

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XXI 2013

EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO XXI 2013

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XXI - 2/2013
ISSN 1122-1917
ISBN 978-88-6780-074-2

Direzione

LUISA CAMAIORA
GIOVANNI GOBBER
MARISA VERNA

Comitato scientifico

LUISA CAMAIORA – ARTURO CATTANEO – ENRICA GALAZZI
MARIA CRISTINA GATTI – MARIA TERESA GIRARDI
GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO – FEDERICA MISSAGLIA
LUCIA MOR – MARGHERITA ULRYCH – MARISA VERNA
SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

Segreteria di redazione

LAURA BALBIANI – SARAH BIGI – LAURA BIGNOTTI
ELISA BOLCHI – GIULIA GRATA

*I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti
alla valutazione di due Peer Reviewers in forma rigorosamente anonima*

© 2014 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano | tel. 02.7234.2235 | fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*)
web: www.educatt.it/libri

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it | *web:* www.educatt.it/libri/all

Questo volume è stato stampato nel mese di giugno 2014
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

I TALISMANI DI AL-MA'ARRĪ: IL PROLOGO DELL'EPISTOLA DEL PERDONO E UNA DIVAGAZIONE IN RIMA

MARTINO DIEZ

Uno dei pochi tratti indiscutibili nella sfuggente figura del poeta e filosofo Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (363-449/973-1058) è la sua assoluta padronanza della lingua araba, in poesia come in prosa. Anche quei contemporanei (e non furono pochi) che lo avversarono per le sue convinzioni poco ortodosse dovettero riconoscergli un dominio completo dello strumento linguistico, al quale probabilmente si deve la sopravvivenza della sua opera durante i secoli di decadenza. Se istintivamente il pensiero corre alle celebri *Luzūmiyyāt*, la raccolta poetica nella quale al-Ma'arrī s'impose costrizioni di rima non necessarie, è in realtà l'*Epistola del perdono*, nel suo alternarsi di brani in prosa semplice, prosa rimata e poesia, a offrire il panorama più completo delle abilità stilistiche del 'recluso di Ma'arra', capace di toccare corde diversissime a distanza di poche pagine: la parodia della poesia aulica nelle due odi con cui il ġinn al-Ḥayta'ūr delizia il letterato Ibn al-Qāriḥ nel corso del suo immaginario viaggio ultraterreno¹, ma anche la parafrasi in prosa rimata di un'ode del poeta islamico Nābiġa Banī Ġa'dà' o il racconto del giudizio finale dello stesso Ibn al-Qāriḥ, costruito attraverso una micidiale alternanza di fraseggio popolare e termini rari³, senza dimenticare l'arido gergo grammaticale che l'Onnipotente ispira al poeta Ibn Aḥmar onde lasciare di stucco il suo pedante interlocutore⁴.

Il frequente mutamento di registro costituisce anzi uno dei tratti più notevoli dell'*Epistola del perdono*, soprattutto quando lo si confronti con l'ampollosità monocorde dell'*Epistola di Ibn al-Qāriḥ* alla quale al-Ma'arrī formalmente risponde. Tuttavia, per arrivare a percepire questa dimensione, come per la verità molti altri aspetti dell'*Epistola*, il lettore moderno deve armarsi di molta pazienza. È infatti un intero universo culturale che egli è chiamato a ricreare a se stesso, un universo nel quale l'esatto significato di un vocabolo desueto o di una costruzione insolita può essere oggetto d'interminabili polemiche.

Il desiderio di offrire il testo ma'arriano nella sua interezza, anche per un'indagine in chiave comparatista, ci aveva spinto, nella traduzione pubblicata per Einaudi, a correre il rischio di una versione integrale della prima parte dell'*Epistola*. Tuttavia a tutto c'è un limite. In due casi – il prologo e una lunga divagazione su due versi di an-Namir Ibn Tawlab

¹ Cfr. Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, *Risālat al-Ġufrān* (d'ora in avanti *RG*), 'Ā'isha 'Abd ar-Raḥmān 'Bint aš-Šāfi'' ed., Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira 1977¹⁰, pp. 294-304 e Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, *L'epistola del perdono. Il viaggio nell'al-dilā* (d'ora in avanti *EP*), M. Diez ed., Einaudi, Torino 2011, pp. 83-89.

² *RG*, pp. 219-223; *EP*, pp. 38-40.

³ *RG*, pp. 248-262; *EP*, pp. 55-63.

⁴ *RG*, pp. 245-246; *EP*, pp. 53-54.

– avevamo giudicato che lo sforzo richiesto al lettore sarebbe risultato eccessivo, optando di conseguenza per una omissione, pur dichiarata in nota. Naturalmente l'idea di terminare il lavoro in altra sede si era subito affacciata. Cogliamo allora l'occasione di questo articolo per offrire traduzione e analisi dei due brani omissi, aggiungendo in appendice alcune correzioni e precisazioni in merito a passi già tradotti dell'*Epistola*.

Se si esclude la complessa tessitura linguistica che li accomuna, i due brani presi in esame hanno in realtà pesi e funzioni ben diversi. Il prologo infatti svolge un ruolo importante nell'economia generale dell'opera, mentre il secondo testo è, per esplicita ammissione dello stesso autore, piuttosto un *divertissement* germogliato quasi inavvertitamente dal tronco dell'*Epistola*. Ma procediamo con ordine.

1. Il prologo dell'*Epistola*

Subito dopo la tradizionale *basmala* (la formula 'Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso') con cui la tradizione islamica raccomanda di aprire ogni missiva di una certa ampiezza, al-Ma'arrī rivolge un elaborato saluto al proprio corrispondente Ibn al-Qāriḥ⁵. Il contenuto del brano (10 pagine nell'edizione araba) è ben riassunto dalla curatrice dell'edizione critica, la studiosa egiziana 'Ā'īša 'Abd ar-Raḥmān, detta Bint aš-Šāṭi':

Nonostante la notevole lunghezza, si tratta in apparenza soltanto di un saluto fraterno che Abū l-'Alā' indirizza a Ibn al-Qāriḥ e in cui esprime il suo affetto e il desiderio d'incontrare un intimo amico [...]. Al-Ma'arrī descrive a Ibn al-Qāriḥ nell'ordine quanta *ḥamāta* provi in cuore per il desiderio d'incontrare il suo corrispondente, come il suo *ḥiḍb* si consumi nell'amore di lui e quanta stima nutra per lui il suo *aswad*, alludendo in modo enigmatico con *ḥamāta* (abituamente un albero frequentato dai serpenti) alla passione che gli arde in cuore, con *ḥiḍb* (un grosso serpente maschio) al fondo del cuore e con *aswad* ['nero'] all'intimo del cuore. Nelle pieghe dell'enigma al-Ma'arrī inserisce poi una serie di divagazioni costruite intorno ai vari significati di *ḥamāta*, *ḥiḍb* e *aswad*, non appena una parola, un *topos* o una citazione poetica gliene offrano la minima occasione. Enumera poi diversi versi poetici necessari a sciogliere l'enigma e raccoglie i personaggi il cui nome, teconimico o soprannome si riconduce [etimologicamente] al concetto di 'nerezza'⁶.

Tanto modesto è il contenuto informativo del brano quanto elaborata ne è la forma. Il prologo infatti si presenta come un esercizio, notevole nel suo genere, dell'*ilgāz al-badi'ī* o 'enigma retorico', di cui Abū l-'Alā' era appassionato cultore. Secondo le norme di questa figura stilistica, al-Ma'arrī chiarisce solo gradualmente il significato dei tre termini polivoci di cui si serve e lo fa per approssimazioni successive, attraverso allusioni che a volte possono anche depistare. Dal punto di vista formale, se si escludono le citazioni poetiche, tutto il prologo è composto in prosa rimata (*sağ'*). Il periodare si articola in brevi frasi o membri di

⁵ Sul personaggio e sulle circostanze della composizione dell'*Epistola* cfr. *EP*, pp. XXI-XXIII.

⁶ 'Ā'īša 'Abd ar-Raḥmān 'Bint aš-Šāṭi'', *al-Ġufrān. Dirāsa Naqdīyya*, quarta edizione, Dār al-Ma'arif, al-Qāhira s.d., p. 105.

frase che rimano tra loro richiamandosi gli uni gli altri, spesso per parallelismo o antitesi. Va peraltro osservato che anche nel resto dell'*Epistola* la prosa rimata è ampiamente presente, benché si diano anche sezioni in prosa semplice: tuttavia nel prologo, data la lunghezza tutto sommato contenuta, abbiamo potuto rendere sistematicamente il gioco delle rime, laddove nel resto dell'*Epistola* vi eravamo riusciti soltanto parzialmente.

A ogni modo l'elemento più sconvolgente per la sensibilità del lettore moderno è certamente la galleria di personaggi che al-Ma'arrī affastella apparentemente alla rinfusa e per ciascuno dei quali abbiamo fornito al termine dell'articolo una stringata nota biografica. In realtà tali personaggi sono tutti accomunati da una qualche connessione al concetto di 'nerrezza', o sul piano fattuale – nel caso dei poeti arabi dalla pelle scura, i cosiddetti 'corvi degli arabi' – oppure a livello di etimologia. Un po' come se un gioco di parole sull'italiano *bruno* spingesse un autore barocco a menzionare alcuni poeti dalla carnagione scura e di lì il discorso lo conducesse ad altri letterati (Giordano Bruno, ad esempio o Brunetto Latini) secondo collegamenti sempre più tenui. Ma al-Ma'arrī si spinge ancora oltre, passando a elencare alcune coppie di oggetti note in arabo con l'espressione 'i due neri' (i datteri e l'acqua o la roccia basaltica e le tenebre) e di lì trascolorando ai 'due bianchi' e ai due 'rossi', e finendo per alludere ad alcuni tratti caratteristici del suo stile di vita, quali l'astensione dagli alcolici e dalla carne.

Fatte queste precisazioni, il lettore è armato di strumenti sufficienti per misurarsi con il testo ma'arriano. Aggiungiamo soltanto che abbiamo segnalato i tre termini dell'enigma in grassetto e tra virgolette per facilitarne l'individuazione, mentre tra parentesi uncinate è stata inserita una sorta di articolazione del testo, implicita nell'originale.

<Prologo dell'*Epistola*>⁷

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso
Dio mio, aiuta e giova!

<Primo enigma>

Colui il cui nome in Gabriele risuona⁸, Iddio che ogni bene ci dona, sa che nella mia abita-

⁷ *RG*, pp. 129-139. Riformuliamo per necessità di rima il primo periodo, già presente in *EP*, p. 3. Il prologo è stato interamente tradotto e analizzato da Gregor Schoeler: *Abū l-'Alā' al-Ma'arrīs Prolog zum «Sendschreiben über die Vergebung»*, in *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, R. von Brunner et al. ed., Deutsche Morgenländische Gesellschaft – Ergon Verlag in Kommission, Würzburg 2002, pp. 417-428.

⁸ Gabriele, arabo *Gabr 'il* (ma vi sono più 14 varianti ammesse), deriva dall'ebraico *gabrī-él*, 'Guerriero di Dio'. La maggior parte dei lessicografi arabi ebbe accesso all'etimologia corretta, mentre al-Fārīsī affermò erroneamente che *él* significava servo e *ğabr* rappresentava uno dei nomi divini. Si legge infatti nel *Tāğ al-'arūs* alla radice *ğ.b.r.*: "Ġabrā'il è il nome proprio di un angelo, diptoto per la sua natura elevata, straniera e composita (poiché significa 'servo di Dio'). Aš-Šihāb ha detto che è una parola siriana, mentre altri hanno affermato che sia ebraico. Significa 'servo di Dio o 'servo del Clemente' o 'servo del Potente'. Al-Ġawharī e al-Azharī e molte altre autorità in fatto di lingua hanno affermato che *ğabrūmik* significa servo ed *él* è il nome di Dio. Anche al-Buḥārī si è espresso in questo senso. Ma Abū 'Alī al-Fārīsī ha obiettato che *él* non ricorre mai tra i nomi dell'Altissimo. Aš-Šihāb rispose che questo non significava nulla, ma il nostro shaykh replicò, rifacendosi a una qualche autorità, che *él* è il servo e tutto il resto [nella parola '*ğabrā'il*'] è un nome divino, come il Clemente e il Grande [...]. Personalmente ritengo che l'interpretazione migliore sia che *ğabr* significhi uomo, poiché l'uomo è il servo di

zione (*maskan*)⁹ vi è un ‘arbusto’ (*ḥamāṭa*)¹⁰ che mai è stato immaturo (*afāniya*) e sempre dai serpenti sicuro, e che per amore del mio signore, il nobile shaykh – che Dio ne confonda i nemici e ne prolunghi il diuturno cammino verso la virtù – produce doni tali che gli alti alberi, se li portassero, piegherebbero a terra i rami tutti e vedrebbero i loro tesori disprezzati in favore di quei frutti.

La *ḥamāṭa* è un tipo d’albero che quando è acerbo viene detto *afāniya* e *ḥamāṭa* appunto quando è secco. Il poeta ha detto:

Se Umm al-Wulayyid non mi obbedirà, / piegherò su di lei la mia mano con un
bastone di *ḥamāṭ*¹¹.

E le dirò: “Vatti a cercare i Banū Uqayš¹², / giacché non ti piacciono le alte stature”.

Una caratteristica della *ḥamāṭa* è di attirare i serpenti, come appare in questo verso:

Le spettò, e faceva parte della famiglia, / un serpente coraggioso che si cela nella
ḥamāṭa.

E la *ḥamāṭa* che è nella mia sede¹³ prova una *ḥamāṭa* di passione, la quale solo per accidente non è rivelazione¹⁴. Infatti *ḥamāṭa* è [anche] l’incendio del cuore, come ha detto il Poeta:

e una passione di cui si riempiono le viscere¹⁵.

Tuttavia la *ḥamāṭa* che viene menzionata per prima [in apertura di questa Epistola] è il grano o fondo del cuore, come ha detto il Poeta:

Dio”. Al-Ma‘arrī, seguendo la spiegazione minoritaria ed erronea di al-Fārisī, scrive: “quel *Ḡabr* contenuto nel nome *Ḡabr ‘il*”, intendendo “quell’*Ēl* (Dio) contenuto nel nome *Ḡabr ‘il*”.

⁹ Nella traduzione per Einaudi avevamo scritto ‘cuore’ per sciogliere in parte l’indovinello a beneficio del lettore. Ora invece, presentando l’intero prologo, preferiamo mantenere l’ambiguità. Il termine *maskan* infatti significa letteralmente ‘abitazione’; solo più avanti si comprende che esso va inteso come metaforicamente riferito al cuore del poeta.

¹⁰ Come spiega lo stesso al-Ma‘arrī poco oltre, *al-ḥamāṭa*, che come primo significato designa l’arbusto noto come fico di Sumatra (secco; quando è acerbo è detto *afāniya*), ha qui il senso secondario di ‘grano, particella del cuore’. Come si è spiegato, al-Ma‘arrī svela l’enigma del preciso significato di *ḥamāṭa* solo per graduali approssimazioni.

¹¹ Il termine è il collettivo di *ḥamāṭa* (nome d’unità).

¹² I Banū Uqayš sono secondo il *Lisān* una tribù di Ḡinn. Il significato dell’allusione rimane comunque oscuro.

¹³ Arabo *maqarr*, con cui si intende, come per *maskan* poco più in alto, l’intimo della persona.

¹⁴ C’è qui, come spiega Schoeler, *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī Prolog*, p. 432, nota 26, un ulteriore *double entendre*. *Imāṭa* significa letteralmente ‘allontanamento, rimozione, scoprimento’ (ad esempio nell’espressione ‘togliere il velo’, *imāṭat al-liṭām*) ma è anche formalmente uguale al termine *ḥamāṭa* salvo che per la prima consonante. Dunque la frase si può tradurre in due modi: ‘La *ḥamāṭa* che è nella mia sede prova una *ḥamāṭa* di passione, che non è per accidente rivelazione’ [del segreto di questa passione], ma anche ‘La *ḥamāṭa* che è nella mia sede prova una *ḥamāṭa* di passione, che non è per accidente [=modifica accidentale di una lettera] una *imāṭa*’.

¹⁵ Manca il secondo emistichio del verso, in cui doveva essere contenuta la parola *ḥamāṭa* nel senso di ‘passione’.

Ella trafisse il fondo (*ḥamāta*) di un cuore che da lei non sa separarsi / con uno sguardo simile a una freccia di cui non sia ignoto l'arciere].

<Secondo enigma>

[Ancora sa Iddio che]¹⁶ nella veste usata del mio corpo si cela un 'serpente' (*ḥidb*) incaricato di tormentarmi e che, se potesse parlare, spiegherebbe come fa a torturarmi. Non abita nei burroni né si eleva sopra i valloni, non esce allo scoperto d'inverno o d'estate, né passa per i monti o le scarpate, e si consuma per amore del mio signore il nobile shaykh – che Iddio consolidi i pilastri del sapere dandogli vita – più di quanto si consumi per un figlio una madre, della quale si conservi il veleno o che lo abbia perduto¹⁷. Ma questo 'serpente' (*ḥidb*) non somiglia a quello che il poeta di *raḡaz*¹⁸ intese nel suo verso:

E mi piegai al modo del serpente (*ḥidb*).

Il nostro shaykh infatti – che Iddio faccia perdurare la bella sagacia mantenendolo in salute – sa che il *ḥidb* è un tipo di serpente, ma che pure il fondo del cuore è detto *ḥidb*.

<Terzo enigma>

[E ancora sa Iddio che] nella mia casa dimora un 'nero' (*aswad*)¹⁹, che mi è più caro di 'Antara per Zabība, più dolce di as-Sulayk per as-Sulaka, e più gradito dell'intimità di Nabda per Ḥufāf as-Sulamī²⁰. È sempre velato, non esce allo scoperto né mai ha viaggiato. Ma se lo potesse, farebbe al nostro shaykh grande accoglienza, né desisterebbe per sciagura o impazienza. In verità questo 'nero', a ben guardare, può essere femminile nel parlare o maschile; è noto che del genere maschile è ben degno, ma se lo fai femminile non è per disdegno. Mi sforzo sempre di soddisfare il suo desiderio, benché non possa sottrarlo del Decreto all'imperio²¹. Lo magnifico più di quanto i Lakhmidi fecero con al-Aswad Ibn al-Mundīr e i Kinda con al-Aswad Ibn Ma' dī-Karib o i Banū Nahšal Ibn Dārim con al-Aswad Ibn Ya' fur,

¹⁶ Formalmente al-Ma'arrī riprende il periodo d'esordio, dopo aver esaurito la digressione sui significati di *ḥamāta*.

¹⁷ Cioè, si tratti di una vera e propria serpe velenosa o di una madre umana.

¹⁸ Si tratta del celebre Ru'ba Ibn al-'Aḡḡāḡ (morto 145/762). Secondo il *Tāḡ al-'arūs* qui il termine *ḥidb*, che abbiamo reso con serpente, potrebbe anche significare corda.

¹⁹ Per comprendere il passo da qui in avanti si tenga presente che il nome proprio Aswad significa 'Nero', Suwayd ne è il diminutivo, Sawda una sorta di femminile, Aswadān e Sawāda due forme rafforzate (la prima è anche un duale, a seconda della declinazione). Al-Ma'arrī mette virtuosisticamente in relazione il 'nero' che abita il suo cuore (cioè l'intimo della sua persona) con alcuni famosi 'neri' e 'nere' della storia araba.

²⁰ 'Antara, as-Sulayk e Ḥufāf as-Sulamī sono eroi dell'antichità araba, tutti e tre figli di schiave nere, rispettivamente Zabība, as-Sulaka e Nadba. Sono noti, insieme ai poeti Suḡaym e a Nuṣayb citati poco oltre, come i 'corvi degli arabi' (*aḡribat al-'arab*), cioè arabi di pelle nera perché meticcii.

²¹ Il cuore vorrebbe poter uscire dal petto per andare incontro al nobile shaykh, ma non c'è modo di sottrarsi al Decreto divino che lo ha stabilito ben fisso nel corpo del poeta.

dal parlare incantato²². [Quel mio caro 'nero'] non si sazia mai di menzionare lo shaykh, con la stessa passione che Suhaym provava per 'Umayra, nel deserto e nelle città, e che Nuṣayb, cliente degli omayyadi, nutriva per la sua Su 'dā. Un 'nero' come il mio già s'accompagnò ad al-Aswad Ibn Zam 'a e ad al-Aswad Ibn 'Abd Yağūt, ai due Aswad che lo Yaškurita ricordò nel suo verso ("Li guidò con i due Aswad: l'ordine / divino è infallibile, rovina dei miserabili"²³) e ad Aswadān, cioè Nahbān Ibn 'Amr Ibn al-Ġawṭ Ibn Ṭayyi'. Fu in compagnia di quell'Abū l-Aswad ricordato da Imru' l-Qays nel suo verso ("Questo è frutto di una notizia che mi raggiunse / e che mi fu riferita da Abū l-Aswad"²⁴). Abū l-Aswad ad-Du'alī, mentre era vivo, non lo lasciò neppure un momento, nella quiete o nel tormento. Di Suwayd Ibn Abī Kāhil fu confidente e con lui attinse alla sorgente. Con Suwayd Ibn aṣ-Ṣāmit strinse alleanza, nell'ora della gioia e della lagnanza. A Suwayd Ibn Ṣumay' porse la mano forte, nella cattiva e nella buona sorte. (Questo Suwayd è quello che dice: "Se mi chiedono di giurare, giuro; ma il mio giuramento / è simile a un mantello a righe gialle, a brandelli. // Se mi fanno promettere di ripudiare mia moglie, vado da lei / come nei giorni più felici, quando non eravamo separati! // E se mi fanno giurare di liberare uno schiavo, / il mio servo 'Ubayd sa bene che non sarà affrancato").

<Sempre quel 'nero'> frequentava il letto di Sawda Bint Zam 'a Ibn Qays, moglie del Profeta (Dio lo benedica e gli dia eterna salute). L'Inviato di Dio ne riconosceva l'importanza e non trascurava ogni sua istanza²⁵. Entrò con Sawāda Ibn 'Adī nella tomba quando questi perse la vita, né fu questa una meraviglia inaudita. Partecipò a un consesso ove erano presenti i 'due neri', che sono i datteri e l'acqua, o la roccia basaltica e le tenebre.

Gli ripugnano invece i due bianchi, se sono esposti nella polvere [della mischia]. E i due bianchi che gli ripugnano sono due spade, o una spada e un ferro di lancia. Ma li sopporta pazientemente, se gli capita di trovarli. Il compositore di *rağaz* ha detto [su di loro, in un secondo senso]²⁶:

²² I Lakhmīdi sono la celebre dinastia preislamica di Ḥīra in Mesopotamia. I Kinda furono una confederazione tribale originaria dello Yemen che tra il V e il VI secolo ottenne brevemente il controllo dell'Arabia Centrale. L'ultimo re dei Kinda, Ḥuğr Ibn al-Ḥārīt, è il padre del poeta Imru' l-Qays. I Banū Nahšal Ibn Dārim sono un sottogruppo dei Banū Tamīm (per l'esatta posizione genealogica cfr. *EP*, X, p. 174), vasta confederazione tribale dell'Arabia centro-settentrionale, di origine nord-arabica.

²³ Si tratta del verso 62 della *Mu'allaqa* di al-Ḥārīt Ibn Ḥilliza (recensione di at-Tibrīzī, *Ṣarḥ al-qaṣā'id al-aṣar*, C.J. Lyall ed., Calcutta 1896 – rist. anastatica Gregg Press Incorporated, Ridgewood 1965). Nel suo commento at-Tibrīzī dichiara che i due neri sono da intendere qui come 'datteri e acqua' o alternativamente come la notte e il giorno. Il poeta celebra le doti di comandante di 'Amr Ibn Hind, destinatario del panegirico. Si noterà la doppia 'finta' (*tauriya*) di al-Ma'arrī: parte da un *aswad* 'nero' che poi si rivelerà essere l'interno del cuore e lo mette in relazione con alcuni 'neri', nomi propri (ma in arabo non c'è la maiuscola per distinguerli). Nell'elenco inserisce però una coppia di 'neri' che non rimanda a due personaggi storici, ma a due oggetti, designati con una metonimia che viene chiarita poco oltre, in conclusione del brano. È un esempio del gioco di rimandi intertestuali a cui l'autore si abbandona.

²⁴ *Diwān Imri' l-Qays*, Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm ed., Dār al-Ma'arif, al-Qāhira 1990⁵, *qaṣīda* n° 32 (*taṭāwala layluka bi l-Atmudi / wa nāma al-ḥaliyyu wa lam tarqudi*), verso 4, p. 185.

²⁵ Come osserva Schoeler, *Abū l-'Alā' al-Ma'arrī Prolog*, p. 427, nota 56 "questa osservazione gioca probabilmente sull'avvenimento decisivo nella vita di Sawda. Il Profeta voleva divorziarla, ma lei riuscì a farlo desistere".

²⁶ Si tratta di una seconda coppia di oggetti a cui si applica l'immagine dei 'due bianchi', l'acqua e l'erba *fatt*, da cui si può ricavare in tempo di carestia un pane cattivo. Il *Lisān* offre infatti tra le definizioni di *al-abyaḍān* ('i

Mi hanno ristorato le ossa i due bianchi: / acqua e erba *fatt* senza consistenza.

E in essi [ancora] trova sollievo l'Anonimo nel suo verso:

Ma trascorro tutto l'anno / e da bere ho soltanto i due bianchi²⁷.

Quanto ai due bianchi che sono grasso e gioventù, solo il *rabāb*²⁸ se ne allieta quaggiù. Folleggino altri nella danza, con me hanno perso ogni speranza. E così pure i rossi, due o tre²⁹, piacciono ad altri che me³⁰: dilettono l'occhio d'un intenditore³¹, a cui tiene dietro il cuore, finché su lui non s'abbatte malore³².

2. Ipotesi interpretative

Quale può essere lo scopo di questo sconcertante testo?

Senza dubbio al-Ma'arrī intende fare sfoggio della propria erudizione. Per darsi un tono, Ibn al-Qāriḥ aveva infarcito la richiesta di aiuto economico che costituisce il vero oggetto della sua missiva con una serie di divagazioni colte; Abū l-'Alā' raccoglie la sfida e confeziona un'introduzione che supera di gran lunga quella del corrispondente per ampiezza e complessità dei riferimenti. L'autorità che al-Ma'arrī rivendica per sé viene ulteriormente rafforzata dalle spiegazioni che egli offre ai passaggi più complessi. In tal modo infatti l'autore assume implicitamente la posizione del maestro rispetto all'allievo, pur scusandosi con Ibn al-Qāriḥ per il carattere superfluo delle chiose. Incidentalmente, come ha osservato 'Ā'īṣa 'Abd ar-Raḥmān, proprio il prologo offre la prova che tali note esplicative, presenti anche nel resto dell'*Epistola*, risalgono alla persona stessa di al-Ma'arrī e non, come si sarebbe potuto sospettare, a qualche chiosatore successivo³³.

Un secondo motivo all'origine del prologo è probabilmente il desiderio di scoraggiare il lettore convenzionale. Al-Ma'arrī, com'è noto, nutrivà opinioni poco ortodosse in materia di religione e la prima parte dell'*Epistola*, come abbiamo cercato di mostrare altrove, può essere intesa tra le altre cose anche come una satira delle rappresentazioni popolari dell'aldilà³⁴. Non sorprende dunque che il poeta-filosofo abbia pensato di frapporre al suo

due bianchi") "il pane e l'acqua".

²⁷ Si tratta qui, in un terzo senso dell'espressione 'due bianchi', di 'latte ed acqua'. Il verso è attribuito dal *Lisān* al poeta ḥiğazeno Ḥudayl al-Aṣṣā'ī.

²⁸ Strumento musicale simile alla viola.

²⁹ I due rossi sono il vino e la carne; i tre invece vino, carne e il profumo detto *ḥalūq* (o secondo altri l'oro).

³⁰ Aggiunta rispetto al testo, introdotta nella traduzione per rimare con 'due o tre'.

³¹ Letteralmente: 'piacciono alla pupilla di un intenditore'. E per pupilla al-Ma'arrī usa ancora una volta 'nero' (*aswad*)!

³² Lett. 'su cui non si è [ancora] abbattuta la sventura' (*bitr*; così vocalizzato nella decima edizione della *Risāla* a cui facciamo riferimento).

³³ Si legge infatti al termine del secondo enigma: "Il nostro shaykh [...] sa che il *ḥidb* è un tipo di serpente, ma che pure il fondo del cuore è detto *ḥidb*". Cfr. *Al-Ġufrān. Dirāsa naqdiyya*, p. 106: "[In tal modo] si prova che il commento inserito come divagazione fa parte del testo originale".

³⁴ Cfr. *EP*, pp. XXVII-XXXVII.

testo una barriera di protezione, di modo che il lettore poco accorto classificasse l'*Epistola* come 'fantasticheria letteraria' e passasse oltre. È l'opinione in particolare di Ṭaha Ḥusayn: "[Al-Ma'arrī] usava in maniera artificiosa termini insoliti per distogliere il volgo e gli ignoranti dalla lettura dell'*Epistola* in modo che non potessero accorgersi del suo contenuto. Non scriveva per la sua epoca e temeva che i suoi contemporanei potessero capire la sua produzione letteraria e guastarla, impedendo a noi di comprenderla. Per questo impiegò i vocaboli rari (*al-ġarīb*) come fossero talismani e amuleti con cui impedire ai suoi contemporanei l'accesso a questo tesoro"³⁵. L'obiezione di 'Ā' iṣa 'Abd ar-Raḥmān che in realtà al-Ma'arrī si premura sempre di offrire la chiave dei suoi enigmi o dei termini più insoliti che utilizza³⁶, per quanto corretta, non ci pare sufficiente a dissipare il sentimento di oscurità che quanto meno il prologo dell'*Epistola* suscita.

Sempre la studiosa egiziana propone una terza possibile funzione dell'introduzione. A suo avviso infatti questo testo "serpentesco e melanconico"³⁷ servirebbe a proiettare su Ibn al-Qāriḥ un'aura negativa. E serpentesco e melanconico il prologo lo è davvero. I tre enigmi linguistici infatti si riconnettono tutti ai serpenti: la *ḥamāṭa* è un arbusto sotto il quale essi nidificano, *ḥidb* designa come primo significato un tipo di grosso serpente maschio e *al-aswad*, oltre che collegarsi all'atrabile, è anche un tipo di serpe molto velenosa. Il clima tutt'altro che festoso che ne risulta tenderebbe a presentare Ibn al-Qāriḥ come personaggio ipocrita e infido, sempre pronto a ritorcersi contro i propri benefattori con il veleno della sua satira³⁸. Così delineato il suo protagonista, al-Ma'arrī gli fornirebbe subito dopo un fondale attraverso la descrizione delle meraviglie del Paradiso, per poi calarlo nell'azione vera e propria, secondo un procedimento profondamente teatrale³⁹.

Schoeler tuttavia obietta che "questa interpretazione è poco plausibile, dal momento che il serpente è la metafora del cuore di al-Ma'arrī o comunque viene posto in relazione con esso, e non con il cuore di Ibn al-Qāriḥ"⁴⁰. Pertanto, a suo avviso, "la chiave per la comprensione di questo prologo [...] risiede molto più nella discrepanza tra le esagerate affermazioni di apprezzamento e l'effettivo disprezzo che al-Ma'arrī dimostra nei confronti del suo corrispondente epistolare"⁴¹. Si torna così alla competizione tra letterati: "Lo sfoggio dimostrativo di erudizione parodia il corrispondente procedimento di Ibn al-Qāriḥ nella sua lettera, superandolo ulteriormente"⁴². L'obiezione di Schoeler non è certamente da poco, ma Bint aš-Šaṭī' coglie a nostro avviso nel segno quando rileva la natura quanto

³⁵ Introduzione di Ṭaha Ḥusayn all'edizione Kaylāni dell'*Epistola del perdono* (al-Qāhira 1923), citata in *Al-Ġufrān. Dirāsa naqdiyya*, p. 78.

³⁶ *Al-Ġufrān. Dirāsa naqdiyya*, pp. 79-82.

³⁷ *Ibid.*, p. 108.

³⁸ Si tenga presente che al-Ma'arrī aveva reagito alla menzione del nome di Ibn al-Qāriḥ con questo sprezzante commento, successivamente riferito al suo corrispondente: "Lo conosco per sentito dire. È quello che ha satirizzato Abū l-Qāsim ... al-Maġribī". Cfr. *RG*, p. 55.

³⁹ Sul tema della teatralità dell'*Epistola* si veda *EP*, pp. XXXVII-XXXIX.

⁴⁰ *Abū l-'Alā' al-Ma'arrī Prolog*, p. 421.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibid.*, p. 422.

meno inusuale di un saluto amicale a tinte tanto fosche, giocato tra serpenti e atrabile⁴³. Le posizioni dei due studiosi, restando in questi termini, non sono necessariamente in contrasto.

Volendo entrare nello specifico dell'obiezione di Schoeler, si può poi osservare che nel primo enigma al-Ma'arrī presenta il proprio cuore come *non* "immaturo e sempre dai serpenti sicuro", evocando dunque i serpenti, ma evitando d'identificarsi con essi. Egli infatti nutre da molto tempo ("non immaturo") un amore puro ("sempre dai serpenti sicuro") nei confronti del suo corrispondente epistolare. Nel terzo enigma invece l'accento principale è posto su *al-aswad* come metonimia per il cuore e pertanto il collegamento è stabilito piuttosto con il versamento di bile che la lettura della missiva di Ibn al-Qāriḥ sembra aver causato nel poeta-filosofo. Sempre il terzo enigma offre un importante indizio, nel momento in cui al-Ma'arrī presenta il suo cuore come "sempre velato". La precisazione naturalmente è volta a chiarire prima di tutto il significato dell'enigma linguistico: il cuore infatti è sempre velato dal corpo. Ma il passo potrebbe alludere anche ai diversi livelli di lettura possibili per l'*Epistola*, un testo anch'esso 'sempre velato'. Resta – è vero – il secondo enigma, nel quale il serpente è chiaramente riferito in forma affermativa ad al-Ma'arrī. Esso appare tuttavia come un animale che tormenta il corpo dell'anziano shaykh quasi suo malgrado: sembra dunque mantenersi una distanza tra di esso e la persona del poeta.

A ogni modo, che si concordi o meno con i singoli elementi dell'identificazione, il tono generalmente mordace del prologo, appena mascherato da una patina di falsa cortesia, appare indubitabile. A livello formale si possono infine notare due importanti connessioni con il resto dell'*Epistola*. Prima di tutto comincia nel prologo, per le ragioni appena esposte, l'uso di accompagnare nomi (o addirittura pronomi) riferiti a Ibn al-Qāriḥ con esagerate eulogie, nelle quali al-Ma'arrī s'industria a inventare sempre nuovi e iperboliche complimenti. Ma soprattutto, il prologo denuncia la natura parodica dell'*Epistola*, che risponde passo passo alla missiva di Ibn al-Qāriḥ. Si comincia qui con un elaborato indirizzo di saluto, mentre nella seconda parte del testo, concluso il *Viaggio nell'Aldilà*, al-Ma'arrī passerà a commentare alcune espressioni usate dal suo corrispondente, a cominciare da quel "Possa Iddio prendermi in riscatto per lui" che offre il destro per una riflessione sull'ipocrisia e la falsità. Del resto, sempre dal punto di vista formale, tutto il *Viaggio nell'Aldilà* può essere inteso come una ricompensa ultraterrena germogliata per Ibn al-Qāriḥ dalla complessa *ḥamdala* con cui aveva aperto la sua missiva. Non si legge infatti nella risposta di al-Ma'arrī

Nelle righe dell'Epistola vi sono molte parole, tutte ben accette presso il Creatore – sia Egli santificato. E grazie a questa lode sono stati piantati per il nostro signore lo shaykh glorioso, a Dio piacendo, alberi del Paradiso dai frutti deliziosi a cogliersi?⁴⁴

⁴³ *Al-Ġufrān. Dirāsa naqdiyya*, pp. 107-108.

⁴⁴ *RG*, p. 140; *EP*, p. 4.

3. Una divagazione ‘cresciuta per accidente’

Anche con il secondo testo restiamo nelle pagine iniziali dell'*Epistola*. Al-Ma‘arrī sta procedendo nell’evocazione delle delizie del Paradiso, per costruire il fondale dove si svolgerà la ‘passeggiata di Ibn al-Qāriḥ’. A un tratto menziona due versi del poeta an-Namir Ibn Tawlab (morto prima del 23/644) in cui si celebra il miele raffinato posseduto da una certa Umm Ḥiṣn. Si ricorda allora di un aneddoto che ha come protagonista il filologo e trasmettitore Ḥalaf al-Aḥmar (m. circa 180/796), il quale, dopo aver modificato il nome della donna in Umm Ḥafṣ, cambia di conseguenza il secondo verso nominando un altro tipo di cibo che permetta di rimare in *ṣād*. Da qui al-Ma‘arrī prende spunto per un autentico *tour de force* in cui elabora il nome della donna secondo tutte le lettere dell’alfabeto e adatta di volta in volta il verso successivo.

Il procedimento ha suscitato l’ammirazione di aṣ-Ṣafadī⁴⁵ e tra i moderni di Ṭaha Ḥusayn⁴⁶. Tuttavia quale può essere il suo interesse oggi, esclusi eventualmente gli appassionati di cucina araba? A nostro avviso, il testo offre un esempio prezioso dei metodi seguiti dai poeti classici per ottemperare alle necessità della rima. Nel suo virtuosistico esercizio, al-Ma‘arrī infatti trova a volte la parola bell’e pronta, come nella coppia Umm Ṣuḥḥ / *muhḥ* (‘tuorlo’) o Umm ‘Amr / *tamr* (‘dattero’). Altre volte c’è bisogno soltanto di forzarla un poco, come in Umm Kuzz / *urz* (‘riso’), per il più comune *aruzz*, o come in Umm Ṣatt / *batt*, che designerebbe il dattero rimasto orfano sull’albero dopo la raccolta. In alcuni casi però occorre creare *ex novo* la parola-rima non da un termine già esistente, ma da un’espressione collegata: così in Umm Ḡaz / *kaṣ*, che non designa una pietanza, ma si ricollega piuttosto al verbo ‘arrostitire’. A volte infine l’accostamento è decisamente tirato per i capelli, come per Umm Ḥazz / *kazz* (‘difficoltà di respirare’), o per il modo di dire che viene citato per giustificare la rima con Umm Daww. L’espressione “non sa distinguere un *ḥaww* da un *laww*” (grossomodo il nostro ‘prendere pan per focaccia’) viene infatti spiegata da al-Ma‘arrī come “non sa distinguere un capretto da una capretta”, in modo da fornirgli il termine desiderato per la rima. Tuttavia Bint aṣ-Ṣāṭī dichiara di non aver trovato tale accezione in nessuna delle numerose opere lessicali da lei consultate. E forte è allora la tentazione di pensare che una volta tanto la prodigiosa memoria di Abū l-‘Alā’ gli abbia giocato un cattivo scherzo.

In sintesi la divagazione oltre a dare una misura delle competenze lessicali, morfologiche e metriche di al-Ma‘arrī, apre uno squarcio, per così dire, sulla sua bottega e sui suoi metodi di lavoro. In questo senso essa è importante per leggere le *Luzūmiyyāt* in quanto mostra in azione i principali mezzi di cui al-Ma‘arrī si serve quando le costrizioni non necessarie che si è imposto lo pongono di fronte a difficoltà metriche o lessicali spesso apparentemente insormontabili.

⁴⁵ *Al-Ġayt al-musaḡḡam fī ṣarḥ lāmīyyat al-‘aḡam*, Maṭba‘at al-Azhar, al-Qāhira 1305h (1887), vol. I, p. 15: “Chi si soffermi a considerare le parole di Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī nell’*Epistola del perdono* a completamento di quei due versi di an-Namir Ibn Tawlab [...] e come quegli li modificò e adattò alle diverse lettere dell’alfabeto, a parte la *ṭā* (?), avrà la misura delle capacità letterarie di Abū l-‘Alā’ e della sua padronanza della lingua”. Citato in *al-Ġufrān. Dirāsa Naqdiyya*, p. 236.

⁴⁶ *Taḡdīd dīkrā Abī l-‘Alā’*, pp. 242-243.

<Divagazione alfabetica in rima>⁴⁷

Oh, come vorrei sapere se è stato concesso ad an-Namir Ibn Tawlab al-‘Uklī di gustare di questo miele bianco! Così conoscerebbe che il miele di questa terra, commisurato all’altro, assomiglia all’amara coloquintide. Egli, quando descrisse Umm Ḥiṣn e il sostentamento e la sicurezza che le erano stati concessi, ricordò il pane finissimo con il *ghee* e il miele raffinato. Che il Creatore ne abbia misericordia ora che è morto, poiché si fece musulmano e trasmise un *ḥadīṭ* isolato, ma ci basta che abbia trasmesso correttamente quella Parola! Il povero an-Namir disse dunque:

Nella notte fece sosta presso la compagnia / addormentata lo spettro di Umm Ḥiṣn:
Ella possiede quanto desidera: miele raffinato / a piacimento e pane finissimo con
ghee (*samm*).

Il nostro shaykh – che Iddio ne faccia durare l’ingegno – certamente conosce l’aneddoto di Ḥalaf al-Aḥmar e dei suoi compagni a proposito di questi due versi. Il succo è che Ḥalaf al-Aḥmar chiese ai suoi compagni: “E se invece di Umm Ḥiṣn ci fosse Umm Ḥafṣ, come dovrebbe cambiare il secondo verso?” Silenzio. “Pane finissimo con *lamṣ*”, cioè *fālūd*⁴⁸.

Volendo applicare metodicamente il principio di questo aneddoto, ci si potrebbe chiedere: “E se invece di Umm Ḥiṣn ci fosse stato Umm Ġaz’ con la *hamza*, come sarebbe dovuto cambiare il secondo verso?”

<Hamza>

Il verso sarebbe potuto diventare: “E pane finissimo con *kaṣ*”. Il termine deriva dall’espressione *kaṣa’ tu l-laḥm*, ‘ho arrostito la carne fino a renderla secca’. Si dice anche *kaṣa’ a š-šawā’*, ‘ha mangiato la grigliata’. Il poeta avrebbe anche potuto concludere il verso con “*waz*”, dall’espressione *waza’ tu l-laḥm*, ‘ho arrostito la carne’⁴⁹. Anche dire “pane finissimo con *nas*” sarebbe risultato accettabile. In quest’ultima ipotesi la migliore interpretazione sarebbe derivare il vocabolo dall’espressione *nasa’ a ‘llāhu fi aġli-bi* [che Dio gli prolunghi la vita], nel senso dunque di ‘lei ha pane e lunga vita’. Questa interpretazione è migliore rispetto a postulare che il *nas*’ sia il latte diluito con molta acqua. È stato anche affermato che il *nas*’ sarebbe il vino⁵⁰ e per questo il verso di ‘Urwa Ibn al-Ward è stato parafrasato in due modi:

⁴⁷ *RG*, pp. 153-164; *EP*, pp. 9-10. La parte già resa in italiano giunge fino alla domanda relativa alla sostituzione di Umm Ḥiṣn con Umm Ġaz’. Al momento della consegna di questo articolo è annunciata come imminente la pubblicazione della prima traduzione integrale dell’intera *Épistola* (*The Epistle of Forgiveness*, G.J. van Gelder – G. Schoeler ed., New York University Press).

⁴⁸ Si tratta di un dolce di origine persiana composto di farina di frumento, burro, acqua e miele. Era considerato un manicaretto prelibato. Cfr. G.J. van Gelder, *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*, Curzon, Richmond 2000, pp. 25-27, pp. 43-44, p. 67.

⁴⁹ Sempre fino a renderla troppo secca, secondo il *Lisān*.

⁵⁰ Ricapitolando, *nas*’ può avere tre significati: latte diluito con acqua, bevanda che dà alla testa e una lunga vita. Qui al-Ma’arrī gioca sui tre sensi.

Mi diedero da bere *nas* ' ("latte diluito / vino") e poi i nemici di Dio / mi circondarono d'ogni lato con falsità e menzogne⁵¹.

E in effetti è pensabile che con "pane finissimo con *nas*" s'intenda qui designare il latte o il vino, perché il pane finissimo si può mangiare con il latte o anche con il vino. Un tale ci ha raccontato a questo proposito di aver visto l'imperatore bizantino Basilio immergere del pane nel vino e cibarsene⁵². Non troppo tirata per i capelli risulterebbe anche l'espressione "pane finissimo con *laz*" [nel senso di 'sazietà'], da *laza* 'a, 'mangiare' [a sazietà], dovendosi però intendere la *bā* ' prefissa a *laz* ' nel senso di *fi*.

<Alif>

Non si potrebbe dare come *rawī*⁵³ di questo verso un'*alif*, perché dovrebbe necessariamente essere quiescente. Dato però che in questo verso anche la consonante prima del *rawī* è quiescente, si avrebbe una successione di due quiescenti, cosa inaccettabile.

<Bā ' >

Se poi il poeta volesse passare alla *bā* ' cambiando il nome della donna in Umm Ḥarb, potrebbe dire "e pane finissimo con *ṣarb*" che è il latte acido. Altre possibilità sarebbero "con *irb*", cioè con una striscia di carne arrostita o seccata al sole e messa sotto sale, oppure "con *kašb*", cioè con avidità, detto di chi mangia la carne arrostita.

<Ṭā ' >

E se dicesse Umm Ṣamt, potrebbe dire "e pane finissimo con *kumt*", plurale di *kumayt* detto di datteri. Si tratta di un aggettivo riferito ai datteri⁵⁴ e al riguardo si cita il verso di al-Aswad Ibn Ya'fur:

E quando ci offrivano le provviste, andavo matto / per ogni [dattero] rossastro, duro e senza screpolature.

E quello dell'anonimo:

Non mi curo, una volta che la mia aia rosseggia di datteri / messi ad asciugare al sole, se la stella non porta pioggia alla terra.

⁵¹ La resa di *nas* ' con 'vino' piuttosto che con 'latte diluito con acqua', sostenuta da Ibn al-A' rābi, sembra rafforzata dalla lezione alternativa di Sibawayh che al posto di *nas* ' dà *ḥamr*.

⁵² Basilio è Basilio II Bulgaroctono, imperatore bizantino dal 976 al 1025 e dunque contemporaneo di al-Ma' arri. Potrebbe trattarsi di un'allusione, totalmente depotenziata, all'Eucarestia. Si consideri, per comprendere l'osservazione di Abū l-' Alā', che per i musulmani (qui il termine è da intendersi ovviamente in senso lato, culturale) era abituale consumare il vino senza cibo nel corso di simposi.

⁵³ Si tratta della consonante di rima, ripetuta secondo i canoni della poesia araba per tutta la composizione.

⁵⁴ *Kumayt* designa secondo il *Lisān* una varietà di datteri tra i più duri e gustosi, il cui colore è intermedio tra il rosso e il nero.

Ancora sarebbe possibile dire “e pane finissimo con *ḥamt*” dall’espressione “dei datteri *ḥamt*”, cioè dolcissimi.

<Ṭā’>

Se poi volesse passare alla *ṭā*’ cambiando il nome della donna in Umm Šatt, potrebbe dire “e pane finissimo con *batt*”, cioè con il dattero che non si è ben compattato ed è restato isolato.

<Ġīm>

E se volesse passare alla *ġīm* cambiando il nome della donna in Umm Luġġ, potrebbe dire “e pane finissimo con *duġġ*”, che è il pulcino. Il termine è usato da al-‘Umānī nel suo *raġaz*.

<Ḥā’>

Se passasse alla *ḥā*’ dicendo Umm Šuḥḥ, potrebbe dire “e pane finissimo con *muhḥ* o *buhḥ* o *ġuġġ* o *suhḥ*”. Il *muhḥ* è il tuorlo d’uovo. *Buhḥ* è plurale di *abahḥ*, che si usa nell’espressione “un pezzo d’osso *abahḥ*” cioè molto grasso. Così il verso:

E più di una biasimatrice [conobbi] che si levò al mattino a rimproverarmi/ portando in palmo un osso grasso (*abahḥ*), debordante].

Buhḥ potrebbe anche voler dire ‘freccie’⁵⁵, e il senso sarebbe allora che la donna di cui parla il verso⁵⁶ appartiene a una famiglia che pratica il gioco del maysir, come ha detto il Sulamita:

Offrirono in dono ai loro ospiti bestiame, in scodelle (*buhḥ*) / con cui si sostiene un’intera tribù, brune.

Ruhḥ invece è il plurale di *arahḥ*, aggettivo che si applica alle vacche selvagge [per indicare lo zoccolo largo], nel senso quindi che questa donna si ciberebbe di cacciagione. Con *ruhḥ* si possono designare anche gli zoccoli dei bovini, come nel verso di al-A ‘šà:

E zoccoli (*ruhḥ*) con uno strascico di pelo / con cui ti getti nella mischia e torni alla carica⁵⁷.

⁵⁵ È questo il primo senso offerto dal *Lisān* per *buhḥ*: “freccia con cui si tenta la sorte” nel gioco del maysir. La traduzione sarebbe allora: “Portando in palmo una freccia con cui si tenta la sorte, debordante [di grasso]”. Tuttavia il *Lisān* stesso parafrasa poche righe più sotto *kisr abahḥ* con ‘osso ricco di midollo’, citando proprio il verso in questione.

⁵⁶ S’intende sempre il verso di an-Namir da cui ha preso avvio tutta la digressione.

⁵⁷ *Zama’* indica sia una piccola escrescenza dietro lo zoccolo sia il pelo che vi cresce sopra, significato che abbiamo preferito in relazione all’immagine dello strascico immediatamente successiva. Il verso nel *Dīwān* (recensione Ṭa’lab, edizione Geyer), p. 216, n° 29 offre una lezione in parte diversa: “E zoccoli con strascichi simili a padiglioni auricolari, con cui ti getti per primo nella mischia e tieni lontano il nemico”.

I *subḥ* infine sono dei datteri piccoli e secchi e i *ḡuḥḥ* sono i meloni piccoli prima della maturazione.

<Ḥā' >

Se dicesse Umm Duḥḥ, potrebbe dire “pane finissimo con cervello (*mubḥ*)” o altre espressioni simili.

<Dāl >

Se dicesse Umm Sa'd, potrebbe replicare “pane finissimo con *ṭa'd*”, cioè datteri freschi completamente maturi.

<Ḍāl >

Se dicesse Umm Waqḍ, potrebbe replicare “pane finissimo con *ṣiqḍ*”, che è il piccolo della pernice.

<Rā' >

Se dicesse Umm 'Amr, la cosa più verosimile sarebbe dire “pane finissimo con datteri (*tamr*)”.

<Zā' >

Se dicesse Umm Kurz, la cosa più verosimile sarebbe dire “e pane finissimo con riso (*urz*)”. Questa parola ammette sei varianti⁵⁸: *aruzz* sul paradigma di *ašudd* (‘gioventù’), *uruzz* sul paradigma di *šumull* (‘robusto’), *uruz* sul paradigma di *šuḡul* (‘occupazione’), *urz* sul paradigma di *qufl* (‘lucchetto’), *ruzz* come *ḡudd* (‘litorale’) e *runz* con la *nūn*. Quest’ultima variante però è considerata cattiva.

<Sīn >

Se dicesse Umm Ḍibs, potrebbe dire “e pane finissimo con *dibs*”: gli arabi infatti chiamano il miele *dibs*. E in questo modo è stato spiegato il verso di Abū Zubayd:

E i Bahrā': a incontrarli li considereresti / più dolci e desiderabili del fresco miele
(*dibis*)⁵⁹.

⁵⁸ Si tratta delle *luḡāt*, cioè di termini o forme proprie delle varie parlate tribali, considerati devianti rispetto alla ‘*arabiyya*, ma comunque attestati in poesia o in una delle letture coraniche ammesse. Cfr. T. Ivány, *luḡa*, in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, K. Versteegh ed., Brill, Leiden/Boston 2008, vol. III, pp. 88-95.

⁵⁹ Anche *dibs* e *dibis* sono due varianti (*luḡa*) dello stesso termine. Nel verso proposto da al-Ma'arrī, com'egli stesso spiega, si deve leggere *dibs* per rimare con il nome della donna, Umm Ḍibs – sul paradigma di Umm Ḥiṣn – mentre nella citazione di Abū Zubayd il metro richiede *dibis*. Fin qui nulla di problematico. La difficoltà però è un'altra: la lezione a testo nell'Epistola (*fa nubzatun man laqū ḥasibtu-humu / ašhā ilayhi min bāridi d-dibis*) è insostenibile, poiché resta senza riferimento il pronome maschile in *ilayhi*. La correzione proposta dalla curatrice egiziana (*mimman laqū* in luogo di *man laqū*, con modifica finale da *ḥasibtu-humu* in *ḥasibtu-hum*)

(Nel verso in questione *dibs* riceve una seconda *i* per necessità metriche).

<Šīn>

Se dicesse Umm Qarš, potrebbe dire “pane finissimo con *warš*”; il *warš* – probabilmente il termine è di origine straniera – è un tipo di formaggio e da qui viene il soprannome con cui è noto ‘Uṭmān Ibn Sa‘īd trasmettitore di Nāfi⁶⁰.

<Šād>

Della *šād* si è già trattato⁶¹.

<Ḍād>

Se dicesse Umm Ġarḍ, potrebbe dire “pane finissimo con *fard*”, che è un tipo di dattero, come nel verso dell’anonimo compositore di *rağaz*:

Se mangerò latte e datteri (*fard*) / crescerò in lungo e in largo.

(Sul fatto di mettere ‘in lungo e in largo’ in accusativo si registra peraltro una divergenza tra al-Mubarrad e Sībawayh).

<Ṭā’>

Se dicesse Umm Laqt, potrebbe dire “pane finissimo con *aqṭ*”, intendendo *aqiṭ*⁶² nella parlata dei Rabī‘a.

non sembra risolutiva, oltre a creare una difficoltà aggiuntiva, visto che, come si evince dalla citazione più ampia contenuta negli *Ağānī* (nella notizia su Abū Zubayd Ḥarmala Ibn al-Mundīr, XII – ed. Dār al-Kutub, pp. 135-136), il metro della composizione è *munsariḥ* e non *rağaz*. Pertanto nella nostra traduzione adottiamo la lezione degli *Ağānī*: *fa Babratun man laqū ḥasibta-humu / ahlā wa ašhā min bāridi d-dibis* (metro *munsariḥ*). I Bahrā’ (nel verso *Babrat* per licenza poetica) sono un gruppo della confederazione dei Taglib a cui apparteneva anche lo schiavo del poeta rimasto ucciso in una scorreria e a cui è dedicata l’ode. Peraltro il *Muğ‘am al-udabā’* III, 1173 riporta una terza lezione intermedia tra le due, con un significato possibile, benché debole: *Fa nuḥ-zatun man laqū ḥasibta-humu / ahlā wa ašhā min bāridi d-dibis*: “E un’occasione: chi la coglie lo considereresti più dolce e desiderabile del fresco miele”. La debolezza risiede nel fatto che sarebbe più logico riferire il paragone con il fresco miele all’occasione, non a chi ne approfitta. Cfr. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muğ‘am al-udabā’ (Irsād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb)*, Iḥsān ‘Abbās ed., 7 voll., Dār al-Ġarb al-Islāmī, Bayrūt 1993.

⁶⁰ Si tratta appunto di Warš, lettore coranico trasmettitore del medinese Nāfi‘ (m. 785-786). La sua recitazione (*qirā‘a*) è ancora parzialmente utilizzata in Africa del Nord, accanto a quella oggi prevalente in tutto il mondo musulmano di Ḥafṣ da ‘Āšim. Cfr. P. Hanjoul, *Actualité des versions du Coran*, in *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, D. De Smet – G. de Callataÿ – J.M.F. Van Reeth ed., Acta Orientalia Belgica, Bruxelles/Louvain-La-Neuve Leuven 2004, pp. 273-294, in particolare pp. 271-278.

⁶¹ Ḥalaf al-Aḥmar, da cui prende spunto al-Ma‘arrī per la sua divagazione, aveva chiesto ai suoi amici, come si è visto sopra, con che cosa avrebbero fatto rimare Umm Ḥafṣ. La sua soluzione era “con *limṣ*”, cioè il *fālūd*.

⁶² Si tratta di un tipo di formaggio ottenuto dal latte cagliato, seccato e reso friabile.

<Zā'>

Se dicesse Umm Ḥazz, pochi sono i nomi di cibi che contengano la *zā'*, non differentemente del resto dagli altri ambiti del lessico, vista l'estrema rarità di questa lettera. Potrebbe comunque dire “pane finissimo con *kazz* (‘difficoltà di respirare per la grande quantità di cibo ingerito’)”, cioè sazio da scoppiarne, o altre cose analoghe, a mo' d'espedito.

<'Ayn>

Se dicesse Umm Ṭal', potrebbe dire “pane finissimo con *hal'*”, cioè con carne cotta e messa nei *qurūf*, che sono dei contenitori in pelle⁶³. Al riguardo si cita il verso:

Mangia la carne fresca, poiché le mie provviste / comprendono carne cotta (*hal'*) che i sacchi (*qurūf*) racchiudono.

E se dicesse invece Umm Far', potrebbe dire “pane finissimo con *dar'*” (‘mammella’), perché le mammelle si cucinano e sono anzi una pietanza regale.

<Ġayn>

Se dicesse Umm Mubġ, potrebbe dire “pane finissimo con *šibġ*”, che è il condimento⁶⁴ di brodo, olio o aceto in cui s'intinge il boccone.

<Fā'>

Se dicesse Umm Naḥf, potrebbe dire “pane finissimo con *raḥf*”, che è il burro fresco e dolce, nome d'unità *raḥfa*. Il poeta ha detto:

Abbiamo delle pecore con il cui latte soddisfiamo l'ospite / e burro (*raḥf*) per lui al mattino e un animale da sgozzare.

<Qāf>

Se dicesse Umm Farq, potrebbe dire “pane finissimo con *'arq*” cioè un osso con un po' di carne attorno, sia essa grigliata o cotta in pentola.

<Kāf>

Se dicesse Umm Sabk, potrebbe dire “pane finissimo con *rabk*” o “con *labk*” dall'espressione *rabaktu* (o anche *labaktu*) *ṭ-ṭa'ām*, ‘ho impastato il cibo’. Il verbo si può usare in riferimento a ingredienti umidi, come il latte o il *ghee* etc. Invece non si può dire *'rabaktu* (ho

⁶³ Più precisamente secondo al-Ġawharī si tratta di contenitori di pelle conciati in acqua arricchita con scorze di melograno e in cui viene inserita della carne cucinata con aromi.

⁶⁴ Letteralmente ‘la tintura’.

impastato) l'orzo con il frumento' se non metaforicamente⁶⁵.

<Lām>

Se dicesse Umm Naḥl, potrebbe dire “pane finissimo con *raḥl*”, che è la piccola del camoscio. Il termine ammette quattro varianti: *raḥil*, *raḥl*, *riḥl* e *riḥil*.

<Mīm>

Se dicesse Umm Ṣirm, potrebbe dire “pane finissimo con *ṣirm*”, cioè miele. A volte anche il *ghee* viene chiamato *ṣirm*.

<Nūn>

Della *nūn* si è già visto nel verso originale, con Umm Ḥiṣn.

<Wāw>⁶⁶

E se dicesse Umm Daww, potrebbe dire “pane finissimo con *ḥaww*”. *Ḥaww* infatti significa ‘capretto’ secondo quanto affermano alcuni lessicografi che spiegano la frase “non sa distinguere un *ḥaww* da un *laww*” come “non sa distinguere un capretto da una capretta”⁶⁷.

<Hā' >

E se dicesse Umm Kurh, potrebbe dire “pane finissimo con *wurb*”, plurale di *awrah* (‘grasso’), come nell’espressione ‘un ariete *awrah*’, cioè grasso⁶⁸.

<Yā' >

E se dicesse Umm Ṣarī, potrebbe dire “pane finissimo con *arī*”, cioè miele.

Il capitolo è ampio, ma è cresciuto per accidente, quale spettro nel sonno sopraggiungente⁶⁹.

⁶⁵ Il verso verrebbe dunque a significare ‘e pane finissimo impastato con ingredienti umidi per preparare il piatto *rabika*’, che secondo il Kazimirski contiene appunto datteri, burro e latte cagliato *aqit*.

⁶⁶ Al-Ma'arrī anticipa la *wāw* rispetto alla *bā* secondo un uso che sembra essere di origine persiana. Cfr. P. Schwarz, *Die Anordnung des arabischen Alphabets*, “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, 69, 1915, pp. 59-62 [Ringrazio il prof. Michele Vallaro per questa indicazione].

⁶⁷ Il detto significa ‘non sa distinguere il vero dal falso’, ovvero ‘prende fischì per fiaschi’. Bint aš-Šāṭi', dopo aver passato in rassegna ben 11 tra dizionari e opere lessicografiche classiche, conclude che in nessuna di esse si trovano *ḥaww* e *laww* nel significato indicato da al-Ma'arrī.

⁶⁸ Il *Lisān* dà per *awrah* una serie di significati che ruotano tutti intorno al concetto di ‘inetto nel lavoro’. Ma poi aggiunge senza ulteriori spiegazioni: “*al-wariha*, ‘la [donna] molto grassa’ [...]. E una nube è detta *wariha*, quando è ‘carica d’acqua’ [...] e una dimora *wāriha* significa ‘ampia’”.

⁶⁹ Il riferimento allo spettro non è ovviamente casuale, dato che il verso da cui è originata la digressione recita appunto: “Nella notte fece sosta presso la compagnia / addormentata lo spettro di Umm Ḥiṣn”.

Appendice I.

*Personaggi citati (in ordine alfabetico)*⁷⁰

Abū l-Aswad ad-Du'alī: Zālim Ibn 'Amr dei Banū Du'il Ibn Bakr, del clan dei Banū Kināna. Seguace di 'Alī, poeta e trasmettitore di *ḥadīṭ*, è indicato dalla tradizione come mitico fondatore della scienza grammaticale araba. Morì a Basra nel 69/688.

Abū Zubayd: aṭ-Ṭā'ī, noto nelle fonti come al-Mundīr Ibn Ḥarmala o Ḥarmala Ibn al-Mundīr, poeta della primissima età islamica. Cristiano, già frequentatore delle corti dei Ghassanidi e dei Lakhmīdi, fu commensale di al-Walīd Ibn 'Uqba, dissoluto governatore di Kufa, e morì durante il califfato di 'Utmān (r. 23-35/644-656).

'Antara Ibn Šaddād (al-'Absī): poeta ed eroe preislamico della seconda metà del sesto secolo. Figlio di una schiava nera di nome Zabība (e per questo classificato tra i 'corvi degli arabi'), per le sue gesta guerriere ottenne la libertà e la possibilità di sposare l'amata 'Abla. È autore di una *Mu'allāqa*. Le sue avventure sono molto note nel folklore arabo, che ha creato intorno alla sua figura un vasto ciclo di racconti noto generalmente come *Romanzo di 'Antara*.

al-A'šā: Abū Bašīr Maymūn Ibn Qays Ibn Ġandal al-Bakrī, tra i maggiori poeti preislamici, noto anche come A'šā Qays. Il nome significa 'colui che ci vede poco di notte, nictalope'. Radicato nell'ambiente urbano di Ḥīra, conoscitore del mondo persiano, fu di gran lunga il più importante poeta bacchico precedente l'Islam e viaggiò per l'intera Arabia in cerca di patroni. Meditò di recarsi in ambasceria da Muḥammad per omaggiarlo di una sua ode, ma gli avversari meccani del Profeta dell'Islam lo dissuasero. Morì poco dopo nel 7/629.

al-Aswad (Ibn Ḥalaf) Ibn 'Abd Yağūt Ibn al-Muṭṭalīb Ibn Nawfal: qurayshita, si convertì all'Islam in occasione della presa della Mecca dell'8/630. È talvolta protagonista di un aneddoto relativo alla battaglia di Badr, più spesso collegato alla figura del contemporaneo al-Aswad Ibn Zam'a (vedi). Dettagli sulla sua incerta biografia nella *Išāba* I, pp. 57-58, n° 157.

al-Aswad Ibn Ma'dī-Karib: Ma'dī-Karib, morfologicamente uno dei rarissimi nomi composti della lingua araba, fu un sovrano preislamico a capo di una parte della confederazione tribale dei Kinda (cfr. *EP sub voce* "Kinda"). Tuttavia le fonti non ricordano tra i suoi discendenti alcun Aswad Ibn Ma'dī-Karib. I personaggi più famosi collegati alla famiglia sono i Compagni al-Miqdām Ibn Ma'dī-Karib, 'Amr Ibn Ma'dī-Karib e al-Aš'aṭ Ibn Qays Ibn Ma'dī-Karib che, recatosi a Medina a capo di una delegazione dei Kinda nel 10/631, si

⁷⁰ Per gli *Aḡānī* si fa riferimento all'edizione Dār al-Kutub / al-Hay'a al-miṣriyya: Abū l-Faraḡ al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, Dār al-Kutub (voll. I-XVI), al-Hay'a al-Miṣriyya (voll. XVII-XXIV), al-Qāhira 1927-74. Per la *Išāba* si faccia riferimento a: Ibn Ḥaḡar, Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad al-'Asqalānī, *al-Išāba fī tamyiz aṣ-ṣaḥāba*, 4 voll., al-Maktaba at-tiḡāriyya al-kubrā, al-Qāhira 1939. Nell'ordine alfabetico non si contano i segni diacritici e l'articolo.

convertì all'islam, fece apostasia dopo la morte di Muḥammad ma, ritornato musulmano, svolse un ruolo importante nelle conquiste. L'ipotesi più convincente resta al momento quella avanzata da 'Ā'īša 'Abd ar-Raḥmān (*RG*, p. 133), per cui si tratterebbe qui di Abū l-Aswad Yazid Ibn Ma'dī-Karib Ibn Salma Ibn Mālik Ibn al-Ḥārīt, notevole che partecipò anch'egli alla delegazione dei Kinda (*Al-Iṣāba* IV, p. 7, n° 34 del *Kitāb al-kunā*). Il punto debole di questa ipotesi è che gli altri personaggi citati nel contesto hanno nome Aswad, non Abū l-Aswad. Potrebbe però trattarsi di una svista di al-Ma'arrī.

al-Aswad Ibn al-Mundir: sovrano lakhmide di Ḥīra in Mesopotamia, figlio del celebre al-Mundir, personaggio di spicco nelle guerre tra romani e persiani a metà del V secolo, nelle quali riportò considerevoli vittorie. Fu celebrato dal poeta al-A'ṣā.

al-Aswad Ibn Ya'fur: Abū l-Ḡarrāḥ, poeta preislamico noto come A'ṣā Banī Nahṣal ('il nictalope dei Banū Nahṣal', sottogruppo dei Banū Tamīm). Vissuto tra il 535 e il 600 circa, di lui si conservano per lo più frammenti e una celebre ode in *dāl* riportata nelle *Mufaḍḍalīyyāt*.

al-Aswad Ibn Zam'a: qurayshita, contemporaneo di Muḥammad, ebbe il figlio Zam'a ucciso nella battaglia di Badr (2/624) tra le fila dei politeisti. Dopo la sconfitta, i Quraysh vietarono i lamenti funebri sui caduti per non intaccare il morale dei combattenti. Poco dopo al-Aswad sentì un pianto nella notte e pensò che fosse stato tolto il divieto di far lutto. Ma gli fu risposto che si trattava di una donna che aveva perso un cammello. Improvvisò allora una poesia in cui paragonava la sua condizione infelice con quella della donna, a cui era almeno lecito piangere sull'animale perduto. L'aneddoto vede talvolta come protagonista il contemporaneo al-Aswad Ibn 'Abd Yaḡūt (vedi).

Aswadān: Ibn 'Amr Ibn al-Ḡawṭ Ibn Ḡalhama Ibn Ṭayyī', soprannominato Nabḥān ('eccellente, celebre') visse in epoca preislamica. Il suo nome proprio oscilla negli *Aḡānī* (VII, p. 233, testo e nota 4 e XII, p. 245) tra Sūdān, Aswad e Aswadān, che è la forma adottata da al-Ma'arrī. Tra i suoi discendenti si conta, al tempo di Muḥammad, il celebre cavaliere Zayd al-Ḥayl ('Zayd dei cavalli') Ibn Muḥalhil, il quale, convertitosi all'islam, vide il suo nome mutato dal Profeta in Zayd al-Ḥayr ('Zayd del bene').

al-Ḥārīt al-Yaškuri: noto anche come al-Ḥārīt Ibn Ḥilliza, della confederazione tribale dei Bakr, è autore di una *Mu'allāqa*, che secondo la tradizione fu improvvisata alla corte del sovrano lakhmide 'Amr Ibn Hind (metà del VI secolo) in risposta a quella che 'Amr Ibn Kulṭūm aveva composto vantando i meriti della propria tribù, i Ṭaḡlib. Al-Ḥārīt avrebbe recitato il suo componimento da dietro una tenda, perché era lebbroso, ma dopo aver udito la poesia il re avrebbe ordinato di sollevare la tenda in segno di onore per il poeta.

Ḥufāf Ibn Nabda as-Sulamī, Abū Ḥurāṣa. Poeta e cavaliere, figlio di 'Umayr Ibn al-Ḥārīt e di una schiava nera di nome Nabda. Imparentato per parte di padre con la poetessa al-Ḥansā', fa parte del gruppo dei 'corvi degli arabi' (arabi di pelle nera), insieme ad 'Antara,

Sulayk, Suḥaym e Nuṣayb. Noto per le sue prodezze in battaglia, si convertì all'islam e partecipò alla presa della Mecca del 9/630 come portabandiera dei Banū Sulaym. Morì durante il califfato di 'Umar (r. 13-23/634-644).

Imru' l-Qays (Ibn Ḥuḡr): il principe dei poeti dell'età preislamica. Alla morte del padre, re della confederazione tribale dei Kinda, si adoperò vanamente per conservare il potere. Dopo varie avventure leggendarie, si recò a Costantinopoli per sollecitare l'aiuto dell'imperatore Giustiniano. Secondo la tradizione tuttavia Imru' l-Qays sedusse la figlia dell'imperatore, il quale si vendicò consegnandoli una camicia di Nesso al momento del rientro in patria. Sarebbe morto nei pressi dell'odierna Ankara verso il 550. È soprattutto noto per le descrizioni di caccia e le numerose avventure amorose. La sua ode *Fermatevi e piangiamo* è sempre inclusa nel canone delle *Mu'allaqāt*.

al-Mubarrad: Abū l-'Abbās Muḥammad Ibn Yazīd at-Tumālī, tra i principali grammatici e filologi del III/IX secolo, morì a Baghdad nel 285 o 286/898 o 899. Fu il più importante rappresentante della scuola di Basra nella sua epoca. È rimasta celebre la sua rivalità con il grammatico kufiota Aḥmad Ibn Yaḥyà Ta'lab.

Nuṣayb: Ibn Rabāḥ, poeta di razza nera e di origine servile, fu acquistato e affrancato dal governatore omayyade dell'Egitto 'Abd al-'Azīz Ibn Marwān (m. 85/704). È noto perciò come 'il liberto (*mawlā*) di 'Abd al-'Azīz'. Compose panegirici ed eulogie in onore degli omayyadi. È famoso il suo amore per Su'dā. Noto come al-Akbar ('il maggiore') per distinguerlo dal successivo Nuṣayb al-Asḡar ('il minore'), morì tra il 108/726 e il 113/731.

Sawāda: Ibn 'Adī Ibn Zayd, figlio del celebre poeta preislamico 'Adī Ibn Zayd. A lui o a suo padre è attribuito un verso citato da Sībawayh come testimone nel suo *Kitāb (ṣāhid n° 60, cfr. 'Abd al-Qādir al-Baḡdādī, Hizānat al-adab wa lubb lubāb lisān al-'arab, ed. 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, 13 voll., Dār al-Kitāb al-'arabī et al., al-Qāhira 1967-1986, I, p. 381).*

Sawda Bint Zam'a: Ibn Qays, Ibn 'Abd Šams, clan nobile della Mecca. Tra le prime convertite all'islam, sposata a Sakrān Ibn 'Amr, partecipò alla seconda emigrazione in Abissinia. Tornata alla Mecca e rimasta vedova, fu sposata da Muḥammad poco dopo la morte di Ḥadiġa nel 619. Morì a Medina nel 54/674.

Sībawayh: Abū Bišr 'Amr Ibn 'Uṭmān. Di origine persiana (il suo nome significa 'piccola mela'), studiò a Basra sotto al-Ḥalil e Yūnus Ibn Ḥabīb ed è ricordato come autore del primo trattato generale di grammatica araba, il *Kitāb* ('Lo scritto'). In tarda età si trasferì a Baghdad. Secondo un celebre aneddoto lasciò peraltro la città in seguito a una disputa con il rivale al-Kisā'i, conclusasi con la sua sconfitta, e morì intorno al 177/793 ad appena quarant'anni.

Suḥaym: schiavo-poeta, nero, visse a Medina durante il califfato di 'Uṭmān (r. 23-35/644-656). 'Abd Allāh Ibn Abī Rabi'a lo acquistò per regalarlo al califfo, ma questi rifiutò il dono. È noto soprattutto per la sua poesia erotica, che non lascia nulla all'immaginazione. Fu ucciso nel 37/657-658 a colpi di spranghe incandescenti, per aver iniziato una relazione proibita con una giovane. La sua poesia più famosa, un'ode in *yā'*, è dedicata a 'Umayra, che le fonti identificano con la figlia del suo primo padrone Ġandal Ibn Ma'bad dei Banū l-Ḥashās.

Sulamita (il): vedi Ḥufāf Ibn Nadba.

as-Sulayk Ibn as-Sulaka: brigante (*ṣu' lūk*) e avventuriero, è un eroe leggendario del periodo preislamico. Anche nel suo caso come in quello di Ḥufāf (vedi), la provenienza servile è indicata nel nome dalla preferenza per la linea femminile. La madre as-Sulaka era una schiava nera. Appartiene perciò alla categoria dei 'corvi degli arabi'.

Suwayd Ibn Šabīb Ibn Abī Kāhil: poeta dei Banū Yaškur. Vi sono incertezze in merito all'epoca in cui visse: Ibn Sallām infatti lo colloca nella sesta classe dei poeti preislamici, insieme ad al-Ḥārīt Ibn Ḥilliza, 'Antara e 'Amr Ibn Kulṭūm, ma per gli *Aġānī* sarebbe finito in carcere per le sue poesie satiriche intorno al 64-65/683-685. Nelle *Mufaḍḍaliyyāt* si conserva una sua ode in 'ayn, molto apprezzata.

Suwayd Ibn aš-Šāmit: *sayyid* (capo tribale) dei Banū Aws, poeta medinese, morì poco prima dell'egira. Per alcuni si sarebbe fatto musulmano dopo una visita alla Mecca, durante la quale avrebbe ascoltato Muḥammad recitare il Corano.

Suwayd Ibn Šumay' al-Marāṭī: dei Banū al-Ḥārīt, è citato due volte da Abū Tammām nella sua *Ḥamāsa* (aš-Šantamarī, *Šarḥ Ḥamāsat Abī Tammām*, 'Alī al-Mufaḍḍal Ḥammūrān ed., 2 voll., Markaz Ġum'at al-Māġid li t-ṭaqāfa wa t-ṭurāt, Dubay 1992, n° 241, p. 438 e n° 248, p. 449), ma i commentatori non offrono quasi alcun dettaglio biografico.

al-'Umānī: Muḥammad Ibn Du'ayb Ibn Miḥġan del clan dei Banū Nahšal (sottogruppo dei Banū Tamīm). Nativo di Basra, fu poeta di *naġaz* contemporaneo dei grandi al-'Aġġāġ e Ru'ba e morì durante il califfato di Hārūn ar-Rašīd (r. 170-193/786-809).

'Urwa Ibn al-Ward al-'Absī, poeta preislamico detto 'Urwat aš-ša'ālik ('Il sostegno dei briganti'). È considerato uno dei più importanti esponenti della poesia dei *ša'ālik*, i poeti-briganti esclusi dai legami di solidarietà tribale. Il suo *Dīwān*, conservato nella recensione di Ibn as-Sikkīt, è stato recentemente tradotto in italiano: Oriana Capezio, *'Urwa ibn al-Ward. Una voce nel deserto*, Arielle, Milano 2011.

Yaškurita (lo): vedi al-Ḥārīt al-Yaškurī.

Appendice II.

Correzioni e precisazioni alla traduzione dell'Epistola

Approfitto infine di questo articolo per segnalare due correzioni alla traduzione edita da Einaudi, la prima delle quali nata da una discussione con il prof. Michele Vallaro.

A pagina 37 dell'*Epistola*, Ibn al-Qāriḥ domanda a Labid spiegazione del verso della sua *Mu'allaqa*: "Con vino limpido, mesciuto al mattino, e con la seduzione di una suonatrice che con il pollice il liuto accorda". In esso ricorre il raro verbo *ta'tālu-hu*. Accanto alla derivazione abituale dal verbo di ottava forma *i'tāla* 'accordare', a sua volta da *āla*, viene citata una seconda possibilità, in cui, con diversa divisione delle sillabe, si legge secondo l'edizione cairota *ta'tā la-hu*, con il significato di 'portare'.

A questo punto però nell'*Epistola* viene introdotta una terza spiegazione avanzata dal grammatico Abū 'Alī al-Fārisī. Essa riconduce *ta'tālu-hu* all'ottava forma del verbo *awā*, tornare. Per giustificare i cambiamenti morfologici s'invoca il parallelo con il verbo *istahā*, 'provare vergogna', verbo di seconda e terza debole a cui al-Fārisī stesso, sulla scia di Sībawayh, dedicò una *quaestio* nelle sue *al-Masā'il al-muškila*⁷¹. In sostanza questo verbo ammette due forme al passato, *istahyà* (con due *yā*⁷²) e *istahā* (con una sola *yā*⁷²). Alla prima persona singolare del perfetto esso fa *istahaytu* (da *istahyaytu*), con un cambiamento morfologico che Sībawayh metteva in parallelo a quello dei verbi di media debole. Al-Fārisī tuttavia si spinge un passo oltre ed esamina anche il presente di questo verbo, *yastahī*, anch'esso con elisione della prima *yā*⁷². E proprio questo ragionamento di al-Fārisī richiede che nel testo dell'*Epistola* si vocalizzi *ta'tī* in luogo di *ta'tā*. In caso contrario si perderebbe il parallelo proposto con *yastahī*. Abbiamo infatti la seguente analogia:

Istahāya → istahaytu → yastahī
I'tāya → i'taytu → ya'tī.

Questo cambiamento risolve anche la difficoltà segnalata nella nota 80 relativamente a *ta'tā*, che proponevo di vocalizzare al passivo (*tu'tā*) o in alternativa di considerare come variante dialettale di *ta'tī* per 'portare'.

A pagina 175 ricorre invece il nome di Abū 'Amr aš-Šaybānī, autore del famoso *Kitāb al-Ġīm* (cfr. J. Haywood, *Arabic Lexicography*, Brill, Leiden 1965, pp. 92-95). Si tratta di un lessico che copre tutte e 28 le lettere dell'alfabeto arabo. È diviso in libri, uno per lettera (grande innovazione per l'epoca), ma all'interno i lemmi sono riportati senza ordine apparente, con una particolare attenzione alle espressioni caratteristiche delle diverse tribù. Si tratta perciò piuttosto di una collezione di termini poetici rari che di un vero dizionario. Da dove gli deriva il singolare titolo di *Kitāb al-Ġīm*, che non ha mancato d'incuriosire già gli studiosi medievali? Haywood ha emesso l'ipotesi che si tratti di un'abbreviazione per *Kitāb Alif Bā' Ġīm*, 'Libro A-B-C', con riferimento alla struttura del lessico che, come

⁷¹ Abū 'Alī al-Fārisī, *al-Masā'il al-muškila*, Yahyà Murād ed., Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2003, pp. 77-81. Cfr. anche la voce *istahyà* in E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*.

⁷² Cfr. *al-Masā'il al-muškila*, p. 79.

detto, ripartisce la materia secondo l'ordine alfabetico a partire dalla prima radicale. Werner Diem (*Das Kitāb al ġīm des Abū 'Amr aš-Šaybānī: Ein Beitrag zur arabischen Lexikographie*, München 1968, pp. 36-38) considera poco plausibile questa spiegazione e propende piuttosto per intendere *ġīm* come sinonimo (o abbreviazione?) di *dībāġ*, 'broccato', in riferimento al suo valore e secondo la spiegazione offerta da al-Firūzābādī. Peraltro tale spiegazione non trova riscontro in alcun dizionario medievale.

Comunque sia, il *Kitāb al-Ĥā'* nominato in *EP*, p. 33 va evidentemente inteso come il nome di una delle sezioni del *Kitāb al-ġīm* e non come un'opera a sé. Fin dal Medioevo infatti sono attestate titolature alternative del lessico di aš-Šaybānī (*Kitāb al-Hurūf*; *Kitāb al-Luġāt*) nelle quali si può facilmente immaginare che ogni sotto-libro venisse designato in relazione alla lettera dell'alfabeto lemmatizzata.

Due brevi precisazioni infine, frutto di letture successive:

- La prima sull'Acqua di Vita citata in *EP* a p. 4. Nella tradizione islamica essa è una bevanda di provenienza divina che impedisce agli abitanti del Paradiso di morire. Per l'originale concezione del mistico al-Ĥakīm at-Tirmīdī (m. ca. 910) che estende i benefici influssi di tale acqua fino all'inferno, cfr. G. Gobillot, «*Fatara*» et «*Fitra*», *quelques acceptions oubliées*, in *En hommage au père Jacques Jomier*, o.p., Cerf, Paris 2002, pp. 101-120 in particolare p. 113.
- L'intervento di Satana sul Sinai menzionato nella prima poesia del Ġinn (cfr. p. 84, nota 13) è ampiamente documentato nelle leggende musulmane su Mosè. Cfr. a titolo d'esempio R. Tottoli, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Sellerio, Palermo 1992, p. 57.