



REGIONE DEL VENETO

Accedi

[Home](#) | [Biblioteche](#) | [Altri Cataloghi](#) | [Chiedilo al bibliotecario](#) | [Area per i bibliotecari](#)Servizio Bibliotecario Nazionale
Polo regionale del Veneto

Guide

Annali di Ca' Foscari : rivista della Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università di Venezia

Periodico - Anno pubblicazione 1985

Lo trovi in [Scheda](#) [Commenti](#)

Testo a stampa (moderno)

Periodico Quadrimestrale

Lingua italiano , francese , inglese**Descrizione** *Annali di Ca' Foscari : rivista della Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università di Venezia
A. 24, 1 (1985)-. - Padova : Programma, [1985]-
24 cm**Note** QuadrimestraleEsce un terzo numero a cadenza annuale con il tit.: Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Non pubblicato dal 2011 al 2013.**Codice SBN** RAV0156216**ISSN** 11253762**ACNP** P 00144451**Anno pubblicazione** 1985**Continuazione di** Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari**Autore secondario** Università degli studi <Venezia> : Facoltà di lingue e letterature straniere**Contiene** 3 Monografie**Altri titoli** Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale**copia link** <http://opac.regione.veneto.it/SebinaOpac/resource/annali-di-ca-foscari-rivista-della-facolta-di-lingue-e-letterature-straniere-delluniversita-di-venez/VIA0153201>

ANNALI DI CA' FOSCARI

**RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ DI VENEZIA**

ESTRATTO

XLIII, 3, 2004

Editoriale Programma

ISSN 1125-3762

LA TEORIA DELLA QĀFIYA ARABA E PERSIANA
IN NAṢĪR AL-DĪN-I ṬŪSĪ E IN MUḤAMMAD-I ĀMULĪ

Il contributo del *Mi^cyār al-ash^cār* di Ṭūsī (597-672/1201-1274) alla teoria arabo-persiana della *qāfiya* è stato oggetto di due nostri recenti lavori¹. In quelle sedi si è descritta la posizione di Ṭūsī rispetto alla dottrina del contemporaneo Shams-i Qays, evidenziandone l'isolamento nel contesto della riflessione sulla *qāfiya*. Sempre in tali sedi si è però ricordato anche un'importante voce controcorrente che si rifà invece al modello della *qāfiya* persiana così come descritto da Ṭūsī². Tale voce è quella di Muḥammad-i Āmulī, autore, intorno alla metà dell'VIII/XIV secolo, del testo enciclopedico *Nafā²is al-funūn fi ^carā²is al-^cuyūn*, che contiene una sezione sulla *qāfiya*³. Si tratta di pagine che non solo si rifanno in generale a quelle analoghe di Ṭūsī (anche nell'impostazione di studiare la *qāfiya* nei due ambiti linguistici arabo e persiano) ma che anche per certe parti le riprendono letteralmente (pur senza menzionare la fonte).

La presenza di un emulo di questo tipo, peraltro, più che smorzare pare confermare l'isolamento di Ṭūsī, testimoniando come le sue ipotesi abbiano avuto un certo ascolto nei secoli a seguire solo in un teorico marginale, quale appunto Āmulī, nel contesto della *qāfiya* persiana⁴. In proposito è da segna-

¹ Zipoli (2003a; 2003b). Sull'importanza del *Mi^cyār al-ash^cār* in fatto di *qāfiya*, si leggano le osservazioni di Fashārakī in Shams-i Qays (1994-5b: 8). Sulla vita e sulle opere di Ṭūsī, si vedano Mudarris Raḍawī (1991-2) e Iqbālī (2000); due recenti volumi con contributi su Ṭūsī sono Ṭūsī (2000, con esauriente bibliografia) e Ṭūsī (2003).

² Si veda Zipoli (2003a: 482); la stessa notizia è ripresa in Zipoli (2003b: 15).

³ Āmulī (1958-1960: I, 155-167).

⁴ Un'altra voce marginale che ha seguito il modello della *qāfiya* persiana proposto da Ṭūsī è quella di Yūsuf-i ^cAzizī, che ha dedicato alla *qāfiya*,

lare che Āmulī visse, come appunto anche Ṭūsī, alla corte ilkhanide. La sua attenzione per il *Mi^cyār al-ash^cār* potrebbe quindi essere legata non tanto a consapevoli scelte tecniche quanto a semplici circostanze storiche (in particolare la fama e il prestigio goduti in quei tempi e in quei luoghi da Ṭūsī e dalla sua produzione), se non addirittura a motivi di puro comodo (molto probabilmente il trattato di Ṭūsī era allora quello che, in materia, circolava a corte)⁵.

Data la poca notorietà della testimonianza di Āmulī sulla *qāfiya* e la sua stretta dipendenza dal trattato di Ṭūsī, abbiamo ritenuto utile proporre una lettura comparata dei due testi presentando, accanto alle traduzioni dei capitoli di Ṭūsī sulla *qāfiya*, le traduzioni dei corrispondenti capitoli di Āmulī con relativo esame comparato⁶. Per meglio evidenziare i legami e

molto probabilmente nella prima metà del IX/XV secolo, alcuni passi di un suo commentario relativo alla *qaṣīda-yi maṣnū^c* di Salmān-i Sāwajī (si veda Musul'mankulov 1989: 106, 114, 163). Ad alcune delle teorie 'eterodosse' di Ṭūsī si è comunque continuato a fare riferimento anche in epoche più tarde; si vedano Gladwin (1798: 151, 164-165), Tahānawī (1967: I, 407, 576; II, 1504), Garcin de Tassy (1970: 350), Blochmann (1970: 81). Importanti, in tale contesto, sono alcuni commentari sul *Mi^cyār al-ash^cār*, il più autorevole dei quali, dal titolo di *Mizān al-afkār*, è un lavoro ottocentesco del dotto indiano Muḥammad Sa^d Allāh-i Murādābādī (Murādābādī 1883): dei capitoli sulla *qāfiya* di tale testo è stata recentemente pubblicata un'edizione critica a cura di Muḥammad Fashārakī con traduzione e commento di Stefano Pellò (Pellò 2003).

⁵ Anche in un'altra circostanza la fortuna del *Mi^cyār al-ash^cār* parrebbe essere stata favorita da motivazioni collaterali. Ci riferiamo alla testimonianza del famoso matematico e astronomo persiano Ghiyāth al-Dīn Jamshīd-i Kāshānī (m. 823/1429) che, in una lettera scritta dalla timuride Samarcanda al padre, riconosce l'importanza del *Mi^cyār al-ash^cār* per lo studio della metrica (Kāshānī 1996: 47-48): è probabile che l'attenzione di Kāshānī verso Ṭūsī sia da ricondursi alle affinità formative e professionali fra i due scienziati (entrambi impegnati in un osservatorio astronomico, Ṭūsī a Marāgha e Kāshānī a Samarcanda).

⁶ Il *Mi^cyār al-ash^cār* è stato edito, per quanto mai in modo soddisfacente, quattro volte: Ṭūsī (1902-3; 1984; 1990; Iqbālī 2000: 159-306); per alcune osservazioni sulla prima edizione, si veda Musul'mankulov (1989: 161), mentre per la seconda e per la terza edizione si leggano le rispettive recensioni: Wahīdiyān Kāmyār (1984-5; 1991); anche la quarta edizione non è indenne da lacune e inesattezze. È in corso di stampa in Persia una nuova edizione del *Mi^cyār al-ash^cār* curata da Muḥammad Fashārakī. Le parti sulla *qāfiya* di questa nuova edizione del *Mi^cyār al-ash^cār* sono già state pubblicate (Zipolī 2003b) ed è su questo testo che abbiamo basato la traduzione che segue. Per le altre parti del *Mi^cyār al-ash^cār* il nostro testo di riferimento sarà Iqbālī (2000: 159-306). Per le traduzioni dei capitoli di Āmulī abbiamo utilizzato i testi editi in Āmulī (1958-1960: I, 155-167).

la dipendenza fra i due testi, si è pensato di presentare, prima, le traduzioni e l'analisi delle sezioni sulla *qāfiya* araba (parte 1, 2 e 3 a cura di Stefano Pellò) e, poi, le traduzioni e l'analisi delle sezioni sulla *qāfiya* persiana (parte 4, 5 e 6 a cura dello scrivente). I capitoli di Ṭūsī precedono quelli di Āmulī. Alle traduzioni e ai commenti è premissa una nota bibliografica sulla *qāfiya* araba e persiana.

Per indicare i riferimenti ai passi di Ṭūsī e di Āmulī qui esaminati si useranno le sigle *Mi^cyār* e *Nafā²is* seguite dai numeri di pagina del testo originale e della nostra traduzione (separati da un punto e virgola).

RICCARDO ZIPOLI

Nota bibliografica sulla qāfiya araba e persiana

Per una trattazione generale e un'ampia bibliografia a proposito della qāfiya araba rimandiamo, innanzitutto, a Bencheneb-Bonebakker (1978). Riteniamo sia comunque utile menzionare qui, tra i numerosi testi là indicati, il *Kitāb al-qawāfi*, opera fondamentale di Abū 'l-Ḥasan Sa'īd al-Akhfash, autore vissuto a cavallo tra il II/VIII e il III/IX secolo (al-Akhfash 1970); il *al-Wāfi fī 'l-ʿarūḍ wa-'l-qawāfi* (al-Tibrizī 1970: 213-235) di al-Tibrizī (autore del V/XI secolo) che riprende le teorie di al-Akhfash; l'introduzione di Abū 'l-ʿAlā' al-Ma'arrī alle sue celebri *Luzūmiyyāt* (al-Ma'arrī 1961: I, 5-39) il cui approccio critico in senso anti-tradizionale attesta la vitalità del dibattito sulla qāfiya nell'ambito arabo (l'interesse suscitato dalle teorie di al-Ma'arrī sulla qāfiya è testimoniato dall'esistenza di studi contemporanei loro dedicati: si veda, ad esempio, al-Tawīl s.d.). Quali ulteriori testi di riferimento si possono menzionare (saranno qui di seguito indicate solo le opere edite e non citate in Bencheneb-Bonebakker 1978), per l'epoca classica, al-Anbārī (1956), al-ʿArūḍī (1996: 261-293), Ibn Jinnī (1975), Ibn al-Qaṭṭā' (1993), Ibn al-Sarrāj (1968), al-Irbilī (1997), al-Khazrajī al-Zanjānī (s.d.: I, 91-105), al-Mubarrad (1972) e al-Sakkāki (1987: 568-577), che riprendono tutti, in misura maggiore o minore, l'impostazione dei tre testi sopra indicati. Ai testi menzionati vanno aggiunte le opere, più recenti, di al-Damanhūrī (1889) e Tahānawī (1967), che hanno invece carattere riassuntivo. Tra i manuali moderni in arabo si possono indicare Anīs (1952: 244-292), al-Hāshimī (s.d.), Khulūṣī (1966) e Naṣṣār (1980). Per quanto riguarda i contributi in lingue occidentali si rimanda a Ben-Braham (1907: 277-374) e Coupriy (1875: 143-206), che presentano un dettagliato *excursus* sulla qāfiya strutturato secondo i canoni dei testi arabi classici, a Sinno (1984-5) che, commentando l'introduzione alle succitate *Luzūmiyyāt* di al-Ma'arrī, propone un quadro completo della qāfiya, e a Stoetzer (1998: II, 619-622) che, della qāfiya, fornisce uno schema riassuntivo. Un approccio innovativo si trova, infine, in Bencheikh (1975: 165-186).

I testi più antichi pervenutici sulla qāfiya persiana sono quelli di Shams-i Qays e di Ṭūsī. Dell'opera di Shams-i Qays, *al-Mu'jam fī ma'āyir asb'ār al-ʿajam*, esistono varie edizioni (Shams-i Qays 1909; 1935; 1959-60; 1991; 1994-5a) e una traduzione parziale in russo (Shams-i Qays 1997). Per le edizioni del *Mi'yar al-asb'ār* di Ṭūsī si veda la nota 6. Altri teorici classici importanti che si sono espressi sulla qāfiya persiana dopo Shams-i Qays sono, per l'VIII/XIV secolo, Shams-i Fakhri e Muḥammad al-ʿAṣṣār e, per il IX/XV secolo, Waḥīd-i Tabrizī, Jāmi, Wā'iz-i Kāshifī e ʿAṭā Allāh-i Ḥusaynī. Dei trattati sulla qāfiya degli autori indicati per il IX/XV secolo esistono edizioni a stampa: Waḥīd-i Tabrizī (1959: 105-119 del blocco in persiano; 2001), Jāmi (Blochmann 1970: 1-7 del secondo blocco in persiano), Wā'iz-i Kāshifī (1977: 143-164; 1990-1: 177-194), ʿAṭā Allāh-i Ḥusaynī (2001). I testi sulla qāfiya di Waḥīd-i Tabrizī e di Jāmi sono stati tradotti, rispettivamente, in russo (Waḥīd-i Tabrizī 1959: 77-86) e in inglese (Blochmann 1970: 75-86). Tutti questi testi ripresentano più o meno lo stesso modello e la stessa terminologia della qāfiya presenti nel *Mu'jam*. Utile è l'*excursus* comparato fra le più importanti trattazioni classiche della qāfiya persiana a opera di Musul'mankulov (1989: 95-116) nel cui libro si trova anche un elenco dei manoscritti e delle edizioni più rilevanti in materia (Musul'mankulov 1989: 5-6). Sono sempre le teorie fissate da Shams-i Qays

quelle che fanno da guida a due importanti trattati di qāfiya in epoca moderna quali quelli scritti da Sipihr (1973: 1-23), a fine ottocento, e da Najafqulī Mirzā (1984-5: 64-95), agli inizi del novecento. Corollario finale a sancire l'autorità e il dominio della teoria di Shams-i Qays, è il fatto che molti dei manuali, anche di uso scolastico, stampati ai giorni d'oggi presentano, in modo più o meno pedissequo, le stesse ipotesi descritte nel *Mu'jam*. Si pensi, per esempio, a: Yaghma'i (1936), Humāyī (1970-1: 65-93), Sādāt-Nāsirī (1986-7: 1-57), Shāh-Ḥusaynī (1988: 139-185), Māhiyār (1994-5: 271-298), Tajlīl (2000: 64-81) e Karamī (2001-2: 155-195). Sono pochi e assai recenti i tentativi di una descrizione fonetica della rima in persiano svincolata dalla teoria classica arabo-persiana della qāfiya: Sirus (1972), Azer (1973), Shamisā (1982-3, 1988-9: 87-124), Šadāqatkish (1985-6), K'ot'er'išvili (1986), Waḥīdiyān Kāmyār (1988-9: 92-107) e Hāki (1993). Interessante è il dibattito fra Waḥīdiyān Kāmyār (1981) e Shamisā (1981), e il confronto fra i loro diversi punti di vista nel contesto della nuova proposta avanzata da Ḥaqqshinās (1982); in questo contesto si inserisce anche Muqarrabī (1984). Si ricordi, peraltro, che lo stesso Ṭūsī descrive pionieristicamente la struttura linguistica del persiano in termini omogenei e preliminari a una concezione 'moderna' della rima. Egli anzitutto (emulo in questo di Shams Qays: 1959-60: 97) sottolinea l'importanza, ai fini della qāfiya, della pronuncia delle parole piuttosto che della loro grafia (Iqbālī 2000: 179). Inoltre, parlando di *muqatta'-i maqsūr* e di *muqatta'-i mamdūd* abbozza, in effetti, i primi passi di una vera e propria teoria della sillaba (rifacendosi, peraltro, a precedenti teorie in arabo come quelle di Abū 'Alī Sīnā, per cui si veda Khānlarī 1975-6: 115-116, 136; in proposito si confronti anche Fleisch 1958: 101-102): il concetto di *muqatta'-i maqsūr* identifica uno *ḥarf-i muṣammit* (corrispondente a una consonante) seguito da uno *ḥarf-i muṣawwit* di tipo *maqsūr* (si tratta di una *ḥarakat*, cioè di una vocale breve) ed equivale quindi a una 'sillaba breve aperta'; il concetto di *muqatta'-i mamdūd* identifica, invece, uno *ḥarf-i muṣammit* seguito da uno *ḥarf-i muṣawwit* di tipo *mamdūd* (si tratta, in questo caso, di uno *ḥarf* di allungamento, cioè, di una vocale lunga) ed equivale quindi a una 'sillaba lunga aperta' (Iqbālī 2000: 175-176); osservazioni analoghe alle nostre sono state fatte da Fashārakī (Shams Qays 1994-5b: 11; Fashārakī 2003: 178-180), Sipantā (2003: 152-154) e Zummurdiyān (2003). Un posto a parte nella teoria moderna della qāfiya merita Shafī'i-Kadkanī con la sua analisi articolata di valori e funzioni della rima persiana (Shafī'i-Kadkanī 1991: soprattutto 55-84). Utili *excursus* in lingue occidentali sono Elwell-Sutton (1976: 223-242) e Thiesen (1982: 73-83). Recenti osservazioni di natura linguistica si trovano in Jeremiás (1997, 1999, 2003).

1. I capitoli sulla qāfiya araba nel *Mi^cyār al-ash^cār*

CAPITOLO PRIMO

Sull'estensione della qāfiya e sulle sue tipologie

Qāfiya è un termine che, in un'accezione di tipo generico e figurato, si applica a tutta la qāṣīda o a ciascun singolo verso. Si possono chiamare qawāfi anche le parole simili ricorrenti alla fine dei versi, poiché contengono la qāfiya. Infine, il termine qāfiya si può applicare allo ḥarf che è l'elemento base della qāfiya e che, come diremo in seguito, si chiama rawī. Khalil e altri, tra gli studiosi della lingua araba che hanno prestato maggiore attenzione all'argomento, hanno così definito la qāfiya: "La qāfiya è costituita dall'insieme delle ḥarakāt e degli ḥurūf a partire dall'ultimo ḥarf quiescente del verso fino allo ḥarf quiescente che lo precede, compresa la ḥarakāt immediatamente anteriore a quest'ultimo". Per esempio, in sāhibā e kātibā, la qāfiya è costituita dall'insieme delle due alif, dei due ḥurūf che si trovano tra esse, delle ḥarakāt di questi due ḥurūf e della ḥarakāt, rispettivamente, di sād e di kāf⁷. Se alla fine del verso si trovano due quiescenti, la qāfiya è costituita dall'insieme di queste due quiescenti e della ḥarakāt che le precede⁸. Sulla base di questa definizione le qawāfi sono state suddivise in cinque tipologie, a ognuna delle quali è stato dato un nome, per segnalare il fatto che tra le due ultime quiescenti si possono trovare quattro, tre, due, uno, o nessuno ḥarf mosso: una tipologia differente non è possibile. La prima tipologia si chiama mutakāwis, la seconda mutarākib, la terza mutadārik, la quarta mutawātir e la quinta mutarādif. L'espressione sabakraf contiene l'ultimo ḥarf di ciascuno di questi nomi.

Sappi, però, che è necessario fare una considerazione sulla definizione e sulla scansione tipologica menzionate. Può darsi, infatti, che in quella definizione risulti incluso anche ciò che non ha valore nella qāfiya. Si prenda a esempio il verso⁹ che segue:

⁷ Le qawāfi risulterebbero essere dunque āhibā e ātibā.

⁸ Un esempio è costituito dalla coppia dār e nār, dove la qāfiya è ār.

⁹ Com'è evidente, si tratta in realtà di un solo emistichio. La stessa considerazione vale anche per i due esempi poetici successivi.

qad jabara 'l-dīna 'l-ilāhu fa-jabar

Iddio rese salda la religione ed essa si fece salda.

Qui la qāfiya sarebbe costituita, secondo la definizione sopra riportata, dai sei ḥurūf e dalle cinque ḥarakāt alla fine del verso¹⁰, ma non è così: in questo caso, infatti, vanno prese in considerazione solo la rā e la ḥarakāt che la precede¹¹. Un caso analogo può notarsi in questo verso:

lā 'āra bi-'l-mawti idhā 'l-mawtu nazal

Non è infamia nella morte, quando essa giunge.

Stando alla definizione sopra riportata, la qāfiya sarebbe composta dagli ultimi cinque ḥurūf e quattro ḥarakāt¹². Si osservi anche il verso seguente:

yā laytanī fibā jadha^c

Oh, se io fossi stato giovane allora!

In questo caso, la qāfiya sarebbe formata dagli ultimi quattro ḥurūf e tre ḥarakāt¹³, ma le cose non stanno così: in ciascuno di questi due versi, infatti, vanno presi in considerazione solo uno ḥarf e una ḥarakāt¹⁴. La scansione tipologica sopra descritta, quindi, è corretta se la si utilizza per evitare che si verifichi un vuoto, ovvero affinché la qāfiya non sia priva di queste tipologie; non è invece corretta se si vogliono evitare sovrapposizioni. Se, infatti, un componimento fosse in metro basīt di tipo majzū oppure in metro rajaz, e l'ultimo rukn fosse in un verso makebbūl, matwī in un secondo e, in un terzo, sālim o makebbūn, la qāfiya risulterebbe essere mutakāwis, mutarākib e mutadārik¹⁵ nella stessa qāṣīda. Se

¹⁰ La qāfiya sarebbe composta quindi da āhu fa-jabar.

¹¹ Anticipando la definizione che darà alla fine del capitolo, Tūsi considera qui come qāfiya gli elementi che si ripetono uguali alla fine di ogni verso. La qāfiya è dunque ar, come in effetti risulta alla luce del secondo emistichio del verso in questione: wa-^cawwara 'l-raḥmānu man wallā 'l-^cawar (al-^cAjjā 1997: 33).

¹² La qāfiya sarebbe composta quindi da awtu nazal.

¹³ La qāfiya sarebbe composta quindi da ā jadha^c.

¹⁴ Le qawāfi sono dunque, rispettivamente, al e a^c.

¹⁵ Nel caso del metro basīt di tipo majzū e del metro rajaz, seguendo le indicazioni di Tūsi, otteniamo i seguenti schemi metrici: v v v — (makebbūl), — v v — (matwī), — — v —/v — v — (sālim/makebbūn), che corrispondono ai seguenti paradigmi: fa^cilatun, mufta^cilun e mustaf^cilun/mafā^cilun.

invece il metro fosse *kāmil* e l'ultimo *rukn* fosse una volta *makebzūl* e un'altra *sālim* o *mudmar* o *mawqūš*¹⁶, la *qāfiya* sarebbe in un caso *mutarākib* e nell'altro *mutadārik*. Alla luce di questo, possiamo dunque affermare che se si intende dare una definizione di *qāfiya* che s'avvicini alla precisione, bisogna dire che essa è costituita dall'insieme formato da:

- 1) lo *ḥarf* o gli *hurūf* che è obbligatorio che si ripetano – o siano considerati come ripetuti per convenzione¹⁷ – nelle parole simili alla fine dei versi o degli emistichi;
- 2) lo *ḥarf* intermedio che si trova tra quegli *hurūf*¹⁸;
- 3) le *ḥarakāt* collegate a quello *ḥarf* o a quegli *hurūf*.

Per comprendere tale definizione è necessario che si conoscano gli *hurūf* e le *ḥarakāt* della *qāfiya*, dal momento che non è possibile comprendere una cosa composta senza conoscerne le parti. Successivamente, sarà anche possibile conoscere con precisione la differenza tra la dottrina araba e quella persiana a proposito della *qāfiya*. Cominceremo quindi a esporre la dottrina araba in proposito, giacché agli arabi spetta la precedenza nelle scienze della poesia, se Dio, che è Unico, vuole.

CAPITOLO SECONDO

Sulla spiegazione degli *hurūf* e delle *ḥarakāt* che costituiscono le parti della *qāfiya* nella dottrina araba

Si dice generalmente che gli *hurūf* della *qāfiya* sono sei: il *rawī*, i tre *hurūf* che lo precedono, cioè il *taʿsīs*, il *dakhīl* e il *ridf*, e i due che lo seguono, cioè il *waṣl* e il *khurūj*. Quanto al *rawī*, è uno *ḥarf* ripetuto su cui si fonda la *qāfiya*, e

¹⁶ Gli schemi metrici corrispondenti alle due alternative indicate sono: — v v — (*makebzūl*), v v — v — / — — v — / v — v — (*sālim/mudmar/mawqūš*), corrispondenti ai paradigmi *muftāʿilun*, *mutafāʿilun*, *mustafāʿilun* e *mafāʿilun*.

¹⁷ L'autore si riferisce a tutti gli *hurūf* che possono ripetersi in una *qāfiya*. Quando dice "considerati come ripetuti per convenzione" fa probabilmente riferimento alla possibilità eccezionale, considerata comunque un difetto della *qāfiya*, di usare come *rawī hurūf* diversi ma simili per articolazione.

¹⁸ Tūsi si riferisce al *dakhīl*, uno degli *hurūf* della *qāfiya* che precede immediatamente il *rawī* e che, nella teoria della *qāfiya* araba, non deve essere obbligatoriamente mantenuto costante.

ogni *qaṣīda*, se viene considerata in relazione alla sua *qāfiya*, viene definita proprio in base allo *ḥarf* del *rawī*: per esempio, una *qaṣīda* che abbia come *qawāfi darab* e *ṣalab*, viene definita *bāʿī*, mentre una che abbia come *qawāfi jamal* e *zūhal* viene definita *lāmi*¹⁹. In queste due *qawāfi*, *bā* e *lām* sono infatti il *rawī*.

Hurūf che precedono il *rawī*:

- 1) il *taʿsīs* è un'alif separata dal *rawī* tramite uno *ḥarf* mosso, così come l'alif in *ḥāmil* e *jābil*;
- 2) il *dakhīl* è lo *ḥarf* mosso che sta tra il *taʿsīs* e il *rawī*, a esempio la *mīm* e la *hā* in *ḥāmil* e *jābil*;
- 3) il *ridf* è uno degli *hurūf* di allungamento, e precede immediatamente il *rawī*, a esempio l'alif in *sārū* e *nārū*, la prima *wāw* in *sūrū* e *nūrū*, la *yā* in *sirū* e *nirū*²⁰. Quando la *wāw* e la *yā* sono quiescenti e lo *ḥarf* che le precede è mosso²¹, alcuni le considerano *ridf*, altri no.

Hurūf che seguono il *rawī*:

- 1) il *waṣl* può essere uno degli *hurūf* di allungamento che seguono il *rawī* mosso, come l'alif in *ḥamalā* e *raḥalā*, la *wāw* in *ḥamalū* e *raḥalū*, la *yā* in *ḥamlī* e *raḥlī*, oppure la *hā*, sia quiescente, come in *ḥamlah*, *hamluh* e *hamlīh*, sia mossa, come in *ḥamlubā*, *hamlubū*, *hamlībī*;
- 2) il *khurūj* è uno degli *hurūf* di allungamento che seguono la *hā* del *waṣl* mosso, come l'alif in *ḥamlubā*, la *wāw* in *ḥamlubū*, la *yā* in *hamlībī*.

L'espressione *yastufluj* contiene gli ultimi *hurūf* di ciascuno di questi sei nomi. Il *waṣl* è detto anche *ṣilla*. Alcuni non computano il *dakhīl* tra gli *hurūf* della *qāfiya*, mentre c'è chi riconosce altri due *hurūf*, la cui presenza fa sì che la *qāfiya* sia detta *ghālī* o *mutaʿaddī*²². Come esempio di *ghālī* viene portato questo verso:

¹⁹ Tūsi trascura il fatto che *qaṣīda*, in arabo, è un sostantivo femminile e richiede la concordanza dell'aggettivo nel genere: com'è noto la *qaṣīda*, in tali casi, sarebbe chiamata *bāʿīyya* e *lāmiyya*.

²⁰ In tutti gli esempi relativi al *ridf*, Tūsi introduce uno *ḥarf* successivo al *rawī* non ancora spiegato: si tratta del *waṣl*, che nei tre casi presenti è la *wāw* finale di allungamento.

²¹ Tūsi si riferisce ai dittonghi *aw* e *ay*.

²² Un'ampia trattazione di questi due *hurūf* si trova in al-Akhfash

wa qātimi 'l-a^cmāqi khāwī 'l-mukhtaraq(i)
Molti deserti dalle profondità oscure, privi di luoghi di passaggio.

Ciò seguendo la tradizione secondo cui si pronuncia una *nūn* quiescente dopo la *qāf* che è il *rawī* ed è quiescente. Può anche darsi, però, che il *rawī* venga vocalizzato, sebbene in tal modo il metro risulti alterato²³. Tale *nūn* viene detta *ghuluww*²⁴.

Il verso che segue viene citato come esempio di *muta^caddī*:

lammā ra²aytu 'l-dabra jamman khatālubū²⁵
Quando vidi il mondo, in gran massa le sue assurdità.

La *hā* è *šilla* e dev'essere quiescente. Poiché alcuni arabi hanno l'abitudine di vocalizzarla, nasce una *wāw* detta *ta^caddī*.

Ambedue i casi²⁶ sono computati tra i difetti della poesia legati alla *qāfiya*. C'è una differenza fra *khurūj* e *ta^caddī*: mentre l'uso del primo è obbligatorio²⁷, l'uso del secondo è errato, poiché altera il metro²⁸.

(1970: 34-35). Al-Akhfash è tradizionalmente considerato come colui che introdusse tali *hurūf* nella teoria della *qāfiya*: si veda, a esempio, al-Tibrīzī (1970: 234). Un accenno alla paternità di al-Akhfash su questi due *hurūf* si trova anche in *Nafā'is*: 157; 322.

²³ Con l'aggiunta di una *ḥarakat* dopo il *rawī*, in effetti, il verso risulterebbe contenere una sillaba lunga in più.

²⁴ Tale *nūn* è detta in genere *ghālī*, mentre il *ghuluww* è la *kasra* che eventualmente la precede. Al-Akhfash si esprime al riguardo in questi termini: "Molti arabi vocalizzano il *rawī al-muqayyad* e vi aggiungono una *nūn* in posizione di *waṣl*" (al-Akhfash 1970: 35). Al-Irbīlī si esprime in maniera simile: "Il *ghuluww* è la *ḥarakat* del *rawī al-muqayyad*, in un contesto di caso obliquo" (al-Irbīlī 1997: 154). Un'interessante spiegazione si trova in Ibn Rāshīq, che ne discute (senza, peraltro, menzionare i termini *ghālī/ghuluww* ma riportando il medesimo esempio) in un capitolo dedicato all'*inshād*, cioè alla 'recitazione' della poesia: "Si racconta che Ru'ba recitasse con *tanwīn* finale una sua *qaṣīda* la cui *qāfiya*, in realtà, era *muqayyada*; al-Zajjāji ha respinto questa ipotesi, affermando che si tratta di una supposizione da parte degli ascoltatori, poiché, secondo lui, la vera ragione di una tale lettura è che alcuni arabi aggiungono, dopo ogni *qāfiya*, un '*in*' leggero a segnalare la fine del verso" (Ibn Rāshīq 1994: II, 1086). La sua funzione è quindi, essenzialmente, di *tarannum*, cioè quella di rendere melodiosa la recitazione del verso.

²⁵ In al-Akhfash (1970: 35) e al-Irbīlī (1997:152) l'ultima parola non è *khatalubū* ma *khabalubū*.

²⁶ Tūsī si riferisce al *ghālī* e al *muta^caddī*.

²⁷ L'uso del *khurūj* è obbligatorio nel senso che se tale *ḥarf* è presente nel primo verso del componimento, deve essere sempre ripetuto negli altri versi.

²⁸ Secondo i critici arabi, per la verità, né il *muta^caddī* né il *ghālī*

Le *ḥarakāt* relative alla *qāfiya* sono sei:

- 1) il *rass*, che è la *ḥarakat* che precede l'*alif* del *ta²sīs*;
- 2) l'*ishbā^c*, che è la *ḥarakat* del *dakbīl*;
- 3) lo *ḥadhw*, che è la *ḥarakat* che precede il *ridf*;
- 4) il *tawjīh*, che è la *ḥarakat* che precede il *rawī* quiescente;
- 5) la *majrā²⁹*, che è la *ḥarakat* del *rawī* mosso;
- 6) il *nifādh*, che è la *ḥarakat* della *hā* del *waṣl* mosso.

L'espressione *rābat-i man* contiene gli *hurūf* iniziali di ciascuno di questi sei nomi. Alcuni non hanno teorizzato il *rass*, mentre altri hanno ignorato l'*ishbā^c*. Inoltre, non vi è accordo se definire *ḥadhw* oppure no la *fatḥa* che precede la *wāw* e la *yā*, quando queste ricorrono in posizione di *ridf* senza essere *hurūf* di allungamento³⁰.

CAPITOLO TERZO

Sulle regole di questi *hurūf* e di queste *ḥarakāt*

Nessuna poesia che contenga una *qāfiya* può essere priva del *rawī*; è invece lecito che essa manchi degli altri cinque *hurūf*. Se il *rawī* è mosso, la *qāfiya* è detta *mutlaq*, se il *rawī* è quiescente, la *qāfiya* è detta *muqayyad*. *Ta²sīs* e *ridf* non possono coesistere. È invece possibile che manchino entrambi: la *qāfiya* in cui siano ambedue assenti si dice *mujarrad*. La *qāfiya*, dunque, può essere con il *ridf*, con il *ta²sīs*, oppure *mujarrad*.

vengono presi in considerazione ai fini della scansione metrica: si veda a esempio al-Tibrīzī (1970: 234, 235); un'eccezione in questo senso è costituita da al-Sakkākī che, in accordo con Tūsī, definisce *ghuluww* e *ta^caddī* come "il difetto di rendere mossi, rispettivamente, il *rawī* di tipo *muqayyad* o la *hā* di *waṣl* quiescente, quando ciò modifica il metro" (al-Sakkākī 1987: 574). Per quanto concerne in particolare il *muta^caddī*, al-Akhfash lo descrive nel modo che segue: "Gli arabi, quando recitano un verso che termina con la *hā* quiescente del pronome maschile, e il verso non ha bisogno della sua *ḥarakat*, vocalizzano tale *hā* in *ḍamma*, e vi aggiungono una *wāw*" (al-Akhfash 1970: 34). Come il *ghālī*, il *muta^caddī* è un fenomeno che ha essenzialmente funzione di *tarannum*.

²⁹ La prima lettera può essere anche vocalizzata in *ḍamma* (quindi: *mujrā*).

³⁰ Tūsī si riferisce alla *fatḥa* dei dittonghi *aw* e *ay*. Tutto dipende da come vengono considerate la *wāw* e la *yā* dei dittonghi: se esse non vengono considerate *ridf*, la *ḥarakat* che le precede viene automaticamente esclusa dal computo delle *ḥarakāt* della *qāfiya*.

Il numero massimo di *hurūf* che si possono trovare in una *qāfiya* è cinque: *ta²sis*, *dakhīl*, *rawī*, *wasl* e *kburūj*, come in *hāmilubā* e in forme simili. Le *ḥarakāt* di una *qāfiya* possono essere al massimo quattro: *rass*, *ishbā^c majrā* e *nifādh*, che si ritrovano tutte nell'esempio appena citato. Il minor numero di *hurūf* che può ricorrere in una *qāfiya* è uno, cioè il solo *rawī*; anche il minor numero di *ḥarakāt* possibili è una soltanto: il *tawjīb*, come in *qamar* – dove la *rā* è il *rawī* – oppure la *majrā*, come in *qamarū*³¹. In ogni *qāfiya*, è obbligatorio che il *ta²sis* o il *ridf* siano sempre presenti oppure sempre assenti, e che la *qāfiya* sia sempre o *mutlaq* o *muqayyad*.

Come abbiamo detto, il *ta²sis* non può essere altro che un'*alif* e il *rass* non può essere altro che una *fatha*, mentre il *dakhīl* può essere qualsiasi *ḥarf*, a esclusione degli *hurūf* di allungamento.

L'*ishbā^c* può essere una delle tre *ḥarakāt*: mentre l'uso di *dakhīl* differenti non è sgradevole, lo è l'uso di *ishbā^c* differenti.

Il *ridf* non può essere altro che uno *ḥarf* debole e, presso la maggior parte degli esperti, può essere esclusivamente uno *ḥarf* di allungamento. La differenza nel *ridf* è sgradevole. Possono però coesistere *wāw* e *yā*, a condizione che siano *hurūf* di allungamento. In questo caso è inevitabile che anche lo *ḥadhw* sia differente, ovvero sia nel primo caso una *ḍamma* e nel secondo una *kasra*: in tutti gli altri casi anche l'uso di *ḥadhw* differenti è sgradevole³².

³¹ Le due tipologie 'minime' esemplificate da Tūsi differiscono per un importante particolare: mentre la tipologia *tawjīb* + *rawī* rappresenta in effetti una *qāfiya* costituita esclusivamente da una *ḥarakat* e da uno *ḥarf* (*ar* in *qamar*), la tipologia *rawī* + *majrā* implica la presenza di un secondo *ḥarf*, ovvero il *wasl*, dal momento che il verso non può terminare con una *ḥarakat* (*rū*, che è la *qāfiya* in *qamarū*, è così composta: *rā* = *rawī*, *ḍamma* = *majrā*, *wāw* = *wasl*).

³² Sarebbero dunque sgradevoli le seguenti combinazioni: *aw* (*fatha* + *wāw*) / *ay* (*fatha* + *yā*), *aw* (*fatha* + *wāw*) / *ū* (*ḍamma* + *wāw*) e *ay* (*fatha* + *yā*) / *ī* (*kasra* + *yā*), oltretutto, ovviamente, *aw* (*fatha* + *wāw*) / *ī* (*kasra* + *yā*) e *ay* (*fatha* + *yā*) / *ū* (*ḍamma* + *wāw*). Secondo quanto riportato da al-Ma^carri, per la verità, nella teoria araba la combinazione *aw/ay* è generalmente ritenuta possibile: tale combinazione, anzi, è addirittura considerata 'buona' (al-Ma^carri 1961: I, 21). Il poeta siriano, però, critica tale combinazione (così come quella *ū/ī*) ritenendola accettabile solo in caso di *qāfiya* di tipo *mutlaq* (al-Ma^carri 1961: I, 21; si veda anche Sinno 1984-5: 622-23, che ripercorre e analizza le tesi dello stesso al-Ma^carri).

Il *rawī* può essere costituito da qualsiasi *ḥarf*, eccetto quattro *hurūf* che, in undici casi, non possono avere tale funzione. Questi quattro *hurūf* sono i tre di allungamento e la *hā*, e tutti questi possono fungere da *wasl*. Ecco i casi specifici:

L'*alif* non può essere *rawī* in cinque casi:

- 1) l'*alif* che nasce dalla saturazione della *ḥarakat*, come nel termine *al-ḍarbā*. In questo caso viene chiamata *alif-i iṭlāq*;
- 2) l'*alif* che rappresenta la *ḥarakat* in fine di parola, come in *anā* e *ḥayyabatā*;
- 3) l'*alif* che sostituisce il *tānwīn* in pausa, come in *ra²aytu zaydā*;
- 4) l'*alif* che sostituisce la *nūn* dell'energico secondo, come in *idrābā*, che deriva da *idrāban*;
- 5) l'*alif* che indica il duale, come in *ḍarabā*.

La *yā* non può essere *rawī* in due casi:

- 1) la *yā* che nasce dalla saturazione della *ḥarakat*, come nell'espressione *fa-ḥawmalī*, ed è chiamata *yā-yi iṭlāq*;
- 2) la *yā* che indica il femminile, come in *qūmī*.

La *wāw* non può essere *rawī* in due casi:

- 1) la *wāw* che nasce dalla saturazione della *ḥarakat*, come in *fa-ḥawmalū*, ed è chiamata *wāw-i iṭlāq*;
- 2) la *wāw* che indica il plurale, come in *ḍarabū*.

La *hā* non può essere *rawī* in due casi:

- 1) quando è *hā²-i sakta*, come in *māliyah* e *sultāniyah*³³;

³³ Il significato degli esempi scelti da Tūsi è "i miei beni" e "il mio sovrano". Essi, però, sono piuttosto ambigui dal momento che possono anche leggersi come sostantivi astratti (*māliyyah* e *sultāniyyah*) in cui la *hā* finale non è propriamente una *hā² al-sakt* ma la forma pausale di una *tā marbūta*. In realtà si tratta qui di un caso particolare di *hā² al-sakt* prodotto dal pronome suffisso di prima persona singolare, così spiegato da Fleisch all'interno di un discorso sui pronomi personali in pausa: "i, -ni du contexte se retrouvent tels quels à la pause, et c'est la forme pausale la plus fréquente: *ghulāmī*, *ḍarabanī* [...]. Certains Arabes conservaient en contexte la forme ancienne *iya*, *niya*: *ghulāmiya*, *ḍarabaniya*. La pause

2) quando è *hā* del femminile, specialmente se quiescente come in *hamzab* e *dāribab*. Alcuni l'hanno utilizzata come *rawī* se mossa, ma ciò è estremamente sgradevole³⁴. Anche la *tā* del femminile – come in *darabat* e *kharajat* – è stata ritenuta accettabile come *rawī*, ma anche ciò è brutto: se viene vocalizzata, come in *darabatī* e *kharajatī*, la sua sgradevolezza è minore.

Sappi inoltre che anche la *nūn* in un caso non può essere *rawī*, ed è la *nūn* del *tanwīn*: gli esperti non l'hanno menzionata perché in fine di frase il *tanwīn* non viene utilizzato.

Tolti i casi visti, qualsiasi *harf* può essere *rawī*. Tra le *alif* ricordiamo l'*alif* che deriva dal mutamento di uno *harf* radicale, come in *ʿaṣā* e *raḥā*, l'*alif* del femminile come in *ḥublā* e l'*alif* non radicale annessa alla fine della parola, come in *ḥubārā*; tra le *yā* si ricordino la *yā* radicale come in *yarmī* e *nadī*, la *yā* possessiva, come in *baytī*, e la *yā* relativa come in *makkī*; allo stesso modo può fungere da *rawī* la *wāw* radicale come in *yaghzū* e la *hā* radicale come in *balab* e *ʿimab*; può essere, infine, *rawī* anche la *hā* del pronome, come in *baytuhū* e *baytuhā*, anche se quiescente. Alcune, però, non sono prive di sgradevolezza. È del resto certo che ogni *harf* che viene ripetuto alla fine delle parole con lo stesso significato, come i pronomi, la *nūn* del duale o del plurale, etc., se viene uti-

pouvait se faire par *iskān* (*iya>iy>i*): *ghulāmī*, *darabanī*; mais la plupart du temps, un *h* de pause maintenait la voyelle brève finale: *ghulāmīyah*, *darabanīyah*" (Fleisch 1961: 187-188). Come indica ancora Fleisch (1961: 188), si tratta di un arcaismo di cui si trova testimonianza nel *Corano*: *kitābiyah* 'il mio libro' (LXIX, 19) e *ḥisābiyah* 'la mia resa dei conti' (LXIX, 20).

³⁴ Anziché parlare, come ad esempio fa (in modo appropriato) Shams-i Qays, di "tā del femminile che in pausa diventa hā" (Shams-i Qays 1959-60: 216), Ṭūsī distingue qui tra una "hā del femminile" (la forma pausale della *tā marbūṭa*) e una *tā* del femminile (la desinenza femminile in *tā* delle forme verbali). Così operando, il nostro autore appare in difficoltà su come chiamare la *tā marbūṭa* nel caso essa sia vocalizzata, riacquistando in tal modo il proprio valore originario di *tā*: nei casi menzionati di *hamzab* e *dāribab*, una vocalizzazione finale produrrebbe infatti, al caso nominativo, le forme *hamzatun* e *dāribatun*, che potrebbero, a differenza delle loro forme pausali, essere utilizzate come parole-*qāfiya* in una *qaṣīda* araba. A non poter svolgere la funzione di *rawī* nella teoria della *qāfiya* araba, in sostanza, è la forma pausale (*hā*) della *tā* del femminile. Ṭūsī sembra badare più agli aspetti funzionali che a quelli morfologici del suffisso in questione. Una più ampia discussione su alcune questioni riguardanti l'uso della *tā marbūṭa* nell'ambito della *qāfiya* si trova in Pellò (2001).

lizzato come *rawī*, non è privo di bruttezza, giacché in un certo modo rappresenta la ripetizione della *qāfiya*³⁵. In questi casi, la tipologia *muqayyad* è più brutta di quella *muṭlaq* e quella *mujarrad* è più brutta di quella non *mujarrad*³⁶. Il migliore *harf* utilizzabile in funzione di *rawī* è lo *harf* radicale che non sia del genere degli *hurūf* di allungamento.

Non è accettabile l'uso di *rawī* e di *majrā* differenti. È invece accettato l'uso di *tawjīh* differenti, ma ciò non è privo di bruttezza, e alcuni hanno affermato che nel *tawjīh* è accettabile soltanto l'alternanza di *damma* e *kasra*, per analogia con il *riḍf* e lo *ḥadhw*³⁷. Il *waṣl* non può essere altro che uno dei quattro *hurūf* sopra menzionati. Non è accettabile accostare *qawāfi* con il *waṣl* e *qawāfi* senza il *waṣl*, né sono accettabili le differenze nel *waṣl* e nel *nifādh*. Il *kburūj* non può essere altro che uno degli *hurūf* di allungamento, e la differenza nel *kburūj* non è accettabile.

Secondo l'opinione comune *waṣl* e *kburūj* non possono succedere se non al *rawī-yi muṭlaq*, e tali *hurūf* non danno adito a equivoci, se non tra *rawī* e *riḍf* o *rawī* e *waṣl*.

Quanto all'equivoco tra *rawī* e *riḍf*, si consideri il caso dell'*alif* di *ṣalāh* e *zakāh*: da un certo punto di vista è meglio considerare tale *alif* come *rawī*, in quanto la *hā* del femminile non può avere tale funzione ma, da un altro punto di vista, è meglio considerarla come *riḍf*, poiché una *hā* in funzione di *waṣl* non può seguire un *rawī-yi muqayyad*. Una cosa analoga avviene in *ʿalāh* e *ḥajāh*: da un certo punto di vista è meglio considerare l'*alif* come *riḍf*, poiché in questo caso la *hā* è pronome ed è lecito che abbia la funzione di *rawī*; la *hā*, invece, non può essere *waṣl* dopo un *rawī* quiescente³⁸; da un altro punto di vista, è meglio che l'*alif* menzionata venga considerata *rawī* affinché la *qāfiya* sia priva di bruttezza: l'*alif*, infatti, è uno *harf* radicale, mentre la *hā* un pronome che viene ripetuto. In genere si ritiene che questi esempi di *qāfiya*

³⁵ Nella teoria araba non c'è questa attenzione all'essere radicale o meno del *rawī*. Ṭūsī sembra condizionato dalla sua familiarità con la teoria persiana, dove non è ammesso l'uso ripetuto di *qawāfi* di tipo 'grammaticale'.

³⁶ La presenza di elementi successivi o precedenti il *rawī* è utile per nascondere e alleggerirne gli eventuali difetti.

³⁷ Ṭūsī aveva infatti affermato più sopra che l'alternanza *ū/ī* nel *riḍf* (e di conseguenza l'alternanza *damma/kasra* nello *ḥadhw*) è lecita.

³⁸ Il *rawī* quiescente, in questo caso, sarebbe l'*alif* di *ʿalāh* e di *ḥajāh*.

non siano brutti³⁹; è brutto, invece, istituire una *qāfiya* tra *caqlub* e *cilmub*⁴⁰.

Quanto, poi, all'equivoco tra *rawī* e *waṣl*, anche in questo caso avviene a causa della *hā*⁴¹, poiché se si considera l'*alif* come *ridf*, la *hā* è *rawī*, e se si considera l'*alif* come *rawī*, la *hā* è *waṣl*. È stato affermato che la *hā* in funzione di *waṣl* non è altro che la *hā* del pronome o del femminile o di pausa, e di tutti questi casi l'unico *waṣl* mosso è costituito dalla *hā* del pronome: queste regole sono generalmente applicabili, ma se si usano le *qawāfi asbābih* e *abwābih*, e poi si inserisce *nābih* – da *nabāhat* – in quest'ultimo termine la *hā* che è radicale dovrebbe essere considerata come *waṣl*. Non si può, invece, sostenere che la *hā* sia *rawī* e la *hā* *dakhīl*, altrimenti si dovrebbe considerare accettabile inserire tra le *qawāfi*, per esempio, anche *i^clāmib*⁴².

Sappi inoltre che ogni *ḥarf* e ogni *ḥarakat* che venga ripetuta in tutta la *qaṣīda* e non sia una di quelle menzionate, non ha alcun legame con la *qāfiya*, e fa parte del *luzūm mā lā yalzam*, che è un artificio retorico, e riguarda sia la prosa che la poesia.

³⁹ Tūsi evidenzia un problema che è dovuto soprattutto a una insufficienza nella terminologia: nei casi menzionati, infatti, la *qāfiya* non presenta difetti, in quanto è sempre presente un elemento radicale che si ripete. La questione riguardante la possibilità di un *rawī-yi muqayyad* seguito da *waṣl* verrà ripresa nel capitolo successivo.

⁴⁰ In questo caso non sono presenti *ḥurūf* radicali che si ripetono. È interessante notare qui che la questione relativa alla difficoltà, in certi casi, di identificare il *rawī* era già stata affrontata in modo sistematico da Abū 'l-*Alā*³ al-Ma^carrī. Il poeta parte dalla considerazione (opposta a quella di Tūsi) che il *rawī* quiescente non può essere seguito dal *waṣl*: in *yadayhi*, *alayhi*, per esempio, secondo lui è corretto considerare come *rawī* la *hā* del pronome e sbagliato attribuire tale valore alla *yā* radicale; analogamente, nel caso di *arānībā* egli ritiene che la *hā* sia il *rawī*, criticando la posizione di Ibn al-Sarrāj che aveva invece indicato come *rawī* la *yā* (al-Ma^carrī 1961: I, 31; si veda anche Sinno 1984-5: 614-15).

⁴¹ Tūsi si riferisce agli esempi proposti al paragrafo precedente.

⁴² In effetti, se si desse valore di *rawī* alla *hā*, sarebbe lecito utilizzare come *qāfiya* qualsiasi vocabolo metricamente conforme al contesto e terminante in *kasra* seguito da una *hā* del pronome (si veda *infra*, p. 335).

CAPITOLO QUARTO

Sulle categorie di *qawāfi* presso gli arabi

Come abbiamo detto, la *qāfiya* è, rispetto alla situazione del *rawī*, di due tipi: *muṭlaq* o *muqayyad*; in relazione a quanto precede il *rawī* è di tre tipi: con il *ta²sīs*, con il *ridf*, o *mujarrad*; in relazione a quanto segue il *rawī*, ancora di tre tipi: con il *waṣl* e il *khurūj*, solo con il *waṣl*, senza il *waṣl* né il *khurūj*. Le combinazioni possibili risultano così essere diciotto, moltiplicando due per tre e poi ancora per tre. Alcune di queste combinazioni, però, non si possono verificare, mentre a proposito di altre vi sono delle controversie. Le combinazioni sulle quali si è concordi, sono nove:

- 1) *muṭlaq*, con il *ta²sīs*, con il *waṣl* e con il *khurūj*, per esempio: *ṣāhibubā*, *kātibubā*;
- 2) *muṭlaq*, con il *ta²sīs*, con il *waṣl* e senza il *khurūj*, per esempio: *ṣāhibā*, *kātibā*;
- 3) *muṭlaq*, con il *ridf*, con il *waṣl* e con il *khurūj*, per esempio: *jamālubā*, *khayālubā*;
- 4) *muṭlaq*, con il *ridf*, con il *waṣl* e senza il *khurūj*, per esempio: *jamālā*, *khayālā*;
- 5) *muṭlaq*, *mujarrad* con il *waṣl* e con il *khurūj*, per esempio: *ḍarababā*, *khaṭababā*;
- 6) *muṭlaq*, *mujarrad*, con il *waṣl* e senza il *khurūj*, per esempio: *ḍarabā*, *khaṭabā*;

questi sopra sono i sei tipi di *qāfiya-yi muṭlaq*;

- 7) *muqayyad* con il *ta²sīs*, per esempio: *qādī*, *ḥāmī*;
- 8) *muqayyad* con il *ridf*, per esempio: *jamāl*, *khayāl*;
- 9) *muqayyad* e *mujarrad*, per esempio: *qamar*, *khaṭar*;

questi sopra sono i tre tipi di *qāfiya-yi muqayyad*.

Tre tipi di *qāfiya-yi muṭlaq* non possono prodursi, cioè quella con il *ta²sīs*, quella con il *ridf* e quella *mujarrad* prive, nei tre casi, di *waṣl* e di *khurūj*, dal momento che l'ultimo *ḥarf* del verso non può essere mosso.

Sei tipi di *qāfiya-yi muqayyad* non si possono verificare: si tratta di quella con il *ta²sīs*, di quella con il *ridf* e di quella *mujarrad*, in ciascuno dei tre casi con il *waṣl* e senza il *khurūj*

oppure con il *waṣl* e con il *kburūj*⁴³.

Questo vale per coloro che non ritengono possibile che il *waṣl* e il *kburūj* ricorrano dopo il *rawī* quiescente; ma per coloro che lo ritengono possibile, di questi ultimi sei tipi soltanto due non si possono verificare: la *qāfiya-yi muqayyad*, con il *ridf*, con il *waṣl* e senza il *kburūj*, a causa della successione di tre quiescenti, cioè il *ridf*, il *rawī* e il *waṣl*, e la *qāfiya-yi muqayyad*, con il *ridf*, con il *waṣl* e con il *kburūj*, a causa della successione di due quiescenti non alla fine del verso, cioè il *ridf* e il *rawī* che precedono il *waṣl* mosso. Ecco la descrizione dei quattro tipi possibili che rimangono:

- 1) *muqayyad*, con il *taʿsīs*, con il *waṣl* e con il *kburūj*, come in *lam yukhātibhā*, *lam yurāqibhā*⁴⁴. Quelli che non accettano questa tipologia considerano *luzūm mā lā yalzam* la ripetizione dell'*alif* e della *bā*, e riconoscono come *rawī* la *bā*, ritenendo la *qāfiya* di tipo *mutlaq*, *mujarrad*, con il *waṣl* e senza il *kburūj*; se al posto della *bā* si trova uno *harf* di allungamento, come in *qāṣihā* e *dānīhā*, la *qāfiya* è definita da costoro di tipo *mutlaq* con il *ridf*,
- 2) *muqayyad*, con il *taʿsīs*, con il *waṣl* e senza il *kburūj*. In questo caso, inevitabilmente, il *rawī* sarà uno degli *hurūf* di allungamento e il *waṣl* una *bā* quiescente, come in *qāḏih* e *ḥāmīh*⁴⁵: sia il *rawī* sia il *waṣl* sono infatti quiescenti e in arabo esiste la regola che quando si utilizzano due quiescenti consecutive, la prima dev'essere uno *harf* di allungamento; due *hurūf* di allungamento, d'altro canto, non possono succedersi immediatamente l'uno all'altro. Quelli che non accettano questa tipologia considerano *luzūm mā lā yalzam* la ripetizione dell'*alif*, mentre ritengono *ridf* la *yā* e *rawī* la *bā*, definendo la *qāfiya* di tipo *muqayyad* con il *ridf*. Sappi che, accettando queste due tipologie, si stabili-

⁴³ Le due serie tipologiche (da noi riordinate schematicamente: il testo persiano è infatti qui molto confuso) rivelano un'eccessiva tendenza classificatoria: è infatti ovvio che, in arabo, una *qāfiya-yi mutlaq* non può essere priva del *waṣl* e che una *qāfiya-yi muqayyad* non può contenerlo (a meno che non si ritenga possibile il caso di un *rawī* quiescente seguito da un *waṣl*, ma su questo punto si vedano i paragrafi successivi).

⁴⁴ La *qāfiya* è dunque *āṭibhā/āqibhā*, dove la prima *alif* è il *taʿsīs*, la *tā* e la *qāf* sono il *dakbīl*, la *bā* è il *rawī*, la *bā* è il *waṣl* e l'*alif* finale è il *kburūj*.

⁴⁵ La *qāfiya* è dunque *āḏih/āmīh*, dove l'*alif* è il *taʿsīs*, la *dāl* e la *mīm* sono il *dakbīl*, la *yā* è il *rawī* e la *bā* è il *waṣl*.

sce che la definizione di *qāfiya* data da Khalīl e da noi citata all'inizio di questa nostra trattazione non comprende tutti gli *hurūf* e le *ḥarakāt* della *qāfiya*, poiché nei due casi precedenti il *dakbīl*, il *taʿsīs* e il *rass* ne sarebbero esclusi⁴⁶. Quella definizione, comunque, si basa sull'assunto che la *qāfiya* di tipo *muqayyad* non ha né *waṣl* né *kburūj*;

- 3) *muqayyad*, *mujarrad*, con il *waṣl* e con il *kburūj*, come in *lam yaṭlubhā* e *lam yahjubhā*⁴⁷. Chi non accetta questa tipologia, considera *luzūm mā lā yalzam* la ripetizione della *bā*, *rawī* la *bā*, e definisce la *qāfiya* di tipo *mutlaq*, *mujarrad*, con il *waṣl* e senza il *kburūj*; se al posto della *bā* si trova uno *harf* di allungamento, come in *ḥalābā* e *nadābā*, considera la *qāfiya* di tipo *mutlaq* con il *ridf*;
- 4) *muqayyad*, *mujarrad*, con il *waṣl* e senza il *kburūj*. Anche in questo caso, per le ragioni già viste, il *rawī* può essere solo uno *harf* di allungamento e il *waṣl* una *bā* quiescente, per esempio in *ṣalāh* e *zakāh*. Chi non accetta questa tipologia definisce la *qāfiya* di tipo *muqayyad* e con il *ridf*⁴⁸.

Queste sono le tipologie di *qāfiya*, ma Dio ne sa di più.

CAPITOLO QUINTO

Sui difetti delle *qawāfi* presso gli arabi

I difetti che concernono la *qāfiya* possono riguardare la condizione degli *hurūf* e delle *ḥarakāt* della *qāfiya* oppure no.

I primi si suddividono secondo i vari *hurūf*. Per quanto riguarda il *taʿsīs*, c'è un solo difetto e si tratta dell'uso, nello stesso componimento⁴⁹, di *qawāfi* con il *taʿsīs* e senza il *taʿsīs*. Questo stesso difetto indica la presenza e l'assenza del *rass*. A proposito del *taʿsīs* e del *rass* non è immaginabile altra incongruenza.

⁴⁶ Sulla questione si veda *infra*, p. 336.

⁴⁷ La *qāfiya* è dunque *ubbā*, dove la *ḍamma* è il *tawjīh*, la *bā* è il *rawī*, la *bā* è il *waṣl* e l'*alif* è il *kburūj*.

⁴⁸ Le quattro tipologie presentate da Tūsī hanno il vantaggio di non considerare come *rawī* un elemento che non sia radicale. Tali tipologie impediscono, inoltre, di escludere dal computo degli *hurūf* della *qāfiya* l'unico elemento 'ritornante' radicale ed evitano di dargli la funzione di *ridf*: ancora una volta Tūsī dimostra una forte sensibilità rispetto alla radicalità dell'elemento fondante della *qāfiya*.

⁴⁹ Il testo persiano riporta, erroneamente, *bayt* (verso).

Per quanto concerne il *dakbīl*, non c'è altro difetto che la differenza nell'*ishbā*⁵⁰. Tale difetto può essere di tre tipi: uso di *damma* e di *kasra*, uso di *damma* e di *fatḥa*, uso di *kasra* e di *fatḥa*. Quanto alla presenza e all'assenza di *dakbīl* e *ishbā*^c, tale incongruenza è implicita nella compresenza di *qawāfi* con il *ta^ssis* e senza il *ta^ssis*.

I difetti collegati al *ridf* sono di dieci tipi:

- 1) compresenza di *qawāfi* con il *ridf* e senza il *ridf*;
- 2) compresenza di *wāw* e *alif*, entrambe *ḥarf* di allungamento;
- 3) compresenza di *yā* e *alif*, entrambe *ḥarf* di allungamento;
- 4) compresenza di *wāw* preceduta da *fatḥa* e *wāw* di allungamento;
- 5) compresenza di *wāw* preceduta da *fatḥa* e *alif*;
- 6) compresenza di *wāw* preceduta da *fatḥa* e *yā* di allungamento;
- 7) compresenza di *yā* preceduta da *fatḥa* e *yā* di allungamento;
- 8) compresenza di *yā* preceduta da *fatḥa* e *wāw* di allungamento;
- 9) compresenza di *yā* preceduta da *fatḥa* e *alif*;
- 10) compresenza di *wāw* e *yā* precedute entrambe da *fatḥa*⁵¹.

È inoltre possibile un'altra incongruenza, ovvero la compresenza di *yā* e *wāw* ambedue usate come *ḥarf* di allungamento⁵²; ciò non è però considerato un difetto. Presso coloro i quali non considerano *ridf* la *wāw* e la *yā* precedute da *fatḥa*, l'ultimo dei dieci tipi menzionati non è preso in considerazione. Per loro, le sei tipologie precedenti quest'ultimo⁵³ rientrano nel difetto dovuto alla compresenza di *qāfiya* con il *ridf* e *qāfiya* senza il *ridf*, e i difetti collegati al *ridf* non sono che i primi tre.

I difetti relativi allo *ḥadhw* sono rappresentati dalle tipologie già viste, dal momento che le differenze negli *ḥurūf*⁵⁴ indicano le differenze nello *ḥadhw* e viceversa.

⁵⁰ Il *dakbīl*, infatti, può variare all'interno del componimento.

⁵¹ Per una maggiore chiarezza forniamo un esempio per tipologia: 1) *qāl/qā³il*; 2) *fūl/qāl*; 3) *fil/qāl*; 4) *qawl/fūl*; 5) *qawl/qāl*; 6) *qawl/fil*; 7) *layl/fil*; 8) *layl/fūl*; 9) *layl/qāl*; 10) *qawl/layl*.

⁵² È il caso, per esempio, della coppia *fil/fūl*.

⁵³ Tūsi si riferisce alle tipologie elencate dal numero quattro al numero nove.

⁵⁴ Si intendano gli *ḥurūf* del *ridf*.

I difetti che concernono il *rawī* si dividono in tre gruppi:

- 1) il primo consiste nella differenza nel *rawī*, ed è di due tipi, a seconda che i due *ḥurūf* siano simili per articolazione oppure no;
- 2) il secondo gruppo è dovuto alla differenza nel *tawjīh*, e anche questo si suddivide in tre categorie: differenza tra *damma* e *kasra*, tra *damma* e *fatḥa*, tra *fatḥa* e *kasra*;
- 3) il terzo gruppo è dovuto alla differenza nella *majrā*, ed è di tre tipi come nel caso precedente.

Quanto all'incongruenza dovuta alla presenza e all'assenza del *tawjīh* o della *majrā*, essa non è prevista, poiché ciò indicherebbe una totale mancanza di somiglianza.

I difetti relativi al *waṣl* sono anch'essi di tre tipi: differenza tra *wāw* e *yā*, tra *wāw* e *alif*, tra *alif* e *yā*. In realtà tali difetti sono collegati alla differenza nella *majrā*⁵⁵. Quanto alle differenze nel *waṣl* dovute alla compresenza di *waṣl* formati da *ḥurūf* di allungamento e da *hā*, alla compresenza di *hā* quiescenti e mosse, e alla presenza e assenza del *waṣl*, essi non sono previsti, poiché anche questi implicherebbero una totale mancanza di somiglianza.

Anche le differenze nel *ḥburūj* sono di tre tipi: compresenza di *wāw* e *yā*, di *wāw* e *alif*, di *yā* e *alif*. Tutti e tre sono impliciti nella differenza nel *nifādh*⁵⁶. Anche il caso dell'incongruenza dovuta alla presenza e assenza del *ḥburūj* non è previsto.

Tutti questi difetti riguardavano gli *ḥurūf* e le *ḥarakāt*.

Quanto ai difetti che non dipendono dagli *ḥurūf* e dalle *ḥarakāt*, essi possono essere dovuti:

- 1) al 'ritorno' della *qāfiya*⁵⁷, ovvero quando la parola che contiene la *qāfiya* è ripetuta sia a livello di significante che di significato;

⁵⁵ In effetti, quando il *waṣl* è costituito dallo *ḥarf* prodotto dalla saturazione della *ḥarakat* del caso grammaticale, il difetto relativo al *waṣl* è sostanzialmente tutt'uno con quello dovuto alla differenza nella *majrā*.

⁵⁶ La situazione è analoga a quella osservata alla nota precedente. Quando non è l'*alif* del pronome personale femminile *hā*, il *ḥburūj* (nella definizione di Tūsi ma anche nella teoria araba classica: si veda, a esempio, al-Akhfash (1970: 13)) non può essere altro che lo *ḥarf* prodotto dalla saturazione della *ḥarakat* del pronome personale maschile (*hū/hī*).

⁵⁷ Con *qāfiya* si intenda qui, come nei due casi successivi, la parola che contiene la *qāfiya*.

- 2) a trasformazioni della forma più usata della *qāfiya* operate per ottenere somiglianza, come nel caso di *Ibrāhim* che diventa *Abraham* in presenza di *qawāfi* quali *na^cam* e *karam*;
- 3) all'uso, nella *qāfiya*, di significanti con significato non pertinente: per esempio, se abbiamo come *qawāfi* *sujūd* e *shubūd*, e in posizione di *qāfiya* si deve menzionare l'eccelso Creatore, tra i nomi di Lui eccelso verrà scelto *wadūd*⁵⁸ solo perché consente il rispetto della *qāfiya*⁵⁹;
- 4) all'uso di un'espressione in due parti di cui la prima parte si trova in posizione di *qāfiya* e la seconda viene a trovarsi all'inizio del verso successivo, come nel caso in cui le *qawāfi* siano *alam* e *karam*, e si utilizzi, ai fini della *qāfiya*, *lam* di *lam yaf^cal*, mentre *yaf^cal* viene spostato all'inizio del verso successivo.

I difetti della *qāfiya* si possono generalmente suddividere in tre gruppi:

- 1) quelli che non è assolutamente lecito proporre, e che se vengono proposti sono considerati come irregolarità;
- 2) quelli che è sgradevole proporre, ma talvolta, per necessità, vengono utilizzati in poesia;
- 3) quelli il cui uso è generalizzato, sebbene non sia indice di pregevolezza.

Tra i difetti menzionati alcuni hanno nomi specifici, altri no; tra i nomi noti, ci sono:

- 1) *iqwā*, cioè la differenza nella *majrā*, che non è, ovviamente, accettabile⁶⁰;
- 2) *ikfā*, cioè la differenza negli *hurūf* del *rawī*, senza che vi

⁵⁸ *Al-wadūd* è uno dei novantanove nomi più belli di Dio indicati dalla tradizione musulmana sulla base del *Corano*. Il significato di *al-wadūd* è 'il Benevolo'.

⁵⁹ Più che veri e propri difetti, i fenomeni indicati al punto 2 e 3 sono 'forzature', più o meno notevoli, nella realizzazione della *qāfiya*. Per quanto riguarda il punto 3, in particolare, l'autore si riferisce al fatto che se il contesto della poesia richiede un riferimento a Dio nella Sua qualità di Creatore, l'inserzione dell'appellativo *wadūd* (con il significato visto alla nota precedente), pur garantendo il rispetto della *qāfiya*, costituisce una scelta obbligata e poco appropriata dal punto di vista semantico.

⁶⁰ Il termine *iqwā* indica soprattutto, nella teoria araba, la differenza nella *majrā* tra *damma* e *kasra*; le altre differenze (*fatha/damma* e *fatha/kasra*), più gravi, sono invece indicate con il termine *isrāf*.

sia somiglianza nell'articolazione, e anch'esso è, ovviamente, inaccettabile;

- 3) *ijāzat*, cioè la differenza negli *hurūf* del *rawī*, a condizione che vi sia somiglianza nell'articolazione⁶¹, come tra *tā* e *tā*, *sīn* e *šād*: è un tipo di *ikfā*;
- 4) *sinād*, che è di vari tipi:
 - a) compresenza di *qawāfi* con il *ta^sīs* e senza il *ta^sīs*;
 - b) compresenza di *qawāfi* con il *riḍf* e senza il *riḍf*;
 - c) differenza nel *riḍf*, tra *wāw* e *alif* oppure *yā* e *alif* quando sono *hurūf* di allungamento;
 - d) differenza nel *riḍf*, tra *yā* preceduta da *fatha* e *yā* come *ḥarf* di allungamento;
 - e) differenza nel *tawjīh*.

I primi tre⁶² sono inaccettabili, il quarto è brutto e raramente utilizzato, il quinto è invece utilizzato spesso ed è meno brutto del quarto. Alcuni accettano la differenza nel *tawjīh* tra *damma* e *kasra*, per analogia con la differenza nel *riḍf* tra *wāw* e *yā*. In ogni caso, quest'ultimo genere di incongruenza è considerato meno sgradevole degli altri;

5) *itā*, cioè il 'ritorno' della *qāfiya*, che è tanto più grave quanto più vicine tra loro sono le ripetizioni. Utilizzare, con significati differenti, significanti che hanno più di un significato, come *ayn*, non costituisce *itā*. Allo stesso modo, se ci troviamo di fronte a un significante che, per via di *taṣrīf*, assume forme diverse⁶³, a livello di significante o di significato, ad esempio *rajul* e *al-rajul*, l'uno indeterminato e l'altro determinato, oppure *lam tadrībī* e *lam tadrībī*, l'uno seconda persona femminile singolare e l'altro terza femminile singolare, oppure *ghulamī* e *ghulamī*, l'uno con la *yā* di *itlāq* e l'altro con la *yā* possessiva, non siamo in presenza di un *itā*; quanto ai casi tipo *bi-rajul* e *li-rajul*, *yadrību* e *tadrību* e simili siamo invece in presenza di *itā*;

6) *tadmīn*, ovvero quando la fine di un verso è collegata con l'inizio del successivo, come s'è detto in precedenza.

⁶¹ Tūsī utilizza i termini *ikfā* e *ijāzat* in maniera speculare rispetto alla teoria araba: con *ikfā*, infatti, si indica normalmente la differenza nel *rawī* tra *hurūf* simili per articolazione, mentre con *ijāzat* si intende la differenza nel *rawī* tra *hurūf* che non siano simili per articolazione.

⁶² Si intendano i casi a, b, c, relativi al *sinād*.

⁶³ È implicito, come confermano gli esempi fatti da Tūsī, che le forme prodotte rimangono uguali negli *hurūf* e nelle *ḥarakāt* che costituiscono la *qāfiya*.

Questo *tadmīn* non è lo stesso che si trova tra gli artifici della poesia; esso non consiste, cioè, nell'uso da parte di un poeta, in un proprio componimento, del verso famoso di un altro poeta con medesimo metro e *qāfiya*, come testimonianza ed esempio.

Questo è quanto era necessario ricordare della scienza della *qāfiya* della poesia araba. Ma Dio ne sa di più.

2. I capitoli sulla *qāfiya* araba nel *Nafā'is al-funūn*

La scienza della *qāfiya* consiste nella conoscenza di alcuni principi, grazie ai quali si chiariscono le questioni relative alla *qāfiya* nella poesia. Quest'arte è riassunta in otto capitoli, se Dio, l'Eccelso, vuole.

CAPITOLO PRIMO

Sulla definizione di *qāfiya*

Sappi che per Akhfash la *qāfiya* è l'ultima parola del verso, come *iqār* e *inkār*. Questa definizione non è accettabile, dal momento che talora la *qāfiya-yi mutakāwis*⁶⁴ è composta da due o più parole, come in questo esempio:

qad jabara 'l-dīna 'l-ilāhu fa-jabar.
Iddio rese salda la religione, ed essa si fece salda.

Qui la *qāfiya* inizia dalla *lām* di *ilāh* o dalla sua *ḥarakat* – come si vedrà – ed è formata da due parole e altri elementi. Questo non è contemplato in Akhfash, poiché la suddivisione della *qāfiya* in *mutakāwis* e simili⁶⁵ fa parte della dottrina di Khalīl.

⁶⁴ Āmulī dà per scontato un termine tecnico della *qāfiya* araba da lui non ancora spiegato. Tale modo di procedere, che caratterizza questo e i capitoli seguenti, non facilita la comprensione. La spiegazione del termine *mutakāwis* e degli altri termini connessi si trova alcuni paragrafi più sotto.

⁶⁵ Āmulī ripete qui la stessa anticipazione da noi evidenziata alla nota precedente, rendendola ancora più dannosa ai fini della comprensione con

Per Qutrūb⁶⁶ la *qāfiya* è composta dagli *hurūf* del *rawī*, i quali danno il nome alla poesia⁶⁷, come la *lām* nella *qaṣida* di Imrū³ al-Qays e la *dāl* nella *qaṣida* di Ṭarafa⁶⁸. Nemmeno questa definizione è accettabile, dal momento che, in base a essa, non dovrebbe essere obbligatoria la ripetizione di nessun altro *ḥarf* nella *qāfiya* oltre al *rawī* e, inoltre, *qāyil*⁶⁹ potrebbe stare insieme a *qul*, poiché l'ultimo *ḥarf* di entrambe è la *lām*⁷⁰. Abū 'l-Ḥasan Muḥammad ibn Kaysān⁷¹ ha detto che la *qāfiya* è composta dagli *hurūf* e dalle *ḥarakāt* la cui ripetizione alla fine dei versi è obbligatoria, e ciò si avvicina a quanto ha detto Khalīl⁷². Per quest'ultimo, la *qāfiya* è

l'aggiunta, dopo il termine tecnico, di *wa-ghayrub* (tradotto con "e simili"): l'autore sembra ritenere ovvia la conoscenza di diversi termini tecnici riguardanti l'argomento trattato. Questo stile espositivo rivela il carattere soprattutto compilativo (peraltro abbastanza prevedibile in un'opera di tipo enciclopedico) dei capitoli dedicati alla *qāfiya* nel *Nafā'is al-funūn*.

⁶⁶ Abū 'Alī Muḥammad ibn al-Mustanīr Qutrūb (m. 206/821), di Baṣra, fu discepolo diretto del celebre grammatico Sibawayhi.

⁶⁷ La posizione di Qutrūb non è isolata: un'opinione simile si trova, per esempio, in Ibn 'Abd Rabbihī, secondo il quale "la *qāfiya* è lo *ḥarf al-rawī*, sul quale è basata la *qaṣida*" (Ibn 'Abd Rabbihī 1953: VI, 304).

⁶⁸ Valgono qui le stesse considerazioni fatte alle note 64 e 65. L'autore, oltre a introdurre un secondo termine tecnico non spiegato (il *rawī*, trattato nel secondo capitolo), dà per scontato anche il ragionamento conseguente da applicare a due (per quanto noti) componimenti poetici arabi da lui solo ricordati, in assenza di qualsivoglia esemplificazione. I due celebri componimenti cui si fa riferimento sono la *qaṣida lāmīyya* di Imrū³ al-Qays e la *qaṣida dāliyya* di Ṭarafa, annoverate entrambe tra le sette *Mu'allaqāt*.

⁶⁹ Si intende qui il participio attivo *qā'il*.

⁷⁰ Il senso dell'esempio è il seguente: dal momento che nelle due forme *qāyil* (*qā'il*) e *qul* l'unico *ḥarf* identificabile con il *rawī* è la *lām*, secondo la definizione di Qutrūb le due forme in questione potrebbero costituire una coppia di *qawāfi*. A questo punto dell'esposizione, in effetti, nulla impedirebbe di pensarlo, dal momento che l'autore, che non ha ancora dato una definizione da lui ritenuta accettabile né di *qāfiya* né di *rawī*, non spiega per quale ragione tra le due parole menzionate non si possa istituire una *qāfiya*.

⁷¹ Abū 'l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad ibn Kaysān al-Nahwī (m. 299/911), grammatico arabo attivo soprattutto a Baghdad, è l'autore del *Kitāb talqīb al-qawāfi* (Ibn Kaysān 1859).

⁷² In realtà, la definizione di Ibn Kaysān, più attenta alle strutture grafico-fonetiche che si ripetono uguali alla fine dei versi, è sostanzialmente diversa da quella di al-Khalīl (spiegata appena dopo), legata, invece, a questioni di natura metrica. Va detto che lo stesso Ibn Kaysān attribuisce ad al-Khalīl la seguente definizione di *qāfiya*, che differisce da quella comunemente attribuita al grande filologo di Baṣra: "Al-Khalīl ha detto che la *qāfiya* è lo *ḥarf* che il poeta deve ripetere alla fine di ogni verso" (Ibn Kaysān 1859: 48). Come si vede, tale definizione corrisponde a quella

composta dalla prima *ḥarakat* o dal primo *ḥarf* dopo i quali si trovino due *ḥurūf* quiescenti, uno dei quali segua tale *ḥarakat* o *ḥarf*, e l'altro sia alla fine del verso. In *shaybānā*⁷³, a esempio, la *qāfiya* va dalla *bā* o dalla sua *ḥarakat* fino alla fine: dopo la *bā* si trovano due quiescenti, delle quali la prima è l'*alif* che segue la *bā*, la seconda è l'*alif* che segue la *nūn*. Inoltre, se tra le due quiescenti non v'è alcuno *ḥarf* mosso, la *qāfiya* si dice *mutarādif*, come in *malāl*, se v'è uno *ḥarf* mosso si dice *mutawātir*, come in *shaybānā*, se vi sono due *ḥurūf* mossi si dice *mutadārik*, come in *diyāruhā*, se vi sono tre *ḥurūf* mossi si dice *mutarākib*, come in *ʿawāqibuhā*, e se vi sono quattro *ḥurūf* mossi si dice *mutakāwis*, come in *qad jabara 'l-dīna 'l-ilāhu fa-jabar*. Gli arabi chiamano *qāfiya* il secondo emistichio del verso, e applicano questa definizione anche a tutto il verso, come nell'esempio seguente:

ʿalayya nahtu 'l-qawāfi min maqāti'ihā
wa-mā ʿalayya idhā lam yaḥbamī 'l-baqar

A me tocca scolpire le rime a regola d'arte:
non è affar mio, se gli sciocchi non capiscono!

Talora capita anche che chiamino con il termine *qāfiya* l'intera *qaṣīda*, per esempio in questo verso di Ḥassān:

fa-nuḥhimu bi-'l-qawāfi man ḥajānā
wa-naḍribu ḥīna takhlīṭi 'l-dimāʿ

Noi facciamo tacere con le rime chi ci ha deriso,
e sappiamo colpire quando si rimescola il sangue.

Lo stesso avviene nel verso di un altro poeta:

uʿallimuhu 'l-rimāyata kulla yawmin
fa-lammā 'shtadda sā'iduhu ramānī

uʿallimuhu 'l-qawāfi kulla ḥinin
fa-lammā qāla qāfiyatan ḥajānī

generalmente applicata al *rawī*. Nel testo di Ibn Kaysān, in effetti, la parola *qāfiya* è utilizzata con l'accezione comunemente attribuita al *rawī*, mentre quest'ultimo è definito come la parola che contiene la *qāfiya*: "Al-Khalīl chiamava la parola che contiene la *qāfiya* con i nomi di *qarb* e *rawī*" (Ibn Kaysān 1859: 48).

⁷³ Il testo persiano riporta *shaybānan*, ma richiede la lettura *shaybānā*. L'*alif* finale di *shaybānā* deriva dal mutamento che subisce, in fine verso, il *tanwīn*.

Gli insegnavo ogni giorno a lanciare
e quando divenne forte mi lanciò via.

Gli insegnavo ogni momento a scriver rime,
e quando disse una rima mi attaccò⁷⁴!

CAPITOLO SECONDO

Sugli *ḥurūf* che vanno ripetuti nella *qāfiya* della poesia araba

Per Khalīl, essi sono sei.

1) Il *rawī*: esso è costituito dallo *ḥarf* senza il quale il verso non può prendere forma. La *qāfiya* non può esserne priva, ed è in base a questo *ḥarf* che ci si riferisce alla *qaṣīda*. Per esempio, se il *rawī* è una *lām*, la *qaṣīda* viene chiamata *lāmī*, se il *rawī* è una *rā*, la *qaṣīda* viene chiamata *rāʿī*, e così via⁷⁵. Tutti gli *ḥurūf* possono essere *rawī*, eccetto gli *ḥurūf* che hanno funzione di *iṭlāq*, come l'*alif* in *shaybānā*⁷⁶, o come la *wāw* in questo esempio:

wa-fi 'l-sharri najātun ḥīna lā yunjika 'l-iḥsānū

C'è salvezza nel male, se non ti salva l'esser buono.

Lo stesso vale per la *yā* nel verso seguente:

idhāmā bakā min khalfihā 'nṣarafat labu
bi-shaqqin wa-taḥṭī shaqqubā lam yuḥawwalī

Si volse a fatica verso lui che piangeva,
con metà del corpo, e con la metà sotto di me non si mosse.

Non possono inoltre essere *rawī* gli *ḥurūf* che hanno funzione pronominale, come l'*alif* in *ajmalā*, la *wāw* in *ajmalū* e la *yā* in *istaʿjalī*, o gli *ḥurūf* di allungamento che si collegano ai pronomi, come in *humā*, *humū*, *himī*. Allo stesso modo il *tanwīn*, la *nūn* dell'energico secondo, l'*alif* che sostituisce il *tanwīn* o la *nūn* dell'energico secondo, la *hā* del

⁷⁴ Nei versi esemplificativi successivi il termine *qāfiya* viene utilizzato in senso non tecnico a indicare, per sinecdoche, i versi di un componimento poetico (e non un singolo verso o la *qaṣīda* come specificato da Āmulī).

⁷⁵ Si veda la nota 19.

⁷⁶ L'*alif* che non può svolgere ruolo di *rawī* in *shaybānā* è quella finale, derivante, come abbiamo visto, dal mutamento del *tanwīn*.

pronomi quando è preceduta da uno *ḥarf* mosso, come in *ḍarababū* e *ḍarababā*, la *hā* del femminile alle stesse condizioni, come in *ṭalḥab*, lo *ḥarf* che mostra la *ḥarakat* come in *fimah* e *kitābiyah*⁷⁷, la *yā* possessiva e la *hamza* mutata in *alif* in pausa, come la *hamza* di *khabā*⁷⁸.

2) Il *waṣl*: è lo *ḥarf* collegato al *rawī*. La poesia può essere priva, ma se viene utilizzato nel primo verso, la sua ripetizione in tutti i versi seguenti è obbligatoria. Questo *ḥarf* dev'essere uno *ḥarf* di allungamento, come l'*alif* in *shaybānā*, la *yā* in *manzilī* e la *wāw* in *zā'ilū*, la *hā* che mostra la *ḥarakat*, come in *sulṭāniyah* e *ghulāmiyah*, la *hā* del pronome come in *ḍarababu*, la *hā* del femminile come in *ṭalḥab*, la *hā* radicale come in *kārib* e *fārib*. Ciascuno di questi *ḥurūf* che hanno funzione di *waṣl* possono essere parte della parola, elementi collegati ad essa, oppure, infine, semplici aggiunte in funzione di *waṣl*⁷⁹.

3) Il *khurūj*: è uno *ḥarf* di allungamento che si collega alla *hā* del *waṣl*. La poesia può essere priva, ma se viene usato nel primo verso la sua ripetizione è obbligatoria. Lo *ḥarf* di allungamento può essere:

- a) un'*alif* come in *maqāmuhā*, dove la *mīm* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl* e l'*alif* è il *khurūj*;
- b) una *wāw*, come in *ḥayluhū*⁸⁰;
- c) una *yā*, come in *dāribī*⁸¹.

Ibn Jinnī nel *Mughrīb*⁸² ha esposto il principio secondo

⁷⁷ Per quanto riguarda *kitābiyah* si veda la nota 33. *Fimah* è invece costituito dalla preposizione *fī* e dalla forma pausale *mah* del pronome interrogativo *mā* abbreviato (si veda Fleisch 1961: 186).

⁷⁸ La forma *khabā* deriva, infatti, da *khaba*².

⁷⁹ Con riferimento agli esempi appena proposti dall'autore, il primo caso si applica a *kārib* e *fārib*, dove la *hā*, essendo radicale, è a tutti gli effetti parte costitutiva della parola; il secondo caso è invece esemplificato da *shaybānā*, *manzilī*, *zā'ilū*, *sulṭāniyah*, *ghulāmiyah* e *ṭalḥab*, dove il *waṣl* (rispettivamente l'*alif*, la *yā*, la *wāw* e, nei tre ultimi esempi, la *hā*), pur non essendo radicale, è necessario al completamento della parola stessa. Il terzo caso, infine, è quello rappresentato da *ḍarababu*, dove il pronome è una semplice particella di tipo *zāyid* aggiunta, appunto, alla parola.

⁸⁰ In questo caso la *lām* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl* e la *wāw* è il *khurūj*.

⁸¹ Qui la *rā* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl* e la *yā* è il *khurūj*.

⁸² Il titolo completo del testo cui Āmulī fa qui riferimento è *al-Mughrīb fī sharḥ al-qawāfi* di Abū 'l-Faḥ 'Uthmān ibn Jinnī (m. 392/1002).

cui questi *ḥurūf* possono essere *khurūj* solo se sono quiescenti; quindi, la *wāw* di *hiwa* e la *yā* di *hiya* non possono avere tale funzione. È possibile che nella *qāfiya* coesistano *firāshibī* e *shabī*, sebbene la *yā* di *shabī* originariamente fosse mossa, dal momento che *shabī* viene da *shahwat*⁸³. Questi *ḥurūf* vengono chiamati *khurūj* poiché 'fuoriescono' dal nucleo formato da *rawī* e *waṣl*. Il *rawī* non può mancare, poiché il *rawī* è ciò che ordina i versi e che li riunisce tutti. La poesia può invece essere priva del *waṣl* che lo segue, sebbene questo sia un abbellimento del *rawī* e mostri la sua *ḥarakat*. Inserire un altro *ḥarf* dopo quei due rappresenta dunque un'uscita⁸⁴ dalla struttura di base e un'aggiunta dopo il *waṣl*⁸⁵.

4) Il *ridf*: è uno *ḥarf* debole che precede il *rawī*. Si può costruire un componimento senza di esso, ma quando viene usato nel primo verso dev'essere ripetuto in tutti gli altri. Questo *ḥarf* è o un'*alif*, come in *māl*, o una *wāw*, come in *ūd*, o una *yā* come in *īd*. L'autore del *Wāfi*⁸⁶ ha riportato che non vi è accordo a proposito della *wāw* e della *yā* precedute da uno *ḥarf* vocalizzato con *fatḥa*, come in *awd* e *qayd*: alcuni hanno detto che possono essere *ridf* e altri hanno detto che non possono esserlo.

5) Il *ta'sīs*: è l'*alif* separata dal *rawī* come l'*alif* in *ālim*. Dal momento che è il primo *ḥarf* della *qāfiya* che si ripete, e dev'essere mantenuto costante, è chiamato *ta'sīs*. L'*alif* è *ta'sīs* quando sta nella stessa parola che contiene il *rawī*, mentre

⁸³ L'autore ci presenta qui un esempio di 'sfasamento' nella *qāfiya*: mentre *firāshibī* rappresenta infatti un caso canonico (dove la *shīn* - ultima radicale - è il *rawī*, la *hā* del pronome personale è il *waṣl* e la *yā* di allungamento del caso è il *khurūj*), in *shabī*, affinché si produca una *qāfiya* con *firāshibī*, si deve attribuire alla *shīn* e alla *hā* (ambedue parte della radice della parola) la funzione, rispettivamente, di *rawī* e di *waṣl*, e ipotizzare che il *khurūj* sia la *yā* che deriva dall'incontro dell'ultima radicale debole con la *yā* dell'aggettivo relativo. L'esempio di Āmulī risulta del resto improprio perché la *ḥarakat* successiva al presunto *rawī* è diversa nei due vocaboli, il che rappresenta un difetto assai grave della *qāfiya*.

⁸⁴ Con questa parola traduciamo, appunto, *khurūj*.

⁸⁵ In sostanza, Āmulī vuole dire che mentre il *rawī* e il *waṣl* formano un insieme dal forte legame (il *waṣl* è infatti un elemento sempre connotato grammaticalmente), il *khurūj* risulta il mero allungamento di una *ḥarakat* non più collegata all'elemento fondamentale della *qāfiya* (il *rawī*).

⁸⁶ Āmulī si riferisce all'opera intitolata *al-Wāfi fī 'l-'arūd wa-'l-qawāfi* di al-Tibrizī, su cui si veda la Nota bibliografica iniziale.

non è *ta²sīs* se si trova in un'altra parola rispetto al *rawī*, come l'*alif* in *idhā salā*, dove l'*alif* è in *idhā* e il *rawī* in *salā*⁸⁷. Fa eccezione il caso in cui il *rawī* si trovi in un pronome e l'*alif* in un'altra parola, come in *mā humā*⁸⁸, e quello in cui il *rawī* sia lo stesso pronome, come in *mā biyā* e *mā liyā*: in questo caso, il *ta²sīs* può essere ripetuto o meno a piacimento.

6) Il *dakhīl*: è chiamato così lo *ḥarf* che si trova tra il *ta²sīs* e il *rawī*, come la *lām* in *ʿālim*. Lo si è chiamato *dakhīl* poiché si trova tra il *ta²sīs* e il *rawī*; Ibn Jinnī ha detto che viene chiamato *dakhīl* poiché è 'intromesso' nella *qāfiya*, ovvero non è costante e cambia, e se il poeta lo ripete sempre uguale si dice che è un caso di *luzūm mā lā yalzam*.

Akhfash ha aggiunto altri due *ḥurūf*, chiamati rispettivamente *ghālī* e *muta^caddī*. Il *ghālī* è uno *ḥarf* che si aggiunge dopo il *rawī-yi muqayyad* e non è computato nella scansione metrica, come in questo esempio:

wa-qātimi 'l-a^cmāqi kbāwī 'l-mukhtaraq(i)n

Molti deserti dalle profondità oscure, privi di luoghi di passaggio.

Il *muta^caddī* è una *wāw* o una *yā* che si produce dalla vocalizzazione del pronome collegato alla *qāfiya*, e non è computato nella scansione metrica come la *wāw* nell'esempio che segue:

lammā ra²aytu 'l-dahra jamman ḥiyaluhū

Quando vidi il destino, in gran massa i suoi inganni.

Tra questi *ḥurūf* menzionati, il *ridf* e il *ta²sīs* non possono stare insieme, poiché ne deriverebbe la contiguità tra due quiescenti, il che non è lecito se non alla fine del verso⁸⁹.

⁸⁷ Il *rawī* è la *lām*.

⁸⁸ Il *ta²sīs* è l'*alif* di *mā*, e il *rawī* è la *mīm* di *humā*.

⁸⁹ I due *ḥurūf* si escludono a priori. La compresenza di *ridf* e *ta²sīs* è infatti impossibile, più che per le ragioni di natura metrica addotte da Āmulī, per la struttura stessa delle parole: una forma, ad esempio, di tipo *fā^cil* o *mutafā^cil* contenente il *ta²sīs*, non può avere un *ridf* né, viceversa, è possibile che una parola terminante con uno *ḥarf* di allungamento (o con *wāw/yā* preceduta da *fathā*) seguito da un altro *ḥarf* abbia i requisiti (essere, per esempio, di forma *fā^cil*) per contenere un *ta²sīs*. La contiguità di

Ugualmente, il *dakhīl* e il *ridf* non possono coesistere. La compresenza di *dakhīl* e *ta²sīs* è obbligatoria, allo stesso modo in cui il *khurūj* richiede il *wasl*. Tra questi ultimi due, però, il contrario non è obbligatorio⁹⁰. Il *ridf* può stare o meno insieme al *wasl* e al *khurūj*, mentre il *ghālī* non può stare con il *muta^caddī*.

CAPITOLO TERZO

Sulle *ḥarakāt* che vanno ripetute nella *qāfiya* della poesia araba

Secondo Khalīl, tali *ḥarakāt* sono sei.

- 1) La *majrā*: è la *ḥarakat* del *rawī*, come la *ḍamma* della *mīm* in *maqāmuhā* e la *kasra* della *lām* in *manzilī*. Questa *ḥarakat* non si trova nella *qāfiya-yi muqayyada*, dal momento che in questo caso il *rawī* è quiescente;
- 2) il *nifādh*: è la *ḥarakat* della *hā* del *wasl* quando è pronome, come la *ḥarakat* della *hā* in *maqāmuhā*;
- 3) lo *ḥadhw*: viene chiamata così la *ḥarakat* dello *ḥarf* che precede il *ridf*, come la *ḥarakat* della *bā* in *shaybānā*;
- 4) l'*ishbbā^c*: viene chiamata così la *ḥarakat* del *dakhīl*, come la *ḥarakat* della *khā* in *dakhīl*;
- 5) il *rass*: viene chiamata così la *ḥarakat* dello *ḥarf* che si trova prima dell'*alif* del *ta²sīs*, e non può essere altro che una *fathā*, come la *fathā* della *wāw* in *rawābil*;
- 6) il *tawjīb*: viene chiamata così la *ḥarakat* dello *ḥarf* che si trova prima del *rawī* quiescente, come la *ḥarakat* della *sīn* in questo verso:

*arā al-nāsa uḥdūthatan
fa-kūnū 'l-ḥadītha 'l-ḥasan*

Vedo gli uomini come un racconto:
siate voi dunque la buona novella!

Akhfash ha aggiunto due ulteriori *ḥarakat*: una da lui chiamata *ghuluww*, che è la *ḥarakat* dello *ḥarf* che precede il

due quiescenti di cui parla Āmulī, inoltre, sarebbe in questo caso impensabile: non si dà, infatti, la possibilità di due *ḥurūf* di allungamento contigui né quella di *ḥarf* di allungamento seguito da dittongo.

⁹⁰ Il *wasl*, cioè, non richiede la presenza del *khurūj*.

ghālī, come la *ḥarakat* della *qāf* in *mukhtaraqin*⁹¹, e l'altra chiamata *ta^caddī*, che è la *ḥarakat* dello *ḥarf* che precede il *muta^caddī*, come la *ḍamma* della *bā* in: *khalatābū*.

Per quanto riguarda la possibilità o meno di compresenza di *ḥarakāt* si ragiona in analogia con quanto detto a proposito degli *ḥurūf*.

CAPITOLO QUARTO

Sulla spiegazione delle tipologie di *qāfiya* nella poesia araba

In relazione agli *ḥurūf*, le tipologie di *qāfiya* sono nove. Si ricordi, innanzitutto, che il *rawī* può essere o mosso o quiescente. Se è quiescente, la *qāfiya* si dice *muqayyada*, e questa si suddivide in tre tipi, poiché la *qāfiya* o contiene il *ta²sīs*, o contiene il *ridf*, o è priva di entrambi. Il primo tipo si chiama *qāfiya-yi mu²assasa*, il secondo *qāfiya-yi murdafa*, il terzo *qāfiya-yi mujarrada*. Ecco un esempio del primo tipo:

shāqatka min qablī sulaymā
*yawma nāzirati bawākir*⁹²

Sulaymā sedusse te prima di me,
il giorno dello sguardo delle vergini.

Ecco un esempio del secondo tipo:

mā ḥāja ḥassana rusūmu 'l-maqām
*wa ma²anu 'l-ḥayyi wa-mabnā 'l-khiyām*⁹³

Non turbarono Hassan i resti della sosta,
né il viaggio della tribù, né la costruzione delle tende.

Ed ecco un esempio del terzo tipo:

khālata 'l-qalba humūmun wa-ḥazan
*wa-'ddikārun ba^cda mā qīla 'tma²an*⁹⁴

⁹¹ Si veda la nota 24.

⁹² La *qāfiya* è *ākīr*, dove l'*alif* è il *ta²sīs*, la *kāf* è il *dakhīl* e la *rā* è il *rawī*.

⁹³ La *qāfiya* è *ām*, dove l'*alif* è il *ridf* e la *mīm* è il *rawī*.

⁹⁴ La *qāfiya* è *an*, dove la *nūn* è il *rawī*.

Si mescolarono al cuore pene, afflizioni:
e ricordi, dopo che era stato detto "sta' tranquillo!"

Se il *rawī* è mosso, la *qāfiya* si suddivide in sei tipi.⁹⁵ La *qāfiya* può essere infatti: solo con l'*alif* del *waṣl*⁹⁶, oppure anche con il *khurūj*, e ciascuno dei due casi può essere o con il *ta²sīs*, o con il *ridf* o privo di entrambi. Si ottengono così sei tipologie: con il *waṣl* e con il *ta²sīs*, con il *waṣl* e con il *ridf*, *mujarrada* e con il *waṣl*, con il *ta²sīs* e con il *khurūj*, con il *ridf* e con il *khurūj*, *mujarrada* e con il *khurūj*⁹⁷.

Ecco un esempio del primo tipo:

*na^cam shāqanī barqun bi-rāmata lāmi^cū*⁹⁸

Si, a Rāma mi sedusse un lampo luminoso.

Ecco un esempio del secondo tipo:

a tārikatun tadallulabā qatāmī
*raḍīnā bi-'l-taḥiyyati wa-'l-salāmī*⁹⁹

Oh colei che abbandona! I suoi vezzi sono per me aquila rapace:
a noi bastino gli auguri e i saluti.

Ecco un esempio del terzo tipo:

wa-mā al-faqrū azrā 'indahunna bi-waṣlinā
*wa-lākin jarat 'ādātuhunna 'alā 'l-bukhī*¹⁰⁰

Non è la povertà ad averci umiliato innanzi a loro,
è la loro natura, piuttosto, ad essere avara!

⁹⁵ L'autore si riferisce alla *qāfiya* di tipo *mutlaq*. Egli non introduce qui questo termine, mentre poco sopra ha usato il corrispondente termine *muqayyada* per qualificare la *qāfiya* con *rawī* quiescente.

⁹⁶ Amulī indica solo l'*alif* come possibile *waṣl* non seguito da *khurūj*, mentre, ovviamente, anche la *wāw* e la *yā* possono svolgere tale funzione.

⁹⁷ Nelle ultime tre tipologie Amulī non inserisce la specificazione più importante, 'con il *waṣl*', per quanto, ovviamente, la presenza del *khurūj* presupponga quella del *waṣl*.

⁹⁸ La *qāfiya* è *āmi^cū*, dove l'*alif* è il *ta²sīs*, la *mīm* è il *dakhīl*, la *ayn* è il *rawī* e la *wāw* è il *waṣl*.

⁹⁹ La *qāfiya* è *āmi*, dove l'*alif* è il *ridf*, la *mīm* è il *rawī* e la *yā* è il *waṣl*.

¹⁰⁰ La *qāfiya* è *lī*, dove la *lām* è il *rawī* e la *yā* è il *waṣl*.

Ecco un esempio del quarto tipo:

*yūshiku man farra min maniyyatib
fi ba^cdi farratibi yuwāfiqubā*

Colui che si è sottratto alla morte fuggendo
la incontrerà alla prima distrazione.

In questo caso la *qāf* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl*, l'*alif* è il *khurūj*, la *fā* è il *dakhīl* e l'*alif* che precede quest'ultimo è il *ta²sīs* ¹⁰¹.

Ecco un esempio del quinto tipo:

*danā al-baynu min mayyi fa-ruddat jimāluhā
wa-hāja 'l-hawā taqwīduhā wa-'ḥtimāluhā*

Si avvicinò la separazione da Mayy e furono ricondotti i
suoi cammelli,
e disfare le sue tende e caricare i suoi bagagli eccitò la passione.

In questo caso la *lām* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl*, l'*alif* è il *khurūj* e l'*alif* che precede il *rawī* è il *ridf* ¹⁰².

Ecco un esempio del sesto tipo:

*illā fatan nāla 'l-^culā bi-hammihī
laysa abūhu bi-ibni ^cammi ummihī* ¹⁰³

Tranne un uomo che con i propri sforzi ottiene un'alta condizione
il cui padre non è il cugino di sua madre.

CAPITOLO QUINTO

Sui difetti della *qāfiya* nella poesia araba

Questi difetti sono dieci.

- 1) *Ītā*: è la ripetizione della *qāfiya* sia a livello di significante che di significato. Se non è possibile evitarlo, è stato affer-

¹⁰¹ La *qāfiya* risulta quindi essere *āfiqubā*.

¹⁰² La *qāfiya* risulta quindi essere *āluhā*.

¹⁰³ La *qāfiya* è *mihī*, dove la *mim* è il *rawī*, la *hā* è il *waṣl* e la *yā* è il *khurūj*.

mato che esso è lecito dopo sette o cinque versi, oppure quando si passa da un tema all'altro, per esempio dall'encornio alla richiesta, o dal *tashbīb* alla lamentela, o dalla predica all'augurio e via dicendo;

- 2) *iqwā*: consiste nelle differenti vocalizzazioni del *rawī*, per esempio quando in un verso è vocalizzato in *ḍamma* e in un altro in *fatḥa* o *kasra*. Ecco un esempio:

*araytaka in mana^cta kalāma yahyā
a-tamna^cunī ^calā yahyā 'l-bukā²ā*

*fa-fi tarfi ^calā yahyā suhādun
wa-fi qalbī ^calā yahyā 'l-balā²ū* ¹⁰⁴

Dimmi dunque: se mi vieti di parlare con Yahyā,
mi vieti anche di piangere per Yahyā?

Nel miei occhi è infatti per lui l'insonnia,
e nel mio cuore è per lui la sofferenza.

Alcuni chiamano questo difetto *ihṛāf*;

- 3) *ikfā*: consiste nell'uso di *rawī* differenti, per esempio quando in un verso è *lām* e in un altro uno *ḥarf* differente;
- 4) compresenza di una *qāfiya* con il *ridf* e di una senza il *ridf*, per esempio se alla fine di un verso si trova *ḥabīb* e in un altro *muḥibb*;
- 5) compresenza di una *qāfiya* con il *ta²sīs* e di una senza il *ta²sīs*, per esempio se alla fine di un verso si trova *qābilā* e in un altro *qaranfulā*;
- 6) differenza nella *ḥarakat* del *dakhīl*, per esempio se si mettono insieme *khātīm* e *takhāsum*;
- 7) differenza nella *ḥarakat* che precede il *ridf*, per esempio se si mettono insieme *dīn* e *dayn*;

¹⁰⁴ Si trovano a essere in posizione di *qāfiya* le due parole *bukā²ā* e *balā²ū*. La *qāfiya* è dunque *ā²ā/ā²ū*, dove l'*alif* è il *ridf*, la *hamza* è il *rawī* e la *fatḥa* e la *kasra* sono la *majrā*, che precedono i rispettivi *waṣl*, un'*alif* nel primo caso e una *wāw* nel secondo.

- 8) differenza nella *ḥarakat* che precede il *rawī*, per esempio se si mettono insieme *waraq* e *shariq*¹⁰⁵;
- 9) *tadmīn*: per loro¹⁰⁶ il *tadmīn* si verifica quando il significato di un verso non si completi o non si chiarisca se non collegandolo al verso successivo, ad esempio quando due elementi congiunti si trovino uno nel primo verso e l'altro nel secondo, e così via. Questo *tadmīn* è diverso da quello utilizzato e considerato lodevole dai persiani¹⁰⁷.
- 10) *ramal*: consiste nell'inserire uno *zahf*¹⁰⁸ non ritenuto lecito nel metro utilizzato, oppure nell'interpolare un metro con un altro, o l'ultima sezione del verso con un'altra, come ha fatto 'Abīd ibn al-Abraṣ in questa *qaṣīda*:

*aḡfara min ablihi 'l-malhūbū
fa-'l-quṭṭabiyātu fa-'l-dhanūbū*

Della loro gente si svuotarono al-Malhūb,
e al-Quṭṭabiyā, e al-Dhanūb.

In questo verso il *ḍarb* è il quinto del metro *basīṭ*. Si consideri il verso seguente:

*fa-dhāka 'aṣrun wa-ḡad arānī
tahmilunī nahdatun surhūbū*

Ricordo molto bene quei momenti,
mi portava un'alta e agile giumenta.

Qui il *ḍarb* è il sesto del metro *basīṭ*. Si consideri il verso seguente:

¹⁰⁵ Si osservi come l'autore abbia scelto un'esemplificazione in cui si ripetono anche altri elementi (la *fatha* e la *rā*) oltre al *rawī* (la *qāf*): tale ripetizione (definibile come *luzūm mā lā yalzam*) potrebbe ingenerare nel lettore una certa confusione. Si noti, inoltre, come i difetti elencati ai punti 4), 5), 6), 7) e 8) rientrino tutti nella categoria tradizionalmente chiamata, in arabo, *sinād*: con attenzione ai singoli casi abbiamo qui, rispettivamente: *sinād al-riḍf*, *sinād al-ta'sīs*, *sinād al-ishbāc*, *sinād al-ḥadhw* e *sinād al-tawīḥ* (si veda, ad esempio, al-Tibrizī 1970: 244-247).

¹⁰⁶ Āmulī si riferisce, ovviamente, agli arabi.

¹⁰⁷ In realtà, i persiani conoscono anche il *tadmīn* che Āmulī sembra ritenere esclusivo della poesia araba (si veda Shams-i Qays 1959-60: 290-91). Anche Ṭūsī, peraltro, parla di due tipi di *tadmīn* senza fare specifico riferimento all'arabo o al persiano (*Mi'yār*: 15; 315-316).

¹⁰⁸ Si noti come Āmulī utilizzi *zahf* invece del più comune *ziḥāf*.

*a 'āqirun ka-dhāti raḥim
aw ḡhānimun ka-man yakhibū*

È forse una donna sterile come una feconda,
o un vincitore come colui che fallisce?

Questo verso non contiene anomalie, ma è in metro *kāmil*¹⁰⁹, giacché la sua scansione è *mufā'ilun mufā'ilatun mustaf'alun mufā'ilatun*. Si consideri infine il verso seguente:

*adrik bi-mā shi'ta fa-ḡad yudrak bi-
l-ḡafi wa-ḡad yukhḡa'u 'l-arību*

Raggiungi la meta come vuoi: forse la debolezza
avrà successo e verrà ingannato l'intelligente.

Qui il primo emistichio è in metro *rajaz* e il secondo in metro *basīṭ*, giacché la sua scansione è *mustaf'alun mufta'ilun mufta'ilun mufta'ilun fa'ilun fa'ulun*.

3. Un'analisi comparata fra le tesi sulla *qāfiya* araba nel *Mi'yār al-ash'ār* e nel *Nafā'is al-funūn*

Non si può parlare di una connessione diretta tra i capitoli sulla *qāfiya* araba di Ṭūsī e quelli corrispondenti di Āmulī: i tratti comuni tra i due testi sono infatti rari. Prima di evidenziare le diversità fra i due lavori, cercheremo comunque di metterne in risalto le poche somiglianze.

Il tratto comune più evidente è costituito dal numero dei capitoli, dall'indicazione dei loro contenuti e dall'ordine secondo il quale essi sono disposti nei due testi: i capitoli sono infatti cinque in entrambi i casi e riportano ciascuno, in una successione corrispondente, un titolo che sembra indicare la trattazione di argomenti simili. Nello specifico, i titoli dei capitoli sulla *qāfiya* araba del *Mi'yār al-ash'ār* sono: (1) *Dar ḥadd-i qāfiya wa aḡsām-i ān!* "Sull'estensione della *qāfiya* e sulle sue tipologie"; (2) *Dar bayān-i ḥurūf wa ḥarakāt-i ki*

¹⁰⁹ La scansione metrica di questo verso è inesatta: il secondo *rukn* non appartiene al metro *kāmil*.

ajzā²-i qāfiya bāshand bar madhhab-i ʿarabī "Sulla spiegazione degli *ḥurūf* e delle *ḥarakāt* che costituiscono le parti della *qāfiya* nella dottrina araba"; (3) *Dar aḥkām-i in ḥurūf wa ḥarakāt* "Sulle regole di questi *ḥurūf* e di queste *ḥarakāt*"; (4) *Dar anwā^c-i qawāfi ba nazdik-i ʿarabī* "Sulle categorie di *qawāfi* presso gli arabi"; (5) *Dar ʿuyūb-i qawāfi ba nazdik-i ʿarabī* / "Sui difetti delle *qawāfi* presso gli arabi". I titoli dei capitoli sulla *qāfiya* araba del *Nafā²is al-funūn* sono, invece, i seguenti: (1) *Dar ta^crīf-i qāfiya* "Sulla definizione di *qāfiya*"; (2) *Dar ḥurūf-i ki dar qāfiya-yi shi^cr-i ʿarabī ri^cāyat-i ān kunand* "Sugli *ḥurūf* che vanno ripetuti nella *qāfiya* della poesia araba"; (3) *Dar ḥarakāt-i ki dar qāfiya-yi shi^cr-i ʿarabī ri^cāyat-i ān kunand* "Sulle *ḥarakāt* che vanno ripetute nella *qāfiya* della poesia araba"; (4) *Dar bayān-i aqsām-i qāfiya-yi shi^cr-i ʿarabī* "Sulla spiegazione delle tipologie di *qāfiya* nella poesia araba"; (5) *Dar ʿuyūb-i qāfiya-yi shi^cr-i ʿarabī* "Sui difetti della *qāfiya* nella poesia araba". Come si può osservare, il numero dei capitoli, l'indicazione dei loro contenuti e l'ordine della loro successione corrispondono: gli autori utilizzano praticamente gli stessi titoli per i rispettivi capitoli quarto e quinto, mentre nel titolo del primo, del secondo e del terzo danno indicazioni simili¹¹⁰. Va detto, peraltro, che Ṭūsī e Āmulī adottano entrambi alcuni tratti propri della struttura tradizionale delle opere arabo-persiane sulla *qāfiya*: i primi capitoli sono infatti generalmente dedicati, nei trattati arabi come in quelli persiani, a una definizione più o meno ampia di *qāfiya*, allo stesso modo in cui la trattazione dei difetti della *qāfiya* occupa solitamente i capitoli finali.

Per quanto concerne le questioni teoriche specifiche (tralasciamo ovviamente il fatto che, a livello generale, i due testi presentano una sostanziale concordia, attingendo entrambi alla teoria araba classica sulla *qāfiya*), l'unico punto comune di un certo interesse è costituito dal fatto che ambedue gli autori affermano che non vi è accordo, tra gli studiosi arabi, se considerare *ridf* la *wāw* e la *yā* dei dittonghi *aw* e *ay*: sia Ṭūsī sia Āmulī riportano infatti la diatriba esistente tra i teorici arabi della *qāfiya*¹¹¹. Anche in questo caso è però impossibile

¹¹⁰ Si noti, comunque, la diversa distribuzione delle indicazioni nei titoli dei capitoli secondo e terzo.

¹¹¹ *Mi^cyār*: 5; 301; *Nafā²is*: 158; 321. Entrambi gli autori, peraltro, si dimostrano propensi a considerare *ridf* anche la *wāw* e la *yā* dei dittonghi (*Mi^cyār*: 13; 312; *Nafā²is*: 162; 327).

parlare di una connessione diretta, dal momento che Āmulī cita come fonte a questo proposito il trattato *al-Wāfi fi l-ʿanūd wa-l-qawāfi* di al-Tibrizī (trattato indicato nel testo di Āmulī come *Wāfi*), e non il *Mi^cyār al-ash^cār* di Ṭūsī. Le frasi utilizzate in persiano sono, peraltro, molto diverse (Ṭūsī: *wāw wa yā chūn sākin bāshand wa mā-qabl-ishān mutabarrik qawm-i ān-rā ridf shumurand wa qawm-i na*; Āmulī: *sāhib-i Wāfi āwarda-ast ki dar wāw wa yā²-i ki mā-qabl-i ishān maftuh buwad hamchūn ʿawd wa qayd khilāf kardand wa ba^cdī guftand ridf wāqi^c nashawad wa ba^cdī gufta-and wāqi^c shawad*).

Dal punto di vista delle citazioni e delle esemplificazioni, per rimanere nel campo delle somiglianze, va segnalato che i capitoli sulla *qāfiya* araba del *Mi^cyār al-ash^cār* e del *Nafā²is al-funūn* condividono alcune citazioni poetiche che sono, nello specifico, le seguenti: *qad jabara l-dīna l-ilāhu fa-jabar* (emistichio che viene citato da entrambi gli autori, nel primo capitolo, a proposito della *qāfiya* di tipo *mutakāwis*¹¹²) e *wa-qātimi l-a^cmāqi kbāwi l-mukhtarāqin* (emistichio citato da entrambi gli autori, nel secondo capitolo, a proposito del *ghātī*¹¹³). Oltre ai due emistichi appena indicati, esiste anche un terzo emistichio 'comune', di cui però gli autori hanno proposto lezioni differenti. A proposito del *muta^caddī*, infatti, nel secondo capitolo, Ṭūsī cita l'emistichio *lammā ra²aytu l-dabra jamman khaṭaluhu*¹¹⁴, laddove questo emistichio viene menzionato (allo stesso proposito) da Āmulī con *ḥiyalubu* al posto di *khaṭaluhu*¹¹⁵. Non deve comunque trarre in inganno il fatto che i tre esempi poetici si trovino, nei due autori, nel medesimo punto e a proposito dello stesso argomento: si tratta infatti di esempi classici usati da molti teorici arabi nello stesso frangente¹¹⁶.

¹¹² *Mi^cyār*: 3; 299; *Nafā²is*: 155; 316.

¹¹³ *Mi^cyār*: 6; 302; *Nafā²is*: 158; 322.

¹¹⁴ *Mi^cyār*: 6; 302.

¹¹⁵ *Nafā²is*: 159; 322.

¹¹⁶ Per quanto riguarda il primo dei tre emistichi sopra riportati si vedano, a esempio, al-Akhfash (1970: 31), Ibn Kaysān (1859: 50), al-Tibrizī (1970: 218); per quanto riguarda il secondo, al-Akhfash (1970: 111), Ibn Rashīq (1994: II, 1086), al-Irbilī (1997: 154), al-Sakkāki (1987: 574), al-Tibrizī (1970: 235); per quanto riguarda il terzo, al-Akhfash (1970: 113), al-ʿArūdī (1996: 283), al-Irbilī (1997: 152). Va notato come sia Ṭūsī sia Āmulī riportino il terzo emistichio (*lammā ra²aytu...*) con una differenza rispetto ai tre trattati arabi da noi qui indicati: l'ultima parola dell'emistichio è infatti, nei tre testi arabi, invariabilmente *khaṭaluhu*, e ciò fa pen-

Se non consideriamo l'ovvio uso degli stessi termini tecnici e la tendenza di carattere 'riassuntivo' presente sia in Ṭūsī che in Āmulī, non è dato rilevare altra specifica consonanza tecnica.

Passiamo adesso alle differenze tra le riflessioni dei nostri due autori, che sono rilevanti dai seguenti punti di vista: 1) la sostanza e l'impostazione interna di ciascun capitolo; 2) le posizioni teoriche e gli spunti critici; 3) la terminologia; 4) le citazioni e le esemplificazioni.

Iniziamo dunque dal primo di questi punti. Nel capitolo iniziale, Ṭūsī si dedica direttamente a una revisione della teoria tradizionale attribuita ad al-Khalīl, mentre Āmulī raccoglie prima varie definizioni per poi premiare, ma senza alcuna analisi, proprio quella di al-Khalīl. Nel secondo capitolo, Ṭūsī si limita a elencare i termini tecnici indicanti gli *ḥurūf* e le *ḥarakāt* della *qāfiya*, limitando al massimo le osservazioni; Āmulī, al contrario, si occupa solo degli *ḥurūf*, dei quali spiega anche le casistiche e le eccezioni. Il terzo capitolo è dedicato da Ṭūsī a un'analisi particolareggiata delle caratteristiche di ciascuno *ḥarf* e *ḥarakat* della *qāfiya* araba, mentre Āmulī lo destina all'elenco delle *ḥarakāt* e a nient'altro. Il quarto e il quinto capitolo contengono la trattazione dei medesimi argomenti in entrambi i testi, ma la loro impostazione è diversa: Ṭūsī è prolisso e speculativo, Āmulī è sintetico e ricco di esempi poetici, e tralascia del tutto alcune riflessioni centrali in Ṭūsī, come vedremo più avanti.

Differenze più importanti possono rilevarsi nelle posizioni teoriche e critiche dei due autori. Innanzitutto, a riprova della generale diversità di approccio dei due autori nei confronti della materia, va notato come in Ṭūsī sia presente subito, nel primo capitolo, una dichiarazione programmatica che dimostra come egli sia interessato alla *qāfiya* araba anche in rapporto a una migliore comprensione di quella persiana. Ṭūsī infatti, dopo aver dichiarato che per comprendere la sua definizione di *qāfiya* è necessario conoscere i singoli *ḥurūf* e *ḥarakāt* che della *qāfiya* sono gli elementi costitutivi, afferma: "Successivamente, sarà anche possibile conoscere con precisione la differenza tra la dottrina araba e quella persiana a proposito della *qāfiya*. Cominceremo quindi a esporre la dot-

sare a un errore di ricezione sia nel *Mi'cār al-ash'ār* che nel *Nafā'is al-funūn*.

trina araba in proposito, giacché agli arabi spetta la precedenza nelle scienze della poesia, se Dio, che è Unico, vuole"¹¹⁷. In Āmulī non c'è alcuna traccia di un simile atteggiamento.

Rivolgendoci ora a questioni più tecniche, abbiamo già avuto modo di anticipare che Ṭūsī, nel primo capitolo, cita la definizione di *qāfiya* attribuita ad al-Khalīl per proporre una revisione: analizzarla, cioè, evidenziarne i limiti e suggerire, infine, una definizione ad essa alternativa. Ṭūsī, in particolare, riflette sui problemi sollevati dalla definizione di *qāfiya* attribuita ad al-Khalīl: applicando tale definizione, sottolinea l'autore del *Mi'cār al-ash'ār*, in taluni contesti metrici i fine verso di una stessa composizione potrebbero appartenere a più tipologie di *qāfiya* contemporaneamente¹¹⁸. In Āmulī, il quale, abbiamo detto, accetta la definizione di al-Khalīl senza porsi il problema di analizzarla, tale discussione è assente: l'autore del *Nafā'is al-funūn*, anzi, giudica insufficienti tutte le altre definizioni di *qāfiya* a sua conoscenza. Va notato, a questo proposito, che mentre l'analisi successiva di Ṭūsī sarà coerente con la definizione di *qāfiya* proposta da lui stesso, Āmulī, che pure, lo abbiamo visto, indica al-Khalīl come modello assoluto, analizzerà la *qāfiya* araba secondo uno schema diverso da quello attribuito al teorico arabo¹¹⁹.

Rilevanti differenze si possono indicare anche a proposito delle caratteristiche attribuite ai singoli *ḥurūf* della *qāfiya*, in particolare per quello che riguarda il *rawī*. Ṭūsī, in linea con la teoria araba più classica, inserisce espressamente la *yā* del pronome suffisso di prima persona singolare nella lista dei casi in cui gli *ḥurūf* deboli possono essere *rawī*, mentre Āmulī afferma che tale *ḥarf* non può svolgere la funzione di *rawī*. A proposito del complesso discorso sulla *ḥā* del femminile in funzione di *rawī*, Ṭūsī discute sia del caso in cui essa sia quiescente (restando *ḥā* come in *jamīlah*: in questa situazione non può essere *rawī*) sia del caso in cui sia mossa (diventando una *tā* come in *jamīlatī*: in questa situazione può essere *rawī*), mentre Āmulī si limita a inserire la *ḥā* del femminile nella lista degli *ḥurūf* che non possono essere *rawī*¹²⁰. Anco-

¹¹⁷ *Mi'cār*: 4; 300.

¹¹⁸ Si vedano le note 15 e 16.

¹¹⁹ Lo schema generale secondo cui Āmulī analizzerà la *qāfiya* sarà, in effetti, simile a quello di Ṭūsī.

¹²⁰ Per la verità, Āmulī accenna in modo piuttosto involuto anche alla possibilità, per la *ḥā* del femminile, di essere *rawī* se preceduta da uno

ra, in Ṭūsī è presente un elenco particolareggiato dei casi in cui gli *ḥurūf* deboli e la *hā* possono svolgere funzione di *rawī*, elenco che manca in Āmulī. Infine, sempre a proposito del *rawī*, Ṭūsī fa un'osservazione assente in Āmulī, quand'egli afferma che è meglio utilizzare in tale funzione *ḥurūf* radicali non deboli.

Per ciò che concerne gli altri *ḥurūf* della *qāfiya*, va notato come Ṭūsī si dilunghi sulla difficoltà, in alcuni casi particolari, di scegliere, in sede definitoria, tra *ridf* e *rawī* o tra *rawī* e *waṣl*. Ṭūsī pone tale difficoltà come un problema insoluto relativo ai limiti della terminologia tradizionale riguardante la *qāfiya*. Si prendano ad esempio i casi di *ʿalāh* e *hajāh*¹²¹, dove l'*alif* è l'ultima radicale e la *hā* un pronome personale suffisso: se consideriamo l'*alif* come *rawī* e la *hā* come *waṣl* applichiamo giustamente il principio secondo il quale il miglior *rawī* è costituito dall'ultimo elemento radicale del vocabolo, ma contravveniamo alla definizione teorica tradizionale che non contempla una *qāfiya-yi muqayyad* con il *waṣl*; se, al contrario, consideriamo l'*alif* come *ridf* e la *hā* come *rawī*, pur non contravvenendo alla definizione di cui sopra, siamo costretti a considerare un elemento radicale come *ridf* e uno non radicale come *rawī*. Āmulī non fa alcun riferimento a tale problema. Restando nello stesso ambito, Ṭūsī sottopone all'attenzione del lettore una questione ulteriore. Immaginando un componimento in cui le prime due parole-*qāfiya* siano *asbābih* e *abwābih*¹²² (la *qāfiya* sarebbe a questo punto *ābih*, con *alif* come *ridf*, *bā* come *rawī* e *hā* come *waṣl*), e inserendovi, come terza parola-*qāfiya*, il termine *nābih* (dove la *hā* finale è radicale), nasce un dubbio su quale valore dare alla *hā* finale. Le soluzioni possibili sono due, entrambe problematiche: 1) dare alla *hā* il valore di *waṣl*, ma in questo caso si considererebbe come *waṣl* uno *ḥarf* radicale (la *hā* di *nābih*); 2) dare alla *hā* il valore di *rawī*, ma in tale evenienza si dovrebbe considerare, in tutti e tre i casi, come *taʿsīs* l'*alif* e come *dakbīl* la *bā*, e si dovrebbe ritenere lecita l'inserzione tra le parole-*qāfiya* di un termine come *ʿlāmīh* (*ʿlām* al caso obliquo con la *hā* del pronome personale maschile suffisso), dal momento che tale

ḥarf quiescente, ma si tratta di un caso particolare per il quale si veda appena sotto.

¹²¹ *Miʿyār*: 9; 307.

¹²² *Miʿyār*: 10; 308.

termine si adatta alla struttura *taʿsīs/dakbīl/rawī*: ciò porterebbe a considerare come *rawī* elementi non-radicali in tre casi su quattro (cioè le *hā* di *asbābih*, *abwābih*, *ʿlāmīh*) e a ritenere lecito l'uso (in una potenziale continuazione del componimento) come parola-*qāfiya* di qualsiasi vocabolo in caso obliquo di forma *ifʿāl/afʿāl* seguito da pronome personale suffisso di terza persona maschile singolare (come *anwāʿih*, *atfālih*, etc.). Ṭūsī opta per la prima soluzione, dove il *rawī* (la *bā*) rimane radicale in tutti i casi, sebbene in *nābih* risulti spostato in corpo parola. Āmulī non si pone il problema, ma accenna alla possibilità che a svolgere la funzione di *waṣl* possa essere una *hā* radicale¹²³, senza spiegare la ragione di questa apparente contraddizione. Āmulī, forse, preferisce non inserire nella sua trattazione un elemento di incertezza.

Il capitolo che contiene le differenze di maggior rilievo dal punto di vista delle posizioni teoriche è però il quarto, dedicato da entrambi i nostri autori alle tipologie di *qāfiya* nella poesia araba. Ṭūsī parla di nove tipologie sulle quali vi è accordo tra gli studiosi e presenta all'attenzione del lettore altre quattro tipologie 'nuove' che possono verificarsi in arabo a condizione di accettare l'esistenza di un *rawī* quiescente seguito da *waṣl* (e, eventualmente, da *ḥurūf*). È questo uno dei punti di maggior interesse nella trattazione della *qāfiya* araba da parte di Ṭūsī, e merita particolare attenzione. Il problema posto da Ṭūsī è il seguente: dal momento che, a partire da al-Khalīl, si ritiene che un *rawī-yi muqayyad* (cioè quiescente) non possa essere seguito da altri elementi, la terminologia tradizionale si trova in difficoltà su come chiamare i vari *ḥurūf* della *qāfiya* in casi particolari come *lam yukhātibhā/lam yurāqibhā*, *qāṣihā/dānīhā*, *ʿalāhā/nadāhā* in cui a un'ultima radicale quiescente che si ripete uguale (nelle tre coppie di esempi rispettivamente la *bā*, la *yā*, l'*alif*) seguono altri elementi. La soluzione classica, afferma Ṭūsī, è quella di considerare come *luzūm mā tā yalzam* o come *ridf* gli *ḥurūf* radicali che si ripetono uguali fino all'ultima radicale compresa, e considerare *rawī* lo *ḥarf* immediatamente successivo a quest'ultima: nel caso di *lam yukhātibhā/lam yurāqibhā* si dovrebbe così considerare *āqib* e *ātib* come *luzūm mā tā yalzam*, la *hā* come *rawī* e la *wāw* come *waṣl*; nel caso di *qāṣihā/dānīhā* si dovrebbe considerare la prima *alif* come *luzūm mā*

¹²³ *Nafʿāʾis*: 157; 320.

lā yalzam, la yā come *ridf*, la hā come *rawī* e l'alif finale come *wasl*; nel caso infine di *alāhā/nadāhā* si dovrebbe considerare la prima *alif* come *ridf*, la hā come *rawī* e l'alif finale come *wasl*. I limiti di tale procedimento sono però evidenti: così facendo, infatti, si escludono dal computo degli *hurūf* della *qāfiya* tutti (come in *lam yukhātibhā/lam yurāqibhā*) o alcuni (come in *qāshihā/dānīhā*) degli elementi radicali che si ripetono, oppure (come in *alāhā/nadāhā*, che è il caso meno 'grave') l'unico elemento radicale ripetuto (l'alif) viene considerato come *ridf* anziché come *rawī*; in tutti i casi, si devono considerare come *rawī* elementi non radicali. La proposta di una *qāfiya-yi muqayyad* seguita da *wasl* (suddivisa, come detto, in quattro tipologie) da parte di Tūsī deriva dunque dalla necessità di superare tale scoglio terminologico e, soprattutto, di impedire che vengano esclusi dal computo della *qāfiya* elementi che ne fanno effettivamente parte. I tre casi da noi riportati come esempio sono dunque risolti da Tūsī nel modo che segue: 1) *lam yukhātibhā/lam yurāqibhā*: *alif* = *ta²sīs*, *qāf* e *tā* = *dakhīl*, *bā* = *rawī*, *hā* = *wasl*, *wāw* = *khurūj*; 2) *qāshihā/dānīhā*: *alif* = *ta²sīs*, *šād* e *nūn* = *dakhīl*, *yā* = *rawī*, *hā* = *wasl*, *alif* = *khurūj*; 3) *alāhā/nadāhā*: *alif* = *rawī*, *hā* = *wasl*, *alif* = *khurūj*. In questo contesto si ricordi come Tūsī non manchi di evidenziare (come già aveva fatto all'inizio) i limiti della definizione di *qāfiya* attribuita ad al-Khalīl¹²⁴: in una coppia tipo *qādīb/hāmīb* (*qāfiya-yi muqayyad* con il *ta²sīs* e con il *wasl*, secondo Tūsī, dove l'alif è il *ta²sīs*, la *dāl* e la *mīm* sono il *dakhīl*, la *yā* è il *rawī* e la *hā* è il *wasl*) che venga analizzata secondo la teoria di al-Khalīl, l'alif (*ta²sīs*, secondo Tūsī) risulterebbe esclusa dalla *qāfiya*; dal momento che, secondo la teoria di al-Khalīl, la *qāfiya* è compresa tra gli ultimi due *hurūf* quiescenti del verso (in questo caso, la *yā* di allungamento e la *hā* del pronome).

Āmulī propone solo le nove tipologie tradizionali, e sembra non essere interessato alle questioni appena viste. Sulla base di un'indicazione che si trova nel secondo capitolo del *Nafā'is al-funūn*, però, si può evincere che Āmulī, in linea con la tradizione, ritenga impossibile una *qāfiya-yi muqayyad* con il *wasl*. Āmulī afferma infatti: "Non possono inoltre essere *rawī* [...] la *hā* del pronome quando è preceduta da uno *harf* mosso, come in *qarababū* e *qarababā*, la *hā* del femminile

¹²⁴ *Mi^cyār*: 11-12; 310-311.

alle stesse condizioni, come in *talḥab*"¹²⁵. Il fatto che Āmulī specifichi che la *hā* del pronome e la *hā* del femminile non possono essere *rawī* nel caso in cui siano precedute da uno *harf* mosso ci spinge ad avanzare l'ipotesi che egli ritenga possibile che la *hā* del pronome o la *hā* del femminile, se precedute da uno *harf* quiescente, possano svolgere funzione di *rawī*: non si spiegherebbe, altrimenti, il senso della precisazione¹²⁶. Sulla base di questa ipotesi, dunque, un caso come *lam yukhātibhā/lam yurāqibhā* (dove la *hā* del pronome è preceduta da uno *harf* quiescente) sarebbe probabilmente considerato da Āmulī, in perfetto accordo con la tradizione di al-Khalīl, come una *qāfiya-yi muṭlaq* con il *wasl* (dove la *hā* è il *rawī* e la *wāw* è il *wasl*), mentre il caso di *ṣalāh/zakāh* (dove la *hā* del femminile è preceduta da uno *harf* quiescente) come un caso di *qāfiya-yi muqayyad* con il *ridf* (dove l'alif è il *ridf* e la *hā* è il *rawī*).

La trattazione dei difetti della *qāfiya* araba, pur essendo strutturata in maniera diversa dai due autori, non presenta differenze degne di nota dal punto di vista delle posizioni teoriche: va notato comunque, anche in questo caso, un maggior approfondimento e soprattutto una maggior tendenza alla sistematizzazione da parte di Tūsī, il cui capitolo in questione è lungo più del doppio di quello corrispondente di Āmulī (il capitolo di quest'ultimo, peraltro, è occupato in buona parte da versi esemplificativi). Va sottolineato, in questo ambito, come Tūsī, a differenza di Āmulī, non tratti del difetto chiamato *ramal*, che è di carattere metrico e quindi esterno alla definizione di *qāfiya* da Tūsī proposta.

I due testi differiscono, in qualche caso, anche dal punto di vista della terminologia. In primo luogo, in Āmulī mancano le tre formule mnemoniche *sabakraf*¹²⁷, *yaslufluj*¹²⁸, *rāḥat-i man*¹²⁹, utilizzate da Tūsī nell'indicare, rispettivamente, le tipologie di *qāfiya* secondo al-Khalīl, gli *hurūf* della *qāfiya* e le *ḥarakāt* della *qāfiya*. In secondo luogo, per indicare una *qāfiya* con il *wasl*, Tūsī usa il termine *mawṣūl*, mentre Āmulī

¹²⁵ *Nafā'is*: 157; 320.

¹²⁶ A conferma della nostra supposizione, va detto che al-Akhfash dichiara esplicitamente che una *hā* non radicale, preceduta da uno *harf* quiescente, può svolgere funzione di *rawī* (si veda al-Akhfash 1970: 77-81).

¹²⁷ *Mi^cyār*: 3; 298.

¹²⁸ *Mi^cyār*: 6; 301.

¹²⁹ *Mi^cyār*: 6; 303.

il più raro *mawṣila*. In terzo luogo, sempre a proposito delle tipologie di *qāfiya*, Āmulī non utilizza l'espressione *qāfiya-yi muṭlaq* pur utilizzando, invece, la definizione 'contraria' di *qāfiya-yi muqayyad* (*muqayyada*). Una leggera differenza va notata anche a proposito del *ghālī* e del *muta^caddī*: Ṭūsī (in questo frangente meno preciso di Āmulī) chiama *ghālī/muta^caddī* le *qawāfi* che contengono tali *hurūf* e *ghuluww/ta^caddī* gli *hurūf* stessi, mentre Āmulī, più correttamente, chiama *ghālī/muta^caddī* gli *hurūf* in questione e *ghuluww/ta^caddī* le *ḥarakāt* che li precedono (Ṭūsī non fa menzione di tali *ḥarakāt*).

Un discorso a parte meritano le citazioni e le esemplificazioni. È questo, infatti, un ambito in cui i due testi appaiono molto distanti l'uno dall'altro, mostrando la diversità di approccio e di intenti dei due autori rispetto alla materia che trattano.

Iniziamo dalle citazioni di fonti sulla *qāfiya*. Ṭūsī cita solo al-Khalīl (due volte¹³⁰) e, genericamente, "altri, tra gli studiosi della lingua araba che hanno prestato maggiore attenzione all'argomento"¹³¹, senza fare cenno a opere particolari. Āmulī cita invece ben cinque autori arabi: al-Akhfash¹³², al-Khalīl¹³³, Quṭrub¹³⁴, Ibn Kaysān¹³⁵, e Ibn Jinnī¹³⁶. Āmulī, inoltre, indica anche due testi: il *Mughrib*¹³⁷ (ovvero il *al-Mughrib fī sharḥ al-qawāfi* di Ibn Jinnī) e il *Wāfi*¹³⁸ (ovvero il *al-Wāfi fī 'l-^carūd wa-'l-qawāfi* di al-Tibrizī).

Anche il sistema delle esemplificazioni è strutturato, nei due autori, in maniera diversa: quello di Ṭūsī è basato soprattutto su singoli vocaboli, quello di Āmulī soprattutto su versi completi. Se, infatti, il numero dei singoli vocaboli portati a campione da Ṭūsī è quasi il doppio di quello di Āmulī (in Ṭūsī sono 118, in Āmulī 62), il discorso opposto vale a proposito dei versi: Ṭūsī non inserisce nel suo testo nessun verso completo, mentre Āmulī ne cita venti. Entrambi gli autori,

¹³⁰ *Mi^cyār*: 3, 12; 298, 311.

¹³¹ *Mi^cyār*: 3; 298.

¹³² *Nafā²is*: 155, 158, 160; 316 (2), 322, 323.

¹³³ *Nafā²is*: 155, 156, 159; 316, 317, 319, 323.

¹³⁴ *Nafā²is*: 155; 317.

¹³⁵ *Nafā²is*: 155; 317.

¹³⁶ *Nafā²is*: 157, 158; 320, 322.

¹³⁷ *Nafā²is*: 157; 320.

¹³⁸ *Nafā²is*: 158; 321.

poi, riportano cinque emistichi ciascuno. In tale contesto va sottolineato che, per quanto riguarda i singoli vocaboli citati come esempio, non si trova fra le due opere nessuna corrispondenza, mentre tre dei cinque emistichi citati da Ṭūsī sono presenti anche in Āmulī¹³⁹. Ṭūsī, infine, non fa mai riferimento ad alcun poeta, laddove Āmulī ricorda i nomi di quattro poeti arabi: si tratta di Imru² al-Qays, di Ṭarafa, di Ḥassān e di ^cAbid ibn al-Abraṣ (dei quali Āmulī cita anche alcuni versi)¹⁴⁰.

Sulla base dei confronti effettuati, possiamo affermare che i due testi si distinguono per prerogative differenti. Il testo di Ṭūsī è infatti caratterizzato da posizioni critiche nei confronti della teoria classica araba sulla *qāfiya* e da alcuni tentativi di sistematizzazione. Il testo di Āmulī ha invece come caratteristica principale l'assenza di osservazioni di carattere 'scientifico' e l'abbondanza di citazioni e di esemplificazioni poetiche. Ciò permette di parlare di una tendenza critico-speculativa (in senso propedeutico allo studio della *qāfiya* persiana) in Ṭūsī e compilativo-tradizionale in Āmulī.

4. I capitoli sulla *qāfiya* persiana nel *Mi^cyār al-ash^cār*

CAPITOLO SESTO¹⁴¹

Gli *hurūf* e le *ḥarakāt* delle *qawāfi* presso i persofoni, e il *radīf*

Il *ta²sis* non ha valore nella poesia persiana. Coloro che gli hanno attribuito valore, lo hanno fatto tenendo presente la poesia araba, comportandosi in modo analogo a chi ha composto versi in persiano usando i metri propri della lingua araba. Perdendo il *ta²sis* la propria importanza, vengono meno anche il ruolo del *dakhīl* e, fra le *ḥarakāt*, quello del *rass* e dell'*ishbā^c*.

Il *ridf* in persiano può essere non solo uno *ḥarf* di allungamento ma qualsiasi altro *ḥarf*: si tratta di uno *ḥarf* quiescente che, in seno a una *qaṣīda*, deve mantenersi costante

¹³⁹ Si veda p. 331.

¹⁴⁰ *Nafā²is*: 155, 155, 156, 162; 317, 317, 318, 328.

¹⁴¹ Si conservano la successione e la numerazione originale dei capitoli così come indicati da Ṭūsī, per cui i capitoli sulla *qāfiya* persiana iniziano con il sesto.

assieme alla *ḥarakat* che lo precede, cioè allo *ḥadhw*¹⁴². Esempi di *ḥurūf* deboli in funzione di *ridf* sono l'*alif* in *kār* e *bār*, la *wāw* in *dūr* e *sūr*, la *yā* in *tīr* e *shīr* e anche lo *ḥarf* che assomiglia alla *wāw* in *gōr* e *shōr* e lo *ḥarf* che assomiglia alla *yā* in *dār* e *zār*¹⁴³. Esempi di altri *ḥurūf* quali *ridf* sono la *rā* in *kard* e *mard*, la *sīn* in *dast* e *bast* e la *kāf* in *bīk* e *fīk*.

Per quanto concerne il *rawī*, esso può consistere di uno o di due *ḥurūf*: il primo tipo è chiamato *mufṛad* e il secondo *muḍāʿaf*.

Il *rawī-yi mufṛad* può essere uno *ḥarf* di allungamento, come l'*alif* in *khudā* e in *rawā*, la *yā* in *tuhī* e in *ṣabī* e la *wāw* in *rāsū* e in *pablū*, o uno *ḥarf* simile alla *yā*, come in *daʿwī* e in *maʿnī*¹⁴⁴, o uno *ḥarf* simile alla *wāw*, come in *nīkō* e in *mīnō*. Il *rawī-yi mufṛad* può anche non essere uno *ḥarf* di allungamento, come la *dāl* in *kard* e in *mard* o la *rā* in *gudbar* e in *safar*¹⁴⁵.

Quali *rawī-yi muḍāʿaf* possono essere impiegati solo alcuni *ḥurūf*, ma a specifiche condizioni: la *qāfiya*, cioè, deve avere il *ridf* e questo *ridf* deve essere uno degli *ḥurūf* di allungamento; inoltre, i due *ḥurūf* che costituiscono il *rawī* devono far parte della struttura radicale della parola¹⁴⁶, con il primo

¹⁴² Tūsi dà qui per implicito, ovviamente, che il *ridf* precede immediatamente il *rawī*.

¹⁴³ Dalle ultime due coppie di esempi (*gōr/shōr* e *dār/zār*) si capisce che Tūsi definisce così la *wāw* e la *yā* di tipo *majhūl* (ovvero la 'o' e la 'e' lunghe che noi abbiamo traslitterato come *ō/ē*, e non *ī/ū*, solo quando ritenuto necessario per una migliore comprensione del testo). In questo caso, la teorizzazione del nostro va in una direzione contraria rispetto all'attitudine 'persianizzante' di cui si era fatto paladino all'inizio del capitolo: qua, infatti, egli analizza in termini 'arabizzanti' di *ḥarakat* seguita da *ḥarf* di allungamento un fenomeno tipicamente persiano quale quello delle 'vocali' di natura *majhūl* così dette, si ricordi, proprio perché ignote agli arabi (si veda Khānlari 1975-6: 122-123).

¹⁴⁴ Si tratta di parole la cui *alif-i maqṣūra* viene letta come *yā*; si ricordi che Shams-i Qays opera in termini analoghi assimilando la lettura in *yā* dell'*alif-i maqṣūra* a una *yā* di tipo *majhūl* (Shams-i Qays 1959-60: 250; Shams-i Qays 1997: 371-372).

¹⁴⁵ Per completare, nell'ottica stessa di Tūsi, il quadro tipologico dei possibili *rawī-yi mufṛad* in persiano, tra gli esempi va annoverato anche il caso, non elencato qua dal nostro autore, di uno *ḥarf* che segua un *ridf/ḥarf* di allungamento come, per esempio, la *rā* in *kār* (caso comunque riconosciuto da Tūsi perché previsto, appena più sopra, parlando di *ridf*).

¹⁴⁶ Tūsi non ha invece descritto il *rawī-yi mufṛad* come uno *ḥarf* facente parte della radice della parola, anche se poi gli esempi riportati sono tutti in questo senso. Si osservi che anche nei capitoli sulla *qāfiya* persiana, così come in quelli sulla *qāfiya* araba, il termine *qāfiya* può indicare sia

ḥarf, oppure con entrambi gli *ḥurūf*, caratterizzati da una *ḥarakat* di tipo *majhūl*¹⁴⁷. Facendo un'analisi attenta, risulta che il primo dei due *ḥurūf* del *rawī-yi muḍāʿaf* deve essere uno di questi sette: *kbā*, *rā*, *sīn*, *shīn*, *fā*, *nūn* e *zbā*, il cui insieme è contenuto nell'espressione *sukhan-ash zharf*; il secondo *ḥarf*, invece, deve essere uno di questi sei: *bā*, *tā*, *jīm*, *dāl*, *sīn* e *kāf*, il cui insieme è contenuto nell'espressione *sakat bajad*. Ecco alcune parole di esempio: *rāst*, *bīst*, *dūst*, *nīst*, *dāsh*, *gūsh*, *yāst*, *kūst*, *fīrst*, *sākst*, *bīkst*, *dūkst*, *kāshk*, *kūshk*, *kārd*, *mūrd*, *rānd*, *bāng*, *pārs*, *jāmāsh*, *kūfj*, *bīzhk*, *jīzhd*, *krūzhd*¹⁴⁸; se i due *ḥurūf* in questione vengono a trovarsi alla fine del verso, essi, come abbiamo già detto, valgono metricamente come uno solo¹⁴⁹. Il *rawī-yi muḍāʿaf* è un caso di *rawī-yi muqayyad* privo di *tawjīh* che, in questa variante specifica, non esiste nella *qāfiya* araba¹⁵⁰. Se i due *ḥurūf* non si trovano in fine verso, essi possono congiungersi a uno *ḥarf* o quiescente o mosso¹⁵¹. Se si congiungono a uno *ḥarf* quiescente, così come nel caso di *rāstī*, il *rawī* sarà di tipo *mutlaq*, perché entrambi gli *ḥurūf* del *rawī* vengono considerati mossi¹⁵². Se

la sequenza ripetuta di *ḥurūf* e di *ḥarakāt* alla fine di ogni verso (e, in taluni casi, alla fine del primo emistichio) sia la parola che contiene tale sequenza.

¹⁴⁷ Si tratta di quella *ḥarakat*, da taluni definita con il nome di *nīmfaḥa* (Elwell-Sutton 1976: 3; Thiesen 1982: 16-17), che i teorici considerano prodursi, per motivi prosodici, dopo una successione di due *ḥurūf* quiescenti. Essa è definita da Tūsi, nella sezione del *Miʿyār al-ashʿār* dedicata alla metrica, con i nomi di *majhūla* e *mukhtalīsa* (Iqbālī 2000: 169, 176-177). Tūsi sembra qui voler sottolineare che i due *ḥurūf* in questione non devono essere separati da una vera e propria *ḥarakat* (come si avrebbe in un caso tipo *mādar*). Le due possibilità di lettura, con una o con due *ḥarakāt* di tipo *majhūla*, sono comunque previste da Tūsi solo se i due *ḥurūf* non si trovano in fine verso (come spiegato appena più sotto).

¹⁴⁸ Sulle ultime quattro parole, di difficile interpretazione, si vedano le proposte avanzate nel *Mīzān al-afkār* (Pellò 2003: 46-47; 74).

¹⁴⁹ Il riferimento è alla sezione dedicata alla metrica del *Miʿyār al-ashʿār* (Iqbālī 2000: 181).

¹⁵⁰ L'unico esempio di *rawī-yi muqayyad* privo di *tawjīh* in arabo è quello che si trova in casi tipo *dār*, *dawr*, che sono diversi da quello persiano in questione.

¹⁵¹ Tali possibilità sono descritte anche nella sezione dedicata alla metrica del *Miʿyār al-ashʿār* (Iqbālī 2000: 180-181).

¹⁵² La *ḥarakat* del primo *rawī* sarà di tipo *majhūla*, mentre la *ḥarakat* del secondo *rawī* sarà, seguendo la logica araba, la *kasra* che precede la *yā* finale. Indicando la *ḥarakat* di tipo *majhūla* con i due punti (:) e la *kasra* che precede la *yā* con la lettera (,), i due fenomeni saranno registrabili, nell'esempio citato, con la seguente traslitterazione: *rās:t.ī.*

invece i due *hurūf* del *rawī* si congiungono a uno *ḥarf* mosso, così come quando diciamo *rāst shaw* si hanno due possibilità: nel caso che uno dei due *hurūf* non conti¹⁵³, producendosi così la scansione *fā^cilun*; il *rawī-yi muḏā^caf* avrà una sola *ḥarakat*¹⁵⁴; nel caso che tutte e due gli *hurūf* conservino il loro valore, producendosi così la scansione *muftā^cilun*; entrambi gli *hurūf* del *rawī* risulteranno di tipo mosso¹⁵⁵; il *rawī*, in questo caso, sarà privo di *waṣl*. Ora quando il *rawī* è costituito da due *hurūf* mossi congiunti a un *waṣl*, è meglio che solo la *ḥarakat* che precede il *waṣl* abbia il nome di *majrā*, mentre è preferibile che la prima *ḥarakat*¹⁵⁶ sia chiamata con un altro nome. Analogamente, quando i due *hurūf* del *rawī*, o uno solo dei due, sono mossi e non sono congiunti a un *waṣl*, non è giusto dare il nome di *majrā* alle *ḥarakāt* in questione¹⁵⁷. Tali regole sono specifiche di questa lingua.

Il *waṣl* è uno *ḥarf* aggiunto che segue il *rawī* e non è

¹⁵³ Tūsi non specifica né qui né in sede di classificazione della *qāfiya* (*Mi^cyār*: 22; 352) quale dei due *hurūf* che seguono lo *ḥarf* di allungamento in una successione tipo *rāst shaw* non “conti” e vada quindi ignorato. La sua posizione non è esplicita al riguardo neppure nella sezione dedicata alla metrica del *Mi^cyār al-ash^cār* dove però chiarisce che, in una parola tipo *rāst* a fine verso, è il terzo *ḥarf* a non essere preso in considerazione (Iqbālī 2000: 181). Shams-i Qays, invece, quando parla di casi tipo *rāst shaw* specifica che, dei due *hurūf* finali della *qāfiya* (*āst*), è il secondo, cioè quello finale (nel nostro caso la *tā*), che va ignorato (Shams-i Qays 1959-60: 101); di avviso diverso, in proposito, è Amulī che riconosce invece nel primo dei due *hurūf* in questione (la *sīm*) quello che non va considerato (*Nafā^cis*: 165; 363). Nelle nostre esemplificazioni seguiremo la soluzione proposta da Shams-i Qays (che è, peraltro, anche quella indicata nel *Mizān al-afkār*: Pellò 2003: 47; 75) per cui adotteremo, nel caso in questione, la seguente traslitterazione: *rās:(t) shaw*.

¹⁵⁴ Si tratta di una *ḥarakat* di tipo *majhūla*.

¹⁵⁵ Entrambe le *ḥarakāt* saranno di tipo *majhūla*.

¹⁵⁶ Si tratta del caso di *rās:tī* dove, appunto, è appropriato che la seconda *ḥarakat* – quella che, indicata dalla lettera (,) segue il *rawī* (t) e precede il *waṣl* (i) – venga definita *majrā*, mentre è meglio che la prima *ḥarakat* – di tipo *majhūla* e indicata dai due punti (:) – non porti il nome di *majrā*. Tale specificazione è necessaria, nell’ottica di Tūsi, perché anche la *ḥarakat* di tipo *majhūla* in questione, seguendo un *rawī*, potrebbe essere una potenziale *majrā*; il fatto, però, che essa non sia seguita da alcun *waṣl* la distingue dalla *majrā* (così come questa si configura in arabo): la complessità della situazione è dovuta al tentativo di spiegare un fenomeno linguistico persiano inesistente in arabo rifacendosi a un quadro generale di strutture e di terminologia arabe.

¹⁵⁷ Il riferimento è alle *ḥarakāt* indicate dai due punti (:) in *rās:(t) shaw* e in *rās:t: shaw*, che sono infatti di tipo *majhūla*.

staccato dalla parola relativa¹⁵⁸. Secondo alcuni, il *waṣl* è uno di questi sei *hurūf*: *tā*, *mīm*, *shīn*, *yā*, *dhāl* e *hā*, come nei casi di *sukhan-at*, *sukhan-am*, *sukhan-ash*, *sukhan-ī*, *gūyādh* e *guf-tab*. Un simile elenco non è però tassativo. Sono infatti di questo tipo, pur non risultando fra i sei *hurūf* sopra menzionati, la *yā* del discorso come in *tu dar in sukhan-ī*, la *yā* di descrizione, come in *kbush sukhan-ī*¹⁵⁹, la *yā* di relazione, come in *shabrī*; di questo tipo sono anche sia lo *ḥarf* simile alla *yā* che si usa nel costrutto indeterminato, come in *sukhan-ē*¹⁶⁰ *az sukhanbā*, o per costruire forme verbali tipo *agar guftamē*, *kāshkē guftamē* e *ba khāb dīdam ki guftamē* – si tratta in questo caso di due *hurūf* diversi considerati, però, come uno solo – sia l’*alif* del vocativo, come in *pisarā*. Di questo tipo, e anche essi non risultano fra gli *hurūf* menzionati, sono anche la *kāf* del diminutivo, come in *pisarāk* – in alcuni casi al posto della *kāf* del diminutivo viene usato la *wāw* – e la *nūn* dell’infinito, come in *guftān* e in *kardān*. In generale, risulta, a questo proposito, che va considerato come *waṣl* ogni *ḥarf* quiescente, di quelli elencati, che segua la *majrā* e che, congiunto appunto a un *rawī-yi muṭlaq*, completi la parola relativa.

Sappi, in proposito, che gli antichi hanno utilizzato l’*alif-i iṭlāq* alla maniera araba, per cui usavano dire *shawadā* e *gūyadā* considerando quell’*alif* finale come un *waṣl*. Questo, però, è un uso del tutto errato. Infatti, in arabo, l’*alif*, la *wāw* e la *yā* sono prodotte dalla saturazione di *ḥarakāt* in fine parola, mentre in persiano il fine parola non è mai mosso¹⁶¹, per cui aggiungere una *ḥarakat* e poi allungarla, dando così vita a uno *ḥarf*, è cosa estranea alla lingua.

A proposito del *khurūj*, poi, è più corretto sostenere che esso in persiano non esiste, visto che non si dà il caso, in persiano, di un *waṣl* mosso¹⁶². Ed è per questo che Yūsuf-i

¹⁵⁸ Dalle esemplificazioni che seguono si capisce che con il termine da noi tradotto con “parola” (*kalīma*) Tūsi intende anche i temi verbali.

¹⁵⁹ Si tratta della *yā* che precede il *ki* ‘relativo’.

¹⁶⁰ Alla luce di questo esempio, si deve supporre che la *yā* di *sukhan-ī* indicata nell’elenco iniziale dei sei *hurūf* non sia quella di indeterminazione.

¹⁶¹ Le parole foneticamente terminanti in *a/i/u* sono ritenute da Tūsi concludersi con uno *ḥarf* quiescente, rispettivamente la *hā* in casi tipo *zadā(h)* e *ki(h)*, la *wāw* in casi tipo *du(w)*.

¹⁶² Tūsi sembra avere in mente il contesto arabo nel quale, in effetti, il *khurūj* segue sempre e solo un *waṣl* mosso.

°Arūḍī il quale, per quanto concerne la fissazione delle regole della metrica e delle *qawāfi* in persiano ha svolto lo stesso ruolo di Khalīl per l'arabo, non ha incluso il *khurūj* nel novero degli *hurūf* delle *qawāfi* in persiano¹⁶³. Alcuni hanno invece detto che quando il *waṣl* è mosso e si congiunge a uno *ḥarf* quiescente, questo *ḥarf* quiescente va considerato come *khurūj*, e la *ḥarakat* del *waṣl* prende il nome di *nifādh*¹⁶⁴. È il caso di *zadam-ash* e *bisitadam-ash*, dove, appunto, la *dāl* sarebbe il *rawī*, la *mīm* il *waṣl* e la *shīn* il *khurūj*; può anche darsi che il *khurūj* si congiunga al *waṣl* senza *ḥarakat*, come nel caso di *pisar-ī-sh* e *khavar-ī-sh*¹⁶⁵. Alcuni inoltre, sulla falsariga di ciò che abbiamo appena detto a proposito del collegamento del *khurūj* al *waṣl*, hanno chiamato con il nome di *zāyid* lo *ḥarf* che si congiunge al *khurūj*; ne è un esempio la *qāfiya* in *zadab-am-at* e *bisitadab-am-at*, dove la *dāl* sarebbe il *rawī*, la *bā* – che seguita da una *ḥarakat* assume una pronuncia simile a quella di una *hamza* – sarebbe il *waṣl*, la *mīm* sarebbe il *khurūj* e la *tā*, infine, sarebbe, appunto, il *zāyid*. Ne consegue che quando si hanno espressioni del tipo *agar zadab-am-ī-t* e *bisitadah-am-ī-t*, anche ogni altro *ḥarf* aggiunto analogo alla *yā* avrebbe bisogno di un suo nome o andrebbe

¹⁶³ Le riflessioni di Yūsuf-i °Arūḍī (IV/X secolo) sulla *qāfiya* non ci sono pervenute; su questo autore e sulle sue opere si veda si veda Šafā (1954-1991: I, 437-438; 1987), Mundawī (1969-1974: III, 2153) e Shams-i Qays (1997: 442). La menzione, in questi termini, di Yūsuf-i °Arūḍī fa pensare che la teoria della *qāfiya* di Tūsi, risultata poi minoritaria, potrebbe avere avuto proprio in Yūsuf-i °Arūḍī uno dei possibili fondatori; fra i seguaci di questa teoria risulta anche Yūsuf-i °Azīzī, che ha dedicato alla *qāfiya*, molto probabilmente intorno alla metà del XI/XV secolo, alcuni passi di un suo commentario relativo alla *qaṣīda-yi maṣnū'* di Salmān-i Sāwajī (si veda la nota 4). È interessante notare, in proposito, che anche nel breve trattato del famoso filosofo persiano Fakhr al-Dīn-i Rāzī (543/1149-606/1209) sulla *qāfiya* araba dal titolo *Haqīqat al-qawāfi* viene fatta menzione di un libro sulla *qāfiya* di Yūsuf-i °Arūḍī dove viene negata l'esistenza del *khurūj* nella *qāfiya* persiana per cui gli *hurūf* seguenti il *waṣl* andrebbero tutti considerati parte del *radīf*; si ricordi, peraltro, che Fakhr al-Dīn-i Rāzī, in quella stessa occasione, fa riferimento anche a una teoria più recente secondo cui è invece prevista, nella *qāfiya* persiana, l'esistenza non solo del *khurūj* ma anche di un altro *ḥarf*, che egli definisce *zāyid*, dopo il *khurūj* (Fakhr al-Dīn-i Rāzī Ms: 3).

¹⁶⁴ Si tratta di un chiaro riferimento ai sostenitori della teoria della *qāfiya* così come descritta da Shams-i Qays la quale prevede, in effetti, l'insieme dei casi sotto descritti.

¹⁶⁵ Si noti che Tūsi evita qui di riportare, come esempio, il caso, previsto nella teoria di Shams-i Qays, di un suffisso bilittero tipo la desinenza verbale *and* che risulta di difficile collocazione nel proprio quadro teorico.

considerato alla stregua di un secondo *zāyid*; peraltro, in tale ottica, si potrebbero avere casi anche più lunghi di questo¹⁶⁶.

È però meglio ritenere *radīf* tutto ciò che segue il *rawī* e il *waṣl*, considerando parte del *radīf* anche il *waṣl* nel caso sia mosso¹⁶⁷. Il *radīf*, in origine, è caratteristico della lingua persiana e i poeti arabi moderni lo hanno preso dai persofoni e ora lo usano. Esso è costituito dagli *hurūf* o dalle parole che si ripetono dopo il *rawī* di ogni *qāfiya*, sia il *rawī* seguito dal *waṣl* oppure no. Ai fini del *radīf* conta la ripetizione del significante e non del significato. Così è lecito che il *radīf*, in una *qaṣīda*, possa anche avere, oltre che un solo significato, anche significati diversi, o avere un significato solamente in alcuni casi, potendo essere, oltre che una parola autonoma, anche parte di una parola. Se abbiamo quali *qawāfi*, per esempio, *bād*, *yād* e *shād*, il *radīf shāh* potrà non solo seguirle con il significato o di 'sovrano' o di 're negli scacchi', ma anche trovarsi interno alla *qāfiya pādshāh*, dove *shāh* è solo una parte della relativa parola e non ha quindi, da solo, un suo significato: l'insieme di questi elementi ha lo stesso valore, senza alcuna differenza, in funzione di *radīf*.

Nessun limite di estensione vincola il *radīf*. È infatti possibile che *qāfiya* e *radīf* occupino lo spazio di un intero emistichio; così come la lunghezza non è un fattore condizionante per il *radīf* non lo è neppure, comunque, la sua brevità.

Secondo la nostra definizione di *radīf*, dunque, tutto ciò che segue il *rawī* e il *waṣl*, che si tratti di un solo *ḥarf* o di più *hurūf*, va considerato come *radīf*. Qualcuno potrebbe a questo punto sostenere che, seguendo questa logica, anche il *waṣl* non dovrebbe avere valore e andrebbe considerato parte del *radīf*. A ciò noi rispondiamo che sebbene il *waṣl* che necessariamente si ripete a fine *qāfiya* abbia una funzione analoga a quella del *radīf*, pur tuttavia esso appartiene strutturalmente alla *qāfiya* per il fatto che completa e delimita la parola che contiene la *qāfiya*, mentre il *radīf*, che è un ele-

¹⁶⁶ È interessante rilevare come le due ultime serie di esempi siano state pensate da Tūsi in modo tale che gli elementi seguenti la *bā* del *waṣl* risultino graficamente autonomi (*am-at* e *am-ī-t* sono fatti iniziare con *alif*) e quindi più facilmente considerabili *radīf* (come lui, in effetti, li definirà più sotto) anche in un'ottica alla Shams-i Qays (1959-60: 258).

¹⁶⁷ Essendo, per Tūsi, il *waṣl* solo quiescente, qua il nostro autore usa evidentemente il termine *waṣl* nell'accezione generica di *ḥarf* che segue il *rawī*. Sull'argomento si legga Muḥsinī (2003: 39-46).

mento separato, deve avere una configurazione autonoma. Ecco in che cosa consiste la differenza fra *waṣl* e *radif*.

La situazione del *khurūj* è diversa. Il *khurūj* potrebbe stare solo dopo il *waṣl*, ma siccome il *waṣl* lo separa dal *rawī* il *khurūj* è autonomo e ha uno status simile a quello del *radif*. Nella lingua araba, dove non esiste il *radif*, si è sentito il bisogno di definire il concetto di *khurūj* in caso di *waṣl* mosso. Ma in persiano, grazie alla teorizzazione del *radif*, si è potuto fare a meno di ricorrere al concetto di *waṣl* mosso e di *khurūj*.

Tornando adesso al discorso principale, risulta chiarito che gli *hurūf* della *qāfiya* in persiano sono cinque:

- 1) *ridf*;
- 2) *rawī-yi mufrad*;
- 3 e 4) *rawī-yi muḏā^caf*¹⁶⁸;
- 5) *waṣl*.

Cinque sono anche le *ḥarakāt*:

- 1) *ḥadhw*;
- 2) *tawjīb*;
- 3) *majrā*;
- 4) la *ḥarakat* di tipo *majhūla* propria al primo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā^caf*;
- 5) la *ḥarakat* propria al secondo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā^caf* o al *rawī-yi mufrad* nel caso dopo di essi venga un *ḥarf* mosso¹⁶⁹.

¹⁶⁸ I due numeri (3 e 4) qui attribuiti al *rawī-yi muḏā^caf* si riferiscono, ovviamente, al primo e al secondo *ḥarf* di tale *rawī*.

¹⁶⁹ A integrazione del testo di Tūsi, segnaliamo qui di seguito gli esempi per ognuna delle cinque *ḥarakāt*. *Ḥadhw*: è il caso della *fatḥa* che precede la *rā* in *mard* e l'*alif* in *kār*; *tawjīb*: è il caso della *fatḥa* che precede la *rā* in *safar* (a patto che la *rā* sia quiescente) e l'*alif* in *rawā*; *majrā*: è il caso della *fatḥa* che segue la *nūn* in *sukhan-at* (si tratta della *ḥarakat* che segue il *rawī* solo nel caso che esso sia seguito da un *ḥarf* quiescente; se tale *ḥarf* è mosso, si ha il caso della seconda *ḥarakat* descritta, nello schema di Tūsi, al punto 5); *ḥarakat* di tipo *majhūla* propria al primo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā^caf*: è il caso della *ḥarakat* indicata dai due punti (:) in *dūs:i* (si ricordi che, in questo caso, *dūst* deve necessariamente essere seguito o dal *waṣl* o dal *radif*, altrimenti, secondo Tūsi, non produrrebbe, quale ultima parola a fine verso, alcuna *ḥarakat* di tipo *majhūla* si veda la nota 177); *ḥarakat* propria al secondo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā^caf* o al *rawī-yi mufrad* nel caso dopo di essi venga un *ḥarf* mosso. In questo caso non si può escludere la possibilità che Tūsi pensi anche a una *ḥarakat* di tipo

Qualsiasi cosa che si ripeta in più rispetto al *waṣl*, dopo il *rawī*, viene considerato *radif*, mentre ciò che si ripete, oltre al *radif*, prima del *rawī*, è da considerarsi un artificio e non un elemento della *qāfiya*. Se avessimo, per esempio, un'espressione ripetuta, come in *kard yād* e *kard shād*, le *qawāfi* sarebbe in tal caso *yād* e *shād*, e l'espressione ripetuta si chiamerebbe *ḥājib*. La ripetizione dello *ḥājib* non è comunque necessaria, bensì è un tipo di *luzūm mā lā yalzam*; nel caso in cui

majhūla, con una casistica del tipo *dūst raft*, *mard raft*. Il fatto, però, che egli non menzioni il termine *majhūla* induce piuttosto a ritenere che con la *ḥarakat* in questione egli intenda una vera e propria *ḥarakat* (in tal senso vanno anche le osservazioni più sotto riportate a proposito della *qāfiya* di tipo *muṭlaq* non seguita dal *waṣl*). In quest'ultima ottica abbiamo, tipologicamente, due possibilità. La prima possibilità è rappresentata dalla *kasra-yi idāfa* e dalla *wāw* di congiunzione seguiti dal *radif* (che infatti, ovviamente, inizia sempre con un *ḥarf* mosso), come in casi tipo *dūst-i man*, *pisar-i man*, *dūst-u sar*, *pisar-u sar* (con le *qawāfi*: *ūsti*, *ari*, *ūstu*, *aru*); la seconda possibilità è data dalla *ḥarakat* iniziale di desinenze o di suffissi seguiti da un *ḥarf* mosso quale, a esempio, la *fatḥa* che precede la *mīm* in *dūst-am-ash* e in *pisar-am-ash*, dove, come abbiamo visto più sopra, la *mīm* e la *shin* sono considerate parte del *radif* per cui la *qāfiya* relativa dovrebbe terminare con la *fatḥa* che segue i *rawī* (e risultare *usta*, in un caso, e *ara*, nell'altro). Ma vi sono alcune ragioni per ritenere che Tūsi, elencando la *ḥarakat* numero 5, avesse in mente soprattutto la prima di queste due possibilità. Si ricordi, anzitutto, che sintagmi tipo *dūst-am-ash* e *pisar-am-ash* sono, nel quadro teorico di Tūsi, casi controversi per i quali non viene fornita una sufficiente esemplificazione di sostegno che ne chiarisca l'effettiva composizione. Si rilevi poi che Tūsi, quando esemplifica, nel capitolo sui difetti della *qāfiya*, le due *ḥarakāt* in questione (secondo tipo, quarta variante), esse precedono l'inizio di parole autonome in funzione di *radif* (*yād-i shāh*, *rāst-u kazh*), e non sono parte di desinenze o di suffissi. Si noti, inoltre, che quando Tūsi descrive la *qāfiya* con questo tipo di *ḥarakāt* (una *qāfiya* di tipo *muṭlaq* non seguita dal *waṣl*), l'esempio riportato è solo della prima tipologia (in particolare il sintagma con la *kasra-yi idāfa*: *pisar-i man*, *mard-i man*). Da tutto ciò è possibile dedurre che, nell'ottica di Tūsi, le *ḥarakāt* in questione debbano risultare la *kasra-yi idāfa* e il *wāw* di congiunzione e non le *ḥarakāt* proprie a desinenze o a suffissi. Tutto ciò sembra indirizzato, se la nostra ipotesi è corretta, a colmare un vuoto tipologico e terminologico nel sistema della *qāfiya* araba applicato al persiano. La successione di una parola connessa a un *radif* mediante una *kasra-yi idāfa* o una *wāw* di congiunzione, in effetti, dà vita, come sopra ricordato, a una *qāfiya* di tipo *muṭlaq* non seguita da un *waṣl*, che è una tipologia inconcepibile in arabo e per la quale, però, va ovviamente trovata, nel sistema persiano, adeguata collocazione. Ed è esattamente quanto fa Tūsi (al contrario di Shams-i Qays che, come ricorderemo anche più avanti, non si esprime in proposito) annoverando questa nuova tipologia fra quelle della *qāfiya*. Va notato, peraltro, che in alcuni manuali persiani moderni dedicati alla *qāfiya*, la *kasra-yi idāfa* che precede il *radif* è considerata alla stregua di una *majrā* (Karamī 2001-2: 183).

lo *hājib* non venga ripetuto, ciò non costituisce un difetto.

La ripetizione del *radif* è invece obbligatoria tranne che nei *tarjīhā*¹⁷⁰ o laddove il poeta, in modo innovativo, scelga di cambiare o di abbandonare il *radif*: spiegandone il motivo e giustificandosi: ogni innovazione del genere, purché accettabile e gradevole, fa parte della categoria degli artifici. Un esempio di questo atteggiamento innovativo nel cambiare il *radif* è quanto, ai giorni nostri, Kamāl-i Isfahānī ha fatto in una sua *qaṣīda* dove alcuni versi hanno il *radif mīyāmad* e altri il *radif mīyāyad*¹⁷¹. Il verso di apertura di questa *qaṣīda* è il seguente:

sapīdadam ki nasīm-i bahār mīyāmad
nigāh kardam u dīdam ki yār mīyāmad

All'alba, quando giungeva lo zefiro primaverile,
ho gettato uno sguardo e ho visto che arrivava l'amico.

Nel punto in cui avviene il cambiamento del *radif* ha continuato così:

zi bahr-i fāl zi mādi shudam ba mustaqbal
ki in ubā-m chunīn khushguwār mīyāmad

zihī rasīda ba jā-ī ki pīsh-i khatīr-i tu
hama nihān-i sipīr āshkār mīyāyad

Quale buon auspicio, ho cambiato il tempo passato in presente
perché questa zuppa appariva così piacevole.

Bravo! Sei talmente eccelso per cui alla tua mente
ogni aspetto segreto del cielo diviene manifesto.

Le tipologie di innovazione sono illimitate, perché dipendono dalla capacità di proporre cambiamenti insita nelle diverse nature.

¹⁷⁰ Tūsi si riferisce alla caratteristica strutturale del *tarjīh-band* (ma è ovviamente anche il caso del *tarkīb-band*) secondo cui le diverse 'stanze' possono avere *qāfiya* e *radif* differenti.

¹⁷¹ Tale *qaṣīda* si trova in Kamāl al-Dīn Ismā'īl (1970: 221-224; i versi che seguono sono a p. 222).

CAPITOLO SETTIMO

I tipi di *qawāfi* presso i persofoni

La *qāfiya* in persiano è *mujarrad*¹⁷² oppure con il *ridf*. Quella con il *ridf* può avere il *rawī* o *mufrād* o *muḏā'af*. Quella *mujarrad*¹⁷³ e quella con il *ridf* seguito dal *rawī-yi mufrād*, possono essere *muṭlaq* o *muqayyad*, con il *waṣl* o senza il *waṣl*. Dunque, nel complesso, l'insieme dei tipi *mujarrad* e di quelli con il *ridf* seguito dal *rawī-yi mufrād*, sono otto: quattro *muṭlaq* e quattro *muqayyad*. Ecco gli esempi di tipo *muṭlaq*:

muṭlaq, mujarrad e con il *waṣl*, come in *pisar-ī* e *khabar-ī*;
muṭlaq, mujarrad e senza il *waṣl*, come in *pisar-i man* e *khabar-i man*;

muṭlaq, con il *ridf*, con il *rawī-yi mufrād* e con il *waṣl*, come in *mard-ī* e *dard-ī*;
muṭlaq, con il *ridf*, con il *rawī-yi mufrād* e senza il *waṣl*, come in *mard-i man* e *dard-i man*;

in questi due tipi, la variante senza il *waṣl* può esistere solo con il *radif*, dato che un verso non può terminare con uno *ḥarf* mosso¹⁷⁴; la variante con il *waṣl*, invece, può avere entrambe le possibilità¹⁷⁵.

Questi sono gli esempi di tipo *muqayyad*:

muqayyad, mujarrad e con il *waṣl*¹⁷⁶, come in *du'ā-t* e *thanā-t*;

¹⁷² Nella descrizione del modello arabo, Tūsi ha definito la *qāfiya* di tipo *mujarrad* come quella priva di *ta'sīs* e di *ridf* (*Mi'yār*: 7; 303); visto, però, che egli non considera il *ta'sīs* come uno *ḥarf* della *qāfiya* persiana, la *qāfiya* di tipo *mujarrad* si contrappone qua solo a una *qāfiya* con il *ridf*.

¹⁷³ È chiaro, per quanto non specificato da Tūsi, che in tutti i casi di *qāfiya-yi mujarrad* si ha un *rawī-yi mufrād*.

¹⁷⁴ Siffatto rilievo deriva dall'osservanza della tesi araba della pausa secondo cui un verso può concludersi solo con uno *ḥarf* di tipo quiescente. Tale questione è affrontata da Tūsi anche nella sezione dedicata alla metrica del *Mi'yār al-ash'ār* (Iqbālī 2000: 181). Si noti, peraltro, come la variante senza *radif* sia qua improponibile da un punto di vista linguistico (la presenza della *kasra-yi idāfa* infatti, togliendo il *radif*, risulterebbe immotivata).

¹⁷⁵ Si intende con o senza il *radif*.

¹⁷⁶ Questa esemplificazione, come le altre relative alle *qawāfi* con il *rawī* di tipo *muqayyad* e con il *waṣl*, non pare in linea con la posizione assunta

anche in questo caso non può esserci il *radīf*, perché la presenza di due *hurūf* quiescenti nel corpo del verso non è possibile¹⁷⁷;

muqayyad, *mujarrad* e senza il *waṣl*, come in *khabar* e *gudbar*¹⁷⁸,

qui sono lecite entrambe le possibilità¹⁷⁹;

muqayyad, con il *ridf*, con il *rawī-yi mufrad* e senza il *waṣl*, come in *mard* e *dard*¹⁸⁰;

in questo caso non è possibile l'uso del *radīf*¹⁸¹. La variante con il *waṣl* non è ipotizzabile¹⁸², perché in presenza di *radīf*

in precedenza da Tūsī. Stando, infatti, alla definizione e agli esempi da lui forniti più sopra, il *waṣl* sembrerebbe seguire sempre e solo un *rawī* di tipo *muṭlaq*, cioè mosso. Anche nella trattazione sulla *qāfiya* araba, comunque, Tūsī ipotizza la possibilità che possa esistere un *waṣl* dopo un *rawī* quiescente (vedi pp. 334-335).

¹⁷⁷ Questo, ovviamente, secondo il modello linguistico e metrico arabo cui Tūsī si rifà. La presenza del *radīf*, inoltre, darebbe vita a una *ḥarakat* di tipo *majhūla* (Iqbālī 2000: 180) che renderebbe mossa la *tā*. Ma questo, secondo Tūsī, è improponibile perché, nella tipologia in oggetto, la *tā* è un *waṣl* e, come tale, deve essere quiescente. Si ricordi invece che, sempre secondo Tūsī, due *hurūf* quiescenti in fine verso non danno vita ad alcuna *ḥarakat* di tipo *majhūla* (si veda la nota 149). Si ricordi che in questo, come negli altri casi analoghi, l'impossibilità di realizzazione descritta da Tūsī va applicata solo nel contesto della tipologia in questione (per cui, per tornare all'esempio in oggetto, una successione *du'ā-t guft* non risulta impossibile a priori bensì appartiene a un'altra tipologia).

¹⁷⁸ I casi di coppie di parole quali *khudā'rawā*, terminanti in *ḥarf* di allungamento (tipologia descritta da Tūsī più sopra nell'ambito del *rawī-yi mufrad*) sono analoghi a questo e ricadono, quindi, sotto questa definizione.

¹⁷⁹ Si intende con o senza il *radīf*.

¹⁸⁰ I casi tipo *yār/kār* sono analoghi a questo e stanno quindi in questa tipologia (come del resto testimoniato dal fatto che, poche righe più sotto, il nostro autore riporti l'esempio *yār-sh/kār-sh*). Si è appena più sopra ricordato (nota 177) che due *hurūf* quiescenti in fine verso non danno vita, secondo Tūsī, ad alcuna *ḥarakat* di tipo *majhūla*, per cui, nel caso in oggetto, è salvaguardata la tipologia *muqayyad*.

¹⁸¹ È una situazione analoga a quella trattata alla nota 177. In questo caso, la *ḥarakat* di tipo *majhūla* che si produrrebbe dopo la *dāl* invaliderebbe la condizione *muqayyad* del *rawī*.

¹⁸² Si tratterebbe di un sintagma tipo *mard-sh* che darebbe vita a una successione 'vocale breve più tre consonanti' che è inusuale nel panorama delle sillabe persiane (si ricordi, a supporto di questo, che non esistono parole persiane con una successione, formata da una vocale breve e tre *hurūf*, equivalente a quella del sintagma *mard-sh*). Tūsī pare avvertire l'eccezionalità del caso ma si sente comunque obbligato a presentare, in armonia con le altre tipologie, una doppia motivazione di rifiuto, a seconda o meno che si abbia il *radīf*.

si produrrebbe una combinazione di tre quiescenti nel corpo del verso e ciò è impossibile¹⁸³. In assenza di *radīf* avremmo invece tre quiescenti di seguito alla fine del verso, e ciò non è valido poiché ne sono ipotizzabili solo due¹⁸⁴; v'è un unico caso che occorre, ed è una combinazione del tipo *yār-sh* e *kār-sh*¹⁸⁵.

¹⁸³ È una situazione analoga a quelle trattate alle note 177 e 181 (solo che gli *hurūf* finali della *qāfiya* sarebbero tre e non due). Anche in questo caso, dopo il secondo *ḥarf* verrebbe a prodursi una *ḥarakat* di tipo *majhūla* che trasformerebbe il *rawī* da *muqayyad* in *muṭlaq* contravvenendo così ai requisiti della tipologia in oggetto.

¹⁸⁴ Si ricordi come Tūsī, evidentemente rifacendosi alla struttura lessicale e agli schemi metrici arabi, non consideri plausibile avere più di due *hurūf* quiescenti a fine verso e che, in caso della presenza di un terzo *ḥarf* quiescente, questo venga 'ignorato' (Iqbālī 2000: 181). Il principio è da lui applicato a casi tipo *rāst* dove, dei tre *hurūf* quiescenti consecutivi (*alif*, *sīn* e *tā*), il secondo dei due *hurūf-i rawī* (*tā*) viene considerato perdere il proprio valore metrico; si riduce quindi a due, in tal caso, la successione di *hurūf* quiescenti 'effettivi' (*ās*), di cui il primo uno *ḥarf* di allungamento (ottenendo così un limite coincidente con quello che si ha, in casi analoghi, in arabo). Tūsī sembra utilizzare questa argomentazione (la possibilità, cioè, di avere solo due *hurūf* quiescenti validi metricamente a fine verso) per invalidare l'ipotesi di un *mard-sh* in chiusura di verso, ma il tentativo risulta poco convincente. In effetti, anche nel caso di *mard-sh* a fine verso si potrebbe teoricamente ipotizzare, come per *rāst*, che il terzo *ḥarf* quiescente (la *shīn*) perda semplicemente il proprio valore metrico senza per questo mettere in forse la possibilità stessa del sintagma in questione. La necessaria 'caduta' del terzo *ḥarf* quiescente, però, riproduce solo nel caso di *rāst* una successione finale plausibile in arabo (*ḥarf* di allungamento e altro *ḥarf*) ma non nel caso di *mard-sh* (*ḥarakat* e due *hurūf* di cui nessuno di allungamento). Il rifiuto di *mard-sh*, in altre parole, pare una sorta di scelta a priori accompagnata da una giustificazione inappropriata, la quale testimonia comunque le convinzioni del critico in proposito: la successione dei tre *hurūf* quiescenti in *mard-sh*, diversamente da quella in *rāst*, non è plausibile in persiano. Egli manca di notare la differenza fonetica che sta alla base di tale distinzione: nel caso di *rāst* si ha una successione canonica di due consonanti (*st*) dopo un suono vocalico (lungo: *ā*), mentre nel caso di *mard-sh* le consonanti dopo il suono vocalico (questa volta breve: *a*) sono tre (*rd-sh*), e ciò, come abbiamo già detto alla nota 182 è inusuale in persiano. L'eccezione che viene dopo presentata (i casi di *yār-sh* / *kār-sh*) prevede invece, riproducendo un modello tipo *rāst*, una soluzione accettabile.

¹⁸⁵ Questa combinazione corrisponde a una successione canonica in persiano costituita da una vocale lunga più due consonanti. Tale possibilità di tre *hurūf* finali corrisponde con quanto teorizzato dal nostro critico a proposito di combinazioni tipo *rāst*, metricamente analoghe per quanto costituite da una parola unica (*yār-sh* è invece composto da due elementi di cui uno il *waṣl*).

Quanto, invece, alla *qāfiya* con il *ridf* e con il *rawī-yi muḏā^caf*, può accadere che tutte e due i *rawī* conservino il loro valore e, in questo caso, entrambi siano necessariamente *muṭlaq*, altrimenti si avrebbe più di uno *ḥarf* quiescente in corpo verso e più di due *ḥurūf* quiescenti alla fine del verso¹⁸⁶; in alternativa uno dei due *rawī* non conta e l'altro è o *muṭlaq* o *muqayyad*. Ognuno di questi tre tipi può avere o non avere il *waṣl*. Nell'insieme, quindi, si hanno sei tipi:

con il *ridf*, con il *rawī-yi muḏā^caf*, con i due *rawī* di tipo *muṭlaq* e con il *waṣl*, come in *rās:t:ī* e *khwās:t:ī*;

con il *ridf*, con il *rawī-yi muḏā^caf*, con i due *rawī* di tipo *muṭlaq* e senza il *waṣl*, come in *rās:t:ast* e *khwās:t:ast*¹⁸⁷; oppure in *rās:t: būd* e *khwās:t: būd*, con una scansione *muṣṭa^cilān* ma questo è estremamente pesante nella pronuncia¹⁸⁸. Questo tipo può trovarsi solo con il *radīf*¹⁸⁹.

Quanto, poi, alla *qāfiya* con il *ridf*, con il *rawī-yi muḏā^caf*, di cui un *rawī* non conta e l'altro sia *muṭlaq* e con il *waṣl*, essa è molto sgradevole nella pronuncia e non è utilizzata¹⁹⁰;

¹⁸⁶ I difetti evitati si riferiscono, stando alle parole dello stesso Tūsi, al modello arabo (Iqbālī 2000: 180). Tūsi si ricollega qui a quanto da lui in precedenza teorizzato: quando i due *rawī* conservano il loro valore di *ḥarf* entrambi risultano *muṭlaq* e, di conseguenza, impediscono il prodursi dei due difetti qui menzionati.

¹⁸⁷ Un'altra ipotesi di lettura potrebbe consistere nell'intendere la copula *ast* autonoma graficamente e quindi preceduta da una *hamza* iniziale: *rās:t: ^oast / khwās:t: ^oast* attribuendo quindi anche a questo sintagma la 'pesante' scansione *muṣṭa^cilān* [— v v —] appena sotto indicata. In effetti, la rilevanza della scrittura dell'*alif* nei testi poetici è un fatto testimoniato anche da Shams-i Qays quando sostiene che *ast* può essere considerato parte del *radīf* o della *qāfiya* a seconda, rispettivamente, che abbia oppure non abbia l'*alif* iniziale e risulti, quindi, staccato o attaccato alla parola precedente (Shams-i Qays 1959-60: 215-216, 266). Su tale questione esistono peraltro opinioni diverse anche fra gli stessi seguaci delle teorie di Shams-i Qays (si veda, per esempio, al-^cAṣṣār Ms.: 14a-14b, 16a-16b).

¹⁸⁸ In tali casi, come da Tūsi altrove sottolineato (Iqbālī 2000: 180), la scansione più probabile è comunque quella che risponde allo schema *rās:(t) būd* descritto appena sotto.

¹⁸⁹ In caso contrario i due *ḥurūf-i rawī* di *rāst*, trovandosi a fine verso, perderebbero, secondo la logica di Tūsi, la possibilità di essere *muṭlaq* (si veda la nota 177), venendo meno, quindi, la tipologia in oggetto (la motivazione addotta in proposito nel *Mizān al-afkār* non tiene conto di questa prospettiva: Pellò 2003: 63; 89).

¹⁹⁰ Si tratterebbe di una combinazione del genere *rās(t)ī*, ricordata da Tūsi anche in un altro passo (Iqbālī 2000: 180-181).

anche il corrispondente tipo senza il *waṣl*, non è privo di pesantezza, però è molto in voga, sempre, comunque, con il *radīf*¹⁹¹, come in casi tipo *rās:(t) būd* e *khwās:(t) būd*, per una scansione *fā^cilān*.

La *qāfiya* con il *ridf*, con il *rawī-yi muḏā^caf*, di cui un *rawī* non conta e l'altro sia *muqayyad* e con il *waṣl*, non è invece usata per la difficoltà della pronuncia dovuta a una serie di *ḥurūf* quiescenti consecutivi, anche se alcuni non vengono presi in considerazione e perciò non appaiono; questo caso non è comunque previsto¹⁹². Un esempio senza il *waṣl* è *rās(t)* e *khwās(t)*, dove non è prevista la possibilità del *radīf*¹⁹³.

Da questa discussione risulta, dunque, che i tipi di *qāfiya* sono quattordici, di cui, però, tre non sono usati e undici tipi sono invece usati. Di questi undici, sette hanno il *rawī-yi muṣṭa^cilān* e quattro il *rawī-yi muḏā^caf*. Dei sette con il *rawī-yi muṣṭa^cilān* quattro sono *muṭlaq* e tre *muqayyad*. Dei quattro con il *rawī-yi muḏā^caf*, due hanno entrambi i *rawī* di tipo *muṭlaq*, uno ha i due *rawī* che valgono come un solo *rawī-yi muṭlaq*, e uno ha i due *rawī* che valgono come un solo *rawī-yi muqayyad*. Di questi undici tipi, infine, tre non possono essere seguiti dal *radīf*, quattro non possono sussistere senza *radīf* e quattro possono trovarsi con o senza *radīf*. Ma Iddio ne sa di più.

CAPITOLO OTTAVO

La *qāfiya* di tipo *aṣlī*, quella *ma^cmūl* e lo *shāyḡān*

L'espressione che si trova in posizione di *qāfiya* può essere *aṣlī* o *ma^cmūl*. Essa è *aṣlī* quando coincide con una parola nella sua forma base, ed è invece *ma^cmūl* quando, in modo appropriato al contesto, si trova divisa fra più parole o corrisponde a una forma flessa. Prendiamo, per esempio, *rāst* e

¹⁹¹ Senza *radīf*, infatti, nessuno dei due *ḥurūf-i rawī* potrebbe essere *muṭlaq*, venendo così meno la tipologia in oggetto (si veda la nota 177).

¹⁹² Si tratterebbe di una combinazione del genere *rās(t)-sh*.

¹⁹³ In caso di *radīf* si produrrebbe la scansione *rās:(t) būd* prima vista. Si ricordi che solo a fine verso, secondo Tūsi, una successione tipo *rāst* non produce quella *ḥarakat* di tipo *majhūla* che viene invece necessariamente in essere se quel *rāst* si trova in corpo del verso (Iqbālī 2000: 180-181).

paydā-st. Nel primo caso si tratta di una forma *aṣṭī*, mentre nel secondo di una forma *ma^cmūl* che, prodotta dalla combinazione di *ast* con *paydā*, viene considerata idonea quale replica della prima *qāfiya*. Una cosa analoga si ha con *pārdam*¹⁹⁴ e *afshārdam*, dove la prima forma è *aṣṭī* e la seconda *ma^cmūl*: in questa *qāfiya* si considera adeguato l'uso della prima persona del passato di *afshārdan*. Analogamente, in arabo, possiamo avere *nābib*, participio attivo da *nabābat*, e *nābi-h*, costituito da *nāb* determinato dalla *hā* del pronome: la prima forma è *aṣṭī*, la seconda è *ma^cmūl*.

Ogni volta, poi, che, in una *qāfiya* composta, si ripeta un elemento con lo stesso significato, quella *qāfiya* viene chiamata *shāyḡān*. Con *shāyḡān* si intende una quantità senza limiti, tant'è che un tesoro molto ricco e senza fine viene qualificato, appunto, come *shāyḡān*. Esempi di *qāfiya-yi shāyḡān* sono l'*alif* e la *nūn* del plurale in *asb-ān* e *mard-ān*; l'*alif* e la *nūn* del nome di agente in *raw-ān*, *nigar-ān* e *jūy-ān*; la *hā* e l'*alif* del plurale in *sar-hā* e *dast-hā*¹⁹⁵; la *yā* d'indeterminatezza in *asb-ī* e *mard-ī*¹⁹⁶; la *dāl* del presente in *gūy-ad* e *dih-ad*.

L'uso dello *shāyḡān* nella *qāfiya* non è consentito. È comunque accertato che l'uso di una sola *qāfiya* di tipo *shāyḡān* è lecito. Per esempio, in una *qaṣīda* le cui *qawāfi* siano *nibān*, *girān* e *jahān* è possibile portare anche *asbān*; non è però lecito usare l'*alif* e la *nūn* del plurale in un'altra *qāfiya* come, per esempio, potrebbe essere *kharān*, perché l'*alif* e la *nūn* in *asbān* e in *kharān* hanno lo stesso significato, e la *qāfiya* sarebbe dunque ripetuta: il motivo della sgradevolezza dello *shāyḡān* è proprio il fatto che si ripetono *qawāfi* con lo stesso significato. Lo *shāyḡān* viene considerato talmente brutto che i poeti se ne astengono e non lo usano neppure quell'unica volta che sarebbe lecito, tranne che nei componimenti con il *radīf*, il quale nasconde i difetti della *qāfiya*; anche in questo caso non se ne trova in genere più di un esempio. Sarebbe stato opportuno tener conto dello *shāyḡān* anche nella lingua araba, in situazioni tipo *muṣlimāt* e *mu²mināt*, o *naṣarat* e *ḡarabat*, nei casi dei pronomi e in altri casi del genere. Ma gli

¹⁹⁴ Su tale parola si veda il commento nel *Mizān al-afkār* (Pellò 2003: 65; 91).

¹⁹⁵ La *qāfiya* è qui composta da un solo *ḥarf* (l'*alif*) dei due che costituiscono il suffisso in questione.

¹⁹⁶ L'esempio non è appropriato perché la *yā* finale non è tradizionalmente considerata elemento sufficiente, in persiano, a costituire una *qāfiya*.

antichi erano ignari di questo, e solo gli innovatori, nella loro poesia ornata, hanno preso in considerazione questo difetto.

CAPITOLO NONO

Alcune regole delle *qawāfi* secondo la dottrina dei persofoni

Succede a volte, leggendo una poesia, che dopo una o due *qawāfi* non risulti chiaro di quale tipo di *qāfiya* si tratti. Ciò avviene quando il poeta ha la possibilità di passare da un tipo di *qāfiya* a un altro. Se, per esempio, in una *qaṣīda* il poeta usa, in posizione di *qāfiya*, *āzār* e *bāzār*, è poi possibile che egli porti *guṣṭār* e *kardār*, con una *qāfiya*, quindi, con il *radīf*, con la *rā* in funzione di *rawī*, di tipo *muqayyad*, e senza *radīf*¹⁹⁷. Ma è anche lecito che egli, dopo quelle due parole¹⁹⁸, porti *rāzār* e *sāzār*, per cui le *qawāfi* sarebbero, in questo caso, *āz*, *bāz*, *rāz* e *sāz*, con *ār*, alla fine di tutte, a fare da *radīf*: *ār* non potrebbe infatti essere *qāfiya* poiché altrimenti produrrebbe un caso di *shāyḡān*¹⁹⁹. Questa *qāfiya* sarebbe *muṭlaq*; avrebbe il *radīf*, il suo *rawī* sarebbe la *zā* e sarebbe dotata di *radīf*. È anche possibile, poi, che il poeta porti *charāzār* e *giyāzār*²⁰⁰, per cui le *qawāfi*, in tal caso, sarebbero *ā*, *bā*, *rā*, *sā*, *charā* e *giyā*, mentre *zār*, alla fine di tutte, sarebbe *radīf*: in questo caso, *zār* non potrebbe essere *qāfiya*, altrimenti avremmo alcuni casi di *shāyḡān*²⁰¹. Si tratterà, in questo caso, di una *qāfiya* di tipo *muqayyad*, *mujarrad*, dove il

¹⁹⁷ Visto che, negli esempi seguenti, Ṭūsī costruisce le sue casistiche cercando di evitare il difetto dello *shāyḡān*, risulta strano che egli manchi di segnalare, in questa circostanza, la presenza di uno stesso suffisso (*ār* in *guṣṭār* e *kardār*) che, appunto, darebbe vita a un caso di *shāyḡān* (la situazione, fra l'altro, è analoga, pur in presenza di diverse strutture grammaticali, al secondo esempio *rāzār/sāzār*). Si può però notare, in proposito, come Shams-i Qays osservi, nel contesto di *rā* non radicali, che proprio casi tipo *guṣṭār* e *kardār*, per quanto in genere ritenuti esempi di *shāyḡān*, sono invece da taluni usati (e Ṭūsī potrebbe essere uno di questi) come parole-*qāfiya* ortodosse (Shams-i Qays 1959-60: 224).

¹⁹⁸ Si tratta di *āzār* e *bāzār*.

¹⁹⁹ Stando all'interpretazione dell'autore del *Mizān al-afkār* (Pellò 2003: 70; 96), *ār* in *rāzār* e in *sāzār* è il tema del presente del verbo *āwardan*. Si noti il particolare uso del termine *qāfiya* per *āz*, *bāz*, *rāz* e *sāz*, che sono parti di parole contenenti i suoni ripenuti (esempi analoghi si trovano più sotto).

²⁰⁰ Alla luce di quanto segue, queste due parole dovrebbero venire dopo *āzār*, *bāzār*, *rāzār* e *sāzār*.

²⁰¹ La *qāfiya* sarebbe qui, in realtà, *ār*: i casi di *shāyḡān* sarebbero fra *charāzār* e *giyāzār* e fra *rāzār* e *sāzār*.

rawī sarebbe l'*alif* e con *radif*. Tutti i casi del genere vanno trattati in modo analogo²⁰².

Dalle analisi precedenti risulta dunque che, quando i significanti delle *qawāfi* sono gli stessi, è necessario, per evitare la ripetizione della *qāfiya*, che essi abbiano significati diversi. Si tenga ugualmente presente, peraltro, che la distinzione fra le *qawāfi* può essere prodotta non solo da una differenza nei significati ma anche dalla 'presenza *versus* assenza' di significato; inoltre, così come la distinzione fra *qawāfi* dotate di significato viene prodotta dalla varietà dei loro significati, analogamente, nel caso di *qawāfi* prive di significato, la distinzione fra esse viene prodotta dalla loro appartenenza a parole dai significati diversi. Dunque²⁰³, la distinzione che si produce tramite la 'presenza *versus* assenza' di significato si ha quando il significante di una *qāfiya*, da solo, esprime un suo significato e il significante di un'altra *qāfiya* non è invece portatore, da solo, di nessun significato essendo parte di una parola questa, sì, con un suo significato. È il caso di *bāz* che, quale parola autonoma, indica un tipo di uccello mentre, quando è parte del significante *bāzār*, nel senso di 'mercato', non trasmette, da solo, alcun significato. Per quanto concerne, invece, la distinzione prodotta dalla varietà dei significati, può esserne esempio ancora *bāz*, che può indicare un tipo di uccello ma anche la ripetizione come quando si dice: *bāz chunīn kard* cioè 'fece di nuovo così'. A proposito, infine, della distinzione che, fra *qawāfi* prive di significato autonomo, viene prodotta dalla loro appartenenza a parole dai significati diversi, un esempio potrebbe fornircelo la parola *bāzār* se venisse usata una volta con il significato di 'mercato' e un'altra volta con un significato differente: *bāzār*, nei due casi, avrebbe uno status differente²⁰⁴.

Presentiamo ora un esempio che mostra tutti questi casi diversi assieme. Supponiamo dunque che *gardūn* venga usato quattro volte, e che la *qāfiya* sia *gar* mentre *dūn* sia il *radif*; supponiamo anche che, in due casi, *gar* abbia un suo senso

²⁰² La possibilità che il *rawī* possa in casi eccezionali essere uno *harf* anteriore all'ultimo *harf* radicale, è testimoniata anche da Shams-i Qays (1959-60: 228) e riflette l'analoga possibilità, descritta anche dallo stesso Tūsi (*Miṣṣār*: 10; 308), che esiste in arabo.

²⁰³ La triplice esemplificazione che segue riprende la casistica appena esposta ma in un ordine diverso.

²⁰⁴ Ciò sembrerebbe garantire, nelle intenzioni del nostro autore, la distinzione fra i due *bāz* utilizzati quali *qawāfi* prive di significato.

autonomo, una volta, cioè, il valore di congiunzione ipotetica, e una volta il senso di 'scabbia', mentre in due casi esso, da solo, non comunichi alcun significato bensì sia parte di un significante, *gardūn*, usato, una volta, con il significato di 'fretta' e una volta con il significato di 'cielo'. Sono queste le distinzioni sopra ricordate, e l'uso concomitante di siffatti quattro casi di *qāfiya* non è considerato alla stregua di una ripetizione. Ma Iddio ne sa di più.

CAPITOLO DECIMO

I difetti nelle *qawāfi* persiane

I difetti nelle *qawāfi* persiane possono essere illustrati alla luce di quanto detto a proposito dei difetti nelle *qawāfi* della poesia araba. In analogia con quanto visto, dunque, tali difetti possono considerarsi di quattro tipi.

Primo tipo: è relativo al *ridf* e ha due varianti.

La prima variante implica la differenza nello *hadhw*, come in *mard*, *wird* e *durd*; se la *qāfiya* è *mutlaq*, il difetto è meno evidente come in *dastab*, *rustab*, *pistab*.

La seconda variante implica la differenza nel *ridf*. Se si tratta di *hurūf* diversi per articolazione il difetto è più evidente e più brutto e, per questo motivo, si trova di meno; nel caso, invece, di *hurūf* simili per articolazione, così come in *dūr* e *shōr* e in *shīr* e *shēr*, ne è lecito l'uso per quanto anche questo sia sgradevole eccetto per coloro che considerano quelle coppie di parole come composte da *hurūf* uguali. Anche usare assieme *qawāfi* con il *ridf* e senza il *ridf*, ovviamente, è un difetto di questo tipo.

Secondo tipo: è relativo al *rawī* e ha quattro varianti.

La prima variante implica la differenza nel *tawjīh*, come in *akhtar*, *ḥunṣur* e *shāḥir*; nel caso che la *rā* sia mossa questo difetto non esiste perché, in quel caso, la *ḥarakat* precedente non solo non può considerarsi *tawjīh* ma non va neppure considerata parte della *qāfiya*²⁰⁵. Si sappia, in proposito, che

²⁰⁵ Shams-i Qays intende la stessa cosa quando sostiene che la *ḥarakat* precedente un *rawī* seguito da *waṣl* non va considerata come *tawjīh* (Shams-i Qays 1959-60: 271): il *rawī* seguito da *waṣl* equivale infatti, per lui, al *rawī* mosso. Si noti il diverso trattamento riservato alle due successioni: 1) *ḥarakat (hadhw) - harf (ridf) - rawī mosso - harf (waṣl)*, come in

in persiano la differenza fra la *kasra* e la *ḍamma*, contrariamente che in arabo, è trattata alla stessa stregua delle differenze fra la *fatḥa* e la *ḍamma* e fra la *fatḥa* e la *kasra*: tali differenze sono considerate allo stesso modo.

La seconda variante implica la differenza nel *rawī*. Così come abbiamo detto a proposito del *riḍf*, se si tratta di *hurūf* diversi per articolazione il difetto è più evidente e più biasimevole, mentre con *hurūf* simili per articolazione il difetto può risultare più nascosto come, per esempio, in *sabō* e *chārsū*, in *mirē* e *ʿalī*, in *gurg* e *turk*.

La terza variante implica la differenza nella *majrā*. La sua sgradevolezza non può rimanere nascosta a meno che la differenza nel *waṣl* non sia dovuta a due *hurūf* simili per articolazione, così come in *pisar-ī*, con la *yā* del discorso, e *kbabar-ē*, con la *yā* dell'indeterminatezza, nel qual caso la *kasra* della *rā* è sì diversa ma tale differenza può anche non notarsi, soprattutto se dopo viene il *radīf*.

La quarta variante implica la differenza nella *ḥarakat* che segue il *rawī-yi mufrad* o il *rawī-yi mudāʿaf*. Un esempio del primo genere è dato da *yād-i shāh* e *pādshāh*, dove la *dāl* ha una *kasra* nel primo caso e una *ḥarakat-i majhūla* nel secondo; un esempio dell'altro genere è invece dato da *chirā-st kazh* e *rāst-u kazh* dove la *tā* ha una *ḥarakat-i majhūla* nel primo caso e una *ḍamma* nel secondo²⁰⁶; si ricordi, peraltro, che dopo

dast-ab o *rust-ab*; 2) *ḥarakat* - *rawī* mosso - *ḥarf* (*waṣl*), come in *akhtar-am* o *ʿunṣur-am*. Nella seconda successione, la *ḥarakat* differente (nel caso *a/u*) che precede il *rawī* mosso (*r*) non viene definita un difetto bensì influente ai fini della *qāfiya* perché a essa esterna; nel primo caso, invece, la *ḥarakat* che precede l'insieme '*riḍf* - *rawī* mosso (*st*)' può sì variare (anche in questo caso *a/u*) ma ciò è considerato un difetto perché tale *ḥarakat* è parte integrante della *qāfiya*. Da un punto di vista della struttura fonetica, però, i due casi risultano simili per cui anche la *ḥarakat* del secondo caso dovrebbe essere vista come parte integrante della *qāfiya*, e una differenza in tale *ḥarakat* considerarsi un difetto della *qāfiya* al pari dell'altro (si noti, oltretutto, che le due parole del secondo caso hanno un solo *ḥarf* radicale uguale e sembrerebbero dunque per questo persino più 'in bisogno', rispetto alle parole del primo caso, per quanto concerne l'uguaglianza della *ḥarakat* in questione). La differenza riconosciuta allo status dei due casi fa pensare a un'influenza del modello arabo dove sono componenti canoniche della *qāfiya* un *rawī* mosso e un *waṣl* (come nel nostro secondo caso) ma dove, invece (come nel nostro primo caso), un eventuale *ḥarf* (diverso da *alif*, *wāw* e *yā*) che preceda un *rawī* mosso e un *waṣl* non fa parte degli *hurūf* della *qāfiya* (e tale fatto può aver indotto Tūsi a tenere un atteggiamento più canonico preservando il ruolo della *ḥarakat* iniziale).

²⁰⁶ Questo fenomeno è definito da alcuni critici con il nome di *ghulu-*

il primo *ḥarf* del *rawī-yi mudāʿaf* non è registrabile nessuna differenza di *ḥarakat*, perché questa è sempre di tipo *majhūla*.

Terzo tipo: è relativo alla differenza nel *waṣl* e va analizzato sulla falsariga di ciò che abbiamo già detto.

Quarto tipo: è relativo alla differenza nel *radīf*. Esso può riguardare sia le *ḥarakāt* sia gli *hurūf* ed è assai brutto a meno che non risulti mascherato come in questo esempio: *basta-ī*, con la *yā* del discorso, e *basta-ē*, con la *yā* dell'indeterminatezza, dove lo *ḥarf yā* e lo *ḥarf* simile alla *yā* sono diversi così come lo sono le *ḥarakāt* che, rispettivamente, li precedono.

Per quanto concerne gli altri difetti si può ragionare per analogia su quelli elencati per le *qawāfi* arabe.

Sappi, comunque, che in seno al *sajʿ*, ai *mathnawī* e alle strofe del *murabbaʿ* e degli altri tipi di *musammat*, le *qawāfi* sono meno curate e alcuni difetti vengono considerati leciti. Nella *qaṣīda*, inoltre, è consentito che la *qāfiya* del primo emistichio si ripeta in altri versi del componimento ma non al secondo emistichio. Secondo gli antichi, la ripetizione della *qāfiya* è invece lecita dopo sette versi nella *qitʿa* e nel *ghazal* e dopo quattordici nella *qaṣīda*; però, presso i moderni, ciò non è in uso. Alcuni hanno detto anche che l'uso di forme affermative e negative, del tipo *kun* e *makun*, non produce un caso di ripetizione della *qāfiya*, anche se tale possibilità non viene sfruttata.

Ciò è quanto abbiamo voluto esporre in modo succinto in questo compendio sulla scienza della metrica²⁰⁷ e della *qāfiya* in queste due lingue. Ma Iddio ne sa di più.

ww (Garcin de Tassy 1970: 361; Elwell-Sutton 1976: 238; Shamīṣā 1988-9: 109), ma viene in genere affrontato diversamente. L'esempio tradizionalmente riportato (e analogo al primo di quelli qui descritti) è quello famoso di Ḥāfiẓ: *kharāb kujā/tā ba kujā* (Ḥāfiẓ 1996: I, 20) che viene descritto come composto da un *rawī* quiescente (la *bā* del primo caso) e da un *rawī* mosso (la *bā* del secondo caso). Si noti peraltro che, anche da un punto di vista metrico, Tūsi ritiene sconsigliabile interpretare allo stesso modo i due sintagmi della seconda coppia i quali, invece, andrebbero preferibilmente scanditi in due modi differenti: -v- (...*rā-st kazh*) e -vv- (*rāst-u kazh*). L'applicazione del primo schema metrico al secondo sintagma così come l'applicazione del secondo schema metrico al primo sintagma sono infatti considerati da Tūsi possibili ma 'pesanti' (Iqbālī 2000: 180).

²⁰⁷ La parte sulla metrica del *Miʿyār al-ashʿār* precede quella sulla *qāfiya*.

5. I capitoli sulla qāfiya persiana nel *Nafā'is al-funūn*CAPITOLO SESTO²⁰⁸

A proposito degli *hurūf* e delle *ḥarakāt* che, secondo i persiani, costituiscono la qāfiya, con tutto ciò che vi è connesso

Secondo i persiani la qāfiya è composta da tre *hurūf*. Il primo *ḥarf* è il *rawī*. Esso, per i persiani, è uno *ḥarf* che si ripete e che costituisce la base della qāfiya: se si tratta di uno *ḥarf* solo viene chiamato *rawī-yi mufrad*, se si tratta di due *hurūf* prende invece il nome di *rawī-yi muḍā'af*. Il *rawī-yi mufrad* può essere uno *ḥarf* di allungamento, come l'*alif* in *sarā*, la *wāw* in *pahlū* e la *yā* in *tuhī*, uno *ḥarf* simile al *wāw* come in *mīnō* e in *diraw*, o uno *ḥarf* simile alla *yā* come in *da'wī* e in *ma'ni*; esso può anche essere diverso da uno *ḥarf* di allungamento, come la *dāl* in *mard*, la *nūn* in *zan* e la *rā* in *pisar*. Sulla base di un'attenta ricerca è risultato che il primo *ḥarf* del *rawī-yi muḍā'af* può essere uno dei seguenti sette: *s*, *kh*, *n*, *sh*, *r*, *zh*, *f*; il secondo *ḥarf*, invece, può essere uno di questi sei: *b*, *t*, *j*, *r*, *s*, *k*. Ecco alcuni esempi: *rāst*, *dāsh*, *gūshk*, *sākh*, *kār*, *dūr*²⁰⁹, *rānd*, e così via. Gli *hurūf* ora citati possono essere *rawī* ad alcune condizioni: 1) prima dei due *hurūf* si deve trovare un'*alif*, una *wāw* o una *yā*, come in *rāst*, *dūst* e *nīst*; 2) il primo *ḥarf*, che risulta di tipo quiescente, ha comunque una *ḥarakat* di tipo *majhūl*, come in *rāst* dove la *ḥarakat* della *sīn* è appunto di tipo *majhūl*; 3) i due *hurūf* devono appartenere alla radice della parola. Dunque in casi tipo *mard-i pīr dūsh zi jān du'āt guft* e simili, dove le condizioni summenzionate non sono soddisfatte, non si potrà parlare di *rawī-yi muḍā'af*. Se il *rawī* è mosso, la qāfiya viene chiamata *muṭlaq*, se invece il *rawī* è quiescente la qāfiya viene chiamata *muqayyad*. Se il *rawī-yi muḍā'af* non è seguito da *waṣl*, come in *rāst*, i due *hurūf* contano nella scansione metrica come uno solo²¹⁰; se esso, invece, è seguito da

²⁰⁸ Come già nel caso del *Mi'yār al-ash'ār*, anche qui si conservano la successione e la numerazione dei capitoli così come indicati nel testo originale, per cui quelli sulla qāfiya persiana iniziano dal sesto.

²⁰⁹ *Kār* e *dūr* sono esempi sbagliati. Queste due parole, infatti, non soddisfano le condizioni del *rawī-yi muḍā'af*, in quanto dopo lo *ḥarf* di allungamento si trova solo uno *ḥarf* e non due.

²¹⁰ Il *rāst* in questione non dovrebbe essere seguito neppure dal *radif*, come in effetti sostiene Tūsi.

waṣl, come in *rāstī*, i due *hurūf* sono entrambi mossi, e si avrà una scansione *fā'ilun*.

Il secondo *ḥarf* è il *waṣl*. Si tratta di uno *ḥarf* aggiunto che viene dopo un *rawī-yi muṭlaq*, come si ha in *pīrī* e *dūstī*²¹¹.

Il terzo *ḥarf* è il *ridf*. È uno *ḥarf* quiescente che precede un *rawī-yi muṭlaq*²¹² e può essere sia uno *ḥarf* di allungamento, come in *nūsh*, sia un altro tipo di *ḥarf*, come in *turk*. Una volta che il *ridf* viene introdotto in un verso, esso va necessariamente ripetuto in tutti gli altri; anche la *ḥarakat* che precede il *ridf* non può mutare.

Tre sono pure i tipi di *ḥarakat* della qāfiya.

La prima *ḥarakat* si chiama *majrā*. Si tratta della *ḥarakat* che segue il *rawī*. Quando il *rawī* è di tipo *muḍā'af* ed entrambi i suoi *hurūf* sono mossi, come in *rāstī*, è più giusto dare il nome di *majrā* solo alla *ḥarakat* che precede immediatamente il *waṣl*.

La seconda *ḥarakat* si chiama *tawjīh*. Si tratta della *ḥarakat* che precede il *rawī-yi muqayyad*.

La terza *ḥarakat* si chiama *ḥadhw*. Si tratta della *ḥarakat* che precede il *ridf*.

I poeti persiani utilizzano molto, dopo il *rawī* e il *waṣl*, il *radif*. Il *radif* è costituito da ciò che si ripete in tutti i versi dopo il *rawī*, sia esso seguito o meno da *waṣl*, e fa parte integrante dello schema metrico. Esso può essere costituito da un solo *ḥarf*, come si ha nel caso della *mīm* in *shinūdām* e in *gushūdām*, della *tā* in *daban-at* e in *sukhan-at* e in casi simili; ma è anche possibile che il *radif* sia più lungo e giunga a occupare sino a due *rukn* in un verso costituito da otto. Ai fini del *radif* valgono i significanti e non i significati: è cioè necessario che resti costante il significante del *radif* mentre il significato può sia mantenersi costante sia mutare. Può succedere, inoltre, che, in alcuni casi, il *radif* abbia un significato e in altri casi no, a seconda che si tratti o meno di una parola autonoma. La ripetizione del *radif* è obbligatoria eccetto che nelle *tarjī'āt* o laddove il poeta, in modo innovativo,

²¹¹ Questi esempi (così come tutti gli altri del genere che si trovano nelle nostre casistiche) potrebbero, ovviamente, anche leggersi non come sostantivi astratti ma come sostantivi indeterminati: *pīr-ī* e *dūst-ī*.

²¹² Che il *ridf* debba 'necessariamente' precedere un *rawī-yi muṭlaq* è cosa che non risulta giustificabile. Potrebbe trattarsi di un errore indotto dalla stessa espressione, *rawī-yi muṭlaq*, presente appena più sopra.

intenda cambiarlo, così come ha fatto Kamāl al-Dīn Ismā'īl nell'esempio seguente:

zi bahr-i fāl zi māqī shudam ba mustaqbal
ki ān-am az pay-i chiz-i ba kār miyāyad

zihī rasīda ba jā'ī ki pīsh-i khātīr-i tu
hama nibān-i sipīhr āshkār miyāyad²¹³

Quale auspicio, ho cambiato il tempo passato in presente perché ciò mi serve per uno scopo.

Bravo! Sei talmente eccelso per cui alla tua mente ogni aspetto segreto del cielo diviene manifesto.

Il *radīf*, in origine, era caratteristico dei persiani, ma anche i poeti arabi moderni lo usano.

Le tipologie della *qāfiya* presso i persiani, in relazione al *rawī*, al *ridf*, al *waṣl* e al *radīf*, sono undici:

- 1) *muqayyad*, *mujarrad*, con il *rawī-yi mufrad* e senza il *waṣl*, come in *pisar* e in *dukhtar*;
- 2) *muqayyad*, con il *ridf* e senza il *waṣl*, come in *murd* e in *burd*; questa *qāfiya* non può essere seguita dal *radīf* poiché non è possibile la successione di due quiescenti nel corpo del verso;
- 3) *muqayyad*, *mujarrad* e con il *waṣl*, come in *du'ā-t* e in *thanā-t*; anche questa *qāfiya* non può essere seguita dal *radīf*;
- 4) *mutlaq*, *mujarrad*, con il *rawī-yi mufrad* e con il *waṣl*, come in *pisar-i* e in *nazar-i*;
- 5) *mutlaq*, *mujarrad*, con il *rawī-yi mufrad* e senza il *waṣl*, come in *pisar-i man* e in *kbabar-i man*;
- 6) *mutlaq*, con il *rawī-yi mufrad* e con il *waṣl*, come in *kardī* e in *mard-i*;
- 7) *mutlaq*, con il *rawī-yi mufrad* e senza il *waṣl*, come in

²¹³ L'esempio è lo stesso riportato in proposito anche da Tūsi, ma vi sono qui alcune incongruenze. Anzitutto, il secondo emistichio del primo dei due versi è qui differente rispetto a quello di Tūsi (l'edizione del *dīwān* di Kamāl al-Dīn Ismā'īl dà ragione a Tūsi: l'emistichio riportato da Āmulī fa parte della stessa composizione ma appartiene al verso precedente; si veda Kamāl al-Dīn Ismā'īl 1970: 222). La citazione di Āmulī, inoltre, contiene anche un evidente errore: con *miyāyad* al posto di *miyamad* al primo verso, infatti, non si ha il teorizzato cambio di *radīf*.

dard-i man e in *mard-i man*; questa *qāfiya* non può stare senza *radīf* poiché non è possibile che la pausa coincida con una *ḥarakat*;

- 8) con il *ridf*, con il *rawī-yi mudā'af* ed entrambi gli *hurūf* del *rawī* di tipo *mutlaq*, come in *rāstī* e in *kbwāstī*;
- 9) con il *ridf*, con il *rawī-yi mudā'af* ed entrambi gli *hurūf* del *rawī* di tipo *mutlaq* ma senza il *waṣl*, come in *kbwāst-ast* e in *rāst-ast*; oppure come in *rāst būd*, secondo una scansione *muftā'ilān*, che è però pesante a pronunciarsi;
- 10) con il *ridf*, con il *rawī-yi mudā'af*, di cui uno *ḥarf* del *rawī* non conti e l'altro sia *muqayyad*, come in *rāst būd* dove la *sīn* non conta per cui si ha una scansione *fā'ilān*;
- 11) con il *ridf*, con il *rawī-yi mudā'af*, di cui uno *ḥarf* del *rawī* non conti e l'altro sia *muqayyad* come in *rāst dāsh*²¹⁴.

Gli ultimi tre tipi non possono trovarsi senza *radīf*²¹⁵. Come risulta evidente, di queste undici tipologie sette sono con il *rawī-yi mufrad* e quattro con il *rawī-yi mudā'af*. Delle sette tipologie con il *rawī-yi mufrad*, quattro sono *mutlaq* e tre sono *muqayyad*. Delle quattro tipologie con il *rawī-yi mudā'af*, due hanno i *rawī* di tipo *mutlaq*, una ha i due *rawī* che valgono come un solo *rawī-yi mutlaq*, e una ha i due *rawī* che valgono come un solo *rawī-yi muqayyad*. Di queste undici tipologie, tre non possono avere il *radīf*, quattro non possono stare senza il *radīf* e le restanti quattro possono avere o meno il *radīf*.

²¹⁴ L'elenco di queste undici tipologie mostra lacune e imprecisioni: la menzione del *rawī-yi mufrad* va spostata dal caso 1 al caso 2; ai casi 4 e 5 è superflua la menzione del *rawī-yi mufrad*; ai casi 6 e 7 va aggiunta la specificazione 'con il *ridf*'; al caso 8 manca la specificazione 'con il *waṣl*'; nelle esemplificazioni dei casi 9 e 10, dopo *rāst būd* sembra essere caduto un secondo sintagma di esempio, tipo *kbāst būd*; al caso 10 *muqayyad* va emendato in *mutlaq*, e manca la specificazione 'senza il *waṣl*'; al caso 11, dove parimenti manca la specificazione 'senza il *waṣl*', non è chiaro l'esempio che, sulla falsariga di quello portato nel caso analogo da Tūsi, dovrebbe essere mutato in qualche cosa tipo 'in *rāst* e in *kbwāst*'.

²¹⁵ Si tratta, in effetti, solo del terz'ultimo e del penultimo tipo ma non dell'ultimo.

CAPITOLO SETTIMO

Sulla *qāfiya* di tipo *ašlī*, su quella *ma^cmūl* e sullo *shāyḡān*

Sappi che una parola che si trova in posizione di *qāfiya*, se viene menzionata nella sua forma originale senza l'aggiunta di altri elementi viene chiamata *qāfiya-yi ašlī*, come *dūst* e *rāst*. Se invece subisce delle aggiunte per essere messa in sintonia con parole di tipo *ašlī*, si ha un caso di *qāfiya-yi ma^cmūl*, come in *dānā-st* e *binā-st* che, grazie alla presenza di *ast*, possono stare in *qāfiya* con *rāst*. Quando l'ultimo elemento di *qawāfi* composte ha sempre lo stesso significato, si ha un caso di *shāyḡān*. *Shāyḡān* indica una quantità illimitata: in persiano ha il significato di 'tesoro molto ricco'. Vari sono i casi di *shāyḡān* nella *qāfiya*. Il primo è dovuto all'*alif* e alla *nūn* del plurale, come in *mardān* e *asbān*; il secondo è dovuto all'*alif* e alla *nūn* del nome di agente, come in *dawān*, *zanān* e *kūbān*; il terzo è dovuto alla *hā* e all'*alif* del plurale, come in *khānabā* e *sarābhā*; il quarto è dovuto alla *yā* di indeterminatezza, come in *mard-ī* e *dard-ī*²¹⁶; il quinto è dovuto alla *dāl* del presente, come in *dibad* e *gūyad*. L'occorrenza dello *shāyḡān*, in presenza o meno del *radīf*, è sgradevole perché si tratta della ripetizione della stessa *qāfiya*. Per quanto, comunque, non sia lecito che in una *qaṣīda* si trovino due o più casi di *shāyḡān*, è invece accettato che ve ne possa essere uno: in una *qaṣīda* che abbia come *qawāfi jānān* e *āsān*, il poeta può infatti usare *mardān* ma non un'ulteriore forma analoga a questa. Anche i poeti moderni arabi riconoscono la sgradevolezza dello *shāyḡān* in casi tipo *muṣlimāt* e *mu^cmināt*, o *fa^calat* e *naṣarat* e simili.

CAPITOLO OTTAVO

Sui difetti della *qāfiya* nella poesia persiana

Ve ne sono di vario genere. Il primo genere è relativo al *rawī* ed è di tre tipi, a seconda che vi sia una differenza nel *tawjīh*, come fra *akhtar* e *unṣur*, o una differenza nel *rawī*

²¹⁶ L'esempio pare inappropriato. Comunque si vogliono vocalizzare le parole in questione (*mard/murd*, *dard/durd*), si tratta in ogni caso, secondo la teoria tradizionale, di una *qāfiya* canonica, di tipo regolare (*ard-ī*) o con lo *hadhw* difettoso (*ard-ī/urd-ī*), ma comunque priva di *shāyḡān*.

come fra *sabō* e *chahārsū*, dove si ha, nel primo caso, uno *ḥarf* simile alla *wāw* e, nel secondo, una *wāw* vera e propria, o una differenza nella *majrā*, che è la *ḥarakat* successiva al *rawī*.

Il secondo genere è relativo al *radīf* ed è di due tipi, a seconda che vi sia una differenza nello *hadhw*, come fra *mard*, *gurd* e *wird*, o una differenza nel *radīf* stesso, come fra *dūr* e *shōr*, dove si ha una *wāw* vera e propria nel primo caso e uno *ḥarf* simile alla *wāw* nel secondo, e come fra *dēr* e *zīr*.

Il terzo genere è causato dalla differenza nel *waṣl*, come fra *pisar-ī* e *khabar-ē*.

Il quarto genere è causato dalla differenza di *radīf* come fra *āmad* e *āyad*, eccetto il caso che abbiamo menzionato più sopra; un altro esempio è dato da *basta* seguito dalla *yā* del discorso e da *basta* seguito dalla *yā* di indeterminatezza con le loro differenti *ḥarakāt*.

Il quinto genere è l'*itā*. Si tratta di quella ripetizione della *qāfiya* di cui abbiamo già detto²¹⁷; non si ha *itā*, però, nel caso che la ripetizione in oggetto avvenga nel primo emistichio del verso d'apertura di una *qaṣīda* e poi in un emistichio che non sia il secondo di quel primo verso.

Alcuni hanno sostenuto che la ripetizione della *qāfiya* può avvenire in una *qaṣīda* dopo quattordici versi, mentre in una *qiṭ'a* e in un *ghazal* dopo sette. In verità, è meglio astenersi anche da tali ripetizioni sinché sia possibile, poiché la ripetizione è comunque indice della pochezza di un poeta e della sua mancanza di pratica nel lessico e nelle sue forme. Ma la scienza è presso Dio.

6. Un'analisi comparata fra le tesi sulla *qāfiya* persiana nel *Mi^cyār al-ash^cār* e nel *Nafā^ṣis al-funūn*

Contrariamente a quanto osservato a proposito della *qāfiya* araba, il testo di *Āmulī* relativo alla *qāfiya* persiana appare strettamente connesso a quello corrispondente di *Tūsī* di cui risulta una sorta di versione ridotta e parzialmente rivista. In

²¹⁷ Il riferimento è allo *shāyḡān* descritto nel capitolo settimo.

effetti, la gran parte dei punti analizzati da Tūsī sono ripresi da Āmulī ma vengono da lui trattati in modo quasi sempre succinto (con minor uso di spiegazioni e di casistiche) e, talvolta, lacunoso e inesatto, a conseguente detrimento della limpidezza delle argomentazioni. Succede, peraltro, di trovare alcuni casi in cui Āmulī propone soluzioni diverse rispetto al modello di Tūsī. Nelle righe che seguono cercheremo di evidenziare i tratti comuni e le differenze più rilevanti fra le riflessioni dei nostri due autori.

Per quanto concerne i tratti comuni si possono individuare tre ambiti: 1) l'impostazione della materia e la sua suddivisione in capitoli; 2) le ipotesi teoriche; 3) la fraseologia e le esemplificazioni.

A proposito del primo ambito, è facile rilevare come gli argomenti affrontati da Āmulī risultino gli stessi di Tūsī sia a livello generale sia nei singoli punti (a parte emendamenti e imprecisioni che vedremo più sotto). Si tratta, peraltro, di una convergenza che potremmo definire quasi obbligata perché riflette un'impostazione di base che è spesso la stessa nei vari trattati sulla *qāfiya* persiana. In particolare, comunque, si noti che il sesto capitolo di Āmulī abbraccia i capitoli sesto e settimo di Tūsī, che il settimo capitolo di Āmulī corrisponde all'ottavo di Tūsī, che quello che risulta come l'ottavo di Āmulī corrisponde al decimo di Tūsī (Āmulī non ha, infatti, un equivalente del nono capitolo di Tūsī dedicato, come si è visto, non alla casistica e alla terminologia di base ma a interpretazioni di questioni specifiche). Anche la distribuzione tematica interna ai capitoli di Āmulī segue, in linea di massima, quella operata da Tūsī, e i pochi cambiamenti introdotti non incidono sui contenuti e sulla logica argomentativa nel suo complesso.

Riguardo, poi, alle ipotesi teoriche, una lettura comparata dei due testi mette in rilievo come le argomentazioni 'eterodosse' di Tūsī relative al numero delle componenti (*hurūf/ḥarakāt*) della *qāfiya*, al *rawī-yi muḏā'af*, al *ridf* e al *waṣl/radīf* si ritrovino sostanzialmente anche nelle corrispondenti pagine di Āmulī. Vi sono però delle differenze, alcune piccole, altre di maggior peso.

Gli *hurūf* della *qāfiya* passano dai 5 di Tūsī ai 3 di Āmulī, ma si tratta, in questo caso, di una riduzione non effettiva in quanto dovuta soltanto a un diverso modo di conteggiare le realizzazioni del *rawī*: per Āmulī il *rawī*, sia esso *mufrad* o

muḏā'af, vale una sola unità, mentre, nel sistema di Tūsī, esso conta per tre unità (una, nel caso del *mufrad*, e due nel caso del *muḏā'af*). È sostanziale, invece, e riflette una scelta diversa, la diminuzione delle *ḥarakāt*, ancora una volta da 5 a 3, proposta da Āmulī nei confronti del modello di Tūsī. Spariscono, infatti, le due 'nuove' *ḥarakāt* (quelle descritte da Tūsī ai numeri 4 e 5 del suo elenco), le quali contraddistinguono, come vedremo, il sistema di Tūsī rispetto a quello di Shams-i Qays e che Āmulī non ha evidentemente ritenuto opportuno inserire fra le componenti della *qāfiya*.

Vi è poi una differenza concernente gli *hurūf* utilizzabili come secondo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā'af*: ci riferiamo alla presenza della *rā* al posto della *dāl*. Tale cambiamento sembrerebbe corrispondere a una vera e propria convinzione da parte di Āmulī, visto che egli porta anche due esempi (*kār, dūr*) a suffragio di tale possibilità. Ma sono proprio le esemplificazioni addotte a evidenziare la debolezza e l'incongruenza dell'ipotesi di Āmulī. La sua stessa definizione conferma, infatti, che il *rawī-yi muḏā'af* è costituito da due *hurūf* che seguono un'*alif*, una *wāw* o una *yā*, condizione che non risulta però rispettata nei due esempi riportati. Non solo. Fra gli esempi del caso si trova anche *rānd*, dove è proprio la 'rimossa' *dāl* a svolgere, e questa volta in modo canonico, le funzioni di secondo *ḥarf* del *rawī-yi muḏā'af*. Il quadro è quindi confuso, e la posizione di Āmulī, al di là di possibili sviste o refusi, non è chiara.

A proposito del *ridf*, Āmulī segue, senza deviazioni di sorta, la posizione di Tūsī.

Venendo poi alla questione del *waṣl* e del *radīf*, si scopre, invece, un'altra situazione contraddittoria. In linea di massima, Āmulī accetta l'ipotesi di Tūsī secondo cui il *radīf* inizia dopo il *waṣl* o, in mancanza di questo, dopo il *rawī*. Molti commenti di Āmulī sul *radīf*, in effetti, seguono molto da vicino quelli di Tūsī (v'è comunque una divergenza sulla questione della sua possibile estensione, che Āmulī descrive come più breve). La definizione del *waṣl* da parte di Āmulī non è invece così dettagliata come quella di Tūsī (Āmulī non parla, per esempio, del fatto che il *waṣl* debba essere quiescente e completare il sintagma cui si suffigge). Ma l'incongruenza più grave è causata ancora una volta dalle esemplificazioni. Le *mīm* di *shinūdam* e di *gushūdam* e le *tā* di *daban-at* e di *sukhan-at*, che Āmulī porta come esempi di *radīf*, altro

non sono, infatti, stando alle sue stesse definizioni (e anche a quelle di Ṭūsī), che casi di *wasl*: questo lascia nuovamente interdetti quanto alle sue vere intenzioni. È da segnalare anche un altro caso di esemplificazione incongrua. Āmulī accenna, come fa anche Ṭūsī, alla possibilità che un poeta possa cambiare il *radif* di una composizione dopo un certo numero di versi purché avvisi del fatto e lo giustifichi. L'esempio di Kamāl al-Dīn Ismā'īl citato da Āmulī è lo stesso di Ṭūsī ma, per l'ennesima volta, si registrano alcune incongruenze²¹⁸.

Restando nel campo delle ipotesi teoriche, si noti poi che Āmulī riduce le tipologie della *qāfiya* agli 11 casi ritenuti possibili da Ṭūsī (egli non prende dunque in considerazione i 3 ulteriori casi che il suo predecessore ha teorizzato e descritto come non usati). Il quadro generale offerto dai due autori in proposito dunque sostanzialmente coincide, anche se il testo di Āmulī mostra, nell'elenco delle casistiche, lacune e imprecisioni²¹⁹. Si noti, peraltro, che Āmulī, rinunciando a presentare le tre tipologie non usate, evita anche le relative giustificazioni di ordine metrico che, in Ṭūsī, hanno spesso toni forzati e poco convincenti.

Anche gli appunti di Āmulī sulla *qāfiya* di tipo *aṣli/ma' mūl*, sullo *shāyḡān* e sui difetti della *qāfiya* si rifanno alle teorie di Ṭūsī in modo abbastanza lineare. Si notino, comunque, alcune differenze di un certo rilievo: 1) la mancanza, nel testo di Āmulī, della quarta variante del difetto della *qāfiya* collegato al *rawī*, variante relativa alle *ḥarakāt* da lui non riconosciute quali elementi della *qāfiya*; 2) l'uso della coppia *pisar-ī/khabar-ē*, da parte di Āmulī, per esemplificare il difetto nel *wasl* e, da parte di Ṭūsī, per esemplificare il difetto nella *majrā*, ma non viceversa; 3) l'inserimento, da parte di Āmulī, dell'*īṭā/shāyḡān* fra i difetti della *qāfiya* (Ṭūsī non parla direttamente di *īṭā* fra i difetti della *qāfiya* persiana ma comunque vi allude quando rinvia al capitolo corrispondente sulla *qāfiya* araba che include, appunto, l'*īṭā*).

Parlando, poi, di fraseologia, è facile rilevare come Āmulī abbia varie volte seguito alla lettera il modello di Ṭūsī. Le frasi che seguono sono comuni fra i due autori (nel caso di differenze, segnaliamo la variante di Ṭūsī fra virgolette e quella di Āmulī fra parentesi): *ba istiqrā' ma'lūm 'shuda ast'*

²¹⁸ Si veda la nota 213.

²¹⁹ Si veda la nota 214.

(*shud*) *ki ḥarf-i 'awwal' (awwalī-yi ū) yak-ī az īn haft ḥarf bāshad*²²⁰; *ba' dī-rā ma' nī bāshad wa ba' dī-rā 'nabāshad' (na) bā sabab-i ān ki ba' dī ba infirād lafz-ī bāshad wa ba' dī 'juzw-ī bāshad az lafz-ī' (na)*²²¹; *wa tikerār-i radif wājib buwad 'ma-gar' (mukarrar: si tratta di un errore) dar 'tarjī'hā' (tarjī'āt) yā ān jā ki shā'ir ba tariq-i bad'at radif bigardānad*²²²; *'ganj-i shāyḡān' (shāyḡān) ganj-ī-rā gūyand ki dar way māl-i bisyār 'bāshad' (buwad)*²²³. Queste, infine, sono alcune coincidenze nelle varie esemplificazioni: *tuhī, pahlū, da'wī, ma' nī, mīnō* e *mard* nel caso del *rawī-yi mufrad*²²⁴; *rāst, dāsht, sākht, rānd* nel caso del *rawī-yi mudā'af*²²⁵; *rāstī* nel caso del *rawī-yi mudā'af* seguito da *wasl*²²⁶; *pisar-ī, pisar-i man; khabar-i man, mard-ī, mard-i man, dard-i man, du'ā-t, thanā-t, rāstī, khwāstī, rāst-ast, khwāst-ast, rāst būd* nelle varie tipologie di *qāfiya*²²⁷; *asbān, mardān, mard-ī, gūyad, dihad, muslimāt, mu'mināt, nasarat* negli esempi di *shāyḡān*²²⁸; *mard, wird, dūr, shōr, akhtar, unsur, sabō, pisar-ī, khabar-ē, basta* nei difetti della *qāfiya*²²⁹. Per i versi di Kamāl al-Dīn Ismā'īl riportati da entrambi i nostri autori a proposito del cambio di *radif*, rinviamo a quanto detto più sopra²³⁰.

L'insieme di queste osservazioni evidenzia la dipendenza del testo di Āmulī da quello di Ṭūsī. E questo non solo grazie ai tratti comuni. Anche le poche deviazioni suggerite da Āmulī, in effetti, presuppongono il riferimento al testo modello di Ṭūsī nei cui confronti, appunto, Āmulī ha operato i propri interventi.

²²⁰ *Mi'yār*: 16-17; 341; *Nafā'is*: 163; 360.

²²¹ *Mi'yār*: 19; 345; *Nafā'is*: 164; 361.

²²² *Mi'yār*: 20; 348; *Nafā'is*: 164; 361-362.

²²³ *Mi'yār*: 24; 354; *Nafā'is*: 166; 364.

²²⁴ *Mi'yār*: 16; 340; *Nafā'is*: 163; 360.

²²⁵ *Mi'yār*: 17; 341; *Nafā'is*: 163; 360.

²²⁶ *Mi'yār*: 17; 341; *Nafā'is*: 164; 361.

²²⁷ *Mi'yār*: 21-22; 349-352; *Nafā'is*: 165; 362-363.

²²⁸ *Mi'yār*: 24; 354; *Nafā'is*: 166-167; 364.

²²⁹ *Mi'yār*: 26-27; 357-359; *Nafā'is*: 167; 365.

²³⁰ Si veda la nota 213.

Bibliografia

- al-^oAjjāj
1997 *Dīwān al-^oAjjāj*, a cura di Ş. Dānawī, Bayrūt.
al-Akhfash, Abū 'l-Ḥasan Sa^oid
1970 *Kitāb al-qawāfi*, a cura di 'I. Ḥasan, Dimashq, 1390.
Āmulī, Shams al-Dīn Muḥammad
1958-1960 *Nafā'is al-funūn fi 'arā'is al-^ouyūn*, a cura di M. A. Shi^orānī e I. Miyānājī, 3 voll., Tihṛān, 1377-1379.
al-Anbārī, Kamāl al-Dīn
1956 *Kitāb al-mūjaz fi 'ilm al-qawāfi*, a cura di 'A. Hāshim, in "Majalla al-majma^o al-^oilmī al-^oarabī (Revue de l'académie arabe de Damas)", XXXI, 1, 1375, pp. 48-58.
Anīs, I.
1952 *Mūsīqā al-shi^or*, 2^a ed., [Cairo].
al-^oArūdī, Abū 'l-Ḥasan Aḥmad
1996 *al-Jāmi^o fi 'l-^oarūd wa-'l-qāfiya*, a cura di Z. Ghāzī Zahid e H. Nājī, Bayrūt, 1416.
al-^oAṣṣār, Muḥammad
Ms. *Kitāb al-wāfi fi ti^odād al-qawāfi*, Cambridge University Library, Add. 222.
^oAtā Allāh-i Husaynī
2001 *Muntakhab-i maqṭa^o-i takmil al-ṣanā'at (Risāla dar 'ilm-i qāfiya)*, a cura di B. Īmānī, in *Ganjīna-yi Bahārīstān*, a cura di B. Īmānī, Tihṛān, 1380, pp. 1-42.
Azer, A.
1973 *Rifma persidskogo sticha*, in *Problemy vostochnogo stichosloženija*, Moskva, pp. 16-24.
Ben-Braham, M.
1907 *La métrique arabe. Traité complet de versification*, Paris.
Bencheikh, J.E.
1975 *Poétique arabe*, Paris.
Bencheneb, M.- Bonebakker, S.A.
1978 *Kāfiya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, vol. IV, pp. 429-432.
Blochmann, H.
1970 *The Prosody of the Persians according to Saifi, Jami and other writers*, ristampa, Amsterdam.
Coupriy, H.
1875 *Traité de versification arabe*, Leipzig.
al-Damanhūrī, M.
1889 *al-Irshād al-shāfi 'alā matn al-kāfi*, al-Qāhira, 1307.
Elwell-Sutton, L.P.
1976 *The Persian Metres*, Cambridge.
Fakhr al-Dīn-i Rāzī

- Ms. *Ḥaḡiqat al-qawāfi*, Aya Sofya 4795/45.
Fashārakī, M.
2003 *Ibtikārāt-i khwāja Naṣīr dar 'arūd wa funūn-i shi^orī* in "Farhang (wizha-yi buzurgdāst-i khwāja Naṣīr 'al-Dīn-i Tūsi - I)", XV-XVI, 44-45 (1381-1382), pp. 173-186.
Fleisch, H.
1958 *La Conception Phonétique des Arabes d'après le Sirr Šinā^oat al-^orāb d'Ibn Ginnī*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Band 108, pp. 74-105.
1961 *Traité de philologie arabe*, 2 voll., Beyrouth.
Garcin de Tassy, J.
1970 *Rhétorique et prosodie des langues de l'orient musulman*, ristampa, Amsterdam.
Gladwin, F.
1798 *Dissertations on the Rhetoric, Prosody and Rhyme of the Persians*, Calcutta.
Ḥāfiẓ
1996 *Dīwān*, a cura di P.N. Khānlārī, 3^a ed., 2 voll., Tihṛān, 1375.
Ḥākī, 'A.
1993 *Qāfiya bar asās-i qā'ida-yi muṣawwit-i kūṭāb*, in "Āyanda", XIX, 4-6 (1372), pp. 311-319.
Ḥaqqshinās, 'A.M.
1982 *Pardākhtan ba qāfiya bākhtan*, in "Nashr-i dānish", II, 2 (1360), pp. 18-35.
al-Hāshimī, A.
s.d. *Mizān al-dhahab fi šinā'at shi^or al-^oarab*, al-Qāhira.
Humāyī, J. et al.
1970-1 *Badī^o wa qāfiya wa 'arūd (barāy-i sāl-i chahārum wa panjum wa shishum-i adabī)*, s.l., 1349.
Ibn 'Abd Rabbihī, Aḥmad
1953 *al-^oIqd al-farīd*, a cura di M. S. al-^oAriyān, 2^a ed., 6 voll., al-Qāhira, 1372.
Ibn Jinnī
1975 *Mukhtaṣar al-qawāfi*, a cura di Ḥ. Shādhilī Farhūd, al-Qāhira, 1395.
Ibn Kaysān, Abū 'l-Ḥasan Muḥammad
1859 *Kitāb talqīb al-qawāfi wa talqīb ḥarakātihā*, in *Opuscula Arabica*, a cura di W. Wright, Leyden, pp. 48-74.
Ibn al-Qaṭṭā^o
1993 *al-Mukhtaṣar al-shāfi fi 'ilm al-qawāfi*, a cura di 'A. al-Isdāwī, Zaqaṣīq.
Ibn Rashīq
1994 *al-^oUmda*, a cura di M. Qarqzān, 2 voll., ristampa, Dimashq, 1414.

- Ibn al-Sarrāj
1968 *al-Mi'yār fi awzān al-ash'ār wa-'l-kāfi fi 'ilm al-qawāfi*, a cura di M. R. al-Dāya, Bayrūt, 1388.
- Iqbālī, M.
2000 *Shi'r wa shā'iri dar āthār-i khwāja Naṣir al-Dīn-i Ṭūsī*, 2^a ed., Tihirān 1379.
- al-Irbīlī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī
1997 *Kitāb al-qawāfi*, a cura di 'A. F. al-Qaḥṭānī, s.l., 1417.
- Jeremiás, É.M.
1997 *Zā'id and aṣl in Early Persian Prosody*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 21, pp. 167-186.
- 1999 *Grammar and linguistic consciousness in Persian*, in *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, part 2, a cura di C. Melville, Wiesbaden, pp. 19-31.
- 2003 *The Formation of Early New Persian Poetry*, in *Persian Origins - Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, a cura di L. Paul, Wiesbaden, 2003, 49-66.
- Kamāl al-Dīn Ismā'īl
1970 *Dīwān*, a cura di Ḥ. Baḥr al-'Ulūmī, Tihirān, 1348.
- Karamī, M.Ḥ.
2001-2 *'Arūd wa qāfiya dar shi'r-i fārsī*, Shirāz, 1380.
- Kāshānī, Ghiyāth al-Dīn Jamshīd
1996 *Az Samarqand ba Kāshān, nāmābā-yi Ghiyāth al-Dīn Jamshīd-i Kāshānī ba pidar-ash*, a cura di M. Bāqiri, Tihirān, 1375.
- Khānlari, P.N.
1975-6 *Wazn-i shi'r-i fārsī*, 3^a ed., s.l., 1354.
- al-Khazrajī al-Zanjānī
s.d. *Mi'yār al-nuẓār fi 'ilm al-ash'ār*, a cura di M. 'A. Rizq al-Khafājī, 2 voll., al-Qāhira.
- Khulūṣī, Ṣ.
1966 *Fann al-taqī' al-shi'rī wa-'l-qāfiya*, Bayrūt.
- K'ot'et'išvili, V.
1986 *Sp'arsuli ritmis st'rukt'ura (Struktura persidskoj rifmy)*, Tbilisi.
- al-Ma'arrī, Abū 'l-'Alā'
1961 *al-Luzūmiyyāt*, 2 voll., Bayrūt.
- Māhiyār, 'A.
1994-5 *'Arūd-i fārsī (shīwa-yi naw barāy-i āmūzish-i 'arūd wa qāfiya)*, Tihirān, 1373.
- al-Mubarrad
1972 *al-Qawāfi wa-mā 'shṭaqqat alqābuhu minhu*, a cura di R. 'Abd al-Ṭawwāb, Tihirān.
- Mudarris Raḍawī, M.T.
1991-2 *Aḥwāl wa āthār-i khwāja Naṣir al-Dīn-i Ṭūsī*, 2^a ed.,

- Tihirān, 1370.
- Muhsinī, A.
2003 *Radīf va musīqī-yi shi'r*, Mashhad, 1382.
- Munḍawī, A.
1969-1974 *Fihrist-i nuskhābā-yi khattī-yi fārsī*, 6 voll. in 7 parti, Tihirān, 1348-1353.
- Muqarrabī, M.
1984 *Bāz ham qāfiya*, in "Āyanda", IX, 12 (1362), pp. 858-870.
- Murādābādī, Muḥammad Sa'd Allāh
1883 *Mizān al-afkār*, Lakhnaw, 1300.
- Musul'mankulov, R.
1989 *Persidsko-tadžikskaja klassičeskaja poētika (X-XV vv.)*, Moskva.
- Najafquli Mirzā
1984-5 *Durra-yi najafi*, a cura di Ḥ. Āhī, Tihirān, 1363.
- Naṣṣār, Ḥ.
1980 *al-Qāfiya fi 'l-'arūd wa-'l-adab*, al-Qāhira.
- Pellò, S.
2001 *La terminazione -at nella teoria della qāfiya di Shams-i Qays*, in "Annali di Ca' Foscari", XL, 3 (Serie orientale 32), pp. 111-130.
- 2003 (a cura di) *La teoria della qāfiya nel Mizān al-afkār di Muḥammad Sa'd Allāh-i Murādābādī*, Venezia.
- Ṣadāqatkish, M.T.
1985-6 *Janbahā-yi fūnitik-i qāfiya dar shi'r-i fārsī*, s.l., 1364.
- Sādāt-Nāṣiri, S.Ḥ.
1986-7 *Qāfiya wa ṣanāyi'-i ma'nawī (sāl-i siwum-i āmūzish-i mutawassiṭa-yi 'umūmī-yi farhang wa adab)*, Tihirān, 1365.
- Safā, Dh.
1954-1991 *Tārīkh-i adabiyāt dar Irān*, 5 voll. in 8 parti, Tihirān, 1332-1370.
- 1987 *'Arūẓī, Yūsof*, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, p. 679.
- al-Sakkākī,
1987 *Miftāh al-'ulūm*, a cura di N. Zarzūr, 2^a ed., Bayrūt, 1407.
- Shafi'i-Kadkanī, M.R.
1991 *Mūsiqī-yi shi'r*, 3^a ed., s.l., 1370.
- Shāh-Ḥusaynī, N.
1988 *Shinākht-i shi'r ('arūd wa qāfiya)*, Tihirān, 1367.
- Shamīsā, S.
1981 *Intiqād az intiqād*, in "Nashr-i dānish", I, 5-6 (1360), pp. 28-33.
- 1982-3 *Qāfiya*, in J. Humāyī et al., *Badī' wa qāfiya (sāl-i du-wwum-i āmūzish-i mutawassiṭa-yi 'umūmī-yi farhang wa adab)*, s.l., 1361, pp. 34-51.
- 1988-9 *Āshnā'ī bā 'arūd wa qāfiya*, 2^a ed., Tihirān, 1367.

- Shams-i Qays
1909 *al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam*, a cura di E.G. Browne e M.^cA. Qazwīnī, Leiden-London.
- 1935 *al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam*, a cura di M.^cA. Qazwīnī e M.T. Mudarris Raḍawī, Tihṛān, 1314.
- 1959-60 *al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam*, a cura di M.^cA. Qazwīnī e M.T. Mudarris Raḍawī, 2^a ed., Tihṛān, 1338.
- 1991 *al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam*, a cura di U. Tourov, Dushanbe.
- 1994-5a *al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam*, a cura di S. Shamīsā, Tihṛān, 1373.
- 1994-5b *Arūḍ wa qāfiya (bar girifta az kitāb al-Mu^cjam)*, a cura di M. Fashārakī, Tihṛān, 1373.
- 1997 *Svod pravil persidskoj poezii (al-Mu^cjam fi ma^cāyir ash^cār al-^cajam), čast II, O nauke rifmy i kritiki poezii*, a cura di N. Čalisova, Moskva.
- Sinno, A.
1984-5 *La théorie de la rime d'après l'introduction des Luzūmiyyāt d'Abū-l-^cAlā² al-Ma^carrī (363/973-449/1075)*, in "Melanges de l'Université Saint-Joseph", II, pp. 605-649.
- Sipantā, S.
2003 *Pazhubesh-ī dar mabāḥith-i zabānshināsī-yi khwāja Naṣīr wa muqāyisa-yi ān bā zabānshināsī-yi jadīd*, in "Farhang (wīzha-yi buzurgdāsh-t-i khwāja Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī - I)", XV-XVI, 44-45 (1381-1382), pp. 145-168.
- Sipihr, M.T.
1973 *Barābīn al-^cajam*, Tihṛān, 1351.
- Sirus, B.
1972 *Nazarījai navi kofijabandī dar nazmi tojik*, Dushanbe.
- Stoetzer, W.
1998 *Prosody*, in *Encyclopedia of Arabic Literature*, a cura di J. S. Meisami e P. Starkey, 2 voll., London.
- Tahānawī, M.A.
1967 *Kitāb kashshāf iṣtilāḥāt al-funūn*, a cura di M. Wajīh, ^cAbd al-Ḥaqq e Ghulām Qādir, ristampa, 2 voll., Tihṛān.
- Tajlīl, J.
2000 *Arūḍ wa qāfiya*, Tihṛān, 1378.
- al-Ṭawīl, M. ^cA.
s.d. *al-^cArūḍ wa 'l-qāfiya 'inda Abū 'l-^cAlā² al-Ma^carrī*, al-Qāhira.
- Thiesen, F.
1982 *A Manual of Classical Persian Prosody*, Wiesbaden.
- al-Ṭibrīzī
1970 *al-Wāfi fi 'l-^carūḍ wa 'l-qawāfi*, a cura di ^cU. Yahyā e F. Qabāwa, Halab, 1390.
- Ṭūsī
1902-3 *Mi^cyār al-ash^cār*, a cura di ^cA. Najm al-Dawla, Tihṛān, 1320 (ristampato in Iqbālī 2000, pp. 307-415).
- 1984 *Mi^cyār al-ash^cār*, a cura di M. Fashārakī e J. Mazāhiri, Isfahān, 1363.
- 1990 *Mi^cyār al-ash^cār*, a cura di J. Tajlīl, s.l., 1369.
- 2000 *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Philosophe et savant du XIII^e siècle (Dānīshmand-i Ṭūs)*, a cura di N. Pourjavady e Ž. Vesel, Téhéran, 1379.
- 2003 "Farhang (wīzha-yi buzurgdāsh-t-i khwāja Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī - I)", XV-XVI, 44-45 (1381-1382).
- Waḥīd-i Tabrizī
1959 *Risāla-yi jam^c-i mukhtaṣar*, a cura di A.E. Bertel's, Moskva.
- 2001 *Jam^c-i mukhtaṣar (bakhsb-i qāfiya)*, a cura di B. Īmānī, in *Ganjīna-yi Bahāristān*, a cura di B. Īmānī, Tihṛān, 1380, pp. 69-90.
- Waḥīdiyān Kāmyār, T.
1981 *Andīshīdan dar qāfiya*, in "Nashr-i dānish", I, 4 (1360), pp. 11-14.
- 1984-5 *Taṣḥīḥ-i kam-^ciyyār-i Mi^cyār al-ash^cār*, in "Nashr-i dānish", V, 1 (1363), pp. 33-37.
- 1988-9 *Wazn wa qāfiya-yi shi^cr-i fārsī*, Tihṛān, 1367.
- 1991 *Taṣḥīḥ-i jadīd az Mi^cyār al-ash^cār*, in "Nashr-i dānish", XI, 5 (1370), pp. 51-54.
- Wā^ciz-i Kāshifi
1977 *Badāyi^c al-afkār fi ṣanāyi^c al-ash^cār*, a cura di R. Musul'mankulov, Moskva.
- 1990-1 *Badāyi^c al-afkār fi ṣanāyi^c al-ash^cār*, a cura di M.J. Kazzāzī, Tihṛān, 1369.
- Yaghmā²i, H.
1936 *Ilm-i qāfiya (barāy-i dānīshāmūzān-i shu^cba-yi adabī-yi dabīristānbā)*, s.l., 1315.
- Zipoli, R.
2003a *On the Theory of qāfiya in Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī and Shams-i Qays*, in "Orientalia Suecana", LI-LII (2002-2003), pp. 479-489.
- 2003b (a cura di) *Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī's Contribution to the Arabic-Persian Theory of Qāfiya*, Venezia, 2003.
- Zumurrudiyān, R.
2003 *Dīdgābhā-yi āvāshinākhū-yi Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī az khilāl-i kitāb-i Mi^cyār al-ash^cār*, in "Majalla-yi Zabānshināsī", XVIII, 2 (1382), pp. 123-127.

ABSTRACT

Ṭūsī's 'unconventional' ideas on Persian *qāfiya* (exposed in the *Miʿyār al-ashʿār*) had a follower in Shams al-Dīn Muḥammad-i Āmulī, the mid-8th-/14th-century author of the encyclopedic text entitled *Nafāʾis al-funūn fi ʿarāʾis al-ʿuyūn*, which includes a section on *qāfiya*. In fact Āmulī's work not only reflects in general the approach of Ṭūsī (also by studying *qāfiya* in both the Arabic and Persian contexts), but in some sections even follows Ṭūsī to the letter, without mentioning, however, the source. We propose here a complete Italian translation of the sections on *qāfiya* in the two treatises and an analytical comparison between them. The sections on Arabic *qāfiya* and the sections on Persian *qāfiya*, which show a different degree of unconventionality, are compared separately.

KEYWORDS

Ṭūsī. *Qāfiya*. Rhyme.