مَعًا بِتَسَاوَةٍ مِنْهَا الْحَشَى يَتَضَرَّمُ

- 70 Leave mourning which befits better your years and this sinful,
 criminal people.
 If your green wood is broken, what of your dry wood when it is
 broken?
 People! Do you see a pain like My pain? Sinners! Will you not
 have mercy on Me and show compassion?
 For love of you and for your sake, this calamity and the con-
 firmed verdict have befallen Me.
 But for your wrongdoing and Adam's sin, these arrows would
 not have targeted Me now.”
- 75 Your meekness is like a surging sea, or rather, it is greater than
 any sea.
 Listen to Him, you sinners, for He has called you with elo-
 quence not to be misunderstood.
 He who loves wrongdoing, hates himself; he who does wrong
 wrongs himself.
 There is no greater love than the love of one who out of love
 gives a life which is precious and noble
 And he who accepts to die for his enemies out of love for them
 is the greatest lover.
- 80 He did not redeem the angels, but from generosity He re-
 deemed mankind with a ransom judged enormous.
 He transformed His Father's justice into His own mercy and a
 love which was great and grew greater.
 O Ruler whom their judges laid hands on, You alone reign and
 govern.
 Had You resisted, angels would have protected You, too many
 to be counted, circling around,
 Or were You to be ransomed, hearts and souls of mankind in-
 fused with Your love would have ransomed You.
- 85 Or were You to be bought, the lives of those sold for Your sake
 in an unregretted sale would have redeemed You.
 They clothed Him in purple out of mockery; not one of them
 did not deride Him.
 Then they came to the mount in which the bones and skull of
 Adam rested in death,
 And divided among themselves His garments, so that the
 prophecy, “They will be divided” would be fulfilled.
 They nailed his feet and hands both with a roughness to make
 entrails burn.

* ٢٢٧ *

٩٥ وشكا الظما فأتوه في إسفنجية خلا ومرا ساء منه البطعم
هذا الذي وضع العدى في خبزه عودا كما قال النبي الأكرم
ففضى ولم يكسر له عظم ولكن الهصبة والبليّة أعظم
اذ قد انته طعنة تجلاء غا ص بها الى أقصى القوادى اللهم
صكوه ما بين اللصوص كانه وهو البري الباس لص مجرم
٩٥ نادى به لص الميامن سيدي في ملكك أذكرني اياذا الهنيم
فأجابه ستكون في عدن معي ذا اليوم في مئوى الشفاقة تنعم
فجسسه الجسسي كان مؤلما وبغفله ما زال وهو منعم
وآفى الى يلاطس البنيوي سف ذلك الراي الألب الأحم
وأمتاح دفن يسوع منه وشانه في ذي البسالة واضح لا مهم
١٥٥ قال أعطني هذا الغريب لانه قد مات وأرحمه لعلك ترحم
لما استباح الدفن اسرع قافلا وبيه نيكوديمس المتكبر
قد انزله عن الصليب كلاها نأحا عليه آسى ودمعها دم
وضعه في قبر جديد فوقه حجر لإثبات القيامة يختم
فالجسم جسم الله قد أم الثرى والروح في نفق العجيم توم
١٥٥ مذ شامه الآباء في سجينهم أبدوا نحيات السلام وسلموا
هتفوا بأصوات البشائر شرعا لله ماذا العيد ماذا الهوسم
وتحاضروا منهللين أمامه سجدوا له وبمن هنالك هلموا
خروا الى الأذقان نحو جلاله هتفوا بحمد خلاله وتنعموا
فاناط عقد حي الأمان عليهم وأماط عقد حي المخاوف عنهم

- 90 He complained of thirst, so they brought Him on a sponge
vinegar and myrrh unpleasant in taste.
This is He in Whose bread His enemies put wood, as the no-
blest prophet said.
Then He died while no bone of Him had been broken, but the
calamity and disaster were greater
Since a thrust gave Him a deep wound by which the lance
pierced His heart of hearts.
They crucified Him between the thieves, as though He, inno-
cent and upright.
were a thief and wrongdoer.
- 95 The thief on the right hand called to Him: "Lord, remember
me in Your kingdom, You Granter of favours!"
He answered him: "This day you will be with Me in Eden,
though now in the abode of misery, you will be glad."
With His bodily senses He suffered pain, but in His mind He
was still living in divine grace.
Joseph, that perspicacious and resolute Arimathaeon, came to
Pontius Pilate,
And asked permission from him to bury Jesus; his action was
clearly and openly courageous.
- 100 He said: "Give me this Stranger, for He has died. Show mercy
on Him; perhaps you may be granted mercy."
When he allowed the burial, Joseph hurried back, followed by
secretive Nicodemus
They took Him down from the cross. Both wept over Him in
grief with tears of blood.
They laid Him in a new grave with a rock above it, sealed to
affirm the resurrection.
The Body was the Body of God which had repaired to the
earth, while the Spirit was commanding in Hell's den
- 105 When the ancestors noticed Him in their Inferno, they uttered
greetings of peace and hailed Him.
They cried out with glad tidings, raising their heads to God:
"What is the feast, what the celebration?"
They outran each other, rejoicing before him, they knelt be-
fore him telling those who were there: "Come."
They prostrated themselves down to the chin before His great-
ness, they cried out praising his friendship and sang.
He hung the deed bestowing safety on them and set far from
them the deed bestowing fears,

* ١٠٨ *

١١٥ ذُو قُدْرَةٍ رَاعَ الْآبَالِسَ قَدْرُهَا وَأَرْجَحَتِ الْأَعْمَاقُ ثُمَّ جَهَنَّمَ
 أَخَذَتْهُمْ فِي الْحَالِ رِعْدَةٌ هَائِلٌ أَحْسَتْ ظُهُورَهُمْ فَلَمْ يَتَقَوَّمُوا
 وَغَدَتِ أَكْثُ الْعَدْلِ فَوْقَ قَذَالِهِمْ بِالْخِزْيِ صَافِعَةٌ لَهُمْ وَهُمْ هُمْ
 إِنْ الْمَجِيمَ نَرَاهُ صِفْرًا فَارِعًا وَلِذَا تَفَاقَمَ سُخْطُ مَنْ لَا يَجْلُمُ
 وَسَبَى السَّيَابَا مِنْ عَوَاصِهَا وَقَدْ كَانَتْ لَهُمُ بِالسَّيْنِ حِرْزًا يَعْصِمُ
 ١١٥ وَتَفَتَّحَتْ أَغْلَافُهُ وَتَهَدَّمَتْ أَطْبَافُهُ وَدَهَاهُ وَيْلُ أَدْهَمِ
 وَتَفَتَّتْ أَمْخَالُهُ وَتَفَوَّضَتْ أَطْلَالُهُ وَبَنَآؤُهُ الْمَهْدَمُ
 وَتَفَكَّكَتْ أَقْفَالُهُ وَتَزَقَّتْ أَغْلَالُهُ مُذْ لَمْ تَزَلْ تَنْحَطُّ
 وَلَقَدْ تَعَرَّيَ عُرْيَ عَارٍ مَخْتَرٍ وَعَرَاهُ مَا لَعَرَّيَ قُوَاهُ يَقْصِمُ
 لَكِنْ كَيْبِي بَعْدَ التَّجَرُّدِ مَضْمَعَةٌ فَهَمُ الْبَلَاءِ مَشْوَةٌ وَمَسْهَمُ
 ١٢٠ يَا أَيُّهَا الْآبَاءُ بِشْرًا فَافْرَحُوا وَعَمُوا صَبَاحًا وَأَصْطَبَاحًا فَانْعَمُوا
 وَافِي يَسُوعَ فَجِدُّهُ وَأَكْرَمُوا وَاسْتَقْبَلُوهُ وَوَقِّرُوهُ وَعَظِّمُوا
 وَلَتَبْتِهِنَّ حَوَاءُ أَوَّلُ سَاقِطٍ مِمَّا جَنَاهُ كَفَّهَا وَالْمَعْصَمُ
 إِذْ ذُنِبَهَا أَضْحَى سَعِيدًا أَنَّهُ اسْتَدْعَى الْبِنَا اللَّهَ وَهُوَ مَجْسَمُ
 قَدْ مَاتَ بِالنَّاسُوتِ عِنَّا رَافَةٌ مِنْهُ لَمَّا أَبْدَاهُ فِينَا آدَمُ
 ١٢٥ وَبِقُوَّةِ اللَّاهُوتِ قَامَ كَأَنَّهُ أَسَدٌ وَحُرَّاسُ الدَّهَالِمِ يَعْلَمُوا
 قَامَ الْإِلَهِ فَهَالِ جَمْعِ عُذَاتِهِ آيَاتُ مُعْجِنِ الَّتِي لَا تُكْتَمُ
 قَامَ الْإِلَهِ وَجِسْمُهُ نَفَذَ الصَّفَا لَمْ يُؤَالِهِ الْحَجَرُ الْأَصَمُّ الصَّلْدَمُ
 نَفَذَ الْإِلَهِ وَلَمْ تُفَكَّ خَوَاتِمُ كُنُفُوذِهِ إِذْ أَوْلَدَتْهُ مَرْيَمُ
 وَافَتْ إِلَيْهِ نُسُوءٌ فِي دُلْجَةٍ مَعْنٍ طَيْبٌ عَرَفَهُ يَنْسَمُ

- 110 Endowed with might whose measure struck awe in the devils,
and the bowels of the earth and Gehenna trembled.
Thereupon a tremor of terror seized them; it crooked their
backs so they could not stand straight.
The hands of justice struck them on their napes for their dis-
grace, seeing they were who they were.
Hell we now see empty and void, and thus the fury of him who
knows no mercy erupted.
He had taken prisoners captive, away from their defences, but
in prison they had an amulet protecting them.
- 115 His locks have been loosened, his storeys demolished, a black
calamity has befallen him.
His iron bars are smashed, his ruins and tumbledown building
have collapsed,
His latches have been undone, his fetters shattered while they
were being broken.
He has been stripped bare, naked and ashamed, and there has
befallen Him [a disaster] which has severed the sinews of His
strength
Having been stripped, he has been clad in a garment; those
are misfortunes! he is disfigured and has wasted away.
- 120 Good news, forefathers! Rejoice! Rejoice, receive morning
greetings, may your forenoon be happy.
Jesus has come! Glorify and honour Him! Welcome, respect
and venerate Him!
Let Eve jubilate, she who first fell through what her palm and
wrist committed.
Her sin has become fortunate since it called down God to us in
bodily form.
He died in His humanity for us out of compassion for what Adam
had first occasioned among us,
- 125 And through the power of His divinity He arose like a lion, while
the guards of misfortune were unaware.
God has risen! The signs of His miracle which cannot be hidden
have appalled all his enemies.
God has risen! His body passed through the stone, not held back
by the solid massive rock.
God pierced [it], no seals being broken, like His piercing when
Mary gave birth to Him.
Women came to Him in the night, bearing perfume whose scent
was fragrant,

* ٢٢٩ *

١٣٥ كَيْمَا بُضِغْنَ الَّذِي مَا مَسَّهُ مَوْتُ وَهَلْ بِاللَّهِ مَوْتُ يُلِيمُ
 شَهِدَتْهُ تِلْكَ الْمَجْدَلِيَّةُ مَرْيَمُ هَبَّتْ لِأَقْدَامِ الْقَدَاسَةِ تَلِيمُ
 فَأَجَابَهَا لَا تَقْرَيْنِي مَرْيَمُ بَلْ بَشِّرِي رُسُلِي الْكَرَامَ لِيَعْلَمُوا
 أَنِّي رَقَدْتُ وَنُتِ ثَمَّتْ قُمْتُ مِنْ قَبْرِي كَأَنِّي شَيْلُ لَيْثٍ ضَيْغُمُ
 وَلَأَصْعَدَنَّ إِلَى أَبِي وَابْنِهِمْ فَادَاعَتْ الْبَشْرَاءَ حِينَ أَتَتْهُمْ
 وَافِي وَكَانُوا فِي حَيٍّ عِلِّيَّةٍ سِرًّا وَلِلْأَبْوَابِ غَلَقٌ مُحْكَمُ
 حَيَّاهُمْ بِسَلَامِهِ لَكِنَّهُ لَمْ يُلَفَ ذَاكَ الْحَيْنَ تَوَمَا التَّوَامُ
 لَمَّا أَتَاهُمْ حَدَّثُوهُ بِمَا رَأَوْا فَاعْنَدَهُ حُلُمًا كَمَنْ قَدْ يَحْلُمُ
 فَاتَّاهُمْ أَبْنُ اللَّهِ ثَانِيَةً وَهَا تِيكَ الْكَلُومُ يُشِيرُ عَنْهَا مَيْسَمُ
 نَادَى بَتُومًا ثُمَّ فَفْتِشَ وَأَفْتِنَعَ وَأَطْرَحَ شُكُوكَكَ أَيُّهَا الْمَتُومُ
 لَمَّا تَحَقَّقَ صَاحُكَ أَنْتَ مَخْطُوعُ ١٤٥
 مِنْ بَعْدِ تَكْمِيلَةِ التَّنَادِيرِ الَّتِي وَافَى دُرَى الزَّيْتُونِ يَسْحَبُ رُسْلَهُ
 وَهَنَّاكَ بَارَكْتَهُمْ وَقَالَ لَهُمْ خُذُوا مِنِّي وَصِيَّةً نَاصِحَةً لَتُحْكَمُوا
 وَهِيَ الْحَبَّةُ إِنَّ ذِي سِيمَاؤُكُمْ فِيهَا وَفِيهَا عِلْمٌ وَتَعْلَمُوا
 ثُمَّ أَرْفَعَنِي نَحْوَ السَّمَاءِ وَحَبَّةُ فِي قُلُوبِهِمْ مَتَمَلِّكَ مُسْتَحْكَمُ
 ذَرَرْتُ مُحَاسِنُهُ هُنَاكَ وَأَغْرَبْتُ عَنْهُمْ وَغَرَبَ الدَّمْعُ مِنْهُمْ يَرُدُّمُ
 رَفَعْتُهُ أَمْلَأكُ السَّمَاءِ جَمِيعُهَا رَبُّ عَلَى أَعْضَادِهَا مُتَسَنِّمُ
 حَاطَتْ بِهِ الْآبَاءُ كَالْهَالَاتِ ثُمَّ الْأَنْبِيَاءُ وَهُمْ لَدَيْهِ جُتْمُ
 سَقَى لَنَا طُرُقَ السَّمَاءِ وَأَنَهَا مَا طَافَ هَا مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ مِنْهُمْ

- 130 To anoint the One whom death had struck—but can death befall God?
Mary, that Magdalene, saw Him. She fell to kiss the feet of Holiness.
But He answered her: “Do not approach Me, Mary, but take the good news, that My noble apostles may learn it.
I lay down and slept, then I arose from My grave as if I were a young lion and fierce.
I shall ascend to My Father and their Father.” She announced the good news when she went to them.
- 135 He came when they were secretly in the sanctuary of an upper room, with a firm lock on the doors.
He greeted them with His peace, but Thomas the Twin was not there then.
When he came to them, they told him what they had seen, but he thought it a vision, such as one may dream.
The Son of God came to them a second time, His wounds attested with a brand-mark.
He called to Thomas: “Stand up, search and be convinced! Abandon your doubts, you incredulous man.”
- 140 When he had verified, he cried out: “You are my Saviour, You are God! About that there is no doubt.”
After completing the dispensation for which the Supreme God had come,
He went, taking His apostles with him, to the Mount of Olives, where the Second Coming will bring judgment one day,
And there He blessed them and said to them: “Receive from Me a Counsellor’s commandment so that you may become judges.
It is Love. This will be your sign. In it and by it teach and learn.”
- 145 Then He ascended to heaven, with His love possessing their hearts, firmly rooted.
There His beauty rose, setting out of their sight, and a torrent of tears flowed from them.
The angels of heaven all carried Him up, a Lord raised upon their arms.
The Fathers surrounded him like haloes, and then the Prophets, prostrating themselves before Him.
He evened for us the paths to heaven, which no sole had trod before that.

* ٢٣٠ *

١٥٥ وتسبّأت أوعارها وحزونها دانت وكانت ناشزا لا تُرغمُ
 رفعت له الرؤساء عند وُلوجه أبوابها وله المقاليد سلّموا
 وضربن في صهواتها ثوبُ الهنا وبحمدك الأسنى الجميعُ ترنّوا
 رفلوا باثواب الهناء لوصولهم حبا حبال وصاله لا تُصرمُ
 ثمت تكاليفُ الحيوة تنزهت عنها النفوسُ فليس من يتجسمُ
 ١٥٦ وهناك يُمسحُ كلُّ دمعٍ من محاجرهم فما سَدَمٌ ولا من يَسَدَمُ
 وهنالك الفردوسُ بين غُروسه شجرُ الحيوة ومنه كلُّ يَطمُ
 وهناك كلُّ كاملٍ في سنّه أبداً بحسنِ شبيبته لا تهرمُ
 وهناك مأدبة العروس غنيّة حفلى وذاك الحبُّ لا يتجهمُ
 لا يشتكون على المدى حراً ولا برداً ولا نصباً ولا ما يؤلمُ
 ١٦٠ يتفيلون خيامَ مجدٍ إلهم حيثُ النهائي والسرورُ مخيمُ
 متمتعين بذى المحاسن سَرَمَدًا لا يسأمون ومنهم لا يسأمُ
 هذا ختامُ الصالحين وليتّما كلُّ النفوسِ بذى النهاية تُختمُ

- 150 Their rocky places were smoothed and their rough ground
made low, after it had jutted out and been unbowed.
The Powers lifted up their gates to Him when He entered
them, and they gave Him the keys.
Suites of bliss were played in their heights and all sang His
sublime praise.
They strutted in their robes of bliss because they had reached
a Friend, the ties of Whose friendship are never severed.
There souls are released from the trials of life and no-one is
burdened with them.
- 155 There every tear is wiped from their eyes, there is no sorrow
nor anyone grieving.
There is Paradise and among its plants the Tree of Life, from
which all eat.
There all are for ever perfect in age, with a beauty of youth
which does not grows old.
There is the Bridegroom's banquet, rich and abundant, there
is the Beloved who does not frown.
They never suffer from heat or from cold, from misfortunes or
anything painful.
- 160 They find shade in the tents of glory of their God, where joy
and rejoicing dwell,
Eternally enjoying these attractions, never tiring of them or
wearying.
This is the end of the righteous. Would that all souls were
sealed with this end.

Bibliography

Primary Sources

*al-Inḡīl al-muqaddas li-rabbīnā Yasū' al-masīḥ al-maktūb min arba' i al-inḡīliyyīn
a' nī Mattā wa-Murqus wa-Lūqā wa-Yuḥannā. Evangelium Sanctum Do-
mini Nostri Jesu Christi conscriptum a quatuor evangelistis sanctis idest,
Matthaeo, Marco, Luca, et Johanne*, published by Giovanni Battista
Raimondi. Romae: in typographia Medicea MDXC [1591]

Kitāb ṭarīq al-amān li-abnā' al-imān. Tripoli: Maktabat al-sā'ih 1991 (2nd ed.)
[Niḡūlāwus al-Šā' ig], *Dīwān al-ab al-fāḍil wa-l-'ālīm al-'āmīl al-šāliḥ al-dīkr al-ḥūrī*
Niḡūlāwus al-Šā' ig. Beirut: al-Maṭba'a al-kāṭūlīkiyya 1890 (6th ed.)

Secondary Sources

Alexiou, Margaret

- 1974 *The ritual lament in Greek tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

Bacel, Paul

- 1908 "Nicolas Saïgh, religieux chouérite 1692-1756." *Échos d'Orient* 11: 71-6, 154-61

Bāṣā, 'Umar Mūsā

- 1989 *Tārīḥ al-adab al-'arabī. al-'Aṣr al-'uṣmānī*. Beirut/Damascus: Dār al-fikr/Dār al-fikr al-mu'āṣir

Bauer, Thomas

- 2004 "Vom Sinn der Zeit. Aus der Geschichte des arabischen Chronogramms." *Arabica* L: 501-531
- 2006 "Die *badī'ya* des Nāṣif al-Yāziḡī und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur." In Angelika Neuwirth, Andreas Christian Islebe, *Reflections on Reflections. Near Eastern writers reading literature*. Dedicated to Renate Jacobi. Wiesbaden: Harrassowitz: 49-118

Brustad, Kristen

- 2009 "Jirmānūs Jibrīl Farḥāt". In J. E. Lowry, D. J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 242-51

Cabie, Robert

- 1984 "Pentecôte." In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 12. Paris: Beauchesne, coll. 1034-35

Cachia, Pierre

- 1988 "From sound to echo in late *badī'* literature". *Journal of the American Oriental Society* 108: 219-25

Conomos, Dimtri E

- 1984 *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant*. Brookline, Mass.: Hellenic College Press

Cunningham, Mary B.

- 2008 "The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homilectics and Hymnography." *Dumbarton Oaks Papers* 62: 251-60

Edwards, Anthony

- 2018 "Fact or Fiction? In Search of the 'Learned Council' of Ġirmānūs Farḥāt." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 18: 1-21

Elia di Nisibi (975-1046)

- 2007-2008 *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, ed. Samir Khalil, Samir, tr. and notes Anna Pagnini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 9), 2 vols. Turin: S. Zamorani

- Graf, Georg
 1944 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. I: Die Übersetzungen.* Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana
 1949 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. III: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten.* Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana
 1951 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. IV: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur.* Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana
- Griffith, Sidney H.
 2008 *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam.* Princeton N.J.: Princeton University Press
- Guillaume, Denis
 1994 *Pentecostaire.* Parma: Diaconie apostolique (3rd ed.)
- Hāḡḡ, Aṭanāsiyūs
 1973 *al-Rahbāniyya al-bāsiliyya al-šūwayriyya (al-ḥalabiyya – al-baladiyya) fī tāriḥ al-kanīsa wa-l-bilād. al-ḡuz’ al-awwal: 1710-1823.* Jounieh: Maṭābi’ al-Karīm al-ḥadiṭa
- Heyberger, Bernard
 1994 *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique.* Rome: École française de Rome
 2003 “De l’image religieuse à l’image profane? L’essor de l’image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVII^e-XIX^e siècle).” In Bernard Heyberger, Silvia Naef (eds.), *La multiplication des images en pays d’Islam.* Würzburg: Ergon Verlag: 31-56
- Homerin, Thomas Emil
 2006 “Arabic Religious Poetry, 1200-1800.” In Roger Allen, D. S. Richards, *Arabic Literature in the Post-Classical Period* (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge: Cambridge University Press: 74-86
- Hunger, Herbert
 1972 *Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz* (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, Band 277/3). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 3-27
 1983 “Romano il Melode – poeta, predicatore, melode – ed il suo pubblico.” *Römische Historische Mitteilungen* 25: 305-32
- Jayyusi, Salma Khadra
 2008 “Response to Thomas Bauer, review of Arabic Literature in the Post-Classical Period, edited by Roger Allen, D. S. Richards.” *Mamlūk Studies Review* XII: 194-95
- Kaḥḥāla, Ġūzif Ilyās
 2008 *Nīqūlāwus al-Šā’ iḡ wa-aš’ āruh fī madḥ Maryam al-’Adrā’.* Aleppo: al-Kalima

- Kazhdan, Alexander et al.
 1991 "Rhetoric". In Alexander P. Kazhdan et al., *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press: 1788-90
- Kilpatrick, Hilary
 2006 "From *Literatur* to *adab*: the literary renaissance in Aleppo around 1700." *Journal of Eastern Christian Studies* 58: 195-220
 2011 "The Inter-communal Poetry of Niqūlāwus aṣ-Ṣā'ig' (1692-1756)." *Rocznik Orientalistyczny* LXIV: 60-79
- Kilpatrick, Hilary, Toomer, Gerald
 2016 "Niqūlāwus al-Ḥalabī (c. 1611-c. 1661): a Greek Orthodox Syrian copyist and his letters to Pococke and Golius." *Lias* 43: 1-159
- Louth, Andrew
 2005 "Christian Hymnography. From Romanos the Melodist to John Damascene." *The Journal of Eastern Christian Studies* 57: 195-206
- Lowry, Joseph E., Stewart, Devin J. (eds.)
 2009 *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag
- Ma'lūf, 'Isā Iskandar
 1941 "Ḍayl li-Kitāb šu'arā' al-naṣrāniyya." *al-Risāla al-muḥallaṣiyya* 8: 30-33
- Mavroudi, Maria
 2018 "Comparing Byzantine and Arabic Poetry: Introductory Remarks." *Zbornik radova Vizantološkog instituta* LV: 257-270
- Mother Mary, Kallistos Ware (trs.)
 1978 *The Lenten Triodion*. London: Faber and Faber
- Nasrallah, Joseph
 1979 *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église melchite. IV: Période ottomane 1516-1900, t. 1: 1516-1724*. Louvain: Peeters
 1989 *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église melchite. IV: Période ottomane 1516-1900, t. 2: 1724-1800*. Louvain: Peeters
- Ouspensky, Leonid, Lossky, Vladimir
 1989 *The Meaning of Icons*. Revised ed. Crestwood. New York: St. Vladimir's Seminary Press
- Razzūq, Nuhād
 1998 *Ġirmānūs Farḥāt – ḥayātuh wa-āṭāruh*. Kaslik: PUSEK
- Righi, Davide
 2007 "Elia di Nisibi: vita e opere." In Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, ed. K. S. Samir, trad. A. Pagnini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 9-10), I. Torino: Zamorani: 83-122
- Šayḥū, Luwīs
 1967 *Šu'arā' al-naṣrāniyya ba'd al-islām. al-Qism al-rābi': šu'arā' al-qurūn al-muta'ahḥira mubāšaratan bi-l-qarn al-rābi' 'aṣar*. Beirut: al-Maṭba'a al-kāṭūlikiyya (2nd ed.)

Solignac, Aimé

- 1974 "Joseph (Saint)." In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 8. Paris: Beauchesne, coll. 1308-13

Tannous, Jack

- 2016 "Greek Kanons and the Syrian Orthodox Liturgy." In Brouria Bitton-Ashkelony, Derek Kruger, *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th-11th Centuries*. London: Routledge: 152-80

A Fragment from a Libyan Version of the Hilālī Epic

Massimo Laria & Adam Benkato

Introduction

The Hilālī epic (*al-sīra al-hilāliyya*) is a widely-known and popular cycle of tales about the westward migration of the Bani Hilāl, featuring the hero Abū Zayd al-Hilālī and many other heroes and villains. Up until recent years, it was still performed as an oral epic, both with and without instrumental accompaniment, in many locations across the Arab world. Major literary, ethnographical, and musical studies have been carried out on versions of the Hilālī epic in a number of places, most prominently Egypt, but including nearly all major regions of the Arab world.¹

Although a wealth of recordings made with oral poets have been transcribed and published in recent decades, it remains the case that Libyan versions of the epic are still unavailable to researchers. While there apparently are a large amount of recordings in Libya itself, there is no publicly available catalogue or published overview of them. The only available information on these

¹ For a more detailed summary of current research, see Slyomovics 2019. For earlier overviews see Norris 1988; Reynolds 1995: 1–20.

goes back to the Tunisian scholar Abderrahman Ayoub, who carried out research in Libya and wrote in the early 1980s that in 1977 the Center for the Study of Popular Traditions in Tripoli housed at least 140 recorded hours, that he personally had recorded 81 additional hours in 1978-79 in the region of Tripoli which were archived in the Libyan Studies Center, and that he was aware of a large collection of recordings at the University of Benghazi as well.² Besides these notices, it does not appear that Ayoub published any of the material.³

In the existing literature, various late 19th-century sources are sometimes referred to as “Libyan”, but they are only marginally so: for example, the extracts published by Hans Stumme were recorded in Tunis from a speaker hailing from the southern town of Matmata while the brief extracts collected by Martin Hartmann stem from the western desert region of Egypt.⁴ Neither of these sources contains material in a Libyan dialect. In contrast, some material not usually labelled “Libyan” is actually from Libya: among the materials collected in the 1920s by Tunisian scholar Abderrahman Guiga actually include a version of the saga recorded “de la bouche d’un vieillard tripolitain de l’oasis de Jadou”.⁵ None of the material in Libyan archives has become available in the meantime, however, and the collections there remain inaccessible and are at the present time in precarious condition. It has therefore been deemed beneficial to publish the text extract presented here.

1 The Present Text: Narrative and Linguistic Comments

This extract of the Hilālī saga was originally recorded on reel-to-reel tape as part of a larger project by the Libyan scholar and folklorist ‘Alī al-Sāḥlī (1924–2004) to record folk poetry, including the Hilālī epic. These tapes were apparently kept at the University of Benghazi until at least the 1990s (thus probably being the collection that

² Ayoub 1984: 194, 206–207.

³ A brief article by Ayoub may contain some text from the epic, but the present authors have not been able to find it, Ayoub 1978.

⁴ Stumme 1894; Hartmann 1899: 128–29.

⁵ Guiga (1968: 39ff.), this version is summarized very briefly in Slyomovics (1987: 68).

Ayoub knew about in the early 1980s). In 1993, ‘Alī al-Sāḥli made a cassette containing the present extract available to Massimo Laria, who was carrying out linguistic fieldwork in eastern Libya at the time.⁶ Laria transcribed the cassette while in Benghazi. According to al-Sāḥli, the reciter, whose name was not given, was around 40 years old at time of recording and was a member of the ‘Awāgīr tribe, a semi-nomadic tribe of eastern Libya located, at least originally, principally between Benghazi and Ajdabiya. The speaker was apparently recorded in Sidi Khalifa, a district of Benghazi.

1.1 Narrative Notes

The part of the Hilālī saga preserved on this particular cassette is a concise rendering of the *riyāda* “reconnaissance trip” undertaken by Bu Zayd and his nephews, including episodes with Bu Zayd’s sister Šayḥa, the ruler Ḥafāḡi ‘Āmir, and Šfayra ‘Azīza. It is told in a quick manner, with little embellishment. Strikingly, the narrative and basic dialog between characters are in normal prose, while important dialog is given in poetry (these are indicated with verse numbers in the transcription below). The following is a rough summary of the text.

Ḥasan al-Hilālī demands that Bu Zayd go to Bāb al-‘Arīš as a guide (*rauwād*) for the rest of the Bani Hilāl. In order to do so, Bu Zayd demands that the sons of Šayḥa—his nephews Mar‘ī, Yūnis, and Yaḥyā—go with him. Šayḥa makes a number of warnings before they all leave—including warning the others to prevent Mar‘ī, who is a diviner (*taggāz*), from making divinations (*tāgza*)—and sends a female slave (*xādim*) to take care of Yūnis. The group travels a ways before stopping to make a fire. Mar‘ī casts a divination while the others sleep and makes the following predictions: he himself will be killed by the sword, Yaḥyā will be killed by a snake in its well, Yūnis will be imprisoned by a sorceress in her castle, their slave will not reach Tunis with them, Bu Zayd himself will be blinded and hunchbacked, and whoever removes their bread from the fire will be decapitated. When they leave, Bu Zayd realizes one of the predictions by killing a

⁶ Laria 1993; Laria 1996. The authors would like to remember here the Head of the Department of Arabic at Benghazi University at the time, Dr Haniya al-Kādiki, who passed away on April 6, 2023.

wolf who had pulled their bread from the fire. After traveling further, they send the *xādim* to wash their belongings in the sea, but she is taken by Zanātiya fishermen. In pursuit of her, the group continues on to the abode of Ḥafāḡi ‘Āmir, where there is a tent with seven curtains. Bu Zayd finds Ḥafāḡi ‘Āmir asleep in the seventh, and wakes him up. The group stays with Ḥafāḡi ‘Āmir three months, at which time Bu Zayd desires to leave. But since Ḥafāḡi ‘Āmir is at war with the Jews, Bu Zayd decides to help him fight before leaving. Ḥafāḡi ‘Āmir receives a letter instructing him to the time and place of the battle with Tiḡār, the leader of the Jews. He goes into battle and captures Tiḡār, brings him back to Ḥafāḡi ‘Āmir, and takes his leave. The group heads towards Tunis in pursuit of their slave, who has been sold at a slave auction to Šfayra ‘Azīza and put to work in her castle. Šfayra ‘Azīza realizes that the *xādim* is a Hilālī, and the slave reveals that her master is Yūnis, whom she describes as handsome and valiant. Šfayra ‘Azīza falls in love with Yūnis upon hearing the description of his qualities. She calls for a fortune-teller (*barrāž*) and the fortune-teller predicts that the Hilālī men will arrive in eight days. Šfayra ‘Azīza and the slave catch sight of Yūnis and come up with a plan to bring him to the house by enticing him to find the match to a golden stirrup he would purchase at auction. Once he enters the castle, fourteen doors shut behind him. Meanwhile Mar‘i encounters 300 mounted slaves belonging to the Zinātis; engaging them in battle by setting up a checkers match (*sīza*), he blinds one of them but is killed by the rest. Bu Zayd comes upon this fight and manages to tie up and slay the 300 before obtaining Mar‘i’s body and leaving.

So ends the narrative preserved on our cassette. It is clear that it is unfinished, for example, the fate of Yaḥyā is not discussed at all, though it had been set up in the beginning with the prediction of Šayḥa; neither is Bu Zayd’s fate mentioned. It is not possible to state at this time whether this recitation is continued on other cassette tapes, or whether this tape contains an entire, though incomplete, recitation.

This version of the epic can be compared briefly with other versions, from which it differs in various ways.⁷ For example, in the versions recorded in southern Tunisia by Baker, the predictions and

⁷ Particularly useful have been the summaries in Baker (1978: 67–145), a synthesized overview of thirty-three different southern Tunisian versions, and Slyomovics (1987: 55–70), an overview of a selection of episodes concerning Ḥafāḡi ‘Āmir.

warnings given by Šayḥa to the Hilālī men differ completely, though there is one parallel (to cover fire so that it not be a beacon). Yūnis' female slave is bought in Tunis by the daughter of Ḥalīfa Zanāti or the Bey, usually named Sa'da or 'Azīza 'Uṭmāna; here it is Šfayra 'Azīza, but it is not mentioned if she relates to a ruler or not. The use of golden stirrups to snare Yūnis is a parallel between this and the southern Tunisian versions. The divinations in those versions are not cast by Mar'i, but by his mother Šayḥa; in an Upper Egyptian version Bu Zayd orders Mar'i to cast the divination rather than being advised not to let him do so. The demises of the main characters are only partially similar (for example, in the southern Tunisian versions Yūnis is blinded, Mar'i is killed by ninety men in a garden, and Yaḥya will die in a well). Finally, in our version, other main characters which could be expected to have a role in these episodes are not directly mentioned, such as Ḥalīfa Zanāti, Ġāziya, Diyāb, and so forth.

1.2 *Linguistic Notes*

The dialect of the text bears strong similarities to the type of eastern Libyan Arabic documented by Mitchell in the area of Shaḥḥāt, and later by Laria.⁸ The most obvious parallel is the presence of a strong *imāla* of *ā (here represented *ie* so as not to be confused with the sequence *-ya-*); a few forms displaying the “*gahawa*-syndrome” can also be found, as well as some vocalic passives. An indefinite marker *-an* is used irregularly.

According to Owens' analysis of Mitchell's materials, *imāla* of *ā occurs according to the following conditions: *ā is raised to *ie* when stressed, when near a close/front vowel, and when not in a final open syllable; raising to *ie* is blocked if the *ā is next to the consonants *ʃ ʈ ɖ ɟ x w*, and often but not always *g* and *r*.⁹ *Imāla* in the present text largely occurs in the same conditions, but not in all places where it could occur. An originally final *ā is raised only when followed by the 3sg.m. suffix *-a(h)*: *ḥamie-h* ‘it warmed him’ (*ḥamā-h), *išrie-h* ‘he bought it’ (*išrā-h), *aḥdie-h* ‘next to him’, *mawlie-h* ‘his master’, *ikfie-h* ‘it sufficed for him’. A non-final *ā is

⁸ Mitchell 1952; Mitchell 1957. Laria 1993; Laria 1996.

⁹ Owens 1993: 253–54.

raised in words such as: *kliēb* ‘dogs’ (*klāb), *hiesšiya* ‘edge’ (*hāšiya), *miet* (*māt) ‘he died’, *hilīel* ‘Hilāl’, in the ordinals *t-tienya* ‘second’, *t-tiella* ‘third’, *s-sietta* ‘sixth’, *s-siebša* ‘seventh’, but not in *r-rābša* ‘fourth’, *l-xāmsa* ‘fifth’ as the *r* and *x* block the raising. Moreover, there is some variation, as one finds, for example, *il-ihlieli* as well as *il-hilāli*, though *imāla* in the latter form would be expected.

Resyllabification to prevent consonant clusters with, for example, *h* *x* *ʕ* as their first element, the occurrence of which is usually known as the “gahawa-syndrome”, is found in a few forms, notably the name *ihaya* ‘Yaḥya’, and verbs *nʕaṭi* ‘I give’, *inʕarīf* ‘I know’, *ʕarīf* ‘he knows’.¹⁰

A few vocalic passives also occur in this text, a feature little attested in Libyan dialects.¹¹ These are of the shape *vCCv(C)* where *v* is a high vowel: *igtil* ‘was killed’ (active *gital*), *urmi ʕalay-h* ‘was bid on (lit. be thrown)’ (active *ruma*), *yurma ʕalay-h* ‘is bid on’ (active *yarmi*), *užilli* ‘was drawn, unsheathed’ (active *žalla*).

The indefinite suffix *-an* occurs irregularly in two situations. First, on indefinite dependent nouns, that is nouns which are in construct or governed by a preposition: *ʕala kill makrūman* ‘upon each well-handled steed’, *ʕala minḥalan* ‘upon a well’, *min ʕabīdan* ‘by slaves’. Second, on indefinite nouns, both subjects and verbal objects: *dīr-il-na ... urbaydiyyan* ‘make us ... a little horse (*arbad*)’, *in dīrtu biggīntan* ‘if you make *biggīna*’, and *igtilāt-a ḥaytan* ‘a snake killed him’, *imsikāt-a ḥadiyytan* ‘a sorceress captured him’. While this suffix seems to be a form of “dialectal *tanwīn*”, it does not correspond to the distribution usually attested in other dialects,¹² particularly in the examples where it is added to a grammatical subject. Given its irregular occurrence, it might be that the feature is employed by the reciter on occasion for purposes of meter or for achieving the type of poetic register typical of the epic and of oral poetic texts in general.

A final noteworthy feature of this text is the use of the feminine plural. It is used, as is common in dialects of this type,¹³ as the agreement pattern for non-human plurals: *mahāra xadō-hin* lit.

¹⁰ See also Laria 1996: 128–29. For a general account of this phenomenon, see most recently Younes 2018.

¹¹ Owens (1984: 125) only mentions *srig* ‘be stolen’ (active *srag*), though his grammar describes a more urban variety than the present text.

¹² For a general account of dialectal *tanwīn*, see now Stokes 2020.

¹³ See Bettega 2019.

‘camels (pl.), they took them (f.pl.)’, *arbaʿ aḥṣanna ifallig fī-hin* lit. ‘four horses (pl.), he exhausts them (f.pl.)’. But it is also used, in variation with the masculine plural, as a general verbal plural: *u-ṣaddan idagḡan awlād ihliel u-itarahḡalan* ‘And the Sons of Hilāl went (f.pl.) and journeyed (f.pl.) and travelled (f.pl.)’. This latter feature is quite common, in fact, in Libyan poetry more generally.

2 Transcription and Translation

1) ḡarab uṭ-ṭabal ḡasan il-hilālī bu ṣali u-ṣād min lihīb in-nār nēn ḡamīe-h	Ḥasan al-Hilālī Bu ‘Alī struck the tabal and so remained by the flames of the fire till it warmed him
2) u-ṣād ikabban min hanāk u-min hana ṣala kill makrūman infaḡḡ il- muxlie-h	so they poured out from here and there on each well-handled steed that shakes its manger
3) u-ṣād ikabban min hanāk u-min hana ṣala kill itḡiyyan ihimm iṣrie-h	they poured out from here and there upon each sturdy steed worth buying
4) u-ṣād ikabban min hanāk u-min hana u-ṣād karādīs is-sibīb aḡḡie-h	so they poured out from here and there and so groups of steeds (were) beside him
5) u-ḡālō-l-a ya bu zayd irrīdū-k rawwād itrawwid li-nna bāb il-ṣarīš u-mīe-h	and they said to him ‘O Bu Zayd we want you as a guide, to guide us to Bāb al-‘Arīš and its waters.’
ḡāl	(Bu Zayd) said
6) ṭalab-ni ḡasan il-hilālī maḡarrt-i ma ṣabid hārab min ḡaḡa mawlie-h	‘Ḥasan al-Hilālī demanded my ruin, no servant of the Lord escapes from what his Lord decides,’
7) u-ḡāḡur ṣalay-y na hu illi rawwād u-irrawwid-il-kam bāb il-ṣarīš u-mīe-h	‘I am ready, it’s my duty, I am the guide who will guide you to Bāb al- ‘Arīš and its waters,’
8) u-ṭalab-ni ḡasan il-hilālī maḡarrt-i ṭalabt-a ḡana ṣayḡa irdūd ikfie-h	‘Ḥasan al-Hilālī demanded my ruin, I asked him for the sons of Ṣayḡa as a fair exchange,’
9) u-ḡāḡur ṣalay-y na hu illi rawwād u-irrawwid-il-kam bāb il-ṣarīš u-mīe-h	‘I am ready, it is my duty, I am the guide who will guide you to Bāb al- ‘Arīš and its waters.’

ʕaddo l-ʕadda imtaḥ-ḥum u-ʕin-
di-hum mahāra xadō-hin u-garab
u-mattaʕo arwaḥ-ḥum u-żaw iridu
issaggidaw gālat-il-hum šayḥa yūnis
hāda imdallilt-a u-inʕaṭi-kam xādim
timši tuḡsul-l-a bass u-ʕaddat itsaggid
fi-hum ʕindi-ha ʕagid kibīr kayfina
dgūl ʕagid igūlu lūli fi-s-snīn il-aw-
wuliyyāt xadāta imʕā-ha u-ʕaddat it-
saggid fi-hum gālat-il-hum

10) ya saʕad man lāgann-a ḡazālayn
fi-ḡ-ḡaḥa walla fi-taw l-ʕašiyya dīb

11) in lāga-k bu ʕabʕāb baššir rufāḡt-
ak rā-h yōm bu ʕabʕāb yōm saʕīd

12) u-ma-yinkarah min il-ḡarābayn
wāḥad ma-yinkarah ḡayr il-ḥamām
il-farīd

13) in dirtu biggīntan ʕala ṭaraf ʕawʕa
rā-h in-nāy fi-bṭūn ir-raẕẕāl iṭīb

14) u-in kibartu nār-kam fi-fāḥag
il-xala wāṭu min-ha ma-ikūn ihīb

15) u-in warattu ʕala minḥalan fi-
sakrit uḡ-ḡaḥa šarbat uḡṭāya iltifātī
dīb

16) u-in daggaytu sahrāya ʕala ṭaraf
ẕaḡra rā-h il-ḥiss yihdi u-ṣ-ṣdāʕ idẕīb

17) u-in duwa bu zayd isiktu ya
rufāḡt-a rā-h bu zayd imʕa kaṭur il-
kalām ixīb

They packed their baggage, they had
some camels which they took, and
some skins, and prepared themselves,
and came about to leave, Šayḥa said to
them ‘This Yūnis, I’ve spoiled him, so
I’m giving you all a maid who will go
and will wash only him’ and she went
to leave them. She had a big necklace,
an ‘*agid*, as you’d say, they used to say
lūli in older times, she took it with her
and when she went to see them off,
she said to them,

‘O lucky is he who two ghazals meet
him in the early morning or a wolf in
the mid-afternoon,’

‘If a hoopoe (*Bu ʕabʕāb*) meets you,
give good wishes to your compan-
ions, for the day of the hoopoe is a
happy day,’

‘A single raven of a pair is not hated,
only the lone pigeon is hated,’

‘If you prepare *biggīna* to soothe hun-
ger, raw food will cook in men’s bel-
lies.’

‘If you stoke your fire in the middle
of the desert, keep it low, that it not
blaze,’

‘If you go to a well in the earliest
morning, drink like a bird (*ḡiṭa*) and
turn like a wolf,’

‘If you have a conversation when
angered, the sound attracts and the
noise brings (people),’

‘If Bu Zayd speaks, keep silent, O
companions of his, for Bu Zayd an-
gers when words are too many,’

- | | |
|--|--|
| <p>18) u-in šār imšā-kam yōm šdāš dan-
nu xāl-kam rā-h xāl-kam yōm uš-šdāš
šažib</p> | <p>‘If a day of battle befalls you, stay
near your uncle (i.e. Bu Zayd), for
on a day of struggle your uncle is a
marvel,’</p> |
| <p>19) u-in istaḥaggaytu dazzu yūnis rā-h
yūnis mi-s-sūg iṣ-šhāḥ ižib</p> | <p>‘If you are in need, send Yūnis, for
Yūnis will obtain something even
from a misers’ market.’</p> |
| <p>20) u-in battu walla gayyaltu kattfu
marši rā-h idīr il-kam it-tahāyib</p> <p>marši taggāz imballa.
gāl-l-ha bu zayd šāwdi ya šayḥa</p> | <p>‘If you sleep by night or by day, tie up
Mar’i, for he will cause you trouble.</p> <p>Mar’i is an extraordinary fortune tell-
er.’
Bu Zayd said to her ‘Go on back, O
Šayḥa,</p> |
| <p>21) ma-txāfi šala ḡanā-k u-na xāl-
hum il-garan il-mawḥiṣ na illi yālie-h</p> <p>u-šaddan idaggan awlād ihliel
u-itarahḥḥalan ṭālat marḥalat-tin yōm
mi-l-ayām nazzilan ka-inna n-nahār
mingašaš nazzilo d-dibaš gamšaš
marši u-gamšašat il-xādim u-gamšaš
iḥaya u-wāḥad tamma yašžin u-iḥaya
tamma ilaggid fi-ḥaṭub bayš yikburu
n-nār u-hāḡāka yašžin u-hum gāšdīn
wāšyīn yālā-h u-hum našso marši u-l-
xādim iḥaya u-yūnis ikburo hāḡāk
in-nār u-ḥaṭṭo hāḡāk il-gannān fi-ha
našso ḥatta hum ša-n-nār u-gšadat
il-xubza barḡ-ha naṭṭ marši ilgī-hum
imrāgdīn kill-hum žab sabaš gazzāt
u-ruma t-tāgza nāḡ inawwiḡ fi-hum
gāl-l-hum</p> | <p>‘Do not fear for your children, I am
their uncle, the fearsome one, I am
the one beside them.’</p> <p>The children of Hilāl went on their
way, and journeyed, and their jour-
ney was long. One day, they set down,
as if it was an unpleasant day. They
unloaded their belongings, Mar’i sat,
the servant sat, Yaḥya sat. One began
to knead dough, Yaḥya started to
gather firewood to stoke the fire, and
that one was kneading dough while
they were sitting awake beside him,
but then they got sleepy, Mar’i and
the servant. Yaḥya and Yūnis stoked
that fire, and put that bread (<i>gannān</i>)
on it. They too grew sleepy by the
fire, and the bread stayed by itself.
Mar’i jumped up and found them
sleeping, all of them. He brought sev-
en pebbles, and cast a divination. He
began waking them up, and said to
them,</p> |
| <p>22) nūḡu ya rufāga la farrag allāh
bayn-kam raḥtu šala rizg ir-ribb
u-t-tilāyif</p> | <p>‘Get up, O companions, may God
not disperse you, that you go to a life
of catastrophe and ruin,’</p> |

23) ma-fi-kam man igtil bi-l-ḥadīd illa na min ṣabīdan ma-yaṣṭunu bi-l-uṣāyif	‘There is none among you who would be killed by the blade (<i>bi-l-ḥadīd</i>) except I, by slaves who care not for virtue,
24) u-iḥaya igtilāt-a ḥaytan fi-ḍayl bīr-ha min-ha ya naẓāt kill xāyif	‘and Yaḥya, a snake will kill him at the bottom of its well, O Refuge (save) those who fear,’
25) u-yūnis imsikāt-a ḥaḍiyytan fi-rās gaṣur-ha ṣālī r-ruwāyih ḥāyif	‘and Yūnis, a sorceress will hold him at the top of her grand castle of high winds,’
26) u-xālī yinṣawr u-yinzūr u-ixabbir ḥādāk in-nuẓūf uḍ-ḍufāyif	‘and my uncle will be blinded and hunchbacked and will inform on those orderly encampments,’
27) u-ha-l-xādim ma-tūṣulu-š imṣā-na tūnis u-illi iḥīd ha-l-garuṣ mi-n-nār rās-a mi-ž-žuwāzi imxālīf	‘and this servant will not reach Tunis with us, and the one who removes this bread loaf (<i>garuṣ</i>) from the fire, his head will be removed from his breast.’
gālō-l-a xabbir b-axbār-ak u-ṣama in-ḍar-ak allāh ḡaššaṣaw idbayṣāt-tum u-ṣaddo taww il-xubza fi-n-nār ṣaddo u-tibāṣado nuṣīb kayfma dgūl sīdi xalīfa gāl bu zayd ṣaṭab in-nahār ya klieb yasmaṣan-hin bināt hilāl tuṣṣub ṣalay-hin nahalbu xubzit-na fi-n-nār ṣāwad ṣala ḥādāk il-gannān ilgi ḍwayb žiebd-a u-yākil fi-h ṣala ḥieṣiyt il-ḥafra uḍrub-a bi-niṣieba u-žāb il-xubza gāl-l-a tāgizt-ak ikḍibat ya manṣūla umm-a rā-ni žibt-a l-gannān gāl-l-a ya xālī aḥkī-l-i b-uṣ-ṣādga in kām ikḍibat tāgizt-i sifa kimma ṣala waḥh-a u-gāl-l-a guṣṣ id-i ḥāḍi gāl-l-a naṣḥad li-llāh inn-ak ṣudagat ilgīt-a žābid-a ḥādāk iḍ-ḍīb lu minn-a maḍbūḥ	They said to him ‘May God blind you and tell of your news!’ They gathered their belongings and left with the bread still on the fire. They left and went on for a distance, as you’d say, Sidi Khalīfa. Bu Zayd said, ‘May the day be cursed, O dogs, the daughters of Hilal will hear about it, it will be hard for them that we left our bread on the fire.’ He returned for that loaf of bread, and found a little wolf had pulled it out and was eating it on the edge of the fire-pit. He hit it with his arrows, and took the bread. (On coming back) he said to (Mar’i), ‘Your divination was false, O one of cursed mother! Look, I brought the loaf of bread (<i>gannān</i>).’ (Mar’i) said to him ‘O uncle, tell me truthfully if my divination was false.’ He covered his face with his sleeve and said ‘Cut off this hand of mine!’ (Bu Zayd) said ‘I swear to God you were truthful. I found this wolf had pulled it out, here he is slaughtered.’

ʕaddo idʒi marḥalatayn walla tūlāt
ugʕado ʕala ʕatt il-baḥar dazzaw
l-xādim tuḡsul u-hum ugʕado ʕa-
d-dibaʒ u-irattaʕu fi-z-zuwāyil irīdu
il-xādim idʒi irīdu l-xādim idʒi ma-
ʕād-ši ʒat buṭat il-xādim ʕaddo igāʕsu
fi-ʒarrit-ta lu min-ha wāʕlit il-baḥar
u-muʕ gāʕda il-xādim ʒat-ta markab
li-z-zinātiyya ḥawwāta ʕālat-ta u-hum
ʕaddo ma-zālo idaggu u-itarahḥalaw
ʒaw il-xafāʒi ʕāmir ilgō-h dāyir bayt
maḍifa u-fī-h ʕabid u-fī-h xādim
waynma ʕaddo hādāk il-bayt ʕalaʕ
ʕalay-hum il-ʕabid tufaḍḍlu ya ɖyūf
barruko u-xaʕšo ʒaww gāl-l-a bu
zayd ya ʕabid wayn sīd-ak gāl-l-a sīd-i
matgūgāt ʕalay-h sabaʕ aḥʒub ma-
iʒi-ʕ tawwa sayyab iʒ-ʒimāʕa u-ʕaddi
la-h fakk ir-rwāg u-fakk il-ḥiʒba l-ūla
u-t-ṭienya u-ṭielṭa u-r-rābʕa u-l-xāmsa
u-s-sietta u-s-siebbʕa ʒā-h ilgi-h rāgud
ʕala ḥammār aḍhar-a imsik-a u-ilkiz-a
bi-l-maswāg fi-krāʕ-a gāl-l-a nūḍ

28) la bāraka llāh fi-t-ṭufl uʕ-ʕuḡir ila
niʕa la bgi nuwwāman kiṭīran hamāy-
da

29) wudd-ak ilibb il-ḡarb u-ʕ-ʕarg
u-l-ʕilu u-ʕ-ʕwa u-ifarrag bayn it-tanāya
imʒāwda

30) umma miet u-iftakk min ʕayʕit
ir-rida walla ʒa kayf uʕ-ʕagur māli
imxālb-a

gāl-l-a l-xafāʒi ʕāmir

They went on for a few stages and
stayed by the seashore. They sent
the maid to wash while they stayed
by their belongings and grazed the
camels. They looked for the servant
to come, they looked again for her to
come, but she didn't come. She was
slow. They went following her tracks:
behold she had arrived at the sea but
was not there. The servant, a boat of
the Zanātiya, fishermen, came and
took her away. They went on continu-
ing to march and travel and came
to Ḥafāʒi 'Āmir. They found he had
set up a tent for guests, and there
was a male and female slave. When
they went to that tent, the male slave
came out to them, (saying) 'Come in,
O guests'. They sat their camels and
went in. Bu Zayd said 'O slave, where
is your master?' He said 'My mas-
ter, there are seven curtains (*aḥʒub*)
erected around him.' (Bu Zayd)
left the group and went to him. He
opened the tent-door, and opened
the first curtain, and the second, and
the third, and the fourth, and the
fifth, and the sixth. With the seventh,
(Bu Zayd) came in and found him
asleep on his back.' He grabbed him,
beat on his foot with a whip, and said
'Get up!'

'God doesn't bless the small child
when he grows up if he becomes one
who sleeps too much,'

'It would be better for you to go
around west and east, plateaus and
deserts, and empty the food bags be-
tween the roads,'

'or died and be rid of this life of an-
guish, or else come like the falcon
with claws full.'

Ḥafāʒi 'Āmir said to him,

31) talga l-ḡanāya ṣinid hal-ha hanāya u-talga t-ṭiniyya tuṭlug bi-r-ražžāl uṣ-ṣaṣālka	'you'll find the rich among their people here, and you'll find the roads (<i>ṭiniyya</i>) bring out vagabonds,'
il-waṭan il-ḡarbi uṭ-ṭarīg igūlū-l-ha it-ṭiniyya	In the west, they call the road <i>ṭiniyya</i> .
32) lu kân il-xala ḡāmin il-hana rā-h in-nās kill-ha žuwālī	'If the desert guaranteed well-being, well, then all the people would be nomads,'
33) min yōman il-xala ma-hu ḡāmin il-hana xayr ṣabr-ak u-tuḡṣud ṣa-t- tuwālī	'but since the desert does not guarantee well-being, better to be patient and stay sedentary.'
ḡāl-l-a marḡaba ḡāl-l-a l-xafāzi marḡa- ba ya ṣirfa bi-la ḡaba tufaḡḡal ṣawr bayt il-maḡīfa uḡṣado ṣind il-xafāzi ṭalāṭa šhūr u-fāyit ṭaliṭ šahar ḡāl-l-a l-xafāzi sāṣat-ta itaḡārab hu u-l-ihūd ḡāl-l-a bu zayd ya ṣabid ḡul il-sid-ak uḡyūf-ak irīdu yimšu ža māṣad imṣā- hum šini duwwit-kam ḡāl-l-a bu zayd	(Bu Zayd) said 'welcome'. The Ḥafāzi said 'welcome O knowledge which is not disputed, please come to the guest-tent.' They stayed with the Ḥafāzi three months. As the third month passed, (Bu Zayd) said, at that time the Ḥafāzi was making war with the Jews, Bu Zayd said to him, 'O slave, tell your master his guests want to leave.' He came to converse with them, (saying), 'what is this you're saying?' Bu Zayd said to him,
34) wallāhi iswāḡ u-ngūlu ṣala l-ažwād ḡoṭ uṭ-ṭarāyif	'By God, we are just travelers, and we shall recite pleasant verses for the generous.'
lu minn-a žāyib il-hum igūlu šaxšīr il-ṣarab l-awwula aw kīs milyān līr gamṣaz imṣā-hum u-ṣaṭā-h il-hum bi-šway iži-h wāḡad šannāt žāyib-l-a žuwāb misak iž-žuwāb u-ḡall-a u-tam- ma yagra fī-h u-hum yagraw fī-h ṣa- l-gufa fī-h ḡolit ḡāl-l-ak tiḡār il-ihūdi bukra intilāgu fi-l-mikān l-iflān ḡaṭṭ iž-žuwāb fi-žayb-a u-ṣabb min aḡḡā- hum u-iwaddaṣ fi-bu zayd ḡāl-l-a	Behold, he brought for them what people of old used to call a stocking (<i>šaxšīr</i>), or a pouch (<i>kīs</i>) full of coins, he sat with them and gave it to them. After a while a messenger came to him bringing him a letter. He took the letter, opened it, and began to read, and they read it over his shoulder. It said 'Tiḡār the Jew informs you that tomorrow we will meet in the specified place.' He put the letter in his pocket, and stood up beside them, and bidding Bu Zayd farewell he said,

35) ǧarrib ya l-asmar šawr ḥāẓt-ak in-
šallāh idẓib is-simāya kimāyil

gāl-l-a bu zayd

36) wallāhi ma-nimšu nīn inšārku
imšā-k šarkit ubwādi šinid māl
il-ḥalāyil

37) wallāhi lu nimšu u-ma-šarakna
idgūl ǧayr ḡana l-ubwādi ḡilāyil

38) dīri-l-na killit-na duruṣ u-tāsa
u-urbaydiyyan gattāṣ iẓ-ẓilāyil

ẓaw li-l-xayl axtāro illi irīdū-h u-ẓāb-
hum il-mikān fī-h is-syūf u-fī-h uṭ-ṭāsāt
ḥādayn itaggu fī-hin ẓa irīd yarkab
imšā-hum gālo-l-a inta tarayyah naḥ-
na raǧǧāṭa l-yōm issaggido kayfma
dgūl mi-s-sāfa sabṣa u-laṣbo fī-hin
ilašanid gays is-sāfa wāḥad is-sāfa
wāḥad ẓaw uṣḡaf ir-rayīs imtaḥ-ḥum
imsik-a bu zayd imša xnāg-a u-ẓa
ikarkir fī-h ẓāb-a li-l-xafāẓi gāl ya
xafāẓi nēn gāl-l-a ḥā gāl-l-a

39) šayyaṭuṭ šayṭṭayn fī-sakirt uḡ-ḡaḥa
fī-taw u-l-garan ẓāyil

40) u-ẓīt tiǧār li-hūdi u-ẓīt ingawwid
fī-h kayma ḡawwid ẓaḥaš il-ukāyil

tawwa ḥāḡa tiǧār wudd-ak tašnaṣ-a
walla tiǧit-l-a u-naḥna s-salāmu
šalaykam gāl-l-a nimši imšā-kam gāl-
l-a la naḥna rawwāda lākin šalay-k
šahd allāh baṣad inẓu bi-r-raḥil inẓu
šalay-k il-xafāẓi ḡaṣad barḡ-a u-hum
issaggido.

‘Go west, O dark one, towards your
desire. God willing, you’ll bring good
things to completion.’

Bu Zayd responded,

‘By God, we won’t leave until we’ve
fought with you as the Bedouin do
over what is ḥalāl,’

‘By God, if we went without having
fought, you’d say that the children of
Bedouin are cowards,’

‘Prepare each of us armor, a shield and
a horse which cuts the saddle-pad.’

They came to the horses, chose the
horses they desired, and he brought
them to the place where there were
swords and those shields to duck be-
hind. (Ḥafāẓi ‘Āmir) came and want-
ed to mount with them. They said,
‘No, you rest, today we are volunteers.’
So they departed, around, say, seven
o’clock, and wreaked havoc upon
them until about one o’clock. At one
o’clock they reached their leader. Bu
Zayd grabbed him by his throat, and
began to drag him back. He brought
him to the Ḥafāẓi and said ‘O Ḥafāẓi’,
until he said ‘Yes?’, he said,

‘I cried out twice, in the middle of
the morning and at the moment
when the horn turned,’

‘I came to Tiǧār the Jew, and I’ve
come leading him as one leads a don-
key to market,’

‘Now, this Tiǧār, whether you de-
sire to forgive him or to kill him, we
leave and wish you well.’ He said ‘I
will come with you.’ He said ‘No, we
are adventurers, but I promise you by
God, after we come with a caravan,
we will come for you.’ The Ḥafāẓi
stayed, then, and they headed off.

issaggidan u-ṣaddan ma-zālan u-hin
idaggan fi-žilūt tūnis ayš haṣṣal l-ax-
waydim hādikki il-markab illi xadāt-ta
ḥaṭṭō-ha iẓ-ẓimāṣa illi xadō-ha ḥaṭṭō-
ha fi-l-mabyaṣ imtāṣ il-ṣabid u-hum
ṣindi-hum iṣṣiblīna imtāḥ-ḥum fi-
tūnis il-ṣabid walla l-xādim baṣad
iẓu idallu bi-h yimisk-a wāḥad iḥuṭṭ
fi-urgubt-a xāṣṣa id-dallāl yabga iṣaṭṭi
fi-h bi-s-sūdāni in kān hu habal is-sāṣa
yabga iṣubb ṣalay-h ḡayr ya manṣūl
bū-k na b-īdi ayš dāyir-l-ak u-kaḍa
u-zāyid u-nāguṣ u-in kān hu rāzil
ṣind-a ṣaqliyya iṣarrif ṣala gays ṣirfa
fi-h uṣ-ṣfayra ṣazīza umwaṣṣya ḡāyla
kān haṣṣaltū-l-i xādim bitt rūs ṣarab
dazzū-hā-li naḍ wāḥad mi-d-dallāla
u-ṣāl il-xādim li-ṣ-ṣfayra ṣazīza ḡālat-
l-a tara dallil bi-ha giddām-i hana mi-
sak-ka hādāk il-ṣabid u-tamma iwaṣṣih
bi-sōṭ sūdāni ḡālat-l-a

41) aẓṣar ya ulad ḡallāl min ḡallāl
min ṣabīdan ẓaw fi-ṣura ugrayyib

42) aẓṣar ya ulad ḡallāl min ḡallāl ma-
lak illa ma tistifād bayn il-ṣarāyib

hādī l-xādim nāḍat hi ḡālat-l-a

43) arfaṣ īd-ak ya ulad ḡallāl min
ḡallāl min ṣabīdan ẓaw fi-ṣura ugrayy-
ib

They headed off and went, and they were still marching in the direction of Tunis. What happened to that little *xādim*? The boat which took her, they put her, the group who took her, they put her up at the slave market. They had a custom (*iṣṣiblīna*)¹⁴ in Tunis, the '*abd* or *xādim*, when they come, they are put up for auction. They take one, put a collar on his neck, and the auctioneer beats him with the Sudanese (whip). If he has no sense, then he begins to go off, (saying things) such as 'curse your father, what did I do to you?' and so on and so forth. If he is a man with good sense, he acts according to custom. There is Ṣfayra 'Azīza saying 'If you have brought me a *xādim* who is the daughter of good people (*rūs* 'arab), send her to me!' One of the auctioneers got up and brought the *xādim* (of the Hilālīs) to Ṣfayra 'Azīza. She said to him 'Go on, auction her here in front of me.' A certain slave grabbed her and began beating (her) with the Sudanese whip. She said to him,

'stop it, O cowards sons of cowards, watch out for slaves who come near at a late hour,'

'stop it, O cowards sons of cowards, you have nothing but what you have learned among Bedouin ('*arāyib*),'

This *xādim*, she got up, she said to him,

'raise your hand, O cowards sons of cowards watch out for slaves who come near at a late hour,'

¹⁴ It is worth pointing out that the term *iṣṣiblīna*, here meaning something like 'rule, custom, procedure' may come from Italian *disciplina*, but has not been attested in other sources.

- 44) wallāhi lu ma-tarfaṣ ḡd-ak inšīl-ak
fōg min sayfi ḡahāyib
ugṣadat imṣa ṣ-ṣfayra ṣazīza ugṣadat
imṣā-ha fi-l-ḡawṣ itrid il-xādim tidwi
taḡḡhak iddaygin ma-bat-ṣ ḡālat yum-
kin ḡayyarit min waḡḡifit-ta ṣālat-ta
ḡaṡṡat-ta labbisat-ta libas ṣalay-h ḡīma
iṣway imṣā-ha tibbi-ha taḡki ma-bat-ṣ
taḡki yōm min ḡāt il-ayām ḡālat-il-ha
nibbi inṣīb ḡamaḡ u-nibbi-k tarḡay
ḡābat-il-ha ḡāḡāk il-ḡamaḡ u-rakki-
bat ḡāḡik il-xādim mi-r-raḡa u-ḡan-ha
ṣaṡābīn-ha u-tamma itwiṣṣ fi-ḡāḡāk ir-
raḡḡa u-ithieṣi u-idḡul
‘by God, if you don’t raise your hand,
I’ll lift you up on my lost sword!’
She stayed with Ṣfayra ‘Azīza, she
stayed with her at home. (Ṣfayra ‘Azī-
za) wanted the slave to talk, laugh,
converse, but she didn’t want to.
She said, ‘Maybe I should change
her job.’ She took her away, put her,
dressed her in clothes of a certain
value; she [was] with her; she want-
ed her to talk, she didn’t want to talk.
One day (Ṣfayra ‘Azīza) said to her: ‘I
want to bring some wheat and I want
you to grind it.’ She brought her
that grain, she had that slave mount
on the millstone. Her nerves got the
better of her, she began to forcefully
turn that millstone and recite saying,
- 45) ya naṣṣa-na ya ḡamṣa-na yammi
ṣazīza marba ṣazīzan u-manṣāt xāyif
‘O our encampment, O our people,
O mother ‘Azīza, raising-place of the
dear one (ṣazīz) and refuge of the
fearful,’
- 46) in ṣālo idḡig il-ḡamād ib-raḡal-
hum u-in ḡaṡṡo idḡig il-xala bi-l-ṣaṡāyif
‘If they brought away, the vast terrain
(ḡamād) narrows with their travels, if
they put, the desert narrows with the
curves,’
- 47) u-in ṣār l-imṣayyiṡ f-aḡtār māl-
hum iṣō-h fōg subbug raḡāyif
‘and if it happens to the shouting
one in defense of their property, they
come to him on fast delicate steeds
(subbug).’
- ḡālat-il-ha ṣ-ṣfayra ṣazīza āh inti
l-awlād hiliel ḡālat-il-ha la ḡālat-il-
ha umm-uk xādim-hum walla b-ūk
ṣabid-hum ḡālat-il-ha
Ṣfayra ‘Azīza said to her ‘Yes, you are
of the children of Hilal!’ She said to
her ‘No’. She said to her ‘Your moth-
er is their xādim or your father is their
‘abd’. She replied,
- 48) la umm-i xādim-hum u-la b-ū-y
ṣabid-hum imḡayr illi irabbū-h il-
aṣwād iṣarīf iwāṣīb
‘Neither my mother nor my father
is their slave, only the one who gen-
erous folk raised knows how to re-
spond,’

xallāt-ta ayām u-itrid-ha tidwi aw
taḍḥak ma-bat-š gālat-il-ha asmaḥi
gālat-il-ha hā gālat-il-ha na b-id-i
šarayt-ik xādim nibbī-k tixidmi lākin
lu ma-taḥkī-l-i ha-l-guṣṣa illi šāyrit-li-k
inhīd rās-ik ib-ha-s-sayf gālat-il-ha
našhad li-llah inni imḥarrma id-du-
wa u-ḍ-ḍaḥka imfayt nanḍar sīd-i
yūnis b-išyūn-i hādayn sīd-ik yūnis
hāda kayf man kayf il-šallām gālat-il-
ha la kay il-maṭṭāwiš gālat-il-ha la kay
z-zanāti xalifa gālat-il-ha la kayf šagil
bin hawla gālat-il-ha la tawwa šindak
il-šallām ifallig f-arbaš aḥšanna taḥat
min balāš uš-šfayra šaziza irid-ha ḡayr
ittibāwaš mi-r-rawšan u-itbahhat ar-
baš aḥšanna ifallig fi-hin yōmi gālat-
il-ha kayf man gālat-il-ha ih

49) ya šbāḥ sīd-i yūnis yamm-i šazīza
illi šumr-i ma-rayt-a fi-šarāyib

50) ya šyūn sīd-i yūnis yamm-i šazīza
illi ḥabb zaytūn f-aṭmār ṭāyib

51) ya ḍrāš sīd-i yūnis yamm-i šazīza
illi sayf ušilli fi-nahār id-ḍibāyib

52) ya krāš sīd-i yūnis yamm-i šazīza
illi šumr-a ma-waṭṭa fi-turāyib

tibawḥasat id-drīxa šinda šfayra šazīza
u-xaḍat u-šaṭat dazwat wāḥad gālat-l-a
gūl li-l-barrāz iži-ni hana šindi-hum
taggāza imballiyyīn žā-ha l-barrāz f-id-
ha līra igūlu kānat umm aḥšān šaṭāt-a
l-līra gālat-l-a hāda byūḍ-ak u-gāl-l-ha
hāki sāli gālat-l-a

(Šfayra 'Azīza) left her for some days
and wanted her to talk or to laugh, but
she didn't want to. She said to her 'lis-
ten up!' She replied 'Yes?' She said 'I
myself bought you as a servant, I want
you to work, but if you don't tell me the
story of what happened to you, I'll re-
move your head with this sword!' She
replied 'I swear to God I am prohibited
to speak or laugh unless I see my master
Yūnis with my own eyes.' (Šfayra 'Azīza
said) 'your master Yūnis is like who?
Like 'Allām?' She replied 'no'. 'Like
Maṭṭāwiš' She replied 'no'. 'Like Ḥalī-
fa the Zanāti?' She said 'no'. 'Like 'Agil
bin Hawla?' She replied 'no'. Now, you
have 'Allām who exhausted four horses
under Šfayra 'Azīza's castle just wanting
her to look out the window, four hors-
es he would exhaust each day. She said
'like who?' She replied 'Eh!'

'The face of my master Yūnis, O
mother 'Azīza, I have never seen
among the Bedouin (*'arāyib*),'

'The eyes of my master Yūnis, O
mother 'Azīza, are like two olive pits
in the middle of ripe fruit,'

'The arms of my master Yūnis, O
mother 'Azīza, is like a sword drawn
on a cloudy day,'

'The foot of my master Yūnis, O mother
'Azīza, has never touched the ground.'

Šfayra 'Azīza lost her temper, and took
and gave, and sent someone off, saying
to him 'Tell the fortune teller (*barrāz*)
to come to me here.' They had expe-
rienced fortune tellers (*taggāza*) then.
The fortune teller (*barrāz*) came to her,
and (she had) a *lira* in her hand, they
say it had a horse (figure). She gave him
the *lira* and said 'this is your fee'. He
said 'go on and ask'. She said to him,

53) ya barrāḡ bū-y barriḡ-l-i ṡala yūnis il-ihlieli illi luwā-ni layy il-ṡalābi ṡa-l- ṡaṡa illi habban-ha ryāḡ il-habāyib	'O fortune teller of my father, tell me (<i>barriḡ-l-i</i>) about Yūnis the Hilāli, who bent me like a tin on stick which is blown by strong winds,'
54) la kint inhāwi u-la inṡarif il-hawa u-naḡḡhak ṡalli ithāwi mi-l-lāwiyyat il-ṡaṡāyib	'I was not romantic, I didn't know love and I laughed at those of the wrapped scarfs who were romantic,'
55) xallā-ni yūnis inhieti imhātāt ṡāylan bū-h ḡāyib	'Yūnis has left me raving like a child whose father is lost,'
56) ya rabb inṡallāh ṡayn-i tiniḡr-a gabul yasfu ṡalay-y it-tarāyib misak it-tāḡza ṡartaṡ it-tāḡza ḡāl-l-ha	'O Lord, God-willing my eye will see him before the dusts cover me,' He grabbed the divining stones, threw the divination (<i>tāḡza</i>), and said to her,
57) la salti-ni ṡala murākib fi-mawḡat il-baḡar iḡarfan u-la salti-ni ṡala ṡyūr ṡāblāt iz-ḡināyih	'You did not ask me about the ships which gather water upon the waves of the sea, nor did you ask me about the birds whose wings are still,'
58) salti-ni ṡala ḡumur uḡ-drāṡ ṡawuḡ il-ṡarāḡīb min ura yuṡwan fi-l-arḡ ṡay il-kitāyib	'You asked me about those of red arms, of crooked rear legs which fold to the ground like cards'
59) tāmin yōm walla tāmin ṡalāh in ma-ātaw iblād-na ḡarām ṡalay-y it-tāḡ- za u-t-tiḡārib	'On the eighth day or the eighth prayer, if they did not come to our country, divination and experience will be forbidden for me.'

tawwa illi ḥaṣṣal ṣindi-hum žaw
itarahḥalaw fōg fi-h ṣagīr il-fōg žaw
u-wāṭṭaw fi-h u-gṣadaw gālō-l-a ya
yūnis inta tiḥdar ṣala ha-l-midina is-
sawug il-na tawwa wāxdīn wiṣāt ṣayḥa
illi gālat-il-hum kān istaḥaggaytu daz-
zu yūnis rā-h yūnis min sūg iṣ-ṣḥāḥ
iżīb ḥadar ṣamm-ak yūnis ma-idži
ḥadart-a illa min taḥat il-balāṣ l-axway-
dim ṣawr-ha ittībāwaṣ walla l-qadar
žāyib-ha inḍarāt-a inṣarātat uq-ḍaḥka
gālat-il-ha ṣazīza ṣalayṣ taḍḥaki gālat-
il-ha imḡayr taṣāli yamm-i ṣazīza bah-
hti sīd-i yūnis illi ž-žimieṣa m-illi yin-
iḍr-a iḥīr maṣbā-h bahhatat uṣ-ṣfayra
ṣazīza lu minn-a dgūl badir gōl-ha
fi-h gālat-il-ha ayṣ iżība hana gālat-il-
ha idžīb-a ḥāža ṭāza ṣindi-ha arkāb
ḍaḥab gālat-il-ha hāḍa iżīb-a gālat-il-
ha iżīb-a ṣaṭat id-dallāl farda u-gālat-
l-a illi yurma ṣalay-h ha-l-arkāb hāta
yāxuḍ fardt-a l-uxra mi-l-ḥawṣ tamma
idallāl hāḍāk l-arkāb ṣaṭa fi-h sawm
urmi ṣalay-h hāḍāk il-ṣagid illi imṣā-h
iżbid-a ža yāxuḍ fi-fardit l-arkāb ṭab-
gan urā-h arbaṣṭāṣar bāb hāḍa farž-ak
u-ugṣado ž-žimāṣa yarżaw fi-h

Now what happened to them? They came, they traveled up. There was a swamp above, they came, put down upon it, and stayed. They said to him ‘O Yūnis, you will go down to that city and buy at market for us.’ Now they had taken the advice of Ṣayḥa who had told them ‘If you are in need of something, send Yūnis, for Yūnis will bring something even from a miser’s market’. So your uncle Yūnis here went down, and arrived right under the very palace. Perhaps the slave looked out or fate made it happen. She saw him and burst out laughing. ‘Azīza said to her ‘what are you laughing about?’ She replied ‘Just come, mother ‘Azīza, look at master Yūnis, whoever sees him loses their balance!’ Ṣfayra ‘Azīza looked, indeed, you’d say a full moon, what she said about him. She said to her ‘What brings him here?’ She replied ‘an extraordinary matter.’ (Ṣfayra ‘Azīza) had a golden stirrup. She said to her ‘Is it this which brings him?’ She said to her ‘it is’. She gave one to the auctioneer and said to him ‘The one upon whom this stirrup is bid, take him to get its match from the house.’ The auctioneer began (to auction) the stirrup. (Yūnis) gave a price, that necklace which he had with him was bid on it. He took it. He came to get the other stirrup, and fourteen doors closed behind him. He stood around and the group remained waiting for him.

fih ubgala timši min il-minātiḡ kayf-
ma dgūl timši li-dryāna u-timši l-sīdi
xalifa u-arq-a fišriyya u-illi yāxud illi
ibbi-ha iḡuṭṭ kayma dgūl ḡagg il-ḡāza
fi-matrāḡ-ḡa u-idži l-ubgala b-rūḡ-ḡa
tawwa z-zinātiyya dāyriṇ ṭalāt miyit
ṡabid ṡala ṭalāt miyit aḡṡān aswad
ḡādōl ḡarrāf min aḡḡa l-iblād žat
l-ubgala ḡādikki marṡi xadā kayf-
ma dgūl iṡway xubza u-ṡway tamur
u-ma-kattar-ṡ kayma dgūl ṡaṡwit layla
walla iṭnayn ṡaddat l-ubgala fi-gays-
sa u-hu žāb-hin waynma ḡās ḡādāk
bi-z-zuwāyil ilḡi-hin mnayn ḡāl-l-a
žāb-hin rabbi mnayn ḡāl-l-a wallāḡ
fi-h ubgala timši min hana urbaṭṭ-il-
ha xadāyt min-ha ṡway ḡāl-l-a allāḡ
yagṭaṡ maṡrūf-ak idžib illa ḡa-ṭ-ṭaṡṡa
il-ṡabid ḡaḡib ḡāl-l-a bukra nurbuṭ-l-a
na b-īdi lākin fi-h ṡabid rā-hum ižu
ṡumur-hum ma-yinḡuru l-bill il-ṡabid
waynma ižu il-bill ṡamur-hum ma-
yinḡurū-ha rayt ikrayṡāt-ta rayt xaṡim-
ha rayt iṡwaynāt-ta madd ṡamm-ak
marṡi imṡa l-bill waynma žō-h il-ṡabid
ḡāl-l-hum taṡālu ya ṡabid inwarri-kam
sīzit waṡan-na ṡaraḡ ṡarfa u-tamma
yilṡab fi-hin fi-s-siza ḡādāk yurbuṭ
l-ubgala ṡalay-ha kayfma dgūl iṡwāri
yigbuṡ u-ikibb wāḡda min-hin ṡāḡat
il-uxra ṡabbat l-ubgala ḡādāk žāb-hin
u-kabb-hin u-ḡāl inṡaddi l-ibin axi
ayṡ dāyriṇ hu u-ha-l-ṡabid waynma
tāḡ ṡalay-h xāl-a ḡāl-l-hum ḡidu ya
ṡabid žā-ni xāl-i ḡāl il-ṡarfa ḡāk ṡawar
min-hum wāḡad ḡassimō-h il-ṡabid
aṡrāf fi-waḡit-ta marṡi tagḡāz žā-hum
hu ilḡi-hum imḡassminn-a ṡala rās-a
ḡammūdiyya f-waṡ-a xāṡṡa ṡarrak-
kin u-ḡāl-l-hum taṡālu inwarri-kam
tarkis ḡān waṡan-na intu ṡaḡāb-kam

There was a mule which went
between places, as you'd say, it'd go
from Dryāna to Sidi Khalifa, which is
a fertile place, and he who would take
what he wanted would put, as you'd
say, the value of the thing in its place,
and the mule would come on its own.
Now, the Zanatis (*z-zinātiyya*) had put
300 slaves on 300 black horses, these
were going around beside the town.
This mule came, and Mar'i took, as
you'd say, a little bread and some
dates, not a lot, as you'd say, food for
one or two nights. The mule went on
its path, and he carried the (bread
and dates) to where (Bu Zayd) came
back with the camels. 'Where did he
find these?' (Mar'i) said 'The Lord
provided them'. 'From where?'. He
said 'By God, there is a mule going
from here, I came upon it, and took
some from it.' He said to him 'May
God cut your actions for only bring-
ing this little bit!' (Bu Zayd)¹⁵ was an-
gry, he said 'Tomorrow I'll go meet
(the mule) myself.' (Mar'i replied)
'But there are slaves, watch out, they
might come.' They have never seen
camels, slaves where they come from,
they've never seen camels, (they say)
'Look at at their feet, look at their
noses, look at their eyes.' So, your
uncle Mar'i went among the cam-
els. When the slaves came, he said to
them 'Come on you slaves, I'll show
you the checkers (*sīza*) of our coun-
try.' He stretched out part (of his
cloak) and began to play checkers
with them. Now, that other one was
going to meet the mule, there were,
as you'd say, baskets on it. He emp-

¹⁵ Here the text seems to refer to Bu Zayd with the word *ṡabd*, literally 'slave', which in that meaning obviously is nonsensical. It may be that the reciter used

ḡalam u-wāḥad min-kam yabga u-hu
r-rāṣi u-tamm yulḡum fi-hum fi-hāḡik
il-xāṣṣa nīn ḡaṣad il-axīr fi-hum ir-
rāṣi ḡāl-l-a taṣāl inta zād ḡaṭṭ-a imṣā-
hum u-urbuṭ-a fi-h iswayf abtar taḡat
minn-a iḡbid-a u-tamm inahḡ fi-hum
ḡāl

tied one of them, and the other one
fell off. The mule stood still, and that
one brought (the baskets), emptied
them, and said 'I'll go to my nephew
(and see) what he and those slaves
are doing.' When his uncle appeared
to him, he said to them 'Move off
you slaves, my uncle has come.' He
moved the part (of his cloak) like so,
and blinded one of them. The slaves
tore him to pieces. Thus was Mar'i, a
diviner. (Bu Zayd) came to them and
found them cutting him to pieces.
On his head was a turban and on his
waist a belt. He cut them off and said
to them 'Come on, I'll show you how
to tie sheep up for milking in our
country. So most of you are the flock,
and one of you will be the shepherd.'
He began to tie them with that belt,
until the last one of them, he was the
shepherd. He said 'you come too'.
He put him with them and tied him
up. He had a short sword on him, he
pulled it out and set upon them, say-
ing,

60) inḡalli inḡalli ya frag li-ḡranba na
bu zayd ḡallāy l-iḡmūm

'Disperse, disperse, O flock of crows,
I'm Bu Zayd, the dispeller of wor-
ries!'

61) inḡalli inḡalli ya frag li-ḡranba na
bu zayd ḡallāy n-nuwāyib

'Scatter, scatter, O flock of crows, I'm
Bu Zayd, the dispeller of catastro-
phes!'

62) miyit ṣinid rās-a u-miyit ṣinid
ikraṣay-h u-miyit fōḡ minn-a ṣalāyib.

The corpses were a hundred by his
head, a hundred by his feet, and a
hundred above him.

ḡāb iz-zuwayylāt u-lamm bin axī-h
u-ḡāb-a.

He took the camels, gathered up his
nephew, and took him away.

ṣabd here as a way of referring to Bu Zayd being dark-skinned, but elsewhere in
the text, and in the dialect in general, the term would be *asmar*, lit. 'brown'.

Bibliography

- Ayoub, Abderrahman
1978 "A propos d'un poème hilalien de Libye." *Mağallat Kulliyat al-tarbiya, Ġâmi'at al-fâtaḥ* 9: 221–42
1984 "The Hilali Epic: Material and Memory." *Revue d'histoire maghrebine* 35–36: 189–217
- Baker, Cathryn Anita
1978 *The Hilālī Saga in the Tunisian South*. PhD Thesis. Indiana University
- Bettega, Simone
2019 "Rethinking Agreement in Spoken Arabic: the Question of Gender." *Annali Sezione Orientale* 79/1–2: 126–56
- Guiga, Abderrahman
1968 *La geste hilalienne*. Tunis: Société Tunisienne d'Édition et de Diffusion
- Hartmann, Martin
1899 *Lieder der libyschen Wüste: Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 40/3). Leipzig: F. A. Brockhaus
- Laria, Massimo
1993 "Classi morfologiche del verbo nel dialetto della Cirenaica." *Quaderni di Studi Arabi* 11: 107–15
1996 "Some characteristic features of Cyrenaican Arabic." In Joe Cremona, Clive Holes, Geoffrey Khan (eds.), *Proceedings of the Second International Conference of l'Association Internationale de Dialectologie Arabe (AIDA), University of Cambridge: 10–14 September 1995*. Cambridge: University Publications Center: 123–32
- Mitchell, Terence F.
1952 "The Active Participle in an Arabic Dialect of Cyrenaica." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/1: 11–33
1957 "The Language of Buying and Selling in Cyrenaica." *Hespéris* 44: 31–71
- Norris, Harry T.
1988 "The Rediscovery of the Ancient Sagas of the Banū Hilāl." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 51/3: 462–81
- Owens, Jonathan
1984 *A short reference grammar of Eastern Libyan Arabic*. Wiesbaden: Harrassowitz
1993 "Imāla in eastern Libyan Arabic." *Zeitschrift für arabische Linguistik* 25: 251–59
- Reynolds, Dwight
1995 *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of Performance in an Arabic Oral Epic Tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press

A Fragment from a Libyan Version of the Hilālī Epic

Slyomovics, Susan

- 1987 *The Merchant of Art: An Egyptian Hilali Oral Epic Poet in Performance.*
Berkeley: University of California Press
- 2019 "The Arab Oral Epic of the Bani Hilal Tribe: Al-Sirah al-Hilālīyyah." In
Ken Seignurie (ed.), *A Companion to World Literature*, III. Hoboken
(N.J.): John Wiley & Sons: 1–15

Stokes, Phillip W.

- 2020 "A Fresh Analysis of the Origin and Diachronic Development of "Dialectal Tanwīn" in Arabic." *Journal of the American Oriental Society* 140/3: 637–64

Stumme, Hans

- 1894 *Tripolitanisch-tunesische Beduinenlieder.* Leipzig: J. C. Henrich'sche Buchhandlung

Younes, Igor

- 2018 "Raising and the gahawa-Syndrome, between Inheritance and Innovation." *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 67: 5–11

Una discussione sull'ī rāb nell'Iraq dell'XI secolo: la sesta seduta del Kitāb al-mağālis di Elia di Nisibi

Paolo La Spisa

Introduzione

La civiltà arabo-islamica premoderna, in quella forma ed espressione che raggiunsero l'apice tra i secoli VIII e X, è stata più volte definita dagli studiosi occidentali che ne hanno indagato i contesti politici, culturali e religiosi, una civiltà grafomane, della traduzione e della polimatia¹. È soprattutto nel primo secolo del regno abbaside che si devono ravvisare i prodromi di un primo rinascimento arabo erede delle più importanti civiltà del passato di lingua greca, siriana e persiana. Le necessità di appropriarsi di un vasto patrimonio scientifico, astrologico e filosofico, ebbero, tra le altre, motivazioni di natura politica e religiosa. La richiesta del califfo al-Mahdī (744-85) al patriarca della chiesa siro-orientale Timoteo I (727/8-823) di tradurre in arabo i *Topici* di Aristotele sarebbe stata strumentale al consolidamento, tramite la padronanza dell'arte della dialettica, delle frontiere identitarie non solo tra diverse comunità religiose ma anche tra le scuole teologiche musulmane che in quel torno di tempo si andavano

¹ Si vedano tra gli altri Gutas 2002; Touati 2006: 135; Cassarino 2015: 78.

profilando². Quella committenza califfale si tradurrà in concreto in uno dei primi dialoghi islamo-cristiani che la tradizione ci abbia trasmesso e che vide come protagonisti il patriarca e il califfo in persona³. Eredità classica ma anche cristiana tardo-antica, il genere della controversia dialogica verrà largamente adottato anche dalla letteratura di *adab* che eleverà il *mağlis* a una delle sue forme più esemplari⁴. Tuttavia, in ambito controversistico, è doveroso sin da subito fare alcune precisazioni che ci aiuteranno a comprendere meglio la *intentio operis* di molti autori di questo periodo. Nella sua analisi della letteratura dialogica medievale e moderna, Antonio Pioletti prende in esame il dialogo “come forma di esposizione/dimostrazione di una tesi”:

L'incontro tra più voci diverse è finalisticamente rivolto a ricondurre le diversità di visioni, di idee, di culture entro un orizzonte interpretativo tendenzialmente univoco e totalizzante. La plurivocità che pur si manifesta è strumento di affermazione di un unico prevalente punto di vista, è funzionale a dimostrarne la superiorità⁵.

Quanto detto trova ampia conferma in gran parte della letteratura polemistica araba cristiana in risposta all'Islam di epoca premoderna. Tra queste, si distingue un celebre *mağlis* tra un vescovo della chiesa siro-orientale e un visir, avvenuto nell'Alta Mesopotamia agli albori dell'XI secolo. Il *Kitāb al-mağālis* (Libro delle sedute) del metropolita siro-orientale Elia di Nisibi (975-1046)⁶, è forse

² Sul periodo delle traduzioni nella Baghdad dei primi abbasidi, lo studio di Gutas (2002) rimane ancora oggi un'opera ineludibile. La traduzione dei *Topici* da parte di Timoteo per “ordine regale”, è documentata dalla lettera 43 del patriarca a Rabban Petyion, su cui si vedano Putman 1975: 106; Brock 1999: 235-36; Berti 2009: 322-23. Per la politica culturale entro cui la committenza si situa, si veda sempre Gutas 2002: 73-83.

³ Di questo dialogo esistono più versioni, di cui Caspar (1977: 107-13) ha individuato due recensioni siriane e tre recensioni arabe. Per l'arabo si vedano le edizioni di Šayḥū 1921 (ar.3), Putman 1975 (ar.3); Caspar 1977 (ar.1); Samir, Nasry 2016.

⁴ Per un recente studio sul *mağlis* nella letteratura di *adab*, si veda Cassarino 2015.

⁵ Pioletti 2015: 23.

⁶ Gli studi su questo importante autore della letteratura araba cristiana medievale sono stati e continuano ad essere prolifici e fecondi soprattutto a partire

l'opera più celebre di questo prolifico intellettuale vissuto a cavallo tra le due culture dominanti del suo tempo: la araba e la siriana. Autore di una importante grammatica della lingua siriana ancora oggi oggetto di studio da parte dei linguisti⁷, fu particolarmente prolifico in opere di tipo storiografico, etico e teologico. La tradizione manoscritta che trasmette le sue opere più celebri, come il *Kitāb daf' al-hamm* (Il libro per scacciare la preoccupazione)⁸ e lo stesso *Kitāb al-mağālis*, documenta l'enorme successo che le opere del metropolita dovettero riscuotere in tutto l'Oriente arabo. Per quanto riguarda il *Kitāb al-mağālis* Graf conta poco più di venti testimoni, ma ulteriori ricerche andrebbero senz'altro ad aumentarne il numero⁹.

Il *Libro delle sedute* è un'opera che si articola in sette capitoli, ognuno dei quali relaziona una seduta tra Elia e il visir Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mağribī¹⁰. Questi faceva parte di una influente famiglia di segretari alla corte dei più importanti centri di potere dell'epoca, tra Aleppo, Baghdad e il Cairo. Il padre di Abū al-Qāsim fu segretario alla corte di Sayf al-Dawla (944-967), ma fu poi costretto a lasciare Aleppo per aver partecipato a una sedizione volta a spodestare i Banū Ḥamdān dal Nord siriano. Trasferitasi in Egitto presso la corte fatimide, la famiglia dei Mağribī sarà colpita dalla dura persecuzione del califfo al-Ḥākim bi-Amr Allāh (996-1021). Abū al-Qāsim scampa miracolosamente alla morte, riparandosi prima a Mecca, poi a Baghdad e infine a Mayyāfāriqīn

dalla seconda metà del secolo scorso. Per una prima introduzione si vedano Graf 1947: 177-89; Delly 1957; Van Roey 1963; Samir 1977: 257-84; Landron 1994: 112-20; Abūnā 2002: 225-26; Righi 2007; Monferrer-Sala 2010: 727-41; Bertaina 2011: 197-207; Bertaina 2019: 3-21. Bishara Ebeid sta preparando l'edizione critica del *Kitāb al-burhān 'alā ṣaḥīḥ al-imān* di cui Horst (1886) aveva pubblicato una traduzione tedesca.

⁷ Gottheil 1887.

⁸ Per una edizione e traduzione italiana del testo si veda Elia di Nisibi, ed. Samir 2007-2008.

⁹ Si noti che i manoscritti citati da Graf (1947: 180), fedelmente riportati in Monferrer-Sala (2010: 731), appartengono tutti a fondi europei, un censimento sistematico nelle collezioni orientali sarebbe per questo di urgente attuazione in vista di una disamina di tutte le fonti dirette disponibili di questa importante opera.

¹⁰ Cfr. Bianquis 1986: 290-91; Smoor 1986; Garcin 1995: 41; Del Río Sánchez 2004: 164-65; La Spisa 2007: 61-63; uno studio monografico su questa intrigante figura è in 'Abbās 1988.

in alta Mesopotamia, nel distretto di Dyar Bakr (Turchia sud-orientale), dove sarà visir del principe Naṣr al-Dawla ibn Marwān¹¹. A Nisibi, nel mese di luglio 1026 (corrispondente al periodo compreso tra il 16 di Ġumādā I fino al 10 di Ġumādā II del 417 dell'ègira), ebbero luogo gli incontri tra il metropolita e il visir. La tradizione ci informa che i *mağālis* furono redatti in forma di epistola indirizzata al fratello di Elia, Abū al-‘Alā’ Šā‘id ibn Sahl al-Kātib che non era altri che il segretario personale del visir. È doveroso inoltre menzionare il fatto che Elia aveva un altro fratello, noto con il *laqab* Zāhid al-‘Ulamā’ (‘l’asceta dei dotti’), il cui vero nome era Abū Sa‘id Maṣṣūr ibn ‘Īsā, che era il medico personale dello stesso visir. Ibn Abī Uṣaybi‘a ci narra che il principe marwānide Naṣr al-Dawla aveva una figlia a cui teneva molto e che si ammalò.

Giurò a sé stesso che quando sarebbe guarita, avrebbe dato dracme in elemosina dello stesso peso di sua figlia. Allorché Zāhid al-‘Ulamā’ la curò ed essa guarì, egli suggerì a Naṣr (sic) al-Dawla di far sì che il totale di queste dracme fosse devoluto alla costruzione di un *bīmāristān* da cui la gente traesse profitto. Per questo ricevette una ingente ricompensa e buona reputazione¹².

A questo aneddoto assai realistico sembra risalire la costruzione del primo ospedale a Mayyāfārīqīn¹³. Da questi dati si evince non solo che i due protagonisti dei *mağālis* dovettero essere legati da un vero rapporto personale, ma che facevano parte dell'élite culturale del tempo. È quindi possibile concludere che le sessioni ebbero realmente luogo e che non sono il frutto di un artificio letterario. È tuttavia lecito supporre che il dialogo, quale noi leggiamo oggi, è comunque il frutto di una rielaborazione *a posteriori* e che non sia la restituzione fedele dell'incontro effettivamente intercorso tra i due personaggi. Sempre per usare le parole di Pioletti, anche in questo caso sarebbe meglio parlare di “dialogo tendenzialmente monologico”¹⁴, dal momento che gli interventi e le domande del visir sono ridotti al minimo poiché meramente

¹¹ Cfr. Bowen 1993.

¹² Ibn Abī Uṣaybi‘a, ed. Nizār Riḍā s.d.: 341.

¹³ Cfr. Samir 1985.

¹⁴ Pioletti 2015: 18.

funzionali alle spiegazioni apologetiche del vescovo. Non è infatti inutile ricordare che il *Libro delle sedute* è a tutti gli effetti considerabile un classico della letteratura apologetica arabo-cristiana in relazione all'Islam¹⁵. Basti dare una rapida occhiata alla struttura dell'opera per rendersene conto. Segue uno schematico elenco in cui si presentano le tematiche affrontate in ogni seduta.

I^a seduta: Unità e Trinità divine.

II^a seduta: L'Incarnazione.

III^a seduta: Il monoteismo dei cristiani secondo il Corano.

IV^a seduta: Dimostrazione della fede cristiana tramite la ragione.

V^a seduta: Professione di fede monoteista.

VI^a seduta: Sintassi, lessicografia, calligrafia, teologia.

VII^a seduta: Opinione dei cristiani sull'astrologia, sui musulmani e sull'anima.

La quinta seduta è una famosa professione di fede cristiana che circolerà anche indipendentemente dal resto del *Kitāb*, la cui citazione più antica è stata identificata da chi scrive nell'opera di un contemporaneo di Elia, il vescovo melchita di Gaza Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī (X-XI sec.). Il fatto che un vescovo melchita della Palestina meridionale citasse la professione di fede di un omologo appartenente alla chiesa siro-orientale incardinato in alta Mesopotamia, ci informa su quanto rapidamente circolassero i testi di Elia di Nisibi nell'Oriente cristiano arabofono¹⁶. Altre citazioni dello stesso *maġlis* sono attestate nel *Kitāb al-kamāl* (o *Kitāb al-hudā*) composto dal vescovo maronita Dāwūd intorno al 1050¹⁷, e in alcuni trattati del vescovo di Sidone Paolo di Antiochia, noto come Būlus al-Rāhib, vissuto nel XII secolo¹⁸.

Nel 1910 Pietro Aziz (Buṭrus 'Azīz), corepiscopo del vicariato caldeo di Aleppo, tradusse in italiano alcuni estratti del sesto *maġlis* quando il testo arabo giaceva ancora in stato manoscrit-

¹⁵ Per una visione d'insieme sulla letteratura dei *maġālis* tra cristiani e musulmani di epoca abbaside, si veda Griffith 1999.

¹⁶ Cfr. al-Ġazzī, ed. La Spisa 2013: xiii nn. 38 e 39.

¹⁷ Cfr. Samir 1975-1976b.

¹⁸ Cfr. Khoury 1964: 98-101.

to¹⁹. Bisognerà attendere il 1922 perché padre Louis Cheikho (Luwīs Šayḥū) ne pubblicasse la *editio princeps* nella rivista *al-Mašriq* basandosi tuttavia su due soli manoscritti conservati a Beirut e di età assai recente²⁰. L'anno successivo ne fu realizzata una ristampa in un volume indipendente²¹. Samir ha riedito alcune sedute con traduzione francese, tra cui la prima (1979)²², la sesta (1975-1976a; 1991-1992) e la settima (1977), utilizzando un maggior numero di testimoni. La quinta seduta è stata riedita recentemente da Diez (2017). Pochi anni or sono è stata realizzata una nuova edizione integrale dei sette *mağālis* con traduzione russa a cura di Nikolay Seleznyov, dove vengono messi a frutto 10 testimoni dei manoscritti menzionati da Graf, altri 5 sono stati considerati inaffidabili dall'editore ai fini della restituzione del testo²³.

1 Alcune considerazioni sulla storia della tradizione

Come suaccennato, il testo del sesto *mağlis* è stato edito una prima volta da Cheikho²⁴ e in seguito riedito da Samir. Per la sua nuova edizione, Samir si è servito di cinque testimoni datati tra il XII e il XIX secolo. Ne riporto qui l'elenco rispettando le sigle adottate nell'edizione samiriana:

- 1) *A* = Beirut, Bibliothèque Orientale 564 (1826)
- 2) *B* = Beirut, Bibliothèque Orientale 676 (1715)
- 1) *L* = Aleppo, Fondo Sbath (Fondazione George Salem) 1130 (1231)
- 2) *P* = Paris, Bibliothèque nationale, Arabe 206 (1371-1372)
- 3) *V* = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arabo 143 (XII-XIII sec.)

¹⁹ Aziz 1910.

²⁰ Šayḥū 1922; Samir 1977: 259.

²¹ Cfr. Šayḥū 1923.

²² Per una traduzione spagnola di questa prima seduta si veda Del Río Sánchez 2004.

²³ Cfr. Seleznyov 2018: 24-29.

²⁴ Šayḥū 1922: 366-77.

A titolo meramente esplorativo, ho collazionato altri due testimoni limitatamente ai §§ 1-221 dell'edizione Samir, nel tentativo di meglio indagare alcune questioni recensionali che ad una prima lettura dell'edizione sembrerebbero ancora irrisolte. Giova tuttavia ripetere che si tratta di un semplice sondaggio del tutto parziale con nessuna pretesa di risolvere questioni che solo l' discussione dell'intera tradizione potrebbe dirimere. I testimoni da me collazionati sono stati i seguenti:

- 1) Il già citato *V* dell'edizione Samir.
- 2) *Q* = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arabo 155 (XIV sec.)
- 3) *R* = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arabo 180 (XIII sec.)

Nell'elenco dei manoscritti approntato da Graf, figura anche un testimone conservato a Firenze (*F*) presso la Biblioteca Medicea Laurenziana, fondo Orientale 299 (antico 63). Durante un breve sopralluogo, ho potuto consultare *de visu* il codice. Seguono brevi considerazioni critico-testuali in cui saranno indicati i numeri di paragrafo utilizzati nell'edizione Samir.

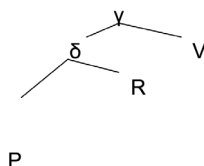
PR omettono il § 159, hanno inoltre altre varianti e piccole omissioni in comune.

ABL omettono i §§ 152, 160-62, 169, attestati solo in *PRV*.

PRV al §191, hanno مستفهماً (messo a testo da Selenyov 2018:

١٢٢) in luogo di مستخبراً del resto della tradizione.

Dai pochi dati qui riportati, è possibile ipotizzare l'esistenza di un archetipo γ in comune tra *PRV* e un subarchetipo δ in comune tra *PR*, come indicato nello schema seguente.



Per quanto concerne *F*, sebbene Graf lo indichi tra le fonti dirette dei *mağālis*, dopo un esame accurato condotto sull'originale ho

potuto verificare che si tratta di una falsa attribuzione. Il codice, di dimensioni 21 × 14 cm, presenta una rilegatura in pelle e tela in seguito a restauro. Vergato su carta in grafia *nashī* con inchiostro nero e titoli rubricati, presenta una cartulazione in cifre copte corsive sul margine superiore sinistro di ogni foglio retto. Contiene una silloge di origine copto-araba che ha inizio con un lungo trattato sulla fede cristiana dal titolo *Kitāb fī al-šudūr al-dahabiyya fī madhab al-naṣrāniyya* (ff. 1r-131r); un altro testimone dello stesso trattato è attestato nel codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arabo 38. Nei ff. 131r-46r è attestato un dialogo tra un Imām e al-Ṣafī Abū al-Faḍā'il ibn al-ʿAssāl (m. 1275 ca), prolifico autore copto principalmente noto come canonista ma anche autore di opere apologetiche²⁵, e un'epitome del trattato del teologo e filosofo cristiano Yaḥyā ibn ʿAdī sull'incarnazione di Cristo (ff. 146r-47r)²⁶. Al f. 149v si legge il seguente titolo rubricato:

مجلس ذكر ايليا مطران نصيبين حضرة اسراييل الكسري

Seduta che menziona Elia metropolita di Nisibi alla presenza di Isrāyīl al-Kaskarī

Incipit:

حكنتا (sic) بعض التفات عن ايليا مطران المغرب المسمى قبل رهينته علي بن عبيد بن داود كان عند يعقوب بن اسحق الكندي اد اتاه ات فاخبره بقدم اسراييل الاسقف الكسري /150r/ مدينه السلم.

Ci furono riferiti alcuni incontri con Elia Metropolita di al-Maǧrib, che prima che diventasse monaco si chiamava ʿAlī Ibn ʿUbayd ibn Dāwud, allorché si trovava presso Yaʿqūb Ibn Ishāq al-Kindī. Quando arrivò da lui, lo informò dell'arrivo di Isrāyīl vescovo di Kaskar nella città della pace.

È facile concludere che siamo dinanzi ad una evidente confusione tra due personaggi differenti: Elia di Nisibi e un non meglio noto

²⁵ Cfr. Graf 1947: 388-403; per uno studio sull'opera apologetica di al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl si veda adesso Awad 2014.

²⁶ Sulla teologia dell'incarnazione presso Yaḥyā Ibn ʿAdī, si veda lo studio di Platti 1983, per il testo critico dell'opera si veda Abū ʿIsā al-Warrāq, Yaḥyā Ibn ʿAdī, ed. Platti 1987.

Elia vescovo di al-Mağrib, di cui si menziona il nome prima della conversione al cristianesimo. Ora, è ben noto che Elia di Nisibi provenisse da una famiglia di origini cristiane siro-orientali. È interessante tuttavia rilevare che nel titolo stesso e nelle prime righe dell'*incipit* qui trascritto vengano nominati due noti personaggi della prima età abbaside. Uno è Israel vescovo di Kaškar, di cui dà breve notizia il Graf, dal quale si apprende che nell'872, quando cioè il nostro personaggio era in avanzatissima età, sarebbe stato eletto Katholicos della chiesa siro-orientale per soli quattro mesi. Quando era ancora vescovo ebbe una disputa dottrinale con Quṣṭā Ibn Lūqā circa le differenze cristologiche tra melchiti e "nestoriani"²⁷. Sempre Graf riferisce che una silloge della sua opera è conservata in *F*. L'altro personaggio menzionato è Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī, il noto filosofo aristotelico vissuto nell'Iraq del IX secolo. Da quanto detto non ci resta che escludere una qualsiasi attribuzione ad Elia di Nisibi dell'opera attestata in *F*, non solo per questioni di onomastica, ma anche per evidenti discrepanze cronologiche tra i personaggi menzionati. È quindi possibile concludere che in *F* non è attestato alcun frammento del *Kitāb al-mağālīs* di Elia di Nisibi.

2 Testo e struttura della sesta seduta

Il sesto *mağlis* ebbe luogo martedì 8 di Ġumādā II del 417 dell'ègira, che corrisponde al mercoledì 27 luglio 1026 d.C. Il titolo della seduta è

المجلس السادس في النحو واللغة والخط والكلام²⁸

Che in un'opera di apologetica cristiana trovi spazio un capitolo dedicato alla lingua araba potrebbe sembrare apparentemente origi-

²⁷ Cfr. Graf 1947: 156. Secondo Landron (1994: 94) si sarebbe verificata una confusione di persona tra Israel Kaškar (IX sec.) e Israel di Karḥ-Ġeddān (m. 960). Come si può notare, tra i due personaggi vi sarebbe una discrepanza cronologica di un secolo circa.

²⁸ Samir 1975-1976a: 635 §1. Sebbene l'edizione di Seleznyov sia più recente (2018), d'ora in avanti faremo esclusivo riferimento all'edizione di Samir grazie alla presenza del numero dei paragrafi che permette un più preciso riferimento al testo.

nale. Ma ad una attenta lettura si potrà osservare non solo che il tema della lingua araba in rapporto alle altre lingue della grande tradizione dotta dell'epoca, come il greco e il siriano, era già stato toccato da altri illustri personaggi, ma come è ben noto buona parte della letteratura apologetica araba cristiana di epoca precedente toccava questioni linguistiche che avevano come oggetto del contendere la lingua del Corano. È ad esempio il caso dell'*Apologia del Cristianesimo* di 'Abd al-Masīh al-Kindī²⁹, o della *Corrispondenza* tra Qusṭā ibn Lūqā e Ibn al-Munağğim³⁰. In entrambi i casi si tratta di uno scambio epistolare, vero o presunto, tra un musulmano e un cristiano dove si tocca il tema dell'inimitabilità del Corano come prova dell'origine divina del messaggio muḥammadico. La risposta del cristiano tende a confutare il dogma dell'ī ḡāz, decostruendo la convinzione secondo cui l'arabo sarebbe una lingua perfetta rispetto alle altre lingue³¹.

Anche nel caso del dialogo tra Elia e il visir, il confronto grammaticale è funzionale allo scopo apologetico che l'intera opera si prefigge. Tutta la dimensione del dialogo è infatti comprensibile solo all'interno di un quadro dai contorni fortemente confessionali, come mostrano le domande che il visir pone a Elia. Per collocare nella giusta prospettiva questo capitolo è quindi necessario tenere presente che, tramite la lingua, i due protagonisti vogliono indicare due comunità religiose ben distinte. La sesta seduta si apre infatti con il seguente quesito del visir:

”أفلكم علم النحو واللغة وحسن الخط والكلام مثل ما للمسلمين؟“ قلت ”نعم“.³²

- Avete forse la sintassi, la lessicografia, la calligrafia e la teologia come hanno i musulmani?
- Ho risposto: 'sì'.

Da qui ha inizio una discussione sulla lingua araba in ottica comparativa con il siriano, lingua liturgica ufficiale della chiesa siriano-orientale a cui apparteneva il vescovo di Nisibi. Tuttavia, come si nota dall'impo-

²⁹ Per una traduzione italiana del testo si veda Bottini 1998; per una più aggiornata introduzione all'opera, Bottini 2009.

³⁰ La corrispondenza è stata edita due volte da Samir, cfr. Samir, trad. Nwyia 1981, e con testo arabo e traduzione italiana.

³¹ Per altri esempi simili nella letteratura di epoca abbaside, si veda Teule 2015.

³² Samir 1975-1976a: 637 §§ 8-9.

stazione della prima domanda, le questioni che seguiranno sono poste in chiave etnico-confessionale, si parla infatti di lingua dei musulmani, lingua e sintassi dei Siri, contrapposta alla sintassi degli Arabi.

Elia risponde:

قلْتُ: “نحو السُريانيين أحسنُ وأكثرُ فائدةً وأعظمُ فضيلةً”³³

- *La sintassi dei Siri è più bella, più utile ed eccelle in perfezione.*

قال: “أترفعون الفاعلَ وتنصبون المفعولَ، كما تفعل العرب؟”³⁴

- *Ponete anche voi il soggetto in caso nominativo e il complemento in accusativo come fanno gli Arabi?*

Elia distingue due casi:

- 1) il soggetto e il complemento fanno parte dello stesso genere (*muḡānis*) come nell'esempio seguente:

ضرب زيدٌ عمرًا.³⁵

- 1) il soggetto e il complemento fanno parte di generi diversi; come nell'esempio seguente:

خلق الله العالمَ ورجم الله زيدًا.³⁶

Nel primo caso – spiega Elia – quando in siriano si ha una frase in cui soggetto e complemento appartengono allo stesso genere (per es. uomini), per evitare ambiguità sul reale soggetto della frase, si pone una *lamadh*³⁷ davanti al complemento oggetto con funzione di marcatore del complemento; tuttavia questo non

³³ Samir 1975-1976a: 639 § 11.

³⁴ Samir 1975-1976a: 639 § 12.

³⁵ Samir 1975-1976a: 639 § 16.

³⁶ Samir 1975-1976a: 641 § 18.

³⁷ Nel testo originale si parla di *lām* affinché il visir capisca di cosa si tratta; cfr. Samir 1975-1976a: 643 § 19. Sulla costruzione di frase con *lamadh* marcatore del complemento oggetto diretto in siriano, si vedano Duval 1881: 325-26; Costaz 1986: 185-86; Muraoka 1997: 77-78.

viene introdotto allorché soggetto e complemento non appartengono alla stessa classe di nomi, come nella seconda casistica. Secondo Elia, la prova del fatto che il marcatore sarebbe più chiaro del sistema flessionale arabo, starebbe nell'esempio seguente:

ضربتِ الحُبلى السكرى... وقتل سيبويه خالويه.³⁸

La donna incinta ha picchiato la donna ebbra... Sibawayhi ha ucciso Halawayhi.

Per riflettere sin da subito sulle strategie argomentative di Elia, è interessante a questo proposito osservare che i linguisti, sia antichi che moderni, hanno rilevato anche nell'arabo un uso del tutto simile della particella proclitica *li-/la-* con la stessa funzione. Si vedano a titolo di esempio i seguenti versetti coranici: *li-lladīna hum li-Rabbihim yarhabūna* (Corano VII, 154) e *in kuntum li-ru'yā ta'burūna* (Corano XII, 43), in cui il linguista egiziano al-Anṣārī (1309-1360) ravvisava lo stesso fenomeno³⁹. Per quanto riguarda il medio arabo, il fenomeno è assai diffuso ed è stato già registrato dagli specialisti⁴⁰. Lo stesso dicasi per i dialetti arabi moderni di area levantina e irachena, in cui la preposizione *l-/la-* con funzione di marcatore del complemento oggetto è assai prolifica⁴¹. Da quanto detto è possibile concludere che questa caratteristica linguistica, condivisa anche dall'arabo in tutti i suoi registri, non dovesse risultare del tutto nuova alle orecchie del visir, tuttavia questi nel dialogo non risponde alcunché.

In ogni caso il vescovo sostiene l'idea secondo cui il sistema flessionale arabo non toglie tutte le ambiguità al discorso, mentre la sintassi siriana sarebbe più chiara e priva di ambiguità. Per dimostrare questa tesi, Elia fa citare al visir due versetti del Corano utilizzati normalmente dai grammatici per dimostrare l'importanza del sistema flessionale arabo.

³⁸ Samir 1975-1976a: 649 § 31.

³⁹ Cfr. al-Anṣārī, ed. al-Mubārak, Ḥamad Allāh 1964: 239.

⁴⁰ Cfr. Blau 1966-1967: 413-15 nn. 15 e 18; Lentin 1997: 289-92; La Spisa 2021: lxxvi-lxxvii.

⁴¹ Lentin 2003-2005; Procházka 2018: 284-85.

Corano (La conversione) IX, 3

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ⁴²

*Dio non è responsabile degli idolatri, e così il Suo Messaggero.*⁴³

Corano (Il Creatore) XXXV, 28:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.⁴⁴

*Ma temono Dio, fra i Suoi servi solo i sapienti.*⁴⁵

In questo ultimo caso solo l'*i'rab* permetterebbe la corretta interpretazione del versetto a causa della dislocazione del soggetto in fine di frase. Elia risponde adducendo altri esempi sulla stessa falsariga dei versetti ora citati, volendo dimostrare che l'*i'rab* non toglierebbe ambiguità al discorso. Come nei casi seguenti:

لَكِنَّ اللَّهَ يِعَاقِبُ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ.⁴⁶

Ma Dio punisce gli idolatri e il Suo profeta; oppure: Ma Dio e il Suo profeta puniscono gli idolatri.

Sullo stesso modello di Corano XXXV, 28 Elia adduce il seguente esempio:

إِنَّمَا يَخْشَى عِيسَى مِنْ عُلَمَائِهِ مُوسَى.⁴⁷

Ma tra i suoi sapienti 'Īsā teme Mūsā.

In quest'ultima frase Elia dimostrerebbe che il sistema flessionale non permette di sapere se è 'Īsā a temere Mūsā o viceversa, dal momento che i due rispettivi nomi non prendono il caso. Sebbene in arabo (come in ogni altra lingua naturale)

⁴² Nell'edizione Samir il versetto è citato diversamente: إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَرَسُولُهُ ; cfr. Samir 1991-1992: 277 § 144, considerando erroneamente *rasul-a-hu* come nome retto da *'inna*.

⁴³ Trad. Bausani 1988: 132.

⁴⁴ Samir 1991-1992: 277 § 146.

⁴⁵ Trad. Bausani 1988: 320.

⁴⁶ Samir 1991-1992: 281 § 159.

⁴⁷ Samir 1991-1992: 283 § 168.

esistano delle alternative per evitare questo tipo di ambiguità, il visir non controbatte alcunché, nonostante gli esempi addotti da Elia siano piuttosto artificiali e studiati *ad hoc* per sostenere la sua tesi.

Un altro caso coranico portato a modello da Elia, è il seguente:

Corano (La famiglia di 'Imrān) III, 7:

لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ قَالُوا آمَنَّا.⁴⁸

Elia sostiene che non c'è accordo tra gli esegeti sull'interpretazione di questo versetto. Alcuni ritengono che solo Dio conosce la vera interpretazione mentre i saldi di scienza si limitano a credere in essa. In questo punto Elia sembra conoscere il noto commento di al-Ṭabarī, dove, dopo aver riportato le opinioni contrastanti dei primi compagni, ivi compresa 'Ā'īša, e degli esegeti precedenti, il celebre poligrafo persiano si esprime a favore dell'interpretazione secondo cui il vero significato dei versetti oscuri lo conosce solo Dio⁴⁹. Viceversa nel *Kaššāf* di Zamahšarī si propone una diversa interpretazione, secondo il noto grammatico di scuola mu'tazilita infatti: "Soltanto Dio e i Suoi servi che sono saldi di scienza afferrano la retta interpretazione che è necessario attribuire"⁵⁰.

Un altro esempio a sostegno della tesi secondo cui il sistema flessionale arabo non toglierebbe ambiguità al discorso è al §66, dove si legge

لَقَيْتُ زَيْدًا مَسْرُورًا

- *Ho visto Zayd contento.*

Secondo Elia, chi ascolta questo discorso non sa se ad essere contento è chi parla o se è Zayd, poiché, trattandosi di un com-

⁴⁸ Samir 1991-1992: 265 § 95. Il versetto originale avrebbe وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ.

⁴⁹ Cfr. al-Ṭabarī, ed. al-Turkī 2001: V, 217-221. Si noti che sulla stessa falsariga si muovono le traduzioni di Moreno 1967: 61 e di Bausani il quale traduce: "La vera interpretazione di quei passi non la conosce che Dio. Invece gli uomini di solida scienza diranno: 'Crediamo in questo Libro'" (Bausani 1988: 36 e 518).

⁵⁰ Zamahšarī, ed. al-Ḥamādī s.d.: I, 298.

plemento di stato, non sarebbe possibile distinguere i due casi. Anche qui tuttavia, è ben noto che la lingua araba contempla altre costruzioni con lo stesso significato, che tolgono ogni dubbio. Per fare un solo esempio, l'ultima frase potrebbe essere volta in

لَقِيتَ زَيْدًا وَهُوَ مَسْرُورٌ / وَأَنَا مَسْرُورٌ

A conferma dell'arguzia del vescovo nel creare casi *ad hoc*, sta l'esempio di §122 in cui sembra verificarsi un errore materiale difficilmente attribuibile all'autore, ma che sembra piuttosto frutto di un travisamento insinuatosi nella tradizione manoscritta. L'esempio riguarda l'ambiguità che si riscontrerebbe nella sintassi araba tra ordine e domanda.

ومن ذلك، التباس الأمر بالطلب. ١٢٢ نحو قول القائل: "أعطني مائة درهم". ١٢٣ فإن هذا القول يُحتمل أن يكون أمرًا، ويُحتمل أن يكون سؤالاً.

- *Da qui ha origine la confusione tra l'ordine e la domanda, 122 come nel discorso di chi dice: 'dammi cento dracme'. 123 Invero questo discorso può essere un ordine come una domanda*⁵¹

Il punto critico è rappresentato dalla parola أعطني (*a'tinī*), imperativo di IV forma del verbo *a'tā/ya'tī* (dare qc a qn.). Trattandosi di un imperativo, difficilmente si intravede in questa frase un caso di ambiguità tra ordine e domanda come dichiarato nel testo. Nell'edizione Samir, che, ricordiamolo, utilizza solo 5 testimoni sui 23 citati da Graf, sembra esserci unanimità della tradizione⁵². Credo che si possa ipotizzare un errore di archetipo e che la lezione genuina dovesse avere l'incompiuto dello stesso verbo تعطيني, *tu'tinī* (mi dai); successivamente i copisti hanno introdotto un imperativo. In alternativa dovremmo attribuire la variante con l'im-

⁵¹ Samir 1991-1992: 271 §§ 122-123.

⁵² Nei manoscritti che ho potuto consultare (*VQR*) vi è unanimità nell'attestare أعطني, anche nell'apparato dell'edizione Samir non si registrano varianti significative; cfr. Samir 1991-1992: 271 n. 103. Lo stesso dicasi per l'edizione Seleznyov (2018, ١١٧).

perativo all'autore, ma ciò che segue entrerebbe inevitabilmente in contraddizione con la logica interna al discorso.

Questo ultimo aspetto è particolarmente importante perché tutta la seduta mira ad utilizzare la logica per dimostrare la maggiore chiarezza della grammatica siriana rispetto a quella araba. Quanto detto diventa ancora più evidente nell'ultimo capitolo di questa seduta, dove si abbandona il tema della lingua per avviare un confronto tra teologia e logica. Il visir domanda:

فكيف علم كلام النصارى من علم كلام المسلمين؟⁵³

Come vedi la teologia dei cristiani rispetto alla teologia dei musulmani?

Il vescovo risponde che la teologia cristiana è più esatta e comprensibile perché, mentre la teologia dei musulmani si fonda sul diritto (*mabniyyun 'alā muqtaḍā šar'ihim*), la teologia dei cristiani si fonda sulla ragione (*mabniyyun 'alā muqtaḍā al-'aql*) e per questo si identifica con la logica⁵⁴. Il visir risponde: “I musulmani ritengono che lo studio della logica e delle dottrine filosofiche sia miscredenza ed eresia e arrivano a credere che colui che si dedica a queste discipline sia un *zindīq*”⁵⁵.

Le risposte argomentative di Elia affermano che nella tradizione cristiana le verità religiose sono dimostrabili tramite la logica e in ultima analisi la ragione. “I musulmani – risponde il visir – non hanno impedito lo studio della logica e delle scienze razionali perché ritengono che esse siano in contraddizione con la ragione, bensì perché dedicarvisi impedirebbe di concentrarsi sulle scienze del diritto”⁵⁶. La risposta di Elia a quest'ultima affermazione sposta il focus del contendere dalla prospettiva filosofica a quella etica. Secondo il vescovo infatti, non sarebbe lo studio della logica a togliere tempo alle scienze religiose ma il dedicarsi ai desideri carnali, come le ambizioni di potere, il mangiare e il bere, la copula e consimili.

⁵³ Cfr. Samir 1991-1992: 347 § 361.

⁵⁴ Cfr. Samir 1991-1992: 349 § 366.

⁵⁵ Cfr. Samir 1991-1992: 355 § 372.

⁵⁶ Cfr. Samir 1991-1992: 361 §§ 383-84.

3 *Un confronto con l'adab*

Gli argomenti affrontati nel sesto *mağlis* non fanno che riflettere lo spirito di un'epoca. È ben noto, infatti, che questioni linguistiche e filosofiche del tutto simili a quelle affrontate in questa sessione furono esaminate in altre opere più o meno coeve con il *Kitāb al-mağālīs*; come la ben nota controversia tra Abū Sa'īd al-Širāfi e Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus trasmessaci da Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī nelle conferenze filosofiche note come *al-Muqābasāt* e nel più celebre *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa* (Libro della conversazione piacevole e della compagnia amichevole)⁵⁷. Per poter comprendere a fondo il motivo per cui in un libro di apologetica cristiana rispetto all'Islam trova spazio un dialogo di argomento linguistico, teologico e filosofico è infatti necessario dare uno sguardo al clima culturale del periodo immediatamente precedente a quello in cui si svolse il dialogo tra Elia e il visir. I secoli VIII, IX e X furono contrassegnati dal ben noto movimento di traduzione dal greco in arabo di una ingente mole di testi della tradizione greco-ellenistica, il cui teatro principale fu la Baghdad dei primi califfi abbasidi sino ad al-Ma'mūn (m. 833). Come è noto, quest'ultimo alla fine della sua vita fece istituire la *miḥna*, una vera e propria campagna inquisitoria, tesa a imporre agli *'ulamā'* di tutto l'impero la fede dei *mu'tazila* come unica religione di stato⁵⁸. A questo clima di persecuzione contro i dissidenti, dovette seguire una reazione da parte delle scuole avverse, principalmente di estrazione ḥanbalita, le quali, morto il califfo, pensarono bene di opporsi all'ambiente culturale di cui si erano nutriti i *mu'tazila*. La storiografia occidentale del secolo scorso ha identificato le scuole anti-mu'tazilite con una supposta "ortodossia islamica" che si sarebbe scagliata contro le scienze greche perché considerate blasfeme⁵⁹. Tra i personaggi più noti che nei secoli

⁵⁷ Su questa controversia la letteratura secondaria è molto ricca; qui ci basti menzionare Elamrani-Jamal 1983: 61-67, traduzione francese del testo: 149-63; Ferrari 2005: 367-71, traduzione italiana del testo: 374-78; Cassarino 1998: 112-19. Una recente analisi delle due opere in cui la controversia ci è giunta, è in Cassarino 2015.

⁵⁸ Cfr. Rekaya 1991: 338a-b; Gutas 2002: 94-95, ma soprattutto 189-94; Nagel 2010: 132-35.

⁵⁹ Si pensi in *primis* al saggio di Goldziher 1916 e relativa critica in Gutas 2002: 194-206.

successivi si sarebbero opposti all'eredità greco-ellenistica, spiccano i nomi di Ibn Fāris (m. 1005), 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 1166) e naturalmente Ibn Taymiyya (m. 1328)⁶⁰. Non è questa la sede opportuna per analizzare nel dettaglio le implicazioni di questa lettura a senso unico sul movimento di traduzione e le sue conseguenze negli ambienti colti di area levantina e orientale di epoca mamelucca e ayyubide. Qui ci limiteremo a riflettere sull'insistenza con cui in numerose opere letterarie di *adab* del X secolo affiora il tema del rapporto/contrasto tra scienze logico-filosofiche di origine greca e scienze coraniche e religiose di lingua araba. Un illustre esempio proviene dalla letteratura più aulica del tempo, il già citato *Imtā' wa-al-mu'ānasa*. Si tratta del resoconto delle sedute notturne che Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ebbe col visir Abū 'Abdallāh al-'Ārif Ibn Sa'dān. Il contenuto delle conversazioni è dedicato ad Abū al-Wafā' Ibn al-'Abbās al-Buzḡānī, noto con il *laqab* di al-Muhandis per i suoi contributi fondamentali alla trigonometria piana e sferica e all'astronomia⁶¹. Questa personalità di spicco della scienza di epoca buyide, essendo vicino agli ambienti di corte, introduce al-Tawḥīdī nel *mağlis* del visir. Come già detto, le sedute tra il letterato e il visir ebbero luogo a scadenza notturna, nella redazione scritta infatti ogni seduta corrisponde a una notte. Una delle caratteristiche narrative di questa opera, su cui non è qui possibile soffermarsi per analizzarne i dettagli, è “il gioco delle citazioni per le quali l'autore veste i panni dello scriba di ragionamenti altrui”⁶². L'alternanza tra i dialoghi riportati e il dialogo cornice tra il visir e Tawḥīdī crea un effetto di spostamento continuo del tempo della narrazione che richiama non a caso un gioco di incastro diegetico peculiare alle *Mille e una notte*⁶³.

La seduta di nostro interesse si svolge durante la XVII notte, allorché il visir chiede al suo ospite informazioni sulla setta dei “Fratelli della Purità”. Al-Tawḥīdī afferma che i seguaci di questa

⁶⁰ Cfr. Gutas 2002: 194-206.

⁶¹ Su questo scienziato e matematico di origine persiana ci dà notizia il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, cfr. al-Nadīm, ed. 'Alī Ṭawīl 2002: 449-50; si vedano inoltre Sezgin 1974: 321-25 e Suter 1986.

⁶² Cassarino 2017: 69.

⁶³ Per un'analisi più approfondita dell'opera si veda Cassarino 2008; circa i modelli letterari dell'*Imtā' wa al-mu'ānasa* si rimanda sempre a Cassarino 2017: 59-66.

scuola “sostengono che quando la filosofia greca e la *šarī‘a* araba si adattano l’una all’altra in modo organico, viene raggiunta la perfezione”⁶⁴. Ciò che segue è una lunga citazione di altri personaggi che Tawhīdī fa dialogare lungamente sul controverso argomento. Tra questi spicca la figura di Abū Sulaymān al-Siġistānī, detto al-Mantiqī, noto esponente della scuola aristotelica di Baghdad⁶⁵, il quale dialoga con Abū al-‘Abbās al-Buḥārī⁶⁶, sostenendo che filosofia e rivelazione (*wahy*) devono rimanere separate, e che anzi “in generale, il profeta è superiore al filosofo e il filosofo gli è inferiore. È il filosofo infatti che deve seguire il profeta e non viceversa, poiché il profeta è inviato (da Dio) e il filosofo è inviato (dal profeta)”⁶⁷.

Un’altra prova evidente del fatto che nei *mağālīs* di Elia di Nisibi trovino spazio visibili influssi del clima culturale del tempo è la citazione che il vescovo di Nisibi fa del noto medico e scienziato persiano Abū Bakr Zakariyyā al-Rāzī (m. 926) e del traduttore e medico cristiano Ḥunayn Ibn Ishāq (m. 873)⁶⁸. Di al-Rāzī Elia cita espressamente il *Kitāb al-ṭibb al-rawḥānī* (Libro di medicina spirituale) affermando che in quest’opera “si dimostra il fatto che la sintassi araba fa parte delle scienze convenzionali (*iṣtilāḥiyya*) e non necessarie (*ḍarūriyya*)”⁶⁹. Lo scopo del vescovo è dimostrare che mentre la sintassi araba appartiene alla prima classe, ovvero le scienze convenzionali, la sintassi siriana farebbe invece parte del novero delle scienze “necessarie” perché fondate sulla logica e sulla ragione⁷⁰. Rileggendo *al-ṭibb al-rawḥānī* tuttavia è possibile constatare che il messaggio originario di al-Rāzī era ben diverso. Al capitolo V dedicato all’amore, gli amanti e il piacere, il noto medico e scienziato persiano che viveva e operava a Baghdad, riporta una disputa sulla classificazione delle scienze, che egli ebbe con un letterato, “uno dei

⁶⁴ al-Tawhīdī, ed. al-‘Aġamī 2005: 223.

⁶⁵ cfr. Cassarino 2017: 67-70.

⁶⁶ al-Tawhīdī ed. al-‘Aġamī 2005: 223-29.

⁶⁷ al-Tawhīdī, ed. al-‘Aġamī 2005: 228.

⁶⁸ Cfr. Samir 1991-1992: 295 §§ 209 e 213. Per una prima introduzione su al-Rāzī si veda Goodman 1995; su Ḥunayn Ibn Ishāq si rimanda a Strohmaier 1986 con relativa bibliografia.

⁶⁹ Cfr. Samir 1991-1992: 295 § 210.

⁷⁰ Cfr. Samir 1991-1992: 293 §§ 206-208.

più pedanti dei saggi della città della pace”, esperto di sintassi (*naḥw*), lessicografia (*luġa*) e poesia (*šīʿr*). Mentre il grammatico sostiene che la sua arte è “necessaria” (*iḏṭirāriyya*) poiché “chi padroneggia la lingua può rispondere a qualsiasi cosa gli venga chiesto”⁷¹, al-Rāzī ribatte che le regole di una lingua sono “convenzionali” (*iṣṭilāḥiyya*) per una comunità linguistica e che le altre scienze come l’astronomia, la medicina e la farmacopea, si basano su conoscenze “necessarie”. Quindi, conclude al-Rāzī, un uomo che si limiti a conoscere le regole grammaticali di una lingua, non può definirsi saggio né sapiente⁷². Il capitolo si conclude con un commento che chiarisce il punto di vista dell’autore:

Abbiamo raccontato questa storia al fine di ammonire e invitare a ciò che è preferibile, difatti in questo scritto non abbiamo altro scopo. Parlando in questo nostro discorso di ignoranza e inadeguatezza, non ci siamo rivolti a tutti coloro che si interessano, si occupano e fanno proprie la sintassi e la lingua araba, poiché tra costoro vi sono persone a cui Iddio ha permesso di unire quelle con una parte notevole delle scienze, bensì ci siamo rivolti a quegli ignoranti che considerano scienza solo la sintassi e la lingua, e che nessuno è degno di essere chiamato sapiente se non grazie ad esse⁷³.

Da quanto detto è possibile evincere con tutta evidenza la posizione di al-Rāzī, il quale oppone lingue e scienze. Elia sposta questa opposizione all’interno di due ambiti linguistici diversi, al fine di dimostrare la sua tesi di fondo, ovvero la superiorità della lingua siriana su quella araba. Egli infatti definisce la grammatica araba “convenzionale” (*iṣṭilāḥī*) e la grammatica siriana come necessaria (*ḍarūrī*), utilizzando un termine della stessa radice della parola utilizzata da al-Rāzī per indicare proprio le scienze necessarie⁷⁴.

⁷¹ al-Rāzī, ed. Kraus 1939: 43.

⁷² al-Rāzī, ed. Kraus 1939: 44; si veda il commento a questo passo in Elamrani-Jamal 1983: 59-61.

⁷³ al-Rāzī, ed. Kraus 1939: 44.

⁷⁴ Cfr. Samir 1991-1992: 261 §§ 74-75.

Conclusioni

Alla luce di quanto detto è possibile enucleare alcuni elementi di fondo che sottendono a questa importante seduta. Vi sono principalmente due aspetti fondamentali che si celano tra le righe di questo dialogo. Il primo elemento su cui è utile soffermarsi perché permea tutto il *mağlis*, è di ordine logico-filosofico. Dal dialogo emerge chiaramente l'intenzione di Elia di Nisibi di presentare la lingua siriana come logica e razionale e quindi priva di ogni ambivalenza e ambiguità, caratteristiche che invece sarebbero peculiari alla lingua araba, dalla sintassi all'ortografia. Per comprendere questo aspetto dell'argomento di Elia, si deve tenere presente che l'interconnessione tra lingua e logica era un retaggio che le scuole siriane avevano ereditato dalla filosofia greca di scuola stoica e aristotelica già a partire dal VI secolo grazie all'opera di Giuseppe Huzaya. Le scuole grammaticali siriane dei secoli successivi poterono così sviluppare un proficuo connubio grazie al quale i grammatici applicavano categorie logico-filosofiche alla riflessione metalinguistica e i logici si servivano di nozioni linguistiche per descrivere il ragionamento sillogistico⁷⁵. Nei primi anni del califfato abbaside, questa eredità culturale venne raccolta dal già citato Timoteo I, il quale in alcune epistole insiste sulla necessità di comporre opere grammaticali siriane probabilmente perché ben consapevole che in quegli stessi anni si andava elaborando una tradizione grammaticale araba che fiorirà di lì a poco e che sarà posta a fondamento dell'elaborazione teologica e giuridica islamica, ma soprattutto per far fronte alle continue richieste di traduzioni che gli ambienti di corte commissionavano a siriani poliglotti⁷⁶. Elia di Nisibi, autore di una grammatica siriana e di un lessico arabo-siriano⁷⁷, si inserisce dunque in una tradizione di studi linguistici e grammaticali plurisecolare. In un'epoca in cui l'arabo era oramai divenuto la lingua franca di una vasta area che dal Nord Africa lambiva le rive dell'Indo, la conservazione e l'insegnamento del siriano nelle chiese siriane orientali e occidentali aveva tra gli altri il

⁷⁵ Cfr. Contini 1998; Berti 2009: 309-310; King 2013: 115.

⁷⁶ Berti 2009: 310-11.

⁷⁷ L'opera fu edita per la prima volta dal francescano Tommaso Obicini da Novara nel 1636, cfr. Obicini da Novara 1636.

compito di preservare l'identità di quelle comunità cristiane in seno al califfato⁷⁸. Questa esigenza era sentita tanto più urgente dal momento che autori siriani come Antonio di Takrīt (IX sec.)⁷⁹ lamentavano il fatto che i musulmani dell'epoca, per dimostrare la superiorità della lingua araba, definivano il siriano una lingua povera, limitata e poco sviluppata⁸⁰. All'interno di questo contesto si possono capire le ragioni dei toni assunti dal sesto *mağlis*, che, ad una prima lettura, potrebbero apparire contraddittori con l'*opera omnia* di Elia. Questa infatti, come giustamente rileva Teule⁸¹, ci è giunta in gran parte in lingua araba, si aggiunga inoltre che Elia stesso nella sua grammatica metteva in guardia i suoi studenti dalle ambiguità ortografiche e linguistiche del siriano⁸². È solo dunque all'interno di una prospettiva apologetica che queste apparenti contraddizioni trovano una loro ragion d'essere. Come si è potuto constatare, in alcune parti della seduta Elia cita esplicitamente alcuni versetti del Corano per criticarne il costruito sintattico e dimostrarne tutta l'ambiguità semantica. A questo scopo il nostro autore dimostra una notevole conoscenza sia del testo coranico, sia dell'esistenza delle differenti lezioni accettate dalla tradizione islamica, sia dei commentari. Elia si inserisce dunque in una lunga tradizione apologetica in lingua araba, in cui uno dei temi ricorrenti è la confutazione del dogma dell'inimitabilità del Corano e, in ultima analisi, della sua origine divina. Anche in questo caso è dunque lecito supporre che, con la critica mossa alla lingua del Corano, Elia alluda indirettamente a tutto il sistema dogmatico che ruota attorno al libro sacro dell'Islam⁸³. In ultima analisi, l'intero *Kitāb*, appartenendo al genere dialogico, rappresenta un prontuario di risposte che il vescovo di Nisibi dovette preparare per far fronte alle numerose sfide a cui erano sottoposti i suoi fedeli. Sfide che non dovettero essere esclusivamente di ordine dogmatico, dal momento che le numerose e variegate comunità non musulmane presenti nel califfato sentivano sempre più urgente il

⁷⁸ Watt 2007; Bertaina 2011: 200.

⁷⁹ Cfr. Watt "Antun of Tagrit." <https://gedsh.bethmardutho.org/Antun-of-Tagrit>, ultimo accesso 24/11/2021.

⁸⁰ Watt 2007: 138.

⁸¹ Teule 2015: 87.

⁸² Bertaina 2011: 205.

⁸³ Cfr. Bertaina 2011: 205.

bisogno di salvaguardare e proteggere il proprio patrimonio linguistico-culturale, oltre che religioso.

Bibliografia

- ‘Abbās, Iḥsān
1988 *Al-wazīr al-Mağribī Abū al-Qāsim al-Husayn Ibn ‘Alī, al-‘ālim al-šā‘ir al-nāṭir al-ṭā‘ir (370-418). Dirāsa fī siratihi wa-adabihi ma’a mā tabaqqā min aṭārihi*. Amman: Dār al-Šurūq
- Abū ‘Īsā al-Warrāq, Yaḥyā Ibn ‘Adī
1987 *De l’incarnation*, ed. E. Platti (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vv. 490-491. Scriptores arabici, tt. 46-47). Lovanii: In Aedibus Peeters
- Abūnā, A.
2002 *Tārīḥ al-kanīsa al-suryāniyya al-šarqīyya min mağr’ al-islām ḥattā nihāyat al-‘aṣr al-‘abbāsī*, II. Beirut: Dār al-Mašriq
- Anṣārī, al-, Ġamāl al-Dīn ibn Hišām
1964 *Al-Muğnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb*, ed. Ḥamad Allāh al-Mubārak. Damasco: Dār al-Fikr
- Awad, Wadi Abullif Malik
2014 “Towards a New Edition of al-Šafī Ibn al-‘Assāl’s Apologetic Works.” *Intellectual History of the Islamicate World* 2: 227-40
- Aziz, Pietro
1910 “Della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana. Estratto dalla disputa che ebbe luogo fra il vescovo Elia di Nisibi e il visire Abi Alkasim Alhusein ibn Ali Almagribi.” *Anthropos* 5: 444-53
- Bausani, Alessandro
1988 *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Rizzoli
- Bertaina, David
2011 “Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian-Muslim discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 22: 197-207
2019 “An Arabic Christian Perspective on Monotheism in the Qur’ān: Elias of Nisibis’ *Kitāb al-Majālis*.” In D. Bertaina *et al.* (a cura di), *Heirs of the Apostles. Studies in Arabic Christianity in Honour of Sidney H. Griffith*. Leiden/Boston: Brill: 3-21
- Berti, Vittorio
2009 *Vita e studi di Timoteo I (†823) patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull’epistolario e sulle fonti contigue* (Studia Iranica. Cahier 41. Chrétiens en terre d’Iran, 3). Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes

Bianquis, Thierry

- 1986 *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, I. Damas: Institut français de Damas

Blau, Joshua

- 1966-1967 *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South Palestinian Texts from the First Millennium* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: vv. 267, 276, 279. Subsidia: 27-29). Louvain: Secrétariat du CorpusSCO

Bottini, Laura

- 1998 *Al-Kindī. Apologia del Cristianesimo* (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 4). Milano: Jaca Book
2009 "The Apology of al-Kindī." In D. Thomas, B. Roggema (a cura di), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. I: (600-900). Leiden: Brill: 585-94

Bowen, Harold

- 1993 "Naṣr al-Dawla." In *Encyclopédie de l'Islam*, VII. Leiden: Brill: 1017-18

Brock, Sebastian Paul

- 1999 "Two Letters of the Patriarch Timothy from the late eighth century on translation from Greek." *Arabic Science and Philosophy* 9: 233-46

Caspar, Robert

- 1977 "Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timotée I et le Calife al-Mahdī (II^e/VIII^e siècle) 'Mohammed a suivi la voie des prophètes'." *Islamocristiana* 3: 107-75

Cassarino, Mirella

- 1998 *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*. Roma: Salerno Editrice
2008 "Parole della notte : intessere i saperi nella dimora del visir." *Quaderni di Studi Arabi* 3: 97-120
2015 "Dialogue and Difference in Tawḥīdī's *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa* and *Muqābasāt*." In M. Cassarino, A. Gheretti (a cura di), *Il dialogo nella cultura araba: strutture, funzioni, significati (VIII-XIII secolo)*. Giornate internazionali di studio. IX Colloquio internazionale Medioevo romano e orientale (Catania, 14-15 giugno 2012). Soveria Mannelli: Rubettino: 75-89
2017 *Le Notti di Tawḥīdī: variazioni sull'adab*. Soveria Mannelli: Rubettino

Contini, Riccardo

- 1998 "Considerazioni interlinguistiche sull'adattamento siriano della Τέχνη Γραμματική di Dionisio Trace." In R. B. Finazzi, A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*. Atti del Seminario internazionale di studio (Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997). Alessandria: Edizioni dell'Orso: 95-111

Costaz, Louis

- 1986 *Grammaire syriaque*. Beyrouth: Dar el-Machreq (4^a ed.)

- Del Río Sánchez, Francisco
2004 "Un debate entre Elías de Nísibe y el visir Ibn 'Alī al-Magribī (417H-1026 d.C.)." *Collectanea Christiana Orientalia* 1:163-83
- Delly, Emmanuel-Karim
1957 *La théologie d'Élie bar-Šénaya. Étude et traduction de ses Entretiens* (Studia Urbaniana, 1). Roma: Pontificia Universitas Urbaniana de Propaganda Fide
- Diez, Martino
2017 "The Profession of Monotheism by Elias of Nisibis: an Edition and Translation of the Fifth Session of the Kitāb al-Majālis." *Islam and Christian-Muslim Relations* 28: 493-514
- Duval, Rubens
1881 *Traité de grammaire syriaque. Écriture, phonétique, orthographe, les parties du discours et les formes des mots, syntaxe, index des mots*. Paris: F. Vieweg libraire éditeur [rist. Amsterdam: Philo Press, 1969]
- Elamrani-Jamal, Abdelali
1983 *Logique aristotélécienne et grammaire arabe (étude et documents)* (Études musulmanes, 26). Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Elia di Nisibi
2007-2008 *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, ed. K. S. Samir, trad. A. Pagnini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 9-10), 2 voll. Torino: Zamorani.
- Ferrari, Cleophea
2005 "La scuola aristotelica di Baghdad." In C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I. Torino: Einaudi: 352-79
- Fleisch, Henri
1990 *Traité de philologie arabe. Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, I. Beyrouth: Dar el-Machreq (2^a ed.)
- Garcin, Jean-Claude
1995 "Les pouvoirs princiers en Orient." In J.-C. Garcin *et all.* (a cura di), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^e-XV^e siècle*. I: *L'évolution politique et sociale*. Paris: Presses Universitaire de France: 13-48.
- Goldziher, Ignaz
1916 *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 8). Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften
- Goodman, Lenn E.
1995 "al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Zakariyyā." In *Encyclopédie de l'Islam*, VIII. Leiden: Brill: 474a-77b.

Gottheil, Richard James Horatio

1887 *A treatise of Syriac grammar by Mār Eliā of Šôbhâ*. Berlin: W. Peiser/New York: B. Westermann

Graf, Georg

1947 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. II: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Studi e Testi, 133). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana

Griffith, Sidney H.

1999 "The Monk in the Emir's *Majlis*: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period." In H. Lazarus-Yafeh *et al.* (a cura di), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Studies in Arabic Language and Literature, 4). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 13-65.

Gutas, Dimitri

2002 *Pensiero greco e cultura araba*. Torino: Einaudi

Horst, Louis

1886 *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. Colmar: Eugen Barth.

Ibn Abī Uṣaybi'a

s.d. ' *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. Nizār Riḍā. Beirut: Dār maktabat al-ḥayāt.

Ibn al-Munağğim, Ḥunayn ibn Ishāq, Qustā ibn Lūqā

1981 *Une correspondance islamo-chrétienne*, ed. K. S. Samir, trad. P. Nwyia, (Patrologia Orientalis, t. 40, fasc. 4). Turnhout: Brepols

2003 *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām*, ed K.S. Samir, trad. I. Zilio-Grandi (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 8). Torino: Zamorani.

Ibn al-Nadīm, Abū al-Farağ Muḥammad b. Abī Ya'qūb 'Ishāq

2002 *al-Fihrist*, ed. Yūsuf 'Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya

Khoury, Paul

1964 *Paul d'Antioche évêque melkite de Sidon (XII^e s.)*. Beyrouth: Imprimerie catholique

King, Daniel

2013 "Grammar and Logic in Syriac (and Arabic)." *Journal of Semitic Studies* 58: 101-20

La Spisa, Paolo

2007 "L'epoca di Elia di Nisibi." In Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, ed. K. S. Samir, trad. A. Pagnini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 9-10), 2 voll. Torino: Zamoran 43-94

2021 *Martyrium Arethae Arabicae. Le versioni arabe del Martirio di Areta (BHG 166)* (Aethiopistische Forschungen, 86). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag

- Landron, Bénédict
1994 *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestorienne vis-a-vis de l'Islam*. Paris: Cariscript
- Lentin, Jérôme
1997 *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche Orient à l'époque moderne*. Thèse de Doctorat d'État ès Lettres. Université de Paris 3
2003-2005 "Datif éthique, datif coréférentiel et voix moyenne dans les dialectes arabes du *Bilād al-Šām* et quelques problèmes connexes." *Cahier de linguistique de l'INALCO* 5 (Linguistique arabe): 99-130.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro
2010 "Elias of Nisibis." In D. Thomas, A. Mallet (a cura di), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. II: (900-1050). Leiden/Boston: Brill: 725-741
- Moreno, Martino Mario
1967 *Il Corano*. Torino: Classici Utet
- Muraoka, Takamitsu
1997 *Classical Syriac. A basic grammar with a chrestomathy. With a selected bibliography compiled by S. P. Brock*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag
- Nagel, Tilman
2010 "Il califfato degli Abbasidi." In U. Haarmann (a cura di), *Storia del mondo arabo*. Torino: Einaudi: 103-73
- Obicini da Novara, Tommaso
1636 *Thesaurus Arabico-Syro-Latinus*. Romae: Typis Sac. Congregationis de propag. fide
- Pioletti, Antonio
2015 "Dialogo e dialogicità." In M. Cassarino, A. Gheretti (a cura di), *Il dialogo nella cultura araba: strutture, funzioni, significati (VIII-XIII secolo)*. Giornate internazionali di studio. IX Colloquio internazionale Medioevo romanzo e orientale (Catania, 14-15 giugno 2012). Soveria Mannelli: Rubettino: 15-27
- Platti, Emilio
1983 *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'incarnation* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 14). Leuven: Peeters
- Procházka, Stephan
2018 "The Northern Fertile Crescent." In C. Holes (a cura di), *Arabic Historical Dialectology. Linguistic and Sociolinguistic Approaches*. Oxford: Oxford University Press: 157-292
- Putman, Hans
1975 *L'église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi* (Orient Chrétien, 3). Beyrouth: Dar el-Machreq

- Rāzī, al-, Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā'
 1939 *Rasā'il falsafiyya ma'a qīṭa' baqiyat min kutubih al-mafqūda*, ed. P. Kraus. Il Cairo: ed. Paul Barbey
- Rekaya, M.
 1991 "Al-Ma'mūn Abū al-'Abbās 'Abd Allāh b. Harūn al-Rashīd." In *Encyclopédie de l'Islam*, VI Leiden: Brill: 331a-39b
- Righi, Davide
 2007 "Elia di Nisibi: vita e opere." In Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, ed. K. S. Samir, trad. A. Pagnini (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 9), I. Torino: Zamorani: 95-139
- Samir, Khalil Samir
 1975-1976a "Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'ī rāb au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le Vizir Abū l-Qāsim." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49: 619-49
 1975-1976b "L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Édition critique." *Parole de l'Orient* 6-7: 257-79
 1977 "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Élie de Nisibe (975-1046)." *Islamochristiana* 3: 257-84
 1979 "Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité." *Islamochristiana* 5: 31-117
 1985 "Note sur le médecin Zāhid al-'Ulamā', frère de Elie de Nisibe." *Oriens Christianus* 69: 168-83
 1991-1992 "Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52: 229-367
- Samir, Khalil Samir, Nasry, Wafik
 2016 *The Patriarch and the Caliph. An Eight Century Dialogue between Thimoty I and al-Mahdi*. Provo: Brigham Young University
- Šayḥū, Luwīs
 1921 "Al-muḥāwarat al-dīniyya allatī ġarat bayna al-ḥalīfa al-Mahdī wa-Ṭīmāṭāwus al-ġāṭliq." *al-Mašriq* 19: 359-74, 408-19
 1922 "Mağālis Īliyyā Muṭṭrān Našībīn." *al-Mašriq* 20: 33-34, 112-22, 267-72, 366-77, 425-34.
 1923 *T rois traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes*. Beyrouth: Imprimerie catholique: 26-73
- Seleznyov, Nikolai (ed.)
 2018 *Kniga sobesedovaniy Ilii, mitropolita Nisivina, c vezirom Abū-l-Kāsimom al-Ḥusaynom ibn 'Alī al-Mağribī i Poslaniye mitropolita Ilii veziru Abū-l-Kāsimu*. Moskva: Natsional'nyy Issledovatel'skiy Universitet "Vysshaya Shkola Ekonomiki" Institut Klassicheskogo Vostoka i Antichnosti.
- Sezgin, Fuat
 1974 *Geschichte des arabischen Schrifttums*. V: *Mathematik bis ca. 430 h*. Leiden: Brill 1974

- Smoor, Pieter
1986 "al-Mağribī, Banū." In *Encyclopédie de l'Islam*, V. Leiden: Brill: 1210a-12b
- Strohmaier, Gotthard
1986 "Ḥunayn b. Ishāḳ." In *Encyclopédie de l'Islam*, III. Leiden: Brill: 578b-81a
- Sulaymān ibn Ḥasan al-Ġazzī
2013 *I trattati teologici*, ed. P. La Spisa (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, v. 649. Scriptores Arabici, t. 53). Lovanii: In Aedibus Peeters
- Suter, H.
1986 "Abū 'l-Wafā' al-Būzadġānī." In *Encyclopédie de l'Islam*, I. Leiden: Brill: 159a-b
- Ṭabarī, al-, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr
2001 *Ġāmī' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, I-XXV, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Il Cairo: Dār Haġr
- Tawḥīdī, al-, Abū Ḥayyān
2005 *Kitāb al-īmā' wa-l-mu'ānasa*, ed. Mursil Fāliḥ al-'Aġamī. Damasco: Dār Sa'd al-Dīn
- Teule, Herman
2015 "The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions in the 'Abbāsīd Period: Some Christians Views." In D. Pratt *et al.* (ed.), *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*. Leiden/Boston: Brill: 85-94
- Touati, Houari
2006 *Biblioteche di saggezza. Libro e collezionismo nell'Islam*. Milano: Sylvestre Bonnard
- Troupeau, Gérard
1981 "La logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe." *Arabica* 28: 242-50
- Van Roey, Albert
1963 "Élie de Nisibe." In *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, XV. Paris: : 192-94
- Watt, John
2007 "Guarding the Syriac language in an arabic environment: Antony of Tagrit on the use of grammar in rethoric." In G. J. Reinink *et al.* (ed.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*. Leuven: Peeters: 133-50
- "Anṭun of Tagrit." In S. Brock *et al.* (ed.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*. <https://gedsh.bethmardutho.org/Antun-of-Tagrit>
- Zamaḥṣarī, Abū al-Qāsim Ġār Allāh Maḥmūd b. 'Umar al-Ḥawārizmī
s.d. *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh al-ta'wīl*, I-V, ed. Yūsuf al-Ḥamādī. Il Cairo: Maktaba Miṣr

*Engager des livres à Damas à la fin du XVII^e siècle.
La bibliothèque de la famille Ḥamza mise en caisses
(1092/1681)*

Brigitte Marino

Introduction

Dans le sillage de l'ouvrage pionnier de Y. Eche sur *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*¹, les bibliothèques du Bilād al-Šām aux époques médiévale et moderne, détenues par des individus ou données à des institutions, ont fait l'objet de plusieurs études au cours des dernières années. On dispose ainsi désormais, pour l'Égypte et la Syrie mamloukes, de l'ouvrage de D. Behrens-Abouseif sur les bibliothèques et la matérialité des livres² et deux catalogues de bibliothèques damascènes établis aux XIII^e et XV^e siècles ont par ailleurs été édités et étudiés par K. Hirschler³.

Pour le monde ottoman, l'inventaire de la bibliothèque du palais qui a été établi au tout début du XVI^e siècle, à l'époque du sultan Bayezid II, a été récemment étudié par plus d'une vingtaine

¹ Eche 1967.

² Behrens-Abouseif 2019.

³ Pour la publication des catalogues de deux bibliothèques de Damas, celui de la Ašrafiyya qui a été établi dans les années 1270 et celui d'Ibn 'Abd al-Hādī qui a probablement été établi en 1492, voir Hirschler 2016 ; Hirschler 2020.

de chercheurs réunis autour de N. Necipoğlu, C. Kafadar et C. Fleischer⁴. Outre les nombreux travaux d'İ. Erünsal, F. Bilici, M. Anastassiadou, O. Sabev, H. Sievert et O. Bouquet ont, quant à eux, apporté d'importantes contributions dans ce domaine de recherche pour les XVI^e-XIX^e siècles à partir des actes de fondations pieuses (*waqfs*) ou des inventaires après décès⁵.

Dans les provinces arabes de l'Empire, des informations sont disponibles sur les livres et les bibliothèques du Caire et de Baghdad mais aussi de Jérusalem, Alep et Damas. Pour cette dernière ville, B. Liebrez a notamment publié un ouvrage sur la bibliothèque Rifā'iyya, acquise à Damas en 1853 par le consul Prusse, Gottfried Wetzstein (1815-1905), et conservée depuis à l'université de Leipzig⁶. Plusieurs inventaires de livres affectés à des fondations pieuses viennent, par ailleurs, enrichir notre connaissance des bibliothèques. Il en est ainsi pour celle d'al-Šayḥ Ḥālid al-Šāhrazūrī al-Naqšbandī (m. 1242/1827) dont la liste figure sous forme de facsimilé dans un article de F. de Jong et J. Witkam⁷. S. al-Ğumānī a, quant à lui, édité l'inventaire des livres que Muḥammad Pacha al-'Aẓm (m. 1197/1783), gouverneur de Damas, a donné à la *madrassa* qu'il a fondée dans cette ville⁸. Plus récemment, il a publié le registre actualisé des livres que 'Uṭmān Pacha al-Dūrīkī (m. 1160/1747), gouverneur de nombreuses provinces dont celles d'Alep et de Damas⁹, a mis en *waqf* pour la *madrassa* qu'il a fondée à Alep, la Madrasa 'Uṭmāniyya Riḍā'iyya¹⁰.

⁴ Necipoğlu, Kafadar, Fleischer (éd.) 2019.

⁵ Bilici 1999 ; Anastassiadou 1999 ; Anastassiadou 2000 ; Sabev 2003 ; Sabev 2005 ; Sievert 2010 ; Sievert 2013 ; Bouquet 2020.

⁶ Liebrez 2016.

⁷ De Jong, Witkam 1987. Pour un autre facsimilé d'une liste de livres établie à Damas au XIX^e siècle, voir Wollina 2020. Pour diverses sources contenant des listes de livres, voir Witkam 1990-1991 ; Ansari, Schmidtke 2016 : 102-20 (cet article comprend (pp. 120-44) une liste de livres mentionnés dans une *waqfiyya* établie en 1165/1751).

⁸ Ğumānī 2017. Cette *madrassa* est connue sous le nom de son fils, 'Abd Allāh Pacha al-'Aẓm.

⁹ À Damas, où il est gouverneur en 1152-1153/1739-1740, 'Uṭmān Pacha al-Dūrīkī est connu sous le nom de 'Uṭmān Pacha al-Muḥaṣṣil ; sur son action au cours de cette période, voir Rafeq 1966 : 139-42.

¹⁰ Ğumānī 2019. Ce registre mentionne non seulement la liste des ouvrages mis en *waqf* par le fondateur mais aussi tous ceux qui ont été ajoutés au fonds par la suite. Établi environ un siècle après la fondation de cette institution, ce

Plusieurs actes concernant des *waqfs* de livres ont par ailleurs été publiés ou étudiés. Pour Damas, nous connaissons ainsi trois *waqfs* établis par des gouverneurs de la famille 'Azm, Sulaymān Pacha (m. 1156/1743), As'ad Pacha (m. 1171/1758) et Muḥammad Pacha (m. 1197/1783)¹¹. Ahmad Efendi Tahazāde (m. 1773), représentant des descendants du Prophète (*naqīb al-ašrāf*) à Alep, a quant à lui mis en *waqf* des livres pour la *madrassa* qu'il a fondée dans cette ville après avoir été juge de Jérusalem et de Baghdad¹². De nombreux livres figurent aussi dans les inventaires après décès ou des documents qui leur sont liés¹³. Dans le cadre de leurs recherches sur la société damascène à l'époque ottomane, C. Establet et J.-P. Pascual ont ainsi

document est d'autant plus précieux que ces livres ne sont pas connus par des *waqfiyya*s. Il en est de même au Caire où un inventaire de la bibliothèque fondée par le sultan mamlouk Qāyṭbāy (826-901/1423-1496) est établi à l'époque ottomane, en 1110/1698 ; l'existence de ce document est, là encore, d'autant plus appréciable que les titres des ouvrages ne sont pas mentionnés dans la *waqfiyya*, établie en 879/1475. On ignore toutefois si cet inventaire est conforme à la composition initiale de la bibliothèque ; 'Umrān 2019 : 15, 27.

¹¹ En 1151/1738, Sulaymān Pacha al-'Azm dote sa *madrassa* de quelques livres ; Mubayyidīn 2003 (18 livres). Quelques années plus tard, en 1165/1752, son neveu, As'ad Pacha al-'Azm, dote de livres la *madrassa* fondée par son père, Ismā'il Pacha al-'Azm ; Munağğid 1980 (92 livres). Pour Muḥammad Pacha al-'Azm, nous disposons d'un inventaire des livres dont le gouverneur a doté sa *madrassa* ; Ġūmānī 2017 (457 livres). Pour un acte de *waqf* établi à Jérusalem en 1007/1599, voir 'Asālī 1983 : 152-165.

¹² Wilkins 2014. Sur les livres qui font l'objet d'une transaction entre deux individus, à Alep, en 1151/1738, voir Salati 2007. Sur les livres d'un Alépin du XVIII^e siècle, Aḥmad al-Rabbāt, voir Liebrezn 2013 ; Akel 2016. Sur les livres d'un médecin maronite d'Alep du XVIII^e siècle, Ḥannā al-Ṭabīb (vers 1702-1775), voir Krimsti 2018. Sur les livres trouvés dans la citadelle d'Alep en 923/1517, voir D'hulster 2021 : 315-41. Sur les livres d'un bibliophile alépin du XVII^e siècle, Muḥammad al-Taḳawī (m. 1061/1650), voir Reier 2021.

¹³ Pour Sofia, voir Sabev 2003. Pour Sarajevo, voir Zubčević 2015. Deux actes établis à Jérusalem aux 8^e/XIV^e et 10^e/XVI^e siècles méritent d'être ici signalés. U. Haarmann s'est ainsi intéressé à un acte daté de 790/1388 qui concerne la vente des biens d'un défunt ; ce document dresse la liste des livres et biens domestiques achetés par quatorze individus qui sont successivement identifiés avec la liste de leurs acquisitions ; Haarmann 1984. Pour une étude détaillée de ce document, voir Aljoumani et Hirschler 2023. Par ailleurs, K. al-'Asālī a édité un acte établi en 984/1576 ; il comprend une liste des livres déposés en « sécurité » (*amāna*) auprès d'un homme de confiance à la suite d'un décès ; 'Asālī 1985 : 252-59.

publié un article sur « Les livres des gens à Damas vers 1700 »¹⁴. À travers un corpus d'inventaires après décès consignés dans deux registres de la *qisma* 'arabiyya de Damas¹⁵, ils dressent un panorama des possesseurs de livres et des ouvrages les plus souvent cités dans une cinquantaine de documents¹⁶.

Des listes de livres figurent aussi dans divers types d'actes qui, dans les registres des tribunaux, concernent à la fois des livres et des biens fonciers. Il en est ainsi, par exemple, dans un acte lié à al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731)¹⁷. Daté du 14 *šafar* 1142/8 septembre 1729, ce document reflète une stratégie de transmission successorale opérée un an et demi avant le décès de celui-ci ; il s'agit d'une vente formelle de livres et de biens fonciers¹⁸ qui est réalisée par le mandataire d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī au profit du fils de ce dernier, Ismā'īl (m. 1163/1750)¹⁹, et de deux fils de celui-ci. Les livres mentionnés dans cet acte se trouvent dans la demeure d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī, située dans le faubourg de Šālīhiyya ; ils comprennent à la fois certaines de ses œuvres et d'autres ouvrages ou recueils qu'il a acquis « par achat ou par héritage de son père »²⁰.

Environ un demi-siècle avant la transaction opérée au sein de la famille Nābulusī, un autre acte mentionnant de nombreux livres

¹⁴ Establet, Pascual 1999. Voir aussi Establet 2001. Sur les livres des bureaucrates ottomans mentionnés dans les inventaires après décès du XVIII^e siècle, voir Sievert 2010. Pour le Yémen, voir la liste des livres laissés en héritage par un imam, al-Mutawakkil Aḥmad b. al-Manšūr 'Alī (m. 1224/1809) ; 'Amrī 2005 : 247-56. Pour Sofia (1671-1833), voir Sabev 2003. Pour Sarajevo (1707-1828), voir Zubčević 2015.

¹⁵ Dans les deux *qisma*-s, l'une 'askariyya et l'autre 'arabiyya (ou *baladiyya*), sont traitées toutes les affaires liées respectivement aux successions des agents de l'État ou des sujets.

¹⁶ Pour un panorama des livres mentionnés dans les *waqfiyya*-s de plusieurs bibliothèques d'Istanbul, au XVI^e siècle, voir Bilici 1999. Certains chercheurs s'intéressent plus particulièrement aux possesseurs de livres ; voir, par exemple, Hanna 2003 : 79-103 (Le Caire, 1600-1759) ; Anastassiadou 1999 ; Anastassiadou 2000 (Salonique, 1828-1905).

¹⁷ Sur al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, voir Murādī, *Silk* III, 30-38.

¹⁸ Les acquéreurs sont en effet dispensés de payer la somme qui correspond à l'évaluation de cette transaction et ils bénéficient d'une déclaration de quittance qui leur est octroyée par le mandataire au nom de son mandant.

¹⁹ Sur al-Šayḥ Ismā'īl b. al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, voir Murādī, *Silk* I, 256.

²⁰ Ša'bān 2007. La liste comprend environ 360 volumes ; Liebreiz 2013 : 25.

est établi auprès d'un juge de Damas le 3 *rağab* 1092/19 juillet 1681²¹. Deux frères germains appartenant à une importante famille de cette ville, la famille Ḥamza, reconnaissent devoir une somme d'argent aux trois orphelins d'un militaire dont les biens sont gérés par un tuteur. Ils garantissent leur dette avec des biens meubles et immeubles parmi lesquels figurent une centaine de livres (118 volumes) qui vont ici retenir notre attention. Après avoir présenté la famille Ḥamza, nous évoquerons la question de son endettement et nous examinerons ensuite la nature des ouvrages mis en gage (*rahn*) selon les modalités indiquées dans ce document²².

1 Une éminente famille

L'installation de la famille Ḥamza en Syrie remonte au 4^e/X^e siècle. En 330/941, un de ses membres récemment arrivé à Damas, Ismā'īl, est nommé représentant des descendants du Prophète (*naqīb al-ašrāf*) et ses descendants seront nombreux à occuper cette fonction jusqu'à l'époque du mandat français en Syrie, dans la première moitié du XX^e siècle²³. À l'époque ottomane, les membres de cette famille, d'abord chafiites puis hanafites, résident dans divers quartiers centraux de Damas²⁴. Plusieurs d'entre eux enseignent dans des *madrasas* et/ou exercent des fonctions juridiques dans divers tribunaux de la ville. Certains se distinguent aussi par leur

²¹ Cet acte est consigné dans un registre de la *qisma 'askariyya*, institution où sont traitées, à cette époque, toutes les affaires liées aux successions des agents de l'État. Conservés au Centre des archives de Damas, dans le fonds *Maḥākīm šar' iyya Dimašq*, ces actes sont ici identifiés par trois nombres : registre/page/document. Selon ce classement, la référence de l'acte en question est la suivante : 11/153/298.

²² Dans cet acte de 86 lignes, les livres sont énumérés sur 41 lignes (pp. 154-55, l. 26-66). Le début du document est consacré à l'identification des personnages et à la configuration de la dette ; la fin du document concerne les biens fonciers et la remise des livres au tuteur dans deux caisses fermées et scellées.

²³ Sur la famille Ḥamza, voir Schatkowski-Schilcher 1985 : 197-200 ; Sawwāf 2010 : I, 677-90 ; 'Iyāl Salmān 2017a. Une autre famille de Damas, la famille 'Ağlānī, se distingue aussi dans la fonction de *naqīb al-ašrāf* à l'époque ottomane ; sur la famille 'Ağlānī, voir Schatkowski-Schilcher 1985 : 201-204. Sur les familles Ḥamza et 'Ağlānī, voir Winter 2012 : 144-45.

²⁴ Sur les lieux de résidence des membres de la famille Ḥamza dans divers quartiers de Damas, voir 'Iyāl Salmān 2017a : 15.

production littéraire²⁵. Leurs biographes sont très attentifs à leur insertion dans les réseaux scientifiques locaux et à leurs voyages et séjours dans les grandes villes de l'Empire. Comme tous leurs congénères, ils entreprennent en effet de nombreuses missions à Istanbul pour y négocier de prestigieuses fonctions ; dans la capitale de l'Empire, comme au Caire ou dans les Villes saintes de La Mecque et de Médine, ils rencontrent et fréquentent de célèbres savants et bénéficient de leur enseignement, ce qui leur permet d'accroître sans cesse leur savoir. À tous les hommes de cette famille qui retiennent l'attention des biographes, se joignent quelques femmes qui apparaissent dans les actes juridiques relatifs à la gestion de leur patrimoine ainsi qu'aux fonctions ou privilèges qui leur sont officiellement attribués²⁶.

1.1 Représentants des descendants du Prophète

Les deux frères de la famille Ḥamza mentionnés dans cet acte, al-Sayyid 'Abd al-Karīm (1051-1118/1642-1706)²⁷ et al-Sayyid Ibrāhīm (1054-1120/1644-1708)²⁸, sont identifiés comme étant les fils d'al-Sayyid Muḥammad (1024-1085/1615-1674)²⁹, fils d'al-Sayyid Kamāl

²⁵ Muḥammad Amīn al-Muḥibbī (1061-1111/1651-1699) consigne les poèmes de cinq membres de cette famille qui lui sont contemporains (al-Sayyid Muḥammad et son frère al-Sayyid Ḥusayn, ainsi que les trois fils du premier : al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān, al-Sayyid 'Abd al-Karīm et al-Sayyid Ibrāhīm) ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 7-92. Sur les poèmes d'al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān, voir Mardam Bey 1956a et Mardam Bey 1956b. Sur la production littéraire des membres de la famille Ḥamza, voir 'Iyāl Salmān 2017a : 32-36.

²⁶ Outre la soeur et la tante paternelle des deux frères mentionnés dans l'acte qui retient ici notre attention, nous voyons ainsi apparaître 'Ārifa et Fāṭima les deux filles de leur neveu, al-Sayyid Sa'dī b. al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān, qui s'est désisté en faveur de celles-ci peu de temps avant son décès, en 1132/1720 ; le juge attribue ainsi à 'Ārifa des responsabilités dans la supervision et l'administration (*naẓar, tawliya*) de *waqfs* établis par des membres de leur famille (40/28/95) et à Fāṭima une part de blé du village de Dārayyā (40/28/96).

²⁷ Sur al-Sayyid 'Abd al-Karīm, voir Murādī, *Silk* III, 66-80 ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 67-85 ; Ṣawwāf 2010 : I, 681.

²⁸ Sur al-Sayyid Ibrāhīm, voir Murādī, *Silk* I, 21-24 ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 86-92 ; Ṣawwāf 2010 : I, 680.

²⁹ Sur al-Sayyid Muḥammad, voir Muḥibbī, *Ḥulāṣa* IV, 124-31 ; Ṣawwāf 2010 : I, 680.

al-Dīn (1001-1071/1592-1661)³⁰, qui furent représentants des descendants du Prophète, de même que leur arrière-grand-père, al-Sayyid Muḥammad (977-1017/1569-1608)³¹ et nombre de leurs aïeux³². En tant que descendants du Prophète, ils portent une titulature qui indique leur prestigieuse appartenance sociale³³. À Damas, ces deux frères occupent la fonction de *naqīb al-ašrāf* à plusieurs reprises jusqu'à leur décès³⁴. À l'instar de certains de leurs ancêtres, ils entretiennent d'étroites relations avec l'Égypte³⁵; d'ailleurs, al-Sayyid Ibrāhīm est aussi *naqīb al-ašrāf* au Caire en 1093/1683 et il est identifié comme tel, quelques années plus tard, dans des actes juridiques établis à Damas en 1100/1689³⁶.

³⁰ Sur al-Sayyid Kamāl al-Dīn, voir Ṣawwāf 2010 : I, 679.

³¹ Sur al-Sayyid Muḥammad, voir Ṣawwāf 2010 : I, 679.

³² Pour une liste des membres de la famille Ḥamza qui furent *naqīb al-ašrāf* au cours des XVI^e-XVIII^e siècles, voir 'Iyāl Salmān 2017a : 23-26. Cette liste s'arrête à Ḥasan b. 'Abd al-Karīm (1082-1142/1671-1730) ; sur ce personnage, voir Ṣawwāf 2010 : I, 681. Selon l'arbre généalogique établi par L. Schatkowski-Schilcher, ce sont les descendants d'al-Sayyid 'Abd al-Karīm qui seront *naqīb al-ašrāf* après lui ; Schatkowski-Schilcher 1985 : 198. Quant à al-Sayyid Ibrāhīm, le seul descendant que nous lui connaissons jusqu'à présent est al-Sayyid Ḥasan, décédé peu de temps après son père, le 23 *ṣafar* 1121/4 mai 1709 ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 151.

³³ « *al-sayyid al-šarīf al-ḥasīb al-nasīb* ». Sur la titulature des descendants du Prophète telle qu'elle est formulée dans les sources damascènes entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVIII^e siècle, voir 'Iyāl Salmān 2017b. Muḥibbī mentionne une longue liste d'ancêtres dans la biographie d'al-Sayyid Ḥusayn (1031-1072/1622-1662), oncle paternel des deux frères ; Muḥibbī, *Ḥulāṣa* II, 105-108. Al-Sayyid 'Abd al-Karīm et al-Sayyid Ibrāhīm ont un frère, al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān qui, décédé prématurément (1048-1081/1638-1670) (Muḥibbī, *Ḥulāṣa* II, 390-404), n'apparaît pas dans les actes examinés ici. Comme nous le verrons, son fils, al-Sayyid Sa'dī (Murādī, *Silk* II, 156-58) agira comme mandataire de ses deux oncles paternels, en 1100/1689, lors d'une démarche liée à une reconnaissance de dette ; 16/26*/44.

³⁴ À partir de diverses sources, 'Iyāl Salmān mentionne les dates auxquelles ces deux personnages sont identifiés comme *naqīb al-ašrāf* ; 'Iyāl Salmān 2017a : 25.

³⁵ Selon un acte juridique daté du 17 *raġab* 1091/13 août 1680, les deux frères sont administrateurs et bénéficiaires d'un *waqf* fondé par leurs ancêtres en Égypte ; 1m/313/779. À l'époque ottomane, d'autres membres de la famille Ḥamza laissent des traces en Égypte ; voir, par exemple, Ġazzī, *Kawākib* I, 40-45, 100-101 ; Murādī, *Silk* II, 156-58.

³⁶ 17/72/145 ; 18/49/76.

En 1107/1696, al-Sayyid ‘Abd al-Karīm, qui est alors *naqīb al-ašrāf* à Damas, est momentanément exilé sur ordre du sultan avec d’autres notables de la ville qui se sont opposés au gouverneur³⁷. Réhabilité ensuite dans ses fonctions, il décède au mois de *rağab* 1118/avril 1706³⁸. Selon Ibn Kannān, habitant de Šālihiyya, al-Sayyid Ibrāhīm part alors pour Istanbul³⁹, au cours du même mois, afin de récupérer les fonctions détenues par son frère. Le 18 *ğumādā II* 1119/16 septembre 1707, le chroniqueur signale le retour à Damas de ce personnage qu’il qualifie de *naqīb al-ašrāf*, fonction qui lui a sans doute été officiellement attribuée lors de son séjour à Istanbul⁴⁰. Il l’occupera pour la dernière fois seulement quelques mois, jusqu’à son décès survenu après avoir accompli le pèlerinage à La Mecque, sur la route du retour : le 20 *šafar* 1120/11 mai 1708, parvient en effet à Damas la nouvelle selon laquelle le *naqīb al-ašrāf* est mort à Dāt [al]-Ḥağğ et qu’il y a été enterré en face de la citadelle⁴¹.

1.2 Enseignants, juges et administrateurs de fondations pieuses

Les notices biographiques nous informent que plusieurs membres de la famille Ḥamza enseignent dans des *madrās*-s de Damas mais

³⁷ Sur ces événements, voir Rafeq 1966 : 34 ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 85.

³⁸ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 115, 116. Alors que Murādī indique la date du 4 *rağab*, Ibn Kannān propose deux dates différentes, le 7 et le 17 du même mois ; sur cette question, voir Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 115, n. 2. Ibn Kannān et Murādī indiquent aussi deux dates différentes pour le décès d’al-Sayyid Sa‘dī b. ‘Abd al-Raḥmān, neveu d’al-Sayyid ‘Abd al-Karīm et d’al-Sayyid Ibrāhīm : selon Ibn Kannān, il serait mort le 11 *ša‘bān* 1132/18 juin 1720 et selon Murādī, il serait mort le 16 *ša‘bān* 1132/23 juin 1720 ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 320 ; Murādī, *Silk* II, 158. D’une manière générale, les dates proposées par Ibn Kannān ne semblent pas toujours cohérentes ; voir, par exemple, Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 16-17.

³⁹ En 1085/1674, al-Sayyid Ibrāhīm s’était déjà rendu à Istanbul à la suite du décès de son père, al-Sayyid Muḥammad, pour solliciter la nomination de son frère, al-Sayyid ‘Abd al-Karīm, au poste de *naqīb al-ašrāf* ; Maḥāsini, *Kunnāš* 134. Au moment de la rédaction de l’acte qui retient ici notre attention, soit en 1092/1681, il se trouve aussi à Istanbul ; 11/152/298. Avant lui, son père, al-Sayyid Muḥammad, avait fait de nombreux séjours dans la capitale de l’Empire ; Muḥibbī, *Ḥulāsa* IV, 124-31.

⁴⁰ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, 129.

⁴¹ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, 137. Cette étape de la caravane du pèlerinage est située au sud-est d’Aqaba ; voir Petersen 2008 : 33, fig. 1.

le déroulement de leurs carrières demeure souvent obscur⁴². Al-Sayyid Muḥammad b. Kamāl al-Dīn (1024-1085/1615-1674), le père des deux frères dont il est question dans le document étudié ici, se distingue par un prestigieux cursus⁴³. Outre l'étude assidue du Coran, il assiste à des séances consacrées au hadīth dans la mosquée des Omeyyades, notamment durant les trois mois de *rağab*, *ša' bān* et *ramadān*. Enseignant à la Madrasa Taqawiyya⁴⁴, il est l'auteur de plusieurs ouvrages⁴⁵. Son frère, al-Sayyid Ḥusayn (1031-1072/1622-1662), est, quant à lui, enseignant à la Madrasa Fārisiyya⁴⁶.

Al-Sayyid 'Abd al-Karīm (1051-1118/1642-1706), un des deux frères mentionnés dans l'acte, est enseignant à la Madrasa Qaymariyya Barraniyya⁴⁷ ; son œuvre littéraire, déjà présente sous la plume de Muḥibbī, est aussi rappelée sur plusieurs pages dans la notice biographique établie par Murādī⁴⁸. Son frère, al-Sayyid Ibrāhīm (1054-1120/1644-1708), auteur d'un célèbre ouvrage sur le hadīth, *al-Bayān wa-al-ta' rīf fī asbāb wurūd al-ḥadīth al-šarīf*⁴⁹, et d'une glose inachevée (*lam tukmal*) sur le commentaire de l'*Alfiyya* du grammairien Ibn Mālik, enseigne dans plusieurs *madrasa*s de Damas (al-Māridāniyya, al-Amğadiyya, al-Ğawziyya) mais aussi chez lui, dans le quartier des Chaudronniers (Maḥallat al-Naḥḥāsīn)⁵⁰,

⁴² Sur les fonctions occupées par les membres de la famille Ḥamza dans le domaine de l'enseignement, voir 'Iyāl Salmān 2017a : 30-32.

⁴³ Sur al-Sayyid Muḥammad b. Kamāl al-Dīn, voir Muḥibbī, *Hulāsa* IV, 124-31 ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 9-19 ; Ṣawwāf 2010 : I, 680.

⁴⁴ Al-Sayyid Kamāl al-Dīn (850-933/1446-1527) fut aussi enseignant dans cette *madrasa* ; Ğazzī, *Kawākib* I, 40-45.

⁴⁵ 'Iyāl Salmān 2017a : 32.

⁴⁶ Sur al-Sayyid Ḥusayn b. Kamāl al-Dīn (1031-1072/1622-1662), voir Muḥibbī, *Hulāsa* II, 105-108 ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 20-33 ; Ṣawwāf 2010 : I, 679. Al-Sayyid Ḥusayn est l'auteur d'un ouvrage intitulé *al-Tadhkira al-Ḥusayniyya* qui concerne la poésie et les poètes.

⁴⁷ Il existe trois Madrasa Qaymariyya à Damas ; deux d'entre elles se trouvent dans la ville intra-muros. Celle dont il est question ici est vraisemblablement située à Ṣāliḥiyya comme cela est suggéré par un acte juridique concernant al-Sayyid Ḥasan b. al-Sayyid 'Abd al-Karīm qui, en 1162/1749, est administrateur (*mutawallī*) de la Madrasa Qaymariyya Barraniyya « qui se trouve à Ṣāliḥiyya » ; 124/178/299.

⁴⁸ Muḥibbī, *Nafḥa* II, 67-85 ; Murādī, *Silk* III, 66-80.

⁴⁹ Ibn Ḥamza, Ibrāhīm 1329[1911].

⁵⁰ La demeure d'al-Sayyid Ibrāhīm, qui est alors identifié comme *naqīb al-aśrāf*, est mentionnée dans un acte juridique daté du 29 ġumādā I 1113/1^{er}

où se rassemble, pendant « les trois mois », un large public autour du *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī⁵¹.

Outre l'enseignement et la rédaction d'ouvrages, les membres de la famille Ḥamza exercent des activités dans les tribunaux de Damas⁵². Tel est le cas pour Muḥammad b. Kamāl al-Dīn b. Muḥammad (1024-1085/1615-1674) qui emprunte ainsi la voie ouverte par certains de ses prédécesseurs ; premier membre de la famille à devenir hanafite dans une famille chafite⁵³, il est substitut (*nā'ib*) au Maḥkamat al-Kubrā et à la *qisma* 'askariyya⁵⁴. Il en est de même pour son frère Ḥusayn⁵⁵ et son fils Ibrāhīm dont il est question ici⁵⁶. Tout au long du XVIII^e siècle, la famille Ḥamza occupe d'ailleurs une position très influente au Maḥkamat al-Kubrā ; celui-ci est localisé dans la Madrasa Ġawziyya qui est contrôlée de diverses manières par certains de ses membres qui y enseignent et/ou administrent son *waqf*⁵⁷. Ainsi, le 17 *ša' bān* 1132/24 juin 1720, le juge de Damas décide d'attribuer deux fonctions dans cet établissement au petit-fils d'al-Sayyid 'Abd al-

novembre 1701 : elle est située dans la ville intra-muros (*bāṭin Dimašq*), à l'intérieur de Bāb al-Farādīs, dans Zuqāq al-Naḥḥāsīn ; 28/43*/317

⁵¹ Murādī, *Silk* I, 21-24. Après son décès, d'autres membres de sa famille occupent aussi des fonctions dans certains de ces établissements. Ainsi, en 1130/1717-1718, son neveu, al-Sayyid Sa'dī b. al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān, enseigne à la Madrasa Māridāniyya ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, 281-82. Le 17 *ša' bān* 1132/24 juin 1720, son cousin, al-Sayyid Ḥasan b. al-Sayyid 'Abd al-Karīm le remplace à cette fonction ; 40/27/90.

⁵² Sur les fonctions exercées dans les tribunaux de Damas par les membres de la famille Ḥamza, voir 'Iyāl Salmān 2017a : 28-29.

⁵³ Ṣawwāf 2010 : I, 680. Al-Sayyid Kamāl al-Dīn (850-933/1446-1527) est identifié comme chafite ; Ġazzī, *Kawākib* I, 40-45.

⁵⁴ Muḥibbī, *Ḥulāṣa* IV, 124. Ismā'il al-Maḥāsini (m. 1102/1691), *imām* et *ḥaṭīb* à la mosquée des Omeyyades, exprime son amertume envers ce personnage qui, en 1084/1673, l'aurait privé illégalement (*bi-ḡayr ṭarīq ṣar'i*) du revenu que lui procuraient des fonctions au sein d'un *waqf* et il aurait imploré Dieu afin qu'il mette fin à ses jours, ce qui fut fait moins de onze mois plus tard. Évoquant sa fonction de *qassām* 'askarī, il considère alors qu'al-Sayyid Muḥammad est mort « le ventre rempli de feu par l'argent des orphelins, sans qu'on entende quiconque implorer la miséricorde de Dieu à son égard » ; Maḥāsini, *Kunnās* 134.

⁵⁵ Muḥibbī, *Ḥulāṣa* II, 105 ; Ṣawwāf, 2010 : I, 679.

⁵⁶ Murādī, *Silk* I, 21-24 ; Muḥibbī, *Nafḥa* II, 86-92. Murādī écrit par erreur « Maḥkamat al-Bāb al-Kubrā ».

⁵⁷ Okawara 2015 : 27-31.

Karīm, al-Sayyid Yahyā Efendi b. al-Sayyid Ḥasan Efendi (1117-1165/1705-1752), *naqīb al-ašrāf* comme son père et son grand-père : il en assurera l'administration (*tawliya*) et y dispensera un enseignement (*tadrīs*)⁵⁸.

D'autres membres de la famille Ḥamza exercent des responsabilités au sein de *waqfs*. Il en est ainsi pour al-Sayyid Sa'dī b. al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān (1075-1132/1664-1720) qui, en 1113/1701, est *mutawallī* de la mosquée des Hanbalites (Ġāmi' al-Ḥanābila), à Ṣāliḥiyya⁵⁹. En 1162/1749, al-Sayyid Ḥasan b. al-Sayyid 'Abd al-Karīm (1082-1142/1671-1730), est, quant à lui, *mutawallī* de la Madrasa Qaymariyya Barrāniyya, qui se trouve aussi à Ṣāliḥiyya⁶⁰ et dans laquelle enseignait son propre père, al-Sayyid 'Abd al-Karīm.

1.3 Al-Sayyid Ibrāhīm et les livres de la Madrasa 'Umariyya

À la fin du XVII^e siècle, al-Sayyid Ibrāhīm, occupe, lui aussi, des fonctions dans des établissements situés à Ṣāliḥiyya. Le 14 *dū al-ḥiġġa* 1100/29 septembre 1689, alors qu'il est *naqīb al-ašrāf* du Caire, il y est nommé superviser (*nāẓir*) des *waqfs* d'une mosquée (al-Ġāmi' al-Ġadīd)⁶¹, et six mois mois tard, le 15 *ġumādā II* 1101/26 mars 1690, il en obtient l'administration (*tawliya*)⁶². Dans un acte juridique établi le 19 *ramaḍān* 1102/16 juin 1691, il apparaît comme administrateur (*mutawallī*) des *waqfs* de la Madrasa 'Umariyya, prestigieux établissement situé dans ce faubourg⁶³ ; nous ignorons la date de sa nomination à cette fonction, mais nous savons qu'il l'exerce toujours en 1111/1699⁶⁴.

⁵⁸ 40/27/91.

⁵⁹ 28/45*/321. Sur al-Sayyid Sa'dī, voir Murādī, *Silk* II, 156-58.

⁶⁰ 124/178/299.

⁶¹ 18/49/76.

⁶² 3m/43/101.

⁶³ Dans cet acte, al-Sayyid Ibrāhīm donne à bail, par l'intermédiaire de son mandataire, un bien situé à Ṣāliḥiyya ; il agit alors comme administrateur (*mutawallī*) des *waqfs* de la Madrasa 'Umariyya et il est identifié comme « ancien *naqīb al-ašrāf* de Damas » (*naqīb al-sāda al-ašrāf bi-Dimašq sābiqan*) ; 20/23/60.

⁶⁴ Sur les responsables des *waqfs* de la Madrasa 'Umariyya, voir Ḥāfiẓ 2000 : 365-77.

Le 22 *ṣafar* 1111/19 août 1699, Ibn Kannān⁶⁵ nous informe en effet qu'al-Sayyid Ibrāhīm b. Ḥamza *al-naqīb*, administrateur (*mutawallī*) de la [Madrasa] 'Umariyya, ouvre les deux bibliothèques (*fataḥa...ḥizānatay al-kutub*) situées dans cette *madrasa* afin que les livres soient dépoussiérés (*li-aḡl nafḍ al-kutub*)⁶⁶. Il agit alors en vertu de sa fonction de superviseur (*bi-naẓārati-hi*)⁶⁷ en présence d'ulémas et d'étudiants et prête à Ibn Kannān des ouvrages qui sont toujours en sa possession au moment où celui-ci consigne cet événement⁶⁸. À la suite du dépoussiérage des livres, al-Sayyid Ibrāhīm organise une réception mais Ibn Kannān n'y participe pas et il n'assiste pas, non plus, à l'ouverture de la seconde bibliothèque. Il indique toutefois que chacune des deux bibliothèques (*ḥalwatān*), dont il précise la localisation au sein du bâtiment, comprend alors 1 000 volumes concernant diverses disciplines (*alf muḡallada min sār al- ulūm*) qu'il prend soin de classer : Coran, grammaire, *uṣūl*, *hadīth* et autres (*qur'ān wa-naḥw wa-uṣūl wa-ḥadīth ilā ḡayr dālīka min al-funūn*). Certains d'entre eux, autographes, semblent précieux à ses yeux⁶⁹.

⁶⁵ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 16-17. Au cours du mois de *ṣafar* 1111/août 1699, Ibn Kannān signale aussi le décès d'al-Sayyid Muḥammad b. al-Sayyid 'Abd al-Karīm ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt*, 17-18.

⁶⁶ Sur la bibliothèque de la Madrasa 'Umariyya, voir Hāfiẓ 2000 : 378-413.

⁶⁷ Cette mission est parfois attribuée au bibliothécaire. Ainsi, dans la *waqfiyya* du sultan mamlouk Qāyṭbāy, établie en 879/1475, il est indiqué que le bibliothécaire (*ḥāzin al-kutub*) est chargé de dépoussiérer les livres (*tanzīf al-kutub wa-al-ḥizāna min al-ḡubār*) ; 'Umrān 2019 : 13.

⁶⁸ Il s'agit des ouvrages suivants dont, dans trois cas sur quatre, Ibn Kannān identifie les auteurs et précise leur école juridique : *Luḡat al-aṭṭibā'*, qu'il attribue au célèbre érudit hanbalite de Ṣāliḥiyya, « al-Ḥāfiẓ b. 'Abd al-Hādī al-Maqdisī al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī » (m. 909/1503) ; *Muḥtaṣar al-Rawḍa*, ouvrage de *uṣūl* hanbalite rédigé par [Naḡm al-Dīn] al-Ṭūfi (m. 716/1316) ; *Ġam' al-ḡawāmi'*, ouvrage de *uṣūl* chafiiite rédigé par [Tāḡ al-Dīn] al-Subkī (m. 771/1369) et *Muḥtaṣar al-Talḥīṣ fī al-ma'ānī wa-al-bayān*, ouvrage de rhétorique sur lequel il ne donne aucune information mais qui est probablement lié au *Talḥīṣ* du savant chafiiite Ġalāl al-Dīn al-Qazwīnī (m. 739/1338). Ces deux derniers titres sont aussi présents dans la liste des livres engagés par les deux frères.

⁶⁹ Certains sont écrits par « Ibn Ṭulūn al-Ḥanafī al-Ṣāliḥī » et d'autres par « al-Ḥāfiẓ Ġamāl al-Dīn al-Maqdisī al-Ḥanbalī », qui pourrait être le même

Quelques années plus tard, moins d'un mois après l'annonce du décès d'al-Sayyid Ibrāhīm sur la route du pèlerinage, Ibn Kannān nous informe que, le 16 *rabīʿ I* 1120/5 juin 1708, ses livres sont descendus « à la mosquée des Omeyyades pour y être vendus »⁷⁰. Au cours de cette vente qui dure quotidiennement pendant un mois, un personnage se distingue tout particulièrement : al-Šayḥ Šādiq Efendi b. al-Ḥarrāṭ al-Ḥanafī (m. 1143/1731)⁷¹ qui, selon le chroniqueur, acquiert environ trois cents volumes, « tous du *waqf* d'al-'Umariyya »⁷². Ibn Kannān rappelle qu'al-Sayyid Ibrāhīm était superviseur (*nāzir*) des livres mis en *waqf* à la [Madrasa] 'Umariyya et qu'il y prenait tout ce qu'il voulait (*mahmā arāda ya'ḥuḍ min-hā*)⁷³. Nous ignorons s'il occupe déjà cette fonction au moment où il met ses propres livres en gage, en 1092/1681 et s'il a, éventuellement, engagé certains livres de cette institution⁷⁴.

Quelques mois après son décès, les livres de la bibliothèque de la Madrasa 'Umariyya sont à nouveau dépoussiérés, le 18 *muḥarram* 1121/30 mars 1709, sous le contrôle (*bi-naẓāra*) de son fils, al-Sayyid Ḥasan, qui semble lui avoir succédé dans cette institution⁷⁵ mais pas pour longtemps : il décède en effet à Šāliḥiyya quelques semaines plus tard, le 23 *ṣafar* 1121/4 mai 1709 et son corps sera

personnage que celui mentionné dans la note précédente « al-Ḥāfiẓ b. 'Abd al-Hādī al-Maqdisī al-Šāliḥī al-Ḥanbalī » dont le *laqab* est Ġamāl al-Dīn.

⁷⁰ La vente des livres n'a probablement pas été opérée au sein de la mosquée des Omeyyades mais au nord de celle-ci, dans le quartier de la Madrasat al-Kallāsa où se situe le marché aux livres. Vers la fin du XVII^e siècle, « c'est généralement en ce lieu qu'étaient prisés et mis en vente les ouvrages provenant d'inventaires après décès » ; Establet, Pascual 1999 : 145. Pour une anecdote concernant l'achat de livres dans ce lieu, voir Muḥibbī, *Hulāṣa* I, 101-102.

⁷¹ Sur ce personnage qui épousa la fille d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī et qui mourut le même mois que ce dernier, voir Murādī, *Silk* II, 192-99. En 1130/1717, il est identifié comme enseignant à la Madrasa 'Umariyya ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 281.

⁷² Selon Ḥāfiẓ, les héritiers ignoraient que les livres appartenaient au *waqf* de la Madrasa 'Umariyya et il suppose qu'al-Šayḥ Šādiq al-Ḥarrāṭ les reprend pour les restituer à cette institution ; Ḥāfiẓ 2000 : 383, n. 3.

⁷³ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 139-40.

⁷⁴ Il n'est pas rare que des individus s'approprient des livres appartenant à une fondation ; sur cette question, voir, par exemple, Hirschler 2012 : 132-33, 138, 144.

⁷⁵ Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 149.

descendu chez lui, à l'ouest de Bāb al-Salām⁷⁶. Pendant plusieurs décennies, d'autres membres de la famille Ḥamza, descendants des deux frères d'al-Sayyid Ibrāhīm, occuperont, à leur tour, des fonctions dans la Madrasa 'Umariyya⁷⁷.

2 Des notables endettés

L'acte qui retient ici notre attention, une reconnaissance de dette des deux frères de la famille Ḥamza envers les trois orphelins d'un militaire, illustre une procédure courante dans les tribunaux qui sont très attentifs à la gestion des biens des mineurs⁷⁸. Les tuteurs, qui gèrent leur patrimoine, doivent rendre des comptes annuels (*muḥāsaba*) au juge⁷⁹ ; ceux-ci sont récapitulés dans des actes consignés dans des registres spéciaux avec les actes de succession. Dans les autres registres des deux *qisma*-s, sont consignés des actes qui indiquent, comme celui dont il est ici question, le détail de chaque opération.

2.1 Configuration de la dette

Lors de la rédaction de cet acte, le 3 *rağab* 1092/19 juillet 1681, al-Sayyid Ibrāhīm se trouve à Istanbul. Les deux frères sont chacun représentés par un mandataire (*wakīl*) qui, en leurs noms,

⁷⁶ Ibn Kannān, *Yaumiyyāt* 151.

⁷⁷ En 1100-1101/1689, des fonctions sont ainsi attribuées par le juge de Damas, en vertu de décrets sultaniens, au neveu d'al-Sayyid Ibrāhīm, al-Sayyid Sa'dī b. al-Sayyid 'Abd al-Raḥmān (18/51/86 ; 18/94/146). Trois décennies plus tard, le 17 *ša' bān* 1132/24 juin 1720, à la suite du décès d'al-Sayyid Sa'dī, diverses fonctions sont de même attribuées à plusieurs de ses parents en faveur desquels il s'est désisté au début de ce mois ; parmi elles, figurent des fonctions dans la Madrasa 'Umariyya qui sont attribuées à son cousin, al-Sayyid Ḥasan b. al-Sayyid 'Abd al-Karīm (40/27/90), et au fils de celui-ci, al-Sayyid Yaḥyā (40/28/94).

⁷⁸ L'endettement des deux frères de la famille Ḥamza reflète une pratique courante dans la société damascène à l'époque ottomane. Comme le montre d'ailleurs l'étude des actes de succession, les notables damascènes peuvent être, au moment de leur décès, à la fois débiteurs et créanciers ; Establet, Pascual 1994 : 89-101.

⁷⁹ Sur le contenu d'une *muḥāsaba*, voir Establet, Pascual 2011 : 27-29.

reconnaissent une dette de 1 725 *qurš asadiyya kabīra ṣaḥīḥa*⁸⁰ envers Muḥammad, Nağība et Ṣādiqa, orphelins d'un militaire (*qūl uğlī*), Ḥasan Celebi b. Aḥmad, qui est connu sous le nom d'Ibn al-Ḥudārī et qui est décédé avant le 26 *ṣafar* 1092/17 mars 1681⁸¹. Les trois enfants mineurs sont sous la tutelle de Bākīr (Bakīr) Celebi b. Muḥammad al-Qawwāf qui, comme le montre l'acte de comptabilité (*muḥāsaba*) établi le 20 *muḥarram* 1093/29 janvier 1682⁸², gère les biens dont ils ont hérité de leur père, notamment, en prêtant de l'argent à des individus⁸³.

Dans les reconnaissances de dette consignées dans les registres des tribunaux, les sommes dues peuvent être garanties par des biens meubles ou immeubles. Dans certains cas, comme dans l'acte examiné ici, la garantie repose sur des biens appartenant à ces deux catégories⁸⁴. Conformément à la pratique, la somme due

⁸⁰ Dans les actes, cette monnaie d'argent de Hollande portant l'effigie d'un lion est tantôt écrite *qurš/qurūš*, tantôt *ğurš/ğurūš* ; nous avons opté ici pour la première orthographe, au singulier. Dans un même document, ces *qurš* peuvent tantôt être qualifiées de *fiḍḍa*, tantôt de *fiḍḍa ṣaḥīḥa* ; voir, par exemple, Ša'bān 2007 : 170, 177. Dans les actes qui concernent les dettes des deux frères de la famille Ḥamza, on constate par ailleurs la coexistence de deux expressions pour la même somme exprimée en *qurš* : soit *fiḍḍiyya kibār asadiyya ṣaḥīḥa* (11/109*/234), soit *fiḍḍiyya asadiyya ṣaḥīḥa* (12/275/525).

⁸¹ Pour la date *ante quem* de son décès, voir 11/61*/143.

⁸² 10/134/136.

⁸³ Avant les deux frères de la famille Ḥamza, d'autres personnes – le propre fils du tuteur, Muḥammad Aḡā b. Bakīr Celebi al-Qawwāf (11/54**/106), et al-Ḥāḡḡ 'Alī b. *al-marḥūm* al-Ḥāḡḡ Muḥammad al-Ḥudārī, fils de l'oncle paternel du défunt (11/61*/143) – avaient emprunté de l'argent aux mineurs au cours de la même année.

⁸⁴ Pour un autre acte concernant des livres mis en gage, voir 14/269/567. Dans ce document daté du 14 *ḏū al-qā' da* 1096/12 octobre 1685, Muṣṭafā Celebi, greffier au Maḥkamat al-Kubrā, reconnaît devoir la somme de 9,5 *qurš fiḍḍiyya* à l'orpheline d'un militaire ; 8 *qurš* correspondent au montant d'une « dette légale » (*dayn šarī*) et 1,5 *qurš* au prix d'une pièce de drap vert. Pour garantir cette somme, il engage trois livres : un recueil, la *Risāla* d'al-Quṣayrī (Abū al-Qāsim, m. 465/1072) et un ouvrage intitulé *al-Durr al-naẓīm fī al-qur'ān al-'aẓīm* ainsi qu'une pièce de tissu violet cousue (*muḥayyaṭa*). L'auteur du dernier ouvrage n'étant pas mentionné, nous ignorons s'il s'agit d'*al-Durr al-naẓīm fī ḥawāṣṣ al-qur'ān al-'aẓīm* du savant chafiiite originaire du Yémen, al-Yafī'ī (Abū Muḥammad, m. 768/1367), d'*al-Durr al-naẓīm fī tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, ouvrage inachevé d'al-Subkī (Taḳī al-Dīn, m. 756/1355), ou d'un autre ouvrage. L'ensemble de ces biens

par les débiteurs – qu’ils ont empruntée pour une année complète (*sana kāmila*) à compter du début du mois en cours – est divisée en deux parties : sur les 1 725 *qurš*, 1 500 *qurš* correspondent à une « dette légale » (*dayn šar‘ī*) et 225 *qurš*, à une pièce de drap bleu que « les deux mandataires ont acheté pour leurs mandants au tuteur avec l’argent des pupilles et qui leur a été remis par celui-ci lors de l’audience »⁸⁵. Cette dernière somme, qui constitue 13% de la somme totale, représente en fait les intérêts, qui sont normalement prohibés mais qui sont exprimés ici, comme dans tous les actes de ce type, sous la forme fictive d’un achat⁸⁶.

2.2 Propriété des biens engagés

Les deux mandataires garantissent la somme que doivent rembourser les deux frères avec des biens qui appartiennent à ces derniers mais

sont remis au tuteur qui les détiendra jusqu’au remboursement de la somme ou la formulation d’une déclaration de quittance. À Alep, le conflit qui, au milieu du XVIII^e siècle, oppose pendant plus d’une décennie un tailleur aux héritiers de son créancier qui détenait cinq de ses livres pourrait, aussi, concerner la mise en gage d’ouvrages pour garantir une dette ; sur cette affaire, voir Krimsti 2018 : 209.

⁸⁵ Dans l’acte de gestion des biens des orphelins pour l’année 1092/1681, cette somme de 225 *qurš* est inscrite dans la rubrique « *arbāḥ al-māl* » (« gain sur capital », c’est-à-dire les intérêts) ; 10/134/136. Sur la fructification du capital des mineurs orphelins, voir Establet, Pascual 2011 : 130-33.

⁸⁶ Sur les intérêts déguisés, voir, par exemple, Rafeq 1994 : 21-22. Ces intérêts déguisés sont le plus souvent exprimés sous forme de savon ou de produit textile, parfois d’armes ; dans certains cas, il s’agit d’un livre. Ainsi, à Jérusalem, au XVI^e siècle, lorsqu’un acte est établi par un juge chafite, c’est un ouvrage chafite, en l’occurrence le *Kitāb al-Minhāğ* de Nawawī (Muḥyī al-Dīn, m. 676/1277), qui représente les intérêts ; Alsabagh 2018 : 198. Dans un acte établi à la *qisma ‘askariyya* de Damas le 11 *rağab* 1036/28 mars 1627, l’ouvrage qui sert à exprimer les intérêts d’une somme due par un père à ses deux enfants est le commentaire de Šarīšī (557-619/1181-1222) sur les *Maqāmāt* d’al-Ḥarīrī (*kitāb šarḥ al-maqāmāt li-al-Šarīšī*) ; la mère des mineurs est décédée et ceux-ci sont placés sous la garde de leur grand-mère maternelle qui doit exercer un contrôle sur leur père qui est leur tuteur ; la somme que celui-ci emprunte à ses enfants résulte de la vente des affaires de sa défunte épouse et « le livre qu’il a acheté avec l’argent de ses deux enfants lui est remis par le mandataire de leur grand-mère » ; 2/192/277. Notons qu’une partie du commentaire de Šarīšī sur les *Maqāmāt* (*qiṭ‘a min šarḥ al-Maqāmāt li-al-Šarīšī*) figure dans l’inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-‘Azm ; Ğümānī 2017 : 49, n° 299.

aussi à leur sœur germaine, al-Sayyida al-Šarīfa Ḥāmida Ḥātūn⁸⁷, ainsi qu'à leur tante paternelle, al-Sayyida al-Šarīfa Nağība Ḥātūn⁸⁸. Il s'agit non seulement de livres (118 volumes) qui appartiennent à égalité aux deux mandants mais aussi de deux biens fonciers, en l'occurrence des vergers (*bustān*) : l'un d'eux appartient aux deux mandants, à leur sœur et à leur tante paternelle⁸⁹ et la moitié d'un autre, mitoyen du précédent, appartient seulement aux deux mandants et à leur sœur⁹⁰. La dette des deux frères est ainsi partiellement garantie par des biens qui ne leur appartiennent pas ; ils se sont probablement entendus à ce sujet avec leur sœur et leur tante paternelle dont le mandataire commun assiste d'ailleurs à la procédure et approuve la validité de l'opération.

Nous ne disposons malheureusement pas de l'inventaire après décès du père des deux mandants et de leur sœur – ou de tout autre document lié à sa succession – pour mieux comprendre les modalités de la transmission de ces biens. Selon l'acte examiné ici, la sœur n'est pas propriétaire des livres : s'ils ont été transmis, en totalité ou en partie, par voie successorale comme cela est le cas pour les vergers, un arrangement a sans doute eu lieu entre les héritiers à ce sujet⁹¹. Par ailleurs, bien qu'une bibliothèque comprenant plus d'une centaine d'ouvrages puisse être considérée, à cette époque, comme une grande bibliothèque de Damas, nous ignorons si ces livres représentent l'ensemble de la bibliothèque des deux frères ou seulement une partie⁹². Notons

⁸⁷ Ismā'īl al-Maḥāsini signale qu'al-Sayyid Muḥammad meurt en laissant trois enfants, 'Abd al-Karīm, Ibrāhīm et une fille dont il ne précise pas le prénom mais que nous connaissons maintenant ; Maḥāsini, *Kunnās* 134.

⁸⁸ Quelques mois plus tard, au cours de l'année 1093/1682, al-Sayyid 'Abd al-Karīm agit comme mandataire de sa tante paternelle, al-Sayyida Nağība, pour vendre plusieurs biens dont celle-ci est co-propretaire : 11/105*/227, 11/136*/287, 11/143*/298, 11/32**/64.

⁸⁹ Les deux frères et leur sœur en ont hérité de leur père qui en avait lui-même hérité de son père, de même que leur tante paternelle.

⁹⁰ Les deux frères et leur sœur en ont hérité de leur père.

⁹¹ À partir des inventaires après décès établis à Damas vers 1700, Establet et Pascual (1999 : 147) constatent que les femmes sont « éloignées de la propriété du livre ».

⁹² L'étude des inventaires après décès comprenant des livres montre que la majorité des Damascènes (80,5%) laissent peu de livres dans leur succession (de

enfin que la garantie de la somme concerne globalement les livres et les vergers ; la valeur de chacune de ces deux catégories de biens par rapport au montant de la dette n'est pas précisée⁹³.

Selon cet acte, les livres sont remis au tuteur dans deux caisses fermées et scellées par le sceau d'al-Sayyid 'Abd al-Karīm ; on ignore toutefois à quel moment et par qui ces caisses ont été fermées et scellées. Ont-elles été apportées telles quelles au tribunal accompagnées de la liste des ouvrages établie par les deux débiteurs, un membre de leur entourage ou un employé du tribunal qui se serait déplacé pour ce faire ou ont-elles été fermées et scellées devant le juge par un de ses collaborateurs qui aurait inventorié leur contenu ? L'acte qui retient ici notre attention est silencieux sur cette question mais un autre acte établi trois ans plus tard, le 11 *šawwāl* 1095/21 septembre 1684, donne quelques indications sur les modalités selon lesquelles les livres sont traités au tribunal. Cet acte concerne aussi al-Sayyid 'Abd al-Karīm qui, en vertu d'un acte daté du 11 *dū al-qa'da* 1094/1^{er} novembre 1683, agit ici comme exécuteur testamentaire (*waṣī*) d'un habitant de La Mecque décédé à Damas, dans une demeure située en face de la sienne. Au cours de la séance qui se déroule au tribunal, al-Sayyid 'Abd al-Karīm remet une somme d'argent et des livres à Ṣāliḥ Pacha, commandant du pèlerinage (*amīr al-ḥaǧǧ*), qui, selon la volonté du défunt, devra les transmettre à ses héritiers (ses trois épouses et ses enfants, mineurs), à La Mecque. Les pièces d'or et d'argent sont remises dans une boîte et les livres dans deux caisses. La liste des livres n'est pas dressée dans l'acte et on ignore leur nombre mais il est indiqué que leurs titres ont été consignés, le jour-même, dans un document établi au tribunal et signé par le

1 à 20) ; seulement 7,3% en possèdent plus de 100. Sur le nombre de livres laissés par les Damascènes vers 1700, voir Establet, Pascual 1999 : 148.

⁹³ Pour une estimation de la valeur respective des biens fonciers et des livres dans le document concernant al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, voir Ša'bān 2007 : 169. À l'exception d'une succession qui contient des ouvrages relativement plus chers (4,3 piastres en moyenne), la valeur moyenne des livres mentionnés dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700 est de 2,3 piastres ; Establet, Pascual 1999 : 146, 150-52. Sur le prix des livres dans la Syrie ottomane, voir Liebrez 2014 : 664 ; Akef 2016 : I, 131-34. Sur la valeur attribuée à des livres volés à Jérusalem en 984/1577, voir 'Asālī 1985 : 260-62. Pour Sofia (1671-1833), voir Sabev 2003 : 52-82. Pour Sarajevo (1707-1828), voir Zubčević 2015 : 198-201, 237-38.

juge ; une fois les livres remis au récipiendaire, une comparaison a été opérée avec le document, en public, devant témoins⁹⁴.

Si l'acte qui retient ici notre attention est tacite sur les modalités de la consignation des livres, il indique en revanche, comme cela est noté dans les reconnaissances de dette consignées dans les registres des tribunaux de cette époque, que la mise en gage de l'ensemble des biens restera en vigueur jusqu'au remboursement total et intégral de la somme ou la formulation d'une déclaration de quittance. En fait, les documents ultérieurs dont nous disposons n'évoquent pas le remboursement de cette somme dans l'année qui suit le contrat mais, au contraire, le prolongement de la mise en gage au moins jusqu'en 1100/1689.

⁹⁴ 12/378/707. Dans un autre cas, au sein d'une famille damascène dont plusieurs membres occupent une importante fonction religieuse, quelques ouvrages sont apportés au tribunal pour être restitués à leurs ayants droit. Le 5 *dū al-qa' da* 1092/16 novembre 1681, al-Šayḥ Muṣṭafā b. *al-marḥūm* al-Šayḥ Muṣṭafā b. *al-marḥūm* al-Šayḥ Zayn al-Dīn b. Suwār, qui agit en son propre nom (*aṣīl*) et en tant que mandataire (*wakīl*) de sa mère et de sa soeur germaine, entreprend une action en justice contre le fils de son défunt oncle paternel, al-Šayḥ Ismā'il b. *al-marḥūm* al-Šayḥ Aḥmad, *šayḥ al-maḥyā al-šarīf bi-Dimašq*, qu'il accuse de détenir quatre livres de manière illégale. Ces ouvrages, qui sont identifiés dans l'acte, ont été apportés au tribunal (*al-kutub al-muḥḍara bi-al-maḡlis*) ; ils avaient été déposés en « sécurité » (*amāna*) par le père du demandeur auprès de son frère qui, de son vivant, avait déclaré qu'il n'avait aucun droit sur eux. Après la déclaration de deux témoins, les livres, qui semblent graviter autour du manuel de jurisprudence chafite de Muḥyi al-Dīn al-Nawawī (m. 676/1277), *al-Minhāḡ* (*Minhāḡ al-Tālibīn*), sont finalement remis au demandeur par le défendeur. Il s'agit de deux commentaires, dont un de [Ġalāl al-Dīn] al-Maḥallī (m. 864/1459), d' *al-Tuḥfa li-Ibn Ḥaḡar* (*Tuḥfat al-muhtāḡ bi-šarḥ al-Minhāḡ* d'Ibn Ḥaḡar al-Haytamī, m. 974/1566) et de *Ḥašīyat Ibn Qāsim 'alā al-Tuḥfa*, vraisemblablement la glose rédigée par Abū al-'Abbās b. Qāsim al-Miṣrī (m. 994/1586) sur l'ouvrage précédent ; 11/9*/18. Notons que plusieurs membres de la famille Suwār sont successivement *šayḥ al-maḥyā al-šarīf* à Damas ; sur ce « rituel liturgique accompli de nuit en commun et essentiellement constitué par la récitation de prières dans lesquelles on implore Dieu d'accorder Sa Grâce au Prophète », voir de Jong 1991 : 87-88. Sur la famille Suwār, voir Šawwāf 2010 : II, 287-90 ; sur al-Šayḥ Muṣṭafā b. Muṣṭafā (m. 1144/1732), voir Murādī, *Silk* IV, 218. Le 17 *šawwāl* 1144/13 avril 1732, Ibn Kannān signale le décès de ce personnage, identifié comme « *šayḥ al-maḥyā al-nabawī* », et précise qu'il est remplacé par son fils, Wahba, tout en indiquant aussi qu'il enseignait dans la Madrasat al-Ḥayyāṭīn fondée par Ismā'il Pacha al-'Azm ; Ibn Kannān, *Yawmiyyāt* 424.

2.3 Démarches ultérieures

Ainsi, un an après la première reconnaissance de dette, au moment où ils auraient dû rembourser leur dette, les deux frères apparaissent à nouveau dans un acte daté du 27 *rağab* 1093/1^{er} août 1682 : ils sont alors tous deux identifiés comme *naqīb al-ašraf*, al-Sayyid ‘Abd al-Karīm à Damas et al-Sayyid Ibrāhīm au Caire. Leur mandataire commun déclare qu’ils doivent aux trois orphelins 2 200 *qurš fidḍiyya kibār asadiyya šaḥīḥa* pour une année à partir du début du mois en cours. Pour garantir cette somme, les livres et les vergers « mentionnés dans l’acte précédent du 3 *rağab* 1092 » sont à nouveau mis en gage. Seul le nombre de volumes (118) est rappelé ; de même, aucun détail n’est donné sur les deux *bustān-s* « qui sont décrits et délimités (*maṣṣūfayn wa-maḥdūdayn*) » dans cet acte antérieur⁹⁵. Comme dans le cas précédent, cette somme ne semble pas avoir été remboursée au bout d’une année ; le 8 *ğumādā I* 1095/23 avril 1684, elle est en effet mentionnée dans une reconnaissance de dette qui implique seulement al-Sayyid ‘Abd al-Karīm. Celui-ci garantit sa dette personnelle par des biens qui lui sont propres et il est indiqué qu’elle est « autre » (*ḥārīğ*) que la somme de 2 200 *qurš fidḍiyya asadiyya šaḥīḥa* qu’il doit avec son frère, al-Sayyid Ibrāhīm⁹⁶.

Selon un acte établi en 1100/1689, les livres et les vergers sont toujours engagés ; ils doivent alors garantir une dette que les deux frères ont envers les deux filles d’Ibn al-Ḥuḍarī⁹⁷. Le mandataire des deux débiteurs, en l’occurrence leur neveu, al-Sayyid Sa’dī (1075-1132/1664-1720)⁹⁸, fils de leur défunt frère al-Sayyid ‘Abd

⁹⁵ 11/109*/234. Cinq ans plus tard, un acte daté du 6 *šawwāl* 1098/15 août 1687 nous informe que les deux frères prolongent de même une dette qu’ils ont envers l’orphelin d’un autre militaire, agha des janissaires ; dans ce cas, ils ont engagé plusieurs biens fonciers en milieu rural ; 1m/315/783.

⁹⁶ 12/275/525.

⁹⁷ Le frère, Muḥammad, est alors absent de la procédure et Nağība, désormais majeure, est représentée par son époux ; toujours mineure, Šādiqa est, comme dans les deux actes précédents, représentée par son tuteur, al-Ḥağğ Bakīr al-Qawwāf.

⁹⁸ Murādī, *Silk* II, 156-58. Sur différentes fonctions ayant été exercées par al-Sayyid Sa’dī, voir 40/27/90, 40/27/91, 40/27/92, 40/28/94, 40/28/95, 40/28/96.

al-Raḥmān (1048-1081/1638-1670), maintient en gage les biens mentionnés dans un acte précédent. Sur ces biens, il est simplement indiqué que les titres des ouvrages figurent, ainsi que la localisation et la description des biens fonciers (‘*aqārāt*’), dans l’acte établi le 3 *rağab* 1092 ; les livres, dont le nombre de volumes est précisé (118), sont alors seulement définis par les grandes catégories qu’ils concernent⁹⁹.

L’endettement des deux frères, sans doute évoqué dans d’autres actes consignés dans les registres des tribunaux, mériterait une étude particulière qui n’est pas l’objet de cet article. C’est la liste des ouvrages, mentionnée dans l’acte daté du 3 *rağab* 1092/19 juillet 1681, dont nous allons ici examiner les grandes lignes ; elle ne représente pas obligatoirement l’ensemble des livres qui composent la bibliothèque des deux frères à un moment donné, comme cela aurait pu être le cas pour un inventaire après décès, mais elle reflète sans doute, dans une certaine mesure, les divers centres d’intérêt de cette famille damascène dont les membres, très impliqués dans la transmission des connaissances, sont reconnus comme de grands lettrés par leurs biographes.

3 *Les livres des deux frères mis en caisses*

Dans l’acte qui retient ici notre attention, l’énumération des ouvrages, inscrite de manière linéaire¹⁰⁰, est en général scandée par la mention du nombre de volumes ; la grande majorité

⁹⁹ *Tafsīr wa-fiqh wa-ḥadīṭ wa-‘aqā’ id wa-naḥw wa-ğayr dālika* ; 16/26*/44. Pour un autre acte qui fait référence à des livres inventoriés dans un document antérieur, en l’occurrence un *waqf* de livres, en indiquant simplement leurs catégories (*ğamī’ al-kutub al-muštamila ‘alā maṣāḥif wa-tafsīr wa-aḥādīṭ wa-fiqh wa-naḥw wa-manṭiq wa-ma’ ānī wa-bayān wa-uṣūl wa-‘aqā’ id wa-farā’ id wa-tibb wa-tārīḥ wa-‘ilm qirā’ āt wa-luğa wa-falak wa-adab wa-fatāwā wa-ğayr dālika al-musaṭṭara mufradāt dālika bāṭin al-daftar al-maḥkī ḍimn kitāb al-waqf*), voir 12/301/582 (15 ḡumādā II 1095/30 mai 1684).

¹⁰⁰ Dans certains documents, notamment dans les inventaires après décès et les actes de *waqf*, ainsi que les documents qui leur sont liés, les titres sont énumérés sous la forme de petits pavés successifs ; voir, par exemple, de Jong, Witkam 1987 : 74-87 ; ‘Amrī 2005 : 247-56 ; Sievert 2010 : 249-57 ; Zubčević 2015 : 276 ; Ğumānī 2017 : 25-26 ; ‘Umrān 2019 : 45-48 ; Bouquet 2020 : 589-92. Pour d’autres types de documents, voir Wollina 2020 ; D’hulster 2021 : 340-41 ; Reier 2021 : 493-97.

consistent en un seul volume (*muğallad wāḥid*)¹⁰¹. Le scribe annonce 118 volumes, nombre qui, en raison de l'existence de plusieurs volumes pour certains livres, est supérieur au nombre de titres qui figurent dans la liste. Parmi les 100 entrées, aucune information n'est donnée sur l'état des volumes¹⁰² mais il est parfois indiqué que c'est telle ou telle partie (*nişf awwal*, *nişf t̄ānī*, etc.) d'un ouvrage qui est mise en gage. Comme dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, où « la quasi-totalité des livres possédés sont écrits en langue arabe »¹⁰³, cette liste ne comprend aucun ouvrage rédigé en turc¹⁰⁴ et un seul, *al-Sāmī fī al-asāmī*, peut être remplacé dans un contexte persan¹⁰⁵.

¹⁰¹ Entre deux « *muğallad wāḥid* », une entrée (n° 33) semble comprendre deux références ; la première (n° 33a), comprend un seul mot qui pourrait être le titre d'un ouvrage (*al-Šihāb*) dont l'auteur et le nombre de volumes ne sont pas indiqués.

¹⁰² Seul le terme « *tamām* » est parfois employé. Dans certains actes, le scribe indique si les livres sont abîmés (*munḥaram*, *mahrūm*) ; Establet, Pascual 1999 ; Ša'bān 2007 et 'Umrān 2019 : 23. Des indications sur l'état des livres sont aussi inscrites dans la liste des livres trouvés dans la citadelle d'Alep en 923/1517 ; D'hulster 2021 : 323. Dans la *waqfiyya* du Grand Vizir Rüstem Pacha, établie en 1547, des informations sont données sur la nature du papier utilisé ; Bilici 1999 : 53. Dans l'inventaire de la bibliothèque d'al-Šayḥ Ḥālid al-Šahrazūrī (m. 1242/1827), le format (*qaṭ'*) des livres est indiqué ; de Jong, Witkam 1987 : 70. Dans les documents concernant les *waqfs* établis à Bagdad à la fin du 12^e/XVIII^e siècle par le gouverneur Sulaymān Pacha pour sa *madrasa*, des informations sont données sur le format des livres, les types d'écriture, les couvertures, les décorations, les parties, les lacunes et le nombre de volumes ; Ra'ūf 2015 : 14-30, 32-33.

¹⁰³ Establet, Pascual 1999 : 155-56.

¹⁰⁴ De même, la liste d'ouvrages qui font l'objet d'une transaction à Alep en 1151/1738 comprend peu de titres en langue turque ; Salati 2007 : 59. Dans la bibliothèque de la *madrasa* d'Aḥmad Efendi Tahazāde, à Alep, dix ouvrages sur 248 sont en langue turque ou persane ; Wilkins 2014 : 402 (pour la poésie turque ou persane, voir 407-409). L'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas, comprend un seul ouvrage en turc et deux en persan ; Ğümānī 2017 : 18. Sur les livres en turc dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep, voir Ğümānī 2019 : 107-112. Sur les livres en turc et en persan trouvés dans la citadelle d'Alep en 923/1517, voir D'hulster 2021 : 327. Sur les ouvrages en persan et en turc dans les inventaires après décès établis à Sarajevo (1707-1828), voir Zubčević 2015 : 193-98. Sur la pratique des trois langues à travers le temps dans l'espace ottoman, voir Bouquet 2020 : 543-50.

¹⁰⁵ S'il s'agit, bien entendu, de l'ouvrage dans lequel le philologue Abū al-Faḍl al-Maydānī al-Naysābūrī (m. 518/1124), indique en persan la signification de mots arabes.

Commentaires (*ṣarḥ*) et gloses (*ḥāṣiya*), dont on connaît bien l'importance numérique dans le paysage intellectuel¹⁰⁶, sont nombreux dans cette liste où, représentant 40% des titres¹⁰⁷, ils reflètent vraisemblablement les activités des deux frères dans le domaine de l'enseignement¹⁰⁸.

Dans certains documents – *waqfiyya*-s¹⁰⁹ ou inventaires établis postérieurement à celles-ci¹¹⁰ – les ouvrages peuvent être classés

¹⁰⁶ Bouquet 2020 : 539-43. Pour une liste des gloses et commentaires dans les inventaires de deux *madrassa*-s, celle de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas, et celle de 'Uṭmān Pacha al-Dūrīkī, à Alep, voir Ğūmānī 2017 : 63, 64-65 ; Ğūmānī 2019 : 189-91, 197-201. Le *waqf* de Muḥammad Bey Abū al-Dahab comprend de nombreux commentaires et gloses ; Creelius 1991 : 70, tableau 4. Il en est de même pour la bibliothèque d'al-Šayḥ Ḥalīd al-Šahrazūrī ; de Jong, Witkam 1987 : 71. Sur la diminution de la rédaction de gloses aux XIX^e et XX^e siècles, voir El Shamsy 2013 : 303-304. Sur l'élargissement des horizons culturels au début du XX^e siècle grâce à l'impression de textes exclus jadis de la transmission du savoir, voir El Shamsy 2016 : 75-78.

¹⁰⁷ Dans les inventaires établis à Damas vers 1700, commentaires et gloses, déjà nombreux, constituent un peu moins de 20% de l'ensemble des titres (169/863) ; Establet, Pascual 1999 : 167.

¹⁰⁸ Cette propotion pourrait être affinée. En effet, certains ouvrages consistent en des commentaires sans que cela apparaisse dans leur titre et d'autres semblent, à tort, être des commentaires ; sur ces questions, voir Establet, Pascual 1999 : 167 et Bouquet 2020 : 542-43. Sur le rôle des commentaires dans l'enseignement, voir Establet, Pascual 1999 : 167 ; Bouquet 2020 : 539-40. La liste des titres mentionnés dans l'autobiographie de Ṭāṣkōprüzāde (m. 968/1561) est éloquente à ce sujet ; Ṭāṣkōprüzāde, *Šaqā'iq* 325-31.

¹⁰⁹ Ainsi, au Caire, les 169 livres mentionnés dans la *waqfiyya* de Muḥibb al-Dīn Abū al-Ṭayyīb, datée de 934/1528, sont classés en treize catégories ; Behrens-Abouseif 1995 : 126-27. Dans la *waqfiyya* de Muḥammad Bey Abū al-Dahab (m. 1189/1775), les 498 livres sont classés en trente catégories ; Ibrāhīm 1962 : 17 ; Creelius, 1979 : 135-41. À Alep, les 248 ouvrages mentionnés dans la *waqfiyya* d'Aḥmad Efendī Tahazāde, datée de 1178/1765, sont classés en vingt-sept catégories ; Wilkins 2014 : 402.

¹¹⁰ Dans l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman établi au tout début du XVI^e siècle, les ouvrages sont classés en vingt catégories ; Necipoğlu 2019 : 27-28. Dans celui de la bibliothèque fondée par le sultan mamlouk Qāyṭbāy (m. 901/1496), qui est établi à l'époque ottomane (1110/1698), à la suite des exemplaires complets ou partiels du Coran, les ouvrages sont classés en cinq catégories ; 'Umrān 2019 : 18. Dans l'inventaire de la bibliothèque de Beshir Agha (m. 1159/1746), établi en 1885, les ouvrages sont classés en vingt catégories ; Hathaway 2005 : 88. À Damas, les ouvrages sont classés en quinze catégories dans l'inventaire de la *madrassa* de Muḥammad Pacha al-'Azm

selon leur discipline. En l'absence de classement, les chercheurs, qui soulignent souvent le manque de rigueur de ceux mis en œuvre dans les documents originaux¹¹¹, réalisent parfois eux-mêmes cette opération pour décrire la configuration des bibliothèques qui retiennent leur attention. L'identification des ouvrages se heurte toutefois à de nombreuses difficultés¹¹². Familiers des livres qu'ils inventorient, les scribes omettent souvent, tout naturellement, de préciser le nom de certains auteurs ou se contentent d'inscrire seulement leur nom (ou une partie de celui-ci), tant leur célébrité repose sur une œuvre qu'ils ne jugent pas utile de mentionner ou qu'ils citent sous une forme abrégée : dans de nombreux cas, seule une de ces deux informations est indiquée ce qui est particulièrement problématique lorsque plusieurs d'entre eux portent le même titre¹¹³. Cette manière d'inscrire les références, qui en dit long sur la célébrité des œuvres, constitue une pratique courante dans divers types de documents¹¹⁴.

(m. 1197/1783) ; Ğümānī 2017. Dans celui de la bibliothèque d'al-Šayḥ Ḥālid al-Šāhrazūrī (m. 1242/1827), ils sont classés en vingt-deux catégories ; de Jong, Witkam 1987 : 70-71. À Alep, dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrīkī (m. 1160/147), ils sont classés en douze catégories ; Ğümānī 2019 : 48.

¹¹¹ Sur cette question, voir, par exemple, Ibrāhīm 1962 : 15 ; 'Umrān 2019 : 20 ; Ğümānī 2017 : 16-17. Les difficultés liées au classement des ouvrages dans telle ou telle catégorie sont aussi évoquées dans plusieurs articles concernant l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman ; Necipoğlu, Kafadar, Fleischer 2019.

¹¹² Pour un exposé de la méthode suivie pour identifier des ouvrages inventoriés à Damas à l'époque médiévale, voir Hirschler 2016 : 133-42 ; Hirschler 2020 : 171-95.

¹¹³ Sur ces modalités de citation, voir, par exemple : Creelius 1979 : 135-41 ; Creelius 1991 : 69 ; Haarmann 1984 : 330 ; Establet, Pascual 1999 : 153-154 ; D'Ottone 2013 : 73 ; Wilkins 2014 : 405 ; Ğümānī 2017 : 17-19 ; Ğümānī 2019 : 25-27 ; Bouquet 2020 : 555-59.

¹¹⁴ Il en est ainsi, par exemple, dans une liste de livres établie par un copiste, à Samarqand au XV^e siècle (Arıkan 2017 : 127-34), dans la liste des livres trouvés dans la citadelle d'Alep au lendemain de la conquête ottomane (D'hulster 2021 : 322-23), dans le document lié au firman que le sultan Sulaymān I promulgue en 973/1565 au sujet de 39 livres qui doivent être remis au enseignants des *madrasas* impériales (*tafsīr*, *ḥadīth*, *fiqh* et dictionnaires) (Ahmed, Filipovic 2004 : 195-206) ou dans l'autobiographie de Ṭāšköprüzāde (m. 968/1561) (Ṭāšköprüzāde,

Parmi la centaine de livres mis en gage par les deux frères, un quart des auteurs ne sont pas précisés mais, dans la majorité des cas, il a été possible de les identifier en recourant à diverses sources bien connues de tous les chercheurs qui entreprennent des investigations dans ce domaine¹¹⁵. On a pu notamment reconnaître, sans trop de difficultés, certains auteurs familiers des scribes dont seule la *kunya* ou le début du *laqab* sont inscrits dans les actes ; cela est par exemple le cas pour Abū al-Layṭ [al-Samarqandī], ‘Abd al-Qāhir [al-Ġurġānī], al-Raḍī [Raḍī al-Dīn al-Astarābādī/Astarābādī], al-‘Aḍud [‘Aḍud al-Dīn al-Īġī], al-Sa’d [Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī], ‘Iṣām [al-Dīn al-Isfarāyīnī/Isfarā’inī], etc...

Une fois les ouvrages identifiés se pose la question de leur classification. Dans ce domaine, le nombre de catégories retenu par les chercheurs est aussi variable que dans les documents originaux¹¹⁶. Dans notre liste, les titres ne sont pas explicitement classés en catégories ; ils ne sont pas, non plus, listés implicitement selon leur discipline, même si des regroupements thématiques sont parfois opérés¹¹⁷. Afin de pouvoir comparer les ouvrages mentionnés dans

Šaqa’iq 325-31). Pour une identification des 38 ouvrages mentionnés dans cette autobiographie, voir Şen 2021 : 222-24. L'article de T. Şen apporte de nouveaux éléments sur les livres des grandes *madrassa*-s, par rapport à l'article d'Ahmed, Filipovic (2004) basé sur un seul document.

¹¹⁵ Baġdādī (*Īdāḥ al-maknūn* et *Hadiyyat al-‘Ārifīn*), Brockelmann (*History of the Arabic Written Tradition*), Ḥāġġī Halifa (*Kaṣf al-zunūn*), Kaḥḥāla (*Mu’ ḡam al-mu’ allifīn*), Sarkīs (*Mu’ ḡam al-maṭbū’āt*), Tāšköprüzāde (*al-Šaqa’iq al-nu’ māniyya*), Ziriklī (*al-A’lām*), *Encyclopédie de l’Islam*, Ḥabaṣī (*Ġāmi’ al-šurūḥ wa-al-ḥawāšī*), catalogues imprimés et numériques de fonds de manuscrits, bases de données, etc. Parmi les 1 100 volumes comptabilisés dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, « 953 portent soit un titre plus ou moins complet, soit un nom d’auteur, soit, dans le meilleur des cas, un titre et un nom d’auteur » ; dans ce corpus, sur 863 titres relevés, 688 (soit 80%) ont pu retrouver leurs auteurs, mentionnés par le scribe ou retrouvés par des recherches ; Establet, Pascual 1999 : 153.

¹¹⁶ Ainsi, Liebrez classe les livres d’Aḥmad al-Rabbāṭ en neuf catégories (Liebrez 2013 : 26-32) et Akel en vingt catégories (Akel 2016 : I, 168-318). Salati classe, quant à lui, les livres qui font l’objet d’une transaction à Alep en 1151/1738, en dix catégories ; Salati 2007. Si l’on adopte la classification de la Bibliothèque nationale de Damas, le nombre de catégories peut s’élever à vingt-six ; Ġūmānī 2019 : 49.

¹¹⁷ Ainsi, les deux ouvrages qui concernent le commentaire coranique de Zamaḥṣārī sont mentionnés l’un à la suite de l’autre (n° 17, 18), de même que les deux ouvrages de médecine (n° 41, 42), les deux ouvrages de philologie

cet acte avec les livres laissés par les défunts damascènes vers 1700, et sans ignorer les débats relatifs à la classification des sciences, nous avons adopté les mêmes catégories que C. Establet et J.-P. Pascual. Dans le panorama qu'ils ont dressé à partir de 1 100 volumes comptabilisés, ces catégories sont, par ordre décroissant, les suivantes : *fiqh* (*uṣūl* et *furū'*), *taṣawwuf*, hadîth et dévotion au Prophète, langue et grammaire, sciences coraniques, poésie, *adab*, histoire, sciences, philosophie et théologie¹¹⁸. Comme nous allons maintenant le voir, la liste des livres mis en gage par les deux frères se distingue de ce panorama sur deux points principaux : le soufisme y est quasi-absent alors que théologie, philosophie et logique y sont relativement bien représentées. Sauf erreur de notre part, et malgré le caractère de cote mal taillée inhérent à la classification de tels ouvrages¹¹⁹, les deux tiers des titres se répartissent en trois catégories : le *fiqh* est très amplement représenté (29), de même que les ouvrages liés à la langue (20) et au Prophète (18) ; viennent ensuite la théologie, la philosophie et la logique (11), l'histoire (7), la poésie (6), l'*adab* (4), les sciences (2), le soufisme (2) et les commentaires coraniques (2)¹²⁰.

3.1 Des références juridiques surtout hanafites

Comme le remarque O. Bouquet dans l'article qu'il consacre aux livres mis en *waqf* par Ḥalil Ḥamîd Pacha pour la *madrassa* de Burdur, en Anatolie, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le *fiqh* « domine le champ intellectuel ottoman. (...) C'est la matière la plus étudiée dans les cursus publiés par les spécialistes et la discipline la plus citée dans des listes de manuscrits de bibliothèques et dans des inventaires de biens »¹²¹. Dans les

coranique (n° 56, 57) et les six ouvrages de poésie (n° 83-88). On remarque aussi des regroupements dans la liste des ouvrages mis en *waqf* pour la *madrassa* de Burdur au XVIII^e siècle ; Bouquet 2020 : 520-21.

¹¹⁸ Sur cette classification, voir Establet, Pascual 1999 : 156-57. Afin d'élargir ce panorama, nous avons aussi consulté plusieurs études comprenant des listes de livres détenus, à l'époque ottomane, par des individus ou des institutions.

¹¹⁹ Sur cette question, voir Bouquet 2020 : 522.

¹²⁰ Une entrée qui comprend le mot *kalām* n'a pu être précisément identifiée mais a toutefois été classée dans la catégorie « théologie » (n° 66). Il en est de même pour deux ouvrages (n° 81, 82) qui ont été classés dans la catégorie « *adab* ».

¹²¹ Bouquet 2020 : 524. Sur l'importance des ouvrages de *fiqh* dans diverses

inventaires après décès établis à Damas vers 1700 – où les ouvrages de *fiqh* sont en effet les ouvrages les plus souvent mentionnés – hanafites et chafrites se trouvent représentés à égalité, avec toutefois une légère prépondérance hanafite¹²². La liste examinée ici est très largement hanafite, à l'image de l'école juridique adoptée par les deux frères de la famille Ḥamza : la quasi-totalité (24/29) des ouvrages de *fiqh* (*uṣūl* et *furū'*) y sont en effet rédigés par des auteurs hanafites qui ont vécu entre le 4^e/X^e siècle et le 10^e/XVI^e siècle¹²³.

Les ouvrages de *fiqh* hanafite les plus anciens sont ceux qu'Abū al-Layṭ [al-Samarqandī] a composé au 4^e/X^e siècle, *Nawāzil al-imām Abī al-Layṭ al-ḥanafī fī al-fatāwā* (n° 93)¹²⁴, et *al-Mabsūṭ* (n° 7), de « Šams al-a'imma » al-Saraḥsī, célèbre juriste qui vécut en Transoxiane au 5^e/XI^e siècle. La référence que le scribe intitule *al-Badā'i li-l-Kāšānī fī al-fatāwā* (n° 9) pourrait, quant à elle, être l'ouvrage du juriste d'Asie centrale, 'Alā' al-Dīn al-Kāšānī/al-Kāšānī (m. 587/1191), *Badā' i' al-šanā' i' fī tartīb al-šarā' i'*.

Dans la liste, on trouve aussi *al-Multaqaṭ fī al-fatāwā* (n° 50) d'al-Ḥusaynī, autrement dit Nāṣir al-Dīn al-Samarqandī (m. 556/1160), et *Šarḥ al-Ziyādāt* (n° 12), commentaire du célèbre juriste de Transoxiane, [Faḥr al-Dīn] Qāḍī Ḥān (m. 592/1196), sur l'ouvrage de Šaybānī (m. 189/805) qui fut le disciple immédiat d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767)¹²⁵. De Burhān al-Dīn al-Margīnānī (m. 593/1197), auteur de la célèbre *Hidāya* qui est ici simplement identifié comme

bibliothèques, voir, par exemple, Crecelius 1979 : 137-39 ; Crecelius 1991 : 70 ; Hathaway 1994 ; El Shamsy 2016 : 67-68 ; Ġūmānī 2017 : 40-47 ; Taşkōmür 2019 ; Bedir 2019.

¹²² Sur les ouvrages de *fiqh* les plus souvent cités dans ces documents, voir Establet, Pascual 1999 : 161-63.

¹²³ Dans les bibliothèques de deux Égyptiens d'al-Azhar (XIX^e et XX^e siècles), les ouvrages de *fiqh* sont, quant à eux, très largement liés à l'école chafrite ; El Shamsy 2016 : 68.

¹²⁴ Ouvrage connu sous le titre *Fatāwā al-nawāzil*. Dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, on trouve du même auteur *Ḥizānat al-fiqh* ; Establet, Pascual 1999 : 162.

¹²⁵ Dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, on trouve du même auteur *al-Fatāwā [al-ḥanīyya]* ; Establet, Pascual 1999 : 162. Cet ouvrage, *Fatāwā Qāḍī Ḥān*, est mentionné dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusi (Ša'bān 2007 : 172, 174, 175, 176) et dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Utmān Pacha al-Dūrīkī, à Alep (Ġūmānī 2019 : 91, 165, n° 179, 1082). La simple mention « Qāḍī Ḥān » semble faire référence à cet ouvrage ; Ahmed, Filipovic 2004 : 204, n° 30 et Munaġġid 1980 : 20, n° 75.

al-Fargānī, figure l'ouvrage intitulé *al-Tağnīs wa-al-mazīd* (n° 13)¹²⁶. *Al-Fatāwā al-zahīriyya* (n° 8) peuvent sans doute, quant à elles, être attribuées à Zāhīr al-Dīn al-Margīnānī (m. 619/1222)¹²⁷. Un autre auteur, celui d'*al-Kāfi šarḥ al-Wāfi fī al-fiqh* (n° 10), n'est pas identifié, mais l'on pourra reconnaître Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī (m. 710/1310) qui est le plus présent des savants hanafites mentionnés dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700¹²⁸. [Muẓaffar al-Dīn] Ibn al-Sa'ātī (m. 694/1295), natif de Baalbek qui s'est illustré à Bagdad, est quant à lui identifié comme l'auteur d'*al-Badī' fī al-uṣūl* (n° 64), ouvrage connu sous le titre *Badī' al-niẓām*. Le fameux savant de Boukhara, Šadr al-Šarī'a [*al-tānī/al-aṣṣaḡar*] (m. 747/1346), aussi connu sous le nom de 'Ubayd Allāh al-Maḥbūbī, et mentionné dans la plupart des listes consultées, est à la fois présent avec *al-Tawḍīḥ li-hall ḡawāmiḍ al-Tanqīḥ* (n° 30)¹²⁹, qui consiste en un commentaire de son propre ouvrage *Tanqīḥ al-uṣūl*, et le commentaire, *Šarḥ al-Wiqāya* (n° 49), qu'il a fait du livre de son grand-père, Tāḡ al-Šarī'a/Burhān al-Šarī'a (m. fin XIII^e ou début XIV^e siècle), lui-même fondé sur la *Hidāya* de Margīnānī¹³⁰.

¹²⁶ Au XVI^e siècle, la *Hidāya* et ses commentaires figurent parmi les livres des grandes *madrasa-s* (Ahmed, Filipovic 2004 : 202-203, n° 25-28 ; Şen 2021 : 229, n° 42) et dans l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman (Taşkōmür 2019). La *Hidāya* se trouve aussi dans trois bibliothèques mentionnées dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700 (Establet, Pascual 1999 : 162) et dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrīkī, à Alep (Ġümānī 2009 : 86, 152, n° 131, 132, 133, 906).

¹²⁷ Cet ouvrage est aussi mentionné dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Aẓm ; Munağğid 1980 : 16, n° 44.

¹²⁸ Establet, Pascual 1999 : 162. Cet ouvrage figure parmi les livres dont Sulaymān Pacha al-'Aẓm dote sa *madrasa* en 1151/1738 ; Mubayyidīn 2003 : 44. Dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm, cet ouvrage est inscrit dans la rubrique des livres de *fiqh* hanafite (« *Fiqh al-imām Abī Hanīfa* ») qui comprend aussi un autre ouvrage du même auteur, *Kanz al-daqa'iq* ; Ġümānī 2017 : 43, n° 219, 223.

¹²⁹ Ce livre, qui est mentionné sous une forme abrégée dans le document lié au firman du Sultan Sulaymān I (Ahmed, Filipovic 2004 : 205, n° 35), figure dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Aẓm (Munağğid 1980 : 13, n° 16) et dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm ; Ġümānī 2017 : 46, n° 266.

¹³⁰ Le titre complet de cet ouvrage est *Wiqāyat al-riwāya fī masā'il al-Hidāya*. Sur les auteurs de cette famille, voir Bedir 2019 : 424-25. L'ouvrage intitulé *Talqīḥ al-'uqūl fī al-furūq*, rédigé par l'arrière grand-père, Šadr al-Šarī'a *al-awwal/al-akbar* (m. 630/1232), figure dans certains inventaires après décès établis à Damas vers 1700 ; Establet, Pascual 1999 : 162. Dans l'inventaire de la *madrasa* de

Ce commentaire a fait l'objet d'une glose rédigée par le juriste ottoman Yakub Paşazāde (m. 891/1486) ; elle est citée de manière quelque peu évasive, [*Hāşiyat*] *Ya' qūb Bāşā Zādah 'alā Şadr al-Şarī'a* (n° 65). Un autre juriste hanafite du 9^e/XV^e siècle, 'Abd al-Laţīf b. Firišta (Firishte-oghlu, Firiştezāde), connu sous le nom d'Ibn Malak (m. après 824/1421), apparaît dans la liste, soit sous le nom d'Ibn Firišta, soit sous celui d'Ibn Malak. Il y est le commentateur de trois ouvrages : *Şarḥ Ibn Malak 'alā al-Wiqāya* (n° 15), *Şarḥ al-Manār li-Ibn Firišta* (n° 28) et *Şarḥ al-Mağma' li-Ibn Firišta* (n° 36) ; il s'agit de la *Wiqāya* de Tāğ al-Şarī'a, du *Manār al-Anwār* de Nasafi et du *Mağma' al-baḥrayn* d'Ibn al-Sa'ātī¹³¹.

Trois autres auteurs hanafites du 9^e/XV^e siècle, originaires de diverses régions, figurent dans la liste. Le premier n'est pas identifié mais le titre de son ouvrage, *Ġāmi' al-fuṣūlayn [fi al-furū']* (n° 14), permet de le reconnaître aisément : il s'agit du célèbre juriste originaire d'Anatolie, Badr al-Dīn Maḥmūd (Bedreddin) al-Simāwī, connu sous le nom d'Ibn Qāḍī Simāwnah (m. 823/1420)¹³² dont les

Muḥammad Pacha al-'Azm et dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur figurent des références qui comprennent seulement le nom « Şadr al-Şarī'a » sans titre d'ouvrage ; Ġümānī 2017 : 43, 44, n° 224, 240 ; Bouquet 2020 : 583, n° 89.

¹³¹ Ces trois commentaires, identifiés sous le nom d'Ibn Malak, figurent aussi dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep ; Ġümānī, 2019 : 90, 91, 93, 118, 140, 149, n° 173, 176, 202, 477, 752, 850. *Şarḥ al-Manār* est aussi mentionné dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm mais le nom du commentateur reste inconnu ; Munağğid, 1980 : 20, n° 77. En revanche, dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm, le nom d'Ibn Malak est indiqué ; Ġümānī, 2017 : 46, n° 268. Au XVI^e siècle, *Şarḥ Mağma' al-baḥrayn* est aussi mentionné parmi les livres des grandes *madrasa-s* ; Şen, 2021 : 232, n° 68. Ibn Malak est aussi l'auteur d'un commentaire dans le domaine du hadīth. Au XVI^e siècle, *Şarḥ al-Mašāriq li-Ibn Malak*, figure parmi les livres des grandes *madrasa-s* ; Şen 2021 : 234, n° 92. Au XVIII^e siècle, la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur comprend aussi cette référence qui consiste en un commentaire de l'ouvrage de Raḍī al-Dīn al-Şāğānī (m. 650/1252), *Mašāriq al-anwār al-nabawiyya*. Dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep, la référence « *Kitāb Mašāriq al-anwār li-Ibn Malak* » semble être aussi liée à cet ouvrage ; Ġümānī 2019 : 79, n° 63.

¹³² Cet ouvrage, qui figure au XVI^e siècle parmi les livres des grandes *madrasa-s* (Şen 2021 : 232, n° 74), est aussi mentionné, dans deux *waqfiyya-s* du XVIII^e siècle – celle d'As'ad Pacha al-'Azm (Munağğid 1980 : 18, n° 60) et celle de la *madrasa* de Burdur (Bouquet 2020 : 584, n° 93) – ainsi que dans les inventaires de deux *madrasa-s* – celle de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas (Ġümānī 2017 : 41, n° 193) et celle de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 148, n° 841).

Fuṣūlayn, synthèse de deux *Fuṣūl*, sont « un *compendium* de *fiqh* à l'usage des cadis et des muftis »¹³³. Est aussi mentionné l'ouvrage de l'Égyptien [Kamāl al-Dīn] Ibn al-Humām (m. 861/1457), *Taḥrīr Ibn al-Humām fī al-uṣūl* (n° 24)¹³⁴, puis celui de [ʿAlāʾ al-Dīn] al-Ṭarābulusī (m. 844/1440), *Muʿīn al-ḥukkām ʿalā al-aḥkām* (n° 27). C'est sans surprise que l'on découvre dans cette liste ce manuel de formulaires dont l'auteur fut juge de Jérusalem ; il a sans aucun doute pu être utile aux membres de la famille Ḥamza qui exerçaient des fonctions dans les tribunaux¹³⁵. L'ouvrage intitulé *Ġāmiʿ al-fatāwā* (n° 16) peut, quant à lui, être attribué au juriste Qaraq Amīr (Kirk Emre) al-Ḥamīdī (m. 860/1456 ou 880/1475)¹³⁶.

Les deux frères ont aussi mis en gage des ouvrages hanafites du 10^e/XVI^e siècle. *Al-Aṣbāḥ wa-al-naẓāʾir* (n° 25) est ici clairement attribué à l'Égyptien [Zayn al-Dīn] Ibn Nuḡaym (m. 970/1563)¹³⁷ et *Ṭaḡyīr al-Tanqīḥ fī al-uṣūl* (n° 35), qui repose sur le *Tanqīḥ al-uṣūl* de Ṣadr al-Šarīʿa, auteur précédemment cité, au *ṣayḥ al-islām* ottoman, Ibn Kamāl [Kemālpaşazāde] (m. 940/1534)¹³⁸. *Šarḥ al-Kanz li-Munlā Miskīn* (n° 26) fait

¹³³ Bouquet 2020 : 584, n° 93.

¹³⁴ Ouvrage connu sous le titre *al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh al-ġāmiʿ bayn iṣṭilāḥay al-ḥanafīyya wa-al-šāfiʿiyya*.

¹³⁵ Dans le document, ce nom est écrit avec un *tāʾ* et non avec un *ṭāʾ*, « Tarābulusī ». Connu sous le titre *Muʿīn al-ḥukkām fī mā yataraddad bayn al-ḥaṣmayn min al-aḥkām*, cet ouvrage est aussi détenu par un juge de Sarajevo au XIX^e siècle ; Zubčević 2015 : 301.

¹³⁶ Au XIX^e siècle, à Sarajevo, cet ouvrage figure parmi ceux du juge Šāliḥ ʿIzzat Ḥromozāde ; Zubčević 2015 : 293. Notons toutefois que Nāṣir al-Dīn [al-Samarqandī] (m. 556/1160), auteur dont une référence (*al-Multaḡaṭ fī al-fatāwā*) figure dans la liste des livres mis en gage par les deux frères (n° 50), est aussi l'auteur d'un ouvrage intitulé *al-Ġāmiʿ al-kabīr fī al-fatāwā*.

¹³⁷ *Al-Aṣbāḥ wa-al-naẓāʾir*, titre de nombreux ouvrages, est ici, comme dans la liste des livres d'al-Šayḥ ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī (Šaʿbān 2007 : 175), dans la *waqfiyya* d'Asʿad Pacha al-ʿAẓm (Munaġġid 1980 : 13, n° 12), ou dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-ʿAẓm (Ġümānī 2017 : 42, n° 208), clairement attribué à Ibn Nuḡaym, ce qui évite de proposer une hypothétique identification ; voir, par exemple, Establet, Pascual 1999 : 154.

¹³⁸ Sur Ibn Kamāl, voir Ġazzī, *Kawākib* II, 108-109 ; Ṭāšköprüzāde, *Šaqāʾiq* 226-28. Cet ouvrage figure dans l'inventaire de la *madrasa* de ʿUṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġümānī 2019 : 93, n° 203. L'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-ʿAẓm, à Damas, comprend un autre ouvrage d'Ibn Kamāl

référence au commentaire que Mu‘īn al-Dīn al-Harawī (m. 954/1547) a rédigé sur *Kanz al-Daqa’iq fi furū’ al-ḥanafīyya* de Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī (m. 710/1310)¹³⁹.

Parmi les juristes chafiiites, on rencontre al-‘Aḍud, nom fréquemment utilisé pour désigner ‘Aḍud al-Dīn al-Īǧī (m. 756/1355) qui apparaît ici à deux reprises¹⁴⁰. *Al-‘Aḍud šarḥ Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāǧib* (n° 47) fait référence au commentaire d’al-Īǧī sur l’ouvrage du malikite originaire d’Égypte, Ġamāl al-Dīn Ibn al-Ḥāǧib (m. 646/1249), *Muḥtaṣar al-Muntahā*¹⁴¹. C’est la glose de Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī (m. 793/1390) sur ce commentaire d’al-Īǧī qu’évoque le scribe en indiquant simplement *Ḥāšiyat al-‘Aḍud li-l-Taftāzānī* (n° 55)¹⁴². Un autre commentaire du *Muḥtaṣar*

(*Fatāwā Ibn Kamāl Bāšā*) ; Ġümānī 2017 : 41, n° 201. L’ouvrage d’Ibn Kamāl sur la *Hidāya* de Burhān al-Dīn al-Marǧīnānī (m. 593/1197) est, quant à lui, mentionné dans les actes relatifs à deux *madrasa*-s, celle de Sulaymān Pacha al-‘Aẓm, à Damas (Mubayyiḍin 2003 : 44), et celle de Burdur (Bouquet 2020 : 583-84, n° 91).

¹³⁹ Ce commentaire est aussi mentionné dans la *waqfiyya* d’As’ad Pacha al-‘Aẓm ; Munaǧǧid 1980 : 17, n° 50. Dans l’inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-‘Aẓm, la référence « Munlā Miskīn », inscrite dans la catégorie « *Fiḥ al-imām Abī Ḥanīfa* », indique probablement cet ouvrage ; Ġümānī 2017 : 42, n° 204. Dans cet inventaire figure aussi l’ouvrage *Kanz al-Daqa’iq* dont l’auteur, en raison de sa célébrité, n’est pas précisé ; Ġümānī 2017 : 43, n° 223. De même, al-Šayḥ ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī détient à la fois le texte de Nasafī (*matn Kanz al-daqa’iq*) et le commentaire de Harawī (*šarḥ al-Kanz li-al-Miskīn*) ; Ša’bān 2007 : 174, 175. Dans un acte juridique établi à Alep en 1151/1738, l’auteur de ce commentaire (*Šarḥ al-Kanz*) n’est pas indiqué ; Salati 2007 : 69.

¹⁴⁰ Sur les œuvres et les disciples de ‘Aḍud al-Dīn al-Īǧī, voir Pourjavady 2020.

¹⁴¹ Dans l’inventaire de la *madrasa* de ‘Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep, figurent à la fois le *Muḥtaṣar al-Muntahā* d’Ibn al-Ḥāǧib (Ġümānī 2019 : 143, n° 783) et le commentaire qu’en a fait « al-‘Aḍud » (Ġümānī 2019 : 94, n° 210). Ibn al-Ḥāǧib est l’auteur de deux *muḥtaṣar*-s. Celui dont il est question ici, *Muḥtaṣar al-Muntahā*, est un ouvrage d’*uṣūl al-fiqh* (*Muḥtaṣar fi al-uṣūl*). L’autre, *Ġāmi’ al-ummahāt*, est un ouvrage de *furū’ al-fiqh* (*Muḥtaṣar fi al-furū’*). Sur l’intérêt des hanafites mamlouks et ottomans pour cet abrégé et sur les commentaires de cet ouvrage qui figurent dans l’inventaire de la bibliothèque du palais ottoman au tout début du XVI^e siècle, voir Bedir 2019 : 425-26. Selon Bedir (qui intitule cet abrégé *Muḥtaṣar Muntahā al-uṣūl*... 425), le commentaire d’al-Īǧī, dont il existe des centaines de copies dans le monde, est le commentaire le plus populaire du *Muḥtaṣar* d’Ibn al-Ḥāǧib (432). Sur cet ouvrage, voir aussi Goudarzi 2019 : 272.

¹⁴² Dans l’inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-‘Aẓm, cette glose de Taftāzānī sur le commentaire d’al-Īǧī est classée, par erreur, dans la

d'Ibn al-Hāḡib est seulement mentionné par son titre, *Raf' al-hāḡib 'an Muhtaṣar Ibn al-Hāḡib* (n° 31) ; son auteur, laissé dans l'ombre, est le juge chafite de Damas, Tāḡ al-Dīn al-Subkī (m. 771/1369). Le *Šarḥ Ġam' al-ḡawāmi'* (n° 54), qui est attribué à l'Égyptien [Ġalāl al-Dīn] al-Maḡallī (m. 864/1459), est le commentaire d'un autre ouvrage de Tāḡ al-Dīn al-Subkī, *Ġam' al-ḡawāmi'*¹⁴³. La glose qu'en a faite [Kamāl al-Dīn] Ibn Abī Šarīf (m. 906/1501), juriste de Jérusalem, est aussi citée dans la liste (*Hāšiyat Ibn Abī Šarīf 'alā Šarḥ Ġam' al-ḡawāmi' li-l-Maḡallī*, n° 79) de même qu'un autre commentaire de cet ouvrage qui est attribué à Kūrānī (*Šarḥ Ġam' al-ḡawāmi' li-l-Kūrānī*, n° 53) ; il s'agit probablement de celui rédigé par le Kurde Šihāb al-Dīn al-Kūrānī (m. 893/1488) qui, chafite puis hanafite, étudie au Caire et occupe ensuite des fonctions juridiques à Istanbul où il décède¹⁴⁴. Parmi les autres ouvrages chafites figure un commentaire du juge de Tabriz, al-Sayyid al-Ibrī (m. 743/1342), sur l'œuvre du juge de Shiraz, Nāšir al-Dīn al-Bayḡdāwī (*Šarḥ Minhāḡ al-uṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*, n° 97)¹⁴⁵.

3.2 Un intérêt pour la langue arabe

Après le *fiqh*, la catégorie la plus importante dans la liste des livres des deux frères est celle qui concerne la langue, surtout la grammaire. Comme pour le *fiqh*, on peut déceler là l'intérêt des membres de la famille Ḥamza pour cette discipline. Al-Sayyid Ibrāhīm est d'ailleurs identifié comme grammairien (*naḡwī*) par

catégorie « 'Ilm al-luḡa » ; Ġümānī 2017 : 58, n° 423. Sur les gloses rédigées par Taftāzānī et Ġurḡānī sur le commentaire d'al-Ġī, voir Bedir 2019 : 425-26.

¹⁴³ Ce commentaire de Ġalāl al-Dīn al-Maḡallī est connu sous le titre *al-Badr al-tālī fī ḡall Ġam' al-ḡawāmi'*. Notons qu'al-Maḡallī est aussi (et surtout) connu pour le *Tafsīr al-Ġalālayn* qu'il a rédigé avec un autre Égyptien, Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

¹⁴⁴ Ce commentaire de Kūrānī sur l'ouvrage de Subkī est connu sous le titre *al-Durar al-lawāmi' fī šarḥ Ġam' al-ḡawāmi'*. Notons qu'Ilyās al-Kūrānī (m. 1138/1726), installé à Damas après 1070/1659 et contemporain des deux frères de la famille Ḥamza, a rédigé une glose sur un commentaire de *Ġam' al-ḡawāmi'*, *Hāšiya 'alā šarḥ Ġam' al-ḡawāmi'* ; Murādī, *Silk* I, 272-74.

¹⁴⁵ Al-Šayḡ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī détient quant à lui le texte de Bayḡdāwī (*Minhāḡ al-uṣūl li-al-Bayḡdāwī*) ; Ša'bān 2007 : 176. Sur les différentes hypothèses concernant la date du décès de Bayḡdāwī, qui a vraisemblablement eu lieu dans la première décennie du 8e/XIV^e siècle, voir Pourjavady 2020 : 337, n. 1.

son biographe et celui-ci précise qu'il a rédigé une glose inachevée (*lam tukmal*) sur un commentaire de l'*Alfiyya* (*Ḥāṣiya 'alā šarḥ al-Alfiyya li-ibn al-muṣannif*)¹⁴⁶ ; il s'agit d'une glose sur le commentaire de Badr al-Dīn (m. 686/1287), fils de l'auteur de la célèbre *Alfiyya*, Ġamāl al-Dīn Ibn Mālik (m. 672/1274).

Ce commentaire de Badr al-Dīn, *Šarḥ Alfiyyat Ibn Mālik li-ibn al-muṣannif* (n° 46), se trouve d'ailleurs dans la liste des livres engagés par les deux frères¹⁴⁷, ainsi qu'un commentaire plus tardif du même ouvrage rédigé par le grammairien de Fès, [Abū Zayd] al-Makkūdī (m. 807/1405), *Šarḥ Alfiyyat Ibn Mālik li-l-Makkūdī* (n° 75), fréquemment mentionné dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700¹⁴⁸. Un autre ouvrage d'Ibn Mālik, *Tashīl al-fawā'id fi al-naḥw* (n° 45), figure aussi dans la liste ainsi qu'une glose de l'Égyptien [Badr al-Dīn] al-Damāmīnī, décédé en Inde en 827/1424, *Ḥāṣiya 'alā Tashīl Ibn Mālik li-l-Damāmīnī* (n° 91)¹⁴⁹. Enfin, la référence intitulée *Šarḥ Kāfiyat Ibn Mālik la-hu fi al-naḥw* (n° 23) peut, quant à elle, faire référence au commentaire d'Ibn Mālik sur son propre ouvrage, *al-Kāfiya al-šāfiya*.

Outre ces références liées à Ibn Mālik, les ouvrages de grammaire détenus par les deux frères s'étendent, comme les ouvrages de *fiqh*, sur une longue période. Le plus ancien, *Sirr al-šinā'a li-Ibn Ġinnī* (n° 11), est celui d'[Abū al-Faṭḥ] Ibn Ġinnī (m. 392/1002), natif de Mossoul¹⁵⁰. La référence *Šarḥ Ġumal 'Abd al-Qāhir li-Ibn Abī al-Faṭḥ al-naḥwī* (n° 34) concerne, quant à elle, le commentaire de l'ouvrage

¹⁴⁶ Murādī, *Silk* I, 21-24.

¹⁴⁷ Al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī détient l'ouvrage d'Ibn Mālik (*Matn al-Alfiyya li-Ibn Mālik fi al-naḥw*) ainsi que le commentaire rédigé par son fils (*Šarḥ al-Alfiyya li-ibn al-muṣannif*) ; Ša'bān 2007 : 173, 174.

¹⁴⁸ Establet, Pascual 1999 : 159.

¹⁴⁹ Ouvrage connu sous le titre *Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāsid*. Al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī détient aussi le *Tashīl* (*Matn al-Tashīl*) ainsi qu'un commentaire qui est attribué à Damāmīnī (*Šarḥ al-Tashīl li-al-Damāmīnī*) ; Ša'bān 2007 : 175. Le texte du *Tashīl* figure aussi dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm ; Ġümānī 2017 : 57, n° 405. Le commentaire de Damāmīnī sur le *Tashīl* figure aussi dans les inventaires de deux *madrasa*s, celle de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas (Ġümānī 2017 : 54, n° 367), et celle de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 105, n° 319).

¹⁵⁰ Ouvrage connu sous le titre *Sirr al-šinā'a wa-asrār al-balāğa* ou *Sirr šinā'at al-ī rāb*.

d'Abd al-Qāhir [al-Ġurġānī] (m. 471/1078) qu'a établi [Šams al-Dīn Muḥammad] Ibn Abī al-Faṭḥ [al-Ba' lī al-Ḥanbalī] (m. 709/1309), *al-Fāḥir fī šarḥ Ġumal 'Abd al-Qāhir*. Un auteur originaire d'Égypte, déjà présent parmi les références juridiques, [Ġamāl al-Dīn] Ibn al-Ḥāḡib (m. 646/1249), est aussi représenté parmi les grammairiens : son ouvrage, *al-Kāfiya*, est ici commenté par le grammairien iranien « al-Raḍī », autrement dit Raḍī al-Dīn al-Astarābādī/Astarābādī (m. 686/1287 ou 688/1289), *al-Raḍī šarḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥāḡib* (n° 19)¹⁵¹.

Parmi les livres de grammaire, on trouve aussi, des commentaires, gloses ou résumés rédigés au 9^e/XV^e siècle, notamment par des Égyptiens. Dans la référence *Šarḥ al-Muġnī li-l-Damāmīnī* (n° 20), [Badr al-Dīn] al-Damāmīnī (m. 827/1424), précédemment mentionné, est le commentateur du traité rédigé par Ġamal al-Dīn Ibn Hišām (m. 761/1360), *Muġnī al-labīb 'an kutub al-a' arīb*¹⁵². [Ġalāl al-Dīn] al-Suyūṭī (m. 911/1505) est aussi présent avec *al-Nukat li-l-Suyūṭī 'alā al-kāfiya fī al-naḥw* (n° 21)¹⁵³. La référence *Ḥāšiyat 'Išām 'alā al-Ġāmī* (n° 63) indique, quant à elle, la glose que 'Išām [al-Dīn al-Isfarāyīnī/Isfarā'inī] (m. 943/1536 ou 945/1538), grammairien, rhétoricien et théologien natif du Khurasan, rédigea sur le commentaire de l'Iranien [Nūr al-Dīn] al-Ġāmī (m. 898/1492) sur la *Kāfiya* d'Ibn al-Ḥāḡib (m. 646/1249)¹⁵⁴.

¹⁵¹ Ce commentaire (*Šarḥ al-Kāfiya li-al-Raḍī*) figure aussi dans les inventaires de deux *madrasa*s, celle de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas, et celle de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġümānī 2017 : 54, n° 371 ; Ġümānī 2019 : 105, n° 316. Al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī détient quant à lui le texte de la *Kāfiya* (*Matn al-Kāfiya li-Ibn al-Ḥāḡib*) ; Ša'bān 2007 : 173.

¹⁵² Dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm, figurent à la fois le texte du *Muġnī* (*Matn al-Muġnī*) et le commentaire de Damāmīnī (*Šarḥ al-Muġnī li-al-Damāmīnī*) ; Ġümānī 2017 : 54, n° 364, 366. Le commentaire du *Muġnī* rédigé par Damāmīnī est aussi mentionné dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġümānī 2019 : 148, n° 838.

¹⁵³ Cet ouvrage, *al-Nukat 'alā al-Ġāfiyya wa-al-Kāfiya wa-al-Šāfiyya wa-al-Šuḍūr wa-al-Nuḥḥa*, est fondé sur cinq livres d'Ibn Mālik, Ibn al-Ḥāḡib et Ibn Hišām.

¹⁵⁴ Cette référence figure sous la même forme (*Ḥāšiyat 'Išām 'alā al-Ġāmī*) dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (Ša'bān 2007 : 173) et dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm (Munaġġid 1980 : 14, n° 28). Dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm, figurent le commentaire de Ġāmī (*Šarḥ al-Kāfiya li-al-Ġāmī*) et la glose de 'Išām (*Ḥāšiyat 'Išām 'alā al-Ġāmī*) (Ġümānī 2017 : 56, n° 390, 395) ; il est aussi question d'un commentaire de 'Išām (*Šarḥ al-Kāfiya li-al-'Išām*) (Ġümānī 2017 : 55, n° 382). La glose de 'Išām (*Ḥāšiyat*

Parmi les ouvrages liés à la rhétorique, figurent deux références dépourvues d'auteurs, et non des moindres. Le *Miftāḥ al-ma'ānī wa-al-bayān* (n° 44) est vraisemblablement la troisième partie du célèbre *Miftāḥ al-'ulūm* dans laquelle Sirāḡ al-Dīn al-Sakkākī (m. 626/1229), se fondant sur les travaux de 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, examine les notions de sémantique (*ma'ānī*) et de stylistique (*bayān*)¹⁵⁵. L'autre référence, *Al-Idāḥ šarḥ Talḥīs al-Miftāḥ* (n° 67), liée à l'ouvrage précédent, est la version augmentée du *Talḥīs al-Miftāḥ*, toutes deux rédigées par Ġalāl al-Dīn al-Qazwīnī (m. 739/1338), natif de Mossoul qui est connu pour avoir été imam et prédicateur de la mosquée de Omeyyades, à Damas, et avoir exercé d'importantes fonctions juridiques en Syrie et en Égypte¹⁵⁶. Dans la même entrée, figure aussi le commentaire que

'*Iṣām 'alā Munlā Ġāmī*) est aussi mentionnée dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Utmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġūmānī 2019 : 148, n° 839. Notons que le commentaire de Ġāmī sur la *Kāfiya* d'Ibn al-Ḥāḡib, qu'il a rédigé pour son fils Diyā' al-Dīn, est connu sous le titre *al-Fawā'id al-dīyā'iyya*. Sur Ġāmī, voir Ṭāškōprūzāde, *Šaqā'iq* 159-60. Sur la réception arabe de Ġāmī aux XVI^e et XVII^e siècles, voir Schwarz 2018.

¹⁵⁵ Dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm figure d'ailleurs « la troisième partie du *Miftāḥ al-'ulūm* de Sakkākī » (*al-qism al-tālīt min Miftāḥ al-'ulūm li-al-Sakkākī*) ; Munağġid 1980 : 19, n° 66. Sur l'importance du *Miftāḥ al-'ulūm* dans l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman établi au tout début du XVI^e siècle, voir Qutbuddin 2019 : 610. Qutbuddin note que l'en-tête de la section de l'inventaire concernant les ouvrages de rhétorique ne comprend pas le terme *balāġa*, comme on pourrait s'y attendre ; il s'intitule *Tafṣīl kutub al-ma'ānī*, ce qui constitue vraisemblablement un écho à l'ouvrage de Sakkākī. De même, dans la *waqfiyya* de Muḥammad Bey Abū al-Dahab, une rubrique s'intitule « *Wa-min 'ilm al-ma'ānī* » ; Ibrāhīm 1962 : 30. Le *Miftāḥ*, qui figure au XVI^e siècle dans les livres des grandes *madrasas* (Şen 2021 : 234, n° 97), est aussi mentionné, au XVIII^e siècle, dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur (Bouquet 2020 : 568, 576, n° 33, 64).

¹⁵⁶ Dans le document, « *Talḥīs* » est écrit « *Tālḥīs* ». *Al-Idāḥ* de Qazwīnī se trouve aussi parmi les livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (Ša'bān 2007 : 173) mais ne figure pas parmi les titres les plus souvent cités dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700 (Establet, Pascual 1999). Selon une source biographique, un savant damascène du XVII^e siècle qui laisse une importante bibliothèque, Nağm al-Dīn al-Ġazzī, étudie quant à lui le commentaire de Taftāzānī sur le *Talḥīs al-Miftāḥ fī al-ma'ānī wa-al-bayān* de Qazwīnī ; Establet, Pascual 1999 : 166. En relation avec *al-Ma'ānī wa-al-bayān*, une référence à Taftāzānī est inscrite dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm (*al-Muḥtaṣar fī al-ma'ānī wa-al-bayān li-al-Sa'd al-Taftāzānī*) ; Munağġid, 1980 : 13, n° 15. Dans un acte juridique établi à Alep en 1151/1738, un commentaire du *Miftāḥ* (*Šarḥ al-Miftāḥ*) est mentionné sans nom

[Šams al-Dīn] al-Ḥalḥālī (m. vers 745/1344) a fait du *Talḥiṣ al-Miftāḥ*. La célébrité du *Miftāḥ* dispense légitimement le scribe de mentionner son auteur et son titre complet¹⁵⁷. C'est encore l'ouvrage de Sakkākī qu'il faut entrevoir dans une autre référence qui est antérieure aux précédentes, *al-Miṣbāḥ fī al-ma'ānī wa-al-bayān li-ibn Ibn Mālik* (n° 58), vraisemblablement *al-Miṣbāḥ fī iḥtiṣār al-Miftāḥ*, abrégé rédigé par le fils du grammairien Ibn Mālik, Badr al-Dīn (m. 686/1287), déjà mentionné.

Le *Ḥusn al-tawassul fī ṣinā'at al-tarassul* (n° 62) d'Abū al-Ṭanā' Maḥmūd b. Fahd, autrement dit Abū al-Ṭanā' Šihāb al-Dīn Maḥmūd (m. 725/1325), est, quant à lui, l'œuvre d'un célèbre Alépin qui, à l'époque mamelouke, fut chef de la chancellerie à Damas et qui se distingua par ses œuvres littéraires, aussi bien dans le domaine de la prose que de la poésie. La référence à *Ma'āhid al-tanṣiṣ ṣarḥ Šawāhid al-talḥiṣ* (n° 22) n'est associée à aucun auteur mais peut être attribuée à l'Égyptien Abū al-Faṭḥ al-'Abbāsī (m. 963/1556) qui, après la fin du règne du sultan mamlouk al-Ğawrī (922/1516), s'installa à Istanbul où il finira ses jours¹⁵⁸.

Toujours dans le domaine de la langue, outre l'ouvrage *al-Sāmī fī al-asāmī* (n° 60) que l'on peut attribuer au philologue de Nichapour, Abū al-Faḍl al-Maydānī al-Naysābūrī (m. 518/1124) et qui a déjà été évoqué à propos de la langue persane, on trouve dans cette liste celui du philologue de Basra, [Abū Muḥammad] al-Ḥarīrī (m. 516/1122), *Durrat al-ğawwāṣ fī awhām al-ḥawāṣṣ* (n° 78), qui consiste en un recueil de remarques sur l'emploi de certaines expressions, et deux livres de philologie coranique intitulés *Ma'ānī al-Qur'ān al-'aẓīm*, l'un attribué à [Abū Ishāq] al-Zağğāğ (m. 311/923) (n° 56), célèbre grammairien qui s'est

d'auteur ; Salati 2007 : 74. L'ouvrage de Sakkākī a aussi été commenté par Ğurğānī ; sur l'utilisation des commentaires de Taftāzānī et de Ğurğānī dans les *madrasas* ottomanes, voir Bouquet 2020 : 532, 545 et 576, n° 64. Sur les contributions de Ğurğānī et de Qazwīnī autour du *Miftāḥ*, voir Noy, 2018. Sur les manuscrits du *Miftāḥ* et de ses commentaires dans l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman au début du XVI^e siècle, voir Qutbuddīn 2019 : 625-27.

¹⁵⁷ Sur la célébrité du *Miftāḥ*, voir Bouquet 2020 : 556. Sur la postérité du *Miftāḥ*, à travers les commentaires de Qazwīnī, puis ceux des deux rivaux Taftāzānī et Ğurğānī (al-Sayyid al-Šarīf), voir Smyth 1992.

¹⁵⁸ Cet ouvrage est mentionné dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ğümānī 2019 : 99, n° 260.

illustré à Baghdad, et l'autre à Ibn Faḍḍāl, autrement dit Abū al-Ḥasan al-Muğāṣṣī'ī (m. 479/1086), savant kairouanais qui voyagea en Orient et mourut à Baghdad (n° 57)¹⁵⁹.

3.3 Une connaissance du Prophète

Dans cette liste sont aussi inventoriés plusieurs ouvrages qui reflètent l'intérêt des membres de la famille Ḥamza pour l'acquisition et la transmission des connaissances liées au Prophète¹⁶⁰. La notice biographique du père des deux frères, al-Sayyid Muḥammad, montre que ce personnage se distinguait tout particulièrement dans ce domaine¹⁶¹ et al-Sayyid Ibrāhīm, qui dispensait un enseignement sur le *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī, chez lui, pendant « les trois mois », est, comme nous l'avons indiqué, l'auteur d'un ouvrage sur le hadīth, *al-Bayān wa-al-ta'rif fī asbāb wurūd al-ḥadīth al-ṣarīf*¹⁶².

Outre un *Ṣaḥīḥ* de Muslim (n° 1), on trouve dans cette liste, au début d'une entrée (n° 33a), un terme qui semble être le titre d'un ouvrage, *al-Ṣihāb*, et qui figure sans nom d'auteur et sans nombre de volumes comme cela est, normalement, le cas. Il pourrait s'agir de *Ṣihāb al-aḥbār fī al-ḥikam wa-al-amṭāl wa-al-ādāb min aḥādīth al-marwiyya 'an al-rasūl al-muḥtār*, ouvrage d'Abū 'Abd Allāh al-Qudā'ī (m. 454/1062) qui consiste en un recueil de hadīths très populaire en Anatolie et en Roumélie à partir de l'époque seljoukide¹⁶³.

¹⁵⁹ Cet ouvrage est connu sous le titre *al-Nukat fī al-Qur'ān al-karīm* (ou *fī ma' ānī al-Qur'ān al-karīm wa-ī rābi-hī*).

¹⁶⁰ Sur les ouvrages consacrés au Prophète dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, voir Establet, Pascual 1999 : 160-61. Sur la collection d'ouvrages consacrés au hadīth dans la bibliothèque du palais ottoman au tout début du XVI^e siècle, voir Göktas 2019 : 309-40.

¹⁶¹ Muḥibbī, *Hulāṣa* IV, 124-31.

¹⁶² Murādī, *Silk* I, 21-24. Cet ouvrage figure dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azīm ; Ğümānī 2017 : 32, n° 81.

¹⁶³ Cet ouvrage, dont nous n'avons trouvé aucune trace dans les listes de livres damascènes et alépinés établies à l'époque ottomane, pourrait être celui qui figure, à l'époque médiévale, à Damas, dans la bibliothèque Aṣrafiyya (Hirschler 2016 : 224, n° 576) ou dans celle d'Ibn 'Abd al-Hādī (Hirschler 2020 : 371, n° 447i). Au tout début du XVI^e siècle, il est mentionné dans l'inventaire de la bibliothèque du palais ottoman ; Göktas 2019 : 311, 312, 332-33.

On trouve aussi, dans cette liste, *Ġāmi' al-uṣūl fī aḥādīṭ al-rasūl* (n° 38), œuvre du célèbre savant de Mossoul, Mağd al-Dīn Ibn al-Aṭīr (m. 606/1210), dont le scribe n'a pas jugé utile de mentionner le nom¹⁶⁴. Ibn al-Aṭīr est en revanche cité, quelques lignes plus loin, dans la référence d'un abrégé de cet ouvrage, *Muḥtaṣar Ġāmi' al-uṣūl fī al-ḥadīṭ li-Ibn al-Aṭīr* (n° 69). De même, l'auteur de la longue référence *Šarḥ 'Umdat al-aḥkām fī aḥādīṭ Sayyid al-anām ṣallā Allāh 'alay-hi wa-sallam* (n° 71) n'est pas identifié ; œuvre de Taqī al-Dīn al-Ġammā'ī al-Maqdisī (m. 600/1203), hanbalite de Damas originaire du village de Ġammā'īl, près de Naplouse, la *'Umdat al-aḥkām* a fait l'objet de plusieurs commentaires. S'agit-il ici de l'*Iḥkām al-aḥkām šarḥ 'Umdat al-aḥkām*, commentaire que Taqī al-Dīn Ibn Daqīq al-Īd (m. 702/1302) dicta à 'Imād al-Dīn Ibn al-Aṭīr (m. 699/1299), ou d'un autre commentaire ?

La liste comprend deux gloses dont les auteurs ne sont pas identifiés. L'une d'elles concerne *Mašāriq al-anwār* (n° 95) qui est le titre de nombreux ouvrages ; il pourrait s'agir ici, entre autres, de celui rédigé par l'Indien Raḍī al-Dīn al-Šaġānī (m. 650/1252)¹⁶⁵. L'autre glose est *Ḥāšiyat al-Taḍnīb 'alā al-Tarġīb wa-al-tarḥīb* (n° 37) ; *al-Tarġīb wa-al-tarḥīb* pourrait être l'œuvre très populaire de l'Égyptien Zakī al-Dīn al-Munḍirī (m. 656/1258)¹⁶⁶ ; si tel est le

¹⁶⁴ Au XVI^e siècle, cet ouvrage figure parmi les livres des grandes *madrasas* ; Ahmed, Filipovic 2004 : 201, n° 22 ; Şen 2021 : 230, n° 53.

¹⁶⁵ Connu sous le titre *Mašāriq al-anwār al-nabawiyya min šihāḥ al-aḥbār al-muṣṭafawiyya*, l'ouvrage de Šaġānī est présent dans la bibliothèque du palais ottoman au tout début du XVI^e siècle ; Göktaş 2019 : 333-34. Au XVI^e siècle, il figure aussi parmi les livres des grandes *madrasas* ; Şen 2021 : 225, n° 8. al-Ġümānī attribue à Šaġānī le *Mašāriq al-anwār* qui est mentionné dans les inventaires de deux *madrasas*, celle de Muḥammad Pacha al-'Azm, à Damas (Ġümānī 2017 : 31, n. 63), et celle de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 122, n° 526). La *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur comprend, quant à elle, le commentaire d'Ibn Malak sur cet ouvrage qui constitue la « première contribution indienne à la littérature du hadīth » ; Bouquet 2020 : 576, n° 63. Au XVI^e siècle, *Šarḥ al-Mašāriq li-Ibn Malak*, figure parmi les livres des grandes *madrasas* ; Şen 2021 : 234, n° 92. Dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep, la référence « *Kitāb Mašāriq al-anwār li-Ibn Malak* » semble être aussi liée à cet ouvrage ; Ġümānī 2019 : 79, n° 63.

¹⁶⁶ Cet ouvrage est connu sous le titre *al-Tarġīb wa-al-tarḥīb min al-ḥadīṭ al-šarīf*. Il figure dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 80, n° 76) et dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur (Bouquet 2020 : 569, n° 38).

cas, la mention du terme *Taḍnīb* suggère qu'il pourrait s'agir de l'ouvrage d'Abū Ishāq al-Nāḡī (m. 900/1495), '*Uḡālat al-implā' al-mutayassara min al-taḍnīb 'alā mā waqa' a li-l-Hāfiẓ al-Mundirī min al-wahm wa-ḡayri-hi fī kitābi-hi al-Tarḡīb wa-al-tarḥīb*.

Une entrée dont l'auteur n'est pas indiqué fait référence à *Taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya* (n° 94) qui pourrait évoquer l'ouvrage intitulé *Naṣb al-rāya fī taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya* dans lequel Ḡamāl al-Dīn al-Zayla'ī (m. 762/1361) se livre à une authentification des hadīths cités dans la *Hidāya* de Margīnānī (m. 593/1197)¹⁶⁷. Si d'autres auteurs, antérieurs ou contemporains de Zayla'ī, se sont attachés à authentifier les hadīths cités dans la *Hidāya*, l'ouvrage de celui-ci semble s'être imposé comme une référence indispensable pour les juristes¹⁶⁸. Il ne serait donc pas surprenant d'en trouver une trace parmi ceux de la famille Ḥamza dont plusieurs membres, très impliqués dans l'étude des hadīths, exercent des fonctions juridiques. Bien que la première partie de la référence ne corresponde pas exactement aux titres qui ont pu être identifiés, on peut être tenté d'y voir l'ouvrage d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (m. 852/1449), disciple d'al-'Irāqī, déjà cité, *al-Dirāya fī Taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya* qui est un résumé de celui de Zayla'ī, *Naṣb al-rāya fī taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya*¹⁶⁹.

Toujours dans le domaine du hadīth, une référence, qui est mentionnée dans le cursus du père des deux frères (*al-Tabṣira li-l-'Irāqī*), figure dans la liste des livres mis en gage par ces derniers : il s'agit d'*al-Tabṣira šarḥ Alfīyyat al-ḥadīṭ* (n° 5) attribuée à [Zayn al-Dīn] al-'Irāqī (m. 806/1404)¹⁷⁰. On trouve aussi dans cette liste une partie du commentaire de l'Égyptien natif d'Ayntab, [Badr al-Dīn] al-'Aynī (m. 855/1451) sur le [*Ṣaḥīḥ*] de Buḥārī (*Šarḥ al-Buḥārī li-l-'Aynī*) (n° 6)¹⁷¹ ainsi qu'un ouvrage de l'Égyptien [Šams

¹⁶⁷ L'ouvrage de Zayla'ī (*Taḥrīḡ aḥādīṭ al-Hidāya*) figure dans l'inventaire de la *madrassa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ḡūmānī 2019 : 79, n° 66.

¹⁶⁸ Sur la contribution de Zayla'ī dans ce domaine, voir Ghani 2019.

¹⁶⁹ La référence débute ainsi : *al-Rī' āya muḥtaṣar...*

¹⁷⁰ Muḥibbī, *Ḥulāsa* IV, 124-31. Dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ḡanī al-Nābulusi, on trouve cette référence sous la forme *Šarḥ Alfīyyat al-ḥadīṭ li-l-'Irāqī* ; Ša'bān 2007 : 173. Cet ouvrage est connu sous le titre *al-Tabṣira wa-al-taḍkīra* [*fī 'ulūm al-ḥadīṭ*].

¹⁷¹ De ce volumineux ouvrage d'al-'Aynī intitulé '*Umdat al-qārī*', les deux frères engagent le deuxième tiers. Six volumes de cet ouvrage sont aussi mentionnés dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm (*Šarḥ al-Buḥārī li-al-imām*

al-Dīn] al-Ṣaḥāwī (m. 902/1497), disciple d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *al-Maqāṣid al-ḥasana* (n° 40)¹⁷².

Parmi les ouvrages liés au Prophète figurent, à la fin de la liste, la deuxième moitié de la *Sīra* (n° 100) rédigée par l'Égyptien [Abū Muḥammad] Ibn Hišām (m. 213/828 ou 218/833). [Abū 'Īsā] al-Tirmidī (m. 279/892) est, quant à lui, présent dans ce domaine avec deux références : d'une part, *Ṣifat al-rasūl ṣalā Allāh 'alay-hi wa-sallam* (n° 39) qui lui est explicitement attribué et, d'autre part, deux commentaires d'*al-Ṣamā'il* [*al-nabawiyya*]. Le premier, *Ṣarḥ al-Ṣamā'il li-l-Munāwī* (n° 4), est attribué à l'Égyptien [Abd al-Ra'ūf] al-Munāwī (m. 1031/1622)¹⁷³ tandis que l'auteur du second, *Ṣarḥ Ṣamā'il al-rasūl ṣalā Allāh 'alay-hi wa-sallam* (n° 59), n'est pas indiqué ; on ignore s'il s'agit à nouveau d'al-Munāwī ou d'un autre commentateur. Trois autres références, qui sont dépourvues d'auteurs, peuvent être associées à de célèbres Égyptiens. Ainsi, dans *Muzīl al-ḥafā' 'an [alfāz] al-Ṣifā'* (n° 52), Aḥmad al-Ṣumunnī (m. 872/1468) commente l'ouvrage *al-Ṣifā' bi-ta'rif ḥuqūq al-Muṣṭafā* du grand savant de l'Occident musulman, al-Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149)¹⁷⁴. De même,

al-'Aynī bi-sitta muḡalladāt) ; Munaḡḡid 1980 : 19, n° 69. Au XVI^e siècle, les commentaires d'al-'Aynī et d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (*Faṭḥ al-Bārī*) sur le *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī figurent parmi les livres des grandes *madrasa*s ; Ahmed, Filipovic 2004 : 200, n° 15, 16 ; Şen 2021 : 226, 228, n° 10, 33. Huit volumes du commentaire d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (*Faṭḥ al-bārī ṣarḥ al-Buḥārī bi-ṭaman muḡalladāt*) sont mentionnés dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm ; Munaḡḡid 1980 : 20, n° 83. Sur le commentaire d'Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Faṭḥ al-Bārī*, dans le contexte de la société cairote du XV^e siècle, notamment en ce qui concerne la rivalité avec al-'Aynī au sujet du *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī, voir Blecher 2013.

¹⁷² Connu sous le titre *al-Maqāṣid al-ḥasana fi bayān kaṭīr min aḥādūt al-muṣṭahara 'alā al-alsina*, cet ouvrage figure, sous d'autres formes, dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 81, n° 81), et dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur (Bouquet 2020 : 564, n° 17).

¹⁷³ Cet ouvrage est aussi mentionné dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm (Munaḡḡid 1980 : 19) et dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm (Ġümānī 2017 : 31, n. 65). Selon Muḥibbī, Munāwī a rédigé deux commentaires sur l'ouvrage de Tirmidī ainsi qu'un résumé intitulé *al-Rawḍ al-bāsim fi ṣamā'il al-Muṣṭafā Abī al-Qāsim* ; Muḥibbī, *Hulāṣa* II, 414.

¹⁷⁴ Dans les diverses sources et études consultées, ce mot est orthographié de deux manières pour le titre de ce livre : « *ṣifā* » ou « *ṣifā'* ». Au XVI^e siècle, l'ouvrage *al-Ṣifā' bi-fi ta'rif ḥuqūq al-Muṣṭafā* figure parmi les livres des grandes

le scribe n'a pas jugé utile de préciser que l'auteur d'*al-Ḥaṣā' is al-kubrā* [*aw Kifāyat al-ṭālib al-labīb fī ḥaṣā' is al-ḥabīb*] (n° 3) était Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) et que celui d'*al-Mawāhib al-laduniyya* [*bi-al-minaḥ al-muḥammadiyya*] (n° 2) était Šihāb al-Dīn al-Qaṣṭallānī (m. 923/1517)¹⁷⁵.

3.4 Une attention pour la théologie, la philosophie et la logique

Alors que les ouvrages de théologie, de philosophie et de logique sont plutôt discrets dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700¹⁷⁶, ils sont relativement bien représentés dans la liste des livres mis en gage par les deux frères¹⁷⁷.

La référence la plus ancienne dans ce domaine est un ouvrage hostile à la théologie rationnelle, *Damm al-kalām wa-ahli-hi* (n° 72) du savant hanbalite natif d'Hérat [Abū Ismā'īl al-Anṣārī] al-Harawī (m. 481/1089). Bien connu pour le rôle qu'il joua, avec d'autres savants d'Asie centrale, dans le développement de la dialectique, Šams al-Dīn al-Samarqandī (m. 702/1303), est ici représenté par le commentaire qu'il rédigea sur son propre ouvrage de théologie, *al-Šaḥā' if al-ilāhiyya* (*al-Ma' ārif* [fī] *šarḥ al-Šaḥā' if li-l-Samarqandī*, n° 77). D'autres commentaires d'ouvrages de théologie, rédigés au 8^e/XIV^e siècle, figurent dans cette liste. *Šarḥ al-Ṭawālī* (n° 32), qui est attribué au juge chafite de Tabriz, [Burhān al-Dīn] al-Ībrī

madrasas ; Şen 2021 ; 234, n° 90, 94. Il est aussi mentionné dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep (Ġümānī 2019 : 78, n° 52), et dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur où figure aussi un commentaire, celui d'al-Qārī (m. 1014/1605) (Bouquet 2020 : 565, 566, n° 20, 24). Sur cet ouvrage, voir Vimercatī Sanseverino 2022.

¹⁷⁵ Cet ouvrage sur la vie du Prophète ne figure pas parmi les titres les plus souvent cités dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700 mais se trouve dans plusieurs autres bibliothèques, en général sans nom d'auteur, comme cela est le cas dans notre liste ; voir, par exemple, Crecelius 1979 : 136 ; Munağğid 1980 : 14, n° 24 ; Ġümānī 2017 : 30, n° 39 ; Bouquet 2020 : 570, n° 40. Le nom de Qaṣṭallānī est toutefois précisé dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġümānī 2019 : 80, n° 75.

¹⁷⁶ Establet, Pascual 1999 : 157.

¹⁷⁷ Sur l'intérêt porté à la logique, la dialectique, la philosophie et la théologie rationnelle au XVII^e siècle, voir El-Rouayheb 2008. Pour un autre regard sur les liens entre philosophie et théologie et leur évolution dans l'espace ottoman, voir Kalaycı 2020.

(m. 743/1342), fait référence à l'ouvrage du juge chafite de Shiraz, Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Ṭawālī' al-anwār min maṭālī' al-anzār*¹⁷⁸. Le *Šarḥ al-Tağrīd* (n° 51), qui est attribué à [Šams al-Dīn] al-Iṣfahānī (m. 749/1348), pourrait être *Tasdīd al-qawā'id fī šarḥ Tağrīd al-'aqā'id*, commentaire de l'ouvrage *Tağrīd al-'aqā'id* rédigé par l'érudit chiite originaire d'Iran, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274)¹⁷⁹. La liste comprend aussi un important ouvrage utilisé pour l'enseignement de la théologie, *al-Mawāqif* [*fī 'ilm al-kalām*] (n° 43), attribué à al-'Aḍud, autrement dit le célèbre Iranien 'Aḍud al-Dīn al-Iḡī (m. 756/1355)¹⁸⁰.

Au-delà des ouvrages et commentaires du 8^e/XIV^e siècle, les deux frères ont aussi mis en gage une glose du 10^e/XVI^e siècle dont la longue généalogie a traversé l'espace intellectuel d'est en ouest, depuis l'Asie centrale jusqu'au cœur de l'Empire ottoman¹⁸¹. L'entrée *Hāšiyat Qarā Kamāl 'alā al-Ḥayālī...* (n° 98) fait en effet référence à la super glose de Qarā Kamāl (Kamāl al-Dīn al-Qarāmānī, m. 920/1514) sur la glose que son maître, Šams al-Dīn al-Ḥayālī (m. 860/1456 ou 862/1458), a rédigée sur le commentaire de Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 793/1390) sur les *'Aqā'id al-nasafiyya* du célèbre théologien originaire

¹⁷⁸ Sur la présence de cet ouvrage et de ses commentaires dans la bibliothèque du palais ottoman au tout début du XVI^e siècle, voir Atçıl 2019 : 379.

¹⁷⁹ Sur la présence de cet ouvrage et de ses commentaires dans la bibliothèque du palais ottoman au tout début du XVI^e siècle, voir Atçıl 2019 : 377-78. Un autre *Šarḥ al-Tağrīd*, cité avant celui-ci (n° 48), est dépourvu d'auteur et nous pouvons difficilement l'identifier tant sont nombreux les livres qui portent ce titre. S'il s'agit, à nouveau, du *Tağrīd* de Ṭūsī, nous ignorons qui est l'auteur du commentaire dont le scribe a omis de mentionner le nom. Sur les commentaires et gloses du *Tağrīd* de Ṭūsī, voir Pourjavady 2017. Par ailleurs, une référence dans laquelle figure le terme *kalām* (n° 66) n'a pu être identifiée.

¹⁸⁰ Sur l'importance de ces trois ouvrages (*al-Tağrīd*, *Ṭawālī' al-anwār* et *al-Mawāqif*), de leurs commentaires et gloses dans l'enseignement, voir Atçıl 2019 : 372. Sur les *Mawāqif* d'al-Iḡī (« the most influential text of postclassical Sunnī *kalām* »), voir Dhanani 2017. Un commentaire des *Mawāqif* mentionné sans nom d'auteur dans la *waqfiyya* de la *madrasa* de Burdur peut sans doute être attribué à al-Sayyid al-Šarīf al-Ğurğānī, le plus célèbre de ses commentateurs ; Bouquet 2020 : 575, n° 61. Ce commentaire de Ğurğānī, non explicitement identifié comme tel mais qualifié de *kitāb* (*Kitāb al-Mawāqif li-al-Ğurğānī*), figure aussi dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṣmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ğümānī 2019 : 113, n° 427.

¹⁸¹ Sur cette question, voir Bouquet 2020 : 537-40.

d'Ouzbékistan, Nağm al-Dīn al-Nasafī (m. 537/1142)¹⁸². Dans l'acte, la référence se termine simplement par une vague allusion à *Šarḥ al-'Aqā'id* qui, en raison de sa notoriété, ne nécessite pas plus de précision. Une autre entrée évoque, toujours en relation avec Ḥayālī, l'ouvrage intitulé *Baḥr al-afkār (Ḥāšiyat al-Ḥayālī li-Baḥr al-afkār)* (n° 76)¹⁸³.

Parmi les ouvrages de logique¹⁸⁴, l'entrée *Ḥāšiyat al-Šamsiyya li-Dāwūd* (n° 92) fait référence à la glose de [Qarā] Dāwūd (m. 948/1541)¹⁸⁵ sur celle que Ğurğānī (al-Sayyid al-Šarīf) (m. 816/1413) a rédigée sur le commentaire de Quṭb al-Dīn al-Rāzī (m. 766/1364) sur la *Šamsiyya [fi al-Qawā'id al-manṭiqiyya]* que Nağm al-Dīn al-Kātibī (m. 657/1276) a dédiée au vizir ilkhane, Šams al-Dīn al-Ğuwaynī¹⁸⁶. Un commentaire sur un autre ouvrage de logique, qui ne figure dans aucune des sources et études consultées, est aussi mentionné dans cet acte : celui de

¹⁸² Sur Qarā Kamāl, voir Tāšköprüzāde, *Šaqā'iq* 201-202. Sur Ḥayālī, voir Tāšköprüzāde, *Šaqā'iq* 85-87. Cet ouvrage, [*Ḥāšiyat*] *Qarah Kamāl 'alā al-Ḥayālī*, figure dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dürikī, à Alep ; Ğümānī 2019 : 95, 151, n° 219, 884. À Damas, le commentaire de Taftāzānī sur les *'Aqā'id* se trouve aussi dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ğanī al-Nābulusī (Ša'bān 2007 : 173, 174) et dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm (Ğümānī 2017 : 36, n° 121). Sur ce commentaire de Taftāzānī, voir Atçıl 2019 : 371, 380.

¹⁸³ L'ouvrage *Baḥr al-afkār*, associé à la glose de Ḥayālī, est attribué dans plusieurs sources à un certain Ḥasan b. Ḥusayn (Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf al-zunūn*), dont le nom est parfois complété (Ḥusām al-Dīn al-Tālīšī al-Tabrizī, né à Tabriz et décédé à Istanbul en 964/1556) (Bağdādī, *Ḥadiyyat al-'Arifin*).

¹⁸⁴ La logique ('*ilm al-manṭiq*) fait l'objet d'une rubrique indépendante dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm ; Ğümānī 2017 : 59-60.

¹⁸⁵ Pour une mention de cette glose dans un acte de *waqf* du XVIII^e siècle, voir Ansari, Schmidtke 2016 : 136. C'est probablement cette glose qu'indique la référence lacunaire « Qarā Dāwūd » dans la rubrique « '*Ilm al-manṭiq* » dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm ; Ğümānī 2017 : 59, n° 434. Sur cette glose, voir aussi Ğümānī 2019 : 140, 142, n° 749, 771.

¹⁸⁶ Sur les gloses et commentaires de la *Šamsiyya* qui se trouvent dans la bibliothèque du palais ottoman au début du XVI^e siècle, voir El-Rouayheb 2019 : 901-905. Dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ğanī al-Nābulusī figure la glose de Ğurğānī sur le commentaire de Rāzī ; Ša'bān 2007 : 173. Commentaires et gloses sur la *Šamsiyya* sont nombreux dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm ; Ğümānī 2017 : 59-60.

l'Égyptien malikite Muḥammad b. 'Alī al-Šabrāmaliṣī (m. après 1021/1612) sur l'*Isagoge* (Šarḥ Īsāgūḡī 'alā al-manṭiq, n° 68)¹⁸⁷.

3.5 Quelques témoignages historiques

Dans cette liste, la proportion des livres d'histoire est, comme dans le panorama dressé à partir des inventaires après décès établis à Damas vers 1700, relativement faible¹⁸⁸. On y trouve deux ouvrages relatifs à La Mecque, quatre sources biographiques et une œuvre du célèbre historien damascène, Abū Šāma. La référence que le scribe intitule *Faḍā'il al-Ka'ba* (n° 29) et qu'il attribue à al-Azraqī est sans doute liée à l'ouvrage d'Abū al-Walīd al-Azraqī (m. vers 250/864), *Aḥbār Makka wa-mā ḡā'a fī-hā min al-āṭār*. Outre les *Ṭabaqāt* [*al-fuqahā'*] (n° 33b) du savant chafiite originaire d'Iran qui s'est illustré à Baghdad, Abū Ishāq al-Širāzī (m. 476/1083), on peut classer parmi les ouvrages biographiques, la deuxième partie (*al-niṣf al-tānī*) du *Tahḍīb al-asmā'* (n° 99) dont l'auteur n'est pas précisé mais que l'on peut sans doute attribuer à Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (m. 676/1277), originaire du sud de la Syrie¹⁸⁹. Dans ce domaine, on trouve un inventaire des noms des compagnons du Prophète, *Taghrīd asmā' al-ṣaḥāba raḍiya Allāh 'anhum* (n° 70), qui est attribué à [Šams al-Dīn] al-Ḍahabī (m. 748/1348)¹⁹⁰ et une référence intitulée *al-Iṣārāt fī bayān al-wafayāt* (n° 73) qui correspond probablement à l'ouvrage du même auteur *al-Iṣāra ilā wafayāt al-a'yān al-muntaqā min tāriḥ al-*

¹⁸⁷ Dans le document, ce nom est écrit sans *alif*, « Šabramallisi ». Sur Muḥammad b. 'Alī al-Šabrāmaliṣī, voir Muḥibbī, *Ḥulāša* IV, 44. Ce personnage ne doit pas être confondu avec le chafiite égyptien 'Alī b. 'Alī al-Šabrāmaliṣī (m. 1087/1676) ; Muḥibbī, *Ḥulāša* III, 174-77. De nombreux commentaires sur l'*Isagoge* figurent dans les sources et études consultées mais pas celui de Šabrāmaliṣī.

¹⁸⁸ Sur les livres d'histoire dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, voir Establet, Pascual 1999 : 158. Dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm, les livres d'histoire et d'*adab* sont regroupés en une seule catégorie qui comprend aussi des œuvres poétiques ; Ğümānī 2017 : 47-53.

¹⁸⁹ L'ouvrage de Nawawī est connu sous le titre *Tahḍīb al-asmā' wa-al-luḡāt*. Après Suyūṭī et Bayḍāwī, Nawawī est le troisième auteur le plus souvent cité dans les inventaires après décès ; Establet, Pascual 1999 : 168.

¹⁹⁰ Au XVI^e siècle, cet ouvrage figure parmi les livres des grandes *madrasas* ; Šen 2021 : 233, n° 77.

islām. Un autre historien damascène, [Šihāb al-Dīn] Abū Šāma (m. 665/1268), est aussi présent dans la liste avec son ouvrage *‘Uyūn al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn [al-Nūriyya wa-al-Šalāḥiyya]* (n° 61). Enfin, le célèbre mufti de La Mecque originaire d’Inde, Quṭb al-Dīn al-Makkī [al-Nahrawānī/al-Nahrāwālī] (m. 990/1583), est cité avec une référence intitulée *al-ʿlām bi-tārīḥ Makka al-mukarrama* (n° 74) qui rappelle son livre sur la longue histoire de La Mecque, *al-ʿlām bi-ʿlām Bayt Allāh al-ḥarām*.

3.6 Quelques traces poétiques et littéraires

La poésie, abondamment évoquée dans les biographies de plusieurs membres de la famille Ḥamza, figure aussi dans la liste des livres que les deux frères mettent en gage. Outre trois *dīwān*-s, ceux d’Abū Tammām (m. 231/845) (n° 86), d’al-Šūrī (m. 419/1028) (n° 85) et d’al-Arġānī (m. 544/1149) (n° 87), on y trouve le recueil de poèmes d’Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (m. 449/1058) (n° 83), *Saqt al-zand*, et le commentaire qu’en a fait [al-Ḥaṭīb] al-Tabrīzī (m. 502/1109), *Šarḥ al-Zand al-musammā bi-l-Īdāḥ* (n° 84). Pour une époque plus tardive, [Šalāḥ al-Dīn] al-Šafadī (m. 764-1363) est présent avec son ouvrage *Alḥān al-sawāġīʿ [bayn al-bādiʿ wa-al-murāġīʿ]* (n° 88). Parmi les quatre ouvrages d’*adab*, figure *al-Waṣī al-marqūm fī ḥall al-manẓūm* (n° 89) de [Ḍiyāʾ al-Dīn] Ibn al-Aṭīr (m. 637/1239), frère de Maġd al-Dīn (m. 606/1210), dont l’ouvrage sur les hadīths, *Ġāmiʿ al-Uṣūl*, figure aussi dans la liste, et *Zahr al-manṭūr fī al-inṣāʾ* (n° 80) qui n’est doté d’aucun auteur ; il s’agit sans doute de l’Égyptien Ġamāl al-Dīn Ibn Nubāta (m. 768/1366) qui a rédigé, entre autres, un traité sur l’art épistolaire¹⁹¹.

3.7 Commentaires coraniques, ouvrages éthiques et traités de médecine

Si aucun Coran ne figure dans la liste des livres mis en gage par les deux frères, on y trouve en revanche deux références à un commentaire coranique très répandu, celui du muʿtazilite Ġār Allāh al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144), *al-Kaššāf [ʿan ḥaqāʾiq al-*

¹⁹¹ Al-Šayḥ ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī possédait un autre ouvrage d’Ibn Nubāta, *Saġʿ al-muṭawwaq* ; Šaʿbān 2007 : 173. Deux autres ouvrages (n° 81, 82), qui comprennent le mot *adab* dans leurs titres, n’ont pu être identifiés.

tanzīl] ; cet ouvrage est mentionné dans le cursus d'al-Sayyid Muḥammad, père des deux frères¹⁹² qui, selon Ismā'īl al-Maḥāsini, enseignait le commentaire de Bayḍāwī à la Madrasa Taqawiyya¹⁹³. Ces deux commentaires, celui de Zamaḥṣārī et celui de Bayḍāwī, connaissent des destins différents à l'époque ottomane¹⁹⁴. Le *Kaššāf* est ici présent à travers un commentaire, *al-Kašf 'alā al-Kaššāf* (n° 17), dont l'auteur, non identifié par le scribe, est Sirāḡ al-Dīn al-Fārisī al-Qazwīnī (m. 745/1344)¹⁹⁵, et une glose, *Hāšiyat al-Sa' d 'alā al-Kaššāf* (n° 18), dont l'auteur est,

¹⁹² Muḥibbī, *Hulāsa* IV, 124-31.

¹⁹³ Maḥāsini, *Kunnāš* 134.

¹⁹⁴ Le *Kaššāf* de Zamaḥṣārī figure aussi dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep ; Ġumānī 2019 : 72, n° 5. Dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, le commentaire coranique le plus souvent cité est celui, plus tardif, de Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (Establet, Pascual 1999 : 159) qui figure aussi dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (Ša'bān 2007 : 174, 177). En 1169/1752, les deux commentaires, celui de Zamaḥṣārī et celui de Bayḍāwī, sont mentionnés dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm ; Munaḡḡid 1980 : 15, 17, n° 34, 55. Dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Azm, la catégorie « 'Ilm al-tafsīr » comprend plus de références au commentaire de Bayḍāwī qu'à celui de Zamaḥṣārī ; Ġumānī 2017 : 28-34. Au XVIII^e siècle, le commentaire de Bayḍāwī est aussi très important dans la *waqfiyya* d'Aḥmad Efendi Tahazāde, à Alep ; Wilkins 2014 : 403.

Sur l'importance du *Kaššāf* dans le document lié au firman du Sultan Sulaymān I, voir Ahmed, Filipovic 2004 : 207-10. Pour d'autres commentaires coraniques dans les grandes *madrasa*-s du XVI^e siècle, voir Şen 2021 : 212-13. Sur l'évolution du nombre de gloses et de commentaires sur les ouvrages de Zamaḥṣārī et de Bayḍāwī au cours des XV^e-XVIII^e siècles et l'augmentation significative des seconds au détriment des premiers, voir Gunasti 2013 : 343-49. Sur la présence des commentaires de Zamaḥṣārī et de Bayḍāwī dans la bibliothèque du palais ottoman au XVI^e siècle et sur l'importance croissante des seconds au XVIII^e siècle, voir Goudarzi 2019 : 270-73. Sur la position de Suyūṭī face à ces deux commentaires, voir Saleh 2013 : 237. Sur le commentaire de Bayḍāwī, sous forme manuscrite et imprimée, à Damas aux XVIII^e et XIX^e siècles, voir Liebrezn 2019.

¹⁹⁵ Cet ouvrage, *al-Kašf 'alā al-Kaššāf*, se trouve aussi dans la *waqfiyya* d'As'ad Pacha al-'Azm, sans nom d'auteur ; Munaḡḡid 1980 : 11, n° 2. Au XVI^e siècle, il figure parmi les livres des grandes *madrasa*-s ; Şen 2021 : 213. Toujours au XVI^e siècle, Qinalizāde (m. 979/1572) le classe parmi les sept commentaires du Coran les plus importants ; Saleh 2013 : 244-46. Sur les douze références liées à des commentaires coraniques qui figurent dans le document lié au firman du Sultan Sulaymān I, voir Ahmed, Filipovic 2004 : 196-99.

comme cela est vaguement indiqué, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 793/1390)¹⁹⁶.

Alors que les ouvrages de mystique sont abondamment représentés dans les inventaires après décès¹⁹⁷, seuls deux titres traitant d'éthique peuvent être associés à cette catégorie dans le document examiné ici : *al-Amad al-aqṣā li-l-qāḍī al-Dabūsī* (n° 90), du juriste hanafite d'Ouzbékistan, [Abū Zayd] al-Dabūsī (m. 430/1039 ou 432/1041), et un abrégé de *Manāzil al-sā'irīn* (n° 96), titre d'un auteur hanbalite déjà rencontré pour son ouvrage de théologie, *Damm al-kalām wa-ahli-hī*, al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089)¹⁹⁸.

La liste comprend aussi deux références médicales¹⁹⁹. L'une, *Šarḥ al-Mūğaz fī al-ṭibb* (n° 42) est attribuée à [Ġamāl al-Dīn] al-Aqṣarāy (m. 791/1389), qui serait un descendant de Faḥr al-Dīn al-Rāzī installé en Anatolie ; ce commentaire connu sous le titre *Ḥall al-mūğaz fī al-ṭibb* porte sur l'ouvrage du médecin Ibn al-Nafīs (m. 687/1288)²⁰⁰. L'autre, *al-Šifā' fī al-ṭibb li-Ibn Ḥağğī Bāšā* (n° 41), pourrait être *Šifā' al-asqām wa-darwā' al-ālām* de Ḥiḍr b. 'Alī, Ḥusām al-Dīn al-Aydīnī al-Ḥaṭṭāb, connu sous le nom d'Ibn Ḥağğī Bāšā

¹⁹⁶ Cette glose incomplète de Taftāzānī sur le commentaire de Šaraf al-Dīn al-Ṭibī (m. 743/1343), de même que ce dernier ouvrage, figurent dans le document lié au firman du Sultan Sulaymān I ; Ahmed, Filipovic 2004 : 197, 198, n° 3, 6. Sur l'évaluation de cette glose par Suyūṭī (m. 911/1505), qui la déprécie, et Qinalizāde (m. 979/1572), qui la considère comme la meilleure de toutes les gloses du *Kaššāf*, voir Saleh 2013 : 236, 245-46. La glose de Taftāzānī sur le *Kaššāf* figure dans l'inventaire de la *madrasa* de 'Uṭmān Pacha al-Dūrikī, à Alep, de même que celle d'al-Sayyid al-Šarīf (Ġurğānī) ; Ġümānī 2019 : 74, 75, n° 18, 26.

¹⁹⁷ Establet, Pascual 1999 : 163-64. Sur les ouvrages relatifs au soufisme dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm, voir Ġümānī, 2017 : 37-40.

¹⁹⁸ Notons qu'un commentaire de *Manāzil al-sā'irīn*, dont l'auteur n'est pas précisé, figure dans le cursus d'al-Sayyid Muḥammad, père des deux frères ; Muḥibbī, *Ḥulāṣa* IV, 124-31. Cet ouvrage est mentionné au XV^e siècle parmi ceux d'Ibn 'Abd al-Hādī ; Hirschler 2020 : 294.

¹⁹⁹ Sur quelques ouvrages de médecine mentionnés dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, voir Establet, Pascual 1999 : 158. Les ouvrages de médecine sont aussi très discrets dans la liste des livres d'al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī ; Ša'bān 2007. Sur les livres de médecine mentionnés dans l'inventaire de la *madrasa* de Muḥammad Pacha al-'Aẓm, voir Ġümānī 2017 : 60-61.

²⁰⁰ Sur les commentaires d'Ibn Nafīs dans les bibliothèques ottomanes, voir Sabev 2005 : 620-21.

(m. 816/1413 ou 820/1417), médecin originaire d'Anatolie qui s'est illustré en Égypte²⁰¹.

Conclusion

Au terme de cette enquête sur les livres que les deux frères de la famille Ḥamza mettent en gage pour garantir leur dette, de nombreuses questions restent sans réponse. Comme le montrent certains cas dans lesquels des individus engagent quelques livres, cette pratique n'est pas singulière. C'est l'ampleur de l'opération qui surprend ici. Pour quelles raisons les deux frères ont-ils engagé une centaine de livres pour garantir une dette qui, initialement prévue pour une année, se prolonge au moins pendant huit ans ? N'auraient-ils pas pu, à leur place, mettre en gage des biens fonciers sans porter atteinte à leur bibliothèque ? Ces livres constituent-ils tout ou partie de leur bibliothèque ? Que représentent-ils exactement pour eux ? En ont-ils vraiment été privés pendant toute cette période ? Dans quelles conditions la rédaction de la liste a-t-elle été établie, au tribunal ou ailleurs ? Ces ouvrages sont-ils restés enfermés dans les deux caisses scellées qui ont été remises lors de l'audience au tuteur des mineurs créanciers ? Ont-ils été utilisés sous forme locative²⁰² par celui-ci « dans l'intérêt des mineurs » en accord, éventuellement, avec les deux frères ?

Au-delà de la procédure juridique dans laquelle s'inscrit cet endettement accompagné d'une mise en gage, le document examiné ici alimente nos connaissances sur les bibliothèques de la Syrie ottomane. Bien que les modalités de la rédaction de la liste des livres restent dans l'ombre, nous pouvons considérer qu'elle complète, dans une certaine mesure, les contours de l'univers intellectuel des deux frères que l'on connaissait jusqu'à présent à travers leurs notices biographiques. Si certaines d'entre elles insistent sur les contributions littéraires de certains

²⁰¹ Dans le document, le nom de cet auteur est écrit « Ibn Ḥağğī », sans *alif*. L'ouvrage *Šifā' al-aṣqām wa-dawā' al-ālām* d'Ibn Ḥağğī Bāšā se trouve, avec d'autres du même auteur, dans les bibliothèques ottomanes ; Sabev 2005 : 622, 624, 625. Pour une bibliothèque alépine du XVII^e siècle composée en grande partie d'ouvrages médicaux, voir Reier 2021.

²⁰² Sur la location de livres, voir Liebreiz 2013 ; Akel 2016 : I, 121, 319-26.

personnages, comme cela est le cas pour al-Sayyid ‘Abd al-Karīm, al-Sayyid ‘Abd al-Raḥmān et leur oncle paternel, al-Sayyid Ḥusayn²⁰³, d’autres dressent un tableau de leur formation en énumérant les savants dont ils reçurent l’enseignement dans diverses disciplines et, parfois, les ouvrages qu’ils ont étudiés auprès d’eux. Ainsi, Murādī énonce de nombreux érudits auprès desquels al-Sayyid Ibrāhīm a approfondi ses connaissances en matière de *fiqh*, de hadīth et de grammaire²⁰⁴. Muḥibbī cite, quant à lui, plusieurs livres que le père des deux frères, al-Sayyid Muḥammad, a étudiés auprès de nombreux savants. Certains d’entre eux rappellent ceux qu’ont engagés ses fils : le *tafsīr* de Zamaḥṣarī, la *Tabṣira* d’al-‘Irāqī, le commentaire de Taftāzānī sur *al-‘Aqā’id al-nasafiyya* et un commentaire de *Manāzil al-sā’irīn*²⁰⁵. Al-Sayyid Muḥammad détenait sans doute ces ouvrages qu’il a transmis par héritage à ses fils et dont disposent ici ces derniers pour garantir leur dette.

Une première constatation s’impose : la liste de ces livres se distingue du panorama dressé par C. Establet et J.-P. Pascual à partir des ouvrages les plus souvent cités dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700. Si les ouvrages de *fiqh* sont les plus nombreux dans les deux cas, les ouvrages de *taṣawwuf*, qui viennent en deuxième position dans les inventaires après décès, sont quasi-absents dans la liste des deux frères²⁰⁶. Il en est de même pour les sciences coraniques qui sont en cinquième position dans les inventaires après décès et seulement représentées, dans la liste examinée ici, par deux références sur un commentaire coranique, celui de Zamaḥṣarī. En revanche, les ouvrages de théologie, de philosophie et de logique, relativement discrets dans les inventaires après décès, se placent en quatrième position dans la liste des deux frères. Le fait que l’étude réalisée à partir des inventaires concerne toutes les

²⁰³ Murādī, *Silk* III, 66-80 ; Muḥibbī, *Ḥulāṣa* II, 390-404 ; Muḥibbī, *Ḥulāṣa* II, 105-108.

²⁰⁴ Murādī, *Silk* I, 21-24.

²⁰⁵ Muḥibbī, *Ḥulāṣa* IV, 124-31.

²⁰⁶ Sur la proportion d’ouvrages de *fiqh* et de *taṣawwuf* dans les quatre plus grandes bibliothèques mentionnées dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700, voir Establet, Pascual 1999 : 165.

catégories de population explique sans doute, dans une certaine mesure, ces distortions²⁰⁷.

Si quelques livres de notre liste sont mentionnés dans le panorama établi à partir des inventaires après décès, ils sont encore plus nombreux dans des documents édités – antérieurs ou postérieurs – que nous avons consultés. Dans ces documents, qui sont étroitement liés à l'enseignement sur une longue période (XVI^e-XIX^e siècles)²⁰⁸, ont pu être retrouvés de nombreux livres qui figurent dans la liste des deux frères de la famille Ḥamza dans plusieurs disciplines des sciences traditionnelles (*naqliyya*) ou rationnelles (*'aqliyya*). Avec l'importance des commentaires et des gloses, ceci reflète vraisemblablement leur forte implication dans le domaine de la transmission des connaissances²⁰⁹.

Environ un tiers des ouvrages engagés par les deux frères datent des 3^e-6^e/IX^e-XII^e siècles et les deux tiers des 7^e-10^e/XIII^e-XVI^e siècles ; cette répartition semble conforme à celle qui a été établie à partir des inventaires après décès²¹⁰. L'ouvrage le plus récent, celui de l'Égyptien malikite Muḥammad b. 'Alī al-Ṣabrāmaliṣī (m. après 1021/1612) sur Isagoge, qui n'a été trouvé dans aucune des sources et études consultées, constitue la véritable originalité de cette liste. Dans le cadre d'une intense circulation des œuvres entre diverses contrées, les auteurs égyptiens côtoient dans cette liste ceux du Bilād al-Šām, d'Asie centrale, d'Iran, d'Iraq et d'Anatolie, voire d'Inde et d'Arabie, plus rarement du Maghreb²¹¹. Nombreuses sont les œuvres qui, composées par des savants originaires d'une région, se diffusent dans un large espace grâce aux commentaires qu'elles suscitent dans une autre²¹².

²⁰⁷ Sur cette question, voir Sabev 2003 : 43-44.

²⁰⁸ De telles investigations devraient, bien entendu, être affinées car, comme cela est par exemple le cas pour les commentaires coraniques de Zamaḥṣarī et de Bayḍawī, l'utilisation de certains ouvrages peut varier au cours du temps.

²⁰⁹ Dans son étude sur Sofia (1671-1833), Sabev constate à propos des ulémas que « their books were related to the typical *medrese* curriculum » ; Sabev 2003 : 44.

²¹⁰ Establet, Pascual 1999 : 155.

²¹¹ Sur la réception des « books of the Persians » dans le monde arabe au XVII^e siècle, voir El-Rouayheb 2006.

²¹² Sur « la possibilité d'une histoire des échanges culturels » offerte par l'étude des bibliothèques, voir Bouquet 2020 : 537-39.

Conformément à l'école adoptée par les deux frères, les ouvrages juridiques qu'ils engagent sont en majorité hanafites mais de nombreux chafites figurent parmi les auteurs qui ont apporté leur contribution dans d'autres disciplines. Comme dans les inventaires après décès, hanbalites et malikites sont plutôt discrets dans cette liste²¹³. Dans ces documents, Suyūṭī, Bayḍāwī, Nawawī, Nasafī, Ibn Hišām, Ibn 'Arabī, Ša' rānī, Haytamī et Maḥallī sont les auteurs les plus souvent cités²¹⁴. Si Suyūṭī, Bayḍāwī, Nasafī, Ibn Hišām et Maḥallī sont présents dans la liste des deux frères, celle-ci fait aussi apparaître d'autres auteurs à plusieurs reprises, soit à travers leurs propres œuvres, soit à travers les commentaires et gloses qu'elles suscitent, soit à travers les commentaires et gloses qu'ils rédigent sur les écrits d'autrui.

Parmi ces références, l'œuvre de Šadr al-Šarī'a (m. 747/1346), juriste hanafite omniprésent dans les listes consultées, prend racine dans celle de Marḡīnānī (m. 593/1197) et trouve un large écho chez les Ottomans grâce à Yakub Paşazāde (m. 891/1486) et Ibn Kamāl [Kemālpaşazāde] (m. 940/1534). Un autre juriste hanafite 'Abd al-Laṭīf b. Firišta (Firişte-oghlu, Firiştezāde), connu sous le nom d'Ibn Malak (m. après 824/1421), apparaît dans la liste comme commentateur de trois ouvrages rédigés par Tāğ al-Šarī'a (grand-père de Šadr al-Šarī'a, m. fin XIII^e ou début XIV^e siècle), Nasafī (m. 710/1310) et Ibn al-Sa'ātī (m. 694/1295) dont un livre, *al-Badī fī al-uṣūl*, figure aussi dans la liste. Le malikite d'origine égyptienne, Ibn al-Ḥāḡib (m. 646/1249), est quant à lui présent à travers des commentaires rédigés sur ses œuvres juridiques et grammaticales. Son ouvrage de *fiqh*, *Muḥtaṣar al-Muntahā*, est non seulement commenté par Subkī (Tāğ al-Dīn, m. 771/1369), mais aussi par al-Īḡī (m. 756/1355) dont le commentaire fait l'objet d'une glose par Ṭaftāzānī (m. 793/1390) ; dans la liste, ces deux derniers auteurs se manifestent aussi dans d'autres disciplines.

Dans le domaine de la grammaire, l'ouvrage composé par Ibn al-Ḥāḡib, la *Kāfiya*, est quant à lui commenté, au XIII^e siècle, par Astarābādī/Astarābādī (m. 686/1287 ou 688/1289) et on le retrouve plus tardivement dans l'œuvre de Suyūṭī (m. 911/1505) et dans la glose d'Isfarāyīnī/Isfarā'īnī (m. 943/1536 ou 945/1538)

²¹³ Sur cette question, voir Establet, Pascual 1999 : 161.

²¹⁴ Establet, Pascual 1999 : 168.

sur le commentaire que Ġāmī (m. 898/1492) rédigea sur cet ouvrage. D'autres grammairiens du XIII^e siècle, Ibn Mālik (m. 672/1274) et son fils, Badr al-Dīn (m. 686/1287), sont présents dans la liste avec, notamment, plusieurs commentaires sur les trois ouvrages du père (*Alfiyya*, *Tashīl* et *Kāfiya*), rédigés soit par lui-même, soit par son fils, soit par le Marocain Makkudī (m. 807/1405), soit par l'Égyptien Damāmīnī (m. 827/1424) qui figure aussi dans la liste avec une glose sur l'ouvrage d'Ibn Hišam (m. 761/1360), *Muğnī al-labīb*. En lien avec la rhétorique, l'ouvrage de Sakkākī (626/1229), *Miftāḥ al-ʿulūm*, qui semble figurer dans la liste sous la forme *Miftāḥ al-maʿānī wa-al-bayān*, est aussi présent à travers l'abrégé intitulé *al-Miṣbāḥ*, rédigé par le fils d'Ibn Mālik, Badr al-Dīn ; les deux frères engagent par ailleurs les ouvrages que Qazwīnī (m. 739/1338) a composés sur celui de Sakkākī, *al-Talḥīṣ* et *al-Īḍāḥ*, ainsi que le commentaire de Ḥalḥālī (m. 745/1344) à ce sujet. Deux autres auteurs, déjà présents dans le domaine du *fiqh*, se manifestent aussi comme théologiens. Outre les *Mawāqif* d'al-Īǧī (m. 756/1355), la liste comprend une référence dont la généalogie implique Taftāzānī (m. 793/1390) : il s'agit de la glose de Qarā Kamāl (m. 920/1514) sur le commentaire que Ḥayālī (m. 860/1456 ou 862/1458) a composé sur celui que Taftāzānī a rédigé sur les *ʿAqāʾid* de Nasafī (m. 537/1142). Dans le domaine des sciences coraniques, les deux frères engagent aussi la glose de Taftāzānī sur le commentaire coranique de Zamaḥṣarī.

L'histoire des livres de la famille Ḥamza, abordée dans cette étude à travers un document juridique, peut sans doute être poursuivie jusqu'à une date récente comme cela a été fait jusqu'à présent pour plusieurs bibliothèques dont des éléments ont pu être localisés dans divers fonds de manuscrits. Dans la première moitié du XX^e siècle, la « bibliothèque de la famille Ḥamza » (*ḥizānat Āl Ḥamza*) fait partie, selon M. Kurd ʿAlī, des [grandes] bibliothèques de Damas²¹⁵. Il fait probablement allusion à celle de Muḥammad Saʿīd (m. 1398/1978), dernier *naqīb al-ašrāf*, qui contenait de grandes richesses imprimées et manuscrites. Ce personnage aurait d'ailleurs fait don à la Maktaba Zāhiriyya de trois cents

²¹⁵ Kurd ʿAlī, *Ḥiṭat* VI, 198.

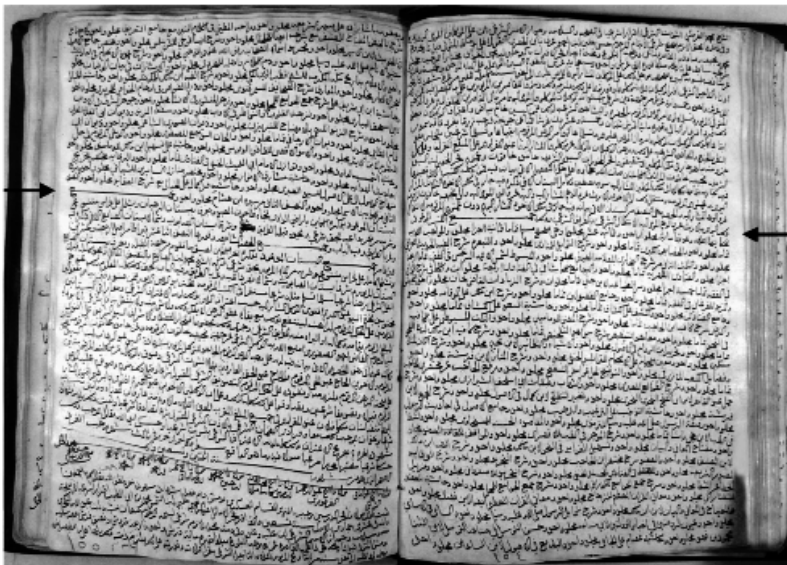
manuscripts²¹⁶. L'examen des catalogues de manuscrits, mais aussi d'actes juridiques complémentaires, permettrait de cerner les modalités de la constitution de cette grande bibliothèque en la reliant, éventuellement, à la liste qui a ici retenu notre attention.

Comme cela est apparu au cours de nos investigations dans les registres des tribunaux, des livres apparaissent dans divers types d'actes juridiques dont l'étude est prometteuse. Gagés, prêtés, donnés, hérités, transmis, mis en sécurité, ils circulent au sein des familles, transitent par les tuteurs ou les exécuteurs testamentaires ou sont destinés à des fondations pieuses. Les quatre grandes bibliothèques consignées dans les inventaires après décès établis à Damas vers 1700²¹⁷ mériteraient des études détaillées de même que toutes celles qui n'ont pas encore été exhumées des registres. L'examen de documents contemporains de notre liste qui n'ont pas encore été édités permettrait d'affiner le panorama établi jusqu'à présent à partir des inventaires après décès et pourrait mettre en évidence la spécificité des bibliothèques détenues par des individus appartenant à divers milieux sociaux.

²¹⁶ Sawwāf 2010 : I, 687-88. Comme cela est indiqué dans un catalogue de la Maktaba Zāhiriyya consacré aux livres d'histoire, une branche de la famille Ḥamza, celle de Muḥammad Sa'īd, fait don, en 1956, de sept manuscrits à cette bibliothèque ; Martel-Thoumian 1997 : 374. Parmi eux figurent deux copies d'un manuscrit d'al-Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) intitulé *al-Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* ; Martel-Thoumian 1997 : 372-73.

²¹⁷ Establet, Pascual 1999 : 165-67.

Engager des livres à Damas à la fin du XVII^e siècle



Liste des livres engagés par les deux frères de la famille Ḥamza

Centre des archives de Damas, *Mahākim šar'hiyya Dimašq*
 Registre 11, page 153, document 298 (ici, pages 154 et 155)
 (3 ragaab 1092/19 juillet 1681)

Titres des livres engagés par les deux frères de la famille Ḥamza

(Centre des archives de Damas, *Maḥākīm šar'īyya Dimašq*, 11/153/298, 3 *rağab* 1092/19 juillet 1681)

جميع الكتب الموعود محايتها أعلاه وعدتها مائة مجلدا واحدة وثمانية عشر مجلدا وهي :

1. صحيح مسلم تماما ثمانية أجزاء مجلدة
2. والمواهب اللدنية تماما مجلد واحد
3. والخصائص الكبرى تماما مجلد واحد
4. وشرح الشمانل للمناوي مجلد واحد
5. والتبصرة شرح ألفية الحديث للعراقي مجلد واحد
6. والثالث الثاني من شرح البخاري للعلامة العيني مجلد واحد
7. والمبسوط لشمس الأئمة السرخسي في الفقه تماما أربعة أجزاء مجلدة
8. والفتاوى الظهيرية تماما مجلد واحد
9. والبدائع للكاشاني في الفتاوى أربعة مجلدات
10. والكافي في شرح الوافي في الفقه تماما خمسة أجزاء مجلدة
11. وسر الصناعة لابن جني تماما مجلدان
12. وشرح الزيادات لقاضي خان مجلد واحد
13. والتجنيب والمزيد للفرغاني في الفقه تماما مجلد واحد
14. وجامع الفصولين تماما مجلد واحد
15. وشرح ابن ملك على الوقاية مجلد واحد
16. وجامع الفتاوى مجلد واحد
17. والكشف على الكشاف تماما مجلد واحد
18. وحاشية السعد على الكشاف تماما مجلد واحد
19. والرضي شرح كافية ابن الحاجب تماما مجلد واحد
20. وشرح المغني للدماميني مجلد واحد
21. والنكت للسيوطي على الكافية في النحو تماما مجلد واحد
22. ومعاهد التنصيص شرح شواهد التلخيص تماما مجلد واحد
23. وشرح كافية ابن مالك له في النحو تماما مجلد واحد
24. وتحرير ابن الهمام في الأصول مجلد واحد
25. والأشباه والنظائر لابن نجيم مجلد واحد
26. وشرح الكنز لمنلا مسكين مجلد واحد
27. ومعين الحكام على الأحكام للطرابلسي الحنفي مجلد واحد
28. وشرح المنار لابن فرشته مجلد واحد
29. وفصائل الكعبة للأزرقي مجلد واحد
30. والتوضيح لحل غوامض التنقيح مجلد واحد

31. ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب تماما مجلد واحد
32. وشرح الطوالع للعبري مجلد واحد
33. a et b والشهاب وطبقات أبي إسحاق الشيرازي مجلد واحد
34. وشرح جمل عبد القاهر لابن أبي الفتح النحوي مجلد واحد
35. وتغيير التنقيح لابن كمال في الأصول مجلد واحد
36. وشرح المجمع لابن فرشته مجلد واحد
37. وحاشية التذنيب على الترغيب والترهيب مجلد واحد
38. وجامع الأصول في أحاديث الرسول مجلد واحد
39. وصفة الرسول صلى الله عليه وسلم للترمذي مجلد واحد
40. والمقاصد الحسنة للسخاوي مجلد واحد
41. والشفاء في الطب لابن حاجي باشا تماما مجلد واحد
42. وشرح الموجز في الطب للأقصراني مجلد واحد
43. والمواقف للعلامة العضد مجلد واحد
44. ومفتاح المعاني والبيان مجلد واحد
45. وتسهيل الفوائد في النحو لابن مالك مجلد واحد
46. وشرح ألفية ابن مالك لابن المصنف مجلد واحد
47. والعضد شرح مختصر ابن الحاجب مجلد واحد
48. وشرح التجريد مجلد واحد
49. وشرح الوقاية لصدر الشريعة مجلد واحد
50. والملتقط في الفتاوى الحسيني الحنفي مجلد واحد
51. وشرح التجريد للإصفهاني مجلد واحد
52. ومزيل الخفاء عن الشفاء مجلد واحد
53. وشرح جمع الجوامع للكوراني مجلد واحد
54. وشرح جمع الجوامع للمحلي مجلد واحد
55. وحاشية العضد للتفتازاني مجلد واحد
56. ومعاني القرآن العظيم للزجاج مجلد واحد
57. ومعاني القرآن العظيم أيضا لابن فضال مجلد واحد
58. والمصباح في المعاني والبيان لابن ابن مالك مجلد واحد
59. وشرح شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم مجلد واحد
60. والسامي في الأسامي مجلد واحد
61. وعيون الروضتين في أخبار الدولتين لأبي شامة مجلد واحد
62. وحسن التوسل في صناعة التوسل لأبي الشتاء محمود مجلد واحد
63. وحاشية عصام على الجامي مجلد واحد
64. والبديع في الأصول لابن الساعاتي مجلد واحد
65. ويعقوب باشا زاده على صدر الشريعة مجلد واحد
66. وراحة ... في الكلام مع جامع التعريف مجلد واحد
67. والإيضاح شرح تلخيص المفتاح للمصنف مع شرحه أيضا للخلخالي مجلد واحد

68. وشرح إيساغوجي للشبراملسي مجلد واحد
69. ومختصر جامع الأصول في الحديث لابن الأثير مجلد واحد
70. وتجريد أسماء الصحابة رضي الله عنهم للذهبي مجلد واحد
71. وشرح عمدة الأحكام في أحاديث سيد الأنام صلى الله عليه وسلم مجلد واحد
72. ودم الكلام وأهله للهروي مجلد واحد
73. والإشارات في بيان الوفيات مجلد واحد
74. والإعلام بتاريخ مكة المكرمة للشيخ قطب الدين المكي مجلد واحد
75. وشرح ألفية ابن مالك للمكودي مجلد واحد
76. وحاشية الخيالي لبحر الأفكار مجلد واحد
77. والمعارف شرح الصحائف للسمرقندي مجلد واحد
78. ودرة الغواص في أوهام الخواص للحريزي مجلد واحد
79. وحاشية ابن أبي شريف على شرح جمع الجوامع للمحلي مجلد واحد
80. وزهر المنثور في الإنشاء مجلد واحد
81. وجوهر الشرف في الأدب لأبي إسحاق البلياري مجلد واحد
82. ونزهة القلوب والنواظر في الأدب مجلد واحد
83. وسقط الزند وديوان أبي العلاء المعري مجلد واحد
84. وشرح الزند المسمى بالإيضاح للتبريزي مجلد واحد
85. وديوان الصوري الشاعر مجلد واحد
86. وديوان أبي تمام الطائي مجلد واحد
87. وديوان الأراجاني تماما مجلد واحد
88. والحن السواجع للصفدي مجلد واحد
89. والوشى المرقوم في حل المنظوم لابن الأثير مجلد واحد
90. والأمد الأقصى للقاضي الدبوسي مجلد واحد
91. وحاشية على تسهيل ابن مالك للدماميني مجلد واحد
92. وحاشية الشمسية لداود مجلد واحد
93. ونوازل الإمام أبي الليث الحنفي في الفتاوى تماما مجلد واحد
94. والدراسة مختصر تخريج أحاديث الهداية مجلد واحد
95. وحاشية مشارق الأنوار مجلد واحد
96. ومختصر منازل الساترين للشيباني مجلد واحد
97. وشرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للسيد العبري مجلد واحد
98. وحاشية قرا كمال على الخيالي مع شرح العقائد مجلد واحد
99. والنصف الثاني من تهذيب الأسماء مجلد واحد
100. والنصف الثاني من سيرة ابن هشام مجلد واحد

Bibliographie

Archives

Centre des archives de Damas, *Maḥākīm šarʿiyya Dimašq*.

(les documents sont ici identifiés par trois nombres : registre/page/document. Les astérisques inscrits après un numéro de page indiquent qu'il s'agit de la deuxième (*) ou de la troisième (**) partie d'un registre).

Sources Primaires

Ġazzī, al-, Nağm al-Dīn (m. 1061/1651)

1997 *al-Kawākib al-sāʿira bi-aʿyān al-miʿa al-ʿāšira*, 3 vols. Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya

Ibn Kannān, Muḥammad (m. 1153/1740)

1994 *Yaumiyyāt šāmiyya min 1111 h. ḥattā 1153 h. – 1699 m. ḥattā 1740 m.*, éd. Akram al-ʿUlabbī. Damas : Dār al-Ṭabbāʿ li-al-ṭibāʿa wa-al-našr wa-al-tawzīʿ

Kurd ʿAlī, Muḥammad (m. 1372/1953)

1983 *Ḥiṭaṭ al-Šām*, 6 vols. Damas : Maktabat al-Nūrī

Maḥāsini, al-, Ismāʿīl (m. 1102/1691)

« Šafahāt fi tāriḥ Dimašq fi al-qarn al-ḥādī ʿašar al-ḥiğrī al-mustaḥrağa min kunnaš Ismāʿīl al-Maḥāsini. », éd. Šalāḥ al-Dīn al-Munağğid. *Mağallat Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya* 1960, 6 : 77-160

Muḥibbī, al-, Muḥammad (m. 1111/1699)

s. d. *Ḥulāṣat al-aṭar fi aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*, 4 vols. Beyrouth : Dār Šādir
1968 *Nafḥat al-rayḥāna wa-rašḥat ṭilāʿ al-ḥāna*, 6 vols. Le Caire : Dār Iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya

Murādī, al-Muḥammad (m. 1206/1791)

1988 *Silk al-durar fi aʿyān al-qarn al-tānī ʿašar*, 4 vols. Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm-Dār al-Bašāʿir al-islāmiyya

Tāšköprüzāde, Aḥmad (m. 968/1561)

1975 *al-Šaqāʾ iq al-nuʾmāniyya fi ʿulamāʾ al-dawla al-ʿuṣmāniyya*. Beyrouth : Dār al-kitāb al-ʿarabī

Sources secondaires

Ahmed, Shahab, Filipovic, Nenad

2004 « The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses prescribed in a *fermān* of Qānūnī I Süleymān, dated 973 (1565). » *Studia Islamica* 98/99 : 183-218

Akel, Ibrahim

- 2016 *Ahmad al-Rabbât al-Halabî : sa bibliothèque et son rôle dans la réception, diffusion et enrichissement des Mille et une nuits*, 2 vols. Thèse de doctorat. Paris : Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Aljoumani, Said, Hirschler, Konrad

- 2023 *Owning Books and Preserving Documents in Medieval Jerusalem. The Library of Burhan al-Din*. Edimbourg : Edinburgh University Press

Alsabagh, Munther

- 2018 *Before Banks: Credit, Society and Law in Sixteenth-Century Palestine and Syria*. PhD Thesis. Santa Barbara : University of California

‘Amrī, al-, Ḥusayn

- 2005 *Musawwadât amlāk ḥamsat a’imma wa-waraṭatu-hum (1161-1251/1748-1835)*. Sanaa-Damas : Centre français d’archéologie et de sciences sociales-Dār al-Fikr

Anastassiadou, Meropi

- 1999 « Livres et “bibliothèques” dans les inventaires après décès de Salonique au XIX^e siècle. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87/88 : 111-41
- 2000 « Des défunts hors du commun : les possesseurs de livres dans les inventaires après décès musulmans de Salonique. » *Turcica* 32 : 197-252

Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine

- 2016 « Bibliographical Practices in Islamic Societies, with an Analysis of MS Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. or. 13525. » *Intellectual History of the Islamicate World* 4 : 102-51

Arikan, Mehmet

- 2017 « The Reproduction and Circulation of Knowledge in Islamic Civilization: An Example from Fifteenth-Century Samarqand. » *Nazariyat* 4/1 : 115-37

‘Asalī, al-, Kamāl

- 1983 *Waṭā’iq maqdisiyya tārihiyya*, I. Amman : al-Ġāmi’a al-urduniyya
- 1985 *Waṭā’iq maqdisiyya tārihiyya*, II. Amman : Mu’assasat ‘Abd al-Ḥamīd Šūmān

Atçıl, Abdurrahman

- 2019 « The *Kalām* (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 367-88

Bedir, Mürteza

- 2019 « Books on Islamic Legal Theory (*uṣūl al-fiqh*). » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An*

Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4), I. Leyde : Brill : 423-38

Behrens-Abouseif, Doris

- 1995 « The Waqf of a Cairene Notable in Early Ottoman Cairo: Muḥibb al-Dīn Abū al-Tayyib, Son of a Physician. » In Randi Deguilhem (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*. Damas : Institut français de Damas : 123-32
- 2019 *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517). Scribes, Libraries and Market*. Leyde : Brill

Bilici, Faruk

- 1999 « Les bibliothèques *wakıfs* à Istanbul au XVI^e siècle, prémices de grandes bibliothèques publiques. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88 : 39-59

Blecher, Joel

- 2013 « *Ḥadīth* Commentary in the Presence of Students, Patrons, and Rivals : Ibn Ḥajar and *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in Mamluk Cairo. » *Oriens* 41 : 261-87

Bouquet, Olivier

- 2020 « Pour une histoire instrumentale des savoirs : à quoi servaient les "livres tenus en haute estime" et autres précieux manuscrits conservés dans une bibliothèque de madrasa anatolienne (Burdur, seconde moitié du XVIII^e siècle) ? » *Arabica* 67 : 502-92

Crecelius, Daniel

- 1979 « The *Waqfiyah* of Muhammad Bey Abū al-Dhahab, II. » *Journal of the American Research Center in Egypt* 16 : 125-46
- 1991 « The Waqf of Muhammad Bey Abū al-Dhahab in Historical Perspective. » *International Journal of Middle East Studies* 23/1 : 57-81

De Jong, Frederick

- 1991 « Maḥyā. » In *Encyclopédie de l'Islam*, VI, Leyde, Brill : 85-86

De Jong, Frederick, Witkam, Jan Just

- 1987 « The Library of *al-ṣayḥ* Kālid al-Ṣahrazūrī al-Naqšbandī (d. 1242/1827). A facsimile of the inventory of his library (MS Damascus, Maktabat al-Asad, N°. 259). » *Manuscripts of the Middle East* 2 : 68-87

Dhanani, Alnoor

- 2017 « Al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām by 'Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 1355), and its Commentaries. » In Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press : 375-96

D'hulster, Kristof

- 2021 *Browsing through the Sultan's Bookshelves. Towards a Reconstruction of the Library of the Mamluk Sultan Qānisawh al-Ghawrī (r. 906-922/1501-1516)*. Bonn : Bonn University Press

D'Ottone, Arianna

- 2013 « La bibliothèque d'un savant yéménite du XIII^e siècle d'après une note manuscrite autographe. » In Christian Müller, Muriel Roiland-Rouabah (dir.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*. Beyrouth : Presses de l'Ifpo : 67-84

Eche, Youssef

- 1967 *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*. Damas : Institut français de Damas

El-Rouayheb, Khaled

- 2006 « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century. » *International Journal of Middle East Studies* 38 : 263-81
- 2008 « The Myth of "The Triumph of Fanaticism" in the Seventeenth-Century Ottoman Empire. » *Die Welt des Islams* 48 : 196-221
- 2019 « Books on Logic (*mantiq*) and Dialectics (*jadal*). » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 891-906

El Shamsy, Ahmed

- 2013 « The *Hāshiya* in Islamic Law: A Sketch of the Shāfi'ī Literature. » *Oriens* 41 : 289-315
- 2016 « Islamic Book Culture through the Lens of Two Private Libraries, 1850-1940. » *Intellectual History of the Islamic World* 4 : 61-81

Establet, Colette

- 2001 « Les inventaires après décès, sources d'histoire culturelle (Damas vers 1700). » In Brigitte Marino (éd.), *Études sur les villes du Proche-Orient, XVI^e-XIX^e siècle. Hommage à André Raymond*. Damas : Institut français de Damas : 81-90

Establet, Colette, Pascual, Jean-Paul

- 1994 *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Damas : Institut français de Damas
- 1999 « Les livres des gens à Damas vers 1700. » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87-88 : 143-69
- 2011 *La gent d'État dans la société ottomane damascène. Les 'askar à la fin du XVII^e siècle*, Damas : Presses de l'Ifpo

Ghani, Usman

- 2019 « Justifying the Role of Prophetic Narration in Ḥanafī Jurisprudence. The Case of al-Zayla'ī's (d. 762/1361) *Naṣb al-rāya* as a *Ḥadīth* Companion to al-Margīnānī's (d. 593/1197) *al-Hidāya*. » *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 34 : 99-109

Göktaş, Recep

- 2019 « On the Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of*

Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4), I. Leyde : Brill : 309-40

Goudarzi, Mohsen

- 2019 « Books on Exegesis (*tafsīr*) and Qur'anic Readings (*qirā'āt*): Inspiration, Intellect, and the Interpretation of Scripture in Post-Classical Islam. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 267-308

Ğümānī, al-, Sa'īd

- 2017 « Masrad kutub madrasat Muḥammad Bāṣā al-'Azm. Naṣr wa-dirāsa. » *Mağallat Ma'had al-maḥtūtāt al-'arabiyya* 61 : 10-73
- 2019 *Maktabat madrasiyya fī Ḥalab. Al-daftar al-muğaddad li-kutub waqf 'Uṣmān Bāṣā al-Dūrīkī*. Beyrouth : Orient Institut

Gunasti, Susan

- 2013 « Political Patronage and the Writing of Qur'ān Commentaries among the Ottoman Turks. » *Journal of Islamic Studies* 24/3 : 335-47

Haarmann, Ulrich

- 1984 « The library of a fourteenth century Jerusalem scholar. » *Der Islam* 61/2 : 327-33

Ḥāfīz, al-, Muḥammad Muṭī'

- 2000 *al-Madrasa al-'Umarīyya bi-Dimašq wa-faḍā'il mu'assisi-hā Abī 'Umar Muḥammad b. Aḥmad al-Maqdisī al-Ṣāliḥī al-mutawwafā sanat 607 h. wa-al-ta'rīf bi-usrat Al Qudāma*. Beyrouth-Damas : Dār al-fikr al-mu'āṣir-Dār al-fikr

Hanna, Nelly

- 2003 *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Centuries*. Syracuse : Syracuse University Press

Hathaway, Jane

- 1994 « The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of 'Abbās Agha. » *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37/4 : 293-317
- 2005 *Beshir Agha Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem*. Oxford : Oneworld

Hirschler, Konrad

- 2012 *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edimbourg : Edinburgh University Press
- 2016 *Medieval Damascus. Plurality and Diversity in an Arabic Library. The Ashrafiyya Library Catalogue*. Edimbourg : Edinburgh University Press
- 2020 *A Monument to Medieval Syrian Book Culture. The Library of Ibn 'Abd al-Hādī*. Edimbourg : Edinburgh University Press

Ibn Ḥamza, Ibrāhīm

- 1329 [1911] *al-Bayān wa-al-ta'rīf fī asbāb wurūd al-ḥadīth al-ṣarīf*. Alep : Maṭba'at al-Bahā'

Ibrāhīm, ‘Abd al-Laṭīf

- 1962 (1958) « Maktaba ‘uṭmāniyya. Dirāsa naqdiyya wa-naṣr li-raṣīd al-maktaba. »
Mağallat kulliyat al-ādāb 20/2: 1-35 (+ 12 planches)

‘Iyāl Salmān, Ishāq Aḥmad Sālīm

- 2017a « ‘Ā’ilat Ibn Ḥamza/al-Ḥamzāwī al-dimašqiyya wa-dawru-hā al-‘ilmī wa-al-iqtiṣādī min muntaṣaf q10h/16m ilā muntaṣaf q12h/18m. » *Mağallat al-ma’ārif li-al-buḥūt wa-al-dirāsāt al-tārīḫiyya* 9 : 12-69
- 2017b « Dalālat kalimat al-ṣarīf wa-al-sayyid fī al-maṣādir al-dimašqiyya mā bayna nihāyat al-qarn 10h/16m wa-bidāyat al-qarn 12h/18m. » *Mağallat al-ādāb* 29/2 : 231-53

Kalaycı, Mehmet

- 2020 « Dissociation of Theology from Philosophy in the Late Ottoman Period. » In Sebastian Günther (éd.), *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, 2 vols. Leyde : Brill: 984-1000

Krimsti, Feras

- 2018 « The Lives and Afterlives of the Library of the Maronite Physician Ḥannā al-Ṭabīb (c. 1702-1775). » *Journal of Islamic Manuscripts* 9 : 190-217

Liebreinz, Boris

- 2013 « The Library of Aḥmad al-Rabbāṭ. Books and their Audience in 12th to 13th/18th to 19th Century Syria. » In Ralf Elger, Ute Pietruschka (éd.), *Marginal Perspectives on Early Modern Ottoman Culture. Missionaries, Travelers, Booksellers*. Halle : Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien : 17-59
- 2014 « “Mit Gold nicht aufzuwiegen”. Der Wert von Büchern im osmanischen Syrien (11.-13./17.-19. Jahrhundert). » *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/3 : 653-86
- 2016 *Die Rifā’iyya aus Damaskus. Eine privatbibliothek im osmanischen Syrien und ihr kulturelles Umfeld*. Leyde : Brill
- 2019 « From Leipzig to Damascus. Wetzstein as a Broker of Arabic Prints in Syria. » In Boris Liebreinz, Christoph Rauch, (éd.), *Manuscripts, Politics and Oriental Studies. Life and Collections of Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) in Context*. Leyde : Brill : 323-45

Mardam Bey, Ḥalīl

- 1956a « Dīwān Ibn al-naqīb (1048-1081 h). » *Mağallat al-Mağma’ al-‘ilmī al-‘arabī* 31/1 : 3-22
- 1956b « Mağmū’a Ibn al-naqīb. » *Mağallat al-Mağma’ al-‘ilmī al-‘arabī* 31/2 : 177-86

Martel-Thoumian, Bernadette

- 1997 « Achats et legs de manuscrits historiques à la bibliothèque Zāhiriyya de Damas (1943-1972). » In François Déroche, Francis Richard (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*. Paris : Bibliothèque nationale de France : 363-75

- Mubayyidīn, Muhannad
2003 « Kitāb waqf Sulaymān Bāšā al-‘Azm (1150-1151/1737-1738). » *al-Manāra* 9/1 : 35-67
- Munağğid, al-, Šalāḥ al-Dīn
1980 *Kitāb waqf As‘ad Bāšā al-‘Azm ḥākim Dimašq*. Beyrouth : Dār al-kitāb al-ğadīd
- Necipoğlu, Gülru
2019 « The Spatial Organization of Knowledge in the Ottoman Palace Library: An Encyclopedic Collection and its Inventory. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 1-77
- Necipoğlu, Gülru, Kafadar, Cemal, Fleischer, Cornell (éd.)
2019 *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, 2 vols. Leyde : Brill
- Noy, Avigail
2018 « The Legacy of ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī in the Arabic East before al-Qazwīnī’s *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. » *Journal of Abbasid Studies* 5 : 11-57
- Okawara, Tomoki
2015 « Reconsidering Ottoman *Qāḍī* Court Records: What are they? Who Produced, Issued and Recorded Them?. » In Stefan Knost, Vanessa Gueno (dir.), *Lire et écrire l’histoire ottomane*. Beyrouth : Presses de l’Ifpo-Orient Institut : 15-37
- Petersen, Andrew
2008 « The Ottoman Ḥajj Route in Jordan: Motivation and Ideology. » *Bulletin d’études orientales* 57 : 31-50
- Pourjavady, Reza
2017 « Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1502), Glosses on ‘Alā’ al-Dīn al-Qūshjī’s Commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s *Tajrīd al-‘i‘tiqād*. » In Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press
- 2020 « The Legacy of ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī. His Works and His Students. » In Ayman Shihadeh, Jan Thiele (éd.), *Philosophical Theology in Islam. Later Ash‘arism East and West*. Leyde : Brill : 337-70
- Qutbuddin, Tahera
2019 « Books on Arabic Philology and Literature: A Teaching Collection Focused on Religious Learning and the State Chancery. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 607-34
- Rafeq, Abdul Karim
1966 *The Province of Damascus, 1723-1783*. Beyrouth : Khayats

- 1994 « The Syrian 'Ulamā', Ottoman Law and Islamic *Shari'a*. » *Turcica* 26 : 9-32
- Ra'ūf, 'Imād 'Abd al-Salām
2015 « Waqf al-kutub fi Baġdād. Waqfiyyāt Sulaymān Bāšā al-kabīr. » 51 pages, <https://www.alukah.net/culture/0/89237/> - وقف-الكتب-في-بغداد-وقفيات-سليمان-باشا-الكبير-word/
- Reier, Benedikt
2021 « Bibliophilia in Ottoman Aleppo: Muḥammad al-Taḡawī and his Medical Library. » *Der Islam* 98/2 : 473-515
- Ša'bān, 'Abd al-Maġīd
2007 « Amlāk al-Šayḥ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī wa-maktabatu-hu fī waṭā'iq maḥākim Dimašq al-šar'iyya. » *al-Maġallat al-tārīḫiyya al-'arabiyya li-al-dirāsāt al-'uṭmāniyya* 35 : 165-84
- Sabev, Orlin
2003 « Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833 (Preliminary notes). » *Études balkaniques* 1 : 34-82
2005 « Medical Books in Private and Public Ottoman Libraries. » In Nil Sarı et al. (éd.), *Actes du 38^{ème} Congrès International d'Histoire de la Médecine*. Ankara : Türk Tarih Kurumu : 615-28
- Salati, Marco
2007 « Libri, lettori, bibliofili: la biblioteca privata di sayyid Ḥusayn Ġurbāġī, notevole di Aleppo del secolo XVIII. » *Dirāsāt Aryūliyya. Studi in onore di Angelo Arioli* 1 : 57-84
- Saleh, Walid
2013 « The Gloss as Intellectual History: The *Ḥāshiyahs* on *al-Kashshāf*. » *Oriens* 41/3-4 : 217-59
- Šawwāf, al-, Muḥammad
2010 *Mawsū'at al-usar al-dimašqiyya. Tārīḫu-hā, ansābu-hā, a' lāmu-hā*, 3 vols. Damas : Bayt al-Ḥikma
- Schatkowski-Schilcher, Linda
1985 *Families in Politics. Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH
- Schwarz, Florian
2018 « The Arab Reception of Jāmī in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *al-Fawā'id al-dīyā'iyya* and *al-Durra al-fākhira*. » In Thibaut D'Hubert, Alexandre Papas (éd.), *Jāmī in Regional Contexts. The Reception of 'Abd al-Raḥmān Jāmī's Works in the Islamicate World, ca. 9th/15th-14th/20th Century*. Leyde : Brill : 177-95
- Şen, Tunc
2021 « The Sultan's Syllabus Revisited: Sixteenth-Century Ottoman Madrasa Libraries and the Question of Canonization. » *Studia Islamica* 116 : 198-235

Sievert, Henning

- 2010 « Verlorene Schätze – Bücher von Bürokraten in den *Muhallefāt*-Registern. » In Tobias Heinzelmann, Henning Sievert (éd.), *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berne : Peter Lang : 199-263
- 2013 « Eavesdropping on the Pasha's Salon: Usual and Unusual Readings of an Eighteenth-Century Ottoman Bureaucrat. » *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 41 : 159-95

Smyth, William

- 1992 « Controversy in a Tradition of Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-'ulūm*. » *Journal of the American Oriental Society* 112/4 : 589-97

Taşkömür, Himmet

- 2019 « Books on Islamic Jurisprudence, Schools of Law, and Biographies of Imams from the Hanafi School. » In Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, Cornell Fleischer (éd.), *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, I. Leyde : Brill : 389-422

ʿUmrān, Ġihān

- 2019 *Ḍabṭ wa-taḥrīr maktabat al-sultān Qāyṭbāy ḥilāl al-'aṣr al-'uṣmānī*. Le Caire : Maṭba'at Dār al-kutub wa-al-waṭā'iḳ al-qawmiyya

Vimercati Sanseverino, Ruggero

- 2022 « Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad. *Knowledge and love in the Shifā of al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality*. » In Denis Gril, Stefan Reichmuth, Dilek Sarmis (éd.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, I. Leyde, Brill : 153-96

Wilkins, Charles

- 2014 « The Self-Fashioning of an Ottoman Urban Notable: Ahmad Efendi Tahazâdeh (d. 1773). » *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* 44 : 393-425

Winter, Michael

- 2012 « The *ashrāf* and the *naqīb al-ashrāf* in Ottoman Egypt and Syria. A comparative analysis. » In Kazuo Morimoto (éd.), *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies. The living links to the Prophet*. Londres : Routledge : 139-57

Witkam, Jan Just

- 1990-1991 « Lists of books in Arabic manuscripts. » *Manuscripts of the Middle East* 5 : 123-36

Wollina, Torsten

- 2020 « A book list from Damascus. » <https://thecamel.hypotheses.org/2159#more-2159> (25 octobre 2020)

Zubčević, Asim

- 2015 *Book Ownership in Ottoman Sarajevo, 1707-1828*. Thèse de doctorat. Leyde : Université de Leyde

Between the Ganges and the Nile
Looking for Arabic in India

Francesca Orsini

Anna Pagnini was my closest friend as we both studied at Ca' Foscari, University of Venice and first experimented with living away from home. Though we shared many interests and savoured the opportunity of peeking into each other's worlds—I loved touring Syria in 1989 with her (and Giovannino) while she was studying at IFEAD in Damascus, and when she came to visit me after graduation she took to India like a fish to water—our studies and research interests were literally worlds apart. Anna studied Arabic and was particularly drawn to classical Arabic poetry. I studied Hindi and worked on contemporary literature. And never shall the twain meet.

Or shan't they? As my work turned more and more towards developing a multilingual approach to Indian literary history and I studied Farsi, read Urdu, went for study visits to Iran and delved into north India's Islamicate past; and as I more recently collaborated with colleagues working on the literary cultures of the Maghrib and the Horn of Africa to develop what we call a "ground up" and multilingual approach to world literature, gradually Anna's world and mine seem no longer so far apart. In fact, as I supervised Simon Leese's brilliant PhD thesis on Arabic poetry written in India (2019), I felt as if I was conducting an indirect conversation with Anna. And although Anna is no longer with us

and I cannot share with her the excitement of this rapprochement, this tentative essay is a tribute to her, my brilliant friend, and to the many “if onlys” that her brief career and all-too-brief life evoke.

The three separate parts of this essay suggest that the history of Arabic in India is itself a plural and segmented one. The amnesia regarding Arabic in India that characterises the third part is part of the broader amnesia regarding India’s Persianate and Islami-cate past, an amnesia that accompanied India’s modern epistemic shift and its nationalist narrative after Partition, non-Aligned alliances notwithstanding. Recovering Arabic in India therefore implies a re-orientation and re-valuation of centuries of trading, religious, cultural and human links across the Indian Ocean, but also, as Simon Leese would contend, an expansion of the domain of Arabic in order to really value its multicultural and multilingual entanglements in India and elsewhere.

1 Arabic in India

Given the millennium-old historical presence of Islam in India and the substantial number of Muslims across the subcontinent (almost half a billion), Arabic has long been part of India’s multilingual ecology and its religious—but also intellectual and literary—culture.¹ Arabic, often twinned with Persian, was of course core to Islamic education and scholarship, but it was key to a number of scientific disciplines, from geography to astronomy.² India can therefore well be considered part of what Ronit Ricci has called the “Arabic cosmopolis” (Ricci 2011).

As a multilingual approach to cultural history takes hold in scholarship on India, the material, textual, and aural presence of Arabic in the shifting regional ecologies of languages opens up new questions. Why was Arabic present visually and materially in Arabic and multilingual inscriptions on tombstones or donations not just of mosques but also of civic structures—walls, forts and stepwells—like those funded mostly by the “prosperous merchants

¹ The earliest mosque built in India is allegedly the Cheramaan Juma Mosque in Methala, Thrissur District in Kerala, built in 629 CE, i.e. 9 H.

² See e.g. Zubaid 1968.

of the Gujarat coastline” (Sheikh 2015: 189)? Although the largest number of inscriptions from the fifteenth-century Gujarat Sultanate are in Persian, more than one tenth are in Arabic, and a few are in Arabic and Sanskrit, or even more multilingually in Arabic, Persian, Sanskrit and old Gujarati. The choice of Arabic to record one’s donation or legal claim suggests its importance as a formal language of authority as well as piety. Bilingual inscriptions instead suggest the need or desire to display mastery over “two separate traditions of formal claim-making”; at times the information given in each language differs, suggesting that each epigraphic language performs a specific function, while at other times there is “a limited translation of concepts from one vocabulary to another”—whether Arabic to Sanskrit or Sanskrit to Persian (Sheikh 2015: 209). The first known dated illuminated Qur’an in India, the monumental “Gwalior Qur’an”, copied in 801H/1399 in the central Indian fortress city, has surprised art historians for its exuberance of calligraphic and illumination styles; it is also a bilingual manuscript, interspersed with a Persian *fālnāma* or book of omens (Brac de la Perrière, Buresi 2016). Even the Arabic Islamic primer whose translation journey into Tamil, Malay and Javanese Ronit Ricci so masterfully examined in *Islam Translated*, was probably shadowed by a Persian Indian translation (Ricci 2011).

Arabic books were present in substantial numbers in libraries, both locally copied and continuously imported as part of lively trade in book, commodities, and people between the Gulf, Iran and the Deccan (Bahl 2018). Lesser known is the cultivation and production of Arabic poetry in early modern and colonial India, which Simon Leese has recently begun to explore (2019). Arabic scholars and poets born or settled in India did not just cultivate Arabic poetry and prosody, they also theorised their position with regard to the distant Arabic lands and carved a position for Hind within the bipartite world of ‘*Arab* and ‘*Aḡam*. A few even theorised about the similarities and differences between Arabic and Indic poetics.³ Leese speaks of an “Arabic moment” in the late-eighteenth and early-nineteenth centuries, stimulated by a revival of *ḥadīth* studies and their “Arabicist” slant (Alavi 2015), by intensified travels to the Hijaz by Indian scholars, by inter-regional scholarly networks... and by

³ See Ernst 2013; Sharma 2009; Leese 2019.

early colonial institutions like the Calcutta Madrassah and Fort William College, with their pioneering printing enterprises.⁴

Recovering not just the presence but the role played by Arabic in Indian cultural history thus involves looking beyond Islamic studies, but also beyond Arabic itself. Given that Arabic was part of multilingual ecologies *everywhere*, work on Arabic in India—just like Ronit Ricci’s on Arabic in the Malay world—raises questions and provides valuable perspectives for Arabic studies *tout court*.

2 Arabic and Muslim cosmopolitanism in the age of empire

If most of the second millennium in India can be broadly called, to echo Richard Eaton, the “Persianate Age” (2019), the late nineteenth-century saw a shift towards late Ottoman, *tanzīmāt* Turkey and Egypt as part of what Simon Leese calls, following Muhsin al-Musawi, a “differentiated *nahḍa* space” (Leese 2019; al-Musawi 2015). Seema Alavi calls it “Muslim cosmopolitanism in the age of empire” because, as she puts it, “it conceptualized the Muslim cosmopolis as an intellectual and civilizational zone that transcended political borders, territorial confines, and cultural particularities. And yet its protagonists were very aware of its imperial framing” and of their dependence on imperial frameworks. It was a cosmopolitanism that was “neither pan-Islamic in a caliph-centric way nor entirely anti-British” (Alavi 2015:6). To Indian Muslims, Young Ottomans and Egyptians under Muhammad Ali’s successors appeared to both mirror and model their own modernity, subjects to similar colonial power or pressure. Political and social developments in Turkey and Egypt elicited the liveliest interest in India (Özcan 2015).

Turkey and Egypt were therefore not just stops on Indian travellers’ sea journeys to Europe but became “significant geographies” in their own right, i.e. places that held particular significance in their imagination of the world. These “significant geographies” were stitched together as much through print as through direct contact. While in each country mutual knowledge was in fact often mediated through English or French—whether news or fiction, travel literature or orientalist works—, fugitives

⁴ As he notes, some of the earliest printed editions of Arabic classics were produced in Calcutta.

from the 1857 Rebellion, intellectuals, diplomats, students, and activists travelled and lived for periods in Kabul, Istanbul, Cairo, Bombay... or met in London, Berlin and Paris (Alavi 2015; Majchrowicz unpublished, Chaudhuri 2022), and wrote about it.

Language was often a barrier. As the eminent Indian Arabic scholar Šiblī Nu‘mānī warned, “contemporary Arabic is so completely different from the old Arabic that if an accomplished scholar from our country travels to Egypt or Syria, he will be no faster in acquiring the local idiom than even the commonest man.”⁵ A few, women as well as men, studied spoken Arabic in preparation of their travels in the hope of having conversations with their “Muslim sisters” (Majchrowicz unpublished: 154).

This partial re-orientation towards Arabic and Arabic lands entailed a parallel symbolic devaluation of Persian. Although Persian continued to be the official language of the East India Company until 1835 and was replaced afterwards by a combination of English and the regional vernaculars (but still studied assiduously for another century), within the discourse of Muslim reform in India Persian began to acquire a bad name as a byword for decadent escapism, a wallowing in sensual pursuits that had allegedly taken the Indian Muslim community to the present low ebb. In the most famous Urdu poem of the nineteenth century, Altāf Ḥusayn Ḥālī’s rousing *Musaddas* (1878), Persianate poetry is called a “filthy archive or poetry and odes, more foul than a cesspool in its putridity,/ By which the earth is convulsed as if by an earthquake, and which makes the angels blush in heaven” (Shackle, Majeed 1997: 193). By contrast, Arabic poetry is exalted in the highest terms: the Arabs “were the founders of this art in the world, who had not equal throughout its length and breadth,/ Whose eloquence was universally acknowledged... It was they who imparted life to letters, their style which gave lustre to faith./ They used their tongues as lances, and the thrusts of their tongues were more deadly than those of spears./ Morals were burnished by their verses, and the world was stirred into tumult by their sermons” (Shackle, Majeed 1997: 193). In the narrative of the rise and ebb of Islam that shapes the *Musaddas*, Arabic poetry was “wiped out” by Persian and Urdu

⁵ Šiblī Nu‘mānī, *Safarnāma-yi Rūm va Miṣr va Šām*: 193, quoted in Majchrowicz unpublished: 154.

poets, who first lost the Arabs' arts and skills and eventually "sunk" Arabic poetry, too" (Shackle, Majeed 1997: 193 v. 253). This (partial) intellectual re-orientation westwards, away from Persian and Iran and towards the Arabic lands, was also a temporal re-orientation toward the heroic early history of Islam, and it is visible in other Urdu literary genres, too, from Urdu "*islāmī tāriḥī*" novels (Clift 2020) to Muḥammad Iqbāl's famous poem on the Mezqita in Cordoba (Yaqin 2016).⁶

In fact, early-twentieth century India saw two different orientations and cultural and political internationalisms compete with each other. Muslim cosmopolitanism pulled Indian Muslims towards western Asia, whereas intellectuals promoting 'Greater India' and pan-Asianism, which pivoted around Buddhism and Hinduism, looked towards Southeast and East Asia (Bayly 2004; Bharucha 2006). One vision seemed to exclude the other, as the most famous Bengali travel-writer and conversational essayist, Syed Mujtaba Ali (1904-1974) noted with some irritation:

It's astonishing. Article after article on the ruins of Borobudur and twenty out of focus prints of the same photograph have strained the limits of our endurance, yet the proponents of 'Greater India' show no curiosity or family feeling regarding this very-much-alive Indian colony [Kabul]. Dead Borobudur became part of our kin-group, but this living Indian settlement was rejected, cast out.⁷

In the modern history of Arabic in India, Syed Mujtaba Ali plays a small but significant role. He was born in Sylhet and studied at Tagore's university in Shantiniketan before travelling to Kabul in 1927 to work there as a lecturer; from Kabul he went on to live and study in Germany for a few years, and spent a further year at the Al-Azhar University in Cairo (1934-35) doing post-doctoral work before returning to India. A remarkable linguist, he knew at least 12, and possibly 15 languages, including Arabic, Bengali, Farsi, Gu-

⁶ In Pakistan, the diglossic dyad Arabic-Urdu has so far replaced the older Persian-Urdu one that many people in Pakistan believe that (Neo-Indo-Aryan) Urdu derives from (Semitic) Arabic; Arabic is also the largest pool for neologisms.

⁷ *Rachanābālī* vol. 9: 109 (Ch. 17), quoted in Chaudhuri 2022.

jarati, Hindi, Marathi, Pashto, Sanskrit, Urdu, English, French, German and Russian, and wrote extensively about his travels and experiences abroad.⁸

But Syed Mujtaba Ali also served as the first Secretary of the Indian Council for Cultural Relations (ICCR, 1950-52), the brainchild of Abu'l Kalām Āzād, India's first Education Minister. The ICCR published journals for foreign consumption in English and French, supported the Persian journal *Indo-Iranica* of the Calcutta-based Iran society, but also entrusted Syed Mujtaba Ali to bring out an Arabic quarterly journal, *Thaqāfatu'l-Hind* (*Indian Culture*, 1950, see Chaudhuri 2022). The mandate of the journals was to look towards Asia, especially 'Western Asia, Egypt and Turkey', and 'Southeast and East Asia'. As Chaudhuri points out, Ali was clear about the goal of the ICCR and his own task:

The main (and at present the only) task of the organization is to establish Indian cultural relations with Turkish, Arabic and Farsi-speaking nations in the Middle East. The Maulana [Abdul Kalam Azad] was born in Mecca and educated at the Al-Azhar University in Cairo. He knows all the languages of the Middle East and writes Arabic with great facility. We are at present running an Arabic quarterly. In Iraq and Egypt especially, there is infinite curiosity about India: building on this, we seek to present India's ancient tradition, complex of later cultures, and the contemporary achievements of Gandhi and Tagore.⁹

ICCR plans included translations into Arabic of Sanskrit/Indian classics, scholarly and cultural exchanges with Cairo, Beirut, Damascus and Baghdad but also with Southeast and East Asia. To what extent were the plans realised will be clear only after going through the files of *Thaqāfatu'l-Hind*, which are widely available in research libraries worldwide.

⁸ He wrote about his travels in several books: *Deshe Bideshe* (At home and Abroad), *Chāchā Kāhinī* (Chacha's Tales), *Pañchatantra, Jale-Dāngay* (By Sea and Land, 1956), *Bhābaghūrey o anyānya* (*The Wanderer and other essays*, 1962), *Pañchatantra Part II* (1966), and *Muṣāfir* (*The Traveller*, 1972); Chaudhuri 2022.

⁹ Syed Mujtaba Ali, *Rachanābalī*, vol. 10: 322-23, quoted in Chaudhuri 2022.

Under Maulana Azad, then, the ICCR meant to bring together what had earlier been two competing orientations for the new, decolonizing and non-Aligned, conjuncture.¹⁰ But how much interest in ancient and contemporary Arabic culture and literature can we find in India? And how much of it was linked to the older Arabic cosmopolis and to Muslim cosmopolitanism? To begin answering these questions, let us look at the main public platform of Indian literary culture in the 1950s to 1970s, magazines.

3 Arabic in Hindi magazines

In 1955 in Bandung, Indian Prime Minister Jawaharlal Nehru and Egyptian President Gamāl ‘Abd al-Nāṣir became, with Josip Broz Tito, Sukarno and Kwame Nkrumah, the founders of the Non-Aligned Movement. Nasser and Nehru met repeatedly on the world stage; Nehru visited Egypt five times between February 1955 and November 1961, and when Nasser visited India in April 1960 he was greeted by large crowds in Delhi and in Bombay met with Indian film stars when handing out the annual Filmfare Awards: “the friendship between India and Egypt is older than history”, Nasser said on the occasion.¹¹

Interest in Indian politics and literature in Egypt and the broader Arab world predated the Non-Aligned moment. Both Gandhi and Nehru had relations with Egyptian nationalists like Zaḡlūl, and already in the 1940s articles about Indian literature appeared in Arabic magazines (Halim 2022).¹² In the 1960s, more articles appeared, some by Egyptian authors and others by Indian authors writing in Arabic.¹³ When in the late 1960s, the Left-leaning Bureau

¹⁰ *The Indo-Asian Culture* 1/1 (1952), prelims; quoted in Chaudhuri 2022.

¹¹ <https://www.britishpathe.com/video/welcome-nasser> (accessed 10 November 2020); “Nāsar aur sitāre” (Nasser and the stars) *Dharmayug* 24 April 1960: 45.

¹² One interesting indirect connection is between ‘Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī’s *al-Ard* (*The Land*, 1952), Raja Rao’s *Kanthapura* (1938) and Ignazio Silone’s *Fontamara* (1933, E. tr. 1934); Thomas Langley (2016) has unearthed correspondence between Silone and Raja Rao that strongly supports the notion that Raja Rao was inspired by *Fontamara* for his own choral novel of the politicisation of a South Indian village, while Fethi Nagga (2010) has compared *Fontamara* and *al-Ard*. The land question and the need for villagers’ mobilisation were shared among Italy, Egypt and India, all largely agricultural countries at the time; for al-Šarqāwī, see also Selim 2004: Ch. 5.

¹³ E.g. “Lamaḥāt min al-adab al-hindī al-ḥadīṭ” (Glimpses into Modern Indian literature. *al-Taqāfa* 43, May 1964: 25-27) by Muḥammad Fikrī; and “Luḡat Urdū

of Afro-Asian Writers, which brought out the quarterly *Lotus* (1965?) as well as a few anthologies of poetry and short stories contemporaneously in Arabic, French, and English, moved to Cairo from its earlier base in Colombo, run by Yūsūf al-Sibāʿī (Halim 2012), mutual visibility intensified thanks to the involvement by al-Sibāʿī and Idwār al-Ḥarrāṭ and by a number of translators.

Hala Halim, who has been working on *Lotus*, shared with us at SOAS the remarkable anthology *Afro-Asian Poetry* (1971) that the Afro-Asian Bureau published in English, French, and Arabic, and it was indeed impressive to see its wide range of poems and authors from Africa, Asia and the Middle East appear together, visible to each other and accessible to Arabic readers as well as to Asian and African readers through English and French. These anthologies are now extremely rare in the network of libraries covered by search engines like World Catalog, though the fact that the University of KwaZulu Natal has a copy suggests that they travelled along activist networks. Issues of *Lotus* must have also reached India, again most likely along activist networks.

In fact, for contributions from India *Lotus* it relied on that veteran of literary internationalism, Mulk Raj Anand (1905-2004), who had been a Progressive stalwart in Bloomsbury in the 1930s but by the 1950s had moved closer to Nehru's position while remaining a lynchpin in left-leaning internationalist literary networks.¹⁴ Unsurprisingly, all the contributions from India were by established Progressive writers, translated from various languages.¹⁵ Other contributions came from Progressive writers in Paki-

wa-taṭawwūrātuhā wa-ādābuhā" (The Urdu Language, its development and its Literature. *al-Risāla* 1072, July 1964: 36-39), and other articles on Sanskrit, Bengali, Panjabi and Kashmiri literatures by Muḥī al-Dīn al-Alwāʾī in the same magazine in the following months; Source: <https://archive.alsharekh.org/database>. I thank Simon Leese for discovering this resource and providing this information; he is currently translating some of these articles.

¹⁴ Anand was also the contemporary Indian author most translated into Chinese (Jia 2019).

¹⁵ The three "poems from India" in issue 2-3 of *Lotus* (Summer 1968: 117, 131, 132), for example, were by veteran Urdu Progressive 'Alī Sardār Jāfirī (spelt Jaeferey here), and two poems on the death of Patrice Lumumba by Amrita Pritam (translated from Panjabi by Balwant Gargi) and Sahir Ludhianvi (translated from Urdu by K.A. Abbas).

stan, and in 1978-82 the celebrated Pakistani Urdu poet Fayḍ Aḥmad Fayḍ became one of *Lotus*'s editors while in exile in Beirut.¹⁶

As for India, in the 1950s the magazines' literary internationalism tended to map onto the two Blocs networks: Progressive magazines published translations of Chinese, Russian, and Eastern European writers, and other magazines published Western European and American authors (Orsini 2022). By the mid- to late-1960s, however, literary echoes of the broader Afro-Asian solidarity of the Non-Alignment movement start to appear in mainstream Hindi story magazines like *Naī Kahāniyām* (New Short Stories) and particularly *Sārikā* (Starling), both edited in sequence by Kamleshwar. Through expansive special issues that performed a kind of "spectacular internationalism", literatures from Latin America, Africa, West and Southeast Asia became visible to Hindi readers for the first time. Indeed, it was these magazines that made contemporary Arabic writing accessible, and even familiar to an extent, for Indian readers.

Kamleshwar (1932-2007), a successful story writer himself, was clearly very clued into international politics, having briefly worked for foreign affairs weekly in Hindi.¹⁷ But unlike the more partisan/committed *Lotus* or *Quest*, *Sārikā* was a mainstream short story magazine. It belonged to the stable of the powerful *Times of India* Group, which also published the broadsheet magazines *Dharma-yug* in Hindi and *Illustrated Weekly of India* in English, as well as newspapers and magazines devoted to cinema, women, and children. *Sārikā*'s remit was to publish stories for ordinary readers. Yet in Kamleshwar's ambitious hands, *Naī Kahāniyām* and then *Sārikā* became, between 1964 and the early 1970s, major platforms for world literature, and increasingly for the literatures of decolonization and non-Alignment in particular.¹⁸ By that time, after two border wars with China (1962) and Pakistan (1971) and an Indo-Soviet Treaty (1971), India's Non-Aligned leadership was somewhat

¹⁶ See Kassamali 2016. <http://www.caravanmagazine.in/reviews-essays/you-had-no-address-faiz-beirut>, accessed 10 November 2020.

¹⁷ As editor of the weekly *Īngīt* (*Hint*), Kamleshwar wrote articles on the political and economic situation/political economy of African, Latin American, and South East Asian countries; Pushkal (1977: 335).

¹⁸ According to the masthead, *Sārikā* changed from being a "magazine of Indian stories" (e.g. *Sārikā* September 1964) to "a complete magazine of stories and the story world" (*Sārikā* January 1973).

tarnished and the Non-Aligned Movement itself was under pressure to side not just with decolonisation but with Cuba and the Eastern bloc, as the literary internationalism of *Lotus* testifies. But Kamleshwar reframed *Lotus's* Third Worldism as a third way between the two Cold War literary fronts.¹⁹

Kamleshwar spoke of the story as the universal human “language” of which individual languages were merely “scripts”.²⁰ He compiled a universal history of the story, tracing its origins back to ancient Egypt, Mesopotamia, Greece and India (Kamleshwar 1970). Like other Hindi editors, he de-emphasised the actual process—sourcing as well as translation—by which the stories came before the readers.²¹ While this is frustrating for the researcher, the invisibilisation of transmission is not untypical of the “cut-and-paste logic” of periodicals in large swathes of the world (Hofmeyr 2013; Orsini 2019). It produces an effect of seamlessness and ready availability and translatability (no untranslatable here!), in this case at the service of a decolonizing vision.

¹⁹ Kamleshwar used the phrase Third World explicitly (as in the January 1973 *Sārikā* special issue on “The Third World: Ordinary people and writers as fellow travellers”), but “third” meant both the decolonising world but also a philosophical, “midstream” position, as in his 1969 editorial “Donō ṭaṭom se ūbkar” (Tired of both shores), which drew on the title of João Guimarães Rosa’s story: “These are superficial and bi-dimensional matters, there is a third dimension, extremely delicate and abstract. And very concrete and deep, like the “third bank of the river” in Rosa’s story in this issue. This is the common fundamental voice of all the stories. The voice of the fate of living midstream, tired of both shores” (Kamleshwar 1969: 7, emphasis added).

²⁰ “Apart from giving expression to their thoughts, most human beings think in the language of dreams, aspirations, concerns and desires. The script of that language may be English, Russian, Spanish, Arabic, Japanese and so one, but the name of that language is story. This *Sārikā* special issue on foreign literature is an attempt to offer a glimpse of the story searching for the experiences and desires of human beings going through this frightening period of history” (Kamleshwar 1969: 7).

²¹ E.g. what is the source for Yaḥyā Ḥaqqī’s story “Mādare badnasīb kā mazār” (Mother of the Destitute, “Umm al-‘Awāḡiz”). *Nāī Kahāniyām*, Special issue on foreign stories, May 1964: 52-60), part of the 1944 collection *Qindil Umm Hāšim*, which was translated as a book in English only in 1973 by Mustafa Badawi for Brill? Clearly a translation must have circulated in magazine form earlier, but I haven’t been able to trace it; the New York middlebrow story magazine *Short Story International* published another Ḥaqqī (here spelt Yehi Hakki) story, “Antar and Juliet”, translated by Louis Marcos and sourced from *The Arab Review* (*Short Story International* December 1963).

Even before he became its editor, Kamleshwar contributed a series of articles on the contemporary story in Egypt, Iran, and Indonesia to *Sārikā*. Such articles made those literatures and their authors not just visible but familiar to Hindi readers by consciously drawing historical parallels with India and reading their literary trends in parallel to the Hindi New Story or Nai Kahani. In “The Egyptian New Story”, for example, Kamleshwar begins with ancient Egyptian tales and then jumps over “centuries of darkness” straight to Napoleon’s invasion.²² Drawing an implicit comparison with British colonialism in India, he criticizes the colonial attack but also views it as an engine of modernization:

Napoleon’s attack on Egypt in 1800 had a great impact on the way of life there and the ancient and best values were brutally wrecked. Western critics and also some prominent Egyptian intellectuals have called it the first wave of modernity. And it is true that this country belonging to Mediterranean culture (*saṃskṛiti*) came into intense contact with French literature. As a consequence in Egypt or in Arabic literature the novel became popular before the story. (Kamleshwar 1966: 33)

As in India, modernity is here very much viewed as a Western import, and Kamleshwar plots it in familiar terms as a struggle between Western modernity and indigenous tradition, which finally results in a synthesis:

At the beginning of the twentieth century, a new consciousness takes birth in Arabic literature. This is the period known as the Arabic renaissance. By this time, the fierce struggle between Western values and view on life and Arabic culture was over, as a result of which intellectuals there felt inwardly inhibited (*kunṭhīt*) and were somehow compelled to consider themselves intellectually inferior or backward (*mānasik rūp se hey yā pichṛā huā*). [...] At the very beginning of the twentieth century a new literary history begins. Arabic intellectuals and literary people manage to establish a harmony between Mediterranean prestige (*garimā*) and modern humanist vision, and a whole

²² Kamleshwar 1966: 33-34, 82.

new generation emerges. [...] For the first time in a meaningful sense a feeling of rebellion against Arabic literary conventions and wrong inclinations was born.

In every field—literature, religion, politics, and so on—a rebellious vision gave rise to a transition (*saṃkrānti*), and this revolution (*krānti*) among intellectuals led them to a new direction. The cultural and critical essays by Ali Abdel Raziq and Dr Taha Husain imparted a new turn to the Arabic view of life (*jīvandī*). (Kamleshwar 1966: 33)

Kamleshwar and the other writers of the New Story movement in the 1950s and 1960s had argued that the “new conditions” of post-independent India required not plain social realism of the Premchand or Yashpal variety, as well as an attunement to the nuances of individuals’ “inner experience” (Mani 2019). Their stories, they claimed, were realistic without being mechanical or propagandist (an accusation directed at Progressive social realism) and stylistically innovative without descending into obscurity and self-obsession (as Hindi Experimentalists were accused of). Once again, we can see Kamleshwar using these terms to characterise the development of the Egyptian short story and Arabic fiction more generally:

In Arabic fiction (*kathā-sāhitya*) this was the period of transition in values which entailed a conflict of ideas between traditionalist and progressive elements/forces. This was a two-sided conflict—on the one side to free Arabic literature from excessive European influence, and on the other side to break oneself away from the fixed mould of traditional Arabic classical literature. Dr Taha Husain played an important role in this intellectual transition. This inner intellectual turmoil found expression in Egyptian fiction both at the level of content (*varṇya*) and of style (*śīlp*). (Kamleshwar 1966: 33)

Like Hindi New Story writers, Egyptian writers of the post-War generation like Yūsuf Idrīs, Ṣūfī ‘Abd Allāh, and Yūsūf al-Sibā‘ī were involved in a “search for new values” (*naye mūlyon kī khoj*, Kamleshwar 1966: 34), a catchphrase of the Hindi New Short Story.²³ “There, too, emphasis was laid on the authenticity of inner ex-

²³ Was this exhaustive historical survey informed by Morsi Saad eddin’s review of

perience in the story” (*kahānī kī anubhūtiparak prāmāṇiktā par hī vahāṃ bhī zor diyā gayā*); “just like the Hindi New Story, the story there first of all began its search in the field of language” (Kamleshwar 1966:35, emphasis added). Introducing in a later special issue three Arabic stories by Egyptian Maḥmūd Taymūr, Iraqi Fu’ād al-Takarlī and Syrian ‘Abd al-Salām al-‘Uḡaylī, Kamleshwar draws more parallels with Hindi writers and claims that the magazine’s readers are “already familiar” with Taymūr’s stories:

The eldest among the writers of this issue, Mahmud Taymūr is the most famous writer from the Arabic region (*arabī pradeś*). Hindi readers, especially *Sārikā*’s, are very familiar with his works. He was born in Cairo. He is considered the Arabic Premchand. “Hail to a famous death” is among his best stories. The story appears to be average but is lifted high by its inner irony, which is its ordinary tone of voice (*sarvajanyī*, lit. public, belonging to all)” (introduction to Taymūr 1969: 63).

Kamleshwar’s informed introduction and commentary to Arabic stories created a sense of familiarity for Hindi readers. But while the narrative of post-classical decadence worked both for pre-*nahḍa* Arabic and pre-colonial India (it was, after all, a colonial narrative), it is nonetheless striking to see Kamleshwar wipe out centuries of Arabic writing as he jumps straight from ancient Egypt to Napoleon: “What follows after that are several centuries of darkness, since you get no written or oral evidence, or whatever evidence you get is very scant” (Kamleshwar 1966: 33). The familiar narrative of the coming of Islam in India as initiating centuries of “Muslim tyranny and Hindu resistance” echoes in the phrase “centuries of darkness”. The difference between this position and the older Arabic cosmopolis or the Muslim cosmopolitanism of the age of empire could not be starker.

This is why the history of Arabic, and particularly of Arabic literature, in India is perhaps best told as a tale of three distinct parts: first, an early presence and long-standing cultivation of Arabic religious and secular sciences as part of India’s multilingual and regionally differentiated culture, with greater presence of Arabic on India’s Western coasts. Second, a long “Arabic moment” of Muslim

Yahya Haqqī’s Arabic book *The Dawn of the Egyptian Story* in *Lotus* (2-3, 1968:173-75)?

cosmopolitanism that saw intellectual and political engagement and direct personal encounters—whether in Bombay, Cairo, Istanbul, London, or Berlin—in the age of empire. Third, a renewed engagement post-Bandung, when decolonisation and Non-Alignment engendered an unprecedented curiosity for the literatures of decolonising countries. This discovery prompted translations and the tracing of parallel trajectories, but in India at least was also utterly oblivious of the first two moments. The amnesia towards Arabic in India and towards Muslim cosmopolitanism in the age of empire translated also in a misreading of the history of Arabic literature in places like Egypt.

That textual encounters in the second and third stories happened as much, if not more, indirectly, through English or French texts and translations, should not unduly bother us. Without by-passing direct translation, such mutual visibility and engagement would simply not have been possible.

This does not claim to be more than a preliminary exploration... and of course I still know no Arabic. But I feel that there are enough unanswered questions and unexplored paths that would have kept Anna and me talking for a very long time.

Bibliography

Afro-Asian Poetry: An Anthology

1971 El Kharrat, Edward and Nihad Salem (eds). Cairo: the Permanent Bureau of Afro-Asian Writers¹

Alavi, Seema

2015 *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press

Bahl, Christopher

2018 "Histories of Circulation: Sharing Arabic manuscripts across the Western Indian Ocean, 1400-1700." PhD Thesis. SOAS University of London

Bayly, Susan

2004 "Imagining "Greater India:" French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode." *Modern Asian Studies* 38/3: 703-44

Bharucha, Rustom

2006 *Another Asia: Rabindranath Tagore and Okakura Tenshin*. New Delhi: Oxford University Press

- Brac de la Perrière, Éloïse, Buresi, Monique (eds.)
2016 *Le coran de Gwalior. Polysémie d'un manuscrit à peintures*. Paris: Éditions de Boccard
- Chaudhuri, Supriya
2022 "The Traveller as Internationalist: Syed Mujtaba Ali." In Francesca Orsini, Neelam Srivastava, Laetitia Zecchini (eds), *The Form of Ideology and the Ideology of Form*, 31-66
- Clift, Jack
2020 "Political Pasts: The 'Historical-Fictional' in Hindi and Urdu Literature, c. 1930-1960." PhD Thesis. SOAS University of London
- Eaton, Richard
2019 *India in the Persianate Age*. London: Penguin
- Ernst, Carl W.
2013 "Indian Lovers in Arabic and Persian Garb: Āzād Bilgrāmī's Depiction of Nāyikas." *The Journal of Hindu Studies* 6: 37-51
- Halim, Hala
2012 "Lotus, the Afro-Asian Nexus, and Global South Comparatism." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 32/3: 563-83.
2022. "'A Theatre—or, More Aptly, a Laboratory': India in the 1940s Egyptian Left as an Antecedent of Bandung Internationalism." *Comparative Literature Studies* 59/1: 49-76
- Haqqī, Yaḥyā
1964 "Mādare badnasīb kā mazār." (Mother of the Destitute, *Umm al-'Awāḡiz*), *Nāī Kahāniyāṃ* May: 52-60
- Hofmeyr, Isabel
2013 *Gandhi's Printing Press*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Jia, Yan
2019 "Beyond the 'Bhai-Bhai' Rhetoric: China-India Literary Relations, 1950-1990." PhD thesis. SOAS University of London
- Kamleshwar
1966 "Misr kī samkālīn kahānī: bhūmadhyasagarīy saṃskṛiti kī khoj" (Egypt's contemporary story: in search of Mediterranean culture). *Sārikā* January 1966: 33-34, 82
1969 "Donoṃ taṭoṃ se ūbkar" (Tired of both shores). *Sārikā* January 1969: 7
1970 "Viśvakahānī kī khoj" (In Search of the world story). *Sārikā* January 1970: 7
- Kassamali, Sumayya
2016 "You Had No Address': Faiz Ahmed Faiz in Beirut." *The Caravan* 1 June 2016. <http://www.caravanmagazine.in/reviews-essays/you-had-no-address-faiz-beirut>, accessed 10 November 2020

Langley, Thomas

- 2016 "Victims of the Same Destiny: Italy in the Postcolonial, the Postcolonial in Italy." PhD Thesis. Newcastle University

Leese, Simon

- 2019 "Longing for Salmá and Hind: (Re)producing Arabic literature in 18th- and 19th-century North India." PhD Thesis. SOAS University of London

Majchrowicz, Daniel M

- 2020 "Malika Begum's Mehfil: The Lost Legacy of Women's Travel Writing in Urdu." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 43/5: 1-19
— *Travel Writing and the Journey in Modern South Asia*. Unpublished manuscript.

Mani, Preetha

- 2019 "What Was So New about the New Story? Modernist Realism in the Hindi Nayī Kahānī." *Comparative Literature* 71/3: 226-51

Musawi, Muhsin J. al-

- 2015 *The Medieval Islamic Republic of Letters: Arabic Knowledge Construction*. Notre Dame: University of Notre Dame Press

Nagga, Fethi

- 2010 "Il romanzo sociale nella letteratura italiana e nella letteratura araba: Studio comparativo tra *Fontamara* di Silone e *Al-Ardh* di Charkawi (Romanzo e Film)." PhD thesis. Università di Tor Vergata

Orsini, Francesca

- 2019 "World Literature, Indian Views: 1920s-1940s." *Journal of World Literature* 4/1: 56-81
2022 "Literary activism: Hindi magazines, the short story and the world." In Francesca Orsini, Neelam Srivastava, Laetitia Zecchini (eds.), *The Form of Ideology and the Ideology of Form*, 99-136

Özcan, Azmi

- 1997 *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. Leiden: Brill

Pushkal, Ajit

- 1977 "Kamleshwar: Chintan, patrakarita or chintan ke sandarbh men." In Madhukar Singh (ed.) *Kamleshwar*. Delhi: Shabdakar: 329-42

Ricci, Ronit

- 2011 *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press

Selim, Samah

- 2004 *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1880-1985*. London: Routledge

- Shackle, Christopher, Javed, Majeed
1997 *Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam*. Delhi: Oxford University Press
- Sharma, Sunil
2009 "Translating Gender: Āzād Bilgrāmī on the Poetics of the Love Lyric and Cultural Synthesis." *The Translator* 15: 87-103
- Sheikh, Samira
2015 "Languages of Public Piety: Bilingual Inscriptions from Sultanate Gujarat, c. 1390-1538." In Francesca Orsini, Samira Sheikh (eds), *After Timur Left: Culture and Circulation in fifteenth-century North India*. New Delhi: Oxford University Press: 186-212
- Taymūr, Maḥmūd
1969 "Šohrat kī maut zindābād" (Hail to a famous death). *Sārikā* January 1969: 61-63
- Yaqin, Amina
2016 "La convivencia, la mezquita and al-Andalus: An Iqbalian vision." *Journal of Postcolonial Writing* 52/2: 136-52
- Zubaid Ahmad, M. G.
1968 *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature from Ancient Times to 1857*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf

*Nonviolence and Islam: The Development of the
Concept of Ġihād in the Thought of the Syrian
theologian and preacher Ġawdat Sa‘īd
(1931-2022)*

Paola Pizzi

Introduction

Among the contemporary trends in Islamic religious thought, non-violence is probably one of those that received less attention from the Western scientific community. Actually, a flagrant disproportion still characterizes the academic efforts dedicated to the study of *ġihād* and Islamism, often privileging the radical and violent declination of this phenomenon,¹ and the attention paid to the attempts made by Muslim scholars, theologians, preachers, intellectuals and activists to develop a theoretical framework for nonviolence in Islam on the basis of its foundational texts, that is the Qur’ān and the *sunna*, in order to assess the fundamental endogenous character of

¹ As the political sociologist François Burgat observes, Islamism is a highly diversified phenomenon, far from being monolithic and static, rather subject to continuous transformation inasmuch as it is in close interaction both with the surrounding environment and with the subjectivities of those who refer to it. Hence, violence cannot be considered an exhaustive interpretive paradigm of its nature: “Révolutionnaire ou privée, confessionnelle ou sociale, la ‘violence islamiste’ – si indéniables soient ses manifestations – ne peut en aucune manière être érigée en clé de lecture de la dynamique de réislamisation” (Burgat 2002: 114).

such a theory. Nevertheless, this trend boasts interesting contributions that deserve a more comprehensive analysis in so far as they fall under the scope of the efforts made to rethink and renovate the methodological and epistemological foundations for the interpretation of the revealed datum as a whole, and not only with regard to *ġihād*. Among the Muslim intellectuals who can be counted in the current of nonviolence, a major though still underestimated role is plaid by the Syrian theologian and preacher Ġawdat Sa'īd (1931-2022), whose work is the object of analysis in this paper.

For his lifelong efforts to promote a peaceful reform of Islamic societies, Ġawdat Sa'īd can be considered a vanguard in encouraging a radical refusal of violence in Islamic action: his first book, *Madhab ibn Ādam al-awwal: muškilat al-'unfi al-'amal al-islāmī* (1966), was a pioneering attempt to shine a light on this issue at that time in the Arab world. Hence, a study of this author is pivotal both to investigate his peculiar interpretation of the doctrine of *ġihād*, and to evaluate the originality of his hermeneutical approach to the lecture of the Qur'ān. On the basis of the Qur'ānic account of the murder of 'Adam's first son', as Sa'īd defines Abel, and of the vicissitudes of the prophets, Sa'īd demonstrates how the Qur'ān drastically limits the field of implementation of *ġihād* and the use of violence and argues that Muslims have forgotten the *method of the prophets*, i.e. patient announcement despite hostility to promote peaceful change in social life. This approach has been at the core of Sa'īd's reflection on the sacred text of Islam throughout his entire life, until he will proclaim the *death of war*, calling for the adoption of radical nonviolence as the supreme ethical goal of mankind.

1 The academic literature on ġihād: a state of the art

Despite the existence of this and other examples of Muslim intellectuals engaged in theorizing nonviolence in Islam,² a survey of the existing academic literature suggests that a hypertrophic emphasis is often placed on the doctrine of *ġihād* in its belligerent and

² We could mention here the Indians Abul Kalam Azad (1888-1958) and Abdul Ghaffar Khan (1890-1988), who were very close to Mahatma Gandhi, and Wahiduddin Khan (1925-2021); or the Sudanese reformer Maḥmūd Muḥammad Ṭaha (1909-1985). Others will be quoted later.

violent manifestations, thus overshadowing the rootedness of other interpretations which do not merely draw from the original Qur'ānic polysemy of this concept, rather introduce innovating views that impact decisively on the doctrine itself. For such an approach, which is characterized by an 'essentialist' gaze on the matter, military *ḡihād* often becomes the predominant *a posteriori* paradigm to interpret Islamic doctrine and history as a whole. As the American scholar David Cook argues, the Qur'ān, in view of the abundance of its contents related to *ḡihād*, "presents a well-developed religious justification for waging war against Islam's enemies" and indeed, "the text provides the religious basis for the doctrine of jihad that would result in the great Muslim conquests of the seventh and eighth centuries",³ thus postulating that the use of force is inherent to Islam from a doctrinal point of view.

Actually, if it is true that in the Qur'ān there is a general legitimation of combat, the related provisions are characterized by their generic nature, and nothing is said about the modalities or the precise aims of the fight, nor it is exalted as such. Instead, as Alfred Morabia points out, "l'accent est mis sur l'obéissance aux injonctions, souvent vigoureuses, du Seigneur, de soumettre les adversaires, qualifiés d'«infidèles»".⁴ Moreover, as Fred M. Donner observes, while it is a fact that in the Qur'ān we find very harsh verses towards the enemies of believers, "It is a distinctive feature of Qur'ānic discourse, however, that many of its most uncompromising indictments of unbelief and impious behavior are conjoined with mitigating clauses that temper their apparent harshness and provide an opening for a more flexible approach".⁵ To put it with the words of Michael Bonner, the Qur'ānic passages related to warfare "are certainly vivid and memorable, but they do not, in and of themselves, constitute a coherent doctrine",⁶ which, according to him, would crystallize only at the end of the 8th century drawing abundantly on a posthumous narrative of the origins "that is, strictly speaking, exterior to the sacred text".⁷

³ Cook 2015: 11.

⁴ Morabia 1993: 142.

⁵ Donner 2012: 83.

⁶ Bonner 2006: 20.

⁷ Bonner 2006: 15.

According to the American expert on conflict resolution and dialogue for peace Mohammed Abu-Nimer, this kind of studies tends to apply without distinction to Muslims' behaviors and discourses what he describes "a *jihad*-lens".⁸ Similarly, the American scholar Asma Afsaruddin points out that most of the existing academic literature on *ġihād* is focused on the militant aspect of the concept, essentially based on its legal dimension, and consequently considers it as a monovalent notion. Afsaruddin engaged in an analysis of the idea of *ġihād* that takes into account the diachronic developments observable in its meaning(s) and usage(s), thus highlighting the shifts that occurred through time in its original polysemy. In this regard, she notes that "The Qur'ān preserves in particular a semantic spectrum for the term *jihād* and its derivatives that progressively came to be either downplayed or elided in much of the later literature".⁹

The 'holistic' perspective adopted by Afsaruddin permits not only to show how the concept of *ġihād* is, in its origins, much more dynamic than what has been highlighted so far, but also to recognize a place for contemporary nonviolent hermeneutics as a deep-rooted phenomenon related to a peculiar development of the doctrine of *ġihād*.¹⁰ It is not about rejecting the doctrine, nor to deny that *ġihād* could be a necessity in some cases, rather to recognize that the conditions established by the Qur'ān for engaging military *ġihād* are highly circumscribed and "that it is by no means the only signification or the most important aspect of this multivalent term".¹¹

2 The place of ġihād in Islamic religious discourse

However, it must be observed that this hypertrophy characterizing the interest dedicated to the doctrine of *ġihād* in Western academic studies¹² is reflected in the way in which the question is generally de-

⁸ Abu-Nimer 2000: 222.

⁹ Afsaruddin 2013: 2.

¹⁰ Afsaruddin mentions the Syrian theologian and preacher Ġawdat Sa'īd (1931-2022), on whom focuses this paper, the Indian preacher Wahiduddin Khan (1925-2021) and the Turkish thinker Muhammed Fethullah Gülen (1941-) as representative for this trend. See Afsaruddin 2013: 256-64.

¹¹ Afsaruddin 2013: 236.

¹² According to Abu-Nimer, "when one searches the Library of Congress subject catalogue for resources on Islam and nonviolence, fewer than five items ap-

bated within the contemporary Islamic world, and this not only in the context of militant and radical Islamism, but also within the religious discourse of the official *'ulamā'*. In this sense, Abu-Nimer points his finger against those Muslim scholars who concentrate their efforts on studying the conditions of war and its legislation, or on the forms of exercising power, and emphasises the existence of a major divide between new interpretations engaged in the search for a theoretical legitimization of the choice of nonviolence, and the mainstream position, dominated by what could be described as a 'quietist' approach in that it tends to clarify and confirm traditional readings, largely reproducing the medieval juridical debate and applying the same paradigms to current reality. According to Abu-Nimer

This gap cries for the need for a more solid "community of interpreters" to study Islam and peacebuilding, interpreters who will attempt to contextualize Islamic religious and traditional values within peacebuilding and nonviolent frameworks, rather than in war and conflict frameworks. This effort to reconstruct legitimate social, religious, and political nonviolent alternatives to resolve internal and external conflicts in Muslim societies is most needed to promote socioeconomic development on all levels.¹³

This presupposes a profound rethinking of the methodological and epistemological categories within which this religious discourse is produced, as both the 'institutional' religious interlocutors and the voices who advocate a violent interventionism to change the internal and external *status quo*, tend to refer to the traditional heritage, in terms of contents and methods, as a sacred block, giving it in many cases an almost indistinguishable status compared to foundational texts. In this regard, the late Egyptian philosopher Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010) argues that the difference between the 'moderate' and the 'extremist' religious

pear on the screen. However, thousands of items are listed when violence and Islam are the search words" (Abu-Nimer 2000: 218). Today, after more than 20 years, these figures are not substantially different: a recent search of the keyword's combination "Islam and nonviolence" provided less than 50 items, compared to more than 4,000 items for the keyword "jihad".

¹³ Abu-Nimer 2000: 248.

discourse is one of intensity, not of essence, and both share the same ideological assumptions and mechanisms.¹⁴ The reiteration, observable in many contemporary works on *ġihād* by Muslim authors, of the different positions and arguments of the medieval *fuqahā'* with regard to the doctrine of abrogation (*nash*) applied to those Qur'ānic verses promoting tolerance towards the enemies—in favour or against—or to the division of the world in *dār al-Islām*, *dār al-harb* and *dār al-sulḥ* or *dār al-'ahd*—accepting it as a kind of dogma or recognizing its artificiality—are only the most evident examples of this adherence to the patterns, arguments and epistemologies drawn from the classical *turāt*.

As the Syrian historian of Palestinian origins Māhir Šarīf observes, this approach to tradition represents a rupture with the spirit that informed the religious reform (*iṣlāḥ*) which was inaugurated with the *Nahḍa*, the *Arabic Renaissance* that started in the second half of the nineteenth century,¹⁵ of which Ġamāl al-dīn al-Afġānī (1839-1897) and his disciple Muḥammad 'Abduh (1849-1905) are widely considered to be the pioneers. This movement encouraged a renewal of Islamic societies by fostering a critical approach to tradition and a rational understanding of religion through an independent reasoning on the foundational texts. It urged Muslim intellectuals to open up to modernity and the scientific developments of the time, in order to put an end to what was perceived to be the backwardness of the Islamic *umma* towards the West. It highlighted the principles of tolerance and peace expressed in the Qur'ān, thus reconsidering the military function of *ġihād*: an approach which is not deprived of an apologetical stance, but that finds nonetheless ample room in the writings of the first generation of reformists.¹⁶

As Šarīf explains, this rupture emerged from the “bouleversement (*inqilāb*)” that took place in the thought of Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935), determining “a total distancing”, in the last stage

¹⁴ Abū Zayd 2017b: 13.

¹⁵ Šarīf 2008: 6.

¹⁶ Beside the lenient positions of Ġamāl al-dīn al-Afġānī and Muḥammad 'Abduh with regard to the relations with non-Muslims, Šarīf mentions those of 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966) in *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, where he argues that *ġihād* was mainly a means to reinforce and extend the power, and of 'Abd al-'Azīz al-Ta'ālibī (1874-1944) in *Rūḥ al-taḥarrur fī al-Qur'ān*, where he complains that a consistent part of the Sacred Text dealing with tolerance has been neglected by commentators.

of his life, from the ideas of his teacher Muḥammad ‘Abduh.¹⁷ Historically, it coincides with the eruption of European colonialism in the Middle East, the fall of the Ottoman Empire and the ideological conflict between secular thinkers, advocates of the separation between religion and state, and traditionalist thinkers, who appealed to the application of *ṣarī‘a* and the establishment of an authentically Islamic society. This had an impact on the way Riḍā reshaped through time his view of *ḡihād*: from the idea of a fundamentally ‘defensive’ function of *ḡihād*, he moved to a position “characterized by closure, conservatism and severity, far from openness, tolerance, rationality and acceptance of the legitimacy of diversity”.¹⁸

Therefore, Šarīf rejects the idea of a continuity between the *islāḥ* movement and militant Islam through the link represented by Riḍā as the alleged ‘heir’ to ‘Abduh’s thought and method,¹⁹ and rather identifies that avant-garde of Muslim intellectuals of the Arab *post-Nahḍa* generation who undertook an exegetical endeavour to restrict the field of implementation of those passages of the Qur’ān that seem to promote *ḡihād* in the military and violent sense of the term, as the continuators of the *islāḥ*. Their efforts are considered by Šarīf “an attempt to re-establish what has been broken in the path of religious reform and of the renewal of the critical and rationalist tradition which was generated by that reform”.²⁰ Among those

¹⁷ Šarīf 2008: 6.

¹⁸ Šarīf 2008: 87.

¹⁹ A similar idea is held by Catherine Mayeur-Jaouen, who calls to a refusal of the vulgate of the ‘al-Afḡānī/‘Abduh/Riḍā trinity’, according to which militant Islamism is a direct emanation of the “sainte Trinité du réformisme musulman, vulgate catéchétique enseignée comme vérité historique au Maghreb, reprise par les Frères musulmans et leurs héritiers, et reproduite partout dans la littérature secondaire” (Mayeur-Jaouen, 2018: 327). However, her questioning of this vulgate is more radical than that of Šarīf, since it is not only this supposed ‘trinitarian filiation’ linking reformism to Islamism that she contests, but rather a more general misunderstanding vis-à-vis the genealogy of this current, which results in a reductionist approach to the protean nature of Muslim reformism: “Non, al-Afḡhānī n’est pas le *deus ex machina* à partir duquel tout commence [...] Les tendances du réformisme musulman ne sont pas d’abord apparues dans le monde arabe, mais chez les musulmans de Russie, d’Asie centrale ou d’Inde, dès la fin du XVIII^e et les premières décennies du XIX^e siècle” (Mayeur-Jaouen, 2018: 330).

²⁰ Šarīf 2008: 7. Unlike Šarīf, the Egyptian scholar Maḥmūd Muḥammad Aḥmad believes instead that the true heirs of the *Nahḍa* reformists are the contem-

‘*ulamā*’ and intellectuals engaged in countering armed violence practiced “in the name of *ġihād*”,²¹ Šarīf mentions the Lebanese *šī‘ī* scholar Muḥammad Maḥdī Šams al-dīn (1936-2001), the Egyptian writer Ḥalīl ‘Abd al-Karīm (1929-2002), the Syrian engineer Muḥammad Šaḥrūr (1938-2019), and Ġawdat Sa‘īd himself, who is described by the Syrian historian as “the one who undoubtedly has made the call to nonviolence his own doctrine”.²²

3 The context and the personality of Ġawdat Sa‘īd

Known in the Middle East countries as the ‘Gandhi of Muslims’ for his tireless calls to solve the inner problems of Islamic societies by nonviolent means, Ġawdat Sa‘īd, a Syrian scholar with Circassian origins, can be counted among those contemporary intellectuals who contributed decisively to a renewal of Islamic religious discourse. Born in 1931 in the Syrian village of Bīr ‘Aḡam, in the Golan Heights, Sa‘īd witnessed during his life the emergence of many political and ideological movements that adopted violence as a means to change society. The years he spent in Cairo between 1946 and 1958, where he studied Arabic language and pedagogy at al-Azhar University, were decisive in this regard. He was there when the Egyptian prime minister Maḥmūd al-Nuqrāšī was assassinated in 1948 by a student belonging to the organization of the Muslim Brotherhood. A few months later, the 12th February 1949, the founder of the Brotherhood, Ḥasan al-Bannā, will be murdered in retaliation. As he declares, those events provoked in him “a sense of gloom”, because “that was not the way to solve problems”.²³

porary jurists who have taken over the idea of defensive *ġihād* originated with that movement, “reassessing it on the basis of classical legal sources and adapting it to their own reality through the instrument of interpretation (*ta’wīl*)” (Muḥammad Aḥmad 2015: 119). Although Aḥmad claims to have read Šarīf, he totally ignores his thesis as well the authors he quotes, and no mention is made of the current of nonviolence.

²¹ Šarīf 2008: 249.

²² Šarīf 2008: 258.

²³ See his editorial *Li-mādā al-lā‘unf* (*Why nonviolence*) appeared on the Saudi journal *al-Maḡalla*, with which he collaborated between 1999 and 2004, available on the site web of Ġawdat Sa‘īd at the following address <https://jawdatsaid.net/index.php?title=لماذا_اللاعنف> (last accessed 27th August 2021).

Since then, his aversion to resort to violence prompted him to search the roots of an alternative approach in the Qurʾān itself.

After a short stay in Saudi Arabia, around 1959-1960 he returned to Syria, where he was arrested 5 times between 1965 and 1973 due to his criticism towards the authorities of the Baʿṯ's regime, until in 1967 he was banned definitely from teaching in Syrian schools. The restrictive measures to which he was subject during his life did not stop him from writing, spreading his ideas and gathering disciples sympathetic to his approach, even when he left Damascus to return to Bi'r Aḡam, where he renovated his family farm and started a successful beekeeping business. In 2013, two years after the Syrian revolution began, the situation in Bi'r Aḡam was such that he and the rest of the family were forced to leave. Shortly after, his brother Muḥammad, who decided to remain at the village, was shot by a sneaker while rescuing a blessed man on the street. Saʿīd will then take refuge in Istanbul, where he died on January 30, 2022. He is the author of about a dozen of monographs and hundreds of articles, papers and lectures, in addition to having contributed to a large number of collective works.

In this article we will refer mostly to his monographs, which cover a period of about thirty years from 1966 to 1998: here he developed his peculiar hermeneutics, which is based on a marked anthropocentrism, on the recognition of the social function of religion and on the attribution of an epistemic preeminence to history—the *signs of God in the world and in the souls* (Qur. 41:53, *Fuṣṣilat*)—as the *source of the Qurʾān*, with the aim not only to reconcile Revelation and modernity, as the first reformists did, but also to highlight the necessity to interpret Revelation through *reality* (*al-wāqiʿ*). For Saʿīd, it is in concrete reality, and not in the Holy Book, that individuals must search the keys to analyze and understand the present: this will enable them to deal with the different issues and problems they are requested to address in every era and to successfully overcome the transitions that characterize human history.

Indeed, the issue of *change* and its means should be considered crucial of Saʿīd's thought: in his view, the only way to reform Muslim societies is a nonviolent one. Indeed, the rejection of violence, elaborated in increasingly radical terms all along his life, is the common thread of his theoretical framework. Accord-

ing to Saʿīd, nonviolent action is the only method to achieve the transition from a society based on compulsion, force and violence, to a society based on justice, rule of law, peace and human dignity. In this end he identifies the very eschatological project of God, which will be realized already on earth in that dimension described by him as “the Beyond that is in this world (*Āhira fī hādhihi al-dunyā*)”.²⁴ More specifically, nonviolence is the culmination of the ethical progress of mankind, which in turn goes hand in hand with human scientific development which, as will be seen, cannot be at odds with ethics. Actually, Saʿīd establishes an indissoluble link between Revelation, ethics and science (*ʿilm*): according to his teleological vision, global peace is the fruit of the ethical-scientific evolution that man is called to achieve in the course of history.

Attention of Western researchers on Saʿīd dates back to mid-2000s, but so far, his thought and exegetical method have never been the subject of a deep and comprehensive analysis. In addition to the aforementioned Šarīf and Afsaruddin, among the authors who have dealt with him we remember here Jean-Marie Muller, who described him as “un des premiers penseurs musulmans qui s’est efforcé d’introduire la notion de non-violence dans le monde islamique”;²⁵ or Bashar Humeid, who considers Saʿīd “one of the most important theorists of Islamic nonviolence”, while his first book *Madhab ibn Ādam al-awwal: muškilat al-ʿunf fī al-ʿālam al-islāmī* (*The Method of the First Son of Adam: The Problem of Violence in Islamic Action*, 1966) is recognized by him to have been “the first publication in the modern Islamic movement to present a concept of nonviolence”.²⁶ According to Abdessamad Belhaj, Saʿīd is “one of the earliest voices to challenge S. Qutb’s Islamist ideology”,²⁷ thus aligning himself with the opinion of Māhir Šarīf, who identifies in *Madhab* a reaction to

²⁴ Saʿīd 1997a: 252.

²⁵ Muller 2010: 562.

²⁶ Bashar Humeid, *Islam as a Violence-Free Religion: the Teachings of Jawdat Said*, published on the website of “Satyagraha Foundation for Nonviolence Studies” (<<http://www.satyagrahafoundation.org/islam-as-a-violence-free-religion-the-teachings-of-jawdat-said/>>, last accessed 27th August 2021).

²⁷ Belhaj 2017: 231.

the writings of Sayyid Quṭb, “and in particular to his book *Ma‘ālim fī al-ṭarīq*”.²⁸ Others, like Florence Ollivry-Dumairieh²⁹ and Jean-Pierre Filiu,³⁰ highlighted the impact of Sa‘īd’s thought on the popular, mostly pacific mobilization that characterized the first nine months of the Syrian revolution which erupted in 2011 against the rule of the Syrian president Bašār al-Asad.

Actually, this impact is not limited to the revolutionary phase, but must be traced back to the constant commitment spent by Sa‘īd on the path of nonviolent Islamic action and of a doctrinal reformulation of the concept of *ḡihād*, a commitment that aroused both sympathetic and critical reactions. Among the latter, that of the Salafi scholar ‘Ādil al-Tall is particularly vehement, as he spends much effort to demonstrate that Ġawdat Sa‘īd is a materialist—read ‘Marxist’—disguised as preacher, and this for two main reasons: the first one is his insistence on the necessity to refer to *reality* as the confirmation of the contents of Revelation, and to history as the very source of the Qur’ān; the second one is his use of extra-Islamic sources to ground his ideas, and particularly Western philosophical and historical ones.³¹ Among the sympathetic stands, that of the prominent Syrian jurist Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, who describes Sa‘īd as man of “a rare humbleness and truthfulness”, revealing that he decided to write his book on *ḡihād* after the latter urged him to engage in a doctrinal clarification of this subject,³² is illustrative of Sa‘īd’s attempts to ‘shake the numbness’ of the ‘*ulamā*’ with regard to the analysis of the roots of the problem of violence in Islamic societies.

²⁸ Šarīf 2008: 259. In my PhD dissertation, I discuss this claim in the light of the huge biographical data I have been able to collect thanks to the invaluable help of Sa‘īd’s son Bišr and her nephew and prominent Syrian activist ‘Afrā’ Ġalabī, whom I interviewed at length.

²⁹ See her article “Islam et non-violence: Jawdat Sa‘īd, le Gandhi syrien”, published 6th November 2015 on the French journal *Le Monde*, available at the address < <https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2015/11/06/islam-et-non-violence-jawdat-sa%CA%BFid-le-gandhi-syrien/> > (last accessed 30th August 2021).

³⁰ Filiu 2013: 130.

³¹ al-Tall 1995: 219.

³² al-Būṭī 1993: 13-14.

4 The development of the concept of ġihād in Ġawdat Sa‘īd’s thought

The starting point of Sa‘īd’s reflection is the same as the reformist intellectuals of the *Nahḍa* movement, that is the perception of the general backwardness of Muslim societies *vis à vis* the West. Sa‘īd himself argues that the Muslim world as a whole is a “sick civilization”³³ that suffers from severe conditions of inefficiency to contribute to the development of the world, and of inability to respond to the colonialist aggression that weakened and subdued Muslims by plundering their resources. Nevertheless, he is the first scholar of his time to explicitly point his finger at the outbreak of violence in Islamic action not only as a mere symptom of the problem, rather as its very origin, rejecting the idea of it as a legitimate reaction. An acknowledgment of this insight can be found, in his view, in the Qur’ān itself.

4.1 Qur’ānic references to nonviolence

Sa‘īd identifies three key passages that highlight the centrality that the sacred text attributes to the problem of violence, which is not surprisingly placed at the very ‘beginning’ of human existence. The first of these is Qur. 5: 27-30, *al-Mā’ida*:

[Prophet], tell them the truth about the story of Adam’s two sons: each of them offered a sacrifice, and it was accepted from one and not the other. One said, “I will kill you”, but the other said, “God accepts the sacrifice of those who are mindful of Him. If you raise your hand to kill me, I will not raise mine to kill you. I fear God, the Lord of all worlds, and I would rather you were burdened with my sins as well as yours and became an inhabitant of the Fire: such is the evildoers’ reward”. But his soul prompted him to kill his brother: he killed him and became one of the losers.³⁴

Sa‘īd interprets this as an *archetypal story* intended to demonstrate how violence is deep-rooted in man’s nature, but at the same time it

³³ Sa‘īd 1993a: 15.

³⁴ The translation adopted is that of Abdel Haleem 2010, except when differently indicated.

shows distinctly which is the method to follow to face violence, that is the radical rejection of reacting to violence with violence, to the point of abstaining from self-defense. This is what Saʿīd calls the *method* (*madhab*³⁵) of Adam's first son, which is also the *method of the prophets*, who patiently and peacefully announced the message which God has endowed them despite the hostility of the people to whom they were sent, as reported in the Qurʾānic accounts of Nūḥ (Qur. 10: 71, *Yūnus*), Hūd (Qur. 7: 65-68, *al-Aʿrāf*), Mūsā (Qur. 40: 23-27, *Ġāfir*), Šuʿayb (Qur. 7: 88-89, *al-Aʿrāf*) and ʿĪsā (Qur. 3: 48-53, *Āl ʿImrān*). As will be seen, the experience of Muḥammad is in perfect continuity with that of the prophets of the past, inasmuch as, according to Saʿīd, they were all in charge of generating a *social change* in their societies.

The second key text is Qur. 2: 30, *al-Baqara*:

[Prophet], when your Lord told the angels, “I am putting a successor on earth”, they said, “How can You put someone there who will cause corruption³⁶ and bloodshed, when we celebrate Your praise and proclaim Your holiness?” but He said, “I know things you do not”.

Two aspects deserve to be highlighted in this passage. First of all, Saʿīd emphasizes that the ‘shock’ of the angels at God’s decision to establish a corrupt and violent creature as His vicegerent on earth is the confirmation that the problem attributed by the Qurʾān to humanity is not of a ritualistic, doctrinal or theological nature, rather it comes down to an eminently ethical and social issue. In Saʿīd’s words,

[...] they [i.e. angels] spoke about corruption and bloodshed, and not about the lack of faith in God or in the Last Day, or about the direction of prayer to East instead of West. This indicates that the problem of corruption and bloodshed is the mother of all problems.³⁷

³⁵ As Pietro Menghini observes, the use of the word *madhab* “situates this practice within a context of *fiqh*, meaning Islamic jurisprudence. It suggests that Ḥabīb’s path forms part of a jurisprudential school, and serves as a guide to the proper behavior of a devout Muslim” (Menghini 2019: 51).

³⁶ In Abdel Haleem (2010) “damage”.

³⁷ Saʿīd 1997a: 67.

However, and this is the second aspect, God places his full trust in man and replies to the angels: “I know things you do not”, and then he teaches Adam all the names, as it is indicated in the third key text, that is Qur. 2: 31-33:

He taught Adam all the names [of things] then He showed them to the angels and said, “Tell Me of the names of these if you truly [think you can]”. They said, “May You be glorified! We have knowledge only of what You have taught us. You are the All Knowing and All Wise”. He said, “Adam, tell them the names of these”. When he told them their names, God said, “Did I not tell you that I know what is hidden in the heavens and the earth, and that I know what you reveal and what you conceal?”.

This is crucial to interpreting the response of God, who indicated in this way the peculiarity of Adam as compared to all other creatures, that is his ability to learn and to progress on the path of knowledge. Thanks to this gift, man will be able to raise himself and to move forward towards the overcoming of his ‘primordial’ problem, i.e. violence, as forecasted by the words of God “I know things you do not”. In fact, as we observed before, in Sa‘īd’s thought science has an ethical goal: science is such only if it is consistent with the immutable laws (*sunan*) placed by God behind the functioning of all the manifestations of creation, the material ones as well as the psychological or social mechanisms, and man is requested in the Qur’ān to discover and to ‘exploit’ these laws (*tashīr*), i.e. to implement them, in order to realize God’s *eschatological project*, which aims at establishing an era of peace, justice and equality on earth and for all mankind.

4.2 The loss of science

This principle of progression of mankind is, in Sa‘īd’s view, the result of the activity of *continuous creation* by God which is widely attested in the Qur’ān, for example: “He increases in creation what He wills” (Qur. 35: 1, *Fātir*); “He creates that which you do not know” (Qur. 16:8, *al-Nahl*). This interpretation implies that man has to maintain himself in a state of constant learning and

acquisition of new sciences, and to leave behind what is no longer useful in his specific space-time context. In other words, man has to keep his mind open to *continuous epistemological evolution*. This is particularly true for the interpretation of Revelation, which can never be considered as concluded once and for all. Nonetheless, Muslims have forgotten this close relationship between *continuous creation* and revelation, as forecast by a *ḥadīṭ* reporting a dialogue between the prophet Muḥammad and his companion Ziyād ibn Labīd:

The prophet mentioned something and then said: “This will happen when science [of the Qur’ān, ‘ilm] will disappear”. I said: “Oh messenger of God, how will science disappear, since we recite the Qur’ān, we recite it to our children, and our children will recite it to their children?”. He said: “May your mother be bereft of you, Ziyād, I thought that you were the wisest man in Medina. Is it not the case that these Jews and Christians read the Torah and the Gospel, but they do not benefit of them in any way?”.³⁸

According to Sa‘īd, this *ḥadīṭ* is critical to interpreting the approach of Muslims to the Qur’ān, which is characterized by a prevailing literalist approach to the text to the detriment of the *meta-historical sense* of Revelation. Not by chance, Sa‘īd notes, the prophet does not reply to Ibn Labīd through a verse of the Qur’ān, but with a reference to a concrete social and historical reality, that of the Jews and the Christians of his time, arguing that although holding revealed texts, they don’t benefit from them at all. The author introduces here a crucial idea in his hermeneutical method, that is the necessity to read and interpret the Qur’ān *through* reality: “We shall show them Our signs *on the far horizons* (*āfāq*) and *in themselves* (*bi-anfusi-him*), until it becomes clear to them that it is the truth” (Qur. 41: 53, *Fuṣṣilat*). Actually, according to Sa‘īd’s interpretation of this verse, it is the Qur’ān itself that urges man to seek the confirmation of Truth *outside the Book*, namely in the immanent dimension. This means that revelation is not *self-sustain-*

³⁸ This *ḥadīṭ* is reported by Ibn Kaṭīr in his exegesis of Qur. 5: 63, *al-Mā’ida*, but it appears even in Ibn Māğah, *Sunan*, Kitāb al-Fitan, 4048. See Sa‘īd 1993a: 221-222.

ing: as Sa‘īd puts it, “The Qur’ān does not speak by itself, it is men who make it speak”.³⁹

As a consequence, religion itself is “a representation (*taṣawwur*), whatever the source, because the only way it can be conveyed to us is through symbols”,⁴⁰ and as such its understanding can only be limited and transitory. This implies a *dialectical relationship* between reality and revelation that could be compared to that between the word and its sense: to comprehend the sense of a word one must refer to the context, because the word is only a set of symbols which renovate its significance through space and time. The only way to grasp the meaning of the religious message is therefore to refer to the external reality, which, since it responds to the immutable laws (*ṣunan*) established at the base of all creation, cannot be misunderstood:

We can be wrong in understanding a written or oral discourse, but the meaning inherent in existence, which preserves its laws, cannot be wrong. This possible error, which depends on the insufficiency of the symbol and its inability to convey a certain experience, is compensated for and corrected by referring to what the symbol refers to: therefore, not to the symbol itself, nor to the mental image, but to the living and pulsating outer reality that never violates its laws. Whenever you refer to it, you will find it as it is, for the laws of existence are not wrong, although we may be wrong to understand and interpret them.⁴¹

4.3 The conditions of ġihād

The inability of Muslims to interpret revelation in the light of reality and, consequently, to comprehend correctly the Qur’ān, generated one of the most dangerous misunderstandings, namely the belief that *ġihād* has been established with the aim of spreading Islam and of acquiring power. It is not an exaggeration to say that for Sa‘īd nothing had more serious consequences in the history of

³⁹ Sa‘īd 1998a: 120.

⁴⁰ Sa‘īd 1998b: 10.

⁴¹ Sa‘īd 1998b: 17-18.

Islamic societies than having misunderstood, or forgotten, the meaning of the oft-quoted Qur'ānic verse "There is no compulsion in religion" (*Lā ikrāha fī al-dīn*, Qur. 2:256, *al-Baqara*). Muslims, says Sa'īd, need first to rediscover the correct meaning of *ḡihād* and the specific conditions for its legal implementation, which are clearly stated in Qur. 22:39-40, *al-Ḥaḡḡ*: "Those *who have been attacked* are permitted to fight⁴² because they have been wronged—God has the power to help them—*those who have been driven unjustly from their homes only for saying, 'Our Lord is God'*". Moreover, they need to re-establish the indissoluble bond between *ḡihād* and *lā ikrāha fī al-dīn*, that Sa'īd describes as the *ḡihād of the prophets*.⁴³

As mentioned above, Sa'īd argues that Muḥammad's life clearly reflects this bond: during the Meccan period, the prophet of Islam refused to use violence, even for self-defense, and urged his followers to do the same, despite the harassment they were suffering from their fellow tribesmen, the Qurayš. It was only after the emigration to Medina that violence was permitted, but only to defend the new State entity, which was established through a consensus-based agreement between different parties—the so-called Constitution of Medina. This method was preserved until the last of the *Rāšidūn*, the four Rightly Guided caliphs (i.e. 30 years after Muḥammad's death), but soon afterwards political violence and usurpation of power in Islamic society got the upper hand, and Muslims still live in this situation today.

A critical discussion of Sa'īd's narrative of the origins of Islam, and particularly of the *Rāšidūn*'s social, political and governance practices, would require separate research: suffice it to emphasize here, as Afsaruddin points out, that the 30 years of government of the *Rāšidūn* have been delivered to the collective memory of Muslims as a golden and paradigmatic age of what should be an Islamic system of government, and therefore the political actions and practices put in place during this period are considered normative by most Muslims.⁴⁴ Ġawdat Sa'īd's assess-

⁴² In Abdel Haleem (2010) "to take up arms".

⁴³ Sa'īd 1997b: 13.

⁴⁴ Afsaruddin 2008, p. 54. As for the noun *Rāšidūn*, Afsaruddin observes that "Very likely, the concept began to crystallize at some point during the Umayyad

ment of this phase hardly escapes these *a posteriori* projection, thus suggesting a problematic aspect in his use of ‘history’ as a hermeneutical tool.

At the same time, it is not implausible that Sa‘īd himself aimed deliberately, by drawing selectively in the rich, polysemic narrative of the origins, to create a *meta-historical archetype* that would legitimize his own outcomes, namely that the true doctrine of *ġihād* is based, according to the Qur’ān as well as to the first Islamic historical praxis, on a highly restrictive principle, which drastically limits its implementation. Sa‘īd’s argument here is strictly juridical: it is not about repudiating or abolishing *ġihād*, but about understanding its meaning and its conditions. The legality of combat is recognized and affirmed only when Islamic society is established in Medina in a ‘democratic’ way: the embryonic state thus constituted is the only entity authorized to assume the duty of combat. For Sa‘īd, therefore, the use of force can only take place when an “independent and distinctive society (*muġtama‘ mutamayyiz*) subject to the precepts of Islam”⁴⁵ is formed:

Muslims can rest assured: *ġihād* is valid and remains in effect till the right moment will come, but it is a duty of an independent society, with an authentic faith and a strong doctrine. Islamic society does not gain its independence through war and the use of force, rather through preaching and persuasion, as did all the prophets.⁴⁶

Today, Sa‘īd argues, there is no such Islamic society that satisfies the criteria which make it eligible to implement *ġihād*, as was the case for the community of Medina: by this statement, he is declaring *de facto* that *ġihād* is not viable. What emerges here is what one might call a *moratorium* on *ġihād*: the combat will only be practica-

period when, against the backdrop of what appeared to be a deliberate reversion to pre-Islamic values, nostalgia for the age of the Prophet and his Companions must have become pronounced. The famous hadith in which the Prophet states, ‘The caliphate after me will last thirty years’, gained broad circulation at this time” (2008: 55).

⁴⁵ Sa‘īd 1993a: 119. Should we see here a counter-idea to that of the *ṭalī‘a*, the “avant-garde” postulated by Sayyid Quṭb in his work *Ma‘ālim fi al-ṭarīq*?

⁴⁶ Sa‘īd 1993a: 158.

ble within the framework of that ‘distinctive society’ and, once this will be established, only according to the restrictive conditions established in the Qur’ān.

4.4 *The death of war: the abrogated time*

The *method of the prophets*, i.e. patient announcement despite hostility to promote peaceful change in social as well as political life, is therefore intended as the only way to restore a truly Islamic society. Here the doctrinal legitimacy of *ḡihād* remains unquestioned, but Muslims need to rediscover its conditions and its goals:

The aim of *ḡihād* is not that of spreading Islam, rather to impede injustice, and in this sense *ḡihād* aims to protect those who think differently, namely to create an atmosphere of ideological freedom without compulsion. *Ḡihād* is against the oppressor, even if he were a Muslim.⁴⁷

Hence, in order to create an authentically Islamic society, it is necessary to revive the *method of the prophets* and of the first son of Adam, a method that, unlike *ḡihād*, does not leave room for any doubt or interpretive ambiguities. Indeed, it is the method that makes the Qur’ānic words “I know things you do not” (Qur. 2: 30, *al-Baqara*) and “He creates that which you do not know” (Qur. 16: 8, *al-Naḥl*) become a reality:

These two verses are very similar in declination and in indicating that creation increases, and that its increase is towards an improvement and a progress. [...] Even with regard to corruption on earth and bloodshed, God *will create a concrete situation* [...], *will create a behavior* which will reduce corruption and bloodshed, or even will cancel them.⁴⁸

Indeed, what precedes marks a turning point in Sa‘īd’s theoretical framework, inasmuch it allows him to overcome the ‘legal impasse’ inherent in the idea of *conditioned ḡihād* which he de-

⁴⁷ Sa‘īd 1997b: 44.

⁴⁸ Sa‘īd 1993b: 214. Emphasis ours.

veloped in his first works, and which leads at best, as we have seen, to a mere suspension and postponement of *ġihād*, and not to a true doctrinal reconsideration. For Sa'īd, the problem of a correct understanding of *ġihād* is not simply juridical, but eminently hermeneutical, and requires a strict interaction with reality:⁴⁹ this intuition paved him the way to a decisive shift from the idea of a *conditioned ġihād* bound to a highly restrictive principle, to the call to revive the *method of the prophets*, until the theorization of the *death of war* and radical nonviolence.

Actually, the idea of continuous creation and of man's ethical progress implies that history—as the dimension that encompasses all the manifestations of reality—has a *normative authority* and an *abrogating role* vis-à-vis the past. According to Sa'īd, this finds confirmation in the Qur'ān: “The froth disappears, but what is of benefit to people stays behind” (Qur. 13: 17, *al-Ra'd*). Moreover, the *epistemic preeminence* of history with regard to other sources of knowledge is confirmed, as we observed above, by the Qur'ānic exhortation to search for evidence of revelation's truth in the outward reality. As Sa'īd puts it, “history does not replace the Qur'ān, rather it is the source of the Qur'ān, its support to show its truth”, and unlike the Qur'ān, which was revealed through a human medium, that is language, “history is the book that addresses man without any intermediary, in a direct way”.⁵⁰

In this perspective, it is history that shows to men that war and violence are no longer legitimate tools to solve problems: history has demonstrated the inadequacy of violence and, paradoxically, the highly destructive potential of the modern military industry has invalidated any residual legitimacy of war. The Algerian intellectual Malek Bennabi (1905-1973), who deeply influenced and inspired the thought of Ġawdat Sa'īd, conveys a similar idea by arguing that the nuclear weapon “est devenue l'argument le plus convaincant pour les thèses de la paix”.⁵¹ In the thought of Sa'īd,

⁴⁹ Certainly, Sa'īd does not hold exclusivity on this idea, which is indeed attested even in the works of other contemporary reformers. Nevertheless, as far as we know, its application to a full-fledged hermeneutics of nonviolence is unprecedented.

⁵⁰ Sa'īd 1998a: 83-84.

⁵¹ Bennabi 1956: 215.

this takes shape in the concept of the *death of war*, according to which war and violence have been *abrogated*, once and forever, by history:

Today war is no longer a tool to resolve conflict. [...] War is dead with the invention of the atomic bomb. Today war is carried out only by foolish men and evildoers who exploit the ignorance of those devoid of knowledge, those who use reason, solve problems by means of science, intelligence, justice and goodness. Although war continues in many places, we declare that war is dead, and this means that it no longer has any role in the solutions of crises and problems that men try to solve in this way. We mean that it has been abrogated, just like horses and donkeys have been abrogated, just like hunting and sword have been abrogated, and it is no longer an option or a possible means to reach any goal.⁵²

The Qurʾānic instrument of *abrogation* acquires here a new and innovative application in complete rupture with the one attested in the tradition, where it is used to limit—at various degrees—the normativity of those Qurʾānic verses promoting peace and tolerance. The decisive, doctrinal consequence deriving from this, is that of the *abrogation of the time of ġihād*: man is requested to exit the *abrogated time* where he still lives, and finally enter the future that awaits him, “a future respectful of human dignity, a future that most people despair of being able to achieve, and that even the angels could not imagine or believe possible, namely world peace”.⁵³

Some final remarks on Saʿīd’s method

After this overview of the broad lines of Āwdat Saʿīd’s theoretical framework, a number of remarks and conclusions can be drawn. First of all, the whole hermeneutic project of Saʿīd is informed by his peculiar teleological vision, thus determining his selective approach to the sacred text and his interpretive attitude towards the historical accounts of the origins of Islam. At the same time, his affirmation of the anthropocentrism of revelation gives shape to

⁵² Said 2017: 53-54.

⁵³ Saʿīd 1993b: 217.

an essentially *social exegesis* that aims to “identify the needs of Muslims in the Qur’ān, and not to interpret the Qur’ān as a whole without taking into account the needs and the demands of Muslims”⁵⁴, as the Egyptian philosopher Ḥasan Ḥanafī (1935-2021) explains in his effort to codify this trend.

Similarly, according to the already mentioned Naṣr Ḥāmid Abū Zayd interpretation is the guarantee of the validity of the meaning of the text at all times and in all places, in a process of continuous regeneration of meaning that starts from the text’s deepest substratum, that of its universal message, and emerges to the surface in a system that reflects the state, culture and needs of a given society. According to this method, the role of the exegete is therefore to identify, within the Qur’ān, hermeneutic trajectories that do not necessarily follow the flow of the text, insofar as the purpose of the interpretive act is to find satisfactory answers to the questions that arise in the exegete’s (or simply reader’s) mind in the light of his own social reality.⁵⁵

Another feature of his method is the wide use of *archetypal interpretation*, both of the Qur’ānic accounts, like that of the murder of Abel, and of certain episodes of Islamic protohistory, as already highlighted with regard to the *Rāšidūn*, whose government is considered by Sa’īd as a prototype that Muslims must revive *mutatis mutandis*, that is by recognizing the achievements of modernity in politics. This aims, on the one hand, to establish a dialogue and a correspondence between the meta-historical dimension of revelation and the historical one, thus showing the strict interaction between the two; on the other hand, his purpose is to demonstrate the rootedness of certain concepts, such as those of nonviolence and democracy, in Islamic doctrine and in its original practice, and therefore their absolutely *endogenous character*.

This approach is not devoid of the risk of *generalizing*, as in the case of the judgment of the method of the prophets as a nonviolent one, which seems not to take into account, for example, the striking case of the prophet Dāwūd killing Goliath (Qur. 2: 250-51, *al-Baqara*), or of *mythologizing*, as in the case of the idealization of the wars of the prophet Muḥammad as de-

⁵⁴ Ḥanafī 1998: 174.

⁵⁵ Abū Zayd 2012: 76-77.

fensive of the freedom of conscience, which seems to bypass purely pragmatic considerations, firstly that of ensuring the survival of a growing community, and to ignore the achievements of western, critical literature about the origins of Islam. This is even more striking in the light of Saʿīd's general openness to western intellectual production, to which he refers abundantly. In this way, Saʿīd aims to emphasize what he believes to be the overall goals of revelation and Islam, but to the detriment of a more critical stand that would have implied the search of satisfactory solutions to the interpretive aporias posed by his—in some cases—ahistorical approach.

At the same time, however, the implications of Saʿīd's hermeneutics, in terms of the involvement of new methodological and epistemological perspectives to the lecture of the sources, are huge: the disclosure of innovative views with regard to *ḡihād* and *nash* is just an example of his decisive distancing, with regard to the sacred text, from all doctrinal dogmatism, which is overshadowed by the necessity to cope with the exigencies dictated by man's reality. By resorting once more to the words of Abū Zayd, we could say that for Saʿīd revelation is a *descendant movement* from God to man, and not an *ascendant* one from man to God.⁵⁶ And as for Abū Zayd the text “does not act alone, but its effectiveness is realized through man, for whom the text represents a message (*risāla*) and an announcement (*balāḡ*)”,⁵⁷ likewise for Saʿīd it is only through man that the Qurʾān exerts its efficiency: it is not about diminishing the status of the sacred text, but to recognize the dignity that God attributed to man by establishing him as His vicegerent on earth and making him “the *qibla* of angels, as He commanded them to prostrate before him”.⁵⁸

To conclude, it is true that in Saʿīd's thought it is possible to recognize various influences—in particular that of the aforementioned Malek Bennabi, or of the Pakistani philosopher and poet Muhammad Iqbal (1877-1938)—as well as interesting convergences of ideas with other contemporary authors—, among which it is worth citing, in addition to Ḥanafī and Abū Zayd, the late Sudanese reformist Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985) and his call to revive the

⁵⁶ Abū Zayd 2017a: 245.

⁵⁷ Abū Zayd 2017a: 55.

⁵⁸ Saʿīd 1993c: 78.

Meccan period with its pacific *da'wa*, or the Iranian intellectual 'Alī Šarī'atī (1933-1977) with his social interpretation of the story of the two sons of Adam.⁵⁹ At the same time, however, it must be recognized the originality of his effort to identify the doctrinal foundations for a full, endogenous Islamic theory of nonviolence and its impact on the general religious debate, and particularly on Muslim scholarly discussions focusing on the issue of *ġihād*. His theological and philosophical approach still awaits to be fully understood and valued in the perspectives it opens in favor of a Qur'ānic hermeneutics oriented at the affirmation of a new Islamic humanism. This communication is intended as a little contribution in this direction.

Bibliography

Primary sources

Sa'id, Ġawdat

- 1993a *Maḡhab ibn Ādam al-awwal: muškilat al-'unf fī al-'ālam al-islāmī* ("Sunan taġyīr al-nafs wa-al-muġtama" Series). Beirut: Dār al-fikr al-mu'āšir (1st edition 1966)
- 1993b *Iqra' wa-Rabbu-ka al-Akram* ("Sunan taġyīr al-nafs wa-al-muġtama" Series). Beirut: Dār al-fikr al-mu'āšir (1st edition 1988)
- 1993c *al-'Amal qudra wa-irāda* ("Sunan taġyīr al-nafs wa-al-muġtama" Series). Beirut: Dār al-fikr al-mu'āšir (1st edition 1980)
- 1997a *Kun ka-ibn Ādam*. Damascus: Dār al-Fikr
- 1997b *Lā ikrāha fī al-dīn: dirāsāt wa-abḡāt fī al-fikr al-islāmī*. Damascus: al-'Ilm wa-al-salām li-al-dirāsāt wa-al-našr
- 1998a "al-Tafsīr al-sunanī." *Qaḏāyā islāmīyya mu'āšira* 4: 58-122
- 1998b *al-Dīn wa-al-qānūn, Ru'ya qur'āniyya*. Damascus: Dār al-Fikr
- 2017 *Vie islamiche alla non violenza*, ed. Naser Dumairieh. Marzabotto: Zik-karon
- *Li-māḏā al-lā'unf*, available at the address: <https://jawdatsaid.net/index.php?title=لماذا_اللاعنف> (last accessed 27th August 2021)

Secondary sources

Abdel Haleem, M. A. S. (transl)

2010 *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press

⁵⁹ See Menghini 2019: 55.

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid
2012 *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*. Venezia: Marsilio Editori
- 2017a *Maḥḥūm al-naṣṣ. Dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Rabat/Beirut: Mu’minūn bi-lā ḥudūd (1st edition 1990)
- 2017b *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī*. Rabat: Mu’minūn bi-lā Ḥudūd (1st edition 1994)
- Abu-Nimer, Mohammed
2000 “A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam.” *Journal of Law and Religion* 15: 217-65
- Afsaruddin, Asma
2008 *The First Muslims. History and Memory*. Oxford: Oneworld Publications
- 2013 *Striving in the Path of God: Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. New York: Oxford University Press
- Belhaj, Abdessamad
2017 *Jawdat Sa’id and the Muslim Philosophy of Peace*. In H. Shadi (ed.), *Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft: 229-45
- Bennabi, Malek
1956 *L’Afro-Asiatisme. Conclusions sur la Conférence de Bandoeng*. Cairo: Imprimerie Misr
- Bonner, Michael
2006 *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton-Oxford: Princeton University Press
- Burgat, François
2002 *L’islamisme en face*. Paris: La Découverte (1st edition 1995)
- Būṭī, al-, Muḥammad Sa’id Ramaḍān
1993 *al-Ġihād fī al-Islām: kayfa nafhamu-hu? Wa-kayfa numārisu-hu?* Beirut/Damascus: Dār al-fikr al-mu’āṣir-Dār al-Fikr
- Cook, David
2015 *Understanding Jihad*. Oakland: University of California press (1st edition 2005)
- Donner, Fred McGraw
2012 *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge, Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University Press
- Filiu, Jean-Pierre
2013 *Le nouveau Moyen-Orient. Les peuples à l’heure de la Révolution syrienne*. Paris: Fayard
- Ḥanafī, Ḥasan
1998 “al-Tafsīr wa-maṣāliḥ al-umma: al-tafsīr al-iḡtimā’ī”, *Qaḍāyā Islāmiyya Mu’āṣira* 4: 160-82

Humeid, Bashar

- *Islam as a Violence-Free Religion: the Teachings of Jawdat Sa'id*, available at the address: <<http://www.satyagrahafoundation.org/islam-as-a-violence-free-religion-the-teachings-of-jawdat-said/>> (last accessed 27th August 2021)

Mayeur-Jaouen, Catherine

- 2018 “‘À la poursuite de la réforme’. Renouveaux et débats historiographiques de l’histoire religieuse et intellectuelle de l’islam, xv^e-xxi^e siècle.” *Annales HSS* 73/2: 317-58

Menghini, Pietro

- 2019 “Nonviolence in Islam: Jawdat Sa‘id and the Path of Adam First Son.” *Afkar. The Undergraduate Journal of Middle East Studies* 1/1: 49-59

Morabia, Alfred

- 1993 *Le Ġihād dans l’Islam médiéval. Le « combat sacré » des origines au XI^eme siècle*. Paris: Albin Michel

Muḥammad Aḥmad, Maḥmūd

- 2015 *Taṭawwur mafhūm al-ġihād. Dirāsa fī al-fikr al-islāmī al-mu‘āṣir*. Beirut: al-Šabāka al-‘arabiyya li-al-abḥāṭ wa-al-našr

Muller, Jean-Marie

- 2010 *Désarmer les dieux : le christianisme et l’islam au regard de l’exigence de la non-violence*. Gordes: Le Relié

Ollivry-Dumairieh, Florence

- 2015 “Islam et non-violence: Jawdat Sa‘id, le Gandhi syrien” available at the address: <<https://www.lemonde.fr/blog/syrie/2015/11/06/islam-et-non-violence-jawdat-sa%CA%BFid-le-gandhi-syrien/>> (last accessed 30th August 2021)

Šarīf, Māhir,

- 2008 *Taṭawwur mafhūm al-ġihād fī al-fikr al-islāmī*. Damascus: Dār al-Madā

Tall, al-, ‘Ādil

- 1995 *al-Naz‘a al-māddiyya fī al-‘ālam al-islāmī. Naqd kitābāt Ġawdat Sa‘id, Muḥammad Iqbāl, Muḥammad Šaḥrūr ‘alā ḡaw’ al-Kitāb wa-al-sunna*. n.p.: Dār al-Bayyina li-al-našr wa-al-tawzī‘

De differentia spiritus et animae liber:
*saggio di recupero del testo originale di un trattatello
arabo medievale di Qusṭā ibn Lūqā (m. 912 d.C.)*

Davide Righi

Tra le opere che hanno maggiormente influenzato il pensiero medievale occidentale c'è una epistola – che non tardò ad essere trasmessa come libro/trattato – , opera di Qusṭā ibn Lūqā (m. 912 d.C.). Tale trattato iniziò la sua fortuna in Occidente quando fu tradotto dall'arabo in latino nei primi anni del XII secolo con il titolo *De differentia animae et spiritus liber*. Da quel momento in poi l'opera trovò nella tradizione manoscritta medievale in lingua latina una grande fortuna.

L'importanza di questo trattato per la storia del pensiero occidentale è stata mostrata anche di recente in una tesi magistrale presentata all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. La tesi magistrale (ancora non pubblicata), presentata da Michele Meroni, verteva sull'importanza che tale piccolo trattato ha giocato nel pensiero di Alberto Magno¹.

1 L'autore

Qusṭā fu innanzitutto un medico, originario di Ba'albek (Libano), che però, come tutti gli uomini di scienza dell'antichità, non

¹ Cfr Meroni 2015 e 2021.

si dedicò solamente ad un'unica arte. Sappiamo infatti che ad un certo punto della sua vita, oltre a dedicarsi all'arte medica, fece un viaggio nel territorio bizantino alla ricerca di opere letterarie in lingua greca da portare a Baghdad per poterle tradurre in arabo. Il motivo era il crescente interesse, all'interno dell'impero abbaside, della produzione letteraria antica riguardante ogni campo del sapere, in particolare in ambito medico.

Le notizie sulla sua vita e sull'importanza della sua figura furono riprese anche un centinaio di anni fa in un articolo di Giuseppe Gabrieli apparso nel 1912 sui *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* dove richiama le fonti più antiche relative al nostro autore e tentava di enumerare tutte le opere da attribuirgli sulla base delle tre fonti storiche arabe – il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (936?-995ca), la *Ta'riḥ al-ḥukamā'* di al-Qiftī (1172-1248) e l'*Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* di Ibn Abī Uṣaybi'a (1200-1269), alle quali rimontano la quasi totalità delle notizie attinenti la sua vita².

Qualche anno prima, nel 1910, sempre Giuseppe Gabrieli, nei *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, basandosi su un manoscritto conservato presso la biblioteca di Gotha, aveva pubblicato il testo arabo del *De differentia animae et spiritus* del nostro autore accompagnato da una traduzione italiana³ e così aveva sunteggiato le notizie biografiche di Qusṭā:

Le notizie bio-bibliografiche forniteci da al-Nadīm, al-Qiftī e Ibn Abī Uṣaybi'ah, ci dicono che questo 'figlio di Luca' fu un cristiano nativo di Eliopoli (dove l'appellativo relativo al-Ba'labakki); viaggiò nei paesi dei Romei o bizantini, e ne tornò portando seco molti codici greci: quindi fu chiamato nell'Iraq per voltare in arabo opere greche in quel rigoglioso e meraviglioso fiorire del periodo umanistico musulmano. Coetaneo di Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī 'il filosofo degli Arabi', Qusṭā fu colto in aritmetica, geometria, astronomia, musica, filosofia, oltre che medico espertissimo. Conosceva non solo il greco e l'arabo, ma anche il siriano; onde poté tradurre da sé moltissime opere dall'una e dall'altra lingua nell'arabo, e correggere le traduzioni fatte da altri. Non abbiamo argomento sicuro per stabilire con precisione le

² Gabrieli 1912: 341-82, in particolare 342.

³ Gabrieli 1910: 622-55.

date della sua vita; perciò ci contenteremo di rammentare che egli fiorì nel sec. IX sin quasi all'inizio del X⁴.

Circa una presentazione dell'autore e una bibliografia generale sulla sua opera rimandiamo alla *Geschichte der Christlichen arabischen literatur* di Georg Graf, pubblicata in tedesco mezzo secolo or sono⁵.

2 *Il De differentia animae et spiritus liber: le circostanze della traduzione latina*

Come pubblicato alcuni anni fa da C. Burnett, il testo arabo fu tradotto da un certo *Magister Iohannes Hispalensis (et Limiensis)* (quello che Wilcox chiama Giovanni di Siviglia) per l'arcivescovo Raymond de La Sauvetat, arcivescovo di Toledo dal 1125 al 1152⁶. Circa l'identificazione di questo traduttore, la sua origine dalla regione di Limia, se sia stato arcivescovo o meno e quali altre opere latine tradotte dall'arabo siano da ascrivere alla sua opera si veda l'articolo di Burnett appena citato.

3 *Il De differentia animae et spiritus liber: la situazione dei manoscritti arabi*

Ho parlato di grande fortuna di questo piccolo trattato. In realtà questo "trattato" è una risposta estrapolata da uno scambio epistolare e mantiene – sia all'inizio che alla fine dell'opera – i tipici indizi dello scambio epistolare che la tradizione manoscritta ha generalmente mantenuto.

Si può parlare di "grande fortuna" di questo trattato perché i manoscritti che ne attestano la traduzione latina sono più di centocinquanta come mostrato nella tesi dottorale di Judith Wilcox – ancora non pubblicata – nella seconda metà del secolo scorso⁷.

⁴ Gabrieli 1910: 623.

⁵ Graf 1947: 30-32. Per la traduzione italiana Graf 2018: 70-71 (§109-11).

⁶ Burnett 1995: 221-67, in particolare 227-28.

⁷ Wilcox 1985. Ho parlato di più di centocinquanta manoscritti nonostante la studiosa americana ne enumeri 147 (pp. 309-22) perché, a ben leggere la tesi dottorale della Wilcox, in tale elenco lei non aveva voluto comprendere i pochi

Dopo l'edizione araba di Gabrieli nel 1910, anche Louis Cheikhò, basandosi su un manoscritto del XIV secolo da lui reperito a Gerusalemme nella Khalidi Library e sulla base della copia fatta da lui eseguire nel 1909 – ora conservata alla Biblioteca Orientale di Beirut – si adoperò a produrre un'edizione araba del testo nel 1911⁸. Tale edizione fu poi da lui diffusa ulteriormente nel medesimo anno in un testo miscellaneo che annoverava dei testi filosofici in lingua araba⁹.

Alla metà circa del secolo scorso inoltre, precisamente nel 1953, un arabista turco, Hilmi Ziya Ülken, in una monografia dal titolo *Ibn Sina Risaleleri* pubblicava alcune opere di Ibn Sīnā e anche *Le livre de la différence entre l'esprit et l'âme* di Qusṭā sulla base di un manoscritto molto antico, del X secolo, da lui riscoperto in una biblioteca di Istanbul¹⁰. In tale pubblicazione non solo editava il testo ma anche apponeva al testo da lui edito una sezione fotografica con le immagini riproducenti praticamente tutta la sezione del manoscritto attestante l'opera.

Pochi anni fa, a distanza di cento anni da quella prima edizione araba di Gabrieli del 1910 e dell'edizione di Cheikhò del 1911, è stata portata a termine da Gérard Troupeau – poco prima della morte e con la collaborazione del suo studente Joseph Dagher – una nuova edizione araba accompagnata da una traduzione francese¹¹. Tale edizione, basandosi su un manoscritto del X secolo e precisamente dell'anno 960 d.C. – il medesimo di cui si era servito Ülken, quindi di pochi decenni successivo alla morte dell'autore nel 912 – ha cercato di chiarire quale possa essere stato il testo originale del trattato dal quale fu operata la traduzione latina nel XII secolo.

Dal punto di vista letterario quindi, la situazione mi sembra che rimanga ancora piuttosto complicata e fumosa perché nessuno finora ha proceduto alla pubblicazione di un'edizione critica del testo arabo ma ci si è limitato a produrre dei testi arabi che non sono altro che edizioni diplomatiche eseguite a partire da un unico manoscritto.

manoscritti attestanti quella che lei definiva la “recensione” di Ermanno di Carinzia. Almeno un altro manoscritto è stato segnalato da Burnett (1995).

⁸ Cheikhò 1911a: 94-109.

⁹ Cheikhò 1911b: 117-33.

¹⁰ Ülken 1953.

¹¹ Troupeau 2011.

Infatti Gabrieli approntò un'edizione diplomatica a partire dal manoscritto di Gotha (Gotha or. 1158 del 928h/1522 d.C.); Cheikho approntò la propria edizione a partire dalla copia di un manoscritto gerosolimitano (conservato allora nella Khalidi Library ma scomparso dopo la Prima guerra mondiale, e risalente a suo dire all'incirca al XIV secolo) che aveva provveduto a far copiare nella copia ora conservata presso la Biblioteca Orientale di Beirut (BO 353, XXs). Ülken aveva proceduto ad un'edizione diplomatica basata su un manoscritto antico (X sec., precisamente 960 d.C.) conservato presso la Biblioteca Ahmed III di Istanbul (oggi Topkapi TSMK A. 3483), e Troupeau dal canto suo appronta un'edizione diplomatica sempre basata sul medesimo manoscritto di Istanbul.

Si conosce l'esistenza di un altro manoscritto conservato nella biblioteca universitaria di Kazan (Arabic 1127), di cui finora nessuno ha provveduto ad un'edizione.

In conclusione perciò ora si conosce l'esistenza di quattro manoscritti arabi reperibili e sono state prodotte tre edizioni, quasi tutte diplomatiche, cioè pubblicazioni di un solo manoscritto.

Avverto perciò la necessità di un'edizione critica del testo arabo che sto personalmente curando. Tale auspicabile edizione critica araba, a Dio piacendo, comparirà prossimamente nella collana Patrimonio Culturale Arabo Cristiano curata dal Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana.

4 I manoscritti ebraici

La fortuna che ha goduto questo trattato si denota anche dalla sopravvivenza di due traduzioni ebraiche medievali, tra le quali Parma ms. ebraici 2784 (DeRossi 1390, 7a opera), la cui data di composizione risale al 1286 d.C., e in un altro manoscritto conservato presso il Jewish Theological Seminary of America di New York.

L'opera di Quṣṭā sopravvissuta nel manoscritto di Parma è stato copiato in mezzo ad un certo numero di opere cabalistiche ricopiate con una scrittura rabbinica da un certo Manachem ben Benjamin.

Tale manoscritto entrò nei possedimenti del ducato di Parma provenendo indirettamente da una collezione privata di un bibliofilo di Reggio Emilia, Mosheh Benjamin Foa di Reggio Emilia

che svolgeva il compito di “provveditore” nella biblioteca degli Este di Modena¹².

L'altra copia invece, conservata presso il Jewish Theological Seminary of America di New York, manoscritto 2131 contenuto nella Kabbalah and Mysticism Collection, sembra trarre le sue origini nel XVI secolo in Italia nella provincia di Carpi. I due manoscritti perciò denotano una chiara origine italiana e sembra pertanto, come afferma la Wilcox “che alcuni dei dettagli concernenti i due manoscritti pertanto suggeriscono una stretta relazione tra essi, al punto che il manoscritto del XVI secolo potrebbe essere stato copiato direttamente dal manoscritto di Parma”¹³.

Per le ulteriori questioni riguardanti la tradizione manoscritta ebraica – che non è oggetto del nostro studio – rimando alla tesi della Wilcox la quale, a sua volta, auspica un approfondimento in tal senso perché – dal momento che la traduzione ebraica si presenta anonima e non porta alcun riferimento a Qusṭā – non è detto – afferma la studiosa – che non ci siano altre copie dell'opera sparse nel mondo e non ancora identificate¹⁴.

Dopo scambi epistolari elettronici con la studiosa, posso affermare che una nuova edizione del *De differentia* latino apparirà prossimamente per i tipi di Brill.

5 *Il De differentia animae et spiritus liber: la situazione dei manoscritti latini*

Come mostrato dalla Wilcox l'abbondantissimo numero di manoscritti latini fa comprendere l'interesse che si concentrò su questo piccolo trattato e il motivo per il quale lei si accinse a proporre una propria edizione critica latina.

Wilcox però offriva due testi, uno che lei identificava con la traduzione curata da Giovanni di Siviglia e una seconda che lei giudicava una seconda recensione della prima curata da Ermanno

¹² Wilcox 1985: 238.

¹³ Wilcox 1985: 240: “Some of the details concerning the two manuscripts, then, suggest a very close relationship between them, to the extent that the sixteenth century copy may have been made directly from the Parma manuscript”.

¹⁴ Wilcox 1985: 237-78. Per la presentazione dei manoscritti in particolare vedi 237-41.

di Carinzia. Dava perciò l'impressione che la trasmissione del testo non fosse stata univoca ma che ci fosse stata almeno una duplice traduzione o almeno una duplice recensione nella trasmissione del testo latino.

Contro questa opinione che era stata sostenuta, prima ancora che da Wilcox, dagli estensori dell'*Aristoteles latinus*¹⁵ e successivamente era stata presa in considerazione e scartata da Marie-Thérèse d'Alverny,¹⁶ scrissero verso la fine del millennio scorso José Martínez Gazquéz e Anna Maranini ribadendo che il testo non presenta una duplice recensione ma che si tratta di una recensione unica.¹⁷

Sotto all'edizione critica del testo arabo che ho già preparato e che attende di essere pubblicata ho apposto un'edizione latina solo parzialmente "critica" (perché ricavata dal confronto dei due manoscritti latini più antichi, Edimburgo e Bruxelles) e, sotto alla traduzione italiana annotata, l'edizione diplomatica della traduzione ebraica medievale del manoscritto di Parma, che ho nuovamente approntato perfezionando l'edizione fatta da Shmuel Friedlander nella tesi della Wilcox. Infatti, tale edizione non presentava le indicazioni dei salti pagina e dei salti riga e ho proposto qualche lettura differente e qualche correzione del testo.

6 Importanza del De differentia nella tradizione filosofica latina medievale

Circa l'importanza del *De differentia* nella tradizione filosofica medievale mi limito a rimandare alla tesi magistrale e alla tesi dottorale di Michele Meroni sopra citate, oltre che all'articolo che apparirà in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* e all'introduzione al volume che stiamo preparando e che apparirà prossimamente nella collana Patrimonio Culturale Arabo Cristiano.

A seguire presento qualche pagina dell'edizione a titolo esemplificativo.

¹⁵ Lacombe, Birkenmajer, Dulong, Franceschini 1939.

¹⁶ D'Alverny, 1984: 92.

¹⁷ Gazquéz, Maranini 1997.

(*Kitāb al-faṣl bayn al-rūḥ wa-al-nafs*)

Testo critico arabo con traduzione italiana a fronte
corredati dalle traduzioni medievali latina ed ebraica

Criteri di edizione del testo arabo

Nella presente edizione ci siamo serviti in modo precipuo del manoscritto di Istanbul, essendo il più antico e abbiamo confrontato la nostra lettura del testo con quella di Troupeau, soprattutto in quei salti pagina nei quali l'apposizione di striscie di carta per la conservazione del manoscritto rendevano illeggibile parte dell'ultima riga del foglio oppure la prima, non avendo noi avuto la possibilità di effettuare un esame autottico.

Nell'edizione di Troupeau, anche se si cerca una fedeltà alla lingua del manoscritto, e si fa un passo avanti nella comprensione del testo azzardando una vocalizzazione completa di esso, tuttavia ci sono lacune che nella nostra edizione abbiamo cercato di colmare. Innanzitutto non sono segnalati i salti di pagina e nemmeno le correzioni del testo e questo rende difficoltoso risalire dall'edizione al manoscritto. Inoltre abbiamo optato per una divisione del testo in paragrafi che non fossero eccessivamente lunghi per poter mettere in parallelo tutti i testi e poter apprezzare meglio le glosse che sono subentrate nella tradizione manoscritta successiva, sia araba che latina, sia da parte dei copisti che da parte dei commentatori.

Diamo ora le indicazioni circa le sigle di cui ci siamo avvalsi per indicare i quattro manoscritti e le tre edizioni.

Il testo latino è trascritto dal manoscritto latino più antico conservato ad Edimburgo (prima metà del XII secolo).

Il testo ebraico è quello che abbiamo proceduto a rivedere sulla base del manoscritto di Parma.

Davide Righi

*Abbreviazioni dei manoscritti
e delle edizioni*

Manoscritti arabi (ordine cronologico)

I = Istanbul Topkapi 3483 (*şafar* 349h/960 d.C.), ff 256r-269v

G = Gotha or. 1158 (928h/1521-1522 d.C.), ff 131v-136v

K = Kazan University Library (XVII s.) Ar 1127, ff 168v-184v

H = Khalidi Library (XVs.) (scomparso) da cui è stato copiato il ms BO 353 seguente.

O = Bibliotheca Orientalis (Beirut) 353 (1909 d.C.) ff 2r-18r¹⁸

Edizioni dell'arabo

g = Gabrieli (1910) (edizione basata su G)

c = Cheikho (1911) (edizione basata su O)

ü = Ülken (1953) (edizione basata su I)

t = Troupeau (2011) (edizione basata su I e talvolta su g e c)

Manoscritto latino

Edinburg National Library of Scotland Advocates MS 18.6.11 ff 104v-108r

Br = Bruxelles (XII s 2^a metà) (Dukes of Burgundy 2772-89, ff. 77r-82v).

Edizioni della traduzione latina

(indicate con numeri di pagina nella traduzione latina)

B = Barach (1878)

W = Wilcox (1985) (tesi dottorale ancora non pubblicata)

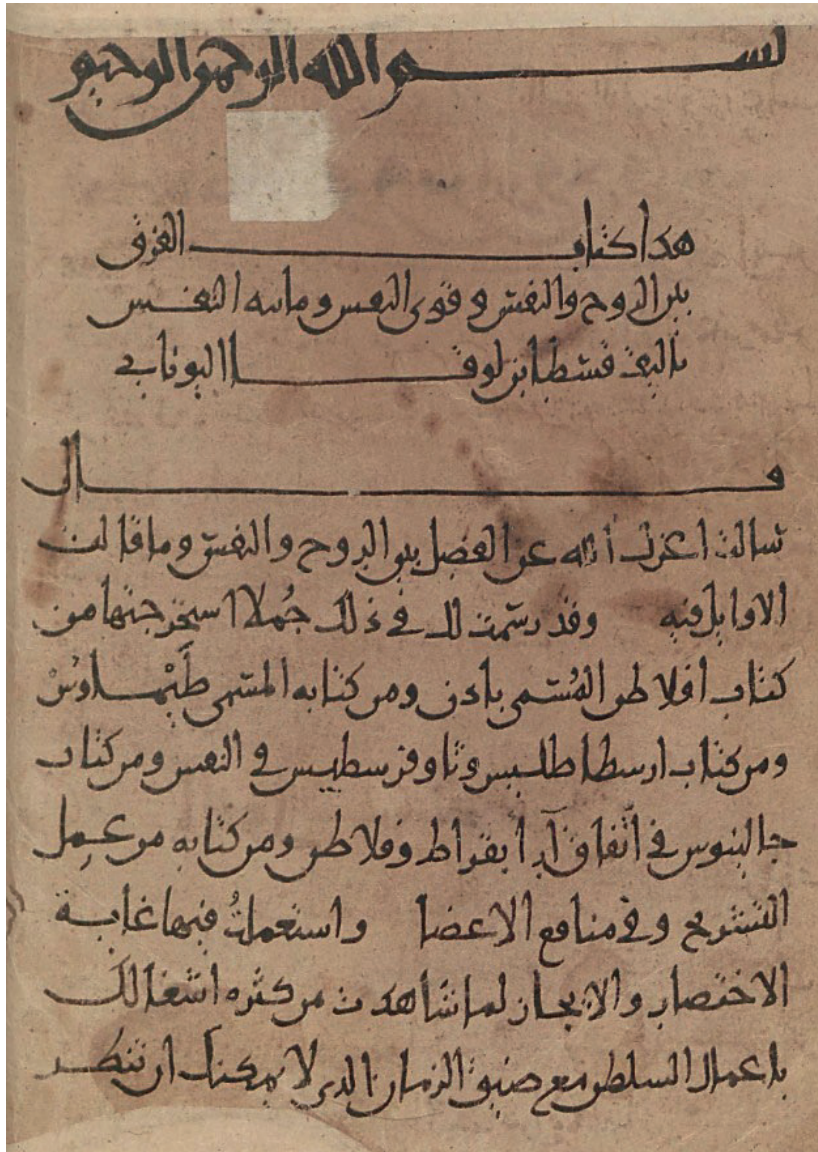
I numeri arabi apposti tra barre “/” (es. /77r/) indicano invece il foglio nel manoscritto di Bruxelles che Wilcox ha preso come base della propria edizione.

Edizione ebraica

P = Parma eb. 2784, ff. 16r-20r.

¹⁸ Il manoscritto, presenta una numerazione in caratteri *hindi* e una in cifre arabe non corrispondenti l'una con l'altra. Qui seguiamo la numerazione in cifre arabe.

Pagine esemplificative dei manoscritti



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 هَذِهِ رِسَالَةٌ فِي الْفَصْلِ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ
 سَأَلْتُ أَرشدَكَ اللَّهُ عَنِ الْفَصْلِ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ وَمَا قَالَتِ الْحِكْمَانِيَّةُ
 مِنَ الْأَفَاطِيلِ وَتَدْرُسُكَ كَلِمَةُ مَا اسْتَحْضَاهُ مِنْ كِتَابِ أَفْلَاطُونِ الْمَسْمُومِ
 طِيمَادُسُ وَمِنْ كِتَابِ أَرِسْطَاطَالِيْسٍ فِي النَّفْسِ وَمِنْ كِتَابِ جَالِينُوسٍ فِي اتِّفَاقِ
 بَقْرَاطُ وَأَفْلَاطُونِ وَمِنْ كِتَابِهِ فِي عِلْمِ النَّشْرِ وَمِنْ كِتَابِهِ فِي مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ وَاسْتَعْلَاقِ
 فِي ذَلِكَ غَايَةُ الْإِحْتِصَارِ وَالْإِبْجَازِ وَأَدْرَجُوا أَنْ يَكُونَ فِيمَا دَرَسْتَ مِنْ ذَلِكَ مَعَ بَعْضِ
 بِالْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ فَأَقُولُ — الَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَعْلَمَ الْفَصْلَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ أَوْ
 يَعْلَمُ أَوَّلًا مَا هِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَإِذَا ارْتَدَّتْ أَنْ تَفْصِلَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالرُّوحِ عَنِ
 عَجَبٍ أَوَّلًا أَنْ تَجْزِيَ عَنْ مَا هِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ثُمَّ عَنِ الْفَصْلِ بَيْنَهُمَا فَلْيُعِدِّي أَوَّلًا
 بِالْقَوْلِ فِي الرُّوحِ إِنْ كَانَ أَسْهَلَ وَنَقِصَ الْقَوْلَ فِي النَّفْسِ الْقَوْلَ فِي الرُّوحِ
 الرُّوحُ جِسْمٌ لَطِيفٌ يَنْبُثُ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنَ الْقَلْبِ إِلَى الشَّرَائِطِ فَيَفْعَلُ
 الْحَيَوِيَّةَ وَالنَّفْسُ وَالنَّبْضُ يَنْبُثُ مِنَ الدِّمَاغِ إِلَى الْأَعْضَاءِ فَيَفْعَلُ الْحَيَوِيَّةَ
 وَالْحَرَكَةَ أَلَا رَأَيْتَ وَقَدْ زَعَمَ الْمُتَقَدِّمُونَ مِنْ عُلَمَاءِ النَّشْرِ أَنَّ الْجِسْمَ الْأَبْلَغَ
 وَالْفَلَاحَةَ أَنْ فِي الطَّبْعِ تَجْوِيفَانِ أَحَدُهُمَا فِي الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ وَالْآخَرُ فِي الْجَانِبِ
 الْأَيْسَرِ وَهَذَانِ التَّجْوِيفَانِ فِيهِمَا دَمٌ وَرُوحٌ وَفِي التَّجْوِيفِ الْأَيْسَرِ مِنَ الدَّمِ
 أَكْثَرُ مَا فِيهِ مِنَ الرُّوحِ وَفِي التَّجْوِيفِ الْأَيْسَرِ الرُّوحُ أَكْثَرُ مَا فِيهِ مِنَ الدَّمِ وَيَنْبَغِي
 مِنَ التَّجْوِيفِ الْأَيْسَرِ عُرْقَانِ أَحَدُهُمَا يَصُبُّ إِلَى الرِّبَةِ فَيَكُونُ بِهِ تَنْفُسُ الْقَلْبِ
 وَكَذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ يَنْقَبِضُ وَيَبْسُطُ فَمَا تَنْقَبِضُ وَأَنْبَسَاطُهُ يَكُونُ النَّبْضُ فِي
 سَائِرِ الْبَدَنِ وَلَكَذَا مَا رَأَيْتُ النَّبْضَ دَاكِلًا عَلَى حَالِ الْقَلْبِ الدَّاخِلِيَّةِ الْمُسْتَوْدَعَةِ
 الَّتِي تَحْتَلِفُ لِسَبَبٍ مَا يَنْتَابِلُ الْقَلْبُ فِي نَفْسِهِ أَوْ مِنْ بَعْضِ الْأَعْضَاءِ الْمُجَاوِرَةِ لَهُ وَالْقَلْبُ
 إِذَا انْبَسَطَ جَذَبَ بِكَذَلِكَ الْعُرْقَ شَيْئًا مِنَ الْهَوَا الَّذِي يَصُبُّ إِلَى الرِّبَةِ لِيَنْتَفِشَ
 الْحَرَارَةُ الْفَرِيدَةُ الَّتِي فِيهِ يَكُونُ مَادَةُ الرُّوحِ الَّتِي فِي تَجْوِيفَاتِهِ وَإِذَا انْقَبَضَ الْقَلْبُ
 دَفَعَ بِكَذَلِكَ الْعُرْقَ إِلَى الرِّبَةِ مَا يَنْتَوِلُهُ مِنْهُ مِنَ الْحَرَارَاتِ الدَّاخِلِيَّةِ مِنَ الْحَرَارَةِ الَّتِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ
سألت اعزك الله عن الفضل بين الروح والنفس وما قالت الأرواح
فيه وقد رسمت لك في ذلك جملاً استخراجها من كتاب فلاطون
المسي فاذن من كتابه المسي طيمائوس ومن كتابي رسطائوس
وثا فوطس في النفس من كتاب جالينوس وبقراطوفلاطون
في عمل التشرح وفي منافع الاعضاء واستعملت فيه غاية الاختصار
والإيجاز لما شاهدت من كثرة اشتغالك بأعمال النسلطان
مع ضيق الزمان الذي لا يمكنك أن تنظر فيه في مثل هذه الكتب
وأرجو أن يكون فيما رسمت من ذلك معفك بالعلم الطبعي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نُسَعِيهِن
سَأَلْتُ اعَزَّكَ اللَّهُ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ وَمَا قَالَتْ
الْأَوَائِلُ فِيهِ وَقَدْ رَسَمْتُ فِي ذَلِكَ جُمْلَةً اسْتَخَرْتُهَا مِنْ كِتَابِ
أَفْلَاطُونِ الْمَسْمُومِ فَادْنِ ^{أَلِ} وَمِنْ كِتَابِهِ الْمُسَمَّى طِيمَاوَسَ
وَمِنْ كِتَابِ أَرِسْطُوطَالِيْسٍ وَثَاوُفَرِسْطُسَ فِي النَّفْسِ
وَمِنْ كِتَابِ جَالِينُوسَ فِي اتِّفَاقِ أَرَأِي بِقَرطٍ وَأَفْلَاطُونِ
وَمِنْ كِتَابِهِ فِي عَمَلِ التَّشْرِيحِ وَفِي مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ وَاسْتَعْمَلْتُ
فِيهَا غَايَةَ الْإِخْتِصَارِ وَالْإِيجَازِ لِمَا شَهِدْتُ مِنْ كَثَرَةِ
أَشْغَالِكَ بِأَعْمَالِ السُّلْطَانِ وَصِيقِ الزَّمَانِ الَّذِي لَا
يُمْكِنُكَ فِيهِ النَّظَرُ فِي هَذِهِ الْكُتُبِ وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ
فِيمَا رَسَمْتُ مِنْ ذَلِكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ بِالْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ وَبِرَاعَتِكَ
فِيهِ

Interrogasti oron real de diffm pte it spm rati it t scdm qd dicit in amg. 7
 ecce scbt qd collecti usq excephsilib plato niq uocit calu. 7 de ei lib quocit n
 rns. 7 exelut aristo ut philosophi. 7 theos rati. ac bneled iau. Scilicet qd galioni
 q fec de cordis q rudi setenay glo sssim ypacn. atq plao ni. 7 ex lib ei d
 q fec i ope curia gte. 7 i uile re mbray. nif su i ea maxia burtat. 7 qonou
 re uariis negotiis ee occupatu. 7 de opibz qd ualde solertu. 7 qd p angustia tpi
 ipa ssiht ex tnuu alspire i hmoi lib. 7 do qd q sep si suffmet pectui tuet
 auxiliante. maxime cu sis pte isciencia natay. 7 ne i apies dca qd quolue
 scire diffm itcludet nece pma scire qd sit una qd huy. qd p sibi le ualq
 scire diffm duay re. n scire qd unq. cay. 7 qd habuit sciencia uniuersay
 pott scire diffm. qe it eas. 7 qd uolum pnt fac diffm qe it rati rpin.
 nece e p lo qm de au. 7 de pua ptea. de inde diffm qe it atq. 7 i apum p
 aspu ut sit op leui. Postea loquamur de anima.

p. q. da corp subtile. q. i humano corpe orit. ex corde. 7 fert i assuloxi.
 tuent pulf. ad unificandu corp. opteq una r anclatu. atq puls. 7 si
 multorit ex q reb inetrus. 7 opat motu. atq sensu. 7 qd ex lau da bilib
 indelucay atq philosophi dehi q i cor poribz ui uetiu usiqe aru gte pu
 ra uer q i cor de sit due cauntates tuent eli. unu. q. i dexta parte ei. alibi
 nist. 7 i his duobz uet elis ctnet sagus. 7 sps. 7 i dexte uet elo magi habet
 de sanguine. q de spu. In nist u uet r elo. plus sps q sanguinis. 7 ex uet elo de
 t. pcedit due uene unq q cadit ad pulmo ne. 7 ite p anclatu cor. Cor real
 lig. atq extendit. p ei extensione. atq collectione fit puls toti cor poris. 7
 puls i dexte p cor. l. pssione pul ta qles. qe qles. atq diu sa. q hnt diu se
 caute ipedimtis. Cor q uet redit. at hnt p dicta uena expulsi one p i rati
 q igit ad ad pulmo ne p anclatu ad refrigendu calore mntale q tece a sit hnt
 mentu. ac su de tiao qd sps q tmet i el uet elo. 7 do lig cor pulsar p p ueni ad
 pulmo ne. 7 qe q gnt i ea exuaporibz fumo si expellit. 7 in uocit puls. 7 ha u uer
 uocit arabes a labhar. 7 h uena i ipso suo ortu ex corde diuidi i duas diuisione. qe
 una pcedit petens supra cor poris. pcedit ex carnu pectore usq ad extrema caput
 p quol uiuificat h par i pti. 7 alia petes i feriora cor poris descendit usq ad ex tmitate pedi.
 pcedit ex carnu p q uiuificat par i feriora h uani. trami utiq. par i pde bene qd
 pti n pte hui cor. uocit surient. 7 puls. 7 h causa uer hui cor. 7 n qd phi g hnt

Parma eb. 2784, f. 16r

I 256r

كتاب الفرق بين الروح والنفس
تأليف قسطا بن لوقا اليوناني

(I 256v) (G 131v) (K 168v) (O 2r)

3 (19) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

4 هَذَا

(20) كِتَابُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْوُحِّ وَالنَّفْسِ

5 (21) وَقَوَى النَّفْسِ وَمَاهِيَةِ النَّفْسِ

6 (22) تَأْلِيفُ قُسْطَا بْنِ لُوقَا الْيُونَانِيِّ

4 / Br 77r/ **Incipit liber differentie inter animam et spiritum**

6 quem Consta ben Luce cuidam amico suo scriptori cuiusdam regis edidit et Iohannes hispolensis ex arabico in latinum Raimundo toletano archiepiscopo transtulit.

¹⁹ add : KO وبه نستعين [O 2v]

²⁰ G : رسالة في الفصل بين الروح والنفس

O : هذه الرسالة في الفرق بين النفس والروح

²¹ GKO : .om

²² O : أَلْفَا حَنِينَ بْنِ إِسْحَاقَ الْعِبَادِيِّ لِمُحَمَّدَ بْنِ مُوسَى الْمَنْجَمِ. وَقَدْ اٰخْتَلَفُوا فِيهَا فَقَوْمٌ قَالُوا أَنَّهَا لِحَنِينَ وَقَوْمٌ

قَالُوا أَلْفَا قُسْطَا بْنِ لُوقَا | لِعِيسَى بْنِ أِفْرَخَانِشَاه. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

- 1 La distinzione tra lo spirito e l'anima,
- 2 composizione di Qusṭā ibn Lūqā, il greco.
- 3 In nome di Dio, misericorde, misericordioso.
- 4 Questo è il libro de

la distinzione tra lo spirito e l'anima

- 5 le potenze dell'anima e l'essenza dell'anima
- 6 opera del greco Qusṭā ibn Lūqā²³.
[composta da Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī per Muḥammad ibn Mūsā al-Munağğim²⁴. A suo proposito ci furono divergenze. Alcuni dissero che era di Ḥunayn e alcuni che l'aveva composta Qusṭā bin Lūqā²⁵ per 'Īsā ibn Farruḥānšah^{26, 27}.
In nome di Dio clemente e misericordioso, in lui cerchiamo l'aiuto!]

²³ Il manoscritto di Gerusalemme identifica l'autore in Ḥunayn ibn Ishāq al-'Ibādī (al-Ḥira 192/808 - Baghdad 260/873), ma tale identificazione è da escludere. Su Ḥunayn cfr. Strohmaier 1971: 578-81 dove viene definito "il più importante mediatore dell'antica scienza greca agli arabi. Fu principalmente per le sue traduzioni affidabili e nitide di Ippocrate e Galeno che gli scienziati arabi del medio evo divennero degni successori dei greci" (578).

²⁴ Questo Muḥammad ibn Mūsā al-Munağğim non sembra trattarsi di Abū 'Īsā Aḥmad ibn al-Munağğim con il quale Qusṭā ebbe una corrispondenza epistolare in merito all'ispirazione del Corano e alla profezia di Muḥammad ricordata anche dallo stesso Ibn al-Nadīm. Per il testo arabo e la traduzione italiana di quest'ultimo scambio epistolare cf. Ibn al-Munağğim, Qusṭā Ibn Lūqā, *ed.* Samir 2003. È apparsa nel 2016 una seconda edizione riveduta e corretta.

²⁵ Per i dati biografici riguardanti Qusṭā ibn Lūqā cfr. Gabrieli 1912 e Swanson 2010.

²⁶ Cheikho (1911a: 97 nota 2) identifica questo Farruḥān Šah come uno degli inservienti nell'amministrazione del califfo al-Mutawakkil e dei successori e dice che è ricordato da Ṭabarī nella sua storia una sola volta e non sappiamo quando morì.

²⁷ Questa introduzione circa l'autore del trattato è posta in O al f. 2r in modo stilistico; poi al f. 2v si riprende con la *basmala*. Segno, questo, che una parte della tradizione manoscritta aveva omissso l'attribuzione assai chiara che permane all'inizio del manoscritto di Istanbul.

- 7 قَالَ²⁸: سَأَلْتُ أَعَزَّكَ²⁹ اللهُ، عَنِ الْفَصْلِ³⁰ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ
وَمَا قَالَتْ الْأَوَائِلُ³¹ فِيهِ؛³²
8 وَقَدْ رَسَمْتُ لَكَ³³ (فِي ذَلِكَ³⁴) جُمْلًا³⁵
أَسْتَخْرِجُهَا³⁶ مِنْ كِتَابِ أَفْلَاطُنَ³⁷ الْمُسَمَّى³⁸ (39)“فَادَنُ”⁴⁰
9 وَمِنْ كِتَابِهِ الْمُسَمَّى (“طِيمَاوُسُ”⁴¹

7 Interrogasti me, honoret te deus, de differentia qu[a]e
est inter animam et spiritum et ut tibi scriberem quid antiqui
dixerint in eo.

8 Et ecce scribo tibi qu[a]edam collectiva quae excerpti
de libro platonis qui vocatur cadon

9 et eius libro qui vocatur tymeus

.om : KO²⁸

ارشدك : OG²⁹

الفرق : O³⁰

الحكما : G³¹

add من الاقاويل : G³²

omit : O³³

omit : G³⁴

جملة ما : G³⁵

استخرجناه : G³⁶

افلاطون : GK³⁷

K : المسمى [مع الف مقصورة مكتوبة مثل ياء]³⁸

.om : G³⁹

probabilmente per errore del copista per omoteleuto

I : يادن⁴⁰

G : طيماوس

O : فادن

5 mm فادن⁴¹

- 7 Tu mi hai interrogato – che Iddio ti fortifichi – circa la differenza tra lo spirito e l'anima, e ciò che gli antichi ne abbiano detto.
- 8 Ecco che ne ho scritto un compendio, quanto ho ricavato dal Libro di Platone⁴² detto Fedone⁴³
- 9 e dal suo libro detto Timeo⁴⁴,

תשובה על ענין הפרק שהוא בין הרוח ובין הנפש⁴⁵

(P 16r, r21) (W p. 260)

- 7 שאלת מאותי בני, יכבדך האל, מהפרק שהוא בין הרוח ובין הנפש לא ברי | שאכתוב מה שאמרו בו החכמים' הקדמונים.
- 8 והנה אני כותב קבוצים | מקובצים מספר אפלטון הנקרא נאתרון⁴⁶, ומספרו האחר הנקרא תנבוס, |

⁴² Platone (Atene 427-347 a.C.) è uno degli scrittori che hanno lasciato un segno profondo nella tradizione letteraria occidentale e uno degli autori più influenti nella storia della filosofia. Discepolo di Socrate, ne divulgò l'insegnamento nei suoi famosi *Dialoghi*. Cfr. Landucci 1999: 868-71.

⁴³ Il *Fedone* è uno dei più celebri dialoghi di Platone, attribuito alla sua giovinezza e composto nel 386-385. Il contesto è il racconto della morte di Socrate sulla bocca del quale Platone pone le proprie convinzioni metafisiche sull'immortalità dell'anima.

⁴⁴ Il *Timeo* è un altro celebre dialogo di Platone, attribuito questa volta alla sua maturità attorno al 360 a.C. In esso Platone affronta il problema cosmologico sull'origine dell'universo, quello fisico della sua struttura materiale, ed anche, infine, quello escatologico sulla natura umana.

⁴⁵ Il titolo dell'opera è ben visibile nel manoscritto preservato presso la biblioteca del Jewish Theological Seminary 2131. Nel manoscritto Parma eb. 2784 – che abbiamo usato come base per la presente edizione – non è presente.

⁴⁶ La grafia ebraica dei corrispettivi arabi di "Fedone" (فادن) e "Timeo" (طيماس), cioè נאתרון e תנבוס suggerisce che, in questo punto, la traduzione ebraica sia stata effettuata a partire da un testo arabo. Infatti nella parola "Fedone" (فادن) la ف è stata letta come נ, la د è stata letta come ת, mentre nella parola "Timeo" la ي è stata letta come נ, e la م è stata letta come ב.

- 10 وَمِنْ كِتَابِ 47 أَرِسْطَاطَلِيسَ 48 وَثَاوَفَرَسْطُسَ 49 فِي النَّفْسِ
11 وَمِنْ كِتَابِ جَالِينُوسَ (50) فِي إِتْقَانِ آرَاءِ 51 بُقْرَاطَ وَأَفْلَاطُنَ 52،
12 وَمِنْ كِتَابِهِ 53 فِي 54 عَمَلِ 55 التَّشْرِيحِ وَفِي 56 مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ،

10 et ex libris aristo|tilis philosophi et theofrasti ac bende-
dis in animam.

11 Et ex libro quoque galieni quem fecit de concordia
quarundam sententiarum gloriosissimi ypocratis atque pla-
tonis

12 et ex libro eiusdem galieni quem fecit in opere cirur-
gie et in utilitate membrorum.

- K 47 : كتابي
KG 48 : ارسطاطاليس؛
O : ارسطوطاليس
I 49 : وثاوفرستيس؛
K : وثافرطوس
G : om.
K 50 : وبقراط وفلاطي
G : om. 51
IK 52 : وفلاطن
G : افلاطون
K 53 : كتاب جالينوس وبقراط وفلاطن
I 54 : من
G 55 : علم
G 56 : ومن كتابه في

- 10 e dal Libro di Aristotele⁵⁷ e Teofrasto sull'anima⁵⁸;
- 11 e dal Libro di Galeno⁵⁹ sul consenso delle opinioni di Ippocrate⁶⁰ e Platone,
- 12 e dal suo libro sull'esercizio dell'anatomia e l'utilità delle membra.

10 ומספרי ארסטו הפילוסוף ותיאופרסטוס ובני דידוס
11 ומספר גלינוס (r 25) בנפש, כי הוא עשה מהחכמת הדינים הנכון, המעולה,
איפוקרט ואפלטון |
12 ומספר גלינוס אשר עשאו בחכמת התחבושית ובתועלת האיברים.

⁵⁷ Aristotele, nato nel 384/383 a Stavro, nella penisola Calcide (Grecia) divenne discepolo di Platone ad Atene nel 367 e negli anni successivi fino alla morte del maestro (347) allorché cominciò ad insegnare in molte città.

⁵⁸ Teofrasto (m. 287ca a.C.) fu discepolo di Aristotele al quale successe nella direzione del Liceo alla morte del maestro (322 a.C.).

⁵⁹ Galeno, nato a Pergamo e morto a Roma nel 199 d.C. fu filosofo e medico. Le sue concezioni mediche hanno influenzato la medicina fino al Rinascimento.

⁶⁰ Ippocrate (460ca-370ca a.C.) fu uno dei medici e docenti di medicina più famosi della sua epoca a detta dei contemporanei Platone e Aristotele.

13 وَأَسْتَعْمَلْتُ فِيهَا⁶¹ غَايَةَ الْإِحْتِسَارِ وَالْإِبْجَازِ ،
14 لِأَمَّا شَاهَدْتُ مِنْ كَثْرَةِ اشْغَالِكَ⁶³ بِأَعْمَالِ السُّلْطَانِ⁶⁴

15 مَعَ ضَيْقِ الزَّمَانِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُكَ⁶⁵
(I 257r) فِي⁶⁶ مِثْلِ (هَذَا الْكِتَابِ⁶⁷).

- 13 Usus sum in eo maxima brevitatem,
14 quia novi te variis negotiis esse occupatum et de operibus
regis valde sollicitum.
15 Et quia pro angustia temporis impossibilis est tibi extimavi
aspicere in huiusmodi libris.

⁶¹ G : في ذلك

K : فيه

⁶² G : .om

⁶³ K : اشتغالك

⁶⁴ I : السلطان

⁶⁵ O : فيه النظر

⁶⁶ K : فيه في

⁶⁷ KO : هذه الكتب

- 13 Ho utilizzato in esse il massimo della sinteticità e della concisione;
14 dal momento che sono testimone della molteplicità dei tuoi impegni nelle attività del governatore,
15 e dell'esiguità del tempo che non ti permette neppure di gettare un'occhiata a libri siffatti.

13 ולמאר | אני מקצר בו.

14 ועל כי ידעתי אותך נאחז בענינים נחלפים ובמפעלי המלך למאר | אני משתדל,

15 ומצוקת הזמן אין לך יכולת להשגיח באלו הספרים,

- 16 وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ فِيمَا رَسَمْتُ مِنْ ذَلِكَ،
مَعَ مَعْرِفَتِكَ⁶⁸ بِالْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ (K 169r) وَبِرَاعَتِكَ⁶⁹ (O 3r) فِيهِ،
بُلُوْعُ مَطْلُوبِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.⁷⁰
- 17 فَأَقُولُ⁷¹: إِنْ الَّذِي⁷² يُرِيدُ أَنْ يَعْلَمَ الْفَصْلَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ
يَحْتَاجُ⁷³ أَنْ يَعْلَمَ أَوَّلًا مَا هِيَ⁷⁴ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا⁷⁵،
لِأَنَّهُ غَيْرُ مُمَكِّنٍ أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ مَجْهُولَيْنِ؛
20 وَمَعَ مَعْرِفَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَعْرِفُ الْفَصْلَ بَيْنَهُمَا.

- 16 Et credo quia haec quae scripsi sufficient petitioni tue⁷⁶ Deo
auxiliante maxime cum sis peritus in scientia naturarum.
17 Et nunc incipiens dicam quod qui voluerit scire differen-
tiam inter duas /W p. 145/ res
18 [necesse est] primum scire quid [sit] unamquamque ha-
rum,
19 quia impossibile est ut aliquis sciat differentiam duarum re-
rum nisi sciat quid [sit] unaquaque earum.]
20 et postquam habuerit scientiam uniuscuiusque earum pote-
rit scire differentiam quae est inter eas.

⁶⁸ K : معر [مكتوب على الصطر]

⁶⁹ I : ونزاعك

⁷⁰ O : + تعالى

K : + تعالى فابدا

⁷¹ I : فنقول

⁷² K : "ي" : مكتوب على الصطر وتشبه الكلمة "الذين"

⁷³ add : t إلى

⁷⁴ I : ماية

K : مايية

⁷⁵ O : أولا

⁷⁶ Br : tue sufficient petitioni

- 16** Spero che quanto ne ho tratteggiato, data la tua conoscenza della scienza naturale e la tua perizia in essa, venga incontro alla tua richiesta, se Dio vuole.
- 17** Dico pertanto: colui che desidera conoscere la differenza tra due cose,
- 18** bisogna che conosca innanzitutto l'essenza di entrambe,
- 19** poiché non è possibile che possa operare una distinzione tra due cose sconosciute,
- 20** bensì, con la conoscenza di ciascuna delle due, conoscerà la distinzione tra le due.

16 ומה שאני כותב | יהיה מספיק לשאלתך בע"ה לפי שאתה בחכמת הטבע
נבון וערום. | (r 30)

17 אתחיל לדבר מהרוח ואחר כן מהנפש, כי מי שירצה לדעת הפרק שהוא |
בין שני דברים,

18 צורך יש לו לדעת הראשון מה הוא, וכל אחד מהם.

19 כי איני | יכלתי לדעת פרק שום דבר אם לא יהיה נודע כל אחד מהם מה
הוא.

20 ולאחר | שיהיה נודע כל אחד מהם מה הוא, ביכולת יהיה שיוודע הפרק.

21 (77) وَإِذَا⁷⁸ نُرِيدُ أَنْ نُبَيِّنَ الْفَصْلَ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ،

22 يَجِبُ أَوَّلًا أَنْ نُخَيِّرَ عَنْ مَا هِيَ النَّفْسُ وَالرُّوحُ،⁷⁹

وَعَنْ الْفَصْلِ مِنْهُمَا⁽⁸⁰⁾

23 فَلْنَبْتَدِئْ أَوَّلًا بِالْقَوْلِ فِي الرُّوحِ إِذَا كَانَ أَسْهَلُ مِنْهَا،

24 وَنَتَّبِعْهُ بِالْقَوْلِ فِي النَّفْسِ.

- 21 Et quia volumus patefacere differentiam quae est inter animam et spiritum
22 necesse est [ut] primum loquamur de anima et de spiritu postea deinde differentiam quae est inter utrumque.
23 Et incipiamus primum a spiritu, ut sit opus levius;
24 postea loquamur de anima.

.om : K⁷⁷

واذ : Otc⁷⁸

ثم add : Oc⁷⁹

c بينهما⁸⁰

- 21** Poiché vogliamo chiarificare la distinzione tra lo spirito e l'anima
22 è innanzitutto necessario che parliamo dell'essenza dell'anima e dello spirito e della differenza l'una dall'altra.
23 Ma orsù, cominciamo con il discorso sullo spirito, che è di più agevole trattazione;
24 faremo quindi seguire il discorso sull'anima.

21 אם כן | צורך לדבר בראשית המקום מהנפש והרוח,
22 ולאחר כן הפרק שהוא ביניהם. (P 16v) (r 1)
23 ולהתחיל מהרוח כדי שתקל העבודה
24 ולאחר כן לדבר מהנפש. |

﴿القول في الروح﴾⁸¹

- 26 ⁸²الرُّوحُ جِسْمٌ لَطِيفٌ
27 يَنْبُتُ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنَ الْقَلْبِ فِي الشِّرْيَانَاتِ⁸³
28 فَيَفْعَلُ الْحَيَاةَ⁸⁴ وَالتَّنَفُّسَ⁸⁵ وَالنَّبْضَ⁸⁶؛
29 وَ⁽⁸⁷⁾الَّتِي⁸⁸ يَنْبُتُ مِنَ الدِّمَاغِ فِي الْأَعْصَابِ
30 يَفْعَلُ «الْحَرَكَةَ وَالْحِسَّ»⁸⁹. (O 3v)

DE SPIRITU

- 26 Spiritus est quoddam corpus subtile
27 quod in humano corpore oritur ex corde et fertur in assu-
rianet, idest in venis pulsus
28 ad vivificandum corpus, operaturque vitam et anelitum at-
que pulsum:
29 et similiter oritur ex cerebro in nervis
30 et operatur [motum atque sensum]⁹⁰.

⁸¹ K [مكتوبة بالحبر الأحمر]
I [كتابة كبيرة في نصف الصفحة]
O : القول في معرفة الروح الحيواني
⁸² .praem : Oc اعلم أنَّ
⁸³ Oc : الشرايين
⁸⁴ I الحيوه
[الكلمة مكتوبة هكذا هنا وفي الأحداث اللاحقة]
⁸⁵ Oc : والنفس
⁸⁶ K : التنبض
⁸⁷ .om : K
⁸⁸ .om : Oc
⁸⁹ KOc : الحس والحركة
G : الحس والحركة الارادية

⁹⁰ Br : sensum atque motum

[Cap. 1.] Discorso sullo spirito

- 26** Lo spirito è un corpo sottile
27 che si diffonde nell'organismo umano a partire dal cuore
fino alle arterie
28 producendo la vita, la respirazione e il battito cardiaco;
29 e che si diffonde a partire dal cervello nelle arterie
30 producendo il movimento e la sensibilità.

26 הרוח גשם דק
27 הצומח בגוף האדם מהלב ונשא באסומיניך, |
28 והוא הדופק בורידים להחיות הגופות ופועל חיים ונשימה ודפק,
29 וכמו | כן צומח בגידים מהמוח
30 ופועל ההרגשה והתנועה.

- 31 وَقَدْ رَعَمَ الْمُحْمُودُونَ⁹¹ (92) مِمَّنْ⁹³ عَمَلْ^(I 257v)
32 أَنْ فِي الْقَلْبِ تَجْوِيفَانِ⁹⁵
33 أَحَدُهُمَا فِي جَانِبِهِ⁹⁶ الْأَيْمَنِ (K 169v)
وَالْآخَرُ فِي جَانِبِهِ⁹⁷ الْأَيْسَرِ؛
34 وَهَذَانِ التَّجْوِيفَانِ فِيهِمَا دَمٌ وَرُوحٌ.⁽⁹⁸⁾

- 31 Et quidam ex laudabilibus medicorum atque philosopho-
rum de his qui in corporibus viventium usi sunt opere cirur-
gie putaverunt
32 quod in corde sunt due [concauitates vel ventriculi]⁹⁹,
33 unus scilicet in dextera parte eius et alter in sinistra,
34 et in his duobus ventriculis continentur sanguis et spiritus:

⁹¹ Gg : المتقدمون

⁹² G : من علما

⁹³ I : [كلمة غير واضحة]

⁹⁴ K : التشريح

Oc : التشريح في الأحياء

⁹⁵ KOct : تجويفين

⁹⁶ G : الجانب

⁹⁷ K : الجانب

⁹⁸ K : وهذا تجويفتان

⁹⁹ Br : ventriculi vel concauitates

- 31 Gli encomiati tra quanti hanno esercitato la vivisezione – tra
i medici e i filosofi – hanno affermato
32 che nel cuore si trovano due cavità (*taḡwifān*):
33 una nel suo lato destro, e l'altra nel suo lato sinistro,
34 e che in esse vi è sangue e spirito:

31 וקצת מהפילוסופים | (r 5) המפוארים בחכמה ברפואה ובחכמת התחבושת
32 זממו כי יש בלב שני | בטנים זעירים חלולים,
33 האחר בימינו והאחר בשמאלו.
34 ובשני אילו הבטנים | יהיה מוקף הדם והרוח,

Bibliografia

- Africani, Constantini,
1536 *De animae et spiritus discrimine liber, ut quidam volunt*. Basileae: apud
Henricum Petrum 1536
- Barach, Carl Sigmund,
1878 *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis item Costa-ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi* (Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, II). Innsbruck: Wagner Universitaet.
Il testo latino del *De differentia* si trova alle pagine 115-139
- Brockelmann, Carl,
1937 *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. 1. Leipzig: C.F. Amelangs Verlag,
1909: 135-136 (2^a ed.)
- Burnett, Charles
1995 “«Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis» and Qustā ibn Lūqā's
«De differentia spiritus et animae»: a Portuguese Contribution to the
Arts Curriculum?” *Quodlibetaria mediævalia, Textos e Estudos* 7/8 : 221-
67, in particolare 227-28
- Cheikho, Louis
1911a “Risāla fī al-farq bayna al-rūḥ wa-al-nafs.” *Al-Mašriq* 14: 94-109
1911b *Traitées inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishâq Ibn Ḥonein. Publiés dans la Revue al-Machriq par les Pères L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho s.j.*, Beirut: Imprimerie catholique, 117-33
- D'Alverny, Marie-Therèse,
1984 “Note e osservazioni al riguardo delle edizioni di testi medievali.” In
Alfonso D'Agostino (a cura di), *La critica dei testi latini medievali e umanistici*. Roma: Jouvence 1984

Gabrieli, Giuseppe

- 1910 "La risalah di Qusta b. Luqa «Sulla differenza tra lo spirito e l'anima»." *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali storiche e filologiche, serie V, XIX: 622-55
- 1912 "Nota biobibliografica su Qustā ibn Lūqā." *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali storiche e filologiche, serie V, XXI: 341-82

Gazquéz, José Martínez, Maranini, Anna

- 1997 "La *recensio* unica del *De differentia inter spiritum et animam* de Costa Ben Luca." *Faventia* 19/2: 115-29

Graf, Georg

- 1947 *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. II: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana
- = 2018 *Storia della letteratura araba cristiana. II, 1: Gli scrittori melchiti, maroniti, nestoriani fino alla metà del XV secolo*, trad. it. di Paola Pizzi (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 20). Bologna: Pubblicazione indipendente a cura del GRAC: 70-71. Le pagine relative a Qustā si trovano ai §109-11
- 2003 Ibn al-Munağğim, Qustā Ibn Lūqā, *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām*, ed. K.S., Samir, trad. I. Zilio-Grandi (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 8) Torino: Zamorani

Lacombe, G., Birkenmajer, A., Dulong, M., Franceschini Aet. (a cura di)

- 1939-61 *Aristoteles Latinus. Codices, Pars prior*. Roma 1939

Landucci, Patrizia

- 1999 *Platone*. In *Enciclopedia di Filosofia*. Milano: Garzanti: 868-71

Meroni, Michele

- 2015 *Voci arabe in Alberto magno. Il contributo del «de differentia spiritus et animae»* Qustā ibn Lūqā. Tesi magistrale. Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
- 2021 *Spirits of Life and Perception. Greek and Arabic Legacies in Albert the Great's Early Theology and Natural Philosophy*. PhD Thesis. Università degli Studi di Milano- Ludwig-Maximilians-Universität München

Qustā ibn Lūqā al-Ba'labakki,

- 2011 *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, a cura di Gerard Troupeau. Paris: Geuthner

Strohmaier, G.

- 1971 "Ḥunayn b. Ishāḫ al-'Ibādī." In *Encyclopédie de l'Islam*, III. Leiden: Brill: 578-81

Swanson, Mark N.,

- 2010 "Qustā ibn Lūqā." In D. Thomas, A. Mallet (a cura di), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, volume 2 (900-1050)*. Leiden-Boston: Brill: 147-53

Ülken, Hilmi Ziya

- 1953 "İbn Sina Risâlereri. Les Opuscules d'Ibn Sina et le livre de la différence entre l'esprit et l'âme par Qosta b. Luqa" (Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından n. 552). Istanbul: İbrahim Hıroz Basımev: 83-108

Wilcox, Judith

- 1985 *The transmission and influence of Qusta ibn Luqa's "On the difference between spirit and the soul"*. PhD Thesis. New York University

*Le molteplici forme di un testo: Ludovico Marracci
e la trasmissione del Kitāb al-anwār
di Abū al-Ḥasan al-Bakrī*

Roberto Tottoli

1. La sede dell'Ordine della Madre di Dio in Roma, Piazza dei Campitelli, preserva quindici manoscritti personali di Ludovico Marracci (m. 1700) che contengono varie versioni dei suoi lavori, materiali da lui utilizzati per redarre parti della sua opera e del lavoro di traduzione, oltre a strumenti di lavoro come una grammatica e un dizionario. Ho dato una esaustiva descrizione di questi materiali in un primo contributo all'indomani della scoperta e segnalazione dell'esistenza di questa collezione di manoscritti. In altri lavori ho avuto modo di evidenziare l'utilità di parte di questi manoscritti per scoprire l'evoluzione dell'attività di Marracci. Nel complesso si è trattato, da parte mia, di un lavoro di analisi di una parte assai ridotta delle migliaia di pagine conservate e molto lavoro resta da fare¹.

Uno di questi quindici manoscritti contiene una raccolta antologica di testi arabi, che include una varietà di testi poi utilizzati e anche citati da Marracci nel suo lavoro sul Corano². Questa vera e propria miscellanea ha permesso di identificare alcune delle fonti marracciane già ipotizzate da Carlo Alfonso Nallino che si basò

¹ Vedi in proposito Tottoli 2015a, 2015b, 2015c e Gleis, Tottoli 2016.

² Tottoli 2015: 114-17 manoscritto n. XI.

sulle citazioni contenute nella sua opera³. Ciò che di nuovo ha apportato la scoperta di questo manoscritto è che i testi copiati sono nella maggior parte dei casi scritti da mani orientali e non con la calligrafia di Marracci. È di conseguenza ipotizzabile che fu trascritto da arabi, quasi sicuramente quei maroniti che erano a Roma nel Collegio e che storicamente ebbero vari ruoli nella diffusione di conoscenze sulla lingua araba e dei materiali connessi. Come sappiamo da varie testimonianze, ad esempio, non era inusuale che alcuni di questi trascrivessero su commissione e a pagamento testi per chi aveva bisogno di servirsene senza recarsi con costanza in una di quelle biblioteche romane con manoscritti arabi che in ogni caso Marracci conosceva e frequentava. Nella maggior parte dei casi, quindi, è da presumere che questi testi fossero copiati da manoscritti disponibili o presenti a Roma.

Tra questi testi ricopiati, uno particolarmente significativo, per estensione e perché è posto ad inizio, è una copia del *Kitāb al-anwār* attribuito ad Abū al-Ḥasan al-Bakrī che fu la fonte privilegiata di Marracci sulla vita di Muḥammad⁴. L'uso del tardo *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī per avere informazioni sulla vita del Profeta ha una ragione molto molto semplice. Come ho evidenziato in un altro studio qualche anno fa, Marracci non aveva accesso alle principali opere musulmane sulla vita di Muḥammad⁵. Nessuna copia della *Sīra* di Ibn Hišām appare nelle sue fonti, né c'è indicazione da quello che sappiamo che nelle biblioteche a cui aveva accesso potesse trovarne una. Nallino elenca tutte le fonti citate nel primo volume introduttivo e nei commentari, e tra queste non troviamo né l'opera di Ibn Ishāq/Ibn Hišām, o le *Mağāzī* di al-Wāqidī (quest'ultimo non ebbe in realtà un'ampia diffusione), né la storia di al-Ṭabarī o le *Ṭabaqāt* di Ibn Sa'd. Abū al-Fidā' e al-Mas'ūdī, tra quelle disponibili o raggiungibili dal Marracci, includono piuttosto compendi che collezioni esaustive delle tradizioni sulla vita di Muḥammad. Neppure i presunti altri manoscritti a cui Marracci avrebbe potuto avere accesso nelle biblioteche di Roma includevano altre opere sulla vita del Profeta. Di conseguenza, se voleva colmare le lacune sulla storia dei primi

³ Nallino 1940.

⁴ Nallino 1940: 113-116 nn. 25-26.

⁵ Tottoli 2014.

anni di Muḥammad, Marracci non aveva altra possibilità che includere estratti dal *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī.

La scelta di basarsi sul *Kitāb al-anwār* per conoscere la vita di Muḥammad può apparire agli occhi di musulmani o di studiosi di oggi alquanto eccentrica, in quanto si tratta di un'opera tarda, assai discussa e con materiali oggetto di svariate critiche da parte degli autori medievali, dato il suo carattere fantasioso e popolare. Forse anche per tutto ciò, in relazione a queste critiche, un numero limitato di studi è stato condotto sulla figura e l'opera di Abū al-Ḥasan al-Bakrī, di problematica identificazione e collocazione storica, e a questi rimandiamo⁶.

In relazione alla vita di Muḥammad, un discreto numero di manoscritti preserva un'opera di al-Bakrī intitolata *Kitāb al-anwār* e tante altre, più ridotte, dedicate a singoli episodi della vita del Profeta, ad esempio la conquista di Mecca. Quest'opera, nelle sue svariate forme e titoli, è stata stampata e ampiamente diffusa nel XX secolo con una significativa ricezione anche nelle comunità islamiche non arabofone, per esempio in traduzioni⁷. Tra queste, particolarmente significativa è la testimonianza delle versioni in Aljamiado che mostrano la diffusione dell'opera nella penisola iberica e nella comunità dei Moriscos⁸.

⁶ Vedi sull'opera Shoshan 1993: 23-39; vedi anche Paret 1930: 154-56.

⁷ L'opera sulla vita di Muḥammad è conservata in un certo numero di manoscritti in cui la forma del titolo più ricorrente è *Kitāb al-anwār wa-miftāḥ al-surūr wa-al-afkār* (devo questa lista a Francesca Bellino, che ringrazio): Ms Alger 1684 108 ff.; Ms Bankipore OPL 1012 141 ff.; Ms Bengal RAS 288, 150 ff.; Ms Berlin SBPK 9525 (Spr. 744), ff. 236a-300b; Ms Berlin SBPK 9526/1 (Pet. 628) ff. 1-159a; Ms Berlin SBPK 9526/2 (We 734) fol. 1-88b; Ms Berlin SBPK 9526/3 (Spr. 130) ff. 1-81a; Ms Berlin SBPK 9624 (We. 128) ff. 4b-221b; Ms Berlin SBPK 9625 (We. 163) 119 ff.; Ms Berlin SBPK 9626 (We. 314) 118 ff.; Ms Fez ³Q 575 ff. 30b-73a; Ms Hamburg UB 104 (Or. 138-39) 294 e 274 ff.; Ms London BM 514 130 ff.; Ms London IO 1034 ff. 225a-337b; Ms Milano BA 450 (C194) ff. 1-86a; Ms Vaticano ar. Borg. 125 ff. 1-44b. L'opera è stata stampata in varie edizioni e versioni, vedi ad. es. *al-Anwār wa-miṣbāḥ al-surūr wa-al-afkār*. Il Cairo: Dār al-kutub al-ʿarabiyya 1330/1912; e poi Il Cairo: Maṭbaʿat al-Bābī al-Ḥalabī 1959; *al-Anwār fī mawlid al-nabī Muḥammad*. Najaf 1385/1965: si tratta di una versione che presenta alcuni elementi di estrema originalità (lunghe parti in versi e invocazioni finali); *al-Anwār fī mawlid al-nabī Muḥammad*. Qom 1421/2000 (riproduzione con alcune varianti rispetto alla precedente).

⁸ Vedi Lugo Acevedo 2008.

Considerando la sua diffusione nella Penisola iberica, la possibilità di avere accesso proprio alla biografia profetica di Abū al-Ḥasan al-Bakrī da parte di Marracci non deve sorprendere. La Spagna musulmana era ad esempio il luogo da cui provenivano i manoscritti del Cardinale Camillo Massimo a cui Marracci ebbe accesso e da cui avevano origine altri manoscritti presenti nelle biblioteche romane e da lui utilizzati. In particolare, uno di questi, il Ms Vaticana Borg. 125, include nella parte iniziale (ff. 2-46b) proprio una versione del *Kitāb al-anwār*⁹. E' quindi tutt'altro che inaspettato che tra i suoi manoscritti riemersi a Roma, e in particolare in quello (n. XI) che raccoglie estratti da vari testi arabi poi usati da Marracci per citazioni in arabo nella sua opera, uno dei più corposi estratti è proprio costituito dall'inizio e da una parte consistente dell'opera di al-Bakrī¹⁰.

2. La citazione di testi arabi in originale e in traduzione, compreso quello di al-Bakrī, da parte di Marracci è una caratteristica significativa del suo *Alcorani textus universus*. Il ritrovamento dei manoscritti personali di Marracci offre oggi una testimonianza inestimabile per comprendere il suo modo di procedere nella collazione e copiatura dei testi, nel percorso di trasmissione e nel loro uso nella redazione della sua opera. Tale percorso è segnato da varie tappe che lo rendono tortuoso e complesso, e con vari elementi di interferenza che aggiungono alle consuete cause di variabilità altri fattori che concorrevano a rendere problematica la preservazione del testo in sé attraverso le fasi di trasmissione. Nel caso di un brano citato da Marracci nella sua opera stampata e presente nei suoi manoscritti, questa linea di trasmissione può essere così descritta:

(A) manoscritto arabo originale di un'opera → (B) versione prodotta da copista su commissione in Roma o da Marracci stesso → (C) brani copiati e inseriti da Marracci nelle ver-

⁹ Vedi in proposito Levi Della Vida 1971; Konigsveld 1992. Sul manoscritto Ms Vaticana Borg. 125, come una delle più antiche attestazioni del *Kitāb al-anwār*, vedi anche Lugo Acevedo 2008: 41-42.

¹⁰ Ms XI, pp. (secondo paginazione segnata sui fogli) 1-74: (min) *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī; p. 19: parte IV, titolo in latino; p. 20: *Et Infra de Amana matre Mahometi*; p. 22 parte VI; p. 41: parte IX; p. 74 colophon: *ḥaḍā aḥar mā wajadnā maṣṭūran min kitāb intiḡāl al-anwār nūr sayyidinā wa-mawlānā rasul rabbīnā*.

sioni manoscritte della sua opera maggiore → (D) testo dato al tipografo → (E) Testo stampato (volume 1: ed. 1691, ed. 1698; volume 2: ed. 1698)¹¹.

Di questa linea non possediamo il (D), il testo consegnato al tipografo con le presunte intenzioni finali dell'autore per tutta l'opera, mentre (A) va ricercato, presumibilmente, nelle biblioteche e nei fondi romani oppure presenti a Roma al tempo di Marracci. Abbiamo (B) per alcune delle opere citate da Marracci nella sua opera e questo si trova nella collezione dei manoscritti preservati all'Ordine della Madre di Dio (Ms OMD Marracci XI); (C) è invece nel Ms OMD Marracci VIII per quanto riguarda le parti del *Prodromus* e nel Ms X per quanto riguarda la *Refutatio Alcorani*; infine (E) è l'edizione a stampa del 1698 per quanto riguarda la *Refutatio Alcorani*, mentre per quanto riguarda il *Prodromus* si deve distinguere (E₁) che corrisponde all'edizione Roma 1691 e (E₂) dell'edizione Padova 1698.

Per una efficace valutazione del percorso di trasmissione e per analizzare le evoluzioni del testo trasmesso in questo processo vanno considerati tutti gli ulteriori elementi di possibile turbativa in ognuna delle fasi sopra descritte: (A) il manoscritto di un testo all'origine può non essere il miglior testimone e neppure uno esemplificativo di un'opera; (B) i copisti, spesso maroniti nella Roma del XVII secolo, mossi da puro interesse economico, oltre alle sviste inevitabili, possono aver avuto motivi di produrre copie senza eccessiva cura; (C) lo stesso Marracci può essere stato vittima di sviste o mosso dalla tentazione di emendare congetturalmente; (D) errori e sviste dello stesso tipo possono essere occorsi nel produrre la copia per il tipografo; (E, E₁/E₂) infine, il passag-

¹¹ L'opera di Marracci è *Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus eademque fide* (...). Vol. I: *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae Religionis notas Mahumetanae Sectae falsitas ostenditur Christianae Religionis veritas comprobatur, in quatuor partes divisus*. Vol. II: *Refutatio alcorani in qua ad Mahumetanicae superstitionibus radicem secures apponitur; et Mahometus ipse gòadio suo jugulatur; sacre Caesaræ Majestati Leopoldi I. Magni Romanorum Imperatoris dicata*. Patavii: Ex Typographia Seminarii MDCXCVIII (1698). Il primo volume era già stato pubblicato: *Prodromus ad refutationem Alcorani* etc. (vedi sopra), 4 voll. Roma: Typis Sacrae Congregationis Propaganda Fide 1691.

gio tra copia data al tipografo e composizione finale e poi il lavoro sulle bozze possono aver generato varianti non derivate da scelte autoriali, bensì introdotte per svariate ragioni. In proposito non si sottovaluti che Marracci lamentò nelle sue lettere problemi in proposito con la tipografia del Seminario di Padova.

I testi citati da Marracci da al-Bakrī sono un ottimo esempio su cui saggiare questi percorsi di trasmissione. Lo sono insieme alle altre opere presenti nella raccolta antologica citata sopra (Ms OMD Marracci n. XI). Solo uno studio esaustivo in tale direzione e di tutte le fonti qui incluse potrà chiarire le modalità di trasmissione e uso di questa letteratura e la consistenza o meno dei testi trasmessi in questo modo rispetto ai testi islamici originali. Analizzando le citazioni in arabo in Marracci dal *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī l'intenzione mia è quella di offrire un piccolo esempio su tale processo e in tale direzione.

3. Il nome di al-Bakrī compare accanto a un numero di passi che vengono riportati nell'opera di Marracci, sia nel *Prodromus* che nella *Refutatio*. In alcuni di questi passi il nome viene citato in svariati modi prima della sola traduzione o seguito da descrizioni o accenni ai contenuti, e senza l'originale arabo. Come già è stato segnalato da Nallino, il nome di al-Bakrī compare in (E) secondo versioni diverse: Albocharius, Albocarius, Albacharius, Albakarius e varianti sulla stessa linea, a volte con una certa confusione con le citazioni da al-Buḥārī menzionato nelle stesse forme¹². Per la mia analisi mi baserò sulle sole citazioni che includono brani in arabo, per poter ricostruire le fasi di trasmissione del testo e che cosa ci dicono in merito alle fonti utilizzate e alle modalità di produzione finale dell'opera.

Il numero più consistente di menzioni di brani nell'originale arabo dal *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī si trova nell'appendice al primo capitolo del *Prodromus* anche se non mancano riferimenti altrove e nella *Refutatio*. La prima citazione, e anche la più corposa,

¹² *Alcorani textus universus*. Vol. I: *Prodromus ad refutationem Alcorani, De Mahum.* 11, pars II, 45, 46; vol. II: *Refutatio Alcorani* 56, 57, 239, 386, 426. Vedi Nallino: 115. Nella nostra analisi prendiamo in considerazione, al fine di valutarne la trasmissione del testo arabo fino all'edizione stampata, le citazioni con brani in arabo nell'edizione a stampa finale e quindi escludiamo questi passi di cui le versioni preservate nei manoscritti personali di Marracci potevano in ogni caso contenere l'originale arabo poi espunto nella versione finale a stampa.

è in *Prodromus* ed. 1698, I, 37 (ed. 1691, I, 225-27). Di questa citazione abbiamo, in base alla numerazione del processo descritto sopra, (B) (fig. 3 e 4), (C) e i finali (E_1) e (E_2) (fig. 1 e 2). Una semplice comparazione evidenzia che la citazione è senz'altro ripresa da qui, ma nella versione finale troviamo un'ampia omissione all'inizio che pare ispirata dall'intento di privilegiare le parti descrittive evitando eccessive formule celebrative delle prerogative di Muḥammad. Il taglio pare quindi ben informato dei contenuti. Qualche altra omissione è non meno significativa: una riga del Ms in corrispondenza di *تربة نقية طاهرة* è espunta da (E_2), benché presente in (E_1). In seguito non mancano omissioni semplificatorie.

Qualche scelta di grafia pare significativa: ad es. (E) non ha *hamza* ma *yā'* nel nome Gabriele, oppure rende *fa-qāla* invece dell'originale in (B) *fa-qāla*. La testimonianza di (C), ovvero dal Ms OMD Marracci VIII (f. 153a), è molto importante. Innanzitutto questa versione per mano di Marracci riporta Abu-lhasanus Ahmedus Albacarius e non Mohammed Abul-Hasanus Albocharius البخاري come nelle versioni stampate, mettendo in evidenza che la confusione sul nome, segnalata da Nallino, come accennato sopra, deriva da errori nella fase di preparazione dell'ultima versione per il tipografo o nella composizione tipografica e non da confusione da parte di Marracci nell'elaborazione della sua opera (vedi il nome corretto anche in Ms OMD Marracci, X, f. 501a in un passo analizzato sotto). La versione attestata in (C) (fig. 5; ff. 153b-154b) si caratterizza per includere tagli e semplificazioni rispetto alla versione in (B) ma non al livello delle versioni finali stampate (E). Ad esempio, una parte della riga omessa in connessione a *طاهرة تربة نقية* in (E_2) è presente in (C) ed anche in E_1 , benché solo parzialmente. Per gran parte del brano citato nelle tre versioni, tuttavia, vi è ampia corrispondenza.

Qualche altra parola va spesa ancora sulla grafia: laddove (B) ha *al-a'lā*, (C) preferisce la grafia *al-a'li* con *yā'* invece di *alif maqṣūra* che torna ad essere *al-a'lā* in (E_1) e (E_2). Altri dettagli evidenziano scelte specifiche diverse, ma a un livello sostanzialmente ridotto; lo stesso segno, nella quasi totalità dei casi, ha invece puntini in (E_2). Su questa problematica specifica della grafia dell'*alif maqṣūra* appare evidente che sull'originale in (B) si innestarono scelte in certi casi diverse di Marracci che poi si misurarono con

opzioni tipografiche che possono essere state dettate anche da problemi tecnici, ovvero presenza o assenza dei tipi necessari.

L'aspetto più significativo nell'economia del significato della versione (C) è quello già segnalato in sede di presentazione dei manoscritti: il brano qui citato (fig. 5) è molto più lungo di quello che compare nel libro ed è quindi evidente che in sede di (D) o (E) la scelta fu di tagliare drasticamente le citazioni dall'arabo. Il fatto che le prime due citazioni in *Prodromus* ed. 1698, I, 38 paiono prese dal brano lungo in (C) suggerisce un'ulteriore fase di elaborazione autoriale prima di (D) ed (E).

Gli altri brani in arabo citati sono di consistenza minore ma non meno significativi e indicativi per la nostra analisi. La citazione in arabo in *Prodromus* ed. 1698, I, 39 (fig. 6) (ed. 1691, I, 237) è ripresa da (C) (f. 162a, fig. 8), dove è citato come Albacarius (f. 161b) invece che Albocarius in (E), come già evidenziato sopra. Per quanto riguarda i rimaneggiamenti di questo breve passo si nota che vi è solo l'omissione delle sole sei parole iniziali dopo *la-qad* (نزل بنا الامر اكثر نزل بك) presenti in (C), il quale però aveva a sua volta omesso, riprendendo da (B) (fig. 7) una parola che rendeva più chiara la frase: نزل بنا الامر اكثر مما نزل بك. Per quanto riguarda invece scelte legate alla grafia, vanno messe in evidenza ancora una volta scelte altalenanti per rendere l'*alif maqṣūra* e anche la *yā'*, con due puntini o senza. Laddove (B) non ha punteggiature, come da consuetudini di grafia maggiormente attestata, queste sono introdotte da Marracci in (C) e quindi riprodotte in maniera diversa nelle edizioni a stampa: (E₁) non include punteggiatura, neppure quando si tratta di una *yā'*, mentre (E₂) è più vicino a (C) e preferibilmente include sempre punti.

La citazione in *Prodromus* ed. 1698, I, 40 (fig. 9) (ed. 1691, I, 244, fig. 10) è ripresa da (C) (ff. 163b-164b, fig. 11), a sua volta da (B), p. 22. Anche in questo caso l'originale Albacarius in (C) è diventato Albocharius in (E₁) e quindi Albocarius in (E₂). Mentre dal punto di vista testuale la trasmissione pare particolarmente fedele, almeno per quanto riguarda il brano finale stampato sia nel 1691 sia nel 1698, va sottolineato che la citazione (C) era in realtà molto più estesa, coprendo ben due pagine tra ff. 163b e 164b¹³. Non manca però qualche piccola variante, in particola-

¹³ Che la versione del *Prodromus* contenuta in Ms OMD Marracci VIII sia stata soggetta a vari rimaneggiamenti è confermato dalla presenza di altre due righe da

re l'originale *yuhmal* in (B) diviene in (C) e poi in (E₁) e (E₂) *yug'al*. L'errato *al-tarāfi* nell'edizione 1968 (E₂) era corretto nell'edizione E₁ nelle versioni manoscritte in (B) e (C), dove è appunto *al-tarāqī*. Qualche discrepanza troviamo nella resa dell'*alif maqṣūra*, puntuata in una sola occorrenza di *ilā* in (B) e poi con maggiore corrispondenza tra (C) e (E). Anche in questo caso non mancano varianti che evidenziano la problematicità della scelta in proposito, già a partire da (B) con soluzioni diverse nelle occorrenze di *ilā*, mentre le edizioni a stampa scelgono vie opposte: pressoché nulla puntuato in (E₁) e tutto invece in (E₂). Qualche problema troviamo anche nella trasmissione della grafia della *hamza*. Sia in (B), (C) ed (E₁, E₂) la *hamza* di *yas'alūna* è scritta sopra il ductus ma senza sostegno. L'occorrenza di *al-samā'* evidenzia invece qualche dubbio o problema nella copiatura marracciana e poi nella stampa: laddove (B) lo trascrive in maniera precisa e puntuale, (C) e (E) riportano *al-samā* senza *hamza* né altro segno.

Le brevi citazioni in *Prodromus* ed. 1698, I, 44 (fig. 12) (ed. 1691, I, 270-71) presentano le stesse peculiarità di quella in I, 40: il testo stampato riproduce in forma succinta e abbreviata quello che Marracci aveva almeno inizialmente concepito come molto più ricco di brani in arabo. Del resto, il lungo brano riportato in *Prodromus* ed. 1698, I, 42-43, attribuito ad Albacarius riporta un lungo brano in traduzione che nella versione contenuta in (C) includeva anche il brano completo in arabo. Tornando invece a *Prodromus* I, 44 (vedi fig. 12 dove manca però la parte iniziale della seconda colonna [I, 44b] senza alcuna citazione dall'arabo), alcuni passi in arabo sono alternati a traduzioni e a una parte compendiata. Ciò corrisponde in (C) a una citazione unica e lunga dall'arabo (Ms OMD Marracci VIII, ff. 184a-186b) evidentemente tagliata nella versione finale a stampa. Le parti in arabo in I, 44 sono quindi riprese fedelmente da questo brano più lungo e intercalate da parti riassuntive. Il brano in questione compare in (B), pp. 49-50, con qualche variante ad esempio nella grafia della *hamza* e due altre che compaiono solo in (E)

Albacarius (f. 158a); in altri passi abbiamo fenomeni simili, proprio di brani attribuiti ad Albacarius dal libro *al-Anwār de Splendoribus* che in (C) sono riportati insieme al testo arabo, così confermando la forte tendenza a tagliare le citazioni dall'originale arabo per alleviare la presenza di testi in arabo nell'edizione a stampa.

mentre in (B) e (C) sono ricopiate fedelmente: *fī al-Inḡīl* in (E₁) e (E₂) è in realtà *bi-l-Inḡīl* sia in (B) e (C) e lo stesso accade *fa-dahaša* che in (B) e (C) è *dahaša* senza *fa*. Per quanto riguarda infine la grafia di *alif maqṣūra* e *yāʾ*, la scelta di non punteggiare in (E₁) è disattesa in un solo caso, nel caso di *yāʾī*, quando invece neppure la particella *fī* ha punti; questo in ogni caso evidenzia che tra i tipi utilizzati non mancava completamente quello puntuato.

In *Prodromus* ed. 1698, I, 46 (ed. 1691, I, 284), all'ultima pagina di questa parte, abbiamo due brani in arabo, seguiti da traduzione, che sono ripresi dal *Kitāb al-anwār* di al-Bakrī (fig. 13, 14). In (C) ritroviamo questi brani ai ff. 193a-194a, dopo il nome Albakarius, mentre in (B) stanno in ordine inverso (p. 20): il brano citato per primo in realtà nell'opera segue a breve distanza quello citato dopo. Nel caso del primo brano nell'edizione a stampa, questi è ridotto nella versione finale stampata rispetto al più lungo brano riportato in (C). Per ciò che attiene alla grafia (C) e (E₁, E₂) sono assai vicini. Nel secondo brano le edizioni a stampa omettono un *qāla* esplicativo nel mezzo del brano che troviamo sia in (B) che (C). Una rara vocalizzazione data ad esempio nel secondo dei due brani, *qutīla*, è condivisa da (C) e (E₁, E₂) ma non è in (B). Interessante è una variante che rimanderebbe a un intervento di Marracci per rendere più intelligibile il testo all'inizio del primo brano: l'originale in (B) *wa-kāna tazwīḡahā* rimanda ad Āmina citata in precedenza, ma diventa in (C) e quindi in (E) *wa-kāna baʿd tazwīḡ Āmina*. Apparentemente, inoltre, corregge l'erroneo *hadā damm alladī* in (B) (p. 20) con *hadā al-damm alladī*.

Qualche dettaglio sulla grafia è sintomatico di alcune scelte. La prima citazione di Ibn Zakariyā ha *alif* prima di *bin* in (B) e (C) mentre in (E₂) è senza *alif* anche se parte a caporiga; abbiamo *ilā* con puntini sia in (C) che (E₂) – ma non in E₁ – nei due brani nelle due occorrenze, mentre *qurā* non ha puntini in (C) ma li ha in (E); nella citazione del secondo brano lo stesso nome compare sia in (C) che in (E) con l'*alif*. Laddove (B) ha *ḡarā*, questa *alif maqṣūra* diventa puntuata in (C) e (E₂). (B) si caratterizza anche in questo caso per l'assenza di puntini sotto le *alif maqṣūra* di *ilā* e *qurā*. È importante rilevare che l'uso di mettere i puntini sotto l'*alif maqṣūra*, che potrebbe essere connesso all'assenza di font nella resa tipografica, in realtà in molti casi evidenzia che già nella

trascrizione del *Prodromus* è invece legato a scelte di resa da parte di Marracci, anche se rimane una certa fluidità.

Benché la parte finale di appendice del *Prodromus* I sia quella in cui più spesso ricorrono citazioni di brani in arabo e in traduzione dall'*Anwār* di al-Bakrī, ritroviamo citazioni in un altro capitolo del *Prodromus* e anche nella *Refutatio*. La prima è una brevissima citazione in *Prodromus* ed. 1698, pars II, 30 (fig. 15) (ed. 1691, pars II, 185), introdotta dalla menzione del nome dell'autore nella forma Albakarius, all'interno di altre. Questa citazione, che consiste in una sola riga di testo arabo, con traduzione inclusa, è riprodotta in (C) (f. 293b) dove la si ritrova fedelmente.

Le due citazioni dal *Kitāb al-anwār* nella *Refutatio Alcorani* riprendono ambedue lo stesso passo già citato in *Prodromus* I, 39, ma sono non meno significative come attestazione per le scelte operate e anche perché evidenziano un fenomeno diverso rispetto alle testimonianze di (C) dato dalle versioni manoscritte marracciane del *Prodromus*. Mentre quest'ultime contengono lunghi brani in arabo e il rimaneggiamento pre-stampa è stato all'insegna di tagli e riduzioni, le testimonianze nella *Refutatio* mettono in luce un procedimento diverso e opposto. Ciò vale, con la prudenza necessaria dato il carattere ridotto del campione, per le "Confutationes" che concludono ogni sura nella versione finale e che nel Ms OMD Marracci X sono intitolate "Refutationes". Le citazioni, non molto estese in arabo da al-Bakrī, compaiono in questa parte di commento rispettivamente alla sura XV e alla sura LXXII.

Nel primo caso (*Refutatio*, 387, fig. 16), il manoscritto personale di Marracci che ne conserva una versione (Ms OMD Marracci X, 183b-184a) include nella parte delle "Confutationes" un testo assai più breve e senza alcuna citazione dall'arabo; diversamente, le "Notae" qui intitolate "Scholia", sono già sviluppate e con citazione dall'arabo poi inclusa nella versione stampata (Ms OMD Marracci X, 182a-183b). Il testo arabo è sostanzialmente quello riportato già in *Prodromus* I, 39 e discusso in precedenza, con una significativa variante, ovvero laddove *Prodromus* ed. 1698, I, 39 (fig. 6) ometteva le sole sei parole iniziali dopo *la-qad* (نزل بنا الامر اكثر) pur presenti in (C) (fig. 8), in *Refutatio*, 387, esse sono incluse. Come detto sopra, da questa frase (C) aveva a sua volta ommesso, riprendendo da (B), una parola (*mimmā*) in quanto il testo originale era نزل بنا الامر اكثر مما نزل بك. Il brano in *Refutatio*, 387

include anche un evidente errore in sede di composizione (*a-sa-mi'nā* invece di *wa-sami'nā*) mentre nelle scelte di grafia opta per l'*alif maqṣūra* con puntini. Marracci evidentemente ha fatto ricorso alla versione in (B) e non a quella in (C) o nella versione del *Prodromus* stampata.

Nel secondo caso (*Refutatio*, 756) (fig. 18), invece, il manoscritto marracciano (Ms OMD Marracci X, ff. 499b-501a) include per la sura LXXII una versione delle “Refutationes” assai vicina a quella finale delle “Confutationes” pubblicata (fig. 17). Tale passo include anche la citazione e il testo da al-Bakrī tra la fine del f. 500b e l’inizio di f. 501a. Anche in questo caso si tratta di una versione leggermente ridotta del brano già riportato in *Prodromus* I, 39 e in *Refutatio*, 387. Per quanto riguarda il nome citato, laddove nel testo a stampa appare come Ahmedum Abulchasanum vulgo Albacharium, la versione manoscritta (C: Ms OMD Marracci X, f. 500b) ha Ahmedum Abulhasanum vulgo Albakarium.

La versione data in (C) di questo breve brano è sostanzialmente fedele, con qualche particolarità minuta già emersa in precedenza. La particella *ilā* nello stampato ha i due puntini mentre nel Ms no, per la consueta alternata resa dell'*alif maqṣūra*. Anche in questo caso le rare vocalizzazioni che l’edizione stampata include sono riflesse in (C). *Bu'ita* è parola vocalizzata tanto nell’edizione stampata che nel Ms, mentre la successiva *fa-ṭuridnā* è vocalizzata interamente nell’edizione a stampa e solo nella prima lettera in Ms OMD Marracci X, f. 501a (come solo nella prima lettera è nell’occorrenza successiva di *ṭuridnā*).

Diversamente dalla citazione in *Refutatio*, 387, però, il brano qui riportato nell’edizione a stampa e già in (C) include l’incipit attestato in *Prodromus* I, 39 e non quello che si trova in (B). Anche qui, quindi, ritroviamo l’omissione delle sei parole iniziali dopo *la-qad* (نزل بنا الامر اكثر نزل بك) presenti in *Prodromus* I, 39, ma non (C), con l’omissione rispetto a (B) di *mimmā*. Interessante è il fatto che questa testimonianza appare contraddittoria con quella precedente. L’unica ipotesi per spiegare tale situazione è che in questo caso, dove la versione di (C) rappresentata dal Ms OMD Marracci X include il passo arabo poi ripreso fedelmente nella versione a stampa, la fonte sia la versione a stampa del *Prodromus* (ad es. l’ed. 1691) o più probabilmente la versione consegnata al tipografo. Laddove, come nel caso di *Refutatio*, 387, non ve ne è

parallelo in (C) e il brano è stato aggiunto in un secondo tempo, la fonte non può che essere stata, dato il comune errore di omettere *mimmā*, la versione manoscritta del *Prodromus*. Basandosi su due soli casi, tale procedura non può essere considerata attestazione di una modalità particolare nell'utilizzo delle fonti e nella introduzione delle stesse nella propria opera e in relazione alla versione finale da consegnare alla stampa, ma evidenzia comunque una certa complessità nella fase di produzione dell'opera di Marracci nel tempo.

4. L'analisi minuziosa di questi pochi passi permette di sottolineare alcune peculiarità di produzione dell'opera di Marracci nelle diverse fasi che la accompagnarono in relazione all'utilizzo delle fonti arabe. In particolare, questi passi evidenziano che, almeno nel caso di al-Bakrī, il nome ambiguo ed erroneo citato ad introdurre certi passi nell'edizione a stampa è in realtà corretto nei manoscritti originali di Marracci e che quindi l'errore è stato introdotto o nella copia poi consegnata al tipografo o in sede di composizione del volume per l'edizione 1691 o 1698.

Altre peculiarità riguardano direttamente i testi arabi citati e vanno dalla loro consistenza alla loro grafia che le diverse fasi di trasmissione mettono in luce. Innanzitutto l'analisi di questi pochi passi dimostra quello che si era già accennato in sede di presentazione dei manoscritti di Marracci, ovvero che nella versione del *Prodromus* che questi includono vi erano citazioni in arabo più lunghe e sostanziose e che la versione a stampa le ha spesso ridotte¹⁴. Mancando la versione consegnata al tipografo non si è in grado di dire chi è all'origine di questa riduzione, se Marracci stesso oppure chi ne ha seguito la stampa finale. In un caso (*Prodromus* I, 46) è significativo che l'inizio di una citazione araba è leggermente modificato al fine di rendere intelligibile lo stesso, sostituendo a un pronome il nome cui si riferisce. I vari passaggi di trasmissione denotano scelte eclettiche anche per quanto riguarda la grafia dell'*alif maqṣūra*. Mentre la quasi totalità dei passi in (B) ripresi poi dalle varie fasi di trasmissione, hanno *alif maqṣūra* senza puntini, Marracci stesso li introduce, anche se non sempre in maniera consistente, prima della versione finale delle edizioni stampate

¹⁴ Tottoli 1995a: 111.

che scelgono nessuna punteggiatura (E_1) o di punteggiare tutto (E_2), molto probabilmente anche per questioni di tipi disponibili, oltre che per scelte mutevoli nel corso della trasmissione.

Insieme a queste particolarità, tuttavia, l'aspetto più significativo di questa linea di trasmissione è che il Ms Vat. Borg. 125, di origine iberica e appartenente al gruppo dei manoscritti portati a Roma dal Cardinale Camillo Massimo, e utilizzati da Marracci, non è l'antigrafo (A) di questa linea di trasmissione. Altre copie del *Kitāb al-anwār* non sono segnalate in altre biblioteche romane, ma la fonte di (B) è stata un'altra versione della stessa opera, più simile alle edizioni a stampa del Cairo¹⁵. Ulteriori ricerche devono essere condotte in questa direzione e anche tra altre possibili copie dell'opera, ma di sicuro la non identificazione di (A) priva questa analisi di una valutazione sull'affidabilità della prima fase di trasmissione del testo.

A parte questo, l'analisi dei pochi brani dal *Kitāb al-anwār* evidenzia l'utilità dei manoscritti di Marracci ritrovati e come l'analisi dei numerosi altri passi citati in arabo potrebbe ulteriormente spiegare alcune particolarità dell'edizione a stampa e il percorso delle scelte autoriali. Come si è visto, questo non è facilmente ricostruibile, innanzitutto per la mancanza di alcuni tasselli. Eppure quanto abbiamo descritto è comunque significativo perché dimostra come una serie di errori o presunti tali sono da attribuire alle fasi di composizione finale dell'opera per la stampa e come il travaglio dell'autore e le sue scelte in evoluzione riguardarono anche la consistenza dei brani in lingua originale da includere e alcune scelte di grafia dell'arabo, che toccavano punti problematici più nelle scelte da parte dell'autore che per esigenze tipografiche.

Se tali constatazioni vanno soppesate con la misura ridotta dei passi considerati, esse mettono in luce in ogni caso complessità e problematiche di una trasmissione testuale che certifica la complessità del lavoro di un arabista e studioso dell'Islam del XVII secolo come Marracci e come la problematica della consistenza delle fonti a disposizione era accompagnata dalla non minore difficoltà di scelta all'interno di queste fonti e dalle problematiche nella riproduzione di passi in lingua originale. Tutto ciò dava spessore alla propria opera ma implicava non pochi problemi in tutte

¹⁵ Vedi Il Cairo: Maṭba'at al-Bābī al-Ḥalabī 1959: 5.

le tappe del processo di trasmissione dall'acquisizione dell'originale fino alla stampa finale, frutto di decenni di appassionata ricerca e lavoro.

Bibliografia

Fonti primarie

Marracci, Ludovico, *Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus eademque fide (...)*. Vol. I: *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae Religionis notas Mahumetanae Sectae falsitas ostenditur Christianae Religionis veritas comprobatur, in quatuor partes divisus*. Vol. II: *Refutatio alcorani in qua ad Mahumetanicae superstitionibus radicem secures apponitur; et Mahometus ipse gòadio suo jugulatur; sacre Caesareae Majestati Leopoldi I. Magni Romanorum Imperatoris dicata*. Patavii: Ex Typographia Seminarii MDCXCVIII (1698) (Il primo volume era già stato pubblicato: *Prodromus ad refutationem Alcorani...* (vedi sopra), 4 voll. Roma: Typis Sacrae Congregationis Propaganda Fide 1691)

Fonti secondarie

Glei, Reinhold F., Tottoli, Roberto

2016 *Ludovico Marracci at work: The evolution of his Latin translation of the Qur'ān in the light of his newly discovered manuscripts with an edition and a comparative linguistic analysis of Sura 18* (Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Latina n. 1). Wiesbaden: Harrassowitz

van Koningsveld, Pieter Sjoerd

1992 "Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: a comparative intercultural approach." *Israel Oriental Studies* 12: 75-110

Levi Della Vida, Giorgio

1971 "Manoscritti arabi di origine spagnola nella Biblioteca Vaticana." In M. Nallino (a cura di), *Note di storia letteraria arabo-ispánica*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1-54 (in origine in *Collectanea Vaticana in honore Anselmi M. card. Albareda*, II. Città del Vaticano 1962: 133-89)

Lugo Acevedo, María Luisa

2008 *El libro de las luces, Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*. Madrid: Sial Ediciones

Nallino, Carlo Alfonso

- 1940 "Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci." In *Raccolta di scritti editi ed inediti*, II. Roma: Istituto per l'Oriente: 90-134 (apparso in origine in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, VII/1-12, 1932: 303-49)

Paret, Rudi

- 1930 *Die legendäre Maghâzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*. Tübingen: Mohr

Shoshan, Boaz

- 1993 *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge University Press

Tottoli, Roberto

- 2014 "La vida de Muḥammad y sus fuentes en las obras de Ludovico Marracci, según sus manuscritos personales." In C. Ferrero, O. de la Cruz Palma (a cura di), *Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia*. Madrid: CSIC: 291-304
- 2015a "New light on the translation of the Qur'ān of Ludovico Marracci from his manuscripts recently discovered at the Order of the Mother of God in Rome." In A. Rippin, R. Tottoli (a cura di), *Books and Written Culture of Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*. Leiden – Boston: Brill: 91-130
- 2015b "I manoscritti di Ludovico Marracci conservati presso l'Ordine della Madre di Dio." In G. L. D'Errico (a cura di), *Il Corano e il pontefice. Ludovico Marracci tra cultura islamica e Curia papale*. Roma: Carocci: 119-26
- 2015c "'Ex historia orientali Joh. Henrici Hottingeri...': Ludovico Marracci and Reformed sources according to his manuscripts." *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (numero speciale "Esperienza e rappresentazione dell'Islam nell'Europa mediterranea (secoli XVI-XVIII)" a cura di A. Celli e D. Scotto) LI/3: 691-702

Ad Refutat. Alcorani.

37

hammad filsi Talha, dicens: Dixit Talha filius Abdullah: Ego interfici in foro Bofre, ridique Monachum intra suum conobium, qui dixit: Interrogato hos negotiatores peregrinos, utrum sit inter eos aliquis Meccanus. Ego vero respondi (inquit Talha:) Ego sum Meccanus. Tunc Monachus ait: Apparuit mihi adhuc Ahmed? Ego vero: Quis est, inquam, Ahmed? Ille dicit: Filius est Abdullahi filii Abdalmotalieb. Hic est Messis, quo adventurus est in Mundum, & ipse erit ultimus Prophetarum. Egressus eius erit de Mecca: & emigratio eius erit in Naged, & Horrat, & Sebach. Pergit Talha dicens, se statim profectum fuisse in Meccam, & ipse rescivisse, jam apertissime Mahumetum, & cæpiisse prophetare, & nonnullis illi adhæsisse, ejusque doctrinam amplexis fuisse.

Erāt Monachus hic procul dubio Christianus, quemadmodum alii Monachi, quos Mahumetani fingunt praevidisse, ac praeunūciasse Prophetæ fui adventum : fuit postquam advenisset, illum ut Prophetam agnosceret, ac secutos fuisse. Atqui, cum inter Christianos, sive anteriores, sive posteriores Mahumet, nulla unquam fuerit de eo talis notitia, quae crederetur mittendus, fuit missus Deo ad novam Religionem constituendam : imò nullus unquam de eo, antequam oriretur, cogitaverit, aut somniaverit : patet, omnia hæc, quæ de Christianis Monachis referuntur, esse vel segmenta, ac mendacia, vel ludibria : quia scilicet per Magicas artes quidam de eo aliqui prælagaverint, aut divinaverint.

Tertio. Profertur lux quedam prodigiosa, quam fabulatur Moslemi positam à Deo in vultu Adæ, ad omnes ejus nepotes per lineam Iffimelis translatam fuisse, tanquam perpetuum testimonium adventus Mahumeti, atque in eo tandem fixam constituisse. Longissimas de portentosa hac luce nugas Moslemi congerunt. Referam hic præcipua, quæ

scripsit Mohammed Abul-Hasan, cognomēto البضاري

Albocharius, in Libro الأنوار *Splendorum*, ex traditione Ebnol-Abbai filii Abdallah: Vaheb filii Mombar: Ebn-Abbas, & aliorum inter Moslemes propo-

divinae auctoritatis: ما اراد الله تعالى ان يخلق سيد
 اشر الاولين والاخرين ممجداً من طاقه

الملائكة وهو جبرائيل ع م ان ياتي به بالطينة : فهبط

بمضيعة ثروة رسول الله من ثروة نقية طاهرة فخرج بها الروح

لامين فغمسها في عين السلسبيل حتى بقيت
الذرة البيضاء وكانت تغمس في نص من اناء الخنة

تعرض على الملايكة فتشرق أنوارها فتستقبلها

بلايكة بالتحية والاكرام وكان يطوف بها جبرائيل
صفوف الملايكة فاذا نظروا اليها قالوا الهيا

سَيِّدُنَا وَمَوْلَانَا إِنْ أَمَرْتَنَا بِالسَّخِيَّةِ سَجَدْنَا فَعَرَفْتَ
الْأَمْرَ فَنَلَّيْنَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَعَ، أَمْ عَمَّا فَلَا

يُلقَ آدمُ معَ في ظهرو نشيشا كنشيش الطير

تسبيحها و تقديسها فقال آدم يا رب ما هذا التسبيح
ف قيل يا آدم هذا تسبيح محمد العربي من سيد

Prodrom, ad refut. Alcorani. Pars I.

الأوليين والأخريين السقيين من الطاعة وتبعه. والشيء
من خالفه فخذ يا أدم بهدي ولا تودسه إلا في
الاصلاي الطاهرة قال آدم سمعت وأطعت وقبلت العهد
والإيمان ولا أئذعه إلا في الاصلاي الطاهرة من
الرجال والارواح الزكية من البسة الطهارات السقييات
الحفاظات : فقال من يارب لقد زنيته بهذا المولود
سرفا وبهوا : قال ولم يرزل نور النبي من في عزه آدم
الكلمس وديوان الفلك في كلكم في بيته المبرق قد
نارت منه السموات والأرض والسموات في العرش &c

cūm vollet Deus creare Mahumetum Dominum, et
 Principem Primorum, et Novissimorum, præcepit
 Gabrielem pavoni Angelorum, ut lutum ipsi afferret.
 Defendebat Gabriel, et Angeli supremi ordinis;
 portaverunt Thronum. Et acceptum pulvissem
 pulveris puri, et mundi ex loco, in quo speculandus
 erat Mahumetus. Affecitque eum eo Gabriel, et
 lavit eum in fonte Salubri, itaut remaneret sicut
 margarita candida: et lavabat se in aliquo ex fon-
 tibus Paradisi, et ostendebat se Angelis, et exhor-
 bat ex se splendoris, et salutabant eum circum,
 honore, et veneratione. Et cūm Gabriel circumfer-
 ret eam per ordines Angelorum, ipsi illam aspi-
 ciebant, dicebant: O Deus nosster, et Domine, argue.
 Here nosster, si jubes, adorabimus eam. Et cognove-
 runt Angeli excellentiam ejus, antequam crearetur
 Adam. Cūmque hic creatus fuisset, fuisse in hume-
 ris suis strepitum vultu garrivum avium laudantium,
 et sanctificationum Deum. Dixitque Adam: O Do-
 mine mi, quemcum es hæc laudatio? cui respondit
 Deus: Hæc est laudatio Mahumeti Arabis, Domini
 Primorum, et Novissimorum. Beatus qui obedierit
 ei, et secutus fuerit eum; et infelix, qui adversus
 suum fuerit ei. Accipe igitur, ad Adam, hoc, quod
 tibi concedo (nempe pulverem illum candidum) cum
 pacto, ne depolites illud, nisi in lumbis puris. Re-
 spondit Adam: Audivi, et obediam; et promitto
 me observaturum pactum tuum, non depolitihi hoc
 nisi in lumbis puris virorum, et in uteris mundi
 mulierum castissimorum: tibique gratias ago, quod
 me hoc munere tam specioso, ac nobili fecundasti.
 Numquam igitur ressest laus, quæbeba Mahumeti
 facie Adam, sed semper rependenda in ea facie sol-
 uti circulus Firmamentum, vel Luna plena: ita ut
 splenderent ex ea Cælum, et Terra, et Throni
 Dei, cum velaminibus ante ipsum oppositis. Pergit
 Fabulator: Cūm Hæva peperisset Seth, Gabriel pe-
 suit inter eam, et Diabolus velamen lusc addo-
 crasum, ut quingentorum annorum iter crassitudo illi
 occuparet; itaut non posset Diabolus intueri Seth
 usque ad ætatem septem annorum. Et cūm vellet
 Adam eidem Seth legere pretiosum illud depositum lu-
 cis, obtinuit, ut id ibi liceret, facultatem a Deo
 confectumque esset de hoc Instrumentum coram telu-
 bus Michaelæ, et Gabriele, et sexaginta milibus
 Angelorum, qui properatæ de Cælo descendenter in
 terram. Signavit Gabriel anulo suo scripturam, eam-
 que tradidit ipsi Seth: statimque apparuit lux illi
 quæ fuerat in vultu Adam; in facie ejus, et radi-
 usque usque ad Cælum jaculabatur. A Seth transla-
 tus est isdem foemenitarius ab Enos: et ab eo ad
 Cainan: et ita ab alio ad alium per propagationem

Figura 1. *Prodromus* ed. 1698, pars I, 37

226 *Prodromi in*

لَمَّا ارَادَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَنْ يَخْلُقَ سَيِّدًا وَاشْرَفَ الْاَوَّلِيْنَ
وَالْاٰخِرِيْنَ مُحَمَّدًا مِّنْ اَمْرِ طَاوُوسِ الْمَلٰٓئِكَةِ وَهُوَ
جِبْرٰٓئِيْلٌ عَمَّ اَنْ يَّاتِيَهُ بِالطَّيْنَةِ : فَهَبَطَ جِبْرٰٓئِيْلُ
وَمَلَأَ يَكَّةَ الصَّفِيْحَ الْاَعْلٰى وَحَمَلَتْ الْعَرْشَ فَقَبَضُوا
قَبْضَةً تَرْبَةً رَّسُوْلَ اللّٰهِ مِنْ مَوْضِعٍ صَرِيْحٍ فَقَبَضُوا
قَبْضَةً مِنْ تَرْبَةٍ نَّقِيَّةٍ طَاهِرَةٍ فَعَرَّجَ بِهَا الرُّوْحَ الْاَمِيْنَ
فَغَسَمَهَا فِيْ عَيْنِ السَّلْمٰٓئِيْلِ حَتّٰى بَقِيَتْ كَالْدُرَّةِ
الْبَيْضَاءِ وَكَانَتْ تَغْمَسُ فِيْ نَهْرٍ مِنْ اَنْهَارِ الْجَنَّةِ وَتَعْرِضُ
عَلٰى الْمَلٰٓئِكَةِ فَتَشْرِقُ اَنْوَارُهَا فَتَسْتَقْبِلُهَا الْمَلٰٓئِكَةُ
بِالْحَمْدِ وَالْاِكْرَامِ وَكَانَ يَطُوفُ بِهَا جِبْرٰٓئِيْلُ فِيْ
صَفْوَفِ الْمَلٰٓئِكَةِ فَاِذَا نَظَرُوْا اِلَيْهَا قَالُوْا اَلْهٰنَا وَمَيِّدُنَا
وَمَوْلَانَا اَنْ اَمَرْتُنَا بِالْحَمْدِ مَجْدُنَا فَعَرَفْتِ
الْمَلٰٓئِكَةُ فَضْلَهَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ اٰدَمَ عَمَّ : فَلَمَّا خُلِقَ
اٰدَمُ سَمِعَ فِيْ ظَهْرِهِ نَشِيْشًا كَنَشِيْعِ الطَّيْرِ وَتَسْبِيْحًا
وَتَقْدِ

Figura 2. *Prodromus* ed. 1691, pars I, 226

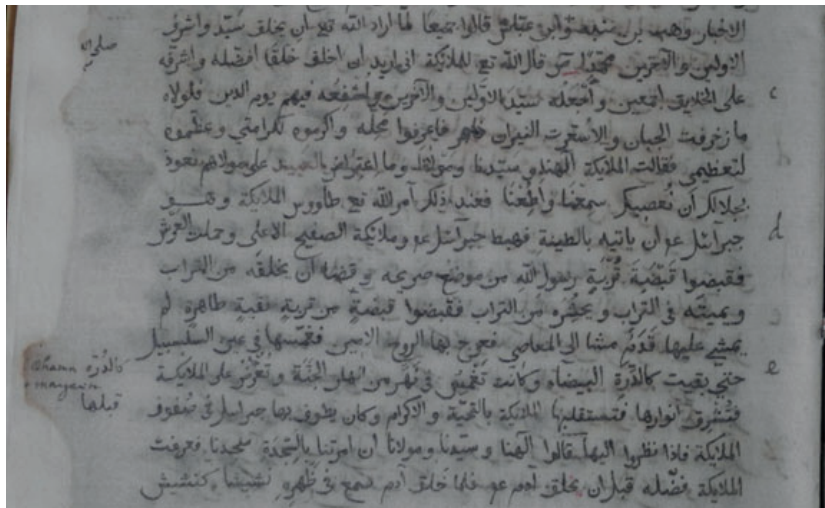


Figura 3. *Ms OMD Marracci XI, p. 1*

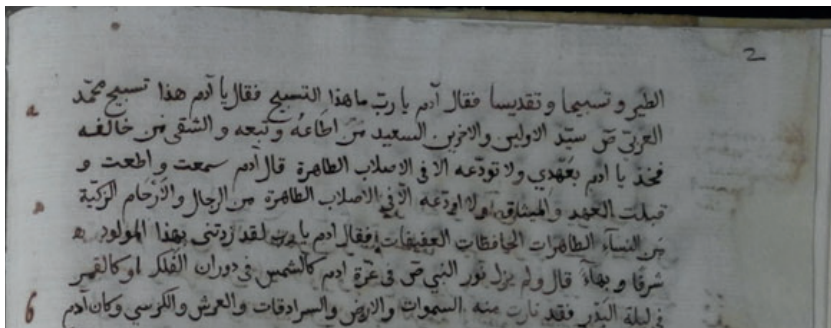


Figura 4. *Ms OMD Marracci XI, p. 2*



Figura 5. Ms OMD Marracci VIII, ff. 153b-154a

missum fuisse Prophetam Mabūmetum. Addit Albo-
carius part. 6. Dæmonem quemdam dixisse Zarkæ
Reginæ Arabiæ Felicis, quæ erat famosissima pro-
stigiatrix. لقد كنا نصعد إلى السموات السبع
ونسترق السمع إلى أن نبعث المصحح أن مريم فطردنا
من أربع سموات فلما كان في هذه الأيام طردنا من السموات
كلها ومعنا مناديا ينادي في السموات العلى أن آله
عز وجل يريد أن يظهر رسوله وحبيبه ليكرم
الاصنام ويظهر عبادة الرحمن. Olim nos per septem

Figura 6. Prodrômus ed. 1698, pars I, 39

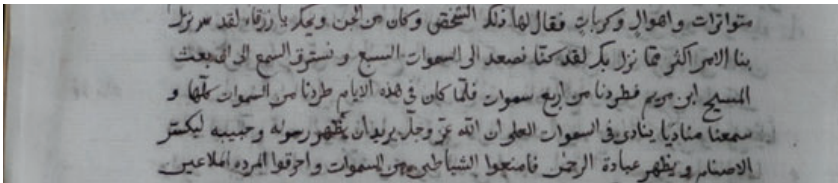


Figura 7. Ms OMD Marracci XI, p. 35

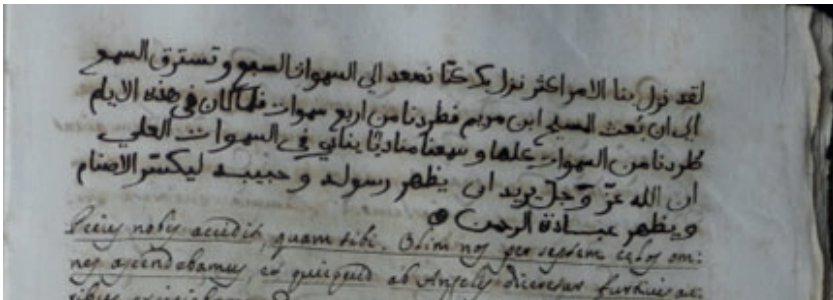


Figura 8. Ms OMD Marracci VIII, f. 162a

Satihô, qui verò nomine Rabia filius Mazen dicebatur, ita scribit Albocarius: **فانما** **سطينج** **فان الله**
مجانة خلقه قطعة لحم بلا قصب ولا عظم ولا
عصب سوي جسيمة وكان بطوي كما الثوب من امغله
الي الترافي ثم ينشر بالدهار كما ينشر الثوب ثم
بطوي بالليل ويجعل على وضمه كما يجعل اللحم
على وضم القصاب. لا ينام الليل الا يسيروا بقلب
طرف الي السما و ينظر الي النجوم الزمارات و الافلاك
الدائرات والبروق الالامعلت يجعل على وضمه
الي الامصار ويرفع الي الملوك و نواحي الاقطار
بحلونه عن غوامس الاخيار
Porro hunc Satihum creaverat Deus gloriosus unum

Figura 9. Prodomus ed. 1698, pars I, 40

244 *Prodromi in*
 qui vero nomine Rabia filius Mazen di-
 cebatur, ita scribit Albocharius : قال
 مطيح فان الله سبحانه خلقه قطعة لحم بلا عصب
 ولا عظم ولا عصب موى جبهة وكان يطوى كما الثوب
 من امغله الى التراقي ثم ينشر بالنهار كما ينشر
 الثوب ثم يطوى بالليل و يجعل على وضد كما
 يجعل اللحم على وضد القصاة . لا ينم الليل الا
 جوعاً يقلصه طرفه الى العا وينظر الى البحر
 انراهرات والافلاك الدائرات والبرق اللامعات فجعل
 على وضده الى الامصار ويرجع الى الملوك و نواح الانتظار
 يسألونه عن غوامض الاخيار .
 Porro hunc Satihum creauerat Deus glorio-
 sus unum frustum carnis, sine fistulis, sine
 ossibus, & sine nervis, excepto cranio. Et
 plicabatur veluti vestis, ab imo usque ad
 clauiculas gutturis. Deinde explicabatur,
 atque extendebatur in die, sicut explicatur
 vestis

Figura 10. *Prodromus* ed. 1691, pars I, 244



Figura 11. Ms OMD Marracci VIII, ff. 163b-164a

عالمق و لا بالقصير لاسق معتدل الغامة يمين

كتفيه علامة تظنه العمامة يبعث من تولامة شنيع
العصاة يوم القيامة *In hoc lilyo sunt epitheta prophe-*

ta à Deo benedicti: Statura ejus neque justo altior, neque humilior erit: sed habebit omnimodam proportionem. Signum inter humeros habebit: obumbrabit enim nubes: mittetur ab Urbe Mecca: intercedet pro transgressoribus in die Resurrectionis. Hæcine sunt, vel fuere unquam in Evangelio? Et quis fidem ullam habeat tam impudenter mentienti?

Undecimò. Refert idem Albacarius, Sacerdotem quemdam Judæorum, dum cum Chadige, quæ erat inter Meccanas nobilissima, & in ætatis flore maritum amiserat, familiariter versaretur, Mahumetum adhuc adolefcentem, qui fortè inde transibat, advo-

casse, eique dixisse: يا بني اكشف لي من بطنك
O adolefcens denuda mihi corpus tuum. Quod cum

ille fecisset, dixit ei: Si viderit te patrus ejus ita illum

contrectantem, magnum procul dubio malum repor-

tabis: sedulò enim illum à Judæis tuetur. Verùm Sa-

cerdos sanctè juravit Chadigæ, nullum Mahumeto

posse nocere: esse enim Prophetam illum, qui in

novissimo tempore mittendus erat: & beatam fore

foeminam illam, omniumque foeminarum felicissimam,

quam ille sibi conjugio copulasset. Hæc Sacerdotis

verba magnum amoris incendium in Chadige erga

Mahumetum excitavere: cùmque is discessisset, multa circa eum curiosus à Sacerdote perquirebat. Ille

verò, ut foeminæ amorem erga adolefcentem magis

excitaret, in illius laudes copiosius se effudit, & inter

alia dixit: وجدت صفاته في التوراة وله مبعوث

في اخر الزمان: يا خديجة هو النبي بلا شك كذا قد

قرأت في الانجيل مؤيد بانني من الاله يوحى تم بعضه

الله بالتنزيل و يجوز ذات الغضا فيهما في الوري

Inveni predicata ejus in Pen-

tateucho, & quòd ipse mittendus sit in fine tempo-

rum. O Chadige, hic est Propheta sine dubio. Ita

ego legi in Evangelio. Revelationibus divinis hono-

rabitur: præterea speciali nota eum Deus insignibit

per missionem Alcorani: & excedet omnem gloriam:

& reputabitur inter omnes creaturas omni monte

sublimior. His auditis, adeò crevit in Chadige a-

moris erga Mahumetum incendium, ut à Varca

patruo suo facultatem petierit novi connubii ineun-

di, nulla tamen de Mahumeto facta mentione. Var-

ca, qui ut scribit Auctor, كان من كهان قريش

وكان قد قرأ مصحف شيت وصفي ابراهيم وقرأ

التوراة و الانجيل و يجوز داود و كان عارفاً بصفات النبي

من يتزوج بالمرأة من قريش تكون مودة قومها

Figura 12. *Prodromus* ed. 1698, pars I, 44

& quicquid sunt, quæ non lacrymas, sed risum possint commovere.

Decimoquinto. Thalebiensis in expositione Suræ de Familia Amran hæc habet: قدّم الحصار على النعمى من فلما أصرّوا المدينة قال لخدمها لصاحبه ما ليمة هذه بصفة مدينة النعمى من الذى يصحح في آخر الزمان; فلما دسلا على النعمى من مرثاه بالصفة والنعمى فقال له انت محمد لال نعم لا وانت احمد قال لما احمد ولما محمد: فلا انما دسلك من منى ان لخيرنا به لئلا يك ويصدقناك: فقال سبلا فقالا لخيرنا من اعظم مهادنة في كتاب الله تعالى: قال: العهد الله انه لاله الا هو. الآية. فلم يـ

الرجلان. Venerunt duo Sacerdotes Iudeorum è Syria ad Mahometum: cingque urbem Medinam viderunt, dixit unus eorum alteri: Quam similis est urbs ista urbi Propheta illius, qui venturus est in novissimo tempore. Cum verò Mahometum adissent, agnovit eum ex epistolis, & attributis (quæ nimirum in Sacris eorum libris extabant.) Dixerunt ergo illi: Es ne tu Mahommad? Respondit: Ego sum. Dixerunt ei: Es ne tu etiam Ahmad? Ille vero respondit: Ego sum Mahommad, & ego sum Ahmad. Dixerunt illi: Nos sancti interrogabimus te de omni re, ad quam si nobis bene responderis, credemus in te, & dicemus te esse verum. Interrogate, inquit Mahometus. Illi verò dixerunt: Dic nobis, quoniam sit maxima testificatio in libro Dei Excellsi. Respondit Mahometus verba illa Alcorani: Testificor esse unum Deum, neque alium esse præter eum. Tunc duo illi viri Mahometi scilicet amplexi sunt.

Hic etiam fictio manifesta est. Nam neque de Medina, neque de Mahometo poterant hi Iudæi quidquam ex Sacris Scripturis scire, cum in illis ne vestigium quidem Medinæ, vel Mahumeti reperitur. Neque poterant appellare librum Dei Excellsi Alcoranum, cum essent Iudæi, neque de Alcorano quidquam adhuc vel curarent, vel nossent.

Decimosexto. Albocarius parte 5. Splendorum; hoc refert prodigium ad confirmandum, Mahometum verum Dei Prophetam fuisse. وكان بعد تزويج امته. بعد الله ان الاحبار اجتمعوا بارض الشام يتكلموا في مولد رسول الله من والدم الذي حري من جنة بصبي بن زكريا ع فلما تحققوا وعلموا انه قد قرب خروج الحبيب للسلول ولطهرت اولي تغاروا فيما بينهم وعقدوا ان يحمروا الى حجر لولم في قرية من قرب الازن. Postquam Abdhalla (Pater Mahumeti) in conjugem Amicam accepisset; Sacerdotes Iudeorum congregati sunt in Syria, & colloquuti sunt de Ortu Mahumeti, & de sanguine, qui fluxerat ex tunica Joannis filii Zacharie sancta memoria. Cumque certò rescripsissent, illum jam natum esse, & propinquum

esse exitum Gladii evaginati, & apparuisse fulgorem illius: inito consilio, statuerunt ire ad quemdam ex suis Sacerdotibus, qui in Urbe prope Jordanem sita degerebat. Perrexerunt igitur ad eum, consilium petitori, quomodo possent malum evadere, quod à novo illo Propheta timebant, cujus epitheta legerant in

libris suis, quod nimirum futurus esset السالك الهالك

effusor sanguinis, & victor. Ille verò admonuit eos, nullo humano consilio impediri posse id, quod Deus de hoc homine decreverat. Quamobrem maesti timideque discesserunt.

Isdem argumentis commentum hoc refellitur, quibus alia superiora rejecta sunt. Sed hic illud est amplius, quod Iudæi tunicam Sancti Joannis Baptiste asservarent, & quod ex ea prodigiosus ille cruor emanaret. Mira sunt quæ de hac tunica, & de hoc sanguine fabulantur Moslemi, quæ tamen neque ad Iudeorum, neque ad Christianorum aures unquam pervenerunt. Inter alia hæc habet Auctor loco citato:

واما احبار اليهود كانت معهم جبة بضا كانت جبة بصبي ابن زكريا ع وكان عليها الدم بالمشة لانها قد غسست في دمه يوم قتل فكان في كنفهم ان هذا الدم

الذي في الجبة اذا قطر منها قطرة ولادة فيكون قد قرب خروج الحبيب للسلول. فنظروا ذلك الدم فوجدوا قد صار رطبا يقطر منه فعلموا انه قد دنا خروجه فالتفتوا لذلك غما عديدا وبعثوا الي مكة رجلا منهم يكفون لرحم الحبيب فاقروهم فيمصر مولده. Porro Pontifices Iudeorum habebant

penes se tunicam albam, qua fuerat tunica Joannis filii Zacharie, sancta memoria. Erat autem super eam sanguis exsiccatus: nam conspersa fuerat sanguine ejus ea die, qua fuit occisus. Eratque scriptum in libris eorum, quandoquunque ex hoc sanguine illius tunica vel unica gutta stillasset, propinquum esse exitum Gladii evaginati. Cum verò hunc sanguinem voluissent inspicere, invenerunt saltem esse recentem, fluidumque stillare. Quamobrem cognoverunt, propinquum jam esse exitum prædicti Gladii, hinc in maximam tristitiam, atque animi angustiam inciderunt: miserruntque Meccam quosdam ex suis, qui explorarent, num novi aliquid ibi esset. At illi retulerunt, natum ibi esse Mahometum.

Operæ pretium duxi has nugæ referre, ut universi mortales intelligant, quàm debilibus marcidisque fundamentis Mahumetianica Secta innitatur. Quod si illa adeò excrevit, ac dilata est, & tandè perleveravit, atque adhuc perleverat; id iustissimis, licet occultissimis Dei judiciis, tribuendum est. Nec tamen desunt rationes, ob quas illum justè tantum in Orbe malum permisisse nobis persuadeamus; inter quas præcipuam illam esse puto, quod Christiani adeò in Religionis suæ cultu socordes facti sint; & fidem suam verbis tantum tenentes, ac profluentes, in charitate, bonisque operibus plerique refrigerint.

F I N I S.

Figura 13. Prodromus ed. 1698, pars I, 46

284. *Prodromi in*

Hic etiam fictio manifesta est. Nam neque de Medina, neque de Mahumeto poterant hi Iudæi quidquam ex Sacris Scripturis rescire, cum in illis ne vestigium quidem Medinæ, vel Mahumeti reperiat. Neque poterant appellare *librum Dei Excelso Alcoranum*, cum essent Iudæi, neque de Alcorano quidquam adhuc vel curarent, vel nossent.

Decimo sexto Albacarius parte 5. *Splendorum*; hoc refert prodigium ad confirmandum Mahumetum verum Dei Prophetam fuisse. *وكان بعد تزويج أمه بعبد*

الله أن الأحبار اجتمعوا بأرض الشام وطلبوا في مولد رسول الله من والدته الذي جرى من جنته يحيى بن زكريا ثم فلما تحققوا وصلوا إليه فله قرب خروج السيف المسلول وظهور أنوار شاموها بها ببرهم وصدقوا أن يعمروا إلى جنتهم في قبره

Postquam Abdallah (Pa-
ter

Figura 14. *Prodromus* ed. 1691, I, 284

nabiensis, mille à Mahumeto miracula, & juxta alios, tria millia patrata fuisse affirmat. Albekarius part. 7. *الانوار Splendorum*, scribit de eo adhuc puero: وكان كل يوم تظهر له آيات ومعجزات: & quotidiem manifestabantur illi miracula, & prodigia. Auctor ولى *de signis directionis*, hæc habet

Figura 15. *Prodromus ed. 1698, pars II, 30*

& affirmat hoc Sabibus Moslemi. Non est hæc omittendum id, quod refert Albacharius parte sexta Traditionum Alcoranicarum: nimirum, Dæmonem quendam dixisse Zarkę Reginę Arabiæ felicis, quę erat famosissima præstigiatrix, dùm ob Mahumeti adventum conqueretur: لقد نزل بنا الامر اكثر نزل بك: كنا
نصعد الى السموات نمترقى الصمىع الى ان بعث
للصيح ابن مريم فطردنا من اربع سموات فلما
كان في هذه الابام طردنا من السموات كلها
اسمعنا منادياً ينادي في السموات العلى
الله عز وجل يريد ان يظهر رسوله وحيه
&c. *aliquid gravius nobis ac*
Refutat. in Alcor.

Figura 16. *Refutatio Alcorani, 387*

756 Refutationes in Suram LXXII. Alcor.

licit R. Salomon, Dæmones istos ex gonorrhæa, seu pollutione Adæ tempore nocturno genitos fuisse, dum esset sub anathemate ab Heva disjunctus. R. Simon autumat, centum illis, ac triginta annis Addam generasse hos Genios, ex aliis Geniis femininis: Hevam verò item alios genuisse ex aliis Geniis masculis. Verùm quærendum erit, undenam eruperint Genii illi masculi, & feminae, ex quibus Adam, & Heva alios Genios procreare. Nullus, qui non sit prorsus stipes, aut fungus, non videt hæc esse deliria, meraque ineptias. Certum igitur est, nullos alios Genios, seu spiritus reperiri, quàm spiritus illos, seu dæmones, qui Cælo dejecti ad ignem æternum sunt destinati, licet interim plures ex illis in terris commorentur, nihil aliud curantes, aut fatigantes, quàm homines decipere, vexare, secumque in æternam ruinam pertrahere. Tales nobis eos Sacrae literæ representant: nec quidquam de his, quæ Mahumetani, & Hebræi confingunt, præsertim de comestione, generatione, penitentia, morte, & hujusmodi infantiis, in illis reperimus, quamobrem manifestissimè apparet vanitas eorum, quæ refert Impostor de Geniis illis Nisibiensibus, qui ad Alcorani sui lectionem conversi sunt ad ipsius sectam.

II. De furtiva illa eorundem Geniorum auditione, dùm in orbibus Cælestibus assidentes, clanculum Angelorum colloquia, admotis auriculis excipiebant: & de tota illa fabula ejectionis eorundem à Cælis per flammaram jactationem post adventum Mahumeti; vide, quæ alibi dicta sunt. Hic unum superest à Mahumetanis exquirendum: quomodo nimirum tam acuti auditus hi Genii fuerint, vel tam longas auriculas habuerint, ut ab imo Orbe Cælesti Angelorum, qui supremo in Cælo morantur,

colloquia, vel voces audire potuerint. Constat enim inter Sapientiores Astrologos, ab uno Orbe Cælesti ad alium multas milliariorum myriades esse: & ab imo ad summum immensum penè spatium intercedere. Porro siue consideremus Genios, ut homines, siue ut Angelos: tam homo, quàm Angelus habet sphaeram limitatam suarum operationum; quamobrem impossibile est, auditum Geniorum ab ultimo Cælo ad supremum sese extendere. Neque dicas, hos Genios per supremi orbis rimas accina Angelorum colloquia audire tentasse: nam ipsi aliis etiam inferioribus Cælis eos ad hoc idem refedisse fatentur iidem Genii apud Ahmedum Abulchasanum, vulgò Albacharium in libro

الأول, *Splendorum*, parte sexta. Audi illos loquentes: لقد كنا نسمع إلى السموات الحميم

ونسترقى السمع إلى أن نبعث الحميم ابن مريم

فقطبنا من أربع ممالك فلما كان في هذه الأسم

: فطربنا من السموات كلها Jam quidem

ascendebamus ad septem Celos ad furtivam audicionem excipiendam, donec missus fuit Christus Filius Maria: tunc enim ex quatuor Cælis depulsi sumus. His verò diebus, in quibus sumus, ejecti fuimus ab omnibus Cælis. Sexto est de diebus, quibus natus est Mahumetus.

III. Notandæ sunt in hac Sura insulse, importunæque transitiones à Geniis ad Meccanos, ab his ad Oratoria: ab Oratoriis iterum ad Genios: à Geniis iterum ad Meccanos. Quo sententiam vultus mutantem Propterea modo?



Figura 17. Refutatio Alcorani, 756



Figura 18. Ms OMD Marracci X, ff. 500b-501a

*Un balsamo per molte ferite.
La poesia di Chandra Livia Candiani e di
Mariangela Gualtieri*

Maria Concetta Sala

In un'epoca di disintegrazione quale è la nostra, in tempi così penosi e debilitanti per ogni esistenza, leggere componimenti poetici può essere per davvero un "balsamo per molte ferite"¹. Ma perché questo si realizzi è necessario un solerte addestramento alla lettura: solo al lettore, alla lettrice dall'orecchio a lungo affinato può infatti capitare che d'un colpo si sveli il segreto delle figure confluite in versi che li agganciano sganciandoli dall'io, così come solo al/alla poeta autentico/a accade che per una sorta di rivelazione le figure da tempo sue compagne acquistino d'un colpo significati in attimi misteriosi, veri e propri "istantanei pronunciamenti"². Non a caso, rimarca Cristina Campo, mia guida nella lettura, è nostra facoltà accogliere dai poeti e dai savi l'assimilazione del destino individuale – o vocazione – al rovescio di un tappeto, perché, in fin dei conti, soltanto "dall'altro lato della vita – o per attimi di visione" a noi è concesso di "intuire l'altro lato, ovvero l'inconcepibile disegno del quale si fu filo e nodo, bruno o verde accordato ad

¹ Tale è per me anche la lettura delle pagine del *Diario 1941-1943* di Etty Hillesum che mi appaiono dettate dal suo puro istinto poetico; per la citazione si rimanda a Hillesum 2012: 797.

² Campo 1987: 138.

altro bruno o verde, frammento di figura, parte per il tutto”³. Tra destino/vocazione e poesia non può quindi che stabilirsi l’analogia: come il destino/la vocazione precipita in un vuoto colmo di silenzio, così la parola poetica, la parola ispirata, trafigge lieve l’orecchio e prende corpo in una cavità non nostra, giacché a noi non si confà altro che sostare nel deserto in attesa della sua precipitazione. La poesia è dunque, al pari del destino/della vocazione, una pratica di continue astensioni grazie alla quale ogni poeta impara a discernere la propria melodia, che giunge a sua volta all’improvviso e in modo misterioso anzitutto dalla *voce dei morti*, quindi dai quattro tesori che rendono la vita un astro vivo: *il paesaggio* (vale a dire la contemplazione della bellezza dalla duplice lama, “la delicata/ la micidiale”⁴); *il linguaggio* (e cioè non la ricerca ma l’attesa della parola esatta); le costellazioni di *miti* (sapienti tessiture di fili e nodi e mosaici di frammenti di figura); la danza immobile dei *riti* (connessi ora alla quotidianità ora alle cerimonie, in una concatenazione di attimi, ore, giorni e limiti)⁵. Nel panorama della scrittura poetica italiana della seconda metà del Novecento e dei primi decenni del nuovo millennio possiamo scorgere questa pratica pressappoco ascetica in diversi/e poeti/e; al nostro orecchio si distinguono con nettezza – sia per il consenso più esplicito che implicito all’ascolto e alla restituzione della voce dei morti sia per la fedele attenzione al vivente in ogni sua forma – il canto della milanese Chandra Livia Candiani ⁶ e quello della romagnola Mariangela Gualtieri⁷. Questo scritto si propone di rilevare per cenni

³ Campo 1987: 115. Sull’immagine del tappeto cfr. anche Sala 2009: 277-96.

⁴ Cfr. *Canone IV*, in Campo 1991: 54. Riguardo a queste considerazioni preliminari e a quelle che seguono sull’opera di Chandra Livia Candiani, cfr. anche Sala 2021: 15-35.

⁵ Cfr. Campo 1987: *passim*, in particolare 118, 137, 139.

⁶ Ch. L. Candiani (1952), buddhista e traduttrice dall’inglese di testi buddhisti, da anni pratica l’arte della meditazione e tiene seminari di poesia nelle scuole elementari della sua città; fra le sue raccolte segnaliamo *Io con vestito leggero* (2005), *La nave di nebbia. Ninnananne per il mondo* (2005), *La porta* (2006), *Bevendo il tè con i morti* (2007 e 2015), *La bambina pugile ovvero la precisione dell’amore* (2014), *Fatti vivo. 2006-2016* (2017), *Il silenzio è cosa viva* (2018), *Vista dalla luna* (2019), *La domanda della sete* (2020), *Questo immenso non sapere* (2021).

⁷ M. Gualtieri (Cesena, 1951), fondatrice insieme al regista Cesare Ronconi del Teatro Valdoca, di cui è drammaturga, ha pubblicato fra l’altro *Antenata* (1992 e 2021), *Fuoco centrale* (2003), *Senza polvere senza peso* (2006), *Sermone ai cuccioli della*

alcune corrispondenze fra l'opera poetica dell'una e quella dell'altra, perché il canto che entrambe innalzano alle meraviglie del cosmo e ai chiaroscuri del vivere possa fluire come un balsamo per la nostra vita quotidiana in subbuglio.

Essere poeta. La materia prima della poesia

Chandra Livia Candiani dichiara di non essersi mai soffermata su che cosa volesse dire essere poeta e di avere semplicemente sentito voci, di averle captate attraverso l'ascolto e quindi di aver trascritto obbediente ciò che esse dettavano: a volte si tratta di una parola che è "un innesco di fuoco" destinata forse a prendere il volo nella sospensione e nell'attesa⁸; a volte, al contrario, "... le parole fonde non si affacciano/ impigliate tra i rovi dei pensieri/ e le unghie lunghe/ del buio che le abbuia" e allora si implora un varco per le *parole sbarrate*⁹. La poesia è stata per lei, insieme alla pratica della meditazione, la via per accogliere la paura, per lasciarla trascinare dalla notte nel giorno, darle parola, dirla, sentirla, ascoltarla e farla ascoltare, scriverla e farla leggere: "la potenza della poesia, dire dove non si può dire, ma anche dove la paura, il terrore, non fa immagine, è inimmaginabile"¹⁰. Cresciuta senza mappe, Chandra Livia Candiani ce ne dona diverse; nella *Mappa per l'ascolto* in particolare esorta chi legge le sue poesie ad avviarsi verso un percorso esistenziale orientato a zittire il brusio interiore; offre inoltre indicazioni non complesse, che consistono nell'avvicinare "...all'orecchio/ la conchiglia della mano/ che ti trasmetta le linee sonore/ del passato, le morbide voci/ e quelle ghiacciate,/ e la colonna audace del futuro, fino alla sabbia lenta/ del presente...", quindi nel prediligere il silenzio, e poi nel ripiegare i pensieri predisponendosi così a ricevere nella cassa risonante del petto *le parole in boccio*; certo, per prestare ascolto "bisogna aver fame/ e anche sete", sostenere corpo e anima con l'energia necessaria a spiccare

mia specie (2006 e 2012), *Paesaggio con fratello rotto* (2007), *Bestia di gioia* (2011), *Caino* (2011), *Le giovani parole* (2015), *Album dei Giuramenti/Tavole dei Giuramenti* (con Cesare Ronconi e Lorella Barlaam, 2019), *Quando non morivo* (2019).

⁸ Candiani 2020: 116.

⁹ Candiani 2020: 84.

¹⁰ Candiani 2018: 87.

il volo, così da abbracciare “le parole/ come fanno le rondini col cielo,/ tuffandosi, aperte all’infinito,/ abisso del senso”¹¹. Per Candiani l’ascolto poggia, da un lato, come è evidente in *Io è tanti*, sulla remissiva accettazione nel proprio io della pluralità degli io, dei tu, dei noi, di “tutti quanti,/ non in fila, e nemmeno/ in cerchio, ma mescolati come farina e acqua/ nel gesto caldo/ che fa il pane:/ io è un abbraccio”¹² e, dall’altro lato, come intona un altro componimento, il cui incipit è *Dunque, sapiente*, si fonda sulla fiducia nella sapienza del corpo, il quale “sa morire e consegnare/ alla luce, mostrare/ i denti piegare le due sponde/ delle labbra, lacrimare/ solo o faccia a faccia/ sanguinare e spaccarsi/ e dire parlare dire instancabilmente/ parlare inascoltato”, giacché “tra tu universo e tu mondo” altro non c’è se non il *corpo*: “questa/ minuscola mollica di pane,/ questa fucina di passione/ e quiete, sipario/ delicato tra vuoto e vuoto...”; giacché il corpo soltanto – “terra madre”/postura raccolta per il balzo” – è “patria e dimora/ di noi spiumati/ e senza casa...”¹³. Anche nelle dichiarazioni di Mariangela Gualtieri sulla condizione dell’essere poeta si coglie lo spaesamento di chi è in esilio dal proprio tempo, uno spaesamento che radica; così pure affiora fin dall’esordio l’enigma della mancanza (“... io sono la mancanza – la mancanza che sono – sono ciò da cui manco – sono tutta mancanza – e non c’è nostalgia – neppure lontananza – essendo ciò che manca – adesso e sempre – io”)¹⁴. E vi si avverte potente come in Candiani il riferimento all’obbedienza da parte del/della poeta a ordini/voci che richiedono l’ascolto in modo imperioso e che impongono di cantare¹⁵. Ma Gualtieri si spinge oltre e giunge ad assimilare il poeta a una “fessura, porta attraverso la quale una forza si condensa e si rivela al mondo, quella forza che Dante chiama Amor, *Amor che move il sole e l’altre stelle*” e a percepire nel suo prestare ascolto quasi “un auscultare, come fa

¹¹ Candiani 2014: 14 sg.

¹² Candiani 2014: 144.

¹³ Candiani 2014: 141 sg.

¹⁴ Gualtieri, *La sostanza dove io manco*, in Gualtieri 2020: p. 73.

¹⁵ Così dichiara in un’intervista: “... c’è stata in principio e perdura tutt’ora una sorta di obbedienza a ordini che non si discutono, pena la perdita di equilibrio e di quiete: scrivere, oppure non avere pace in nessun posto” (Bongiorno 2009: 445-66).

il medico sulla schiena del malato”¹⁶. Un’ulteriore specificità viene da lei segnalata: se è vero che ogni poeta *deve* appartenere al tempo in cui gli capita di vivere, è altrettanto vero che non può appartenervi per intero, perché tiene un piede nel tempo e l’altro nel non tempo; si tratta, da un lato, di una condizione di dimora nella transitorietà con i suoi molteplici affanni e, dall’altro e al contempo, di un incessante affacciarsi oltre, verso ciò che è imperituro e che in quanto tale conferisce stabilità. Questi caratteri peculiari orientano il poeta sulla via che conduce all’unità del suo essere, alla conciliazione dell’anima umana con l’anima cosmica, alla ricomposizione dell’infinitamente piccolo con l’immenso e, dall’altro lato, a “ricaricare di energia le parole che la lingua corrente di continuo depotenzia”, sicché diviene “un oppositore del mondo, di un mondo che proclama continuamente il finito e che predilige la sciattezza e l’ottusità dei parlanti”.¹⁷ Nella stessa conversazione Gualtieri, in accordo con Candiani, puntualizza che non c’è alcuna scelta consapevole o volontà nell’essere poeta, perché la parola poetica si offre da sé come dono, accade là dove si fa spazio al vuoto e si mette a tacere “la chincaglieria del pensiero”¹⁸; accade allorquando si è in attesa (“Adesso fa notte – fa preghiera./ Apre le serrature del silenzio/ fa apparire la mappa siderale/ e ci si inginocchia per quello spazio immenso/ fra qui e l’orlo/ del cominciamento/ quando le spine dorsali/ stanno tutte stese”)¹⁹. Per accostarsi a questo dono è forse sufficiente dissetarsi alla fonte del componimento breve *La poesia*: “Tanto d’amore viene/ e sostiene. Niente che resti/ non amato”.²⁰

Se la materia prima della poesia è dunque la parola ispirata, occorre subito aggiungere che si tratta di una parola che nasce dal silenzio, che si nutre di silenzio, che serba in sé il silenzio e chi la trascrive ne fa in modo segreto e misterioso sostanza vivente per sé e per chi presta ascolto. Nelle poesie di Mariangela Gualtieri e di Chandra Livia Candiani c’è un continuo invito a fermarsi, a stare

¹⁶ Si rimanda all’estratto della conversazione con Gualtieri apparsa in Peterle, Santi 2017 (si consulti <https://www.alfabeta2.it/2017/12/10/cinque-voci-dal-contemporaneo-2>).

¹⁷ Cfr. Peterle, Santi 2017.

¹⁸ Gualtieri 2006: 50.

¹⁹ Gualtieri 2006: 41.

²⁰ Gualtieri 2015: 66.

fermi, a fare silenzio, a prestare attenzione²¹. Nello stesso tempo esse denotano vie singolari di resistenza e accoglienza delle gioie del vivere e delle ferite che l'esistenza ci riserva. In Candiani mi pare di scorgere una rappresentazione del percorso soggettivo dagli *smarrimenti senza disegno*, dalla frammentazione dovuta alle cadute e alle sbucciature fino all'acquisizione di *parola viva/ vispa abitata da api/ della luce* che acquieta, da una visione della morte come precipizio nell'abisso del nulla fino all'elaborazione dei lutti che recupera *ciò che è stato* nelle sue ombre più o meno tristi e dolorose e nei suoi chiarori più o meno abbaglianti e che li reintegra nel nocciolo di ogni relazione che non va mai del tutto perduta. Lo si percepisce in modo nitido nella poesia *Pianissimo per non svegliarti*, "dedicata a un'amica che è morta": "Parlami con segni con cenni/ briciole sul davanzale/ ideogrammi di ombre su piastrelle/ trattami come un uccello spaventato/ come uno squilibrio nel tuo perfetto/ ordine di conti chiusi,/ rincuorami ridammi sede/ nel petto acceso [...] ... Io sono lì/ nel tuo pugno/ a prendere il sole/ pianissimo per non svegliarti"²². Un *atto di fede* è per Gualtieri lo *stare fermi*, che permette di "... adorare. Si può entrare/ nel dolore di un altro e sollevare,/ asciugare il bucato. Volare. Si può/ far cuore col cuore della terra. Si può/ spezzare in infinità l'umana particella/ di carne...", si può depotenziare il pensiero e entrare nel concerto planetare, si può percepire il palpitare delle cose, la dose di *mistero* in ogni cosa – un cucchiaino, una tazza, un libro...²³ Si può non restare del tutto terrestri e conservare intatta la propria terrestrità, si può innalzare al cielo lo sguardo e lasciare "al corpo quel suo dialogare/ con le lontananze", ci si può lasciar lavorare dalle piante e dagli animali in questo nostro universo sconfinato²⁴, nel *mistero del farsi delle cose*²⁵. Nella raccolta *Le giovani parole* Chiara Zamboni evidenzia con acume uno dei caratteri essenziali del sentire di Mariangela Gualtieri nell'esigenza di "trovare le parole intonate con le antiche armonie ed of-

²¹ Si vedano in particolare di Gualtieri, *Studio dello stare fermi*, in Gualtieri 2015: 51 sgg. e di Candiani, *Io ti conosco*, in Candiani 2014: 149 sgg.

²² Candiani 2014: 80; si veda anche la trascrizione di due puntate del programma di Rai Radio3 *Uomini e profeti* in Candiani 2019: 35 sgg.

²³ Gualtieri, *Studio dello stare fermi*, in Gualtieri 2015: 51 sgg.

²⁴ Gualtieri, *Ma se picchiatti e stai china*, in Gualtieri 2015: 79 sg.

²⁵ Gualtieri, *Spiccati, angelo dei limoni*, in Gualtieri 2015: 93.

frirle agli affaticati, agli stanchi, a coloro che non riescono per proprio conto a trovare o ritrovare il filo del canto universale”²⁶. Parole intonate con la “... vibrazione musicale/ forse la prima, quando dal buio immoto/ per traboccante felicità/ un gettito innescò la creazione”²⁷. Parole in boccio, parole sbocciate ma non consumate, parole giovani per l'appunto, frutto di *attesa*. Un'attesa presente nelle poesie di entrambe le poetesse che rimanda nel mio sentire a una condizione di raccoglimento, di veglia, di sospensione del pensiero; essa prepara e addestra all'attenzione²⁸; al tempo stesso raffina l'ascolto dell'alleanza solidale del piccolo col grande, acuisce lo sguardo sull'enigma della bellezza e sul mistero della perfezione racchiusa in ogni cosa, schiude il cuore, ridando così slancio e vigore a ogni *relazione*. In fondo Mariangela Gualtieri e Chandra Livia Candiani ci insegnano che *vivere* non è altro che sostare presso di sé – *ascoltare, attendere, ospitare* – ovvero rincuorarsi e rincuorare.

Bibliografia

Bongiorno, Giorgia

2009 “Una luce «senza ristoro d'ombra». La poesia di Mariangela Gualtieri.” *Italies* 13: 445-66

Campo, Cristina

1987 “Il flauto e il tappeto” (1971). In *Gli imperdonabili*. Milano: Adelphi

1991 *La Tigre Assenza*, a cura e con una nota di M. Pieracci Harwell. Milano: Adelphi

Candiani, Chandra Livia

2014 *La bambina pugile ovvero la precisione dell'amore*. Torino: Einaudi

2018 *Il silenzio è cosa viva. L'arte della meditazione*. Torino: Einaudi

2019 *L'universo e la carità*, a cura di G. Caramore. Otranto: AnimaMundi edizioni

2020 *La domanda della sete. 2016-2020*. Torino: Einaudi

²⁶ https://www.teatrovaldoca.org/legiovaniparole/Chiara_Zamboni_Le%20giovani%20parole_Commento.pdf

²⁷ Gualtieri, *La miglior cosa da fare stamattina*, in Gualtieri 2015: p. 5.

²⁸ Si legga a questo proposito ciò che scrive Simone Weil: “L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, nel mantenere in se stessi, in prossimità del pensiero ma a un livello inferiore, e senza che vi sia contatto, le diverse conoscenze acquisite che si è costretti a utilizzare...” (Weil 2008: 197).

Un balsamo per molte ferite. La poesia di Chandra Livia Candiani e di Mariangela Gualtieri

Gualtieri, Mariangela

2006 *Senza polvere senza peso*. Torino: Einaudi

2015 *Le giovani parole*. Torino: Einaudi

2020 *Antenata* (1992). Milano: Crocetti

Hillesum, Etty

2012 *Diario 1941-1943*, ed. diretta da K. A. D. Smelik, testo critico stabilito da G. Lodders, R. Tempelaars, trad. it. di C. Passanti, T. Montone. Milano: Adelphi

Peterle, Patricia, Santi, Elena

2017 *Vozes. Cinco décadas de poesia italiana*. Rio de Janeiro: Editora Comunidade

Sala, Maria Concetta

2009 "Cristina Campo, la fiaba, le «Notti».". In M. Cassarino (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale: sulle orme di Shahrazad: le "Mille e una notte" fra Oriente e Occidente*, postfazione di A. Pioletti. Soveria Mannelli: Rubbettino: 277-96

2021 "Voci oranti di donna." In I. Adinolfi, G. Gaeta (a cura di), *Preghiera di donne*. Genova: Il Melangolo: 15-35

Weil, Simone

2008 "Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio." In *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, con un saggio di G. Gaeta. Milano: Adelphi: 191-201

Elenco immagini

Immagine colophon: ©François Siino

Fig. pag. 22 in Sylvia Groneick, *Über den Wert der grenzüberschreitenden Freundschaft / Sul valore dell'amicizia che oltrepassa le frontiere*, © Sylvia Groneick

Fig. 1-9: pagg. 179, 184, 185, 196, 197 in Luisa Faldini, *Dalla parte delle donne*, ©Luisa Faldini

Figg. pagg. 418-423 in Davide Righi, *De differentia spiritus et animae liber: saggio di recupero del testo originale di un trattatello arabo medievale di Qusṭā ibn Lūqā (m. 912 d.C.)*, ©Davide Righi

Figg. 1-18: pagg. 459-470 in Roberto Tottoli, *Le molteplici forme di un testo: Ludovico Marracci e la trasmissione del Kitāb al-anwār di Abū al-Ḥasan al-Bakrī* (Fig. 3, 4, 5, 7, 8, 11, 18) ©Roberto Tottoli

ISSN 1824-6109
ISBN 978-88-6719-277-9