

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XXI

1989

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

MATERIALI PER LO STUDIO DELLA PRESENZA ARABA
NELLA REGIONE ITALIANA

GIOVANNI OMAN
Napoli

STUDI MAGREBINI

Lo studio dell'epigrafia araba non è finora limitato alla lettura e pubblicazione dei reperti trovati. Per di più, non si è ritenuto di dover pubblicare molte iscrizioni, di quelle che sono state dagli specialisti «inscrizioni banali», perché non esse a loro parere, non hanno personale o comunque di valore storico. Per questo, con la convinzione che questa prima fase dello studio dell'epigrafia araba non debba considerarsi chiusa e che i materiali vadano esaminati se nuovi, e riesaminati se già pubblicati in precedenza, partendo da altre considerazioni che cercherò di sintetizzare qui appresso.

VOLUME

XXI

1989

In primo luogo è importante rendersi conto che le iscrizioni su pietra o materiali simili sono prodotti in grado, per la loro stessa forma non eccessivamente ingombrante o voluminosa, di «viaggiare», cioè di essere trasportate anche a grandi distanze dal luogo di origine. A parte tutte quelle portate dai viaggiatori e che, nel migliore dei casi, sono finite nei musei, ce ne sono altre senza indicazione alcuna sull'origine, perché svanite nel dimenticatoio, e altre sono state usate per la loro maneggevolezza come zavorra, o forse anche come ancora, nelle barche dei pescatori o su piccoli zavi e sono abbandonate molto lontano dal punto di origine.

Le lapidi sono poi trasportate o abbandonate in luoghi dove si può avere oltre che un buon lapidario anche un buon conservatore di Ceramiche.

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI

STUDI MAGREBINI

a cura di

GIOVANNI OMAN

VOLUME

LXX

1988

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

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

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
CASA PERMANENTE DELL'ARABICA E ISLAMICA
VIA S. ANTONIO, 10 - 80138 NAPOLI

MATERIALI PER LO STUDIO DELLA PRESENZA ARABA NELLA REGIONE ITALIANA

GIOVANNI OMAN

(Napoli)

INTRODUZIONE

Lo studio dell'epigrafia araba si è in genere finora limitato alla lettura e pubblicazione dei reperti trovati. Per di più, non si è ritenuto di dover pubblicare molte iscrizioni, di quelle soprannominate dagli specialisti «inscriptions banales», perché non contenevano, a loro parere, notizie personali o comunque di valore storico. Ho perciò la netta convinzione che questa prima fase dello studio dell'epigrafia araba sia ormai da doversi considerare chiusa e che i materiali vadano esaminati se inediti, e riesaminati se già pubblicati in precedenza, partendo da altre considerazioni che cercherò di sintetizzare qui appresso.

In primo luogo è importante rendersi conto che le iscrizioni su pietra o materiali simili sono prodotti in grado, per la loro stessa forma non eccessivamente ingombrante o voluminosa, di «viaggiare», cioè di essere trasportati anche a grandi distanze dal luogo di origine. A parte tutte quelle portate dai viaggiatori e che, nel migliore dei casi, sono finite nei musei, magari spesso senza indicazione alcuna sull'origine, perché svanita nel dimenticatoio, molte altre sono state usate per la loro maneggevolezza come zavorra, o forse anche come ancora, nelle barche dei pescatori o su piccole navi e spesso abbandonate molto lontano dal punto di origine.

Le lapidi sono poi in genere incise da uno specialista di scritture che deve essere oltre che un bravo lapicida anche un buon conoscitore di Corano per scegliere i versetti adatti alle varie occasioni e trascriverli senza errori.

Dunque, una persona di una certa cultura, anche se si vuole, limitata a «calligrafia» e «Corano», due «Scienze» da sempre in auge in tutto il mondo islamico.

L'importanza del lapicida è spesso anche sottolineata dalla apposizione del suo nome sulle iscrizioni. Infine l'organizzazione a carattere familiare spiega in un certo modo l'uniformità dei prodotti epigrafici.

Specialisti del genere non devono essere stati molti, anche perché l'iscrizione funeraria non è affatto un necessario complemento per l'inumazione di un defunto in Islam. I libri di diritto islamici sono categorici a questo proposito: prevedono tutta una serie di operazioni cui doveva essere sottoposta la salma di un defunto, ma invano si cercherebbe il dovere di segnalare il nome del defunto iscrivendolo su una lapide.

Aggiungerò che le iscrizioni funerarie dei primi sette secoli dall'apparizione dell'Islam sono scritte in caratteri particolari chiamati «cufici», che possiedono caratteristiche proprie che non ne facilitano di certo la lettura. Accennerò soltanto all'assenza dei puntini diacritici; la scrittura diventa così una vera e propria crittografia. Sulle ragioni che hanno indotto gli Arabi all'adozione di questo tipo di scrittura, di difficile qualificazione in quanto faticosa e malagevole nella lettura e spesso addirittura illeggibile anche da parte di arabofoni colti, è difficile dirlo. Lo stesso ragionamento pare si debba fare sulle cause della graduale sparizione del cufico nel corso del XII secolo.

Se ne deduce che la lapide funeraria non è un prodotto che si possa definire indispensabile perché imposto dalla Legge religiosa o civile che sia. Per di più è opera di specialisti a prescindere dalle eventuali capacità manuali dei meri esecutori.

Partendo da queste premesse, non è certo facile accettare la tesi che dovunque siano passati gli Arabi, anche con soggiorni di relativa lunghezza, essi abbiano sentito la necessità di un lapicida per la preparazione di iscrizioni da opporre sulle tombe. La presenza di un simile specialista appare giustificata solo in centri residenziali di una certa consistenza e di una reale fioritura economica, a seguito di stanziamenti di incontestabile continuità. Si tratta di osservazioni teoriche ma da tenere nel dovuto conto, in assenza di altri elementi indicativi.

* * *

Passando ad esaminare il materiale epigrafico, intendendo per tale le iscrizioni edilizie o funerarie sul marmo, di vario genere, con caratteri arabi, che si trova nei musei italiani, si constata che esso comprende iscrizioni attribuite al periodo di occupazione «araba» di alcune regioni d'Italia ed altro, di vario provenienza, non sempre conosciuta. Esso si trova elencato, in buona parte, nei sedici volumi del *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe* (abbr. *RCEA*) pubblicato al Cairo dall'Institut Français d'Archéologie Orientale dal 1932 al 1964, e completato con un *Index Géographique* edito nel 1974. (Vedasi *Allegato 1*).

A questo materiale, va aggiunta un'altra serie di iscrizioni, pubblicate per la maggior parte dopo il 1964, e che vengono a completare le indicazioni del *RCEA*. (Vedi *Allegato 2*).

Per curioso che possa apparire, questo materiale non è stato mai esaminato nella sua reale consistenza, per stabilire, sia pure in maniera parziale e semplicemente indicativa, la sua appartenenza al periodo di occupazione «araba» di determinate zone della penisola, in maniera da fornire tessere, per quanto piccole, da inserire nel mosaico della ricostruzione storica degli avvenimenti.

Il compito prefisso, per quanto lineare e semplice possa apparire, si è rivelato in sede di esecuzione, né lineare né semplice. Si è dovuto procedere, innanzitutto, ad un sistematico riesame dell'elenco di iscrizioni stabilito nei sedici volumi del *RCEA* che si ferma cronologicamente agli articoli scritti fino al 1964.

Sulla provenienza delle 39 steli elencate nel 2° allegato, si può sicuramente affermare che:

- 6 provengono dalla necropoli dell'isola di Dahlak Kebir nel Mar Rosso (Napoli e Roma presso privati);
- 5 provengono dal «paese degli Arussi» in Etiopia (Roma, Museo Coloniale);
- 14 provengono dall'Egitto (Museo Abatellis di Palermo e Istituto Universitario Orientale di Napoli);
- 1 proviene dall'Iran (Roma, Museo Orientale);
- 1 proviene dalla Jugoslavia (Ravello presso privati);
- 5 sono turche (S. Angelo Lodigiano e Trieste, cimitero ottomano).

Delle altre sette che rimangono, 3 si trovano in Sardegna, al Museo di Cagliari (per cui si veda G. Oman, *Iscrizioni arabe di Sardegna*) e 4 sono di origine sconosciuta (Pisa, Taranto, Trieste, Venezia).

Stabilita la consistenza numerica del materiale epigrafico con caratteri arabi rilevato nei musei della regione italiana, intendendo per tale quella geografica e cioè comprendendovi anche Malta, si è pensato di procedere ad una prima verifica da effettuare dove ne era stata indicata la presenza.

Si è dato avvio alla ricerca con la verifica delle raccolte maltesi disposte nel Museo di Rabat e di Gozo. Quasi contemporaneamente si è poi iniziata una sistematica ricognizione dei musei di alcune città siciliane nei quali erano segnalate iscrizioni arabe: Palermo, Messina, Siracusa, Termini, Trapani, Cefalù e Mazara del Vallo.

Non sempre è stato possibile ottenere risultati che permettano di avere a disposizione materiale fotografico tale da poter essere studiato anche nei suoi dettagli significanti, sia perché certi monumenti pongono problemi di fotografia di non facile soluzione, sia per la mancanza cronica di fondi sufficienti destinati a questo tipo di ricerche.

Nell'impossibilità di aspettare soluzioni migliori e più gratificanti, si è pensato di iniziare la pubblicazione dei materiali che hanno potuto avere una fruttuosa rielaborazione con l'aggiunta di dati importanti ed inediti che, insieme, portano un sia pur piccolo, quantitativamente, ma indiscutibilmente importante, contributo all'indagine storica di un periodo medievale, quello della presenza araba nella parte meridionale della penisola, interpretato finora solo alla luce di testi letterari di indubbio valore storico ma senza l'avallo di alcun altro tipo di documentazione materiale, come quella epigrafica.

ALLEGATO 1

LE ISCRIZIONI ARABE IN ITALIA SECONDO RCEA (Vol. I-XVI)

[Consistenza entro parentesi quadre]

FIRENZE (musei) [5]:	LINOSA (<i>Namūṣah</i>) [1]:
VIII, n. 2889.	V, n. 1833 (iscr. comm. 364/974).
XII, n. 4454.	LUCERA (museo) [1]:
XIII, n. 5095.	XVI, n. 6072.
XV, n. 5902.	MARSALA (<i>Marsà 'Alī</i>) [2]:
XVI, n. 6005.	

VIII, n. 3021 (ep. 521/1127).	n. 2763;
<i>Id.</i> (museo):	n. 2766;
IX, n. 3286 (ep. 566/1171).	n. 2767;
	n. 2768;
MESSINA (<i>Massīnī</i> ; museo) [2]:	n. 2769;
VII, n. 2745.	n. 2771;
VIII, n. 2894 (ep. 4xx).	n. 2782;
	n. 2786;
	n. 2787.
MODENA (musei) [60]:	VIII, n. 3133;
III, n. 1029 A.	n. 3190.
IV, n. 1529;	IX, n. 3289;
n. 1530;	n. 3366;
n. 1531;	n. 3452;
n. 1532;	n. 3461;
n. 1533;	n. 3462;
n. 1534;	n. 3561.
n. 1535;	X, n. 3628;
n. 1536;	n. 3714;
n. 1537;	n. 3715;
n. 1538;	n. 3982.
n. 1539;	XI, n. 4195;
n. 1540;	n. 4395.
n. 1556;	
V, n. 1881.	NAPOLI (<i>Nābal</i>) [6]:
VI, n. 2144;	VII, n. 2569 (ep. 446/1054).
n. 2145;	<i>Id.</i> (musei):
n. 2180;	VI, n. 2222;
n. 2196;	n. 2346 (417/1026).
n. 2344;	VIII, n. 2890 (ep. 497/1103);
n. 2366.	n. 3028.
VII, n. 2471;	IX, n. 3261 (ep. 560/1165).
n. 2472;	
n. 2492;	PALERMO (<i>Balarm</i>) [17]:
n. 2493;	V, n. 1880 (t. costr. <i>bāb al-Bahr</i> ,
n. 2514;	36x/970-980).
n. 2633;	VIII, n. 3067 (ep. 529/1135);
n. 2634;	n. 3106 (t. costr. Cappella Palatina
n. 2656;	536/1142).
n. 2667;	<i>Id.</i> (musei):
n. 2676;	VII, n. 2708 (ep. 467/1074);
n. 2696;	n. 2714 (ep. 470/1078).
n. 2697;	VIII, n. 2996 (ep. 517/1123);
n. 2724;	n. 3880 (ep. 531/1137);
n. 2747;	n. 3081 (ep. 517/1123);
n. 2754;	n. 3140 (ep. 544/1149);
n. 2759;	

n. 3159 (ep. 558/1153).
IX, n. 3287 (ep. 566/1171);
n. 3397.
XI, n. 4149 (ep. 636/1238).
XII, n. 4700 (ep. 674/1275).
XIV, n. 5264.
XV, n. 5900.
XVI, n. 6110.

PANTELLERIA (*Qūširah*) [1]:
IX, n. 3307 (ep., n.d.).

POZZUOLI [3]:
VII, n. 2726 (ep. 473/1081).
VIII, n. 3028 (ep. 524/1130).
IX, n. 3356 (ep. 576/1181).

ROMA (museo) [1]:
IX, n. 3273.

SALAPARUTA [1]:
VIII, n. 3029 (ep. 524/1130)

SCIACCA (*al-Šaqqah*) [1]:
VII, n. 2757 (ep. 47x/1077-1087).

SICILIA (*Šiqilliyyah*) [3]:
IV, n. 1508 (iscr. mod., n.d.).
VII, n. 3058 (Iscr. Mob., 528/1133-1134).
IX, n. 3364 ter (iscr. mob., 577/1181).

SIRACUSA (*Saraqusah*; museo) [1]:
V, n. 1925.

TERMINI IMERESE (*Tirmah*) [2]:
IV, n. 1498 (t. costr., 34x/951-962).
VIII, n. 3169 (t. costr., n.d.).

TRAPANI (*Tarābaniš*) [6]:
VII, n. 2681 (ep. 465/1074);
n. 2682 (ep. 465/1074);
n. 2730 (ep. 474/1081);
n. 2731 (ep. 474(?)/1081).
VIII, n. 2984 (ep. (5)15/1122);
Id. (museo):
VIII, n. 3068 (ep. 52x/1126-1135).

TREVISO (museo) [1]:
IX, n. 3365.

VENEZIA (museo) [1]:
V, n. 1958.

VERONA (museo) [2]:
VII, n. 2674 (ep. 464/1072);
n. 2715 (ep. 470/1078).

MALTA.

La Valletta (museo) [9]:
VII, n. 2749 (ep. (4)78/1085).
VII, n. 3151 (ep. 546/1151).
IX, n. 3417 (ep. x83).

MALTA (*Malīṭah*):

VIII, n. 3166 (ep., n.d.);
n. 3167 (ep., n.d.).
IX, n. 3306 (ep., 569/1174).

Id. (museo):

VIII, n. 2898 (ep., n.d.);
n. 2899 (ep., n.d.);
n. 3168 (ep., x83).

STATO DI CITTÀ DEL VATICANO.

Vaticano (Città del) [27]:

I, n. 362.
IV, n. 1549.
V, n. 1626;

n. 1634;
n. 1652;
n. 1922;
n. 1949.

VI, n. 2218;
n. 2322;
n. 2343;
n. 2356;
n. 2383;
n. 2385;
n. 2386.

VII, n. 2406;
n. 2407;
n. 2470;
n. 2552;

n. 2580; n. 3502.
n. 2642; X, n. 3875.
n. 2758.
VIII, n. 2938; [Totale 153]
n. 2971;
n. 3001.
IX, n. 3387 bis;

ALLEGATO B

MATERIALE EPIGRAFICO IN CARATTERI ARABI IN ITALIA IN AGGIUNTA
A QUELLO ELENCATO NEL RCEA (dopo il 1964)

Località	Consistenza	Lingua	pubblicato da
S. ANGELO LODIGIANO (MI)	1	turco	S. Noja
NAPOLI, Ist. Univ. Orientale	7	arabo	G. Oman
NAPOLI, Privati	2	arabo	G. Oman
PISA, Chiesa di S. Sisto	1	arabo	M. G. Stasolla
PALERMO, Palazzo Abatellis Galleria Regionale	7	arabo	V. Grassi
RAVELLO, Casa privata	1	arabo	G. Oman
ROMA, Museo Coloniale	5	arabo	E. Rossi
ROMA, Museo Orientale	1	arabo	G. Oman
ROMA, Privati	1	arabo	G. Oman
ROMA, Privati	3	arabo	G. Ventrone
SARDEGNA, Museo di Cagliari	3	arabo	G. Oman
VENEZIA, Chiesa di S. Pietro di Castello	1	arabo	M. Lanci
TARANTO, S. Maria del Galeso	1	arabo	C. D'Angela-G. Oman
TRIESTE, Musei civici	1	arabo	V. Grassi
TRIESTE, Cimitero ottomano	4	turco	V. Grassi
	39		

BIBLIOGRAFIA

- Cosimo D'Angela, *53 Taranto S. Maria del Galeso*, in «Taras-Rivista di Archeologia», IX, 1-2, 1989, Soprintendenza archeologica della Puglia, Notiziario delle attività di tutela, Settembre 1988-Giugno 1989, con nota di G. Oman.
- Vincenza Grassi, *Un'iscrizione funeraria araba presso i Civici Musei di storia ed arte di Trieste*, in «Studi Magrebini», XVII, 1985, pp. 1-2 + tavv. I-IV.
- , *Il cimitero «ottomano» di Trieste*, in «Oriente Moderno» N.S., anno IV (LXV), n. 10-12, ottobre-dicembre 1985, pp. 223-238 + tavv. I-IV.
- , *Iscrizioni arabe del III secolo dell'egira a Palermo*, in «Annali dell'I.U.O.».
- Michelangelo Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze arabiche*. Parigi 1845, p. 26-30, tavv. XVII e XVIII.
- Sergio Noja, *Une inscription turque à S. Angelo Lodigiano*, in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, Napoli (I.U.O.) 1985, pp. 459-462 + 1 tav. f.t.

- Giovanni Oman, *Steli funerarie dell'Istituto Universitario Orientale*, in «Annali dell'I.U.O.», Napoli 1965, pp. 305-318 + tavv. I-XVI.
- , *Stele funeraria del Museo Orientale di Roma*, in «Annali dell'I.U.O.», vol. XVI, Napoli 1966, pp. 269-271 + tavv. I-II.
- , *Notizie su una iscrizione con caratteri arabi a Ravello*, in «Annali dell'I.U.O.», vol. 29, N.S. XIX, 2, Napoli 1969, pp. 266-268 + 1 tav., e *Postille* ibid. 1978, pp. 501-502.
- , *Iscrizioni arabe di Sardegna*, in *Atti della Settimana internazionale di Studi mediterranei medievali e moderni*, Cagliari 27 aprile - 1 maggio 1979, Giuffrè Editore, 1980, pp. 213-227 + 4 tavv..
- , *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso). Materiali epigrafici di varia ubicazione: Musei, privati, in situ, senza alcuna indicazione*, Napoli, I.U.O. 1987, pp. 41-43 (nn. UV 24 e 25) e pp. 46-47 (n. UV 29).
- Ettore Rossi, *Iscrizioni funerarie arabe musulmane del paese degli Arussi nel Museo Coloniale di Roma*, in «Rassegna di Studi Etiopici», Roma II, n. III sett.-dic. 1942 pp. 1-5 (277-281) + 2 tavv. f.t.
- Maria Giovanna Stasolla, *L'iscrizione araba della chiesa di S. Sisto in Pisa*, in «Studi Magrebini», XII, 1980, pp. 99-102 + 1 tav.
- Giovanna Ventrone, *Tre stele provenienti dalle Dahlak in una collezione privata romana*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma (Univ. La Sapienza) 1984, vol. II, pp. 831-841 + 3 tavv. f.t.

MATERIALI PER LO STUDIO DELLA PRESENZA ARABA NELLA REGIONE ITALIANA

VINCENZA GRASSI
(Napoli)

I. L'EPIGRAFIA ARABA NELLE ISOLE MALTESI*

La presenza araba in Italia, intendendo per presenza una occupazione non temporanea nella penisola italiana e nelle isole viciniori, si scaglionava dal IX all'XI secolo, almeno secondo le notizie fornite dagli storici che ne hanno trattato l'argomento.

Essa si concentra in particolare sulle isole di Sicilia, comprese Pantelleria e Linosa, l'arcipelago maltese e la Sardegna. Nell'Italia meridionale, si ha notizia di alcuni stanziamenti di carattere militare sul Garigliano e ad Agropoli, nell'area campana, mentre è accertata l'esistenza a Bari di un emirato seppur di breve durata (847-871).

La documentazione scritta, relativa a ciascuna di queste zone, varia considerevolmente da migliaia di pagine a brevi cenni. In particolare, risultano

* Desidero esprimere la mia riconoscenza al Dr. Tancred C. Gouder, Direttore del National Museum of Archaeology di Malta, per la cortese accoglienza riservatami durante i viaggi di studio nelle isole maltesi e per aver messo a disposizione del materiale fotografico e le *Archaeological Field-Notes*, inedite, relative al ritrovamento dei reperti archeologici esaminati nel corso dello studio. Sono egualmente grata al Dr. Giovanni Mangion, dell'Education Department di Malta, per aver facilitato lo svolgimento della missione di studio con ogni mezzo possibile e per avermi dispensato preziosi suggerimenti. Ringrazio sentitamente il Dott. Antonio Barbato per aver messo a disposizione il materiale da lui raccolto per la sua tesi, inedita, dal titolo *Conquista e presenza arabo-islamica nell'arcipelago maltese*, discussa nell'anno accademico 1987-88 nella Facoltà di Scienze politiche dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

copiose le fonti arabe relative alla Sicilia, raccolte e pubblicate dall'Amari nella sua *Biblioteca arabo-sicula*.

Su questa documentazione letteraria si sono basati tutti gli studi storici pubblicati finora. In essi si constata che non si è tenuto nel dovuto conto gli apporti che potevano essere forniti dalle fonti archeologiche e, in particolare, dalla numismatica e dall'epigrafia.

Gli studi numismatici, relativi al periodo arabo della Sicilia¹, sono stati finora limitati allo studio di singole monete ritrovate in scavi e in deposito presso alcuni musei. Manca difatti un *corpus* che permetta agli storici di utilizzare i dati riscontrati per una più documentata valutazione del periodo studiato.

La stessa osservazione può applicarsi alle ricerche epigrafiche²: stranamente il materiale indagato non è mai stato diviso per periodi, intendo il periodo dell'occupazione araba e quello normanno, immediatamente successivo, in cui si è continuato ad usare la lingua araba sia nel campo economico-amministrativo (vedasi le monete arabo-normanne) che in quello letterario, come viene testimoniato ad esempio dal *Libro di Ruggero*.

Un primo problema, per chi decide di studiare il materiale epigrafico arabo in Italia, è di rintracciare anzitutto dove esso si trovi.

Una indicazione iniziale in tal senso è data dal *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe (RCEA)*, edito dall'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Dai suoi sedici volumi pubblicati finora, che dovrebbero contenere indicazioni su tutte le iscrizioni arabe esistenti, si possono trarre alcune indicazioni di massima che permettono un primo orientamento delle ricerche.

Una consultazione accurata dei sedici volumi dell'*RCEA* indica un totale di 117 iscrizioni, distribuito in ben diciannove città diverse della penisola ita-

¹ Una delle opere più recenti e più complete è quella di Rodolfo Spahr, *Le monete siciliane degli Arabi (220-456 Eg., 835-1064)*, in *Le monete siciliane dai Bizantini a Carlo I d'Angiò (582-1282)*, Publications de l'Association Internationale des Numismatistes Professionnels, No. 3, 1976 (Printed in Austria), pp. 99-130, con elenco delle opere consultate, pp. VII-VIII.

² La pubblicazione della prima raccolta di iscrizioni arabe della Sicilia avvenne nel 1790 ad opera di Rosario Gregorio, col suo *Rerum Arabicarum quae ad historiam Siculam spectant ampla collectio*, preceduta dal più sommario *Siciliae veteres inscriptiones*, 1769, del principe di Torremuzza. Un'opera limitata alla sola città di Siracusa venne pubblicata nel 1813 dal sacerdote Giuseppe Maria Capodiceci, col titolo *Antichi monumenti di Siracusa*. Solo 3 anni dopo seguì una seconda edizione che poneva riparo ai numerosissimi errori della prima.

liana (se ne veda l'elenco completo alle pp. 4-7). In aggiunta a queste iscrizioni, ne segnala nove presenti a Malta e nel museo della Valletta e trenta nei musei di Città del Vaticano.

Una prima distinzione va fatta tra il materiale «locale» e quello di sicura importazione. L'esame del materiale epigrafico più consistente, quello del Museo di Modena (oltre sessanta pezzi), permette di stabilire che si tratta sicuramente di importazione. Esso proviene dalla necropoli islamica dell'isola di Dahlak (Kebir), che si trova ad una sessantina di chilometri nell'omonimo arcipelago che si stende dinnanzi al porto eritreo di Massaua, nel Mar Rosso.

Questo materiale epigrafico è stato oggetto di studio e pubblicazione da parte del prof. Giovanni Oman fin dal 1965 e successivamente ripreso da Madeleine Schneider, del CNRS francese.

Un secondo gruppo da scartare è il materiale epigrafico esposto nei Musei Vaticani, composto da ventisette lapidi provenienti dall'Egitto e, quindi, da non prendere in considerazione ai fini di questa indagine.

Rimane perciò da esaminare il materiale epigrafico distribuito negli altri diciotto musei italiani, ai quali vanno aggiunti i reperti trovati a Malta.

Questi sono da considerarsi appartenenti alla zona italiana, poiché Malta rientrava nell'ambito dell'amministrazione secolare siciliana, come risulta dall'elenco attribuito a Giorgio di Cipro, databile intorno al 603-606³.

Le fonti classiche sottolineano l'esistenza di stretti legami tra Malta e la Sicilia sia nell'ambito politico che ecclesiastico⁴.

Secondo lo storico A. Pertusi, una conferma indiretta dell'appartenenza delle isole maltesi all'esarcato siciliano, nel periodo bizantino, l'abbiamo anche tra i geografi arabi, ad esempio da Ibn Ḥordāḍbeh (820 o 825-911). Nel suo *Kitāb al-Masālik wa'l Mamālik*, afferma che la Sicilia è un grande regno di fronte all'Ifriqiyā.

³ Si tratta della *Descriptio orbis Romani*, un opuscolo che elenca le eparchie dell'Italia, dell'Africa, dell'Egitto e dell'Anatolia, probabilmente redatto sulla base di un documento della cancelleria imperiale. Pare, però, che esso contenga alcuni rimaneggiamenti apportati da un certo Basilio di Jalimbana nel IX secolo. Si veda A. Pertusi, *Le isole maltesi dall'epoca bizantina al periodo normanno e svevo (secoli VI-XIII) e descrizioni di esse dal secolo XII al secolo XVI*, in «Byzantinische Forschungen, Internationale Zeitschrift für Byzantinistik», hrsg. von Adolf M. Hakkert u. Peter Wirth, band V, Amsterdam 1977, pp. 253-306 + 12 tavv., p. 261.

⁴ Cfr. T. S. Brown, *Byzantine Malta: A Discussion of the Sources*, p. 76, in *Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*, ed. A. T. Luttrell, The British School at Rome, London 1975, pp. 232.

Il Pertusi spiega tale affermazione deducendo che, probabilmente, «Ibn Khordādhbeh aveva in mente non soltanto l'isola di Sicilia, ma anche la costellazione delle altre otto isole che dipendevano da essa politicamente e militarmente»⁵.

La maggior parte del materiale epigrafico arabo in Italia è contenuto nei musei siciliani.

Sempre secondo l'*RCEA*, esso risulta distribuito in dieci località siciliane: Linosa, Marsala, Messina, Palermo, Pantelleria, Salaparuta, Sciacca, Siracusa, Termini Imerese e Trapani. Si tratta di un totale di trentasette pezzi.

A questi si aggiungono, secondo la stessa fonte, sei pezzi ritrovati a Napoli ed altri tre provenienti da Pozzuoli; di queste nove lapidi solo sette risultano collocate nel museo archeologico partenopeo⁶.

Sempre appartenente al gruppo delle iscrizioni arabe in Italia, vi è un'iscrizione a Lucera, località in provincia di Foggia, dove vennero esiliati i musulmani di Sicilia e di Malta in epoca sveva; secondo l'*RCEA* si tratta di una lapide funeraria proveniente dall'Egitto.

Rimarrebbero infine cinque iscrizioni a Firenze, una a Treviso, un'altra a Venezia e due a Verona.

Le iscrizioni fiorentine sono tutte mobiliari su metallo e risultano provenire dalla Persia, Mesopotamia ed Egitto.

La stele presente a Treviso appartiene al gruppo delle Dahlak, mentre l'iscrizione di Venezia è una stele utilizzata come schienale di un tronetto di marmo situato nella chiesa di S. Pietro di Castello⁷.

Sembra, comunque, accertato che le due lapidi di Verona rientrano nel materiale «locale», in quanto provengono da Palermo, almeno secondo quanto riferiscono gli autori siciliani.

Il numero e la collocazione delle iscrizioni, come elencati nell'*RCEA*, sono senz'altro da sottoporre a revisione, secondo i dati emersi dalla ricerca in corso.

⁵ *Op. cit.*, p. 263.

⁶ Un articolo sulle steli funerarie arabe nel Napoletano, curato dalla scrivente, è attualmente in corso di stampa negli *Atti del Convegno su: «Presenza araba e islamica in Campania» (Napoli-Caserta, 23-25 novembre 1989)*, I.U.O., Napoli.

⁷ Su questo inusuale ed interessante pezzo si veda la pubblicazione del prof. Vincenzo Strika, *La «cattedra di S. Pietro» a Venezia*, nel *Supplemento n. 15 agli Annali*, I.U.O., Napoli, vol. 38 (1978), fasc. 2, pp. 1-89 + 23 tavv.

Val la pena, in tal senso, segnalare alcune iscrizioni che non sono state finora prese in considerazione: le iscrizioni di Sardegna, pubblicate dal prof. Giovanni Oman nel 1980, l'iscrizione che si trova nella chiesa di S. Sisto, a Pisa, pubblicata, sempre nell'80, dal prof. Maria Giovanna Stasolla e quella situata nel lapidario dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, pubblicata nel 1985 dalla scrivente. Inoltre il rinvenimento presso la chiesa di S. Maria del Galeso, a circa 3 km a nord di Taranto, di una stele prismatica con un'iscrizione araba in caratteri cufici è stata segnalata da Cosimo D'Angela sulla rivista di archeologia «Taras» nel 1989, nell'ambito delle attività di tutela dei beni archeologici della Puglia.

Sul materiale che è stato finora presentato grava un grosso problema, quello cronologico. Solo tre iscrizioni siciliane, di cui due edili ed una commemorativa, che consideriamo materiale «locale», appartengono al periodo dell'occupazione araba.

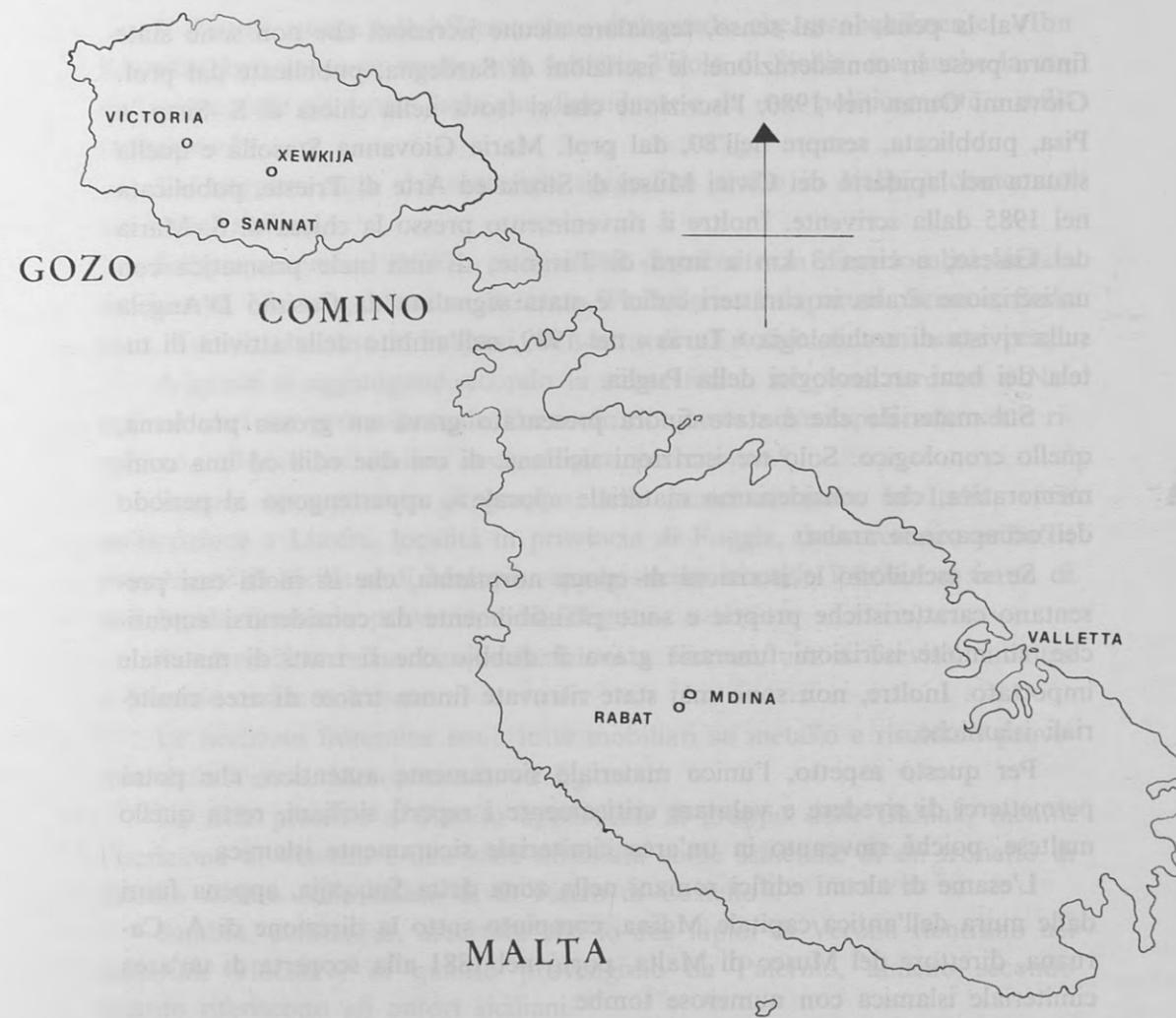
Se si escludono le iscrizioni di epoca normanna, che in molti casi presentano caratteristiche proprie e sono plausibilmente da considerarsi autentiche, su molte iscrizioni funerarie grava il dubbio che si tratti di materiale importato. Inoltre, non sono mai state ritrovate finora tracce di aree cimiteriali islamiche.

Per questo aspetto, l'unico materiale sicuramente autentico, che potrà permetterci di rivedere e valutare criticamente i reperti siciliani, resta quello maltese, poiché rinvenuto in un'area cimiteriale sicuramente islamica.

L'esame di alcuni edifici romani nella zona detta Saqqajja, appena fuori dalle mura dell'antica capitale Mdina, compiuto sotto la direzione di A. Caruana, direttore del Museo di Malta, portò nel 1881 alla scoperta di un'area cimiteriale islamica con numerose tombe.

Come ci riferisce l'orientalista Ettore Rossi, le iscrizioni rinvenute furono trasportate al Museo di Malta, ma non furono studiate ad eccezione di una che oggi risulta irreperibile.

Nel 1922 e poi nuovamente nel maggio del 1925, furono ripresi gli scavi da T. Zammit, successore di Caruana. Secondo il suo resoconto, pubblicato sulla rivista «Melita» nel 1925, nell'opera di sgombero delle macerie da una villa romana, vennero alla luce «centinaia di tombe» musulmane. Alcune di esse erano collocate sul pavimento stesso della casa, mentre altre erano state scoperte, ad una settantina di centimetri di profondità, in un tumulo dove era stata scavata una fossa per seppellire i corpi.



Anche in una mappa coeva agli scavi del 1881, di cui si presenta in questo studio una riproduzione, viene indicata l'ubicazione di alcune tombe in questa fossa situata a sud della villa romana.

Le tombe erano per lo più costituite da fosse rettangolari scavate nel terreno che ricopriva i resti dell'edificio romano. Le salme erano state inumate ed alcune di esse erano state collocate in prossimità di una parete della villa romana. Le sepolture erano delimitate ai lati da piccole pietre squadrate grossolanamente, di circa 30 cm. di lunghezza e la metà di larghezza e spes-

sore, spesso prese dalle pareti stesse della costruzione romana. Alcune delle sepolture non presentavano una copertura e, nel caso di uno scheletro rinvenuto il 5 settembre 1921, vi era stata posta sopra solo una pietra non levigata. In altri casi, le tombe erano chiuse da lastre di calcare corallino segate.

Il dott. T. Zammit aveva notato che le lastre non erano state tagliate con un'ascia, com'erano soliti fare i tagliatori di pietre locali, bensì erano state segate da un blocco, secondo la tecnica usata dai marmisti⁸. Ciò probabilmente era dovuto al fatto che la durezza del calcare corallino non permetteva di adottare la stessa tecnica di taglio delle pietre tufacee.

Nel 1922, furono annotati i dati completi di una tomba islamica scoperta il 20 luglio: era lunga cm. 198,12, larga cm. 30,48 e profonda cm. 40,64. Era delimitata da sette pietre per ogni lato ed aveva una copertura di lastre segate.

Alla luce dei dati offerti dalla documentazione letteraria e fotografica, emerge che la sistemazione delle tombe è piuttosto irregolare e che i ritrovamenti erano avvenuti a diverse profondità del terreno.

Le tombe, identificate come islamiche, sono orientate lungo l'asse est-ovest, con i corpi adagiati sul lato destro ed il volto rivolto ad Oriente ovvero in direzione della Mecca. In questo caso, la testa è collocata ad ovest, col volto orientato verso sud.

All'interno delle tombe non sono state ritrovate suppellettili funerarie né monili, ad eccezione di «una moneta o sigillo islamico» con una stella a sei punte su una faccia e un'iscrizione araba sull'altra⁹, alcuni presunti frammenti di un cofanetto ligneo, che avrebbe potuto contenere foglietti con iscrizioni coraniche andati distrutti, e un anello d'argento, ancora al dito del defunto, che recava l'iscrizione: «Rabbī Allāh Wāḥid» (Il mio Signore è Iddio, l'Unico).

Sulla base del ritrovamento di alcuni morsetti di ferro, era stata avanzata l'ipotesi della presenza di alcune bare di legno, andate distrutte col passar del tempo.

Va ricordato a tal proposito che il rito islamico prevede l'uso della bara solo per il trasporto della salma, poiché viene inumata.

⁸ Cfr. Sir T. Zammit, *Archaeological Field-Notes*, Note-Book no. 6: 1921-1924, MSS. 19 (DAG.16.100), f. 27 e A. T. Luttrell, *Approaches to Medieval Malta*, p. 27, in *Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*, ed. A. T. Luttrell, The British School at Rome, London 1975.

⁹ Si veda il disegno in Sir T. Zammit, *op. cit.*, f. 41.

La presenza dei morsetti di ferro insieme ad ornamenti di bare in ferro, chiodi con tracce di legno rosso, suppellettili romane tra cui frammenti ceramici di Samo, potrebbe essere spiegata da una commistione dei reperti appartenenti a strati diversi del terreno. D'altra parte, la posizione stessa di alcune salme nella sepoltura – si parla di alcuni scheletri adagiati sul dorso e pochi altri a faccia in giù – farebbe pensare che non tutte le tombe scoperte siano islamiche. Si aggiunga a ciò la presenza di un loculo scavato direttamente nella roccia, ritenuto da Zammit presumibilmente di origine punica¹⁰.

È stato riscontrato anche un ossario con diversi teschi e una sepoltura in cui due scheletri erano stati deposti frettolosamente senza ottemperare alle prescrizioni religiose.

La sovrapposizione di tombe una sull'altra, insieme alla presenza di frammenti di steli islamiche tra le pietre ai lati della sepoltura¹¹, mi fanno pensare che si tratti di un'area cimiteriale destinata a tale uso sin dall'antichità e che ci si trovi in presenza di uno strato islamico sorto sulle rovine di un precedente cimitero islamico.

Per alcuni frammenti di stele marmoree e sepolture islamiche, Zammit fa esplicito riferimento a Rabat, un sobborgo di Mdina. Riguardo agli altri ritrovamenti avvenuti in altre località dell'isola, non si specifica di quali tipi di sepolture si tratti.

La scarsità di notizie sulle scoperte operate da Zammit tra gli anni '20 e '25 è dovuta al fatto che, a suo tempo, non furono oggetto di uno studio approfondito. Le uniche testimonianze rimasteci sono alcuni appunti, annotati dallo stesso Zammit durante gli scavi, e le fotografie dei reperti, conservati presso la biblioteca del Museo Archeologico di La Valletta, da cui sono stati tratti i dati su esposti.

Ulteriori notizie su siti musulmani e post-musulmani si possono desumere dai rapporti preliminari della Missione Archeologica Italiana a Malta (organizzata dall'Istituto del Vicino Oriente dell'Università di Roma insieme al Centro Studi Fenicio-Punici del CNR per svolgere un'indagine sulle antichità romane dell'isola), pubblicati a Roma tra il 1964 ed il 1973.

Pare che sull'isola anche il sito di Ta' Cieda, che apparteneva ad un sistema di grosse torri circolari, fosse stato usato per sepolture musulmane¹².

¹⁰ *Ibidem*, f. 14.

¹¹ *Ibid.*, ff. 38-39 e 41.

¹² A. T. Luttrell, *op. cit.*, p. 21 e nota 130.

Non deve sorprendere il riutilizzo degli edifici romani a Mdina, poiché anche gli scavi di Ta' Silg e San Pawl Milqi suggeriscono una continuità d'occupazione dei siti tardo-romani fino alle incursioni arabe del IX secolo.

Prima dell'870, vi sono testimonianze di una continua ricostruzione dei siti, mentre successivamente essi furono riutilizzati dagli invasori. A Ta' Silg venne costruita una moschea – così almeno viene interpretata la presenza di una nicchia identificata come un *mihrāb* – utilizzando un battistero bizantino. A San Pawl Milqi fu invece distrutta una villa romana per costruire al suo posto un fortilizio dove sono stati ritrovati anche frammenti di ceramica invetriata di tipo arabo¹³.

La ricerca archeologica è attualmente ferma a questi dati, sia perché l'interesse per il periodo medievale si è diffuso da non molto tempo tra i cultori della disciplina sia per le caratteristiche geomorfologiche del territorio, successivamente trasformato anche dal terrazzamento dei terreni, che rendono difficile la conservazione di tracce di siti preesistenti.

Per la ricostruzione storica della dominazione araba a Malta sono sorti non pochi problemi dovuti innanzitutto alla poca attendibilità delle fonti usate dagli storici maltesi.

Un secondo problema è l'influenza della Chiesa cattolica su tutto lo sviluppo della storiografia maltese, con la sua «demonizzazione» della presenza e cultura arabo-islamica nell'isola.

La prima opera ad affrontare in maniera più approfondita il periodo arabo-islamico, fu la *Descrizione di Malta*, pubblicata nel 1647 da Gian Francesco Abela, esponente di spicco dell'Ordine dei Cavalieri di San Giovanni. Già in quest'opera compare il tema che sarà la preoccupazione costante degli storici maltesi: dimostrare la continuità della tradizione cristiana, durante la dominazione araba, da parte di un'etnia indigena.

L'autore, per suffragare questa tesi, fa ampio uso di prove ritenute attualmente molto discutibili e spesso ricorre a leggende prive di qualsiasi verosimiglianza storica, pur di soddisfare le sue premesse ideologiche.

Non si discosta dai pregiudizi religiosi della prima opera la *Malta Illustrata*, 1772-1780, di Giovanni Antonio Ciantar.

Verso la fine del '700, l'abate maltese Giuseppe Vella redige dei testi,

¹³ Cfr. Michelangelo Cagiano de Azvedo, *Medieval Buildings excavated at Tas-Silg and San Pawl Milqi in Malta*, pp. 88-95, in *Medieval Malta*, p. 232.

che riguardano il periodo arabo-islamico della Sicilia e indirettamente di Malta, spacciandoli per originali. L'esito risulta essere un quadro più benevolo dei tanto odiati «saraceni».

Nonostante che l'Amari additasse l'impostura del Vella, i suoi testi continuarono ad essere oggetto di considerazione. Essi compaiono, infatti, nel *Frammento critico*, 1899, di A. A. Caruana, che pur si basa ampiamente sul lavoro dell'Amari.

Secondo A. T. Luttrell¹⁴, la tendenza a minimizzare il ruolo svolto dalla civiltà arabo-islamica nella storia delle isole maltesi è dovuta ad un senso di colpa che il popolo maltese nutre nei confronti della Chiesa cattolica per aver conservato traccia nella lingua di una cultura che è indissolubilmente legata ad un'altra religione.

Il rifiuto della coscienza popolare maltese di riconoscere la propria eredità culturale¹⁵, rafforzato da un tradizionalismo restio a rimuovere i pregiudizi religiosi coltivati in tempi passati, è un fenomeno non isolato, condiviso ad esempio dalla Spagna.

Solo recentemente, con le opere di storici come A. T. Luttrell e G. Wettinger, la ricerca storica utilizza quei procedimenti scientifici che permettono una ricostruzione più obbiettiva del periodo.

L'attenzione si appunta quindi sulle poche notizie fornite dalle fonti arabe: l'anonima *Cronaca di Cambridge* o *Ta'riḥ ǧazirat Siqilliyyah*, il *Kitāb al-'uyūn* del XII-XIII secolo, il *Nuzhat al-muštāq* di al-Idrīsī (prima metà del secolo XII), il *Mu'ǧam al-buldān* di Yāqūt (1179(?)-1229), *al-Kāmil fī al-tā'riḥ*, detto anche *Kāmil al-tawāriḥ* di Ibn al-Aṭīr (1160-1233), l'*Aṭār al-bilād* di al-Qazwīnī (1203-1287), il *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* di al-Nuwayrī (1278/'79-1332), l'*A'māl al-a'lām* di Ibn al-Ḥaṭīb (1313-1374/'75), il *Kitāb al-'ibar* di Ibn Ḥaldūn (m. 1406) e il *Kitāb al-Rawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aqtār* (Djudda, 866/1461) di Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī.

La Malta bizantina, come si è già detto, aveva forti legami con la Sicilia, tanto che la gerarchia ecclesiastica dipendeva dalla Sicilia, a sua volta controllata da Roma.

¹⁴ A. T. Luttrell, *The Christianization of Malta*, in *Malta Year Book 1977*, Malta 1977, p. 418.

¹⁵ Su questo tema cfr. C. Sammut, *La perception par les auteurs maltais de l'arabisation/islamisation de l'île de Malte*, in *Actes du Deuxième Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère*, Malta 1977, Algeri 1978, pp. 300-325.

Allora l'isola non costituiva ancora un punto strategico nel Mediterraneo ed era utilizzata dai bizantini come luogo d'esilio e base navale minore. Essa era però abbastanza forte da contrastare le scorrerie musulmane fino alla metà del IX secolo.

Le fonti sono confuse sulla data dell'occupazione araba dell'isola. Secondo la *Cronaca di Cambridge*, avvenne il 29 agosto dell'870. Il *Kitāb al-'uyūn* la colloca «tre giorni prima della fine del mese di *ramadān* dell'anno 256» ovvero il 28 agosto 870, in accordo con una cronaca greca del secolo XI composta a Cassano, in Calabria¹⁶.

Ibn al-Ḥaṭīb data la conquista di Malta e la cattura del suo re (*sic*) tra l'11 febbraio e il 12 marzo 875 d.C., mentre al-Nuwayrī non ne indica la data. Per Ibn Ḥaldūn avvenne nel 255 E. (20 dicembre 868-8 dicembre 869).

Ettore Rossi¹⁷ sottolinea che Ibn al-Aṭīr riporta per l'anno 256 (870-871 d.C.), una spedizione dei musulmani di Sicilia in soccorso di Malta, allora assediata dai bizantini. Questi, informati dell'arrivo degli avversari, si ritirarono dall'isola. Lo studioso interpreta il passo come una prova che nell'870 Malta fosse già in mano ai musulmani.

Tra gli studiosi italiani anche P. Minganti ha espresso le sue perplessità nel fissare la conquista di Malta nell'869 o 870, visto che «già nell'827, con lo sbarco a Mazara, [era] iniziata la conquista della Sicilia»¹⁸.

D. Miège¹⁹ e G. A. Vassallo²⁰ indicano come possibili date degli assalti musulmani l'833 e l'836 d.C., ma, com'è già stato puntualizzato da T. S. Brown e G. Wettinger, questa interpretazione si basa sulle falsificazioni del Vella.

Un'eventuale ragione che può aver spinto gli arabi a conquistare prima la Sicilia e solo dopo Malta, nonostante la sua maggiore vicinanza alle coste nord-africane, potrebbe essere dovuta alla necessità strategica di conquistare prima la sede dell'esarcato e successivamente le sue dipendenze. Una situazione analoga si era verificata nel 705-706, con l'inizio dell'occupazione ara-

¹⁶ Cfr. T. S. Brown, *op. cit.*, p. 83.

¹⁷ *Le lapidi sepolcrali arabo-musulmane di Malta*, in «Rivista degli Studi Orientali», vol. XII (1929-1930), pp. 428-429.

¹⁸ *Fonti storiche arabe*, in «Missione archeologica italiana a Malta: Rapporto preliminare della Campagna 1964», Roma 1965, p. 18.

¹⁹ *Histoire de Malte*, 2 voll., Paris 1840, II, pp. 21-26.

²⁰ *Storia di Malta raccontata in compendio*, Malta 1890, pp. 42-43.

ba della Sardegna, appartenente all'esarcato africano, dopo la conquista del Magreb.

Una probabile integrazione dei dati forniti dalle fonti suggerisce un'occupazione o assedio musulmano nell'869, che fallisce nel prendere la cittadella, a cui segue una riconquista bizantina. La conquista definitiva resta quella attuata dall'armata inviata da Muḥammad ibn Ḥafāḡah, emiro aglabita di Sicilia, nell'870²¹.

Secondo il monaco Teodosio, nell'878 il vescovo di Malta è imprigionato a Palermo²², ciò potrebbe interpretarsi come una reazione musulmana nei confronti dell'ostilità dimostrata dalla popolazione cristiana.

Nulla più dicono le fonti arabe sull'isola, tranne di un tentativo di riconquista bizantino, avvenuto dopo il 440/1048-'49, identificato da alcuni con quello operato dal generale Giorgio Maniace nel 1038.

Al-Qazwīnī²³ ci riferisce che i musulmani ricacciarono i bizantini grazie all'aiuto dato dagli 'abīd, che costituivano la maggioranza della popolazione, in cambio della propria libertà.

Sull'identità di questi 'abīd si è molto discusso, poiché il termine fu erroneamente interpretato dall'Amari²⁴ come «Malesi» e non tradotto letteralmente come «schiavi» o «popolazione servile».

Ciò che ha reso problematica l'interpretazione del passo, è che esso era legato al tema della sopravvivenza del Cristianesimo sull'isola nel periodo arabo-islamico.

Posta come premessa che l'etnia locale non avesse mai abbandonato il Cristianesimo, appare poco chiaro il motivo per cui i cristiani maltesi avrebbero dovuto aiutare i musulmani contro i propri correligionari, accorsi per liberare l'isola.

Recentemente Luttrell ha avanzato l'ipotesi che essi potessero non essere

²¹ Cfr. A. Vasiliev, *Byzances et les Arabes*, 2 voll., Brussels 1968, I, p. 25; T. S. Brown, *op. cit.*, p. 84; A. T. Luttrell, *Approaches...*, p. 26.

²² M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 voll., II ed. modificata e accresciuta dall'autore con note a cura di C. A. Nallino, Catania 1933, I, p. 550. si veda poi la nota 1 a p. 490, in cui Nallino, richiamando un passo dell'*A'māl al-a'lām* di Ibn al-Ḥaṭīb (pubblicato anche in P. Minganti, *op. cit.*, p. 18), denuncia lo sfasamento cronologico dei dati relativi alla conquista di Malta e ne deduce una possibile confusione con le vicende siciliane.

²³ M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Lipsia 1857, pp. 142-143; versione italiana, 2 voll., Torino-Roma 1880, I, pp. 240-242. Ripubblicato in P. Minganti, *op. cit.*, p. 19.

²⁴ *Ibidem*.

prevalentemente cristiani o almeno che fossero prigionieri cristiani di altri paesi, in analogia con i prigionieri cristiani presenti a Malta nel 1090²⁵. Diversamente il prof. G. Wettinger ci riferisce che molti storici maltesi hanno preferito interpretare questo episodio come «un patto politico e sociale tra governanti musulmani ed i loro sudditi maltesi cristiani», ma sui vantaggi effettivi di un tale patto sussistono molte perplessità. Arguisce, quindi, che il termine 'abīd debba riferirsi «a popolazione assoggettata, forse di fatto parzialmente di origine indigena, già islamizzati ed arabizzati dei *Muwalladūn* (quindi), non dei mozarabi»²⁶.

Su quanto sia stata estensiva l'opera di arabizzazione delle isole maltesi non abbiamo nessun riferimento letterario, ma l'esistenza di toponimi arabi o arabizzati e la stessa lingua maltese sono prove sufficienti a dimostrare che gli arabi le colonizzarono profondamente²⁷.

Per il periodo normanno si riscontra un'assenza quasi totale di fonti, per cui bisogna rifarsi al resoconto del cronista del Conte Ruggero, il monaco francese Goffredo Malaterra e a quello di Alessandro Telesino per Ruggero II²⁸.

La spedizione del Conte Ruggero contro Malta, nel 1090, era stata pre-

²⁵ *Op. cit.*, p. 28. Come l'autore stesso ricorda, il problema era già stato posto da A. Mayr fin dal 1896, nell'articolo intitolato *Zur Geschichte der älteren christlichen Kirche von Malta*, pubblicato nell'«Historisches Jahrbuch», XVII, pp. 486-496.

²⁶ G. Wettinger, *The Arabs in Malta*, in «Mid-Med Bank Report and Accounts 1984», Malta 1984, pp. 23-37, ristampa (con aggiunte e modifiche) in *Malta. Studies of its Heritage and History*, Malta 1986, p. 91.

²⁷ Tra le numerose opere di linguistica e toponomastica araba maltese ricordiamo: Aquilina, Joseph, *Maltese Christian Words of Arabic Origin*, in «Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère, Malta 1972», Algeri 1973, pp. 70-74; P. P. Saydon, *Die Ortsnamen der Maltesischen Inseln*, in «AION», XVI, 1966, pp. 177-200 e (H-Z) XVII, 1967, pp. 25-54; Wettinger, Godfrey, *The distribution of surnames in Malta in 1419 and the 1480's*, in «Journal of Maltese Studies», 5 (1968), pp. 25-48; *Arabo-Berber Influences in Malta: Onomastic Evidence*, in «Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère, Malta 1972», Algeri 1973, pp. 484-495; *The Lost Villages and Hamlets of Malta*, in *Medieval Malta...*, pp. 189-216; *The place names and the personal nomenclature of Gozo, 1372-1600*, in *Oriental studies presented to B. S. J. Isserling*, Leiden (Brill) 1980, pp. 173-198. Si veda anche Mangion, Giovanni, *A bibliographical note on Maltese onomastic studies*, in «Onoma», 22 (1978), pp. 39-46.

²⁸ *De rebus gestis Rogerii Siciliae Regis*, in L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, (Milano 1724), Bologna 1974.

ceduta da quella di Roberto il Guiscardo, nel 1071, ideata per coprire le sue mire su Palermo.

Molte falsificazioni su questo periodo sono dovute al fatto che i punti di riferimento, utilizzati dagli storici locali, restavano i resoconti di parte. La venuta del Conte Ruggero a Malta era stata ammantata da un'aura leggendaria con cui la popolazione maltese aveva voluto enfatizzare il trionfo del Cristianesimo sull'Islam ed attribuire ad una sola persona i vantaggi presumibilmente ottenuti dai normanni²⁹.

Malaterra ci riferisce che la «conquista» fu attuata facilmente, riportando le condizioni di pace³⁰, inoltre fa riferimento a prigionieri cristiani stranieri, e non a cristiani maltesi, che ritornarono in patria assieme a Ruggero — come ha già ribadito G. Wettinger³¹.

È difficile pensare a questa spedizione come una conquista effettiva, poiché Ruggero si limita a ridurre Malta al vassallaggio e ad evitare che potesse essere ancora usata dai musulmani come base d'attacco.

Dopo questo episodio, Malta scompare dalla documentazione ufficiale e, dopo la morte di Ruggero nel 1101, si suppone che sia ricaduta nella sfera d'influenza nord-africana³².

Nel 1127, Ruggero II riconquista le isole maltesi nel corso di un'operazione che riguarda tutte le isole tra la Sicilia e le coste del Nord-Africa. Della conquista ne danno notizia gli storici arabi Ibn al-Aṭīr e al-Nuwayrī, che concordano nel riferire il trattamento onorevole riservato ai musulmani dal re normanno³³. Molto lentamente, sotto Ruggero II, ha inizio la cristianizzazione dell'isola, anche se la presenza arabo-islamica è ancora cospicua.

Nel 1175, il vescovo di Strasburgo, Burchard, descrive Malta come un'isola «a Sarracenis inhabitata».

In epoca più tarda questa presenza viene ribadita da un censimento del 1240/41, riportato da Gilberto Abate, che dava presenti fra Malta e Gozo

²⁹ Per uno studio critico di queste leggende si veda J. C. Pullicino, *Norman legends in Malta*, in *Medieval Malta*, pp. 96-103.

³⁰ *Op. cit.*, p. 96. Cfr. anche F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907, 2 voll., II, p. 692.

³¹ *Op. cit.*, pp. 97-98.

³² A. T. Luttrell, *Malta nel periodo normanno*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo 1973, p. 4.

³³ Cfr. P. Minganti, *op. cit.*, p. 19. Luttrell, *ibidem*, nota 18, ha evidenziato che Minganti non chiarisce di quale Ruggero si tratti.

836 famiglie musulmane, contro 250, o forse più probabilmente 1250, famiglie cristiane e 33 famiglie ebraiche³⁴.

Alla politica di tolleranza, adottata nei confronti dei musulmani, e allo sviluppo di traffici commerciali con i territori islamici, fece seguito un lento deterioramento di questo equilibrio. L'inizio di una serie di eventi luttuosi fu la strage dei musulmani di Palermo, avvenuta nel 1161, durante il regno di Guglielmo I.

Il regno normanno in Sicilia terminò nel 1194, ma già nel 1192 Malta era stata alienata dal demanio regio in favore di Margarito da Brindisi che, insieme ai suoi successori genovesi, si fregiò del titolo di Conte di Malta. Null'altro si dice della presenza araba sulle isole.

Il ricongiungimento di Malta con la Sicilia si ha solo durante l'opera di riorganizzazione del regno attuata da Federico II di Svevia.

Sotto il suo regno si verifica l'ultimo evento segnalato dalle fonti arabe: l'espulsione della popolazione arabo-islamica dalla Sicilia e da Malta.

Secondo Ibn Ḥaldūn, fu nel 1249 che i musulmani di Malta vennero esiliati, insieme a quelli di Sicilia, a Lucera, in Puglia. Tale datazione non è ritenuta attendibile poiché, nel 1249, Federico II era in Italia meridionale, intento a difendere il proprio regno da una spedizione inviata da papa Innocenzo IV.

Bisogna ricordare che la cacciata dei musulmani di Sicilia, originata dalle rivolte dei signorotti arabi arroccati a Iato, Entella, Cinisi e Gallo, non si era svolta in un unico episodio, ma in ben tre deportazioni (1223, 1239 e 1246). Questo potrebbe essere successo anche per Malta.

L'immigrazione della popolazione abruzzese di Celano a Malta, nel 1224, potrebbe collegarsi ad una prima espulsione dei musulmani. Un'altra espulsione dall'arcipelago maltese è documentata da un testo del 1271, che si riferisce a possedimenti di musulmani espulsi, divenuti proprietà della Curia³⁵.

Dallo studio del resoconto di Gilberto Abate, di cui si è parlato precedentemente, A. T. Luttrell ha dedotto che, al momento dell'espulsione, i musulmani fossero divisi in vari gruppi. Mentre alcuni furono effettivamente deportati a Lucera, altri si convertirono, andando così ad ingrossare il numero

³⁴ Per un'interpretazione dei dati cfr. A. T. Luttrell, *Approaches*, pp. 38-40 e G. Wettinger, *op. cit.*, p. 98.

³⁵ Cfr. Cancelleria Angioina, VI, p. 213 in A. T. Luttrell, *op. cit.*, p. 37.

delle famiglie cristiane, in accordo con l'emendamento del documento della cancelleria imperiale; altri ancora rimasero non convertiti nelle isole e sarebbero diventati i *villani curiae* e i *villani Sarraceni curiae* dello stesso documento³⁶. Pochi, infine, sarebbero stati venduti come schiavi³⁷.

Per spiegarsi, in modo convincente, la presenza di genti arabe nel periodo di nuova cristianizzazione dell'isola, bisogna concordare con il prof. G. Wettinger sull'interpretazione data al decreto di Federico II. L'espulsione doveva riferirsi alla religione professata e non al gruppo etnico, ai musulmani e non agli arabi o «mori», per cui è probabile che un gran numero di «sarraceni» siano sfuggiti alla deportazione convertendosi, più o meno sinceramente, al Cristianesimo³⁸.

Uno sviluppo in tal senso viene documentato in Spagna, dopo la Reconquista. A questo proposito val la pena forse di ricordare che l'Islam sciita, professato dai conquistatori fatimidi, aveva elaborato un proprio principio da attuare in situazioni di inferiorità politica e numerica: la *taqiyyah* o dissimulazione prudentiale, che consiste nell'ostentare in pubblico un comportamento diverso dalle proprie credenze.

* * *

I reperti maltesi, sebbene non tutti rechino incisa un'indicazione cronologica, possono essere datati tra l'XI ed il XII secolo d.C. Appartengono quindi a quel periodo normanno in cui Malta scompare dalla documentazione ufficiale e vengono così a colmare quella lacuna lasciata aperta dalle fonti letterarie.

L'importanza di queste testimonianze epigrafiche è dovuta soprattutto alla sua indiscutibile autenticità, in quanto appartenenti ad un complesso cimiteriale identificato come islamico.

Le iscrizioni arabe maltesi sono incise su un tipo di stele chiamata prismatica, in relazione alla forma, che è nota nel Magreb come *mqabriyyah*. Questa è la zona di maggiore diffusione della stele prismatica, che risulta

³⁶ *Approaches...*, pp. 39-40.

³⁷ Si dà notizia di una bambina maltese bianca, forse musulmana, di nome Maymūnah, venduta come schiava da un fiorentino a Genova, in R. Lopez, *La vendita di una schiava di Malta a Genova nel 1248*, in «Archivio Storico di Malta», VII (1935-'36), p. 391.

³⁸ *op. cit.*, p. 99.

sconosciuta nel Mašreq ovvero nell'area del Vicino Oriente, ivi compreso l'Egitto.

L'unica iscrizione che non rientra in questa tipologia è la cosiddetta stele di Maymūnah, scoperta in un'imprecisata località di Gozo, che presenta caratteristiche formali molto diverse dal resto dei reperti maltesi.

Il reperto contrassegnato dal Rossi col numero 18 (si veda la foto a Tav. XV), sembrerebbe essere anch'esso una lastra, ma le scanalature presenti sul retro nonché la forma stessa della superficie mi fanno supporre che si tratti di una delle estremità di una stele prismatica, sia pure di dimensioni maggiori delle altre.

Dal resoconto degli scavi sappiamo che già nel 1922 vengono segnalati centosessanta frammenti di lapidi funerarie nell'area della «Villa Romana». Non tutte le steli o i frammenti recano incise delle iscrizioni. Alcuni frammenti di steli prismatiche, conservati tuttora presso il Museo di antichità romane, sono anepigrafi e ci mostrano l'uso di una decorazione graffita molto semplice (si veda p. 32).

Dall'esame delle tecniche d'incisione risulta che è stata utilizzata l'intera gamma delle possibilità. In particolare vi sono cinque iscrizioni in rilievo, due in falso rilievo, due in cavo ed otto graffite.

La definizione dei tipi di scrittura presenta alcune difficoltà poiché non sempre è possibile farli rientrare, in modo inequivocabile, nelle due categorie di «cufico» e di «nash». Ad un tipo di scrittura che possiamo identificare come cufico, se ne affianca un'altra che si avvicina all'andamento curvilineo del nash, pur condividendo col cufico l'assenza di puntini diacritici.

L'imbarazzo di dover definire un tipo di scrittura, suscettibile di diverse interpretazioni, appare chiaro nella pubblicazione del Rossi. Questi manca di definire il tipo di scrittura della stele di Maymūnah (stela n. 1) e, per scritture eseguite in graffito, usa circonlocuzioni come «i caratteri sembrano non troppo antichi» (stela n. 4), «cufico tendente al nash» (stela n. 11) o «tendente al nashī» (steli nn. 14,15 e 16). Due esemplari (steli nn. 5 e 6), che presentano quella stessa ambiguità di stile, a cui ho precedentemente accennato, vengono definiti come cufico tout court.

Questa gamma di scritture, che dal cufico si avvicinano al nash, potrebbe farci pensare, in relazione al riutilizzo di steli funerarie arabe nel successivo cimitero islamico, a due fasi cronologiche in cui la scrittura si avvia verso un periodo di transizione che segna la graduale sostituzione del cufico con il

nash. Tale tendenza sembra verificarsi nell'epigrafia funeraria araba tra il XII ed il XIII secolo dell'era cristiana.

Il reperto contrassegnato dal Rossi col n. 11 indica, al contrario, l'uso contemporaneo dei due tipi di scrittura.

Questa compresenza di cufico e di nashī sulla stessa stele, anche se posti su due lati diversi, e senza punti diacritici (per il secondo tipo di scrittura) è senz'altro unico almeno nell'epigrafia araba di Malta. Comunque, la presenza contemporanea di cufico e nashī è accertata almeno in certe zone, come nell'Africa settentrionale.

Un'altra possibile spiegazione potrebbe essere data dalla coincidenza di tipo di scrittura e tecnica adoperata. Questo tipo di scrittura affine al nashī viene realizzato sempre con la tecnica del graffito, che è quella più accessibile a mani non esperte.

L'assenza dei puntini diacritici potrebbe quindi essere giustificata dall'incapacità di incidere le iscrizioni in cufico — opera di artigiani specializzati — e voler imitare quel tipo di scrittura limitandosi alla sola soppressione dei punti.

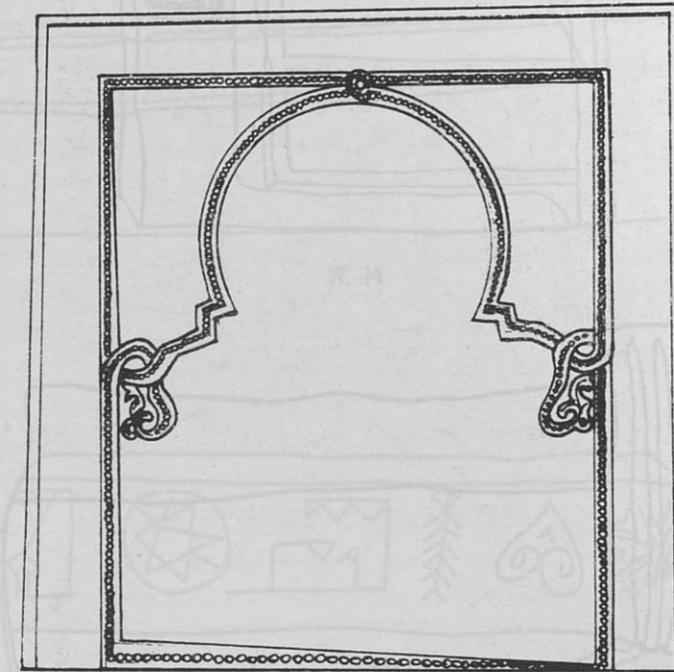
BIBLIOGRAFIA GENERALE

- M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula: versione italiana*, 2 voll., (I ed. Lipsia 1857) Loescher, Torino-Roma 1880-1881.
- , *Appendice alla Biblioteca arabo-sicula*, Lipsia 1857.
- , *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 3 voll., II ed., pubblicata con note a cura di Carlo Alfonso Nallino, Catania 1932-1939. (I ed. 1854-1868, Firenze, Le Monnier).
- , *Le epigrafi arabe di Sicilia, trascritte, tradotte e annotate*, Parte seconda: Iscrizioni sepolcrali, in «Documenti per servire alla Storia di Sicilia», pubblicati a cura della Società siciliana per la storia patria, terza serie Epigrafia, Vol. I, Fasc. II, Palermo 1881, pp. I-III, 61-169 + 9 tavv.
- G.P. Badger, *Arabic Inscription, written in Cufic characters, and found in the island of Malta*, in «Malta Penny Magazine», no. 6 (13 ottobre 1839), pp. 21-24.
- R. Brunschvig, *Note sur un traité conclu entre Tunis et l'Empereur Frédéric II*, in «Rèvue Tunisienne», 10 (1932), pp. 153-160.
- G. Brincat, *Malta e Pantelleria: alla ricerca di un sostrato comune*, in «Journal of Maltese Studies», 11 (1977), pp. 42-54.
- F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicilie*, 2 voll., Paris 1907.
- C. Cuschieri, *Index Historicus*, A Classified Index of Articles in a Select List of Periodicals and Collections of Studies relating to Maltese History, including an Author and an Analytical Index. Foreword by Dr. G. Wettinger, Malta (University Press) 1979.
- F. Fresnel-Fāres Šidyāq, *Lettre à M. le Dr. C. Vassallo, Conservateur de la Bibliothèque Publique, Malte*, in «Journal Asiatique», 4me série, X (1847), pp. 437-443+1 tav. (a fronte p. 357).
- F. Fresnel, *A Monsieur le Rédacteur du Journal Asiatique*, in «Journal Asiatique», septembre-octobre (1851), pp. 413-415.
- A. Grohmann, *The Origin and Early Development of Floriated Kūfic*, in «Ars Orientalis», II (1957), pp. 183-213.
- Guarnaschelli-Valenzani, *Saggio di una bibliografia di Malta*, Roma 1938.
- Cavaliere Italinzky, *Iscrizione sepolcrale araba scritta con caratteri cufici, trovata a Malta e dicifrata*, in «Fundgruben des Orients», I (1809), pp. 393-397+1 tav.
- M. Lanci, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni in cufica tamurea e nischia lettera da' Maomettani operate*, Giusti, Lucca 1840.
- A.T. Luttrell, *Malta nel periodo normanno*, in «Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna» (Palermo, 4-8 dicembre 1972), Istituto di storia medievale, Università di Palermo, 1973, pp. 10.
- , *The Christianization of Malta*, in «Malta Year Book», Malta 1977, pp. 415-421.
- G. Mangion, *Melitensia 1900-1975*, Malta 1975.
- , *A Bibliography of Maltese (1953-1973)*, in «Atti del XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza (Napoli 1974)», Napoli-Amsterdam 1976, pp. 611-641; e *A Bibliography of Maltese (1974-1984)*, in «Studi Magrebini».
- Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*, ed. A. T. Luttrell, The British School at Rome, London 1975, pp. 232.
- D. Miège, *Histoire de Malte*, Paris 1840.
- P. Minganti, *Fonti storiche arabe*, in «Missione archeologica italiana a Malta: Rapporto preliminare della Campagna 1964», Roma 1965, pp. 17-21.

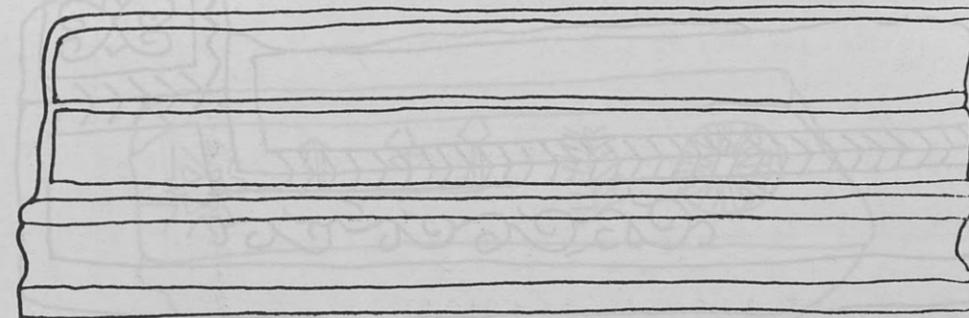
- C.A. Nallino, *Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell'Italia Meridionale*, in «Miscellanea di archeologia dedicata al prof. A. Salinas», Palermo 1906, pp. 243-253 e 418-420. L'articolo è riportato in C.A. Nallino, *Raccolta di scritti editi ed inediti*, III, pp. 424-438, I.P.O., Roma 1939-1968.
- A. Pertusi, *Le isole maltesi dall'epoca bizantina al periodo normanno e svevo (secc. VI-XIII) e descrizioni di esse dal sec. XII al sec. XVI*, in «Byzantinische Forschungen», Internationale Zeitschrift für Byzantinistik, hrsg. von Adolf M. Hakkert u. Peter Wirth, band V, Amsterdam 1977, pp. 253-306+12 tavv.
- Redjala Mbarek, *L'archipel maltais dans la littérature historico-géographique d'expression arabe à l'époque médiévale*, in «Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère, Malta 1972», Algeri 1973, pp. 203-208.
- Répertoire Chronologique d'Epigraphie Arabe (RCEA)*, IFAO, Cairo 1931-1964.
- E. Rossi, *Le lapidi sepolcrali arabo-musulmane di Malta*, in «Rivista degli Studi Orientali», vol. XII (1929-1930), pp. 428-444+11 tavv.
- C. Sammut, *La perception par les auteurs maltais de l'arabisation/islamization de l'île de Malte*, in «Actes du Deuxième Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'Influence Arabo-Berbère, Malta 1977», Algeri 1978, pp. 300-325.
- C. Seybold, *Analecta Arabo-Italica: Malta e Galita in Jaqūt*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, II, Palermo 1910, pp. 205-215.
- J. Shakespear, *Copy of an Arabic Inscription in Cufic or Karmatic characters, on a Tombstone at Malta; with remarks and translation*, in «Journal of Royal Asiatic Society», VI (1841), pp. 173-181+1 tav.
- C. Vassallo, *Guida del Museo ovvero i Monumenti di antichità maltesi*, Valletta 1871, pp. 26-29.
- T. Zammit, *Guide to Valletta Museum*, Malta 1919, p. 44.
- , *Archeological Field-Notes*, Note-Book no. 6 (1921-1924) and no. 7 (1922-1924), Mss. 19 (DAG.16.100), National Museum Malta.
- , *Saracenic Remains in Malta*, in «Melita», V (1925), pp. 1-3.
- G. Wettinger, *The Arabs in Malta*, in «Mid-Med Bank Ltd, Report and Accounts», Malta 1984, pp. 22-37. Ristampa (con aggiunte e modifiche) in *Malta Studies of its Heritage and History*, Malta 1986, pp. 87-104.

TIPOLOGIE DELLE STELI FUNERARIE NELLE ISOLE MALTESI

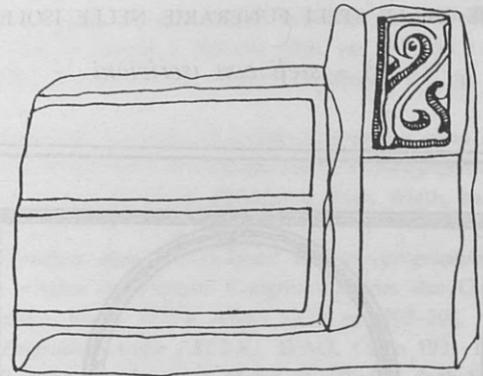
a) — steli con iscrizioni



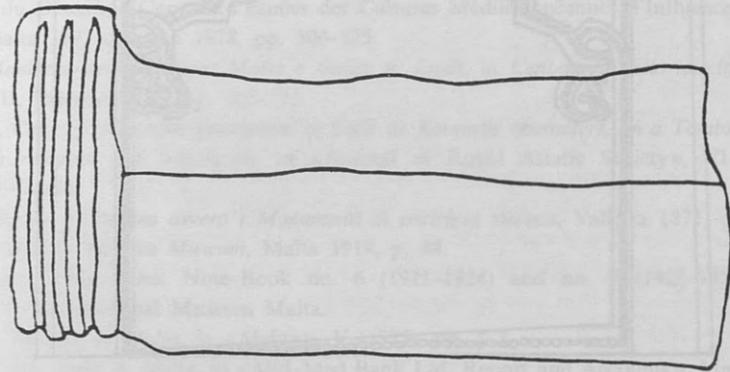
N. 1.



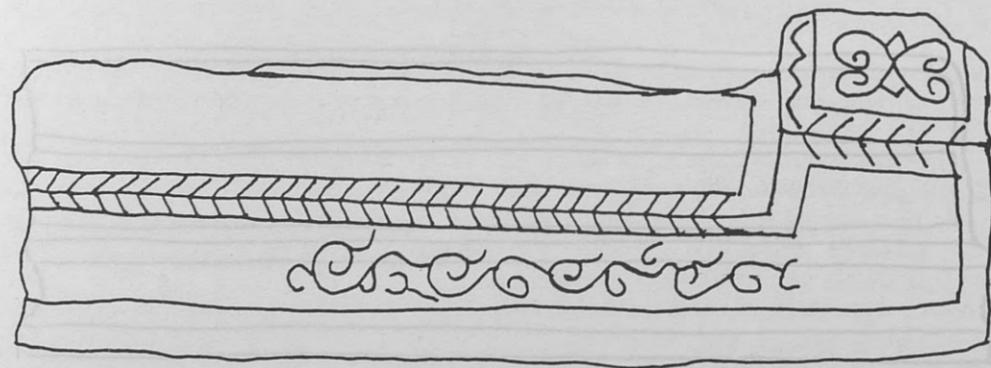
N. 3.



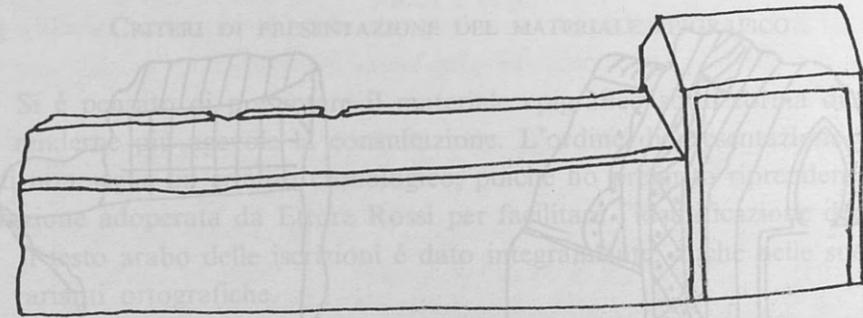
N. 7.



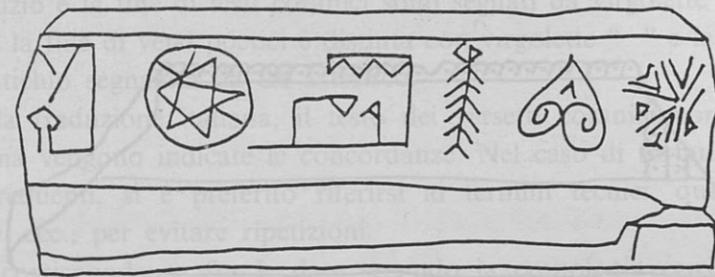
N. 10.



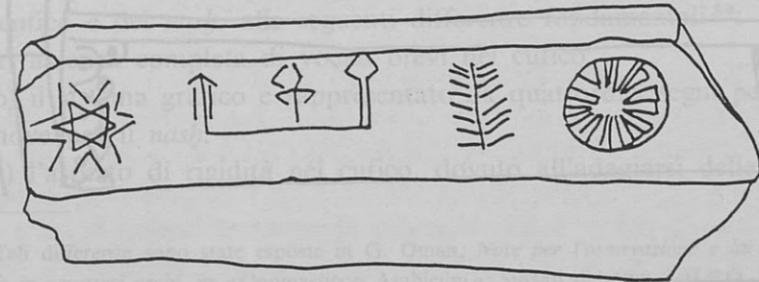
N. 11.



N. 14.



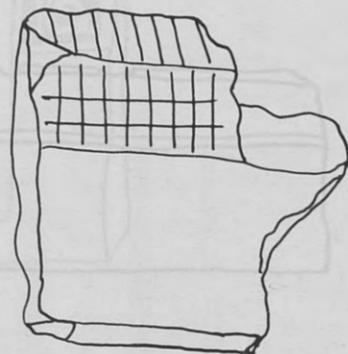
N.16.



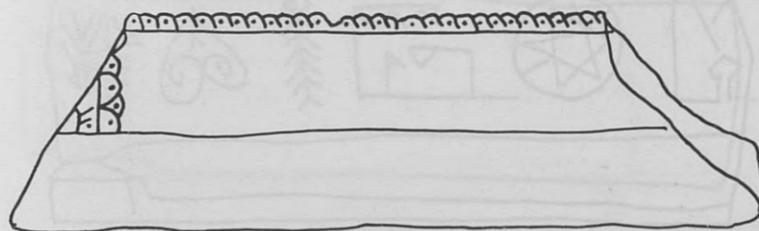
b) - steli anepigrafi



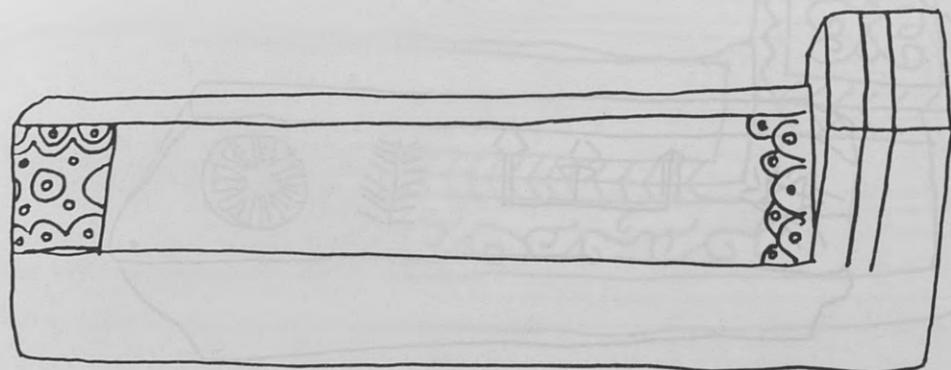
N. I, 2a.



N. I, 3a.



N. II, 5.



N. IV, 1b.

CRITERI DI PRESENTAZIONE DEL MATERIALE EPIGRAFICO

Si è pensato di presentare il materiale epigrafico sotto forma di schede per renderne più agevole la consultazione. L'ordine di presentazione dei reperti non segue un criterio cronologico, poiché ho preferito riprendere la numerazione adoperata da Ettore Rossi per facilitare l'identificazione dei pezzi.

Il testo arabo delle iscrizioni è dato integralmente, anche nelle sue minime varianti ortografiche.

I passi ricostruiti, sia perché mancanti, sia perché illeggibili, sono racchiusi tra parentesi uncinata < >; quelli di dubbia lettura sono seguiti da un punto interrogativo (?).

I puntini ... indicano sia parti mancanti del testo sia parti illeggibili e non ricostruibili a rigor di logica.

L'inizio e la fine di testi coranici sono segnati da virgolette « » , mentre l'inizio e la fine di versi poetici è distinta con virgolette “ ” e la fine del primo emistichio segnalata da un asterisco.

Nella traduzione italiana, il testo dei versetti coranici non è dato per esteso, ma vengono indicate le concordanze. Nel caso di formule ed eulogie molto frequenti, si è preferito riferirsi ai termini tecnici, quali *basmalah*, *tašlyyyah*, ecc., per evitare ripetizioni.

La corrispondenza fra le date secondo la cronologia egiriana e quella cristiana è stata calcolata facendo riferimento al testo di Manuel Ocaña Jiménez, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa*, Madrid 1981.

Per quanto riguarda il tipo di scrittura, non essendoci pareri concordi tra gli studiosi sulle denominazioni, ho preferito riferirmi, per l'identificazione del cufico e del *nash*, alle seguenti differenze fondamentali³⁹:

- a) assenza completa di vocali brevi nel cufico;
- b) il sistema grafico è rappresentato da quattordici segni per il cufico e ventinove per il *nash*;
- c) l'aspetto di rigidità nel cufico, dovuto all'adagiarsi delle lettere su

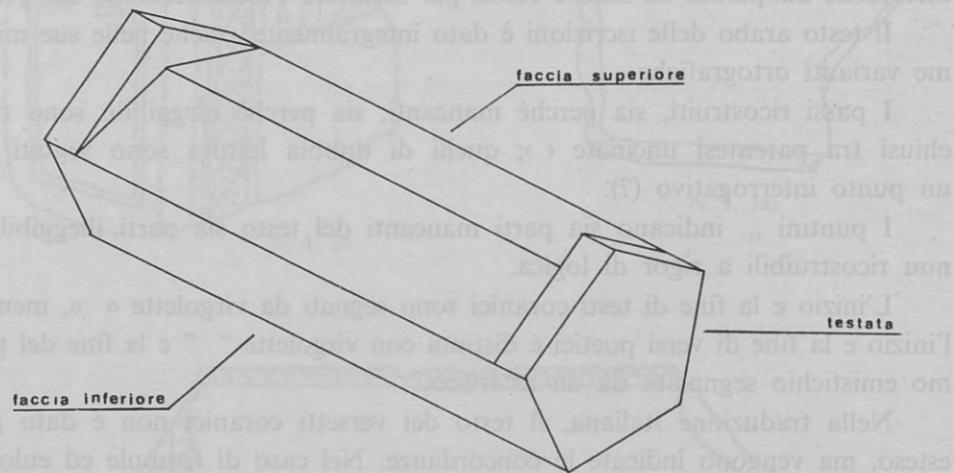
³⁹ Tali differenze sono state espone in G. Oman, *Note per l'osservazione e la descrizione di un'epigrafe in caratteri arabi*, in «Onomasticon Arabicum», Sussidi didattici, I (I.P.O.-C.N.R.), Roma 1975, pp. 73-86 + 2 tavv.

un asse che si identifica con la parallela inferiore del rigo, contrapposto alla tendenza al suo riempimento e all'arrotondamento degli angoli nel *nash*;

d) i riempitivi del fondo sono rappresentati da elementi floreali e geometrici nel cufico e da accenti ed altri segni ortografici nel *nash*;

e) l'assenza di cifre, per esprimere i numerali, nel cufico.

Nella descrizione delle steli prismatiche si fa riferimento alla seguente terminologia:



Si fa presente che i due prospetti della stele vengono indicati con «Lato A», nel quale inizia l'iscrizione, e «Lato B».

LE ISCRIZIONI

N. 1

Data: giovedì 16 del mese di *ša'bān* dell'anno 569 dell'egira, corrispondente al 22 marzo 1173 d.C.

Provenienza: trovata a Gozo, sulla strada tra Xewkija e Sannat. Secondo un dattiloscritto presente nel Museo di Gozo, a Victoria, la stele è stata ritrovata in un campo detto «ta' Maymūnah». Nel 1845 fu donata dal barone G. M. de Piro alla Biblioteca pubblica.

Ubicazione attuale: Museo di Gozo; un calco in gesso si trova nel Museo di antichità romane a Rabat.

Descrizione: lastra pressoché quadrata alta cm. 62 e larga cm. 60. Sul retro porta un motivo decorativo scolpito ad alto rilievo, di epoca romana. La stele ha su tre lati una fascia compresa tra un listello e una cornice perlata che, all'interno del suo rettangolo, forma un arco trilobato simboleggiante un *mihrāb*.

Rappresenta l'unico tipo di lastra quadrata in questa zona dove la *maqabriyyah* è il tipo predominante. Questa constatazione può far nascere dubbi sulla sua origine locale, visto anche che non risulta trovata in un'area cimiteriale islamica.

Materiale: marmo.

Campo scritto: è costituito dall'intera superficie della stele, secondo il seguente ordine: parte I: spazio racchiuso dall'arco trilobato, composto da dieci righe; parte II: fascia composta da un rigo di cm. 6 su tre lati, a partire dal lato destro; parte III: spazio di risulta a destra, composto da sei righe; parte IV: spazio di risulta a sinistra, composto da sette righe. L'altezza delle lettere, ovvero dell'*alif*, oscilla tra i tre e i cinque centimetri.

Sono presenti riempitivi del fondo in forma di elementi floreali o vegetali.

Tipo di scrittura: cufico fiorito. Sono presenti apici, palmette bi- e trilobate, intrecci tra l'*alif* e la *lām* dell'articolo o ancora tra lettere lunghe e svolazzi delle lettere *rā'/zāy*, *mīm*, *nūn*, *alif maqṣūrah/yā'*.

Tecnica adoperata: incisione in rilievo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: C. Italinzky, *Iscrizione sepolcrale araba scritta con caratteri*

cufici, trovata a Malta e diciffrata, in «Fundgruben des Orients», I (1809), pp. 393-397 + 1 tav.; G. P. Badger, *Arabic Inscription, written in Cufic characters, and found in the island of Malta*, in «Malta Penny Magazine», no. 6 (13 ottobre 1839), pp. 21-24; M. Lanci, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni...*, Lucca 1840, p. 155; J. Shakespear, *Copy of an Arabic Inscription in Cufic or Karmatic characters, on a Tombstone at Malta; with remarks and translation*, in «Journal of Royal Asiatic Society», VI (1841), pp. 173-181 + 1 tav.; F. Fresnel-Fāres Šidyāq, *Lettre à M. le Dr. C. Vassallo, Conservateur de la Bibliothèque Publique, Malte*, in «Journal Asiatique», X (1847), pp. 437-443 + 1 tav.; F. Fresnel, *A Monsieur le Rédacteur du Journal Asiatique*, in «JA», septembre-octobre 1851, pp. 413-415; C. Vassallo, *Guida del Museo...*, Valletta 1871, pp. 26-29; M. Amari, *Le epigrafi arabe di Sicilia*, II, n. XXXII; C. A. Nallino, *Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell'Italia Meridionale*, in «Miscellanea di archeologia dedicata al prof. A. Salinas», Palermo 1906, pp. 419-420; T. Zammit, *Guide to Valletta Museum*, Malta 1919, p. 44 e *Saracenis Remains...*, pp. 1-3; E. Rossi, *op. cit.*, N. 1; *RCEA* IX, n. 3306.

Rossi cita, inoltre, alcune pubblicazioni delle quali almeno due in forma incompleta, che non è stato possibile verificare: De Fraehn, *Antiquitatis Muhammedanae Monumenta*, Pietroburgo 1820; Muḥammad aṭ-Ṭanṭāwī (non risulta in «JA» ott. 1851); von Schack, *Poesie und Kunst [der Araber in Spanien und Sizilien]*, Berlin 1865], II, pp. 279-280, in cui, secondo Nallino, vi è una versione prosastica dell'epitaffio, basata sulla traduzione pubblicata da Fresnel nel 1847.

Osservazioni: il *ductus* delle lettere è tipico delle iscrizioni della metà del VI secolo dell'egira, in area magrebina. Per un confronto con altre steli arabe in Italia, si veda ad esempio l'alfabetario di una stele prismatica proveniente da Palermo e conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, datata 530 E. (cfr. V. Grassi, *op. cit.*, tav. IX).

I righe 11-25 corrispondono a cinque versi in metro *basīṭ*. I primi tre sono stati riconosciuti da C. A. Nallino, per la lezione di un frammento di una stele conservato presso il Museo Archeologico di Napoli. Il testo del frammento napoletano convalida la correzione di خلفه con خلفته, eseguita da Muḥammad al-Ṭanṭāwī, motivata da ragioni metriche (rigo 13).

La *nisbah* «Ibn al-Sūsī», compare anche in una stele prismatica rinvenuta a Pantelleria (cfr. Amari, II, XXXIII).

Testo arabo:

parte I:

- | | |
|---|----|
| بسم الله الر | 1 |
| حمن الرحيم و صلى الله | 2 |
| على النبي محمد و على | 3 |
| آله و سلم تسليما لله | 4 |
| العزة و البقا» و على خلقه كتب الفنا» | 5 |
| و «لكم في رسول الله» اسوة حسنة « هذا قبر | 6 |
| ميمونة بنت حسان بن علي الهذلي عرف ابن (بابن sic per | 7 |
| السوسي | |
| توفيت رحمة الله عليها يوم الخميس السادس | 8 |
| عشر من شهر شعبان الكابر (؟) من سنة تسع و ستين و خمسمائة | 9 |
| و هي تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له | 10 |

parte II:

- | | |
|---|----|
| «انظر بعينيك هل في الارض من باقى * او دافع الموت او للموت | 11 |
| (perpendicolarmente) من ر | |
| اقى، «الموت اخرجني قصرا فيا اسفي * لم ينجني منه ابوابي و اغلا | 12 |
| قي، «و صرت رهنا بما قدمت من عمل * محصا علي و ما خلفه (خلفته sic per | 13 |
| باقى، | |

parte III:

- | | |
|----------------------|----|
| «يا من را» القبر اني | 14 |
| قد بليت به * و | 15 |
| الترب عبر | 16 |
| اجفاني و | 17 |
| آماقي، «في | 18 |
| مضجعي | 19 |

parte IV:

- | | |
|-------------------|----|
| و مقامي في البلا» | 20 |
| عبر * و في | 21 |

نشوري	22
إذا ما جئت	23
خلاقى،،	24
اخي فجد	25
و تب	26

Traduzione:

parte I:

- 1-4. *Basmalah* e *tašliyyah*. A Dio (appartengono)
5. la potenza e l'immortalità, mentre le sue creature sono destinate alla morte.
6. *Cor.* XXXIII, 21 parziale. Questa è la tomba
7. di Maymūnah bint Ḥassān b. 'Alī al-Huḍalī, conosciuto come Ibn al-Sūsī.
- 8-9. È morta – che la misericordia di Dio sia su di lei! – giovedì sedici del mese di *ša'bān* dell'anno nove e sessanta e cinquecento,
10. attestando che non v'è dio se non Iddio, l'Unico, che non ha soci.

parte II:

11. (lato destro) «Osserva con i tuoi (stessi) occhi se c'è sulla terra un essere che (possa) vivere in eterno o respingere la morte o fare sortilegi contro di essa».
12. (in alto) «La morte mi portò via da un palazzo e, ahimè!, non mi salvarono da essa né porte né spranghe».
13. (lato sinistro) «Divenni pegno delle opere che avevo compiuto e che mi saranno addebitate, mentre ciò che mi lasciai indietro rimane».

parte III:

14. «O tu che guardi la tomba! (invero)
15. mi sono già consunta in essa e
16. la terra ricopre
17. le mie palpebre e
18. gli angoli interni degli occhi». «Nel
19. mio giaciglio e

parte IV:

20. nel mio stato di tormento

21. vi sono moniti, come (anche) nella
22. mia risurrezione,
23. allorquando giungerò presso
24. il mio Creatore».
25. Fratello mio, adoperati con diligenza
26. e ravvediti.

N. 2

Data: incompleta. È stata attribuita in *RCEA* al 550/1155-56.

Provenienza: Rabat (Gozo), 1881.

Ubicazione attuale: quando gli scavi erano in corso, fu portata nel Museo di Valletta, ma attualmente non risulta collocata né presso i musei di Malta né di Gozo.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, alta cm. 24 e lunga cm. 100. Presenta una lesione verso il centro, numerose fratture sullo spigolo superiore e manca la parte terminale. La testata è caratterizzata da una modanatura composta da tre listelli.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, in cui sono incisi due righe, e da una delle facce inferiori, in cui è inciso un rigo (lato A).

Secondo E. Rossi ed *RCEA*, c'è un rigo anche sulla testata che corrisponde a «*bi-amrihi illā lahu*», parte di *Cor.* VII, 54 che raccorda 2B a 3A. Purtroppo questo particolare non è stato fotografato prima della scomparsa del reperto.

Le lettere sono alte cm. 3.

Tipo di scrittura: affine al tipo cufico. Si noti in particolare la forma delle lettere *ḡm* e *mūm*.

Tecnica adoperata: graffito.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 2; *RCEA* VIII, n. 3166.

Osservazioni: la ricostruzione del primo rigo del lato B presenta la stessa sequenza di una stele proveniente da Palermo, datata 464/1072, conservata presso il Museo lapidario di Verona (cfr. Amari, II, n. V).

Si noti l'insolita compresenza delle espressioni «*tuwuffiya*» e «*daḡala qabrahu*», usate per differenziare la data di decesso da quella di sepoltura.

Per la ricostruzione *al-bannā'*, che etimologicamente significa «costruttore, muratore», è attestato l'uso come soprannome. Da un punto di vista grammaticale, tale nome dovrebbe essere scritto con una *hamzah* finale che non risulta nel cufico né nella lingua parlata.

Testo arabo:

lato A:

- 1 ﴿بِسْمِ﴾ الله الرحمن ﴿الرحيم﴾ «قل هو الله ﴿احد الله الصمد﴾
لم ﴿يلد﴾ و لم يولد و لم ...»
2 توفي الحاج البنا ﴿؟﴾ يوم الاربعاء ﴿؟﴾ و دخل قبره يوم الخميس من العشر الاوول ﴿ل﴾ ...
3 «الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين ادعوا ربكم تضرعا و خفية انه لا يحجب ﴿...﴾»

lato B:

- 1 ... ﴿المغفرة﴾ ﴿؟﴾ ﴿امين﴾ رب ﴿العالمين﴾ و صلي ﴿...﴾ على محمد و على آله و سلم
تسليما «ان ربكم الله
2 ... ﴿اياهم﴾ ثم استوى على العرش يفشي الليل ﴿اليل﴾ (sic per النهار يطلبه حثيثا
و الشمس و القمر و النجوم مستخرا ﴿ت﴾»

Traduzione:

lato A:

1. *Basmalah*. Cor. CXII parziale.
2. È morto *al-Hāgg* (il pellegrino) *al-Bannā'* (?) mercoledì ed è stato sepolto il giovedì della prima decade...
3. Cor. VII, 54 (successivo a 2B e al rigo della testata)-55 parziale.

lato B:

- 1-2. ...perdono (?). Amen! Signore del Creato. *Taṣliyyah*. Cor. VII, 54 parziale.

N. 3

Data: prima decade del mese di *ṣafar* dell'anno x78. Datata, secondo RCEA, 478 dell'egira ovvero 29 maggio-7 giugno 1085 d.C.

Provenienza: ignota.

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 3.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, alta cm. 24, lunga cm. 65 e spessa cm. 12,5. Le due facce superiori poggiano su di una base modanata.

Materiale: marmo.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori aventi due righe ciascuna. L'ultima parola, in entrambi i righe del lato A, è incisa verticalmente (dal basso verso l'alto), sicché 2A continua in 1A. Le lettere sono alte cm. 5.

Sono presenti riempitivi del fondo sotto forma di palmette ed elementi floreali.

Tipo di scrittura: cufico con svolazzi relativi alle lettere *rā'/zāy*, *mīm*, *nūn* e *wāw*.

Tecnica adoperata: incisione in rilievo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 3; RCEA VII, n. 2749.

Osservazioni: il verbo *zuḥziḥa* è stato letto erroneamente da Rossi come *زحرج*, anche nelle steli nn. 5, 7, 16.

Si noti al rigo 1B l'uso della *tā' ṭawīlah* al posto della *tā' marbūṭah*, incisa al di sopra del rigo.

Da segnalare le anomalie ortografiche *هَذَا* e *ثمانية* al posto di *هذا* e *ثمانية*.

Testo arabo:

lato A:

- 1 ... ﴿سبي﴾دنا محمد و على آله و صحبه و سلم تسليما (verticalmente) فاز
2 «... ﴿اجوركم﴾ يوم القيامة فمن زحرج عن النار و ادخل الجنة (verticalmente) فقد

lato B:

- 1 و ما الحيات الدنيا الا متاع الغرور، هذا (sic) قبر الشيخ المرحوم ﴿م﴾ ...
2 توفي رحمه الله في العشر الاوول من صفر عام ثمانية (sic) و سبعين ﴿...﴾

Traduzione:

lato A:

1. *Taṣliyyah* parziale. (L'ultima parola è la continuazione del versetto coranico di 2A).

2. Cor. III, 185 parziale.

lato B:

1. Cor. III, 185 (seguito di 1A). Questa è la tomba dello *šayḥ* (titolo onorifico), il defunto...
2. È morto – che Dio abbia misericordia di lui! – nella prima decade (del mese) di *šafar* dell'anno otto e settanta...

N. 4

Data: martedì del mese di *dū'l-ḥiğğah* dell'anno x83. Attribuita in RCEA al 583 dell'egira, corrispondente al 1 febbraio–1 marzo 1188 d.C.

Provenienza ignota. È stata donata dalla famiglia Strickland, nel giugno del 1928, al Museo della Valletta (oggi Museo Nazionale Archeologico).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 13.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, con una sola delle testate alta cm. 18. La stele è alta cm. 15, lunga cm. 115 e spessa cm. 13.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito da una sola delle facce superiori, contenente un rigo. Le lettere sono alte cm. 3.

Tipo di scrittura: *nash* senza puntini diacritici, tranne sulla prima lettera dell'ultima parola.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 4; RCEA IX, n. 3417.

Osservazioni: riguardo al nome del defunto, Rossi legge «Muḥammad», ma la presenza di una lettera del gruppo *b, t, ṭ, n, y*, prima della *dāl*, mi fa privilegiare la lettura «Ḥamīd».

L'introduzione del mese con *fī*, proposta da Rossi e confermata da RCEA, rappresenterebbe un uso anomalo della preposizione e va corretta con *min*. Si veda a tal proposito come è resa la *nūn* nella parola *raḥman*.

Testo arabo:

lato A:

1 بسم الله الرحمن الرحيم هذا قبر حميد (?) الحاكم (?) توفي يوم الثلاثاء (الثلاثاء) (sic per من ذي الحجة سنة ثلاث وثمانين ...)

Traduzione:

lato A:

1. *Basmalah*. Questa è la tomba di Ḥamīd (?) al-Ḥākim (?). È morto il martedì (del mese) di *dū'l-ḥiğğah* dell'anno tre e ottanta...

N. 5

Data: mese di *ša'bān* dell'anno 546 dell'egira, corrispondente al 13 novembre–11 dicembre del 1151 d.C.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1881).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 4.

Descrizione: stele prismatica priva di entrambe le testate, alta cm. 14, lunga cm. 73 e spessa cm. 7,7. Presenta una frattura in prossimità del centro.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, che contengono due righe ciascuna, e dalle due facce inferiori, contenenti un rigo ciascuna.

Tipo di scrittura: cufico. Si noti, inoltre, la mancanza dell'*hamzah* in 3A, caratteristica propria del cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 5; RCEA VIII, n. 3151.

Osservazioni: presenta alcune particolarità ortografiche ai righe 1–2A: la separazione tra la *hā'* e la *mīm* del pronome suffisso di terza persona plurale e l'assenza di una lettera mediana nel verbo *tabayyana*.

Testo arabo:

lato A:

- 1 «... الذي يشفع <عنده> الا باذنه يعلم ما بين ايديه م (sic) و ما خلفهم و لا يحيطون <ن>...»
- 2 «... <ا> لعلي العظيم لا اكراه في الدين قد بين (تبين sic per) الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ...»
- 3 «... <لقد> جاءكم رسول من انفسكم رءوف رحيم (Rossi: omissio) فان تولوا لا اله الا هو <و علي> ...»

lato B:

- 1 «... من شعبان سنة ستة و اربعين و خمسمائة <نة> برحمة الله و برضونه و صلى الله محمداً ...»
- 2 «... <اج> وركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار و ادخل الجنة فقد فاز و ما الحيات <ت> ...»
- 3 «... في جنات و نهر في مقعد صدق <عند> عند مليك مقتدر <در> ...»

Traduzione:

lato A:

- 1-2. Cor. II, 255-256 parziali.
3. Cor. IX, 128-129 abbreviati.

lato B:

1. (del mese) di *ša'bān* dell'anno sei e quaranta e cinquecento, nella misericordia e nel favore di Dio. *Taṣliyyah* parziale.
2. Cor. III, 185 parziale.
3. Cor. LIV, 54 parziale-55.

N. 6

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 9.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, comprendente la testata alta cm. 17. La stele è alta cm. 12, lunga cm. 27 e spessa cm. 11,5.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti due righe ciascuna, e da un prospetto della testata (lato A), in cui sono incisi sette righe, sebbene pressoché illeggibili.

Le lettere sono alte cm. 2,5.

Tipo di scrittura: cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 6.

Osservazioni: il rigo 2A potrebbe essere il primo emistichio di un verso in metro *ṭawīl* scritto da Ya'qūb ibn Layṭ (m. 879 d.C.) come suo epitaffio e riportato da Cheiko in *Maḡānī'l-Adab*, II, p. 26 (da al-Ġazālī). Il secondo ed ultimo verso compare, con una diversa lezione nell'emistichio finale, nella stele n. 15.

Testo arabo:

testata (lato A):

- 1 قف بالقبور فسل (?)
- 2 حلها (?) عن الاخير (?)
- 3-7 كل

lato A:

- 1 « كل نفس ... »
- 2 « سلام على اهل <ل> ... * »

lato B:

- 1 «... <عنده> الا باذنه يعلم ما بين
- 2 «... <ال>عظيم» (لعطي Rossi legge) محمد

Traduzione:

testata (lato A):

- 1-2. Fermati presso le tombe e chiedi (?) ... dei migliori (?)
- 3-7. illeggibili.

lato A:

1. *Cor.* III, 185 parziale.
2. Pace agli abitanti (delle tombe)...

lato B:

- 1-2. *Cor.* II, 255 parziale. Muḥammad.

N. 7

Data: senza data. Attribuita in *RCEA* al 500 dell'egira, corrispondente al 1106-1107 d.C.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 8.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, comprendente la testata alta cm. 13, lungo cm. 29 e spesso cm. 11. Sulle due facce superiori della testata porta inciso un motivo ad S capovolta, racchiuso da una cornice in rilievo.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle facce superiori, contenenti un rigo ciascuna, eseguito in rilievo e racchiuso da una cornice lineare in rilievo. Le due facce inferiori contengono anch'esse un rigo ciascuna, ma eseguito in cavo e racchiuso da una cornice incisa in cavo. Il rigo è alto cm. 6.

Sono presenti riempitivi del fondo in forma di tondini ed elementi floreali, eseguiti in rilievo nella parte superiore ed in cavo in quella inferiore.

Tipo di scrittura: cufico apicato con svolazzi relativi alle lettere *rā'*/*zāy*, *nūn* e *wāw* (due casi su tre).

Tecnica adoperata: incisione in rilievo nella parte superiore ed in cavo in quella inferiore. Va segnalata la particolarità di questa scelta decorativa.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 7; *RCEA* VIII, n. 2898.

Osservazioni: *RCEA* identifica questo tipo di scrittura come cufico fiorito, ma esso, secondo quanto esposto da Adolf Grohmann sull'argomento, rientrerebbe piuttosto nel cufico fogliato. Poiché quest'ultima varietà non risulta generalmente condivisa, ho preferito parlare di cufico apicato senza ulteriori specificazioni.

Il nome non è stato ricostruito poiché, partendo solo da *yū*, vi sono molteplici possibilità quali *يوشع*, *يونس*, *يوسف*.

Testo arabo:

lato A:

بسم الله الرّحمن > ... 1
هذا قبر يو (؟) ... 2

lato B:

« ... > زح > زح عن النار و 1
« ... > لا متاع الغرور » 2

Traduzione:

lato A:

- 1-2. *Basmalah* parziale. Questa è la tomba di Yū... (?).

lato B:

- 1-2. *Cor.* III, 185 parziale.

N. 8

Data: senza data. Attribuita in *RCEA* al 550 dell'egira, corrispondente al 1155-56 d.C.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 12.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, privo delle testate, alto cm. 12 e lungo cm. 29. Presenta alcune fratture sullo spigolo superiore che non investono il campo scritto.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito da una sola delle facce superiori, contenente due righe.

Tipo di scrittura: cufico. Presenta una grafia anomala delle lettere, in particolare del teoforo Amat Allāh, femminile di 'Abd Allāh, che risulta

scritto senza indicazione della *mīm* e con la *tā'* *ṭawīlah* al posto della *tā'* *marbūṭah*.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 8; *RCEA* VIII, n. 3167.

Testo arabo:

- 1 ... <الرحيم>م (؟) هذا قبر امة (sic; Rossi) الله بنت ابو (ابي sic per
القاسم (؟) ابن (sic) عروة <؟> ...
2 «... لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفرا احد» ...

Traduzione:

1. *Basmalah* parziale (?). Questa è la tomba di Amat Allāh bint Abū al-Qāsim (?) ibn 'Urwa(h) (?).
2. *Cor.* CXII parziale.

N. 9

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: ignota. Non risulta presso il Museo di antichità romane.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale alto cm. 15 e lungo cm. 18. Il lato B è particolarmente deteriorato.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori e da quelle inferiori, contenenti un rigo ciascuna. Nelle facce superiori le lettere sono alte cm. 7, in quelle inferiori cm. 5.

Tipo di scrittura: cufico, con svolazzi relativi alla lettera *wāw*.

Tecnica adoperata: incisione in cavo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 9.

Testo arabo:

lato A:

1 ... حمد (؟) الله ...

2 «... و انما تو <فون> ...»

lato B:

1-2

Traduzione:

lato A:

1. ... Dio ...

2. *Cor.* III, 185 parziale.

lato B:

1-2. illeggibile.

N. 10

Data: senza data. Attribuiti in *RCEA* al 500 dell'egira, corrispondente al 1155-56 d.C.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat). Collocati tra le steli anepigrafi senza numerazione.

Descrizione: due frammenti consecutivi di una stele prismatica a sezione pentagonale, avente per testata una modanatura composta da quattro listelli. All'atto del ritrovamento, le dimensioni complessive erano: altezza cm. 18, lunghezza cm. 40. Attualmente ci è rimasto solo il secondo frammento, ovvero quello privo della testata, alto cm. 17, lungo cm. 27 e spesso cm. 16, che risulta ulteriormente spezzato in due parti.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti un rigo ciascuna.

Tipo di scrittura: cufico apicato, con svolazzi relativi alle lettere *rā'*, *mīm*

e *nūn*. RCEA lo definisce cufico fiorito, ma si riscontra l'assenza di elementi floreali, come nella stele n. 7.

Tecnica adoperata: incisione in rilievo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 10; RCEA VIII, n. 2899.

Osservazioni: M. Amari, nella sua *Biblioteca arabo-sicula*, riporta nella traduzione dell'*Aṭār al-bilād* di al-Qazwīnī, a p. 241, che dall'isola di Malta deriva «il nome (etnico) di 'Ibn 'as-Samantī» (cfr. l'*Appendice* alla stessa, p. 143). Sempre l'Amari indica la diversa lezione السمطي di un manoscritto parigino (S. A. 917). Le ricerche effettuate da Rossi in tal senso hanno confermato entrambe le varianti (cfr. *op. cit.*, p. 439 nota 3). Da notare, nel nostro caso, la sostituzione della *sīn* con la corrispondente enfatica *ṣād*.

Testo arabo:

lato A:

بسم الله الرحمن ... 1

lato B:

... <ا> براهيم الصمطي 1

Traduzione:

lato A:

1. Basmalah parziale.

lato B:

1. ... (I)brāhīm al-Ṣamṭī.

N. 11

Data: giovedì (1)2 di agosto (?) dell'anno 5xx. Attribuita in RCEA al 550 dell'egira, corrispondente al 1155-56 d.C.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 2.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, priva di una delle testate, alta cm. 17, lunga cm. 54 e spessa cm. 10.

Ha una fattura più elaborata delle altre in quanto presenta elementi decorativi incisi sulle facce superiori della testata e una decorazione graffita, a mo' di spina di pesce, in corrispondenza degli spigoli formati dall'incontro delle facce superiori con quelle inferiori. Sempre in quest'ultime, vi è una fascia in cui è inciso un tralcio stilizzato con terminazioni a spire, che si fonde con alcune iscrizioni.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti un rigo ciascuna. Alcune parole sono incise nelle due facce inferiori, sempre su un rigo.

Le lettere sono alte cm. 5 nel lato A e cm. 3 nel lato B.

I riempitivi del fondo compaiono solo nel lato A, sotto forma di elementi vegetali o floreali stilizzati.

Tipo di scrittura: nel lato A, la scrittura si adagia lungo lo stesso asse e si propone fini artistici; si tratta di cufico fiorito, poiché la *rā'* e la *nūn* hanno terminazioni che ricordano elementi vegetali, ripresi poi come riempitivi del fondo nelle zone corrispondenti alle lettere basse. L'*alif* e la *lām* nell'articolo sono eseguite ad intreccio. Diversamente sul lato B la scrittura è più approssimativa e va su e giù in modo da riempire il rigo. Possiede molte affinità con il tipo calligrafico (*nash*), sebbene manchino i puntini diacritici.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 11; RCEA VIII, n. 3168.

Osservazioni: la ricostruzione di *al-ḥ...* (2A) come *al-ḥamdu li-llāh*, in RCEA, mi sembra possibile ma arbitraria.

La lettura della data pone delle perplessità poiché si tratterebbe di un mese del calendario cristiano riportato con una traslitterazione anomala.

La stele dimostra un uso parallelo del cufico e del *nash*.

Testo arabo:

lato A:

بسم الله الرحمن الرحيم > 1

ربك (؟) ..كه و الح... 2

lato B:

- 1 ... <توفيت (توفي) يوم الخميس الثاني عشر (؟) (الثاني) من اوسة (؟)
(او[عس]ت [Rossi: omesso; RCEA: سنة
2 ... و خمسمائة

Traduzione:

lato A:

1. Basmalah parziale.
2. il tuo Signore (?) ...e...

lato B:

1. È morta giovedì 12 (?) di agosto (?) dell'anno
2. ...e cinquecento.

N. 12

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 10.

Descrizione: due frammenti pressoché consecutivi di stele prismatica a sezione pentagonale, alti cm. 23 e lunghi complessivamente cm. 46.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti un rigo ciascuna. Le lettere sono alte cm. 7.

Tipo di scrittura: cufico. È da notare che la *rā'*, pur terminando in alto con un accenno di svolazzo, viene legata a sinistra con una *hā'*, eseguita in modo abbastanza anomalo.

Tecnica adoperata: falso rilievo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 12.

Testo arabo:

lato A:

1 ... الله الر<رحمن الر>حيم ...

lato B:

1 ... لله (؟) الله ...

Traduzione:

lato A:

1. Basmalah parziale.

lato B:

1. ...a Dio (?). Dio...

N. 13

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1922).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnato dal n. 7.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, alto cm. 12 e lungo cm. 31. È privo della testata e della parte terminale e presenta fratture sullo spigolo superiore.

Materiale: pietra calcarea locale (?).

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti un rigo ciascuna.

Tipo di scrittura: cufico apicato. La *mīm* finale presenta uno svolazzo.

Tecnica adoperata: incisione in rilievo.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 13.

Osservazioni: Il pezzo rappresenta senz'altro un *unicum*, poiché il lato B è inciso al contrario, come uno stampo.

Testo arabo:

lato A:

1 بسم الله <لرحمن> ...

lato B:

1 بسم الله الر<رحمن> ...

Traduzione:

lato A:

1. *Basmalah* parziale.

lato B: (al contrario)

1. *Ibidem*.

N. 14

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1925).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 1.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, priva di una delle testate, alta cm. 12, lunga cm. 49 e spessa cm. 9. Presenta diverse scalfiture sugli spigoli della testata e verso il centro, su tutte e quattro le facce iscritte, che ne compromettono la lettura.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dall'intera superficie della stele, compresa la testata. Per quanto riguarda quest'ultima, sono presenti su ogni lato due righe sulla faccia superiore e tre su quella inferiore. Il testo continua da un lato all'altro.

La stele ha due righe incisi su ognuna delle facce superiori ed uno in quelle inferiori. Stranamente i righe del lato A risultano incisi sottosopra, quasi che il lapicida li avesse realizzati restando sullo stesso lato e facendo ruotare la stele.

Le lettere sono alte cm. 2.

Tipo di scrittura: cufico, poiché le lettere conservano ancora una certa rigidità e mancano di puntini diacritici.

Tecnica adoperata: falso rilievo eseguito in modo approssimativo. È evidente che l'iscrizione non può essere in rilievo, come afferma Rossi, perché il fondo della stele non è stato abbassato.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 14.

Testo arabo:

testata: lato A:

1 <بسم> (?) الله ا
2-3 <ا> له
4 لا الله
5 محمد ر

lato B:

1 سول الله
2-5

stela: lato A:

1-3

lato B:

1
2 « ... النار و ادخل <لجنة> قد فاز <و ما الحيوثة> الدنيا الا
3 « ... عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم ... »

Traduzione:

testata (lati A e B):

1-5. *Basmalah* e *šahādah* parziali.

stela:

lato A: 1-3. illeggibile.

lato B:

1. illeggibile.
2. Cor. III, 185 parziale.
3. Cor. II, 255 parziale.

N. 15

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1925).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnata dal n. 5.

Descrizione: stele prismatica a sezione pentagonale, priva di una delle testate, alta cm. 58 e lunga cm. 115. È spezzata al centro e presenta numerose fratture sulle facce inferiori non incise.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti due righe ciascuna. Le lettere sono alte cm. 3.

Tipo di scrittura: cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 15.

Osservazioni: come ha segnalato Rossi si tratta di una diversa lezione del secondo verso dell'epitaffio di Ya'qub ibn Layṭ (cfr. stele n. IV e Rossi, *op. cit.*, p. 442 nota 4).

Testo arabo:

lato A:

- 1 بسم الله الرحمن الرحيم «الله لا اله الا هو الحي القيوم» ...
- 2 ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء» من علمه الا...

lato B:

- 1 «... الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور»
- 2 «...» <الم> <ء> شربة و لم ياكلوا من كل رطب و يابس،

Traduzione:

lato A:

1. Basmalah. Cor. II, 255 parziale.
2. Cor. II, 255 parziale (seguito di 1A).

lato B:

1. Cor. III, 185 parziale.
2. ...un sorso e non hanno mangiato cose fresche e secche.

N. 16

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1925).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane (Rabat), contrassegnato dal n. 6.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, mutilo alle due estremità, alto cm. 8 e lungo cm. 38. Le due facce inferiori contengono dei disegni incisi abbastanza grossolanamente (vedi p. 23). Probabilmente rappresentano dei simboli magici ma, ad eccezione della stella a sei punte, che corrisponde alla lettera *fā'* ovvero all'epiteto divino *fard* (l'Unico, l'Ineguagliabile), la ricerca eseguita su R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, band II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Harrassowitz, Wiesbaden 1962, pp. 245, ha dato esiti negativi.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle due facce superiori, contenenti due righe ciascuna. Le lettere sono alte cm. 2.

Tipo di scrittura: *nash* che, tranne 1A, si avvicina al tipo *magribī*.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 16.

Testo arabo:

lato A:

- 1 ... <م>حمد و آله و سلم تسليما «ان ربك الله الذي خلق
- 2 ... نجوم مستخرات بامرہ الا له الخلق و الامر ...» (Rossi: manca Cor. VII,54)

lato B:

- 1 «... <اجور> كم يوم القيامة فمن زحزح عن النار و...»
- 2 «... لا نوم له ما في السموات و ما في الارض...»

Traduzione:

lato A:

1-2. *Taşliyyah* parziale. *Cor.* VII, 54 parziale.

lato B:

1. *Cor.* III, 185 parziale.
2. *Cor.* II, 255 parziale.

N. 17

Del piccolo frammento segnalato dal Rossi col numero 17 non se ne serba traccia né al Museo né tra le fotografie dei reperti.

N. 18

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1925).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane, contrassegnato dal n. 11.

Descrizione: frammento trapezoidale alto cm. 31, lungo cm. 21 e spesso cm. 12. Si tratta probabilmente della testata di una stele prismatica riutilizzata.

La superficie si presenta abbastanza scabrosa, rendendo poco visibile il tratto graffito in malo modo sulla pietra.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dal fronte della testata che contiene cinque righe. Una linea orizzontale divide i primi tre righe, contenenti il nome del defunto, dai restanti in cui vi sono formule di pietà religiosa.

Tipo di scrittura: cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: E. Rossi, *op. cit.*, n. 18.

Testo arabo:

- 1 هذا قبر د
- 2 د.. عبد
- 3 العزيز ...
- 4 و رحم الله من
- 5 دعا له بالرحمة

Traduzione:

1. Questa è la tomba di ...
- 2 ...'Abd
3. al-'Azīz...
4. E Iddio abbia misericordia di chi
5. invoca su di lui (sul defunto) la Sua misericordia.

N. 19

Data: senza data.

Provenienza: scavi della Saqqajja (1921).

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane. Collocato tra le steli anepigrafi senza numerazione.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale di dimensioni massime: cm. 22 altezza, cm. 19 lunghezza e cm. 11 spessore. Presenta caratteristiche analoghe al frammento n. 20, per cui si potrebbe ipotizzare l'appartenenza alla stessa stele.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è apparentemente costituito da un solo rigo in una delle facce superiori.

Tipo di scrittura: cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: inedito.

Testo arabo:

... نوا فالى , ... 1

Non ricostruito.

N. 20

Data: senza data.

Provenienza: non indicata.

Ubicazione attuale: Museo di antichità romane. Collocato tra le steli anepigrafi senza numerazione.

Descrizione: frammento di stele prismatica a sezione pentagonale, alto cm. 20, lungo cm. 12 e spesso cm. 10.

Materiale: pietra calcarea locale.

Campo scritto: è costituito dalle facce superiori di entrambi i lati, contenenti un solo rigo.

Tipo di scrittura: cufico.

Tecnica adoperata: graffito.

Tipo di iscrizione: funeraria.

Bibliografia: inedito.

Testo arabo:

lato A:

... علي <م/ه> (?) ... 1

lato B:

... رحمة <ه> ... 1

Traduzione:

lato A:

1. ...su di lui (Sapiente?)...

lato B:

1. ...(abbia?) misericordia...

INDICE DEI NOMI

Nomi maschili:

1. 'Abd al-'Azīz, stele n. 18;
2. (al-Ḥāḡḡ) al-Bannā', stele n. 2;
3. Ḥamīd (?) al-Ḥākīm (?), stele n. 4;
4. Ibrāhīm al-Ṣamṭī, stele n. 10;
5. (al-Šayḥ)..., stele n. 3.

Nomi femminili:

1. Amat Allāh bint Abū al-Qāsim (?) ibn 'Urwah (?), stele n. 8;
2. Maymūnah bint Ḥassān ibn 'Alī al-Ḥuḍālī detto Ibn al-Sūsī, stele n. 1.

INDICE DEI VERSETTI CORANICI

- Cor. II, 255 e 255-256: iscrizioni nn. 5, 6, 14 e 16.
 Cor. III, 185: iscrizioni nn. 3, 5, 6, 7, 9, 14, 15 e 16.
 Cor. VII, 54 e 54-55: iscrizioni nn. 2 e 16.
 Cor. IX, 128-129: iscrizione n. 5.
 Cor. LIV, 54-55: iscrizione n. 5.
 Cor. CXII: iscrizioni nn. 2 e 8.

TAVOLA RIASSUNTIVA

NUMERAZIONE Museo	E.R.	PROVENIENZA	FORMA	DIMENSIONI (in cm.) (altezza x lunghezza x spessore; altezza rigo o alif)	DATA		TECNICA			TIPO DI SCRITTURA		
					Ricostruita in RCEA	R. C.	F. R.	G.	Cufico	Nashī	Secondo E.R.	Secondo RCEA
/	1	Gozo	Lastra <i>Mqābriyyah</i> x	cm. 62 x 60 rigo cornice cm. 6 lettere: cm. 3-5	569 E. (1173)	x			x		/	Coufique fleuri
/	2	Gozo (1881)	x	cm. 24 x 100 lettere: cm. 3	550 E. (1155-56)			x	x		cufico	Naskhī grossier, petits caractères
3	3	/	x	cm. 24 x 65 x 12,5 lettere: cm. 5	*78 E. (1085-86)	x			x		cufico	Coufique simple, petits caractères
13	4	/	x	cm. 18 (15 senza testata) x 115 x 13 lettere: cm. 3	*83 E. (1188)			x		x	i caratteri sembrano non troppo antichi	Naskhī ancien petits caractères
4	5	Villa Romana (1881)	x	cm. 14 x 73 x 7,7 rigo: cm. 2	546 E. (1151)			x	x		cufico	Naskhī ancien, petits caractères
9	6	Villa Romana (1922)	x	cm. 17 (12 senza testata) x 27 x 11,5 lettere: 2,5	/			x	x		cufico	/
8	7	Villa Romana (1922)	x	cm. 13 x 29 x 11 rigo: cm. 6	/			x	x		cufico	Beau coufique fleuri
12	8	Villa Romana (1922)	x	cm. 12 x 29	/				x		cufico	Naskhī cursif, petits caractères anguleux
s.n.	9	Villa Romana (1922)	x	cm. 15 x 18	/			x	x		cufico	/

s.n.	10	Villa Romana (1922)	x	cm. 18 x 40	/	x				500 E. (1106-7)			x	cufico	Coufique fleuri, caractères moyens
2	11	Villa Romana (1922)	x	cm. 17 x 54 x 10 lettere: cm. 5 (lato A) cm. 3 (lato B)	5** E. (1155-56)				x				x	cufico tendente al <i>nashī</i>	Coufique fleuri, petits caractères
10	12	Villa Romana (1922)	x	cm. 23 x 46 lettere: cm. 7	/				x				x	cufico	/
7	13	Villa Romana (1922)	x	cm. 12 x 31	/			x					x	cufico	/
1	14	Villa Romana (1925)	x	cm. 12 x 49 x 9 rigo: cm. 2	/				x				x	tendente al <i>nashī</i>	/
5	15	Villa Romana (1925)	x	cm. 58 x 115 lettere: cm. 3	/				x				x	tendente al <i>nashī</i>	/
6	16	Villa Romana (1925)	x	cm. 8 x 38 lettere: cm. 2	/				x				x	tendente al <i>nashī</i>	/
/	17	Villa Romana (1925)	/	/	/			/	/	/	/	/	/	cufico fiorito	/
11	18	Villa Romana (1925)	x	cm. 31 x 21 x 12	/				x				x	cufico	/
/	/	Villa Romana (1921)	x	cm. 22 x 19 x 11	/				x				x	/	/
/	/	/	x	cm. 20 x 12 x 10	/				x				x	/	/

LEGENDA: C. = iscrizione in cavo. E. R. = dati riportati da Ettore Rossi (cfr. Bibliografia). F. R. = iscrizione in falso rilievo. G. = iscrizione graffita. R. = iscrizione in rilievo. RCEA = Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe, Cairo 1931-1964. s.n. = senza numero. / = assente. x = caratteristica della stele.



Alfabetario della stele N. 1.



Alfabetario della stele N. 3 ([4]78 E.).



Alfabetario della stele N. 7.

11 10 9 6 5 4 3 2 1
 ك ك ٩ ٤ ٣ ٢ ١

19 16 15 14 13 12
 الله و ه ه ر م ل

Alfabetario della stele N. 8.

11 6 5 3 2 1
 ك ك ل ل ا ا

19 16 15 13 12
 الله و ه ه م ل

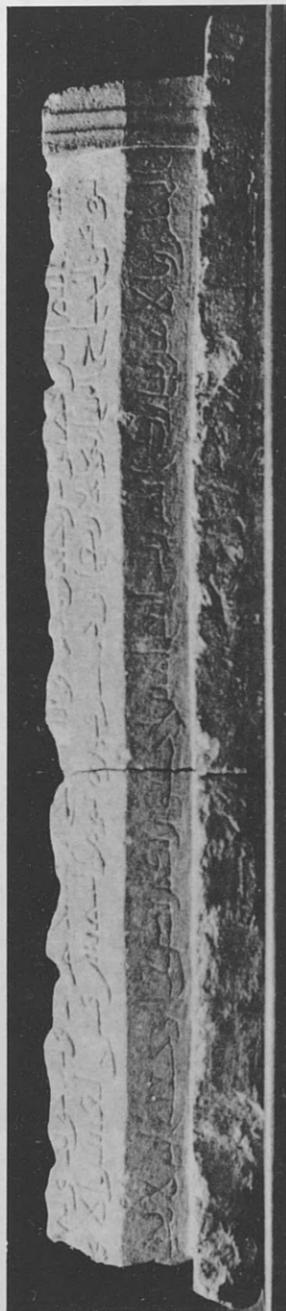
Alfabetario della stele N. 11 (5[50] E.).

STELI CON ISCRIZIONI*



a) Stele n. 1.

* Il corredo fotografico delle Tavole III-XXX e XXXII è stato eseguito da Anthony Cassar de Sain, Creative Design System, Malta.



a) Stele n. 2, a.



b) Stele n. 2, b.



a) Stele n. 3, a.



b) Stele n. 3, b.



c) Stele n. 3, veduta tridimensionale.



a) Stele n. 4, a.



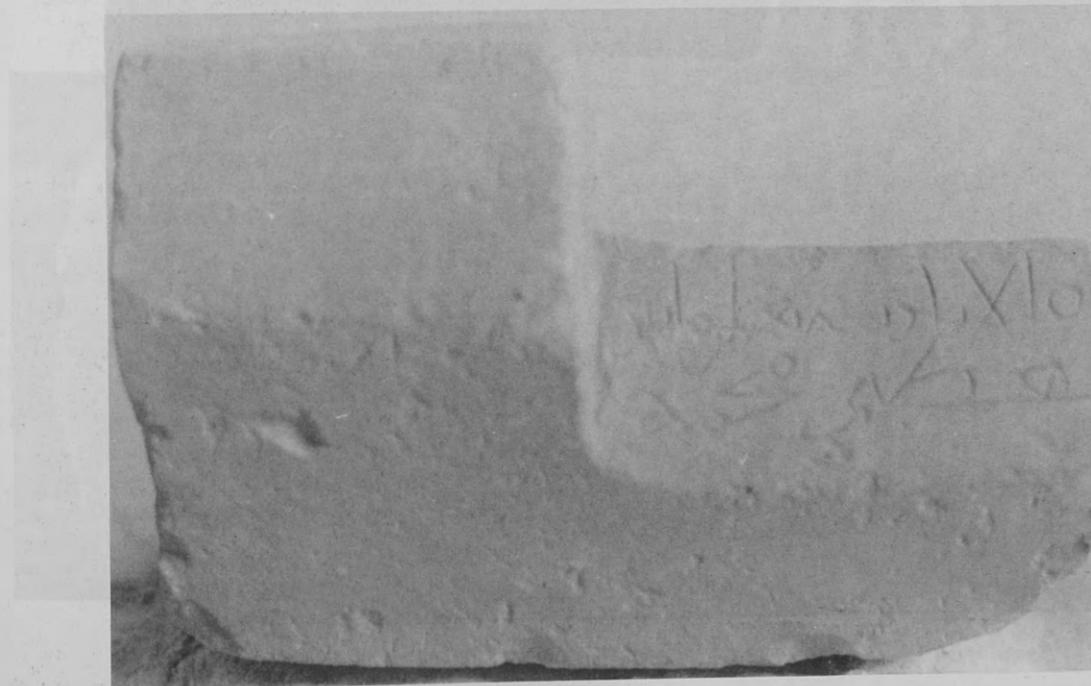
b) Stele n. 5, a.



c) Stele n. 5, b.



a) Stele n. 6, a.



b) Stele n. 6, b.



a) Stele n. 7, a.



b) Stele n. 7, b.



a) Stele n. 8.



b) Stele n. 9, a.



c) Stele n. 9, b.



a) Stele n. 10, a, all'atto del ritrovamento.



c) Stele n. 10, b, all'atto del ritrovamento.



b) Stele n. 10, a, attualmente.



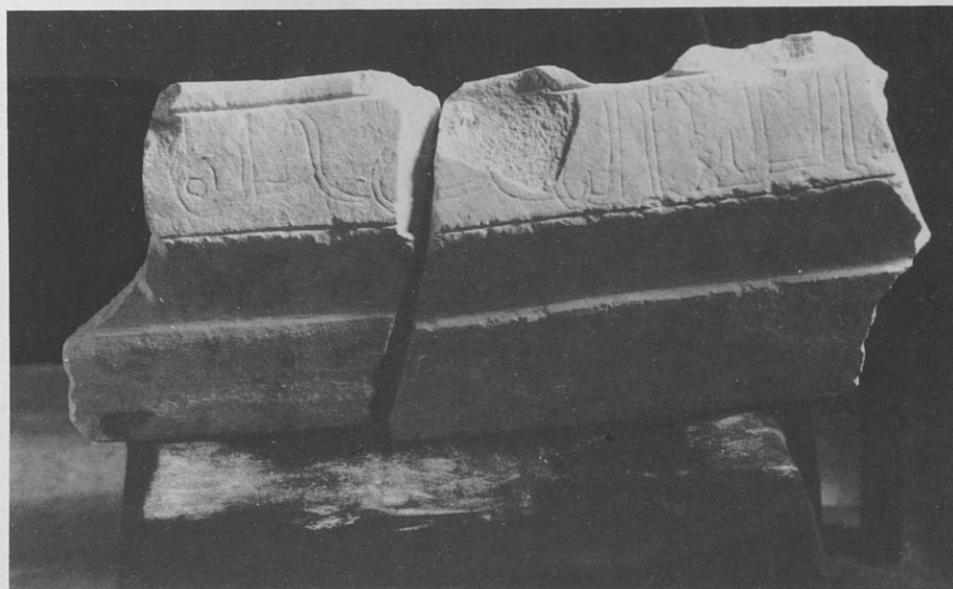
d) Stele n. 10, b, attualmente.



a) Stele n. 11, a.



b) Stele n. 11, b.



c) Stele n. 12, a.



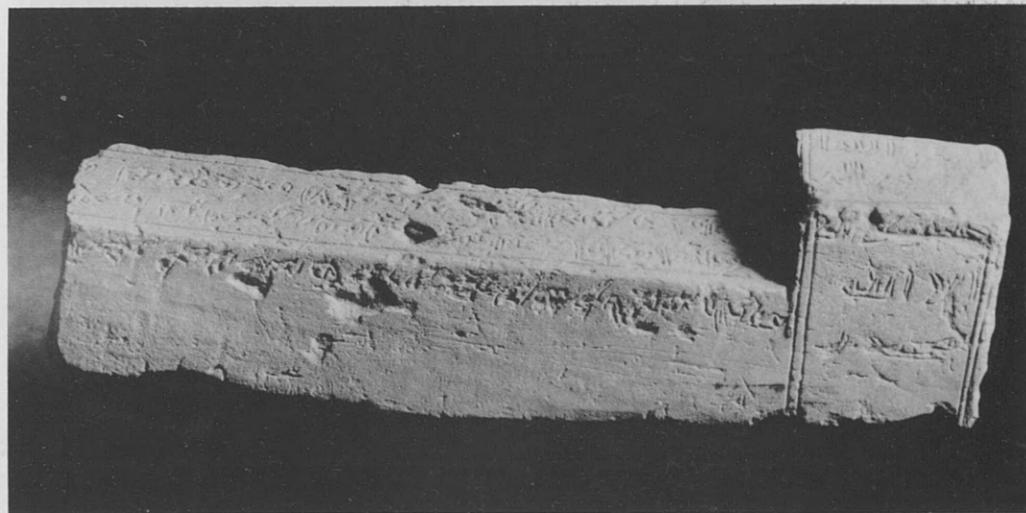
d) stele n. 12, b.



a) Stele n. 13, a.



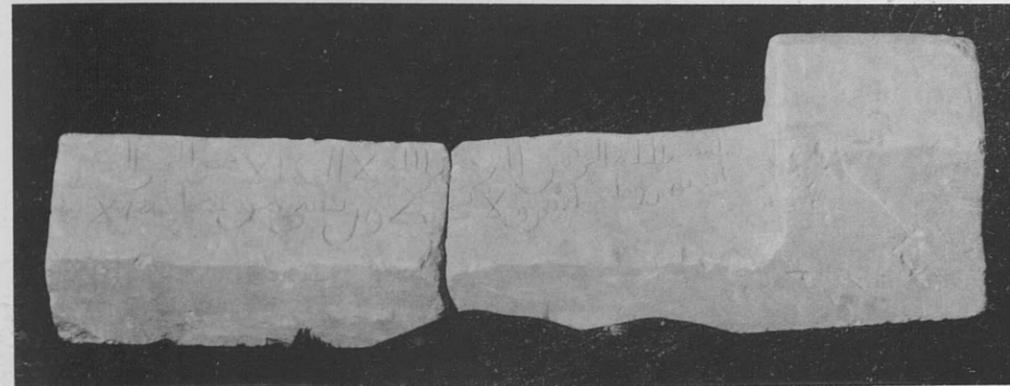
b) Stele n.13, b.



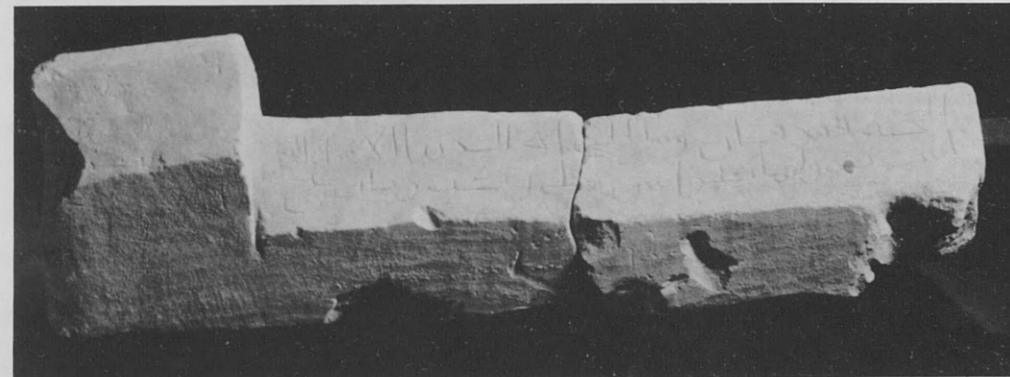
c) Stele n. 14, a.



d) Stele n. 14, b.



a) Stele n. 15, a.



b) Stele n. 15, b.



c) Stele n. 16, a.



d) Stele n. 16, b.



a) Stele n. 18, a.



b) Stele n. 18, b.



a) Stele n. 19.

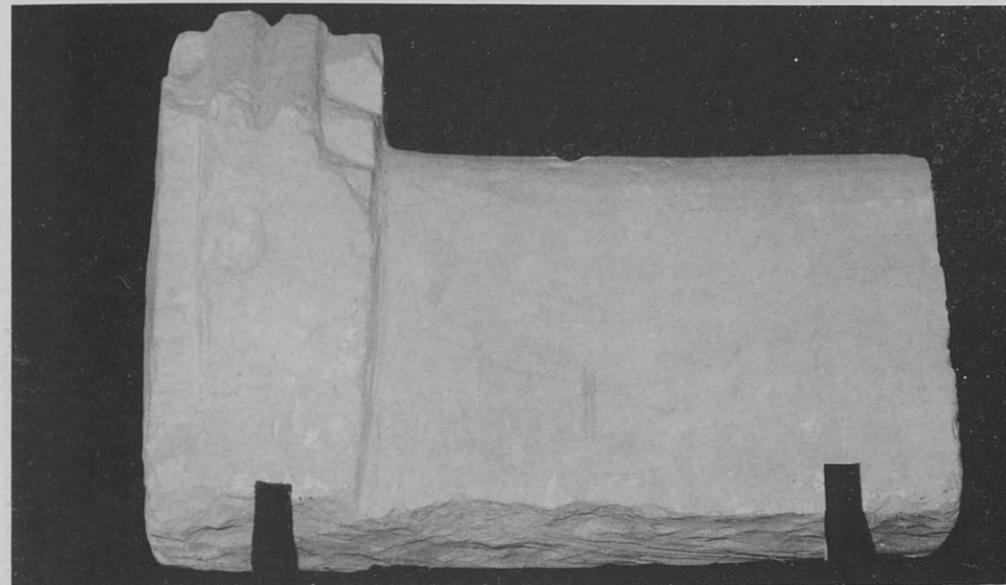


b) Stele n. 20, a.



c) Stele n. 20, b.

STELI ANEPIGRAFI⁴⁰

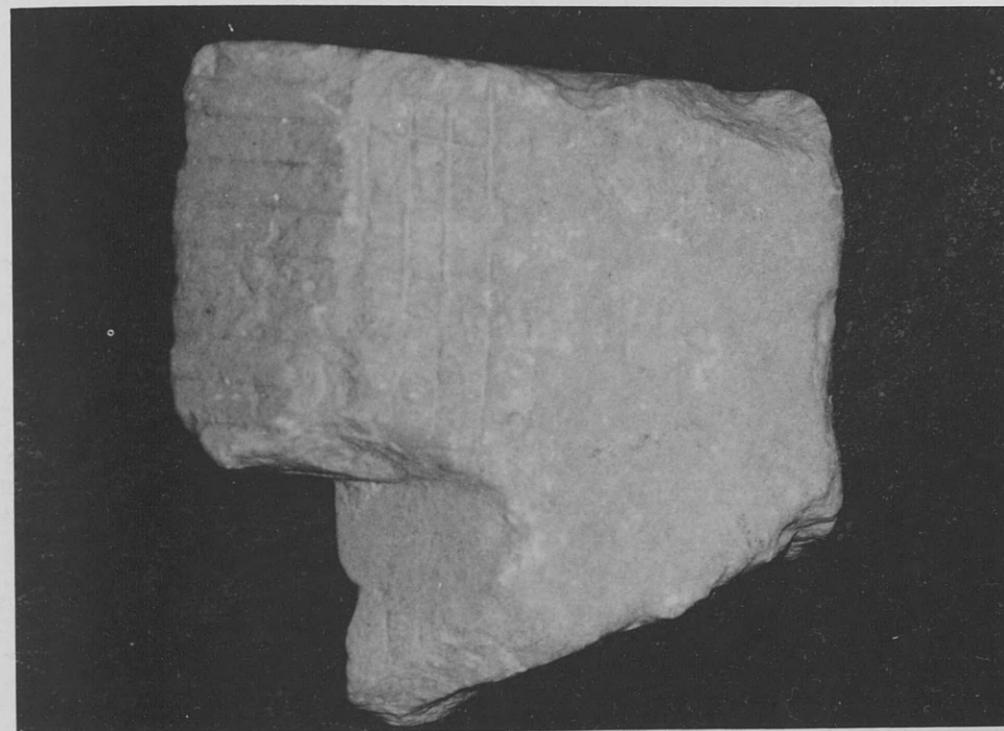


I, 1: altezza cm. 31 (testata), cm. 22 (stele), lunghezza cm. 44, spessore cm. 13.





I, 2: altezza cm. 20, lunghezza cm. 22, spessore cm. 10.



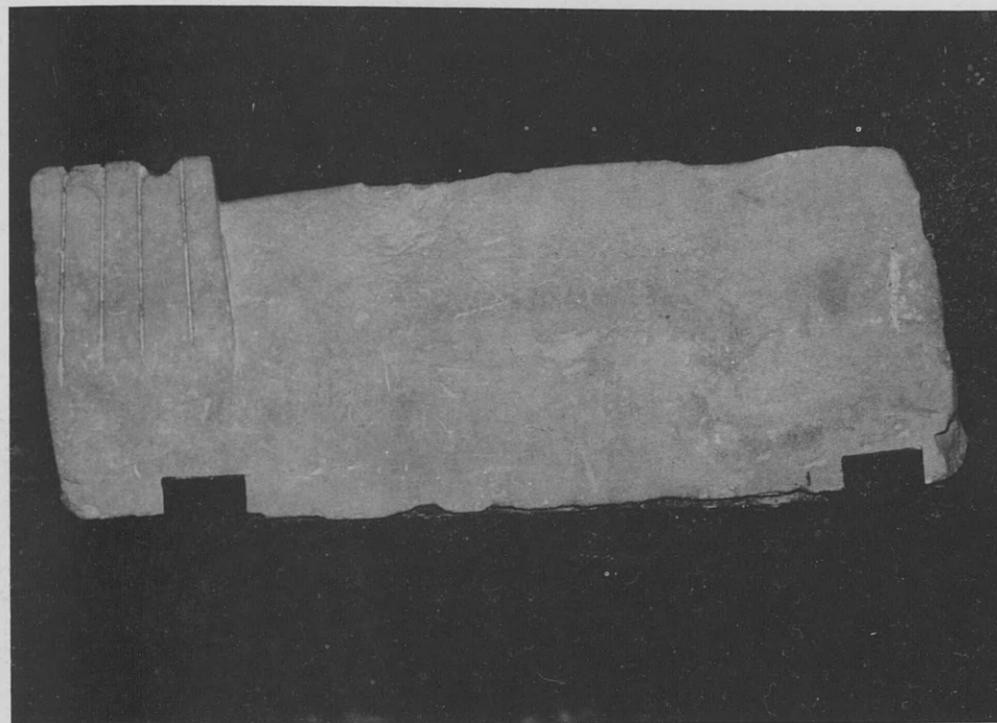
I, 3: altezza cm. 18, lunghezza cm. 17, spessore cm. 8.



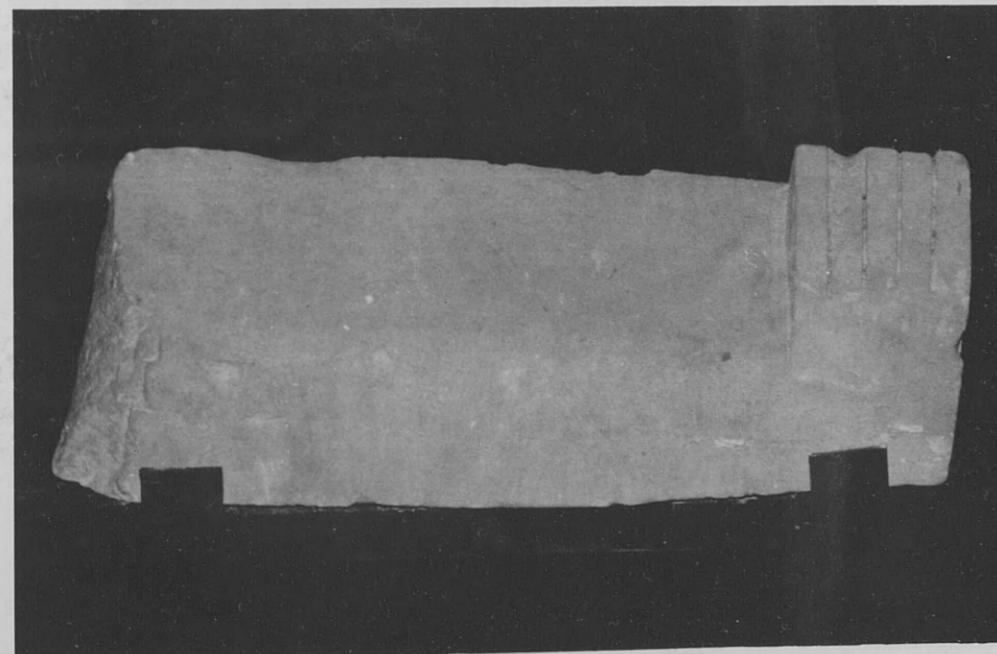
I, 4: altezza cm. 17 (testata), cm. 12 (stele), lunghezza cm. 33, spessore cm. 8.

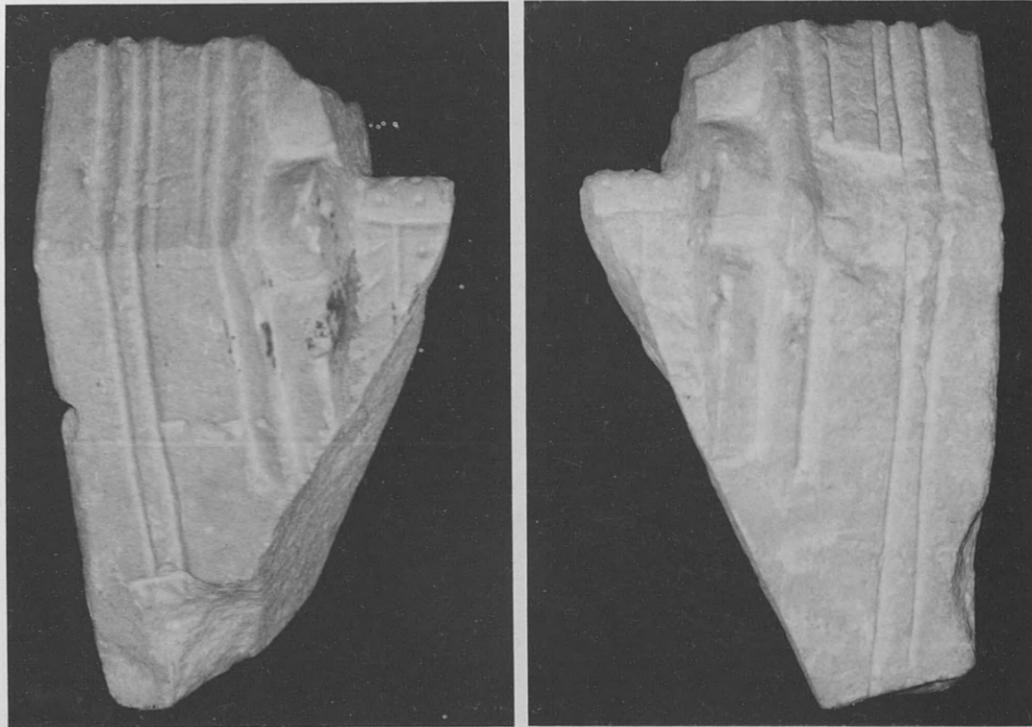


I, 5: altezza cm. 27, lunghezza cm. 27, spessore cm. 10.

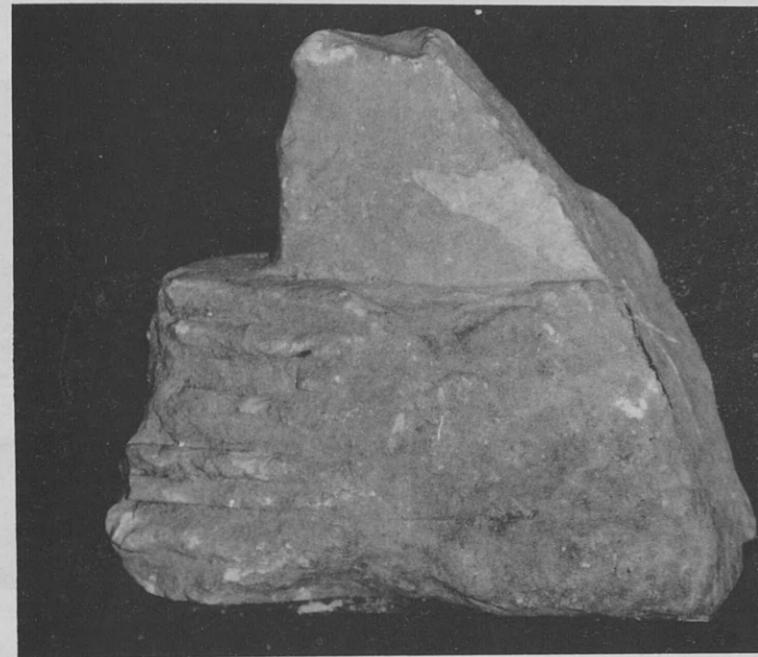


II, 1: altezza cm. 16, lunghezza cm. 43, spessore cm. 9.





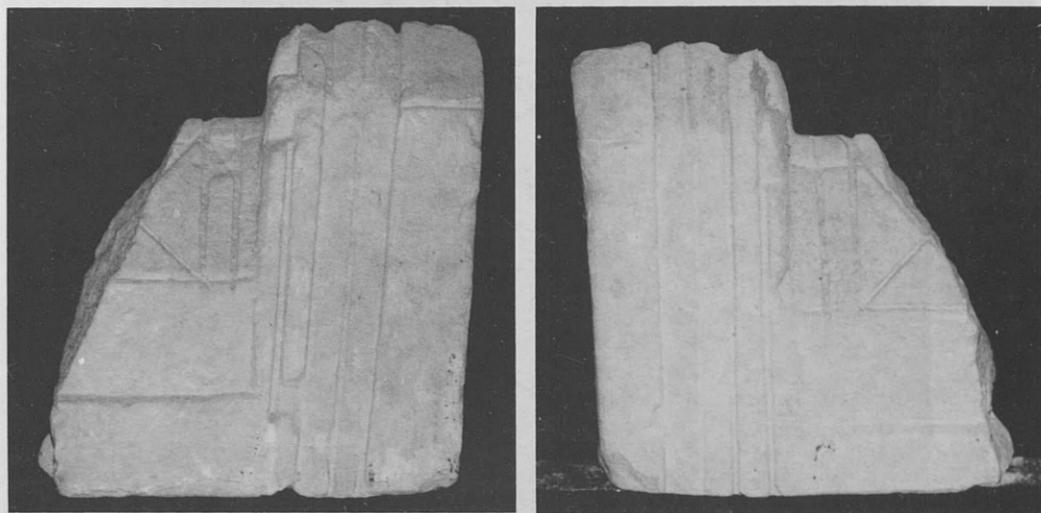
II, 2: altezza cm. 24, lunghezza cm. 16, spessore cm. 9.



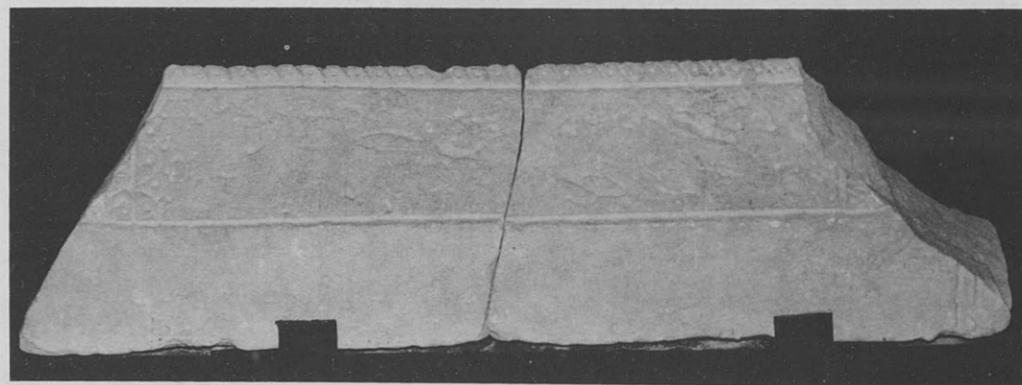
II, 3: altezza cm. 14, lunghezza cm. 12, spessore cm. 7.



III, 4: altezza cm. 23 (max.), cm. 20 (min.), lunghezza cm. 38, spessore cm. 10



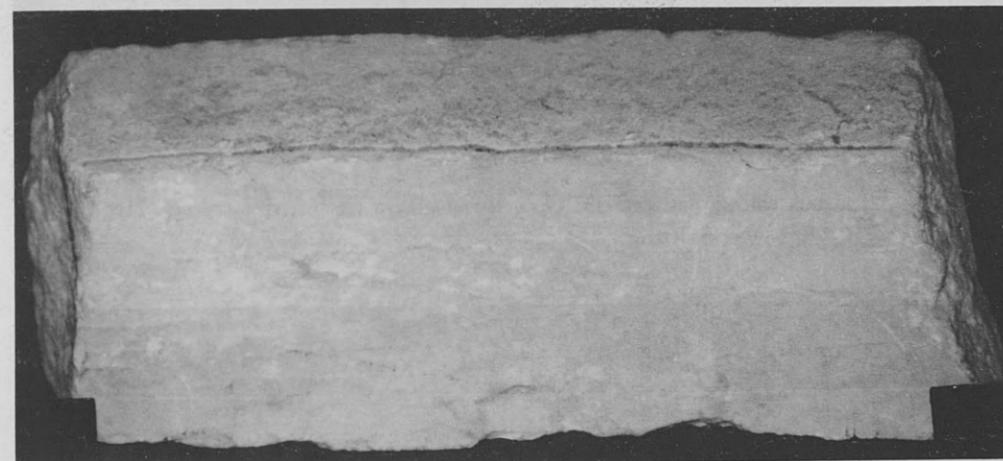
II, 4: altezza cm. 20, lunghezza cm. 18, spessore cm. 10.



II, 5: altezza cm. 19, lunghezza cm. 64, spessore cm. 10.



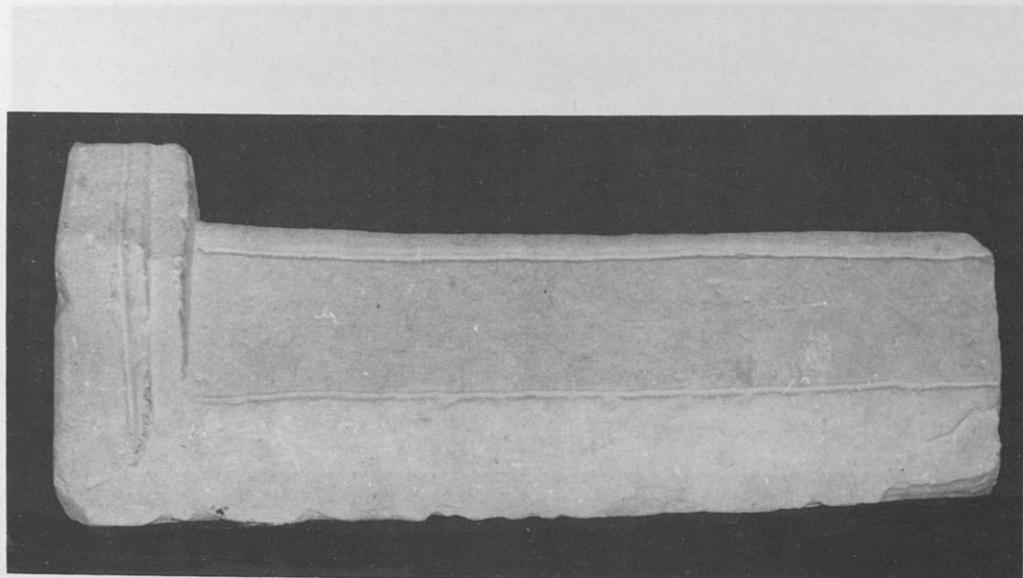
III, 1: altezza cm. 21, lunghezza cm. 64, spessore cm. 10.



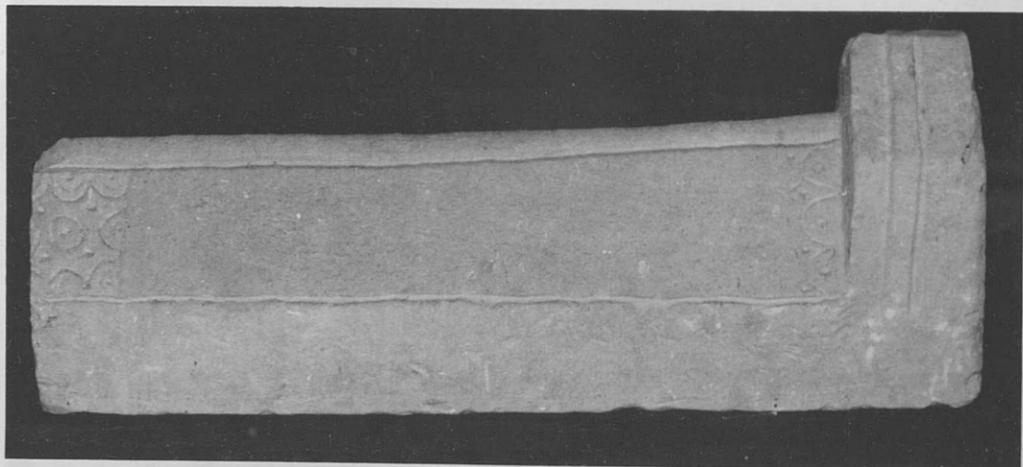
III, 3: altezza cm. 13, lunghezza cm. 34, spessore cm. 7,5.



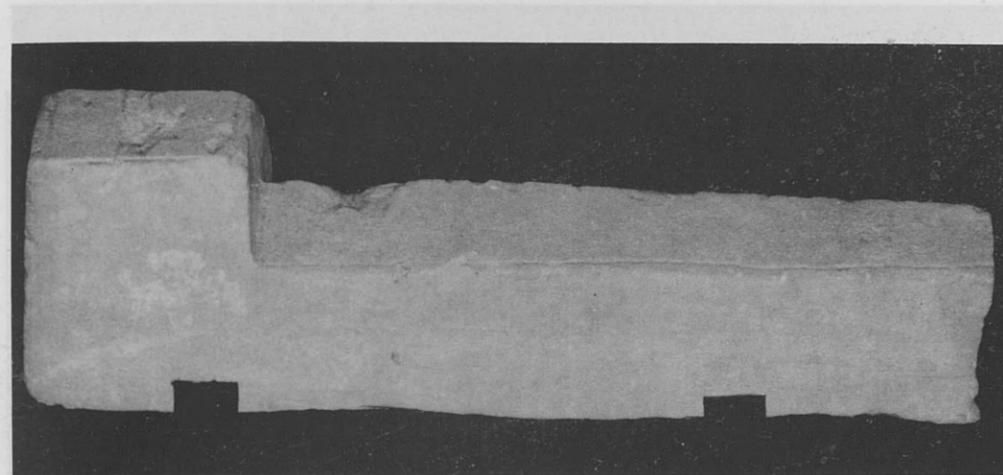
III, 4: altezza cm. 23 (testata), cm. 20 (stele), lunghezza cm. 58, spessore cm. 13.



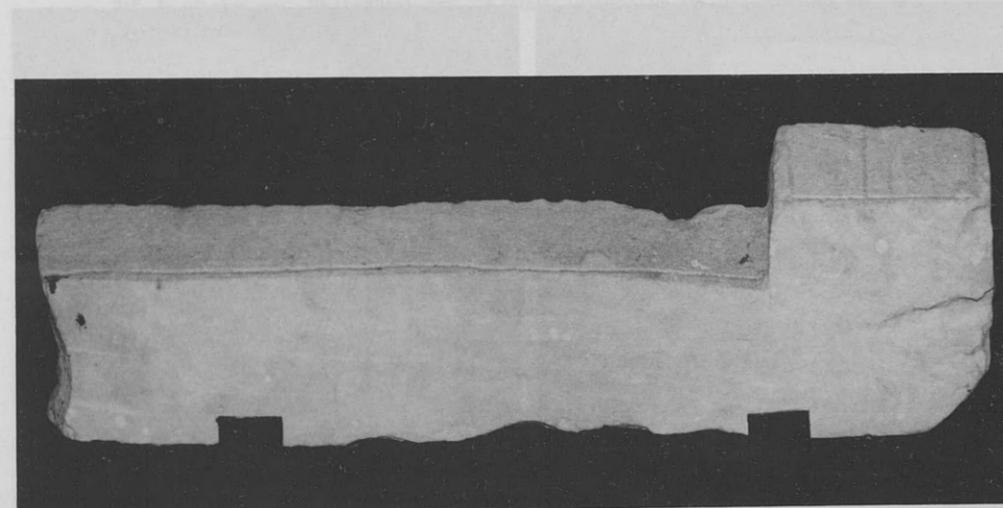
IV, 1: altezza cm. 26 (testata), cm. 19 (stele), lunghezza cm. 65, spessore cm. 11.



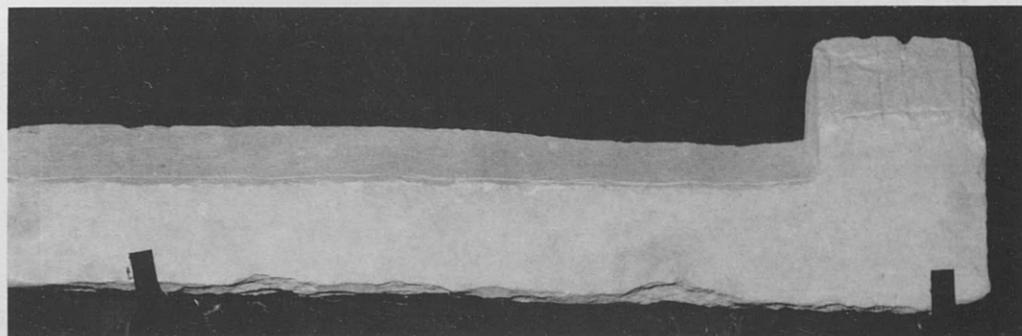
IV, 2: altezza cm. 26 (testata), cm. 19 (stele), lunghezza cm. 65, spessore cm. 11.



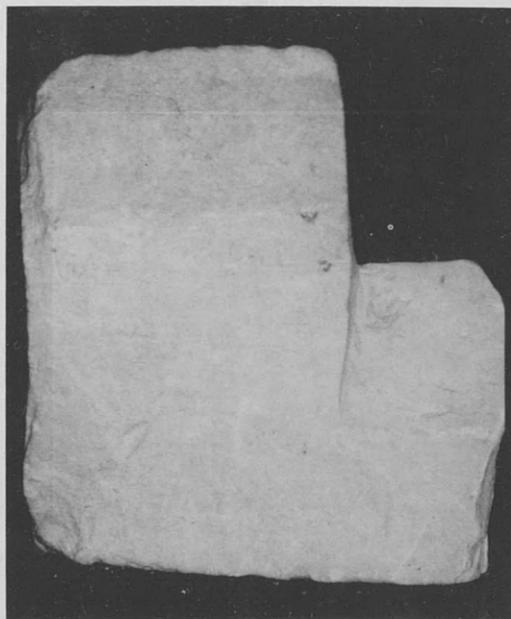
IV, 3: altezza cm. 19, lunghezza cm. 56, spessore cm. 11.



IV, 4: altezza cm. 19, lunghezza cm. 56, spessore cm. 11.



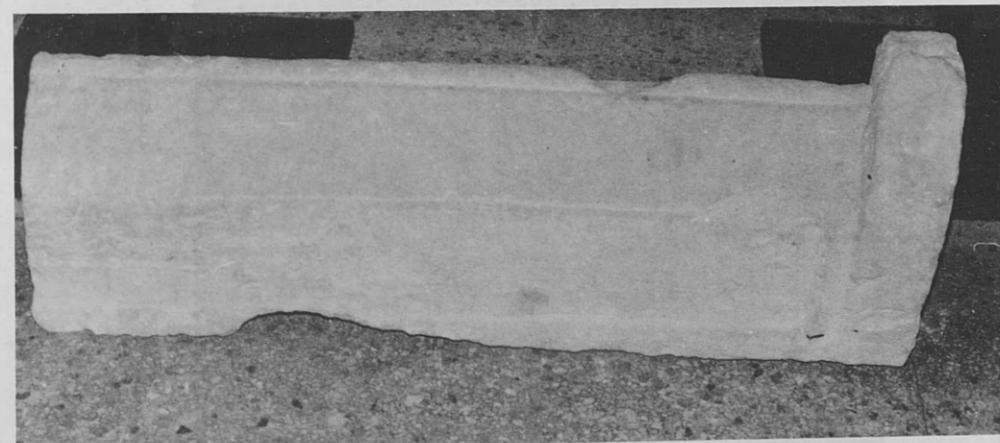
V, 1: altezza cm. 19 (testata), cm. 11 (stele), lunghezza cm. 70, spessore cm. 11.

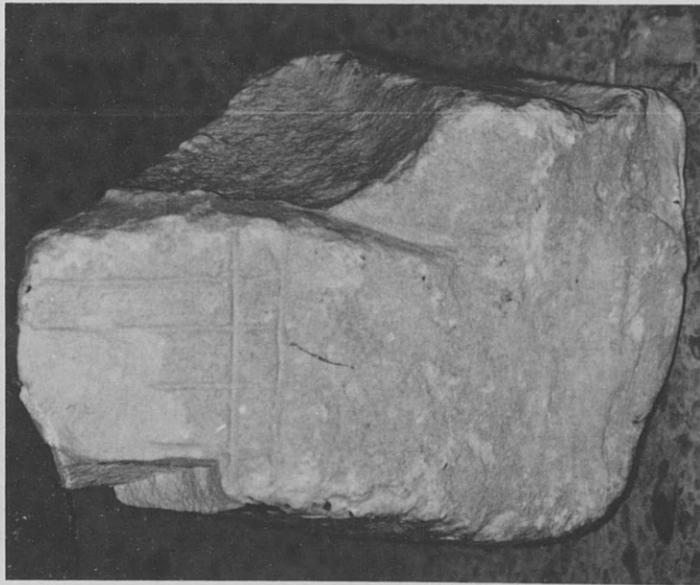
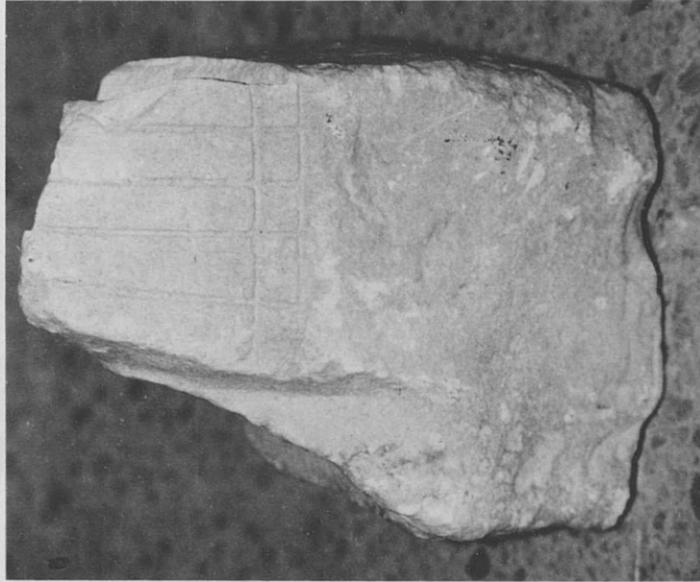


V, 3: altezza cm. 21, lunghezza cm. 19, spessore cm. 7.

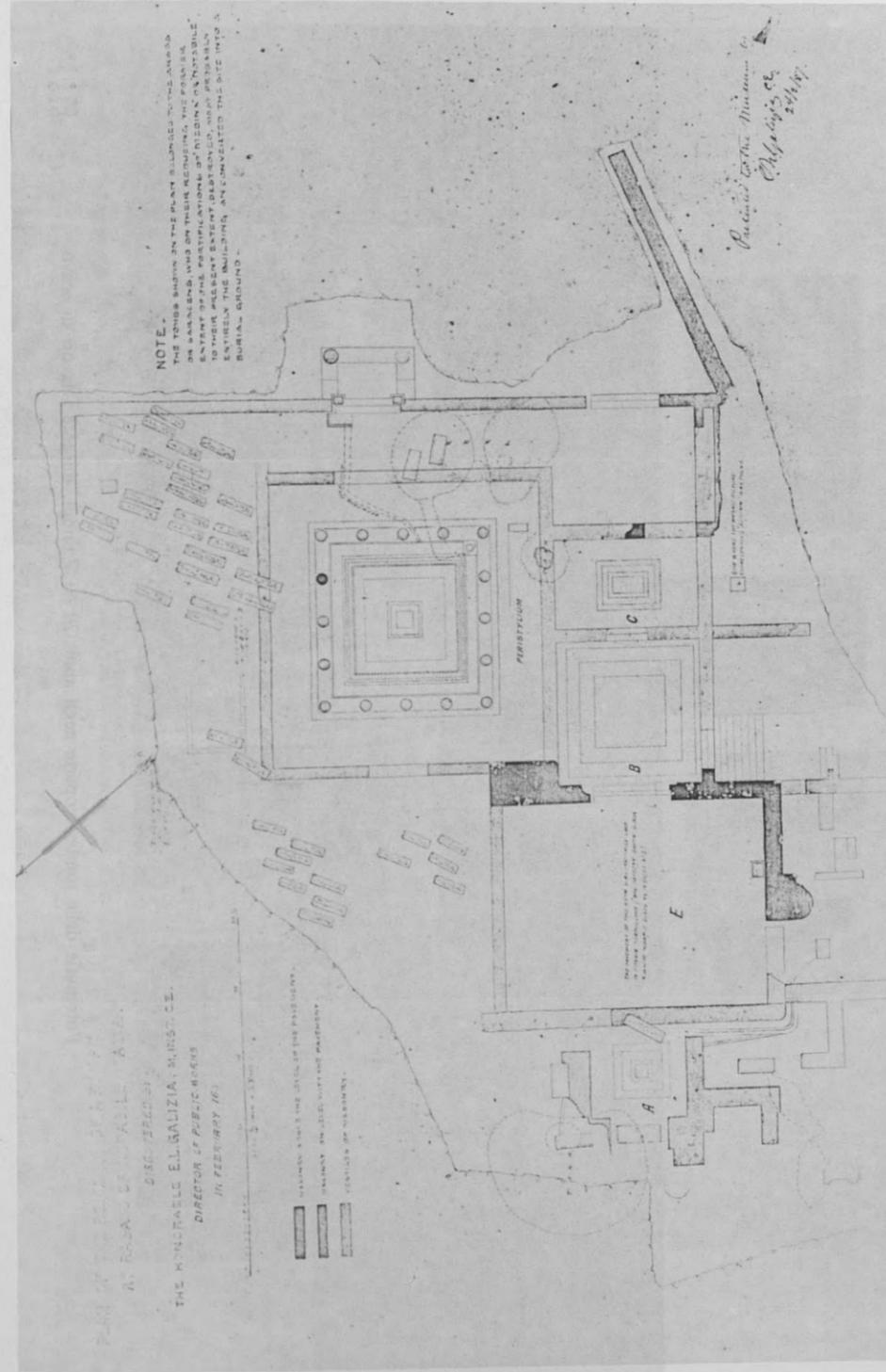


VI, 1: altezza cm. 29 (testata), cm. 23 (stele), lunghezza cm. 76, spessore cm. 15.





VI, 2: altezza cm. 20, lunghezza cm. 12, spessore cm. 10.



Pianta degli scavi eseguita da E.L. Galizia nel 1881 a Rabat. Sono visibili le tombe islamiche sulle rovine dell'edificio romano.



Fotografie delle tombe scoperte negli anni '20 da Zammit, durante i lavori di scavo.



Veduta attuale dell'area cimiteriale islamica a Rabat (Mdina).



Tombe in situ.



Tombe in situ.



⁴⁰ Nel museo di antichità romane di Rabat, le iscrizioni anepigrafi sono collocate sulla parete di fondo di una stanza, dedicata alle iscrizioni arabe rinvenute a Malta.

Non avendo un numero di riferimento, si è pensato di indicare qui, per la presentazione di queste steli, la loro collocazione sulla parete contrassegnando con i numeri latini la successione in senso verticale, iniziando dall'alto verso il basso, e con le cifre «arabe» la successione in senso orizzontale, da sinistra verso destra.

Le lacune presenti nella successione numerica degli anepigrafi si riferiscono a quelle steli che sono già state presentate nella sezione dedicata alle iscrizioni.

5th September [1921].

Trench 10 parallel to the Museum about 30 ft to the west of the Museum. Trench 3 & 4 were then employed. Bones shown on plan next with 6th (Sept) day's finds. Few Roman potsherds.

7th continued the work made a trench at right angle to the first one was ordered.

8th trench cut at right angles to the 1st one (about 8 ft wide) channel cut in the rock when the plan shows a circle channel 1 1/2 ft wide and 1 1/2 ft deep going in on NE direction towards the Railway.

(10) the trench was over 8 ft deep with channel the rock was from the surface.

The rock close to the R. Villa is 5 ft under the surface of the glass. In the 1st trench in situ with the central

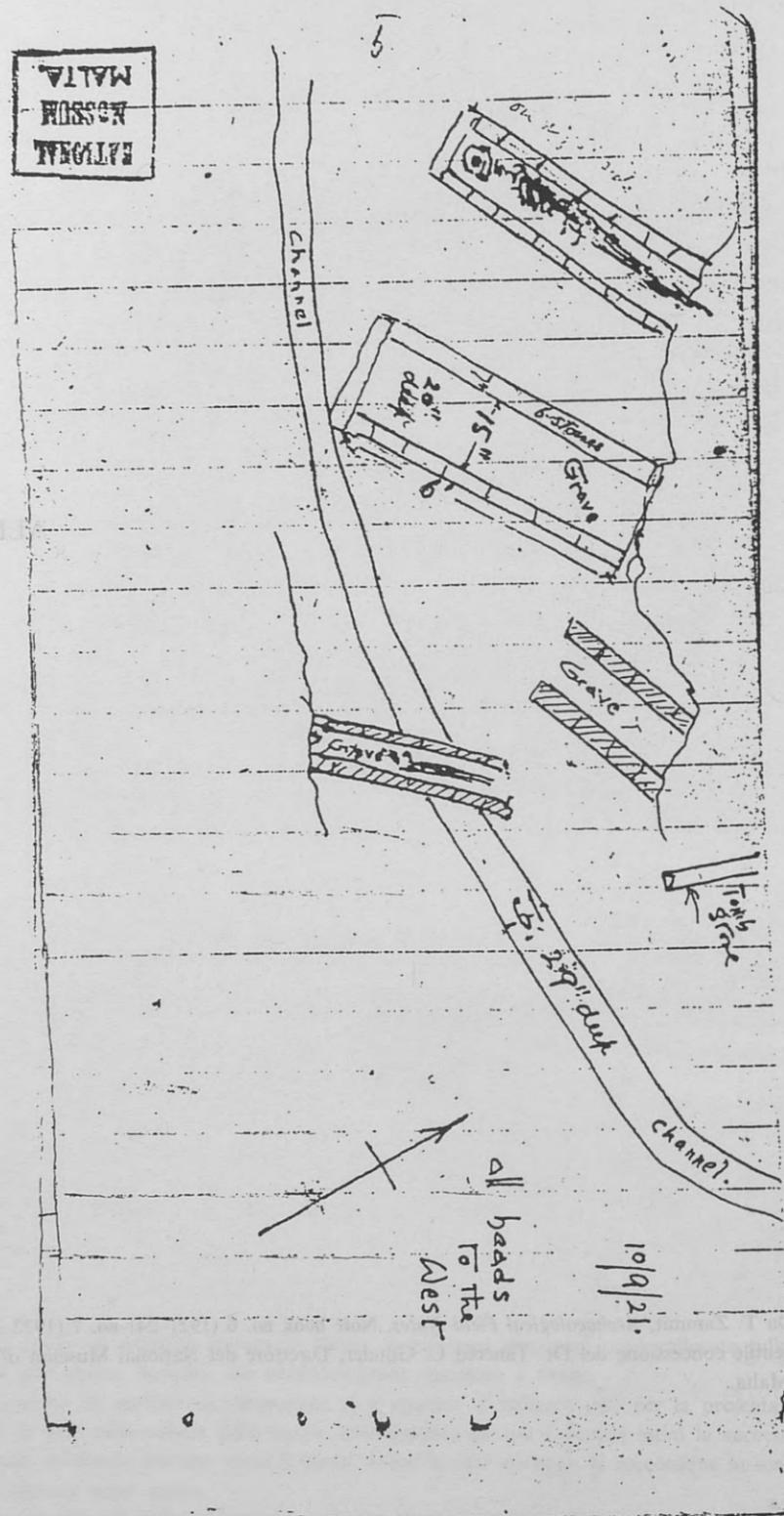
opening in the peristyle, at a depth of 7 feet human bones were found of young adults. One whole skull and a thin calvarium of another one, beside an os sacrum, a tibia, a fibula, a pelvis, an humerus, and a few dorsal vertebrae.

The interment took place in the earth and there was only a stone, undressed, over the bones. A little further from the spot a bit of stone triangular in shape was evidently a fragment of a Sarcenic topstone.

10.9 Excavation extended to several (6 at least) Sarcenic graves met with under 2'6" from surface of glass. These were lined with small stones,

* Da T. Zammit, *Archaeological Field-Notes*, Note book no. 6 (1921-24)-no. 7 (1922-24) (inediti), per gentile concessione del Dr. Tancred C. Gouder, Direttore del National Museum of Archaeology di Malta.

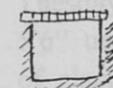
f. 5



f. 7

5th September [1921]

Trench cut parallel to the R.V. Museum, about 30 ft to the N of the Museum. Trench 8 ft wide; 8 men employed. Stones shown on plan met with. 6th (Sept.) do. No special finds. Few Roman potsherds. 7th continued. No special finds made. a trench at right angle to the first one was ordered.



8th trench cut at right angles to the 1st one (about 8 ft wide) channel cut in the rock met with where the plan shows a circle. channel 1'8" wide and 1'11" deep going in on NE direction towards the Railway road.

(In) the 1st trench to the NE the rock is over 8 ft deep whilst near the channel the rock is 4'8" from the surface.

The rock close to the R. Villa is 5ft under the surface of the glacia.

In the 1st trench in a line with the central

f. 8

opening of the peristyle, at a depth of 7 feet human bones were found of young adults. One whole skull and a thin calvarium of another one, beside an os sacrum, a tibia, a fibula, a pelvis, an humerus, and a few dorsal vertebrae.

The interment took place in the earth and there was only a stone, undressed, over the bones. A little further from the spot a bit of stone triangular in shape was evidently a fragment of a Saracenic tombstone.



10.9 Excavation extended to NW several (6 at least) Saracenic graves met with under 2'6" from surface of glacia. These were lined with small stones, about 1 ft long each (6 of them to the wall) in two rows no carving slabs. Two of the graves contain body intact. Others show the bones disarranged; probably in the course of cleaning.

f. 10

11.9.21

Direction of grave E x W
head of the body to the West. Body laid on its right side upper part of skull
broken through careless cleaning probably.

No slabs covered this grave.

Sunday 11th Sept.



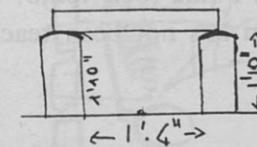
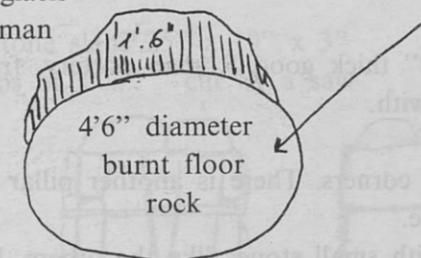
f. 11

Mond. 12th Sept. More graves met with.
near the E end of channel there is a grave
covered with stone slabs which appear to have been cut by means of a saw
or in the manner in which marble slabs are split
this is to be cleared tomorrow.

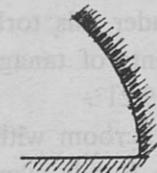
Another grave contains a perfect skull (and) is also to be cleared tomorrow.
Tuesday 13th Cleaning continued.

5'6" under level
of glaci

Roman

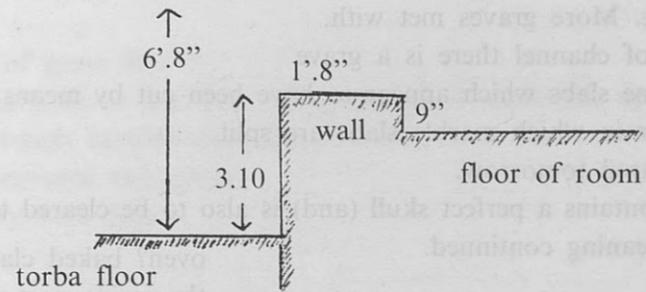


oven? baked clay lines
the inside part 1" thick
apparently inclined
inwards.



One skeleton found lying on the
right side so completely that his
back is clearly shown

f. 14



Under this torba floor which is about 8" thick good Roman pottery, fragments of tanagra figurines (?) etc. met with.

16.9.21

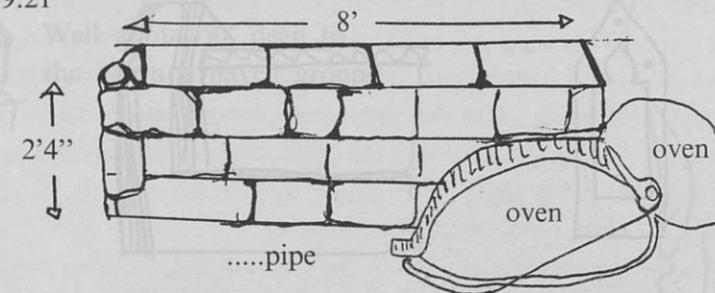
17th room with panels uncovered at the corners. There is another pillar on the E side symmetrical with the first one.

To its right a Saracenic grave is built with small stones like the others. Below the torba floor which is very compact the rock has been reached to the W. The rock here is cut as it (is) for loculi. Was it a Punic rock-tomb? Probably yes. Under the room to the E the rock bottom has not been reached. Is there a well?

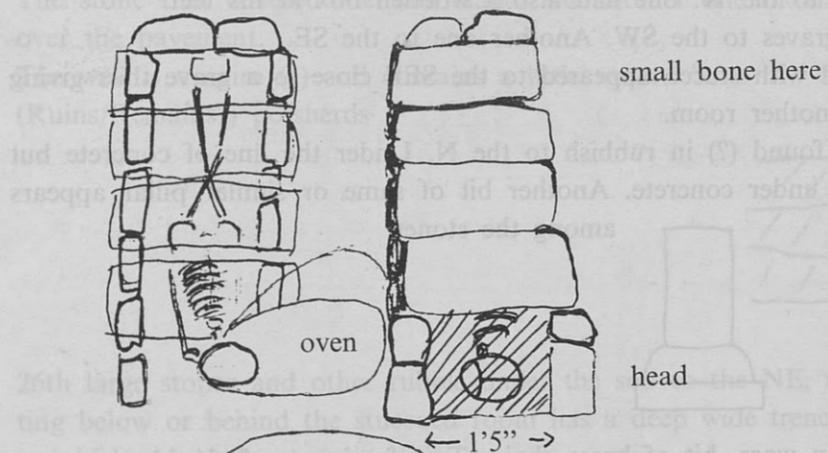
f. 17

R. Villa - Saracenic tombs

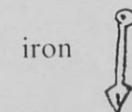
22.9.21



4 stone slabs 25" x 19" x 3"
slabs of s cut by a saw



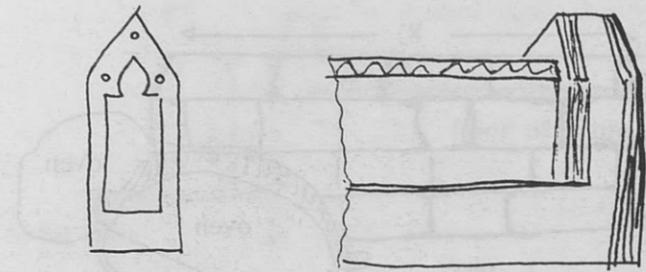
pipe → oven
← 1'5" →
Skeleton at the bottom of grave
in contact with the rock



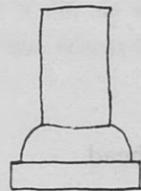
iron

iron pieces which represent the remains of a wooden box probably containing a slip of koranic script which disappeared.

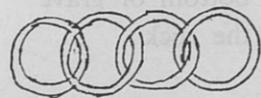
f. 18
24.9.21



Several fragments of tombstones met with. 3 other graves with complete skeletons. head to the W. one had also a wooden box at his feet. Two more graves to the SW. Another one to the SE. Wall covered with stucco appeared to the SEE close to a grave thus giving the lay of another room. Stone pillar found (?) in rubbish to the N. Under the line of concrete but not actually under concrete. Another bit of same or similar pillar appears among the stones.



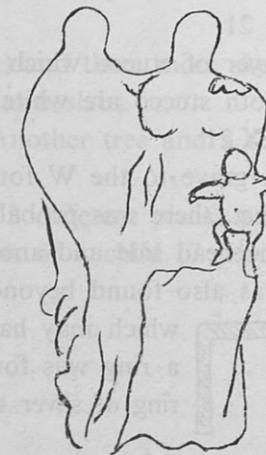
bit of Samian ware. bit of brass chain. Two fragments of double



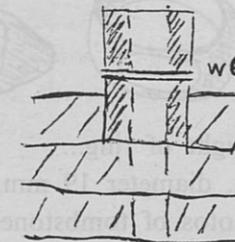
f. 19
statuette



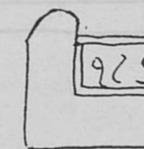
Well about 50' deep to the N on a paved ground



The stone that covered the well stands on another one of an earlier date over the pavement. The well is a spira (?) and contains a little water. (Ruins/Remains?) potsherds



26th large stones and other rubble under the soil to the NE, the deep cutting below or behind the stuccoed room has a deep wide trench to the SW in which potsherds are abundant



Cufic characters
tombstone
fragment of

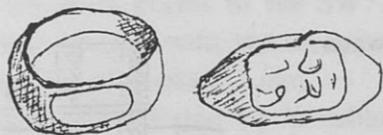
f. 21

layer of stucco which is much finer in texture than the later one. Both stucco are white but the dado of the room was black.

2.X.21

A grave to the W found yesterday was built with small stones and full of dust, there was probably a coffin for iron clamps were met with, a pair on the head side and another pair on the feet side of the body. an iron clamp was also found beyond the head

 which may have been part of a wooden box. a ring was found in a finger of the right hand: the ring of silver solid and a cufic inscription is cut in front [.] of course



the metal is oxidized and the letters cannot very well be made out

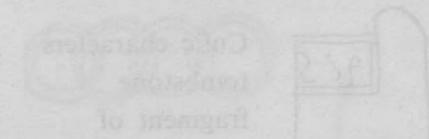
ربي الله وحد

Rabbi Allah wahid (sic)

weight of ring...

int. diameter 19 mm.

Photos of tombstones of rooms taken.



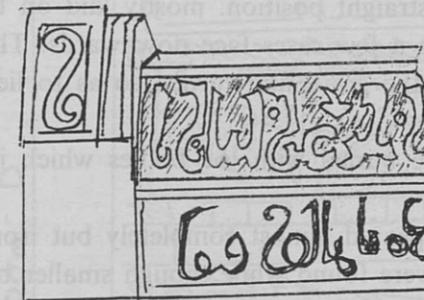
f. 26

skeleton close to wall of room D (photo taken 8.10.21) and three more skeletons to the right in the stone graves covered with sawn slabs.

Tree of myoporus (?) uprooted above the 1st grave. Another tree and a telephone pole to be removed later on.

In the rubbish to the S human bones can be seen in 3 different places not far from the bottom same direction EW. One skeleton of a child (7 years old) milk teeth out permanent teeth in the jaw.

photographed



Bismillah irrahman...



A femur 14" 43 cm.
B with coffin and clamps, femur 19" 43 cm.
C an ossuary with several skulls
Under A a young child was buried
Under B there was another burial
cufic inscriptions on tombstones which were built in the walls of the graves.

f. 27

graves consisted of rectangular excavations in the soil, which covered the remains of a rich Roman building, the sides lined with roughly squared stones (less than - corretto) about a foot long and half as much wide and thick. The arrangement of the graves is very irregular and they were orientated to the West.

They were covered mostly with coralline limestone slabs about... by... The slabs were not cut with an axe as is the custom with the local stone cutters but sawn off from a block as marble cutters do.

The bodies were buried in a straight position, mostly laid on the right side. Sometimes on the back but in a few cases face downwards. The head in all cases was on Western end of the grave and turned so as to lie on the right side of the face.

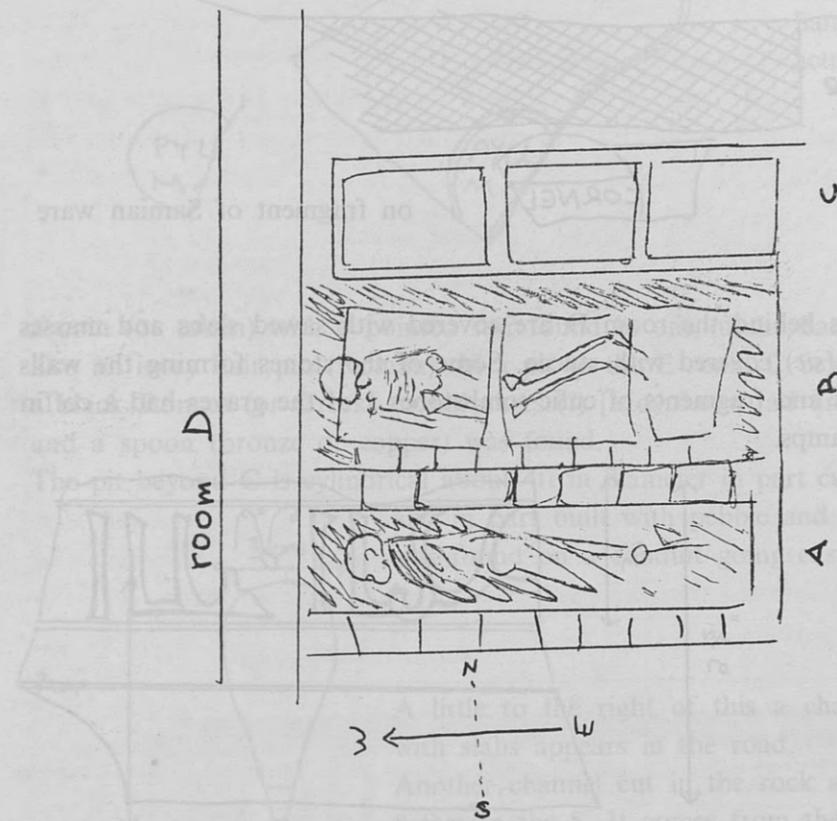
No clay or metal objects were buried with the bodies which in some cases were laid in wooden coffins.

The (wood?), of course, disappeared almost completely but iron clamps and iron ornaments of the coffin were found while though smaller by (dust?) had the wooden...



f. 38

19.10.21



A femus 1'4". 43 cm.

B with coffin and clamps. femus 1.9½ = 43 cm.

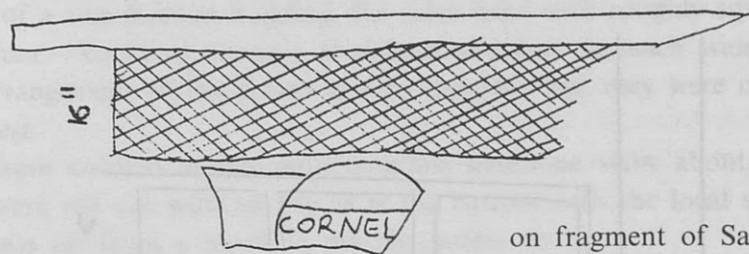
C an ossuary with several skulls

Under A a young child was buried

Under B there was another burial

cufic inscriptions on tombstones which were built in the walls of the graves.

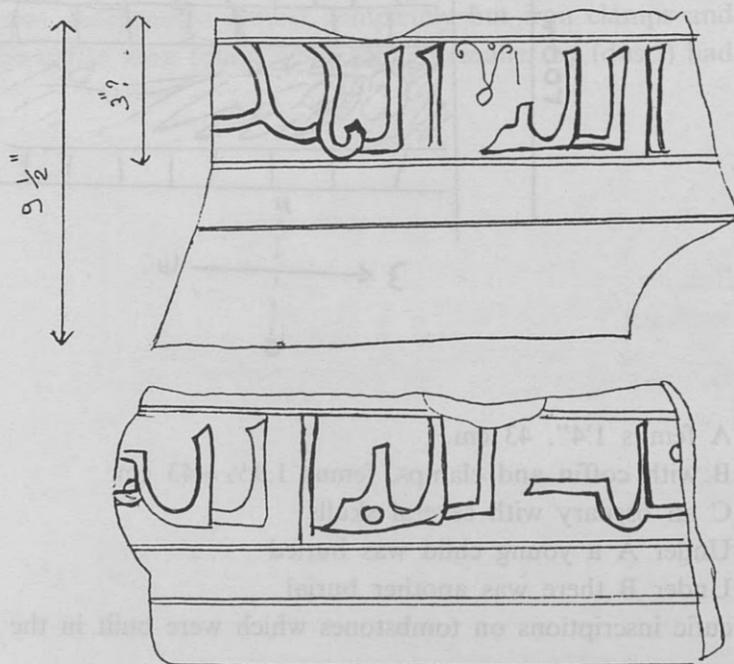
f. 39



on fragment of Samian ware

21.10.21

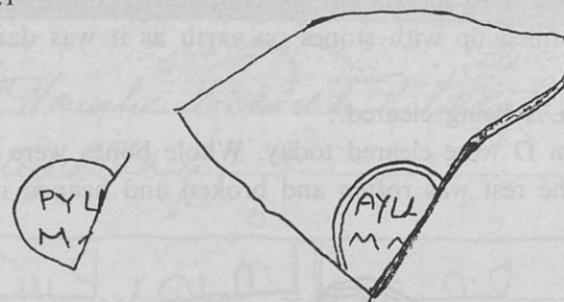
The 3 graves behind the room D are covered with sawed slabs and masses of plastered (*sic*) covered with stucco. Some of the stones forming the walls of the graves and fragments of cufic tombstones 1 of the graves had a coffin with iron clamps.



letters outlined only

f. 40

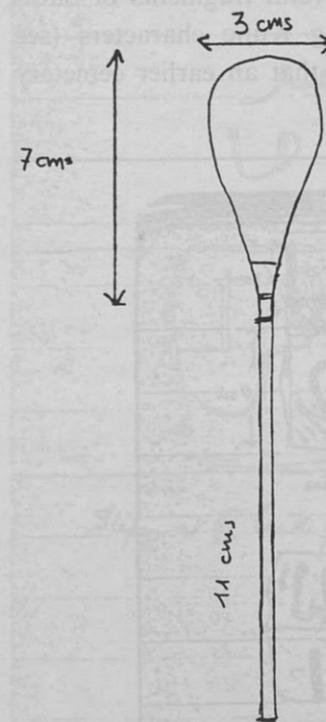
22.10.21



Samian ware
actual size

a coin (or token) with 6 pointed star found in one of the Saracenic graves also an ivory hair pin (Roman). In a pit to the E room C beyond the well, a black Roman (or Greek) monolychres (?) [Μονολυχη (ad una luce)] lamp and a spoon (bronze or copper) was found.

The pit beyond C is cylindrical about 4ft in diameter in part cut in the rock and in part built with pebble and stone though was found on a conduit going east.



A little to the right of this a channel covered with slabs appears in the road. Another channel cut in the rock appears about 8 feet to the S. It comes from the direction

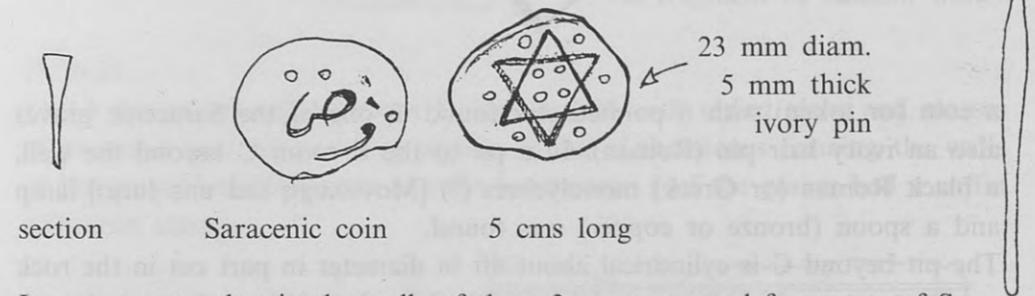


f. 41

of the R. Villa and then turns to the E. The pit contained rubbish and fragments of pottery. It was filled up with stones on earth as it was dangerous to go deeper into it.

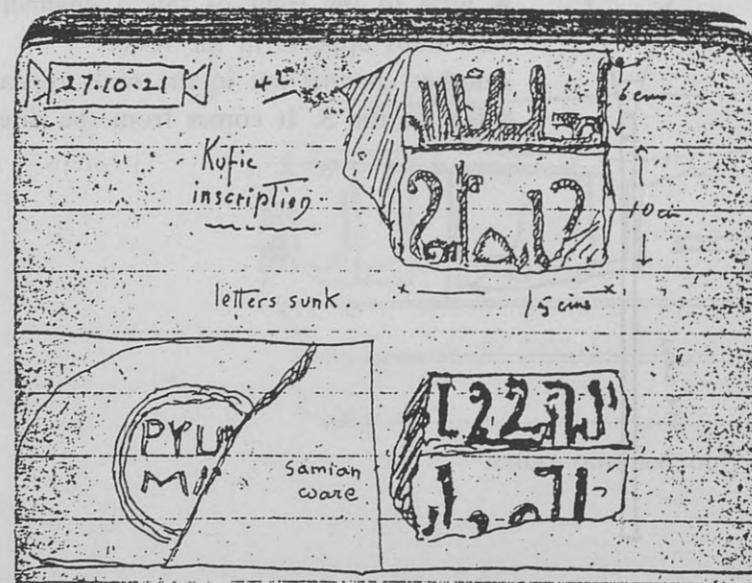
The channel to the south is being cleared.

The 3 graves behind room D were cleared today. Whole bones were sent to the Anatomical theatre; the rest was rotten and broken and heaped up with the other bones.

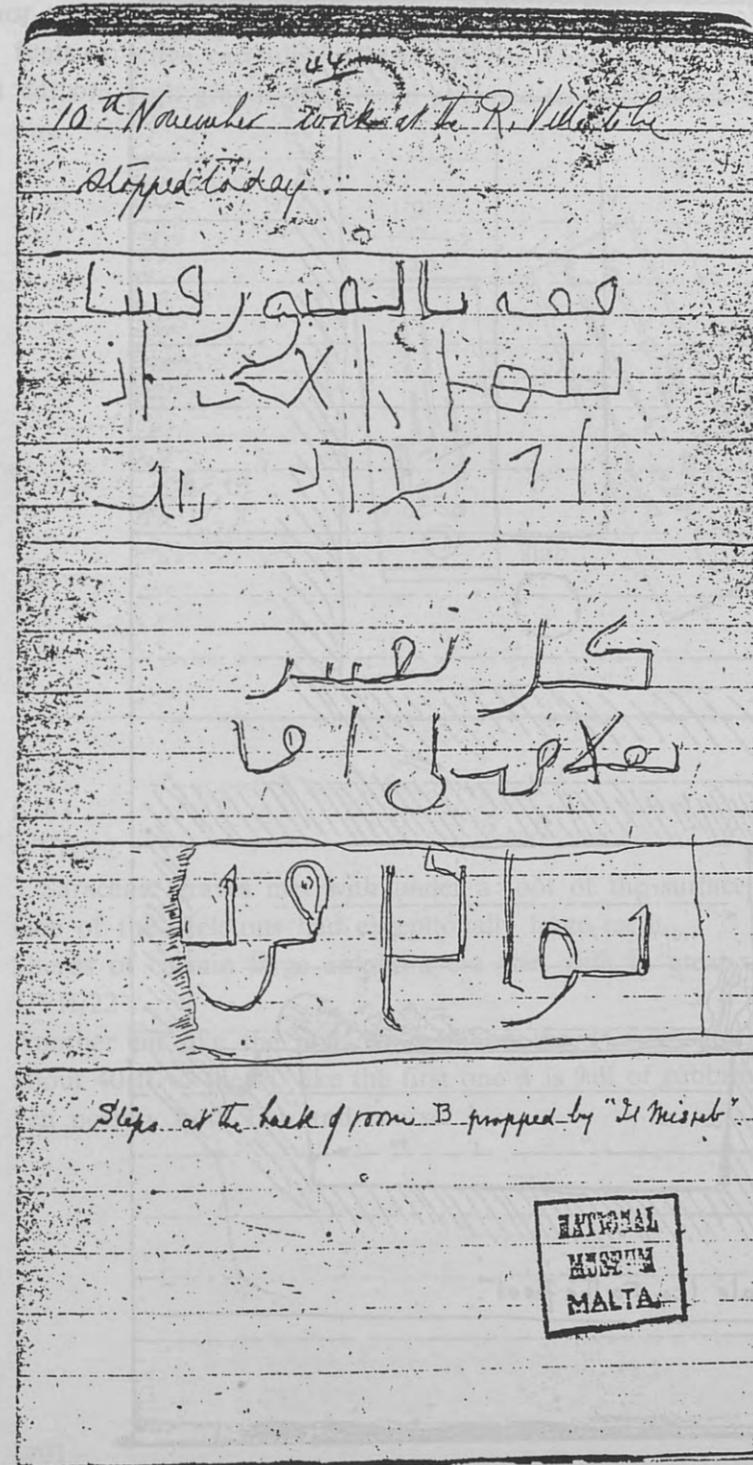


It seems queer that in the walls of these 3 graves several fragments of Saracenic tombstones were found, one of them bearing Kufic characters (see sketch above) showing that the graves are later and that an earlier cemetery was already in ruins.

f. 42



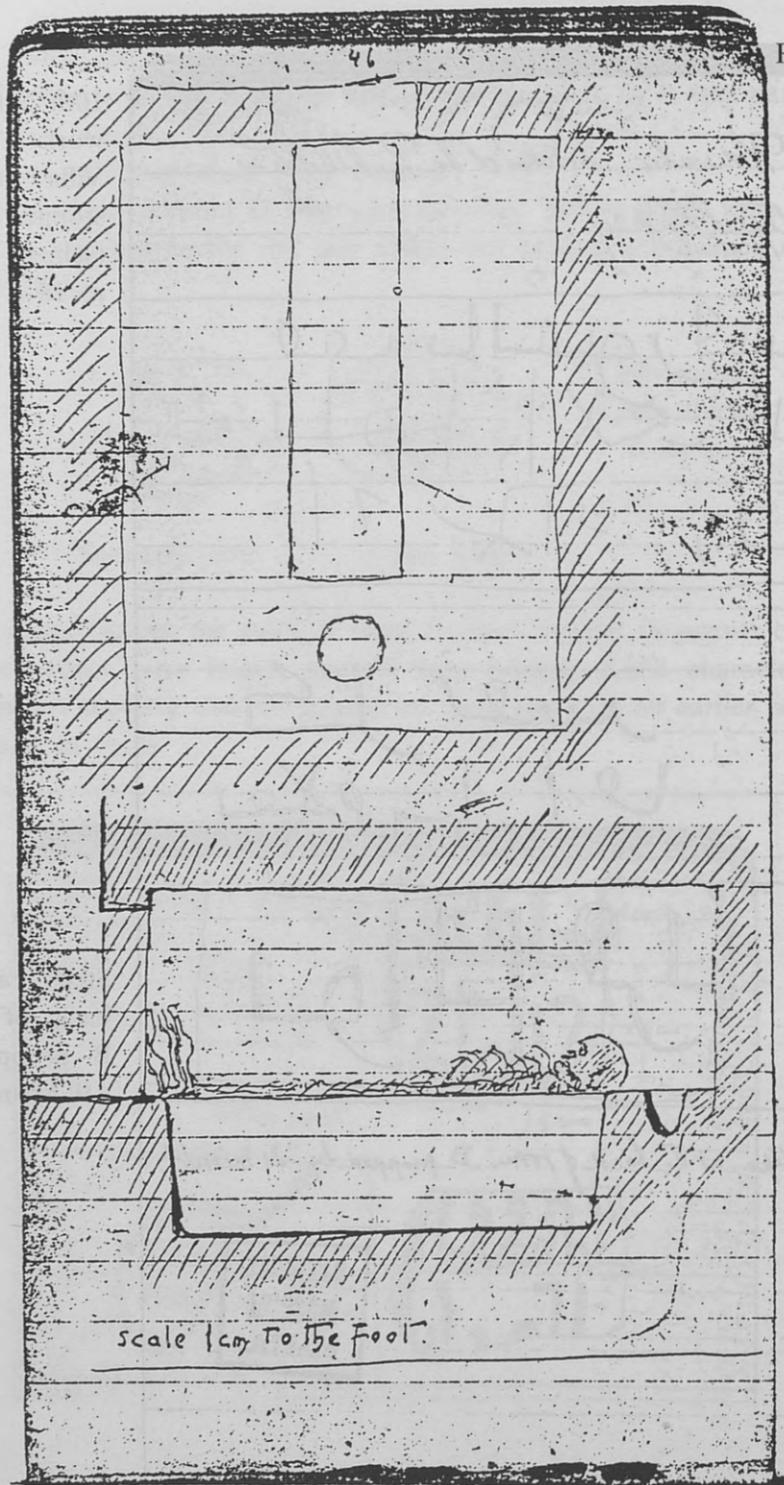
f. 44



10th November work at the R. Villa to be stopped today (schizzi iscriz. n. 18 e n. 19)

Steps at the back of room B propped by "Il Misreb".

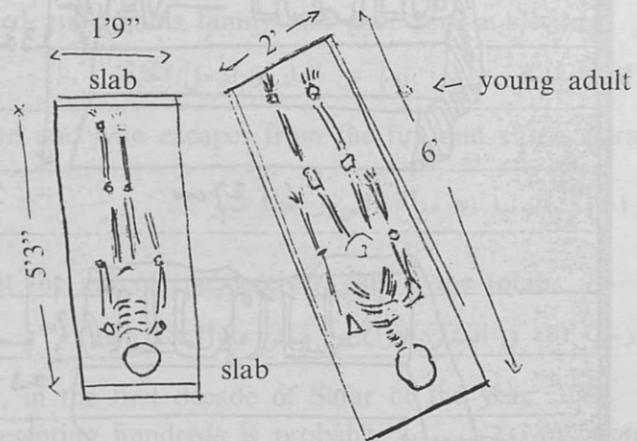
f. 46



Rabat tombs
scale 1 cm.
to the foot

f. 54 13.6.22

Young adult graves covered with sawn stone slabs
Wall of grave carefully builded (*sic per «built»*)
Nails in both graves. Red wood attached to nails denote the presence of cof-
fins.



f. 63

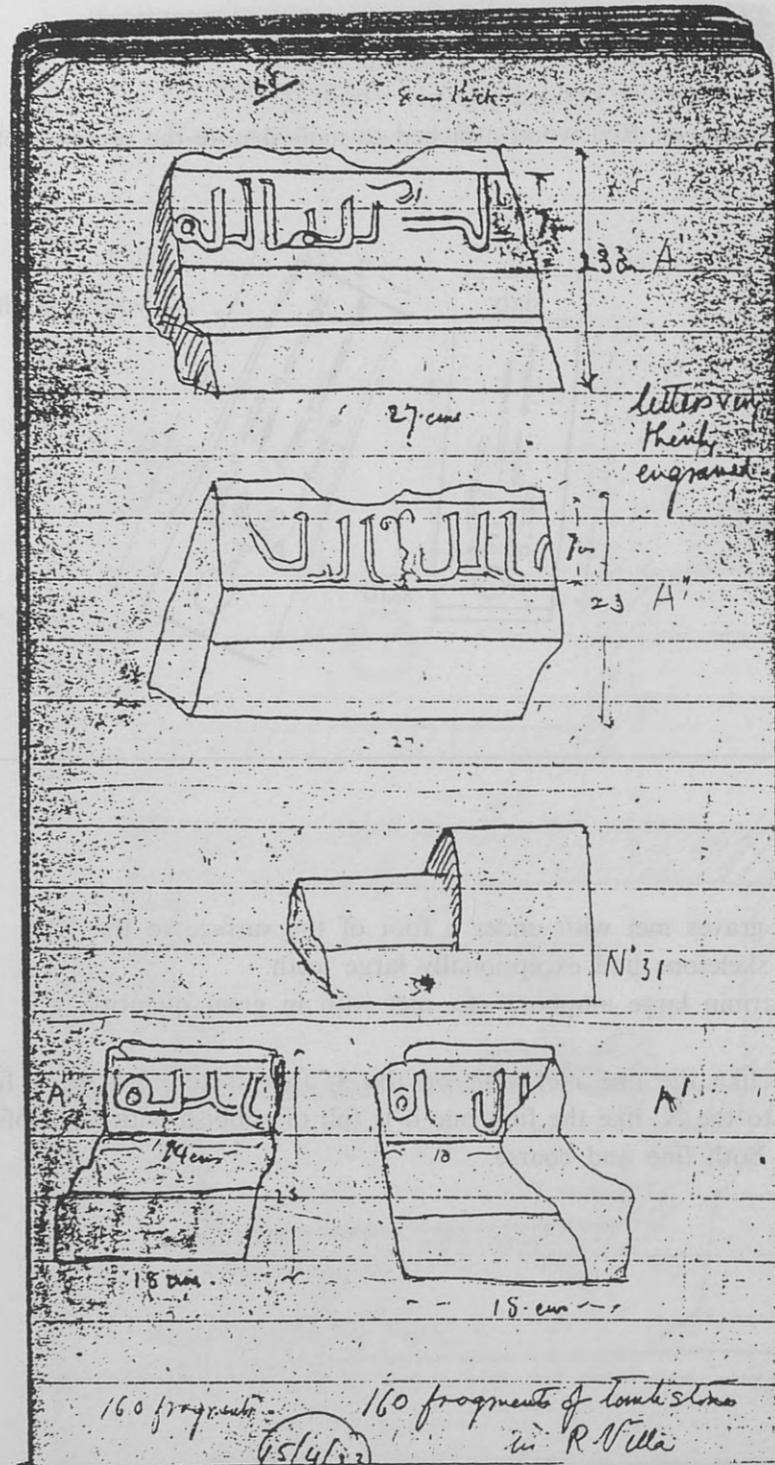
4/VII/22

3 Saracenic graves met with under a foot of the surface to the NW.
One of the skeletons had exceptionally large teeth.

Sherds of carmin large amphora etc. met with in great quantity.

7/VII/22

Another pit like the one met with on the 3° (see sketch) has been found
about 40 ft to the N. like the first one it is full of rubbish with a lot of bro-
ken pottery both fine and coarse.



Letters very thinly engraved

160 fragments of tombstones in R. Villa

Marble tombstones Saracenic in V. Museum fragmentary—65 cm. long 24 cm. high. fine Kufic inscription, height of letters 5 cms. origin unknown.

On one side

(top line) ... دنا محمد و على آله و صحبه و سلم تسليما

...of our lord Mohamed and on his family and gave him a blessing

يوم القيامة فمن زحزج (sic) عن النار و ادخل الجنة

The day of resurrection and who escapes from the fire and enters paradise.

reverse:

و ما الحيات الدنيا الا متاع الغرور هذا قبر ...

and worldly life is but the gift of the deceiver, this is the tomb...

توفي رحمه الله في العشر الاول من صفر عام ثمانية (sic) و تسعين

died, by God's mercy, in the first decade of Safar of the year ...98.

NB. the number representing hundreds is probably (و) خمسمائة (hamismaiat)

five. So that we should have the date Safar 598 Hegira = Nov. 1201 or 578

(H) or June 1182.

as read by Dr. Ettore Rossi Jan. 1924.

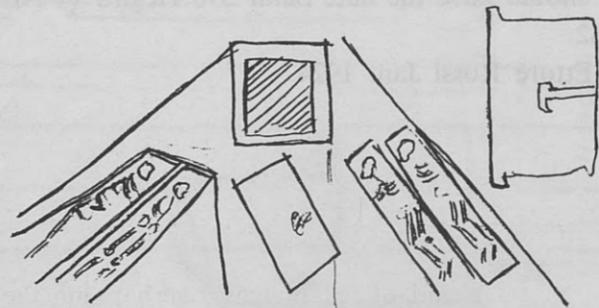
Note-Book no. 7 (1922-1924)

f. 1

17th July 22. 2 more Saracenic tombs found to the N of the R. Villa. Under about 2ft sides of graves builded (*sic*) of small stones, long but narrow. Skeletons complete but not cleared completely as it is late in the afternoon will be cleared tomorrow (?)

At 8 do Collegio at the foot of Taç-òghagi hill. The floor of the house at the corner is being deepened for a cellar in connection with an oven to be constructed.

A small catacomb was broken into under the doorway, which extends towards the SE under the road. A room with 2 table graves in each side, a passage and a doorway leading into another room which was opened during the drainage works as a wall supporting the main drain is built across it. A stone door closed the (cut...) now lying on the floor



f. 3

fragment of statuette 11 x 5 cms.

fragment of clay statuette 11 x 5 cms.

20/VII/22

Saracenic grave

direction WE

head to the W face turned S

length 6'6"

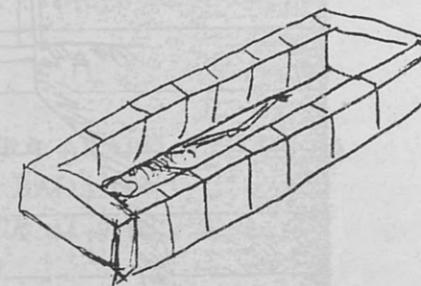
width 12"

depth 1'4"

7 stones each side covered with sawn stone slabs.

22.VII.22

Two skeletons were discovered buried unceremoniously in the soil, one above the other under 3 ft of the surface of the soil. They look as if they were thrown hurriedly into a pit dug in



f. 4

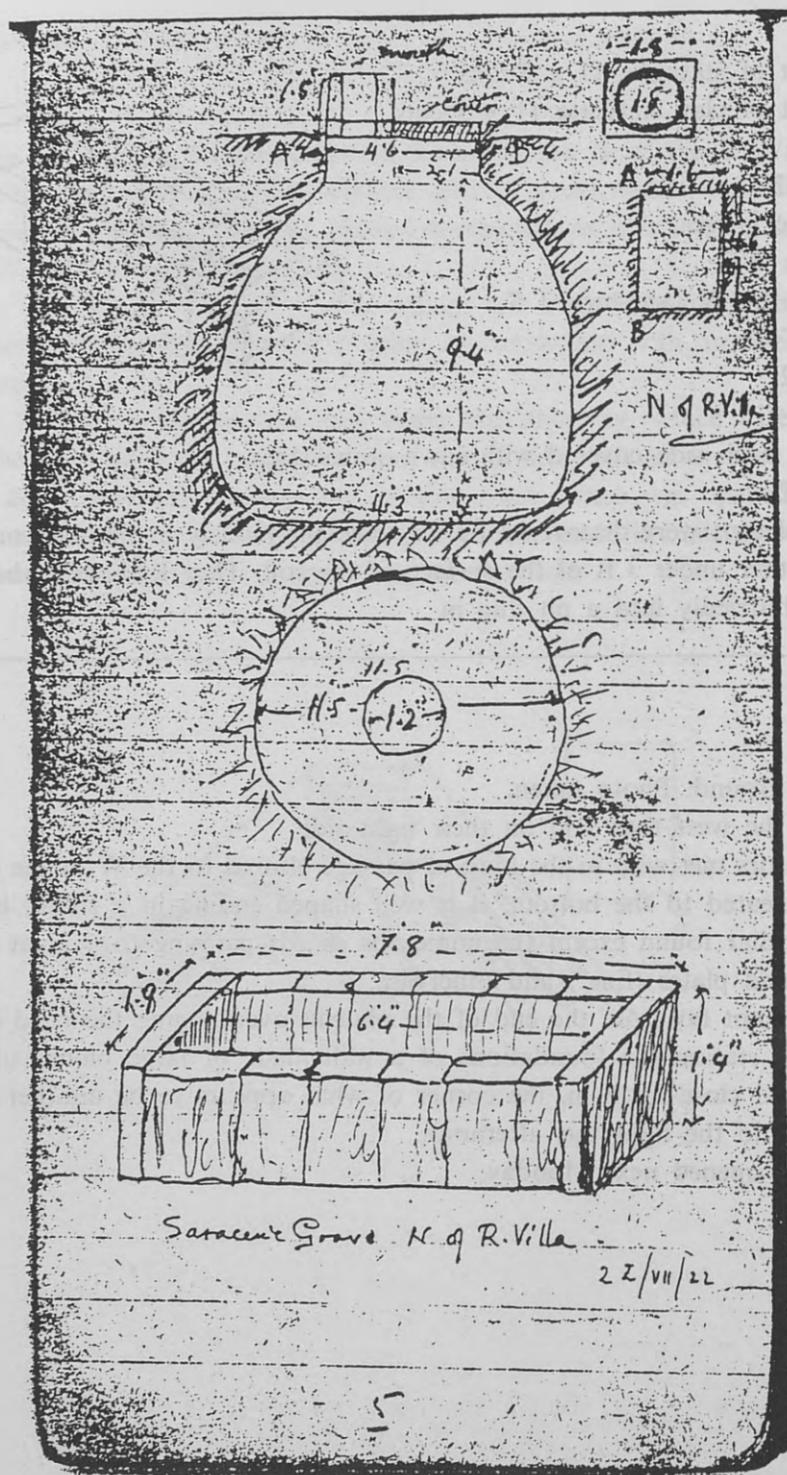
the soft ground. Photo taken.

head to the west they laid on their right side

Torba floors met with in the kind of passage cleared to the W of the cistern. Cistern cleared to the bottom, it is well shaped ending in a round bottom. (No) peculiar found except the numerous shards painting to a great variety of pots and plates (fine?) and otherwise.

To the E not far from the end of the plateau overhanging the road leading to the R. station the foundations of a wall made of large blocks of stone were found close to them, the corner of what appears to be another cistern has come to the light this afternoon.

It will be opened next Monday.



ASPETTI DELLA LETTERATURA ARABO-ANDALUSA
NEL REGNO DI BADAJOZ
ALL'EPOCA DEI *MULŪK AL-ṬAWĀ'IF*

BRUNA SORAVIA
(Napoli)

Alla fine delle lotte per la successione califfale (la cosiddetta «*fitnah* cordovana»), che sconvolsero l'equilibrio politico dell'Andalus per oltre vent'anni, dal 1009 (anno dell'abdicazione dell'ultimo umayyade, Hišām II) al 1031, quando un consiglio di notabili, riunitosi a Cordova, sancì la fine del califfato, il territorio andaluso risultava diviso in numerosi regni¹, di diversa estensione e importanza, perlopiù facenti capo a una città. Il periodo che individua la formazione e lo sviluppo di questi regni, concluso circa sessant'anni dopo dalla conquista almoravide e cristiana, è noto come «età dei *mulūk al-ṭawā'if*»² ossia dei «re di piccoli stati» (sp. *reyes de taifas*), definizione che mette l'accento sul particolarismo politico che fu tratto caratteristico dell'epoca.

Il regno del quale tratteremo, quello di Badajoz (ar. *Baṭalyaws*)³, il più

¹ La sinopsi messa a punto da D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton 1985, pp. 82-98, ne registra trentotto, cui sarebbero da aggiungere piccole signorie locali formate da singoli castelli e dal territorio circostante.

² L'espressione è usata dagli stessi storici arabi in analogia ai *mulūk al-ṭawā'if* persiani, che si divisero l'impero di Alessandro Magno (cfr. 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Al-Mu'ğib fī-taḥḥīṣ aḥbār al-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leida 1881, 64).

³ Fra i principali contributi critici alla storia politica e culturale di questo regno, si vedano (in ordine cronologico e senza pretese di esaustività): M. Hoogvliet, *Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia aphtasidarum familia et de Ibn-Abduno poeta ex mss. codicibus Bibliotheca Leidensis editos*, Leida 1839; R. Dozy, *Examen de l'ouvrage de M. Hoogvliet sur l'histoire des Aftasides et sur la vie du poète Ibn Abdoun* in *Recherches sur l'histoire politique et littéraire*

esteso insieme a quelli di Siviglia e di Toledo, comprendeva un territorio oggi diviso fra Spagna e Portogallo, confinante allora con i regni cristiani di León e Castiglia a Nord e a Nord-est, con l'Oceano Atlantico a Ovest, con la *taifa* di Cordova a Est, con quella di Siviglia a Sud⁴. Intorno al 403/1012-1013, il governatore della marca settentrionale (*al-tağr al-ğawfī*) che includeva la città di Badajoz, Sābūr al-‘Āmirī⁵, si proclamò indipendente dall'autorità centrale ovvero da quel che ne restava, stabilendo a Badajoz il centro del suo potere.

Al mediocre Sābūr si affiancò nel governo un certo ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Maslamah, detto Ibn al-Afṭas, berbero della tribù Miknāsah e discendente da un *qawm* stabilitosi nella *kūrah* di *Faḥṣ al-Ballūṭ* (oggi Los Pedroches) nella Sierra Morena, a una data che le fonti non consentono di precisare⁶. ‘Abd Allāh, descritto come abile e accorto, non tardò a soppiantare Sābūr nell'effettiva gestione del potere finché, alla morte di questi (nel 413/1022), giunse a succedergli, esiliandone a Cordova i due figli dopo averne vinto la breve resistenza.

Con ‘Abd Allāh b. Maslamah ebbe inizio il regno della famiglia aftaside sulla *taifa* di Badajoz, durato fino alla conquista almoravide della città, nel

de l'Espagne pendant le Moyen Age, I, Leida 1849 (1ª ed.), pp. 151-237; M.R. Martínez y Martínez, *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana*, Badajoz 1904; A. Nykl, *Die Aftasiden von Badajoz*, in «Der Islam», XXXVI (1940), pp. 16-48; H.R. Idris, *Les Aftasides de Badajoz*, in «Al-Andalus», XXX (1965), 277-290; M. Terron Albarran, *El Solar de los Aftasidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz (siglo XI)*, Badajoz 1971; J. Garcia Domingues, *Aspectos da cultura luso-arabe in Actas do IV Congresso de Estudios Arabes e Islamicos (Coimbra-Lisbõa 1968)*, Leida 1971, pp. 235-252; R. Arié, *Ibn Zaydūn wa Banū l-Afṭas* in «Awraq Ġadīda», 7-8 (1984-5), pp. 69-73; J. Mattock, *A Reconsideration of the ‘Abdūniyya*, in *Actas del XII Congreso de la UEAI (1984)*, Madrid 1986; S. al-Sayyed Abd al-Aziz Salim, *Mazāhir al-ḥaḍārah fī-Baṭalyaws al-Islāmiyyah (261-627 H/874-1230 M.)*, Alessandria d'Egitto, 1990; infine, gli atti dell'XI Congresso della UEAI, *Islāo e Arabismo na Peninsula Iberica*, Evora 1986, a cura di A. Sidarus.

⁴ Per la descrizione del territorio, si veda soprattutto Terron, *Solar*, pp. 37-38.

⁵ Prima di aderire al partito amiride, Sābūr aveva fatto parte del seguito di Fā‘iq, *fatā* di al-Ḥakam II e avversario di Ibn Abī ‘Āmir (Ibn Ḥayyān *apud* Ibn Bassām, *Al-Ḍaḥīrah fī maḥāsīn ahl al-ğazīrah*, ed. I. Abbas, Beirut 1975-79, II/2, p. 641 e cfr. Monès, *Consideraciones sobre la epoca de los Reyes de Taifas*, «Al-Andalus», XXXI (1966), p. 316).

⁶ Ibn al-Aṭīr afferma che ‘Abd Allāh era nato nell'Andalus e che la sua gente aveva adottato le usanze del posto, pretendendo poi di discendere dai Banū Tuğīb (*Al-Kāmil fī l-ta’rīḥ*, ed. Tornberg, Leida 1862, IX, p. 203. Cfr. P. Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, Parigi 1977, pp. 317-19; Terron, *Solar*, pp. 29-30; Idris, *Aftasides*, p. 279).

487/1094. A lui successe, nel 437/1045, il figlio Muḥammad che, con il *laqab* di al-Muḥaffar bi-llāh, avrebbe regnato fino al 460/1068 circa. Fu grazie ad al-Muḥaffar Ibn al-Afṭas che la *taifa* di Badajoz divenne polo di attrazione per un gran numero di letterati e sapienti, andalusi o di altre regioni dell'Islam, in aperta competizione con l'analoga azione dei signori di Siviglia, i Banū ‘Abbād.

Al-Muḥaffar⁷, «il più colto dei re del suo tempo», si sarebbe proposto di legittimare il diritto dinastico della propria *gens* rivendicandone la discendenza, ovviamente fittizia, dalla tribù yemenita dei Banū Tuğīb, pretesa accolta e amplificata dai panegiristi al suo servizio, come Ibn Zaydūn e Ibn Šaraf al-Qayrawānī⁸. Non pochi indizi fanno supporre che egli abbia istituito nella propria corte un centro di studio delle materie dell'*adab*, allo scopo probabile di formare una nuova classe di funzionari. Durante il suo regno si affollano infatti intorno a lui i maggiori studiosi di grammatica e lessicografia andalusi e s'intensificano studi e commenti intorno all'opera di Ibn Qutaybah, l'*Adab al-Kātib*⁹. I sapienti di quest'epoca, fra i quali troviamo il precettore dello stesso sovrano e dei suoi figli¹⁰, saranno i maestri della successiva generazione di poeti e segretari vissuti durante il regno del figlio di al-Muḥaffar, al-Mutawakkil ‘alā Allāh.

Lo stesso al-Muḥaffar avrebbe composto una monumentale compilazione del genere dell'*adab*, il cui titolo varia nelle diverse fonti: *al-Muḥaffariyyah*, *al-Kitāb al-Muḥaffarī*, *Taḍkirah* o *Ta’rīḥ*. Quest'opera, alla cui re-

⁷ Biografia in Ibn Bassām, *Ḍaḥīrah*, II/2, pp. 640-1; Ibn Baškuwāl, *Al-Šilah fī-ta’rīḥ ā’immat al-Andalus*, ed. Husayni, Il Cairo 1955, II, p. 453; Ibn al-Abbār, *Al-Takmilah li-kitāb al-Šilah*, ed. Husayni, Il Cairo 1956, n. 451; ‘Abd al-Wāhid al-Marrākūšī, *Mu’ğib*, p. 52; Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-muğrib fī-ahbār al-Andalus wa l-Mağrib*, ed. Lévi-Provençal, Parigi 1930, III, pp. 236-37; Ibn al-Ḥatīb, *A’māl al-a’lām*, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1934, I, pp. 183-84; Al-Ḍahabī, *Siyar a’lām al-nubalā’*, vari edd., Beirut 1981-85, XVIII, n. 314; Al-Šafaḍī, *Al-Wāfī bi’l-wafayāt*, ed. Dederling, Damasco 1953, III, p. 323.

⁸ Per Ibn Šaraf, *ibidem*, p. 642 (trad. di Dozy, *Examen*, p. 172 e di Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1953, p. 91); per Ibn Zaydūn, *Dīwān Ibn Zaydūn wa rasā’iluhu*, ed. A. Abd al-Azim, Il Cairo 1957, p. 421.

⁹ Cfr. Ibn Ḥayr, *Fahrasah* (ed. F. Codera e J. Ribera Tarrago), Saragozza 1894-95, p. 344, per i commenti di Abū l-Ḥazm al-Ḥasan Ibn ‘Ulaym e di Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn al-Sīd; Ḥaṭṭāb b. Yūsuf al-Māridī e il figlio ‘Umar furono i principali trasmettitori del commento di al-Zağğāgī alla stessa opera (*ibidem*).

¹⁰ È Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūnus al-Ḥiğārī, autore del dizionario lessicografico *Al-Mubarriz fī l-luğah* (Ibn Ḥayr, *Fahrasah*, p. 357; Ibn Baškuwāl, *Šilah*, ed. Codera, Madrid 1883, II, n. 1079).

dazione egli avrebbe lavorato, secondo Ibn 'Idārī, con il solo aiuto di un suo *kātib*, profundendovi ingenti ricchezze, non sembra essere sopravvissuta tranne che per sporadiche citazioni in autori posteriori¹¹.

Diverso sembra essere stato l'atteggiamento di al-Muzaffar verso la poesia del suo tempo. Le rare testimonianze poetiche dell'epoca, per lo più panegirici a firma di versificatori estranei alla sua corte, confermerebbero la scarsa simpatia di al-Muzaffar per i poeti contemporanei, da lui stesso affermata in una famosa dichiarazione: «Chi non è in grado di far poesia pari a quella di al-Mutanabbī o di al-Ma'arrī, che taccia!»¹². Il suo *penchant* per la poesia orientale l'avrebbe viceversa spinto a inviare un messaggero a Bagdad allo scopo di raccogliere poemi, secondo un'isolata notizia fornita da Ibn Baškuwāl nella *Ṣilah*¹³.

Maggiore fortuna ebbero invece i poeti alla corte del figlio di al-Muzaffar, 'Umar al-Mutawakkil¹⁴, che, salito al trono dopo una guerra di successione che lo oppose al fratello Yaḥyā, vi avrebbe regnato fino alla conquista almoravide, dopo la quale fu messo a morte insieme a due dei suoi figli.

Poeta e prosatore egli stesso, al-Mutawakkil usava scambiare lettere e versi affettuosi con i letterati della sua corte, che erano anche i funzionari del suo regno. Nella sua cerchia si distinsero alcuni fra i più noti poeti del

¹¹ Ibn 'Idārī sembra usarla come fonte in più occasioni (*Bayān*, III, p. 116); la si troverebbe citata anche nel *Ta'riḥ Mālaqah* di Ibn 'Askar (in J. Vallvé, *Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la Historia de Ibn 'Askar*, «Al-Andalus», XXXI (1966), p. 351), Ibn Ḥallikān ne invoca l'autorità a proposito di una citazione poetica (*Wafayāt al-a'yān wa anba' abnā' al-zamān*, ed. I. Abbas, Beirut 1968-72, VI, p. 352). R. Dozy ne avrebbe identificato alcuni brani in due manoscritti conservati nella biblioteca di Leida (*Examen*, pp. 224-25).

¹² In Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 641; Ibn al-Ḥaṭīb, *A'māl*, p. 183.

¹³ Ed. Husayni, cit. La notizia, in margine alla biografia di al-Mu'tamid Ibn 'Abbād, non compare nell'edizione Codera.

¹⁴ Biografia in Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 646-52; Al-Faṭḥ Ibn Ḥaḳān, *Qalā'id al-'Iqyān*, Tunisi 1966, pp. 41-53; Ibn Dihya, *Al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Maḡrib*, ed. Al-Abiyari, Il Cairo 1955, pp. 21-33; Ibn Sa'īd, *Al-Muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, ed. S. Dayf, Il Cairo 1953-55, I, 364-65 e *Rāyāt al-mubarrizīn*, ed. E. Garcia Gomez, Barcellona 1978, n. 33; Ibn 'Abd al-Malik, *Al-Dayl wa'l-Takmilah*, ed. I. Abbas, V/2, n. 814; 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Mu'ḡīb*, pp. 52-53; Ibn al-Ḥaṭīb, *A'māl*, pp. 184-86 e *Al-Iḥāṭah fī-ahbār Ġarnāṭah*, ed. M.A. Inan, Il Cairo 1955, IV, pp. 42-51; Ibn Simāk al-'Amilī, *Al-Zaharāt al-manṭūrah fī-ahbār al-ma'tūrah*, ed. M.A. Makki, «Revista del Instituto de Estudios Islamicos de Madrid», 21 (1981-82), pp. 24-25; Ibn al-Abbār, *Al-Ḥullah al-siyarā'*, ed. H. Monès, Il Cairo 1964, II, pp. 96-107; al Iṣfahānī, *Ḥarīdat al-qaṣr wa ḡarīdat al-'asr. Qism šu'arā' al-Maḡrib*, ed. Adernus et alii, III, n. 98; Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. Abbas, Beirut 1973-74, III, n. 382.

tempo i quali, a differenza dei cortigiani di al-Muzaffar, erano nativi della regione e allievi dei maestri locali, dei quali avevano spesso condiviso gli insegnamenti linguistici e letterari con il sovrano e i suoi figli¹⁵.

La competizione culturale con il regno di Siviglia, che aveva assunto toni parossistici all'epoca di al-Muzaffar, sembra ora mitigata, anche per il progressivo affievolirsi delle velleità egemoniche dei *mulūk*, costretti a far fronte comune contro la minaccia cristiana. La circolazione poetica fra le due corti è anzi tanto intensa che sembra più giusto parlare, per questi pochi decenni, di un movimento letterario del *Ġarb al-Andalus* inteso come unità geografica, culturale e politica.

L'attività letteraria alla corte di al-Mutawakkil, riflessa nelle principali fonti dell'epoca, la *Daḥīrah* di Ibn Bassām e il *Qalā'id al-'Iqyān* di al-Faṭḥ Ibn Ḥaḳān, offre maggiore varietà stilistica rispetto al periodo precedente. La lingua letteraria è più duttile e l'uso delle citazioni più sapiente, sia nel registro alto del panegirico e della *marṭiyyah* che in quello, meno impegnato, della poesia descrittiva e del *pastiche*.

Presentando, nelle pagine che seguiranno, una selezione di brani poetici e prosastici di autori della corte di Badajoz, distingueremo le opere composte durante il regno di al-Muzaffar da quelle dell'epoca del figlio al-Mutawakkil, per evidenziarne le differenze tematiche e stilistiche, anche se ne risulterà inevitabilmente uno squilibrio a favore del periodo più tardo, del quale più numerose sono le testimonianze letterarie e più originali e interessanti gli autori.

Sono tre le opere che ci sono parse meglio rappresentare le tendenze stilistiche prevalenti durante il regno di al-Muzaffar Ibn al-Afṭas (437-460/1045-1068): una *risālah* del cordovano Ibn al-Ḥannāṭ; *al-Risālah al-Muzaffariyyah* di Ibn Zaydūn, anch'egli nativo di Cordova; un *madīḥ* (panegirico) di Ibn Šaraf al-Qayrawānī. Si tratta naturalmente di componimenti d'intento parentetico, dove l'abilità degli autori si dispiega nell'elogio della qualità fisiche e morali del committente. Il fenomeno dell'egemonia del panegirico su ogni altra espressione letteraria dell'epoca trova d'altronde significa-

¹⁵ Ad esempio il già citato al-Ḥiḡārī, precettore di al-Mutawakkil, fu maestro di 'Alī b. al-Sīd, fratello del più famoso 'Abd Allah, e di 'Ašim b. Ayyūb. Quest'ultimo, maestro dei più famosi *udabā'* del *Ġarb al-Andalus* (fra i quali Ibn 'Abdūn) avrebbe dedicato il commento ai *dīwān* di sei famosi poeti pre-islamici al figlio di al-Mutawakkil, Maḡd al-Dawla (cit. in M. R. Al-Daya, *Ta'riḥ al-naqd al-adabī fī'l-Andalus*, Damasco 1981, p. 136).

tiva analogia nella letteratura delle piccole corti indipendenti createsi in seguito alla rottura dell'unità politica del califfato abbaside, «miranti ciascuna a costituire un centro autonomo e desiderose di avere dalla poesia il battesimo della celebrità»¹⁶.

Il primo di questi componimenti, quasi certamente il più antico, è la *risālah* scritta da Ibn al-Ḥannāṭ¹⁷ per il ritorno di al-Muẓaffar (all'epoca ancora *ḥāḡib*¹⁸) dalla sfortunata campagna contro Beja, durante la quale dovette subire l'onta del carcere¹⁹. È probabilmente la stessa opera menzionata da Ibn al-Abbār come *al-Risālah al-Mahraḡāniyyah* (*L'Epistola del Mahraḡān*), dal titolo di *Waṣy al-qalam wa ḥaly al-karam* (*Lo splendore policromo del calamo e l'ornamento dell'anima nobile*)²⁰.

Ibn Bassām, nel *faṣl* della *Daḡīrah* dedicato a Ibn al-Ḥannāṭ, ne riporta numerosi brani, dove inserti poetici (*maqṭū'āt*) inframezzano la prosa rimata, con un effetto che sembra sconcertare il critico. L'elogio di al-Muẓaffar procede per lunghe serie di metafore, come questa:

«Giacché per luce egli è più splendente del sole, per chiarore più perfetto della luna piena, nel dare più generoso della pioggia, nell'onore più geloso del leone, nelle dita più munifico del mare, di lingua più tagliente del fil di spada...».

E poco oltre:

«È vessillifero della lode, cavaliere nell'arena della gloria, conquistatore delle più alte cime, autore delle gesta più sublimi».

I brani poetici che interrompono la prosa sono versi di occasione come quelli che seguono, scritti per ringraziare il *ḥāḡib* al-Muẓaffar per il dono di due schiavi, compenso delle prestazioni letterarie:

¹⁶ F. Gabrieli, *Studi su al-Mutanabbī*, Roma 1972, p. 93.

¹⁷ Ibn Bassām, *Daḡīrah*, I/1, 443-45. Per la biografia di questo personaggio, si vedano le fonti citate *ibidem*, p. 437.

¹⁸ Presso i *mulūk* andalusi tale titolo indicava forse l'erede designato, secondo l'uso inaugurato da 'Abd al-Malik, figlio di Ibn Abī 'Āmir (cfr. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Parigi 1950, III, p. 20; A. Prieto y Vives, *Los Reyes de Taifas*, Madrid 1926, p. 116; Wasserstein, *Rise*, p. 123).

¹⁹ Ibn Ḥayyān *apud* Ibn Bassām, *Daḡīrah*, II/1, pp. 20-22; Ibn 'Idārī, *Bayān*, III, pp. 202-3.

²⁰ Ibn al-Abbār, *Takmilah*, ed. Codera, I, p. 122; la festività del *Mahraḡān* (detta in Oriente *Mihraḡān*) coincideva nell'Andalus con la festa di S. Giovanni, il 24 giugno (cfr. Pérès, *Poésie*, pp. 304-5).

(metro: *mutaqārib*)

Ti ho scritto da lontano, implorante
perché sapevo che non sei avaro:
giunse il messo, come bramavo
recando ben più di quel che speravo.
Poteva mai quel viso tuo leggiadro
far cosa che non fosse (altrettanto) bella?

Troviamo però anche brani poetici senza rapporto con il contesto della *risālah*, come questi versi di *ḥamriyyah*:

(metro: *kāmil*)

E di uno svelto garzone, dalla vita sottile²¹
lo sorprese il tintinnio dei braccialetti,
come si dolessero di essere così stretti.
Nel sonno, sulle sue guance
il muschio aveva tracciato una *lām*²².
Sentii la morte nel vino mescolato
alla sua saliva, mentre mi dava da bere,
sì che m'inebriai sia della sua bocca
che della sua brocca.

Anche *al-Risālah al-Muẓaffariyyah* di Ibn Zaydūn²³ fu scritta prima che al-Muẓaffar succedesse al padre 'Abd Allāh, dato che nella dedica egli è ancora indicato come *al-ḥāḡib* Sayf al-Dawlah²⁴. In questo componimento, a differenza di quello di Ibn al-Ḥannāṭ, lo spazio del *saḡ'* è accuratamente distinto dal posto riservato al panegirico, la lunga *qaṣīdah* che occupa quasi metà della *risālah*. Anche qui tuttavia l'elogio del *ḥāḡib* al-Muẓaffar è espressa da lunghe serie di metafore, scandite dal ritmo simmetrico della prosa che la traduzione non riesce a conservare:

«Poiché il *ḥāḡib* – Dio gli dia forza – ha indossato il manto della gloria

²¹ Letteralmente: «tanto stretta che la cintura balla».

²² La lettera *lām* era di frequente usata in poesia a indicare il ricciolo che ricade sulla guancia.

²³ Ibn Bassām, *Daḡīrah*, I/1, pp. 397-402; Ibn Zaydūn, *Dīwān*, pp. 754-62. Per l'esame critico si veda R. Arié, *Ibn Zaydūn*, pp. 70-72.

²⁴ Cfr. nota 18; i titoli di sovranità formati con *Dawlah* erano spesso associati alla carica di *ḥāḡib* (Prieto y Vives, *Reyes*, p. 116).

affinché tutti potessero conoscerlo, poiché ha issato il vessillo della lode affinché a tutti fosse manifesta, ecco diffondersi il balenio della sua alba, ecco spandersi l'aroma della sua fama e le sue beltà divenire celebri in ogni lingua, le sue gesta seguire il corso del sole per ogni dove...»²⁵.

Uno dei punti di maggior interesse dell'epistola è dove Ibn Zaydūn enunzia un canone dell'eccellenza letteraria, elencando i suoi autori favoriti²⁶:

«Se mi fosse stata concessa nella prosa la facondia (*ġazārah*) di 'Amr²⁷, l'appropriatezza (*barā'ah*) di Ibn Sahl²⁸; se fossi stato dotato nel verso del naturale ingegno (*tab'*) di al-Buḥturī, del mestiere poetico (*šinā'ah*) di al-Ta'īyy²⁹, pure non avrei reso al *ḥāġib* se non quel che lui stesso presi, né gli avrei fatto dono se non di quel da lui stesso promanò».

Del *madīh*, piuttosto convenzionale per immagini e stile, è tuttavia notevole il *nasīb* che, pur nel gioco fitto di citazioni più o meno letterali da altri autori, è un bell'esempio della poesia erotica di Ibn Zaydūn:

(metro: *mutaqārib*)

Bianchi colli, riccioli neri, per voi la mia mente
fu in preda alla follia, da che mi abbandonaste,
la mia vista divenne cieca alla ragione,
l'udito sordo ai rimproveri.
M'imposero di essere riottoso verso i miei censori
(queste fanciulle dai visi simili a) soli
incoronati di tenebre
e affettarono languidi sguardi
ma solo per farmi languire.
Chi è privo di affanni mi biasima perché soffro
e davvero il desiderio straziante

²⁵ *Daḥīrah*, I/1 p. 397.

²⁶ *Ibidem*, p. 402.

²⁷ È 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, per la cui introduzione e fortuna nell'Andalus si veda M. A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid 1968, p. 220-21.

²⁸ Secondo l'editore del *Dīwān* di Ibn Zaydūn (cit., p. 761), si allude qui a Sahl b. Hārūn, discepolo di Ibn al-Muqaffa' e bibliotecario dell'abbaside al-Ma'mūn, morto nel 173/789-90.

²⁹ La *nisbah* al-Ta'īyy, che qui indica Abū Tammām, era anche il gentilizio di al-Buḥturī; i due poeti, noti nell'Andalus anche come antologisti della *Ḥamāsah*, vengono spesso indicati come «al-Ta'īyyāni».

ha mescolato sangue alle mie lacrime.

Ma non criticate chi serba fedeltà ai ricordi,
non disprezzate chi onora gli impegni!

Invero, mi rallegro quando il vento del Sud
reca la brezza delle terre meridionali
e mi protendo a cogliere l'aroma del vento dell'Est,
mandando il mio saluto a Dū'l-Salām³⁰.
Per la gioia che mi venne da al-Birāq³¹
quasi piansi per il bagliore (dei suoi denti)
quando sorrise.

Del destino ormai è trascorso il tempo propizio,
davvero ingiusto fu nel giudicarci!

Decretò amore ardente mentre la nostra ora spirava
e appena congiunti nell'intimità dovemmo lasciarci.
Ah quelle notti, quando chiusero un occhio per noi
gli intriganti ma il piacere non chiuse occhio!
I rami della passione si piegavano verso di noi,
lasciandoci cadere accanto i frutti dei desideri
e i nostri giorni erano mantelli trapunti d'oro,
d'imbottitura sottile, di cuoio sopraffino.

Al-Muzaffar avrebbe richiesto *al-Risālah al-Muzaffariyyah* a Ibn Zaydūn quando questi viveva ancora a Cordova, come dimostra l'allusione nel testo a un anonimo *adīb* incaricato di recare al poeta la commissione. Ibn Zaydūn avrebbe successivamente soggiornato qualche tempo alla corte di Badajoz, prima che al-Mu'taḍid lo sollecitasse a stabilirsi a Siviglia³². A questo periodo risale un altro lungo panegirico³³, il cui *nasīb* è ugualmente pregevole:

³⁰ Gioco di parole (*salām/Dū'l-Salām*) col nome di un fiume dello Ḥiġāz.

³¹ È il nome di un villaggio presso Aleppo ma forse, come suggerisce il commento, potrebbe riferirsi a una località dell'Andalus così ribattezzata. Si noti il gioco di parole con l'espressione «*li'l-barq*» («per il bagliore») al verso seguente.

³² R. Arié, *Ibn Zaydūn*, p. 73. Durante questo soggiorno avrebbe composto anche una *urġūzah* di tema nostalgico (in Ibn Bassām, *Daḥīrah*, I/1, pp. 367-68).

³³ Ibn Zaydūn, *Dīwān*, pp. 417-19.

(metro: *mutaqārib*)

Ella è un sole che tramonta fra i veli,³⁴
che sorge al mattino dalla scollatura delle vesti;
è un ramo che ha sorbitto l'acqua dell'eterna giovinezza,
la terra (che l'alimenta) è la passione,
suo frutto è la speranza.
Ondeggia graziosa, la vita stretta dalla cintura,
attira languida l'assalto degli sguardi
e si mostra dietro le cortine della castità,
lascia scorgere il viso sotto il velo del rossore.

Apparve, più lucente fra le stelle, fra le sue coetanee
ed erano belle, adorne o spoglie di ogni ornamento.
Incedevano fiere per gli alti giardini,
recando della loro fresca gioventù il giardino in boccio.
E di quei rami uno ondeggiò, scosso dal vento,
un altro mosso dalla civetteria;
di quei fiori, uno era rorido di muschio,
l'altro bagnato di rugiada.

Possano le piogge abbondanti difenderne il rifugio
e la noia giammai abitarne la dimora.
Possa esservi un pascolo per l'amore
(che offra) il suo frutto succoso,
possa scaturirne, quando gli amanti si congiungono,
una fonte che sempre disseta.
Possano le notti offrire piaceri senza fine,
e l'amante essere sereno, il guardiano disattento.

Il terzo dei componimenti ai quali si è accennato all'inizio è il *madīh* scritto da Ibn Šaraf al-Qayrawānī per al-Muẓaffar³⁵, che comprende i famosi versi, più volte tradotti, celebranti la falsa genealogia araba dei Banū 'l-Afṭas³⁶. L'ode è di faticosa lettura, per il procedere ellittico e allusivo che

³⁴ I veli a cui si allude sarebbero le cortine del letto o, secondo l'editore del *Dīwān*, quelli della zanzariera.

³⁵ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 642-43.

³⁶ Si vedano i riferimenti alla nota 8.

caratterizza lo stile di Ibn Šaraf nel rivolgersi ai suoi potenti mecenati, come nell'esordio di una lettera inviata allo stesso al-Muẓaffar per chiederne l'aiuto³⁷:

«Gli scrissi, bramando l'onore d'incontrarlo e la fresca acqua che egli dispensa, come i due al-Qāriẓ³⁸ desiderarono pace e tregua dalle loro peregrinazioni, come i due al-Qays³⁹ desiderarono Laylā e Lubnā; sono fedele al suo ricordo come Mālik lo fu verso 'Aqīl⁴⁰ e «fermi, piangiamo» per *al-malik al-ḍalīl*⁴¹, come Bilāl nel suo desiderio di rivedere Šāmah e Ṭafīl⁴²».

Nel *madīh*, Ibn Šaraf esordisce con un *tour de force* stilistico e uno sfoggio di cultura letteraria, ricorrendo al motivo della visita del *ṭayf al-ḥayāl*, fantasma di un personaggio assente⁴³, e a una fitta trama di allusioni a personaggi dell'epica araba:

(metro: *sarī'*)

Venne a visitarmi, con le vesti succinte (per correre)
nell'ora in cui le tenebre sono prossime a svanire,
quando l'orto delle stelle s'è disseccato
e l'alba già ha fatto scaturire il fiume del giorno.
Le dissi: «Benvenuta, visione che ti approssimi
da una dimora abbandonata, remota dal luogo della visita.

³⁷ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, IV/1, pp. 193-194.

³⁸ Sono due proverbiali personaggi della tribù 'Anaza, partiti a raccogliere il *qaraz* (frutto della *acacia nilotica*) e mai più ritornati. Si sarebbe detto: *lā yakūnu ḍalika ḥattā ya'uba al-Qāriẓāni* («ciò non avverrà finché non ritorneranno i due *al-Qāriẓ*»), con un verso di Abū Du'ayb divenuto proverbiale per significare una cosa impossibile.

³⁹ Si chiamarono al-Qays il notissimo *Maḡnūn Laylā* e Qays b. Ḍarīḥ, poeta elegiaco del primo secolo dell'Egira; Laylā e Lubnā sono naturalmente i nomi delle rispettive amate.

⁴⁰ Erano due amici lebbrosi legati da proverbiale affetto.

⁴¹ È l'*incipit* della *mu'allaqah* di Imru'l-Qays, designato per antonomasia come *al-malik al-ḍalīl* («il re errante»), cfr. al-Naḥḥās, *Šarḥ qaṣīdat Qifā nabki li-Imru'l-Qays*, ed. E. Frenkel, Halle 1876, pp. 3-4. Questa celebre allocuzione era probabilmente divenuta formula corrente dell'espressione del rimpianto.

⁴² Anche questo è un *topos* poetico per indicare la nostalgia dell'esule: Bilāl b. Rabāḥ, uno degli *Aṣḥāb*, aveva manifestato al tempo dell'Egira il suo rimpianto per Šāmah e Ṭafīl, due alture presso la Mecca (cfr. Yāqūt al-Rūmī, *Mu'ḡam al-Buldān*, Beirut 1376/1957, III, p. 315).

⁴³ Il motivo ricorre soprattutto nella poesia erotica, dove l'apparizione fantastica dell'amato ne compensa in parte l'assenza. Cfr. Mc Guckin De Slane, *Observations sur l'idée que les poètes arabes ont voulu exprimer par les mots tayfu'l-ḥayāl*, «Journal Asiatique», 3ème série, t. V (1838), pp. 376-383.

Come superasti calamità e al-Šarà
 e i due figli di Hilāl, le lance e le lame⁴⁴?
 È in groppa ad al-Ġabrā', o a Dāhis⁴⁵
 che cavalcasti, fino a gettarti in questa mischia?
 Conducesti i destrieri al-Ḥaṭṭār o A'wağ⁴⁶
 al laccio, pronti a contendersi il palio?
 Ti cingesti forse per stornare la sventura
 delle cinture di al-Šamsām o di Dū'l-Faqār?⁴⁷
 E tu sei Zaydu'l-Ḥayl o 'Āmir,
 sei forse Mālik b. al-Rayb o Dū'l-Ḥimār?»⁴⁸
 Mi rispose: «Né questi né quello, davvero!
 Ma sono diverso da loro, come la luna
 nell'ultima notte del mese lunare (*sarār*)».

La ricerca della paromasia (*tağnīs*), evidente già nei primi due versi (vi notiamo *zāra/al-izār; ġunh/ġānih*), giunge al culmine nel secondo emistichio del secondo verso: *wa'l-fağr qad fağğara nahra'l-nahār*. Il viaggiatore che

⁴⁴ Al-Šarà era una località famosa per la presenza di leoni. Il verso allude all'esilio forzato del poeta da Qayrawān, in seguito all'invasione dei Banū Hilāl nel 449/1057 (cfr. U. Rizzitano, *Ibn Šaraf al-Qayrawānī e la sua Risālat al-Intiqād*, in «Rivista degli Studi Orientali», XXI (1956), p. 53). I «due figli di Hilāl» sono forse Ġābir e Ġubayr, mitici antenati dei due rami della stirpe (cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed., s.v. *Hilāl*).

⁴⁵ Sono due cavalli, causa della guerra fra le tribù degli 'Abs e dei Dūbyān, detta appunto «guerra di Dāhis», iniziata verso la metà del VI sec. d.C. e durata quarant'anni. Le complesse vicende di questo conflitto fornirono materia a un ciclo epico (cfr. A.P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Parigi 1902 (rist. anast.), II, 424-501).

⁴⁶ Al-Ḥaṭṭār fu il cavallo di Ḥuḍayfa b. Badr al-Dūbyānī. Al-A'wağ, lett. «con i muscoli tesi come un arco», fu uno dei più celebri cavalli arabi, appartenuto ai Banū Hilāl e capostipite di una numerosa progenie.

⁴⁷ Sono i nomi di due famose spade: la storia di *Šamsām* (o *Šamsāmah*), «la tagliente», iniziata in una remota antichità, corre parallela a quella dell'Islam fino ai grandi califfi abbasidi; *Dū'l-Fiqar* (o *Faqār*) fu la spada del profeta, proveniente dal bottino della battaglia di Badr.

⁴⁸ Zaydu'l-Ḥayl è Zayd b. Muḥalhil, cavaliere e poeta proto-islamico così detto perché possedeva cavalli di razza in gran numero (cfr. Caussin de Perceval, *Essai*, II, pp. 632-640). 'Āmir è probabilmente 'Āmir b. Ṭufayl, prode combattente e autore di poemi guerreschi; morì colpito dal castigo divino perché rifiutò di convertirsi all'Islam (*ibidem*, pp. 564-568 e III, pp. 295-297). Mālik b. al-Rayb, della tribù dei Mazīn, fu uno dei poeti nomadi e briganti vissuti prima dell'Islam; Dū'l-Ḥimār («il velato») è il *laqab* di 'Awf b. al-Rabī, per la cui storia si veda *Tāğ al-'Arūs*, s.v. *hmr*.

con il suo arrivo scatena la ridondante *imagerie* poetica di Ibn Saraf rivela di essere la poesia stessa, da lui inviata ad annunziarne l'arrivo «come i pellegrini si fanno precedere dal lancio dei ciottoli (*ramiyyu'l-ġimār*)» nelle cerimonie introduttive al *ḥağğ*⁴⁹.

La letteratura dell'epoca di al-Muḥaffar Ibn al-Afṭas è insomma prevalentemente l'opera di letterati stranieri, compensati per celebrare la persona del sovrano e i fasti della sua *gens*. I documenti relativi a questo periodo sono piuttosto scarsi, tanto più se paragonati al numero e alla qualità delle testimonianze letterarie dell'epoca successiva. La prevalenza del panegirico è quasi assoluta tranne che per qualche sporadica espressione di poesia bacchica (*ḥamriyyah*) che, incompatibile con l'austera condotta del sovrano e con la sua proclamata ortodossia, sembra invece porsi nel solco di una tradizione da tempo radicata nella regione, della quale Ibn Baṭṭāl al-Mutalammis fu l'esponente più noto⁵⁰.

A questa corrente appartenne il medico e poeta Abū'l-Asbağ al-Qalandar (o al-Qalamandar), autore di versi in lode del vino⁵¹ e condannato da al-Muḥaffar al taglio della lingua per la sua impudente dissolutezza. Anche Abū Muḥammad Ibn al-Bunt, uno dei panegiristi di al-Muḥaffar, avrebbe composto versi di genere bacchico, come questi citati da Ibn Sa'īd⁵²:

(metro: *ḥafīf*)

Dammene da bere, al tocco delle campane: vino che,
 a vederlo, pare aver mescolato acqua a brace.
 A chi non crede alla magia, ebbene io (assicuro)
 che (il vino) mi fece davvero vedere una magia.
 Infatti quante volte ne bevvi nel cuore della notte
 ed esso mi mostrò, attraverso il vetro (del bicchiere)
 lo splendore dell'alba!

Durante il regno di al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas (460 ca. - 487/1068-1094), figlio e successore di al-Muḥaffar, si formò alla corte di Badajoz un circolo di poeti e letterati la cui intensa attività predominò su ogni altro

⁴⁹ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 643.

⁵⁰ Se ne vedano le numerose citazioni in Ibn al-Kattānī, *Al-Tašbihāt min aš'ār ahl al-Andalus* ed. I. Abbas, Beirut 1966, index.

⁵¹ Tradotti da Pérès, *Poésie*, p. 369.

⁵² Ibn Sa'īd, *Muğrib*, I, p. 377.

aspetto della vita intellettuale della *taifa*. Come si è già ricordato, quasi tutti furono allievi degli stessi maestri, quei grammatici, lessicografi e studiosi di *adab* che al-Muẓaffar aveva riunito intorno a sè e dei quali anche i suoi figli, 'Umar e Yaḥyà, furono discepoli.

'Umar al-Mutawakkil fu egli stesso autore di versi e di brevi prose assai lodati dagli antologisti, ma che rivelano in lui doti assai inferiori a quelle del contemporaneo e antagonista al-Mu'tamid Ibn 'Abbād, signore di Siviglia.

Della sua attività di prosatore ci restano una *risālah* con la quale avrebbe invitato il popolo di Lisbona ad accogliere il governatore da lui designato⁵³, ma che è più probabilmente un'esercitazione letteraria sul genere dell'*adab al-mulūk*; la lettera di rimprovero al figlio al-Manṣūr, colpevole di condotta ingiusta verso un amico, che fu scritta – a detta di Ibn Bassām – di getto e in groppa a un cavallo, circostanza che ne renderebbe ammirevole la perfezione del *sağ*⁵⁴; infine, la lettera diretta al *wazīr* Abū l-Walīd Ibn al-Ḥaḍramī⁵⁵ per motivargli il suo sfavore dopo qualche oscuro scandalo che li avrebbe coinvolti entrambi, dove pure l'indignazione e il biasimo non alterano l'ordito delle immagini e la simmetria delle clausole rimate.

L'artificio stilistico è d'altronde elemento caratteristico del nuovo gusto dell'epoca. Si consideri, a valutare l'evoluzione avvenuta, la prosa veloce e disadorna del biglietto che al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas avrebbe scritto al signore di Siviglia, dopo una fortunata razzia in territorio cristiano che gli aveva fruttato oltre mille schiave, belle e di razza bianca⁵⁶. Nella missiva, quasi un brano di *faḥr* beduino, ecco come lo scrivente ironizza sulla riappacificazione di Ibn 'Abbād con i *Rūm*, incitandolo al *ğihād*:

«Chi vuol catturare una preda, ebbene provi a prenderne una come la mia: mia preda sono le gazzelle strappate al covo del leone. O re, i *Rūm*, se non sei tu ad attaccarli, ti attaccheranno; se avessimo voluto stipulare con

⁵³ Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 51–52 (trad. Hoogvliet, *Specimen*, pp. 91–94); Ibn al-Ḥaṭīb, *Iḥāṭah*, IV, pp. 45–46.

⁵⁴ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 651; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 45.

⁵⁵ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 646–647; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 46–47 (trad. Hoogvliet, *Specimen*, pp. 67–69); Ibn Sa'īd, *Muğrib*, I, p. 365.

⁵⁶ Al-Ḍahabī, *Siyar*, XVIII, p. 595. Il capitolo che al-Ḍahabī dedica ad al-Muẓaffar fornisce interessanti dettagli che non si ritrovano altrove, e dei quali l'autore non dichiara la fonte. Il suo racconto non è tuttavia privo di errori evidenti come, nel brano in questione, l'indirizzo ad al-Mu'tamid (all'epoca era invece signore di Siviglia il padre al-Mu'taqid).

loro il patto degli alleati sinceri (*al-awliyā' al-muḥliṣīn*), avremmo spezzato le loro spade, umiliato l'onore dei loro padri».

Ed ecco invece come, a pochi anni di distanza, il figlio al-Mutawakkil si rivolgerà ad al-Mu'tamid Ibn 'Abbād perorando, per mano del *kātib* Ibn Ayman, la causa di un cliente della corte sivigliana rifugiatosi presso di lui⁵⁷:

«Quando però la sorte toccatagli gli divenne insopportabile, perché era tenuto lontano dalla tua presenza, escluso dalla benevolenza di cui gode chi fa parte del tuo seguito, di chi serve la tua maestà, allora egli si unì alla mia corte, a te obbediente, ritenendo (e ciò che riteneva era vero) di non separarsi così dalla tua gente, di spostarsi in una delle tue provincie e nient'altro, di muovere dalla tua destra solo per porsi alla tua sinistra».

Sia la *Daḥīrah* di Ibn Bassām che il *Qalā'id* di Ibn Ḥāqān riportano brani dell'epistola indirizzata da al-Mutawakkil a Ibn al-Ḥaḍramī, per censurarne la condotta. Ecco come, nell'ultima parte, l'autore esprime la sua condanna, prendendo al tempo stesso le distanze dal suo antico compagno:

«Biasima dunque te stesso, cerca scampo e protezione dalle conseguenze della tua mala azione ché, se ti fossi legato a me con fede sincera, con pura e disinteressata amicizia, sta pur certo che ne avrei serbato fedelmente il ricordo e te ne avrei riconosciuto sia i piccoli meriti che i grandi.

«Invece ti sei comportato, come quel noto proverbio che dice: «tuo fratello ha fatto l'arrosto e tanto l'ha cotto che l'ha ridotto in cenere», in modo da aizzare contro di me coloro che mi erano ostili, da rivestire per i miei cortigiani i panni dell'arroganza e della prepotenza. Hai sottovalutato il tuo vicino, immaginandoti che la *murū'ah* consistesse nell'assecondare la tua vanità e nel magnificare la tua persona: così facendo hai inasprito gli animi contro te e me ma la colpa di questa indegnità è ricaduta su te solo. Purtuttavia, sappi che ti resterà presso di me la considerazione che ho per i miei domestici e la benevolenza che riservo al mio seguito».

Quanto all'*opus* poetico di al-Mutawakkil giunto fino a noi, esso comprende pochi componimenti: due distici di benvenuto al fratello Yaḥyà, dove è lodato, con paradosso singolare, il sabato ebraico⁵⁸ e un poema rivolto allo stesso, a chiusura di una lettera scritta per respingere accuse infamanti diffuse

⁵⁷ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 665.

⁵⁸ Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, p. 105–6.

sul suo conto nei *mağālis* del fratello⁵⁹; un distico scritto per invitare un suo cortigiano a raggiungerlo⁶⁰; due serie di versi, l'una scambiata con Ibn 'Abdūn per ringraziarlo di un dono⁶¹, l'altra con il musico Abū Yūsuf⁶².

Nei versi inviati al fratello Yaḥyà, al-Mutawakkil descrive se stesso come principe devoto e giusto, sollecito verso gli ospiti e caritatevole verso i bisognosi, secondo il paradigma classico del *mawlà adīb*:

(metro: *ṭawīl*)

Se fosse vero quel che hanno diffuso sul mio conto,
possa io mai più muovere passo
verso il sommo della gloria d'ora innanzi,
mai più accogliere l'ospite con volto sereno,
mai più provvedere a chi viene a me chiedendo
nel tempo della siccità.

È mai possibile, se per me è come vino
lo studio di ogni espressione rara⁶³,
se il mio profumo è la rosa della devozione
e il mio *naql*⁶⁴ la guerra ai nemici?

L'ode prosegue con alcuni versi di sfida ai detrattori, per finire con un appello alla riconciliazione fraterna. Al di fuori di questo componimento piuttosto lungo e di soggetto serio, al-Mutawakkil avrebbe scritto solo versi

⁵⁹ Al-Mutawakkil sarebbe stato accusato di far commercio di uomini e donne liberi e di peccati di superbia verso Dio (*ma'āṣī*). Cfr. Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 649; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 46 (trad. Hoogvliet, pp. 69-70; Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, p. 105; al-Kutubī, *Fawāt*, III, p. 156; al-Iṣfahānī, *Ḥarīdah*, III, p. 357.

⁶⁰ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 651-52; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 52; Ibn al-Ḥaṭīb, *A'māl*, p. 185; Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, p. 107; Ibn Sa'īd, *Muğrib*, I, p. 365 e *Rāyāt*, n. 33; Al-Kutubī, *Fawāt*, p. 156; al-Iṣfahānī, *Ḥarīdah*, III, p. 359.

⁶¹ Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 49-50; Ibn Dīḥya, *Muṭrib*, p. 23; Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, pp. 106-7.

⁶² Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 48-9; Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, p. 106.

⁶³ Al-Mutawakkil aveva fama di grande esperto di *ğarā'ib* (rarietà lessicali), come testimonia l'episodio citato da Ibn 'Abd al-Malik, che lo vede risolvere un quesito lessicale postogli da Abū 'Alī al-Ġassānī, uno dei più celebri *'ulamā'* del suo tempo (*Dayl*, cit). Nel tradurre questo verso, Pérès interpreta *rāhī darsu kullī ġarībat*^m come «ma main est une leçon (exemplaire) de générosité extraordinaire» (*Poésie*, p. 376). È invece più probabile che si tratti dell'analogia fra i piaceri spirituali e quelli materiali del *mağlis*.

⁶⁴ Il *naql* è il piatto di frutta, perlopiù secca, che veniva servito col vino (per il suo uso metaforico si veda *ibidem*, pp. 375-6).

di argomento cortigiano, come il distico indirizzato al suo *wazīr* Abū Ṭālib Ibn Ġānim da uno degli orti reali, inciso su di una foglia di cavolo. Nonostante la loro apparente semplicità, questi versi furono considerati, e non solo dai contemporanei, un modello di perfezione poetica:

(metro: *basīṭ*)

Orsù Abū Ṭālib, vieni a noi
cadi su di noi come rugiada!
Saremo collana senza perla centrale
finché non sarai qui con noi!⁶⁵

In questa come nelle altre scene che fanno da cornice ai versi di al-Mutawakkil, l'invenzione poetica ha labili connessioni con i fatti che l'avrebbero ispirata e che a loro volta, lungi dal fornire elementi di realtà, sembrano aderire a una qualche convenzione parentetica o esornativa. Gli elaborati scenari che racchiudono i versi si rivelano insomma *cliché* letterari suscettibili di infinite varianti, la cui origine risale forse alle antologie orientali che furono modello costante d'ispirazione per la vita delle corti andaluse.

Si consideri a esempio il sorprendente episodio che descrive al-Mutawakkil, Ibn 'Abdūn e Ibn Muqānā come gli attori di un intreccio amoroso nel quale i primi due sono gli amanti, l'altro il terzo incomodo. Questi i fatti:

Al-Mutawakkil e Ibn 'Abdūn, in viaggio verso Santarem, s'imbattono nel *qādī* Ibn Muqānā, che li prega di accettare un invito a pranzo. Quella che doveva essere un'occasione piacevole si rivela per i due una tortura, proprio per le eccessive e importune attenzioni dell'ospite che, in piedi sulla porta, non smette un attimo di sorvegliarli «come fosse un guardiano». Ibn 'Abdūn trova infine modo di allontanarsi; invitato al banchetto di un conoscente incontrato per caso, non dimentica l'amico e manda di tanto in tanto un fattorino a vedere se per caso Ibn Muqānā lo abbia lasciato libero. Ma questi sta alle costole di al-Mutawakkil «come fosse un suo creditore» e va a dormire solo sul fare dell'alba. Appena Ibn 'Abdūn ne è avvertito, manda

⁶⁵ Il secondo emistichio del primo verso sembra una citazione da Ibn Abī Rabī'a (cfr. al-Šaqundī, *Risālah*, trad. di A. Luya, «Hesperis», XXII (1936), p. 154); quello del secondo verso sarà ripreso da 'Abd al-'Azīz Ibn al-Qabūrnūh (cfr. Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 173).

all'amico del vino e un vassoio di rose, accompagnandoli con dei versi che alludono alla venuta della novella sposa presso il marito⁶⁶:

(metro: *rağaz*)

Eccola, levale il velo e guarda come risplende:
ormai s'è spento fin l'astro brillante.
Ferma presso la porta, non le permetteva di uscire
il custode, finché non fu mezzo addormentato:
e una parte di lei per la paura si rapprese,
una parte per la vergogna s'è sciolta.

E al-Mutawakkil, rispondendogli per le rime:

È giunta colei che recasti in sposa
vergine, ma già con qualche ciocca canuta.
Fà presto, sì che possiamo rifarci dei perduti
piaceri, se è dato rifarsi di quel ch'è ormai perso.

Analoghe considerazioni possono riferirsi ai versi scambiati fra al-Mutawakkil e il musico Abū Yūsuf⁶⁷, nel contesto storico di una terribile siccità che avrebbe imperversato nella regione. Al-Mutawakkil si sarebbe obbligato al pentimento e alla contrizione finché, come un re taumaturgo, avrebbe posto fine alla calamità. Intanto il musico, giunto a Badajoz, invia questi versi al sovrano penitente, annunciandogli la sua venuta:

(metro: *mutaqārib*)

Sono arrivati Abū Yūsuf e la pioggia:
ah, potessi sapere chi era più atteso!
Non sono uno che rifiuta, e tu sei testimone,
di partecipare al tuo convito, fra chi è presente,
né di sorgere in mezzo a quel cielo
fra le stelle e la luna, né mai d'incitarvi
i corsieri del vino, percuotendoli
con la sferza delle corde (della chitarra).

⁶⁶ La metafora del vino come sposa pudica risale ad Abū Nūwās (cfr. J. E. Bencheikh, *Poésies bachiques d'Abū Nūwās*, «Bulletin d'Etudes Orientales», XVIII (1964), pp. 38-39).

⁶⁷ Nel commento di Hoogvliet (*Specimen*, p. 80 nota 103) lo si identifica, senza apparente motivo, con il famoso Abū Ishāq Ibn Ibrāhīm Ibn Ḥafāğah. Nella *Hullah* si dice che l'autore dei versi sarebbe stato Ibn 'Abdūn.

E al-Mutawakkil sullo stesso metro, mandandogli una carrozza perché lo raggiunga più in fretta:

Ti ho mandato le ali, ora vola!
nascosto agli occhi della gente
su docili (puledri), figli del lampo,
all'ombra delle fronde intrecciate.
Mi è bastato chi m'era vicino
invece di chi era via, ma ora dò in cambio
dell'assente chi è stato presente.

Fra i cortigiani aftasidi il personaggio di maggior spicco fu certo Ibn 'Abdūn di Evora⁶⁸, *kātib* e *wazīr* di al-Mutawakkil prima, degli almoravidi poi. La sua fama è soprattutto legata alla celebre *qaṣīda* in rima *-rā'*⁶⁹ (detta anche *'Abdūniyyah* o *al-Bassāmah*⁷⁰) dove il tema antico dell'*Ubi sunt*, arricchito di motivi e figure ispirate dall'esegesi coranica, è svolto in un lungo ragionamento che lega la fine dei Banū 'l-Afṭas e degli altri *mulūk al-ṭawā'if* a quella dei più celebri regni dell'antichità⁷¹.

È stato sostenuto con buone ragioni che l'ode vada oltre i confini del

⁶⁸ Biografia in Ibn Bassām, *Ḍaḥīrah*, II/2, pp. 668-727; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 164-68; Ibn Baṣkuwāl, *Ṣilah* (ed. Husayni), n. 834; Ibn Diḥya, *Muṭrib*, pp. 180-5; al-Kutubī, *Fawāt*, II, n. 301; al-Iṣfahānī, *Ḥarīdah*, II, pp. 103-6; al-Marrākuṣī, *Mu'ğib*, pp. 116-22; Ibn Sa'īd, *Muğrib*, I, pp. 374-76 e *Rāyāt*, n. 38; al-Ḍahabī, *Siyar*, XIX, n. 348; al-Ḍabbī, *Buğyat al-multamis fī-ta'rīḥ riğāl ahl al-Andalus*, edd. F. Codera e J. Ribera, Madrid 1885, n. 1567; Ibn Zubayr, *Ṣilat al-Ṣilah*, ed. Lévi-Provençal, Parigi 1938, n. 63.

⁶⁹ Testo in Ibn Bassām, *Ḍaḥīrah*, II/2, pp. 721-24; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, pp. 42-45; Ibn Diḥya, *Muṭrib*, pp. 27-33; al-Marrākuṣī, *Mu'ğib*, pp. 53-60; al-Kutubī, *Fawāt*, II, pp. 388-391. Trad. francese di E. Fagnan in *Histoire des Almohades*, Algeri 1893, pp. 65-74; trad. spagnola di F. Pons Boigues in *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arabigo-españoles*, Madrid 1898, pp. 192-97; trad. inglese di A. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimora 1946, pp. 176-78.

⁷⁰ Nell'introduzione a Ibn Badrūn, *Ṣarḥ qaṣīdat Ibn 'Abdūn*, Leida 1846, p. 6, Dozy, proponeva la lettura «al-Baššāma» («le baumier») come più appropriata al contenuto consolatorio del poema. La tradizione del testo ammette entrambe le lezioni; l'appellativo di «la sorridente» è tuttavia coerente con l'esortazione alla rassegnazione e al distacco dalle cose mondane, tema centrale della *qaṣīdah* (come dimostra convincentemente J. Mattock, *Reconsideration*, pur accettando il titolo proposto da Dozy).

⁷¹ Una recente analisi critica della *qaṣīdah* in Mattock, *op. cit.* Al tema, di ampia fortuna nella letteratura classica, accenna Pèrès, *Poésie*, pp. 105-6; fra i predecessori di Ibn 'Abdūn, Ibn Bassām individua lo stesso al-Ma'arrī (*Ḍaḥīrah*, II/2, pp. 726-27).

genere elegiaco⁷² e tuttavia sono innegabili le sue affinità con altre elegie funebri di Ibn 'Abdūn, anche se a un livello superiore di argomentazione retorica e di erudizione storica. Il tema della caducità delle glorie terrene e dell'erosione della fama mondiale a opera del tempo ricorre ad esempio nella *martīyyah* in morte di uno dei più celebri 'ulamā' dell'epoca delle *taifas*, Abū Marwān Ibn Sirāġ⁷³, insieme alla menzione di popoli e imperi scomparsi (fra i quali molti di quelli citati nella *Bassāmah*, compresi i Banū 'l-Afṭas) e all'esortazione a conoscere e accettare l'inevitabile azione del *dahr*, del «Fate/Time», secondo l'interpretazione di J. Mattock:

(metro: *basīṭ*)

Non v'è, o morte, cosa che da te storni o riscatti,
tua è l'unica norma, per il sedentario e il nomade.

Manda pure avanti alcuni, lascia indietro altri!

Cosa importa se il secondo precede il primo
a te, che sei (di tutti) la meta finale?

O tu, dalla mente assopita nella notte della gioventù
dèstati! Ché l'alba della vecchiaia già fa capolino
sul limite estremo dell'orizzonte.

Ponimi sul Tempo una domanda che non sia sciocca,
dammi ascolto e tieni a mente quel che ti dirò:

sì, questo è il Tempo! Le sue sventure
non dettero tregua a Ġadīs né a Ṭasm né a 'Ād⁷⁴,
piantarono le tende nel pascolo di Ma'rib
e scacciarono la gente di Māmāh
dalle piane desolate del Sindād⁷⁵;

⁷² Mattock, *Reconsideration*, pp. 549-550.

⁷³ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, I/2, pp. 816-18.

⁷⁴ Si allude ai cosiddetti «popoli annientati», della tradizione preislamica: i Ṭasm e i Ġadīs furono due genti consanguinee, che la reciproca inimicizia condusse all'annientamento (cfr. Caussin de Perceval, *Essai*, I, pp. 28-30 e 100-101); gli 'Ād sono il leggendario popolo di ciclopi, menzionato in Cor. VII, 65-72; L 13; LXIX 4-8 (cfr. *ibidem*, 11-18).

⁷⁵ Si allude alla famosa inondazione provocata dalla rottura della diga di Ma'rib (il *sayl al-aram* di Cor. XXXIV, 16), causa della decadenza dei Sabei, e al destino dei Banū Iyād, tribù nizarita dalla quale discese Māmāh b. 'Amr b. Ṭa'labah al-Iyādī, costretti ad abbandonare la regione del Sawād di Kufa (fra il deserto e l'Eufrate) dove scorre il fiume Sindād, in seguito alla sconfitta subita contro gli eserciti persiani (cfr. Ibn Qutaybah, *Kitāb al-šī'r wa'l-šū'arā'*, ed. De Goeje, Leida 1904, pp. 97-98; Yāqūt, *Mu'ğam*, III, p. 265).

abbandonarono al loro fato i discendenti di Maslamah
e sottomisero alle disgrazie quelli di 'Abbād⁷⁶.

Anche nella *martīyyah* per la morte del fratello 'Abd al-'Azīz⁷⁷ ricorrono l'apostrofe al *dahr* insieme alla riflessione sulla caducità delle glorie terrene e sul corso inesorabile del tempo, modulate su di un registro stilistico più intimo e sobrio:

(metro: *wāfir*)

Adagio, o tempo traditore

che il fato divorerà anche te con noi!

C'illusero le speranze ed erano menzogne

la vita c'ingannò per poi tradirci.

Quante volte sedussero coi loro orpelli

le passate generazioni, poi niente ne lasciarono

e di queisecoli più nulla rimase.

Come ogni altro poeta dell'epoca, Ibn 'Abdūn praticò sia il genere dell'elegia funebre che del panegirico, tradizionalmente complementari nella poesia cortigiana⁷⁸. Dei numerosi panegirici dei quali fu autore citeremo i due composti durante il soggiorno alla corte di Siviglia (ne riparleremo fra breve) conclusosi, come la *Daḥīrah* testimonia, con la perdita del favore di al-Mu'tamid⁷⁹. Di quello dedicato ad al-Rašīd, delfino di al-Mu'tamid, per celebrarne una vittoria⁸⁰, ecco i versi iniziali:

(metro: *basīṭ*)

È un ariete cui alcuna porta è preclusa,

una spada la cui lama non si spezza:

penetra inflessibile nelle alterne vicende del tempo

e non si smussa, anche se si prolunga la pugna.

Già avevano infilzato le costole nel mezzo:

⁷⁶ I Banū Maslamah sono i Banū 'l-Afṭas (nella *qaṣīdah* in -rā' sono detti Banū Muḏaffar) mentre i Banū 'Abbād sono i signori di Siviglia. Si noti, nel testo arabo, il *taġnīs* fra *aslamat* / *Maslamah* e *'abbadat* / *'Abbād*.

⁷⁷ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 719.

⁷⁸ Si veda Gabrieli, *Mutanabbī*, p. 93.

⁷⁹ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 669.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 708-709. I primi tre versi anche in traduzione portoghese di D. Zugravesco, *Ibn 'Abdun, Poesias*, in *Islāo e Arabismo* cit., p. 92.

se fosse stata sguainata, avrebbe tagliato i colli.
 Mi posi in cammino e dei suoi astri v'erano
 le gemme (della sua elsa a guidarmi),
 delle sue tenebre il nero fodero (a proteggermi).
 Se non avessi fatto di al-Rašīd la mia guida
 certo vi si sarebbero smarriti cavalieri e cavalli!
 Dai ranghi sorsero i benefici come stelle,
 i loro doni piovero su di noi;
 quando li riscosse il canto della gloria
 altro non vollero bere che il sangue (dei nemici).

L'ode appare a Ibn Bassām di stile innovativo: egli commenta che Ibn 'Abdūn «fu forse signore assoluto della sua poesia (*amīru šī'rihi*)» e che questa fu «creazione originale del suo pensiero (*natīgatu fikrihi*)». A sorprendere il critico è soprattutto il verso che inizia: «mi posi in cammino e dei suoi astri le gemme». Commenta Ibn Bassām: «(Abū Muḥammad) vi ha seguito un modo del *badī'* che mai prima d'ora fu praticato, riuscendo a ottenere il massimo da parole senz'artificio, delle quali raramente si fa uso (in poesia)»⁸¹.

Ha un certo interesse storico il secondo *madīh*, che allude alle pretese califfali dei Banū 'Abbād con la dedica ad al-Mu'ayyad, *laqab* dell'ultimo califfo umayyade Hišām II e poi dello stesso al-Mu'tamid Ibn 'Abbād⁸²:
 (metro: *basīf*)

Se non fosse per al-Mu'ayyad – Dio prolunghi il suo regno –
 non avrei altro desiderio che di (essere a) Bagdad.
 Così non è e io spero in qualcosa di diverso da Bagdad,

⁸¹ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 709.

⁸² *Ibidem*, p. 706. La *qaṣīdah* sembra voler sfruttare l'equivoca omonimia fra Hišām II al-Mu'ayyad e il signore di Siviglia, anche con l'ambiguo riferimento a Ḥimṣ, che nella poesia andalusa indica sempre Siviglia. Gli abbadidi avevano per un certo tempo preteso che Hišām II non fosse morto durante la *fitnah* ma che, dopo essersi rifugiato in Oriente, fosse tornato nell'Andalus per stabilirsi a Siviglia (cfr. Wasserstein, *Rise*, pp. 117–21 e 156–70). Il poeta Abū Ṭālib Ibn al-Ġabbār inveirà contro l'impostura sivigliana nella famosa *urġūzah* sulla storia universale: «Fece sapere (Ibn 'Abbād) che Hišām al-Mu'ayyad era vivo, mentre era morto e sepolto, / e che era venuto dallo Hi-ḡāz, facendo sosta di passaggio a Ḥimṣ. / 'Abbād lo affermò ed essi vollero credere che (Hišām) visse presso di lui e ne fosse mantenuto, / sfoggiarono la sua *ḍa'wah* come fosse un talismano, ma già i massacri ne avevano cancellato i numeri, / lo riverirono per qualche anno perché mancavano di cuore e di sogni». (Ibn Bassām, *Daḥīrah*, I/2, p. 942).

lontano dalla mia patria, pure mi sento qui come a casa.
 Se anche Ḥimṣ mi fosse ingrata – Dio la protegga –
 cavalcherei fino a lei per un dovere
 che per me sovrasta le stelle in cielo.
 Il parere di al-Mu'ayyad – Dio prolunghi il suo regno –
 (è un astro che) fa deviare dal loro asse
 i pianeti nel cielo della notte.

Insieme a numerosi esempi di *madīh* e di *martīyyah*, Ibn Bassām riporta, nel *faṣl* dedicato a Ibn 'Abdūn, molte composizioni del genere delle *rasā'il ihwāniyyah* ossia, nella definizione di J.E. Bencheikh: «billets échangés entre amis en toutes circonstances, où s'expriment une joie, un chagrin, le plaisir d'une rencontre, la délicatesse d'une amitié ou les offres d'un amour»⁸³. A imitazione dei *kuttāb* orientali, anche quelli andalusi intratterranno un intenso carteggio amichevole, in prosa e in verso; la *Daḥīrah* riporta numerosi esempi della corrispondenza che i *kuttāb* di Badajoz scambiavano fra di loro e con i colleghi di Siviglia e Cordova.

Di Ibn 'Abdūn (reputato uno dei grandi *kuttāb* del suo tempo) si consideri a esempio questo brano di una lettera indirizzata al *wazīr* Ibn al-Ġadd di Siviglia⁸⁴, dove l'amicizia, richiesta secondo le convenzioni dell'*iḥtiṭāb al-mawaddah* («richiesta di affetto») ⁸⁵, è personificata nella donna della quale si chiede la mano:

«E io chiederò al mio sostegno (Dio ne conservi la forza) di volermi concedere in sposa il suo tenero affetto (*mawaddatahu 'aqīlat^{an}*), adducendo, a giustificare la mia richiesta, i comuni vincoli dell'*adab* e del *nasab*. Darò generosamente in dote i gioielli della mia riconoscenza e della lode, per lei edificherò una reggia fra il mio petto e il cuore; stenderò su di lei un velo a proteggerla dal pettegolezzo e dalla pubblicità, l'adornerò di patti inviolabili e di impegni cui non verrò meno, come di una stoffa trapunta di gemme e d'oro».

⁸³ J. E. Bencheikh, *Les Secrétaires, poètes et animateurs de cenacles aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire. Contribution à l'étude d'une production poétique*, «Journal Asiatique», CCLXIII (1975), p. 283.

⁸⁴ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 670[671].

⁸⁵ Su questo tipo di *risālah ihwāniyyah*, si veda la tarda classificazione di al-Qalqašandī, riprodotta in A.A. Atiq, *Al-Adab al-'arabī fī'l-Andalus*, Beirut 1976, p. 454.

Fui io a sbagliare, in questo il torto è mio e non suo:
è pur vero che, da quando esistono gli scarafaggi,
le rose non si vendono più a buon prezzo.

Forse ancora riferibili alla stessa vicenda oppure alla condizione del poeta dopo la fine della dinastia aftaside sono questi versi⁹⁴:

(metro: *ṭawīl*)

Ho percorso i miei giorni da ogni lato,
a volte in ascesa, altre giù a testa china.
Mi denunciarono le due labbra: alba e spada,
mi nascosero i due cuori: polvere e tenebre.
E tutta la terra mi respinse, tranne un deserto
ma quel che la vista me ne diceva era menzogna.

Alla corte di al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas si distinsero i tre fratelli al-Qabṭurnuh⁹⁵, Abū Bakr 'Abd al-'Azīz, Abū'l-Ḥasan Muḥammad e Abū Muḥammad Ṭalḥah⁹⁶ che, come Ibn 'Abdūn e molti altri celebri letterati dell'epoca, dopo essere stati *kuttāb* dei signori delle *taifas*, passarono al servizio degli Almoravidi⁹⁷. Con i Banū'l-Qabṭurnuh siamo nel campo della letteratura cortigiana gradevole e non impegnata; a loro si possono riferire le considerazioni di J.E. Bencheikh sui *kuttāb* dei due primi secoli abbasidi⁹⁸, i quali: «ne sont pas et ne prétendent pas être des createurs. Ils s'emparent d'un langage créé par des véritables poètes, ils en banalisent les thèmes et les figures, ils multiplient l'emploi de ses clichés et de ses poncifs».

⁹⁴ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 718; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 167 (trad. Hoogvliet, *Specimen*, p. 115); Ibn Dihya, *Muṭrib*, p. 180.

⁹⁵ Il nome è forse di origine romanza e deriverebbe da *caput turno* («volgo il capo») La vocalizzazione varia nei diversi autori (anche *Qabṭurnah*, *Qabṭūrmuh*).

⁹⁶ Per 'Abd al-'Azīz, il più noto dei tre, si vedano Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, 753-73; Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, 169-76; Ibn Dihya, *Muṭrib*, pp. 186-87; Ibn Sa'īd, *Muḡrib*, I, 367-68 e *Rāyāt*, n. 34; Ibn al-Ḥaṭīb, *Iḥāṭah*, I, 520-3; Ibn al-Abbār, *Hullah*, II, 103-4 e *Takmilah*, ed. Codera, n. 1743; al-Iṣfahānī, *Ḥarīdah*, n. 109. Per Muḥammad e Ṭalḥah, Ibn Sa'īd, *Rāyāt*, n. 35; Ibn al-Abbār, *Takmilah*, ed. Husayni, n. 911; Ibn 'Abd al-Malik, *Dayl*, IV, n. 301 (oltre alle fonti citate per 'Abd al-'Azīz).

⁹⁷ Si veda in M. A. Makki, *Waṭā'iq ta'rīḥiyyah ḡadīdah 'an 'aṣr al-murābiṭīn*, «Revista del Instituto de Estudios Islamicos de Madrid», VII-VIII (1959-60), pp. 186-88, la *risālah* scritta da 'Abd al-'Azīz, *kātib* di 'Alī b. Yūsuf b. Tāṣufīn, per incitare gli andalusi a combattere un'invasione di locuste verificateasi, secondo le fonti, fra il 527 e il 531 (1132-1136).

⁹⁸ Bencheikh, *Secrétaires*, p. 286.

Gran parte delle *maqtū'āt* riportate dalla *Daḥīrah* sono del genere del *pastiche*, caratterizzato dall'uso parodistico di stilemi solenni e citazioni colte. Colpito da infiammazione agli occhi, Abū'l-Ḥasan Muḥammad chiede che al-Mutawakkil gli doni della pasta di antimonio (*kuhl*) con questi versi⁹⁹:

(metro: *sarī'*)

O re, che sei rifugio da quel che si teme,
o luce, che rischiari quel che non si vede!
Il vostro poeta era Zuhayr e ora
è diventato, per quel che lo colpì, al-A'šā¹⁰⁰
e recita, mentre il sole sul suo capo
risplende: «e per la notte, quando copre d'un velo»¹⁰¹.

Accortosi a un banchetto che il vino servitogli era inacidito, Abū Bakr 'Abd al-'Azīz avrebbe improvvisato questi versi per il suo ospite¹⁰²:

(metro: *ṭawīl*)

O Abū Ḥasan, davvero fui affranto per la perdita
di un padrone di casa squisito, che ti faceva obliare
ogni cruccio che ti cogliesse.
La figlia di Buṣṭām b. Qays nella sua giara
si è trasformata, diventando
come il corpo di al-Šanfarā dopo la morte dello zio!

L'enigmatica allusione, come spiega Ibn Bassām, si riferisce alla *kunyah* di Buṣṭām b. Qays, cioè Abū'l-Šahbā', che significa letteralmente «padre della donna dai capelli rossi» ma anche «padre del vino», poiché *al-šahbā'* era uno dei molti modi metaforici con cui lo si indicava¹⁰³. Quanto al suo inacidirsi, vi alluderebbe il verso di al-Šanfarā che recita: «Invero il mio corpo, dopo (la morte di) mio zio, inacidì»¹⁰⁴.

⁹⁹ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 772.

¹⁰⁰ Zuhayr è Zuhayr b. Abī Sulmā, il cui *dīwān* era stato commentato da 'Āšim b. Ayyūb, maestro dei B. al-Qabṭurnuh. Al-A'šā («il nictalopo») è il *laqab* col quale fu noto il poeta pre-islamico Maymūn b. Qays.

¹⁰¹ Cor. XCI, 1.

¹⁰² Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, pp. 769-770. Al-Iṣfahānī attribuisce gli stessi versi a Ibn 'Abdūn (*Ḥarīdah*, II, pp. 103-6).

¹⁰³ Come anche, ad esempio, *Umm al-ḥabā'it* («madre delle nefandezze»).

¹⁰⁴ Per i riferimenti, si veda il commento alla *Daḥīrah*, loc. cit.

Sono di Abū Bakr anche questi versi scritti per accompagnare il dono di dieci carciofi a un amico¹⁰⁵:

(metro: *ṭawīl*)

Ti ho mandato dieci figlie di porcospino
con la testa incoronata di aculei¹⁰⁶.

Possano i nemici vederle di giorno sulle palpebre
e di notte dormirci sopra nei loro giacigli.

Ma se il nostro signore vorrà tendere loro la mano
a riceverle, allora potrà grazie a loro
rasserenarsi il mio viso implorante.

E descrivendo come una tenera madre una vacca razziatagli da Enrico (*al-Rīq*), signore cristiano di Coimbra¹⁰⁷:

(metro: *ṭawīl*)

Mi hai privato, o Enrico, di una madre premurosa:
se la mungevi per bene, ne cavavi due tinozze (di latte).

Mi trattò duramente mia madre perché la compiansi
coi miei versi e per lei versai lacrime di sangue;
ma io le sono grato per avermi dato latte quattr'anni
mentre tu (o madre) nemmeno arrivasti a due anni.

I componimenti nei quali Banū'l-Qabṭurnuh pure eccellono sono quelli di genere amoroso e descrittivo e le già citate *ihwāniyyāt*. Troppo noto perché occorra ripresentarlo è lo scambio di versi fra i tre fratelli nell'orto della villa di al-Mutawakkil, sul tema del «*carpe diem*»¹⁰⁸. Di Abū Muḥammad Ṭalḥah restano alcuni poemetti amorosi, nelle quali sono stati riconosciuti echi della poesia di Baššār b. Burd¹⁰⁹, come questa descrizione dell'amata¹¹⁰:

¹⁰⁵ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 770.

¹⁰⁶ *Al-mabāḍi'* sono in realtà le lancette chirurgiche usate per incidere le vene nei salassi.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 768-769. Nel commento lo si identifica con Alfonso Henriques, re del Portogallo dal 1128 al 1185. È tuttavia più probabile che si tratti del conte Enrico, genero di Alfonso VI e signore del Portogallo fino al 1114.

¹⁰⁸ Si veda *ibidem*, 773 e riferimenti in nota.

¹⁰⁹ Pérès, *Poésie*, p. 404.

¹¹⁰ Ibn Bassām, *Daḥīrah*, II/2, p. 772.

(metro: *kāmīl*)

A chi mi chiede di 'Alwah e delle sue bellezze:
i suoi pregi non hanno bisogno di spiegazioni!

È il *dirhām* degli avari, sotto cui è posto un lucchetto
e sopra il lucchetto un sigillo di creta.

È il verziere delle speranze, tuttavia
non vi mancano vipere e draghi!

Anche il poeta cortigiano sa però accordarsi, quando sia necessario, su un diverso registro espressivo. Alla morte della moglie di Abū Bakr, detta Bint al-Ḥaḍramī, questi compone per lei due elegie funebri. Eccone una¹¹¹:

(metro: *basīṭ*)

O tu che giaci sepolta, v'è che si consuma
sulla tua tomba e anche il sepolcro lo compiangere
per la sua dolorosa afflizione.

La mia vita è divenuta, senza te, dolorosa,
la mia pazienza è venuta al tuo incontro, cercando requie.

Per il lutto di te il cuore divenne diverso dall'occhio:
l'uno dalla pena si fece nero, l'altro afflitto sbiancò!

Pur addolorato, Abū Bakr non rinuncia a ricorrere al motivo del bianco e del nero, caro ai poeti andalusi come a quelli orientali e piegato ad alludere a molteplici significati¹¹². È ancora Abū Bakr a usarlo, in forma di enigma, per chiedere ad al-Mutawakkil il permesso di sposare Bint al-Ḥaḍramī¹¹³:

(metro: *basīṭ*)

Mi lamento con te per gli affanni e l'insonnia
che nasconde il mio cuore, per una fanciulla ḥaḍramita.

Fà che si mescolino per me i giorni neri, che
(la sua assenza) rende desolati con giorni bianchi,
prima che i bianchi si mescolino ai neri!

¹¹¹ Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 175 (trad. Hoogvliet, *Specimen*, p. 77).

¹¹² Cfr. Pérès, *Poésie*, pp. 298-299, dove l'ultimo verso della *marṭiyyah* è citato insieme a esempi analoghi.

¹¹³ Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 47. Nykl (*Poetry*, p. 172) fa risalire il paragone a Ibn Zaydūn.

Quest'ultimo verso, con i quali Abū Bakr alludeva all'incanutirsi dei capelli, sarebbe stato malamente frainteso da al-Mutawakkil. V'è da credere tuttavia che l'equivoco non sia altro che un *topos* letterario poiché, con qualche variante, vi sarebbe incorso anche Yūsuf Ibn Tāšufīn ai danni di al-Mu'tamid Ibn 'Abbād¹¹⁴.

Abū Bakr avrebbe anche composto più di un'elegia funebre per gli aftasidi scomparsi; di quella recitata a Sa'd, figlio superstite di al-Mutawakkil, esistono due versioni, l'una di Ibn Ḥāqān, che ambienta la scena in un *maḡlis al-uns*, l'altra, più realistica, di Ibn al-Abbār, che la pone in una prigione almoravide¹¹⁵.

Secondo Ibn al-Abbār, Abū Bakr Ibn al-Qabṭurnuh, divenuto *kātib* per gli almoravidi, avrebbe visitato in prigione Sa'd b. al-Mutawakkil. Vedendolo, improvvisa piangendo questi versi:

(metro: *kāmīl*)

In nome di tuo padre, siano santificati il suo spirito
e il suo sepolcro, o Sa'd aiutami, non essere avaro!

Spargi su di me le tue lacrime, per un'ora intera,
sii generoso con me di (lacrime) rosse (di sangue),
spandi il tuo pianto, senza trattenermi!

Se al-Faḍl¹¹⁶ è stato ucciso, ebbene anch'io
per il dolore che ne ebbi, sono come morto.

Quante volte vi salvai dalla morte a rischio della vita
e difesi allo stremo il poco che vi restava!

Ho offerto me stesso alla morte, al vostro posto:
fu uno scambio che i fati non accettarono.

Numerosi altri autori contribuirono alla fama della corte aftaside, soprattutto all'epoca di al-Mutawakkil; fra questi ricorderemo il *wazīr* Abū'l-

¹¹⁴ Cfr. al-Šaqundī, *Risālah*, p. 147; Nykl, *Poetry*, p. 71.

¹¹⁵ Ibn Ḥāqān, *Qalā'id*, p. 50; Ibn al-Abbār, *Ḥullah*, II, 103-104. Le due versioni differiscono, benché nell'*isnād* di entrambe compaia Ibn Zarqūn; quella di Ibn al-Abbār, che ha un verso in più, confermerebbe l'affermazione di Ibn Ḥallikān (*Wafayāt*, VII, p. 123) secondo cui Ibn Tāšufīn avrebbe condotto gli aftasidi superstiti a Marrakech.

¹¹⁶ Al-Faḍl è uno dei due figli di al-Mutawakkil (l'altro è al-'Abbās) uccisi a tradimento dagli Almoravidi insieme al padre, al quale Abū Bakr dedicò una *martīyyah* parzialmente riprodotta da Ibn Bassām, *Daḡīrah*, II/2, 772-73.

Walīd Ibn al-Ḥaḍramī, prediletto dal sovrano e poi caduto in disgrazia, autore di versi erotici e scandalosi; il *kātib* Abū Bakr Ibn Quzmān al-Akbar, zio del famoso autore di *zaḡal* ed egli stesso apprezzato prosatore; il poeta al-Nahlī al-Baḡalyawsī, vincitore di un contesto poetico in onore del cavallo preferito del re; Abū Muḥammad dei Banū Hūd di Saragozza che, scacciato dalla sua corte, trovò ospitalità e favore presso al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas.

Dal punto di vista stilistico è da sottolineare l'estendersi del *saḡ'* anche a testi in prosa senza finalità artistiche, fenomeno sul quale hanno forse influito i mutamenti avvenuti nel *curriculum* scolastico del *kātib* andaluso, dove gli insegnamenti letterari sembrano prevalere su quelli tecnici. Oltre alla creazione artistica, anche lo stile di vita mostra gli effetti di una pratica assidua della tradizione orientale, benché sorga il sospetto che le fonti abbiano, nel descrivere la vita delle corti, più o meno consapevolmente ricalcato scene e situazioni di quella tradizione.

Come nelle corti bagdadene di un secolo prima, dove «beaux esprits, versificateurs de profession, pieux jureconsultes, petits maîtres, érudits ou troubadours besogneux, tout le monde rimait avec rage»¹¹⁷, la poesia andalusa vanta ora un pubblico vasto e appassionato e le occasioni per comporre versi si moltiplicano, favorite dall'atteggiamento dei signori andalusi per i quali la poesia è «*instrumentum regni*» alla pari della diplomazia.

Il giudizio negativo sull'accanimento dei *mulūk* nell'accaparrarsi i poeti più famosi o nell'indire competizioni letterarie perfino nell'imminenza della fine¹¹⁸ non deve far ignorare fenomeni nuovi e di grande interesse, come il sorgere di centri d'insegnamento regionali che mettono fine alla lunga egemonia culturale dell'ex-capitale Cordova. I grandi '*ulamā* dell'epoca vi si spostano liberamente, grazie anche al mecenatismo dei signori, e il loro insegnamento si diffonde capillarmente nell'Andalus, conferendo alla cultura dell'epoca un carattere di sorprendente omogeneità.

¹¹⁷ R. Blachère, *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au X^e siècle: Šā'id de Bagdad*, «Hesperis» (1930), p. 17.

¹¹⁸ Urvoy, *Ulémas*, p. 29. La tenzone poetica in onore del cavallo di al-Mutawakkil Ibn al-Afṭas si svolse ad esempio dopo la perdita di Toledo, quando già le truppe almoravidi minacciavano l'Andalus (*Daḡīrah*, II/1, 464-7).

'ABD AL-RAḤMĀN AL-ṬA'ĀLIBĪ, PATRONO DI ALGERI
E LA SUA VISIONE DEL PROFETA

IDA ZILIO-GRANDI
(Venezia)

I - INTRODUZIONE

'Abd al-Raḥmān al-Ṭa'ālibī (786-875/1384-1470), vissuto in un'età tra le meno feconde per la storia del pensiero nell'Islām, gode di una vasta notorietà nell'Africa settentrionale. I viaggiatori europei dei secoli scorsi testimoniarono la viva devozione nei suoi confronti: Venture de Paradis poté udire il colpo di cannone con cui i corsari algerini intendevano onorare il patrono della loro città ad ogni partenza dal porto¹ e C. Trumelet, alla fine del secolo scorso, ascoltò il racconto dei miracoli da lui compiuti e seppe dell'alta considerazione riservatagli da Bābā 'Arūġ². R. Le Torneau propose, a motivo di ciò, la protezione accordata dai potenti Banū Ṭa'āliba, tribù araba della Mitigia, alla città di Algeri che tentava l'indipendenza dagli Almoravidi (sec. XIV): 'Abd al-Raḥmān sarebbe divenuto, nella tradizione po-

¹ Venture de Paradis, *Alger au XVIIIème siècle*, Tunisi s.d.², 43. Degno di nota anche il fatto che, dei tre luoghi di immunità della città di Algeri, uno fu la *zāwiya* di Sīdī 'Abd al-Raḥmān, situata presso il *Bāb al-Wād*, cfr. 160.

² Barbarossa, si veda C. Trumelet, *Les saints del l'Islam, Les saints du Tell*, Paris 1881, 33-40. Il capitolo qui riservato al Sīdī presenta notevole interesse. Ricordiamo però che l'intera opera è frutto delle domande rivolte dall'autore a Sīdī Muḥammad b. al-'Abīd, marabutto di Blida, noto ai tempi come esperto di agiografia: trattandosi di tradizione orale, il testo presenta varie imperfezioni, prima tra tutte la data del più importante miracolo di 'Abd al-Raḥmān (lo sprofondamento negli inferi di un'intera tribù di empi), che sarebbe avvenuto 46 anni dopo la sua morte.

polare, il simbolo di tale occasione storica³. Le fonti orientali insistono sulle elevate qualità religiose, morali ed intellettuali di questo personaggio⁴: seguace della scuola mālikita (la più comune nel Magreb), egli viene concordemente chiamato dai biografi *imām* e *walī*, *ṣūfī*, asceta (*zāhid*) che disdegnò i piaceri del mondo e la sua gente, *faqīh*, *mufassir* e *muḥaddiṭ*, 'ārif bi-llāh, pio e giusto⁵. Perspicace e magnanimo, dotato di grande umiltà⁶, per la scienza, la pietà religiosa e la bontà d'animo che lo contraddistinsero ai suoi tempi, fu approvato dai contemporanei e dai posteri⁷. I biografi trassero le notizie sulla sua vita dai suoi stessi libri; il discepolo Ibn Salāma al-Bakrī contribuisce per la gran parte, citando a sua volta passi non meglio specificati delle opere del maestro⁸.

Nato ad Algeri, Ṭa'ālibī intraprese giovanissimo il tradizionale viaggio in Oriente «alla ricerca della scienza». Giunse a Biḡāya nell'anno 802 dell'Egira, e lì rimase sette od otto anni; nell'809h (forse 810) si spostò a Tunisi per continuare poi verso l'Egitto: al Cairo si dedicò allo studio dei detti e dei fatti del Profeta secondo l'Imām Buḥārī, e si lasciò conquistare dal pensiero ḡazaliano. Riprese la via di Tunisi e li divenne fidato discepolo del dotto mālikita al-Ḡabrīnī con il quale approfondì la conoscenza del *ḥadīṭ*;

³ Cfr. C. Le Tourneau, *S.V. «al-Djazā'ir»*, in *Encyclopedie de l'Islam (= EI)*, 2ª ed., II, Leiden-Paris, 1965, 533-534. Si veda inoltre il precedente G. Yver, *Alger*, in *EI*, 1ª ed., I, Leyde-Paris 1913, 259-265, ove la notorietà del marabutto viene messa in relazione con la totale mancanza di dotti nell'Algeri dell'epoca. Si cita, tra l'altro, la singolare testimonianza di Muḥammad al-'Abdarī (sec. VII/XIII) il quale, giunto in quella città, chiese dove poteva incontrare persone dotate di una certa erudizione. «Avevo l'aria» ricorda «di colui che cerca delle uova di cammello». Alcune notizie, relative anche all'attuale culto del santo, sono riportate da E. Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrebīn*, Paris 1982², 184-187.

⁴ V. innanzitutto al-Zirikī, *al-A'lām*, IV, Beirut 1374/1904, 107 e 'Umar Riḡā' Kaḥḥāla, *Muḡam al-mu'allifīn*, V, Beirut s.d., 192.

⁵ Si veda in particolare Muḥammad b. Muḥammad al-Andalusī al-Wazīr al-Sarrāḡ (m. 1149/1770), *al-Ḥulūl al-sundusiyya fī al-tūnisiyya* (a cura di Muḥammad al-Hila), III, Tunisi 1970, 628-632. Altre notizie in Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥlūf, *Šaḡarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Cairo 1350h, 264-265.

⁶ Trumelet, *Saints*, 39, riporta che Sīdī al-Ṭa'ālibī «era a quel tempo uomo di una certa importanza e... non si rivelava agli occhi dei credenti per alcun segno particolare; era così umile da indossare *burnus* bianchi... affinché non lo si distinguesse dai suoi servitori. 'Non voglio umiliare nessuno' diceva spesso 'quanto a me, mi sento sempre molto pulito davanti a Dio'».

⁷ Cfr. *Šaḡarat al-nūr*, 264. Vedi inoltre Šams al-Dīn al-Saḥāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Cairo 1354h, 152, n° 393.

⁸ Cfr. Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, I, Beirut s.d., 247-248.

dalla voce del *faqīh* Abū Ḥafṣ 'Omar ibn al-Qalṣānī udī la *Muwattā'* di Anas ibn Mālik⁹. Quando, nell'819h, giunse a Tunisi il suo compatriota Ibn Marzūq, lo frequentò e poté trarne ulteriore vantaggio per la propria erudizione. Fece infine ritorno ad Algeri e vi restò fino a che non lo colse la morte, ormai quasi nonagenario. A Tunisi nessuno gli era stato superiore nella conoscenza del *ḥadīṭ*, e, tornato in patria, per tale attitudine era stato accolto come «segno» (*āya*)».

Scrittore prolifico¹⁰, il suo nome è legato a molte opere di argomento religioso, giuridico e grammaticale. Tra le più degne di nota: *al-Ḡawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur'ān*¹¹ ispirato al *Tafsīr* di Ibn 'Aṭīyya; *Rawḍat al-anwār wa nuzhat al-aḥyār*, una sorta di codice malikita ove, secondo le sue parole, raccolse la parte migliore di sessanta testi canonici; *Kitāb ḡāmi' al-ummahāt fī aḥkām al-'ibādāt*, ancora una raccolta in materia di dottrina malikita; *Kitāb fī muḡizāt al-nabī*, una raccolta di quaranta *ḥadīṭ* sulla questione dei miracoli profetici¹²; *al-'Ulūm al-fāḥira fī al-naẓar bi-umūr al-āḥira* sul giudizio e i misteri dell'Aldilā¹³; *al-Anwār al-muḍī'a fī al-ḡam' bayna al-šarī'a wa al-ḥaqīqa*, un tentativo di sintesi tra ortodossia e sufismo, di chiara ispirazione ḡazaliana¹⁴; *Kitāb al-ḍahab al-ibrīz fī ḡarā'ib al-Qur'ān al-'azīz* e *Tuḥfat al-iḥwān fī i'rāb ba'd ayyāt al-Qur'ān*, entrambi saggi di argomento lessico-grammaticale. A lui si deve, tra l'altro, un lavoro di esposizione e commento dell'opera di *fiqh* malikita di Ibn al-Ḥāḡib.

Tra le opere citate dai biografi non compaiono né il *Kitāb al-ru'ā'*¹⁵, né *al-Kawākib al-durriyya fī ru'yat ḥayr al-barriyya*, (= Astri brillanti nella visione del migliore tra le creature) oggetto di questo lavoro. Simili tra loro, poiché trattano entrambe la visione del Profeta, esse non si discostano dalla

⁹ Il minuzioso elenco dei nomi dei dotti che contribuirono alla sua formazione nelle varie città, e dei suoi discepoli, compare nell'opera di Sarrāḡ, 629.

¹⁰ al-Sarrāḡ, *Ḥulūl*, 630-631, ove compare la più estesa lista di opere. Si veda anche Ismā'īl al-Baḡdādī, *Hadiyyat al-'arīfīn fī asmā' al-mu'allifīn*, I, Istanbul 1951, 532-533.

¹¹ L'opera fu edita ad Algeri nel 1905, in quattro volumi. Esiste in manoscritto a Rabat, *Archives de la Faculté des Lettres*, Université Mohammed V, nn° 2088D, 2077D, 892D.

¹² MS Rabat, *Archives*, 583D. Sulla rilevanza del numero quaranta nella vita del Profeta e nelle sue parole v. J. Wensinck, *Concordance de la Tradition Musulmane*, II, Leiden 1943, 215-216.

¹³ MS Rabat, *Archives*, 1152D. Quest'opera è l'unica citata da Ḥāḡḡī Ḥalīfa, cfr. *Kaṣf al-zunūn*, II, Bagdad s.d., 1163.

¹⁴ MS. Rabat, *Archives*, 1602D.

¹⁵ Editato ad Algeri nel 1328h, in un unico volume di 39 pagine. Compare inoltre alla fine del già citato *al-Ḡawāhir al-ḥisān*, 1-40 (la numerazione delle pagine del volume non è progressiva).

rimanente produzione di Ṭa'ālibī, nella terminologia e nel pensiero, e non vi è, a nostro parere, motivo di dubitare della loro autenticità: nella vasta produzione dell'Autore, esse dovettero sembrare ai biografi di più scarsa rilevanza.

Ci soffermiamo brevemente sul *Kitāb al-ru'ā*¹⁶ poiché costituisce per molti versi un'introduzione e una spiegazione della breve opera che intendiamo qui presentare. Seppure l'esperienza lì narrata non vi compaia, è lo stesso autore a giustificare l'assenza. Egli dichiara infatti di non aver raccolto nel *Kitāb al-ru'ā* la totalità delle sue visioni del Profeta, ma di averne tralasciate alcune «per timore che cadessero nelle mani di chi non è in grado di comprenderne i significati»¹⁷. Prosegue poi illustrando la propria posizione sul problema della *ru'yā al-nabī*: egli critica le infinite sottigliezze degli *'ulamā'* e rifiuta i vincoli da essi imposti a proposito dell'interpretazione del celebre *ḥadīṭ*: *Man ra'anī fī al-manām fa-qad ra'anī, fa-inna al-Ṣayṭān lā yata-mattalu* (opp. *yataḥayyalu*) *bī*¹⁸ e quindi della effettiva possibilità di credere alla visione del Profeta. Seguendo il pensiero di Ibn Abī Ḡamra¹⁹, citato spesso come maestro, egli scrive: «Questo *ḥadīṭ* si deve intendere in senso del tutto generale (*'amm*)... Così come (Satana) non può assumere l'aspetto del Profeta, allo stesso modo non lo può imitare (*yataḥayyalu*) nelle parole, né nel pensiero, né nel modo, (e ciò significa) che non lo può imitare nel-

¹⁶ Si tratta sostanzialmente di un lungo panegirico delle opere di Ṭa'ālibī, in primo luogo del *Tafsīr* coranico. La motivazione della stesura apre la trattazione: i fratelli (*iḥwān*) gli chiesero di mettere per iscritto le sue varie visioni; egli dapprima «teme di rivelare il segreto di Dio all'orecchio d'altri» (p. 3.), ma riceve in seguito la divina autorizzazione. Dopo una corposa ma poco originale premessa sulla «teoria generale del sogno» (ove si riportano *ḥadīṭ* sotto l'autorità di Buḥārī e Tirmidī, e si citano pareri di Ibn al-'Arabī, al-Kirmānī ed altri) e una breve introduzione alla *ru'yā al-nabī*, l'autore narra numerose visioni, dall'anno 803h all'anno 863h, dunque tutte precedenti l'oggetto di questa ricerca.

¹⁷ *Kitāb al-ru'ā*, 13.

¹⁸ Molto noto, esso compare in tutte le raccolte di tradizioni, in questa forma o con minime variazioni. Cfr. per tutte Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IX, *Bāb fī al-ta'būr*, Cairo 1377/1958, 48 sgg. Questo *ḥadīṭ* diede origine ad una vasta letteratura consacrata alla visione del Profeta, per lo più frutto di esperienze mistiche; si vedano i nn° 3, 6, 16, 21, 22, 50, 51-54, 57, 74, 84, 111, 118, 119 e 122 dell'inventario compilato da T. Fahd, *La divination arabe*, Paris 1987², 330-363. Per le interminabili discussioni avvenute in seno all'Islam relativamente all'interpretazione dell'*ḥadīṭ* citato rimandiamo a 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Ḡamārī, *Kitāb al-ru'yā fī al-Qur'ān wa al-Sunna*, Tetuan s.d. (pensiero ortodosso) e a al-Ḥāfiẓ b. al-Faḍl 'Abd Allāh al-Ṣiddīq, *al-Ḥuḡaḡ al-bayyānāt fī iḥbāt al-karāmāt*, Cairo s.d. (dottrina del *taṣawwuf*), in particolare 172-181. Entrambi gli autori sono viventi.

¹⁹ *Kitāb al-ru'ā*, 8.

la sua essenza né in tutto ciò che concerne l'essenza, né parole, né segni, né fatti... (A Satana) è impossibile prendere il suo aspetto benedetto, né imitarlo in ciò che gli si riferisce... poiché Iddio glielo ha vietato. Quindi la visione del profeta è pura verità... ed è un supplemento di Buona Novella per coloro che lo amano (*al-muḥibbūn*) e un supplemento di gioia»²⁰. Certo, nota Ṭa'ālibī, seguendo ancora Ibn Abī Ḡamra, «altro non compare nei propri sogni se non la scienza, se si è gente di scienza, se non l'ignoranza, se si è gente ignorante», ponendo dunque al verificarsi della *ru'yā* il vincolo, del tutto mistico, che non concerne la visione stessa ma colui che la può meritare grazie all'elevatezza spirituale. Le numerose visioni di Ṭa'ālibī lo pongono evidentemente nel numero della «gente di scienza»; egli dovette comunque preservare i suoi frequenti contatti col soprannaturale dalle accuse di *siḥr*: «il mio scopo (*maqṣidī*) è il bene, e la sincerità nei confronti di Dio e del Suo Libro, e della *Sunna* del Profeta»²¹. Nel *Kitāb al-ru'ā* compare una frase che sembra un'anticipazione alla visione del *Kawākib*, e che egli desume da al-Kirmānī: «Satana non può raffigurare i messaggi, le scritture rivelate, gli angeli e le nuvole»²², tutti elementi, come vedremo, citati in quella sede.

Se i sogni del *Kitāb al-ru'ā*, come è del resto volontà dell'Autore, rivelano tutti l'intento di affermare le sue opere e di «canonizzarle», non così si può dire del *Kawākib al-durriyya fī ru'yat ḥayr al-barriyya*²³, che una maggiore immediatezza e libertà di intenzioni rendono più interessante.

²⁰ *Kitāb al-ru'ā*, 13, come la citazione successiva.

²¹ Questo brano va appunto considerato alla luce della tradizionale distinzione tra potere miracoloso del profeta e del santo, e magia (*siḥr*): la differenza starebbe nel fatto che nel primo caso si tratta di uomini virtuosi che agiscono a fin di bene, nel secondo di uomini malvagi che agiscono con scopo malvagio, cfr. il magrebino Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), *Muqaddima, al-faṣl al-tānī wa al-'isrūn fī ulūm al-siḥr wa al-ṭilismāt*, Cairo s.d., 496-503 trad. V. Monteil, *Discours sur l'histoire universelle*, III, Paris 1978 (Beirut 1967-68), 1087-1102. Si veda inoltre D.B. Macdonald, *Siḥr*, in EI, 1^a ed., IV, Leyde-Paris 1934, 431-433, e G.C. Anawati, *Le nom supreme de Dieu*, in *Atti del Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello 1966, *Appendice*, 31-52 (si tratta di un saggio bibliografico).

²² *Kitāb al-ru'ā*, 10.

²³ Il presente saggio si basa principalmente sul Ms Vat. Ar. 370, ff. 1^v-31, (sec. X-XIh, scrittura magrebina cfr. G. Levi Della Vida, *Catalogo dei manoscritti arabo-islamici della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1935, 39, e GAL, II, 249. Si è tenuto conto anche del Ms. Rabat, *Archives*, 1508D, ff. 74^v-75 (non datato, scrittura magrebina), cfr. I.S. 'Alūš, 'Abd Allāh al-Raḡrāḡī, *Fahras al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya al-maḥṭūṭa fī al-ḥizāna al-'amma bi-Rabāt*, II, Rabat 1958, 318. La differenza di ampiezza tra le due copie suggerisce che il copista dell'esemplare vaticano abbia compiuto alcune aggiunte sul testo, quasi tutte, apparentemente, di ordine esplicativo; talvolta ha arricchito il racconto di particolari coloriti. Nel contempo mostra alcune lacune, in particolare nel discorso del

Vi si narra un'unica, singolare visione, articolata in quattro notti successive, avvenuta alla fine del mese di *rabi' al-awwal*, da un venerdì al lunedì seguente, nell'anno 871 dell'egira (1466 d.C.), dunque quattro anni prima della morte di Sīdī 'Abd al-Raḥmān. Nelle quattro notti egli dormì nella moschea di Abū Sufyān, nella sua città natale²⁴. La prima notte, quando incontra, senza poterlo riconoscere, Abū Bakr al-Šiddīq, rimane estremamente turbato: teme infatti che la sua esperienza sia frutto di un'ingerenza diabolica²⁵. La seconda notte, dopo aver pregato Iddio di inviargli la medesima visione qualora anche il primo fosse stato un Suo segno, ritrova Abū Bakr che, nuovamente, non gli si svela. La terza notte porta il colloquio con 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, che lo informa non solo dell'identità propria e di Abū Bakr, ma anche del futuro incontro con il Profeta. Nella quarta notte avviene la vera e propria *ru'yā al-nabī*: al-Ṭa'ālibī chiede e ottiene il privilegio di un lungo messaggio da apportare alla comunità musulmana. Viene inoltre informato del potere talismanico di questa sua visione, se messa per iscritto.

Questa *ru'yā* si inserisce evidentemente nella letteratura del *mi'rāğ*, ove il *šūfī* (o lo *'arīf*) riceve il beneficio di imitare e riprodurre il caso del Profeta; non si rilevano sostanziali variazioni rispetto al consueto itinerario celeste dell'anima, luogo comune presso i mistici islamici²⁶, e al viaggio del Profeta in particolare, nei vari motivi della partenza da un santuario, dell'abluzione

Profeta. Ricordiamo che il Ms. Paris B.N. 1546, 7, riporta altre visioni dello stesso autore; cfr. Fahd, *Divination*, 357.

²⁴ I marabutti abitarono (e abitano tuttora) quasi sempre in luoghi consacrati, vedi L. Rinn, *Marabouts et Khouan, Etude sur l'Islam en Algerie*, Alger-Paris 1884, 14-20. 'Abd al-Raḥmān praticò per certo l'*istiḥāra* (cfr. *infra*) ovvero quella forma di incubazione frequente nell'area magrebina sebbene disapprovata dall'ortodossia (tranne che per i casi di coscienza privata, cfr. L. Massignon, *Le folklore chez les mystiques*, in *Opera Minora*, II, Paris 1969, 349, e *Introspection et retrospection*, *ivi*, 357). Si veda a questo proposito E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris 1984, 357 e 410 sgg. e B. Kilborne, *Interpretation du rêve au Maroc*, Paris 1978, 27-31. Questo sogno rappresenta a nostro parere un caso di *istiḥāra*, tantopiù che vi si realizzano le tre condizioni proposte da Fahd, *Divination*, 364, e cioè: dormire in un santuario, avere l'intenzione di ricevere una risposta dalla divinità e infine l'aver compiuto determinati riti propiziatori.

²⁵ Sullo *ḥulm*, il sogno inviato da Satana per turbare i credenti, secondo un *ḥadīṭ* del Profeta (Buḥārī, *Šaḥīḥ* IV, 48), si rimanda a Fahd, *Divination*, 269 sgg.

²⁶ Gli esempi sarebbero troppi: evidentemente le accuse di eresia mosse ad Abū Yazīz al-Bi-šāmī per aver preteso di imitare l'esperienza di Muḥammad, non spaventarono di suoi successori. Ricordiamo invece la tesi di Louis Massignon, nel *Lexique technique de la mystique musulmane*: il movimento mistico è l'erede diretto del primitivo ascetismo musulmano, derivato a sua volta dal Corano e dalla pratica del Profeta.

sine qua non, dell'incontro con i pii personaggi e con Ġibrīl, nella nuvola e soprattutto nel messaggio. Anzi, l'*isrā'* muḥammadico costituisce l'eredità più considerevole di questa narrazione, che si situa lontano dalle varie visioni del Profeta attestate nella letteratura dei sogni, sia nella tipologia che nell'intento²⁷. Ma anche rispetto al classico schema del *mi'rāğ* quest'opera si discosta non poco, dato che il fine ultimo dell'estasi non è Dio, ma il Profeta stesso, divinizzato beninteso²⁸, e affatto differente dal semplice uomo che mangiava cibo e camminava per i mercati come gli altri. Radicalizzando la posizione affermata nel *Kitāb al-ru'ā* (non vi sono dubbi sulla verità della visione, quale che sia il suo aspetto), Ṭa'ālibī presenta una figura di Profeta-Dio che non si mostra per nulla e che amplifica la propria trascendenza affermando che, comunque, una descrizione (*waṣf*) sarebbe superiore alle capacità degli abitanti del cielo e della terra riuniti a tale scopo. In linea con la tradizione del *mi'rāğ* è invece lo stato di sonno (*nā'im*) che 'Abd al-Raḥmān dichiara immediatamente all'inizio del racconto, allontanandosi quindi dall'esperienza profetica²⁹. Sembrerebbe anzi che egli ripercorra l'*isrā'* di Muḥammad tenendosi sempre un gradino più basso: ciò che era Dio diviene il Profeta e la delicata situazione intermedia tra sogno e veglia, prerogativa della profezia, diviene semplice sonno. Fermo restando che il Profeta appartiene completamente alla sfera del trascendente, la contrapposizione tra mondo soprannaturale e mondo terreno viene continuamente ribadita nel corso della narrazione, a partire dall'invocazione *subḥān al-Ḥayy alladī lā yanāmu* che ricorre più volte seguendo immancabilmente la radice *nwm*. Il sonno, elemento terreno per eccellenza, si contrappone all'eterna veglia di Dio: Egli, l'infinitamente altro, è «Colui che non dorme». La ricerca della veglia,

²⁷ Si confrontino ad esempio le visioni citate da I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. De Somogyi, V, Hildesheim 1970, 232-236 o da Fahd, *Divination*, 292-294. Molto lontana è anche la nota visione del Profeta di Ibn al-'Arabī (m. 638/1240), nella quale il Profeta gli dettò la 'saggezza' dei 28 profeti, da Adamo in poi, dal titolo *Fuṣūṣ al-ḥikam wa ḥuṣūṣ al-kilam*, cfr. A. Ateç, *Ibn al-'Arabī*, in EI, 2ª ed., Leiden-Paris 1978, 731; O. Yahyia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, I, Damas 1964, 240 sgg., n° 150.

²⁸ Tale atteggiamento, che costituisce una tendenza tardiva del *taṣawwuf*, compare già in Ibn 'Arabī, *Taḍkirat al-ḥawāṣṣ...*, trad. R. Deladrière, *La profession de Foi*, Paris 1985, 109-134 (cap. *La réalité principielle de l'Envoyé*). Cfr. inoltre J. Spencer Trimmingham, *The ṣufī Orders in Islam*, Oxford 1971, 27: lo spirito di Muḥammad diviene il *logos*, lo spirito preservatore dell'universo; a ciò si associa una nuova riverenza nei confronti del Profeta.

²⁹ Sulla profezia allo stato di veglia, privilegio dei profeti, si veda L. Massignon, *La passion de al-Ḥallāğ*, Paris 1975, I, 102 e II, 696.

qui implicita anche se solo accennata, costituì infatti un oggetto della ricerca dei mistici e dei marabutti nord-africani³⁰. Notiamo che il nome divino usato in questo racconto è appunto *al-Hayy*, il Vivente: l'autore, richiamando *Cor. 25:58* e *Cor. 2:255*³¹, evoca la stretta connessione tra Veglia e Vita, tra Sonno e Morte³², conferendo al sonno stesso una connotazione negativa di imperfezione e transitorietà. Tale aspetto negativo è comunque già superato se si pensa che, se esso è perdita di coscienza e in ciò simile alla morte, nel contempo è anche presa di coscienza, poiché solo lo stato di sonno può avvicinare alla profezia³³ (creando un contatto diretto con il soprannaturale, e anche in ciò è simile alla morte). La stessa ascensione al cielo, fatto eccezionale in terra e solo dal sonno eventualmente consentita, diviene possibile e

³⁰ Secondo la lista compilata da Trumelet, *Saints*, Introd. X-XI, tra le pratiche la cui sola osservanza può portare il *faqīr* alla perfezione (e vi è accordo nella maggioranza dei rituali degli *iḥwān*), la veglia (*al-sahar*) si trova al 3° posto, dopo la rinuncia al mondo (*al-'azla 'an al-nās*) e il ritiro (*al-ḥalwa*), ed è seguita dal digiuno (*al-ṣawm*) e dallo *dīkr*. Leggermente diversa la lista riportata da Rinn, *Marabouts*, 92-93: rinuncia al mondo; ritiro; veglia; partecipazione alle riunioni della confraternita (*ḥaḍra*, *zarda*, *ḡalāla*); visita pia (*ziyāra*); offerta (*ḥadya*). Trumelet nota che «la pratica della veglia è quella che conta il minor numero di osservatori zelanti» ma riferisce di santi che «torturando i loro corpi... giunsero a sconfiggere il sonno»; osserva che tali personaggi erano sorretti dalle parole del Profeta: «La preghiera è preferibile al sonno». Ricordiamo che la veglia continua (*dā'im al-sahar*) è una delle condizioni dell'amante secondo Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *Ri-sāla fī al-ḥubb*, trad. M. Gloton, *Traité de l'amour*, Paris 1986, 206.

³¹ *Cor. 25:58*: «Tu confida nel Vivo che mai non muore...» (trad. Bausani come i successivi passi coranici). *Cor. 2: 255*: «Non v'è altro Dio che Lui, il Vivente, che di Sé vive: non lo prende mai né sopore né sonno». È questo il celebre *ayat al-kursī*, il versetto del Trono, spesso usato come preghiera o amuleto. Così come Dio, nemmeno i beati dormono in Paradiso, e nemmeno sputano, si soffiano il naso o sono malati, v. Ibn al-Qayyim, (m. 751/1350), *Hādī al-arwāḥ*, 285, cit. da Šoubḥi el-Šaleḥ, *La vie future selon le Coran*, Paris 1986², 46.

³² Lo stesso motivo rileva nel Corano A. Miquel (*Pour une relecture du Coran: autour de la racine nwm*, «Studia Islamica» 47, 1978, 5-43). *Al-Hayy* è il 63° nome divino secondo Ḡazālī e Iḡī, cfr. L. Gardet, *al-Asmā' al-Ḥusnā*, in EI, 2ª ed., I, Leyde-Paris 1970, 738. Sul nome archetipico Ḥayy ibn Yaḡzān (il Vivente, figlio del Desto), secondo Avicenna e in Enoch, v. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, in particolare 74 sgg. e 187 sgg. Sul risveglio nella morte secondo il *ḥadīṭ* «Gli uomini dormono, e quando muoiono si risvegliano», si veda ancora Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1976², 185-189. Sulla terra dei Veglianti (*al-a'rāf*) nel *Kitāb al-in-sān al-kāmil* di Ḡīlī (m. 832/1428), v., del medesimo autore, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986 (Paris 1979), 160-162.

³³ Ci limitiamo a ricordare il celebre *ḥadīṭ* «*lam yabqi min al-nubuwwa illā al-mubašširāt...*» cfr. ad esempio Buḥārī, *Saḥīḥ*, IX, 41. Il rapporto onirico con il soprannaturale è l'unico tra i numerosi procedimenti divinatori conosciuti dalla Ḡāhiliyya ad essere approvato dall'ortodossia. Per questo e per la distinzione tradizionale tra sogni veri cioè dotati di potere divinatorio e sogni falsi (*adḡāi ahlām*), ingannatori, mandati da Satana, rimandiamo ancora a Fahd, *Divination*, 269 sgg.

certa per il buon musulmano con la morte. Dell'antinomia di sonno e morte si fa dunque tardo ma non inascoltato interprete al-Ṭa'ālibī.

Un altro elemento notevole di questa breve opera è la periodica interruzione della narrazione, presente sia nella struttura stessa della visione (quattro notti successive che si completano a vicenda), sia nelle parole del marabutto in cielo (egli diviene più volte muto e riprende la parola solo grazie all'intervento divino), sia nel messaggio del Profeta, tutto frammentato dalle richieste del marabutto stesso (*yā Sīdī, zidnī*). Tale criterio, che finisce per avvicinarsi ad espedienti ben noti alla narrativa arabo-islamica³⁴ possiede evidentemente scopi di ordine mistico-simbolici, e vuole qui rappresentare l'estrema diversità tra le condizioni umana e divina, diversità che sfiora l'impossibilità di comunicazione. Distinguiamo due momenti diversi: l'uno, ascendente, costituito dalle parole di Ṭa'ālibī che, come abbiamo visto, solo l'intervento divino può consentire (*fa-lammā aradtu an ukallimahu... lam uqaddir 'alā al-kalām*); l'altro, discendente, costituito dall'intera visione e dal messaggio del Profeta, ove è l'uomo a richiedere una continuazione. Il significato di entrambi i momenti è lo stesso (ribadire l'immensa distanza) ma vi appaiono ancora due elementi: a) tale distanza viene espressa proprio tramite attimi di unione (la visione, il dialogo); b) dato come postulato che la Rivelazione viene concessa solo a chi ne sia meritevole, essa è richiesta e stimolata da un intervento umano, ad avvalorare che, a quasi un millennio dall'enunciazione del Libro, l'Islam non si rassegnò a restare senza una guida dall'alto e cercò la continua, confortante presenza del soprannaturale, pur asserendone la totale trascendenza, in un costante gioco di affermazioni e negazioni.

Anche l'intero comportamento del Sīdī ci sembra indicativo a questo proposito. Il *favete linguis*, il tema del mutismo (*ḥaras*) caro alla mistica di ogni cultura³⁵, che pure qui costituisce il punto di partenza, viene presto ab-

³⁴ L'espediente della frammentazione del racconto procede generalmente dal desiderio di rendere più lunga la narrazione o di introdurre ciò che non è direttamente conseguente. Nessuno dei due casi ci sembra pertinente a questa *ru'yā*.

³⁵ Il mutismo diventa «l'espressione positiva dell'indicibile, linguaggio dell'inesprimibile... Questo silenzio, che penetra la potenzialità divina, corrisponde all'oscurità del santuario, al vuoto divinamente misterioso dei luoghi santi islamici... Il potente unico si rivela soltanto *per viam negationis*»; cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it. Torino 1960, 335-358. Sul silenzio come esito del *mysterium tremendum* si veda R. Otto, *Il sacro*, trad. it. Milano 1984, 24 sgg. Secondo Ibn 'Arabī (cfr. Gloton, *Traité*, 150), il silenzio è tra le condizioni dell'amore mistico.

bandonato poiché ciò che preme all'autore è richiedere e ricevere la presenza del divino, presenza che mai dovette sembrare più necessaria alla comunità dei Credenti (*mā ḥātabanī aḥad min ummatī akṭar minhu*). Il lungo discorso del profeta è non a caso fortemente favorevole e benevolo: non solo vi si assicura la superiorità assoluta di tutti i musulmani (anche di chi avesse fede «pari a un granello di senape») sugli infedeli e sui profeti pre-islamici, quanto si pone l'accento sulla tutela di cui godranno nel Giorno del Giudizio, garantendo dunque una responsabilità di cui il soprannaturale si farà carico nei loro confronti.

Nella stessa ottica si colloca, a nostro parere, anche il carattere «magico» assunto da questa visione nelle righe conclusive: testamento (*waṣiyya*), medicina o talismano, essa è dono nel senso più ampio del termine³⁶, ed aggiunge alle idee di prossimità e responsabilità del divino, anche la sua buona disposizione. Il timore di essere stati abbandonati trova una risposta decisamente tranquillizzante in questa *ru'yā* che, mostrandosi nella sostanza consolatoria, appare davvero espressione del suo tempo.

Sebbene quanto desti maggiore interesse in questo racconto sia il subitaneo trasformarsi del *topos* ascensionale (volo, incontro con i Compagni e Ġibrīl, sommaria geografia del Paradiso) in ciò che appare come un talismano, non si rileva alcuna frattura tra i due momenti, soprattutto considerando l'esperienza narrata nel quadro del *mi'rāğ* di Muḥammad: se il santo è colui che ripercorre la strada del Profeta, il talismano non è che la Rivelazione³⁷. Inoltre se, come abbiamo visto, il talismano è dono, similmente dono si deve definire l'estasi della vicinanza al soprannaturale, poiché entrambe contengono l'identico senso di beneficio, con la sola differenza che l'uno giova alla vita materiale (guarisce e arricchisce), l'altra allo spirito. In tal modo i due momenti non sono che due aspetti dello stesso privilegio accordato a Sīdī 'Abd al-Raḥmān dal suo Profeta, che variano proporzionalmente ai luoghi: ciò che è estasi in cielo non è che talismano in terra. Perciò, più che una ca-

³⁶ Due sono infatti i modi in cui il Sīdī designa la propria visione: *baraka* (grazia) e *daḥīra* (tesoro). Sulla *baraka*, dapprima dono di Dio poi privilegio ereditario, distinto dalla *wilāya*, v. ad esempio Trimmingham, *Orders*, 84 sgg. e 180.

³⁷ Ciò consegue dall'*ittibā'*, la conformità al comportamento del Profeta, alla quale esorta *Cor.* 3:31 (Di': Se veramente amate Dio, seguite me e Dio v'amerà e vi perdonerà i vostri peccati...): applicando tale criterio, la mistica musulmana ripete il *mi'rāğ*, portandola all'eccesso giunge alla rivelazione personale. È esplicita nel testo l'affinità rilevata dal Sīdī tra la rivelazione di Muḥammad e la propria: il Profeta stesso accomuna, nel proprio discorso, il Corano a questa *ru'yā*.

duta di sapore magico, ci sembra di scorgere in questa *ru'yā* il sincero smarrimento di un'epoca culturalmente e soprattutto politicamente cupa³⁸, che chiede alla propria religione conferma e guida. E la grandezza del Sīdī sta proprio nel domandare ai posteri di diffondere la grazia (*baraka*) che egli seppe meritare, regalando al prossimo la sua fede in Dio e la certezza di chiedere per essere udito. Altrove confida: «Vi è... un'ora speciale nella notte: qualunque richiesta di musulmano, se formulata a quell'ora ottiene risposta. Se vuoi conoscere quell'ora, recita subito prima di dormire 'Son quelli il cui sforzo nella vita terrena fu travariato mentre essi pensavano di far lavoro perfetto'³⁹ fino al termine della *sūra*; ti sveglierai in quell'ora e la conoscerai, col permesso di Dio. Forse ti sveglierai più volte, come Egli vuole. E ciò è quanto ho provato io stesso, col permesso di Dio, mediante *istiḥāra*. Stai bene attento però a non chiedere il male... poiché è solo Iddio colui che valuta il bene e il male⁴⁰».

II — LA VISIONE DEL PROFETA DI SĪDĪ 'ABD AL-RAḤMĀN AL-'TA'ĀLIBĪ OVVERO ASTRI BRILLANTI NELLA VISIONE DEL MIGLIORE TRA LE CREATURE

Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso. Benedica Egli il nostro signore Muḥammad e vi assista, o fratelli, quanto vuole e quanto Gli piace. Sia benevolo Iddio con me e con voi in quanto ha disposto e decretato, e faccia sì che io e voi siamo nel numero di coloro che trionferanno nel Giorno del Giudizio.

Una notte mi addormentai, sia resa gloria al Vivente, a Colui che non dorme, dopo aver recitato dodici *ḥizb*⁴¹ del Corano. Avevo pregato, con alcuni miei fratelli, venticinque *taslīm*, e recitato, ad ogni genuflessione della *Sūra Fātiḥa*, «Di', Dio è l'unico» cinquanta volte⁴². Mi ero in seguito diret-

³⁸ Ricordiamo brevemente che il periodo in cui visse 'Abd al-Raḥmān vide da un lato il risveglio dell'Europa cristiana, dall'altro il progressivo espandersi dell'impero turco ottomano.

³⁹ *Cor.* 18:104.

⁴⁰ Riportato da Sarrāğ, *Ḥulūl*, 631-632.

⁴¹ Nell'uso tecnico il termine designa un sessantesimo (o un sedicesimo) del Corano; esso può inoltre indicare l'ufficio di ciascuna confraternita, che consiste nella recitazione di lunghi estratti del Corano durante la funzione del venerdì. Di qui l'accezione piuttosto tarda di «liturgia supererogatoria»; cfr. D.B. Macdonald, *Ḥizb*, EI 2a ed., III, Leiden-Paris, 531.

⁴² Poiché vi sono due *raka'āt* in ogni *taslīm*: venticinque *taslīm* comportano cinquanta *raka'āt*.

to verso la moschea di Abū Sufyān, e lì, rinnovata l'abluzione, dormii in purezza. E mentre dormivo, sia resa gloria al Vivente, a Colui che non dorme, mi trovai su una nuvola bianca, ove si udivano delle voci. Mi scossi, impaurito da quelle voci che dicevano: «Sia resa gloria al Creatore dell'universo, sia resa gloria a Colui che dispensa la ricchezza, sia resa gloria al Giustiziere secondo verità». Guardai poi sotto la nuvola e vidi, lì sotto, una cupola verde dalla quale si irradiava una luce, simile ai raggi del sole. E, mentre ancora dormivo⁴³, mi comparve di fronte un uomo, di pelle bianca, candida, che portava abiti bianchi. Mi venne vicino, mi colpì col piede destro e mi disse: «Levati, e compi l'abluzione!». Mi levai ma non trovai più traccia di lui, solo un profumo di muschio⁴⁴. Piansi allora moltissimo⁴⁵. Poi sedetti e lessi il Libro di Dio, l'Eccelso, il Sublime, sino a che non fece mattina, una bella mattina. Me ne andai in seguito e mi purificai. Tornai più tardi nella moschea nella quale avevo dormito. Lì recitai la preghiera del tramonto, poi sedetti e lessi il Libro di Dio, l'Eccelso, il Sublime, fino a tarda sera, quando recitai la preghiera della sera⁴⁶. Rinnovai l'abluzione e desiderai Dio, l'Eccelso, il Sublime, e lo invocai e, nella mia supplica, così dissi: «O Dio, che sei la mia fede e la mia speranza, se questo sogno è veritiero, scevro dall'influenza di Satana, fa' sì che io lo riveda questa notte!». La prima notte era venerdì, la seconda sabato. Non appena ebbi terminato la mia supplica mi addormentai, sia resa gloria al Vivente, a Colui che non dorme, ed eccomi ancora con lo stesso, identico uomo, che mi ammonì col piede destro e disse: «Levati e compi l'abluzione!» Mi levai, impaurito ma felice, ma quando

Il versetto citato nel testo è *Cor.* 112:1; esso gode di estrema importanza liturgica poiché esprime il concetto basilare del credo musulmano. Sul suo *ḍikr* cfr. Ibn al-'Arabī, *al-Qaṣd al-muḡarrad li-ma'rifat al-ism al-mufrad Allāh*, trad. M. Gloton, *Traité sur le nom Allāh*, Paris 1981, soprattutto 170-172. Sul valore magico del versetto e della sura ove esso compare, si veda al-Būnī, *Šams al-ma'ārif* ed. 1291h, I, 131-132, ove si trova tra l'altro un quadrato magico; leggendo di venerdì il versetto menzionato, dopo tre giorni di digiuno, comparirebbe il *ḥādīm al-sūra*, cui si può esprimere un qualunque desiderio, certi di essere esauditi.

⁴³ Il passo precedente, sulla nuvola e le voci, manca nella copia di Rabat, che qui riprende.

⁴⁴ Sul muschio che copre il suolo del Paradiso cfr. Buḡārī, *Ṣaḥīḥ, Ṣalāh, 79 e Anbiyā'*, 85, (Wensinck, *Concordance*, VI, Leiden 1967, 244). Il muschio sostituisce la sabbia nel letto dei fiumi celesti, cfr. Ibn al-Qayyim, *Ḥādī al-arwāḥ*, 130, cit. da Šāleḥ, *Vie future*, 36.

⁴⁵ Piange poiché l'uomo gli ha fatto notare che non si era svegliato da sé per la preghiera; teme inoltre che si tratti di sogno ingannevole, mandato da Satana.

⁴⁶ Notiamo che Ṭa'ālibī ha ritardato la preghiera della sera. Il brano successivo non compare in Ms Rabat.

lo cercai non ne trovai più traccia, solo un profumo di muschio. Piansi allora moltissimo. Mi purificai, pregai, poi sedetti e lessi il Libro di Dio l'Eccelso, il Sublime, sino a che non fece mattina, una bella mattina. Quando giunse la terza notte, mi recai alla moschea che ho già ricordato, vi pregai, e mi sedetti a leggere il Libro di Dio, l'Eccelso, il Sublime. Poi pregai e desiderai Dio quanto lo avevo desiderato la prima volta, poi mi addormentai, sia resa gloria al Vivente, a Colui che non dorme.

Ed ecco un uomo, che mi comparve di fronte: non era chi già avevo visto, e portava abiti verdi. Mi baciò senza dirmi nulla e stava già per scomparire quando io dissi: «Mio Signore, nel nome di Dio l'Altissimo e del suo nobile Profeta, ti chiedo chi fosse l'uomo che venne a me la prima volta, e chi tu stesso sia». Mi rispose: «Guai a te, mi sia testimone Iddio, se non avessi giurato nel nome di Dio l'Altissimo e del suo nobile Profeta! Non ti avrei infatti risposto⁴⁷. Ma ascolta quanto ti dico, e che resti un segreto tra noi: innanzitutto non vi è forza né potenza se non in Dio, il Massimo, l'Altissimo⁴⁸! Quanto all'uomo che venne a te, quegli è Abū Bakr al-Šiddīq, Dio lo benedica. Io sono 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, e nella notte di lunedì Iddio ti mostrerà il tuo Profeta Muḡammad, su di lui la preghiera e la pace». Dissi: «Mio Signore, non scomparire ai miei occhi, lascia che ti baci sulla bocca!». Mi rispose: «Tu odori di cipolla e noi siamo gente che siede con gli angeli, e gli angeli non hanno odore di cipolla⁴⁹, e neppure altri odori sgradevoli. Però, se vuoi, puoi baciarmi la mano». Gli baciai la mano ed egli sparì. Quando giunse la quarta notte, mi recai alla solita moschea e vi recitai la preghiera del tramonto. Poi sedetti e lessi il Libro di Dio...⁵⁰ ed ecco, sul-

⁴⁷ Il giuramento musulmano funziona come un obbligo nei confronti dell'interlocutore: qualora questi si rifiutasse di rispondere, sarebbe punito da Dio come spergiuro. Il giuramento su Dio trova fondamento nella *Sunna*, cfr. Buḡārī, *Adab*, 31 e 85, *al-Muwaṭṭā'*, *Ṣiḡat al-nabī*, 22, ecc. (cfr. Wensinck, *Concordance*, III, Leiden 1955, 416); è meglio tacere che giurare su altri che Dio.

⁴⁸ La *ḥawqala* (*lā ḥawl wa lā quwwa illā bi-llāh*), formula che compare spesso nei rituali *ṣūfī*, vuole qui significare che il personaggio cui Ṭa'ālibī si rivolge non ha la forza di rifiutare.

⁴⁹ Tale affermazione trova riscontro in più passi della *Sunna*. Il cibo che meno piacque al Profeta fu quello in cui vi fosse della cipolla (Abū Dāwūd, *Aḡ'ima*, 40; Ibn Ḥanbal, 6, 89); egli proibì (*nahā*) ai fedeli di cibarsi di cipolla (Ibn Māḡa, *Aḡ'ima*, 59) e anche di porri (Muslim, *Masāḡid*, 72-74) e preferì tenere a distanza chi avesse l'abitudine di mangiare sia cipolla che aglio (Buḡārī, *Aḡ'ān*, 160, *Aḡ'ima*, 49 ecc.; Abu Dāwūd, *Aḡ'ima*, 40; Tirmidī, 13 ...), cfr. Wensinck, *Concordance*, I, Leiden 1936, 187.

⁵⁰ Il testo è lacunoso.

la nuvola, stava un cavaliere con indosso un mantello, e montava un destriero splendido, tra i più splendidi⁵¹, che aveva due zoccoli d'oro e due d'argento, il cui crine era come zafferano e nella corsa era più veloce delle frecce. Di fronte a ciò invocai Dio, l'Eccelso, il Sublime, che mi desse la forza di giungere a quel cavaliere per potergli chiedere della nuvola⁵², delle voci, della cupola e della luce che se ne irradiava. E giuro che non appena ebbi terminato la mia supplica vidi una nuvola (di sabbia), verde, che roteava sopra il mio capo e che mi portò nell'aria; e così giunsi, come fossi un uccello⁵³, alla presenza di quel cavaliere e lì, a poco a poco, scesi. Quando volli parlare, la mia lingua fu incapace di proferire parola, ed egli disse: «Iddio, sciogli la sua lingua affinché possa dire quanto desidera!» E Iddio accolse la sua supplica e permise che la mia lingua potesse parlare. Io dissi allora: «O mio Signore, giuro nel nome di Dio l'Altissimo e del suo nobile Profeta, e ti chiedo di informarmi su questa nuvola e su queste voci che ho udito e sulla cupola che vi sta sotto, e sulla luce che se ne irradia e su te stesso». Mi disse: «Guai a te, mi sia testimone Iddio, se non avessi giurato nel nome di Dio l'Altissimo e del suo nobile Profeta! Non ti avrei infatti risposto. Ma ascolta quanto ti dico: la nuvola è quella che Iddio ricorda nel suo Libro Eccelso, quando dice: "vi ombreggiamo di nubi e facemmo scendere su di voi la manna e le quaglie"⁵⁴; è la stessa nuvola che farà ombra su Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace, nel Giorno del Giudizio. Quanto alle voci, appartengono a coloro che portano il Trono⁵⁵. La cupola verde che

⁵¹ *min al-ṣāfināt*, cfr. *Cor.* 38:30.

⁵² Riprende Ms Rabat.

⁵³ Il tema dell'asceta che si libra nell'aria «come fosse un uccello» o divenuto uccello lui stesso è molto frequente nella letteratura del *mi'rāğ* di epoca tardiva; nei viaggi in Paradiso di età più antica prevale invece l'utilizzo di cavalcature alate, eco di Būrāq. Gli uccelli simboleggiano l'immortalità dell'anima in *Cor.* 2:260, 3:49 e 67:19. Lo stesso Libro Sacro menziona il loro linguaggio come espressione esoterica per eccellenza, cfr. 27:16. Il viaggio degli uccelli come allegoria del viaggio spirituale dell'anima nella ricerca del soprannaturale è stato spesso trattato nella letteratura islamica, notoriamente nella *Risālat al-tā'ir* di Ibn Sīnā (m. 428/1037) e nell'omonima opera di al-Ġazālī (m. 489/1111). Sulla simbologia degli uccelli si veda H. Corbin, *Avicenne*, 194-220.

⁵⁴ *Cor.* 2:54.

⁵⁵ Nella gerarchia angelologica, essi occupano il grado più elevato essendo i più vicini a Dio, del quale cantano in continuazione le lodi. Secondo le *'Ağā'ib al-mahlūqāt* di al-Qazwīnī (m. 682/1283), una delle più interessanti sintesi sull'argomento, essi sono quattro (sotto l'aspetto di uomo, toro, aquila e leone) ma si raddoppieranno nel Giorno del Giudizio, concordemente a *Cor.* 69:17. Cfr. T. Fahd, *Anges, démons et djinns en Islam*, in *Genies, anges et demons*, Paris 1971 (*Sour-*

sta sotto la nuvola si chiama "cupola dell'Islām"⁵⁶; la luce che se ne irradia, simile ai raggi del sole e ancor più intensa, quella è la luce del Signore dei cieli e della terra Muḥammad ibn 'Abd Allāh, su di lui la preghiera e la pace. Io sono Ġibrīl». Io dissi: «O Ġibrīl, fa sì che io veda il volto del Signore dei primi e degli ultimi, il nostro Signore Muḥammad». Ġibrīl sorrise e disse: «Va' da lui!». Io mi diressi allora verso la cupola e dissi: «La pace e la preghiera siano su di te, Inviato di Dio!». Quando fui più vicino alla cupola egli parlò e disse: «Fa' piano⁵⁷ e chiedi quanto desideri!». Ma quando volli parlare non ne fui capace.

Egli disse allora: «Iddio, sciogli la sua lingua affinché possa parlare!». E Iddio sciolse la mia lingua e la prima cosa che dissi fu: «O Signore, descrivimi a me cosicché la gente non mi accusi di menzogna al mio racconto!» «Guai a te!» rispose «Seppure coloro che popolano il cielo e la terra unissero i loro sforzi per scrivere alcunché sul mio aspetto, ne sarebbero incapaci, non perché mi voglia vantare, né perché io voglia affermare ciò che non è. Ti mostrerò invece i principi, affinché ti sia chiara la verità; e se ti chiederanno del mio aspetto, di' loro che una luce ti abbagliò e perciò non potesti vedermi». Dissi: «O Signore, donami un messaggio che io possa portare alla tua nazione affinché sia paziente!». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta⁵⁸ e vi dice che Iddio, per sua intercessione e non perché si voglia vantare, creò il Paradiso per voi soltanto». Dissi: «O Signore, continua!». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice che colui i cui capelli siano divenuti bianchi in seno alla sua nazione, seppure la sua fede fosse pari a un granello di senape, ugualmente Iddio lo terrà lontano dal Fuoco». Dissi: «O Signore, mio amore, continua!». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta

ces orientales VIII), 155-214. Ibn 'Arabī dedica un intero capitolo agli *Ḥamalat al-'arṣ* nelle *al-Futūḥāt al-makkiyya* (I, 164-167), si veda Šāleḥ, *Vie future*, 110.

⁵⁶ Ms Rabat riporta «cupola della pace». La versione citata nel testo ci sembra la corretta.

⁵⁷ L'esortazione del Profeta a procedere senza fretta è quotata nelle raccolte di tradizioni: Muslim, *Īmān*, 47, *Ġanā'iz*, 16, ecc.; Tirmidī, *Ṣalāh*, 196; al-Nisā'ī, *Zakāh*, 62; Ibn Ḥanbal, 2, 181. Cfr. Wensinck, *Concordance*, VI, 281.

⁵⁸ Il saluto (*salām*) «simbolo della cerimonia di investitura, riservata ai santi privilegiati», è una delle allegorie più tipiche della mistica musulmana, e trova fondamento in *Cor.* 36:58 e 56:26. Cfr. L. Massignon, *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968, 108-110. Osserviamo che il saluto viene qui esteso a tutta la comunità musulmana. Lo schema liturgico di invocazione e risposta, inoltre, è tipico dei poemi *ṣūfi* in occasione del compleanno del Profeta che, secondo Ibn Hišām, si situerebbe proprio nel mese di *rabī' al-awwal*, cfr. Trimingham, *Orders*, 208-210.

e vi dice che il Paradiso sarà interdetto ai profeti sino a che non vi entrerete voi, con il vostro Profeta; voi siete fatti per il Paradiso, e quello per voi». Dissi: «O Signore, continua!». Disse: «Di' loro: il vostro profeta vi saluta e vi dice che voi siete superiori a tutte le altre nazioni così come lui stesso è superiore a tutti gli altri profeti, e così voi, allo stesso modo». Dissi: «O Signore, continua!». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice⁵⁹ che starete bene sino a che l'inferiore tra voi avrà rispetto del superiore, e il superiore tra voi avrà misericordia dell'inferiore». Dissi: «O Signore, continua!». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice che, nel Giorno del Giudizio, le genti si divideranno in nove gruppi: un gruppo per i re, uno per i giudici, uno per i recitatori del Corano, uno per i combattenti, uno per i pellegrini, uno per i servi di Dio, uno per coloro che chiamano alla preghiera, uno per gli ignoranti e infine uno per coloro che peccano. Il gruppo dei re sarà sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di Abū Bakr al-Šiddīq⁶⁰, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. I giudici saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. I recitatori saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di 'Uṭmān ibn 'Affān, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. I combattenti saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di 'Alī ibn Abī Ṭālib, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. I pellegrini saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di Ibrāhīm, l'amico del Clemente, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. Quanto ai servi di Dio, essi saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di Mu'āḍ idn Ḡabal, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. Coloro che chiamano alla preghiera saranno sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime, poi sotto la tutela di Bilāl ibn Ḥamāma, se si sono comportati come lui e se lo hanno seguito. Gli ignoranti saranno sotto la tutela di Iblīs, Dio lo maledica, e non sotto la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime. Coloro che peccano, infine, saranno sotto la tutela di Ḥaḡḡāḡ ibn Yūsuf, e non sot-

⁵⁹ Riprende Ms Rabat. La ricorrente locuzione *qāla lī qul lahum* rappresenta il passaggio della rivelazione, concetto basilare della tradizione islamica (*isnād*).

⁶⁰ Ciascuno dei nove gruppi viene messo in relazione con il personaggio dell'Islam delle origini che, nella tradizione popolare, ne rappresenta il prototipo. Tali personaggi sono talmente noti che ci sembra superfluo analizzarli uno per uno.

to la tutela di Dio, l'Eccelso, il Sublime». Così disse, e mentre lo interrogavo ecco sette cupole dai diversi colori, e le seguiva un cavaliere, possente come una fortezza.

Io dissi: «O Signore, non molto mi resta da chiedere se non che tu mi informi sulle cupole e su cosa esse siano, e su chi sia il cavaliere che le accompagna». In quel mentre la cupola ove si trovava il Signore dei primi e degli ultimi parlò: «O te» disse «si fa lungo il tuo discorso!». «Taci, cupola» disse allora il Profeta «nel nome di Colui che mi inviò portatore di verità e apostolo, invero nessuno mai, nella mia comunità, mi chiese tanto; e mi ha stupito quanto costui mi chiede». Poi disse a me: «La prima cupola appartiene ad Abū Bakr al-Šiddīq, Dio lo benedica, e si chiama “cupola della completezza”; la seconda appartiene a 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, Dio lo benedica, e si chiama “cupola dello splendore”; la terza è di 'Uṭmān ibn 'Affān, Dio lo benedica, e si chiama “cupola del soccorso”; la quarta appartiene ai tre: 'Alī, Ḥasan e Ḥusayn, Dio li benedica tutti (...); la quinta appartiene ai *walī* e ai *šāliḥ* e si chiama “cupola della dignità”; la sesta è di Fāṭima *al-zahrā'*, Dio la benedica, e si chiama “cupola della retta via,” la settima appartiene ad 'Aīša, Dio la benedica, e si chiama “cupola della luce”. Quanto al cavaliere che le segue, possente come una fortezza, quegli è il campione della mia *sunna*, colui che davvero credette alla mia parola, il giustiziere della mia comunità, principe dell'Islām, colui che porta bandiere e stendardi, re magnanimo, capo dei credenti, califfo del sovrano dei mondi, Abū Ḡa'far 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz⁶¹, Dio lo benedica». Io dissi: «O Signore, continua, e dimmi, affinché mi creda la tua comunità». Disse: «Di' loro: il vostro Profeta vi saluta e vi dice che colui che crede in me e nella mia rivelazione ma non crede in questa visione, non sarà nel nostro gruppo, né in questa Casa, né nell'Altra, così come non saranno nel nostro gruppo coloro che si sono perduti e di quelli neppure ci prenderemo cura nelle due Case». Io dissi: «O Signore, continua e lasciami un testamento del quale io mi giovi!». Mi disse: «Questa visione è cosa che Dio ha confidato a te affinché tu la diffonda di paese in paese, di nazione in nazione, di luogo in luogo. Colui che la scriverà o la porterà con sé, lo terrà lontano Iddio dal Fuoco infernale, lui stesso, la sua sposa, i suoi genitori e i suoi figli; chi la porterà con sé

⁶¹ Anziché il nome dell'ottavo califfo omayyade, Ms Rabat riporta Abū Ḥafṣ 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, con evidente errore del copista.

riuscirà vincitore ovunque si recherà; se un viaggiatore la porterà con sé, lo assisterà Iddio nel suo viaggio e lo preserverà da ogni afflizione e avversità, ed egli non dovrà temere né ladri né briganti, e starà sotto la Sua protezione fino al ritorno. E se la porterà con sé chi è malato nel corpo, Iddio lo guarirà da ciò di cui è malato; e se un mercante la porterà nel suo viaggio d'affari, non rimarrà sterile la sua attività, aumenterà il suo denaro per mai più scemare. E chi soffre di ascessi, elefantiasi, lebbra, o altre piaghe che si aprono sulla pelle, la dovrà scrivere e poi macerare in acqua piovana, infine la berrà⁶² a digiuno per tre giorni, e guarirà, col permesso di Dio, il Supremo; lo libererà Iddio da tutto ciò e da ogni male, per intercessione del nostro Signore, Principe dei primi e degli ultimi, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, su di lui la preghiera e la pace». Io dissi: «O Signore, è questo un lungo discorso, e temo di dimenticarne una parte». Mi disse: «Prendi questi datteri⁶³ e mangiali; quando li avrai mangiati non dimenticherai più nulla, col permesso di Dio, il Supremo, e terrai a memoria tutto quanto hai udito e vedi». Quando mi risvegliai dal mio sonno, stavo ancora gustando dei datteri il cui sapore non somigliava affatto a quello dei datteri terreni, e ne trovai pezzetti in bocca e tra i denti. Seppi così che era tutto vero e mi ritrovai sazio e tenevo a memoria quanto avevo udito, per intercessione del nostro Signore Muḥammad, su di lui la preghiera e la pace. Se questa visione benedetta, grazia (*baraka*) di Dio a te, capitasse tra le mani di un musulmano, tu non gliela rifiutare, poiché essa è un tesoro che il nostro Signore ha tenuto in serbo per noi. L'ho sognata alla fine del mese di *rabī' al-awwal*⁶⁴ dell'anno 871. Ho terminato, sia lodato Iddio, il Supremo, la visione del nostro Signore, nostro Amore e nostro intercessore Muḥammad, siano su di lui la lunga preghiera e la massima pace. Questo scritto si intitola: «*Astri brillanti nella visione del migliore tra le creature*».

⁶² Cibarsi dello scritto significa trattenere l'essenza; numerosi sono gli esempi nella Bibbia (*Ezech.* II, 8; II, 1; *Apoc.* X, 10, ove Giovanni teologo, divorando il rotolo, riprende la profezia). Osserva Van der Leeuw, *Fenomenologia*, 339, che «fissare per iscritto il testo sacro non contribuisce a precisarne la tradizione, ma permette di dominare la parola scritta affinché se ne possa fare ormai ciò che si vuole. La scrittura non è più precisa della parola viva, è più maneggevole: l'esempio più realistico è nel bere una frase».

⁶³ Ricordiamo che, secondo alcune fonti, Gabriele donò un dattero a Muḥammad durante il *mi'rāğ*: dopo averlo mangiato egli concepì Fāṭima, cfr. L. Vecchia Vaglieri, *Fāṭima*, in *EI*, 2^a ed., II, 867.

⁶⁴ Forse anche l'*isrā'* del Profeta avvenne in questo mese, cfr. L. Caetani, *Annali dell'Islām*, I, Milano, 1905, 305-306.

A BIBLIOGRAPHY OF MALTESE (1974-1984)

GIOVANNI MANGION
(Malta)

This is a continuation of "Bibliography of Maltese (1953-1973)" published in *Atti del XIV Congresso Internazionale di linguistica e Filologia Romanza*, Napoli-Amsterdam 1976, II: 611-641, which was in turn a supplement to P.P. Saydon's "Bibliographical Aids to the Study of Maltese" published in *Journal of Near Eastern Studies* 12, 1953: 20-30, 124-133¹.

As in my previous article, I have listed here all important publications which are *directly* relevant to the study of the synchronic and diachronic aspects of Maltese, i.e. excluding the many books and articles which provide the necessary background and perhaps even passing references to the language². I have also added a brief note or quotation to indicate the subject-matter of each item on the list.

¹ The *Atti* were co-published by Macchiaroli of Naples and Benjamins of Amsterdam, with Alberto Varvaro as editor. The *JNES* (started 1942, University of Chicago Press) has been reprinted by Johnson Reprint Corporation, New York 1968.

² Just a sample of recent unpublished or background studies: Alex Borg, *A Historical and Comparative Phonology and Morphology of Maltese*, PhD thesis Hebrew University 1978, 425 pp. (mimeograph); A. Talaat, *A Comparative Study of Maltese as an Arabic Dialect*, PhD thesis Univ. of Alexandria 1977, 300 pp.; E. Castles, *Problems of Teaching English in a Maltese Context*, M.A. dissertation, Malta University 1975; G. Mazzon, *La diffusione dell'Inglese a Malta*, doctoral thesis Univ. of Naples 1984; J.M. Falzon, *Maltese Word-Reading and Group Reading Tests*, Education Dept, Malta 1968-72 (mimeograph); G.F. Abela, *Della descrizione di Malta*, Malta 1647, reprinted Klabb Kotba Maltin 1984; A. Vella, *Storja ta' Malta*; Klabb Kotba Maltin 2 voll. 1974-1979; B. Fiorentini, *Malta rifugio di esuli e focolare ardente di cospirazione durante il Risorgimento italiano*, Malta 1966, 220 pp.; H. Frendo, *Party Politics in a Fortress Colony: The Maltese Experience*, Malta, Midsea Books 1979, 243 pp.; G. Chetcuti, *Tghallem il-Malti f'20 lezzjoni*, Malta 1982 (grammar); V. Vella, *Gheruq, Kors fl-Ilsien Malti*, Malta 1984 (grammar and conversation); K. Sant, "M.A. Vassalli's sojourn in Rome (1788-1790)" *Sunday Times* (Malta) 3/4/1983; Anon., "Is it legitimate to speak bastard Maltese?", *Tomorrow* (Malta) Dec. 1983: 13-14.

Maltese is included in *Bibliographie linguistique*³ and *Index Islamicus*⁴, and in specialised bibliographies like *Onoma*⁵, usually under a separate heading within the section of Arabic Dialectology: but with omissions and delays which render the present essay worthwhile and, hopefully, useful to students and scholars interested in Maltese⁶.

The scientific contributions on Maltese in the last thirty years outnumber those which appeared in the previous three hundred years! The following pages offer further proof that Maltese is, slowly but surely, acquiring the recognition it deserves within the international community of professional linguists. This is mainly due, no doubt, to the unique character of a language which is the end-product of an admixture of phonological, lexical and morphosyntactic elements derived from the Chamito-Semitic and Romance groups of languages.

The phonology of Maltese has engaged the attention of theorists and others interested in the comparative study of Arabic dialects (Brame, Puech, Alex Borg). Maltese lexis is considered particularly relevant to the study of the linguistic stratification of Sicilian, especially Sicilian Arabic (Varvaro, Pellegrini, Caracausi, Isserlin, Brincat). Mixed morphosyntax in Maltese has intrigued several linguists (Aquilina, Comrie, Lüdtke, Kontzi, Krier). Onomastics has registered considerable progress during the last ten years (Wettinger), illustrating to some extent the development and changes of Maltese, shorn as it is of early literary and documentary sources. New data and insights have been brought forward in relation to Maltese linguistic history (Luttrell, Pertusi, Sant, Wettinger) and Maltese 'dialects' (Aquilina, Isserlin, Schabert). Lexicography has been enriched with two major works: Serracino

³ Published annually by a team of linguists with the contribution of Unesco and printed by M. Nijhoff, The Hague-Boston-London. Maltese has been listed under a separate heading since 1976.

⁴ Compiled by J.D. Pearson in supplements issued every five years by Mansell Information & Publishing Ltd., London: 4th Suppl. (1971-75), 1977; 5th Suppl. Part I Articles, Part II Monographs (1976-80), 1983. The first vol. (1906-53) was published in 1958.

⁵ Published periodically by the International Centre of Onomastics at Louvain, distributed by Edition Peeters, Louvain. See also: M.H. Bakally, *Arabic Linguistics. An Introduction and Bibliography*. London, Mansell 1983, 741 pp., which refers to Maltese, especially Aquilina's works, on pp. 37-40.

⁶ *A Malta National Bibliography 1983*, 41 pp., by J. Sultana, P. Xuereb, L. Sciberras & A. Sapienza, was published by the National Library of Malta in 1984. It is hoped that this yearly publication will develop into a useful tool of information and research.

Inglott's *Miklem Malti* and Aquilina's *Maltese-English Dictionary*. Sociolinguistic studies have just started (Albert Borg, Kontzi) and it is hoped they will gather momentum through empirical research in order to assess Maltese *Sprachusus*, bilingualism and diglossia. There is evidence of a growing interest in the methodology of Language Teaching, especially Italian (Brincat, Eynaud, Mangion), but there seems to be a pressing need for a scientific approach to language education and the teaching of Maltese, which is fast establishing itself, with English, as a primary language at school and in public examinations. The question of Maltese orthography and style – or rather the discrepancy between norm and practice, or between *langue* and *parole*, by the local users of the language, because of the ever-increasing influx of Romance and Anglo-Saxon loanwords, neologisms and interferences – has been hotly debated on the home front (Fenech, Serracino Inglott, Aquilina, *Akkademja tal-Malti*) during the last ten years.

The following pages provide a record of what has been produced in the last decade – and a clue as to what may or should be achieved in the forthcoming years – within the field of Maltese linguistic research⁷.

1. D.A. Agius, "Maltese: a Semitic and Romance language". *Al-'Arabiyya* 13, 1980: 14-27.

On the constituent elements of Maltese.

- 1.1 "A Semitic Maltese inventory with a possible Siculo-Arabic intervention". *ZAL* 6, 1981: 7-15.

Traces the etymology, through Sicilian Arabic, of a number of Maltese words, and tries to establish a phonological pattern.

⁷ The following abbreviations have been used: *BALM* = *Bollettino dell'Atlante Linguistico del Mediterraneo*; *BSOAS* = *Bulletin of the School of Oriental and Africal Studies*, London University; *IOS* = *Israel Oriental Studies*, Tel-Aviv University; *JMS* = *Journal of Maltese Studies*, Malta University (6 issues in 1974-84, present ed. O. Friggieri); *JSS* = *Journal of Semitic Studies*, Manchester University; *MR* = *Medioevo Romano*; *ZAL* = *Zeitschrift für Arabische Linguistik*.

2. Akkademja tal-Malti, *L-Ortografija ta' Neologizmi Anglo-Sassoni u Rumanzi fil-Malti - Zieda mat-Taghrif fuq il-Kitba Maltija (1924)*. Special issue of *Il-Malti*, 60, 1984, 17 pp.

Rulings by the *Akkademja tal-Malti* (association of Maltese writers) on the spelling of English and Romance loanwords.

Fourteen rules are given, in an attempt to establish uniformity in the use of Maltese vocabulary of Romance and English origin. Examples:

"3. *Kliem missellef b'accent sdrucjolu* Dahal hafna kliem b'accent sdrucjolu fil-Malti. Dan ghandna ninkorporawh fl-ortografija - muzika, eduka, telefon, industrija, integru, insipidu, imputa.

Nota: inhallu ghall-grammatici li joholqu r-regoli ghall-grammatika Maltija f'dan il-kaz.

4. *Zewg vokali hdejn xulxin f'nofs ta' kelma* (a) Kliem missellef li jkun fih il-hoss ta' zewg vokali hdejn xulxin li jinhasu minghajr il-qadi ta' konsonanti dgħajfa, għandhom jinkitbu minghajr il-konsonanti qaddejja - hekk, p.e. 'ideal' u mhux 'idejal', 'ideali' u mhux 'idejali'; 'idea' u mhux 'ideja'; 'reali' u mhux 'rejali'; 'realta' u mhux 'rejalta'; 'poeta' u mhux 'poweta'".

3. J. Aquilina, "Problemi dei rapporti fra la fonetica siciliana e la fonetica maltese". *BALM* 16-17, 1974-75: 193-206.

Discusses the phonetical differences between Maltese and Sicilian. "Benché la lingua maltese sia morfologicamente araba, il suo vocabolario contiene più parole di origine romanza che di origine araba". "Da questi brevi cenni di fonetica italo-siculo-maltese arriviamo alla conclusione che nell'elemento romanzo maltese non funziona la regola della fonetica siciliana per ciò che riguarda i diversi nessi consonantici che la localizzano come parlata dialettale. I pochi casi di corrispondenza per alcuni nessi sono piuttosto sporadici e potrebbe benissimo trattarsi di prestiti presi di peso dal siciliano [...] Quel che è di regola in diversi dialetti siciliani, compresi anche quelli calabresi del sud, è di eccezione nel maltese. L'elemento romanzo nel maltese pare che sia dovuto a prestiti dall'italiano antico da fonti erudite, portati a Malta da gente colta come sarebbero i preti e i professionisti, e adattati al sistema fonetico vocalico e consonantico del linguaggio maltese indigeno. Del resto, questo sta succedendo ancora nei nostri tempi".

- 3.1 "A study in violent language". *JMS* 10, 1975; 29-54.

Lists 64 violent expressions in Maltese and compares them with Arabic and European languages.

- 3.2 "Popular witty retorts". *JMS* 10, 1975: 65-79.

100 rigmaroles in Maltese, translated and explained.

- 3.3 *Maltese Linguistic Surveys*, Malta 1976, 216 pp. Published by the University of Malta.

An important collection of studies already published, such as: "Prepositional Verbs in Maltese" (*Congrès Int. des Et. Sém. et Chamito-Sém.*, Paris 1969); "L'elemento lessicale antico e moderno nel maltese" (*Studi Linguistici in memoria di Oronzo Parlangèli*, Bari 1973-74); "The Berber element in Maltese" (Colloquium on Hamito-Semitic Comparative Linguistics, London 1970 = *Hamito-Semitic*, edited by J. and T. Bynon, 1975: 297-313); "Some dialect aspects of Maltese" (*XXIX Int. Cong. of Orientalists*, Paris 1973); "Linguistic cross-currents in Maltese" (in *Antiquitates Germanicae, Festschrift Hermann Güntert*, Innsbruck 1974).

- 3.4 "Fehmiet dwar l-Ortografija tal-Malti". *Il-Malti* June-Dec. 1977: 3-16.

Discusses current problems and controversies on Maltese Orthography. "Il-grajja l-aktar importanti fil-kitba tal-Malti kienet il-pubblikazzjoni tat-*Taghrif fuq il-Kitba Maltija*, xogħol mahrug mill-Għaqda tal-kittieba tal-Malti fl-1924".

- 3.5 "Languages in contact". *JMS* 12, 1978: 45-62.

Discusses the influence of English and Italian on Maltese vocabulary, phonology, morphology and syntax, with examples.

- 3.6 "Comparative notes on the influence of Arabic on Spanish and Maltese toponymy". In *Actes du Deuxième Congrès Int. D'Etudes des Cultures de la Médit. Occid.*, Micheline Galley (ed), Alger, S.N.E.D., II, 1978: 192-198.

Gives examples of Maltese and Spanish place-names of Arabic origin.

3.7 *Maltese Arabic Comparative Grammar*, Malta 1979, 227 pp.

A deep study in 31 chapters mainly concerned with Maltese morphology compared to Classical Arabic, with "some comparative notes on the Maghribi dialects". The book was published in Malta (Interprint) by the Libyan Government, which suppressed it as soon as it was printed (only four or five copies have survived). The last chapter (pp. 188–225) entitled "Recapitulatory Lexical Elements" deals with "Nouns of Action (Mašdar) of Trilateral Verbs, Nouns of Instrument, Nouns indicating Profession and Trade, Adjectival Word Patterns, Arabic Plural Patterns with their Maltese Correspondences, Other Plural Patterns, Comparative List of Arabic and Maltese Derived Verbs Based on a Common Vocabulary, Quadrilaterals". "The relative pronoun *li* in Maltese is inserted between the antecedent and the relative clause whether the antecedent is definite or indefinite. On the contrary, Arabic makes use of the relative pronoun only when the antecedent is definite.. When it is indefinite, it is incorrect to introduce the relative clause by [...]. Note, however, that with some clauses, the same is possible also in Maltese, and *li* may be omitted when the antecedent is indefinite: *kien hemm ragel li kien ighix wahdu* or *kien hemm ragel (kien) ighix wahdu*, 'there was a man who lived alone'; *ghandi magna li tahdem wahedha* or *ghandi magna tahdem wahedha*, 'I have a machine which is automatic'; *naf mara li dahket bix-xitan* or *naf mara dahket bix-xitan*, 'I know a woman who fooled the devil'. "Both languages make use of prepositional verbs to express idiomatic turns of speech. But one notes that, in most cases, verbs common to the two languages express different meanings even when they use the same preposition. Only in a few cases do Maltese and Arabic prepositional verbs agree not only in the use of the same prepositions but also in meaning".

3.8 "The problems of Maltese Lexicography". In *Oriental Studies presented to B.S.J. Isserlin*, R. Ebied & M. Young (edd.), Leiden, Brill 1980: 159–172.

The author reviews past Maltese lexicography and illustrates the criteria used in his *Maltese-English Dictionary*. "My satisfaction is that my Word-book will be a much more comprehensive and also more systematic dictionary than those published hitherto. [...] historical illustrations are very scarce, but wherever I have included words and meanings unknown to me perso-

nally, I have referred them to the lexicographer or the author who has previously recorded such words and meanings".

3.9 "Alcuni appunti su elementi fonetici e morfologici italiani nella lingua maltese". In *Scritti Linguistici in onore di Giovan Battista Pellegrini*, Pisa, Pacini 1983, II: 1239–1247.

"Quel che è molto interessante e curioso [...] è un buon numero di parole di forma prettamente italiana di cui però, non essendoci riscontri nel siciliano e nell'italiano, si può dire che sono di creazione maltese. Tali sarebbero, fra diverse altre, la parola *amorin*, termine ornitologico per il papagallino ondulato [...] e il termine botanico *bambinella* indicante una varietà della pera o del pero".

3.10 *Maltese-English Dictionary*, Malta, Midsea Books, 1987, vol.I (A–L), 764 pp.

A comprehensive etymological dictionary of the Maltese language by Malta's best-known linguist. Here is a sample text from letter B: – BOLL/BONN, n.m. (ichth) also *hamiema (tas-sikkina)*. Sting ray, fire flare (*Dasyatis pastinaca*, *Trygon pastinaca*); ~ *vjola*, blue sting ray, purple trygon (*Dasyatis violacea*, *Trygon violacea*); ~ *tork kbir*, great sting ray (*Dasyatis thalassius*) [*< Sic. bugghiu* pesce simile alla razza, non raro nel mare di Sicilia, *Pastinaca (Raja Pastinaca, L.)* (Mort.)]

BOLL/A, n.f. (pl. ~ *i/bolol*) Stamp, postage-stamp; ~ *tal-hames centezmi*, a 5c stamp; *album tal-* ~ *i*, stamp album; ~ *tax-xoghol*, work (contribution) stamp. 2. Stamp duty (*zomm tal-* ~, keep the stamp duty). 3. (pl. ~ *i*) Papal bull, papal edict: ~ *tal-papa*, papal bull; ~ *ta' l-iskomunika*, bull of excommunication (*izzewgu bil-* ~ *i*, or *gabu l-* ~ *i*, *minn Ruma*, they married by papal dispensation, by papal bull; 4. Seal, stamp (*diploma bil-* ~ *tal-Rettur*, a diploma bearing the Rector's stamp or seal; *wahhlulu l-* ~ *ta' halliel*, he has been branded as a thief; [ESI] *bil* ~ *fuq gbinu/dahru*, ecc., if you look at him well, you 'll know what of a man he is). ~ ATUR/A, n.f. (pl. ~ *i*) Branding, stamping (of meat, etc.) IM ~ ATUR/IMBULLATUR/ [VG] BULLAR, n.m. (pl. ~ *i*) Stamper (of letters, meat, etc.). [ESI] IM ~ /A, v.t. (imperf. + a, pp. ~ at, vn. ~ ar) 1. To stamp (a letter) (*ittra mbollata*, stamped letter). 2. To stamp, mark s.o. (in a pejorative sense) (~ *at li jdur*

ma' kull rih, hadd ma jafdah, he has been stamped as a fickle person, and no one trusts him). [\leftarrow It. *boll-a*: -atura; -atore; -are].

3.11 J. Aquilina & B.S.J. Isserlin, *A Survey of Contemporary Dialectal Maltese*, Leeds 1981, vol. I, 222 pp. Published by the Univ. of Leeds.

This volume – with contributions by Aquilina, Isserlin, Edward Fenech and J.P. Roach – deals exclusively with Gozo (the volume on Malta is forthcoming), and is a report on fieldwork carried out in 1964–71 under the direction of the first two contributors. Fenech writes on the study of Maltese dialects in the past (pp. 1–32). Isserlin writes on “The Comparative Linguistic Background of Maltese” (pp. 33–63). J.P. Roach’s contribution is entitled “Phonetic Analysis of Gozitan Dialectal Maltese” (pp. 64–104): “Where consonants are concerned, there is little significant deviation from Standard Maltese [...] Of rather more interest are divergencies from Spoken Standard Maltese [...] in the field of vowels”. Aquilina, Fenech and Isserlin together illustrate the main findings under the heading “The Phonology of Gozitan Dialectal Maltese” (pp. 105–217).

4. R. Bin-Bovington, “Further Comments on Peter Caxaro’s Cantilena”. *JMS* 12, 1978: 106–118.

Considerations on the poem’s phonemes, morphemes and structures.

4.1 “Maltese Language and Literature”. *Milla wa-milla* (Melbourne) 17, 1977: 36–45.

5. A.A. Bloch, “Morphological doublets in Arabic Dialects”. In Al-Ani, *Readings in Arabic Linguistics*, Indiana Univ. Linguistics Club 1978: 405–429 (first published *JSS* 16, 1971: 53–73).

An investigation across different varieties of Arabic dialects including Maltese and Cypriot Arabic.

6. Albert J. Borg, “Language and Socialization in Developing Malta”. In *Work in Progress*, Dept. of Linguistics of the University of Edinburgh

13, 1980: 60–71 (see also: “A male–female speech–habit difference in Maltese individuals: a preliminary comment”, *JMS* 11, 1977: 39–41).

Analyses the use of English and Maltese in different social strata and contexts, “in response to the intuitive observation [...] that girls use English more frequently than boys and thereby incur the judgement of being snobbish”.

6.1 *A Study of Aspect in Maltese*, Ann Arbor, Karoma 1981, 188 pp. (see also: “An aspectual distinction in Verbs and Nouns in Maltese”, *Archivum Linguisticum* 11, 1980: 107–117; “Localism: a method for describing meaning in Maltese”, *JMS* 14, 1981: 3–13).

“I use the term ‘aspect’ to refer to the grammatical opposition in Maltese whereby most verbal lexemes are realized by two forms, traditionally called the perfect and the imperfect”. “The aspectual opposition is found to be fundamental in Maltese, with tense and modal associations deriving from it”.

6.2 A.J. Borg & B. Comrie, “Object diffuseness in Maltese”. In *Objects. Towards a Theory of Grammatical Relations*, edited by F. Plank, London, Academic Press 1984: 109–126.

A study of direct and indirect objects in Maltese. “In starting to investigate the syntax of a language, the almost inevitable choice for an illustrative ditransitive verb is ‘give’. However, in many languages, including Maltese, ‘give’ is syntactically a very atypical ditransitive verb”.

7. Alex Borg, “Maltese Morphophonemics”. *JMS* 10, 1975: 11–28.

Suggests a table of Maltese morphophonemes. “Maltese displays a considerable variety of synchronic morphophonemic changes (both segmental and prosodic) largely dictated by phonotactic constraints in the language”.

7.1 “The *imaala* in Maltese”. *IOS* 6, 1976: 191–223.

A comparative and diachronic study to illustrate “the extent and distribution of strong *imaala* in standard Maltese, that is, in the dialect spoken in Valetta, Sliema and the urban centres”. “Though *imaala* in standard Malte-

se is almost exclusively of the medial kind, it is noteworthy that such scanty records of early Maltese as have come down to us suggest that final *imaala* (both of the /*-aa/ and of the feminine ending /*-a/) was the rule in certain 15th and 16th century Maltese dialects”.

“At some later stage in its history, Maltese either developed an apposite phonological restraint counteracting the spread of the *imaala* in backed environments, or came under the influence of an *imaala*-less dialect”.

7.2 “Reflexes of pausal forms in Maltese rural dialects?”. *IOS* 7, 1977: 211–225.

Describes “the system of vocalic alternants pertaining to rural Maltese reflexes of Old Arabic /aa/, /ii/ and /uu/ in medial position and of word-final /-i/ and /-u/. These phenomena are of considerable interest to the Arabic dialectologist in that they appear to link up Maltese specifically with certain Lebanese dialects. The partially Eastern affiliation of Maltese is, to be sure, no new discovery; Stumme (1904, p. 83) outlined a number of phonological and grammatical features that Maltese shares with the Middle Eastern dialects in general. In this study I have tried to pinpoint a set of features that are much more localized with the Eastern Arabic dialect area than the traits outlined in Stumme’s work”.

7.3 “Historical aspects of auxiliary vowels in Maltese”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 70, 1978: 15.34.

Discusses vowel-insertion in Maltese, in prothesis (M. *imsierah* < A. *msaarih* < *masaarih*), epenthesis (M. *nahartu* < *naḥrtu* < A. *naḥrutu*) and segolization (M. *ramel* < A. *raml*). “These data would appear to lend weight to the notion that the syllabic structure pertaining to modern Maltese can (a) furnish us with some basis for the reconstruction of North African protoforms, and (b) possibly aid us in reaching an approximate dating for the North African stress shift”.

8. M. Brame, “On stress assignment in two Arabic dialects”. In *Festschrift Morris Halle*, edited by S.R. Anderson and P. Kiparsky, New York, Holt Rinehart & Winston 1973: 14–25.

On stress assignment in Maltese and Palestinian.

9. G. Brincat, “Vicende dell’articolo in Maltese e in Italiano”. *Le Lingue del Mondo* 37, 1973: 392–7.

On the agglutination of the definite article in Maltese and some Italian dialects.

9.1 “Alcuni esempi di omonimia risultante dalla convergenza fonetica di voci italiane nel maltese”. *JMS* 10, 1975: 80–88.

“Forse farà un certo effetto a un italiano sentire che nel maltese ‘kazzola’ indica sia *cazzuola* sia *casseruola*, che ‘serratura’ significa *segatura* oltre a *serratura*, o che ‘kanal’ si usa insieme con ‘kanarin’ per *canarino*, a parte il senso normale di *canale*. Il fatto [...] risulta dall’applicazione di norme linguistiche che caratterizzano la lingua maltese e ne costituiscono l’autonomia formale”.

9.2 “Sviluppi locali di termini marinareschi nello strato romanzo del maltese”. *BALM* 18–19, 1976–77: 217–233.

On Maltese expressions which include marine terminology.

9.3 “Malta e Pantelleria: alla ricerca di un sostrato comune”. *JMS* 11, 1977: 42–54.

On lexical affinities between Maltese and *pantesco*.

9.4 “Una ricerca sugli errori ortografici, morfosintattici e lessicali, commessi in italiano da studenti maltesi”. *Rassegna Italiana di Linguistica Applicata* 11–12, 1980: 41–60.

Error analysis based on the Italian scripts of a limited number of Maltese students.

9.5 “Etimologia e lessico dialettale nel maltese: il carattere meridionale della componente romanza”. In *Atti XII Convegno Studi Dialettali Italiani*, Pisa, Pacini 1980: 597–608.

Throws light on the Romance element of Maltese, by studying a number of entries in Erin Serracino Ingloft’s dictionary.

10. P. Bugeja, *Kelmet Il-Malti. Dizzjunarju Malti-Ingiliz, Ingiliz-Malti*, Malta, Gulf 1982, 536 pp.

A Maltese-English, English-Maltese popular dictionary. Maltese verbs are listed under the 2nd pers. sing. of the Imperfect instead of the 3rd pers. sing. of the Perfect.

11. E. D. Busuttil, *Kalepin Dizzjunarju Tliet Ilsna: Malti-Ingiliz-Taljan*, Malta, Lux 1977, 246 pp.

A trilingual dictionary, with synonyms in Maltese-English-Italian, and a triple index, by the author of *Kalepin Dizzjunarju Malti-Ingiliz* (several editions).

12. P. Cachia, Review of Aquilina's *Comparative Dictionary of Maltese Proverbs*. *BSOAS* 36, 1973: 466-467.

"The Arabist may point out the absence from the bibliography of one important collection: Ahmad Taymur Pasha's *al-Amthal al-ammuyyah*. [...] He may also throw sidelights on sources, locutions or even habits of thought still commonplace in the Arab heartlands, but only dimly retained in Maltese folk memory".

- 12.1 Review of *Journal of Maltese Studies* No. 8 edited by J. Aquilina. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1974: 173-176.

Discusses about 40 etymologies given by Aquilina, and offers alternatives, mainly from colloquial Arabic. "A broad issue is raised when Professor Aquilina asserts that the Arabic element in Maltese is 'in some respects morphologically and semantically closer to classical Arabic than the other Arabic dialects'. The statement appears to be based on the assumptions that the various dialects of Arabic in use until the 13th century were substantially nearer to the classical than those spoken to-day, and that Arabic linguistic influence in Malta has since then 'dwindled away'. Both assumptions are

questionable; and the end-product — as evidenced in the examples discussed above — scarcely bears them out".

- 12.2 Review of Cassar Pullicino's *Aquilina u l-Malti*. *BSOAS* 39, 1976: 712.

"Not quite a biography and not quite an evaluation".

- 12.3 Review of Aquilina's *Maltese Linguistic Surveys*. *Journal of the American Oriental Society* 99, 1979: 151-152.

"Inevitably, there are occasions when Professor Aquilina is let down, mainly by the paucity of reference works on the various colloquials of Arabic, which are so much more relevant to Maltese than the classical. [...] But few indeed are the instances in which the Arabist can improve on Professor Aquilina's surmises". "If there is a matter of substance on which one may disagree with Professor Aquilina, it is his persistent assumption that the Arabs ceased to influence the Maltese language the moment their political dominion over the island ceased in 1090".

- 12.4 "A curious Maltese variant of an Arabic proverb". *Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia Univ.* 11, 1979: 39-40.

- 12.5 Review of Aquilina & Isserlin, *A Survey of Contemporary Dialectal Maltese*. *JSS* 28, 1983: 211-212.

"It is particularly alarming to read that, seventeen years after the work started, the survey of the main island is still incomplete [...]. One scarcely needs to underline the limitations of a survey based principally on questionnaires tried out on one or two informants in each locality, even if supplemented by samples of 'free' speech [...] Maltese — so circumscribed that it offers the linguist the opportunity of the comprehensive study of a living language in what approximates laboratory conditions — deserves a great deal more attention than it has received, especially from Arabists".

13. J. J. Camilleri, "A question of the Alphabet". *Hyphen* (Malta) 4, 1984: 48-54.

On the 'language question' in Malta in the 1920s and 30s. "The pro-

blem was not settled before 1 January 1934 and ironically it had to be a Crown Government to give the Maltese alphabet and orthography official recognition”.

14. G. Caracausi, *Arabisimi Medioevali di Sicilia*, Palermo, Centro Studi Fil. e Ling. Siciliani, 1983, 444 pp.

Brief references to Maltese vocabulary for comparative purposes.

15. P. Cassar, *The Quest for Mikiel Anton Vassalli*, Malta 1981, 65 pp. (also in Maltese translation, *It-Tfittxija ghal M.A.V.*, 1981). Published by the Ministry of Education in Malta.

Biographical notes on the Maltese linguist and lexicographer, M.A. Vassalli (1764–1829).

16. J. Cassar Pullicino, “Towards an analysis of Maltese riddles”. *Scientia* (Malta) 35–36, 1972–73, 47 pp.

Analyses 187 riddles. “By and large, they reflect a primitive society following a traditional set of callings or occupations that are now rapidly changing”.

- 16.1 *Aquilina u l-Malti*, Malta, Klabb Kotba Maltin 1974, XIII–310 pp.

A bio-bibliographical tribute to Professor J. Aquilina.

- 16.2 *Studies in Maltese Folklore*, Malta 1976, 279 pp. Published by the University of Malta.

Contains the text of 11 papers already published, such as “Determining the Semitic element in Maltese Folklore” and “Social aspects of Maltese Nicknames”.

- 16.3 “Children’s Rhymes and Poetry”. *JMS* 15, 1983: 69–86.

Discusses a number of Maltese lullabies and rhymes.

- 16.4 J. Cassar Pullicino & M. Galley, *Femmes de Malte dans les chants traditionnels*. Paris, Editions du Centre National de Recherche Scientifique, 1981, 151 pp. + 14 illustrations.

A comparative study of songs and ballads connected with Maltese women, of folkloristic and linguistic interest.

17. A Cassola, “*Ir-Re u Fra Caspru*, favola morale in versi di G.A. Vassallo: un esempio di interventismo linguistico-culturale”. *Lares*, 49, 3, 1983: 387–411.

Literary and linguistic analysis of a ‘novella poetica’ in Maltese by Giovanni Antonio Vassallo (1817–1868), a Maltese professor of Italian “che si proponeva dichiaratamente di promuovere di rango linguistico e culturale il suo idioma nativo”.

- 17.1 “La lingua maltese ieri e oggi”. In *New Europa* (Luxembourg) 14, 48, Winter 1985: 21–25.

Notes on the historical development of Maltese.

- 17.2 “On the meaning of ‘gueri’ in Peter Caxaro’s *Cantilena*”. *Melita Historica* 8, 4, 1983, 2 pp.

Proposes a “Germanic origin (*Waigaro) which, filtered through the French GUERE, becomes GUARI (GUERI) in the Italian language of the XIII century”.

18. B. Comrie, “The sun letters in Maltese: between Morphophonemics and Phonetics”. *Studies in the Linguistic Sciences*, 10, 2, 1980: 25–37.

Discusses the assimilation of the article *l-* to following consonants to illustrate the “preference” given by native speakers “to a concrete analysis, rather than to an abstract phonetic analysis or an arbitrary morphophonemic analysis”.

18.1 *Language Universals and Linguistic Typology. Syntax and Morphology*, Oxford, Blackwell 1981 (Italian ed., Bologna, Il Mulino 1983, 330 pp.).

Discusses the Maltese possessive construction ('ghandu') on pp. 297-303.

18.2 "Syntactic-Morphological discrepancies in Maltese sentence structure". In *Communication and Cognition*, University of Ghent, 15, 1982: 281-306.

"Does it then follow from all this that the relation between Maltese syntax and morphology is arbitrary, with regard to those instances where a morphological-syntactic discrepancy has been demonstrated? With regard to the strict synchronic analysis of Maltese, I think the answer is 'Yes'. However, from a broader perspective, an explanation, invoking diachronic and typological considerations, can clearly be given".

19. W. Cowan, "Frozen Consonants in Maltese". In *Actes du XXIX Congrès Int. des Orientalistes*, 1975, II: 40-45.

19.1 "Caxaro's Cantilena: A Checkpoint for Change in Maltese". *JMS* 10, 1975: 4-10.

Compares the 15th century poem with classical Arabic and later Maltese texts to identify phonological changes in Maltese, especially the long /a:/ and the short pretonic /a/ in an open syllable.

20. G. Diacono, *Gheltijiet u Barbarizmi fil-Malti*, Malta 1977, 116 pp.

Lists common errors in Maltese, mainly English and Italian interferences. Examples: "Battibekki - tilwim. Kelma Taljana li ma ghandniex x'irriduha fil-Malti"; "L-esperti kellhom bdil ta' fehmiel, bidlu l-fehmiel ta' xulxin - l-esperti taw, fissru l-fehmiel taghhom lil xulxin. Inglezizmu, *the experts had an exchange of views, exchanged views*".

21. S. Ellul, *A case study in Bilingualism. Code-switching between parents and their pre-school children in Malta*, Cambridge, Huntington Press, 1978, 33 pp.

Describes Maltese bilingualism.

22. J.L. Erickson, "Some observations on Cowan's Underground Rule". *Journal of Linguistics* 9, 1973: 307-311.

Sees "no need or justification" for postulating such a rule. "The gemination phenomenon described by Cowan is not limited to Maltese, and is part of a general tendency in contemporary Arabic to re-model historical bi-consonantal (two radical) roots on the pattern of the more characteristic tri-consonantal. And one of the more common ways of doing this is the gemination of the second radical of bi-consonantal roots".

23. G. Eynaud, "Studio scientifico sulle devianze ortografiche di 195 studenti maltesi in un dettato di italiano". *Civiltà Italiana* 3, 1979: 79-102.

Tries to identify the typology and frequency of spelling mistakes by Maltese students of Italian.

24. E. Fenech, "Developments of the Maltese Baby Language". *Orbis* 26, 1977: 31-42.

Lists a number of baby words according to their local, Sicilian, Italian or English origin.

24.1 *Vassalli u Kitbietu*, Malta, Provincja Agostinjana 1977, 188 pp.

Discusses the writings of Mikiel Anton Vassalli.

24.2 "Three functions of the Dual Suffix in Maltese". *JMS* 12, 1978: 1-9.

Examines the dual and pseudo-dual suffix, which has now taken "the role of an empty morph in the non-standard levels of language". "Thus, in modern Maltese, one normally says *ghamel operazzjoni f'ghajnejh ix-xellugija*

'he had an operation in his left (literally, his two left) eye', instead of the standard *ghamel operazzjoni f'ghajnu x-xellugja*".

24.3 *Contemporary Journalistic Maltese. An analytical and comparative study*, Leyden, Brill, 1978, 251 pp.

A comprehensive study of journalistic Maltese, from a corpus of over 5 million words. "It is a rather striking fact that so many unmodified (*English*) loan-words occur in the newspapers in spite of the fact that English phonology and orthography are so distant from Maltese".

24.4 "Maltese Religious Terminology of Semitic Origin". In *Oriental Studies... B.S.J. Isserlin*, Leyden, Brill 1980: 199-209.

Examines the Our Father, the Apostles' Creed and the Ten Commandments as written in 1752 and today. "Out of a total number of 106 single words [...] 93 are Semitic, and the remaining 13 are Romance. [...] We can say for sure that the percentage of the Semitic vocabulary occurring in religious contexts is much higher than that existing in the Maltese language as a whole".

25. W. Fischer & O. Jastrow ed., *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden, Harrassowitz (Porta Linguarum Orientalium 16), 1980, 322 pp.

Analysis of Maltese texts in the section dedicated to North Africa.

26. H. Frendo, "Language and nationality in an Island Colony: Malta". *Canadian Review of Studies in Nationalism* 3, 1975: 22-33.

On the 'language question' in Malta. "The demise of Prime Minister Enrico Mizzi in 1950 more or less terminated pro-Italian philosophy as a motif in Nationalist Party politics". "Language battles may well be said to account for the origin of Maltese political parties [...]. In de-Italianizing Malta, the British forced the birth of a more home-grown product [...] Paradoxically, the Maltese Language emerged as a synthesis of the pro-English and pro-Italian rivalry. The Maltese vernacular served as a social and emotive bond and became a national unifier. Both Anglophiles and Italophiles

thus contributed, unwittingly, to the success of Maltese nationalism and nationhood".

27. O. Friggieri, "Il-Kwistjoni tal-Lingwa-Gharfien ta' Identità Nazzjonali". *AZAD Perspektiv* (Malta), 16, 1981: 25-42.

On the Italian language and national identity in Malta.

28. A. Gallotta, "Malta (history)". *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. V. fasc. 93-94, s.v. Supplement.

Outlines the history of Malta, with special emphasis on its Oriental connections.

29. R. Giezendanner, Review of A. J. Borg's *A Study of Aspect in Maltese. Notes on Linguistics* 25, 1982: 46-47.

"While he relies heavily on the theoretical work of John Lyons and more interaction with other theoreticians would have been appreciated, his book is nevertheless very worthwhile reading for those interested in semantics and morphology in general, as well as for those interested in Semitic languages in particular".

30. A. Giuffida & B. Rocco, "Una bilingue arabo-sicula". *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 34, 1974: 109-122.

Brief reference to the Maltese language, "che fondamentalemente è araba di morfologia e meno di sintassi, ma la cui fonetica è fortemente alterata dal siciliano, e il cui lessico rigurgita di parole essenziali romanze. Lo sgancio dalla Sicilia con l'occupazione inglese impedì forse la completa estinzione [*del maltese*]".

31. C.J.M.R. Gullick, "Language and Sentiment in Malta". *New Community* 3, 1974: 92-103.

On language problems in Malta from an anthropological point of view.

31.1 "Maltese and Creole". *Belizean Studies* 4, 1976: 25-36.

Discusses language policy and practice in Malta, in comparison with the conflicting roles of Spanish and Standard English in Belize. "If such a parallel with Caribbean Creoles is possible, then the Maltese model suggests that there is little chance of their becoming national languages. This is because Maltese only achieved its focal status during opposition and when used defensively".

32. C. Hagège, Review of F. Krier's *Le Maltais au contact de l'Italien*. *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 73, 1978: 423-428.

"Ce dialecte paraît présenter des traits frappants, qui l'enscrivent, malgré les différences évidentes, au dossier ou figurent ceux qui, marginaux par rapport à l'ensemble culturel et linguistique arabe, échappent plus ou moins aux forces unificatrices qui le traversent, jusqu'à prendre des caractéristiques dues à des langues de structures entièrement différentes. On sait que cela a été signalé pour les dialectes arabes d'Anatolie et pour les parlers que D. Cohen [...] appelle 'extrapériphériques', à savoir celui des Maronites de Kormakiti [...], ou celui des Arabes de la région de Boukhara isolés en Asie centrale et soviétique, dont l'ouzbek et surtout le tadjik investissent de manière remarquable la morphologie et la syntaxe". "Il me semble qu'elle [Fernande Krier] aurait gagné à travailler plutôt sur une langue orale spontanée, qui lui aurait mieux encore permis de mesurer le pourcentage et le type d'intégration des emprunts. [...] Un travail sur un corpus oral aurait mis en évidence des faits phonétiques spécifiques, comme ceux qui ont rapport à l'accent ou à l'harmonie vocalique en maltais, ou encore aux neutralisations de l'opposition consonantique de force à la finale; ainsi, l'auteur aurait pu nuancer l'optimisme de ces conclusions, comme celle de la page 62, où il est dit que la forte résistance du paradigme verbal fait que le contact avec l'italien a tout juste ajouté des traits superficiels au noyau sémitique".

33. Bro. Henry, *Ilsien Pajjiżi*, Malta, De La Salle, 1977, 3 voll. (see also: *Grammatika Maltija*, 2 voll., 1st ed. 1960-67).

A Maltese grammar for local schools, which has practically replaced A. Cremona's *Tagħlim fuq il-kitba Maltija*, Malta, 2 voll., 1st ed. 1935-38.

34. G. Ineichen, Review of F. Krier's *Le Maltais au contact de l'Italien*. *Phonetica* 35, 1978: 56-60 (see also, *Indogermanische Forschungen* 82, 1977: 313).

"Sie lässt eine Reihe von linguistischen Fragen unbeantwortet. [...] Das Buch Kriers [...] ist ausserordentlich anregend, im ganzen jedoch nur skizzenhaft und weder methodologisch noch sachlich vertieft".

35. Y. Isigaki, *Maltese*. In *Asian and African Grammatical Manual* No. 33z, Tokyo Gaikokugo Daigaku 1977, 32 pp.

A classified list of Maltese phrases and sentences, with an English translation.

36. B.S.J. Isserlin, "Sicilian Arabic and Maltese: some remarks on their phonetic interrelations". *JMS* 11, 1977: 19-25.

"While the two sister languages were obviously linked, they were not necessarily identical twins at the start, and they have diverged further".

36.1 Review of P. Schabert's *Laut- und Formenlehre des Maltesischen*. *JSS* 24, 1979: 318-319.

"Phonology and morphology [...] are both extremely detailed and comprehensive". "The book, carefully produced and proofread, will be a 'must' for future students of Maltese dialects...".

36.2 Review of E. Fenech's *Contemporary Journalistic Maltese*. *JSS* 25, 2, 1980: 312-315.

"This is a most interesting study dealing with a hitherto uninvestigated *facies* of Maltese [...]. The investigation proper begins with the study of the orthography used in Maltese newspapers. This shows deviations from literary Maltese spellings which at times are close to being systematic, and which reflect phonological or morphological conditionings. These the author defines in detail. Newspapers, he finds, tend towards a simplified orthography giving a closer representation of changes now taking place in the spoken language than does the rather conservative literary Maltese".

36.3 Review of A.J. Borg's *A Study of Aspect in Maltese*. *JSS* 28, 1983: 212–213.

“For many, it may not be easy reading [...]. However, it offers much valuable information, and Semitists and Arabists will find much to interest them here”.

36.4 Review of J. Cassar Pullicino & M. Galley, *Femmes de Malte dans les chants traditionnels*. *JSS* 28, 1983: 214–215.

“An interesting and enjoyable book”. Places “Maltese folk poetry and folk music within a frame extending from Sicily to North Africa”.

36.5 “Malta (language)”. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, V, fasc. 93–94, 1985, s.v.

“Maltese is a ‘mixed’ language (Arabic base, Romance admixture), written in modified Latin script. Standardised late, it is still developing. Variants are: Standard (literary, journalistic, spoken) and Dialectal. Studied from 18th century onwards, but not yet completely described. History undocumented before 15th century, badly before 18th. Early documentation in notarial name transcriptions, word lists, poems and some prose texts. Most literature postdates grammarians.

“No recognisable traces of Punic; Latin survivals disputed; Greek very few. Basis NW African Arabic. Separation from Islam removed normative influence of classical language, and allowed dialectal development (impoverishment, new formations in grammar and lexis, changes of meaning). Admixture of Romance mainly related to ‘higher’ cultural aspect increased over the centuries. However, Semitic base still percentually strong in usage.

“Summary description of Maltese consonants and vowels, and relation to Arabic and Romance base; and of morphology, including assimilation of Romance and English loan words to Semitic structure. The dialects are closer to Arabic than Standard Maltese. Table showing relation of Maltese to Arabic and Romance sounds; bibliography” (author’s summary).

37. O. Jastrow, “Gedanken zum zypriotischen Arabisch”. *Zeitschr. der Deutschen Morgenland. Gesellschaft* 127, 1977: 258–286.

Brief references to Maltese while dealing with Cypriot Arabic.

37.1 Review of E. Fenech's *Contemp. Journalistic Maltese*. *ZAL* 3, 1979: 96.

Short notice to welcome a “competent and up-to-date sketch of modern written Maltese, with particular stress on matters of syntax and style”.

37.2 Review of P. Schabert's *Laut- und Formenlehre des Maltesischen*. *ZAL* 4, 1980:94.

“Um die Jahrhundertwende hatte erstmals H. Stumme das Maltesische mit den Methoden der arabischen Dialektologie untersucht und eine Sammlung von Texten in genauer phonetischer Umschrift veröffentlicht. An diese Tradition knüpft Peter Schabert wieder an”. “Für jedem, der sich für Maltesisch als gesprochene Sprache interessiert, mithin auch für den arabischen Dialektologen und den Semitisten, ist Schaberts Buch der erste und bedeutendste Hilfsmittel”.

38. I. Kalmar & D.A. Agius, “Verb-subject order in Maltese”. *JMS* 14, 1981: 22–31.

“The purpose of this paper is to survey the kinds of VS [*verbsubject*] constructions in Maltese, and to offer an explanation for their persistence in what is primarily ‘an SV language’”.

39. R. Kontzi, “Das Maltesische am Schnittpunkt von Abendland und Morgenland”. In *Sprachkontakt und Sprachkonflikt*, P.H. Nelde (ed.), Wiesbaden, Steiner 1980: 105–111.

Illustrate Arabic and Italian influence on Maltese.

39.1 “L'elemento maltese nel maltese”. *JMS* 14, 1981: 32–47.

Discusses the changes affecting the constituent elements of Maltese.

39.2 "Semantische Strukturen des Italienischen im Maltesischen". In *Logos Semantikos. Studia Linguistica in hon. Eugenio Coseriu*, Berlin-Madrid, III, 1981: 491-503.

Compares Maltese, Arabic and Italian translations to show Italian influence on Maltese Semantics.

39.3 "Maltesisch: Sprachgeschichtliche und Areallinguistische Aspekte". In *Typologische Aspekte der Sprachkontakte. Akten des 5. Symposiums über Sprachkontakt in Europa*, P. Sture Ureland (ed.), Tübingen, Niemeyer 1982: 63-87, including 14 charts.

"Ich habe die verschiedene Grundschichten des Maltesischen gezeigt [...] Die italienische Schicht hat eine sizilianische und eine hochsprachliche Stufe. Die arabische Grundschicht kann man auch durch sprachgeographische Methoden freilegen. Dabei zeigt sich eine uralte Stufe, eine gemein-neuarabische, eine maghrebinische und eine arabisch-maltesisch-innovatorische, die dann überdeckt wird von einer italienisch-maltesisch-innovatorischen".

39.4 "Italienisches im Maltesischen, gezeigt an verschiedenen Textsorten". In *Sprachen in Kontakt*, Jean Caudmont (ed.), Tübingen, Narr 1982: 321-337.

Illustrates Italian influence on Maltese lexis.

39.5 "Gibt es reines Maltesisch?". In *Europäische Mehrsprachigkeit-Festschrift Mario Wandruszka*, W. Pöckl (ed.), Tübingen, Niemeyer 1981: 63-71.

On the development of Maltese "als schönes Beispiel [...] wie aus languages in contact etwas Neues werden kann".

39.6 "Methodische Probleme des Maltesischen: Faktoren, die in zweisprachiger Situation die Erhaltung einer kleinen Sprache hemmen oder fördern". In *Theorie, Methoden und Modelle der Kontaktlinguistik*, P.H. Nelde (ed.), Bonn 1983: 347-358.

About the use of English and Maltese by Maltese students, following an inquiry by the author in 10 different schools in Spring 1981. "Während

früher das Italienische das Maltesische bedrohte, ist heute das Englische der gewünschte Partner und zugleich der Rivale des Maltesischen". "Auf die Frage, ob man eine der beiden Sprachen aufgeben solle, erhielt ich ein ganz klares Bekenntnis zur Zweisprachigkeit. Aller Voraussicht nach wird Malta noch lange zweisprachig sein. Eine gewisse Mühe werden die Malteser aber täglich aufwenden müssen, damit ihre Sprache nicht von dem englischen Rivalen erdrückt wird".

39.7 "Wechselbeziehungen zwischen Italienischen und Arabischen Elementen im Maltesischen in Lexikalischer und Morphosyntaktischer Hinsicht, gezeigt an den Ausdrücken für 'Fischen' und 'Jagen'". In *Navicula Tübingensis. Studia in honorem Antonii Tovar*, F.J. Oroz Arizcuren (ed.), Tübingen 1984: 247-263.

A comparative study of Maltese words connected with fishing and hunting. "Der maltesische Ausdruck für 'Fischer' – *sajjied* im Sing. – materiell dem Arabischen, der Ausdruck für 'Jäger' aber – *kaccatur* – materiell dem Italienischen entsprechen".

40. J. Kramer, Review of Aquilina's *Maltese Linguistic Surveys*. *Zeitschrift der Romanische Philologie* 96, 1980: 256-257.

"Bemerkenswert sind auch die Italianismen die unter englischem Einfluss eine im Italienischen unbekannte Bedeutung angenommen haben...". "Aquilinas solide gearbeitetes, auch für den Nichtarabisten gut lesbares Buch ist für jeden unentbehrlich, der sich mit der Wirkung des Italienischen auf andere Sprachen beschäftigt".

41. F. Krier, "Analyse syntaxique de la phrase nominale en maltais". *La Linguistique* 2,2, 1975: 93-116.

Le maltais ne possédant pas de verbe 'être' ni de verbe 'avoir' pour exprimer le présent, la phrase nominale représente donc une expression nécessaire, admise à toutes les personnes. Les monèmes et syntagmes pouvant assumer la fonction prédicative appartiennent, contrairement au prédicat de la phrase verbale, à des catégories poly-fonctionnelles. Comme la phrase no-

minale ne se réfère qu'au présent, ses latitudes combinatoires sont forcément plus restreintes que celles de la phrase verbale".

41.1 "Analyse phonologique du maltais". *Phonetica* 32, 2, 1975: 103-129.

"This study analyzes the phonemes of Maltese [...]. The method of commutation allows to bring out the phonemes which are defined and classified; then follows the treatment of their combinations and the prosodic features. A specimen of the corpus is added in phonetic and phonemic transcription".

41.2 *Le maltais au contact de l'italien: étude phonologique, grammaticale et sémantique*. Hamburg, Helmut Buske (Forum Phonetikum 15), 1976, 150 pp.

"L'objectif essentiel est d'examiner à quel point une langue indo-européenne parvient à influencer une langue sémitique".

41.3 "L'énoncé aspectif en maltais". *Folia Linguistica* 12, 1-2, 1978: 107-115.

Illustrates "la dichotomie accompli-inaccompli" and "les nuances de temps et d'aspect" in Maltese. "Ces énoncés font ressortir que le concept de la consecutio temporum, tel que nous le connaissons dans les langues indo-européennes, est inconnu en sémitique".

41.4 "Lehnwort und Fremdwort im maltesischen". *Folia Linguistica* 14, 1980: 179-184.

"Das italienische Wortgut ist mit dem Maltesischen verschmolzen, das heisst, es wirkt nicht störend auf den Sprachbenutzer; in Formen wie (fra:n) oder (min'flok) ist es sogar unmöglich, italienisches Wortgut wiederzuerkennen. Ein englisches Lexem hingegen ist ein Fremdkörper im Maltesischen". "Nach Peter von Polenz ist ein Lehnwort ein in der Sprachgemeinschaft gängiges Wort, ein Fremdwort hingegen wird von einzelnen Sprachteilhabern gelegentlich verwendet; diese These ist für das Maltesische nicht aufrechtzuerhalten".

42. H. Lüdtke, "Sur la morphosyntaxe mélangée de trois parlers insulaires de la Méditerranée (maltais, arabe de Chypre, pantellerien)". In *Actes du 2me Congrès... de la Médit. Occid.*, Alger 1978, II: 214-219 (see also, "Plurilinguismo e morfosintassi mista, comparazione del maltese con l'arabo cipriota". *BALM* 18-19, 1976-77: 211-215).

With examples from Maltese, *Pantesco* and Kormakiti Arabic, the author attempts an explanation of mixed languages as opposed to creole or pidgin languages. "Voilà le cas de la population urbaine de Malte qui dut autrefois assurer la liaison entre deux sociétés qui coexistaient sans code linguistique commun, c'est-à-dire la masse rurale, analphabète et de condition servile, et les maîtres qui se recrutaient en dehors des îles maltaises".

43. G. Lupi, "Il rito greco a Malta". In *La Chiesa in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova, Antenore 1973: 1247-1259.

Examines the historical and linguistic evidence of the existence of the Greek rite in Medieval Malta.

44. A. T. Luttrell, "Approaches to Medieval Malta". In *Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*, A. T. Luttrell (ed.), London, British School at Rome 1975: 1-70.

Useful references to Maltese linguistic history.

45. G. Mangion, "La lingua italiana come lingua di cultura a Malta oggi". In *Atti 62° Congresso Int. della 'Dante Alighieri'*, Roma, Soc. Dante Alighieri 1975: 55-71.

"L'italiano è oggi, per diffusione popolarità e prestigio, la terza lingua di Malta [...] Alcuni fattori sembrano pronosticare una più estesa e profonda presenza della cultura italiana a Malta".

45.1 "A Bibliographical Note on Maltese Onomastic Research". *Onoma* 22, 1978: 39-46.

Lists the main onomastic studies, and briefly discusses substratum, Arabic stratification and the Romance element in Maltese.

45.2 "Traduzione in lingua maltese di "Cavalleria Rusticana", di G. Verga". In *Scritti Linguistici in onore di G. B. Pellegrini*, Pisa 1983, II: 1277-1285.

Annotated Maltese translation of Verga's *novella*. "Turiddu Macca, it-tifel ta'Nunzja, meta gie lura minn suldat, kull nhar ta'Hadd kien joqghod jiddandan fil-misrah, bl-uniformi ta' bersaljier u bil-barnuz ahmar, qisu xi saħħar li għadu kemm fetah hanut bil-qafas tal-kanali. It-tfajliet kienu jikluh bil-hars, huma u sejrjn għall-quddies b'wicchom fix-xall, u t-tfal imqarbin kienu jduru mieghu bħad-dubbien".

45.3 "Malta - Schedario". *Rivista Italiana di Dialettologia*, 1, 1977: 334-341; 4, 1979/80: 489-496; 9, 1985: 369-381.

Critical notes on Maltese publications and activities of linguistic interest, including the teaching of Italian.

46. D. Marshall & R. Vella Bonavita, "Four anonymous old Maltese poems". *JMS* 10, 1975: 89-127.

Early 19th century texts in the original orthography, with a transliteration and English translation.

47. N. McLeod & M. Herndon, "The Bormliza: Maltese folksong style and women". *Journal of American Folklore* 88, 1975: 81-100 (see also: "The use of nicknames as evaluators of personal competence in Malta". *Texas Working Papers in Sociolinguistics* 14).

Social aspects of female folksongs in Maltese.

48. G.F. Meier, Review of F. Krier's *Le Maltais au contact de l'Italien*. *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 32, 1979: 96-98.

"Das Buch ist sowohl für Semitisten als auch Interferenzlinguisten sehr wertvoll, bringt aber auch [...] interessante Fakten, die deutlich zeigen, wie wenig geradlinig die sprachliche Entwicklung verläuft, andererseits aber auch Hinweise auf Systemzwang bzw. Systemträgheit liefern".

49. G. & A. Muscat Azzopardi, *Kif nghiduha*, Malta, 1975, 146 pp.

A dictionary of idiomatic expressions in Maltese. Example: "Albanja. Donnu l-Albanja: goff, mhux tajjeb għax-xogħol, kif goffa u mhux tajba għax-xogħol kienet il-fregata *H. M. S. Hibernia* li għal bosta u bosta snin kienet sorguta hdejn il-Forti Sant'Anglu fil-Port il-Kbir ('Albanja' jew 'Arbanja' hija korruzzjoni)".

50. G.B. Pellegrini, Review of Aquilina's *Comparative Dictionary of Maltese Proverbs*. *BALM* 13-15, 1971-73: 699-702.

"Si tratta di un'opera veramente fondamentale, frutto di lunghi e pazienti spogli e di raccolte personali dovute al massimo conoscitore di maltese".

50.1 "Rapporti storici e linguistici tra le sponde occidentali del Mediterraneo". In *Atti XIV Congresso Int. di Ling. e Filol. Romanza*, Napoli-Amsterdam, Macchiaroli-Benamins 1976, I: 365-387.

"Refers to Malta on pp. 380-2. "Anche a Pantelleria, isola che dista dalla Tunisia assai meno di Malta [...] i relitti arabi sono numerosissimi soprattutto nella toponomastica [...] Nella fonetica, la semplificazione dei numerosi fonemi fricativi e aspirati dell'arabo è già evidente a Malta ed essi si riducono ulteriormente a Pantelleria, che tuttavia conosce ancora, nel dialetto schietto, una laringale sorda, fusione di vari fonemi arabi".

50.2 Review of Aquilina's *Maltese Linguistic Surveys*. *Studi Mediolatini e Volgari* 1977: 290-295.

"Dal volume dell'Aquilina (avremmo soltanto desiderato un indice delle parole citate) si può facilmente arguire quale sia l'importanza del maltese per

la dialettologia araba, per quella romanza e per i problemi di linguistica generale per i quali tale lingua fornisce un campo di indagini veramente nuovo e ricco di esempi paradigmatici per le 'lingue in contatto'".

51. A. Pertusi, "Le isole maltesi dall'epoca bizantina al periodo normanno e svevo (secc. VI–XIII) e descrizioni di esse dal sec. XII al sec. XVI". *Byzantinische Forschungen* 5, 1977: 253–306, + 13 maps.

Throws new light on the history and language of Malta in the early Middle Ages.

52. V. Pisani, "Lingue isolate (considerazioni generali su base mediterranea)". *BALM* 18–19, 1976–77: 11–20.

Discusses language development in Cyprus, Malta and Sicily, to confirm the need of a diachronic approach in language analysis. "È probabile che in tutta l'antichità la lingua – o almeno la lingua di cultura – di Malta fosse il fenicio, o meglio la sua variante punica; che una forma di latino volgare vi sia attecchita è poco probabile".

53. G. Puech, "A cross-dialectal study of vowel harmony in Maltese". *Papers from the Fourteenth Meeting of the Chicago Linguistic Society*, D. Farkas, W. Jacobsen & K. Todrys (edd.), 1978: 377–390.

"Maltese includes a number of different dialects which cross-classify with respect to different processes. As for Vowel Harmony in roundness they fall into two groups. In the first, harmonization is conditioned by the phonetic quality of the harmonizing vowel and it propagates to adjacent vowels; in the second, harmonization is determined by the phonological quality of radical vowels only and it applies to both adjacent and non-adjacent vowels [...]. The constraint proposed in Jensen (*Language* 50, 4: 675–86) on variables in phonology is shown to be inconsistent with Maltese. Another line of investigation is suggested instead".

54. K. Sant, *It-Traduzzjoni tal-Bibbja u l-Ilsien Malti 1810–1850*, Malta 1975, 48 pp. (English translation by A.J. Borg, Malta 1975, 53 pp., *pro ms.*). Published by the University of Malta.

Original research on the first attempts by Rev. William Jowett, a pastor of the Church Missionary Society in Malta, to have the Bible translated into Maltese, and hence to establish a Maltese orthography which might also serve as a model for "writing the spoken language of North Africa and Syria by introducing a judicious use of new vowels".

- 54.1 "Protestant Maltese Bible Translation 1870–1872". *JMS* 11, 1977: 118–144.

On the revised edition of parts of the New Testament, with a comparative study of Maltese orthography.

- 54.2 "Protestant Maltese Bible Translation: The Gospel of St. Mark 1914–1915". *JMS* 13, 1979: 81–120.

Discusses the history and linguistic value of this translation. "Protestants showed interest in Maltese Bible Translation since 1816. The Church Missionary Society published in 1822 the *Gospel of St. John* (G. Canolo), in 1829 the *Four Gospels* and *Acts of the Apostles* (M.A. Vassalli); the Society for Promoting Christian Knowledge published the *Book of Common Prayer* with the *Psalms* in 1845 and the whole of the *New Testament* (M.A. Camilleri) in 1847. The British and Foreign Bible Society published in 1870–72 the *Gospels of St. Matthew and St. John* and *Acts of the Apostles* based on the 1847 *New Testament* under the direction of M.A. Camilleri. The success of these efforts was meagre, first because few could read and secondly because the Catholic Church authorities never accepted to disseminate the Bible or parts of the Bible without explanatory notes".

- 54.3 "Protestant Bible Translation into Maltese: The Book of Psalms 1919–1926". *JMS* 15, 1983: 3–13.

Evaluates this translation by J. Falzon, a lapsed Maltese priest working in Tunis, who translated mainly from Diodati's Protestant edition of 1641 and had to face problems of Maltese orthography.

55. E. Serracino Inglott, *Il-Miklem Malti*, Malta, Klabb Kotba Maltin, 1975-.

A complete dictionary in Maltese, with etymological, phraseological, comparative, toponomastic notes. Eight large volumes covering letters A to S published by the end of 1984. Here are the entries on pp. 1-5 of Vol. 7, 1981: *p, pa, paca, pacenzja, pacenzjuz, paci, pacier, pacifikar, pacifikat, pacifikatur, pacifikazjoni, pacifiku, pacifismu, pacifist, pacocc, pacoqq, pacpac, pacpaci, pacut, padiljun, padrun, paff, pagell, pagg, paggatur, pagna, paga, pagabbli, pagament, pagan, paganismu, pagatu, pagatur, pagna, pagoda, pagru, pagun, pagunazz, pahah, pahpah.*

55.1 "Fehmti dwar xi problemi fl-Ortografija tal-Malti". *Il-Malti* June-Dec. 1977: 17-41 (see also, *Taghrif u Tifsir* in *Il-Miklem Malti*, I, 1975: XV-XX).

The author expresses his views on current problems of Maltese orthography. Strongly in favour of the etymological approach, even as regards the Romance component of Maltese. "It-*Taghrif* hareg fl-1924, fi zmien meta kienet fl-aqwa taghha t-tilwima politika dwar l-ilsien tal-kultura taghna".

56. P. Schabert, *Laut-und Formenlehre des Maltesischen anhand zweier Mundarten*, Erlangen, Palm & Enke (Erlanger Studien 16) 1976, XVIII-233 pp.

A study of the dialects of St Julian's ("als Vertreter der Stadtdialekte") and Marsaxlokk ("als Vertreter der Landdialekte"), with a phonological and morphological analysis.

57. A. Talaat, "A comparative study of Maltese and Egyptian proverbs". *JMS* 10, 1975: 55-64.

Suggests Egyptian correspondences to 94 proverbs listed in J. Aquilina's *Comparative Dictionary of Maltese Proverbs*.

57.1 *Dizzjunarju Malti-Gharbi*, Malta, Aquilina, 1978, 251 pp.

The first Maltese-Arabic dictionary after Barbera's *Dizionario maltese-arabo-italiano*. Lists Maltese words and phrases, with an Arabic translation. The Romance element is deliberately omitted.

57.2 "A comparative study of Maltese sounds". *Journal of Mediterranean Studies* (Malta) 1, 1978: 130-121 (in Arabic).

"Sixteen Arabic sounds still occur in Maltese. Three of the Maltese phonemes are not among the Classical Arabic sounds, but they occur in the dialects of Tunis, Egypt and Syria; two of the Maltese phonemes, namely /v/ and /p/ are neither Classical nor dialectal Arabic sounds [...] In Maltese it is possible to have initial, medial and final clusters of three consonants. A feature which occurs in Maltese but not in Classical Arabic is the internal vocalization of trilateral nouns which have a final liquid. But this is observed also in North African dialects".

58. G. Tropea, "Aspetti della situazione lessicale dell'Isola di Pantelleria". *BALM* (16-17, 1974-75: 161-191.

References to Maltese for comparative purposes.

59. A. Varvaro, "Gli esiti di «-nd-» e «-mb-» in Italia meridionale e in Sicilia". *MR* 6, 1979: 189-206.

Uses Maltese to confirm the continuation of *-nd-* and *-mb-* in Sicilian. "L'ipotesi della ricostruzione *-nn-* > *-nd-* e *-mm-* > *-mb-* in un dialetto arabo come il maltese appare assolutamente improbabile. Rimane quella di prestiti da dialetti (o lingue) romanzi che conservano *-nd-* e *-mb-*, avanzata da Micallef e preferita anche da Borg. Ma, pur senza escludere per nulla che altre varietà romanze (a cominciare dall'italiano scritto) abbiano influito sul maltese, sarebbe assurdo sottovalutare che Malta ha avuto sempre, nel Medioevo e dopo, rapporti strettissimi con la Sicilia sud-orientale e con l'agrigentino. Oltre a tante fonti storiche, lo conferma anche l'onomastica maltese. In ogni caso, appare innegabile che buona parte delle forme lessicali in que-

stione non possa essere di altra provenienza che siciliana ed appartenga a livelli culturali nei quali non sono pensabili ricostruzioni”.

59.1 “Due recuperi lessicali: Sic. Med. « camámpelu » e « caramúcio »” *MR* 6, 1979: 211–215.

Refers to Maltese word of Berber origin *karmus*.

59.2 *Lingua e storia in Sicilia*, Palermo, Sellerio 1981, 263 pp.

References to Maltese linguistic history.

60. T. Veiter, “Sprachenrecht und Sprachenpolitik der Republik Malta”. *Europa Ethnica* 34, 1977: 123–132.

A concise essay on the language situation and language policy in Malta. General information on Malta and the Maltese language, “die einzige arabische (semitische) Sprache in Europa”.

61. G. Wettinger, “Lost villages and hamlets of Malta”. In *Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*, London 1975: 181–216.

Gives a long list of lost villages and hamlets of Medieval Malta, and discusses their origin and decay. “The majority of *rahal* names are composed of that word followed by the name or nickname of a person associated in some way with the village, possibly by reason of its origin. The majority of such names are undoubtedly of Arabo–Berber origin [...] Such villages, whether or not they themselves originated before or after the Muslim conquest, must have received their present names after the coming of the Muslims or, in the case of Balzan and Attard, after the Norman Conquest”.

61.1 “Some Maltese Medieval Place-names of archaeological interest”. In *Atti del Colloquio Int. di Archeologia Medioevale*, Palermo, Istituto di Storia Medioevale dell’Univ. 1976, 39 pp.

Lists a number of toponyms and *Flurnamen* preceded by terms like *hagar*, *blata*, *gebel*, *ghar*, *torba*, *dejr*, and therefore of interest to the Medieval archaeologist.

61.2 “Non Arabo–Berber influences on Malta’s Medieval nomenclature”. In *Actes du 2me Cong. Int... de la Médit. Occid.*, Alger 1978, II: 199–213.

“By 1419 all personal pre-names in Malta were Christian names without any equivalent, in most cases, in Arabic [...] All in all, the influence of Sicily on the personal names of Malta was predominant in the fifteenth century”. “The most conservative section of Malta’s nomenclature was that of the place-names [...] The fact that such a little of the common vocabulary of Maltese Medieval place-names is not of Arabo–Berber origin is far more significant than the numerous references to Christian names, and highly ominous”.

61.3 “Looking back on ‘The Cantilena of Peter Caxaro’”. *JMS* 12, 1978: 88–105.

Discusses the history, authenticity and importance of the poem.

61.4 “The Militia Roster of watch duties of 1417”. *The Armed Forces of Malta Journal* 32, 1979: 25–42.

Publishes a long list of names and surnames appearing in the Maltese Militia for 1417–1418, e.g. *Listeri de la Barba*, *Judichi Luchianu*, *Notari Nicola de Lizula*, *Manfre Caxaru*, *Notari Antoni Azzuparda*, *Paulu Percopu*, *Liuni Caxaru*, *Fidericu Rafacumi*, *Bartholomeo Vassaldu*, *Thumeo Brancatu*, *Ximuni Boy*, *Antoni Musta*, *Ramundu Zamit*.

61.5 “Late Medieval Judaeo–Arabic Poetry in Vatican MS 411. Links with Maltese and Sicilian Arabic”. *JMS* 13, 1979: 1–16 (see also, “A Postscript”, *JMS* 14, 1981: 56–58).

Discusses eight Medieval poems by a Jewish inhabitant of Sicily or, less probably, of Malta. “To the Maltese linguist, always interested in the ‘missing links’, their importance is obvious”.

61.6 “The place-names and the personal nomenclature of Gozo, 1372–1600”. In *Oriental Studies presented to B.S.J Isserlin*, Leyden, Brill, 1980: 137–198.

“The present study is based on a systematic investigation of all the pre-1551 records kept in the public archives in Malta together with those at

the Cathedral Museum Archives at Mdina". "From the surviving documentation it has been possible to recover some 175 pre-1551 Gozitan surnames, some 66 men's pre-names and 53 women's pre-names, both including variations, several nicknames and some 500 placenames (down to 1600), including minor field-names".

61.7 "Early Maltese and Gozitan Place-names". In *Civiltazion* (Malta) No. 1, October 1982, -.

"An exhaustive list of old toponyms, serialized in a Maltese monthly journal. Example: "ABBATIJA, Ta' L. This is the name at least of two fields at Bubaqra and another at Id-Dejr, the latter possibly identical with one at Ghajn Klieb: *ta labbatia, duae clausurae monasterii Sancti Petri in contrata Bubacra*, 4, VIII. 1505, Not. C. Canchur [...]; *talabatia, clausura in contrata iddeyr*, 29.V.1549, Not. Gius. de Guevara [...]; *la labatia, galca in contrata hayn kileb*, 17.VII.1535, Not. G. Buttigieg [...]; *la labatia, clausura in contrata hayn kileb*, 22.VI.1542, Not. G. Buttigieg [...]. Name indicated property rights of the Nuns' Benedictine Monastery of Mdina".

61.8 "Some grammatical characteristics of the place-names of Malta and Gozo in early Modern Times". *JMS* 15, 1983: 31-48.

Examines "the mimated place-names and the diminutives as well as the characteristics of composite formations". "The most important characteristic in which Maltese and Gozitan late Medieval place-names differ from the normal place-names of Arabic countries lies mainly in that their construction is freer. This has come about by the frequent avoidance of the construct state and its replacement [...] by the use in place-names of the possessive *ta'* or *tal* - ...".

61.9 *The Jews of Malta in the Late Middle Ages*, Malta, Midsea Books Ltd. 1985, 300 pp.

A historical and linguistic appraisal of the Jewish communities in Malta and Gozo before 1492, based on documents and Judeo-Arabic writings recently discovered in Malta.

61.10 G. Wettinger & M. Fsadni, *L-Ghanja ta' Pietru Caxaru*, Malta, Printwell 1983, 63 pp.

A Maltese edition of the authors' *Peter Caxaro's Cantilena - A Poem in Medieval Maltese*, Malta 1968, with minor accretions. "Barra t-tibdil fil-qari ta' xi kelma jew tnejn tal-poezija u l-kliem ta' qabilha, f'dan l-istudju bil-Malti sewwejna wkoll xi gheltijiet ta' dati u ta' tifsir il-kliem tal-poezija li kien hemm fl-istudju taghna bl-Ingiliz, kif ukoll ghamilna tibdil gmielu fl-arblu tar-razza tal-familja Caxaru. Dan kollu kien frott ta'tiftix u sejbiet godda li saru wara l-1968. Ta' siwi wkoll kien it-taghrif fuq ix-xewqa taz-zwieg ta' Pietru Caxaru ma' Francha jew Francia de Biglera billi jista' jixhet dawl fuq it-tifsira allegorika tal-Ghanja".

62. J. Zammit Ciantar, "Ornithological Toponyms in Gozo - some observations". *Hyphen* 2, 1979: 3-17.

Lists a number of toponyms in Gozo containing names of birds.

62.1 "The toponym Sannat". *Onoma* 26, 1982: 195-203.

Discusses the etymology of this Gozitan place-name. "I prefer the derivation from *sined* [...] from Arabic 'recline upon', very affinate with North African 'montée d'une montagne'".

62.2 "Malti tas-Seklu Tmintax". *Hyphen* 4, 1985: 178-206.

Discusses and analyzes some of the earliest extant Maltese prose, particularly mid-18th century religious sermons by Ignazio Saverio Mifsud.

63. Y. N. Zawadowski, *The Maghrib Arabic Dialects*, Moscow, Nauka 1978, 103 pp. (Russian original 1963).

Contains several references to Maltese.

RECENSIONI

Bertrand Badie, *I due stati: società e potere in Islam e Occidente*, introduzione a cura di Sergio Noja e Khaled Fouad Allam, traduzione dal francese di C. Vernaghi, Genova (Marietti), 1990, pp. 265 («Biblioteca araba e islamica», 1).

«L'approccio comparativo alle varie culture rivela concezioni del politico così differenti che viene spontaneo chiedersi se possa esistere una sociologia politica universale nei suoi elementi basilari. Prima ancora di operare un paragone, bisogna chiedersi se secoli di storia e di organizzazione sociale non conducano a una pluralità di modelli d'azione e di comprensione profondamente diversi, che non possono essere uniformati come pretenderebbe il teorico, sostenitore di un unico modello. La prospettiva storica suggerisce che la differenziazione deriva in gran parte dalla varietà delle riflessioni che i soggetti delle diverse collettività sociali hanno dedicato alla propria pratica di potere. [...] Le domande classiche poste dal sociologo come d'altronde dal soggetto politico lo dimostrano: il potere è legittimo? Chi è il sovrano che lo detiene? Come definire le sue regole? Si può contestarle? Come si organizza la comunità su cui si esercita il potere? Il potere è riducibile ad una forma politica universale chiamata Stato?» (p. 93).

Questo breve passo racchiude in sé tutti gli interrogativi a cui Bertrand Badie dà una risposta accurata ed esauriente nel corso della sua opera da poco in libreria nella versione italiana. Si tratta del primo volume della Biblioteca araba e islamica della casa editrice genovese; quest'iniziativa, che ci auguriamo abbia lunga vita, vede la luce grazie a Khaled Fouad Allam, direttore della collana, coadiuvato da un comitato scientifico di alto livello.

Spesso l'eccessivo amore di divulgazione porta a pubblicazioni superficiali e sommarie, e questo non è assolutamente il caso dell'opera di Bertrand Badie, sociologo e specialista di Filosofia della Politica.

Il saggio, pubblicato in Francia nel 1986, non è affatto superato; anzi, siccome il recente conflitto del Golfo Persico continua a indurre tutti, in modo pertinente e non, a riversare fiumi d'inchiostro e di parole, un saggio del genere si distingue proprio per il taglio diacronico che dà dell'evoluzione dei fatti storici e sociali in Oriente e in Occidente dal Medio Evo ad oggi.

L'analisi ruota essenzialmente su un cardine: mentre per noi Occidentali religione e Stato sono due cose ben distinte, per gli arabi l'Islam è *dīn wa dawlah*, cioè religione «e» Stato, ed è proprio questa congiunzione «e» la fonte di una diversa impostazione istituzionale, religiosa e politica nelle due società. L'opera è quindi dedicata a questa piccola «e», che, messa fra due parole, sta a indicare quanto questo legame sia inscindibile.

Il volume si apre con una prefazione di Sergio Noja (conosciuto negli ambienti specialistici anche per i suoi studi sull'Islam e Maometto), e con una dotta introduzione di Khaled Fouad Allam.

L'approccio di Badie tende non soltanto a mettere in rilievo un certo tipo di modernità politica, ma traccia anche il cammino per l'analisi sociologica, procedendo con una serie di comparazioni e contrasti. Credo che il pregio più saliente dell'opera sia quello di dotare il lettore di una specie di

«biglietto di andata e ritorno», che gli consente di percorrere le tappe storiche e sociali sia in Occidente che nel mondo islamico.

La prima sezione, *Pensare la modernità*, prende come modello il Medio Evo che è stato a torto considerato un periodo statico; infatti, sia in Occidente che nel mondo musulmano assistiamo alla creazione di modelli politici autonomi e funzionanti. Il punto di partenza per la società occidentale è decisamente il modello cristiano-romano. «Il messaggio del Cristo non è certo in se stesso il fattore decisivo dell'avventura romana di cui noi siamo ancora gli eredi. La sua realizzazione simultanea nell'Impero d'Oriente e nell'Impero d'Occidente dimostra che l'esclusione dell'elemento politico rimanda alle particolarità dell'inserimento del cristianesimo a Roma, cioè alla sua elaborazione al di fuori delle strutture imperiali, prolungatasi per più di tre secoli; al suo tardivo inserimento all'interno di tali strutture ben presto compromesso dal declino dell'Impero e dalla decomposizione del meccanismo politico, per effetto delle invasioni barbariche e del feudalesimo. Tutti questi elementi hanno spinto il cristianesimo antico e medievale a organizzarsi come luogo autonomo di potere ed a concepire la propria azione come quella di un'organizzazione che tende a difendere l'autonomia, l'integrità e le posizioni di potenza acquisite, in altre parole ad alternare, a seconda delle circostanze, la ricerca dell'egemonia e la resistenza a un sovrano ambizioso. Questi due tipi d'azione erano espressione di un unico concetto che fissava l'ordine politico fuori dai confini dell'ordine religioso» (p. 14).

Ora, nel mondo islamico l'ordine politico si fonda su basi decisamente diverse, perché se in Europa la politica si deve emancipare dall'ordine imperiale ed ecclesiastico, la comunità musulmana fonde il religioso con il politico. Inoltre, l'Islam ha importato, elaborato e fatto proprio il pensiero politico ellenistico. Il rapporto fra Platone e al-Farabi è particolarmente illuminante; per il primo l'ordine politico è giusto solo se conforme all'ideale, per il secondo invece, lo Stato può essere giusto solo se è fedele alla rivelazione profetica. A questo punto è giusto esaminare il pensiero di tre grandi autori: al-Mawardi, al-Ghazālī e Ibn Taimiyya. Secondo al-Mawardi il califfo non è un rappresentante di Dio, ma un successore del Profeta. Il califfato è necessario perché l'ordine politico è direttamente dipendente dalla verità rivelata. Ecco perché il califfo deve salvaguardare il *dār al-Islām*, cioè l'ecumene musulmana, deve condurre il *ḡihād*, quella «guerra santa» di cui si parla tanto oggi, e naturalmente deve agire secondo gli altri principi dettati dalla *sharī'a*, cioè la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio, inoltre deve assicurare al suo popolo la giustizia e la sicurezza. Siamo molto lontani dal modello occidentale in cui il monarca ha competenze legislative e il pontefice è ritenuto infallibile.

Per Ghazālī la sicurezza e la pace sono condizioni necessarie alla felicità e alla salvezza degli uomini, e un ordine ingiusto è preferibile al disordine. Per il grande teologo la destinazione del potere è duplice: assicurare l'ordine e proteggere la religione; il califfo deve essere ubbidito e deve rispettare la Legge di Dio sotto la sorveglianza degli *'ulamā'*, i dottori della legge.

Ibn Taimiyya si propone invece di dimostrare che il dovere del principe è quello di rendere il suo potere legittimo basandosi sul rispetto per la Parola di Dio.

Il divario fra potere reale e potere ideale ha portato a tre diverse concezioni: basare il potere del principe solo sul concetto di necessità, ricorrere alla ragione per portare avanti una serie di innovazioni, oppure condurre un'opera di restaurazione che renda legittima l'innovazione. Proprio in questi tre principi possiamo trovare una chiave di lettura per interpretare la cultura islamica, così ricca di elementi tradizionali, ma in continuo confronto con una realtà in evoluzione.

A questo punto, nel capitolo *L'egemonia progressiva della modernità politica occidentale*, Bertrand Badie ci fa fare una cavalcata nell'Occidente della riforma calvinista e luterana, passando da Tommaso Moro, dal Cristianesimo orientale, per arrivare nella Russia dello zar Boris Godunov, di Pietro il Grande. Ampio spazio viene concesso alla Controriforma, alla Compagnia di Gesù e così

via. Sono pagine dense di collegamenti storici e sociologici, indirizzate ad un pubblico non solo colto e attento, ma anche e soprattutto specialista.

In realtà, il volume risponde essenzialmente ad una domanda: che cos'è la modernizzazione per l'Islam? In arabo il termine *bid'a*, cioè innovazione, ha una connotazione negativa, perché sottintende l'imitazione dell'infedele. Ad ogni modo, quest'imitazione diviene necessaria, specialmente in campo militare, perché modernizzarsi può significare fare proprie quelle strategie e quegli strumenti che rendono l'avversario forte e potente. Insomma l'Occidente è un nemico moderno, bisogna quindi opporgli un'altra modernità. I primi riformatori, come Salim III, Mehmet Ali, Ahmad Bey, si aprono all'Occidente conoscendolo, inviando studenti, ambasciatori, segretari a perfezionarsi in Europa essi poi, ritornati in patria, avrebbero potuto ricoprire alte cariche nell'amministrazione pubblica. Il musulmano può così colmare tutte quelle lacune di ordine tecnico e scientifico, ed acquisire nuove competenze strumentali e tecnologiche: il telegrafo, la ferrovia, l'elettricità. Le opere di Montesquieu e di Rousseau, ma anche la carta costituzionale francese vengono tradotte in arabo, senza però perdere di vista il pensiero dei grandi pensatori musulmani come Ibn Khaldūn e Fakhr ad-dīn Rāzī: in sostanza la cultura islamica del politico non deve essere modificata, ma resa soltanto più attuale con l'aggiunta di alcune tecniche occidentali.

Col XIX secolo la politica coloniale dell'Occidente segna una svolta nell'idea di modernità: la sottomissione alla legge britannica o francese porterà i paesi arabi a voler contrapporre un'altra idea di modernità basata esclusivamente sull'Islām, che si impone come principio attivo e come modello, rifiutando radicalmente l'Occidente.

Questo modello poggia su basi molto chiare: un'educazione conforme all'Islam, leggi derivate da esso, un'amministrazione che ad esso soltanto si riferisce. Ecco quindi delinearsi uno stato il cui potere esecutivo è impersonato dall'Islam. L'innovazione è possibile soltanto nell'ambito dell'esecuzione dei testi della *sharī'a*, interpretati dagli *'ulamā'* già ricordati. In parole povere, il principio del sapere si sostituisce a quello del potere. Per fare un esempio concreto, ricorriamo a quanto afferma il pakistano Abū l-'Alā al-Mawdūdī (morto nel 1979) nella sua opera *Organizzazione della vita nell'Islam*; egli propone tre fondamenti del regime politico: unicità, messaggio e califfato. L'unicità «riniega il potere dei singoli e tende ad annullarlo definitivamente [...] Dio soltanto merita il potere». Il messaggio è naturalmente il Corano e la *sunna* che sono la «costituzione fondamentale, nocciolo dello Stato musulmano». In questo contesto il califfo deve essere scelto in funzione della sua conoscenza dell'Islam, della sua capacità di seguire le tracce della legislazione divina trasmessa dal Profeta. «La caratteristica principale dei movimenti islamici è la sistemazione e semplificazione di quei principi essenziali della cultura islamica che lo sviluppo del pensiero attraverso i secoli aveva cercato di regolare o modificare, temendone le conseguenze. La 'guerra per Dio' diventa un principio assoluto, che nemmeno l'opportunità o la necessità possono intaccare; essa si rivolge contro la *ḡāhiliyya*, che non corrisponde ad alcuna realtà geografica, ma designa l'assenza dell'ordine della verità, riunendo così nella medesima categoria il faraone di ieri e di oggi, il principe occidentale infedele o il principe orientale empio» (p. 89).

Con la decolonizzazione assistiamo ad una nuova importazione di idee occidentali, il pensiero socialista viene adottato specie negli ambienti arabo-cristiani, in Libano, in Siria, nelle scuole copte egiziane.

L'apparente accordo fra marxismo e Islam cela un antagonismo di fondo: le minoranze socialiste e marxiste, chiuse nel loro sistema intellettuale, non riescono a mobilitare le masse, e quindi non è possibile elaborare un modello di comunità. Il fallimento del partito *ba'th*, del bourguibismo in Tunisia e del mossadecismo in Iran ne sono la prova.

La seconda parte del volume, *Pluralità degli sviluppi politici*, è anch'essa costituita da una sezio-

ne «occidentale» e da una «orientale». Si tratta in pratica di un *excursus* storico sulla genesi dello Stato, sul suo sviluppo, sulle varie strategie di modernizzazione. È un capitolo complesso, che vorrebbe rispondere all'annoso quesito che tutti i paesi arabi si sono posti, e cioè se esiste una modernità diversa da quella occidentale. La risposta non è semplice, perché la modernizzazione può essere conservatrice, strategia adottata dal Marocco, ma che è fallita in Persia sia con la dinastia Kagiari che con quella Pahlavi; può essere rivoluzionaria, e questo è il caso di Nasser, il cui programma basato sulla lotta contro l'imperialismo, contro il feudalismo, per la giustizia sociale, fallì proprio per l'assenza di riferimenti dottrinali.

La terza e ultima parte del volume è dedicata alle contestazioni politiche e sociali, infatti la modernizzazione non passa soltanto attraverso il rimaneggiamento di certe strutture, ma anche attraverso una nuova presa di posizione da parte dei singoli individui.

«La modernità politica è sconcertante per la pluralità delle angolazioni da cui bisogna analizzarla. La modernità, come grande sfida del nostro secolo, è universale, mantenuta dalla logica di un ordine internazionale soggetto in modo autoritario agli stessi imperativi e alle medesime regole, derivate dalla costruzione di una società industriale, la quale, pur non essendo uniforme, presuppone comunque la generalizzazione di un gran numero di tecniche di governo» (p. 263).

Attualmente il problema della modernità del mondo arabo è veramente scottante, perché in esso bisogna cercare le motivazioni della questione palestinese, del conflitto Iran-Iraq e della guerra nel Golfo Persico.

In conclusione, il volume di Bertrand Badie è estremamente ricco, profondo e di non facile lettura, non è perciò destinato a un grande pubblico, il che non è necessariamente un difetto.

ROSALIA BIVONA

INDICE

GIOVANNI OMAN, Materiali per lo studio della presenza araba nella regione italiana. Introduzione	1
VINCENZA GRASSI, Materiali per lo studio della presenza araba nella regione italiana. I. L'epigrafia araba nelle isole maltesi.	9
BRUNA SORAVIA, Aspetti della letteratura arabo-andalusa nel regno di Badajoz all'epoca dei <i>Mulūk al-Ṭawā'if</i>	93
IDA ZILIO-GRANDI, 'Abd al-Raḥmān al-Ṭa'ālibī, Patrono di Algeri e la sua visione del Profeta	125
GIOVANNI MANGION, A Bibliography of Maltese (1974-1984)	143
<i>Recensioni</i>	181

