

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XIX

1987

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI  
CENTRO DI STUDI MAGREBINI

COMITATO DI REDAZIONE

LUIGI CAGNI, ALDO GALLOTTA, GIOVANNI OMAN,  
ROBERTO RUBINACCI (*direttore*), CLELIA SARNELLI CERQUA, LUIGI SERRA

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

L'ELEMOSINA RITUALE SECONDO GLI IBADITI  
SERENA TAVAROLA  
STUDI MAGREBINI

VOLUME

XIX

1987

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE  
NAPOLI

a cura di  
GIOVANNI OMAN

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

Tip. «Don Bosco» - Via Prenestina, 468 - 00171 Roma - Tel. 25.82.640

## L'ELEMOSINA RITUALE SECONDO GLI IBĀḌITI

ERSILIA FRANCESCA  
(Napoli)

Nel 1949, in un articolo apparso sugli *Annali* dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, R. Rubinacci segnalò l'importanza che per le ricerche sul rituale ibāḍita aveva il *Kitāb al-waḍ' fī'l-furū'* dello *Shaykh* Abū Zakāriyyā Yaḥyā b. al-Khayr b. Abī'l-Khayr al-Ġannāwunī, vissuto nella prima metà del VI/XII secolo<sup>1</sup>. Di quest'opera, che appare come la prima ed ampia trattazione scritta di una lunga tradizione orale risalente al II/VIII secolo, lo stesso Rubinacci studiò il libro riservato al *Wuḍū'*, ossia l'abluzione<sup>2</sup>

<sup>1</sup> R. Rubinacci, *Notizia di alcuni manoscritti ibāḍiti esistenti presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S. III, 1949, p. 437.

<sup>2</sup> Id., *La purità rituale secondo gli Ibāḍiti*, *ibid.*, VI, 1957, pp. 1-41. Alla bibliografia sugli Ibāḍiti ivi contenuta (pp. 1-2) vanno aggiunti: T. Lewicki, in *E.I.*<sup>2</sup> s.v. *al-Ibāḍiyya*; Shinar Pessah, *Ibadiyya and orthodox reformism in modern Algeria*, in *Studies in Isl. Hist. and Civilization* (Scripta Hierosolymitana) IX, 1960, pp. 97-120; K. Ravinder, *British attitude towards the ibadiyya revivalist movement in East Arabia*, in *Int. Stud.* 3, 1962, pp. 443-450; R. Rubinacci, *La professione di fede di al-Ġannāwunī*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S. XIV, 1964, pp. 553-595; R. Rubinacci, *Orientamenti nelle ricerche sugli Ibāḍiti dell'Africa settentrionale*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani*, Cagliari, 1965, pp. 217-223; R. Rubinacci, *L'aḍān presso gli Ibāḍiti*, in *Folia Orientalia* XII, 1970, pp. 279-290; Ennami Amr Khalifa, *A description of new Ibāḍi manuscripts from North Africa*, in *Journal of Semitic Studies* 15, 1970, pp. 63-87; T. Lewicki, *The Ibadites in Arabia and Africa*, in *J. World Hist.* 13, 1971, pp. 51-130; Fekhar Ibrahim ben Moussa, *Les Communautés ibadites en Afrique du Nord (Libye, Tunisie, Algérie) depuis les Fatimides*, in *These-Lettres Paris III*, 1971, pp. 112-217; Ennami Amr Khalifa, *Studies in Ibāḍism (al-Ibāḍiyyah)*, Publications of University of Libia, Faculty of Arts, Beirut, Dār al-Qalam, 1392/1972; C. Grossman, *Aperçu sur l'histoire religieuse des Ibadites du M'zab en Algérie*, These 3<sup>e</sup> cycle - études islamique, Paris IV, 1976, 94 p.; Chikh Slimane, *Ibadisme et société: la deliberation des 'Azzāba de beni Isguen (27 ram. 1398 = 20 août 1979)*, in *Annuaire de l'Afrique du Nord* 18, 1979, pp. 165-186; 'Alī Yaḥyā Mu'ammār, *al-Ibāḍiyya fī 'l-Ġazāir*, Cairo, 1979; G. Igonetti, *Il sangue catameniale secondo un antico testo di diritto ibāḍita*, in *Sangue e Antropologia biblica nella Patristica* II, Roma 1981, pp. 891-906;

e, successivamente, quello sul *tawhīd*, o sommario delle credenze<sup>3</sup>. Giuseppina Igonetti ne ha tradotto recentemente la parte riservata al *ḥayḍ*, il sangue catameniale<sup>4</sup>. Noi qui ne studiamo il libro riservato alla *zakāh*, l'elemosina rituale, dandone in appendice la traduzione<sup>5</sup>.

Gli sviluppi della giurisprudenza successivi ad al-Ġannāwunī sono stati da noi seguiti attraverso le *Qanāṭir al-khayrāt* (I ponti delle opere buone) di Abū Ṭāhir Ismā'īl b. Mūsā al-Ġayṭālī (VIII/XVI sec.)<sup>6</sup>, il *Kitāb al-īdāh* (II libro della chiara spiegazione) dello *Shaykh* Abū Sākin 'Āmir al-Shammākhī (m. 792/1389)<sup>7</sup>, il commento al *Kitāb al-waḍ'* dello *Shaykh* Muḥammad Abū Sittah al-Qaṣbī (m. 1088/1677)<sup>8</sup>, il *Kitāb al-nīl* dello *Shaykh* 'Abd al-'Azīz b. al-Ḥāḡḡ al-Izġenī (nato intorno al 1130/1717)<sup>9</sup>, e lo *Sharḥ kitāb al-nīl* di Muḥammad b. Yūsuf Aṭfīsh al-Mzābī al-Maġribī (m. 1342/1914)<sup>10</sup>.

Per i raffronti con la dottrina sunnita ci siamo avvalsi: per i Malichiti, della *Mudawwanah* di Saḥnūn<sup>11</sup> e del *Mukhtaṣar* di Khalīl nella traduzione

W. Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, in *Studien zum Minderheitenproblem im Islam* 8, Bonner Orientalische Studien 27/8, Wiesbaden, 1983; *Kitāb Ibn Sallām. Eine ibaditisch-magribinische Geschichte des Islams aus dem 3./9. Jahrhundert*, herausgegeben von Werner Schwartz und ṣaiḥ Sālim ibn Ya'qūb, Bibliotheca Islamica 33, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1986.

<sup>3</sup> *La professione di fede*, cit.

<sup>4</sup> *Il sangue catameniale*, cit.

<sup>5</sup> *Infra*, pp. 45-64.

<sup>6</sup> Le *Qanāṭir* sono state litografate al Cairo nel 1307 Eg. (inizia il 28/8/1889). Si veda Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. II, p. 349. Sull'autore e la sua opera si vedano anche: al-Shammākhī, *Kitāb al-siyar*, Cairo, 1301/1883, pp. 556-559; R. Basset, *E.I.*<sup>1</sup>, p. 1301, s.v. e bibliografia ivi citata; R. Rubinacci, *La purità rituale*, cit., pp. 5-6. Il «ponte» che tratta della *zakāh* (II, pp. 2-52) è la copia quasi letterale del corrispondente capitolo dell'*Iḥyā' ulūm al-dīn* di al-Ġazālī (ed. Cairo, 1302/1884, I, pp. 209-231).

<sup>7</sup> L'opera in tre volumi è stata litografata al Cairo nel 1304 Eg. (inizia il 3/9/1886). Si veda Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. II, p. 349, che dà come titolo dell'opera *Uṣūl al-dīyānāt*. Sull'autore e la sua opera si vedano inoltre: al-Shammākhī, *Kitāb al-siyar*, cit., p. 559; R. Rubinacci, *La purità rituale*, cit., p. 6. La parte riservata alla *zakāh* occupa le pp. 2-91 del II vol. della edizione cairina.

<sup>8</sup> È in margine all'edizione litografata del *Kitāb al-waḍ'*, Cairo 1303/1886. Sull'autore e la sua opera si veda: R. Rubinacci, *La purità rituale*, cit., p. 7.

<sup>9</sup> Il *Kitāb al-nīl* è stato litografato al Cairo nel 1305 Eg. (inizia il 19/9/1887). Si veda Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. II, pp. 697, 892. Sull'autore e la sua opera si vedano: M. Mercier, *Etude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab*, Algeri, 1927, pp. 25-31 e R. Rubinacci, *La purità rituale*, cit., p. 7. La parte che tratta della *zakāh* (I, pp. 116-153) deriva direttamente dal *Kitāb al-īdāh*, cit.

<sup>10</sup> Beirut, 1392/1972, 17 voll. Si veda Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. II, pp. 892-893. La parte che tratta della *zakāh* è in III, pp. 18-301.

<sup>11</sup> Cairo, 1323 Eg. (inizia l'8/3/1905), II, pp. 2-119.

di Guidi-Santillana<sup>12</sup>; per i Ḥanafiti, del *Mukhtaṣar* di al-Qudūrī<sup>13</sup>; per gli Sciafeiti, del *Minḥāḡ al-ṭālibīn* di al-Nawawī<sup>14</sup>; per i Ḥanbaliti, dell'*al-Muqni' fī fiqh imām al-sunnah Aḥmad b. Ḥanbal* di Ibn Qudāma al-Maqdisī<sup>15</sup>.

Per i raffronti con la giurisprudenza sciita ci siamo avvalsi di: A. Query *Droit Musulman — Recueil de lois concernant les Musulmans Shyites*<sup>16</sup>.

Considerata un dovere verso Dio, e quindi posta tra le pratiche del culto, la *zakāh*, o elemosina rituale, è una vera e propria imposta speciale dei musulmani. Essa si paga annualmente su alcuni elementi sia del patrimonio sia del reddito, e non può essere erogata se non a fini ben definiti. Il termine, che Muḥammad desunse dall'aramaico *zākūt* (merito), stava a indicare nei circoli religiosi ebraici, l'azione particolarmente meritoria di far dono dei beni terreni, considerati un impedimento alla felicità eterna<sup>17</sup>. Il Corano, sin dalle sure meccane, pone la pratica della beneficenza tra le principali virtù del vero credente: «Coloro che... largiscono dei beni di che li abbiamo provvisti, in segreto e in palese» (XXXV,29); «Coloro che dei loro beni han fissato debita parte — pel povero e'l mendicante» (LXX,24-25); «E quei che ciberano per amor Suo il meschino e'l prigioniero e l'orfano» (LXXXVI,8). Al periodo meccano appartengono pure la parola *zakāh* e i vari derivati dalla radice *zakā* (essere puro) che, per la coscienza linguistica araba, sono ad essa collegati. Il termine indica tanto il retto comportamento che, per un passaggio semantico appena percettibile (LXXXVII,14; XXIII,4; XCII,18), l'elemosina (XIX, 31,55) e l'obolo (VIII,156; XXI,73; XXX,38; XXXI,4; XLI,7). Durante tutto il periodo meccano, dato il limitato numero di credenti, non sorse alcuna necessità di regolamentare in qualche modo la *zakāh*; fu soltanto a Medina, tra il secondo e nono anno dell'egira, che il precetto divenne obbligatorio. Nel frattempo la beneficenza, espressa sia in termini generali sia mediante la parola *zakāh* (le due espressioni si alternano in *Cor.*, II, 261-281), continuò a rappresentare la virtù cardinale del credente, virtù che

<sup>12</sup> Roma, 1919, 2 voll., I, pp. 157-205.

<sup>13</sup> Cairo, 1322 Eg. (inizia il 18/3/1904), I, pp. 113-135.

<sup>14</sup> Ed. L. W. C. Van Den Berg, Batavia, 1882, I, pp. 228-269, III, pp. 302-311.

<sup>15</sup> Cairo, 1322-23 Eg., I, pp. 117-156.

<sup>16</sup> Parigi, 1871, I, pp. 133-181.

<sup>17</sup> Cf. l'ottimo articolo di J. Schacht, in *E.I.*<sup>1</sup>, s.v. *zakāt*, del quale questa nostra esposizione riprende le linee conduttrici.

doveva avere sicuro fondamento in un moto spontaneo dello spirito. Come sinonimo di *zakāh* si presenta nel Corano il termine *ṣadaqah*<sup>18</sup>, che il Profeta apprese dagli Ebrei di Medina<sup>19</sup>. In questa città, inoltre, le mutate condizioni della comunità musulmana indussero Muḥammad a regolamentare la *zakāh* (*Cor.* II,215,219,267,273). Se ne fissarono le norme di riscossione e, in particolare, quelle di erogazione. Si affermò il principio che la *zakāh* poteva essere impiegata non solo per l'assistenza ai poveri, agli schiavi privi di mezzi per riscattarsi, e ai viaggiatori, ma anche per fini politici e militari: «Il frutto delle Decime e delle elemosine appartiene ai poveri, e ai bisognosi e agli incaricati di raccogliere, e a quelli di cui ci siam conciliati il cuore, e così anche per riscattar gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla via di Dio e pel viandante» (IX,60).

Sulla base delle prescrizioni coraniche e del *ḥadīth* si costruì, ad opera della giurisprudenza, una teoria della *zakāh*: si precisarono i beni tassabili, il minimo imponibile, le aliquote dovute, il sistema di esazione e le norme di distribuzione. Ne risultò un sistema ispirato soprattutto a criteri di giustizia sociale, in cui la comunità islamica si presenta come una grande famiglia dominata da un concetto patriarcale e vagamente comunistico. In questa famiglia di credenti i fratelli più ricchi sono tenuti a sovvenire ai bisogni dei fratelli più poveri, e a cedere ai diseredati parte dei beni che il Signore ha elargito loro; così come è diritto del povero ricevere quanto eccede alle necessità del ricco, giacché la ricchezza è un dono di Dio, una grazia che il ricco deve riconoscere permettendo ai meno fortunati di goderne insieme a lui. Che alla costruzione di codesta teoria abbiano partecipato anche gli Ibāditi, nei quali sopravvivono oggi le dottrine *khāriḡite*, lo fa fondatamente ritenere quanto osservato da R. Rubinacci a proposito delle norme sulla purità rituale<sup>20</sup>. In questo nostro studio ci limitiamo pertanto a illustrare, sulla scorta del *Kitāb al-waḍ'*, e precisamente del libro quinto riservato alla *zakāh*, la regolamentazione, talvolta discordante da quella dell'ortodossia, che gli Ibāditi danno di questa originale pratica religiosa musulmana.

<sup>18</sup> II,196,263,264,271; IV,114; LVIII,12,13; IX,58,60,79,103,104.

<sup>19</sup> Si veda l'articolo di T.H. Weir, in *E.I.*<sup>1</sup>, s.v. *ṣadaqa*. *Ṣadaqah* è la trascrizione del vocabolo ebraico *ṣedaqa* che, all'origine, significava «giustizia», ma che fu poi impiegato dai Farisei per indicare quello che essi consideravano il dovere capitale dell'Israelita pio: l'elemosina.

<sup>20</sup> *La purità rituale*, cit., pp. 36-41.

Il libro della *zakāh* comprende una premessa, nella quale al-Ġannāwunī precisa il significato del termine *zakāh*, ricollegandolo alla radice *zakā* (essere puro), e giustifica l'obbligatorietà dell'elemosina, richiamandosi alla sura VI,141 (pp. 461-463), e dieci capitoli di varia lunghezza.

Nel primo capitolo sono illustrati il valore etico del precetto e i meriti di colui che l'adempie (pp. 463-467). Aspetto peculiare ne è il gran numero di versetti coranici ed *ḥadīth* che al-Ġannāwunī riporta a sostegno delle sue tesi. Di tali *ḥadīth* alcuni non fanno parte delle raccolte canoniche, pur non essendo ricollegabili a principi dottrinali propri della setta. Essi, come molti degli altri *ḥadīth* citati, si rifanno a un'intensa religiosità che vede nell'elargizione dei beni terreni un atto particolarmente pio, e nella loro accumulazione smodata un ostacolo alla fede. Siffatta maniera di pensare era ampiamente diffusa tra i musulmani più zelanti: secondo Abū Dharr, di cui sono note le tendenze ascetiche, bisognava dare in elemosina tutte le ricchezze superflue, 'Alī fissava a 4000 *dirham* il tetto massimo di patrimonio consentito, mentre si ricorda che Mālik b. Anas asseriva che l'accumulo di ricchezze costituiva di per sé un peccato (*ḥarām*)<sup>21</sup>. Di certo simili atteggiamenti non potevano risultare graditi a quanti non erano animati dallo stesso fervore religioso. Al fine di superare le loro resistenze il Corano (II,272; XXXIV,39) e il *ḥadīth* intervengono più volte per ribadire il concetto che l'elemosina non diminuisce i beni, ma al contrario, facendo calare su di essi la benedizione divina, li fa maggiormente prosperare. Nel solco di questa edificante tesi si muove al-Ġannāwunī: «La carità non fa diminuire la ricchezza» dice un *ḥadīth* da lui citato<sup>22</sup>, mentre un altro afferma: «Fortificate il vostro patrimonio con la *zakāh*»<sup>23</sup>. Oltre a salvaguardare il patrimonio la *zakāh* ha un valore catartico, poiché il ricco, corrisponendo l'elemosina, purifica l'anima dal peccato dell'avarizia: «Preleva sulle loro ricchezze un'elemosina per purificarli e mondarli», recita il Corano (IX,103). A ciò si aggiunge un valore propiziatario, contribuendo la *zakāh* ad allontanare dal contribuente ogni genere di avversità e malattia: «Curate i vostri malati con la *ṣadaqah*», raccomanda il *ḥadīth* riportato da al-Ġannāwunī<sup>24</sup>. I benefici di una puntuale elargizione delle elemosine si manifesteranno anche nel mondo ultraterreno, in quanto

<sup>21</sup> J. Schacht, *art. cit.*

<sup>22</sup> Muslim, *birr*, 17.

<sup>23</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche.

<sup>24</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche.

sarà facilitato l'ingresso in Paradiso al musulmano che in vita si è mostrato generoso verso i derelitti.

Al-Ġannāwunī si sofferma poi sulle norme da osservarsi nel versamento della *zakāh*. Questa va prelevata sui beni legalmente acquisiti, poiché è detto nel Corano che Iddio non accetta un'elemosina proveniente da frode ed accetta solo ciò che proviene da un onesto guadagno<sup>25</sup>. È ugualmente vietato versare cibi avariati, animali malati o deformati, monete false, per le parole di Dio: «Non scegliete, per erogarla, la roba peggiore» (II,267).

Al-Ġannāwunī esamina infine le norme di condotta a cui deve attenersi il contribuente: questi, nel dare l'elemosina, deve essere animato da un genuino sentimento di amore verso i poveri, astenendosi dall'urtarne, in qualsiasi modo, la sensibilità. Il Corano è molto preciso sull'argomento: «O voi che credete, non rovinare le vostre elemosine rinfacciandole o offendendo» (II,264). È priva di valore inoltre l'elemosina che non si accompagna ad un sincero moto dell'anima ed è dettata esclusivamente dal desiderio di apparire generosi agli occhi della gente. In tutto questo al-Ġannāwunī non si discosta dalle posizioni dell'ortodossia, è comunque significativo il suo richiamo ai più intimi significati della *zakāh*, in quanto sintomatico di una profonda ed intensa religiosità.

Ai benefici che derivano dal versamento della *zakāh* fanno da contrappeso le pene riservate all'inadempiente (cap. II, pp. 467-477). A rivoltarglisi contro nel mondo ultraterreno saranno gli stessi elementi del patrimonio sui quali non è stata pagata la *zakāh*. Egli sarà, secondo i casi, calpestato e ferito a cornate dal bestiame posseduto in vita, ovvero bruciato da lamine roventi d'oro o d'argento, e tormentato da un drago mostruoso, sotto le cui spoglie si celano le ricchezze da lui accumulate sulla terra<sup>26</sup>.

Ma al-Ġannāwunī va oltre: ai castighi ultraterreni si affiancano quelli di questo mondo. A colui che elude il precetto della *zakāh* Dio nega la protezione del patrimonio, la pioggia sui campi coltivati, la salute, l'accoglimento della preghiera. A conferma di quest'ultimo punto al-Ġannāwunī riporta il

<sup>25</sup> Quest'interpretazione del versetto: «Donate delle cose buone che avete guadagnato» (II,267) coincide con quella data dall'ortodossia. Ṭabarī, *Tafsīr*, Cairo, 1957-60, I, pp. 555-556.

<sup>26</sup> L'escatologia sunnita minaccia questi stessi castighi infernali per il musulmano che non adempie alla *zakāh*. Bukhārī, *zakawāt*, 3; Muslim, *zakāh*, 4.

seguito *ḥadīth*: «Non ha valore la preghiera di colui che si rifiuta di pagare la *zakāh*»<sup>27</sup>. Ma per chi non dà l'elemosina rituale la sanzione può essere ben più grave: un altro *ḥadīth* citato da al-Ġannāwunī, ma ignorato dalle raccolte canoniche, afferma: «Venga ucciso colui che si rifiuta di pagare la *zakāh*». Il provvedimento è giusto, precisa al-Ġannāwunī sull'autorità di Abū 'Ubayda, il famoso leader ibādita di Baṣra del II/VIII sec., soltanto se questi si rifiuta di versare la *zakāh* a un *imām* che ha diritto a riscuoterla. E questo diritto lo aveva sicuramente Abū Bakr, implacabile nella sua campagna contro la ribellione delle tribù (*riḍḍa*) che, morto il Profeta, si rifiutarono di versargli la *zakāh*. Di Abū Bakr al-Ġannāwunī cita la seguente affermazione: «Per Dio, se mi rifiutassero il tributo che pagavano al Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, li combatterei fino a che non prevalga il diritto di Dio!»<sup>28</sup>.

Il concetto della *zakāh* come dovere religioso, dagli ampi risvolti morali e spirituali, sviluppato da al-Ġannāwunī, si perde nella giurisprudenza ibādita successiva. Ne ritroviamo un'eco soltanto nelle *Qanāṭir al-khayrāt* di al-Ġayṭālī. Nel «ponte» dedicato alla *zakāh* l'autore accoglie testualmente le concezioni ḡazālīane, salvo nella parte riservata al valore del precetto e alle punizioni terrene ed ultraterrene per l'inadempiente, ove più stretto è invece il rapporto con il *Kitāb al-waḍ'*<sup>29</sup>.

Nel terzo capitolo (pp. 477-482) al-Ġannāwunī esamina i beni soggetti a tassazione. Essi sono: l'oro e l'argento, alcune varietà di prodotti agricoli non deteriorabili, il bestiame domestico (cammelli, bovini, ovini, caprini). L'accordo della giurisprudenza islamica sulle tre categorie di beni tassabili è unanime, ma se passiamo a considerare le specie di prodotti della terra su cui va effettuato il prelevamento, notiamo divergenze. I Malichiti impongono la *zakāh* su venti specie, in cui sono inclusi cereali (frumento, orzo, *sult*<sup>30</sup>, durra, riso, '*alas*'<sup>31</sup>), leguminose (fagioli, lenticchie, fave, lupini, ceci, piselli

<sup>27</sup> Riportato con varianti da Bukhārī, *zakawāt*, 1; Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāḡ*, Cairo, 1364/1944-5, I, p. 95.

<sup>28</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 1.

<sup>29</sup> Si vedano le pp. 4-10 delle *Qanāṭir*, cit.

<sup>30</sup> È una varietà d'orzo senza gluma.

<sup>31</sup> È una varietà di frumento coltivato nell'Arabia meridionale.

di più varietà), alcuni frutti e semi da cui si estrae olio (olive, sesamo, cartamo, grani di ravanello rosso), frutti (datteri, uva essiccata)<sup>32</sup>. Per gli Sciafeiti la *zakāh* va prelevata sui cereali, sulle leguminose, e, per i frutti, sui datteri e lo zibibbo<sup>33</sup>. Per i Ḥanbaliti la *zakāh* è dovuta su cereali, leguminose, spezie, frutti (datteri, zibibbo, mandorle, pistacchi, nocciole), sui semi di alcuni ortaggi (crescione, ravanello, cartamo), sulle olive, sul cotone e sul miele<sup>34</sup>. Con i Ḥanafiti la *zakāh* si generalizza a tutti i prodotti commestibili non deteriorabili e alle fibre tessili<sup>35</sup>. Al contrario lo zahirita Ibn Ḥazm, massimo esponente degli ambienti giuridici più tradizionalisti, e fermo oppositore di qualsiasi interpretazione analogica del Corano e della sunna, restringe il prelevamento della *zakāh* a soli quattro prodotti: il frumento, l'orzo, i datteri e lo zibibbo, gli unici menzionati negli *ḥadīth* da lui ritenuti autentici<sup>36</sup>. Dello stesso avviso sono gli Sciiti, i quali ritengono la *zakāh* obbligatoria solo su questi prodotti, e semplicemente raccomandata sugli altri alimenti che si possono misurare o pesare (lenticchie, lupini, ecc.)<sup>37</sup>. Gli Ibāditi, discostandosi tanto dai Sunniti che dagli Sciiti, prelevano la *zakāh* su sei specie di prodotti della terra: il frumento, l'orzo, il *sult*, la durra, i datteri, lo zibibbo.

Le tre categorie in cui è suddiviso il patrimonio tassabile sono, secondo al-Ḡannāwunī, rigide, ma al loro interno determinati beni vengono considerati fungibili, cosicché è possibile sommarli per completare il minimo imponibile. Ad esempio, mancando una certa quantità d'orzo per arrivare al *niṣāb* si può aggiungere frumento, così come si possono sommare bovini di razze diverse, ovini e caprini, oro e argento<sup>38</sup>. 'Āmir al-Shammākhī esamina dettagliatamente i casi in cui questi due metalli preziosi formano un imponibile

<sup>32</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 167 e nota 38.

<sup>33</sup> al-Nawawī, *Minhāg*, cit., p. 238.

<sup>34</sup> Secondo Ibn Ḥanbal la *zakāh* non è dovuta sui semi degli ortaggi e sulle spezie. Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., pp. 134, 139.

<sup>35</sup> al-Shaybānī, *al-Ḡāmi' al-ṣaḡīr fī'l-fiqh*, sta in margine al *Kitāb al-kharāg* di Abū Yūsuf, Cairo 1302/1884, I, p. 21; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 125-127; De Zayas, *The law and philosophy of zakāt*, Damasco, 1960, pp. 214-216.

<sup>36</sup> R. Arnaldez, *Sur une interpretation économique et sociale des theories de la « zakat » en Droit musulman*, in *Cahiers de l'ISEA*, serie V, 2, p. 70.

<sup>37</sup> Querry, *Droit musulman*, cit., artt. 28, 29, 113.

<sup>38</sup> Gli Sciiti, una parte della scuola ḥanbalita e al-Shafī'ī non ammettono la possibilità di sommare oro e argento per raggiungere il *niṣāb* considerandoli appartenenti a due distinte categorie legali.

unico: ciò avviene quando l'oro e l'argento non raggiungono il *niṣāb* singolarmente, ovvero quando solo uno dei due lo raggiunge<sup>39</sup>. Nel primo caso il contribuente converte una delle due monete nell'altra e, allo scadere dell'anno legale di possesso, paga l'imposta dovuta. Il cambio varia a seconda dell'andamento del mercato, non può essere effettuato in ogni caso al tasso convenzionale di 1 *dīnār* d'oro (o 1 *mithqāl*) = 10 *dirham* d'argento. Perciò è tenuto a pagare la *zakāh* non solo chi possiede 100 *dirham* e 10 *mithqāl*, ma anche chi possiede 100 *dirham* e 9 *mithqāl*, che al cambio corrente equivalgono a 100 *dirham*; ovvero 100 *dirham* che equivalgono a 11 *mithqāl*, più 9 *mithqāl*. Nel suo commento al *Kitāb al-nīl* Aṭfīsh avverte che il contribuente, prima di effettuare i cambi, deve considerare le quotazioni dell'oro e dell'argento e convertire la moneta che in quel momento presenta il tasso di cambio più alto<sup>40</sup>. In ogni caso 'Āmir al-Shammākhī fa notare che l'argento presenta una maggiore stabilità di cambio rispetto all'oro. Egli inoltre fissa a 3 *dirham* o 3 *dīnār* il valore minimo che può essere convertito.

Tra i Sunniti, i Malichiti negano la possibilità di convertire le monete secondo la valutazione corrente, mentre Abū Ḥanīfa ed altri giuristi l'ammettono<sup>41</sup>.

Nel caso in cui solo uno dei due metalli preziosi raggiunge il *niṣāb* 'Āmir al-Shammākhī riferisce che non tutti i dottori ibāditi concordano sulla possibilità di sommare le monete al di sotto del *niṣāb* alle altre.

Il contribuente non è tenuto a pagare la *zakāh* dovuta su due categorie di beni (bestiame, metalli preziosi) prima che essi siano rimasti in suo possesso per un intero anno, a partire dal momento in cui avevano raggiunto il *niṣāb* prescritto<sup>42</sup>. Al-Ḡannāwunī raccomanda di iniziare il calcolo della de-

<sup>39</sup> *Idāh*, cit., pp. 27-31.

<sup>40</sup> *Sharḥ*, cit., p. 72.

<sup>41</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 171; Ibn Rushd, *Bidāyat al-muṭtahid*, Cairo, 1389/1969, I, pp. 232-233. L'opinione di Abū Ḥanīfa non è condivisa dai suoi famosi discepoli Abū Yūsuf e al-Shaybānī. Al-Shaybānī, *Kitāb al-aṣl*, Hayderebad, 1388/1969, II, pp. 84-85. Sul problema dei cambi si veda anche: Ziauddin Ahmad, *Niṣāb of Zakāt*, in *Islamic Studies*, Autumn 1981, Islamabad, p. 246.

<sup>42</sup> Questa norma, stabilita in conformità al ver. 219 della sura II («Ti domanderanno quanto dovranno dare in elemosina. Rispondi: Date il superfluo»), ha lo scopo di garantire che venga tassato solo quanto eccede al fabbisogno annuale del contribuente e della sua famiglia. Il perché resti inapplicata nel caso delle derrate alimentari non è stato sufficientemente chiarito né dalla sunna, né dalla giurisprudenza. Comunque è opinione prevalente che per i prodotti agricoli il *niṣāb* basti ad assicurare che la *zakāh* colpisca il superfluo. Ziauddin Ahmad, *Niṣāb of zakāt*, cit., p. 240; De Zayas, *The law*, cit., pp. 11-12.

correnza dell'anno di possesso dai mesi di Rağab, Ramađān, Muğarram, mesi sacri per la tradizione islamica<sup>43</sup>. Non si rileva l'esistenza di una norma analoga negli insegnamenti delle scuole sunnite, le quali statuiscano semplicemente il pagamento della *zakāh* su base annuale. La norma avvicina piuttosto al-Ğannāwunī ad al-Ğazālī, il quale raccomanda al fedele che vuole moltiplicare i meriti della sua elemosina presso Dio di pagarla durante i mesi sacri di Muğarram, Ramađān, Dhū-'l-ħiğğah<sup>44</sup>.

Affinché i capitali vengano legalmente tassati si richiede, oltre all'anno di possesso ininterrotto, il minimo imponibile, *nişāb* secondo il lessico giuridico islamico (cap. IV, pp. 482-490)<sup>45</sup>.

Al-Ğannāwunī fissa il *nişāb* dell'oro e dell'argento rispettivamente a 20 *mithqāl* (o 20 *dīnār* se si tratta di numerario) e 200 *dirham*; sull'eccedenza si preleva l'imposta ogni 4 *mithqāl* o 40 *dirham*. Fin qui concordano tutti i giuristi musulmani. Ma se passiamo a considerare il sistema di unità di peso dei due metalli (grano, *ħabb* - carato, *qirāt* - *dirham* - *mithqāl* o *dīnār* - oncia, *awqiyyah* - rotolo, *raṭl*) notiamo varie discrepanze (v. tabella p. 11), riflettenti lo stato di pressoché generale anarchia che regnava nel mondo arabo riguardo ai valori da attribuire ai pesi ed alle misure<sup>46</sup>. Durante la vita del Profeta nessun peso fisso in carati o in grani fu assegnato al *dirham* di Medina. La famosa riforma monetaria del califfo 'Abd al-Malik b. Marwān, nello stabilire il rapporto di cambio tra la moneta argentea a la moneta au-

<sup>43</sup> Rağab e Muğarram, insieme a Dhū'l-qa'dah e Dhū'l-ħiğğah, erano mesi sacri già nel periodo preislamico. Ramađān ha particolare rilievo nel calendario islamico poiché, secondo la tradizione, nella notte tra il 26 e il 27 il Corano fu rivelato a Muğammad nella sua totalità (Cor. XC VII).

<sup>44</sup> *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, cit., pp. 215-216.

<sup>45</sup> Il *nişāb* fu istituito allo scopo di salvaguardare i patrimoni medio-piccoli, appena sufficienti a coprire il bilancio annuale della famiglia. Difatti il *nişāb* fissato per le derrate alimentari, 5 *wasq* (ossia 5 carichi di cammello), costituiva ai tempi del Profeta, la provvigione di cibi necessaria a una famiglia per un anno. Il loro prezzo di mercato, 200 *dirham*, fu assunto come *nişāb* per il numerario e i capitali commerciali. Probabilmente tale cifra rappresentava pure il valore di mercato di un *nişāb* di bestiame, ma le fonti storiche disponibili non consentono di stabilirlo con altrettanta certezza. De Zayas, *The law*, cit., p. 72; Ziauddin Ahmad, *Niṣāb of zakāt*, cit., pp. 241-242, 243.

<sup>46</sup> La *sunna* dà a questo proposito indicazioni contrastanti: un *ħadīth* recita: «I pesi sono quelli di Medina, le misure quelle di Mecca» (Abū Dāwūd, *buyū'*, 8); mentre un altro sostiene l'esatto contrario: «Le misure sono quelle della gente di Medina, i pesi quelli della gente della Mecca» (*ib.*; al-Nasā'ī, *zakāh*, 44; *buyū'*, 54).

## SISTEMA DI UNITÀ DI PESI E MISURE

Sistema della Mecca (Malichiti e Sciafeiti)

Grani	Carati	Mithqāl	Dirham	Once	Rotoli	Mudd	Šā'	Wasq	Kg
50 <sup>2</sup> / <sub>5</sub>		<sup>7</sup> / <sub>10</sub>	1						
72		1	1 <sup>3</sup> / <sub>7</sub>						
		7	10						
1440		20	28 <sup>4</sup> / <sub>7</sub>						
2016		28	40	1					
6451		89,6	128		1				0,45
10080		140	200						
					1 <sup>1</sup> / <sub>3</sub>	1	<sup>1</sup> / <sub>4</sub>		
					5 <sup>1</sup> / <sub>3</sub>	4	1		
					312	240	60	1	
					1600	1200	300	5	720

Sistema di Medina (Ĥanafiti)

Grani	Carati	Mithqāl	Dirham	Once	Rotoli	Mudd	Šā'	Wasq	Kg
4	1								
56	14	<sup>7</sup> / <sub>10</sub>	1	<sup>1</sup> / <sub>40</sub>					
80	20	1	1 <sup>3</sup> / <sub>7</sub>	<sup>1</sup> / <sub>28</sub>					
560	140	7	10	<sup>1</sup> / <sub>4</sub>					
1600	400	20	28 <sup>4</sup> / <sub>7</sub>	<sup>5</sup> / <sub>7</sub>					
2240	560	28	40	1	<sup>1</sup> / <sub>12</sub>				
11200	2800	140	200	5	<sup>5</sup> / <sub>12</sub>				
		336	480	12	1		<sup>1</sup> / <sub>3</sub>		1,74
			1410	36	3		1		
		60480	86400	2160	180		60	1	
		302000	432000	10800	900		300	5	1568

## Sistema Ibāđita

Unità di peso dell'oro e dell'argento

Grani	Carati	Mithqāl	Dīnār	Dirham	Once	Rotoli
4	1					
	d'oro					
30	1					
	d'argento					
60	2		<sup>7</sup> / <sub>10</sub>	1		
84			1	1 <sup>3</sup> / <sub>7</sub>		
90	3	1		1 <sup>1</sup> / <sub>2</sub>		
2400	80			40	1	
				480	12	1

Unità di peso e misura dei prodotti agricoli

Grani	Carati	Dirham	Once	Rotoli	Mudd	Šā'	Wasq
30	1						
60	2	1					
600	20	10	1	<sup>1</sup> / <sub>15</sub>			
900	300	150	15	1			
				1 <sup>1</sup> / <sub>3</sub>	1	<sup>1</sup> / <sub>4</sub>	
				5 <sup>1</sup> / <sub>3</sub>	4	1	
		46800	4680	312	240	60	1
			23400	1600	1200	300	5



rea a 10 *dirham* = 1 *dīnār*, fissò il peso del *dirham* a 6 *danīq*, equivalendo 10 di questi *dirham* a 7 *mithqāl*<sup>47</sup>. Rimase però incerto il peso della moneta in carati e in grani. Dalle nostre fonti risulta che secondo il sistema di Medina, a cui aderiscono i Ḥanafīti, il *dirham* equivale a 56 grani d'orzo di media misura, e il *dīnār/mithqāl* a 80 grani<sup>48</sup>; mentre il sistema in uso alla Mecca (adottato da Malichiti e Sciafeiti) valuta il *dirham* 50 e 2/5 grani d'orzo e il *dīnār/mithqāl* 72 grani d'orzo<sup>49</sup>; infine il sistema ibāḍita stima il peso del *dirham* 60 grani d'orzo e quello del *dīnār* 84 grani d'orzo<sup>50</sup>. Tuttavia, al di là di queste differenti valutazioni, il rapporto *dirham/dīnār* si mantiene costante, essendo il peso del *dirham* sempre i 7/10 di quello della moneta aurea. Nell'ambito del sistema di pesi adottato dagli Ibāḍiti possiamo notare una peculiarità: essi, al contrario dei Sunniti e degli Scitti, attribuiscono un peso diverso al *mithqāl* e al *dīnār*. Secondo al-Ġannāwunī il *mithqāl* pesa 3 carati/90 grani, il *dīnār* 24 carati/96 grani d'orzo<sup>51</sup>; gli altri autori ibāḍiti da noi esaminati non concordano con questa valutazione e calcolano il peso del *dīnār* 84 grani d'orzo. La differenza di 6 grani rispetto al *mithqāl* (90 grani) si spiegherebbe con il fatto che nel conio delle monete vengono fusi con l'oro elementi che ne diminuiscono il titolo<sup>52</sup>.

Il *niṣāb* fissato da al-Ġannāwunī per il bestiame è di 40 capi per ovini e caprini, 5 capi per i cammelli, 5 capi per i bovini. Il minimo imponibile dei bovini è l'unico in contrasto con quanto prescritto dall'ortodossia. Secondo le *Qawā'id* di al-Ġayṭālī siamo di fronte a una norma peculiare della setta

<sup>47</sup> Il peso del *dirham* medinese risultò dalla media dei pesi del *dirham* persiano (8 *danīq*) e del *dirham* greco-romano (4 *danīq*). Abū 'Ubayd al-Qāsim, (m. 223/837), *Kitāb al-amwāl*, Cairo, 1352/1934-5, p. 524; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyyah*, Mīsr, 1298/1879-80, pp. 114-115. Sul sistema di unità di peso e misura di Medina v. De Zayas, *The law*, cit., pp. 66-73.

<sup>48</sup> De Zayas, *The law*, cit., pp. 70, 72 tab. II. Per al-Qudūrī il peso del *dirham* è 70 grani d'orzo e quello del *dīnār* 100 grani d'orzo. *Mukhtaṣar*, cit., pp. 122, 123.

<sup>49</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 167, 171 nota 57; al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., p. 244.

<sup>50</sup> Esistono però delle divergenze: per al-Ġannāwunī il *dīnār* pesa 96 grani d'orzo, mentre al-Ġayṭālī afferma che, secondo alcune tradizioni ibāḍite, si calcola il *dirham* 55 grani e il *dīnār* 72 grani. *al-Waḍ'*, cit., p. 482; *Qanāṭir*, cit., pp. 14-15. Sui pesi adottati dagli Ibaḍiti v. anche: 'Āmir al-Shammākhī, *Īdāh*, cit., p. 26; al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., pp. 482-484; Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., pp. 66-68.

<sup>51</sup> Ciò sarebbe confermato dalla tradizione tramandata da Ġābir b. Zayd: «Il peso dell'oro è 24 carati».

<sup>52</sup> Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., p. 66.

ibāḍita basata su un ragionamento analogico piuttosto che sulla tradizione<sup>53</sup>. A tale norma si conformano gli altri trattati giuridici da noi esaminati; tuttavia 'Āmir al-Shammākhī riferisce che per alcuni importanti esponenti dell'ibāḍismo, quali Ibn Ibāḍ, Abū 'Ubayda, al-Rabī, Ibn 'Abd al-'Azīz, la *zakāh* sui bovini andava prelevata secondo le disposizioni sunnite: ogni 30 capi (che è il minimo imponibile) si deve un vitello o una vitella di un anno, ed ogni 40 un vitello o una vitella di due anni. Ibn Ibāḍ apporta a tale sistema alcune varianti che l'avvicinano a quello adottato dai Ḥanafiti<sup>54</sup>: egli ritiene che per un numero di capi compreso tra 41 e 59 si deve, oltre al vitello di due anni, un sovrappiù, equivalente al 2,5% del valore di questo per 41 capi; al 5% per 42 capi; al 7,5% per 43 capi e così via<sup>55</sup>. Al di là di queste opinioni che non riuscirono ad imporsi all'interno della setta, rimane poco chiaro il motivo per cui gli Ibāḍiti abbiano dedotto le norme relative alla *zakāh* sui bovini da quelle emanate per i cammelli.

Nell'ambito dell'ortodossia si rileva l'esistenza di sistemi antinomici per il prelevamento della *zakāh* sui bovini, i quali presentano analogie con le disposizioni ibāḍite. Secondo quanto riportato da Ibn Ruṣhd alcuni giuristi ritengono che per un ammontare di capi compreso tra 10 e 30 si deve una pecora ogni 10 capi, dopo di che si procede nella maniera classica: un vitello di un anno ogni 30 capi ed uno di due anni ogni 40<sup>56</sup>. Altri prescrivono il prelevamento di una mucca da 25 a 75 capi, si passa poi a due mucche da 75 a 120 e oltre questo numero si deve una mucca ogni 40 capi<sup>57</sup>.

Queste antinomie deriverebbero dal fatto che non tutti i giuristi concordano sull'autenticità delle istruzioni date dal Profeta a Mu'ādh, da cui sarebbero state desunte le norme che regolano la *zakāh* sui bovini.

Secondo al-Ġannāwunī nel computo del *niṣāb* rientrano solo gli animali tenuti al pascolo, vengono esclusi gli animali da lavoro, le femmine da latte, gravide, o che allevano i piccoli, il maschio da monta, le bestie allevate a foraggio, quelle tenute all'ingrasso per essere macellate o per essere sacrificate in occasione di festività religiose<sup>58</sup>. Al contrario vengono calcolati nel

<sup>53</sup> al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 488.

<sup>54</sup> al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 118.

<sup>55</sup> 'Āmir al-Shammākhī, *Īdāh*, cit., pp. 64-65; Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., pp. 213-216.

<sup>56</sup> *Bidāyat*, cit., p. 236.

<sup>57</sup> *Ib.*

<sup>58</sup> *al-Waḍ'*, cit., pp. 487, 523, 524. Queste disposizioni trovano d'accordo Sciiti e Sunniti, ad

*niṣāb* gli animali al di sotto dell'anno di età, in forza del *ḥadīth*: «Si computa il bestiame giovane e quello adulto, si computano gli agnelli e i vitelli»<sup>59</sup>. Secondo 'Āmir al-Shammākhī è controverso se i piccoli debbano cominciare ad essere computati nel *niṣāb* fin dalla nascita, o dal momento in cui diventano autosufficienti<sup>60</sup>, ovvero dopo aver compiuto un anno<sup>61</sup>. La questione è dibattuta anche tra Sunniti: secondo Mālik si computano i piccoli insieme alle madri, mentre al-Shāfi'ī, Abū Ḥanīfa ed Abū Thawr ritengono che ciò sia ammissibile solo se gli animali adulti già raggiungono il *niṣāb*<sup>62</sup>. La scuola ḥanafita è del parere che gli animali al di sotto dell'anno di età debbano essere computati soltanto se nella mandria o nel gregge si trova almeno un animale adulto<sup>63</sup>.

Al-Ġannāwunī fissa a 5 *wasq* il *niṣāb* per le derrate alimentari<sup>64</sup>; secondo alcuni dottori ibāditi si deve ugualmente la decima su un ammontare inferiore, purché manchino solo 1/2 o 1/4 di *ṣā'* per completare i 5 *wasq*<sup>65</sup>. Tra i Sunniti, i Ḥanbaliti prescrivono il pagamento della decima anche se mancano 1 o 2 grani (quantità infinitesimale) per raggiungere il *niṣāb*<sup>66</sup>. Quanto ai valori assegnati alle unità di peso e misura dei prodotti agricoli (v. tabella), la tendenza generale, Ibāditi compresi, è di suddividere il *wasq* in 60 *ṣā'*, e il *ṣā'* in 4 *mudd*, e il *mudd* in un rotolo e 1/3. Cinque *wasq* equivalgono a 1600 rotoli, ossia circa 720 kg. (assegnando al rotolo il peso di circa 450 gr.)<sup>67</sup>. Tuttavia non mancano valutazioni differenti: per gli Sciiti il *mudd* pesa 2 rotoli e 1/4, di conseguenza 5 *wasq* pesano 2700 rotoli, cioè 884,52

eccezione dei Malichiti, i quali affermano che si deve la *zakāh* anche per il bestiame allevato a foraggio o sfruttato per il lavoro. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 158.

<sup>59</sup> Si ritrova con varianti in Mālik, *Muwaṭṭa'*, *zakāh*, 26.

<sup>60</sup> Questa è anche l'opinione espressa nelle *Qawā'id*. al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 485.

<sup>61</sup> *Īdāh*, cit., pp. 51-52.

<sup>62</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 237.

<sup>63</sup> De Zayas, *The law*, cit., p. 152. Abū Yūsuf ammette l'imposizione della *zakāh* su un *niṣāb* formato interamente da animali al di sotto di un anno di età.

<sup>64</sup> Su tale *niṣāb* concorda tutta la giurisprudenza islamica. Una significativa eccezione è costituita da Abū Ḥanīfa il quale non ammette l'esistenza del *niṣāb* per i prodotti agricoli. al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 125; Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 239.

<sup>65</sup> *Īdāh*, cit., pp. 7-8.

<sup>66</sup> Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., p. 119.

<sup>67</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 167, e nota 35.

kg. (il peso di un singolo rotolo è di 327,6 gr.)<sup>68</sup>; secondo Abū Ḥanīfa il *mudd* pesa 2 rotoli, per cui 5 *wasq* equivalgono a 2400 rotoli<sup>69</sup>, successivamente la scuola ḥanafita attribuì a 5 *wasq* il peso di 900 rotoli, ossia 1568 kg. (un rotolo equivale a circa 1,74 kg.)<sup>70</sup>.

Nei casi in cui il *niṣāb* è formato da prodotti appartenenti a specie considerate fungibili (ad esempio: frumento ed orzo, datteri ed uva), secondo 'Āmir al-Shammākhī, la *zakāh* si preleva proporzionalmente alla quantità di ciascuna, o, se si tratta di più di due specie, dal prodotto di qualità media<sup>71</sup>. Secondo lo stesso autore i raccolti maturati in epoche diverse ma nel corso dello stesso anno concorrono alla formazione dell'imponibile, mentre in base ad un'altra opinione, non si possono sommare i raccolti tra cui intercorrono più di tre mesi<sup>72</sup>.

L'imponibile formato da beni in comproprietà è tassabile, secondo al-Ġannāwunī, prescindendo dall'entità delle singole quote dei soci<sup>73</sup>. La giurisprudenza sunnita è tutt'altro che unanime sull'argomento: Ḥanafiti e Malichiti sostengono che la tassabilità del patrimonio collettivo dipende dalla tassabilità della quota di ogni socio: esso non può essere considerato un imponibile unico in quanto ciascun socio non ha alcun diritto legale sulle quote degli altri. Al contrario Ibn Ḥanbal, Ibn Ḥazm e al-Shāfi'ī considerano le quote dei soci parte integrante e inscindibile della comproprietà, per cui ai fini del pagamento della *zakāh* si tiene conto solo del patrimonio comune<sup>74</sup>.

Secondo 'Āmir al-Shammākhī è controverso se i comproprietari di un ammontare di prodotti agricoli, uguale o superiore al *niṣāb*, debbano senz'altro pagare la *zakāh* o se questa sia dovuta solo nel caso in cui le singole quote raggiungano il minimo imponibile<sup>75</sup>. Per quanto riguarda il bestia-

<sup>68</sup> Query, *Droit musulman*, cit., p. 149 nota 1.

<sup>69</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 239; al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 489.

<sup>70</sup> De Zayas, *The law*, cit., pp. 67, 194.

<sup>71</sup> *Īdāh*, cit., p. 8.

<sup>72</sup> *Ib.* Sullo stesso argomento v. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 168.

<sup>73</sup> al-Ġannāwunī, *al-Waḍ'*, cit., pp. 490, 523; 'Āmir al-Shammākhī, *Īdāh*, cit., p. 27. Ciò non vale per l'oro e l'argento, poiché per tali beni non si ammette che le quote dei soci si sommino per raggiungere il *niṣāb*. Dello stesso avviso sono Sunniti e Sciiti.

<sup>74</sup> De Zayas, *The law*, cit., pp. 259-271. Secondo gli Sciiti si costituisce un censo imponibile ogni volta che il singolo socio possiede almeno il *niṣāb*. Query, *Droit musulman*, cit., artt. 52-53.

<sup>75</sup> *Īdāh*, cit., pp. 10-11. Nel primo caso il pagamento della *zakāh* si effettua secondo quanto stabilito per il bestiame.

me<sup>76</sup>, la questione è complicata dall'esistenza, accanto ad un tipo di comproprietà ordinaria (*shirkah*), in cui i soci possiedono una quota indivisa del patrimonio comune, di un'altra forma di comunione detta *khulṭah*, associazione<sup>77</sup>. Si tratta di più persone che, conservando ciascuna la proprietà del proprio bestiame, lo tengono riunito, ottenendo un'economia sull'ovile, sul salario da dare al pastore, e sulle altre cose che sono comuni. Tra Sunniti si discute se considerare o meno l'associazione alla stessa stregua della comproprietà. Esponenti degli ambienti giuridici più intransigenti, tra cui Ibn Ḥazm, sostengono che l'associazione non influenzi né il completamento del *niṣāb*, né il pagamento dell'imposta<sup>78</sup>. Secondo gli Ibāditi l'associazione (*khulṭah*) è, al pari della comproprietà (*shirkah*), una forma di comunione dei beni, effettuandosi il prelevamento della *zakāh* dal bestiame associato con le stesse modalità stabilite per la comproprietà. È, però, vietato riunire il bestiame al solo scopo di produrre uno sgravio fiscale in base alla tradizione: «Non bisogna unire la proprietà di persone differenti, né dividere la proprietà collettiva»<sup>79</sup>. All'associazione o alla comproprietà di bestiame si applicano le seguenti norme:

1. Un *niṣāb* di bestiame, patrimonio collettivo di due o più persone, è

<sup>76</sup> *Ib.*, pp. 52-55.

<sup>77</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 161-162, 161 nota 15; Saḥnūn, *Mudawwanah*, cit., II, p. 89 sg., 103; De Zayas, *The law*, cit., p. 264. Il termine è stato così tradotto in mancanza di una precisa parola corrispondente nella nostra terminologia giuridica.

<sup>78</sup> Ibn Rushd, *Bidāvat*, cit., pp. 237-239.

<sup>79</sup> يجمع بين متصرف ولا يفرق بين مجتمعين. Bukhārī, *zakawat*, 33. Ad esempio: il proprietario di 40 pecore ne deve una come *zakāh*; se le unisce a quelle di un altro uomo che ne possiede altrettante, ognuno dei due deve solo 1/2 pecora. Viceversa, quanto enunciato nel *ḥadīth* salvaguarda il contribuente dagli abusi dell'esattore, che è esortato a non dividere la proprietà collettiva al fine di migliorare l'imposta. *Īdāh*, cit., pp. 52-53. Già al-Ḡannāwunī aveva messo in guardia contro varie forme di irregolarità nel prelevamento della *zakāh*: لاخلاق ولاوراط ولاشفاق dove l'espressione لاخلاق avrebbe, secondo al-Qaṣbī, lo stesso significato del summenzionato *ḥadīth*; mentre لاشفاق starebbe ad indicare che su un ammontare di beni intermedio tra due scaglioni si paga la *zakāh* dovuta sullo scaglione più basso. *al-Waḍ'*, cit., p. 486; Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., pp. 486-487. L'opinione del giurista ibādita trova conferma nel *Lisān al-'arab*. La stessa fonte così spiega il significato dei termini: *khilāf* e *wirāf* indicano due sistemi di elusione fiscale, consistenti il primo nel riunire il bestiame di persone differenti per ottenere una riduzione dell'imposta, e il secondo nell'occultare parte del proprio bestiame mischiandolo a quello di altri, oppure nascondendolo in qualche luogo. Il vocabolo *shanaq* (da cui deriva l'espressione *lā shināq*) indica un numero di capi di bestiame compreso tra le due cifre su cui si prevede il prelevamento di una certa imposta (ad esempio: un numero di cammelli compreso tra 5 e 10). Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, s.v. *khalāfa; warāfa; shanaqa*.

legalmente tassabile a prescindere dall'entità delle quote di partecipazione dei singoli soci.

2. Il contribuente che possiede quote di bestiame in diverse società è tenuto al pagamento della *zakāh* se sommandole raggiunge il *niṣāb*, pur essendo il bestiame di ciascuna società inferiore al *niṣāb*. Ad esempio: il proprietario di 41 pecore che entra in società con altrettanti uomini, ognuno dei quali possiede una pecora, deve la *zakāh* poiché raggiunge il *niṣāb* con le sue quote.

3. Il contribuente che partecipa a più società deve pagare la *zakāh* solo insieme ai soci con cui raggiunge il *niṣāb*.

4. Nel caso in cui raggiungono il *niṣāb* tanto le quote dei soci che la proprietà comune, si paga solo la *zakāh* dovuta su quest'ultima. Ad esempio: due uomini proprietari al 50% di un gregge di 80 pecore, sono debitori ciascuno di 1/2 pecora<sup>80</sup>.

Riferisce 'Āmir al-Shammākhī che particolare forma di comproprietà è, secondo alcuni Ibāditi, quella costituita dai beni (prodotti agricoli e bestiame) appartenenti al genitore e al figlio impubere, ovvero appartenenti a più figli impuberi, potendosi sommare tali beni per raggiungere il *niṣāb* in forza del *ḥadīth*: «Tu e i tuoi beni appartenete a tuo padre»<sup>81</sup>.

Esaminate le norme relative al minimo imponibile, al-Ḡannāwunī passa a considerare quelle relative alle aliquote dovute sui beni tassabili (cap. V, pp. 492-499). Su un imponibile costituito da metalli preziosi si preleva un'imposta proporzionale calcolata in base ad un'aliquota del 2,5%<sup>82</sup>. Dunque si deve 1/2 *mithqāl* sul *niṣāb* di 20 *mithqāl* d'oro, e si devono 5 *dirham* sul *niṣāb* di 200 *dirham* d'argento; per cifre superiori si devono 1/10 di *mithqāl* ogni 4 e 1 *dirham* ogni 40. Sugli oggetti di oreficeria la *zakāh* va pagata in base al loro peso, come si evince dalla tradizione secondo cui una donna si recò dal Profeta avendo in mano un braccialetto d'oro del peso di 70 *mith-*

<sup>80</sup> *Īdāh*, cit., pp. 53-55.

<sup>81</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche. *Īdāh*, cit., pp. 11, 55.

<sup>82</sup> Ciò sulla scorta del *ḥadīth*: «Sull'oro e l'argento si deve il 2,5%». Bukhārī, *zakawat*, 38; Abu Dāwūd, *zakāh*, 5. Tutta la giurisprudenza musulmana concorda sull'imposta dovuta su un patrimonio tassabile in oro e argento.

qāl e gli disse: «Prendi il dovuto su di esso» – ed egli prese 1 *mithqāl* e 3/4<sup>83</sup>. 'Āmir al-Shammākhī riferisce che la *zakāh* sui gioielli può essere prelevata, oltre che in proporzione al loro peso, anche in base all'oro e all'argento occorsi per fabbricarli, nonché in base al loro valore. I primi due metodi di tassazione sono, a suo avviso, i più validi in quanto avallati dal *ḥadīth*<sup>84</sup>. Tra Sunniti prevale l'opinione di riscuotere la *zakāh* sugli oggetti preziosi (nei casi in cui sono tassabili) in proporzione al peso. Solo una parte della scuola ḥanafīta consente di commisurare l'imposta al loro valore, riconoscendo l'apporto della lavorazione artistica al metallo grezzo<sup>85</sup>.

Per i cammelli, a partire dal minimo imponibile di 5, si deve una pecora ogni 5 capi fino a 24; da 25 a 35 è dovuta una cammella di un anno compiuto (*bint makhāḍ*), qualora manchi è lecito dare al suo posto un maschio di due anni compiuti (*ibn labūn*)<sup>86</sup>; da 36 a 45 si deve una cammella di due anni compiuti (*bint labūn*); da 46 a 60 è dovuta una cammella di tre anni compiuti (*ḥiqqah*); da 61 a 75 è dovuta una cammella di quattro anni compiuti (*ḡadhah*); da 76 a 90 sono dovute due *bint labūn*, e quindi si deve una *bint labūn* ogni 40 capi e una *ḥiqqah* ogni 50. Questo è quanto si legge nel *Kitāb al-waḍ'* e nelle *Qanāṭir*<sup>87</sup>. 'Āmir al-Shammākhī non prevede che su 121 capi si prendano tre cammelle di due anni (norma introdotta da Ḡannāwunī in analogia agli insegnamenti delle scuole malichita, sciafeita ed ḥanbalita)<sup>88</sup>, passando, oltre i 120 capi, direttamente al prelevamento di una

<sup>83</sup> *al-Waḍ'*, cit., p. 494. Il *ḥadīth* è riportato con varianti in Abū Dāwūd, *zakāh*, 4; al-Nasā'ī, *zakāh*, 19; Mālik, *Muwattā'*, *zakāh*, 11.

<sup>84</sup> *Īdāh*, cit., p. 31.

<sup>85</sup> De Zayas, *The law*, cit., pp. 77-84; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 174; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 123.

<sup>86</sup> La regola generale è che si può dare il maschio al posto della femmina solo se esso ha maggior valore, ed infatti si dà il maschio di due anni (*ibn labūn*) al posto della femmina di un anno (*bint makhāḍ*); il maschio di tre anni (*ḥiqq*) in sostituzione della femmina di due anni (*bint labūn*). *Īdāh*, cit., p. 64.

<sup>87</sup> *al-Waḍ'*, cit., pp. 496-498; *Qanāṭir*, cit., p. 11.

<sup>88</sup> Per i Malichiti da 121 a 129 capi sono dovute due cammelle di tre anni, ovvero tre cammelle di due anni, la scelta essendo lasciata all'esattore. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 159. Secondo Sciafeiti e Ḥanbaliti per 121 capi sono dovute tre cammelle di due anni. Al-Nawawī, *Minhāḡ*, cit., p. 229; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., p. 124. I Ḥanafiti adottano un diverso sistema di calcolo dell'imposta dovuta oltre i 90 capi: da 91 a 124 capi sono dovute due cammelle di tre anni; poi da 125 a 144 capi si devono due cammelle di tre anni più una pecora ogni 5 capi; su 145 capi (120+25) si devono due cammelle di tre anni più una di un anno e così via. Al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 118; De Zayas, *The law*, cit., pp. 155-160.

*bint labūn* ogni 40 capi ed una *ḥiqqah* ogni 50. La sua opinione, fondata su una tradizione risalente ad 'Omar b. al-Khaṭṭāb, coincide con quanto scritto nel *Kitāb al-kharāḡ* e con quanto riportato dalla *sunna*<sup>89</sup>.

Come abbiamo detto nel precedente capitolo, Sunniti e Sciiti usano per i bovini un sistema di calcolo dell'imposta diverso da quello adottato per i cammelli. Al contrario gli Ibāditi ritengono che, tanto gli scaglioni in cui il bestiame viene suddiviso, tanto l'imposta dovuta su ciascuno di essi, siano identici per bovini e cammelli. Dunque da 5 a 24 capi è dovuta una pecora ogni 5, da 25 a 35 capi si prende una vitella di un anno compiuto (*ḡadhah*), l'equivalente della *bint makhāḍ*, e così di seguito.

Quanto al bestiame minuto (ovini e caprini) per 40 capi, che è il minimo imponibile, fino a 120 si preleva una pecora; da 121 a 200 se ne prelevano due; da 201 a 300 se ne prelevano tre; oltre questa cifra si prende una pecora ogni 100 capi. Siffatte disposizioni non presentano alcuna peculiarità rispetto a quelle dettate dai Sunniti<sup>90</sup>. 'Āmir al-Shammākhī specifica che si deve come *zakāh* la pecora dai due anni compiuti in poi, e la capra dai quattro anni compiuti in poi, ma è possibile anche dare la pecora di un anno (*ḡadhah*) e la capra di due anni (*thaniyyah*), in quanto si ammette il sacrificio di tali animali in occasione di feste religiose<sup>91</sup>. Si deve l'animale adulto anche su un imponibile formato interamente da agnelli; secondo altri Ibāditi è invece lecito dare un agnello se il contribuente non possiede altro. Il proprietario di un gregge formato in parte da ovini e in parte da caprini può prelevare la *zakāh* il primo anno dagli ovini, e il secondo dai caprini; è comunque preferibile che dia in ogni caso una pecora, essendo questa un animale di maggior pregio. Per ciascuna specie di bestiame tassabile il proprietario è tenuto a dare bestie di qualità media, pur possedendo solo bestia-

<sup>89</sup> Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāḡ*, cit., p. 91; Abū Dāwūd, *zakāh*, 5; Mālik, *Muwattā'*, *zakāh*, 23; Tirmidhī, *zakāh*, 4.

<sup>90</sup> Bukhārī, *zakawat*, 38; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 159; al-Nawawī, *Minhāḡ*, cit., p. 233; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 118.

<sup>91</sup> Sunniti e Sciiti prevedono il prelevamento di ovini e caprini nel loro secondo anno di vita; tuttavia alcuni giuristi tollerano il prelevamento di animali al di sotto dell'anno di età, nonostante ciò sia in contrasto con la norma che impone di versare la *zakāh* solo da beni che siano rimasti in possesso del proprietario per un anno. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 159; De Zayas, *The law*, cit., pp. 160-162; Querry, *Droit musulman*, cit., art. 76.

me ottimo o solo bestiame cattivo<sup>92</sup>, salvo che non offra spontaneamente quello ottimo, o non dia insieme all'animale imperfetto (malato, o anziano) un indennizzo che compensi il suo minor valore<sup>93</sup>.

Sui prodotti della terra si paga un'imposta proporzionale a partire da 5 *wasq* e per qualsiasi ammontare superiore, non essendo previsti scaglioni successivi al *niṣāb*<sup>94</sup>. Essa viene determinata in base a un'aliquota del 5% se il terreno che produce le piante è irrigato artificialmente, e del 10% se l'irrigazione è spontanea, provenendo da pioggia, corsi d'acqua naturali, ecc. Ciò è quanto si deduce dal *ḥadīth*: «Si deve il 10% su quanto viene irrigato dal cielo o da fonti naturali, e il 5% su ciò che viene irrigato con norie o con secchio»<sup>95</sup>.

Il contribuente è tenuto a versare l'imposta dalla specie che vi è soggetta, è però lecito, secondo 'Amir al-Shammākhī, dare il prodotto migliore in sostituzione di quello più scadente. Si ammette pure il pagamento della *zakāh* in denaro anziché in natura, versando una somma pari al valore di mercato dei prodotti<sup>96</sup>.

Di seguito 'Amir al-Shammākhī esamina alcune fattispecie in cui è controverso su chi incomba il pagamento della *zakāh*; ciò avviene nei casi di morte del contribuente, di terreni sottoposti a regime di mezzadria, e di appropriazione illegale di terreni o sementi. L'eredità formata da un raccolto tassabile non è passibile di *zakāh* se il *de cuius* è morto prima della maturazione dei prodotti; la *zakāh* è invece a suo tempo obbligatoria per gli eredi, tanto se la porzione ereditata raggiunge il *niṣāb*, tanto se essi possiedono altre seminagioni con l'aggiunta delle quali la quota ereditata raggiunga l'imponibile. Se il decesso avviene dopo la maturazione del raccolto (e quindi

<sup>92</sup> Secondo alcuni Ibāditi si può prendere l'animale imperfetto se il proprietario non possiede altro.

<sup>93</sup> *Īdāh*, cit., pp. 61-63, 64. La giurisprudenza sunnita è concorde nel ritenere che, in linea generale, solo bestiame sano possa essere accettato come *zakāh*. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 159-160; De Zayas, *The law*, cit., p. 174.

<sup>94</sup> Questa è l'opinione generalmente accolta dalla giurisprudenza sunnita; al contrario, secondo alcuni Ibāditi, per quantità maggiori di 5 *wasq* si deve la *zakāh* solo se l'eccedenza raggiunge 10 *ṣā'*, dopo di che si prende 1 *ṣā'* ogni 10. *Īdāh*, cit., p. 8.

<sup>95</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 55; Muslim, *zakāh*, 10; Abū Dāwūd, *zakāh*, 12.

<sup>96</sup> Questa norma si può estendere a tutti i beni soggetti a *zakāh*. *Īdāh*, cit., pp. 12-13.

dopo che la *zakāh* è divenuta obbligatoria per il contribuente) la *zakāh* è una passività dell'asse ereditario<sup>97</sup>.

Il legato della *zakāh* incide sul terzo disponibile; se l'asse ereditario risulta insufficiente, il saldo dei debiti del *de cuius* ha la precedenza sul pagamento della *zakāh*. Questa è l'opinione espressa da 'Amir al-Shammākhī, ma secondo altri Ibāditi il legato della *zakāh* si detrae dall'attivo insieme ai debiti del defunto<sup>98</sup>.

Nei casi in cui il terreno viene coltivato da un mezzadro<sup>99</sup> o da un salariato la posizione degli Ibāditi non è compatta: secondo alcuni nei contratti di *muzāra'ah* e di *musāqāh* la *zakāh* è a carico del proprietario terriero; mentre secondo altri essa si ripartisce tra proprietario e mezzadro in proporzione delle rispettive quote di raccolto. Nei contratti in cui una delle parti fornisce il terreno e l'altra le sementi e la manodopera, il versamento della decima compete al contadino che è il legittimo proprietario del raccolto, essendo

<sup>97</sup> *Īdāh*, cit., p. 15. Dello stesso avviso è la maggioranza dei giuristi sunniti; altri ritengono che bisogna pagare la *zakāh* solo se il *de cuius* ne ha fatto legato. Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 226; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 169; Saḥnūn, *Mudawwanah*, cit., pp. 106-108; De Zayas, *The law*, cit., p. 221. Sul prelevamento della *zakāh* dall'asse ereditario v. anche: Santillana, *Istituzioni di diritto malichita con riguardo anche del sistema sciafiita*, Roma, 1926, II, p. 525.

<sup>98</sup> *Īdāh*, cit., pp. 15-16, 81. Sulla posizione dell'ortodossia riguardo al legato della *zakāh* v.: Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 226; Santillana, *Istituzioni*, cit., II, p. 542.

<sup>99</sup> Il diritto musulmano conosce tre grandi forme di rapporto tra proprietario terriero e manodopera contadina: la *muzāra'ah*, la *musāqāh*, la *muḡārasah*. La prima, di gran lunga la più diffusa, è un contratto di mezzadria elementare: il proprietario fornisce la terra e tutto o parte delle sementi, degli animali, degli attrezzi necessari alla coltivazione; il mezzadro ci mette il suo lavoro e talvolta parte delle attrezzature; il raccolto verrà diviso secondo la produttività del suolo e il rispettivo apporto dei contraenti. Il tipo principale di *muzāra'ah* è quello in cui il mezzadro, portando solo il contributo del suo lavoro, ha diritto soltanto al quinto del raccolto. La *musāqāh* è un contratto di irrigazione; si tratta di piantagioni di cui bisogna mantenere efficiente il sistema di approvvigionamento idrico. Il proprietario fornisce le macchine elevatrici e talvolta le bestie da lavoro; il prodotto della coltivazione è suddiviso a metà. Infine la *muḡārasah* è un contratto in base al quale il proprietario fornisce all'altra parte una terra in cambio dell'impegno di farne una piantagione, quando questa sarà produttiva, la proprietà della piantagione (non la rendita) sarà suddivisa secondo una quota fissata in precedenza. Esistevano inoltre altre forme di lavoro contadino dipendente: alcuni proprietari facevano coltivare le loro terre da salariati, oppure il contadino affittava per una data somma un terreno da coltivare, portando con sé il materiale necessario. Ma pare che non fosse una cosa molto frequente. Cahen, *Islamismo*, ed. Feltrinelli, 1981, I, pp. 150-152; sul contratto di irrigazione (*musāqāh*) v.: Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., II, pp. 493-501; sulla *muḡārasah* v.: Saḥnūn, *Mudawwanah*, cit., XV, pp. 164-168; sulla locazione di fondi rustici v.: Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., II, pp. 528-534; Santillana, *Istituzioni*, cit., II, pp. 247-254.

l'imposta dovuta sul raccolto e non sulla terra. Se il terreno viene coltivato da un contadino che riceve un corrispettivo per le sementi che ha fornito, la *zakāh* è a carico del proprietario terriero, nel caso in cui egli ha ripagato le sementi prima della maturazione dei prodotti; se invece non l'ha fatto, e il raccolto è maturo, il contadino deve la decima, in quanto le piante cresciute dalle sue sementi gli appartengono<sup>100</sup>. I giuristi sunniti ritengono che nei contratti di mezzadria, proprietario terriero e colono siano responsabili individualmente del versamento della *zakāh*, purché le rispettive quote di raccolto raggiungano l'imponibile. Se invece si tratta di un contratto d'affitto, in cui il proprietario cede il terreno in cambio di una somma determinata, il pagamento della decima compete al fittavolo, a cui legalmente appartiene il raccolto. L'unico ad opporsi a quest'opinione è Abū Ḥanīfa, secondo cui l'imposta è dovuta dal proprietario, gravando la *zakāh* sulla terra non sul raccolto<sup>101</sup>.

Gli Ibāditi ritengono che chi si appropria di sementi altrui e le adopera diventa proprietario del raccolto, e se questo raggiunge il *niṣāb*, deve pagare la *zakāh*, mentre il padrone delle sementi ha solo diritto a un indennizzo pari al loro valore. Siffatta affermazione si basa sul *ḥadīth*: «Chi usurpa qualcosa da quanto può essere misurato o pesato, come orzo, metalli preziosi, cibi, e questa cosa si distrugge mentre è in suo possesso, deve l'equivalente di ciò che ha usurpato in genere, peso e misura». Se una persona si appropria di un appezzamento non suo e lo coltiva con le proprie sementi, il problema è più complesso: secondo l'opinione prevalente, avallata dal *ḥadīth*: «Non bisogna avere né pazienza né comprensione per il prepotente», il raccolto appartiene al proprietario del terreno (il quale deve dunque anche la decima), e all'usurpatore non spetta neppure la restituzione delle sementi impiegate nella coltivazione; mentre in base ad un'altra opinione l'usurpatore ha diritto al raccolto (e di conseguenza è soggetto alla decima), in forza della tradizione: «... il raccolto appartiene all'usurpatore»<sup>102</sup>.

Già nelle fattispecie appena esaminate è spesso rilevante stabilire se la *zakāh* sia un'imposta che grava sul terreno o un'imposta che grava sul raccolto. Tale questione acquista particolare rilievo nei casi di passaggi di pro-

<sup>100</sup> *Īdāh*, cit., pp. 22, 23-24.

<sup>101</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., pp. 224-225; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., p. 139; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 125; De Zayas, cit., pp. 219, 221.

<sup>102</sup> *Īdāh*, cit., p. 23. Nessuno degli *ḥadīth* menzionati è riportato dalle raccolte canoniche.

prietà aventi per oggetto «terre di decima» (*al-arḍ al-'ushriyyah*) e «terre di *kharāḡ*» (*al-arḍ al-kharāḡiyyah*)<sup>103</sup>. In base ad un'opinione che fa capo ai dotti ibāditi al-Rabī' b. Ḥabīb e 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz, la *zakāh* è dovuta sul terreno, per cui si continua a riscuotere la tassa fondiaria dalla «terra di *kharāḡ*» acquistata dal musulmano, mentre deve pagare la *zakāh* lo *dhimmī* che compra da un musulmano un appezzamento considerato «terra di decima». Siffatta norma non si applica se il musulmano acquista il terreno da un arabo cristiano tenuto a versare l'imposta doppia del 20%, dovendo egli pagare la decima (10%) sul terreno in questione. Tali teorie si avvicinano a quelle sostenute dalla scuola ḥanafita; Malichiti, Sciafeiti ed Ḥanbaliti ritengono che, in date circostanze, si può riscuotere dallo stesso individuo decima e tassa fondiaria, essendo uno dei due tributi legato alla natura giuridica del terreno e l'altro alla fede professata dal contribuente<sup>104</sup>. Questa è pure l'opinione espressa dall'ibādita Ibn Ibād<sup>105</sup>.

'Āmir al-Shammākhī illustra la posizione ibādita nei casi in cui il contribuente acquisisce, nel corso dell'anno, beni della stessa natura di quelli in suo possesso<sup>106</sup>. Quando ciò avviene per cause naturali (nascita di nuovi capi di bestiame), per acquisto a titolo gratuito (successione, atto di liberalità) o a titolo oneroso (canone di locazione di un bene), l'incremento del patrimonio si definisce «profitto» (*fā'idah*); se invece detto incremento è costituito dal ricavato della vendita di merci si definisce «guadagno» (*riḥ*)<sup>107</sup>. Il

<sup>103</sup> I giuristi definiscono «terre di decima»: 1. le terre conquistate con la forza delle armi e poi suddivise tra i musulmani; 2. i giardini appartenenti a musulmani adibiti dai legittimi proprietari alla coltivazione di prodotti tassabili; 3. i terreni incolti bonificati e messi a coltura da musulmani. Sono invece «terre di *kharāḡ*»: 1. le terre lasciate ai precedenti proprietari non-musulmani dopo la conquista musulmana; 2. i terreni incolti bonificati e messi a coltura da *dhimmī*; 3. le terre conquistate dagli eserciti musulmani e poi concesse ai *dhimmī* in virtù di servigi resi da questi in tempo di guerra; 4. i giardini appartenenti a *dhimmī* adibiti alla coltivazione; 5. alcune terre dell'Iraq, dell'Egitto e della Siria cadute sotto il dominio musulmano agli albori dell'Islām, che vengono considerate dai giuristi «terre di *kharāḡ*» poiché 'Omar b. al-Khaṭṭāb riscuoteva da esse la tassa fondiaria. Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāḡ*, cit., p. 82 e sgg., passim; De Zayas, *The law*, cit., pp. 202-203; Santillana, *Istituzioni*, cit., I, pp. 359-370.

<sup>104</sup> Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 225; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 127; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., pp. 139-140; De Zayas, *The law*, cit., pp. 203-207.

<sup>105</sup> *Īdāh*, cit., pp. 25-26.

<sup>106</sup> *Īdāh*, cit., pp. 36-39, 56.

<sup>107</sup> Il guadagno viene equiparato al profitto ai fini del prelevamento dell'imposta. Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., p. 99 e sgg., 130 e sgg., 178 e sgg.

profitto si considera un accessorio del capitale e ne segue le sorti giuridiche, per cui: 1. il profitto verificatosi in un patrimonio imponibile si somma ad esso, e la *zakāh* si preleva dal totale in base alla decorrenza fissata per il capitale d'origine. 2. Per il profitto che si realizza da beni inferiori al *niṣāb* si distingue: a) se si tratta di oro, argento, bestiame su cui non è mai stata pagata la *zakāh*, il computo dell'anno legale di possesso ha inizio dal momento in cui il patrimonio preesistente più l'incremento raggiungono l'imponibile; b) se si tratta di beni su cui la *zakāh* era dovuta ma che, nel corso dell'anno, sono scesi al di sotto del *niṣāb* (a causa di furto, perdita, morte del bestiame, ecc.), il profitto si somma ad essi e, se viene raggiunto il *niṣāb*, vale per il prelevamento dell'imposta la decorrenza fissata per il patrimonio iniziale. Ciò sempre a condizione che il contribuente sia rimasto in possesso di un ammontare minimo di tali beni (*aṣl*), che deve essere pari a 3 *dīnār*, 3 *dirham*, 3 capi di bestiame.

Queste norme trovano riscontro negli insegnamenti della scuola ḥanafita; manca però tra i Ḥanafiti qualsiasi riferimento a una soglia minima al di sotto della quale il patrimonio non deve scendere affinché non si interrompa il computo dell'anno legale<sup>108</sup>. Inoltre l'ortodossia attribuisce ai termini *fā'idah* (profitto) e *ribḥ* (guadagno) un diverso significato, designando con il primo il beneficio che si produce nel patrimonio *ex novo* (dono, eredità, ecc.) e non da averi che già si possedevano<sup>109</sup>, e con il secondo il guadagno che si ritrae dal commercio a cui viene equiparato l'incremento di bestiame dovuto alle nuove nascite<sup>110</sup>.

Secondo 'Āmir al-Shammākhī un'altra deroga al principio dell'anno completo di possesso dei beni (metalli preziosi e bestiame) può aver luogo

<sup>108</sup> al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 120, 124-125; al-Shaybānī, *Kitāb al-aṣl*, cit., pp. 81, 86. La genesi delle teorie sulla tassazione dei profitti che accomunano Ibāditi e Ḥanafiti è da ricercare nelle dottrine elaborate dai primi giuristi iracheni. Abū 'Ubayd al-Qāsim, *Kitāb al-amwāl*, cit., pp. 409-410, 413-415, 417.

<sup>109</sup> Il beneficio che si ottiene in cambio di un corrispettivo, quale può essere il prezzo di locazione, il dono nuziale, ecc., non è un «profitto», o *fā'idah*, ma agli effetti del prelevamento della tassa vi è equiparato.

<sup>110</sup> Sulle teorie delle scuole malichita, sciafeita, ḥanbalita relative alla tassazione dei profitti e dei guadagni v.: *al-Muwattā' lī-'l-imām Mālik ibn Anas bi-sharḥ al-shaykh M. al-Zurqānī*, Cairo, 1310/1892-93, II, pp. 45, 49, 62; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 158, 174-178; Saḥnūn, *Mudawwanah*, cit., p. 20 e sgg., pp. 82-86; al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Cairo 1321/1903, II, pp. 13-14; Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., pp. 244-245.

nei casi in cui il contribuente, sovvenendo ad un grave stato di necessità dei poveri, paghi la sua *zakāh* in anticipo di uno o due mesi. Tuttavia il pagamento anticipato non comporta il pieno assolvimento del debito d'imposta, e il contribuente rimane vincolato a un eventuale conguaglio fino allo spirare dell'anno legale di possesso. Ad esempio: il proprietario di 120 capi di bestiame minuto che dopo 10 mesi paga la *zakāh* dovuta (pari a una pecora) è tenuto a dare un'altra pecora se, prima che l'anno si sia concluso, acquisisce altro bestiame entrando nella fascia successiva di prelevamento<sup>111</sup>. In questo caso la posizione ibādita coincide perfettamente con quella sunnita; solo gli Sciafeiti si spingono a consentire il pagamento anticipato della *zakāh* fino al limite massimo di un anno<sup>112</sup>.

Il decorso dell'anno legale di possesso può essere interrotto da vari fattori: uno di questi è lo scambio di beni tassabili con altri ugualmente tassabili ma di genere diverso, come può avvenire se il contribuente converte 20 *dīnār* in 200 *dirham*, se acquista con essi delle merci, ecc. Secondo al-Ġannāwunī lo scambio non è causa di interruzione dell'anno se il contribuente rimane in possesso di un quantitativo minimo di beni (*aṣl*), fissato a 3 *dīnār* per l'oro, 3 *dirham* per l'argento, 3 capi per il bestiame<sup>113</sup>. Interrompe pure la decorrenza dell'anno la perdita, parziale o totale, dell'imponibile; il contribuente deve ricominciare daccapo il computo se ritrova, o se gli viene restituito quanto aveva perso. Tuttavia, precisa 'Āmir al-Shammākhī, la decorrenza fissata per il capitale originario rimane valida se il proprietario resta in possesso di un ammontare minimo di beni (*aṣl* pari a 3 *dīnār*, 3 *dirham*, 3 capi di bestiame), e, durante lo stesso anno rientra in possesso dei beni perduti o ne acquisisce altri, così da completare il *niṣāb*<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> *Īdāh*, cit., pp. 42-43, 58-59.

<sup>112</sup> al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., pp. 267-268; De Zayas, *The law*, cit., pp. 46-48. Il pagamento anticipato della *zakāh*, avallato da un *ḥadīth* secondo cui il Profeta avrebbe permesso ad al-'Abbās di dare la *zakāh* prima del completamento dell'anno di possesso, non sarebbe ammissibile in base a un'interpretazione rigorosa della Legge Islamica, non ammettendo questa di anticipare o posporre altri doveri religiosi, quali la preghiera, il pellegrinaggio, il digiuno. Abū Dawūd, *zakāh*, 22; Tirmīdhī, *zakāh*, 37; Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 246.

<sup>113</sup> *K. al-waḍ'*, cit., cap. VI, p. 502; *Īdāh*, cit., p. 39. Aṭfīsh precisa che lo scambio dei beni deve essere contestuale, una dilazione nella consegna del bene da parte di uno dei contraenti lo renderebbe nullo (*bāṭil*), configurandosi il reato di usura (*ribā*). *Sharḥ*, cit., p. 105.

<sup>114</sup> *Īdāh*, cit., pp. 39, 56, 58. Queste norme, ad eccezione di quelle relative all'*aṣl*, sono valide anche per i Sunniti.

Il termine *aṣl* (base) ricorre più volte nella normativa *ibāḍita* della *zakāh*. Come abbiamo visto esso indica l'ammontare minimo di patrimonio che deve rimanere nelle mani del proprietario affinché non si interrompa la decorrenza dell'anno legale di possesso, nel caso in cui detto patrimonio subisca prima una perdita (che lo porti al di sotto del *niṣāb*) e poi un successivo incremento. È anche possibile scambiare beni tassabili con altri di diverso genere, senza interrompere la decorrenza dell'anno, se il contribuente rimane in possesso di un quantitativo minimo di tali beni (*aṣl*).

Inoltre l'oro è «base» per l'argento, le mucche lo sono per i bufali, gli ovini per i caprini, e viceversa, ossia questi beni, essendo considerati fungibili, possono integrarsi a vicenda per completare il minimo imponibile. Abbiamo anche visto che nei rapporti di cambio tra monete auree e monete argentee non è possibile convertire valori inferiori all'*aṣl* (3 *dīnār* o 3 *dirham*)<sup>115</sup>. Il concetto di *aṣl*, inteso come nucleo costitutivo di un patrimonio, non è estraneo alla giurisprudenza sunnita. Secondo il Lane *aṣl al-māl* indica la parte principale (in senso lato appunto la «base») del patrimonio, rispetto alla parte secondaria rappresentata dagli utili da esso prodotti<sup>116</sup>. Al-Muṭarrīzī (VI/XII sec.), autore di un dizionario di termini tecnico-giuridici di scuola ḥanafita, definisce *aṣl al-māl* i beni che l'uomo possiede allo scopo di farli incrementare<sup>117</sup>. I giuristi iracheni usarono l'espressione *aṣl al-māl* come sinonimo di *niṣāb al-māl*, con la differenza che essi facevano confluire nel computo dell'*aṣl al-māl* anche i beni (metalli preziosi e bestiame) acquisiti dal contribuente nel corso dell'anno, considerandoli frutto del capitale iniziale e quindi destinati a seguirne le sorti<sup>118</sup>.

Ibn Ruṣhd scrive che non si possono sommare i *dirham* ai *dīnār* per completare il minimo imponibile, poiché i *dirham* sono il «fondamento» (*aṣl*) e i *dīnār* l'«accessorio» (*far'*). Egli inoltre chiama *aṣl* il capitale in cui si produce un guadagno (*riḥ*) o un profitto (*fā'idah*)<sup>119</sup>. Come possiamo notare gli *Ibāḍiti* mantengono il significato che il diritto sunnita attribuisce al termi-

<sup>115</sup> Secondo alcuni *Ibāḍiti* l'*aṣl* può essere anche di 2, di 1,5 e persino di 1 *dirham* (o *dīnār*). Esso inoltre, al pari del *niṣāb*, può essere formato da beni diversi ma considerati fungibili. *K. al-waḍ'*, cit., p. 503; *Īdāh*, cit., pp. 74, 75, 109-110, 178-180.

<sup>116</sup> *Arabic-English Lexicon*, New York, 1956, s.v. «*aṣl*».

<sup>117</sup> *Al-muḡrib fī tartīb al-mu'rib*, Hayderabad, 1328/1910, p. 136.

<sup>118</sup> Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, cit., p. 409.

<sup>119</sup> *Bidāyat*, cit., pp. 233, 244.

ne *aṣl*, ricollegandolo, però, per motivi che rimangono imprecisati, al numero tre.

Il patrimonio può scendere al di sotto dell'imponibile, interrompendosi la decorrenza dell'anno, anche per un atto di liberalità del contribuente. Se la donazione ha per oggetto del bestiame, gli *Ibāḍiti* configurano alcuni casi in cui il passaggio di proprietà non influenza il normale decorso dell'anno di possesso. Ciò avviene quando una delle due parti dona all'altra una quota determinata del suo bestiame, senza specificare quali capi siano oggetto della donazione; in questo modo viene a formarsi tra le parti una comunione (*shirkah*), in cui a ciascuno spetta, nella cosa comune, non una parte distinta ma una quota ideale. Il condominio di bestiame così creatosi non richiede il computo di un nuovo anno di possesso, non essendo venuti meno i diritti del donatore sulla cosa donata<sup>120</sup>. Atti di liberalità *mortis causa* tra comproprietari non invalidano la decorrenza dell'anno, fissata per un imponibile di bestiame, se gli eredi sono più di uno, poiché in tal caso la comproprietà si ritiene ancora esistente; al contrario la società si considera sciolta se c'è un unico erede, il quale deve iniziare il computo di una nuova decorrenza per il bestiame ereditato<sup>121</sup>.

È controverso tra gli *Ibāḍiti* se l'obbligo della *zakāh* sia soggetto a prescrizione: gli uni ritengono che l'evasore debba pagare la *zakāh* per tutti gli anni arretrati, gli altri che egli sia tenuto a versarla per un solo anno<sup>122</sup>.

Secondo al-Ġannāwunī la *zakāh* sui prodotti agricoli diventa obbligatoria dal momento della loro maturazione (cap. VI, p. 501, cap. IX, p. 524). Essa però viene riscossa solo quando i prodotti sono stati raccolti ed immagazzinati. Nell'intervallo tra le due fasi il contribuente può disporre dei suoi prodotti liberamente, ma una volta terminato il raccolto egli ha l'obbligo, prima di consumarne una parte, di calcolare l'ammontare della detrazione fiscale. Dal calcolo dell'imposta vengono esclusi, precisa 'Āmir al-Shammākhī, i prodotti che il contribuente ha dato in elemosina, in particolare se li ha donati a un altro *Ibāḍita*; mentre è totalmente esentato dal pagamento della tassa il contribuente che ha devoluto tutti i prodotti in beneficenza<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> *Īdāh*, cit., pp. 56-57; *Sharḥ*, cit., pp. 181-184.

<sup>121</sup> *Īdāh*, cit., p. 57; *Sharḥ*, cit., p. 183.

<sup>122</sup> *Īdāh*, cit., pp. 43-44, 59-60.

<sup>123</sup> *Īdāh*, cit., pp. 13-14, 19-21, 25. Per l'ortodossia vanno computati nell'imponibile i prodotti



Nel caso in cui il contribuente perda (per furto o calamità naturale), tutti o in parte, i prodotti maturi durante la loro raccolta (e comunque prima che siano stati misurati o pesati), la tendenza generale è di considerarlo responsabile del pagamento dell'imposta solo se la parte residua raggiunge il *niṣāb*. Quando la perdita avviene dopo che si è accertata l'imponibilità dei prodotti (col peso o la misurazione), la maggioranza dei dottori *ibāditi* ritiene che il contribuente debba pagare l'imposta anche sulla parte andata distrutta, specialmente se la perdita è da imputarsi a dolo o negligenza<sup>124</sup>.

Per la tassazione di un patrimonio costituito da bestiame o da prodotti agricoli si richiede la proprietà (*milk*) più il possesso (*yad*), mentre per la tassazione dei capitali in oro o argento è richiesta la sola proprietà<sup>125</sup>. Ciò implica, secondo al-Ġannāwunī, che non decade l'obbligo del pagamento della *zakāh* su bestiame e prodotti della terra a causa di debito di qualsiasi genere. Al contrario i debiti che gravano su valori monetari sono esenti da *zakāh*: il contribuente ha facoltà di detrarli dall'imponibile, dovendo il creditore pagare l'imposta sui crediti anche non riscossi ma esigibili (cap. VI, pp. 503-504). Di conseguenza, precisa 'Āmir al-Shammākhī, il creditore è esentato dal versamento della *zakāh* nei casi in cui non è in condizione di recuperare i crediti a causa della scomparsa o dell'insolvenza del debitore, oppure se si tratta di crediti a termine non ancora scaduti<sup>126</sup>. L'opinione *ibādita* in merito ai debiti aventi per oggetto prestazioni di bestiame o di prodotti agricoli, e ai debiti che gravano su numerario trova riscontro negli insegnamenti delle scuole *sunnite*. Per quanto riguarda invece i crediti di valori monetari, queste

---

che il contribuente destina ad uso personale, alla vendita o alla beneficenza. Secondo Malichiti, Sciafeiti e Ḥanbaliti per i datteri e l'uva si fa una stima (*khars*) appena i frutti, cominciando a maturare sulle piante, diventano adatti per la vendita, allo scopo di definirne l'imponibilità e permettere al proprietario di disporne liberamente; Sciafeiti e Ḥanbaliti ritengono pure che il perito debba escludere dalla stima la quantità di prodotti che il contribuente consumerà fino all'epoca del prelevamento dell'imposta (circa 1/3 o 1/4 del raccolto). Abū Ḥanīfa, Sufyān al-Thawrī ed altri giuristi sono contrari all'accertamento dell'imponibile mentre i frutti sono ancora sulle piante, considerandolo una forma di usura (*ribā*) in quanto l'imposta, determinata forfettariamente in base a frutti freschi, viene prelevata da frutti essiccati senza tener conto della perdita di peso. Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., pp. 240-241; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 169-170; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., p. 173; De Zayas, *The law*, cit., pp. 198-201.

<sup>124</sup> *Īdāh*, cit., pp. 16-18. Sullo stesso argomento v. anche: Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 226.

<sup>125</sup> al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 499; *Īdāh*, cit., pp. 32, 56.

<sup>126</sup> *Īdāh*, cit., pp. 3-4, 34-35.

ultime ritengono che essi vadano tassati solo dopo la loro riscossione. Gli Sciafeiti distinguono tra credito in denaro esigibile, su cui si deve la *zakāh* anche se non è stato ancora recuperato, e credito a termine, tassabile dopo la riscossione<sup>127</sup>.

Nei casi di debiti garantiti da fideiussione, 'Āmir al-Shammākhī scrive che il fideiussore (*hamīl*) può detrarre dal suo patrimonio l'ammontare del debito se il debitore è insolvente, avendo in tal caso il creditore diritto di rivalersi su di lui in forza del *ḥadīth*: «Il garante è responsabile»<sup>128</sup>. Può accadere che il fideiussore prenda a sua volta un garante, quest'ultimo detrae il debito dall'imponibile se tanto il debitore che il primo fideiussore vengono dichiarati insolventi. Se l'obbligo della fideiussione è stato assunto da due persone contemporaneamente, ciascuno detrae dai suoi averi la parte di debito coperta dalla propria garanzia, in caso di insolvenza del debitore principale. Nei contratti di questo tipo vale la regola generale secondo la quale, avendo luogo la morte, la scomparsa, l'insolvenza di un fideiussore, l'altro risponde al suo posto verso il creditore, ma detrae dall'imponibile solo la parte di debito da lui garantita, in quanto per il resto del debito ha diritto a rivalersi sul patrimonio dello scomparso, dell'insolvente, ovvero sull'eredità del *de cuius*<sup>129</sup>.

La *zakāh* sulle merci si paga, secondo al-Ġannāwunī, in base al valore commerciale di queste (cap. VII, pp. 504-506). 'Āmir al-Shammākhī espone dettagliatamente le norme che regolano la tassazione dei capitali commerciali<sup>130</sup>. Su di essi si esige un'imposta in denaro pari al 2,5% alle seguenti condizioni: 1. che il loro prezzo d'acquisto o il loro valore di stima raggiunga il *niṣāb* fissato per l'oro e per l'argento; 2. che siano rimasti in possesso del commerciante per un intero anno; 3. che siano stati acquistati e posseduti con l'intenzione (*niyyah*) di rivenderli, ovvero con l'intenzione di ricavarne prima un utile (prodotto, *gallah*) e poi rivenderli. Se si aveva intenzione di possedere i beni per uso personale e poi si decide di destinarli al commercio

<sup>127</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 186-188; al-Nawawī, *Minhāġ*, cit., pp. 261-262; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 114-115.

<sup>128</sup> Riportato da Ibn Māġa' (*ṣadaqāt*, 9) con una piccola variante: «Il garante è debitore».

<sup>129</sup> *Īdāh*, cit., pp. 35-36. Sui contratti di fideiussione v.: Santillana, *Istituzioni*, cit., II, pp. 483-494.

<sup>130</sup> *Īdāh*, cit., pp. 44-51.

è necessario formularne l'intenzione esplicitamente (*bi'l-lafz*). Secondo altri la sola intenzione è sufficiente, poiché è detto: «Invero le azioni sono secondo le intenzioni»<sup>131</sup>. Aṭfīsh specifica che si paga la *zakāh* sulle merci tanto se si tratta di beni acquistati dietro un corrispettivo, o di beni che provengono da quanto il commerciante già possedeva (figliatura di animali, prodotti agricoli), tanto se si tratta di beni acquisiti per liberalità (donazioni, eredità)<sup>132</sup>. Verificandosi le condizioni menzionate l'esazione dell'imposta si può effettuare secondo due criteri: 1. in base al prezzo d'acquisto delle merci se queste non sono state vendute; 2. in base al loro valore di stima alla fine dell'anno di possesso.

Secondo il primo criterio, su cui concordano anche gli Sciafeiti<sup>133</sup>, viene tassato il capitale investito nell'acquisto dei beni. La decorrenza dell'anno di possesso ha inizio dal momento in cui il commerciante sborsa il denaro, ciò anche per merci comprate con contratto di *salam*<sup>134</sup>, oppure date in prestito (*qarḍ, mutuum*)<sup>135</sup>. La decorrenza si interrompe se le merci vengono danneggiate in modo irreversibile da un incendio o da altri agenti esterni, riducendosi il loro valore al di sotto del *niṣāb* speso per l'acquisto. La decorrenza fissata si ritiene invece valida se il commerciante rivende le merci a prezzo di costo acquistandone altre con il ricavato, o se le rivende per un prezzo maggiorato, ma in tal caso la *zakāh* si versa in base al denaro pagato per l'acquisto delle nuove mercanzie<sup>136</sup>.

Per il pagamento della *zakāh* in base al secondo criterio si richiede che un perito faccia la stima delle merci alla fine dell'anno di possesso: se il loro valore raggiunge il *niṣāb* si versa l'imposta, prescindendo dall'entità della

<sup>131</sup> Bukhārī, *bad' al-wahy*, 1 e passim; Muslim, *imāra*, 155; Abū Dāwūd, *ṭalāq*, 11; Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., pp. 144-145. I Ḥanafiti condividono il parere secondo cui l'intenzione del proprietario di vendere il bene non basta per considerare mercanzia quanto è stato acquistato per uso proprio. al-Shaybānī, *Kitāb al-aṣl*, cit., pp. 99-100.

<sup>132</sup> *Sharḥ*, cit., pp. 130-131. I Sunniti concordano sulle condizioni poste dagli Ibāditi per la tassabilità delle merci; tuttavia, secondo Malichiti, Sciafeiti e Ḥanbaliti, non possono essere soggetti all'imposta dovuta per il commercio i beni acquisiti per atti di liberalità. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 181; al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., p. 251; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., p. 146.

<sup>133</sup> al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., p. 252.

<sup>134</sup> Acquisto a pagamento anticipato e consegna della merce a termine.

<sup>135</sup> 'Abd al-'Azīz al-Izgenī, *Kitāb al-nīl*, cit., p. 132.

<sup>136</sup> Secondo altri bisogna iniziare una nuova decorrenza per le merci acquistate la seconda volta. Aṭfīsh, *Sharḥ*, cit., pp. 134-135.

somma spesa per acquistarle<sup>137</sup>. Se per l'acquisto delle merci è stato speso meno di un *niṣāb* il computo dell'anno di possesso ha inizio dal momento in cui il valore delle merci raggiunge il minimo imponibile<sup>138</sup>. Nei casi in cui durante l'anno le merci subiscono una svalutazione si distingue: *a*) se si sono deprezzate per le mutate condizioni di mercato, l'imposta è dovuta in proporzione al prezzo d'acquisto; *b*) se sono diminuite di numero (a causa di furto, incendio, ecc.), si deve la *zakāh* nel caso in cui il valore delle merci residue raggiunga il *niṣāb*, o il commerciante ne possieda altre a cui sommarle, arrivando in tal modo al minimo imponibile prescritto<sup>139</sup>. Se il valore dei beni scende al di sotto dell'imponibile la decorrenza dell'anno si interrompe. Tuttavia, in forza delle norme sull'*aṣl*, la decorrenza rimane in vigore se il valore delle merci ammonta almeno a 3 *dīnār* o 3 *dirham*, e successivamente il commerciante ne acquista altre così da raggiungere il *niṣāb*.

Per quanto riguarda la commercializzazione di beni tassabili per loro natura (grano, orzo, cammelli...) esistono tra gli Ibāditi due opinioni: secondo alcuni si pagano entrambi i tributi, quello dovuto per il commercio e quello dovuto per la natura del bene, secondo altri si versa solo la *zakāh* dovuta per il commercio<sup>140</sup>.

Quando viene costituita per commerciare una società in accomenda (*qirāḍ*)<sup>141</sup>, capitalista ed agente sono entrambi tenuti a versare la *zakāh*, il pri-

<sup>137</sup> Aṭfīsh precisa che si fa la stima soprattutto per beni che non sono stati acquisiti in cambio di numerario. *Sharḥ*, cit., pp. 131, 135. Il metodo di prelevamento dell'imposta in base al valore delle merci è il più usato dai Sunniti.

<sup>138</sup> Per Aṭfīsh la decorrenza dell'anno può avere inizio retroattivo se il commerciante si accorge in ritardo che il valore delle merci ha raggiunto il *niṣāb*. *Sharḥ*, cit., p. 137.

<sup>139</sup> La posizione ibādita coincide parzialmente con quella della scuola ḥanafita: secondo Abū Yūsuf e al-Shaybānī si calcolano le variazioni di valore delle merci dovute a mutamenti di prezzi o a cause differenti, ma la *zakāh* si paga in ogni caso in base al valore assunto dai beni alla fine dell'anno di possesso. Al contrario Abū Ḥanīfa non considera le oscillazioni dei prezzi, pagandosi, a suo avviso, la *zakāh* in proporzione al valore iniziale del bene anche se esso si è deprezzato. al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 124. Sulla tassazione dei capitali commerciali v. anche: De Zayas, *The law*, cit., pp. 128-149.

<sup>140</sup> Anche la giurisprudenza sunnita è divisa sull'argomento: secondo Ḥanafiti e Ḥanbaliti prevale l'imposta dovuta per il commercio, invece Malichiti e Sciafeiti sostengono che si debba versare solo la *zakāh* dovuta per la natura del bene.

<sup>141</sup> L'accomenda è il mandato che il capitalista conferisce ad una persona di trafficare con un capitale in denaro da lui fornito in cambio di una quota di guadagni. Il capitale e la quota di partecipazione agli utili devono essere determinati onde evitare qualsiasi alea. Santillana, *Istituzioni*, cit., II, pp. 323-334; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., II, pp. 470-490.

mo sul fondo sociale e sulla quota di utili, il secondo solo sulla quota di guadagni<sup>142</sup>. Se capitalista ed agente dividono gli utili solo dopo lo scioglimento della società, essi devono pagare la *zakāh* per gli anni precedenti. Riguardo all'entità degli utili fa fede l'affermazione dell'agente essendo egli un fiduciario (*amīn*) del capitalista; nel caso in cui l'agente muoia senza aver potuto presentare all'accomandante il rendiconto dei profitti ottenuti anno per anno, quest'ultimo versa l'imposta per gli anni arretrati basandosi sul guadagno dell'ultimo anno. Tali norme possono ritenersi valide anche per i Sunniti<sup>143</sup>.

Nel cap. VIII (pp. 506-513) al-Ġannāwunī dà ragguagli sulle persone soggette a *zakāh*, deducendo dal *ḥadīth*: «Ho ricevuto l'ordine di prendere (la *zakāh*) da quelli tra voi che sono ricchi»<sup>144</sup>, che essa è dovuta da ogni musulmano, anche impubere o demente, proprietario di un *niṣāb* di beni. Al-Qaṣbī riferisce che l'imposizione della *zakāh* sui beni del minore o del pazzo è avallata, nelle *Qawā'id* di al-Ġayṭālī, da un *ḥadīth* risalente ad 'Omar b. al-Khaṭṭāb; egli pure registra l'esistenza di *ḥadīth* di contenuto opposto tramandati da Ibrahīm al-Nakha'ī e Ḥasan al-Baṣrī<sup>145</sup>.

Secondo 'Āmir al-Shammākhī tale divergenza di opinioni è legata al significato giuridico-religioso attribuito alla *zakāh*: i giuristi che la giudicano prioritariamente un articolo di fede presuppongono nel contribuente il possesso di quelle qualità (pubertà, salute mentale) che lo obbligano all'adempimento dei doveri religiosi, mentre i giuristi che considerano la *zakāh* un tributo sui beni dei ricchi a favore dei poveri non richiedono per il suo pagamento la piena capacità giuridica del contribuente<sup>146</sup>. Alle condizioni poste da al-Ġannāwunī per l'obbligatorietà della *zakāh* va aggiunta, secondo 'Āmir al-Shammākhī, la libertà. Lo schiavo è esentato dal pagamento del-

<sup>142</sup> Secondo Aṭṭīsh l'agente deve la *zakāh* anche se la sua quota di guadagni è inferiore al *niṣāb* qualora possieda altro numerario a cui sommarla. *Sharḥ*, cit., p. 142.

<sup>143</sup> al-Nawawī, *Minhāġ*, cit., p. 254; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 184-186.

<sup>144</sup> Riportato con leggere varianti da Bukhārī, *zakawāt*, 63; Tirmidhī, *zakāh*, 21.

<sup>145</sup> Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 513.

<sup>146</sup> *Īdāh*, cit., p. 3. Queste stesse argomentazioni si ritrovano in Ibn Rushd, *Bidāyat*, cit., p. 222. I Ḥanafiti esentano il minore e il pazzo dal versamento della *zakāh* regolare, ritenendoli soggetti solo alla *zakāt al-fiṭr*. al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., p. 132. Per gli Sciiti i capitali monetari appartenenti a un minore non sono tassabili fino a che questi non raggiunga la pubertà. Query, *Droit musulman*, cit., artt. 3, 6, 7.

l'imposta in quanto manca della capacità di possedere beni. Tale opinione è condivisa dalla maggioranza dei giuristi musulmani; tuttavia, secondo Sciafeiti e Sciiti, la *zakāh* è dovuta dallo schiavo *mukātab* che si è in parte riscattato, se i beni che ha acquistato dopo la firma del contratto di affrancamento raggiungono il *niṣāb*<sup>147</sup>.

Accanto ai musulmani esiste un'altra categoria di contribuenti: questi sono, secondo 'Āmir al-Shammākhī, gli arabi cristiani (*naṣārī al-'arab*), i quali devono la *zakāh* al posto della tassa pro-capite riservata ai *dhimmī* (*ġizyah*), calcolandola però in base ad aliquote pari al doppio di quelle previste per i credenti. Aṭṭīsh spiega che si tratta in realtà di una *ġizyah* (non essendo, tra l'altro, il suo prelevamento subordinato al minimo imponibile) chiamata *zakāh* per una convenzione tra il califfo 'Omar b. al-Khaṭṭāb e i cristiani dei Banū Tagallub, che avevano preteso che i loro tributi fossero considerati come *ṣadaqāt*<sup>148</sup>.

Secondo al-Ġannāwunī non hanno diritto alla *zakāh*: il politeista (*mushrik*), il musulmano che si è macchiato di colpe gravi (*munāfiq*), lo schiavo (a meno che non gli serva per riscattarsi), i discendenti di Hāshim, bisavolo di Muḥammad, o di Muṭṭalib, suo fratello germano, i liberti della famiglia del Profeta. In questi casi la posizione del giurista ibādita è conforme a quella sunnita, eccetto per quanto riguarda l'esclusione del *munāfiq*, non subordinando i Sunniti il diritto dell'individuo alla decima ad un giudizio sulla sua condotta morale. L'opinione di al-Ġannāwunī trova riscontro in altri testi di autori ibāditi: secondo le *Qawā'id* di al-Ġayṭālī può ricevere la *zakāh* solo colui che si attiene a una condotta incensurabile e legalmente ineccepibile (deve cioè possedere l'*adālah*, o probità richiesta per essere testimone in giudizio). È controverso se possa usufruire della *zakāh* il colpevole di un peccato capitale che ha dato prova di pentimento<sup>149</sup>. Nelle *Qanāṭir* dello stesso al-Ġayṭālī e nell'*Īdāh* di 'Āmir al-Shammākhī si legge che la *zakāh* va distri-

<sup>147</sup> *Īdāh*, cit., p. 3; al-Nawawī, *Minhāġ*, cit., p. 260; Query, *Droit musulman*, art. 10.

<sup>148</sup> *Īdāh*, cit., p. 3; *Sharḥ*, cit., pp. 10-11. L'episodio è confermato da fonti sunnite. Si veda al-Murtaḍā, *Tāġ al-'arūs*, Cairo, 1306/1888-9, I, p. 414. Pure i Ḥanafiti, in determinati casi, prescrivono per i *dhimmī* un tributo uguale al doppio della *zakāh* dovuta dai credenti. al-Shaybānī, *al-Ġāmi' al-ṣaġīr*, cit., p. 20; De Zayas, *The law*, cit., pp. 202-207.

<sup>149</sup> al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., pp. 506, 507.

buita ai poveri verso cui vige l'obbligo dogmatico di amicizia (*wilāyah*)<sup>150</sup>. Come conseguenza di tale norma 'Amir al-Shammākhī stabilisce che: l'Ibāḍīta che ha pagato la *zakāh* a un esattore dissimulando la sua fede (*bi'l-taqiyyah*) deve versarla nuovamente ai poveri della sua setta; mentre l'Ibāḍīta che vive in terra nemica (*dār al-ḥarb*) deve dare la *zakāh* a un correligionario che vive sul posto, oppure, qualora non lo trovasse, farla pervenire a uno degli «*imām* giusti»<sup>151</sup>. Non tutti concordano sul principio di restringere il diritto alla fruizione delle elemosine rituali a correligionari dalla condotta irreprensibile: secondo 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz e Shu'ayb la *zakāh* è destinata ai correligionari nel loro complesso, anche se si tratta di Ibāḍīti dissidenti (*mukhālifūn*). Altri distinguono tra l'epoca della manifestazione (*zuhūr*), in cui esistono le condizioni per la proclamazione dell'imamato, e l'epoca dell'«occultamento» (*kitmān*), quando è impossibile trionfare sui nemici di Dio e nominare un *imām* palese<sup>152</sup>, distribuendosi la *zakāh*, nel primo caso, ai poveri indistintamente, e, nel secondo solo a quelli di comprovata fede religiosa (*ahl al-wilāyah*)<sup>153</sup>.

Per Aṭfīsh beneficiario ideale della *zakāh* è l'Ibāḍīta timorato di Dio, tuttavia qualora non si trovasse, è lecito distribuire le elemosine a colui i cui diritti verso la comunità si ritengono sospesi (*wuqūf*), per aver egli commesso delle colpe, successivamente a colui verso il quale c'è l'obbligo di inimicizia più o meno militante (*barā'ah*), poi all'Ibāḍīta che è lecito combattere (*mukhā-*

<sup>150</sup> *Īdāh*, cit., p. 69; *Qanāṭir*, cit., pp. 16, 20. Il credente ibāḍīta ha l'obbligo di amicizia (*wilāyah*) verso: 1. i credenti nel loro complesso; 2. le persone lodate dal Corano; 3. l'*imām* giusto; 4. le singole persone che adempiono in modo soddisfacente ai precetti della religione. Ad esso si contrappone l'obbligo di sconfessione (*barā'ah*) contro: 1. i miscredenti nel loro complesso; 2. le persone biasimate dal Corano; 3. l'*imām* ingiusto; 4. le singole persone che non meritano il titolo di credente. L'obbligo dogmatico di amicizia e sconfessione, che è una conseguenza di quello di comandare il bene e vietare il male, trova corrispondenza nell'ortodossia soltanto per quanto concerne l'obbligo generico di solidarietà verso i credenti nel loro complesso, e di ostilità verso i miscredenti.

<sup>151</sup> *Īdāh*, cit., p. 75.

<sup>152</sup> Il dogma delle quattro «vie» della fede nasce come conseguenza delle travagliate vicende della setta ibāḍīta; oltre alle «vie» cui abbiamo accennato (*zuhūr* e *kitmān*), vi sono la «via» della difesa (*difā'*), quando un pericolo grave minaccia la comunità e si sceglie un *imām* temporaneo per la tutela dei diritti di Dio, e la «via» del sacrificio della vita (*shirā'*), quando si sceglie di combattere fino alla morte.

<sup>153</sup> *Īdāh*, cit., pp. 69-70. Parallelamente alla norma che limita la distribuzione della *zakāh* all'interno dell'*ahl al-wilāyah*, ne esiste un'altra che vieta ai poveri di accettare beneficenze da colui che non rientra in detta categoria. Tuttavia anche quest'ultimo principio non viene accettato da tutti gli Ibāḍīti.

*laf*), e così di seguito fino ad arrivare addirittura ai *dhimmi* (cristiani, sabei, ebrei, magi)<sup>154</sup>.

Ritroviamo tra gli Sciiti l'atteggiamento discriminatorio degli Ibāḍīti nei confronti del musulmano reprobato. Essi prescrivono che i frutti della *zakāh* siano devoluti a favore di chi possiede, tra gli altri requisiti, l'*'adālah* (condotta di vita incensurabile); è però controverso se con tale termine si configuri solo l'astensione dalle infrazioni maggiori (uso del vino, fornicazione, ecc.), o, come sembra più esatto, anche da quelle di carattere minore<sup>155</sup>. Tra Sunniti, al-Ġazālī appare animato dalla stessa ansia ibāḍīta di evitare che il frutto delle elemosine venga distribuito a falsi credenti. Egli raccomanda ai fedeli di scegliere, tra le categorie di beneficiari, persone particolarmente degne, segnalando, come qualità che rendono un individuo meritevole più degli altri, la pietà religiosa e la rinuncia ai beni mondani<sup>156</sup>.

Le otto categorie di beneficiari legittimi della *zakāh* (cap. IX, pp. 514-522) sono indicate dallo stesso Corano: «Il frutto delle elemosine appartiene ai poveri, ai bisognosi, agli incaricati di raccoglierle, a quelli di cui ci siamo conciliati il cuore, e così anche per riscattare gli schiavi e i debitori, e per la lotta sulla via di Dio, e per il viandante» (IX,60).

Tra i giuristi nacquero spesso controversie riguardo al significato da attribuire ai termini *fuqarā'* (poveri) e *masākīn* (indigenti), che il Corano usa evidentemente come sinonimi. Per gli Ibāḍīti essi designano due classi diverse: secondo alcuni (che in questo concordano con Abū Ḥanīfa, al-Shāfi'ī, Ḥasan al-Baṣrī, e gran parte della scuola malichita) *fuqarā'* sono coloro che possiedono lo stretto necessario per vivere, *masākīn* coloro che non hanno nulla affatto; altri esponenti della setta (che in ciò concordano con la scuola ḥanbalita) invertono il significato delle due espressioni, sostenendo che i *fuqarā'* non possiedono nulla, mentre i *masākīn* hanno un reddito, seppure insufficiente a coprire tutte le loro spese.

È del pari controverso l'ammontare di beni che l'individuo deve possedere per essere considerato *ganī* (ricco, autosufficiente) e pertanto escluso da-

<sup>154</sup> *Sharḥ*, cit., pp. 230-231.

<sup>155</sup> Querry, *Droit musulman*, cit., art. 194.

<sup>156</sup> *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, cit., pp. 219-221.

gli aventi diritto alla *zakāh*. Secondo al-Ġannāwunī «ricco» è il proprietario di un *niṣāb* di beni. La sua opinione, avallata da 'Āmir al-Shammākhī, è contraddetta da quanti reputano «ricco» il proprietario di 50 *dirham*<sup>157</sup>, o il proprietario di 40 *dirham* (ciò in forza del *ḥadīth*: «Importuna la gente chi chiede l'elemosina pur possedendo un'oncia»)<sup>158</sup>, ovvero il proprietario di 30 *dirham* (secondo l'opinione espressa da al-Rabī' b. Ḥabīb), ovvero chi possiede 15 *dirham*. Secondo un'altra opinione non ha diritto alla *zakāh* colui che, pur non avendo capitali liquidi, possiede beni mobili e immobili (casa, schiavi, bestiame, cibarie) che gli consentano di mantenersi per un anno, e non è gravato da debiti<sup>159</sup>. Ancora, secondo al-Ġannāwunī (e secondo la tendenza generale della giurisprudenza musulmana), non sono da includere tra i beneficiari della *zakāh* i poveri in grado di esercitare un mestiere con cui procurarsi il sostentamento. Aṭfīsh riferisce che può derogarsi a questo principio nel caso dell'erudito che impieghi la *zakāh* ricevuta per migliorare le sue conoscenze, o del debitore che la usi per liberarsi dal debito<sup>160</sup>. Inoltre, per al-Ġannāwunī, non partecipa alla divisione della *zakāh* colui che ha diritto che altri lo mantenga (figli imuberi, genitori, mogli), mentre, secondo 'Āmir al-Shammākhī, possono riceverla i familiari che non godono di tale privilegio<sup>161</sup>. Tra questi egli indica gli avi, i nipoti (figli dei figli e delle figlie), la madre che ha contratto un nuovo matrimonio, se il marito, legalmente tenuto a mantenerla, non ha i mezzi per farlo; il figlio maschio pubere e la figlia, pubere o impubere, sposata e che abbia consumato il matrimonio, avendo entrambi perduto il diritto di ricevere il sostentamento dal pa-

<sup>157</sup> Secondo Aṭfīsh i 50 *dirham* possono anche consistere in un credito a favore del soggetto, purché si tratti di credito esigibile. *Sharḥ*, cit., p. 221.

<sup>158</sup> Riportato con leggere varianti da Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Cairo 1313/1896, 6 voll., III, pp. 7, 9.

<sup>159</sup> *Īdāh*, cit., pp. 66-67. Ritroviamo queste stesse polemiche in seno all'ortodossia: alcuni giuristi indicano in 50 *dirham* il capitale minimo che consente di vivere decorosamente per un anno, come sostiene il *ḥadīth*: «Ricco è il proprietario di 50 *dirham* o l'equivalente in oro» (Abū Dāwūd, *zakāh*, 24; Ibn Māġa', *zakāh*, 26); altri ritengono autosufficiente il proprietario di un'oncia (40 *dirham*); altri ancora il proprietario di un *niṣāb*. Singolare è la posizione di Mālik e di al-Ġazālī: a loro avviso ha diritto all'assistenza pubblica anche chi possiede beni per un valore pari, o superiore, al *niṣāb*, ma insufficienti a mantenere se stesso e la sua famiglia per un anno.

<sup>160</sup> *Sharḥ*, cit., p. 220.

<sup>161</sup> Ciò vale anche per l'ortodossia, compresi i casi in cui il parente povero non riceva il mantenimento dovutogli, poiché egli può far valere il suo diritto giudizialmente.

dre<sup>162</sup>. Il contribuente può inoltre dare la *zakāh* ai propri liberti, purché non si tratti di imuberi affrancati per un'espiazione (*kaffārah*), i quali hanno diritto al mantenimento fino alla pubertà. È lecito alla donna dare la *zakāh* al coniuge indigente o ai figli, puberi o imuberi che siano, in quanto, in un *ḥadīth* tramandato da 'Abd Allāh b. Mas'ūd, si racconta che, avendo una donna interrogato il Profeta in merito, questi le rispose: «Dà pure la *zakāh* a tuo marito e ai tuoi figli»<sup>163</sup>.

La terza categoria di fruitori della *zakāh* è composta dagli *āmilūn*, gli esattori delle imposte. Secondo al-Ġannāwunī essi hanno diritto a una quota della *zakāh* anche se ricchi, in virtù del *ḥadīth*: «Non è lecito (al ricco) prendere la *ṣadaqah* tranne in cinque casi: se ne è l'esattore, se l'acquista, se la riceve in dono, se combatte sulla via di Dio, se è un povero virtuoso»<sup>164</sup>.

'Āmir al-Shammākhī precisa che l'esattore riceve la *zakāh* non a titolo di sovvenzione caritatevole ma di mercede per il lavoro svolto nell'interesse collettivo. Per tale motivo possono prendere la *zakāh* altri funzionari pubblici (giudice, governatore, ecc.) che, pur non partecipando alle operazioni di esazione e distribuzione delle elemosine, lavorano al servizio della comunità<sup>165</sup>. Quanto all'entità della remunerazione a cui ha diritto l'esattore, si tramanda che Ḡābir b. Zayd disse: «Conviene dare all'esattore quanto gli è sufficiente per mantenersi per un anno». Inoltre, secondo al-Ġannāwunī, egli può prelevare dai fondi della *zakāh* ciò che gli occorre per il sostentamento finché è impegnato nell'esazione delle imposte<sup>166</sup>. Non è necessario, secondo 'Āmir al-Shammākhī, che l'esattore possieda quelle doti morali che gli con-

<sup>162</sup> Secondo altri la figlia sposata può prendere la *zakāh* dal padre pur non avendo consumato il matrimonio. Non ha invece diritto alla *zakāh* la figlia che ha contratto un matrimonio rescindibile (*fāsīd*) anche se è avvenuta la consumazione. *Sharḥ*, cit., p. 225.

<sup>163</sup> Riportato con delle varianti da Ibn Māġa', *zakāh*, 24. *Īdāh*, cit., p. 68.

<sup>164</sup> *K. al-waḍ'*, cit., pp. 511-512. Il *ḥadīth* è riportato con varianti da Abū Dāwūd, *zakāh*, 25; Ibn Māġa', *zakāh*, 27. al-Qaṣbī riferisce che l'espressione «povero virtuoso» (*al-faqīr al-muta'affif*), che appare incongrua, viene sostituita nelle *Qawā'id* dal termine «debitore» (*gārim*), che si concilia assai meglio con il dettato del *ḥadīth*. *Commento al Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 511.

<sup>165</sup> *Īdāh*, cit., pp. 70-71. In base ad alcune tendenze sviluppatasi in epoca tarda tra i Sunniti, personaggi quali i giudici, i giureconsulti, i *muadhdhin*, la cui attività era considerata vitale per l'Islām, potevano essere pagati dai fondi della *zakāh*, però nell'ambito della categoria definita dal Corano con l'espressione *fī ṣabīl Allāh*. S. A. Siddiqi, *Public Finance in Islām*, Lahore, 1948, pp. 160, 165.

<sup>166</sup> Al contrario i Sunniti vietano all'esattore di attingere dal ricavato della *zakāh* durante la sua riscossione. De Zayas, *The law*, cit., pp. 289-292.

sentano di entrare nell'*ahl al-wilāyah* (le persone verso cui vige l'obbligo dogmatico di amicizia), poiché egli è un semplice mandatario dell'*imām*. Il contribuente è tenuto a considerare solo la condizione di quest'ultimo, astenendosi, se possibile, dal pagare la *zakāh* all'inviato di un *imām* iniquo<sup>167</sup>.

I *mu'allafa qulūbuhum*, quelli i cui cuori devono essere conciliati, formano la quarta classe di beneficiari della *zakāh*. Tra Sunniti è opinione prevalente che questa disposizione sia superata, in quanto la definitiva vittoria dell'Islām rende inutile spendere fondi per corrompere nemici, salvo casi speciali in cui vi sia bisogno di tale «conciliazione». Secondo al-Ġannāwunī è controverso se la disposizione a favore dei *mu'allafa qulūbuhum* sia stata abrogata dal califfo 'Omar b. al-Khaṭṭāb, come vuole la tradizione, o se sia ancora possibile utilizzare i fondi della *zakāh* per scopi politici o per rinsaldare la fede del neofita.

Compongono la quinta categoria di aventi diritto alla *zakāh* gli schiavi (*riqāb*). Per al-Ġannāwunī il termine *riqāb* sta ad indicare i *mukātabūn*, gli schiavi con contratto di affrancamento, che vengono in tal modo aiutati a pagare il prezzo del riscatto. Secondo 'Amir al-Shammākhī la *zakāh* può essere erogata solo a favore dei liberti. Egli ritiene invalida (*fāsīd*) ed innovatrice (*mutağayyir*) la norma che consente al *mukātab* di partecipare alla distribuzione delle elemosine, in quanto la Legge Islamica vieta allo schiavo di ricevere alcunché dall'assistenza pubblica, avendo egli diritto a essere mantenuto dal padrone<sup>168</sup>. Aṭṭīsh spiega come non esista alcuna contraddizione tra il dettato della Legge e il parere espresso da al-Ġannāwunī, in quanto il *mukātab* si considera libero dal momento della sottoscrizione del contratto di affrancamento<sup>169</sup>. Tra Sunniti, i Ḥanafīti condividono l'opinione di al-Ġannāwunī, mentre i Malichiti negano agli schiavi che hanno già un contratto di libertà (*mukātab* o *mudabbar*) il diritto di ricevere l'elemosina. Per gli Sciiti può concorrere alla quota di *zakāh* riservata agli schiavi solo il *mukātab* che non possiede mezzi sufficienti per riscattarsi<sup>170</sup>.

Destinatari del frutto delle decime sono pure i debitori (*gārimūn*). Essi ricevono la *zakāh*, precisa al-Ġannāwunī, a condizione che il debito non sia

<sup>167</sup> *Īdāh*, cit., p. 74.

<sup>168</sup> *Īdāh*, cit., pp. 71-74.

<sup>169</sup> *Sharḥ*, cit., p. 232.

<sup>170</sup> De Zayas, *The law*, cit., pp. 294-295; Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 195; Querry, *Droit musulman*, cit., art. 172.

stato contratto a causa di prodigalità, sperpero, ovvero per un fine illegale<sup>171</sup>. Si prescinde invece, secondo 'Amir al-Shammākhī, dalla natura del debito, che può consistere tanto in un'obbligazione verso un altro individuo, tanto nell'adempimento di un dovere religioso che implichi un onere finanziario (espiazione, *zakāh*, ecc.). In ogni caso il beneficiario della *zakāh* deve trovarsi in condizioni di effettiva necessità: egli non può ricevere sovvenzioni per affrontare spese superflue (come potrebbero essere quelle legate a una pratica religiosa supererogatoria, al matrimonio di un figlio), mentre ne ha diritto se gli occorrono per sposarsi o prendersi una concubina, se non possiede mezzi da destinare a tale scopo<sup>172</sup>.

La settima categoria di destinatari della *zakāh* è costituita da coloro che combattono per la causa di Dio (*fī sabīl Allāh*). Per al-Ġannāwunī è controverso se ne abbia diritto solo il combattente bisognoso o chiunque combatta. La questione è dibattuta anche tra i Sunniti: Abū Ḥanīfa e Abū Yūsuf sostengono che solamente il combattente bisognoso può essere beneficiario della *zakāh*, mentre Malichiti e Sciafeiti ritengono che chiunque, ricco o povero, partecipi alla guerra santa debba ricevere una quota di *zakāh* come sussidio. 'Amir al-Shammākhī, riportando il pensiero dell'*imām* wahhābita Aflaḥ (208-258/823-871), scrive che i combattenti hanno diritto alla *zakāh* esclusivamente nel caso in cui la quota di bottino loro spettante si riveli insufficiente<sup>173</sup>.

I viandanti (*ibn al-sabīl*) compongono l'ultima classe a cui il Corano accorda il diritto di usufruire della *zakāh*. Al-Ġannāwunī, in sintonia con Sunniti e Sciiti, concede una quota di *zakāh* al viaggiatore che, per circostanze fortuite, si trovi privo di fondi in un paese straniero, purché il motivo del suo viaggio sia lecito (studio, affari, pellegrinaggio a luoghi sacri, ecc.). Non ha rilevanza il fatto che l'*ibn al-sabīl* nel suo paese sia ricco; però, secondo alcune opinioni riportate da 'Amir al-Shammākhī, una volta rientrato a casa

<sup>171</sup> I Sunniti aggiungono altre due condizioni: 1. che il creditore non possa concedere alcuna dilazione; 2. che il debitore sia insolvente e non possieda beni che possano essere venduti per soddisfare il suo debito. Per i Malichiti deve inoltre trattarsi di debito per il quale sia sancita una pena detentiva. Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., p. 196.

<sup>172</sup> *Īdāh*, cit., p. 72; *Sharḥ*, cit., pp. 234-235.

<sup>173</sup> *Īdāh*, cit., pp. 72-73.

egli è tenuto a restituire quanto ha ricevuto, o almeno a dare in beneficenza ciò che gli resta<sup>174</sup>.

Secondo al-Ġannāwunī è controverso se il frutto delle imposte vada diviso in parti uguali tra le otto classi di beneficiari (come pensano Ḥanafiti e Sciafeiti), o se sia lecito dare tutto anche a una sola categoria (opinione seguita da Mālik e da gran parte della sua scuola). 'Āmir al-Shammākhī esorta a ripartire la *zakāh* equamente tra le otto categorie, dando precedenza ad anziani, a chi ha famiglia, a chi ha meriti religiosi. Comunque, egli avverte, la *zakāh* non deve essere considerata alla stregua dell'asse ereditario per la cui divisione esistono quote fisse, il giudizio definitivo sul modo di ripartire le elemosine essendo affidato al prudente arbitrio dell'*imām* e dei saggi<sup>175</sup>.

Quando le circostanze consentono l'elezione dell'*imām*, è questi che sovrintende a tutte le operazioni relative all'esazione della *zakāh* (che il contribuente è tenuto a versare esclusivamente ai suoi inviati, pena la nullità dell'imposta versata)<sup>176</sup>, e ha ampi poteri riguardo al modo di investirne il ricavato. Scrive al-Ġannāwunī: «Quando la *zakāh* viene riscossa dal[la gente del] villaggio, l'esattore ne distribuisce la metà tra i poveri del posto. L'altra metà spetta all'erario per le esigenze dello stato musulmano»<sup>177</sup>. Il significato di quest'ultima affermazione viene chiarito da 'Āmir al-Shammākhī: l'*imām*, se le circostanze lo richiedono, può trattenere l'ammontare delle entrate della *zakāh* che ritiene opportuno (1/2, 2/3, e persino il totale), destinandolo a fini che rispondono meglio alle esigenze dello stato, come l'acquisto di materiale bellico, di schiavi, di bestiame, la locazione di magazzini in cui conservare derrate alimentari, ecc. Ciò non avviene in deroga alla norma coranica, ricadendo queste spese sotto la voce *fī sabīl Allah*, che abbraccia genericamente tutto ciò che si compie nell'interesse dell'Islām<sup>178</sup>. Quando in

<sup>174</sup> *Īdāh*, cit., p. 73.

<sup>175</sup> *Īdāh*, cit., pp. 74-76.

<sup>176</sup> Tra Sunniti, i Malichiti ritengono che la *zakāh* vada riscossa e distribuita tramite esattori nominati dallo Stato; mentre secondo gli Sciafeiti, dato il carattere di imposta-elemosina della *zakāh*, essa deve passare direttamente dal contribuente al beneficiario, senza l'intermediazione dello Stato. I Ḥanafiti dividono i beni tassabili in due gruppi: i beni apparenti (bestiame, prodotti agricoli, alcuni tipi di merci) e i beni occulti (numerario più altri tipi di merci), e richiedono l'intervento degli esattori solo per la raccolta e la distribuzione delle imposte dovute sui beni della prima classe. De Zayas, *The law*, cit., pp. 279-280.

<sup>177</sup> *K. al-waḍ'*, cit., pp. 521-522.

<sup>178</sup> *Īdāh*, cit., pp. 73, 76.

epoca di «occultamento» (*kitmān*) decade l'obbligo di eleggere l'*imām*, il contribuente può, secondo al-Ġannāwunī, erogare personalmente la propria *zakāh*, a condizione che il beneficiario faccia parte dell'*ahl al-wilāyah*; oppure, secondo 'Āmir al-Shammākhī, farla pervenire al capo provvisorio della comunità<sup>179</sup>.

Quest'ultima norma trova riscontro tra gli Sciiti, che, al pari degli Ibāditi, ammettono la politica della *taqiyyah* (dissimulazione della vera fede) per difendersi dalle persecuzioni dei nemici. Essi prevedono che in assenza dell'*imām* sia il *faqīh* più stimato ad occuparsi dell'amministrazione della *zakāh*<sup>180</sup>.

al-Ġannāwunī, in parallelo con l'ortodossia, prescrive che il pagamento della *zakāh* per essere valido deve implicare l'effettivo passaggio di proprietà dei beni dal contribuente al beneficiario (cap. IX, p. 524). Pertanto, spiega 'Āmir al-Shammākhī, la *zakāh* è nulla nei casi in cui: *a*) non si configura tale passaggio di proprietà (ad esempio se un uomo dice ad un altro: «Salda con la *zakāh* il debito che ho nei tuoi confronti»); *b*) si cede un credito a titolo di *zakāh* (questa possibilità è però ammessa da altri); *c*) si preleva la propria *zakāh* dai beni di un altro; *d*) si prende la *zakāh* dagli averi di un contribuente senza la sua autorizzazione<sup>181</sup>.

Si ammette, secondo al-Ġannāwunī, che il contribuente versi la *zakāh* tramite un mandatario (cap. IX, p. 524). Il mandato, e nel caso specifico il mandato della *zakāh*, è un contratto di buona fede tra un mandante (*muwakkil*) e un mandatario (*wakīl*), in cui il primo affida all'altro l'esecuzione di quanto potrebbe fare personalmente. 'Āmir al-Shammākhī, espone accuratamente le norme che regolano l'istituto<sup>182</sup>. Esse si possono riassumere nei seguenti punti:

1. Il mandato della *zakāh* può essere conferito anche a chi non è *sui juris*, come lo schiavo, la donna, l'impubere, l'infedele.

2. Se sono stati nominati congiuntamente più mandatari per il paga-

<sup>179</sup> *Īdāh*, cit., p. 78.

<sup>180</sup> Querry, *Droit musulman*, cit., art. 210.

<sup>181</sup> *Īdāh*, cit., pp. 78-80.

<sup>182</sup> *Īdāh*, cit., pp. 82-85. Per i raffronti con la dottrina malichita e sciafeita, con cui tali norme coincidono, si veda Santillana, *Istituzioni*, cit., II, pp. 335-351.

mento della stessa *zakāh*, essi non possono agire separatamente, a meno che il mandante non li abbia espressamente autorizzati.

3. Il mandatario è tenuto ad adempiere al suo impegno nei limiti e nei modi prescritti dal mandato.

4. Il mandato si estingue nei casi di: *a*) morte del mandante o del mandatario; *b*) demenza prolungata (un turbamento passeggero delle facoltà mentali non è causa di risoluzione del mandato), o apostasia del mandante o del mandatario; *c*) perdita da parte del destinatario del diritto di ricevere la *zakāh* (ciò può avvenire a causa di pazzia prolungata, miglioramento delle condizioni economiche, apostasia, condotta immorale), o errore sul suo *status* personale (ad esempio se si tratta di uno schiavo); *d*) revoca del mandatario. In questo caso è controverso se il mandato cessa dal momento della revoca o da quello in cui ne giunge notizia al mandatario.

5. Il mandante è tenuto ad accertarsi che la *zakāh* sia giunta effettivamente al destinatario. Secondo alcuni tale obbligo decade se egli aveva nominato come mandatario un fiduciario. È pure consentito che il beneficiario della *zakāh* nomini un rappresentante che la riscuota in sua vece. Valgono a questo proposito le stesse norme dettate per il mandato del pagamento della *zakāh*<sup>183</sup>.

al-Ğannāwunī prevede un'imposta del 20% sul valore dei tesori (*rikāz*) risalenti all'epoca preislamica<sup>184</sup> e sui metalli preziosi (oro e argento) estratti dalle miniere (cap. IX, pp. 526-527). Il prelevamento di detta imposta non è subordinato al raggiungimento del *niṣāb* e, nel caso dei tesori, neppure al decorso dell'anno legale di possesso. I proventi delle imposte vengono amministrati dall'*imām* o, in sua assenza, ripartiti direttamente tra i beneficiari della *zakāh*. Al-Qaṣbī si discosta parzialmente dagli insegnamenti di al-Ğannāwunī: a suo avviso sui metalli estratti dalle miniere si prende il 2,5% (e non il 20%), riferendosi il *ḥadīth*: «Sul tesoro si deve il quinto»<sup>185</sup> tassati-

<sup>183</sup> *Idāh*, cit., pp. 85-88.

<sup>184</sup> L'appartenenza al periodo preislamico deve essere provata da un simbolo, come una croce, un'effigie, ecc. Se non è possibile dimostrare la provenienza dei valori, o se risultano di chiara origine musulmana, essi non vengono considerati un tesoro. Questa è anche l'opinione espressa da Sunniti e Sciiti; tuttavia, nei casi dubbi, autori sunniti sono propensi a considerare il tesoro sempre di provenienza non-musulmana.

<sup>185</sup> Bukhārī, *zakawat*, 65.

vamente a quest'ultimo. È, inoltre, richiesto il raggiungimento del minimo imponibile (200 *dirham* o 20 *dīnār*); in caso contrario i metalli si considerano un profitto (*fā'idah*) e pertanto il loro valore si somma a quello dell'oro o dell'argento già in possesso del contribuente<sup>186</sup>.

Riguardo alla tassazione dei tesori e dei prodotti delle miniere rileviamo tra Sunniti e Ibāditi le seguenti divergenze<sup>187</sup>:

1. Gli Sciafeiti e, tra i Malichiti, Saḥnūn tassano solo i tesori il cui valore raggiunge il minimo imponibile.

2. I Ḥanbaliti tassano tutti i metalli e le gemme estratti dalle miniere, a condizione che il loro valore corrisponda al minimo imponibile (200 *dirham* o 20 *dīnār*).

3. L'imposta sui metalli estratti è per i Ḥanbaliti del 2,5%, per i Ḥanafiti del 20%, mentre Sciafeiti e Malichiti distinguono tra casi in cui si preleva il 2,5% e altri in cui si preleva il 20%<sup>188</sup>.

4. Per i Sunniti infine l'utilizzazione del ricavato delle imposte avviene in conformità delle norme sul bottino di guerra, ne sono quindi beneficiari il Profeta, i parenti del Profeta (cioè i discendenti di Hāshim e 'Abd al-Muṭṭalib), gli orfani, i poveri, i viaggiatori. Morto il Profeta la parte a lui spettante viene assegnata all'*imām* per impiegarla nell'interesse pubblico<sup>189</sup>.

Oltre alla *zakāh* ordinaria ne esiste un'altra che si paga alla fine del mese del digiuno, detta *zakāt al-ḥiṭr*. Essa è, per al-Ğannāwunī, una pratica supererogatoria la cui omissione non comporta sanzione (cap. X, pp. 528-532). Al-Qaṣbī riferisce che quest'opinione, cui aderiscono gli Ibāditi magrebini, si basa su un *ḥadīth* secondo il quale un arabo avrebbe chiesto al Profeta se fosse tenuto a pagare altro al di fuori della *zakāh*, e questi avrebbe risposto:

<sup>186</sup> Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., pp. 526-527.

<sup>187</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 181, 191, 192; al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., pp. 248-249; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., pp. 141, 142; De Zayas, *The law*, cit., pp. 109-110, 121.

<sup>188</sup> Secondo alcuni autori sciafeiti l'imposta è inversamente proporzionata alla difficoltà dell'opera di estrazione dei metalli. Secondo i Malichiti si deve il 20% sui metalli trovati nelle miniere che non hanno un legittimo proprietario o che sono proprietà comune di tutti i musulmani che abitano una regione, e si deve il 2,5% su quelli estratti dalle miniere che appartengono a un privato o sono sotto il controllo statale. al-Nawawī, *Minhāğ*, cit., p. 247; De Zayas, *The law*, cit., pp. 106-107.

<sup>189</sup> Santillana, *Istituzioni*, cit., I, pp. 179, 182; De Zayas, *The law*, cit., p. 385 nota 3. Dello stesso avviso sono gli Sciiti, *Droit musulman*, cit., I, pp. 175-181.



«No, a meno che tu non lo faccia spontaneamente»<sup>190</sup>. Sempre secondo al-Qaṣbi, gli Ibāditi del 'Omān reputano la *zakāt al-fīṭr* obbligatoria (*farḍ*), mentre altri ritengono che essa sia stata abrogata dalla successiva imposizione della *zakāh*<sup>191</sup>.

Secondo al-Ġannāwunī il musulmano ricco deve versare come *zakāt al-fīṭr* un *ṣā'* dei cibi che formano la sua dieta ordinaria (cereali, frutti, carni, latticini). Non è lecito dare un *ṣā'* formato da due alimenti diversi (ad esempio 1/2 *ṣā'* di grano e 1/2 *ṣā'* di legumi); al contrario altri Ibāditi ammettono questo versamento, come anche il versamento di solo 1/2 *ṣā'* di frumento<sup>192</sup>.

Il capofamiglia deve dare un *ṣā'* per sé e uno per ognuno dei familiari a suo carico; non è considerato a carico lo schiavo messo in vendita o quello fuggitivo di cui si siano perse le tracce. Secondo alcuni Ibāditi (che in questo concordano con i Ḥanafiti) il marito non deve dare la *zakāt al-fīṭr* per la moglie, non essendo tenuto a pagare in sua vece né la *zakāh* né i debiti da lei contratti<sup>193</sup>.

al-Ġannāwunī raccomanda di versare la *zakāt al-fīṭr* all'alba del giorno della rottura del digiuno, prima che la gente esca per la preghiera; qualora ciò non fosse possibile, il contribuente ha tempo per ottemperare al suo obbligo fino al «giorno dei sacrifici» (10 dhū 'l-ḥiġġah)<sup>194</sup>. Questo è l'unico caso in cui egli si discosta dalla dottrina sunnita in materia<sup>195</sup>, non consentendo i Sunniti una così lunga dilazione (circa due mesi) nel versamento della *zakāt al-fīṭr*. La norma è invece riconfermata sia nel *Kitāb al-īdāh* di 'Āmir al-Shammākhī, sia nelle *Qawā'id* di al-Ġayṭālī<sup>196</sup>.

<sup>190</sup> Tirmidhī, *zakāh*, 2.

<sup>191</sup> Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 528.

<sup>192</sup> *īdāh*, cit., p. 90.

<sup>193</sup> *īdāh*, cit., pp. 89-90.

<sup>194</sup> È anche lecito fornire la *zakāt al-fīṭr* anticipatamente durante tutto il mese di Ramaḍān. *īdāh*, cit., p. 90

<sup>195</sup> Khalīl, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 202-205; al-Nawawī, *Minhāġ*, cit., pp. 255-259; al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, cit., pp. 131-135; Ibn Qudāma, *al-Muqni'*, cit., pp. 148-149.

<sup>196</sup> *īdāh*, cit., p. 91; al-Qaṣbī, Commento al *Kitāb al-waḍ'*, cit., p. 530.

p. 461 Sappi che la *zakāh* è uno dei fondamenti dell'Islām e uno dei precetti di fede. È stata chiamata *zakāh* in quanto essa purifica ed accresce il patrimonio: in arabo *zakāh* vuol dire appunto crescita, p. 462 incremento, purificazione. Disse Aḥmad b. al-Nazar al-'Asānī<sup>198</sup>: «Il commercio non mi preoccupa né mi interessa poiché la religione non si confà assolutamente ad esso». La *zakāh* è stata imposta da Dio Eccelso a quanti possiedono ricchezze con le seguenti parole: «Date la *zakāh*»<sup>199</sup> e ancora «Datene il dovuto il dì del p. 463 raccolto»<sup>200</sup>.

I.

Su i meriti della *zakāh* — Si tramanda che l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, disse: «Fortificate i vostri beni con la *zakāh*, curate i vostri malati con la *ṣadaqah* e cercate di allontanare con la preghiera ogni tipo di avversità»<sup>201</sup>. Riferì Abū Hurayra<sup>202</sup>: «Disse l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi: La carità non fa p. 464 diminuire la ricchezza. Dio eleva [nella stima della gente] colui che si mostra umile, ed accresce la reputazione di chi perdona un'azione iniqua a un suo fratello»<sup>203</sup>. Disse il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: «Chi adempie alla *zakāh*, soccorre l'ospite e restituisce il pigno, salvaguarda sé stesso dalla cupidigia»<sup>204</sup>.

p. 465 Dissero alcuni saggi: «La *ṣadaqah* ha dieci pregi, cinque in questo mondo e cinque nell'altro. Il primo pregio terreno è di proteggere il patrimonio, per le parole [del Profeta], su di lui sia il saluto: «Fortificate il vostro patrimonio con la *zakāh*»<sup>205</sup>. Il secondo pre-

<sup>197</sup> La traduzione è stata condotta sul testo del *Kitāb al-waḍ'* litografato al Cairo nel 1303/1886. È nostra la numerazione dei capitoli.

<sup>198</sup> Da me non altrimenti conosciuto.

<sup>199</sup> *Cor.* LXIV,16.

<sup>200</sup> *Cor.* VI,141.

<sup>201</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>202</sup> Uno tra i più prolifici ed eminenti trasmettitori di tradizioni. *EP*, s.v.

<sup>203</sup> Muslim, *birr*, 17.

<sup>204</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>205</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

gio è di purificare il corpo, per le parole dell'Eccelso: «Preleva sulle loro ricchezze un'elemosina per purificarli e mondarli»<sup>206</sup>. Il terzo pregio è di recare gioia ai credenti poveri. Il quarto è di benedire il patrimonio e moltiplicare i mezzi di sussistenza, per le parole di Dio Eccelso: «Ogni cosa che voi darete in elemosina Egli ve la restituirà: dei provvidenti Egli è il migliore»<sup>207</sup>. Il quinto pregio è di allontanare le avversità e le malattie, per le parole del Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: «Curate i vostri malati con la *ṣadaqah*»<sup>208</sup>. Chi ha titolo ai [pregi] ultraterreni [della *zakāh*] verrà protetto dal calore violento [del Fuoco], beneficerà di un alleggerimento del computo [delle colpe] e di un appesantimento del piatto della bilancia (*mīzān*)<sup>209</sup> [su cui si peseranno le opere buone]; agevolmente passerà sul ponte (*ṣirāt*)<sup>210</sup> e conseguirà [infine] i gradi più elevati del Paradiso».

- p. 466 Si dice che sette pratiche abbelliscano la *ṣadaqah* e la esaltino:
1. il prelievo dai beni legalmente acquisiti, per le parole di Dio Eccelso: «Donate delle cose buone che avete guadagnato»<sup>211</sup>.
  2. La destinazione ad opere meritorie, per le parole di Dio Eccelso: «Il frutto delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi»<sup>212</sup>.
  3. La prontezza nel pagarla.
  4. Il prelievo dal meglio della proprietà, per le parole di Dio Eccelso: «Non proponetevi di dar via il cattivo»<sup>213</sup>.
  5. L'offerta a Dio non per ipocrisia o ambizione.
  - p. 467 6. Il non rinfacciarla a chi la riceve.
  7. L'astenersi dall'offendere per tema di render vana la ricompensa,

<sup>206</sup> Cor. IX,103.

<sup>207</sup> Cor. XXXIV,39.

<sup>208</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>209</sup> Si tratta della bilancia escatologica, dove saranno pesate le azioni degli uomini il Di del Giudizio, di cui si parla nel Corano (VII,8-9 e passim).

<sup>210</sup> È un'altra concezione escatologica, si tratta di un ponte teso sopra l'Inferno, più sottile di un capello e di un filo di spada, che dovrà essere attraversato dai risuscitati, fra i quali i malvagi cadranno giù nella *Gehenna*.

<sup>211</sup> Cor. II,267.

<sup>212</sup> Cor. IX,60.

<sup>213</sup> Cor. II,267.

per le parole di Dio Eccelso: «Non rovinare le vostre elemosine rinfacciandole ed offendendo»<sup>214</sup>.

II.

Sul castigo minacciato a colui che rifiuta di versare la *zakāh*. — Dio Eccelso ha detto: «A coloro che tesoreggiano l'oro e l'argento, e non lo spendono sulla via di Dio, annuncia un castigo cocente»<sup>215</sup>. Dissero alcuni dotti: «L'oro è stato chiamato *dhahab* perché *yadhhabu*, ossia va via e non resta. L'argento è stato chiamato *fiḍḍah* perché *tunfiḍu*, ossia si disperde, viene diviso e non resta. I due sostantivi stanno dunque ad indicare che sia l'oro sia l'argento si estinguono».

I dotti dissentirono sul significato del termine *kanz*<sup>216</sup>. Dissero alcuni: «Tutto ciò che è in eccesso rispetto ai tuoi bisogni è *kanz*». Dissero Ibn 'Abbās<sup>217</sup> e Ibn 'Omar<sup>218</sup>: «*Kanz* è il patrimonio su cui non è stata pagata la *zakāh*». Ciò è confermato dalle parole di Ġābir b. 'Abd Allāh<sup>219</sup>: «Se prelevi la *ṣadaqah* dalle tue ricchezze ne sarà eliminato il male ed esse non saranno *kanz*». Disse Ibn 'Omar<sup>220</sup>: «Il patrimonio da cui è stata prelevata la *zakāh* non è *kanz* neppure se è celato sotto sette terre, mentre il patrimonio da cui essa non è stata prelevata è *kanz* anche se è manifesto». Disse il Profeta, su di lui sia il saluto: «Chi dà la *zakāh* sul suo patrimonio dà il dovuto, ma se aumenta [l'ammontare dell'elemosina] è meglio per lui»<sup>220</sup>. Disse ancora il Profeta, su di lui sia il saluto: «Se il proprietario di oro o argento non paga su di esso la *zakāh*, il di della

<sup>214</sup> Cor. II,264.

<sup>215</sup> Cor. IX,34.

<sup>216</sup> Dalla radice *kanaza*, sotterrare (un tesoro), accumulare qualcosa. Col termine si indica sia il tesoro propriamente detto, sia il patrimonio tesaurizzato, ed in particolare quello da cui non si è versata la *zakāh*. Lane, *Arabic-English Lexicon*, cit., s.v.

<sup>217</sup> Il principale erudito della prima generazione di musulmani, viene considerato il padre della esegesi coranica. *EP*, s.v.

<sup>218</sup> 'Abd Allāh b. 'Omar al-Khaṭṭāb, figlio del califfo, noto per la sua profonda pietà ed eminente trasmettitore di tradizioni. *EP*, s.v.

<sup>219</sup> Si tratta di Ġābir b. Zayd al-Azdī, morto intorno al 100 Eg., che fu a capo della comunità *ibādīta* di Baṣra. Si veda *EP*, s.v.

<sup>220</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

Resurrezione saranno spianate per lui, e rese incandescenti nel fuoco della *Gehenna*, lamine di fuoco, con cui gli verranno bruciati fronte, fianchi e dorso. E ciò continuerà fino a quando Dio non giudicherà tra i suoi servi in un giorno della durata di cinquantamila anni<sup>221</sup>.  
p. 471 Se il proprietario di cammelli non paga su di essi la *zakāh*, il dì della Resurrezione sarà spianata per essi una soffice pianura sabbiosa, ampia quanto più è possibile, ed essi lo calpesteranno, ed ogni qual volta su di lui sarà passato l'ultimo vi ripasserà il primo. E ciò continuerà fino a quando Iddio non giudicherà tra i Suoi servi in un giorno della durata di cinquantamila anni<sup>222</sup>. Se il proprietario di ovini non paga la *zakāh* su essi, il dì della Resurrezione sarà spianata per essi una soffice pianura sabbiosa, ampia quanto più è possibile, ed essi lo calpesteranno con le zampe ungate, lo feriranno a cornate, non essendoci tra loro alcun animale senza corna o con corna ritorte. Ed ogni qual volta l'ultimo sarà passato su di lui, ripasserà il primo, e ciò sino a quando Iddio non giudicherà tra i Suoi servi in un giorno della durata di cinquantamila anni»<sup>223</sup>.

Si ha da Ibn 'Abbās che il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, disse: «Venga ucciso colui che si rifiuta di versare la *zakāh*»<sup>224</sup>. Si ha da al-Rabī<sup>225</sup> che Abū 'Ubayda<sup>226</sup> disse: «Ciò è vero se egli la rifiuta a un *Imām* che ha diritto a riscuoterla». Per questa ragione  
p. 472 ne Abū Bakr, Dio si compiaccia di lui, disse: «Per Dio se mi rifiutassero il tributo che pagavano al Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, li combatterei per questo motivo fino a far prevalere il diritto di Dio»<sup>227</sup>.

Si ha da Ibn 'Abbās che il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi,

<sup>221</sup> Muslim, *zakāh*, 4.

<sup>222</sup> *Ib.* e Bukhārī, *zakawāt*, 3.

<sup>223</sup> *Ib.*

<sup>224</sup> Non si ritrova nelle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>225</sup> al-Rabī b. Ḥabīb al-Baṣrī, vissuto verso la metà del II sec. Eg. Fu capo della comunità *ibādīta* di Baṣra ed autore di una raccolta di tradizioni (*Musnad*). Si vedano al-Shammākhī, *Siyar*, cit., p. 102 e sgg. E. Masqueray, *Chronique*, cit., p. 74 n. 2, p. 125 n. 1.

<sup>226</sup> Abū 'Ubayda Muslim al-Tamīmī (prima metà del II sec. Eg.), autore di una raccolta di *ḥadīth*, precedette al-Rabī alla guida della comunità *ibādīta* di Baṣra. Si vedano al-Shammākhī, *Siyar*, cit., pp. 83-86; Masqueray, *Chronique*, cit., pp. 4, 19-20, 183 nota.

<sup>227</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 1.

p. 473 disse: «Non ha valore la preghiera di colui che si rifiuta di versare  
p. 474 la *zakāh*»<sup>228</sup>. E ripeté questo tre volte [aggiungendo]: «E colui che eccede in essa è come chi si rifiuta di versarla»<sup>229</sup>.

Si ha da Ibn 'Abbās che il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, disse: «A colui che lascia crescere il suo patrimonio senza purificarlo [con la *zakāh*] esso apparirà il dì della Resurrezione sotto forma  
p. 475 di drago rognoso, con la schiuma agli angoli della bocca, che si incaricherà del suo castigo, finché Dio non giudicherà tra le Sue creature»<sup>230</sup>. Ma Dio è più sapiente. Si ha da Abū Hurayra che l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, disse: «Se un uomo ha ricchezze e rifiuta di darne il dovuto, o ne fa uso illecito, Dio le farà diventare per lui come un drago rognoso dal fiato puzzolente che non potrà passare accanto ad alcuno senza che questi chieda da lui rifugio in Dio. Finché, quando passerà accanto al suo padrone, questi gli dirà: "Chiedo da te rifugio in Dio!". Ed egli risponderà: "Non puoi chiedere da me rifugio in Dio, perché io sono la tua ricchezza, tu mi hai generato sulla terra!". E Dio gli appenderà allora [la ricchezza] al collo, fino a che non lo farà entrare nella *Gehenna*»<sup>231</sup>. Tutto ciò trova conferma nel Libro di Dio, Grande e Potente, laddove si dice: «Il dì della Resurrezione sarà loro appeso come collare al collo ciò di cui furono avari»<sup>232</sup>. Al-Mubarrad<sup>233</sup> disse: «La *sīn* contenuta nella parola dell'Eccelso *sa-yuṭawwiqūna* è la *sīn* della minaccia, il cui significato è: sarà loro appeso come collare».

Si ha da Alnas<sup>234</sup> che il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, disse: «Colui che non paga la *zakāh* finirà nel fuoco [dell'Inferno-]»<sup>235</sup>. Si ha da 'Ā'ishah, Dio si compiaccia di lei, che il Profeta, Dio lo benedica e lo salvi, disse: «La *ṣadaqah* non si mescola al pa-

<sup>228</sup> Riportato con varianti da Bukhārī, *zakawāt*, 1 e da Abū Yūsuf, *K. al-Kharāg*, cit., p. 95.

<sup>229</sup> Tirmīdhī, *zakāh*, 19.

<sup>230</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 3.

<sup>231</sup> *Ib.*

<sup>232</sup> *Cor.* III,180.

<sup>233</sup> al-Mubarrad Abū 'l-'Abbās b. Yazīd, filologo, nato nel 210 Eg. a Baṣra. *EI*, s.v.

<sup>234</sup> Da me non altrimenti conosciuto.

<sup>235</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche di tradizioni.

trimonio senza farlo perire»<sup>236</sup>. Egli disse pure: «Iddio punirà con la morte quanti vengono meno ai patti, infliggerà la peste ai fornicatori, negherà la pioggia [sui campi coltivati] a quanti non pagano la *zakāh*»<sup>237</sup>.

Si dice che Iddio negherà cinque [grazie] a chi non adempie a cinque [doveri]: non salverà il patrimonio di colui che non versa la *zakāh*; non concederà la buona salute a chi non dà la *ṣadaqah*; non benedirà la terra di colui che non paga la decima; non accoglierà la preghiera [supererogatoria] di chi in quella è negligente; non accoglierà l'attestazione di fede, fatta in punto di morte, di colui che ha trascurato la preghiera [canonica].

Dissero alcuni saggi: «La *zakāh* può condurre al fuoco dell'Inferno. Vale a dire che [finiranno nel fuoco dell'Inferno] coloro che hanno preso [la *zakāh*] senza averne diritto, coloro che l'hanno data a chi non ne aveva diritto, e coloro che l'hanno negata a chi ne aveva diritto...».

### III.

p. 477 Sappi che la *zakāh* è stata resa obbligatoria da Dio Eccelso nel Libro da lui prescritto. Egli ha compendiato quanto è doveroso che la generalità paghi sui beni, sicché l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, ha chiarito norme e regole della *zakāh*, delineandone limiti e caratteristiche. La scienza di tutto ciò si riassume in tre punti:

1. Specie di beni soggetti a tassazione.
2. Minimo imponibile prescritto.
3. Aliquote dovute.

I beni soggetti a tassazione si dividono in tre categorie: 1. denaro liquido, 2. grani (*ḥabb*), 3. bestiame. Il denaro liquido può consistere in oro o argento. I grani sono di sei specie: frumento, orzo, durra, orzo senza gluma (*sult*), datteri, uva passita. Il bestiame si suddivide in cinque specie: cammelli, mucche, bufali, pecore, capre. Di questi beni quattro sono fungibili, ossia possono prendere il posto di altri quattro, in modo da completa-

<sup>236</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>237</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche di tradizioni.

p. 478 re il minimo imponibile: l'oro può sostituire l'argento, il frumento  
p. 479-480 l'orzo, le mucche i bufali, le pecore le capre. Quattro beni hanno bi-  
p. 481 sogno della decorrenza di un periodo di tempo: cammelli, bovini,  
ovini, denaro liquido. Si raccomanda di stabilire la decorrenza da  
un determinato mese dell'anno. Si raccomandano i mesi di Rağab,  
Ramaḍān, Muḥarram. Se il proprietario è entrato in possesso dei  
beni in un mese diverso, e vuol far decorrere il tempo della *zakāh*  
da uno di questi tre [mesi], faccia allora uscire i beni dalla sua pro-  
prietà e li restituisca ad essa nel mese desiderato. Il proprietario non  
p. 482 inizi il calcolo della decorrenza, nei casi in cui ciò è richiesto, prima  
che i suoi beni abbiano raggiunto il minimo imponibile.

### IV.

Il minimo imponibile prescritto. — Il minimo imponibile è in relazione a sei categorie di beni: 1. il minimo imponibile dell'oro, 2. il minimo imponibile dell'argento, 3. il minimo imponibile dei cammelli, 4. il minimo imponibile dei bovini, 5. il minimo imponibile degli ovini, 6. il minimo imponibile dei frutti e dei cereali.

Il minimo imponibile dell'oro è di 20 *mithqāl* e, in moneta coniatata, di 20 *dīnār*. Il *mithqāl* corrisponde a 3 carati, il carato a 30  
p. 483 grani, il *dīnār* a 24 carati, il carato a 4 grani. Quel che supera i 20  
*mithqāl* o *dīnār* non è tassabile finché non raggiunga rispettivamente  
i 4 *mithqāl* o i 4 *dīnār*. Il minimo imponibile dell'oro trova conferma  
p. 484 nelle parole del Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: «Non v'ha  
*ṣadaqah* su quel che è al di sotto di 20 *mithqāl*»<sup>238</sup>. A proposito del  
minimo imponibile dell'argento, il Profeta, lo benedica Iddio e lo  
salvi, disse: «Non v'ha *ṣadaqah* su quel che è al di sotto di 5 on-  
ce»<sup>239</sup>. L'oncia (*awqīyyah*) corrisponde a 40 *dirham*, il *dirham* corri-  
sponde a 2 carati, il carato a 30 grani. Ciò che eccede i 200 *dirham*  
non è tassabile fino a che non raggiunga i 40 *dirham*.

p. 485 L'imponibile degli ovini è diviso in tre scaglioni: 1. da 40 a 120  
capi; 2. da 121 a 200 capi; 3. da 201 capi in poi. Entrano nel com-  
puto sia l'animale giovane che quello adulto, sia il maschio che la

<sup>238</sup> Abū Dāwūd, *zakāh*, 5.

<sup>239</sup> Bukhārī, *zakāwat*, 4 e passim; Muslim, *zakāh*, 1 e passim.

femmina. Che il minimo imponibile sia di 40 capi lo prova la tradizione secondo la quale il Profeta, su di lui sia il saluto, disse: «Non v'ha *ṣadaqah* per chi possiede meno di 40 pecore»<sup>240</sup>. Si tramanda inoltre che il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, scrisse a Wā'il b. p. 486 Ḥağr al-Ḥağramī<sup>241</sup>: «Da Muḥammad, l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, ai capi 'Ibāhiliti<sup>242</sup> della gente del Ḥağramawt. Siete tenuti a eseguire la preghiera, a pagare la *zakāh*, a dare ogni 40 pecore (*tī'ah*) una pecora, a lasciare al padrone la *tīmah*, a dare sul tesoro il quinto. Non riunite la proprietà di persone differenti e non dividete la proprietà collettiva<sup>243</sup>. Non prelevate la *zakāh* dovuta su un certo scaglione di bestiame finché non si è raggiunto il numero prescritto<sup>244</sup>. Non praticate il matrimonio di compensazione. Chi vende prodotti acerbi pratica l'usura. Tutte le sostanze inebrianti sono vietate»<sup>245</sup>. [La parola] *tī'ah* indica un ammontare di p. 487 40 pecore; mentre *tīmah* sta ad indicare un numero [di capi] compreso tra due scaglioni successivi. Si dice pure che *tīmah* sia l'animale allevato per la macellazione<sup>246</sup>.

L'imponibile dei cammelli è suddiviso in undici scaglioni: i primi cinque sono formati ciascuno da 5 capi, seguono due scaglioni da 10 capi, quindi tre da 15, ed infine uno da 30. Vengono computati tanto i cammelli giovani che quelli adulti, tanto i maschi che le femmine. Che il minimo imponibile dei cammelli sia 5 lo prova la tradizione secondo cui il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, disse: «Non v'ha *ṣadaqah* su quel che è al di sotto di 5 cammelli»<sup>247</sup>.

p. 488 Il minimo imponibile dei bovini è esattamente uguale a quello dei cammelli.

<sup>240</sup> Tirmīdhī, *zakāh*, 23.

<sup>241</sup> Da me non altrimenti conosciuto.

<sup>242</sup> Appellativo con cui venivano designati i re yemeniti. Lane, *Arabic-English Lexicon*, cit., s.v. 'Abhala.

<sup>243</sup> La norma è riportata da Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, cit., s.v. *Khalaṭa*. Si veda *supra* p. 16, n. 79.

<sup>244</sup> *Ib.* s.v. *Shanaqa*.

<sup>245</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>246</sup> Lane, *Arabic-English Lexicon*, cit., s.v. *tīmah*.

<sup>247</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 32, 42; Muslim, *zakāh*, 1-3, 6.

L'imponibile delle granaglie e dei frutti ha un solo scaglione, 5 *wasq*. Il *wasq* è 60 *ṣā'* (il *ṣā'* del Profeta, su di lui sia il saluto). Il p. 489 *ṣā'* corrisponde a 4 *mudd*, il *mudd* a 1 rotolo e 1/3, il rotolo a 15 once, l'oncia a 10 *dirham*, il *dirham* a 2 carati e il carato a 30 grani. Che il minimo imponibile delle granaglie e dei frutti sia 5 *wasq* è provato dalla tradizione secondo la quale il Profeta, su di lui sia il saluto, disse: «Non v'ha *ṣadaqah* se non su 5 *wasq*»<sup>248</sup>.

p. 490 I beni, appartenenti tanto ad un proprietario singolo quanto a più proprietari associati, devono raggiungere il minimo imponibile. I comproprietari [di un imponibile] devono iniziare il computo della decorrenza [dell'anno di possesso], fatta eccezione per il denaro liquido, poiché in tal caso il socio non può completare [il minimo imponibile] con la quota dell'altro.

V.

p. 492 Le aliquote dovute. — Le aliquote dovute si suddividono in sei classi: 10%, 5%, il 2,5% una cammella, una mucca, una pecora. Il 10% è dovuto sui prodotti della terra, per tutto ciò che non viene irrigato se non dalla pioggia e da un corso d'acqua naturale, per le parole del Profeta, su di lui sia il saluto: «Il decimo per tutto ciò che viene irrigato dal cielo e dalle fonti d'acqua»<sup>249</sup>. Il 5% è dovuto sui prodotti della terra, per tutto ciò che viene irrigato artificialmente, per le parole del Profeta, su di lui sia il saluto: «Il ventesimo per tutto ciò che viene irrigato da noria o con annaffiatoio»<sup>250</sup>.

p. 493 Il 2,5% è dovuto sull'oro e sull'argento, per le parole del Profeta, su di lui sia il saluto: «Il 2,5% sull'oro e l'argento (*riqah*)»<sup>251</sup>. E

p. 494 per la seguente tradizione: una donna si recò dall'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, portando in mano un braccialetto d'oro del peso di 70 *mithqāl*, e gli disse: «Prendi il dovuto su di esso». Ed egli prese 1 *mithqāl* e 3/4<sup>252</sup>. Per l'oro è dovuto 1/2 *mithqāl* ogni 20

<sup>248</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 56; Muslim, *zakāh*, 4-5, 9.

<sup>249</sup> Muslim, *zakāh*, 10; Abū Dāwūd, *zakāh*, 12.

<sup>250</sup> *Ib.*

<sup>251</sup> Bukhārī, *zakawāt*, 38; Abū Dāwūd, *zakāh*, 5.

<sup>252</sup> Riportato con varianti ad Abū Dāwūd, *zakāh*, 4; al-Nasā'ī, *zakāh*, 19; Ibn Māğā', *zakāh*,

e, per l'eccedenza, 1/10 di *mithqāl* ogni 4. Per l'argento sono dovuti 5 *dirham* ogni 20 e, per l'eccedenza, 1 *dirham* ogni 40.

È dovuta una cammella se i cammelli raggiungono il numero di  
p. 495 25, poiché si tramanda che il Profeta, su di lui sia il saluto, così scrisse a proposito della *zakāh* sui cammelli: «In nome di Dio, il Misericordioso e il Compassionevole, questo è il precetto della *ṣadaqah*,  
p. 496 che l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, ha prescritto ai musulmani e che Dio ha ordinato. Si dia la *ṣadaqah* a chi la pretende avendone diritto e non la si dia a chi la pretende illegittimamente. Per un ammontare di cammelli inferiore a 24 si dia una pecora ogni 5 capi. Se i cammelli raggiungono un numero compreso tra 25 e 35, è dovuta una *bint makhād*, o cammella di un anno compiuto. Qu-  
p. 497 lora manchi una *bint makhād*, è lecito dare un *ibn labūn*, cammello di due anni compiuti, maschio. Abbiamo detto che se manchi una *bint makhād* è lecito dare al suo posto un *ibn labūn*; ora se i cammelli raggiungono un numero compreso tra 36 e 45 si deve dare una *bint labūn*, o cammella di due anni compiuti. Da 46 fino a 60 capi è dovuta una *hiqqah*, ossia una cammella nell'età dell'accoppiamento [tre anni]. Se i cammelli raggiungono un numero compreso  
p. 498 tra 61 e 75 è dovuta una *ḡada'ah*, ossia una cammella di quattro anni compiuti. Da 76 fino a 90 cammelli sono dovute due *bint labūn*. Da 91 a 120 sono dovute due *hiqqah*. Per 121 cammelli sono dovute tre *bint labūn*, e quindi una *bint labūn* ogni 40 e una *hiqqah* ogni 50»<sup>253</sup>.

L'imposta dovuta sui bovini è uguale a quella dovuta sui cammelli. Fino a 24 capi si preleva una pecora ogni 5. Se raggiungono il numero di 25 è dovuta una *ḡada'ah*, la mucca di un anno compiuto; se raggiungono il numero di 36 è dovuta una *thanyah*, la mucca di due anni compiuti; se raggiungono il numero di 46 è dovuta una *rabā'iyah*, la mucca di tre anni compiuti; se raggiungono il numero di 61 è dovuta una *sadas*, la mucca di quattro anni compiuti; se raggiungono il numero di 76 sono dovute due *thanyah*; se raggiungono il numero di 91 sono dovute due *rabā'iyah*; se raggiun-  
gono il numero di 120 è dovuta una *thanyah* ogni 40 capi e una *rabā'iyah* ogni 50.

<sup>253</sup> Riportato da Abū Dāwūd, *zakāh*, 5; Tirmīdhī, *zakāh*, 4, ove manca: «Per 121 capi sono dovute 3 *bint labūn*».

p. 499 no il numero di 120 è dovuta una *thanyah* ogni 40 capi e una *rabā'iyah* ogni 50.

L'imposta di una pecora è dovuta in tre casi: 1. sui cammelli che non raggiungono il numero di 25; 2. sui bovini che non raggiungono il numero di 25; 3. sugli ovini. Dei cammelli e dei bovini abbiamo già parlato. Una esposizione particolareggiata della *zakāh* sugli ovini si ricava da quanto riferisce Ibn 'Omar: «Fu affidato ad 'Amr<sup>254</sup> il seguente scritto del Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: Nulla è dovuto se le pecore non raggiungono il numero di 40. Da 40 a 120 sono dovute due pecore. Se le pecore superano di un'unità il numero di 200 sono dovute tre pecore. Dopo di che è dovuta una pecora ogni 100 capi. Nulla è dovuto se non si completa il numero di 100»<sup>255</sup>.

#### VI.

L'esigibilità della *zakāh* dovuta sui beni per i quali è richiesta la decorrenza di [un certo periodo] di tempo, è subordinata a due condizioni: il decorso dell'anno e il completamento del minimo imponibile. Per [i beni] che non necessitano il decorso di [un certo periodo] di tempo, l'esigibilità della *zakāh* è sottoposta a due condizioni: la maturazione [dei prodotti] e il completamento del minimo imponibile. La decorrenza [dell'anno di possesso] si interrompe in due casi: se [i beni] scendono al di sotto del minimo imponibile, prima che sia trascorso l'anno, ovvero se escono dalla proprietà. Tuttavia le transazioni non interrompono la decorrenza [dell'anno] in due casi: se [vengono effettuate con l'intento] di evadere la *ṣadaqah*, o se si barattano [i beni con altri] della stessa specie. Dissero alcuni saggi: «Non si può evadere la *ṣadaqah* e l'evasore è tenuto ad adempiere  
p. 502 [al suo obbligo]». Si dice anche che lo scambio [di beni] con [altri] dello stesso genere interrompa [la decorrenza dell'anno]. Questa non si interrompe nel caso in cui quanto possiede il proprietario si riduca al di sotto del minimo imponibile dopo che è stata prelevata la

<sup>254</sup> 'Amr b. Ḥazm, compagno del Profeta inviato da costui nello Yemen come governatore. Ibn Hishām, *Sirah Sayyidīnā Muḥammad Rasūl Allāh*, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1859, p. 961.

<sup>255</sup> Mālik, *Muwaṭṭā'*, *zakāh*, 23; Tirmīdhī, *zakāh*, 4.

*zakāh*, oppure se questa, sebbene dovuta, non sia stata ancora prelevata. Così pure lo scambio [di beni con altri] dello stesso genere non infrange la decorrenza [dell'anno] purché [al proprietario] ne resti un valore minimo (*aṣl*). Tale valore minimo è di almeno 3 *mith-qāl* per l'oro, di 3 *dirham*, o un peso equivalente, per l'argento, di 3 capi per ovini, bovini e cammelli. Tre cose sono *aṣl* per altre tre: l'oro è *aṣl* per l'argento e viceversa, le mucche sono *aṣl* per i bufali e viceversa, le pecore sono *aṣl* per le capre e viceversa. Il numerario diverge dalle altre categorie di beni in tre cose:

1. Il comproprietario non completa né l'*aṣl* né il *niṣāb* con la quota del socio.
2. Si deve pagare la *zakāh* sui crediti anche non riscossi, purché esigibili.
3. Colui che è soggetto a *zakāh* detrae quanto deve per debiti in denaro liquido dal denaro che è in suo possesso al momento di versare la *zakāh*.

#### VII.

Su ciò che è esente da *zakāh*. — Si tramanda che l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, disse: «Non c'è *ṣadaqah* sul cammello da soma o da lavoro, né sull'asino, né sul bovino sfruttato per il lavoro<sup>256</sup>, né sul cavallo»<sup>257</sup>. Egli disse pure: «Non c'è *zakāh* né sul proprio schiavo, né sul proprio cavallo»<sup>258</sup>. Disse il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: «La mia comunità è dispensata dalla *zakāh* sui cavalli, i muli, gli asini»<sup>259</sup>. Sappi che non si paga *zakāh* né sulle leguminose (*dhawāt al-qurūn*), né sugli equini (*dhawāt al-ḥawāfir*), né [sui frutti chiamati] *ḥanābil*<sup>260</sup>, né sul fico, né sull'olivo,

<sup>256</sup> Il termine *nakhkhah* può significare anche schiavo (*raqīq*). La traduzione da noi data ci sembra concordare meglio col dettato generale del *ḥadīth*. Ibn Manẓur, *Lisān al-'arab*, cit., s.v.; al-Qaṣbī, *Commento*, cit., pp. 504-505.

<sup>257</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche.

<sup>258</sup> Riportato con varianti da Ibn Ḥanbal, *Musnad*, cit., I, pp. 18, 92, *passim*.

<sup>259</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche.

<sup>260</sup> Sing. *ḥunbul*. Si tratterebbe dei frutti di un albero chiamato *ḡāf* che cresce in terreni sabiosi, ha foglie più piccole di quelle del melo e tronco chiaro. Da tali frutti, contenuti in baccelli simili a quelli delle fave, si ricava una farina. Alcuni identificano nel *ḡāf* l'albero conosciuto come *yanbūt*. Anche l'individuazione di quest'ultima pianta presenta incertezze: probabilmente si tratta del *qar-*

né sulle verdure. Ciò in quanto si tramanda che il Profeta, su di lui sia il saluto, prescrisse la *ṣadaqah* su sei prodotti: il frumento, l'orzo, i datteri, lo zibibbo, la durra e l'orzo senza gluma (*sult*). Non v'ha dunque *zakāh* sulle perle, sulle gemme, sul profumo, sul miele, sul *bān*<sup>261</sup>, a meno che questi prodotti non siano destinati al commercio. Nel qual caso la *zakāh* si paga sul valore [dei beni] prescindendo dalla loro natura.

#### VIII.

Non è lecita la *ṣadaqah* a favore di quattro [categorie di persone]: il politeista (*mushrik*), l'ipocrita (*munāfiq*), il ricco, lo schiavo. Disse il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi: «Non è lecita la *ṣadaqah* verso quattro categorie di persone: verso il ricco, verso colui al cui sostentamento provvede il ricco, verso chi ha un mestiere, verso chi la usa per arricchirsi»<sup>262</sup>. Si tramanda che il Profeta, su di lui sia il saluto, disse: «Le sporcizie umane non sono lecite a favore di Muḥammad e a favore della famiglia di Muḥammad»<sup>263</sup>. Disse il Profeta, su di lui sia il saluto: «Non è lecita a favor nostro la *ṣadaqah*, né a favore dei nostri clienti»<sup>264</sup>. Si tramanda che il Profeta, su di lui sia il saluto, disse: «Non è lecito prendere la *ṣadaqah* tranne in cinque casi: se ne è l'esattore, se l'acquista, se la riceve in dono, se combatte sulla via di Dio, se è un povero virtuoso»<sup>265</sup>. Si tramanda che il Profeta, su di lui sia il saluto, disse: «Dio non de-

*rūb al-nabaṭī*, «anagyris foetida», arbusto delle leguminose papilionate, alto 2-3 metri, che cresce nelle regioni mediterranee, ha foglie a tre foglioline, fiori in racemi gialli, legumi un po' carnosì. lunghi 10-15 cm. *The book of plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawārī*, Part of alphabetical section ( ز ), Uppsala, 1953, p. 133; *Le dictionnaire botanique d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawārī (Kitāb an-nabbāt, da س à ي)*, Cairo 1973, pp. 166, 349-351. Werner Shmucker, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Ḥikma des Ṭabarī*, Bonn, 1969, pp. 543-544.

<sup>261</sup> «Moringa aptera», pianta che cresce in Arabia e nell'Africa orientale, dai cui semi si ricava un olio. Lane, *Arabic-English Lexicon*, cit., s.v.

<sup>262</sup> Abū Dāwūd, *zakāh*, 24; Tirmīdhī, *zakāh*, 23; al-Nasā'ī, *zakāh*, 90; Ibn Māga', *zakāh*, 26.

<sup>263</sup> Muslim, *zakāh*, 167-168; al-Nasā'ī, *zakāh*, 95.

<sup>264</sup> Tirmīdhī, *zakāh*, 25.

<sup>265</sup> Riportato con varianti da Abū Dāwūd, *zakāh*, 25; Ibn Māga', *zakāh*, 27. Si veda *supra* p. 37, n. 164.

terminò la quota spettante [a ciascuna categoria] neppure quando suddivise la *ṣadaqah* nel Suo Libro»<sup>266</sup>. Egli disse pure: «Ho ricevuto l'ordine di prendere la *ṣadaqah* da quelli tra voi che sono ricchi e di darla ai poveri tra voi»<sup>267</sup>. In questo *ḥadīth* ci sono cinque direttive: la prima è che la *zakāh* non si preleva se non dai musulmani; la seconda è che il proprietario di 200 dirham è ricco; la terza è che la *zakāh* è obbligatoria per l'impubere e il pubere, l'orfano e il pazzo; la quarta è che la *zakāh* è destinata particolarmente ai musulmani poveri; la quinta è che essa deve rifiutarsi a chi tra i musulmani non è povero.

IX.

p. 514 Sulla divisione della *ṣadaqah*. — Dio Eccelso ha detto: «Il frutto delle elemosine appartiene ai poveri e ai bisognosi»<sup>268</sup>. Dissentirono i dotti sul significato di povero (*faqīr*) e di bisognoso (*miskīn*). Dissero alcuni: «Povero è colui che ha lo stretto necessario per vivere, bisognoso colui che non ha nulla». Essi addussero a prova le parole del poeta<sup>269</sup>: «Quanto al povero, egli è colui la cui cammella dà sufficiente latte per l'intera famiglia e al quale niente altro arriva», cioè è povero colui che ha cibo e null'altro. Addussero a prova anche il fatto che quei *Muhāğirūn* che avevano casa, moglie, schiavo, cammella con cui compiere il pellegrinaggio e fare razzie, Dio li chiamò poveri e li fece partecipare alla *zakāh*. Dissero altri: «Bisognoso è colui che ha lo stretto necessario e povero è colui che lo stretto necessario non trova». Addussero a prova le Parole di Dio Eccelso: «Quanto alla nave, essa apparteneva alla povera gente che lavorava sul mare»<sup>270</sup>. Dio li chiamò *masākīn* in segno di benevolenza, *masākīn* dicendosi di coloro che sono provati dalla sventura. Disse il poeta<sup>271</sup>: «I *masākīn* sono gente da amare: sulle loro tombe nei cimiteri c'è la polvere dell'umiltà».

<sup>266</sup> Non riportato dalle raccolte canoniche di tradizioni.

<sup>267</sup> Riportato con leggere varianti da Bukhārī, *zakawāt*, 63; Tirmīdhī, *zakāh*, 21.

<sup>268</sup> *Cor.* IX,60.

<sup>269</sup> Non identificato.

<sup>270</sup> *Cor.* XVIII,79.

<sup>271</sup> Non identificato.

Gli *āmilūn*<sup>272</sup> sono gli esattori delle imposte, coloro che riscuotono la *zakāh* da chi è dovuta e la rimettono a chi di dovere. Della *ṣadaqah* l'esattore riceve l'ammontare che l'*Imām* ritiene opportuno.

p. 516 Quelli i cui cuori devono essere conciliati (*mu'allafah qulūbuhum*)<sup>273</sup> erano gli arabi che, dopo essersi convertiti all'Islām, usavano recarsi dal Profeta, su di lui sia il saluto, e questi faceva loro dei doni prelevandoli dalla *zakāh*. Allora essi dicevano: «Questa è una religione giusta!». Se egli non avesse dato loro nulla, essi lo avrebbero screditato e abbandonato. Alcuni dissero che si trattava dei maggiori esponenti delle tribù arabe, ai quali il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, faceva dei doni prelevandoli dalla *ṣadaqah* affinché induces-

p. 517 sero all'Islām la loro gente. Furono dodici quelli ai quali [il Profeta] donò cammelli il giorno di Ḥunayn<sup>274</sup>, e precisamente: Abū Sufyān b. Ḥarb<sup>275</sup>, Ṣafwān b. Umayya<sup>276</sup>, Suhayl b. 'Amr<sup>277</sup>, Ḥuwaytib b. 'Abd al-'Uzzā<sup>278</sup>, Ḥakīm b. Ḥizām<sup>279</sup>, Ḥārith b. Hishām<sup>280</sup>, 'Abd ar-Raḥmān b. Yurbū<sup>281</sup>, Abū Sufyān b. Ḥārith<sup>282</sup>, 'Uyayna b. Ḥiṣn<sup>283</sup>, al-Aqra' b. Ḥābis<sup>284</sup>, Mālik b. 'Awf<sup>285</sup>, al-'Abbās b. Mirdās<sup>286</sup>, ai quali il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, donò i

<sup>272</sup> *Cor.* IX,60.

<sup>273</sup> *Ib.*

<sup>274</sup> Valle nei pressi della Mecca. Nell'anno 8/630 vi ebbe luogo la famosa battaglia. *Sīra*, cit., p. 840 e sgg.

<sup>275</sup> Rivale di Muḥammad poi convertitosi all'Islām. *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>276</sup> Meccano leader del gruppo rivale di Abū Sufyān. *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>277</sup> Rivale di Abū Sufyān. *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>278</sup> *Sīra*, cit., pp. 790, 881, 889.

<sup>279</sup> Meccano, fu tra i primi a sottomettersi a Muḥammad. *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>280</sup> *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>281</sup> Si tratta probabilmente di Sa'īd b. Yurbū'. *Sīra*, cit., p. 881.

<sup>282</sup> *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>283</sup> *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>284</sup> Potente *sayyid* della tribù dei Banū Ḥanzala, si unì a Muḥammad durante la spedizione alla Mecca (8/630). *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>285</sup> Valente avversario di Muḥammad durante la battaglia di Ḥunayn, si convertì all'Islām subito dopo la sconfitta. *Sīra*, cit., *passim*.

<sup>286</sup> *Sayyid* di nobile discendenza si fece notare sia come poeta che come guerriero. *Sīra*, cit., *passim*.



p. 518 cammelli nel giorno di Ḥunayn. Ad ognuno di essi [donò] cento cammelle, tranne che a Ḥuwayṭib b. 'Abd al-'Uzzā, ad 'Abd ar-Raḥmān b. Yurbū' e ad al-'Abbās b. Mirdās, ai quali ne donò cinquanta. Recitò al-'Abbās b. Mirdās la seguente poesia: «Le mie spoglie e quelle di 'Ubayd [il mio cavallo] furono divise tra 'Uyayna e al-Aqra'. Nonostante io avessi difeso il mio popolo in battaglia/ a me stesso indifeso non fu dato nulla. Né Ḥiṣn né Ḥābis<sup>287</sup>/ erano superiori a Mirdās nel consiglio ed io non sono inferiore a nessuno dei due./ Colui che tu oggi sminuisci non verrà poi esaltato»<sup>288</sup>. E il Profeta, lo benedica Iddio e lo salvi, gli donò cento cammelle. Egli ne aveva già date settanta ad Ḥakīm, il quale disse: «Oh Inviato di Dio, non credevo che qualcuno più di me meritasse il tuo dono!». Allora [il Profeta] aumentò di dieci in dieci i cammelli fino a completare il numero di cento. E quello disse: «È meglio quello che mi avevi donato o questo che mi hai dato in aggiunta?». Rispose [il Profeta]: «Certo quanto ti avevo dato è meglio!». E l'altro: «Per Dio! Non prenderò che quello!». E prese le settanta cammelle e quando morì era il più ricco dei Qurayshiti. Disse il Profeta, su di lui sia il saluto: «Certamente non darò all'uno trascurando l'altro. Quello che trascuro mi è caro quanto colui al quale io dono, ma io col dono guadagno quest'ultimo all'Islām ed affido il credente alla sua fede»<sup>289</sup>.

p. 519 Dissentirono i dotti sulla parte di *zakāh* da destinare a coloro i cui cuori devono essere conciliati. Dissero alcuni di loro: «Se i musulmani hanno bisogno di allettare i loro simili, possono sfruttare la *zakāh* a tal fine». Dissero altri: «La quota di coloro i cui cuori devono essere conciliati si estinse fin dal tempo di 'Omar, Dio si compiacca di lui. Ne è prova ciò che fece 'Omar con 'Uyayna b. Ḥiṣn, allorché questi venne ad esigere la *zakāh* che gli dava l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi. Gli disse 'Omar: 'Di' il vero intorno al Signor Vostro! Chi vuole creda e chi vuole sia miscredente!

<sup>287</sup> Genitori dei due personaggi prima menzionati.

<sup>288</sup> *Sīra*, cit., pp. 880-882.

<sup>289</sup> Quest'ultimo episodio è riportato dalla *Sīra* con molte varianti, cit., p. 883.

L'Islām è [una religione] giusta! Oggi esso si è rafforzato ed è più potente di chi vorrebbe lasciarsi corrompere con dei doni!».

Quanto alle parole di Dio «e agli schiavi» (*riqāb*)<sup>290</sup>, costoro sono i *mukātab* che ricevono dalla *zakāh* quanto occorre per liberarsi dal debito contratto verso i loro padroni.

Quanto alle parole di Dio «e ai debitori» (*gārimūn*)<sup>291</sup>, questi sono coloro che hanno debiti contratti non per prodigalità, né per sperpero, né per condotta immorale. Dissero altri: «Debitori sono quanti hanno avuto la casa, o i beni, bruciati o spazzati via dalla piena: costoro certamente riceveranno della *zakāh* quanto occorre per i loro debiti».

Quanto alle parole di Dio «ai combattenti» (*fī sabīl Allāh*)<sup>292</sup> essi sono sia i *guzāh*<sup>293</sup>, sia i *murābiṭūn*<sup>293</sup> che compiono incursioni contro il nemico. I saggi dissentirono sul *gāzī*. Dissero alcuni di loro: «Riceva della *zakāh* anche se è ricco». Dissero altri: «Non riceva dalla *zakāh* a meno che non ne abbia bisogno e si trovi lontano [dalla famiglia]».

Quanto alle parole di Dio «e al viandante» (*ibn al-sabīl*)<sup>294</sup>, costui è il viaggiatore bisognoso che ha titolo alla *zakāh* se viene a trovarsi lontano [dalla famiglia] anche se è ricco, purché non abbia beni con sé. Dissero alcuni saggi a proposito del viandante: «Costui è il pellegrino che si trova lontano [da casa]». I saggi dissentirono su queste otto categorie. Dissero alcuni: «La *zakāh* va divisa tra tutti loro». Dissero altri: «Se l'uomo dà la *zakāh* a una sola categoria, ciò è sufficiente per lui». Ma Dio è più sapiente.

p. 521 L'imposizione della *zakāh* spetta di diritto all'*Imām*; i messi la riscuotono per suo ordine ed egli la divide tra le categorie summenzionate secondo quanto ritiene opportuno. Si agisce in questo modo: quando la *zakāh* viene riscossa dal[la gente del] villaggio, l'esattore

<sup>290</sup> *Cor.* IX,60.

<sup>291</sup> *Ib.*

<sup>292</sup> *Ib.*

<sup>293</sup> *Gāzī* (pl. *guzāh*) è termine generico usato per indicare coloro che partecipano ad una spedizione militare. I *murābiṭūn* sono le truppe dislocate nei *ribāt*, posti fortificati di frontiera, nonché luoghi di ritiro spirituale.

<sup>294</sup> *Cor.* IX,60.

p. 522 ne distribuisce metà tra i poveri del posto. L'altra metà spetta all'erario per le esigenze dello Stato musulmano. L'*Imām* preleva dall'erario [quanto occorre] per il sostentamento suo e della sua famiglia, se non ha ricchezze, secondo quanto ritengono opportuno le autorità musulmane. Così gli esattori, per tutto il tempo che dura la riscossione, prelevano dalla *zakāh* quanto occorre per il loro sostentamento. Quando questa è stata raccolta, essi si accordano sulle quote loro spettanti. La quota dell'esattore è 1/8 [del ricavato della *zakāh*]. Si dice anche che egli riceve quanto gli è sufficiente per un anno, dovendosi pagare la *zakāh* di anno in anno, per le parole che il Profeta, su di lui sia il saluto, rivolse a Mu'ādh<sup>295</sup> prima di inviarlo nello Yemen: «Aspetta i possessori di beni per un anno, poi prendi da loro ciò che ti ho ordinato. Lascia loro la *rubbā*, la *mā-khaḍ*, la *akūlah*, il maschio da monta e la *labūn*»<sup>296</sup>. La *rubbā* è [la pecora] che allatta il proprio piccolo; la *mākhaḍ* è la bestia gravida; la *akūlah* è la pecora destinata alla macellazione; la *labūn* è [la cammella o la pecora] da latte. Se manca l'*Imām* il proprietario spartisce egli stesso la *zakāh*, ed essa non viene data se non a chi ne ha diritto. L'uomo paga egli stesso la sua *zakāh*, oppure nomina qualcuno che la paghi per lui. È lecito versare la *zakāh* solo [dopo che] sia pervenuta. Nel caso contrario essa non è lecita, a meno che non giunga al destinatario subito dopo.

I proprietari di frutti e di messi possono cibarsene, senza dover calcolare [prima] la *zakāh*, finché dura il raccolto o la mietitura. Di quel che essi hanno già raccolto, non mangino senza fare prima il computo della *zakāh*.

I tesori sono le cose sepolte durante la *ḡāhiliyah*, il paganesimo islamico. Il Profeta, su di lui sia il saluto, ha imposto su di essi il quinto, che è lecito prelevare in qualunque tempo. Il tesoro viene considerato alla stessa stregua del bottino di guerra (*ganīmah*). A tutti quelli che non possono prendere il bottino non è lecito prendere il tesoro, come al politeista, alla donna, allo schiavo, al fanciullo. Non è lecito prendere [il tesoro] senza un segno che provi la sua appartene-

<sup>295</sup> Mu'ādh b. Ḡābal, compagno del Profeta. *Sīra*, cit., p. 957.

<sup>296</sup> *Ib.*

enza ai politeisti, come una croce, un'effigie e simili. Qualora vi si trovi il segno della gente del *Tawhīd* o nessun segno, non è lecito prenderlo. Se una persona, invece, trova un tesoro della *ḡāhiliyah* ne prelevi il quinto e lo versi all'*Imām*. Se manca l'*Imām* lo versi a coloro, tra i poveri musulmani, a cui egli versa la *zakāh* sui suoi beni. Quanto alle miniere d'oro e d'argento, deve la *zakāh* chi ne estrae qualcosa, e dopo che [i metalli estratti] siano rimasti in suo possesso per un anno. È stato detto che per le miniere si deve il quinto. Ma Dio è più sapiente.

X.

p. 528 La *zakāt al-ḡiṭr*. — Si tramanda che l'Inviato di Dio, lo benedica Egli e lo salvi, ordinò la *zakāt al-ḡiṭr* nel mese di Ramaḍān. Essa è pratica di *sunna*, osservarla è azione meritoria, tralasciarla non è peccato. Il suo *iter* è come quello della *zakāh* nel versamento e nei destinatari. Essa è di un *ṣā'* (il *ṣā'* del Profeta, su di lui sia il saluto) per ogni persona, maschio o femmina, libero o schiavo, fanciullo o pube-

p. 529 re. L'uomo la versa anche per quelli che vengono a morire, ricavandola dai cibi di cui si nutre, siano essi cereali, frutti, latticini, legumi, carni. Una singola persona non può dare una *ḡiṭrah* di due generi<sup>297</sup>.

p. 530 La *ḡiṭrah* va versata, preferibilmente, prima della preghiera della Festa, il giorno della rottura del digiuno. Chi non la versa quel giorno può farlo fino al giorno dei sacrifici<sup>298</sup>, nel mese di al-ḡiḡḡah. L'uomo la versa per tutte le persone che vengono a far parte della sua famiglia fino a che non sorga il sole del giorno della rottura del digiuno. Per quel familiare che muore prima del sorgere del sole del giorno della rottura del digiuno, nulla egli deve, e nemmeno per tutti i figli che hanno raggiunto la pubertà. Lo stesso vale per [lo schiavo] illegalmente acquisito e lo schiavo fuggitivo, qualora non torni o si di-

p. 531 spera in un suo ritorno. Si dice a proposito dello [schiavo] illegalmente acquisito che, se egli l'ha nutrito, deve dare la *zakāt al-ḡiṭr* per lui;

<sup>297</sup> Ad es. 1/2 *ṣā'* di grano e 1/2 *ṣā'* di legumi.

<sup>298</sup> Si tratta della festa dei sacrifici (*īd al-aḡḡā*), detta anche festa grande (*īd al-kabīr*), che cade il decimo giorno del mese di dhū 'l-ḡiḡḡah, in concomitanza dei sacrifici fatti in occasione del pellegrinaggio alla Mecca. Durante tale festa è raccomandabile per ogni musulmano offrire in sacrificio un capo di bestiame, la cui carne sarà distribuita ai poveri.

mentre per gli schiavi messi in vendita nulla è da lui dovuto. Lo stesso vale per le mogli se non è tenuto [a provvedere] al loro sostentamento. Ci basta solo Dio e noi Gli chiediamo il meglio di ciò che c'è presso di Lui.

#### UNA «COPPA MAGICA» PROVENIENTE DALL'EGITTO\*

VINCENZA GRASSI

(Napoli)

Secondo una leggenda palestinese, alcuni *ġinn* buoni dimenticarono presso una fonte una coppa, dopo essersene serviti, come nel loro costume, per fare il bagno. Un uomo la trovò casualmente e, avendone scoperto i prodigiosi effetti, ne fece delle copie che ben presto dimostrarono di avere le stesse proprietà magiche<sup>1</sup>.

Si contano pochi studi sull'uso delle cosiddette coppe magiche<sup>2</sup>, sebbene sia tra le pratiche di più antica diffusione che hanno investito non solo l'ambito islamico, ma anche quello cristiano orientale ed ebraico.

I nomi arabi<sup>3</sup> — *Ṭāsāt al-raġfah* o *al-ra'bah* o *al-ḥawfah* o *al-ḥaḍḍah*, diffusi nella regione siro-palestinese, e *Ṭāsāt al-ṭarbā*, usato solo in Egitto — ne denotano un uso prioritario contro gli effetti della paura ovvero febbre, attacchi isterici, apoplezia, perdita di conoscenza, tremito, ecc.

Ancora oggi la coppa magica è usata come pratica di medicina alternativa e a scopo apotropaico, propiziatorio o divinatorio, mentre alcune in

\* I criteri di presentazione dei testi sono i seguenti: i versetti coranici sono racchiusi tra virgolette, le ricostruzioni sono racchiuse tra parentesi tonde e contrassegnate da un punto interrogativo nel caso di lettura dubbiosa, i puntini indicano eventuali lacune o parti non interpretate e le parti aggiunte sono racchiuse tra parentesi quadrate.

<sup>1</sup> T. Canaan, *Ṭāsīt er-Radjfeh (Fear Cup)*, in *JPOS*, III (1923), p. 130.

<sup>2</sup> Cfr. Bibliografia.

<sup>3</sup> Le traduzioni di questi nomi arabi sono state rese nelle principali lingue dell'Europa occidentale con termini diversi, che sono stati presentati da G. Oman, nel suo articolo intitolato *Le 'coppe magiche' nella medicina popolare araba*, a p. 215.

passato servivano persino da rivelatori di veleni, in particolar modo per l'arsenico<sup>4</sup>.

Generalmente le coppe recano un'iscrizione in cui si specifica a quali scopi è destinata e la relativa posologia.

Le indicazioni raccolte convergono nello stabilire l'uso della coppa magica soltanto da parte di una persona che sia in stato di purità rituale. qualora questa non avesse avuto modo di fare le abluzioni prescritte, bisogna che abbia cura di maneggiare la coppa con un panno pulito, altrimenti il liquido perderebbe le sue qualità taumaturgiche.

Quando è prescritto l'uso di sola acqua, essa deve essere pura ovvero essere acqua piovana o provenire dal pozzo di Zamzam o dal Nilo e, per i palestinesi, dal Siloam o dal Hammām eš-Šifā. Una volta riempita la coppa, nell'acqua vanno immerse delle chiavi o dei pezzettini di ferro possibilmente arrugginiti. Ciò spiega, come si dirà più avanti, la presenza nelle coppe di più recente fattura di una calottina supplementare a cui sono appesi dei pezzetti di ferro che possono ruotare nell'eventuale liquido contenuto. L'acqua residua deve essere versata in un luogo puro.

Secondo una dettagliata casistica, il liquido (acqua semplice o mista a zafferano o aloe o sale, acqua di rose, latte, olio, perfino inchiostro a volte misto a zafferano od olio di rose) deve essere bevuto tante volte quanto ne richiede la prescrizione o può essere usato per aspergere il corpo del malato oppure la casa colpita da malocchio. Infine, può semplicemente essere posto nella coppa, in prossimità del paziente, quando si tratta, ad esempio, di bambini colpiti da irrequietezza. Per una descrizione più dettagliata delle «coppe» e delle loro proprietà magico-terapeutiche rimando agli studi di T. Canaan, in inglese, e di G. Oman, in italiano, citati in bibliografia.

Secondo Canaan, la forza magica non deriva tanto dall'oggetto in sé o dal liquido contenuto, bensì dai segni incisi che la comunicano attraverso il liquido alla persona o alla cosa cui è destinata tale pratica.

Forse questo collegamento tra scienza talismanica<sup>5</sup> e il fenomeno della

<sup>4</sup> Cfr. G. Wiet, *Catalogue du Musée arabe - Objets en cuivre*, Le Caire (Imprimerie de l'IFAO), MCMXXXII, p. 58.

<sup>5</sup> I testi delle coppe magiche rientrano nei tipi registrati per i talismani: a) *testi costituiti da frasi intelleggibili*: versetti coranici, formule religiose, testi presi dalle Sacre Scritture, preghiere; b) *parole singole*: nomi di Dio, degli angeli, dei demoni, dei profeti, espressioni non arabe o combinazioni di lettere che compongono parole prive di significato; c) *lettere e numeri* scritti in una linea continua o

lingua sacra, in cui viene privilegiata la forma materiale linguistica e in particolare l'aspetto scritto, ha favorito la diffusione di tale pratica e una certa tolleranza nei suoi confronti. Questa, rientrando nella categoria del *sihr*, dovrebbe essere considerata riprovevole.

Nel caso delle coppe magiche ci troviamo di fronte alla credenza che alle lettere arabe afferiscano delle proprietà segrete e queste le comunicano ai nomi che esse compongono ed in particolare agli *Asmā' al-ḥusnā* (I più «bei» nomi di Dio). È questa «scienza delle lettere» o *sūmiyā*, che Ibn Ḥal-dūn ritiene legittima nei suoi Prolegomeni.

Va infine ricordato che se l'esito di tale pratica va ricondotto, com'è già stato proposto, all'effetto placebo<sup>6</sup>, esso si fonda sul riconoscimento della fede in Dio che presuppone ogni atto culturale. Ancora una volta ci ritroviamo di fronte ad un contatto tra religione ufficiale e pratiche subalterne.

La coppa magica, oggetto del presente studio, è stata acquistata al Cairo dal prof. Paul Balog, per cui si presuppone egiziana, anche se è noto che molti musulmani erano soliti portarne a casa un esemplare, dopo aver fatto il pellegrinaggio a Mecca e Medina<sup>7</sup>.

È una coppa di ottone, reso piuttosto scuro dall'ossidazione, di forma emisferica a pareti basse, con un bordo piatto e leggermente aggettante verso l'interno e l'esterno. Al centro porta un tipico rialzo a forma di tronco di cono, che ne facilita la maneggevolezza.

Questo tipo risulta essere più antico delle coppe che recano all'interno una piccola coppa supplementare fissata sul rialzo centrale. L'uso di tali coppe pare sia attestato fino agli inizi del '900.

#### DATI TECNICI

Peso: gr. 650.

Diametro (comprensivo del bordo): cm. 21,6.

in cartigli ed in particolare nei quadrati magici; d) *segni e figure*, come sigilli, figure rappresentanti le dodici costellazioni, figure umane ed animali o altre che spesso risultano incomprensibili. Cfr. T. Canaan, *The Decipherment of Arabic Talismans*, in «Berytus», IV (1937), pp. 69-110, con continuazione in V (1938), pp. 141-151, e *Arabic Magic Bowls*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», XVI (Jerusalem 1936), pp. 76-127.

<sup>6</sup> G. Oman, *op. cit.*, p. 219.

<sup>7</sup> Cfr. T. Canaan, *Ṭāsīt er-Radīfeh...*, p. 130 e R. Kriss - H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, Band II, Wiesbaden (O. Harrassowitz) 1962, p. 129.

Bordo: cm. 0,5.

Altezza: cm. 5,4.

Tronco di cono: diametro superiore: cm. 5,5;

di diametro inferiore: cm. 10,5;

altezza: cm. 2,7.

Tali dimensioni, confrontate con quelle fornite da Canaan<sup>8</sup>, pur non permettendoci di datare il pezzo, ci fanno presupporre che esso appartenga quanto meno al secolo scorso.

#### ISCRIZIONI

La coppa risulta essere interamente ricoperta di iscrizioni. Nella descrizione si partirà dal bordo superiore, continuando dall'alto fino alla base superiore del tronco di cono. Sia all'interno che all'esterno, lo spazio è diviso in sei fasce circolari di diversa altezza con al centro un cerchio contenente un monogramma. Ogni elemento è diviso dall'altro da una cornice lineare.

Le iscrizioni, quasi tutte in carattere calligrafico *nash*, sono caratterizzate da una presenza parziale e non sempre appropriata dei puntini diacritici.

#### Bordo superiore

È un'iscrizione graffita, in *nash*, e indica gli scopi a cui la coppa è destinata. La presenza di un'abrasione ha impedito la lettura completa del testo.

بسم الله الرحمن الرحيم هذه الاسماء المباركة نافعة لكل شي ان شاء الله تعالى لوجع العين و لوجع الفاه (؟) الافواه (sic per لوجع السن و ... (اللسان) (؟) و لوجع الحلقوم و لوجع الصدر و لوجع القلب و لوجع البطن و للقولنج و للمطلقة و للاطلاق المحبوس و لعسر البول و لكل شي اعوذ بالله ... السميع العليم من شر الشيطان الرجيم.

#### Traduzione

Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso, questi nomi benedetti sono di uso benefico (lett. utili) per qualsiasi cosa, se vuole Dio, l'Altissimo. [Servono] per il mal di testa, il male agli occhi, il male in bocca (?), il mal di denti e... alla lingua (?), il mal di gola, il dolore al petto, il mal di cuore, il

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 122-123.

mal di pancia, per le coliche, per la partoriente, per un parto difficile<sup>9</sup> e per la disuria.

#### Interno della coppa

##### I Fascia

È un'iscrizione in *tulut*, eseguita con la tecnica del graffito. Il versetto coranico inciso è tra quelli più usati a scopo magico-terapeutico ed è detto *āyat al-musta'īdīn* ovvero il versetto di «coloro che cercano rifugio».

« الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة و لانوم له ما في السموات و ما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء » و سع كرسية السموات و الارض لا يوده حفظهما و هو العلي العظيم .»

#### Traduzione

Cor. II, 255.

##### II Fascia

Iscrizione di un solo rigo, in *nash*, graffita. Il primo testo coranico, ovvero la sura aprente, viene usato per un'ampia casistica, mentre il secondo è particolarmente indicato per annientare i sortilegi.

« بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين » امين « بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ (ب) رب الناس ملك » (و) اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم.

#### Traduzione

Cor. I. Amen. Cor. CXIV, 1-2 parziale. E mi rifugio presso Dio, Colui che [tutto] ascolta e che [tutto] conosce, da Satana il lapidato.

<sup>9</sup> L'interpretazione si fonda sul fatto che il termine *itlāq*, nel lessico tecnico della medicina (cfr. Hitti's *English-Arabic Medical Dictionary*, The American University of Beirut, 1967) ha il significato di «parto»; mentre se lo si considera semplicemente come il *maṣdar* di IV forma della radice *مَلَقَ* l'espressione andrebbe tradotta: per l'espulsione di cose [nocive] contenute [nel corpo].

### III Fascia

Lo spazio è ripartito in otto cartigli, dalle forme codificate, che risultano annodati tra di loro in alternanza. Si tratta di una rosetta polilobata, il cui modulo di costruzione è un ottagono, ed un medaglione ellittico, che presenta delle lobature ai lati.

Le iscrizioni su sei righe, in *nash*, sono graffite e coprono l'intera fascia. Nella maggior parte dei casi, quelle racchiuse nei cartigli rappresentano dei testi indipendenti tra loro. A volte, però, un testo può continuare nello spazio di risulta, che prende la forma di due triangoli con il vertice in contatto. Tale figura andrà qui sotto la voce: *triangoli di risulta*. Lo studio dei testi ne indica una lettura in senso antiorario.

#### 1) Medaglione

1. « ملك الناس الى الناس من شر الو (sic) »
2. الوسواس الخناس الذي يوسوس في صد (sic)
3. صدور الناس من الجنة و الناس « بسم الله
4. الرحمن الرحيم قل اعوذ برب العالمين
5. « قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق
6. و من شر غاسق شر غاسق (sic) »

#### 2) Triangoli di risulta

1. يا كافي
2. يا كا (sic)
3. ء ا
4. ك
5. يا ا
6. ستار

#### 3) Rosetta

1. يا الله
2. يا سامح يا مو (sic)
3. مولا الموالي يا ء (sic)
4. يا عالم كائن (؟) يا كا (sic)
5. يا كافي يا سلا... (؟)
6. الله

#### 4) Triangoli di risulta

1. يا مولا
2. المو (sic)
3. ٨٧ (؟)
4. ٣ (؟)
5. ٦١ (؟)
6. شافي

#### 5) Medaglione

1. « غاسق اذا وقب و من شر النفا (sic) »
2. النفائات في العقد و من شر حاسد
3. سد (sic) اذا حسد « بسم الله الرحمن الرحيم
4. قل هو الله احد الله الصمد لم يلد و (sic)
5. و لم يولد و لم يكن له كفوا احد «
6. مو (؟) له الحق و له الملك و

#### 6) Triangoli di risulta

1. و هو
2. على
3. ٦٢ (؟)
4. ء (٤ ٥) ؟
5. كل (؟)
6. شي

#### 7) Rosetta

1. الله
2. كل شي قدير
3. يا كافي يا شافي
4. يا مولى الموالي
5. يا عالم كائن (؟) يا
6. الله

8) *Triangoli di risulta*

1. يا كافي (؟ ٢)
2. يا شا (sic)
3. ٦٢ (؟)
4. ٤
5. مو (؟)
6. روف (؟)

9) *Medaglione*

1. بسم الله الرحمن الرحيم «تبت
2. يدا ابي لهب و تب ما اغنى عنه ماله و ما
3. كسب سيصلي نارا ذات لهب و امر (sic)
4. و امراته حمالة الخطب في جيدها حب (sic)
5. حبل من مسد» بسم الله الرحمن
6. الرحمن (sic) الرحيم و به نسد(تتعين ؟)

10) *Triangoli di risulta*

1. مو (؟) له الحق
2. الحق
3. ٧٧ (؟)
4. ٣ (؟)
5. و (ا ؟)
6. لحق

11) *Rosetta*

1. الله
2. ولي الملك و ه (sic)
3. هو على كل شي
4. قدير ما شاء الله
5. لا قوة (؟) الا بالله
6. العلي

12) *Triangoli di risulta*

1. العلي

2. العظ (sic)
3. يم (؟ ٧)
4. ٣ (؟)
5. لله
6. لعظ (sic)

13) *Medaglione*

1. بسم الله الرحمن الرحيم « اذا جاء
2. نصر الله و الفتح و رايت الناس يد (sic)
3. يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد
4. بحمد (sic) ربك و استغفره انه كان توابا »
5. صدق الله العظيم و صدق رسو (sic)
6. رسوله الكريم و نحن (؟) على

14) *Triangoli di risulta*

1. شي قدير
2. قدير
3. ١٢ (؟)
4. ء (؟)
5. فو (؟)
6. ما كه (؟)

15) *Rosetta*

1. الله
2. يا كافي يا شافي
3. ما (يا) معافي يا لطيف (sic per)
4. ما شاء الله لا قوة
5. الا بالله العلي
6. العظيم

16) *Triangoli di risulta*

1. يا الله يا
2. عانه (؟)
3. ٦٢
4. ٣٢ (؟)

- .5 و (?)  
 .6 غفار (?)

*Traduzione*

I testi incisi nei medaglioni sono versetti coranici ed indicano l'ordine di lettura. Si parte dall'ultima sura, in prosecuzione del testo inciso nella seconda fascia, e si continua fino alla sura CX, in ordine decrescente. I frammenti di parole, che sono presumibilmente ricostruibili, sono stati presentati in traduzione con la parte aggiunta tra parentesi.

Per la traduzione dei «più bei» nomi di Dio sono state prese in considerazione le liste raccolte da al-Tirmiḍī e Ibn Māğah, con le relative traduzioni in francese ed inglese, pubblicate rispettivamente a p. 199, in Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908 e sotto la voce *al-Asmā' al-Ḥusnā*, in *EI*. Una versione in tedesco viene riportata in R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *op. cit.*, pp. 68-71. Si è tenuto conto anche della recentissima traduzione in italiano curata da Agnese Manca, alle pp. 229-231, della sua *Grammatica teorico-pratica di arabo letterario moderno*, Roma (Associazione nazionale di amicizia e cooperazione italo-araba) 1989. Si fa presente che nei testi magico-talismanici, o semplicemente nella vita quotidiana<sup>10</sup>, vengono usati alcuni «nomi» che non risultano presenti nelle liste. La traduzione in italiano, che in questo caso viene offerta, ha solo un valore propositivo, in attesa di un lavoro che più felicemente adempia a questo difficile compito.

1) *Medaglione*

*Cor.* CXIV, 2-6. Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso. Di: «Mi rifugio nel Signore del Creato». *Cor.* CXIII, 1-3.

2) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]!
2. O Tu che sei (quanto basta [all'uomo])!
- 3-4. ... ('ayn)...

<sup>10</sup> Cfr. T. Canaan, *Ṭāsīt er-Radjfeh...*, p. 126, nota 4.

<sup>11</sup> Vedi tavola 1, A e B.

5. O
6. Tu che [tutto] copri (o sei un riparo)!

3) *Rosetta*

1. O Dio!
2. O Indulgente! O Si(gnore) (*sic*)
3. Signore dei Signori! O Sa(piente)
4. O Sapiente! Essere [supremo] (?), o Tu che sei (quanto basta [all'uomo])
5. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Pa(ce)! (?)
6. Dio

4) *Triangoli di risulta*

1. O Signore!
2. O Si(gnore)!
3. 87 (?)
4. 3 (?)
5. 61 (?)
6. Tu che doni la guarigione!

*Medaglione*

*Cor.* CXIII, 3-5 e CXII... Sua è la Verità e Suo è il Regno e...

6) *Triangoli di risulta*

1. Ed Egli
2. su
3. 62 (?)
4. 'ayn (o 4?)
5. ogni (?)
6. cosa (?)

7) *Rosetta*

1. Dio
2. è [su] ogni cosa potente.
3. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
4. O Signore dei Signori!



5. O Sapiente! Essere [supremo] (?)! O
6. Dio!

8) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! 2 (?)
2. O Tu che doni (la guarigione)!
3. 62 (?)
4. 4
- 5-6. ...

9) *Medaglione*

Cor. CXI. Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso, Lui invoco (chiamo ?).

10) *Triangoli di risulta*

1. ... Sua è la Verità
2. la Verità
3. 77 (?)
4. 3 (?)
5. ... (la)
6. Verità

11) *Rosetta*

1. Dio,
2. Detentore del Regno ed E(gli)
3. Egli è su ogni cosa
4. potente. Così ha voluto Dio!
5. Non c'è forza se non in Dio,
6. l'Eccelso.

12) *Triangoli di risulta*

1. L'Eccelso.
2. Il Pos-
3. sente. 7 (?)
4. 3 (?)

5. A Dio
6. (i)l Pos(sente ?).

13) *Medaglione*

Cor. CX. Dio, il Possente, è veritiero e così il Suo Inviato, il generoso, e noi (?)...

14) *Triangoli di risulta*

1. cosa potente
2. potente
- 3-6. ... ('ayn)... (?)

15) *Rosetta*

1. Dio.
2. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
3. (O) Tu che restituisci la salute! O Benevolo!
4. Così ha voluto Dio! Non c'è forza
5. se non in Dio, l'Eccelso,
6. il Possente.

16) *Triangoli di risulta*

1. O Dio! O
- 2-4. ...62...
5. e (?)
6. Colui che concede il perdono (?).

IV Fascia

È un'iscrizione di un solo rigo, in *nash*, graffita. Da notare la sostituzione di *ى* per *ل*.

بسم الله الرحمن الرحيم « سبح باسم ربك الاعلا (الاعلى sic) الذي خلق فسوا (فسوى sic) و الذي قدر فهذا (sic) و الذي اخرج المرعا (sic) فجعله غثاء احوا (sic) سنقرئك فلا تنسا (sic) الا ما شاء الله انه يعلم الج (الجهر sic) ».

Traduzione

Cor. LXXXVII, 1-7 parziale.

V Fascia

È la fascia più alta della coppa e corrisponde al tronco di cono centrale. Il fondo è decorato con incisioni di linee ondulate e spire. Il campo è delimitato, all'estremità, da nastri intrecciati. È un'iscrizione in *tulut*, eseguita in graffito. Non è stato possibile decifrare il testo. D'altra parte la difficoltà di lettura di questi particolari tipi di testi, spesso privi di apparente significato, è stata già sottolineata da molti autori.

VI Fascia

È un'iscrizione di un solo rigo, in *nash*, graffita.

بسم الله الرحمن الرحيم يا رحمان (sic) كل شي (sic) و (راحمه؟) يا حي حيناً (١) لا حي (في) ديموفية (؟ديمومة sic) باقي.

Traduzione

Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso. O Clemente! Ogni cosa (sic) e ... O Vivente! Conservaci in vita. Nessun essere vivente in ... (eternità?). Eterno.

Cerchio centrale

Ha un fondo decorato da incisioni di linee ondulate e spire, come per la quinta fascia, su cui è posto un monogramma costituito da un intreccio abbastanza elaborato.

Misericordioso.

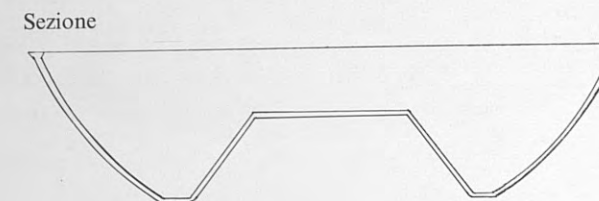
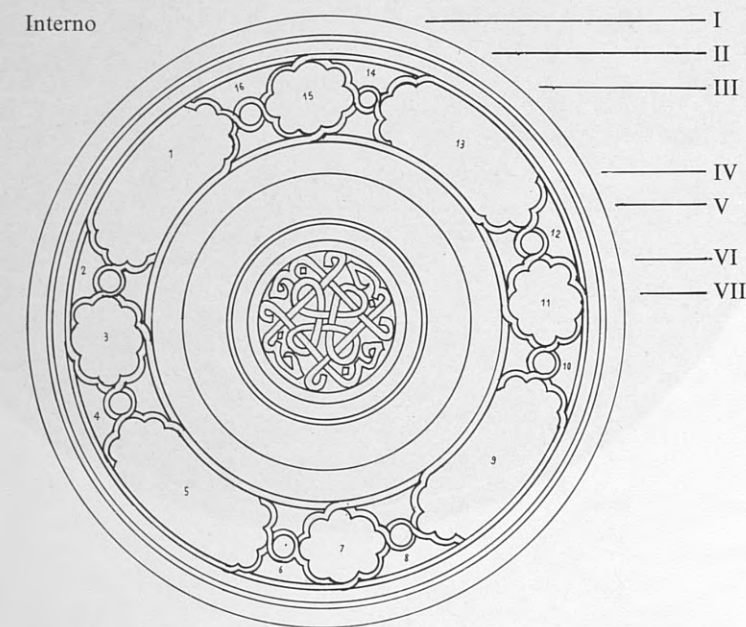
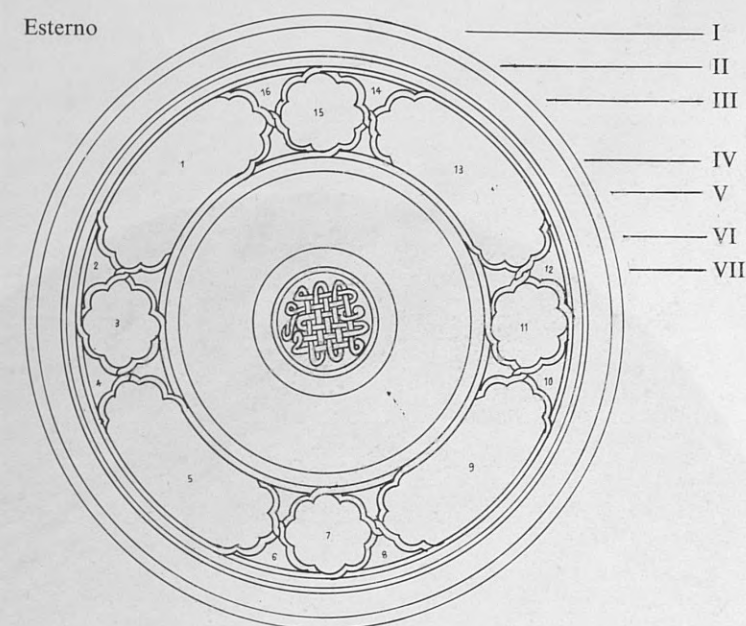
رحيم

Esterno della coppa

I Fascia

È un'iscrizione in *tulut*, eseguita con la tecnica del graffito. Il versetto coranico è lo stesso della fascia interna corrispondente.

الله لا اله الا هو الحي القيوم لاتاخذ سنة و لانوم له ما في السموات و ما في الارض من





Interno



Esterno



Interno 1



Esterno 1



Interno 2



Esterno 2



Interno 3



Esterno 3



Interno 4



Esterno 4

ذا الذى يشفع عنده الاباذنه يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لايحيطون بشي من علمه  
الا بما شاء(ء) ووسع كرسيه السموات والارض لا يؤده حفظهما و هو (ا).

Traduzione

Cor. II, 255 parziale (mancano le ultime due parole).

II Fascia

È un'iscrizione di un solo rigo, in *nash*, graffita. Inizia la serie dei più «bei» nomi di Dio, che, ad esclusione del primo dove compare *Allāh* invece di *Huwa Allāh allaḏī lā ilāh illā Huwa*, segue la lista di al-Tirmidī (2-25). Da notare che la *ḏād*, in posizione finale, è resa con il grafema ځ (*tā*). L'ultima frase costituisce un punto di connessione fra questa fascia esterna e quella interna corrispondente.

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اني اسألك يا الله يا رحمن يا رحيم يا ملك يا قدوس يا  
سلام يا مومن يا مهيمن يا عزيز يا جبار يا متكبر يا خالق يا بارىء يا مصور يا غفار يا  
قهار يا وهاب يا رزاق يا فتاح يا علیم يا قابط (قابس sic) يا باسط يا خافط  
(خافض sic) يا رافع يا معز اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم.

Traduzione

Nel nome di Dio, Clemente e Misericordioso. O Dio mio! Ti chiedo [supplice]. O Dio! O Clemente! O Misericordioso! O Re! O Santo! O Pace! O Tu che dai sicurezza! O Dominatore! O Adorato! O Potentissimo! O Fiero! O Creatore! O Plasmatore! O Tu che dai la forma! O Tu che concedi il perdono! O Vincitore! O Munifico! O Elargitore! O Conquistatore! O Tu che [tutto] conosci! O Tu che stringi in pugno! O Dispensatore! O Tu che abbassi! O Tu che elevi! O Tu che esalti! Mi rifugio in Dio, che [tutto] ascolta e [tutto] conosce, da Satana, il lapidato.

III Fascia

Anche in questo caso vi è una corrispondenza con la fascia interna. Lo spazio è occupato dalle quattro rosette ed i quattro medaglioni in successione alternata. Questa volta, nel punto di raccordo, formano un cerchio che contiene la parola *Allāh* e che qui verrà inserita nei testi dei triangoli di risulta.

Le iscrizioni sono in *nash*, graffite ed occupano a volte cinque righe, a

volte sei. Nei quattro medaglioni continua la lista dei 99 nomi di Dio, sempre secondo al-Tirmidī, con seguito ai nn. 14 e 15. Nei cartigli alcuni nomi non compaiono nel loro ordine o sono estranei alla lista stessa; da notare ancora una volta che al n. 13 il gruppo di lettere *īā'zā'* è usato al posto della *dād*.

1) *Medaglione*

1. معز يا مذل يا سميع يا بصير يا- (sic)
2. يا حكم يا عدل يا لطيف يا جب (sic)
3. يا جبير يا حك (حق؟) يا حلیم يا عظیم
4. يا غفور يا شكور يا علي يا
5. كبير يا حفيظ يا مقيت

2) *Triangoli di risulta*

1. يا كافي يا شا
2. في يا لط (sic)
3. الله
4. لطيف
5. بالعباد (?)

3) *Rosetta*

1. يا كافي يا شا (sic)
2. يا شافي يا معافي
3. يا مولى الموالى يا
4. يا عالم كائن (?)
5. (مر؟) الله (ن؟)

4) *Triangoli di risulta*

1. يا كافي يا شا
2. في يا لطيف
3. الله
4. يا مو (sic)
5. يا مولا

5) *Medaglione*

1. يا حسيب يا جليل يا حميد يا ك (sic)
2. يا كريم يا رقيب يا مجيب يا واسع
3. يا حكيم يا ودود يا مجيد يا باعث
4. يا شهيد يا حق يا وكيل يا قو (sic)
5. قوي يا متين يا ولي

6) *Triangoli di risulta*

1. يا كافي يا شا
2. في يا شافي
3. الله
4. يا مو (sic)
5. يا مولا يا

7) *Rosetta*

1. حق يا لطيف
2. يا لطيف يا كا (sic)
3. يا كافي يا شافي
4. يا معافي يا . (sic)
5. يا مولا الموا (sic)

8) *Triangoli di risulta*

1. يا كافي يا شافي
2. يا مولا يا
3. الله
4. المو (sic)
5. يا عالم

9) *Medaglione*

1. يا حميد يا محصي يا مبد (sic)
2. يا مبدىء يا معيد يا محيي يا مبيت
3. يا حي يا قيوم يا واجد يا واحد (sic)
4. يا ماجد يا واحد يا احد يا فرد

- .5 يا صمد يا مقتدر يا مقدم يا
- .6 مواخر يا اول يا اخروى (?)

10) *Triangoli di risulta*

- .1 يا كافي يا مو (sic)
- .2 يا شافي
- .3 الله
- .4 يا معا (sic)
- .5 يا معافي

11) *Rosetta*

- .1 الله
- .2 يا كافي يا شافي
- .3 يا معافي يا مولا
- .4 الموالى يا عالم ح (ك؟)
- .5 كائن يا غني
- .6 الله

12) *Triangoli di risulta*

- .1 يا كافي يا شافي
- .2 يا مولا الما (sic)
- .3 . . .
- .4 الله
- .5 المولا
- .6 يا عالم

13) *Medaglione*

- .1 يا ظاهر يا باطن و يا والى يا متع (sic)
- .2 متعالي يا بر يا تواب يا منتقم يا عف (sic)
- .3 يا عفوا يا راوف يا مالك الملك و يا ذو
- .4 الجلال و الاكرم يا مقسط يا جامع يا (sic)
- .5 يا غني يا معطي يا مانع يا ظار (ضار sic) يا نا
- .6 فع يا نور ياهادي يا بد (sic)

14) *Triangoli di risulta*

- .1 بديع يا باقى (و)
- .2 وارث
- .3 يا . . .
- .4 الله
- .5 رشيد (?)
- .6 رشيد

15) *Rosetta*

- .1 يا الله
- .2 يا رشيد يا صب (sic)
- .3 صبور يا من له
- .4 لا . . . س (?) كمثل شى في
- .5 الارض و لا في
- .6 الله

16) *Triangoli di risulta*

- .1 السماء و هو
- .2 السميع
- .3 الله
- .4 قدير (?)
- .5 يا الله

*Traduzione*

1) *Medaglione* (al-Tirmidī, 25-40 e 52)

1. [O] Tu che esalti! O Tu che umilī! O Tu che [tutto] ascolti! O Tu che [tutto] vedi! O Giu(dice)!
2. O Giudice! O Giusto! O Benevolo! O Onni(sciente)!
3. O Onnisciente! O Verità! (?) O Mite! O Possente!
4. O Tu che perdoni! O Tu che riconosci la gratitudine [umana]! O Eccelso!
5. Grande! O Tu che custodisci! O Tu che nutri!



2) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la
2. guarigione! O Bene(volo)!
3. Dio
4. Benevolo
5. con l'umanità.

3) *Rosetta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la (guarigione)!
2. O Tu che doni la guarigione! O Tu che restituisci la salute!
3. O Signore dei Signori! O
4. O Sapiante! Essere [supremo] (?)
5. ...Dio...

4) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni
2. la guarigione! O Benevolo!
3. Dio
4. O Si(gnore)!
5. O Signore!

5) *Medaglione* (al-Tirmidī, 41-56 e 57)

1. O Tu che fai i conti (il giorno del giudizio)! O Maestoso! O Degno di lode! O Ge(neroso)!
2. O Generoso! O Vigilante! O Tu che esaudisci! O Tu che tutto contieni!
3. O Saggio! O Affettuoso! O Glorificato! O Tu che risusciti!
4. O Testimone! O Verità! O Difensore! O For(te)!
5. Forte! O Inamovibile! O Maestro!

6) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni
2. la guarigione! O Tu che doni la guarigione!
3. Dio
4. O Si(gnore)!
5. O Signore! O

7) *Rosetta*

1. Verità! O Benevolo
2. O Benevolo! O Tu che sei (quanto basta [all'uomo])!
3. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
4. O Tu che restituisci la salute! O Si(gnore)!
5. O Signore dei Si(gnori)!

8) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
2. O Signore! O
3. Dio
4. dei Si(gnori ?)
5. O Sapiante!

9) *Medaglione* (al-Tirmidī, 57-67 (con varianti) e 68; 70-74)

1. O Degno di lode! O Tu che fai il rendiconto! O Tu che dai (inizio)!
2. O Tu che dai inizio! O Tu che fai ritornare! O Tu che dai la vita! O Tu che dai la morte!
3. O Vivente! O Sempiterno! O Tu che sei «Colui che è»! O Unico (*sic*)!
4. O Glorioso! O Unico! O Tu che sei uno! O Ineguagliabile!
5. O Immutabile! O Onnipotente! O Tu che sei al principio! O
6. Tu che sei alla fine! O Primo! O Ultimo!...

10) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Si(gnore)!
2. O Tu che doni la guarigione!
3. Dio
4. O Tu che restituisci (la salute)!
5. O Tu che restituisci la salute!

11) *Rosetta*

1. Dio
2. O Tu che sei, quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
3. O Tu che restituisci la salute! O Signore

4. dei Signori! O Sapiente! (Essere ?)
5. Essere [supremo]! O Ricco!
6. Dio

12) *Triangoli di risulta*

1. O Tu che sei quanto basta [all'uomo]! O Tu che doni la guarigione!
2. O Signore dei Si(gnori)!
3. ...
4. Dio
5. O Signore!
6. O Sapiente!

13) *Medaglione* (al-Tirmidī 75-88; 90-95)

1. O Visibile! O Invisibile! O Tu che governi! O Altis(simo)!
2. Altissimo! O Benefattore! O Tu che induci al pentimento! O Vendicatore!  
O Tu che cancelli (ogni colpa)!
3. O Tu che cancelli ogni colpa! O Compassionevole! O Sovrano del Regno!  
O Tu che hai
4. gloria ed onore! O Giusto! O Tu che raccogli [in Te tutte le cose]! O
5. O Ricco! O Tu che doni! O Tu che difendi! O Tu che (nuoci)! O Tu che
6. giovi! O Luce! O Guida! O Idea(tore)!

14) *Triangoli di risulta* (al-Tirmidī 95-98)

1. Ideatore! O Eterno! E
2. Tu a cui tutto ritornerà!
3. O...
4. Dio
5. Tu che hai discernimento (?)
6. Tu che hai discernimento.

15) *Rosetta* (al-Tirmidī 98-99)

1. O Dio!
2. O Tu che hai discernimento! O Tu che hai (molta pazienza)!
3. O Tu che hai molta pazienza! O chi non [rigo successivo] ha
4. simile a lui cosa alcuna sulla

5. terra e né in
6. Dio

16) *Triangoli di risulta*

1. cielo ed Egli è
2. Colui che [tutto] ascolta.
3. Dio
4. potente (?)
5. O Dio!

IV Fascia

Corrisponde alla base d'appoggio della coppa. L'iscrizione in *nash*, graffita, risulta quasi del tutto cancellata a causa dell'attrito col piano d'appoggio. Dai pochi segni visibili si può dedurre che il testo fosse costituito da alcuni dei nomi di Dio.

V Fascia

È un'iscrizione in *tulut*, eseguita in falso rilievo. Analogamente alla fascia corrispondente, sul lato interno, presenta un testo di difficile lettura. Si distinguono le parole: نور، ولي، شكور، صبور mentre le altre si prestano a diverse interpretazioni, per la maggior parte dubbie.

VI Fascia

È un'iscrizione di un solo rigo, in *nash*, graffita, contenente il nome dell'incisore. Le ricerche condotte su L.A. Mayer, *Islamic Metal-workers and their Work*, Ginevra 1959, per l'identificazione dell'artigiano, hanno dato esito negativo.

عمل المعلم محمد يعرف بابن السللاني (?) غفر الله لمن قرا له الفاتحة و لجميع المسلمين امين.

Traduzione

Opera del maestro Muḥammad, noto come Ibn al-S.l.lānī. Dio abbia misericordia di chi gli reciterà una *fātiḥah* e di tutti i musulmani. Amen.

*Cerchio centrale*

Ha un fondo decorato da incisioni di linee ondulate e spire su cui è posto un monogramma formato dall'intreccio di uno dei nomi di Dio, ripetuto su quattro lati.

O Compassionevole!

يا حنان

\* \* \*

Questo studio vuol solo rappresentare un contributo alla raccolta dei materiali per lo studio dei testi epigrafici che caratterizzano le coppe «magiche». Pertanto si è pensato di fornire una descrizione per quanto possibile dettagliata delle iscrizioni e delle loro caratteristiche grafiche senza aggiungere ulteriori osservazioni e commenti.

BIBLIOGRAFIA SOMMARIA

- Aḥmad Zeki, *Coupe magique dédiée à Ṣalāḥ ad-Dīn (Saladin)*, in «Bulletin de l'Institut Egyptien», 5<sup>me</sup> série, no. 10, pp. 241-89, pl. I-II e 4 figg., 1916.
- Canaan, Tawfiq, *Tāsīt er-Radjfeh (Fear Cup)*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», III, Jerusalem 1923, pp. 122-131.
- , *Arabic Magic Bowls*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», XVI, Jerusalem 1936, pp. 79-127.
- Ismail, Ch. Muhd., *Two Arabic medicine cups*, in «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», 26 (1921-25), pp. 171-176.
- Martin, F. R., *Ältere Kupferarbeiten aus den Orient*, Stockholm 1902. (solo foto) Medicinschale-Buchara XVIII Jahrh. taf. 51.
- Oman, Giovanni, *Le 'coppe magiche' nella medicina popolare araba*, in «Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia», 19, Venezia 1981, pp. 215-219.
- , *Materiali per lo studio delle coppe magiche nella medicina popolare araba*, in «Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche», XVI, Lugano 1987, pp. 337-358.
- Rehatsek, B. E., *Explanations and Facsimiles of eight Arabic Talismanic Medicinecups*, in «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», 29, vol. 10 (1873-74), tavv. 1-8.
- , *Magic*, in «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society», XIV, pp. 199-218, + 1 tav. (1879). (La tavola illustra l'interno della coppa magica, ricoperto di iscrizioni).
- Reich, S., *Quatre coupes magiques*, in «Bulletin d'Études Orientales», 7-8 (1937-38), pp. 159-175.
- Sarnelli, Tommaso, *Cimeli magici e letterari ancora in uso nella medicina popolare del Yemen*, in «Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma, 23-29 Settembre 1935», Roma 1938, p. 613. Pubblicata successivamente in «Atti e memorie dell'Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria» di Roma.

- Spoer, H. Henry, *Arabic Magic Medicinal Bowls*, in «Journal of the American Oriental Society», LV (1935), pp. 237-56 con 5 figg.
- , *Arabic Magic Bowls II: An Astrological Bowl*, in «Journal of the American Oriental Society», LVIII (1938), pp. 366-383.
- Walker, John, *The «Fear» Cup (Tāsāt-Al-Tarba)*, pp. 69-70 e tav., in *Folk Medicine in Modern Egypt, being the relevant part of the Tibb Al-Rukka or Old Wives Medicine of 'Abd al-Raḥmān Ismā'il*, London, 1934, XXXIX (p. 82).
- Wiet, Gaston, *Les Inscriptions de Saladin*, in «Syria», III (1922), pp. 307-28. (Su un'iscrizione su una coppa magica che Aḥmad Zeki Pasha attribuisce a Saladino, ma che W. data posteriormente, forse sec. XV).
- , *Inscriptions mobilières de l'Égypte musulmane*, in «Journal Asiatique», CCXLVI (1958), pp. 269-76 e pl. VIII (Coupe magique datée 1119 H/1707).

## RELAZIONE DEL VIAGGIO IN SICILIA DI MUḤAMMAD 'ABDUH

AGOSTINO CILARDO

(Napoli)

La presente traduzione delle note di viaggio in Sicilia di Muḥammad 'Abduh (m. 1905) costituisce un necessario complemento della comunicazione da me tenuta al Convegno-Incontro Internazionale sui « Viaggiatori Stranieri in Sicilia nell'Età Moderna » (Siracusa, 7-9 aprile 1988) dal titolo: « La moderna letteratura araba di viaggio e la Sicilia. Note di viaggio di Muḥammad 'Abduh ». Facevo notare lì che questa è l'unica relazione di viaggio riguardante la Sicilia scritta da un viaggiatore arabo in questo periodo (fine del diciannovesimo secolo); ed essa ha un grande valore a causa dell'importanza del suo autore, eminente personalità egiziana. A buon diritto dunque Muḥammad 'Abduh deve essere annoverato fra i grandi viaggiatori stranieri che hanno visitato l'isola<sup>1</sup>.

Del testo arabo esistono due edizioni. La prima è: Muḥammad Rašīd Riḍā (m. 1935), *Ta'rīḥ al-ustād al-imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh*, 3 voll., Cairo, 1324/1906-7. La seconda edizione, con lo stesso titolo, è in 2 voll., Cairo, 1350/1931 (vol. I), 1344/1925-26 (vol. II).

La traduzione, in un primo momento basata sulla prima edizione, è stata poi uniformata alla seconda la quale, all'inizio, prima del testo della relazione, ha una breve introduzione di Muḥammad Rašīd Riḍā; ha qualche nota in più; ha qualche parte suddivisa in maggiori paragrafi con relativi titoli, mancanti nella prima edizione; alcune parti sono meglio suddivise in periodi.

<sup>1</sup> Il suo nome è invece totalmente ignorato. Si veda, per esempio, Rino La Mesa, *Viaggiatori Stranieri in Sicilia*, Cappelli, Bologna, 1961.

Nel primo volume dell'opera (2<sup>a</sup> ed., p. 874), Muḥammad Rašīd Riḍā annuncia questa relazione di viaggio richiamandone anche i principali luoghi descritti:

*Sua competenza sulla Sicilia e ciò che ha scritto  
del suo capoluogo, Palermo*

L'*ustād imām* ebbe l'opportunità di far ritorno in Tunisia e Algeria via Italia. Nel suo cammino fece tappa nell'isola di Sicilia e osservò le vestigie degli Arabi che sono nel capoluogo (Palermo). Su questo ha scritto una relazione di viaggio che ho pubblicato in *al-Manār*; poi nel vol. II di questa *Storia (Opere dell'ustād imām*, da p. 473 a p. 504 della 2<sup>a</sup> edizione). Vi ha descritto il Palazzo di re Ruggero e la sua Cappella a Palermo; la Chiesa maggiore, i conventi e la Chiesa di Monreale. In questa descrizione egli mette in evidenza la tolleranza degli Arabi che c'era e si chiede: Dove sono finiti essi ora?

Ha dedicato una parte alla Biblioteca, all'Archivio ed alle vestigie degli Arabi che vi sono. Ha messo in risalto che il viaggiatore ha bisogno di conoscere le lingue straniere e che in Europa l'inglese è maggiormente utile. Ha descritto i Siciliani, la loro miseria e la loro sporcizia, e l'affinità esistente fra loro e le classi povere egiziane.

Ha descritto il museo, gli orti botanici e il cimitero. Ha messo in evidenza, a proposito delle immagini e delle statue che vi sono, la loro utilità e la norma della legge islamica che le regola. Ha concluso parlando di un principe e di una principessa della nobile famiglia 'alawita d'Egitto che si sono imbarcati sulla nave con la quale egli ritornava da *Missīnī* (o *Missīnā*), diretti ad Alessandria. Ed ha elogiato i loro costumi islamici.

In questa relazione di viaggio lo stile dell'*ustād* è letterario ed arguto. Ci saremmo augurati che egli avesse scritto una relazione di viaggio sulla Tunisia, Algeria ed altri paesi, simile a questa. Egli vi amalgama le notizie utili di carattere scientifico, le massime di saggezza sociale e gli insegnamenti storici con le arguzie letterarie.

Da questo elenco risulta evidente che Muḥammad 'Abduh privilegia la descrizione dei monumenti che hanno qualche relazione con la dominazione araba dell'isola. La brevità del suo soggiorno a Palermo gli ha forse impedito di visitare tante altre vestigie arabe che lì si trovano.

Lo stile è «letterario ed arguto», dice Rašīd Riḍā. Quale definizione più

appropriata! Certo, la scelta dei termini è ricercata, il linguaggio non è banale, la descrizione dei luoghi e degli eventi è precisa ed essenziale per quanto egli ne sappia; il testo, in definitiva, è elaborato con cura. Non manca il vezzo, tipico dell'epoca, di inserire nel testo qualche parola francese, essendo questa lingua molto diffusa allora in Egitto. Quanto all'arguzia, o al fine umorismo, o a volte all'iperbole, come non immaginare la scena di quelle frotte di ragazzini e donne incuriositi per quel turbante e il lungo soprabito portati da una persona che non parla italiano? E quella sottile ironia nel constatare che si insegnano le regole di grammatica e di sintassi della lingua araba, si riesce anche a leggere l'arabo, ma non si parla altrettanto bene l'arabo? oppure, invece di usare il linguaggio corrente, ci si esprime in arabo classico? E cosa dire della gustosa scenetta degli addetti all'Archivio di Stato affannosamente alla ricerca del registro degli ospiti? E della caustica frecciatina a qualche notevole egiziano che confonde *milāḥa* (navigazione) con *mal-lāḥa* (salina, saliera)? Altri ancora sono i passi che provocano nel lettore leggero umorismo. Ma qualche burla l'ha subita anche Muḥammad 'Abduh quando ha prestato fede, ma con un certo scetticismo, al racconto delle tarme che non ardiscono corrodere determinati manufatti lignei.

L'aspetto che più colpisce di questa relazione di viaggio è il continuo riferimento alla situazione egiziana del suo tempo messa in costante rapporto con le esperienze fatte durante il suo soggiorno in Sicilia. E così la scuola missionaria dei Cappuccini dovrebbe essere imitata nel mondo islamico; la visita al cimitero di Messina dà l'occasione per richiamare la prassi diffusa nei paesi islamici di celebrare gli anniversari dei *walī* presso le loro tombe. Il rimpianto per una gloriosa epoca passata a fronte di una decadenza generale odierna poco aderente ai dettami islamici è un motivo ricorrente presso i modernisti che cercano di risalire allo spirito delle origini dell'Islam. Osservando le magnifiche vestigie degli Arabi in Sicilia e a volte ciò che di loro resta dopo una voluta distruzione, che contrasta con lo spirito di tolleranza proprio degli Arabi, Muḥammad 'Abduh si chiede: Dove sono finiti essi ora?

Quanto all'immagine alquanto negativa che Muḥammad 'Abduh si è fatta dei Siciliani, essa nasce dall'impetoso raffronto fra i tesori artistici ed architettonici osservati e la povertà della gente, di cui lo colpiscono, durante il suo soggiorno, certi aspetti poco piacevoli.

Nella relazione di viaggio di Muḥammad 'Abduh non manca un aspetto didattico, come dimostrano il paragrafo dedicato alla necessità per il viaggio-

tore di conoscere le lingue e quello dedicato al ruolo dei monumenti e degli orti botanici. Delle immagini e delle statue infine, Muḥammad 'Abduh dà una spiegazione originale; egli non considera tanto la proibizione di crearle quanto piuttosto la loro utilità; e così propende per la loro liceità vedendo nelle circostanze storiche delle origini il motivo della loro proibizione. Rāšīd Riḍā però, in nota, si preoccupa di inquadrare il problema dal punto di vista dottrinario, ribadendo la proibizione islamica di creare immagini e statue.

#### TRADUZIONE

##### CAPITOLO SUI VIAGGI CON FINALITÀ SCIENTIFICHE E STORICHE

(Articolo sull'ultimo viaggio dell'*ustād imām* in Europa, nell'isola di Sicilia, in Tunisia ed in Algeria nell'anno 1321/1903<sup>1</sup>. Vi ha annotato, delle vestigie arabe di Palermo, capoluogo dell'isola di Sicilia, ciò di cui ha scorto l'utilità e l'insegnamento. Aspettavamo l'occasione che lo portasse a termine per chiedergli di ottenere di scrivere altri articoli su questo viaggio; ma non si è presentata).

#### PALERMO - SICILIA

QUESTO ARTICOLO È STATO PUBBLICATO NEI TOMI DEI VOLUMI VI E VII DI  
*AL-MANĀR*

«Ma non han viaggiato essi per la terra con cuori atti a comprendere e orecchie capaci di udire? No, non già gli occhi loro son ciechi, ma cieco hanno il cuore nel petto!»<sup>2</sup>.

La sorte ha voluto che modificassi l'itinerario del viaggio via Marsiglia per quello via Italia. Potevo scegliere due linee: l'una passa per Palermo; quindi arriva a Napoli dove si sosta circa quattro giorni; la nave ci porta quindi a Messina e da qui va ad Alessandria. L'altra termina a Palermo o «Bālīrm»; si soggiorna cinque giorni per ripartire poi parimenti verso Messi-

<sup>1</sup> Il testo ha: 1321/1902. Nella sua *Ta'rīḥ*, vol. I, p. 870, Muḥammad Rāšīd Riḍā ci informa che il viaggio avvenne durante l'estate del 1321/1903.

<sup>2</sup> Cor. XXII, 46. La traduzione dei vv. coranici è tratta da *Corano. Introduzione, Traduzione e Commento* di A. Bausani, Firenze, 1978.

na<sup>3</sup>. Mi sarebbe piaciuto seguire la prima linea in modo da vedere molti paesi e imponenti monumenti, che avrebbero dato un apporto notevole alla conoscenza di quanto ancora ignoravo. Senonché alcuni compagni mi hanno riferito che Palermo è il capoluogo della Sicilia, dove si trovano monumenti arabi che un arabo dovrebbe aver cura di vedere; dove ci sono due biblioteche in cui non mancano libri arabi antichi. Forse il loro esame richiederebbe tutto quel tempo che si deve necessariamente trascorrere fino al giorno della partenza per Messina. Ho preferito perciò far tappa a Palermo. Ora tralascio di menzionare alcunché dei facchini e degli altri addetti alla recezione dei viaggiatori in cui mi imbattei. Ma vi ritornerò sopra.

Dopo che ebbi preso posto nell'albergo Centrale, in Via Roma, uscii con il proposito di far pervenire alcune lettere di presentazione a coloro ai quali ero stato indirizzato. Fra costoro, incontrai chi mi piacque. Uno di loro era stato pregato di agevolarmi nella visita alla Biblioteca Nazionale e all'Archivio di Stato, e di darmi l'opportunità di esaminare quanto essi contengono. Egli mi aveva allora promesso che sarebbe venuto l'indomani per accompagnarmi alla biblioteca.

<sup>3</sup> Nella 2ª ed. della *Ta'rīḥ* è scritto in nota: «Gli Arabi la chiamavano Missīnī. Ha detto il poeta: Chi mi dirà buona notte a Messina?». Questo emistichio è riportato due volte da M. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula ossia Raccolta di testi arabi che toccano la Geografia, la Storia, le Biografie e la Bibliografia della Sicilia*, Lipsia, 1857, pp. 115, 125; *Biblioteca Arabo-Sicula*. Traduzione italiana, 2 voll., Torino e Roma, 1880-1881; vol. I, pp. 199, 216-17. A sua volta Amari lo riprende da Yāqūt, *Kitāb Mu'ğam al-Buldān*, ed. F. Wüstenfeld, 6 voll., Teheran, 1965; vol. III, p. 406, vol. IV, 535. La prima volta (vol. III, p. 406) l'emistichio è attribuito a Ibn Qalāqīs (m. 567/1172; si vedano C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. I, p. 261; S I, p. 461; U. Rizzitano, *EP*, vol. III, p. 838, s.v. *Ibn Qalāqīs*). La seconda volta (vol. IV, p. 535) invece esso è attribuito a Ibn Ḥamdīs (m. 527/1132-33; si vedano C. Brockelmann, *GAL*, vol. I, pp. 269-270; S I, pp. 474-75; U. Rizzitano, *EP*, vol. III, pp. 806-7, s.v. *Ibn Ḥamdīs*). Amari corregge questa attribuzione; così in *Biblioteca Arabo-Sicula ossia Raccolta di testi arabi*, cit., p. 125, nota 10, afferma che l'autore non è Ibn Ḥamdīs, ma Ibn Qalāqīs; mentre in *Biblioteca Arabo-Sicula*, trad. it., vol. I, p. 216, ha: «Ecco [de' versi] di 'Ibn Ḥamdīs il Siciliano (Correggasi: 'Ibn Qalāqīs l'Alessandrino)»; e nella nota 4 (vol. I, pp. 216-17) ha: «L'errore si corregge facilmente, in grazia delle varie parti di questo squarcio, che si leggono nel presente capitolo, paragrafi Siracusa e Sicilia, col nome di 'Ibn Qalāqīs, a pag. 195 e 199. Altri versi del medesimo componimento sono in altri paragrafi, ed attribuiti sempre a 'Ibn Qalāqīs. Anche l'argomento escluderebbe il poeta siracusano». Nel *Canzoniere* di Ibn Ḥamdīs (ed. C. Schiaparelli, Roma, 1897) non ho trovato questo emistichio.

### Il Palazzo Reale e la Cappella a Palermo

Fatto questo, cominciai a visitare il Palazzo reale. Non c'è bisogno per me di descriverlo; questo è compito dell'autore di un catalogo o di un viaggiatore che richieda di far mettere in mostra la bravura nella bellezza della descrizione e nell'ampiezza dell'eloquio. Dico solo che è un palazzo o serraglio<sup>4</sup> vasto, dalle ampie dimore, dai meravigliosi ornamenti e mobilia come tutti i Palazzi reali d'Europa o degli altri paesi orientali ed arabi; di ciò per cui sono profuse le ricchezze con e senza economia. Nessuna di queste è frutto della fatica del re o del principe. Esse provengono solo dalle ricchezze dei sudditi e dal guadagno degli scalzi e degli ignudi che non trovano di che coprirsi e bramano che una parte dei milioni sbersati per le mura di quei palazzi, per i suoi luoghi appartati e per i suoi tetti, venga spesa per le membra e per le ossa dei loro corpi. Non menzionerò nulla della descrizione di quella ricchezza nel paese della povertà; ricorderò però, fra ciò che ho visto nel palazzo, quello di cui l'orientale desidera venire a conoscenza, sia per insegnamento sia per celia.

Il custode del palazzo mi portò prima dove si trova la Cappella del re. Parimenti non c'è bisogno di descriverla – tranne che a Dio piacerebbe che per Suo amore fossero adornati i luoghi di culto, e che in Suo onore fossero scolpite le sue moschee, così come è piaciuto ai re della terra. Trovai nel corridoio che conduce ad essa, sul muro attiguo alla Cappella, una lapide sulla quale è stata affissa questa iscrizione:

«È uscito il comando della Maestà Reale, Augusta, Rugeriana, Sublime, i di cui giorni Iddio perpetui, e prosperi le sue insegne, acciocché si facesse questo instrumento per osservarsi le ore nella Metropoli della Sicilia (*da Dio*) custodita, l'anno cinquecento trenta sei»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *sarāya*, pl. *sarāyā*: palazzo reale; luogo dei circoli governativi. Si veda *al-Munğid fi'l-luğa*, 24<sup>a</sup> ed., Beirut, 1975, p. 332. Il Palazzo reale è un complesso di edifici costruiti nel giro di vari secoli. I Re normanni edificarono una sontuosa dimora sui ruderi dell'antica reggia araba. Tra le sale dei reali appartamenti del palazzo è notevole la Sala dei Viceré che reca alle pareti una serie di ritratti dei Viceré e dei luogotenenti di Sicilia a partire dal duca di Vieville sino al tempo dei Borboni. Nel tesoro della Palatina si trova un cofanetto arabo di avorio: squisito lavoro di arte moresca del sec. XII, in avorio con fini intarsi di figurine ed iscrizioni in lettere cufiche, rilegato da moderne strisce di ottone. Si veda T.C.I., vol. IV, *Sicilia*.

<sup>5</sup> La lapide è trilingue, nell'ordine: latino, greco, arabo; due righe per ciascuna lingua. La lapide è stata riprodotta da Salvatore Morso, *Descrizione di Palermo antico ricavato sugli autori sincroni e i monumenti de' tempi*, Palermo, 1827, nella Tav. 3, fra le pp. 30-31; nella didascalia è scritto: «La-

Inoltre sulla parte superiore della lapide ci sono delle righe in carattere greco; è chiaro che esse sono la traduzione di questa iscrizione. La Maestà ruggeriana è Sua Maestà Rūğār o Rūğīr il Normanno che entrò nell'isola di Sicilia e la conquistò agli Arabi. La lingua ufficiale durante il suo governo era l'arabo e il greco. Quanto al suo gusto nel costruire e nell'abbellire, esso era di impronta greca. Di questo re ci sono molti monumenti a Palermo; si trovano molti documenti arabi e atti scritti ai suoi giorni. Si dice che al tempo dei Normanni gli Arabi godessero di piena libertà nell'esercizio del culto della religione e nell'amministrazione degli affari, anche se questo re demolì molte moschee allo scopo di trasferire le loro belle colonne alle chiese che egli pensò di restaurare in città. Risulta evidente dall'iscrizione impressa sulla lapide che questo normanno, quando entrò nel paese, si uniformò alla condotta degli Arabi che stavano in città e tenne in gran conto i monumenti della scienza che trovò. Ordinava infatti di fabbricare strumenti tecnici e astronomici, e aiutava gli addetti alla loro lavorazione.

Nella Stanza dei Tesori del Palazzo reale ho visto un cofano arabo, della lunghezza di circa due terzi di cubito<sup>6</sup> e dell'altezza di tre quarti di cubito, fabbricato circa ottocento anni fa, secondo quanto dice il custode. È ri-

pide nel muro meridionale della Real Chiesa di Palazzo in Palermo». Morso riporta il testo latino (p. 28): «Hoc opus horologii precepit fieri Dominus et Magnus Rex Rogerius Anno Incarnationis Dominice M.C.XLII Mense Martio indictione V. Anno Vero regni eius XIII feliciter». Segue poi il testo greco e la sua resa in latino (p. 28): «O spectaculum novum! Fortis dominus Rogerius rex ex Deo sceptrum tenens fraenat fluentis substantiae cognitionem distribuens errori non abnoxiam horarum temporis, duodecimo regni anno, mense martio Ind. V, an. 6650». Segue infine il testo arabo e la sua resa in latino (p. 29): «Exiit edictum Maestatis Regiae, Augustae Rogerianae, Sublimis, cujus dies Deus perennet, ejusque signa confirmet ut fieret hoc instrumentum ad observandas horas. In Metropoli Siciliae (a Deo) custoditae anno sexto trigesimo et quingentesimo». Lo stesso S. Morso dà di quest'ultima la traduzione italiana riportata nel testo (in *Sull'orologio italiano, ed europeo*. Riflessioni di Giuseppe Piazza, Palermo, 1798, p. 74). S. Morso corregge una precedente interpretazione e traduzione fatta da Olao Gerardo Tychsen (si vedano la sua *Descrizione, cit.*, p. 30; e *Sull'orologio, cit.*, pp. 74-75). «La iscrizione incisa in caratteri semplici che chiamansi *nesckhi* accompagnata per lo più da' punti diacritici è piana e facile a leggersi» (Morso, *Descrizione, cit.*, p. 31). Su questo palazzo si veda Morso, *Descrizione*, pp. 11-31: «Memoria sul Palazzo Reale».

Il testo arabo riportato da Muḥammad 'Abduh ha la data «586» e diverge da quello della lapide in due punti, senza che tuttavia il significato ne risenta. Ha infatti all'inizio *خرج الامر من الحضرة* invece di *خرج امر الحضرة*; ha poi *بفعل هذه الالة* invece di *بفعل هذه الالة*.

<sup>6</sup> Misura di lunghezza in uso presso vari popoli del bacino del Mediterraneo, in epoca antica e moderna. In Egitto corrisponde a m. 0,58 per i tessuti ed a m. 0,75 nell'architettura. Si veda *Enciclopedia Italiana*, 1949, vol. XII, p. 71.

coperto di incisioni in oro fra le più belle che un occhio possa ora vedere. Secondo lo Stato, il suo valore ammonta a cinquecentomila franchi. In una delle dimore del palazzo ho visto una porta in ferro, verniciata di un bel giallo, fra le più belle porte che si possano costruire. Essa è frutto del lavoro artigianale degli Arabi ai tempi della loro dinastia.

In una delle dimore del palazzo ho visto le effigie dei viceré al tempo dei Borboni, succeduti ai Normanni. Accanto ad ogni viceré c'è un cardinale, così come i re avevano dei cardinali che li affiancavano e collaboravano con loro in molti affari del regno. Per questo il viceré veniva affiancato da un cardinale al quale egli ricorreva per le questioni religiose e per le attività politiche in tempi in cui gli uomini di religione si ingerivano nei poteri civili e politici. Così come diciamo da noi il «*muftī*<sup>7</sup> o *šayḥ al-Islām*»<sup>8</sup>, al tempo dei re ai quali le loro epoche non permettono di imparare le scienze religiose; e pertanto hanno bisogno di fare ricorso ai dotti nella religione. Solo che il *muftī* e lo *šayḥ al-Islām* risponde solo su ciò su cui viene interrogato, oppure adempie al compito che gli è stato affidato. Il cardinale invece introduceva il consiglio; proponeva il quesito; si occupava della condotta del viceré; lo distoglieva dal far ciò su cui egli non era d'accordo; lo conduceva a suo piacere a fare ciò che egli si prefiggeva. Così il potere reale era civile, politico e religioso in un unico ordinamento, in cui non c'era distinzione fra i due poteri. Questo tipo di ordinamento è quello che i Papi e i loro agenti fra gli uomini del cattolicesimo si sforzano di ripristinare, poiché esso è, per loro, uno dei principi delle religioni cristiane, anche se chi non era della loro religione negava l'unità del potere religioso e civile.

<sup>7</sup> La *fatwā* è un responso su un punto di diritto (*fiqh*); questo termine si applica, in Islam, a tutte le materie civili o religiose. L'azione di dare una *fatwā* è un *futyā* o *iftā'*; la professione relativa si chiama allo stesso modo; colui che dà *fatwā* o ne esercita la professione è un *muftī*; colui che domanda una *fatwā* è un *mustaftī*. Lo Stato designa dei giuristi qualificati a titolo di *muftī* per guidare le scelte dei privati. Più tardi istituisce dei posti ufficiali di *futyā* che diviene anche una funzione pubblica, annoverata, come la magistratura ordinaria, nella categoria delle funzioni religiose. I titolari di questi posti restano tuttavia a disposizione dei privati, ma sono più direttamente addetti al servizio dell'autorità. Negli Stati islamici a struttura statutale non si fa praticamente più appello ai titolari di questa funzione per legittimare l'azione legislativa. Si veda E. Tyan, in *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), vol. II, p. 886, s.v. *Fatwā*.

<sup>8</sup> Nell'impero ottomano, sotto il regno di Murād II (824-55/1421-51), il diritto di rilasciare *fatwā* fu accordato esclusivamente ad una persona chiamata *šayḥ al-Islām* che, sebbene nominato dal sultano, non giocava alcun ruolo nel consiglio di Stato. Si veda J. R. Walsh, *EP*, vol. II, pp. 886-87, s.v. *Fatwā*.

### La Chiesa maggiore ed i conventi

Fra ciò che alcuni miei amici hanno specificato nella lista dei luoghi che avrebbero preferito vedere, c'è un posto chiamato Duomo, cioè le Cupole<sup>9</sup>. Ci sono così andato. Ed ecco, essa è la Chiesa maggiore chiamata Cattedrale, il cui capo è quello che ha autorità sui capi delle restanti chiese della città o della diocesi. Essa è di imponente costruzione e di splendido ornamento, e la sua descrizione potrebbe continuare a lungo. L'origine di questa Chiesa maggiore è una moschea conservata così com'era, persino con la sua bella porta di legno. Tutto quello che è stato fatto, è stata l'aggiunta di immagini, statue e altri tipi di arredo sacro. Chi osserva lo può scorgere guardando appena la parte visibile, poiché il disegno della costruzione è alla maniera araba nella maggioranza delle moschee.

Dopo visitai un convento chiamato Convento di S. Giovanni. È uno di quelli inseriti nella lista dei luoghi. Non vi ho scorto nulla tranne che la parte inferiore del Convento era una moschea. Quando vennero i Normanni la trasformarono in chiesa. La costruì Ruggero; vi portò queste colonne dalle moschee che aveva abbattuto preso da ammirazione per le loro colonne. Poi il guardiano mi condusse, dopo, ad una cupola vicino alla chiesa. Mi disse che era di forma araba. Quando la vidi priva dell'arredo abituale come si vede nei luoghi di culto cristiano, glie lo chiesi. Egli allora mi riferì che gli Spagnoli, quando conquistarono la Sicilia, sottrassero i mosaici (uno dei più begli ornamenti coi quali si adornano i luoghi; i materiali sono fatti di minuti pezzi di pietra, di forme varie, cosicché con loro si raffigurano tutti i dise-

<sup>9</sup> *qubba*, pl. *qibāb* o *qubab*: duomo o cupola, di pietra o mattone; edificio coperto con un duomo o cupola. Parola araba che, in tutto il mondo islamico, serve a designare una tomba sormontata da una cupola. Si vedano E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, part 7, p. 2478; E. Diez, *EP*, vol. V, pp. 288-296, s.v. *Qubba*. Sulla Cattedrale, si veda S. Morso, *Descrizione, cit.*, pp. 32-45: «Memoria sulla Cattedrale e il Palazzo Arcivescovale». Secondo Morso «L'antica Cattedrale di Palermo..., profanata già e ridotta a moschea da' Saraceni fu all'ingresso de' Normanni restituita al culto cattolico co' maggiori segni di divozione e di pietà e di generosa dote e di ecclesiastici ornamenti arricchita. Restano i vestigi della profanazione di quel tempio fatta da' Saraceni in una delle colonne del portico meridionale, dove avvi in caratteri cufici una iscrizione presa dalla *Sura VII*, v. 55...» (pp. 32-33). Il versetto è il 54 che così recita: «In verità il vostro Signore è Dio, che ha creato i cieli e la terra in sei giorni e poi si è assiso sul Trono. Egli copre il giorno del velo della notte che avida l'insigne; e il sole e la luna e le stelle creò, soggiogate al Suo comando. Non è a Lui che appartengono la Creazione e l'Ordine? Sia benedetto Iddio, il Signor del Creato!».



gni e le immagini possibili) che si trovavano in questa chiesa e li portarono nel loro paese. Disse che essi non si limitarono a questo; ma anzi sottrassero parimenti alle chiese tutti i manufatti in argento che c'erano. Dissi allora ad un compagno che stava con me: Sembra che ogni conquistatore si senta in dovere di danneggiare qualcosa dell'opera di chi lo ha preceduto. Così ciascuno di loro fa ciò che considera doveroso per lui.

Ho conosciuto un prete di Aleppo, insegnante di arabo alla scuola del Convento dei Cappuccini a Palermo – ritorneremo a parlare di lui –; e fra le cose che mi ha consigliato di vedere vi sono i resti di un palazzo chiamato al-'Azīza<sup>10</sup>; questo è il nome in italiano. Vi andai con lui. Ed ecco, è un

<sup>10</sup> In italiano viene chiamato Ziza. Vale la pena di riportare qui di seguito quanto scrive S. Morso (*Descrizione, cit.*, pp. 163–188: «Memoria su I Palazzi della Cuba e della Ziza») in quanto appare evidente che Muḥammad 'Abduh non fa che ripetere quanto l'imperita sua guida gli riferisce. «... due palazzi... racchiudono e presentano ancora nobili monumenti saraceni e normanni... (p. 163). Questi due sontuosi edifizii, che nel suo esteriore si conservano tuttora quasi perfettamente come furono dal loro principio costruiti, l'uno a distanza circa di un miglio del palazzo regale all'occidente di esso, e l'altro a settentrione quasi alla stessa distanza della città, sono sicuramente due nobilissime fabbriche saraceniche... sembra pure chiaro essere stati essi destinati a' luoghi di delizie degli Emiri per la grandiosità delle fabbriche e per le aggiunte magnificenze...» (pp. 163–4). Cuba: «Parco regale... in mezzo a quel parco dall'ingresso sino al suo estremo eravi un portico, uno sì, ma lunghissimo formato di cappelle rotunde dal di sopra coperte, una da ogni parte patenti per le delizie de' Re; una delle quali resta intera sino ad oggi... Sovrastava alla medesima, come oggidì ancora sovrasta, il palagio magnificamente costruito per il sollazzo de' Re, nel cui vertice incise si vedono delle lettere saraceniche... (p. 165)... Attualmente non resta che il nudo palazzo, pochi vestigi dell'antico muro del giardino, e parte del suolo della peschiera... (p. 166)... Quanto al suo nome di Cuba possiamo affermare col Fazello di essere saraceno, e conservarsi dalla prima sua origine, nato dalla voce قبة *Cubat* che significa volta, fornix, concameratum opus, tale sacellum..., sia per essere stato formato il palazzo a forma di volta, sia piuttosto per il gran portico... tutto a volte coperto; ed è da tenersi in conto di favola quanto riferisce Fazello, come detto da' Saraceni delle cose antiche periti, che la Cuba e la Ziza siano nomi di due figlie di un re di Sicilia saraceno, dalle quali presero la loro denominazione questi due luoghi di delizie; siccome pure non sembra adottabile l'opinione di Vincenzo d'Auria d'essere greche l'una e l'altra denominazione... (p. 167)... Essendo le fabbriche indubitamente di origine saracena, e la loro denominazione avendo il significato a proposito nell'arabico idioma, non vi ha ragione di rimontare senza fondamento agli antichissimi tempi della mitologia: Or quanto alla Cuba è chiara, come si è detto, la sua denominazione... (p. 168)». Per quanto riguarda invece la denominazione della Ziza, Morso nota che su una lapide che lì si trova, compare come ultima parola العزیز (pp. 180–88); dal che conclude: in questa lapide «parvemi ritrovarvi il nome del re Ruggeri, accennata la costruzione del fonte e dell'osservatorio nel mezzo della peschiera e aver trovata la ragione della sua denominazione nella stessa parola العزیز Alaaiz che è l'ultima della iscrizione... (p. 182) ... son persuaso che la stessa parola العزیز alaaiz con cui si esprime la magnificenza del Re, gli abbia dato l'origine, e ne abbia stabilito la denominazione» (p. 186). Si veda pure T.C.I., vol. IV, *Sicilia*.

grande atrio dove c'è la fonte d'acqua, costruito nello stile di quello che da noi chiamavamo *al-qā'āt al-ḥaramiyya*<sup>11</sup>; le cui pareti sono adornate di mosaici fra i più belli che occhio possa desiderare guardare. Del palazzo, l'unico posto che i turisti possono vedere resta quell'atrio. La parte superiore del palazzo invece è abitata da gente della città; esso è entrato nella sua interezza in possesso di alcuni ricchi. Il palazzo fa parte del palazzo del re Ruggero il Normanno che egli fece costruire per la figlia 'Azīza. Vicino a questo palazzo vi è una cupola. Il prete dice che è una moschea araba. Vi ci dirigemmo. Ed ecco, essa sta in un grande giardino la cui porta era chiusa. Ci fu riferito che il giardiniere stava dentro. Una persona andò a chiamarlo. L'attesa per noi fu lunga. Attorno a noi si radunarono file o truppe di ragazzini e donne; quel turbante e la *ḡubba*<sup>12</sup> che l'accompagna li attrasse verso di noi. Ogniqualvolta respingevamo una frotta, ne avanzava un'altra; oppure ogniqualvolta evitavamo un'onda, ci sopraffaceva un'altra; fino a che venne un uomo. Fu detto che era il custode del giardino. Dopo un botta e risposta sul fatto di aprire la porta e della necessità di avere il permesso del padrone del giardino, acconsentì ad aprire, con la brama di una ricompensa. Entrammo allora e intravedemmo una nuova difficoltà per aprire la cupola; la appianammo. La cupola è come quella degli *ṣayḥ* che i musulmani costruiscono sulle tombe dei *walī*<sup>13</sup> o dei principi, in contrasto con quanto ordina la reli-

<sup>11</sup> Dimore sacre, inviolabili; gineceo. Fra gli appartamenti superiori, o fra quelli dell'arena, ce n'è in genere uno chiamato *qā'a*, che è particolarmente superbo. Si veda E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5ª ed., Londra, 1860, pp. 16–18.

<sup>12</sup> Abito lungo esterno; lungo soprabito di stoffa, di qualsiasi colore, le cui maniche non raggiungono completamente il polso. Si vedano E. W. Lane, *An Account, cit.*, p. 30; Id., *An Arabic, cit.*, part 2, p. 371. Specie di mantello portato dai due sessi; si veda T. Majda, *EF*, vol. V, pp. 737–58, s.v. *Libās*.

<sup>13</sup> Santo. Soprattutto da parte dei musulmani d'Egitto, i santi deceduti, così come quelli ancora in vita, sono oggetto di venerazione e onori non ammessi dal Corano e dalle Tradizioni. Sulle tombe dei santi più famosi vengono erette belle e grandi moschee; su quelle dei santi meno famosi invece è eretta una piccola costruzione quadrata bianca con una cupola. In genere, sopra la tomba in cui è depositata la salma, c'è un monumento di pietra o di mattone o di legno; è in genere coperto di seta o lino con ricami di parole coraniche, e circondato da una cancellata o parte divisoria di legno o bronzo, chiamata *maqṣūra*. Occasionalmente gli Egiziani visitano i santuari dei santi, sia per onorarli e compiere atti meritori per amore di queste persone venerate, che essi credono faranno scendere su di loro una benedizione; oppure per sollecitare qualche richiesta particolare, essendo persuasi che i meriti dei morti assicureranno favorevole accoglienza delle preghiere che essi offrono in questi luoghi consacrati. La generalità dei musulmani considera i loro santi deceduti quali intercessori presso Dio, e fanno loro offerte votive. I dervisci sono molto numerosi in Egitto e alcuni di loro

gione. Credo che essa sia una di queste tombe. In essa non vi è impronta araba tranne questa sua forma.

*Chiesa di Monreale. Tolleranza degli Arabi: dove sono finiti oggi?*

Fra quello che ho visto a Palermo (Sicilia) c'è la chiesa di Monreale<sup>14</sup>. L'intero soffitto e gran parte delle sue pareti sono ricoperti di mosaici dai colori e forme fra i più leggiadri che possano allietare chi guarda e fra i più belli che possano far divagare la mente. Su un lato c'è una cupola, conosciuta come «Cappella del Crocifisso», in cui ci sono statue e tipi di ornamento la cui descrizione è inadeguata. La cosa più importante che si possa ricordare in proposito è che essa fu costruita nel sec. VI dell'era cristiana. Ha pertanto circa milletrecento anni. I bei manufatti lignei sono conservati da quell'epoca. Le tarme non hanno ardito corrodere nulla di loro grazie alla cura e alla preoccupazione di tenerli puliti. Quanto a ciò che dicono alcuni esperti nella conoscenza delle caratteristiche naturali di questi minuscoli insetti, è che essi riconoscerebbero la croce e i materiali che vi sono destinati, e sentirebbero riverenza per quelle effigie e statue raffigurate in quei legni. Ed è per questo motivo che esse sarebbero diventate cristiane cattoliche; pertanto non sarebbe loro permesso di corrodere il legno cristiano. Poi il fatto che esse credano alla proibizione di rosicchiare, le indurrebbe ad agire; e così l'istinto di mangiare verrebbe a contrastare con il compimento del dovere. Ma non credo che questo sia il massimo dell'autenticità; anzi. E neppure che

---

che si dedicano agli esercizi religiosi e chiedono l'elemosina, sono molto rispettati in Egitto, specialmente dai ceti più bassi. Vari artifici sono usati dalle persone di questa classe per ottenere la reputazione di grande santità, e per essere dotato del potere di fare miracoli. Molti di loro sono considerati *walī*. Si vedano Lane, *An Account, cit.*, soprattutto pp. 227 sgg., 237, 240; Id., *An Arabic, cit.*, part 8, p. 3060.

<sup>14</sup> «La Cattedrale o Duomo di Monreale, la più bella e ricca chiesa normanna di Sicilia, uno dei più mirabili monumenti architettonici del Medioevo, venne fondata da Guglielmo II nel 1174... Cappella del Crocifisso, nel Duomo. Venne costruita dagli architetti di Monreale... È sorprendente per la ricchezza delle decorazioni in pietre dure policrome e in marmo, trattato e plasmato come stucco e costretto ad imitare legni, stoffe e metalli. Tuttavia, nonostante l'esuberanza ornamentale, l'assieme risulta armonico e di buon gusto. Un angolo delizioso del grande chiostro di Monreale è quello in cui sorge una fontana moresca a fusto di palma, di inarrivabile grazia e di effetto liricamente suggestivo. Essa è circondata a sua volta da un minore chiostro che la separa dal fragrante e serenamente idilliaco giardino che copre lo spazio del chiostro grande». Si veda T.C.I., vol. IV, *Sicilia*.

lo fosse all'inizio. Si dice che la chiesa facesse parte dell'edificio di re Guglielmo II; vi è il sepolcro, un'urna di pietra dove c'è il suo corpo.

Da questo puoi capire che gli Arabi, Iddio abbia pietà di loro, non hanno danneggiato questa chiesa con l'arroganza della loro potenza e il prolungarsi del loro dominio in Sicilia. Da questo ti puoi rendere conto che — anche se molti fra gli Arabi si allontanarono dal comando del loro Signore — lo spirito della religione islamica si intravedeva in molte loro opere. La religione proibisce di distruggere le chiese se tu non sei un covo di scelleratezza tale che il suo pericolo possa creare apprensione allo Stato. Pertanto essi hanno conservato per i fedeli le loro chiese e i loro luoghi di culto, e non vi hanno fatto quello che altri venuti dopo di loro hanno invece fatto, né hanno voluto seguire l'orma dei loro avversari, di quelli che hanno distrutto le loro moschee e hanno abbattuto i loro luoghi di culto, che Iddio conservi i loro giorni. Certamente l'Islam è arabo, e la gente più idonea a tutelarlo e ad osservarne le regole dopo averne compresa la verità, sono gli Arabi. Dove sono essi? Qualcuno potrebbe obiettare: Essi sono nella Penisola Araba, oppure nello Ša'm<sup>15</sup>, oppure in Iraq, o in Egitto, o in Tunisia, o in Algeria, oppure nell'Estremo Mağrib<sup>16</sup>. Non ti basta tutta questa enumerazione, di più di mille località, tanto che dici: dove sono essi? Ma io gli ribatto: Il popolo è quel dato popolo solo se ad esso restano le proprie qualità e la vita dei propri spiriti. Se invece non restano che fantasmi simili ai loro fantasmi, essi allora non sono Arabi. Io ho diritto pertanto di dire degli Arabi: Dove sono essi?

---

<sup>15</sup> Siria; si vedano H. Lammens, *EI*, vol. IV, pp. 302-312, s.v. *al-Sha'm; al-Munğid fī'l-a'lām*, 10ª ed., Beirut, 1976, p. 382. Siccome questo paese si trova al nord dell'Arabia, il termine significa anche «la regione settentrionale», in opposizione ad al-Yaman; si veda E. W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 4, pp. 1490, 1634.

<sup>16</sup> Il Mağrib è il nome dato dagli autori arabi alla parte dell'Africa che i geografi moderni designano col nome di Berberia o di Africa minore e che comprende la Tripolitania, la Tunisia, l'Algeria e il Marocco. L'estensione di questa regione varia a seconda degli autori. Il Mağrib è suddiviso a sua volta in più regioni, comunemente tre: Ifrīqiya, Mağrib medio e Mağrib estremo. Si veda G. Yver, *EI*, vol. III, pp. 113-114, s.v. *Maghrib*.

*Il convento, la scuola e il cimitero dei Cappuccini a Palermo  
(vi si studiano la propaganda missionaria e l'aggiornamento della lingua)*

I Cappuccini hanno un convento a Palermo in cui c'è un luogo di culto, una scuola e due cimiteri. Quanto al luogo di culto, non c'è bisogno di parlarne; non è diverso da altri luoghi di culto. Quanto alla scuola, essa serve per l'insegnamento delle lingue, delle professioni e delle scienze di cui hanno bisogno i missionari incaricati della propaganda missionaria cristiana, di annunciare il Vangelo e di diffondere ciò che esige lo zelo religioso in lontane regioni, come i Paesi Arabi, la Turchia, la Persia e altri. Fra quello che vi si insegna, c'è la lingua araba. Il professore è il cappuccino fra Gabriele Maria. È di Aleppo; ha imparato l'arabo a Beirut. Mi ha riferito che fra i suoi professori c'è il nostro amico *al-šayḥ Sa'īd al-Šartūnī*<sup>17</sup>, l'autore di *Aqrab al-mawārid* sulla lingua. Ebbi un incontro con quel frate. Conversai con lui di se stesso, del tempo che egli ha trascorso in Italia e del motivo per risiedervi. Mi chiari che vi era venuto per rendere alla sua religione questo servizio: l'insegnamento della lingua araba al fine di diffondere la religione nei Paesi Arabi, appunto. Nel conversare sceglieva appropriatamente, per quanto possibile, le regole della lingua araba. Di lui, quello ho apprezzato; come se egli credesse d'aver imparato l'arabo solo per farne buon uso nell'eloquenza, anche se stava in Italia; e si comportava in base a quello che credeva. Come sarebbe stato più semplice per lui parlarmi in dialetto aleppino, così come l'abitante di Beirut mi parla nel dialetto di Beirut, e il tunisino in dialetto tunisino! Egli non si dava pensiero che io capissi o meno; così come non se ne davano molti di quelli che abbiamo menzionato.

Parimenti in questa scuola si apprendono le scienze teologiche per il fine che abbiamo ricordato. Non c'è bisogno di citare le scienze che ci sono. In verità, ciò di cui hai bisogno per essere idoneo a diffondere la religione e a farne propaganda è noto a chi sa cos'è la religione e immagina il contenuto della sua propaganda. Per chi invece non lo sa, non scriviamo per lui una sola lettera di questo discorso. Se qualcuno obietta: Allora tu per chi scrivi?

<sup>17</sup> Sa'īd al-Ḥūrī al-Šartūnī, nato a Šartūn nel 1849, in Libano; insegnò alla *Madrasa* di 'Ayn Ṭarrāz; poi a Damasco; dal 1875-90 dai Gesuiti a Beirut; e infine, ancora a Beirut, alla scuola delle Sorelle di Nazaret. Morì il 18 agosto 1912 a Tayyūna, presso Beirut. Ha scritto varie opere. Il titolo completo di quella qui citata è: *Aqrab al-mawārid ilā afṣaḥ al-'arabiyya wa'l-šawārid*, 2 voll., Beirut, 1891, 1893. Si veda C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, zweiter Supplementband, Leiden, 1938, p. 769.

Rispondo: Se manca chi possa comprendere, io lo conservo per me stesso, e basta. Forse a noi viene in mente — e ciascuno di noi invita allo zelo per la propria religione ed è dell'opinione che essa sia la verità per la quale la gente è tenuta a purificare i propri spiriti in base a quella credenza e all'accettazione dei suoi principi — di istituire un settore di insegnamento per diffondere la religione, e di riformare i suoi principi per i suoi aderenti, per tacere della sua diffusione fra coloro che non vi aderiscono? Desidererei dai suoi aderenti, coloro che vestono il suo abito e confessano che la religione è la loro religione, o che ne avessero esatta nozione, mentre essi rinunciano alla sua propaganda; o che la ignorassero e si allontanassero dal suo sentiero, mentre essi sono la gente più bisognosa di guida e più fortemente sprovvista di chi indirizzi ad essa i loro sguardi e pieghi verso di essa le loro scelte. Forse che ci è passato per la mente di approntare, per questo settore di insegnamento, le discipline necessarie e i professori di tali discipline, così come costoro hanno fatto per istruire coloro che fanno propaganda per la loro religione a chi non è della loro religione? Come siamo noi più bisognosi di creare un tipo di insegnamento peculiare per coloro che si dedicano alla guida di chi reca pregiudizio alla religione in nome di essa e di chi distrugge l'onore della religione con qualche comportamento che egli imputa ad essa!

Non abbiamo noi diritto di chiedere a coloro i quali, a causa dei titoli della loro carica religiosa, sono saliti ai più alti ranghi, di pensare a questa faccenda e di fare per questo quanto sia doveroso per loro? Se non per interesse della religione, sia per interesse di se stessi. In verità, nel rafforzamento del settore della religione c'è un rafforzamento dei loro sostegni; e nel far conoscere alla maggioranza le cose della religione c'è come un consolidamento della venerazione per loro nelle anime del popolino; c'è come un'attestazione del predominio su di loro. Forse che noi non abbiamo il diritto di ricordare loro la questione divina che tocca i cuori, dà fastidio alle ambizioni, secondo la parola di Dio, Egli sia esaltato: «E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. Questi saranno i fortunati» (Cor., III, 104)? Forse si addice loro tapparsi le orecchie a questo discorso, e non temere che far i sordi ad esso è come uscire dal senso complessivo del discorso, e come sentire che essi non fanno parte di coloro ai quali è stato indirizzato? Ma noi abbiamo il diritto, anzi il dovere, di richiedere questo da loro, e in più, di richiedere da loro di prendere in considerazione di fondare una sezione per l'insegnamento di

quanto è necessario per diffondere la religione fra le restanti nazioni, se essi credono che la propria religione sia quella vera. Quei re e principi per i quali, nel gusto che hanno per il dominio e la sottomissione dei loro sudditi al proprio potere, non c'è priorità quanto quella della religione, perché non dispongono di una parte dei loro beni e dei ritagli del loro tempo da spendere per poter occuparsi a far rivivere lo spirito della religione, mentre essi non sono paghi di truffare la maggioranza mantenendo tutti o parte dei progetti che la religione non approva? Forse che essi non devono adoperarsi per consolidare sempre di più la loro potenza e rafforzare sempre di più il loro potere? Se almeno questi e quelli pensassero che la religione è un animale che cammina su due zampe, che richiede la provvista di cuori laddove ne sente il bisogno, che esce di buon mattino per il pascolo delle anime quando la sua fame diventa violenta. Ma se è negligente tanto che la fame lo distrugge e muore, la colpa è solo di se stesso, non di loro.

Qualcuno potrebbe obiettare: Perché scarti questa idea da parte loro e vi alludi con l'espressione «Se almeno», quando essi sostengono di appartenere agli *ahl al-sunna*<sup>18</sup>? Forse essi hanno voluto vestire i panni dei difensori della *sunna* per questa idea che tu scarti. A loro, in questo, non si può addebitare altro che dicono: Noi siamo sunniti; non sosteniamo l'impossibilità di nulla; mentre ci possiamo vantare di considerare possibile l'impossibile; e sosteniamo l'opinione della possibilità che i concetti assumano consistenza corporea; e crediamo che le opere e le credenze, e cioè concetti spirituali e movimenti corporei, si possano trasformare in individui animali che camminano e in gente che parla. Non è forse questa credenza il nostro strumento per raggiungere il Paradiso? Sia la religione un uomo dotato di intelligenza o un microbo mobile, utile, non omicida; che faccia per se stesso ciò che stava facendo; e ci inviti a godere in riferimento ad essa, anche se noi non abbiamo propensione per essa. Rispondiamo pertanto all'interlocutore che essi sono tratti in inganno. In verità la *sunna* è scevra da quanto essi sostengono; essi conosceranno qualsiasi cosa essi hanno sovvertito.

Ci è sfuggito il discorso che stavamo facendo. Questo frate, professore di arabo nel Convento, ha escogitato un metodo semplice per insegnare agli Italiani le regole di grammatica e di sintassi della lingua araba. Enuncia la

<sup>18</sup> La gente della *sunna*, seguaci della *sunna*, sunniti, cioè coloro che evitano di allontanarsi dal dogma e dalle pratiche in uso. Si veda A. J. Wensinck, *EI*, s.v. *sunna*, vol. IV, pp. 581-583.

regola araba; poi la spiega in lingua italiana con un procedimento col quale se ne facilita la comprensione, per quanto possibile. Ho visto, fra gli allievi del frate, chi legge bene l'arabo, anche se non lo sa parlare per mancanza di esercizio di audizione e di pronuncia. Quanta necessità avrebbe ogni arabo di imparare ciò di cui ha bisogno della propria lingua; ma quanto è gravoso il compito, quanto è impervio il cammino, quanti sono gli ostacoli sul cammino dell'arabo che cerca di acquisire la padronanza della propria lingua!! Consuma tutta la vita, ma continua a pestare i piedi all'inizio del cammino. Non sentiamo allora noi il bisogno di rendere accessibile la domanda e di facilitare la condotta per ottenere dalla nostra lingua quanto è necessario affinché ne possiamo comprendere quegli aspetti preziosi che vi sono depositati ed esporre con essa quello che proviamo in noi stessi e desideriamo consegnarlo ai figli della nostra lingua in modo autentico e in puro stile arabo? Non è tempo per noi di ritornare a quanto è noto fra ciò che i nostri antenati facevano e vivere in conformità a ciò che li ha fatti vivere tralasciando quelle novità che hanno fatto morire loro e noi insieme a loro, introdotte dai loro successori?

Quanto ai due cimiteri, uno sta sotto terra in un edificio dalle ampie pareti; vi si scende da una scala; vi sono finestre da cui proviene la luce. Le salme vi sono state sistemate in vari modi. Alcune sono in casse di legno, o di pietra o di bronzo, sigillate. Fra le altre ci sono le spoglie di *Monsieur Crispi*, precedente presidente del Consiglio italiano. Sta in quel posto in un'urna chiusa. Altre salme sono collocate in casse di cristallo dove, dall'interno della cassa, il corpo è visibile a chi guarda, nella posizione che aveva al momento della morte. Nell'unica cassa si trovano molte persone, con gli scheletri in vista, dai volti visibili, in maniera da rattristare il cuore e considerare che ci sia un'anima. Queste due categorie di morti ottengono il privilegio di essere collocati in questo luogo soltanto se appartengono a quei ricchi che hanno la possibilità di pagare al Convento la somma da esso richiesta per questo privilegio. Lì c'è un'altra sezione che comprende salme imbalsamate ritte sulle pareti del luogo; hanno il vestito così come era al momento della morte. Sono le salme dei frati e dei preti che desiderano essere collocati in questo luogo per avere la fortuna di ottenere la sua benedizione. Essi hanno forme per le quali l'anima si contrae e il petto si rattrista. Non c'è bisogno per noi di passare questo in rassegna. Al lettore è sufficiente im-

maginare in un morto quanto di più violento l'anima possa aborrire di quanto la morte disegni nel corpo.

Quanto all'altro cimitero, esso è, come gli altri, in superficie, anche se i morti sono sotto terra. È tra i luoghi più belli e puliti. Le tombe che vi si trovano sono di accurata costruzione e di splendido aspetto. Nel cimitero sono stati piantati alberi di cipresso in meraviglioso ordine. Ci è stato detto che coloro che vi sono sepolti sono principi e gente ricca. Quanto ai poveri, essi hanno un cimitero confacente alla loro povertà, in altro luogo. È come se fossero stati condannati a non essere uguali ai ricchi perfino nella morte, sebbene la morte livelli i ricchi e chi, fra i vivi, è di classe inferiore; anzi li considera preda della più sporca usanza, così come parte dei loro simili fra gli animali considera questo.

Si dice che il Governo, dopo che si è insediato a Roma, ha proibito di seppellire nel primo cimitero in questa maniera; ed ha ordinato di seppellire il defunto solo nei cimiteri normali, come questo secondo cimitero e simili. Esso ha riservato il diritto ad essere collocati nei luoghi di culto solo al Papa e al re, ad esclusione di altra gente. Costoro sono gli unici due le cui spoglie vengano poste in un'urna e collocati in chiesa. Ben ha fatto il Governo! Infatti chi in vita è stato velato alla gente a causa della sua maestà, deve essere di monito per loro tutti dopo morte.

#### LA BIBLIOTECA NAZIONALE E L'ARCHIVIO

Quanto alla Biblioteca nazionale, la persona incaricata di accompagnarmi — mi è difficile ricordarne il nome in quanto è lungo — venne da me e con lui mi recai alla Biblioteca. Essendo fratello del direttore, era rispettato fra gli addetti alla Biblioteca. Conosceva un po' di lingua francese. Gli espressi il desiderio di richiedere per me il catalogo dei libri arabi, qualora vi fosse. Lo richiese. Allora si manifestò un notevole movimento fra gli addetti; molti erano quelli che entravano e uscivano, andavano e ritornavano; era grande il vociare; le mani si alzavano per dare indicazioni. Trascorse circa un quarto d'ora. Tutto questo mentre io non comprendevo i motivi di questo trambusto. Alla fine mi fu portato un piccolissimo quaderno di circa cinquanta pagine. E tutto quel baccano era per cercarlo. Ciascuno addebita al proprio compagno la conoscenza della collocazione, mentre l'altro si difende dall'insinuazione di conoscerla. Sfogliandolo non vi osservai altro che parec-

chi libri di preghiere supererogatorie e di preghiere canoniche, come se fosse un catalogo di una biblioteca di uno *ṣayḥ* della confraternita dell'eremitaggio<sup>19</sup>, oppure della biblioteca dei signori al-Bakriyya<sup>20</sup>, Iddio santifichi i loro spiriti tutti. Vi ho visto solo un frammento dello *ṣarḥ* di Ibn Ruṣd alla *Mudawwana* dell'*imām* Mālik<sup>21</sup>, Iddio si compiaccia di lui; e un libro di *al-Sīra al-Nabawiyya*<sup>22</sup>, siano sul suo autore la benedizione e il saluto mi-

<sup>19</sup> Ramo della Suhrawardiyya nato nel Ḥurāsān (Zāhir al-Dīn, m. 1397) e diffuso in Turchia. È suddiviso in numerose branche. Si veda L. Massignon, *EI*, vol. IV, pp. 700-705 s.v. *Ṭarīqa*.

<sup>20</sup> Ordine di dervisci che deriva il nome da Pīr Abū Bakr Wafā'ī, morto ad Aleppo nel 902/1496, o 909/1503-4. Ramo siro-egiziano della Šādīliyya, setta sufica che prende il nome da Abū'l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh al-Šādīlī (m. 656/1258). Si vedano *EP*<sup>2</sup>, vol. I, p. 996 s.v. *Bakriyya*; L. Massignon, *EI*, vol. IV, pp. 700-705 s.v. *Ṭarīqa*; A. Cour, *EI*, vol. IV, p. 256 s.v. *al-Shādhiḥī*; D. S. Margoliouth, *EI*, vol. IV, pp. 256-259 s.v. *Shādhiḥīyya*.

<sup>21</sup> Muḥammad b. Aḥmad b. Ruṣd (m. 520/1126), *qāḍī* e *imām* della grande moschea di Cordova (si veda C. Brockelmann, *GAL*, vol. I, p. 384; *S I*, p. 662). Nei *Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, Firenze, 1878-1904, B. Lagumina, *Catalogo dei Codici Orientali della Biblioteca Nazionale di Palermo*, pp. 373-402, scrive (pp. 389-90) che il frammento della *Mudawwana* è «del Sezoio XV, assai corroso dalle tarme specialmente a principio, rilegato in pergamena... Frammento di due Trattati giuridici 'del Pellegrinaggio e della Guerra sacra' di Muḥammad b. Ruschd, comunemente inteso col nome di Averroè (m. nel 595). Alla Quistione proposta, la quale in succinto è ripetuta nel margine, e alla Risposta attribuita a Mālik (m. nel 179) e a Ibn al-Qāsim (m. nel 191) segue il commento di Averroè...» (pp. 389, n. 19). È noto che a Mālik è attribuito il *Muwaṭṭa'*, mentre il primo autore della *Mudawwana* è Ibn al-Qāsim; poi Saḥnūn (m. 240/854) ne fece una rielaborazione che si chiamò *al-Mudawwana al-kubrā* (si vedano C. Brockelmann, *GAL*, vol. I, pp. 176-177; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967, vol. I, pp. 465, 469. Fra i mss di Ibn Ruṣd, Brockelmann e Sezgin tuttavia non citano il frammento palermitano). Pertanto l'attribuzione che Muḥammad 'Abduh fa della *Mudawwana* a Mālik si può spiegare solo col fatto che la dottrina riportata, in ultima analisi, è quella elaborata dal caposcuola, a Medina. Quanto poi all'attribuzione del ms palermitano al filosofo Averroè da parte di B. Lagumina, appare evidente che si è trattato di una svista; si dà al filosofo Averroè (m. 595/1198, «nipote del giurista»; si veda C. Brockelmann, *GAL*, vol. I, pp. 833-4) ciò che invece è di suo nonno, il giurista Muḥammad b. Aḥmad b. Ruṣd (m. 520/1126).

<sup>22</sup> Su *al-Sīra al-Nabawiyya*, B. Lagumina (*op. cit.*, pp. 388-389, n. 18) scrive che è «appositamente sformato con linee e punti da renderne difficilissima la lezione. Tranne i primi e gli ultimi fogli, gli altri sono disordinati e ricoperti di una membrana sottilissima... Vita di Maometto compilata sulle cinque collezioni canoniche di al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, al-Tirmidhī e al-Nasā'ī; su Ibn Hishām e altri autori classici ricordati in fine al volume. Il maltese Giuseppe Vella, sul finire del secolo passato, fece credere che il manoscritto contenesse un carteggio diplomatico della dominazione araba in Sicilia, e come tale fu pubblicato in sei volumi, Palermo 1789-92. Per tutt'altro si può vedere il mio lavoro edito nell'*Archivio Storico-Siciliano*, N.S., anno V, *Il falso Codice arabo-siculo della Biblioteca Nazionale di Palermo, illustrato e descritto*, Palermo, 1881». Muḥammad 'Abduh fa qui una descrizione alquanto imprecisa delle vicende riguardanti questo ms; non nomina il responsabile della nota impostura né conosce il reale scopo che quest'ultimo si era prefisso. Appare evidente che

glieri. Senonché, di quella *Sīra*, non è possibile leggere un solo rigo, poiché delle linee scrono lungo le righe con cura tanto minuziosa che hanno reso illeggibili le lettere originarie e ne hanno nascosto alla vista l'esatto contenuto, essendo invece visibile l'alterazione. Mi meravigliai di questo e ne chiesi il motivo. Mi fu risposto che un prete del sec. XVIII fu spinto dal fanatismo ad andare in Biblioteca ed a chiedere il libro con la scusa di volerlo leggere. Conosceva perfettamente l'arabo. Gli fu consegnato e gli causò questo affinché la gente rifuggisse dal prendere conoscenza del contenuto. Fece lo stesso con uno degli esemplari manoscritti del Corano. Contraffecce molti libri che danneggiò. Il suo caso divenne noto al Governo; fu citato in giudizio e condannato a dieci anni di prigione, secondo una versione; a quindici anni, secondo un'altra. Quanto al frammento dello *šarḥ* di Ibn Rušd, è intatto; i caratteri sono *mağribī*<sup>23</sup>, belli, di facile lettura per lo studioso.

L'unico libro intero che ho visto alla Biblioteca è «Il libro delle palme» di Abū Ḥātim al-Siğistānī<sup>24</sup>. È piccolo, di circa sessanta fogli, di scrittura minuta, accurata, corretta. Ne lessi molte pagine e ne copiai molti paragrafi relativi al *tafsīr* della parola di Dio, sia Egli esaltato: «Non vedi come Dio assomiglia una buona parola a un albero buono che ha radice salda e i rami alti nel cielo – che dà i suoi frutti in ogni stagione col permesso del Signore?» (Cor., XIV, 24-25). Fra ciò che copiai in proposito c'è l'affermazione di Abū Ḥātim, Iddio abbia pietà di lui: «Fra le cose con le quali Dio ha onorato l'Islam e con le quali ha onorato le palme vi è il fatto che Egli ha predestinato le palme del mondo agli aderenti all'Islam. Essi lo hanno conquistato e in ogni luogo ci sono palme; mentre nel paese dei politeisti non ce n'è alcuna». Iddio abbia pietà di Abū Ḥātim! Quanto è lontano dall'esprimere un giudizio esatto sulle peculiarità dello sviluppo, anche se egli è uno dei più eminenti fra gli *ahl al-siyar*<sup>25</sup> e dei più illustri fra i linguisti! Il libro

Muḥammad 'Abduh si basa sulle inesatte e incomplete notizie fornitegli dal suo accompagnatore o da qualche addetto. Nel testo arabo si dice che la manomissione del ms fu opera di un prete del «sec. VIII», invece che del «sec. XVIII».

<sup>23</sup> Tipo di scrittura araba che, come quella *mašriqī* e *kūfī*, derivano la loro denominazione dalla regione in cui sono diffuse. Si veda AA.VV., *EP*<sup>2</sup>, vol. IV, pp. 1144-1162, s.v. *Khaff*.

<sup>24</sup> Abū Ḥātim al-Siğistānī (m. 255/869); filologo arabo di Basra; si veda B. Lewin, *EP*<sup>2</sup>, vol. I, p. 129, s.v. *Abū Ḥātim al-Siğistānī*. L'opera citata nel testo, *al-Naḥl*, è stata edita da B. Lagumina, in *Atti... Lincei, Scienze morali*, Ser. 4, 8, 5-41.

<sup>25</sup> *Sīra*, pl. *siyar*; storie degli antichi; o spedizioni militari. Si veda E.W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 4, p. 1484. Gli *ahl al-siyar* sono gli storici antichi.

è utile per la lingua; è scritto in caratteri *mašriqī*; la data della copia è *Ġumāda al-āḥira* dell'anno 394<sup>26</sup>. Siamo venuti a sapere che è stato edito in Germania. Sarebbe stato meritevole invece se lo fosse stato in Egitto. Forse questo avverrà, a Dio piacendo, quando gli Egiziani eguaglieranno i Tedeschi nell'interesse per la lingua araba e i suoi pregi.

\* \* \*

Ho visitato poi l'Archivio di Stato. È come da noi il *Daftarḥāna*<sup>27</sup>, tranne che né i suoi fogli né i suoi quaderni vengono venduti né a *qaṅṅār*<sup>28</sup> né a *raṭl*<sup>29</sup>, come si fa invece nel *Daftarḥāna* egiziano. Essi vengono invece conservati così come erano da parecchi secoli; non se ne sciupa nemmeno un foglio. Lo Stato ha curato l'edizione delle pagine di contenuto storico redatte in lingua araba e in altre lingue orientali, allo scopo di facilitare la conoscenza di quello che è scritto in quelle pagine a chi le esamina, e per rendergliene agevole, dopo, la lettura negli originali, specialmente se egli non è avvezzo a leggere i diversi caratteri arabi. Così, se ciò che è stato edito e ciò che è scritto coincidono, egli viene a conoscenza della esattezza dell'espressione nelle due versioni. Magari la Biblioteca maggiore egiziana facesse lo stesso per i caratteri scritti sui fogli di papiro e per altri scritti in caratteri kufici o nell'antico *nash* (corsivo), oppure per quanto è stato in parte cancellato dalla vetustà, al fine di conseguire il beneficio di conservare questi fogli e di trarne vantaggio, a Dio piacendo.

È uso, nelle Biblioteche e negli Archivi, approntare dei registri su cui il visitatore scrive il nome, il titolo e la data della visita. È una buona abitudine che si addice a luoghi istituiti per conservare le vestigie scientifiche e la memoria storica. Ma gli impiegati della Biblioteca nazionale di Palermo non si sono preoccupati di questa abitudine e si sono accontentati di presentare uno dei fogli per la richiesta di consultazione perché vi apponessi la firma,

<sup>26</sup> Sesto mese dell'anno arabo. Si veda B. Carra de Vaux, *EI*, vol. IV, pp. 705-706, s.v. *Ta'riḫ*; *EI*, vol. I, p. 1094, s.v. *Djumāda*. 394 Eg. corrispondente al 1004 d.C.

<sup>27</sup> Archivio.

<sup>28</sup> Unità di peso molto variante a seconda degli autori. Si veda E.W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 7, pp. 2568-69.

<sup>29</sup> *Riṭl* o *raṭl*. Unità di peso risalente all'epoca preislamica, variabile a seconda dei paesi e dei periodi. Si veda A.S. Atiya, *EI*, vol. III, p. 1208, s.v. *Raṭl*; E.W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 3, p. 1102.

così come fecero gli addetti alla Biblioteca nazionale di Messina. Gli impiegati dell'Archivio di Stato invece desideravano che quella consuetudine non fosse disattesa. Così richiesero quel registro; ma non lo trovarono. Si adoperarono allora con ogni sforzo a ricercare e ad indagare. Le voci cominciarono a intrecciarsi, mentre le gesticolazioni cominciarono a moltiplicarsi e ad aumentare sempre più, analogamente a quanto avevano fatto gli impiegati della Biblioteca nazionale per scovare il catalogo dei libri arabi. Volevo in fretta visitare qualche altro luogo; ma restai bloccato per un certo periodo finché piacque a Dio. Il registro fu ritrovato. Vi apposi la firma. Penso che abbiano lodato Iddio per essere stato io la causa del suo rinvenimento dopo che era stato smarrito.

Questo e quello ti stanno ad indicare due cose: Sia la scarsità di stranieri e di studiosi che richiedono di esaminare le vestigie arabe che visitano queste sedi scientifiche, e la scarsità degli studiosi locali di quei libri scritti in una lingua diversa dalla loro, accontentandosi essi delle traduzioni o non sentendone affatto il bisogno; sia l'enorme negligenza da parte dei funzionari di questi Archivi. Ti è agevole collegare le due cose. Non ricordo che in nessuna biblioteca europea mi sia capitato quello che mi capitò nelle due biblioteche di Palermo.

NECESSITÀ PER IL VIAGGIATORE DI CONOSCERE LE LINGUE.  
QUELLE PIÙ UTILI

Fra le cose che trovo si debbano sicuramente criticare è che i funzionari di queste biblioteche non conoscano altra lingua che l'italiano. Non conosco il francese; eppure è affine alla loro lingua. Chi ne conosce qualche parola, ha difficoltà ad esprimere ciò che vuole. Il mio accompagnatore faceva da interprete fra me e loro quando stava con me alla Biblioteca nazionale. Ma io, dopo che se ne fu andato, mi trovai in uno stato di desolazione accresciuto dal fatto di dover star zitto, dalla mancanza di giovamento nel parlare e dalla stizza quando si volevano chiedere informazioni su qualcosa che si desiderava sapere e non si trovava altro mezzo che far ricorso al gesto. Sai bene che il gesto è utile soltanto per comunicare e per ottenere informazioni dal muto, se ne sei la madre; come dice il proverbio: «Figlio muto, la madre l'intende». Perciò ci si deve abituare al tipo specifico di gesto affinché sia facile capire e farsi capire. Per questo non mi fu possibile trarre alcun vantag-

gio per il lavoro che si deve fare al fine di trascrivere qualcosa dai libri arabi, come, per esempio, quel frammento dello *šarḥ* di Ibn Rušd. Dopo un lungo discorso in francese che essi non capivano, e in italiano che io non capivo, me ne andai; ero della stessa ignoranza di quando ero entrato; ma finì con l'angustiarci questa ignoranza incontrando gente del posto in grado di capire ciò che io dicevo e mi mettesse in grado di capire ciò che essa diceva.

Conviene ricordare a questo punto quanto si dice; e cioè che per colui che conosce la lingua francese sia facile viaggiare in tutti i paesi europei; gli sarebbe agevolare capire e farsi capire poiché il francese sarebbe lingua comune. Non troveresti albergo o posto che desideri visitare senza trovarvi qualcuno capace di soddisfare il tuo bisogno per quello che tu desideri. Hai già visto che la validità di questa affermazione si è dissolta nelle biblioteche di Palermo, né ho incontrato alcunché che abbia rafforzato la sua validità nella biblioteca di Messina né nelle biblioteche degli istituti scientifici dove abbondano quelli che conoscono le lingue straniere. Non conviene farne a meno quando ne hai bisogno. Passai una notte a Londra e alloggiavi nel più grande albergo che c'è, chiamato Gravenor Hotel. Ci sono più di seicento stanze da letto; ma non vi ho trovato uno che conoscesse il francese, tranne due inservienti, uno dei quali era il portiere e l'altro faceva parte della servitù della sala da pranzo. Quanto agli inservienti addetti alle camere da letto e agli altri, non capivano una sola parola, mentre si poteva avere impellente bisogno proprio di loro; infatti le richieste personali dipendono tutte da essi o esse. Se chiedi acqua, o latte, o caffè, o di preparare un bagno, o di trasportare un bagaglio da un posto all'altro, o di riparare qualcosa che si è rotto, oppure di rompere qualcosa che è intero, non trovi a chi tu possa chiederlo se non a coloro che non conoscono una parola di francese. Comunque essi, essendo assuefatti, a quanto pare, al fatto che questo tipo di mutismo capitava spesso, essi o esse sono diventati come la madre del muto. Per essi o esse è agevole capire i gesti senza affaticamento eccessivo per le membra di coloro che fanno i gesti (cioè per coloro che si intendono col gesto, non per coloro che hanno ottenuto il grado di consigliere militare ottomano)<sup>30</sup>. Ma non ti è ignoto che fra le richieste ci sono quelle che non si

<sup>30</sup> *Rutbat al-muširiyya al-'askariyya*. Il *mušir* è il consigliere; alla lettera significa uno che indica, consiglia. Questo titolo fu creato da Maḥmūd II. La *rutbat mušir* era il più alto grado di ufficiale, ma senza distinzione tra uffici militari e civili. Era anche un rango civile (*rutbat mulkiyya*) al quale tutti i principi della casa khediviale in teoria avevano diritto. Si veda J. Deny, *EI*, vol. III, pp.

possono esprimere col gesto. Cosa faresti infatti se tu fossi il più dotto fra gli studiosi di francese e ti si rivolgesse una richiesta analoga e tu non avessi abbastanza tempo per imparare la lingua inglese? Non potresti far altro che riconoscere che quella affermazione che essi hanno fatto è fondata su una prova inadeguata, non valida per essere una delle premesse, considerate nell'arte della logica, per il sillogismo.

A questo punto ti aggiungo qualcosa; ed è che se tu non conoscessi la lingua del popolo presso il quale fai sosta, ti troveranno come cibo o esca mandata loro da Dio; allora essi ti imporranno gli alimenti che vogliono e non proveranno un briciolo di pietà per te, o di compassione per il fatto che non stai nel tuo paese e non sei in grado di esaminare insieme a chi ti depreda l'oggetto della ruberia, poiché egli non capisce ciò che tu dici né tu capisci ciò che egli dice. Così finisci col pagare ciò che egli ti ha calcolato tuo malgrado. Il massimo che il suo comportamento ti permette è di tirare un sospiro, scuotere la testa, torcere il collo in segno della tua rabbia. Ma tutto questo non ti fa risparmiare ciò che ti toglie l'ignoranza della lingua.

Secondo la mia opinione, per chi vuole viaggiare in un paese di cui non conosce la lingua, la cosa più conveniente è di imparare, della lingua di quel paese, quanto gli basti per avere rapporti d'affari. È sufficiente per questo un anno prima del viaggio. Il compenso del professore che insegna non raggiunge la metà di quanto si perde grazie all'ignoranza della lingua.

Chiedo perdono a Dio di un errore in quello che ho detto: Se egli vuole fare un viaggio in Sicilia (*Sīsīliyā*), che fa parte dell'Italia, egli deve applicarsi a conoscere la lingua italiana tanto da parlare con celerità, comprendere con celerità, con la quale possa prevenire il discorso e comprendere il discorso degli Italiani, ed essi possano capire lui. Altrimenti Dio chiede il corrispettivo dei bagagli persi o di quanto da lui si riscuote come tariffa per il loro smarrimento. Quando mette piede sulla costa della Sicilia, si raccolgono attorno a lui facchini e guide fasulle; tirano di qua e di là i bagagli e i vestiti. Ciascuno prende una parte. Se egli allora non conosce la lingua, gli può capitare qualsiasi cosa. Se i bagagli gli sono rimasti indenni dalla distruzione o dallo smarrimento; oppure ne sono stati colpiti in modo che non valga la pena difendersi, si trova davanti un esercito di postulanti; ciascuno reclama

799-800, s.v. *Mushīr*. *Mustašār*, consigliere; alla lettera: uno che è consultato. Della stessa radice di *mušīr*, che esattamente significa: chi dà consiglio. Come il titolo di *mušīr*, così anche quello di *mustašār* fu creato da Maḥmūd II. Si veda J. Deny, *El*, vol. III, pp. 824-25, s.v. *Mustashār*.

da lui il prezzo del proprio lavoro; e qual'è quel lavoro? È il trasporto di parte dei bagagli. Una parola pronunciata non viene compresa per indirizzarlo al luogo dove è giunto, sebbene egli sia giunto con i propri piedi e da una strada su cui cammina tutta la gente. Non dimenticare che essi scommettono con te le tue membra fino a che tutte le tue parti siano in pericolo in seguito alla loro scommessa, se tu non sei profondamente attaccato ad esse. Se ti trovi nella necessità di viaggiare alla volta di questo paese e di soggiornarvi per un periodo di tempo per cambiare aria e per sollevare lo spirito con la bellezza dei panorami specialmente nei giorni di primavera, allora devi impiegare due anni per apprendere la lingua italiana. Ciò che spendi per imparare è meno di quanto perdi, unitamente alla difficoltà della reciproca comprensione.

Ho trovato che chi conosce l'inglese ha più fortuna in Francia di chi, in Inghilterra, conosce il francese. Infatti tu non trovi albergo in Francia senza che vi siano molte persone della servitù che conoscono l'inglese. Ne chiedi il motivo e mi fu risposto che i Francesi raramente viaggiano in Inghilterra. Quanto agli Inglesi e agli Americani invece, essi riempiono le pianure e i monti di Francia; sbalordiscono piccoli e grandi con l'oro. Il francese si trova così nelle necessità di promuovere l'inglese nel proprio paese perché i visitatori restino ammirati e per accrescere il numero di coloro che ne scriveranno.

Guai a te se soggiorni uno o due giorni a Messina in qualche albergo fra i più grandi ai quali i turisti possano aspirare. Il proprietario dell'albergo conosce alcune poche parole di francese che gli permettono di farti comprendere che la tariffa della stanza da letto, senza refezione né bevande, è di dieci franchi a notte. Tu hai la possibilità di fargli capire che lo accetti a condizione che ci sia pulizia e molta quiete, anche se egli, di questo, non attuerà quello che ha capito da te; ma il comportamento sarà conforme soltanto a quanto tu hai capito da lui.

Ti addormenti verso le dieci; ma non passa mezz'ora che ti fanno passare il sonno grida, frastuoni e strepiti di movimenti che vanno e vengono al di fuori della tua camera da letto. Allora ti stizzisci. Cerchi serenità, ma non la trovi. Apri allora la porta e pronuncii molte espressioni da cui si capisce che sei molto infastidito per quello che senti e non c'è verso di dormire. Allora ti si risponde qualcosa da cui capisci che costoro sono viaggiatori che sono ritornati in stanza; e cosa si può fare con loro? Allora chiedi un'altra stanza da letto. Prendono il tuo materasso dalla tua stanza per portarlo nel-



l'altra. Ringrazi Iddio per la tranquillità e per l'approssimarsi del riposo. Poi ti stendi sul materasso. Il sonno avanza sui tuoi occhi con pesantezza. Poi non passa mezz'ora che le mani cominciano a grattare il volto e il collo; la sinistra gratta la destra, e la destra la sinistra. La voglia di grattare aumenta sempre più. La parte grattata prova dolore finché si destano i nervi della testa e dell'occhio, e quel sonno profondo diventa più leggero della stessa buona azione, e se ne vola da te dove tu lo cerchi ma non lo trovi, e non ti resta che grattare e aver prurito. E cos'è tutto questo? Questa è la cimice il cui colore rosso ti spaventa; il cui morso, anzi il suo movimento, ti mettono in apprensione; anzi la sua vista ti fa perdere il sonno. Allora desideri sbarazzartene; e cosa fai? È passata parte della notte durante la quale gli schiamazzatori hanno dormito. Allora ritorni alla prima camera da letto. L'inserviente dorme; così ritorni senza materasso; oppure lo stendi da te; è preferibile. Quando si farà giorno, si esigerà da te il conto di due candele di due luoghi di cui non hai consumato nulla, e di altre due cose; sei certo di conteggiare la tariffa di due camere da letto.

Che cosa buffa mi capitò con l'inserviente di questo albergo! Chiesi dell'acqua fredda, ma egli non capì. Allora indicai la mia bocca e con le mani mimai il recipiente dell'acqua. Ed ecco, egli apre la porta e mi guarda come avesse capito che io avessi indicato con le mani che la porta era chiusa, e con la bocca, di aprirla, essendo essa una delle aperture del corpo. Dopo che le mie membra si erano affaticate a gesticolare e la mia lingua a parlare in francese, mi alzai e andai in cerca di un bicchiere. Glielo indicai e così capì che volevo acqua, ma non capì che la volevo fredda. Che dura fatica nel mimargli il ghiaccio! Era finita l'acqua del lavabo e ne chiesi dell'altra. Allora mi sollevò in faccia una lunga sedia che avevo comprato per sedermici sopra sulla nave. Mi spaventai per questo e pensai che volesse scagliarmela contro supponendo egli che io l'avessi insultato. Senonché fu per me un mistero allorquando lo vidi guardare verso di me con fare riverente e chiedermi con gli occhi dove mettere la sedia. Allora mi gettai a terra dal ridere, andai verso il lavabo e gli indicai di rinnovare l'acqua; egli lo fece. Questo non ti spinge ad imparare la lingua italiana se vuoi fare un viaggio in Sicilia e a non ritenere attendibile ciò che ti si dice, e cioè che la conoscenza del francese ti potrebbe essere sufficiente in tutti i paesi europei?

Ho dimenticato di mettere, nel novero dei cimiteri, quello di Messina. È un cimitero che sta a sud-ovest della città. Se dici ad un siciliano: «Sto andando a Messina»; ti risponderà subito: «Devi vedere il cimitero». È parte della città; considerato città a se stante; dove vi sono tombe di principi e persone eminenti; costruito nel più bell'ordine, quello che più si accosta ad un genere naïf. C'è un luogo dominante, elevato, dove sono sepolte personalità celebri fra ingegneri, poeti e simili. Il sistema di sepoltura in quei luoghi è vario. Per alcune ci si attiene al sistema ben noto: si mette la bara sotto terra; altre si mettono in superficie, in un sarcofago di grandi dimensioni, enorme, impossibile da rubare; altre infine si sistemano, allo stesso modo, ma in loculi predisposti lungo le ampie pareti. Il cimitero è abbellito con margotte di alberi di pino e con una specie della famiglia del pino, simile al tamarisco; non è però quello; non ne conosco il nome in arabo, tranne che esso è in certa misura il tamerice adulto; esso però è stato manipolato da mano europea che sa come si possono assoggettare le piante al proprio volere, e come orientarlo dove vuole. Per i viali c'è il massimo della pulizia e dell'ordine che si possano desiderare. Sono più puliti e più belli di molte strade della città dei vivi (Messina). Inoltre esso si estende dalla strada in fondo fino alla cima del monte. Se vi sali, stando nel cimitero dalla parte del mare e della fascia costiera, potrai osservare lo splendore e la floridezza dei vari luoghi, le forme naturali e le meraviglie delle opere dell'uomo; quanto di più bello i tuoi occhi possano ammirare.

Può sembrare che il cimitero mi abbia riempito di ammirazione tanto che la mia penna si sia profusa nel descriverlo come se fosse la penna del direttore di qualche rivista, il quale si dilunga sulla politica egiziana, chiarendone gli orientamenti e descrivendone i contorni. Dio mi guardi! In questo cimitero si trovano posti riservati ai poveri; le loro tombe vi sono allineate

<sup>31</sup> «Il Cimitero di Messina, situato a terrazze sulla dolce collina che domina la parte meridionale della città, è senza dubbio uno dei più belli d'Italia. La bellezza gli deriva più che dalla importanza artistica dei suoi monumenti, dalla ricca vegetazione di piante meridionali sapientemente disposte, lungo viali tracciati con arte, dall'architetto cittadino Leone Savoia, che costruì pure il Farnedio (1872). Più che un camposanto il cimitero di Messina pare un pubblico giardino e gode di una splendida vista sulla città, sullo stretto e sulla verdeggiante costa calabra». Si veda T.C.I., vol. IV, *Sicilia*.

secondo un ordine preciso. Le vedi come se fossero righe di campi di cotone in un terreno non uniforme, che si accorcia e si allunga. Sulla parte in alto di ciascuna tomba c'è una croce nera che, a chi guarda da lontano, dà l'impressione di essere le ali dei corvi appollaiati sui resti del cadavere. Non smetto di descrivere il cimitero così come alcuni che, pur ignorando tutto di se stessi, non smettono, nel nostro paese, di occuparsi di politica, usando letteratura e scaltrezza.

Cosa posso dire descrivendo questo cimitero? Città dai bei panorami, dalle splendide entrate, dalle remote uscite. Dove quelli che entrano sono più di quanti ne escano. Per esso è stato scelto l'albero di pino, ornamento fra gli alberi, poiché esso è sempreverde e semprevivo, come se gli spiriti di chi muore si trasmettessero ad esso dopo la separazione dai corpi. Esso infatti continua ad essere in vita in estate ed in inverno, in autunno e in primavera. Una città il cui ornamento sono i vivi, finché tali, allo scopo di predisporla per il loro soggiorno dopo morte – secondo quanto sostengono. Allo stesso modo in cui chi è certo di trasferirsi in una casa appronta quella casa per abitarvi, e vi prepara per sé quei generi di agiatezza perché gli sia gradito il soggiorno e il luogo non diventi per lui fonte di insofferenza. Ma basta adornare per te stesso un sito per le tue spoglie mortali quando non sai se lì avvertirai la sensazione di quello che tu hai abbellito, oppure se ne sarai rimosso quando morirai? Hai forse abbellito con cose piacevoli una casa per il tuo spirito, così come hai abbellito con fiori e piante una casa per le tue spoglie mortali? Mi rivolgo a te, egiziano abitante del Cairo: Nel tuo cimitero e sulla strada che porta ad esso vedi solo quello che della morte ti spaventa; in esso ti turba una massa di polvere e dei mucchi di terra che ti fanno ricordare che vieni dalla terra e alla terra ritorni.

Se tu vi hai costruito qualche abitazione, non l'avrai costruita per te stesso per il giorno quando morirai; ma l'avrai costruita per soggiornarvi accanto ai morti. Dividi con loro l'abitazione quando sei vivo; vi trascorri i giorni di *rağab*<sup>32</sup> e di *ša'bān*<sup>33</sup>, di *šawwāl*<sup>34</sup> e di *dū'l-ħiğğa*<sup>35</sup>, e alcuni

<sup>32</sup> Nome del settimo mese del calendario islamico. Nell'Islam, questo mese aveva maggiore importanza a causa del viaggio notturno al cielo di Muḥammad, viaggio che, in epoca posteriore, fu collocato nella notte tra il 26 e 27 di questo mese. Questa notte è chiamata perciò *Laylat al-Mi'rāğ*. Si veda M. Plessner, *EI*, vol. III, p. 1169, s.v. *Radjab*.

<sup>33</sup> Nome dell'ottavo mese dell'anno lunare che viene dopo Rağab Muğar. Si veda A. J. Wensinck, *EI*, vol. IV, p. 248, s.v. *Ša'bān*.

giorni dei restanti mesi. Mangi e bevi e dormi, ma tu non somigli ai tuoi vicini abitanti delle tombe se non nel sonno profondo; né tu sei intimidito dalla loro compagnia quando tu mangi, mentre essi non mangiano; tu ridi, mentre forse essi piangono; tu giochi, mentre essi non giocano; ti diverti con le lunghe chiacchierate e la burla delle donne e dei fanciulli, e forse hai celebrato nel cimitero quelli che tu chiami *al-mawālīd*<sup>36</sup>, e per questo vi hai portato cantanti, intrattenitori e suonatori; vi hai eretto le tende; hai fatto del cibo squisito che inviti a prendere gli eruditi più eminenti e le persone timorate di Dio più insigni; essi accettano il tuo invito a gruppi e singolarmente, quelli a piedi ed a cavallo, e si addentrano fra le masse di quelli che se la spassano fino a giungere dove tu hai eretto la tenda, hai preparato il cibo alla vista dei morti e nelle vicinanze di quei resti mortali. Trascorri la notte a divertirti ed a giocare, a gridare ed a strepitare, come se la morte avesse abbandonato le tue dimore, provasse disgusto della tua vicinanza e ti fosse sfuggita di mano disgustata da quello che vede presso di te. Nel cimitero di Messina invece, tu non vi vedrai né chi mangia né chi beve. Vedrai solo visitatori con serenità e compostezza; parlano solo sottovoce, cammini con loro e a mala pena udresti da loro un suono<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Nome del decimo mese dell'anno lunare. Nel Corano si ricordano quattro mesi durante i quali gli Arabi, nell'anno 9 dell'Egira, potevano percorrere i loro territori senza esporsi ad attacchi (IX,2; cf. v. 5: «mesi sacri»). Questi quattro mesi erano, secondo i commentatori, Šawwāl, Abū'l-Qa'da, Dū'l-Ĥiğğa e Muḥarram, cioè i mesi che cadono nel periodo del pellegrinaggio alla Mecca. Si veda A. J. Wensinck, *EI*, vol. IV, p. 355, s.v. *Šawwāl*.

<sup>35</sup> È l'ultimo mese dell'anno musulmano; si chiama così perché il pellegrinaggio alla Mecca (*ħağğ*) e le cerimonie religiose che vi sono associate sono compiute in questo mese, di cui occupano il settimo, l'ottavo e il decimo giorno. Si veda A. S. Fulton, *EI*, vol. I, p. 985, s.v. *Dhū'l-Ĥidjja*.

<sup>36</sup> Anniversari. Ciascun santo celebrato morto è onorato con una festa d'anniversario chiamata *mawlid* (pl. *mawālīd*). In occasione di tale celebrazione, molte persone visitano la tomba. Vengono convocati lettori del Corano per amore dei santi. La gente che vive nei dintorni della tomba appende lampadine davanti alle porte e dedica metà della notte ai piaceri, come fumare, sorseggiare caffè e ascoltare narratori e lettori del Corano. Si veda E. W. Lane, *An Account*, cit., p. 239.

<sup>37</sup> In nota è spiegata la parola che ho reso con «suono»: «*Al-Ġars*, con la *fatha* sulla *ğim* e col *sukūn* sulla *šin*. È la voce fioca». Suono basso, flebile, lieve, esile, delicato. Si veda E. W. Lane, *An Arabic*, cit., part 2, p. 409.

I Messinesi appartengono alle genti della Sicilia. La Sicilia è l'isola *al-Šiqilliyya* sulla quale governarono gli Arabi per circa duecento anni. Da essa provengono molti eruditi, giuristi, storici, filosofi, mistici, alcuni eretici, e ogni tipo di gente di scienza e quanti hanno rapporti con essa, così come era in Iraq, nello *Ša'm* e in Andalusia<sup>38</sup>. Gli Arabi hanno lasciato tracce nel paese; fra queste ci sono quelle già precedentemente ricordate e non saranno più menzionate. Fra queste ci sono molte parole nella loro lingua, come scirocco, per il vento proveniente da est<sup>39</sup>; come *qubba*<sup>40</sup>, *tal'a*<sup>41</sup>, *širr*<sup>42</sup>, e pa-

<sup>38</sup> *Al-Andalus* o *Ġazīrat al-Andalus*, termine geografico col quale si designa, nel mondo islamico fino alla fine del Medio Evo, la Penisola iberica, la Spagna e il Portogallo attuali. Si veda AA.VV., *EP*, vol. I, pp. 501-511, s.v. *al-Andalus*.

<sup>39</sup> Sebastiano Macaluso Storaci (*Nuovo vocabolario siciliano-italiano e italiano-siciliano*, Siracusa, 1875, p. 278) riporta la voce *Sciroccu*: «Nome di vento che spira da levante a mezzodi: *Scirocco*». Vincenzo Nicotra (*Dizionario Siciliano-Italiano*, Catania, 1883, p. 894), nella voce *Ventu*, annovera anche un «*Ventu di sciroccu-Sciròcco. Scilòcco*». Negli altri dizionari citati in seguito non compare un termine *Sciroccu*, né esso compare sotto la voce *Ventu*, probabilmente perché ormai esso è entrato nell'uso comune dell'italiano. Nell'*Enciclopedia Italiana* (vol. XXXI, 1936, p. 117, s.v. *Scirocco*) non se ne dà alcuna etimologia. Dante Olivieri (*Dizionario etimologico italiano*, Milano, 1953, p. 624) riporta: «Prob. ar. *sarki* 'orientale', attraverso un ar. popol. *suruk* che direbbe 'vento di mezzogiorno'». A parte l'errata traslitterazione e il fatto che *šurūq* non è termine popolare, l'origine della voce è data con esattezza. Nel *Dizionario enciclopedico italiano* (Roma, 1960, vol. XI, p. 20) si ha: «Dall'arabo maghrebino *šulūq*, per il tramite del genovese». Zingarelli (10<sup>a</sup> ed., 1970) ripete: «Dall'ar. magrebino *šulūq* 'vento di mezzogiorno', attraverso il genov.».

<sup>40</sup> Il significato di questo termine è riportato, nei vari dizionari da me consultati, con una maggiore o minore ricchezza di termini e di frasi derivate. Giuseppe Biundi (*Vocabolario manuale completo siciliano-italiano*, 3<sup>a</sup> ed., Palermo, 1865, p. 68) ha *Cùbba*: «specie di volta a guisa di cupoletta, arco, volta». Riporta poi *Cùbbula*: «cupola»; e il diminutivo *Cubbulidda*. Remigio Roccella (*Vocabolario della lingua parlata in Piazza Armerina (Sicilia)*, Caltagirone, 1875, p. 90) ha *Cùba*: «volta per preservare le scaturigini d'acqua», *Cubèta*, dim. di *cuba*. *Cùbula*: cupola. S. Macaluso Storaci (*op. cit.*, p. 95) riporta solo *Cùbbula*: «Volta che rigirandosi intorno a un centro si regge in sé medesima: *Cupola*». Più ricco di spiegazioni è invece Vincenzo Mortillaro (*Nuovo Dizionario Siciliano-Italiano*, 3<sup>a</sup> ed., Palermo, 1876, p. 292); egli riporta *Cùbba*: «spezie di volta a guisa di cupoletta solita farsi per coperchio alle sorgenti di acqua dette *Scaturigini*, o *Polle*, onde preservarle dalle sporcizie, *Arco*, *Volta*, *Cupola*». *Cùbbula*: «volta che raggirandosi per lo più intorno ad un medesimo centro si regge in sé medesima, usata comunemente per coperchio di edifici sacri, *Cupola*. E per simil. dicesi dagli artefici la sommità convessa di varie cose, *Cupola*». Riporta poi vari derivati: *Cubbulàzza*, *Cubbulicchia*, *Cubbulidda*, *Cubbulimu*, *Cubbuluni*. Vincenzo Nicotra (*op. cit.*, p. 251), sia per *Cùba* che per *Cùbbula*, ripete in modo quasi identico quanto scritto da Mortillaro. Antonino Traina (*Vocabolario delle voci siciliane dissimili dalle italiane*, nuova ed. con appendice, Palermo, 1888, p. 145) ha *Cubba*: «*Voltino*, cupoletta. Vaso dove si pigia l'uva: *tino*. *Cisterna* (il *Cavaleca* dice che in Siria la cisterna

(note 41 e 42 v. p. sg.)

role simili che ti stanno ad indicare, di primo acchito, la loro origine e la regione da cui provengono. Non credo che le grida e il baccano che caratteriz-

era chiamata *siricuba* o *cuba* che voglia leggersi)». *Cùbbula*: «*Cùpola*. (E qui appare come diminutivo, alla latina, di *Cubba*, onde *Cubba* non parrebbe più voce araba, ma il positivo di *cupola* quasi *cupa*)». In Giuseppe Gioeni (*Saggio di etimologie siciliane*, Palermo, 1885, pp. 101-102) si ha *Cubba*: «(Traina, App.) Così in S. Cataldo il tino dove si pigia l'uva: parimenti in ispag. portogh. e provenz. *cuba*; franc. *cuve*; tutto dal lat. *cupa*: manca in ital... Specie di volta a guisa di cupoletta che si fa per coperchio alle sorgenti d'acqua. Cambiò quest'accezione nell'oriente dell'isola... Però l'anzidetta definizione del Traina, oltre ad essere quella intesa nella maggior parte della Sicilia, corrisponde esattamente all'arabo *kobba* (كبة), tetto a volte; cupola; e con l'articolo *balkoba* = alcova; siciliano *arcova*, voce che passò tale e quale nella lingua nobile». Infine in *Vocabolario Siciliano (A-E)* (a cura di Giorgio Piccitto, Catania-Palermo, 1977, p. 795) si ha una ripetizione dei significati sopra enunciati, ma con un notevole ampliamento; *Cubba*: 1) fontana coperta da una cupoletta; cisterna, pozzo con cupola; 2) solco artificiale per addurre le acque piovane ad una cisterna; 3) cupoletta o volta in muratura sulle sorgenti; 4) per estens. cupola, volta; 5) bicocca; 6) gerg. casa; 7) gerg. carcere; 8) vasca in muratura in cui si raccoglie il mosto durante la pigiatura; 9) tino in cui si pigia l'uva; 10) trabiccolo di legno a forma di cupola per asciugare i panni sul braciere; 11) gomito di spago che usa il calzolaio; gomito di filo da ricamo. *Cùbbula*: 1) cupola; 2) edicola con immagine sacra; 3) loculo del cimitero; 4) volta del forno; 5) scherz. cucuzzolo del cappello.

In definitiva si può notare che il termine *Cubba* ha in Siciliano sostanzialmente due significati aventi due diverse origini, come ben delinea G. Gioeni, e come più confusamente riporta A. Traina che, a torto, sembrerebbe far derivare anche il senso di cupola dal latino anziché dall'arabo. Vi è una derivazione dal latino, e si ha il significato di tino; e una derivazione dall'arabo, e si ha il significato di cupola. G. Piccitto riporta i due significati del termine senza tuttavia dichiararne l'origine. Egli è anche l'unico a riportare un significato simile a quello che, soprattutto in Egitto, si attribuisce a questo termine, e cioè quello di edicola con immagine sacra. Gli altri autori si limitano a riportare il significato di origine araba, senza indicare tuttavia tale origine.

<sup>41</sup> G. Biundi (*op. cit.*, pp. 342-3) riporta i termini *Talài*, *Taliàri*, *Taliàta*, *Taliatèdda*, *Taliatùna*. Sono gli stessi riportati da V. Mortillaro (*op. cit.*, p. 1105) che ne dà i seguenti significati: *Talài*: «sito acconcio per vedere, e non essere veduto. Essiri, mittirsi o stari a li talai, vale stare attento per osservare, *Stare alla vedetta*». *Taliàri*: «dirizzare la vista verso l'oggetto, *Guardare*, *Osservare*, *Fisare*...». *Taliàta*: «l'atto, e il modo, col quale si guarda, *Guardatura*, *Fissamento*. Per veduta, occhiata, *Sguardo*». *Taliatèdda*: «dim. di *Taliàta*, *Sguardolino*». *Taliatùna*: «dim. di *Taliàta*, sguardo, guardatura, considerazione severa, e significativa». Più sintetico è R. Roccella (*op. cit.*, p. 271) che dà *Talè*: «voce per mostrare o indicare una cosa o un sito a chicchessia: *guarda*». *Taliàda*: «*guardatura*». *Taliè*: «*guardare*, *vedere*, *osservare*». Anche S. Macaluso Storaci (*op. cit.*, p. 320) riporta la voce *Talè*: «Voce frequentissima, che si adopera per chiamare l'attenzione; è lo imperativo del verbo *Taliàri*: *Ve' Guarda*...». Si riporta poi il verbo *Taliàri*: «*Guardare*, *Osservare*, *Mirare*». Infine il termine *Taliàta*: «*Guardatura*, *Sguardo*». V. Nicotra (*op. cit.*, p. 839) riporta i termini *Talè*, *Taliàri*, *Taliàta* e *Taliatèdda* con i significati visti. A. Traina (*op. cit.*, p. 447) riporta i termini *Talai* e *Taliari* con i significati noti.

Va notato che l'unica opera che tratta di etimologia (G. Gioeni, *Saggio, cit.*) non riporta alcuna di queste parole.

<sup>42</sup> Tutti i Dizionari di Siciliano esaminati riportano questo termine, con maggiore o minore ricchezza di significati e nomi derivati. G. Biundi (*op. cit.*, p. 275) riporta i termini *Sciàrra*, *Sciàrrèri*,

zano i Siciliani facciano parte del retaggio degli Arabi, Iddio abbia pietà di loro. Le voci dei Siciliani infatti hanno un impatto più violento e causano più dolore colpendo l'orecchio. Non ho dubbi sul fatto che le loro trachee siano più vigorose per assuefazione a gridare senza motivo, rispetto a quelle della popolazione di Kafr al-Ġāmūs<sup>43</sup> o degli abitanti di 'Arab Yasār. Quanto agli Arabi, essi gridavano in guerra e in duello; ma tacevano quando ritornavano in paese. Può darsi che costoro applichino in pace ciò che invece quelli applicavano in guerra, come hanno fatto per l'indipendenza delle città portuali della Siria: Giaffa e Beirut. Quanto alla negligenza e alla indolenza, non so se provengano dalla natura del paese oppure da retaggio lasciato da alcuni conquistatori del passato.

Guai a te se ammetti di essere straniero. Ti seguiranno postulanti che ti assillano; ti sollecitano insistentemente e ti stanno costantemente attorno fino a che non dispensi qualche moneta. La tua situazione non è diversa se siedi in un caffè, o stai visitando un luogo di culto, o sei alla ricerca di una biblioteca o di un museo. Non ne troverai altrettanti da al-Matbūlī<sup>44</sup> né presso il mausoleo dell'*ustād* al-Bayyūmī<sup>45</sup> (Iddio si compiaccia di lui). Trovi

*Sciannamèntu, Sciarriātu e Sciarriari.* R. Roccella (*op. cit.*, p. 239) ha *Sciarrèr, Sciarriāda e Sciarriè.* S. Macaluso Storaci (*op. cit.*, p. 277) ha *Sciarra, Sciarriari, Sciarriarisi, Sciarriatu e Sciarriinu.* V. Montillaro (*op. cit.*, p. 986) riporta *Sciàrra, Sciarriari e Sciarriari.* A. Traina (*op. cit.*, p. 388) riporta i soliti termini di *Sciàrra, Sciarriari, Sciarriarisi e Sciarriinu.* Infine V. Nicotra (*op. cit.*, p. 747) ha i seguenti termini di cui riporto qui la spiegazione: *Sciàrra*: «Contesa, zuffa - Rissa, Sciàrra...». *Sciarrèmi*: «Che fa spesso risse - Rissoso». *Sciarriarisi*: «v. intr. pass. far rissa - Rissare, Rissarsi. Essiri sciarriarisi - Esseri hnacci, Essere in collera, Esser corrucciati, Essere in cisma con uno». *Sciarriinu*: «v. Sciannèri. Esseri sciarriinu; di chi va in cerca di brighe - Essere brigoso, garòso, piccoso, accattabrighe, fusciamu».

Da notare che in nessuno dei Dizionari citati si fa riferimento ad una origine araba di questi termini; né tale derivazione si trova nel libro di G. Gioeni, *Saggio di etimologie siciliane*, così ricco di parole siciliane derivate dall'arabo, dove il termine non è neppure citato. Indubbiamente si è persa la cognizione della sua origine; d'altra parte, se è vero che la radice del termine siciliano deriva da quella araba, è altresì vero che Sciàrra e derivati hanno assunto un significato non esattamente corrispondente a quello dell'arabo *šarr*.

<sup>43</sup> In nota è detto: «*Kafr al-Ġāmūs* è una zona coltivata nei pressi di 'Ayn Šams, nei sobborghi del Cairo». Il termine *Kafr*, pl. *Kuḡfār*, è usato al presente in Egitto per qualsiasi piccolo villaggio al margine di una città. Si veda E. W. Lane, *An Arabic*, cit., part 7, p. 2621.

<sup>44</sup> Ibrāhīm b. 'Alī b. 'Umar (m. 877/1473). Della famiglia Matbūl. Pio uomo egiziano; è ritenuto generalmente pieno di dottrina e di zelo, la cui intercessione presso il sultano e gli emiri non veniva rigettata. Edificò vari luoghi, fra cui una grande moschea a Ṭanṭā e una torre a Damietta. Era *ṣūfī*. Si veda al-Ziriklī, *al-A'lām*, 2<sup>a</sup> ed., vol. I, p. 47.

<sup>45</sup> 'Alī b. Ḥiğāzī b. Muḥammad al-Bayyūmī (m. al Cairo 1183/1769) fondò una *ṭarīqa* egiziana

poi gente nelle piazze, fermi o in giro, che non sa cosa fare. Si avvicina agli stranieri solo chi si considera atto a catturare da loro qualche preda. Ma, se possiedi la pazienza di Giobbe e la turpitudine di alcuni politici egiziani e siriani da noi, potrai non dar nulla oppure fuggire, se vorrai.

Può darsi che tu abbia notato alquanto indolenza nel racconto di quanto accadde per il catalogo dei libri arabi della Biblioteca nazionale e per il registro dei nomi dell'Archivio. Ti dirò di più: Se ti rechi alla Compagnia di navigazione (con la *kasra* sulla *mīm* e senza la *šadda* sulla *lām*; non è *al-mallāḥa* con la *fatḥa* sulla *mīm* e la *šadda* sulla *lām*, come dicono alcuni nostri notabili<sup>46</sup>. Il *tašdīd* rende la parola come «luogo del sale» che si mette sul cibo e si assume a volte per evacuare. Ci deve essere invece il *taḥfīf*<sup>47</sup> per il nome della Compagnia, per via della levità delle sue navi nel solcare il mare salato. E credo che la pronuncia sia da ricondurre anche a quello che lo accompagna. Infatti nel mare c'è anche sale, ma non tanto quanto quello che sta in quella parola con la *šadda*) e vai all'ufficio della Compagnia a chiedere, per esempio, il biglietto di viaggio, troverai l'impiegato che muove la mano con tutta flemma, come se alcune parti fossero in contesa con altre. Se finisce di scrivere, in questo modo micidiale, si affretta a tenderti la mano per chiedere la somma. Se gliela paghi ma avanzi un resto che ti deve rendere, la mano quasi gli si paralizza al fianco; tu lo osservi aspettando di ricevere ciò che è tuo e andartene; mentre egli ti osserva come se si augurasse che tu dimenticassi presso di lui ciò che ti appartiene; oppure che ti annoias-

che prese il nome da lui, *al-Bayyūmiyya*. Dopo aver aderito alle *ṭarīqa* Aḥmadiyya e Ḥalwatiyya, al-Bayyūmī, che praticava un *ḍikr* caratterizzato da una pronuncia rumorosa ed enfatica, creò una *ṭarīqa* virtualmente indipendente. Un altro tratto caratteristico della sua *ṭarīqa* era che essa si indirizzava alle classi più povere e in particolare ai banditi delle grandi strade, molti dei quali, dopo un periodo di castigo fra le mani di al-Bayyūmī, aumentavano i ranghi dell'immenso seguito che accompagnava le sue rare apparizioni nelle vie. Ma forse il suo influsso fu dovuto principalmente al fascino degli estremi, nella passività come nell'eccitazione, che egli raggiungeva durante il *ḍikr*. I tentativi degli '*ulamā*' per bandire le sue sedute di *ḍikr* (tenute ogni martedì al Mašhad Ḥusaynī) furono fatti fallire dallo šayḥ al-Šubrawī, rettore dell'Azhar, la cui decisione in questa circostanza contrasta favorevolmente con la sua condotta in altre. Al-Bayyūmī non ha lasciato alcun *ḥalīf* di talento, ma il suo *ḍikr* era ancora popolare durante il *mawlid* all'epoca di Lane. Si veda W. A. S. Khalidi, *EP*, vol. I, p. 1186, s.v. *Bayyūmiyya*.

<sup>46</sup> In nota è detto: «È un membro del Parlamento. Durante la seduta parlava della libertà di navigazione e la vocalizzò così». Nella seconda edizione è aggiunto: «Con la *fatḥa* sulla *mīm* e il *tašdīd* della *lām*».

<sup>47</sup> Pronunciare una consonante senza *tašdīd*: rendere semplice una consonante doppia. Si veda E. W. Lane, *An Arabic*, cit., part 2, p. 770.

si per l'attesa. Il tempo ti mette alle strette, e così glielo lasci. Questo è un tipo di indolenza nel compimento del dovere e una specie di flemma nel lavoro che non trovi nemmeno in Egitto, che Iddio lo conservi. Gli impiegati da noi, perfino in estate, non permettono alle loro membra di assuefarsi a questa cattiva abitudine.

LA MISERIA E LA SPORCIZIA DEI SICILIANI.  
LORO RAFFRONTO CON GLI EGIZIANI

Quanto alla miseria nel vestire presso i poveri, la sporcizia degli indumenti e la mancanza, in molte faccende, di preoccupazione ad essere accurati, ne potrai trovare esempi in molte persone, da noi. Ti racconterò due cose buffe accadute nel grande albergo dove alloggiavi, Iddio lo sostenga. Stavo esaminando, in una rivista, un discorso tenuto da alcuni professori della Sorbona di Parigi in occasione dell'erezione di una statua allo scrittore e storico francese Renán, pronunciato nel paese natale di Renán; ero immerso in ciò che l'oratore diceva sui preti e sui loro insegnamenti, sui liberali, che Iddio dia loro la possibilità di parlare a lungo, e su ciò che essi trasmettono nella loro filosofia. Ed ecco, un inserviente dell'albergo entrare da me portando sotto l'ascella un ragazzino di circa cinque anni. Lo sporco copre il volto del giovane e il sudiciume gli invade gli occhi, se li vuole mangiare; il naso e la bocca fanno gocciolare quello che tu sai, e questo per non nascondertelo; in mano ha un grappolo di uva che egli pilucca; il succo di ciascun acino gli gocciola dagli angoli della bocca. Se tu l'avessi visto, ti sarebbe stato possibile fare giuramenti per qualche ripudio o affrancamento, se fosse possibile che costui provenga dalla discendenza dello *šayḥ* al-Da'akī, Iddio abbia pietà di lui, o che lo spirito del maestro si sia manifestato nell'aspetto gentile di lui. Se tu fossi una di quelle persone eminenti o di quelli che si fregiano di appartenere ai dotti che tu conosci, giureresti immediatamente che egli sia uno dei *walī*, uno di quelli rapiti in estasi. Se qualcuno ti ricordasse che egli è italiano, tu potresti rispondere: A Dio non è impossibile aver riempito il suo cuore di attrazione e di folle amore e avergli concesso, quando era fanciullo, quanto invece non ha accordato ad al-Da'akī, quando era grande. Se no, come può gocciolare la sua saliva fino a questo punto senza essere al luogo che conosci e ad inferire, dalla massa delle genealogie, quella la cui relazione di parentela giunga a colui al quale nessuno può autenticamente ricollegarsi

dal punto di vista genealogico perdurando una simile credenza. Osserva, ti prego, questa antitesi e contrapposizione fra ciò in cui ero immerso e questo sgradevole spettacolo che mi sorprese. Ti riesce farti venire in mente con cosa mi disimpegnai in questa penosa situazione? Sborsai un solo franco; lo gettai per terra. Il ragazzo lo raccolse come l'uccello fa col chicco di riso; e si ritirò tornando indietro senza preoccuparsi che il padre si attardasse per ringraziarmi di quella mancia; come se il ragazzo temesse che gli andassi dietro per riprendermi il franco. Non credere che io abbia esagerato in qualche parola di quanto ho detto. Qual'è la tua opinione su questa sporcizia?

Quanto alla seconda cosa buffa: Stavo al tavolo da pranzo nella mia stanza da letto di quell'albergo, per la scarsità dei turisti e per la capienza della sala da pranzo, troppo ampia perché vi ci potesse sedere una sola persona. Quando fu servito un tipo di pietanza che richiede sale, mi accorsi della saliera (questa volta con il *tašdīd* sulla *lām*, poiché essa contiene sale), come vedrai. Osservai il sale; ed ecco, vi erano punti più neri delle suggestioni diaboliche nei cuori dei dissoluti e dei ribelli; e più abbondanti dei peccati in alcuni santuari. Osservai allora l'inserviente, presi la saliera, e feci apparire minime quantità dei punti neri che c'erano, uno ad uno. Alzo lo sguardo al volto dell'inserviente, aggroto le ciglia e mostro nausea; continuo a stare così finché capì che questo è un po' sporco; non posso assumerlo. A quel punto, mi prese di mano la saliera con la massima indolenza; poi se ne andò e si assentò per un bel po'. Dopo che stavo quasi per adirarmi, nonostante la mia ampia indulgenza durante il viaggio, ritornò con un'altra saliera più capiente della prima e con sale più pulito, come se capisse che la sporcizia è qualcosa di sconveniente. Ma aveva appena finito di capire questo che, ecco, un'altra persona gli disse che la pulizia è cosa migliore e che la sporcizia è qualcosa di cui lo spirito ha ripugnanza e di cui il tatto prova avversione.

Quanto alla metafora di questo secondo fatto, è fra ciò che abbonda fra i nostri addetti; anzi, fra alcuni dei nostri *sayyid*, che Iddio procuri loro vita agiata. Essi infatti osservano con i propri occhi il malvagio e le malvagità, e magari ne danno un giudizio quando lo descrivono; ma essi non se ne allontanano; anzi, forse non si preservano dall'infangarsi con lui, a meno che qualcuno non glielo ordini. In questo caso allora essi si adeguano all'ordine con lo zelo di un eletto e la fermezza del dominatore. Poi uno di loro ti riferisce della bontà che si realizza da quanto gli è stato ordinato; come se egli fosse stato di propria iniziativa a lanciarsi; come se l'ordine impartitogli fos-

se stato a far assumere a qualcosa la sua bontà ed a renderla gradevole descrivendola. Dio mi guardi! Questo è il *madhab* degli Aš'ariti<sup>48</sup> i quali affermano che la bontà e la iniquità dell'azione consistono rispettivamente nel comandarla e nel vietarla; e che una cosa non è né buona né cattiva in sé. Ma io sono certo che essi non vogliono intendere ciò che quei personaggi provano in se stessi. Tu devi solo esaminare il punto di vista dei due gruppi fino a che, da te stesso, non comprenda se tale paragone sia verificato o sia invece da negare. Non voglio scrivere ora un libro di teologia, né voglio scrivere queste mie righe per l'élite degli scienziati. Essi infatti sono troppo in alto per giovare della lettura delle metafore di questi racconti. Iddio dilati le loro menti affinché abbiano spazio sufficiente per contenere sia i Palermitani che i Messinesi; e questo per Dio non è arduo!

Fra le cause di ciò, che mi vengono in mente quando cominciamo a

<sup>48</sup> I principali punti sui quali al-Aš'arī (m. 324/935-6) fu in opposizione con la dottrina dei Mu'taziliti sono i seguenti: 1) sosteneva che Dio aveva attributi eterni, come la conoscenza, la vista, la parola; e che attraverso di loro Egli conosceva, vedeva, parlava; mentre i Mu'taziliti dichiaravano che Dio non aveva attributi distinti dalla Sua essenza. 2) I Mu'taziliti dichiaravano che le espressioni coraniche, come la mano di Dio, il volto di Dio, dovevano essere interpretate nel senso di «grazia», «essenza», ecc. Al-Aš'arī, pur ammettendo che non avessero significato corporeo, sosteneva che erano attributi reali la cui esatta natura era ignota. 3) Contro l'opinione dei Mu'taziliti secondo la quale il Corano era creato, al-Aš'arī sosteneva che era la parola di Dio, attributo eterno, dunque increato. 4) Contrariamente all'opinione dei Mu'taziliti secondo la quale Dio non poteva essere visto nel senso letterale del termine, poiché questo implicherebbe che Egli è corporeo e limitato, al-Aš'arī sosteneva che la visione di Dio nel mondo futuro sarà una realtà, anche se noi non ne possiamo comprendere il modo. 5) In contrasto con l'importanza attribuita dai Mu'taziliti alla realtà della scelta negli atti umani, al-Aš'arī insisteva sull'onnipotenza di Dio; ogni cosa, buona o cattiva, è voluta da Dio, ed Egli crea le azioni degli uomini creando nell'uomo il potere di fare ciascun atto (dottrina dell'«acquisizione», o *kasb*). 6) Mentre i Mu'taziliti, secondo la loro dottrina di *al-manzila bayna al-manzilatayni*, sostenevano che ogni musulmano colpevole di un peccato grave non era né credente né non-credente, al-Aš'arī insisteva sul fatto che egli rimaneva credente, ma che era esposto ad essere punito nell'inferno. 7) Al-Aš'arī manteneva la realtà di diversi tratti escatologici, lo Stagno, il Ponte, la Bilancia e l'intercessione di Muḥammad, che era negata o interpretata razionalmente dai Mu'taziliti. Si vedano W. Montgomery Watt, *EP*, vol. I, pp. 715-716, s.v. *al-Ash'arī, Abū'l-Ḥasan*; Id., *EP*, vol. I, pp. 717-718, s.v. *Ash'ariyya*.

Nella scuola aš'arita, *kasb* e *iktisāb* servono a delimitare ciò che spetta all'uomo nell'atto «liberamente» compiuto e moralmente qualificato. Il *kasb* aš'arita è il margine ristretto in cui si iscrive il rapporto di questo atto creato da Dio, alla responsabilità umana. Le sottili analisi della scuola tendono tutte a salvaguardare da una parte il sentimento di «libera scelta» (*iḥtiyār*) provato dal soggetto, e dall'altra la giusta retribuzione instancabilmente annunciata dal Corano, ma senza che niente sia tolto a Dio che «ha creato voi e ciò che voi fate» (Cor. XXXVII,96). Si veda L. Gardet, *EP*, vol. IV, pp. 718-722, s.v. *Kasb*.

sforzarci, vi è il fatto che questo è un problema comune a tutte le nazioni che hanno sofferto di un lungo periodo di tirannia e della sopraffazione di una volontà su tutte le altre, sebbene manchevolezza e immoralità di carattere colpissero quell'unica volontà. E così oggi ordina una cosa poiché se ne è innamorata; l'indomani la nega poiché non è più desiderata. Il suo ordine si deve obbedire. Così le persone si abituano ad intraprendere le azioni non perché siano state liberamente scelte, ma perché sono state ordinate. Sfugge il loro lato buono e cattivo poiché la ripetizione abituale dell'azione, sebbene cattiva, la presenta in una luce favorevole oppure ne facilita l'accondiscendenza. La facilità ad accondiscendere ha origine nella mancanza di percezione dell'odore del male; se il suo fetore perdurasse nell'olfatto dell'anima, essa ne proverebbe disgusto e non potrebbe praticarlo. Parimenti sfugge il lato buono di una cosa quando, sul versante opposto, sfugge il lato cattivo. Così come non ti sfugge se sei di quelle persone puntigliose, specialmente nella scienza delle fonti del diritto ḥanafita ed hai letto ciò che hanno scritto *al-'allāma al-Ġazzī*<sup>49</sup>, *al-muḥaqqiq al-Ḥafīd*<sup>50</sup> e altri sulla metonimia del secondo *al-'allāma Sa'd al-Dīn al-Taftazānī*<sup>51</sup>: *Ḥāšiya al-tawḍīḥ 'alā Muḥtaṣar al-Buzdawī*<sup>52</sup>.

Se mi chiedi del primo *al-'allāma* paragonato al secondo, io non me ne ricordo ora. Se non mi inganno, è 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī<sup>53</sup>. Ma è me-

<sup>49</sup> Šāliḥ b. Maḥmūd al-Ġazzī al-Ḥanafī; suo padre aveva studiato presso Ibn Nuḡaym verso il 985/1577. Si veda C. Brockelmann, *GAL*, S II, p. 430.

<sup>50</sup> Aḥmad b. Yahyā b. Muḥammad b. Sa'd al-Dīn Ḥafīd al-Taftazānī; seguì il padre come *šayḥ al-Islām* a Herāt e fu giustiziato nel mese di Ramaḍān del 916/dicembre 1510 per ordine del Safavide Ismā'īl. Si veda C. Brock., *GAL*, vol. II, pp. 218-219; S II, p. 309. È nipote di al-Taftazānī (m. 906/1500) (*GAL*, I, p. 295), e pronipote dell'altro al-Taftazānī (m. 791/1389, data incerta) di cui ha commentato l'opera *Tahqīb al-manṭiq wa'l-kalām* (*GAL*, II, pp. 215-216).

<sup>51</sup> Al-'Allāma Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar al-Taftazānī (m. 791/1389), celebre dotto in retorica, logica, metafisica, teologia, diritto ed altro; autore di numerosi manuali usati fino ai nostri giorni nelle *madrasa* d'Oriente. Si vedano C. Brock., *GAL*, vol. II, pp. 215-6; S II, pp. 301-304; C. A. Storey, *EI*, vol. IV, pp. 634-637, s.v. *al-Taftazānī*.

<sup>52</sup> 'Alī b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Abd al-Karīm Abū'l-Ḥasan (m. 482/1089). *Faqīh, uṣūlī*, uno dei più eminenti dotti ḥanafiti. Ha scritto molte opere giuridiche e *tafsīr*. Si veda al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. V, p. 148.

<sup>53</sup> 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ġurġānī Abū Bakr (m. 471/1078). Uno dei più grandi linguisti; è considerato il creatore dei principi della retorica; ha scritto molte opere, soprattutto di linguistica. Si vedano C. Brock., *GAL*, vol. I, pp. 287-8; S I, pp. 503-504; al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. IV, p. 174.

glio per te chiedere ad altra persona fra coloro che insegnano la *Ḥāṣiya al-Taḡrīd* di al-Bannānī<sup>54</sup>. In verità, per chi legge questa *Ḥāṣiya*, è più facile soppesare le due culture e stabilire la differenza fra i due *'allāma*. Può darsi che egli ti abbia detto che il primo sia la celebrità al-Šīrāzī, poiché la facilità e la perfezione del discorso dell'*imām* 'Abd al-Qāhir impediscono loro di considerarlo il primo *'allāma*, anche se non desidereresti immischiarti in questa faccenda. Egli perciò è più eminente di quella persona pur eccellente; il primo avrà perciò maggior preferenza rispetto ad altri del suo genere, e basta.

Di quello di cui ci stiamo occupando l'importante è solo che la buona volontà e la integra natura siano in grado di distinguere il sale pulito da quello sporco e si curino, dalla prima richiesta, di offrire all'ospite quello pulito, senza bisogno di dover emanare un decreto. Fai l'analogia fra il sale del cibo e i restanti sali, come per esempio il sale della scienza; e i dotti sono il sale del mondo. Parimenti tutto ciò che serve per migliorare i cibi, siano essi corporali o spirituali, terreni o religiosi. Ma se tu non sei in grado di distinguere né di capire se non in seguito ad un ordine, potresti restare allora in vigile attesa finché Dio darà l'ordine. E Dio è di tremendo castigo.

#### RUOLO DEI MONUMENTI E DEGLI ORTI BOTANICI

I Siciliani non ledono i propri diritti. Essi infatti hanno capito una questione che conveniva capire. Credo che lo abbiano saputo dai loro fratelli, gli abitanti del nord Italia e gli altri europei; e cioè la conservazione dei monumenti antichi e moderni. Quanto a quelli antichi, essi vanno custoditi così come sono. Quelli nuovi invece vanno custoditi, anche se in un loro esemplare. A Palermo hanno costruito uno stadio; ne hanno fatto un modello di legno e lo hanno collocato al museo. La città di Palermo ha una mappa in

<sup>54</sup> C. Brockelmann (*GAL*, vol. I, p. 296) cita un Muḥammad al-Bannānī (m. 1245/1829), che ha scritto una glossa nel 1211/1796, edita a Būlāq nel 1285. Questo al-Bannānī è citato anche da al-Ziriklī (*op. cit.*, vol. VII, p. 299), che non gli attribuisce però alcuna glossa. C. Brockelmann (*S* II, p. 686) e al-Ziriklī (*op. cit.*, vol. VII, p. 77) citano un altro Muḥammad b. 'Abd al-Salām b. Hamdūn al-Bannānī (m. 1163/1750); ma a lui non viene attribuita alcuna *Ḥāṣiya*. Infine al-Ziriklī cita un 'Abd al-Raḥmān b. Ġād Allāh al-Bannānī (m. 1198/1784) (*op. cit.*, vol. IV, p. 73) e un Abū Bakr b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Bannānī (m. 1284/1867) (*op. cit.*, vol. II, p. 45); ma a nessuno dei due è attribuita una glossa.

rilievo su cui sono segnati i giardini, i monti e le chiese, in rilievo e in scala, con i propri colori naturali e perfino con i colori della terra; questa mappa sta al museo. Hanno conservato il vestito di una musulmana di Sicilia; somiglia agli abiti europei, con un velo per il volto. Questo sta ad indicare che velare il volto era comune persino in Sicilia, anche se questo faceva adirare Qāsim Bek Amīn<sup>55</sup>. Egli infatti trova che vi sono dei contraddittori fra i musulmani europei, per tacere dei musulmani asiatici e africani.

In questi loro musei si conservano tutte le vestigie ritrovate degli antenati: manufatti, alberi, pietre. Non risparmiano sforzo per conservarlo al punto che, se per esempio trovi nel libro di storia il nome di qualcosa oppure ti capita un nome di una delle scienze che aveva un dato significato nel periodo precedente, tu sei in grado di conoscere la cosa indicata vedendola e constatandola con i propri occhi; ti puoi rendere conto dell'autenticità della descrizione e dell'informazione. Degli utensili, strumenti, generi di vestiti, tipi di imbarcazioni e simili usati dagli antichi, ne puoi trovare qualcosa in qualche museo o in qualche palazzo o in qualche chiesa o in qualche posto che sono là. Questo è utile per verificare i contenuti storici e linguistici; utilità di cui conosce il grado solo chi ascolta il nome di corazza, di cotta di maglia, di cotta d'arme, di elmo, di turbante (il turbante di guerra), e di molte altre parole arabe simili in uso; poi le va a trovare sul vocabolario o in altri lessici; e dopo di ciò nella sua immaginazione non si fissa una figura di una del-

<sup>55</sup> Fu il promotore, in Egitto, dell'emancipazione della donna araba; sostenne il suo diritto, come pure i relativi obblighi, a partecipare alla rinascita del mondo arabo-islamico iniziata alla fine del sec. XIX. Qāsim Amīn diede il suo primo contributo al programma di riforma già parzialmente messo in opera in Egitto e nelle regioni più avanzate del mondo arabo-islamico, riallacciando rapporti già stabiliti al Cairo con i due più grandi riformatori dell'Islam moderno, Ġamāl al-Dīn al-Afḡānī e il suo discepolo Muḥammad 'Abduh. Questi si erano rifugiati a Parigi dove avevano intrapreso la pubblicazione dell'ebdomadario in lingua araba *al-'Urwa al-Wuṭqa*, finanziato da una società segreta musulmana dello stesso nome. Qāsim Amīn diede la sua collaborazione a questo periodico di cui non uscirono che diciotto fascicoli.

Morì nel 1908, senza aver avuto la soddisfazione di veder realizzate le riforme a favore della donna araba per le quali aveva combattuto e che continuarono ad essere il fine della battaglia di altri. È durante il suo soggiorno a Parigi che maturò la sua convinzione che era necessario sensibilizzare l'opinione pubblica, in Egitto e nel mondo arabo in generale, su uno dei problemi sociali più urgenti, quello dell'elevazione delle condizioni di vita della donna. Questa azione tendeva ad assicurare alla donna una situazione sociale più degna attraverso l'istruzione, l'eguaglianza dei diritti con l'uomo, l'abolizione di portare il velo e la revisione dello statuto matrimoniale con la soppressione dei suoi due flagelli che sono la poligamia e il ripudio. Egli si può considerare, per questo, l'apostolo dei diritti della donna. Si veda U. Rizzitano, *EP*<sup>2</sup>, vol. IV, pp. 749-750, s.v. *Qāsim Amīn*.

le cose alluse da queste parole; ma immagina una forma di cui manca il rapporto fra sé e la realtà. È una scandalosa ignoranza della lingua. Molti di noi mangiano le mandorle e le noci e ne pronunciano il nome in casa e dal venditore quando chiedono di comprarne un po'. Essi però quando vedono l'albero di noci o di mandorle non lo distinguono dall'albero di sicomoro o di pepe. Quanto alla maggioranza, per loro nei giardini botanici ci sono tutte queste specie di alberi e quelle per le quali non è compatibile il grado di calore atmosferico; creano ambienti che gli sono appropriati per riscaldamento o refrigerazione affinché possano vivere in un ambiente simile al loro. Ma chiunque desideri conoscere qualcosa, vada a constatarlo con i propri occhi. E questo dopo che hanno già disegnato le forme di tutto questo nei testi linguistici e nei lessici scientifici che hanno scritto. Per la persona abile è facile conoscere queste cose tramite le immagini disegnate in quei libri. Ma se l'autore del vocabolario ti dicesse: «Il noce è un albero»; vale a dire, qualcosa di noto; quale utilità ne potresti trarre mentre tu stai in Egitto e nei pressi dell'Azhar non c'è alcun albero di noce; anzi non c'è neppure ad al-Azba-kiyya? Come allora questo ti potrebbe diventar noto; e come potresti essere in grado di parlare di questo albero se tu fossi scrittore, o poeta, o medico, o dotto, o letterato?

*Le immagini e le statue. A che servono e la norma che le regola*

Questa gente ha una singolare bramosia di conservare immagini dipinte su foglio e tela. Nel museo delle maggiori nazioni si può trovare quello che invece non c'è presso quelle minori, come presso i Siciliani, appunto. Essi accertano la data di quando sono state dipinte e la mano che le ha dipinte. C'è fra loro una singolare emulazione nel procurarsi questo al punto che il pezzo unico del disegno di Raffaello, per esempio, può essere equivalente, per alcuni musei, a centinaia di migliaia. Ma non è importante che tu conosca il valore con tutta sicurezza; l'importante è soltanto l'emulazione delle nazioni nel procurarsi questi dipinti. Considera quanto di più perfetto c'è fra le cose più eccellenti lasciate da chi ci ha preceduto a chi è venuto dopo. Lo stesso vale per le statue. Ogniqualvolta qualcheduna abbandonata è antica, è di più alto valore, e la gente ne ha la più grande bramosia. Sai perché?

Se tu avessi conosciuto il motivo per il quale i tuoi antenati hanno conservato la poesia, e l'hanno registrata nei loro *dīwān*<sup>56</sup>; e hanno fatto ogni sforzo per riuscire a redigerla, in particolare per la poesia della *Ġāhiliyya*<sup>57</sup>, e perché gli antichi, Iddio abbia pietà di loro, si sono presi cura di raccogliarla e ordinarla, ti sarebbe stato possibile capire il motivo perché la gente conserva questi disegni e statue manufatti. Il disegno infatti è un tipo di poesia che si vede ma non si sente; mentre la poesia è un tipo di disegno che si sente ma non si vede. Questi disegni e statue hanno conservato, delle situazioni degli individui in varie circostanze e di quelle dei gruppi in posizioni diverse, ciò che a buon diritto si può chiamare: Il *dīwān* degli atteggiamenti e delle situazioni umane. Essi raffigurano l'uomo o l'animale contento e soddisfatto, sereno e acquiescente. Questi contenuti insiti in queste parole sono affini. Non ti è facile distinguere gli uni dagli altri. Ma osservando disegni diversi, potrai scoprire la differenza, evidente ed abbagliante. Essi lo rappresentano, per esempio, impaziente e sgomento, in preda alla paura e all'apprensione. Ora inquietudine e turbamento hanno un diverso contenuto, ed io non ho voluto qui riunirli con l'ambizione di collegare due cose peculiari in una sola riga; anzi è per il fatto che essi sono diversi nella sostanza. Ma tu forse potrai sforzare la mente per fissare la differenza fra quelle e la paura e l'apprensione. Non ti sarà facile sapere quando si ha turbamento e quando inquietudine; e qual'è l'aspetto che assume l'individuo in questo o quello stato. Se poi osservi il dipinto, silente poesia, scoprirai la realtà, a te evidente, di cui gode la tua anima, così come il tuo senso si diletta a guardarla. Se tu stesso aspiri a realizzare la metafora implicita nella tua affermazione: «Ho visto un leone», volendo intendere un uomo coraggioso; osserva allora l'immagine della Sfinge a fianco della grande piramide; scoprirai che il leone è uomo o che l'uomo è leone. Pertanto conservare questi monumenti è, in realtà, conservare la scienza e ringraziare l'autore del manufatto per la sua originalità, se ne hai capito qualcosa. Quello è il mio desiderio. Se tu invece non capisci, allora non ho tempo per fartelo intendere più diffusamente

<sup>56</sup> Raccolta di poesia o di prosa; registro o ufficio. Si vedano AA.VV., *EP*, vol. II, pp. 332-347; E.W. Lane, *An Arabic*, cit., part 3, p. 939.

<sup>57</sup> Termine che si contrappone, in quasi tutte le sue accezioni, alla parola *islām* e designa lo stato di cose che regnava in Arabia prima della missione del Profeta, il paganesimo (qualche volta anche quello delle nazioni non-arabe), il periodo preislamico e gli uomini che vi vivevano. Si veda *EP*, vol. II, pp. 393-4, s.v. *Djāhiliyya*.



di così. Vai da qualche linguista, pittore o poeta insigne perché ti chiarisca ciò che ti è astruso, se ne ha la forza.

Forse ti viene in mente una questione leggendo questo discorso, e cioè: Come sono regolate queste immagini nella *šarī'a* islamica, essendo il loro scopo quello summenzionato: raffigurare gli atteggiamenti umani nelle loro emozioni spirituali, oppure nei loro atteggiamenti corporei? È vietato, lecito, riprovevole, raccomandabile o obbligatorio? Ti rispondo che il pittore dipinge, e l'utilità è reale; su questo non c'è conflitto. Il senso della venerazione e dell'esaltazione della statua o dell'immagine è conservato in vita dall'intelletto, sia che tu intenda la norma da te stesso dopo che si è manifestato l'evento, sia che tu rivolga un quesito al *mufī* ed egli ti risponda verbalmente. Se poi gli riferisci il *hadī*: «La gente che avrà pena più violenta il giorno della Resurrezione è quella che crea immagini»<sup>58</sup>, oppure qualche altro fra quelli menzionati nel *Šaḥīḥ*<sup>59</sup>; secondo la mia opinione, egli probabilmente ti risponderà che il *hadī* ha avuto origine nei giorni del paganesimo. In quel periodo ci si serviva delle immagini per due motivi; il primo era per divertirsi, il secondo per chiedere intercessione alle persone pie la cui figura era stata riprodotta. Il primo motivo è malvisto dalla religione; il secondo invece è stato eliminato dall'Islam. In entrambi i casi, chi crea immagini è distolto da Dio, oppure è ben predisposto al politeismo. Ma se si rimuovono questi due ostacoli e si cerca di perseguire l'aspetto utile, rappresentare individui è come rappresentare, nei manufatti, piante e alberi. Si è fatto così sui bordi degli esemplari manoscritti dei Corani e sugli orli delle mura, e nessun dotto l'ha proibito, sebbene l'utilità del dipingere i manoscritti coranici sia oggetto di controversia. Quanto all'utilità delle immagini, è fra ciò su cui non c'è controversia, nel senso già descritto<sup>60</sup>. Se invece desideri commettere delle male-

<sup>58</sup> Su questo *hadī* e le sue varianti si veda A.J. Wansinck, *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, Leiden 1962, Tome IV, p. 169.

<sup>59</sup> È noto che *al-Šaḥīḥ* è il titolo della raccolta di *hadī* di al-Buḥārī (m. 256/870) e di Muslim (m. 261/875).

<sup>60</sup> In nota è detto: «Coloro che dipingono le persone pie ed i profeti vogliono solo ricevere una benedizione per l'intermediazione delle loro immagini e glorificarle in omaggio a loro. Questa glorificazione, in tutte le lingue, si chiama venerazione. Tutte le immagini e le statue che gli Arabi avevano, erano glorificate per la religione. Per questo nel Corano la loro glorificazione è chiamata venerazione. Parimenti i cristiani affermavano che la glorificazione delle icone e immagini simili è venerazione. Perciò quando i riformatori si opposero, alcuni egiziani cominciarono a chiamare la loro glorificazione 'omaggio', mentre altri a chiamarla 'venerazione'. Questo vale anche se la proibizione

fatte dove ci sono immagini bramando che i due angeli scriventi, o almeno quello che scrive le scelleratezze, non entrino dove ci sono immagini, come si è detto, guardati dal credere che quello ti scansi dall'imputazione di ciò che fai. In verità, Dio è vigile su di te; e rivolge l'attenzione verso di te, perfino nella casa dove ci sono immagini. Non credo che l'angelo esiti ad accompagnarti perché in casa ci sono immagini, se tu ti proponi di entrarvi. Non puoi rispondere al *mufī* che l'immagine, in ogni caso, è probabile fonte di venerazione; perché penso che ti dovrebbero rispondere che anche la tua lingua è probabile fonte di menzogna. Si deve forse fare tale collegamento, benché essa potrebbe dire la verità così come potrebbe dire bugie?

In definitiva, credo che probabilmente la *šarī'a* islamica sia remota dal considerare proibito uno dei più eccellenti strumenti della scienza dopo aver constatato che non vi è pericolo per la religione né dal punto di vista del dogma, né da quello della prassi. Tuttavia i musulmani si interrogano solo su ciò di cui appare evidente l'utilità per privarsene. Sennò, perché mai non si interrogano sulla visita alle tombe dei *walī*, oppure a quelli che alcuni di loro chiamano *walī*, mentre sono tra coloro di cui si ignora la biografia, né alcuno ha rivelato loro l'intimo? Essi non hanno chiesto responsi neppure sui generi di implorazione e di sottomissione che fanno presso quelle tombe; e sui beni e oggetti di cui fanno offerta. Essi le temono come temono Dio o più. Chiedono loro ciò di cui temono che non venga esaudito da Dio. Credono che essi siano più celeri nell'esaudirli rispetto alla Provvidenza di Dio, sia lodato ed esaltato. Non c'è dubbio che non possono collegare queste credenze col dogma dell'unicità di Dio; mentre possono collegare l'unicità di Dio col disegno delle immagini dell'uomo e dell'animale al fine di esaminare i contenuti scientifici e raffigurare le immagini mentali.

Hai sentito forse che abbiamo conservato anche qualcosa di diverso dalle immagini e dai disegni, pur avendo bisogno di conservare molto di ciò che

di creare immagini nell'Islam non viene estesa alla proibizione di glorificare le tombe e di onorarle, di costruirvi sopra le moschee e di accendervi sopra le lampade. I *hadī* autentici sono per la proibizione di tutto questo e quelli conosciuti maledicono chi lo fa. Ma i musulmani lo hanno fatto pur perdurando il motivo di ciò. Essi rinunziano a creare immagini e alle utilità che ne derivano pur disconoscendo la ragione della sua proibizione. Crediamo allora noi forse al senso letterale di parte della religione mentre disconosciamo la realtà di un'altra?». Nella 2ª ed. è aggiunto il seguente periodo: «I *hadī* autentici... chi lo fa».

era presso i nostri antenati? Se avessimo conservato i *dirham* e i *dīnār* con i quali si valutava il minimo imponibile soggetto alla *zakā*<sup>61</sup>, e coi quali si continua fino ad oggi a valutare; allora non sarebbe più facile per noi valutare il minimo imponibile in ghinee, franchi e simili fintantoché il primo modello perdurasse ad esistere fra le nostre mani? E se fossero stati conservati il *ṣā'*<sup>62</sup>, il *mudd*<sup>63</sup> e altre misure, non sarebbe allora più facile per noi, dopo il cambiamento delle misure, conoscere quanto si pagava per la *zakāt al-fiṭr*<sup>64</sup> e per la *zakā* dovuta per i prodotti della semina? Avremmo dovuto solo riportare la nostra misura con quelle conservate; saremmo giunti così ad accertare la cosa, senza contrasto. Credo che concordi con me sul fatto che se fossero stati conservati il *dirham*, il *dīnār*, il *mudd* e il *ṣā'* di ciascuna epoca, non esisterebbe quella divergenza che tuttora persiste fra i *fuqahā'*, che essi si tramandano di generazione in generazione, ciascuno dei quali valuta misura e peso in modo diverso dall'altro; finché ultimamente è venuto Aḥmad Bek al-Ḥusaynī<sup>65</sup> che taccia di errore alcuni e concorda con le affermazioni di altri, senza avere fra le mani né uno di quei *ṣā'*, né uno di quei *mudd*. Come è difficile tacciare di errore e concordare quando non è l'esame diretto il discrimine fra un gruppo e l'altro.

Se rifletti su quello che la religione ci impone di osservare, scoprirai che è parecchio, è incalcolabile; ma non ne osserviamo niente. Omettiamolo allora come ha fatto chi ci ha preceduto. Però, quello che affermiamo per i libri e per le opere di scienza è: Le abbiamo conservate così come si deve fare,

<sup>61</sup> Imposta-elemosina; una delle obbligazioni principali dell'Islam, dovuta dai musulmani. Si veda J. Schacht, *EI*, vol. IV, pp. 1270-3, s.v. *Zakāt*.

<sup>62</sup> Misura per il grano del valore di quattro *mudd* (*modius*), secondo l'uso di Medina. Se il contenuto del *ṣā'*, così come quello del *mudd*, è potuto variare secondo le città e le regioni in quanto misure commerciali, il valore del *ṣā'* è stato fissato nel diritto religioso dal Profeta, nell'anno 2 dell'Egira, quando ha prescritto i dettagli rituali della festa ortodossa del *'īd al-fiṭr*, che comporta l'elemosina obbligatoria della *zakāt al-fiṭr*, il cui valore in grano è di un *ṣā'* per ciascuna persona della famiglia. Si vedano E. W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 4, p. 1746; A. Bel, *EI*, vol. IV, p. 1, s.v. *ṣā'*.

<sup>63</sup> Misura per il grano, di valore variabile a seconda dei tempi e dei luoghi. Si veda E. W. Lane, *An Arabic, cit.*, part 7, p. 2697.

<sup>64</sup> Si intende la distribuzione di viveri che deve obbligatoriamente essere fatta alla fine del mese di Ramaḍān, mese del digiuno, e che, secondo la tradizione, sarebbe stata prescritta dal Profeta nell'anno 2 dell'Egira, e regolamentata in maniera esatta (1 *ṣā'* o 4 *mudd* di mezzi di sussistenza normali del paese per ciascun membro del nucleo familiare). Si veda J. Schacht, *EI*, vol. IV, pp. 1270-3, s.v. *zakāt*.

<sup>65</sup> Aḥmad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Ḥusaynī Šihāb al-Dīn (m. 1332/1914). Avvocato, giurista šāfi'ita; nato e morto al Cairo; ha scritto molti libri. Si veda al-Ziriklī, *op. cit.*, vol. I, pp. 89-90.

oppure le abbiamo smarrite così come non si deve fare? Sono andati persi i libri di scienza e il nostro paese si è liberato dei suoi oggetti di valore. Se infatti vuoi esaminare qualche libro raro o qualche autore di prima scelta o qualche compilatore illustre o qualche vestigia utile, va nelle biblioteche dei paesi europei; ve ne troverai. Quanto al nostro paese, a mala pena vi troverai quello che hanno lasciato gli Europei. Essi non hanno prestato attenzione a libri storici, letterari e scientifici preziosi. Troverai qualche copia del libro nella *Dār al-Kutub* egiziana<sup>66</sup>, per esempio, e qualche altra nella *Dār al-Kutub* della città inglese di Cambridge. Se io volessi riferirti, nei particolari, degli opuscoli di scienza che essi hanno conservato e di cui noi abbiamo subito la perdita, te ne potrei scrivere un libro che andrebbe smarrito così come sono stati smarriti gli altri, e dopo un certo periodo potresti ritrovarlo in mano a qualche europeo in Francia o in altri paesi europei.

Non badiamo a conservare alcunché da preservare a vantaggio di chi viene dopo di noi. Anche se a qualcuno di noi viene in mente di lasciare qualcosa a chi viene dopo, quello dopo di lui si rivela ancora più ingrato per quel beneficio; e comincia a disperdere ciò che il predecessore si era preoccupato di conservare per lui. Da noi infatti l'attitudine ad archiviare non è fra le cose che si tramandano ereditariamente. Solo le inclinazioni agli odii e agli astii si tramandano ereditariamente; si trasmettono dai padri ai figli fino a che il genere umano si perverterà, il paese verrà devastato e si incontreranno per questo i loro fautori sull'orlo della Gehenna il giorno del ritorno.

#### *Un principe ed una principessa della famiglia khediviale*

Il mare è calmo, l'aria dolce. Si approssima il tramonto; oggi è l'ultimo giorno di viaggio. Sto rinchiuso in questo angusto posto per redigere queste note per acconsentire alla richiesta di alcuni. Avrei desiderato prendere una boccata d'aria; continuai però il racconto che farò. Se vi avessi rinunciato oggi, la penna non vi sarebbe ritornata sopra nel lasso di un giorno.

Salii sulla nave da Messina e mi sedetti aspettando la partenza. Mentre stavo così, ecco un principe dei membri della famiglia khediviale salire dalla scala al ponte. Allora mi alzai per salutarlo. Ci scambiammo informazioni sulle tappe dei nostri viaggi. Seppi da lui che con lui c'era la moglie, an-

<sup>66</sup> Biblioteca.

ch'essa dei membri della famiglia khediviale. Allora dissi: È un principe magnifico; è stato educato secondo il metodo europeo ed è uso viaggiare nei paesi europei con la moglie. Anch'essa è stata educata alla nobiltà e alla libertà. Non c'è pertanto scandalo vedere la principessa insieme al principe; né ciò sminuisce il prestigio di uno dei due. Infatti le principesse guardano la gente da dove la gente invece non le possa vedere, non perché esse siano di un mondo diverso dal loro, ma perché la gente abbassa gli occhi in segno di rispetto per loro, mentre non è loro vietato guardare chi non le può guardare. Ma io continuai a stare con il principe fino al pomeriggio; poi lo lasciai e andai al posto di ristoro per assumere qualcosa che si prende in queste ore. Stavo seduto con alcuni proprietari di case francesi residenti ad Alessandria. Cominciarono a parlarmi ed io rivolsi la parola; sia da parte mia che loro il discorso si estese allo stato della nave, al suo affollamento di passeggeri e al fatto che essa fosse insufficiente per loro. Disse allora uno o una: Quanto è brutto quello che ha fatto la Società con la *Princess*. L'ha posta in una cabina angusta senza oblò, mentre essa vi deve rimanere notte e giorno. Se fosse di quelle che escono a prendere una boccata d'aria, la cosa sarebbe semplice! Ma la principessa non è mai uscita dal giorno in cui è salita sulla nave. E di cabine ce ne sono di migliori e di più ampie delle sue. Chiesi allora: Forse, se esce, patirà qualcosa? Mi fu risposto: No. La cosa evidente è che essa è perfettamente sana ed in ottima salute. Comunque lei non desidera uscire e la cabina è chiusa continuamente.

Dopo di ciò mi fu possibile domandare, per mio completo piacere, con che cosa si fosse divertita all'inizio. Venni a sapere così che in Europa la principessa copriva il volto con un velo azzurro allo stesso modo come fanno le donne di Costantinopoli o di Siria dove chi osserva non distingue nulla del volto. Quando è salita sulla nave, è sempre rimasta chiusa nella sua cabina fino a quando giungerà al termine del viaggio. Essa fa tutto ciò essendo molto gelosa della propria reputazione e serbandole le proprie abitudini note, dal momento che essa è principessa musulmana. Ho detto pertanto la stessa cosa di Šālih<sup>67</sup>, deve essere ricordato ed elogiato, affinché quei pedissequi imparino che fra i loro principi e principesse ci sono persone più degne di essere imitate da loro; e che è meglio per loro imitare un principe egiziano della nobile famiglia khediviale che non imitare un gruppo di europei a

<sup>67</sup> Cf. nota n. 49.

loro ignoti. Essi non sentono di imitarli, né traggono beneficio dal loro esempio seguendolo, eccetto la loro indifferenza per ciò che li distingue, dal momento che essi sono Egiziani o musulmani; la loro scomparsa nella massa di quegli europei — essi non si differenziano in nulla dalla maggior parte di loro —; e il fatto di far penetrare in se stessi o nelle anime delle proprie mogli la corruzione di cui la gente si lagna. Benedica Dio il principe e la principessa e guidi i nostri giovani ad imitarli, qualora le loro mogli dovessero recarsi in Europa per curare una malattia oppure per conoscere com'è la vita all'estero.

Può darsi che tu chieda chi sia questo principe e chi sia questa principessa. Io ti rispondo: Il principe è 'Abbās Pasha Ḥalīm e la principessa è Ḥadīga, sorella del Khedive 'Abbās Pasha Ḥilmī<sup>68</sup>. Fra ciò che ti farebbe piacere, se tu, come me, desiderassi di essere virtuoso e di mettere ogni cosa al proprio posto, vi è il fatto che il principe, durante il viaggio, se è solo, non spende più di trecentocinquanta ghinee; se invece è insieme alla principessa, non ne spende più di seicento nell'arco di due mesi e mezzo, pur avendo egli il tenore di vita dei principi.

Tu obietti: Può darsi che sia parsimonioso per tesaurizzare e risparmiare per accrescere. Ma io ti rispondo: Ho saputo che spende propri denari per l'educazione di scolari in Egitto, Costantinopoli e Inghilterra; essi apprendono le scienze superiori nelle Accademie militari o nei Policlinici o negli Istituti agrari. Cosa pensi del finanziamento di simili cose invece che spendere per gli svaghi e per fuggevoli piaceri? Non sei d'accordo con me che egli è fra i migliori principi quanto a comportamento e tra i più nobili quanto a intenzione? Egli infatti fa educare genti che svolgono le faccende di casa; ne conosco alcuni, ne ignoro altri. Non merita per questo che se ne parli bene e un ricordo imperituro specialmente se cerca di moltiplicare questo bene? Egli pertanto per questo rafforza i principi della scienza nel paese. Questa è la base di cui noi abbiamo bisogno, specialmente se vi si aggiunge una buona educazione, così come si prefigge il principe. Se i principi lo emulassero, ci verremmo a trovare con una scienza ricca, e le loro signorie non sarebbero

<sup>68</sup> Khedive d'Egitto (m. 1363/1944). Successe al padre, Muḥammad Tawfiq, nel 1892; ma ben presto entrò in conflitto con i rappresentanti diplomatici dell'Inghilterra al Cairo; fu deposto nel 1914 dal governo britannico. Si veda M. Colombe, *EP*, vol. I, pp. 13-14, s.v. 'Abbās Ḥilmī II. Nipote di Muḥammad 'Alī; conosciuto come il Khedive 'Abbās Ḥilmī II; nato al Cairo; studiò alla scuola di 'Ābidīn; poi a Vienna. Si vedano al-Zirikī, *op. cit.*, vol. IV, p. 33; *al-Munğid fī'l-'Ālām*, p. 446.

colpite dalla bancarotta dopo aver fallito il raggiungimento della perfezione. Iddio assista lui e guidi loro, e sia pace.

Il compilatore del libro afferma: *Al-ustād imām* ha scritto questo articolo sulla visita compiuta da lui a Palermo al ritorno dall'Algeria e Tunisia. Vi sono degli *excursus* nel discorso e delle tecniche di rettificazione, come hai visto, presentate sotto forma di scherzo. La più importante è la sua opinione sulla raffigurazione e sul velo delle donne. Mi ha riferito che ha scritto degli appunti sulla Tunisia e l'Algeria; vuole metterli per iscritto in articoli emendati seguendo un metodo simile. È morto prima di trovare un po' di tempo libero per questo. Questi appunti, fino ad oggi, non sono stati trovati fra le sue carte.

## LE MAGHREB ET L'EUROPE

AHMED TALEB-IBRAHIMI

(Alger)

Comme je suis de ceux qui pensent que la construction lucide de l'avenir passe par une connaissance approfondie du passé, je commencerai mon exposé par quelques références au passé commun du Maghreb et de l'Espagne.

En vérité, depuis que Tariq Ibn Ziyad a franchi le détroit qui porte son nome (Gibraltar) c'est-à-dire il y a douze siècles, les liens entre l'Espagne et le Maghreb n'ont jamais cessé. Je ne parlerai pas des batailles et des conquêtes pour laisser « priorité aux civilisations » selon la formule de Fernand Braudel.

Dans ce contexte précis, deux constatations s'imposent:

— la civilisation musulmane a atteint son apogée au moment où le Maghreb et l'Espagne appartenaient à la même aire culturelle. Cela est une évidence.

— Dans la Renaissance de l'Europe, l'Espagne, nourrie de la sève arabe, a joué un rôle capital. Cela est reconnu du bout des lèvres mais des travaux sérieux le démontrent de plus en plus.

Tous ces moines, tous ces marchands, tous ces médecins qui se rendaient à Tolède, à Cordoue, à Séville, à Grenade, ne s'y rendaient pas en touristes mais en étudiants désireux, à travers un apprentissage de la langue arabe, de s'initier à l'audace de la pensée rughdienne, aux progrès de la médecine et de la chirurgie réalisés par les Ibn Zohr, aux merveilles de l'architecture de l'Alhambra et de la Giralda, à la délicatesse du zajal d'Ibn Quzman, aux arcanes du mysticisme d'Ibn Arabi, aux charmes de la musique andalouse, en un mot à tout ce que l'Espagne musulmane a donné à la civilisation universelle.

Et s'il est un homme qui incarne à lui seul ce génie andalou, c'est bien Ibn Hazm de Cordoue, polygraphe du XI<sup>ème</sup> siècle qui a touché à toutes les branches du savoir: depuis le droit où il fut le créateur d'une école dont l'étude rendra d'incalculables services à l'élite politique maghrébine d'aujourd'hui jusqu'à la psychologie où il nous a légué un traité de l'amour digne de celui de Stendhal en passant par l'histoire où il fut un précurseur du grand Ibn Khaldoun. Et c'est à l'historien des idées religieuses qu'Asin Palacios, au siècle dernier, a consacré un ouvrage remarquable. D'autres facettes de la pensée d'Ibn Hazm continuent de se découvrir grâce à la mise à jour de petits opuscules: il faut rendre hommage à la recherche patiente du Dr Ihsan Abbas qui, en trente ans, en a publié quatre volumes.

Ibn Hazm fait la fierté de l'Espagne musulmane et il était si fier de sa terre natale qu'il écrivit un traité sur «les vertus de l'Andalousie et de ses habitants».

Toutefois, il n'est pas le seul. Un siècle plus tard, c'est au tour d'Ibn Ruchd de devenir le phare de la civilisation musulmane. La théologie de Saint Thomas d'Aquin qui a dominé la Renaissance et qui continue de dominer l'Eglise actuelle par sa confiance en la raison et sa référence à la nature, eût-elle été possible sans Ibn Ruchd pour lequel la foi ne court aucun risque par l'exercice de la raison et cette dernière, bien au contraire, ne peut que renforcer l'intériorité de la foi et la transcendance?

Et puisque nous évoquons la Renaissance et l'Eglise, quelle est la part de la mosquée de Cordoue dans l'inspiration des cathédrales gothiques, l'influence d'Ibn Arabi de Murcie – considéré comme le plus grand mystique de l'Islam – sur le missionnaire catalan Ramon Lull et sur toute l'Europe médiévale, sans parler de la filiation prouvée entre Ibn Abbad de Ronda et Saint Jean de la Croix? Quant à la «Divine comédie» de Dante, il est incontestable qu'elle doit beaucoup aux Andalous, notamment à Ibn Shuhayd et se «génies inspireurs» ainsi qu'à Ibn Arabi et sa description de l'*isrā'* (l'ascension).

D'une autre côté, toutes ces facultés de médecine qui fleurissent en Europe entre le XIV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècles doivent leur existence aux traités andalous qui vont permettre l'éclosion d'un Roger Bacon, d'un Albert le Grand, d'un Vincent Beauvais.

J'irai plus loin: la manière dont le pouvoir fut exercé à Cordoue avec ses règles et son organisation a certainement influencé les deux principaux

ouvrages d'idéologie au XVI<sup>ème</sup> siècle: «Le prince» de Machiavel et «De la République» de Jean Bodin ainsi que la pratique politique incarnée par la monarchie absolue dont le meilleur représentant fut Charles Quint.

Le paradoxe, c'est que tout ce que la Renaissance a directement ou indirectement pris de la civilisation musulmane et qui s'est nettement affirmé au cours du XVI<sup>ème</sup> siècle (l'essor démographique, la maîtrise de l'énergie éolienne et hydraulique, la percée maritime et commerciale) allait donner à l'Europe une suprématie sur le reste du monde et notamment sur les musulmans qui, eux, allaient connaître une longue période de léthargie à partir du moment où la création, chez eux, laissait place aux gloses et la rigueur morale aux délices de Capoue. Et ce n'est pas par hasard si l'Espagne et le Portugal, les plus marqués en Europe par la civilisation musulmane, allaient devenir les premiers instruments de la domination politique européenne...

\* \* \*

Cet héritage arabo-musulman qui a façonné les visages, les paysages et les tempéraments de l'Espagne allait connaître des avatars extraordinaires: durant trois siècles, on assiste à un effacement de tous les vestiges de cette présence, effacement qui a pris des formes multiples depuis l'autodafé des manuscrits jusqu'à la suppression des chaires d'arabe dans les universités comme si on voulait, dans l'inconscient collectif espagnol, provoquer une amnésie sélective mais en même temps ancrer certains préjugés et mythes quant à l'inconsistance de la dimension musulmane, réduite à un épiphénomène, épiphénomène auquel on attribue pourtant le retard de l'Espagne!

Il faut attendre le XIX<sup>ème</sup> siècle pour que justice soit rendue timidement à ces Andalous du Moyen-Âge qui ont contribué grandement à sortir l'Europe de la barbarie et l'introduire dans les temps modernes, et ce, grâce en partie aux travaux de l'école orientaliste espagnole.

Codera et ses élèves se livrent à un dépouillement quasi-exhaustif des sources arabes de l'histoire de l'Espagne musulmane afin de parvenir à un véritable «corpus historicus». Miguel Asin Palacios et Angel Gonzalez Palencia continuent cette mise à jour en élaborant des synthèses admirables et en préparant la fondation de l'école d'études arabes et sa revue «Al Andalus» d'où va émerger Emilio Garcia Gomez.

Cela dit, je pense que les arabisant espagnols, qui étaient les mieux placés pour définir les contours de la réalité historique de leur pays, ont man-

qué de l'audace nécessaire pour briser les préjugés de l'ethnocentrisme et, partant, faire de l'Espagne ce pont vital entre l'Orient et l'Occident, entre l'Islam et le Christianisme.

Aujourd'hui, où en est la situation? Le Maghreb et l'Espagne, malgré la géographie et les dénominateurs communs historiques, préparent leur entrée dans le XXI<sup>ème</sup> siècle dans des situations différentes.

L'Espagne a bien compris que nous vivons dans un monde où, hormis les superpuissances, les Etats, pour survivre, doivent s'agrèger dans des entités régionales. C'est ainsi qu'elle adhère à la CEE, c'est-à-dire se regroupe avec d'autres Etats sous la bannière de l'efficacité économique et de l'accroissement du bien-être de son peuple. Ce cheminement vers l'intégration économique, la solidarité, la mise en commun des ressources n'a pu se réaliser que grâce à une volonté politique qui s'est échinée à surmonter les difficultés et à transcender les contradictions amoncelées des siècles durant.

Cette Europe de 1992 jouera un rôle plus important à la fois sur la scène politique aux côtés des USA et de l'URSS et dans l'arène économique en face du Japon et des USA. Et ce rôle sera d'autant plus décisif que le contexte international connaît des changements considérables: effacement des résultats de Yalta et fin du monde bipolaire; indépendance des pays du tiers-monde; émergence de l'Asie avec des géants tels le Japon et la Chine et des prodiges tels Singapour et la Corée du Sud; perestroïka en URSS et en Europe de l'Est; une ère nouvelle qui condamne la violence, qui met l'accent sur les droits de l'homme, qui dévolue un rôle accru aux organisations internationales, qui évalue la puissance non plus en terme d'armements mais à travers les inventions technologiques et scientifiques et à travers la capacité de production et le volume des échanges.

Devant l'Europe qui prépare sérieusement le rendez-vous de 1992, où en est le Maghreb? Après une longue période d'obscurantisme et de décadence suivie de plus d'un siècle de dépendance, le Maghreb vit l'aube de sa renaissance: indépendance politique arrachée au prix de lourds sacrifices, construction laborieuse des Etats, difficultés de réaliser une entité maghrébine malgré la cohésion ethnique, religieuse et culturelle des peuples et malgré l'exemplarité indéniable et le défi que revêt pour eux la construction européenne.

L'enjeu pour les pays du Maghreb est considérable: il s'agit non seulement de répondre aux contraintes d'un présent difficile mais aussi et surtout

de se préparer, dans l'intérêt vital des générations futures, à relever les défis qui se profilent à l'avenir. L'Europe des Douze, aux frontières maritimes du Maghreb, en est un. Comment y répondre? Les pays du Maghreb ont le choix entre le «chacun pour soi» sous la pression tyrannique de la conjoncture et du court terme, ou bien la mise en commun des forces et potentialités économiques et humaines pour s'assumer pleinement et établir un dialogue et une coopération égalitaire avec l'Europe.

Le Maghreb a suffisamment testé ses rapports avec l'Europe pour ne pas céder au scepticisme face au miroir aux alouettes que constituent certaines politiques de coopération qui s'avèrent n'avoir d'autre préoccupation que de sauvegarder les capacités maghrébines d'absorption des surplus de la production européenne. Comment aussi ne pas céder au scepticisme tant il est évident que l'élargissement de la CEE, en augmentant «l'introversion économique» de l'Europe, ne peut, les égoïsmes nationaux aidant, que rendre plus séduisantes les sirènes protectionnistes.

Les problèmes qui en découlent ne feront que prolonger ceux que nous vivons depuis un quart de siècle dans nos rapports avec l'Europe. Quelle a été, par exemple, l'attitude de la Communauté lorsque s'est posée la question de la surproduction de vin? L'Algérie en retirait 70% de ses ressources extérieures. Elle a été contrainte, le marché européen s'étant brutalement et considérablement rétréci, de rechercher dès 1967 d'autres débouchés et d'accélérer sa politique coûteuse de reconversion du vignoble.

Quelle a été la politique de la CEE face aux difficultés de l'industrie textile européenne? Imposer aux pays maghrébins l'accord «multifibre» pour limiter leurs ventes de dépit de leur part dérisoire dans les importations communautaires et de leur part essentielle dans leurs ressources externes.

Que dire des politiques visant au retour des communautés émigrées en Europe? Après avoir été les soutiens de la croissance des économies européennes, les pays du Maghreb sont invités aujourd'hui à prendre en charge le délestage des poids morts de la crise.

Que dire des accords CEE-Maghreb signés en 1976 avec chacun des pays du Maghreb? Si l'aspect commercial a été «florissant» avec un déficit cumulé considérable, la coopération financière stagne en volume au niveau de 1975 alors que les importations ont décuplé.

En effet, les échanges commerciaux entre la CEE et le Maghreb placent celui-ci au premier rang des partenaires de la CEE dans le tiers-monde. Ces

échanges ont connu au cours de la dernière décennie une évolution exceptionnelle: pour la seule Algérie, entre 1976 et 1986, ils sont passés de 4,8 à 14 milliards d'écus.

Pour le Maghrébins, les accords de 1976 gardent certes toute leur pertinence: ni leur philosophie, ni leurs objectifs n'ont été altérés par le temps, mais l'expérience des 13 années d'application met en évidence la modestie des moyens financiers mobilisés pour la réalisation de leurs objectifs et qui sont notoirement insuffisants pour promouvoir, comme le stipule l'article premier, «une coopération globale en vue de contribuer au développement économique et social» des pays du Maghreb.

Donc, ce que les Maghrébins attendent de la CEE au cours de la prochaine décennie, c'est que l'accent soit mis sur la dimension multilatérale et la dimension de coopération qui se sont trouvées occultées jusqu'à ce jour.

Pour illustrer ce qui précède, je voudrais mentionner un seul exemple et qui concerne l'agriculture algérienne. Comme on le sait, le développement de l'agriculture revêt pour l'Algérie une importance d'ordre stratégique. Il vise à la réduction, à un niveau acceptable, de la dépendance alimentaire et à prendre en charge les besoins à long terme du pays.

Malgré la priorité accordée à ce secteur depuis 1980, malgré la mécanisation et la fourniture d'engrais en quantité suffisante et au prix de revient, la production nationale de céréales ne couvre que 40% de la consommation nationale. Ce déséquilibre est fondamentalement lié à la faiblesse des rendements, elle-même due à la mauvaise qualité des semences utilisées. Les actions entreprises par l'Algérie auprès de ses partenaires européens pour la fourniture et la production de semences plus adaptées et à haut rendement se sont heurtées à des réticences et à une rétention en matière de transfert de technologie qu'explique peut-être le souci de certains fournisseurs de maintenir l'Algérie dans son rôle d'absorption des excédents communautaires.

Nous pensons que ce type d'attitude procède d'une vision à court terme et se trouve en contradiction avec l'appui affirmé tant par les Etats membres que par la Commission aux politiques maghrébines d'autosuffisance alimentaire. Outre l'impact économique et social que ne manquera pas d'avoir une réduction de la dépendance maghrébine dans ce domaine, cela permettra également de dégager des disponibilités financières supplémentaires susceptibles de générer des flux commerciaux plus importants entre le Maghreb et la CEE.

Pour ce qui est de l'énergie, trois éléments donnent toute la mesure de l'importance de ce facteur dans les rapports intermaghrébins d'une part et dans les rapports Maghreb-CEE:

— le gazoduc qui relie l'Algérie à l'Italie fournit la Tunisie, et fournira bientôt la Libye. Quant au gazoduc qui doit relier l'Algérie à l'Espagne et qui fournira le Maroc, il est en cours de réalisation dans un cadre maghrébin;

— plus de 70% des exportations algériennes d'hydrocarbures sont destinées au marché communautaire;

— l'Algérie occupe actuellement la place de deuxième fournisseur de la CEE pour le gaz, après l'Union soviétique.

Quelle est la contrepartie qu'offre la CEE au rôle joué par l'Algérie dans l'approvisionnement et, partant, la sécurité énergétique de l'Europe? C'est dans l'autre sens qu'il faudrait rechercher cette contrepartie tant sont considérables les pressions que subit l'Algérie pour équilibrer presque au jour le jour sa balance commerciale avec les pays acheteurs de gaz.

Nous pensons qu'il y a un intérêt primordial à mettre en parallèle le souci légitime de sécurité des ressources du Maghreb, et donc de son développement avec les préoccupations aussi légitimes de la Communauté en matière de sécurité d'approvisionnement. Comme nous pensons qu'une matière aussi fondamentale que l'énergie ne peut être abandonnée aux aléas du marché et laissée à la discrétion des seules entreprises, motivées naturellement par des préoccupations strictement commerciales et financières.

Si je me suis appesanti sur les relations entre le Maghreb et la CEE, c'est pour dire que les dirigeants maghrébins doivent appréhender l'avenir avec la responsabilité qu'exigent la lucidité et le réalisme. Il ne s'agit pas de faire un procès à l'Europe, mais il faut bien être conscient que l'Europe ne peut se départir de sa vocation légitime à assumer en toute priorité ses propres intérêts, y compris au détriment des intérêts du Maghreb.

Donc, c'est d'abord en lui-même et en comptant exclusivement sur les propres forces que le Maghreb pourra trouver les réponses appropriées aux défis qui se posent à lui. Ne peut-il pas, et c'est là le préalable à un dialogue stratégique avec l'Europe des Douze, œuvrer à présenter un front uni? La mise en commun des ressources du Maghreb, outre qu'elle atténuerait ses difficultés présentes et à venir, est susceptible d'insuffler à son entreprise de développement un élan salutaire. Les complémentarités économiques actuel-

les, même si elles sont insuffisantes en raison de la propension des dirigeants maghrébins à privilégier la vision verticale au détriment d'une approche horizontale intégrée et qui aurait le Maghreb pour axe, gagneraient à être exploitées d'ores et déjà dans une optique d'intégration à long terme.

C'est à cette dynamique de l'union que tous les dirigeants maghrébins devraient continuer d'œuvrer, quelle que soit la difficulté de l'entreprise. Cet objectif, loin d'être une utopie, est réalisable tant l'idéal maghrébin est mobilisateur et apte à frapper de caducité les égocentrismes nationaux et, partant, les velléités d'expansionnisme territorial. De « pomme de discorde », l'affaire du Sahara occidental peut constituer le point de départ d'une ère de concorde et de fraternité si la solution du conflit qui oppose Marocains et Sahraouis passe par la négociation.

L'Espagne ne peut se désintéresser d'un problème dans la genèse elle assume des responsabilités historiques.

Hier, « choquée » par l'agonie de Franco, elle a laissé faire. Il s'ensuivit une guerre qui dure depuis quatorze ans et qui constitue l'obstacle principal à la construction du Maghreb. Cette construction dont l'Espagne peut, aujourd'hui, en revanche, accélérer le processus en encourageant Marocains et Sahraouis à négocier une solution juste qui assurera le salut et des relations intermaghrébines et des relations hispano-maghrébines.

\* \* \*

Nous savons certes que l'Espagne a ses préoccupations et ses priorités. Pour beaucoup d'Espagnols, ce qui compte, c'est conquérir l'Europe. L'aventure européenne les passionne et elle est en fait passionnante. Tout en travaillant pour l'avènement de l'Europe de 1992, ils se préparent fébrilement aux deux rendez-vous de cette même année: l'Exposition universelle à Seville et les Jeux olympiques à Barcelone.

Cette vocation européenne de l'Espagne, les Maghrébins doivent la prendre en compte, n'en déplaise à Voltaire qui disait que l'Afrique commence aux Pyrénées. Même s'ils pensent que l'Espagne, si soucieuse soit-elle de renforcer son appartenance à l'Europe, ne doit pas négliger pour autant la Méditerranée et l'Amérique Latine.

Car l'Espagne a aussi une vocation latino-américaine. N'est-il pas légitime que des consultations périodiques réunissent tous les pays de culture his-

panique et qu'à travers ce créneau, l'Espagne veuille jouer un rôle sur la scène internationale?

Vis-à-vis de la langue espagnole, nous pensons que les pays du Maghreb ont contracté des obligations, ne serait-ce que parce qu'une partie du patrimoine historique maghrébin est rédigée dans cette langue dont la connaissance est, par conséquent, incontournable pour l'historien du Maghreb. D'autre part, il s'agit de la langue nationale de la quasi-totalité d'un continent qui, pour le Maghreb, constitue un partenaire de choix dans les grandes tribunes internationales: au sein du groupe des 77 ou du mouvement des non alignés ou dans le dialogue Nord-Sud, en un mot dans toutes les batailles pour un nouvel ordre économique mondial.

Les pays du Maghreb se doivent donc de faire de l'espagnol une langue étrangère privilégiée. Pour atteindre cet objectif, la multiplication des chaires d'espagnol dans les lycées et universités maghrébines représente la voie la plus sûre. Parallèlement, des centres culturels espagnols devraient embellir toutes les grandes cités du Maghreb. Sans doute l'entreprise sera-t-elle plus aisée dans la mesure où nombre de pays latino-américains seraient prêts à contribuer matériellement à l'édification de ces centres.

En retour, l'Europe se doit de comprendre ses partenaires maghrébines avec leur triple vocation arabe, africaine et méditerranéenne.

Au titre de sa vocation arabe, le Maghreb est concerné par la crise du Moyen-Orient ainsi que par le dialogue euro-arabe où presque tout reste à faire tant qu'on ne l'a pas libéré des aléas de la conjoncture pour l'inscrire dans une vision à long terme. La crise du Moyen-Orient concerne et le Maghreb et l'Europe par ses dimensions régionale et internationale et par les valeurs qu'elle met en cause, c'est-à-dire le droit à l'auto-détermination du peuple palestinien, sa liberté, sa dignité et la justice qui lui est due tant qu'il n'a pas recouvré sa patrie et instauré son Etat.

Devant une Europe qui prépare sérieusement 1992, le monde arabe reste marqué par une suite de secousses qui l'ont déboussolé depuis un quart de siècle:

- La défaite de 1967 qui a ébranlé les consciences,
- Les accords de Camp David qui ont divisé les rangs,
- La flambée des prix du pétrole mal gérée et mal exploitée par les Arabes.
- La guerre irako-iranienne et ses séquelles humaines et économiques,



— Le soulèvement du peuple palestinien qui, au moyen de simples pierres infirme la puissance des canons et affirme l'existence d'un peuple.

L'Europe devrait être réceptive à ce fait qu'il ne peut y avoir de paix au Moyen-Orient en dehors du peuple palestinien, sans lui et a fortiori contre lui.

L'Europe devrait être réceptive à cette idée qu'elle ne peut demeurer au cœur de tous les grands marchés du monde arabe tout en demeurant en marge des problèmes essentiels concernant le monde arabe.

L'Europe devrait être réceptive à ce postulat que le dialogue avec le monde arabe doit être global. N'est-il pas significatif qu'elle n'ait recherché ce dialogue que lorsque ses intérêts économiques étaient en jeu et qu'en ce moment, le dialogue euro-arabe se réduit à un dialogue CEE-Conseil de Coopération des pays du Golfe?

L'Europe devrait acquérir une connaissance plus profonde et plus sérieuse du monde arabe et ne pas se contenter de schémas simplificateurs: réduire l'Islam à l'intégrisme, les Arabes au terrorisme, le conflit palestinien à de l'antisémitisme ne ressortit pas au dialogue mais à l'esprit de croisade.

\* \* \*

Le Maghreb a également une vocation africaine, et cela l'Europe est à même de le comprendre. A ce titre, le Maghreb est engagé dans l'œuvre collective que conduit l'OUA pour mener la libération du continent à son terme et assurer les conditions du développement de celui-ci.

Qu'il s'agisse du démantèlement de l'apartheid, de l'indépendance de la Namibie ou du parachèvement de la décolonisation du Sahara occidental, la CEE a son mot à dire et l'influence qui est la sienne à faire agir.

Hier, réservoir de matières premières à bon marché et de main-d'œuvre à meilleur marché, aujourd'hui déversoir de produits manufacturés européens et de déchets nucléaires européens, l'Afrique voit toujours son développement entravé. A partir de là, nous pensons que le redressement des économies africaines est aujourd'hui partie intégrante d'une responsabilité internationale collective. Et la CEE y a sa part à assumer.

La réponse du sommet de Toronto des pays industrialisés au problème de l'endettement de l'Afrique est loin d'être satisfaisante. Alors que les chefs d'Etat et de Gouvernement de l'OUA considèrent la dette non seulement comme un problème de flux financier mais également et surtout comme un

problème de développement, la déclaration de Toronto ne retient que le premier aspect. D'où la décision du sommet des pays riches de consentir un allègement de la dette aux pays les plus pauvres sur une base stricte de «cas par cas», et non sur une base globale comme le propose la position africaine commune.

C'est la Méditerranée qui constitue le grand point de convergence entre le Maghreb et l'Espagne. Cette «mare nostrum», cette mère des civilisations est devenue un champ de confrontation, un enjeu stratégique, notamment pour les deux superpuissances, sans parler de la survivance coloniale qu'est Gibraltar qui finira bien par revenir à qui de droit, comme le fut Suez hier.

Aujourd'hui, c'est à un jeu bien complexe des puissances en Méditerranée que le monde assiste, dans la situation de recrudescence de la tension, de non-respect de l'intégrité territoriale, de l'indépendance et de la souveraineté des Etats, d'emploi ou de menace d'emploi de la force et dont les bombardements de Tripoli et de Tunis en sont une parfaite illustration.

Nous avons toujours soutenu que le dialogue doit se substituer à la confrontation, le droit à la force: seule approche qui ferait échec à la politique des zones d'influence. Alors, et alors seulement, «la Méditerranée lac de paix» ne serait plus un slogan. Nous avons également toujours soutenu l'étroite relation entre les questions de sécurité en Europe et en Méditerranée et nous regrettons que l'interdépendance objective entre les deux rives de la Méditerranée ne soit pas suffisamment prise en compte par la Conférence sur la sécurité en Europe.

Je pense qu'une Espagne désenclavée et intégrée à l'Europe est en mesure de se poser comme interlocuteur de premier plan en Méditerranée et s'affirmer comme un partenaire incontournable dans le dialogue de l'Afrique et du monde arabe avec l'Europe. Deux ensembles géopolitiques dans lesquels le Maghreb occupe une place à part des données humaines, politiques, économiques et stratégiques.

Comme l'avenir se conjugue d'abord au présent, il est important de faire un constat lucide du nouveau paysage géopolitique euro-méditerranéen afin de projeter valablement les rapports entre le Maghreb et l'Europe. Un nouveau contexte international de détente est là, produisant des transformations qui ne seront pas sans effet sur les pays maghrébins et sur la nature de leurs rapports avec la Communauté européenne en mutation accélérée tant vis-

à-vis de ce qu'elle aspire à être que vis-à-vis de son environnement extérieur.

En premier lieu, le nouveau climat international renforce les positions politiques, économiques et sécuritaires de l'Europe vis-à-vis des Américains, des Japonais et des Soviétiques. L'Europe se trouve au centre d'une immense redistribution des pouvoirs et des richesses.

Sur les bords méridionaux de la Méditerranée, deux facteurs essentiels alimentent la réflexion:

– la volonté d'apaisement et de coopération exprimée par l'URSS qui produit des résultats encourageants pour les Européens et conduit ces derniers à réévaluer leur hiérarchie des priorités;

– les perspectives d'un marché européen unique qui constitue tout autant un défi stimulant que l'expression d'un repli sur soi dont la Maghreb ne peut éviter de tenir compte.

En relation avec cette évolution, les pays maghrébins observent la naissance d'un nouvel axe de coopération industriel et financier qui pourrait desservir la coopération, déjà fort critiquée pour ses insuffisances et son étroitesse, de la CEE avec le Maghreb. Ils redoutent aussi, et légitimement, un accroissement des mesures protectionnistes – au plan du commerce et des flux de migration – qui affecteront les produits d'exportation déjà mal rémunérés des pays maghrébins.

A mesure de l'intégration de l'Espagne à l'Europe et dans la perspective de la formation du marché unique, ce pays gagnera en importance et en influence dans le domaine notamment de la politique agricole commune et confortera de son potentiel agricole le front euro-méditerranéen au sein de la CEE. Cette influence est appelée à prendre de l'ampleur en 1966 au terme de la période de transition accordée à l'Espagne et au Portugal. Aussi la construction d'un avenir qui se veut prometteur entre le Maghreb et l'Espagne devra s'attacher nécessairement à circonscrire les effets des conflits d'intérêts et à rechercher l'harmonisation et l'équilibre des intérêts dans des cadres tournés vers l'avenir.

En second lieu, le marché énergétique qui a évolué en faveur des consommateurs européens a conduit à fragiliser la situation économique et financière de l'Algérie et affaiblit les possibilités de coopération et d'intégration régionale. Mais l'essor post-industriel qui s'amorce en Europe pourrait offrir une nouvelle chance pour la coopération entre le Maghreb et la CEE

dans laquelle l'Espagne aura à tenir une place privilégiée. Cette dernière est appelée à intégrer le tissu industriel européen et pourrait constituer un pôle nouveau de consommation qui viendrait élargir le marché du gaz.

Vis-à-vis de l'Espagne, il est évident que le Maghreb ne pourra traiter avec elle, au cours des prochaines années, sans la situer dans le processus européen et sans conceptualiser et chiffrer son apport à un développement mutuellement bénéfique de la coopération euro-maghrébine. Sur cette voie, les pays maghrébins ne pourront mieux faire, pour servir et valider cette approche, que joindre leurs atouts, élaborer des positions communes et enclencher une concertation élargie avec l'Espagne dont les résultats, s'ils sont exemplaires, amélioreront les perspectives de coopération avec les Douze.

Dans cette optique, une Espagne qui s'europeanise dans le cadre communautaire mais qui n'entend pas renoncer à son appartenance méditerranéenne, pourra constituer un atout clé et viser certains objectifs qui me semblent majeurs:

– des actions coordonnées et concertées des pays maghrébins avec l'Espagne seront d'un intérêt cardinal si l'on veut que leurs préoccupations et leurs intérêts soient répercutés au mieux au sein de la CEE.

– l'Espagne est le seul pays méditerranéen qui conserve et entretient le fait culturel arabo-musulman comme un fait civilisationnel. Il est important à cet égard que cette dimension enrichisse adéquatement les liens de coopération, et au plus vite, avant que le fait anglo-saxon ne submerge l'Espagne et ne verrouille cette filière de communication avec les Douze.

– dans le nouveau contexte géopolitique européen qui incite de plus en plus les Européens à se tourner vers l'Est, il sera capital que l'Espagne – avec d'autres pays euro-méditerranéens – arrime l'Europe à sa vocation méditerranéenne qui a fait son âme et son histoire.

– la Communauté européenne et l'Union maghrébine sont une chance l'une pour l'autre. Le Maghreb morcelé a pu offrir, quelque temps, l'occasion à des paris étroits et conjoncturels. Mais la perspective d'avenir, la seule qui vaille à mon sens, est celle d'une Europe unie et d'un Maghreb uni rassemblés dans une grande œuvre méditerranéenne de croissance et de développement qu'ils conduiront en partenaires.

– alors que le sous-développement persistant des uns et l'entrée de quelques autres dans la véritable révolution post-industrielle semblent diriger l'Humanité vers une cassure en deux ordres civilisationnels conflictuels, il

n'est bon pour personne que la Méditerranée cristallise cette cassure en elle-même, la tolère ou échoue à la prévenir.

\* \* \*

De tous les rivages de la Méditerranée, les nostalgiques des empires doivent réaliser que l'ère des empires est révolue et que le dialogue des cultures gagne du terrain. Certes la civilisation technicienne constitue un visa d'entrée au XXI<sup>ème</sup> siècle mais elle n'est le monopole d'aucune race, d'aucun continent. Naguère, elle était l'apanage du «sarrazin», aujourd'hui celle de l'euro-péen, demain celle de l'asiatique. L'essentiel, une fois son acquisition ou sa maîtrise accomplies, c'est de ne pas perdre son âme.

## RECENSIONI

*Revue CELFAN/CELFAN Review* (Ed. E. Sellin), Temple University, Philadelphia, U.S.A.

Non ingannino la veste editoriale, né i caratteri tipografici. Spartani, e che rifiutano ogni suggestiva ipotesi di raffinatezza estetica. Non si tratta, è vero, di quei volumetti patinati, eleganti, pretenziosi sovente, che, tante volte, non sfuggono all'insano desiderio del visitatore occasionale, o attirano la ghiotta attenzione piuttosto del bibliofilo — o del bibliomane! — che del ricercatore o dello studioso. Si tratta, viceversa, di sintetiche, ma dense, monografie, che danno l'idea viva e rigorosa degli argomenti attorno a cui lavorano docenti universitari e critici autorevoli. I vari interventi, ciascuno circoscritto al tema specifico dell'opera di singoli autori, ovvero destinati a disegnare mappe generali, profilano un quadro complessivo (ancorché non esauriente; ma le ragioni sono evidenti) della letteratura del Magreb, delle sue linee tematiche, del suo sviluppo e della sua fortuna negli ultimi decenni, e, infine, dei suoi rapporti con le produzioni di altre aree geografiche e culturali. Parafrasando Rousseau, si potrebbe dire che i Quaderni editi dalla *Revue Celfan*, — una Rivista dalla vita ancora breve, ma già incisiva nel mondo della critica letteraria internazionale, — dicono la verità in veste da camera; vestiti di gala, forse, non saprebbero che mentire.

Una rapida rassegna di alcune tra le monografie fin qui pubblicate sarà testimonianza sicura di quanto scrivo.

Quella dedicata alla *Letteratura tunisina* di lingua francese (numero speciale, febbraio 1985, vol. IV, pp. 40) si apre con un breve, ma incisivo *excursus*, dovuto alla penna di un critico che vanta una lunga dimestichezza con la letteratura francofona del Magreb: Jean Déjeux. Con cenni essenziali, Déjeux delinea il percorso di quella letteratura: è con Albert Memmi, attorno agli Anni Cinquanta, che la Tunisia si colloca a fianco del Marocco e dell'Algeria, nel campo della narrativa. Si deve, però, attendere oltre un ventennio perché un altro romanziere di grande statura compaia all'orizzonte: Abdelwahab Meddeb, la «scrittura» del quale, peraltro, osserva lo stesso Déjeux, è di difficile lettura per il fruitore «corrente». A questi due autori, nello stesso fascicolo di *Celfan*, sono riservate le particolari analisi, rispettivamente, di Guy Dugas e di Hédi Abdeljaouad. A Hédi Bouraoui, docente alla York University e poeta di qualità ormai accertata, ed a Majid El-Houssi, professore nell'Università di Padova, e, pure lui, poeta, la Rivista riserva penetranti pagine, a cura di I. C. Tcheho e di Neil B. Bishop.

La monografia concernente *Mohammed Dib* (Celfan Edition Monographs, Philadelphia 1987, pp. 60), firmata da Déjeux, è un testo base, che non ha la pretesa, — né potrebbe averla, evidentemente, per i limiti propri delle trattazioni sintetiche, — di esaurire l'argomento: esso, tuttavia, enuclea e propone problemi di ordine ermeneutico, che inducono il lettore alla riflessione. Dotato di un ampio repertorio di notizie e di riferimenti bio-bibliografici, il lavoro del docente sorboniano costituisce un serio contributo alla corretta lettura dell'opera dello scrittore algerino.

Judith Roumani ha curato la monografia su *Albert Memmi* (Philadelphia 1987, pp. 56), uno dei

INDICE

ERSILIA FRANCESCA, L'elemosina rituale secondo gli Ibāditi . . . . .	1
VINCENZA GRASSI, Una «coppa magica» proveniente dall'Egitto . . .	65
AGOSTINO CILARDO, Relazione del viaggio in Sicilia di Muḥammad ‘Abduh . . . . .	91
AHMED TALEB-IBRAHIMI, Le Maghreb et l'Europe . . . . .	139
Recensioni . . . . .	153

