

a cura di  
Stefano Pellò

# POESIA NELL'ORIENTE MEDITERRANEO E ISLAMICO



CAMPANOTTO EDITORE

In copertina: chiesa di Germigny-des-Prés, mosaico absidale "Gli angeli dell'arca"  
(foto di G. Scarcia).

**Zeta Università**

*Questo volume  
a cura di  
Campanotto Editore  
è stato impresso  
a Pasion di Prato  
nel laboratorio d'arte  
Grafiche Piratello  
nel mese di ottobre 2003*

© 2003 Copyright Campanotto Editore  
Via Marano, 46 33037 Pasion di Prato (UD) Italia  
Tel. 0432/699390 Fax 0432/644728  
c/c postale 16083339  
e-mail: edizioni@campanottoeditore.it  
sito internet: <http://www.campanottoeditore.it>

*È vietata la riproduzione, anche parziale,  
non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata,  
compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico.  
L'illecito sarà penalmente perseguibile  
a norma dell'art. 171 della legge  
n. 633 del 22.04.1941.*

*All rights reserved. No part of this book  
may be reproduced in any form or by any  
electronic or mechanical means including  
information storage and retrieval systems  
without permission in writing  
from the publisher, except by a reviewer  
who may quote brief passages in a review.*

ISBN - 88-456-0552-3

a cura di  
Stefano Pellò

# **POESIA NELL'ORIENTE MEDITERRANEO E ISLAMICO**

Campanotto Editore

IBN AL-FĀRID: NOSTALGIA DEL CIELO  
E NOSTALGIA DELLE SABBIE  
Angelo Scarabel

Nella storia della letteratura araba, la prima metà del XIII secolo accomuna gli autori delle due maggiori composizioni poetiche del Sufismo: Ibn al-Fārid (m. 1235) e Ibn 'Arabī (m. 1240)<sup>1</sup>: non che siano mancati precedenti, illustri e letterariamente pregevoli, di poeti che abbiano cantato l'amore divino in lingua araba, quali la celeberrima Rābi'a al-'Adawiya (m. 802)<sup>2</sup>, o Sumnūn al-Baṣrī *al-Muhibb* (m. 915)<sup>3</sup>, per tacer d'altri, altrettanto, e talvolta più, conosciuti<sup>4</sup>. È tuttavia a queste due personalità che la tradizione ha attribuito la maggiore rilevanza nell'espressione dottrinale del Sufismo, nella sola forma poetica nel primo caso, ed in ambo le forme nel secondo, Ibn 'Arabī avendo legato la sua fama di *ash-shaykh al-akbar* assai più alla sua opera in prosa<sup>5</sup>; ciò anche se alle composizioni poetiche che aprono i capitoli delle sue *Futūhāt al-Makkīya* egli avverte si debba attribuire la massima attenzione, perché è in esse che il lettore troverà più di quanto trovi nelle righe di prosa; quel che attira il nostro interesse è che, per indicare i suoi versi, egli usi qui il termine *manzūm*, il che sembra ricondurre alla tecnica della composizione poetica, evidentemente indispensabile complemento ai contenuti<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ad essi andrebbe inoltre affiancato 'Alī ash-Shushtarī (m. 1269), anch'egli, come Ibn 'Arabī, andaluso poi diretosi ad Oriente; sulla produzione poetica a lui attribuita v. F. CORRIENTE, *Poesia estrófica (Cejeles y/o Muwashshahāt) atribuida al místico granadino ash-Shushtarī (siglo XIII d.c.)*, Madrid 1988.

<sup>2</sup> Al cui proposito, v. M. LINGS, *Mystical Poetry*, ch. 14 della *Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 2, *'Abbasid Belles Lettres*, Cambridge U.P. 1990, pp. 239-240.

<sup>3</sup> O 910-11, secondo la datazione proposta, sulla scorta di Ibn al-Jawzī, da B. REINERT nella notizia che ne dà in *E.I.*, CD-rom ed. 1999. Su di lui, v. AL-HUJWIRI, *Somme spirituelle (Kashf al-mahjūb li-arbāb al-qulūb)*, tr. franc. di DJ. MORTAZAVI, Paris 1988, pp. 168-169; AL-QUSHAYRI, *Risāla*, Cairo 1389/1959, p. 23; 'Abd al-Wahhāb ash-SHA'RĀNĪ, *at-Ṭabaqāt al-kubrā*, Cairo 1373/1954, vol. I, p. 89, Y. NABAĤĀNĪ, *Jāmi' karāmāt al-awliyā'*, Cairo 1394/1974<sup>2</sup>, I, p. 106, che conferma la data del 298/910-911.

<sup>4</sup> Una più nutrita schiera citano A. SCHIMMEL, *As Through a Veil*, Columbia University Press 1982, cap. I, *Flowers of the Desert. The Development of Arab Mystical Poetry*, pp. 11-81, e M. LINGS, *cit.*

<sup>5</sup> Per una sua bibliografia, rimandiamo all'ormai classico O. YAĤYA, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas 1964.

<sup>6</sup> Cfr. IBN 'ARABĪ, *Futūhāt al-Makkīya*, Bayrūt, vol. IV, p. 21; "versification" traduce W.C. CHITICK, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, State University of New York Press 1998, p. xi. V. anche *Lisān al-'Arab*, Beirut s.d., vol. 12, s.r. Della sua opera poetica segnaliamo il *Tarjumān al-ashwāq* nell'edizione di Beirut 1386/1966, curata dalla Dār Ṣāder, e la traduzione francese

Questo aspetto introduce al tema di nostro interesse, legato alla poetica di Ibn al-Fāriḍ, anche al di là della sostanziale identità dottrinale dei due autori, che la tradizione sufica afferma<sup>7</sup>.

A questo proposito, dobbiamo precisare non essere nostra intenzione proporre una chiave di lettura della poetica faridiana, o, ancor meno, tentare di darne un giudizio, in termini di contenuti come di forme<sup>8</sup>: nostro scopo è qui soltanto quello di proporre qualche osservazione, suscettibile di rappresentare un contributo introduttivo ed interlocutorio ad uno studio, che ci sembra tutto sommato ancora non completo, di questo poeta<sup>9</sup>.

In certa misura a differenza di quanto accade con i precedenti poeti arabi di ispirazione sufica, ai quali viene solitamente riconosciuta l'immediata espressione dell'emozione contemplativa, la poesia del "Sultano degli Amanti"<sup>10</sup> s'inserisce perfettamente nella tradizione poetica araba: in lui forma e contenuto si coniugano, al punto che l'uno appare impossibile senza l'altra. Gli s'attaglia quindi perfettamente il tema espresso dal celebre emistichio iniziale della *Mu'allaqa* di 'Antara, "Hanno lasciato i poeti qualcosa da dire?"<sup>11</sup>, che allude a quello che per noi resta il mistero di una poesia araba che ci pare nata già adulta, e dei cui rudimenti iniziali abbiamo poche, incertissime tracce. A complemento di questo verso, va qui ricordato l'episodio che la tradizione ha tessuto intorno agli esordi di un grandissimo poeta della prima età abbaside, Abū Nuwās (m. 813/5), del quale si narra che, quando si rivolse al celebre poeta e *rāwī* Khalaf al-Aḥmar (m. ~796)<sup>12</sup> per averlo come maestro di composizione poetica, si sentì rispondere che prima avrebbe dovuto imparare a memo-

---

di M. GLOTON, con il titolo *L'interprète des désirs*, Paris 1996, e l'edizione anastatica del *Dīwān*, Bulaq 1271/1855.

<sup>7</sup> E rimessa recentemente in discussione, almeno per quanto riguarda eventuali dirette derivazioni, a partire dall'analisi dei contenuti della faridiana *Tā'īya al-kubrā*, da G. SCATTOLIN, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'īyat al-kubrā*, Roma 1988. CL. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris 1989, nelle appendici dedicate rispettivamente alla cronologia-biografia del santo ed all'elenco dei poeti da lui incontrati -sulla base dei dati autobiografici-, non menziona alcun incontro con Ibn al-Fāriḍ.

<sup>8</sup> Sulla sua fortuna poetica ed agiografica in terra d'Islam, v. Th.E. HOMERIN, *From Arab Poet to Muslim Saint. Ibn al-Fāriḍ, His Verse and His Shrine*, University of South Carolina Press 1994. Per una rapida collazione dei giudizi espressi nella letteratura scientifica occidentale, v. A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press 1975, pp. 274-276. Un originale giudizio sulle forme e sullo stile di Ibn al-Fāriḍ è in M.Z. MUBĀRAK, *at-Taṣawwuf al-islāmī fi'l-adab wa'l-akhlāq*, Dār al-Jil, Beirut s.d., I, p. 215.

<sup>9</sup> E ciò tanto più in seguito alla recente scoperta, da parte di G. Scattolin, di quello che è forse il ms. più antico e cronologicamente più vicino all'Autore: v. G. SCATTOLIN, *The oldest text of Ibn al-Fāriḍ's Dīwān? A manuscript of Yusufāğa Kütüphanesi of Konya*, in Q.S.A. 16 (1998), pp. 143-163.

<sup>10</sup> Secondo la definizione di al-Burīnī, riportata da E. DERMENGHEM, *L'éloge du vin (al-Khamriyya), poème mystique de 'Omar Ibn al-Fāriḍh*, Paris 1980, p. 62.

<sup>11</sup> Citiamo dalla versione italiana de *Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba*, a cura di D. AMALDI, Venezia 1991, p. 61.

<sup>12</sup> V. la notizia che ne dà CH. PELLAT in *E.I.*, CD-rom ed., Leiden 1999, s.v. *Khalaf b. Hayyān al-Aḥmar*.

ria mille poemi degli antichi; l'aspirante poeta sparì dalla circolazione, e si diede ad imparare i mille componimenti; quindi tornò dal maestro, e glieli recitò, mettendoci qualche giorno. E allora Khalaf gli fece sapere che, se davvero voleva mettersi a comporre, avrebbe dovuto adesso dimenticarseli tutti; e Abū Nuwās si dedicò ad altro, finché non poté tornare dal maestro ad assicurarlo del fatto di avere dimenticato i mille componimenti<sup>13</sup>.

La funzione di questo aneddoto, che prescinde interamente dalla sua plausibilità storica *événementielle*, appare essere quella di impressionare la fantasia, e quindi la memoria dell'uditore (l'aneddoto si narra, ché, leggendolo, perde di spessore) in modo da renderne indelebile, nei limiti del possibile, il significato vero di cui è rivestimento<sup>14</sup>: la lettura che esso ci suggerisce è quella della necessità di acquistare, per chiunque voglia diventare poeta, familiarità con la musicalità dei versi, che costituisce l'ineludibile ordito di ogni composizione poetica: tale acquisizione deve connaturarsi al versificatore, e ciò può ottenersi egregiamente solo attraverso una consuetudine con i versi già composti, e con la loro musicalità: donde l'immagine dei mille versi da imparare a memoria; di questi, tuttavia, è il suono, i ritmi<sup>15</sup> che debbono essere appresi, ed in certo modo interiorizzati, sì da acquisirne e farne proprio il "gusto (*dhawq*)"<sup>16</sup>: il solo ordito, quindi, dei versi imparati a memoria, sul quale tessere una trama nuova.

Quali siano tuttavia i limiti dell'ordito, o, se si preferisce, della novità della trama, ci viene forse suggerito dalla citazione surriportata della *Mu'allaqa* di 'Antara, soprattutto se la poniamo in relazione con l'episodio riferito ad Abū Nuwās. Quella che ne risulta è l'immagine di una poesia araba che ha già raggiunto la sua maturità di forma e di espressione, e della quale rimane ora, in pratica, solo la fase 'manierista': se per quanto riguarda la forma sappiamo che i quindici metri sono già in ampio uso benché debbano ancora attendere la loro codificazione convenzionale<sup>17</sup>, non diversa appare la situazione per quanto riguarda i contenuti: non è un caso che il verso di 'Antara continui con un secondo emistichio che cita, proponendolo alla considerazione dell'uditorio, il tema dei resti dell'accampamento dell'amata, nucleo di quel *nasīb* che, con le sue variazioni e trasformazioni nel trapasso della poesia araba dalla realtà prei-

<sup>13</sup> Riassunto dall'aneddoto di IBN MANZŪR, *Akhbār Abī Nuwās*, indirettamente citato in A. KILITO, *L'autore e i suoi doppi. Saggio sulla cultura araba classica* (tr. it. di *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*), Torino 1988, p. 20.

<sup>14</sup> Non a caso lo stesso aneddoto viene narrato a proposito di un'istruzione preliminare ad un aspirante retore: cfr. A. KILITO, *cit.*, p. 23, n. 13.

<sup>15</sup> Rappresentati dai 15 metri della classificazione di Khalil b. Aḥmad al-Farāhidī, e dalle numerose 'varianti' reali.

<sup>16</sup> Si dice infatti del buon versificatore, come del buon *rāwī*, che il Tale è *ḥasanu'l-dhawqi fī 'sh-shi'r*: cfr. E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Cambridge 1984, s.v., dal *Tāj al-'Arūs*.

<sup>17</sup> Sulla classificazione dei metri arabi attribuita a Khalil b. Aḥmad (per la cui biografia, date possibili di morte, e rilievo nella storia della lessicografia e grammatica arabe rimandiamo all'art. di R. SELLHEIM, s.v., in *E.I. cit.*), si veda W.F.G.J. STOETZER, *Theory and Practice in Arabic Metrics*, Leiden 1989. Il xvi metro, *mutadārik*, notoriamente attribuito dalla tradizione alla tradizione a al-Akhfash al-Awsaṭ (m. 836), trova diversa considerazione *ibidem*, pp. 81-83 e 106-107.

slamica beduina all'islamica altrettanto beduina dell'amore udrita fino a quella cittadina dei secoli successivi, manterrà comunque inalterati nella sostanza i suoi *tròpoi* fondamentali, nei quali la nuova classe dei *kuttāb* troverà i motivi della sua immagine socio-culturale, fino alla definizione giuridica e morale di uno *status* dell'amante i cui confini tra convenzione letteraria, obblighi sociali, dottrina palese od occulta divengono, man mano che si osserva più da vicino, sempre più imprecisi e problematici<sup>18</sup>.

L'amante può avere per oggetto del suo amore un essere umano, oppure Dio, preferibilmente nella sua Sua immagine di Realtà e Verità, *al-Ḥaqq*: nel primo caso la prospettiva è orizzontale, profana ed esteriore, mentre nel secondo è verticale, sacra ed interiore. Qui l'opposizione è di 'natura', come la trattatistica del Sufismo rileva<sup>19</sup>; nel caso invece dell'amore sacro, pur essendoci una sola prospettiva, verticale, diverso sarà il grado d'amore di ciascun amante, e quindi la sua qualità, in corrispondenza di una diversa qualità percepita nel comune oggetto d'amore: se ne trovano più enunciazioni, ed in particolare nelle poesie del genere *Khamrīya*, nelle quali il poeta-sufi magnifica il grado spirituale raggiunto, e quindi la qualità del suo Oggetto d'amore, come in questi versi attribuiti dalla tradizione a 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (m. 1166), che del resto essa ricollega a Ibn al-Fāriḍ<sup>20</sup>:

E non bevvero gli amanti che il mio resto  
e l'avanzo delle mie coppe: di quello bevvero dopo di me.

E se avessero bevuto quel che bevvi io, e avessero veduto  
della presenza eccelsa la purezza della mia fonte,

---

<sup>18</sup> Sulla convenzionalità, tanto della Donna amata quanto dello *status* del perfetto amante, e delle caratteristiche che lo distinguono, v. J.-CL. VADEY, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris 1968, *passim*, ma con particolare riferimento ai primi 4 capp. della 1 parte, nonché alle pp. 327 sgg. Sull'aspetto 'giuridico' dell'amore, per quanto concerne un *excursus* sul *ḥadīth* a proposito del *'ishq*, *Ibidem* pp. 459-463; su Ibn Da'ūd al-Isfahānī e la sua 'codificazione' dell'amor cortese *Idem*, pp. 267-316; intorno al medesimo aspetto, si veda l'interessante articolo di L. CAPEZZONE, *Quando i giuristi ragionano d'amore. La teoria dell'amore infelice secondo Ibn Dāwūd al-Isfahānī*, in *Bipolarità imperfette*, a cura di G. SCARCIA, *Eurasiatica* n. 56, Venezia 1999, pp. 45-60, ed in particolare alle pp. 50-56.

<sup>19</sup> Sul tema, v., p. es., HUJWIRI, *cit.*, pp. 352-354, e AL-QUSHAYRI, *Risāla*, Cairo 1379/1959<sup>2</sup>, pp. 157-164, che considera separatamente *mahabba* e *shawq*.

<sup>20</sup> Cfr. J.S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press 1973<sup>2</sup>, p. 271. Sulla questione dell'attribuzione delle opere, in particolare in ambito sufico, rimandiamo a quanto abbiamo già detto ne *Il sangue e la tradizione islamica*, in "Atti del Convegno Nazionale Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente. Valenze simboliche e terapeutiche. Venezia 7-8 novembre 1998", a cura di A. AMADI, Venezia 2000, pp. 27-37, alla n. 39 (pp. 33-34).

sarebbero diventati ebbri prima d'aver bevuto il vino,  
rimasti attoniti all'impatto colla rosa<sup>21</sup>,

che, pur con una connotazione diversa, nella quale prevale l'allusione al segreto che l'amante è tenuto a mantenere, ritroviamo in questo verso della *Tā'īya al-kubrā* del poeta di cui ci occupiamo qui:

E indussi i miei compagni a credere che bere il loro vino  
in ciò gioisse il mio segreto, nella mia ebbrezza, con un'occhiata<sup>22</sup>.

Nel suo aspetto esteriore, infatti, il perfetto amante non si distingue dall'oggetto del suo amore: questo può essere colto solo da chi ne condivida l'esperienza, sia rispetto all'oggetto, sia rispetto al grado; e questo dato è comune a tutti i domini possibili, nei sensi che abbiamo indicati come 'orizzontale' e 'verticale'.

Di conseguenza, una composizione poetica la cui ispirazione appartenga all'ambito 'orizzontale', quello di un amore profano, può benissimo essere utilizzata per esprimere l'amore sacro: le caratteristiche fondamentali in ambo i casi sono le stesse, ed anche l'autore di trattati sufi ricorrerà volentieri a citazioni di poeti 'profani', o quantomeno universalmente ritenuti tali, i cui versi illustrano a meraviglia i concetti espressi in prosa<sup>23</sup>. L'importante è illustrare bene il concetto che si vuole esprimere: il verso che svolge bene questa funzione diventa in certo modo utilizzabile al di là del suo autore, reale o convenzionale che sia: nel suo nuovo contesto, vive di vita propria.

L'ambiguità tra i due amori, sacro e profano, si riproduce nelle composizioni poetiche di autori che furono certamente dei sufi: è il caso del *Tarjumān al-ashwāq* di Ibn 'Arabī, i cui temi gli valsero l'accusa di licenziosa empietà, spingendolo a comporre egli stesso un puntuale commentario che rivelasse l'autentico significato delle immagini profane soltanto all'apparenza<sup>24</sup>; ed è an-

<sup>21</sup> In A. SCARABEL, *Nota a tre qaṣā'id di 'Abd al-Qādir al-Jilānī*, in "Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno", a cura di Renato Traini, Roma 1984, vol. II, pp. 681-691, a p. 688, dalla *qaṣīda* "Saḡānī ḥabībī min sharābī".

<sup>22</sup> Nostra traduzione del v. 2 della *Tā'īya al-kubrā*, in IBN AL-FĀRID, *Dīwān*, ed. Dār Ṣādir-Dār Bayrūt, 1362/1962, p. 46.

<sup>23</sup> Ne fornisce un esempio IBN AL-'ARĪF nei suoi *Mahāsīn al-Majālis*, a cura di M. ASIN PALACIOS, Paris 1933, a p. 78 del t. ar., dove troviamo citati due versi, il secondo dei quali rintracciamo nel *Kitāb al-Aghānī*, vol. 8, p. 223 (usiamo l'ed. di Beirut 1412/1992<sup>2</sup>), primo di quattro versi privi di attribuzione: la differenza tra i due sta nel solo nome femminile citato nel secondo emistichio, che dalla *Salmā* della versione più antica diventa *Laylā*, con una sostituzione che non affetta la rima, ma è veicolo di più vasti richiami simbolici. Poco più avanti, p. 79, vengono citati due versi di Abū Nuwās, anche qui con una variante tra i due testi, il "Taghaṭṭaytu min dahrī" dell'*Aghānī* diventando nei *Majālis* "Tasattartu 'an dahrī", i cui sensi sono nel contesto intercambiabili (cfr. R. DOZY, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde-Paris 1967<sup>3</sup>, s.v., vol. II).

<sup>24</sup> Cfr. IBN 'ARABĪ, *L'interprète des désirs*, tr. franc. del *Tarjumān al-ashwāq* a cura di M. GLOTON, Paris 1996, pp. 13-14.

che il caso di Ibn al-Fāriḍ, i versi del cui *Dīwān*, *Nazm as-sulūk* incluso, possono essere letti, nella maggioranza dei casi, anche se la lettura corretta permette di dar ragione di quelle che altrimenti apparirebbero come incongruenze, come composti per un amore profano: e di questa ambiguità sono riflesso alcune traduzioni europee fino a questo secolo<sup>25</sup>.

Nelle altre sue composizioni, eccettuata forse la *Khamrīya*, questa ambiguità appare, a prima vista, ancora maggiore: di queste, è alla lunga *qaṣīda* chiamata *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā*: che abbiamo rivolto la nostra attenzione<sup>26</sup>: è la sua lettura che ci ha infatti suggerito le considerazioni che seguono, che, come abbiamo già accennato, hanno valore meramente interlocutorio e preliminare. Il fatto che si tratti della sola composizione del *Dīwān* di Ibn al-Fāriḍ a condividere la rima in *-ati* ha contribuito in parte all'interesse di partenza.

In questa composizione trovano particolare risalto alcune caratteristiche di notevole interesse. In primo luogo va sottolineato l'aspetto formale, tutt'altro che secondario nella poesia araba, come abbiamo accennato. La *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā* è stata composta in metro *ṭawīl*, così come la sua 'sorella maggiore', la *Tā'īyya al-kubrā*: è il metro di gran lunga più frequentemente impiegato nella poesia preislamica, e che, secondo una interessante teoria, va ricollegato ai ritmi originari del mondo beduino dell'Arabia centro-occidentale: in breve, la regione che include il *Hijāz*<sup>27</sup>. È il metro per eccellenza del *qaṣīd*, la categoria delle composizioni di maggiore prestigio, che offre al verso l'ampio respiro di quattro piedi per emistichio, per un totale di 28 sillabe<sup>28</sup>: quello, quindi, della composizione più *perfecta*, la più adatta ad esprimere i temi fondamentali della poesia del deserto.

Una scelta certamente non casuale, in un poeta estremamente raffinato qual è Ibn al-Fāriḍ, l'eleganza e la musicalità del cui verseggiare potrebbe far pensare ad un'ispirazione immediata e traboccante, un fiotto continuo di parole e suoni prodotti spontaneamente; in realtà, proprio la politezza formale del verso, la regolarità della successione delle sillabe che formano il metro allo stesso modo, con pochissime eccezioni, suggeriscono un accurato e paziente lavoro di elaborazione del verso. Una sonorità, la sua, arricchita da un sapiente, e, diremmo quasi, costante, ricorso alla figura retorica del *jinās*, che non va a scapi-

---

<sup>25</sup> V., al proposito, DERMENGHEM, *cit.*, pp. 99-103, alle cui indicazioni può aggiungersi la traduzione tedesca di V. HAMMER-PURGSTALL, Wien 1854.

<sup>26</sup> Il testo si trova alle pp. 33-45 dell'edizione del *Dīwān* di Beirut 1382/1962; una recente traduzione, con testo a fronte, è opera di J.-Y. L'HOPITAL, *Deux poèmes de 'Umar b. al-Fāriḍ*, BEO 45 (19093), pp. 66-88.

<sup>27</sup> Cfr. D. FROLOV, *Metrical dimension of mediaeval poetical anthologies: the case of al-Ḥīra*, in "Proceedings of the 17<sup>th</sup> Congress of the UEAI", St. Petersburg 1997, pp. 80-94, alle pp. 81, e, per quanto riguarda i rilevamenti di frequenza d'uso dei vari metri, 82-93.

<sup>28</sup> Sulla tipologia dei generi di poesia e dei metri conseguenti nell'esposizione classica dei grammatici, v. STOETZER, *cit.*, pp. 69-72; i dati ci sembrano quantomeno non smentire la succitata teoria proposta da D. Frolov.

to del rigore contenutistico, ma che anzi pare costituirne una sottolineatura, come nel caso dei versi iniziali della *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā*:

*Na'am bi 'ṣ-ṣabā qalbī ṣabā li-aḥibbātī  
fa-yā ḥabbadhā dhāka 'sh-shadhā ḥina habbatī*

*sarat fa-'asarrat lil-fu'ādi ḡhudayyatun  
'ahādūtha jirāni 'l-'Udhaybi fa-sarratī<sup>29</sup>,*

nel quale le diverse forme di allitterazione che comporta il *jinās* si trovano mescolate insieme, con una netta predominanza di sibilanti, labiali, fricative nel primo verso, e di sibilanti e liquida vibrante nel secondo; il suono che ne deriva pare accompagnare il senso:

Sì, è dal vento dell'Est che il mio cuore inclina a coloro che amo:  
quant'è amabile quel profumo, allor che spira.

Ha viaggiato la notte, ed ha confidato al segreto del cuore, al principiar  
dell'aurora,  
nuove di coloro che stanno vicino ad al-'Udhayb, e ha rallegrato.

Questa successione di suoni pare accompagnare le sensazioni auditive del vento che soffia e d'una voce che sussurra nell'intimità del segreto, stabilendo una connessione tra forma e contenuti, che ci sembra una caratteristica costante della poesia di Ibn al-Fāriḍ; ed in questo contesto l'uso di *fu'ād*, in luogo del più abituale *qalb*, pure usato nel verso immediatamente precedente, appare non casuale: l'immagine suggerita è quella di una progressiva percezione che va dall'esterno verso l'interno: ad avvertire il primo spirare del vento, al suo arrivare, è il cuore nella sua accezione corrente; ma è soltanto il suo interiore, il *fu'ād*<sup>30</sup> appunto, a poter percepire la notizia 'particolare', diremmo quasi ad esso solo riservata, dei *jirāni 'l-'Udhayb*: fa capolino qui l'aspetto simbolico della *qaṣīda*, il solo elemento, forse, che indichi che qui ci troviamo di fronte ad un componimento d'amore, ma d'amore divino. È un aspetto cui non possiamo qui che alludere di sfuggita, il nostro intento essendo qui piuttosto quello di rivolgere l'attenzione alla stretta, e più immediata relazione, tra aspetto formale e contenuto 'generale' della *qaṣīda*.

L'ambiente geografico prescelto da Ibn al-Fāriḍ per la sua *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā* è quello del deserto della penisola araba e delle sue propaggini: il toponimo al-'Udhayb, inserito fin dal secondo verso, non lascia adito a dubbi, come, del re-

<sup>29</sup> IBN AL-FĀRID, *cit.*, p. 33.

<sup>30</sup> Sulla differenza tra *qalb* e *fu'ād*, v. P. NwYIA, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth 1986, pp. 321-322, passo in cui la definizione delle suddivisioni del cuore è mutuata da 'Abdallah Nūrī, m. 907, e quindi, all'epoca di Ibn al-Fāriḍ, da gran tempo esplicita definizione del Sufismo.

sto, gli altri toponimi citati nel corso della composizione: si tratta di un luogo per certi versi emblematico, trovandosi ai confini del deserto, nelle vicinanze di Kūfa<sup>31</sup>; le non infrequenti citazioni che ne abbiamo reperito nella poesia più antica ne suggeriscono la citazione come di un punto geografico, là dove indica approssimativamente il luogo abitato dall'amata, rigorosamente assente nel tempo della *qaṣīda*, come in questa composizione d'autore ignoto:

O dimora deserta presso al-Jaz' e al-Kathab,  
tra il greto del 'Udhayb e ar-Ruḥab<sup>32</sup>,

dove ciascuno dei luoghi citati, il primo dei quali troviamo anche in un altro verso della *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā*, è segnalato appartenere a questa o quella tribù, alludendo in tal modo ad una 'transumanza' della donna amata tra le regioni, nell'ordine, dei B. Ṭay', dei B. Tamīm e dei B. Hudhayl<sup>33</sup>; ancora più esplicita la mera funzione di punto geografico di riferimento in questo verso di al-Quṭāmī<sup>34</sup>:

Ti narrerò notizie della padrona di una dimora  
di cui son stato ospite tra al-'Udhayb e Rāsib,

nel quale i due toponimi segnano semplicemente i confini del vasto territorio che va dai limiti del deserto orientale fino ad un villaggio situato tra Mecca e Ṭā'if<sup>35</sup>, e quindi al lato opposto della penisola araba.

Il *ṣabā*, vento dell'Est, o Zefiro nella poesia araba<sup>36</sup>, è tema ben noto: è il messaggero della amata ormai lontana: lontana nello spazio, ma lontana anche nel tempo, come, nel caso della nostra *qaṣīda*, avverte lo stesso Ibn al-Fāriḍ pochi versi più in là:

---

<sup>31</sup> *Wādī* nel territorio dei Banū Tamīm, tra al-Qādisiyya e al-Maghītha, donde dista, rispettivamente 4 e 22 miglia, indica, da Yāqūt, il *Kitāb al-Aghānī*, ed. Muḥannā & Jābir, Beirut 1412/1992<sup>2</sup>, vol. 243, p. 23, n. 1.

<sup>32</sup> Dal *K. al-Aghānī*, I, p. 257.

<sup>33</sup> Cfr. le indicazioni in *Ibidem*, n. 5. Il territorio incluso in questi limiti s'estenderebbe dalle propaggini del deserto verso l'Eufrate fino alla zona dell'attuale Giordania in direzione Ovest, e quindi, in direzione Sud e Sud-Est, fino oltre Mecca: questo è quanto emerge dalla comparazione delle cartine che riportano la distribuzione geografica delle tribù arabe intorno al VII sec., riportate in J.S. TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London-New-York-Beirut 1979, pp. 174 e 269.

<sup>34</sup> Tra i poeti tramandatici con questo nome, si tratta qui di 'Umayr b. Shuyaym b. 'Amr, su cui v. H.H. BRAEU & CH. PELLAT, *sub voce* in *E.I.*, *cit.*

<sup>35</sup> Così Yāqūt, *cit.* nel *K. al-Aghānī*, vol. 24, p. 23, n. 1; per il testo dei versi di al-Quṭāmī cui facciamo riferimento, *Ibidem*, pp. 22-23. Sulla tribù dei Khath'amī e la localizzazione del territorio v. l'art. *Khath'amī*, di G. LEVIDELLA VIDA in *E.I.*, *cit.*

<sup>36</sup> Diversa, e praticamente opposta, è la sua provenienza, e quindi identificazione, nella poesia persiana, come osserva A. BAUSANI, *Ghazal*, in *E.I.*, *cit.*

Mi rammenta<sup>37</sup> il patto antico<sup>38</sup>  
perché appena arrivato da una gente che detiene il mio amore.

Sono le due componenti della nostalgia, il *hanīn*, reso esplicito o meno, che permea di sé, in ultima analisi, ogni *nasīb*: motivo fondamentale nel canto di ogni amata lontana e la cui presenza è confinata ad un perpetuo passato di fatto convenzionale, e motivo di rimpianto per tutti coloro, uomini ed animali, le cui vicissitudini hanno costretto ad abbandonare i luoghi della loro infanzia e giovinezza, o comunque di un passato che diventa per definizione felice<sup>39</sup>. Questo sembra il tema principale della *Tā'īya aṣ-ṣuḡhrā*, come, d'altronde, della maggior parte dei versi faridiani; ma, pur rieccheggiando i motivi della nostalgia che impregna di sé il *nasīb* classico, se ne discosta tuttavia per i concetti che il poeta sufi e cittadino del XIII secolo, ci sembra voler sottendere all'immagine 'di maniera': non sarà quindi alle complesse sfaccettature del *hanīn* preislamico che rivolgeremo la nostra attenzione, né alle modalità di quello del cittadino che rivolge un più o meno sentito e profondo sospiro al deserto che si è lasciato alle spalle: questi temi appaiono, infatti, estranei alla nostalgia del nostro, che pure fa propria tutta una serie di toponimi e di immagini della poesia 'antica'.

Per quanto il tema principale, quello dell'amante ora infelice che proietta in un passato ormai perduto<sup>40</sup> tutta la sua possibile felicità, l'identità generale con l'analogo tema amoroso del *nasīb*, e ripreso poi nella poesia amorosa dell'età cortese dei *kuttāb* appare a prima vista evidente: il paesaggio evocato nei versi del nostro è sempre quello del deserto arabo, della terra del Ḥijāz: di questo paesaggio ci vengono ricordati i luoghi, ed alcuni aspetti, che sono gli stessi che incontriamo nella poesia antica che ha nel deserto il suo teatro: così, i versi 6-9 della piccola *Tā'īya*,

O tu che conduci le cammelle baie nutrite con *arāk*,  
che ti fai del davanti<sup>41</sup> delle lor selle un letto,

che bene possiedi allorché scorgi Tūḍīh apparire nel sole di mezza mattina  
ed hai attraversato le aride piane deserte delle bianche gazzelle<sup>42</sup> di Wajra,

<sup>37</sup> Il soggetto è qui il vento del v. 2.

<sup>38</sup> Per l'allusione simbolica al "giorno di *a-lasf*", cfr. L'HOPITAL, *cit.*, p. 67. n. 15.

<sup>39</sup> Sul tema della nostalgia nella poesia preislamica, v. J. STETKEVYCH, *The zephyrs of Najd: the poetic of nostalgia in the classical Arabic nasīb*, University of Chicago Press 1993; sul *hanīn* "cittadino", o dell'emigrazione, A. ARAZI, *al-Ḥanīn ilā 'l-awṭān: entre la Ḡāhiliyyah et l'Islam. Le Bédouin et le citadin reconciliés*, in ZDMG 143 (1993), pp. 286-327.

<sup>40</sup> Si veda, però, in L'HOPITAL, *cit.*, p. 67, n. 15, una diversa, anche se forse non troppo convincente, ipotesi di lettura, a proposito del v. 5 succitato, basata su un'interpretazione dell'espressione *al-'ahd al-qadīma*, che abbiamo reso con "l'antico patto", alludendo sia ad un amore antico sia all'aspetto simbolico cui abbiamo accennato in n. 38.

<sup>41</sup> Per questa traduzione di *al-mawārik* ci siamo basati sulla definizione che ne dà LANE, *cit.*, alla voce *'aqala*, VIII f: (II vol., p. 2114); v. inoltre la traduzione di L'HOPITAL, *cit.*, pp. 68-69, e n. 20.

<sup>42</sup> Lett. "delle aride piane deserte del deserto in leggera depressione ...".

e hai deviato dalle dune di al-'Urayḍ, evitando  
aspri terreni di Ḥuzwā, spingendo avanti verso Suwayqa,

ed essendoti separato dai salici come da Ṭuwayli',  
nei pressi di Sal' domanda di un gruppo di accampati che li han fatto tappa,

esordiscono con un motivo tipico della poesia del deserto, quello dell'arbusto di *arāk*<sup>43</sup>, che ritroviamo, sia pure riferito alle gazzelle<sup>44</sup>; ma vi è di più: parlando di *ḥumr al-awārik* (cammelle baie nutrite di *arāk*), Ibn al-Fāriḍ allude qui ad una razza particolarmente pregiata di cammelle arabe, quelle baie dell'oasi di Bīsha, nutrite appunto cogli arbusti dell'*arāk*<sup>45</sup>.

Delle gazzelle di Wajra troviamo menzione nelle *Mu'allaqāt* di Imrū 'l-Qays e di Labīd, che ne parlano in modo tale che i versi dell'uno paiono alludere a quelli dell'altro<sup>46</sup>, pur senza che si possa parlare di citazioni.

Il toponimo, che viene descritto come privo di stanziamenti e rifugio di animali selvatici<sup>47</sup>, viene citato anche da al-'Abbās b. Mirdās<sup>48</sup>, che proprio in virtù del suo isolamento, vi accenna come luogo di rifugio di briganti da strada<sup>49</sup>.

Anche degli altri toponimi citati nella *qaṣīda* di Ibn al-Fāriḍ troviamo menzione nella poesia preislamica o delle prime generazioni dell'Islam<sup>50</sup>: in questa, si possono dividere in cinque gruppi, corrispondenti ad altrettanti passi.

<sup>43</sup> La *Salvadora persica*, secondo W. MIKI, *Index of the Arab Herbalist's Materials*, Tokyo 1976, pp. 18, 60; *Capparis sodata* è l'identificazione del Barth, riportato in DOZY, *cit.*, s.v., che ne definisce anche l'identificazione col *siwāk*, confermata dal *Lisān al-'Arab*.

<sup>44</sup> Così nella *Mu'allaqa* di Ṭarafa, ai vv. 6-7, dove la gazzella è del resto immagine di una fanciulla: cfr. D. AMALDI, *Tracce consunte come graffiti su pietra. Note sul lessico delle Mu'allaqāt*, Napoli 1999, pp. 44 e 107.

<sup>45</sup> Cfr. W.G. MULLIGAN, art. *Bīsha*, in *E.I.*, *cit.*; nell'*Aghānī*, I, p. 155, n. 6, da Yāqūṭ, Bīsha è situata a 5 stazioni di tappa da Mecca in direzione dello Yemen, villaggio (*ibidem*, p. 349) della Tihāma, come riporta IBN 'ABD AL-MUN'IM AL-HIMYARĪ, *ar-Rawḍ al-mi'tār fi khabar al-aqtār*, ed. I. 'Abbās, Beirut 1975, p. 120.

<sup>46</sup> *Tasuddu wa tabdī 'asīlin wa tattaqī \* bi-nāziratin min wahshi Wajrata muḥli/ wa jidin ka-jidi 'r-ri' mi laysa bi-fāhishin...*, "Si volge mostrando una guancia liscia e si difende \* con uno sguardo da antilope di Wajra/e mostra un collo simile a quello della bianca gazzella ..." (Imrū 'l-Qays, vv. 32-33, metro *ṭawīl*); *Zujalān ka-anna ni'āja Tūdiha fawqahā \* wa zibā' Wajrata 'utfān arāmuḥā*, "Erano come un branco di antilopi di Tūdiḥ \* e di gazzelle di Wajra, amorevoli con i loro piccoli" (Labīd, v. 14, metro *kāmīl*). Testo e traduzione sono tratti da D. AMALDI, *Tracce consunte*, *cit.*, pp. 72, 83, 104 e 116.

<sup>47</sup> Cfr. *Mu'jam al-buldān*, *cit.*, in *K. al-Aghānī*, *cit.*, vol. 14, p. 74, n. 5.

<sup>48</sup> Su di lui v. l'art. di G.E. VON GRÜNEBAUM, 'Abbās Ibn Mirdās, in *E.I.*, *cit.*

<sup>49</sup> *K. al-Aghānī*, *cit.*, vol. 14, p. 72.

<sup>50</sup> Non abbiamo considerato la menzione del monte 'Arafāt, perché appare citato qui – con una sineddوحة – non in quanto luogo geografico, ma come termine di paragone: *Wa mannat, wa mū dannat 'alay-ya \* bi-waqfatin tu'ādilu 'indī bi-'l-mu'arraḡ fi waqfati*, "M'ha colmato di favore e non è stata avara fermandosi \* ed è per me l'uguale del fermarsi ad al-Mu'arraḡ" - v. 43; diversamente da L'HOPITAL, *cit.*, p. 75, non abbiamo ravvisato sensi diversi tra le due occorrenze del termine *waqfa*, proprio nello stesso senso applicato ai due soggetti diversi, e quindi nelle sfumature dei 'punti di vista' diversi manifestandosi una volta di più lo stile di Ibn al-Fāriḍ.

Il primo di questi è introduttivo dell'intera composizione: i toponimi citati sono due: al-'Urayḍ, che già abbiamo visto luogo d'origine del vento che suscita la nostalgia del poeta, ed il Ḥijāz, luogo su cui esso spira, centro di riferimento di questa nostalgia,

*lahā bi-u'ayshābi 'l-Ḥijāz taḥarrushun*  
*bihi lā bi-ḥamrin dūna ṣaḥbiya sakratī*

(Sta a lui i manti erbosi del Ḥijāz sollecitare  
ed è da questo, e non da un vino che, contrariamente ai miei compagni,  
deriva la mia ebbrezza – v. 4)

con una dichiarazione, espressa nel secondo emistichio, che rivendica quella sua diversità rispetto agli altri amanti che già abbiamo letto ribadita nel secondo verso della *Tā'īya al-kubrā*. Delle numerose citazioni del Ḥijāz che abbiamo finora recensito<sup>51</sup>, nessuna riprende l'immagine del vento che vi spira da Est, suscitando la nostalgia dell'accampamento di cui diffonde il profumo.

Il secondo gruppo, raccolto nei versi 6-9, raccoglie la maggior parte dei toponimi, che definiscono il percorso della carovana al cui capo Ibn al-Fāriḍ si rivolge<sup>52</sup>, enunciandone i punti salienti del percorso, ed al quale chiede di portare il suo saluto alla tribù beduina nella quale vive l'oggetto del suo amore, che, secondo i canoni del perfetto amore, è

*... ḍanīnatun*  
*'alayya bi-jam'ī samḥatun bi-tashattui*

(...una ch'è avara  
per me, d'unione, e generosa, per me, di separazione – v. 11).

L'identificazione di questi luoghi non consente di seguire, in realtà, un percorso definito: già Tuḍīḥ, toponimo reso celebre dai celeberrimi primi due versi della *Mu'allaqa* di Imrū 'l-Qays, viene localizzato soltanto in termini generali in direzione della Yamāma, essendosene ormai perduta una più precisa già all'epoca della redazione del *Kitāb al-Aghānī*<sup>53</sup>, per quanto riguarda gli altri toponimi, di Ṭwayli' abbiamo un'indicazione vaga<sup>54</sup>, di altri abbiamo indica-

---

<sup>51</sup> La nostra indagine è stata limitata, per quanto riguarda questo toponimo come i seguenti, alle *Mu'allaqāt*, al *K. al-Aghānī*, per i cui testi ci siamo avvalsi delle edizioni citate. Il Ḥijāz compare nel v. 17 della *Mu'allaqa* di Labīd, mentre le citazioni (in versi) reperite nel *K. al-Aghānī* si trovano nei seguenti passi (la prima cifra si riferisce al vol., la seconda alla p.): 2.320, 5.384, 8.282-283, 11.119, 13.198, 14.16, 15.346, 22.157.

<sup>52</sup> Citati più sopra.

<sup>53</sup> Cfr. vol. 4, p. 255, n. 1.

<sup>54</sup> Un pozzo dei B. Tamīm, secondo il *K. al-Aghānī*, 11.119, n. 3.

zioni un poco più precise: e, colla sola eccezione di Wajra e Ḥuzwā<sup>55</sup>, sono tutti localizzati nelle vicinanze di Medina<sup>56</sup>. Anche in questo caso, eccezion fatta per 'Urayḍ, sono toponimi citati nella poesia precedente, ma in contesti differenti da quello faridiano<sup>57</sup>.

Il terzo gruppo comprende due toponimi, ambedue nel v. 42:

*Wa lamma tawāfayna 'ishā'an wa ḍammanā  
sawā'u sabilay Dhī Ṭuwan wa 'th-Thaniyati*

(Quando di sera ci siamo incontrati, e ci ha avvicinati  
il punto mediano delle due vie di Dhū Ṭuwā e ath-Thaniya):

I versi che separano questo gruppo di toponimi dal precedente sono dedicati alla descrizione dell'amore del poeta, con termini, temi ed immagini assai simili a quelli dei versi della *Tā'īya al-kubrā*; non vi è mai, naturalmente, descrizione dell'oggetto d'amore, la cui identificazione con una generica bellezza beduina è soltanto desunta dall'uso della persona femminile del verbo, o da qualche aggettivo o pronome al femminile. Ciò che è descritto qui, e la sola cosa che interessi, in fondo, in particolare se si intende riconoscere a questi versi un valore emblematico della Via e delle sue asperità e percorsi<sup>58</sup>, è la passione provata dal poeta, la rivendicazione della purezza ed intensità da altri ineguagliata di questa passione, la sofferta pazienza di colui che costantemente mira all'unione, ottenendone, ed accontentandosene, soltanto brevi lampi di vicinanza, come quello dei due versi succitati. Si tratta delle caratteristiche tipiche dell'amore udrīta, personificato, nella tradizione letteraria araba, dalla disperata passione di Jamīl per Buthayna, ma che divenne, come abbiamo già accennato, la caratteristica peculiare del gentiluomo dell'età dei *kuttāb*, e che servono a meraviglia allo scopo dell'amore sacro: l'Oggetto d'amore è sfuggente

<sup>55</sup> Che AL-HIMYARĪ, *cit.*, p. 608, situa a tre giornate di marcia sulla via da Mecca a Baṣra, mentre Ḥuzwā è localizzata da AL-HIMYARĪ, *cit.*, p. 194, nei pressi di Mecca.

<sup>56</sup> 'Urayḍ è un wādī nei pressi di Medina (*K. al-Aghānī*, 17.128, n.); di Suwayqa, il *K. al-Aghānī*, 1.148, indica quattro diverse localizzazioni, di cui tre nei pressi di Medina (v. anche AL-HIMYARĪ, *cit.*, p. 333, a proposito di Siyāla, che l'altra fonte indica vicina ad una Suwayqa, situata a 23 miglia sulla strada da Medina alla Mecca; l'ultimo, Sal', è un monte nelle immediate vicinanze di Medina, reso celebre nella tradizione islamica dalla conclusione dell'episodio della punizione e finale assoluzione di Ka'b b. Mālik, Compagno del Profeta renitente alla spedizione di Tabūk: v. il *ḥadīth*, sull'autorità del figlio 'Abdallah, in NAWAWĪ, *Il Giardino dei Devoti* (tr. it. del *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn min kalām sayyid al-mursalin* a cura di A. SCARABEL), Trieste 1990, pp. 12-17.

<sup>57</sup> Cfr.: *Tūḍīh*: Labīd, *M.*, v. 14, *K. Aḡ.*, 4.255, 8.36; Ḥuzwā: *K. Agh.*, 6.203; Suwayqa, *K. Agh.*, 1.148, 18.28, 22.38; Ṭuwaylī: *K. Agh.*, 11.119; Sal': *K. Agh.*, 1.33, 3.303, 13.37, 347, 15.135, 266, 17.133, 361, 20.15, 24.147. Inoltre, il toponimo Suwayqa è citato una volta in JAMĪL, *Canzoniere* (tr. it. dal *Dīwān* di D. Arnaldi), Alpignano 1995, p. 99.

<sup>58</sup> Se questa funzione appare esplicita nel caso della *Tā'īya al-kubrā* dallo stesso nome attribuitole dalla tradizione, *Niẓām as-sulūk*, essa nondimeno va riconosciuta anche al resto del *Dīwān* faridiano: si veda infatti, in HOMERIN, *cit.*, pp. 80-83, il racconto di 'Abd al-Ghānī an-Nābulusī di una visita alla tomba-santuario di Ibn al-Fāriḍ, nel 1105/1693, che cita esplicitamente la *Jimīya*.

quant'altri mai, geloso e possessivo tanto quanto è elusivo di fronte alle richieste, pur timorose ed adoranti, di uno sguardo, una parola; ed il poeta che si strugge d'amore, palesando nelle linee emaciate del volto e nell'estrema magrezza del corpo, fino a ridursi a fantasma, il suo sacrificio, descrive nello stesso tempo un amore 'profano' ed un amore 'sacro'.

L'identificazione dei due toponimi è problematica: il *K. al-Aghānī* registra ben sette Thaniya<sup>59</sup>, di cui soltanto una, ath-Thaniya senza specificazioni, è citata in un verso attribuito ad al-Hārith b. 'Ubbād al-Bakrī<sup>60</sup>; una probabile è tra Dhū Ṭuwā e Thaniya Dhī Ṭuwā<sup>61</sup>, mentre ath-Thaniya potrebbe essere identificata con più luoghi<sup>62</sup>; in ogni caso, si tratta di toponimi riferiti al Ḥijāz, e quindi parte integrante del paesaggio del deserto arabo.

Il quarto gruppo comprende i vv. 81-93, che paiono composti lontano, nel tempo come nello spazio, e nei quali la nota dominante è quella di una struggente nostalgia:

Irrori in aṣ-Ṣafā la pioggia di primavera un accampamento nel quale vi fu gioia  
e sia copiosa su Ajjād, terra da cui vien la mia ricchezza.

La tenda drizzata delle mie delizie, mercato di tutto quello che mi occorre  
*qibla* delle mie speranze, dimora della mia passione.

Stazioni di familiarità, tali che mai ne ho perduto la memoria  
per causa di qualcuno la cui lontananza e vicinanza mi sono Fuoco e Paradiso.

Ed è per causa sua che il mio stato, a lei dovuto, – e la esalto,  
più che rinfacciare – è cosa che non si nasconde, e la malattria è il mio vestiario.

La mia passione ardente per un gruppo che sta colla tribù di 'Āmir  
è il mio avversario; ed anche se sono stati ingiusti, sono i migliori vicini.

<sup>59</sup> Cfr. vol. 27, p. 534 (nel *fihriṣ al-amākin wa'l-buldān*).

<sup>60</sup> La 'allahu al-Hārith b. 'Ubbād, in *K. al-Aghānī*, 27.300; la *qit'a* (2 vv.) si trova *Ibidem*, in 5.63.

<sup>61</sup> Più nota allora con il primo nome, quale luogo nel quale di fermò il Profeta davanti a Mecca, immediatamente prima della conquista della città (cfr. M.LINGS, *Il Profeta Muhammad. La sua vita secondo le fonti più antiche*, Trieste 1988, pp. 306-307).

<sup>62</sup> In particolare, si potrebbero avanzare le ipotesi: a) Thaniya al-Ḥajūn, nelle vicinanze di Mecca come Dhū Ṭuwā, e separata da questa da un percorso lungo il quale c'è un pozzo che fu scavato dal Califfo omayyade al-Walid I (705-715), a proposito del quale viene riportato nel *K. al-Aghānī*, 22.24 un apprezzamento del coevo governatore di Mecca Ḥālid b. 'Abdallah al-Qasrī, sul quale v. *Ibidem*, 22.5-35, e l'art. di G.R. HAWTING, *Khālid b. Asad al-Qasrī*, in *E.I.*, cit. b) Thaniya al-bayḍā, pure vicino a Mecca, su cui v. AL-HIMYARĪ, cit., pp. 150-151. Una terza, e più suggestiva possibilità, potrebbe essere quella di identificare il toponimo in questione con una delle "Thaniyāt" medinesi, ed in particolare con Thaniya al-Wadā' (v. AL-HIMYARĪ, cit., p. 151, che cita un episodio dalla vita del Profeta, diverso da quello riportato dalla *Sīra* (cfr. tr. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford University Press 1978, p. 604). In questo caso, i due luoghi rappresenterebbero i due luoghi santi dell'Islam, Mecca e Medina, come luogo dell'Incontro qui accennato.

E dopo di lei, non s'è più rallegrato il mio intimo segreto pel suo essersi fatta  
distante<sup>63</sup>  
e ha già reciso via da lei la mia speranza colla mia disillusione.

E la mia afflizione a Jiz' non fu per cosa frivola, né  
ha coniato lì menzogna col mio malessere il mio amore appassionato.

Da qualcosa che è passato dell'unione a Jam' è la mia afflizione,  
e da un amore nella valle di Muḥassir è la mia disgrazia.

E di un'espansione della quale la contrazione<sup>64</sup> dell'allontanamento ha riavvolto  
il tappeto  
per noi vicino a Ṭuwā ed ha girato le spalle insieme alla più dolce vita.

Passo la notte con una pupilla che s'abbracciano all'insonnia  
mi si stringe al petto il palmo per tutta la durata della notte.

Il ricordo degli istanti<sup>65</sup> che sono trascorsi accanto a lei  
è il mio compagno notturno; tornassero quei miei istanti,

all'ombra del cui riparo fu Iddio pastor di giorni,  
coi quali ho rubato, nell'inavvertenza della separazione, il mio piacere.

E non m'ha sfiorato il cuore l'abbandono della lontananza da lei  
al momento dell'unione della prossimità nella Casa della mia emigrazione<sup>66</sup>.

I toponimi citati in questi versi – di Ṭuwā abbiamo già detto – fanno tutti parte del repertorio della poesia araba antica; anche in questi casi, il contesto può essere analogo, il tema generale del *ḥanīn* essendo comunque il più frequente nella citazione di luoghi, ma non necessariamente<sup>67</sup>; l'accostamento dei due toponimi Jam' e Muḥassir compare anche in una composizione attribuita a 'Umar b. Abī Rabi'a<sup>68</sup>, corrispondendo del resto ad una contiguità geografica.

---

<sup>63</sup> *li-bu'dihā*.

<sup>64</sup> Preferiamo questa traduzione di *baṣṭ* e *qabḍ*, termini complementari del linguaggio tecnico del Sufismo, nonostante l'avvertenza di al-Būrīnī, riportata da L'HOPITAL, *cit.*, p. 94, n. 215, e fatta propria in sede di traduzione. Ricordiamo al proposito la messa in guardia di colui che fu uno dei più noti commentatori di Ibn al-Fārīd, e "dall'interno", 'ABD AL-GHĀNĪ AN-NĀBULUSĪ, *Kashf as-sirr al-ghāmiḍ fi sharḥ dīwān Ibn al-Fārīd*, ms. Vat. Ar. 1569, f. 3v, secondo cui al-Būrīnī era sì un grande dotto, ma estraneo all'ambiente sufi, e quindi anche al suo linguaggio. Sul senso dei due termini in questione, v. 'A.K. AL-QUSHAYRĪ, *Risāla*, Cairo 1379/1959<sup>2</sup>, pp. 35-36.

<sup>65</sup> *Uwayqātī*.

<sup>66</sup> Per il testo arabo, cfr. IBN AL-FĀRID, *cit.*, pp. 43-44.

<sup>67</sup> Cfr. *K. al-Aghānī*, *cit.*, l. 361, 4.416, 15.10, 16, 19-21, 18.140, 19.85 per aṣ-Ṣafā; 1.397-398, 8.219, 15.17 per Ajyād; 1.165, 256, 310, 2.48, 3.312, 4.158, 5.269, 8.219, 357, 9.203, 15.104, 22.38, per Jiz'; 1.165, 2.217, 3.336, 6.215, 8.233, 9.240, 15.135, 22.46, per Jam'; 1.165, 272-273, 4.284, 287, 8.233, 21.406, 22.12 per Muḥassir.

<sup>68</sup> Cfr. *K. al-Aghānī*, *cit.*, l. 165, e 8.225; sul poeta, v. VADET, *cit.*, pp. 112-158.

Contiguità che sembra distinguere anche gli altri toponimi di questo gruppo: si tratta infatti di luoghi che si trovano dentro o nelle immediate vicinanze di Mecca, ed inoltre legate a vario titolo al pellegrinaggio: aṣ-Ṣafā in primo luogo, ma anche Ajyād, a questa collina vicinissima, e luogo in cui il Profeta pascolava le greggi di famiglia<sup>69</sup>; Jam', che è identificata a Muzdalifa, ed il cui nome, che nell'ambito sufi acquista una rilevanza fondamentale, è motivato dal fatto che lì si riuniscono i pellegrini di ritorno dalla stazione di 'Arafa<sup>70</sup>; di al-Muḥassir la collocazione più probabile è tra Muzdalifa/Jam' e Minā<sup>71</sup>. Diverso il caso di Jiz', le cui numerose localizzazioni spaziano dal Najd alla Yamāma<sup>72</sup>; è assai probabile tuttavia, considerando il contesto e l'attenzione dell'Autore alle immagini usate ed al loro significato, che si tratti qui di un luogo nelle vicinanze di Mecca.

Il quinto, ed ultimo, gruppo di nomi, ne comprende due, che compaiono come mere citazioni, o meglio, allusioni, distaccate tra di loro, in versi non contigui: il contesto è quello della tristezza e del rimpianto per una felicità perduta per sempre. Di ambedue abbiamo trovato nel *Kitāb al-Aghānī*<sup>73</sup> una sola menzione; nelle *Mu'allaqāt*, alcuna. Se per il secondo, Ṭayba (v. 100)<sup>74</sup>, non vi sono problemi di identificazione, le fonti si limitano a dare di an-Naqā (v. 98)<sup>75</sup> la notizia che si tratta di un luogo appartenente al territorio dei B. Tamīm<sup>76</sup>, il che, stando alla distribuzione delle tribù arabe nei secoli intorno all'Egira, vorrebbe dire, *grosso modo*, il Najd occidentale<sup>77</sup>.

Il secondo dei due versi,

Ho imparato ormai per certo che non v'è più dimora dopo Ṭayba  
che mi torni buona, né alcunché abbia valore dopo 'Azza

(*Tayaqqantu 'an lā dāra min ba'di Ṭayba  
taṭību wa 'an lā 'izzata ba'da 'Azzati*),

<sup>69</sup> V. *K. al-Aghānī*, 8.217, n. 1, da Yāqūt, e M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Muḥomet*, Paris 1969<sup>2</sup>, p. 66.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 1.165, n. 1. Sulle varie fasi del pellegrinaggio secondo il diritto mafikita, v. KHALĪL IBN IṢḤĀQ, *Il Mukhtaṣar, sommario del diritto malechita*, a cura di I. Guidi, vol. 1, *Giurisprudenza religiosa*, Milano 1919, pp. 237-277.

<sup>71</sup> Il *K. al-Aghānī*, 1.165, n. 1, propone diverse collocazioni sulla via da Mecca a 'Arafa, che convergono colla localizzazione proposta. La notizia di AL-HIMYARĪ, *cit.*, p. 525, che cita un *ḥadīth* di Jābir in - Ibn Māja, *manāsik* 55, e *Muwattā, ḥajj* 166: cfr. A.J. WENSINCK, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden, 1992<sup>2</sup>, II, p. 683 - suggerisce una più accentuata contiguità Muḥassir-Jam'.

<sup>72</sup> Cfr. *K. al-Aghānī*, 1.120, n. 1; in varie occorrenze nella stessa fonte compare anche la vocalizzazione al-Jaz'.

<sup>73</sup> 18.9, 28 (ma si tratta di due citazioni della stessa composizione di Dhū'r-Rumma) per an-Naqā, e 7.253 (as-Sayyid al-Himyari) per Ṭayba.

<sup>74</sup> Cfr. IBN AL-FĀRID, *cit.*, p. 45.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Cfr. *K. al-Aghānī*, 18.28, n. 3.

<sup>77</sup> Cfr. TRIMMINGHAM, *Christianity, cit.*, p. 269.

cita un nome famoso nella storia della poesia araba, quello della donna amata dal poeta Kuthayyir, legato appunto alla città di Medina<sup>78</sup>; il verso seguente accenna al patto di un giovane amante con la 'Āmiriyya, allusione evidente a Laylā, l'oggetto del tragico, celeberrimo amore di Majnūn; ma non sono queste le due sole citazioni di celebri amori del primo secolo dell'Islam, comunque legato al deserto: il verso 20, infatti, afferma:

Coll'eccesso della mia passione, il ricordo di Qays e del suo male d'amore<sup>79</sup>  
ho distrutto e la sua bellezza di quella di Lubnā vien prima.

(*bi-farṭi gharāmi dhikra Qaysi bi-wajdihi*  
*wa bahjatuhā Lubnā 'amattu wa 'ammati*)<sup>80</sup>.

Ibn al-Fāriḍ s'inserisce così di diritto nella galleria dei grandi (e sfortunati) amanti del deserto<sup>81</sup>: non soltanto, ma con questa rivendicazione di superiorità, che riproduce, in certo modo, quella rivendicazione di superiorità/diversità proclamata dai versi, più sopra citati, di 'Abd al-Qādir al-Jilānī, e dello stesso Ibn al-Fāriḍ nella *Tā'īya al-kubrā*. Si tratta di una dichiarazione di diversità che pone anche limiti ben precisi all'identificazione della piccola *Tā'īya*, là dove riproduce nomi, luoghi e situazioni tipiche del *nasīb* e delle composizioni d'amore delle prime generazioni islamiche, con il senso dei simboli e delle immagini da ambedue utilizzate, ma, come dicevamo all'inizio, con senso solo apparentemente identico: Ibn al-Fāriḍ utilizza temi, personaggi, situazioni e luoghi del deserto arabo, vi allude, li cita costantemente, ma non ricorre mai al *taḍmīn*, spingendo la sua 'beduinità' fino alla 'variazione sul tema' di emistichi o parti di emistichi altrui.

Se consideriamo la successione dei gruppi di toponimi, osserviamo come si passi da una sorta di delimitazioni dei confini all'interno dei quali si svolge la 'scena', ad una progressiva specificazione, che accompagna il crescere della tensione narrativa; il primo gruppo delimita i confini, mentre il secondo introduce, per così dire, i dati fondamentali dell'argomento, alludendo ad alcuni dei temi del *nasīb*. Il terzo gruppo, quello dei vv. 42<sup>82</sup>, allude, ed anticipa, il tema vero e proprio della *qaṣīda*, che, per così dire, esploderà, raggiungendo la sua espressione più esplicita, nei versi che racchiudono la serie dei toponimi successiva: sono infatti tutti luoghi legati, a diverso titolo, direttamente o meno, al pellegrinaggio ed ai suoi riti, in particolare al viaggio verso 'Arafa. Ed è assai probabilmente in questo tema che sta la ragione della scelta del poeta egiziano,

<sup>78</sup> Su di lui, v. I. 'ABBĀS, *Kuthayyir b. 'ar-Rahmān*, in *E.I.*, cit.

<sup>79</sup> Sul senso di *wajid* nell'ambito sufi, v. AL-HUSWĪRĪ, cit., pp. 466-468.

<sup>80</sup> Cfr. IBN AL-FĀRID, cit., p. 36.

<sup>81</sup> Ibn al-Fāriḍ sceglie i due Qays, il *majnūn*, e Qays b. Dhariḥ al-Kinānī, su cui v. C. BERNHEIMER, *L'Arabia antica e la sua poesia*, Napoli 1960, pp. 255-259.

<sup>82</sup> E, in minore misura, con il v. successivo, che allude a 'Arafa, sia pure con una sfumatura di significato diversa.

dotto maestro di al-Azhar, nato all'ombra della raffinata, e religiosa, corte ay-yubide<sup>83</sup>, di ambientare nel deserto arabo la 'scena' della sua produzione poetica: è come se egli rivendicasse una 'cittadinanza' araba, del deserto, ma di quello del tutto particolare deserto in cui sorge, ed intorno al quale hanno luogo, i riti della visita alla Casa Santa. È dunque, quella che viene narrata, una vicenda che ruota intorno alla Casa di Dio in terra, immagine della dimora divina nel cuore, la cui scoperta è l'oggetto del desiderio dell'Amante<sup>84</sup>.

'Rivendicazione' del tutto naturale nel caso di Ibn al-Fāriḍ, di cui l'agiografia narra che ottenne l'illuminazione, a lungo e vanamente cercata al Cairo, sua patria carnale, alla Mecca, sua nuova patria spirituale; non è un caso che anche l'altro grande santo-poeta della tradizione sufica di lingua araba, Ibn 'Arabī, da questa stessa tradizione messo in relazione con Ibn al-Fāriḍ, proprio a Mecca dedichi ed ambienta la sua maggiore opera in prosa (ma, come abbiamo detto, anche in poesia), le *Futūḥāt al-Makkiya*, ed a Mecca trovi l'ispirazione diretta della sua opera poetica, il *Tarjuimān al-ashwāq*<sup>85</sup>. Ed appare anche piuttosto naturale supporre che questa, ed altre analoghe poesie, siano state composte dopo il ritorno al Cairo dell'Autore, questa lontananza nello spazio, oltreché nel tempo, permettendo una sorta di completamento delle diverse valenze simboliche della nostalgia da cui sono ispirate.

Dal Cairo, e rispetto al Cairo, il poeta rivendica la sua appartenenza ad un'altra patria, di cui il gruppo di toponimi più significativo dà l'esatta indicazione; la nostalgia delle sabbie è dunque il passaggio obbligato per manifestare la nostalgia del cielo, quella essendo il tramite obbligato di questo. Ma è, questa lontananza, nel tempo e nello spazio, immagine della lontananza che separa la creatura dal Creatore, o, meglio, la realtà illusoria, perché contingente, di questo, dalla realtà vera di al-Ḥaqq: un'Amata sfuggente a causa della stessa natura dell'Amante, per cui il solo incontro possibile può trovare posto in un momento, fuori del tempo – ed anche di uno spazio che non sia quello mitico del luogo/tempo ormai lontano – che non può essere descritto che come irrimediabilmente passato.

Letti in quest'ottica, nostalgia e dolore della separazione, di cui sono intesuti i versi faridiani, acquistano senso. Un ulteriore grado simbolico di questa nostalgia è suggerito dal commento di 'Abd al-Ghānī an-Nābulusī al v. 5 di questa *Tā'īya*, dove "l'antico patto" che il vento dell'Est ricorda all'Autore è il patto di *a-last* di cui parla Cor., 7.172<sup>86</sup>, origine della storia dell'umanità e della serie delle rivelazioni, di cui il pellegrinaggio è la reiterata sanzione nel tempo<sup>87</sup>. In questo caso il *ḥanīn* acquisisce il senso pieno di 'desiderio del ritorno',

---

<sup>83</sup> Cfr. HOMERIN, *cit.*, pp. 16-24.

<sup>84</sup> Cfr. H. CORBIN, *L'immagine del tempio*, tr. it. di *Temple et contemplation*, Torino 1983, pp. 119 sgg.

<sup>85</sup> V. n. 5.

<sup>86</sup> Il passo di Nābulusī è citato in L'HOPITAL, *cit.*, p. 67. n. 15.

<sup>87</sup> Su questo tema rimandiamo alla nostra prefazione a AL-AZRAQĪ, *La Ka'ba, tempio al centro del mondo*, tr. it. dalle *Akhbār Makka*, a cura di R. Tottofi, Trieste 1992.

equivalente del senso etimologico di νοσταλγία per la condizione primordiale; *nostalgia* del cielo, il cui solo punto di giunzione con il mondo è la Casa Antica, circondata, ed in questi versi rappresentata in certo modo, dalle sabbie.