

**MOSÈ, IL FALCO E LA COLOMBA:
EDIZIONE E TRADUZIONE DEL MS GOTHA HB AR. 2212**

di Francesca Bellino

This article completes a research on Islamic legends that started with the study of the legend of Moses, the hawk and the dove (“Mosè, il falco e la colomba: Origine, trasformazioni e intrecci di una storia della letteratura islamica”, in: QSA 20-21, 2002-2003), and that continues now with the study of the *Qiṣṣat Mūsā* preserved in the Ms. Gotha HB arab. 2212. This version, a strophic poem in alternating rhyme written down in Maghrebi script, represents a further stage of reworking of the legend and can be considered a representative witness of so-called popular Islamic religious literature of the post-classical period. The linguistic and extra-textual data show that it was composed and/or written down by an Algerian *maddāh*. The poem is here critically edited and translated for the first time into a European language, accompanied by a study of this kind of compositions.

1. La leggenda di Mosè, il falco e la colomba

Il profeta Mosè, un falco e una colomba sono i protagonisti di una interessante leggenda di origine budista ampiamente attestata nella letteratura islamica.¹ Essa racconta un episodio edificante della vita di Mosè in cui Dio intende metterne alla prova carità (in ar. *shafaqa*) e pazienza (*ṣabr*);² a tale scopo invia gli angeli Michele e Gabriele sotto le sembianze di un falco e di una colomba. I due uccelli inscenano una lunga disputa in forma di dialogo che culmina con la richiesta a Mosè di sacrificarsi per salvare la colomba dal suo predatore che vorrebbe mangiarla. Una volta provata la compassione di Mosè per la colomba e la sua volontà di offrirsi per salvare l'animale, i due uccelli rivelano di essere gli angeli Michele e Gabriele e prendono il volo.

La leggenda di Mosè, il falco e la colomba è stata introdotta piuttosto tardivamente nella letteratura islamica. Una versione in arabo molto breve, che tuttavia non menziona il nome di Mosè ma con analoghi protagonisti, si trova nel *Tanbīh al-ghāfilīn* del teologo Abū l-Layth al-Samarqandī (m. 1002-3);³ altre versioni con protagonista Mosè si trovano nel *Muṣībat-nāma* del mistico Fārīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 1230)⁴ e da qui in raccolte antologiche d'*adab* del periodo post-classico come il *Kitāb al-Nawādir* di al-Qalyūbī (m. 1659).⁵ Il mancato inserimento di tale episodio all'interno del lungo ciclo di narrazioni sulla vita di Mosè delle principali raccolte di storie dei profeti, come le *Qiṣaṣ al-anbiyā'* di Tha'labī (m. 1027) o di Kisā'ī (11-13 sec. ca), non sorprende ed è piuttosto prova della diffusione tarda della leggenda in ambiente arabo-islamico.

¹ La prima parte di questo studio si trova in Francesca BELLINO, “Mosè, il falco e la colomba: Origine, trasformazioni e intrecci di una storia della letteratura islamica”, *Quaderni di Studi Arabi*, 20-21 (2002-2003), pp. 207-28. Ringrazio J. Lentin, A. Mengozzi, F.A. Pennacchietti per i suggerimenti e la loro sempre attenta lettura.

² I diversi significati di questo termine, nelle sue varie accezioni, sono passati in rassegna da A.J. WENSINCK, s.v. “ṣabr”, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (da qui: *E.I.*), ed. by C.E. BOSWORTH et al., Leiden 1995, vol. VIII: *Ned-Sam*, pp. 685-87. Sulla pazienza (*ṣabr*) di Mosè si veda C. SCHÖCK, s.v. “Moses”, in: *Encyclopedia of the Qur'ān*, ed. by J.D. McAULIFFE, Leiden-Boston 2003, vol. 3: J-O, pp. 419-26, in part. 422-23.

³ Abū l-Layth al-SAMARQANDĪ, *Tanbīh al-ghāfilīn*, Beirut 1981, p. 81, cap. *bāb al-ghība*.

⁴ H. RITTER, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in der Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*, Leiden 1955, cap. 22 “Das Verhältnis zum Tier”, p. 326.

⁵ AL-QALYŪBĪ, *Kitāb al-Nawādir*, Costantinopoli 1277/1861, p. 181; Būlāq 1287/1870, pp. 219-220; IDEM, *Kitāb Hikāyāt wa-Gharā'ib wa-aḡā'ib wa-laṭā'if wa-nawādir wa-fawā'id wa-nafā'is*, Calcutta 1856, pp. 221-22, racconto n. 216.

Diverse versioni manoscritte in arabo, swahili e aljamiado, databili tra il XVI e l’XIX sec., attestano la popolarità di questa leggenda nel periodo post-classico e la sua circolazione in diverse aree del mondo musulmano.⁶ La particolarità di queste versioni manoscritte consiste nel collocare l’episodio del falco e della colomba all’interno del ciclo narrativo riguardante l’intimo colloquio intercorso tra Mosè e Dio sul Sinai dopo la fuga dall’Egitto (*munāḡāt Mūsā*).⁷ In questo contesto il racconto coranico circa il colloquio tra Dio e Mosè (Cor. 4:164; 7: 142-147)⁸ viene sviluppato ed ampliato in una lunga narrazione che è arrivata, nel corso del tempo, ad includere temi e motivi di varie altre tradizioni (da quella ebraica a quella musulmana e cristiana)⁹ con episodi di diversa provenienza come ad es. quello qui discusso. Nella maggior parte delle versioni manoscritte arabe della leggenda del falco e della colomba si fa riferimento a tale intimo colloquio; in alcune, come ad es. quella qui discussa, l’episodio sinaitico diventa parte integrante della prima parte della storia, contribuendo così a darne una nuova ambientazione e diversi significati.¹⁰

Il presente articolo si propone di continuare un percorso di ricerca iniziato con lo studio dell’origine e della diffusione della leggenda di Mosè, il falco e la colomba nella letteratura arabo-islamica, che prosegue ora con la presentazione di nuove notizie emerse dallo studio della diffusione delle leggende islamiche nel periodo post-classico (XIII-XIX sec.). È presentata l’edizione del testo in arabo e la traduzione in italiano di una versione manoscritta redatta interamente in versi, intitolata *Qiṣṣat Mūsā* “La storia di Mosè” (Ms Gotha HB arab. 2212, ff. 11b-14a). Come vedremo, questa versione rappresenta un’ulteriore, originale, elaborazione letteraria della leggenda, che esibisce specificità di lingua e stile di grande interesse per lo studio della diffusione della letteratura religiosa musulmana in questo periodo.

2. Ms Gotha HB arab. 2212

La *Qiṣṣat Mūsā* “La storia di Mosè” (ff. 11b-14a) qui studiata è conservata nel manoscritto miscelaneo Gotha HB arab. 2212¹¹ della Herzoglichen Bibliothek di Gotha. Il manoscritto, privo di indicazioni sulla data di copiatura, nome del copista o eventuali possessori, fa parte di una collezione di testi acquistati dall’orientalista tedesco Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) in Egitto. Alcune composizioni che esso contiene sono interamente vocalizzate; in altre, come il testo riprodotto nel presente articolo, i segni di vocalizzazione sono rari e limitati ad alcune parole.

Nel processo di continua elaborazione dei materiali narrativi riguardanti le storie dei profeti avvenuto nel periodo post-classico, il Ms Gotha HB arab. 2212 rappresenta un ulteriore stadio di rimaneggiamento della leggenda del falco e della colomba rispetto alle fasi anteriori delineate in precedenza e può essere considerato un testimone esemplare della cosiddetta “letteratura religiosa popolare islamica”. Il formato antologico nel quale viene ricollocata la leggenda è, infatti, diverso da quello delle antologie d’*adab* o delle raccolte di storie dei profeti (*qiṣaṣ al-anbiyā*) ed è da ricondursi piuttosto a quello di quaderni o libretti manoscritti contenenti storie di vario argomento che venivano compilati da narratori

⁶ Per una rassegna dei principali contenuti, temi e motivi, di tutte le versioni manoscritte reperite, incluse quelle in aljamiado, si veda BELLINO, “Mosè, il falco e la colomba”, pp. 211-19.

⁷ Il termine *munāḡāt*, che letteralmente significa il “ricorrere l’uno all’altro”, il “consultarsi reciprocamente”, nella letteratura religiosa musulmana è stato usato per descrivere l’intimo colloquio tra un profeta e Dio. In ambito letterario il termine indica sia il titolo di una singola opera che descrive nei dettagli i contenuti di tale intimo colloquio, sia l’intero genere letterario comprendente tutte le opere che trattano di tale argomento. Al momento non esiste una trattazione complessiva e generale di questo genere. Una breve presentazione si trova in C.E. BOSWORTH, s.v. “Munādjāt”, in: *E.I.*², vol. 7: *Mif-Naz*, Leiden 1993, p. 557.

⁸ Nel Corano il verbo *kallama* “parlare” è usato per indicare il momento in cui Mosè parlò con Dio, con la diffvol.erenza tra Cor. 4: 164 dove è Mosè che parla a Dio e Cor. 7:143 dove è Dio che si rivolge a Mosè.

⁹ Sul rapporto tra tradizione ebraica e quella musulmana, rimando a J. SADAN, “Some Notes Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources”, in: M. SHARON (a cura di), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Leiden 1986, pp. 353-98, in part. n. 52, 56 e Addenda 2 “Munādjāt”, pp. 395-96; J. SADAN - N. BASAL, “Some fragments of Judaeo-Arabic Poetry (*Munājāt Mūsā?*)”, *Jerusalem Studies Arabic Islam*, 32 (2006), pp. 213-46. Su come il colloquio detto *munāḡāt* viene trattato nelle *Rasā’il* degli Ikhwān al-Ṣafā’, si veda ‘O. ‘ALĪ DE UNZAGA, “The Conversation between Moses and God (*Munājāt Mūsā*) in the *Epistles of the Pure Brethren (Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’)*”, in: D. DE SMET et als. (eds.), *Al-Kitāb: La sacralité du texte dans le monde de l’Islam*. Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, Louvain-la-Neuve 2004 (*Acta Orientalia Belgica*, Subsidia 3), pp. 371-87.

¹⁰ Per un diverso inserimento dell’episodio sinaitico delle conversazioni tra Mosè e Dio nelle versioni manoscritte (arabo, aljamiado e swahili), rimando a BELLINO, “Mosè, il falco e la colomba”, pp. 213-15.

¹¹ W. PERTSCH, *Die Arabischen Handschriften des Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1883, vov. IV, p. 232.

o *maddāh*¹² e da loro usati per le loro recitazioni. In questo tipo di quaderni poesia e prosa si alternano senza soluzione di continuità; inoltre storie dei profeti (*qiṣaṣ al-anbiyā*) si intercalano a storie del ciclo della vita del profeta Muḥammad e dei suoi Compagni, al caso anche a storie che narrano le spedizioni militari e le conquiste del primo islam (*ghazawāt*) e storie di argomento escatologico. In particolare nell'area maghrebina tutte queste storie e leggende, indipendentemente dal genere a cui appartenevano, venivano trasposte dai *maddāh* in forma di poesia per una loro più facile memorizzazione e diffusione. Per come si presentano e sono state conservate è evidente che tutte queste narrazioni per secoli hanno costituito una sorta di repertorio comune e condiviso di narratori, cantastorie e *maddāh*, tramandato per scritto e attraverso canali orali, recitato e trasmesso al caso anche in forma cantata, a scopo di intrattenimento ma soprattutto di proselitismo in aree spesso marginali e periferiche del mondo musulmano.

Il Ms Gotha arab. 2212 è del tutto rappresentativo di questa tipologia documentaria. In esso la storia qui studiata, *Qiṣṣat Mūsā* “La storia di Mosè” (ff. 11b-14a), è preceduta da una versione della *Qiṣṣat al-Ġumġuma* “La storia del teschio” (ff. 2b-9a) e da una storia (*qiṣṣa*) in lode al Profeta (ff. 9a-11b),¹³ seguita a sua volta dalla *Qiṣṣat wafāt al-Nabī* “La storia della morte del Profeta” (ff. 14b-18a), *Qaṣīdat al-ba'ir* “Il poema del cammello” (ff. 18a-22b), *Qaṣīdat sīdī 'Abd al-Raḥmān* “Il poema di 'Abd al-Raḥmān” (ff. 22b-31a), *Qaṣīdat al-sayyid al-Miqdād* “Il poema di al-Miqdād” (ff. 47b-51b), *Qaṣīdat wafāt Fāṭima al-Zahrā'* “Il poema della morte di Fāṭima la luminosa” (ff. 51b-54b), *Qaṣīdat al-Saysabān* “Il poema di al-Saysabān” (ff. 63b-68b),¹⁴ *Ghazwat Badr* “La spedizione di Badr” (ff. 68b-72b). Chiude il manoscritto una versione in versi della *Qiṣṣat Tamīm al-Dārī* “La storia di Tamīm al-Dārī” (ff. 72b-78a).¹⁵ Tra i poemi e le storie sono state inserite poesie di vario genere e argomento.

Rispetto ad altre antologie dello stesso tipo la particolarità del Ms Gotha arab. 2212 consiste nel preservare nella veste di “poesia popolare” (così come nella definizione di Margaret Larkin)¹⁶ storie (generalmente) conosciute in versioni in prosa. Che abbiano titolo *qiṣṣa*, *qaṣīda* o *ghazwa*, le versioni conservate nel Ms Gotha HB arab. 2212 sono nella maggior parte dei casi in poesia strofica, con numero di versi, di sillabe, metro (quando riconoscibile) e rima diversi da un componimento all'altro. Mancando indicazioni a riguardo, non è possibile stabilire se si tratti di poesie composte da uno (o più) *maddāh* o di trascrizioni, messe per scritto sotto dettatura, di versioni orali. Il manoscritto andrebbe senz'altro studiato nel suo insieme per meglio comprenderne questi aspetti e le sue specificità di lingua e genere.

¹² Il termine *maddāh* indica il “panegiricista”, ovvero colui che compone poemi encomiastici (*madiḥ*). Per R. DOZY, *Supplement aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, vol. 2, p. 582, il termine si riferisce anche al “barde, trouvère religieux qui va dans les fêtes chanter les louanges des saints et de Dieu, la guerre sainte, et qui s'accompagne du tambourin et de la flûte”. Più specificatamente P.N. BORATAV, s.v. “maddāh”, in: *E.I.*², Leiden 1986, vol. 5: *Khe-Mahi*, pp. 951-53, sostiene che in Nord Africa “he [*maddāh*] is also the heir of the *qāṣṣ*, who at a late date tours the country and the cities, recounting heroic legends and stories drawn from the repertoire of the story-tellers of the Middle Ages, sometimes aided today by bands, and which are sketched out very often without any connection with the subject of the story”.

¹³ Il testo arabo (in trascrizione) e la traduzione in italiano di questa versione sono riprodotti in F.A. PENNACCHIETTI, “Gesù e Bālwān bin Ḥafṣ bin Daylam il sultano riscusitato”, in: *Studi Arabi e Islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, a cura di P. Branca e V. Brugnatelli, Milano 1995, pp. 145-71.

¹⁴ È di prossima pubblicazione un mio studio che presenta l'intera tradizione letteraria di questa *ghazwa* (inclusa la versione in versi del Ms Gotha HB arab. 2212) dal titolo “Manoscritti e testi orali del nord Africa. Le fonti in arabo della spedizione di 'Alī b. Abī Ṭālib contro il re al-Ghīṭrīf nel uadi al-Saysabān”.

¹⁵ Uno studio generale della leggenda di Tamīm al-Dārī, inclusa questa versione in versi, si trova in F. BELLINO, “Tamīm al-Dārī the Intrepid Traveller: emergence, growth and making of a Legend in Arabic Literature”, in: *Studies on Islamic Legends*, ed. by G. CANOVA, numero monografico di *Oriente Moderno*, 89, 2 (2009), pp. 5-36.

¹⁶ Mutuo qui una definizione di M. LARKIN, “Popular poetry in the Post-Classical Period”, in: *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 6: *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, ed. by R. ALLEN and D.S. RICHARDS, Cambridge 2006, pp. 191-269, in part. p. 193, secondo la quale “popolare”: “might reasonably be applied to literature on the basis of a number of interrelated features. Popular poetry might be defined as compositions produced by the common people, the under-represented lower classes of society [...]. Most important in the case of Arabic, the linguistic register of the works may be used as primary means of identifying popular texts. In fact no single criterion among these can be relied on to the exclusion of all others, and linguistic register, subject matter and form alike will be our primary guides for the purposes of this chapter. Most of the texts we will discuss here do not make exclusive use of the vernacular, but rather consist of an admixture of colloquial and standard Arabic. In other words they are *malḥūn*, at the very least, eschewing desinential inflection, at the most containing colloquial expressions and structures”.

Va detto, in ogni caso, che se da una parte la tipologia linguistica è centrale per una piena comprensione del tipo e genere di poesia di queste versioni, dall'altra parte sono altrettanto evidenti le difficoltà di uno studio di questi componimenti a partire dal solo testo scritto (peraltro non in trascrizione) che esclude quasi del tutto la dimensione orale/dialettale (e forse anche di accompagnamento musicale), una componente che ha avuto certamente un peso importante nell'elaborazione prima e nella trasmissione del testo poi, e che resta fondamentale per una piena comprensione di questi testi nel più ampio panorama della letteratura araba del periodo post-classico. Al momento, mancando per la letteratura araba un'analisi d'insieme delle antologie della letteratura religiosa popolare in lingua media della tipologia del Ms Gotha arab. 2212, e nello specifico non essendo ancora stata effettuato uno studio che permetta di capire quali relazioni queste antologie "miste" o "medie", e le versioni che esse contengono, abbiano con quelle interamente in dialetto, si può vedere in questo testimone una sorta di *missing link* tra le redazioni in lingua media e quelle in dialetto, due universi letterari che fino ad ora sono stati studiati l'uno indipendentemente dall'altro.

Elementi di continuità, sul piano linguistico come su quello dei contenuti e di genere, emergono anche dagli studi di alcuni arabisti sulla poesia popolare in Maghreb. Sia Joseph Desparmet nel suo studio sulla poesia araba dialettale di Blida (Algeria),¹⁷ sia Charles Pellat in un articolo sul genere del *malhūn* (poesia vernacolare)¹⁸ hanno parlato della compilazione e circolazione fino a tempi relativamente recenti di quaderni manoscritti del tipo del Ms Gotha HB arab. 2212, redatti o messi per iscritto in dialetto da *maddāh* o sotto dettatura a partire da esecuzioni orali, contenti questo tipo di componimenti.¹⁹ Resta oggetto di future ricerche per comparazioni l'eventuale reperimento di questi quaderni (se conservati in Biblioteche o fondi).²⁰

Nel Ms Gotha arab. 2212, come detto, le diverse storie e leggende sono intercalate a poesie vere e proprie (per le quali è sempre usato il titolo *qaṣīda*), alcune attribuite allo *shaykh* 'Abd al-Qādir (1808-1863),²¹ importante leader politico algerino e maestro sufi, altre ad un poeta di nome al-Akmal b. Khlūf o Khallūf.²² La presenza di queste poesie è un dato significativo, non solo perché conferisce maggior prestigio alla raccolta, ma anche perché permette di localizzare il manoscritto con maggior precisione e ritenere che esso provenga dall'Algeria o che quantomeno il suo redattore sia stato algerino. Infatti, il secondo nome di poeta evoca una verosimile parentela, se non si tratta addirittura della stessa persona, con Sīdī Lakhḍar Ben Khlouf (al-Khaḍar b. Khalūf o Khallūf, m. ca. 1585),²³ uno dei più celebri poeti vernacoli della regione di Mostaganem (Algeria), noto per le sue composizioni dialettali del genere *malhūn* e per i suoi *madīh*.²⁴

¹⁷ J. DESPARMET, "La poésie arabe actuelle à Blida et sa métrique", in: *Actes du XIV^e Congrès international des Orientalistes. Alger 1905*, vol. 3: *Langues Musulmanes*, Algiers 1905, pp. 437-605, in part. pp. 441-443, nota 1, menziona una lunga lista di poeti, cantanti, *meddāh*, dando informazioni sui loro "quaderni" e sulle loro composizioni.

¹⁸ C. PELLAT, s.v. "malhūn", in: *E.I.*, vol. 6: *Mahk-Mid*, pp. 247-57, p. 352-53, scrive: "Thus, as among the ancient Arabs, the popular poets do not make a point of writing their compositions, more especially as they are often illiterate, and executants, who trust to their extraordinary memory, only rarely transcribe them in notebooks (*kunnāsh*) or on loose leaves, so as more surely to retain the monopoly". Su questo poi aggiunge: "The jealous care with which the written documents are preserved by their owners is a constant trait of which researchers do not cease to complain".

¹⁹ Anche J. WANSBROUGH, "Theme, Convention, and Prosody in the Vernacular Poetry of North Africa", *BSOAS*, 32 (1969), pp. 477-95, presenta interessanti osservazioni sul rapporto tra composizioni classiche e dialettali sulla base del tema (*ma'nā*), convenzione (*badī*) e prosodia (non tanto basata sulle misure quantitative dell'*arūḍ*, ma piuttosto del *malhūn*, nel senso della cadenza musicale).

²⁰ J. DESPARMET, "Les Chanson de Geste de 1830 à 1914 dans la Mitidja", *RA*, 83 (1939), pp. 192-226, in part. p. 194 parla di "cahiers des meddahs de l'époque" senza fornire indicazioni precise di dove reperire questi testi.

²¹ ff. 45b, 57b, 60a, 61a, 62b, 67b.

²² ff. 54b, 56b.

²³ Nel suo articolo sul *malhūn* Charles Pellat menziona tra gli altri il nome – così trascritto – di Sīdī Lakhḍar Bekhkhūf (al-Akhḍar *alias* al-Akḥal b. 'Abd Allāh b. Makhlūf), facendo pensare che si tratti della stessa persona del manoscritto. Di questo poeta è stata di recente pubblicata una raccolta di *malhūn* dal titolo *Dīwān Sīdī al-Akhḍar b. Khallūf: shā'ir al-dīn wa-l-waṭan, al-Ġazā'ir: Ibn Khaldūn*, 2001 ("Silsila fī l-shi'r al-malhūn").

²⁴ L'ipotesi della provenienza algerina del manoscritto o dello scrivente (anche autore?) è ulteriormente avvalorata dal fatto che anche PENNACCHIETTI, "Gesù e Bālwān", p. 171, collega il personaggio del sultano risuscitato del poema con la figura leggendaria di Sīdī Solṭān, un santo musulmano venerato a Nedroma non lontano da Tlemcen (Algeria occidentale).

L'alternanza di diverse tipologie di componimenti (anonimi e d'autore) è un ulteriore dato interessante. A tal proposito va detto che il testo arabo della sola altra versione in versi e in dialetto della leggenda del falco e della colomba che si conosca, attribuita ad un importante poeta dialettale di nome Hāḍj Eṭṭahar (Ḥāḡḡ al-Ṭāhar), vissuto a Tlemcen nel XIX sec., è stato pubblicato da Mohamed Belhalfaoui per l'appunto insieme a poesie di Sidi Lakhdar Ben Khrouf e a poesie dialettali di altri famosi poeti maghrebini.²⁵

Collocato nel novero di questa produzione letteraria, il Ms Gotha arab. 2212 risulta dunque essere un testimone di particolare interesse e valore, non lo solo per lo studio della diffusione della leggenda di Mosè, il falco e la colomba, ma anche per l'analisi dei processi e delle modalità di trasmissione della letteratura religiosa musulmana in lingua media e dialetto in particolare dell'area nordafricana.

3. Ms Gotha arab. 2212, ff. 11b-14a: *Qiṣṣat Mūsā*

La versione della leggenda di Mosè, il falco e la colomba conservata nel Ms Gotha arab. 2212 è di autore ignoto; dunque non sappiamo se colui che ha scritto il testo sia anche colui che ha composto il poema. Il testo non è vocalizzato, se non in alcune parti che abbiamo riprodotto puntualmente nell'edizione che segue. Esso è stato inoltre redatto senza le consuete interruzioni di riga (presenti invece in altre composizioni del Ms Gotha arab. 2212): la fine di ciascun emistichio è indicata con un semplice punto, segno che ha comunque permesso di ricostruire i versi e, successivamente, le strofe.²⁶

La *Qiṣṣat Mūsā* "La storia di Mosè" (ff. 11b-14a) del Ms Gotha HB arab. 2212 è un componimento strofico di 140 versi articolato in 22 strofe, ciascuna formata da 6 emistichi. Le strofe 7 e 13 sono formate da 4 emistichi. Dopo la strofa d'apertura, e in seguito ogni due strofe, si ripete sempre uguale un "segmento di testo" che rappresenta un vero e proprio ritornello in lode al Profeta Muḥammad. Esso è: "Pregate per il mio Signore, l'inviato di Dio!" (vv. 7, 34, 45, 58, 71, 82, 95, 108, 121, 140). Il verso del ritornello rima con l'ultimo emistichio della strofa che lo precede. L'ultimo ritornello (v. 140) viene dopo tre strofe e chiude il poema.

Lo schema rimico della prima strofa è ABABAB, a cui segue il ritornello (v. 7); quello della seconda e terza strofa è CDCDCD, ABABAB, a cui segue il ritornello (v. 20), e così via. In tutte le strofe la rima è alternata; la prima strofa è in *-ān* e *-āh*. Poemi con questo stesso schema rimico, ABABAB CDCDCD ecc., sono segnalati da Desparmet a Blida (Algeria) e risultano comuni nella produzione vernacolare del genere *malḥūn*. Tra questi poemi merita di essere segnalata una *medḥa* (ar. cl. *madiḥ*) al Profeta Muḥammad, intitolata *Khazna*, attribuita al poeta al-Akḥal b. Khallūf precedentemente citato e autore di due poesie conservate nel Ms Gotha HB arab. 2212.²⁷

Dall'insieme di tutti questi dati si può dunque presumere che la *Qiṣṣat Mūsā* sia stata composta (o elaborata in versi) da un poeta con una certa formazione religiosa. La diatriba tra il falco e la colomba e la prova di Mosè vengono collocate nella cornice narrativa della *munāḡāt Mūsā*. Significativamente, a differenza della versione in dialetto di Hāḍj Eṭṭahar e di quella in swahili edita da Dammann (registrata a Lamu, in Kenya, da uno *sheykh* del posto)²⁸ – versioni che rivelano una pratica diffusa (anche arealmente) nel trasporre in versi questa leggenda –, nella *Qiṣṣat Mūsā* del Ms Gotha HB arab. 2212 l'episodio sinaitico occupa tutta la prima parte del componimento (vv. 1-46). Dal momento che non si conoscono altre versioni in poesia della *munāḡāt*, si deve presumere che chi ha trasposto in versi il testo qui stu-

²⁵ M. BELHALFAOUI, *La poésie arabe maghrébine d'expression populaire*, Paris 1973, pp. 180-87: "Le faucon et la colombe".

²⁶ Non abbiamo riprodotto nel testo arabo i "punti" che indicano la fine di ciascun emistichio, preferendo andare "a capo" in corrispondenza di ciascun punto e disporre il testo in modo tale da evidenziare le singole strofe. Per quanto riguarda la sillabazione, essendo il testo in scrittura araba non vocalizzata, la ricostruzione delle sillabe è congetturale.

²⁷ Secondo DESPARMET, "La poésie arabe actuelle à Blida", pp. 582-602, questo componimento, in metro endecasillabo, è suddiviso in preludio (*maṭla*) e strofe (*bayt*), il primo di 4 emistichi, le seconde di 6. WANSBROUGH, "Theme, Convention, and Prosody", p. 483, aggiunge "but making use of the classical, not vernacular, *ridf* variant *ī/ū*" e fa notare che nel poema sono distinguibili influenze morfologiche e lessicali della lingua classica e del Corano.

²⁸ E. DAMMANN, "Eine Suaheli-Dichtung über Moses, den Habicht und die Taube", *Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen*, 28 (1937-1938), pp. 1-13. Il componimento in swahili consta di 35 quartine con schema AAAB. Riferimenti alla trasmissione di questa leggenda nella letteratura swahili si trovano anche in V. HARRIES, "Swahili Epic Literature", *Africa: Journal of the International African Institute*, 20/1 (1950), pp. 55-59; J. KNAPPERT, *Myths and Legends in Swahili*, Nairobi 1993, pp. 54-56: "Musa, the dove and the hawk".

diato abbia utilizzato come testo base una versione (in prosa)²⁹ che conteneva l'episodio sinaitico. Se confrontato alla *munāğāt Mūsā* l'episodio sinaitico del Ms Gotha HB 2212 è ridotto a pochi elementi essenziali ed è anche diverso rispetto a quello delle altre versioni in prosa della leggenda di Mosè, il falco e la colomba:³⁰ mancano ad es. le numerose domande sui diversi argomenti della fede che Mosè rivolge a Dio con relative spiegazioni e non sono riportati per esteso i dieci comandamenti che Dio dà a Mosè e alla sua gente.

La seconda parte della *Qışsat Mūsā* del Ms Gotha HB 2212 (vv. 47-133) è occupata dalla lunga diatriba in forma di dialogo tra falco, colomba e Mosè. Nell'ultima strofa (vv. 134-139) i due angeli Michele e Gabriele svelano a Mosè di averlo messo alla prova per attestarne la pazienza (v. 139).

Nella versione in versi e dialetto maghrebino di Hadj Ettahar, diversamente dalla versione del Ms Gotha HB 2212, non c'è alcun riferimento all'episodio sinaitico; il dialogo tra falco, colomba e Mosè è elaborato in modo diverso (non è la colomba che chiede la protezione di Mosè, ma il falco che rivendica la legittimità di mangiarsi la sua preda); manca il ritornello e gli ultimi 7 versi sono riservati al poeta Hadj Ettahar, che chiude con un particolare di tutto rilievo (vv. 63-4): "Con l'aiuto di Dio termino questo racconto (*qişsa*) / tutto quello che ho trovato nei libri l'ho raccontato". Diversamente, nella *Qışsat Mūsā* del Ms Gotha HB 2212 non è fatto alcun riferimento alla "fonte" di ispirazione e il poema si chiude con un verso di saluto al profeta Muḥammad. Da ciò si deduce che i due testi non sono copia l'uno dell'altro, anche se non si può escludere che si tratti di rimaneggiamenti di una versione comune della storia.}

3.1 Testo arabo del Ms Gotha arab. 2212

Si è scelto di presentare il testo arabo del Ms Gotha arab. 2212, ff. 11b-14a, in caratteri arabi e non in una trascrizione congetturale, ben consapevoli che la grafia araba – come del resto nessuna scrittura tradizionale – non riproduce le particolarità prosodiche e linguistiche del dominio orale. Le espressioni e le parole che hanno posto problemi di decifrazione e interpretazione sono state lasciate tra parentesi per l'arabo e in corsivo nella traduzione.³¹

<f. 11b>

الحمد لله وحده قصة موسى عليه السلام

نبدأ باسم المولى عظيم الشان	1
الرحمان الرحيم جل الله	2
وانثني بالصلاة على العدنان	3
صليوا اعليه يا كل من يهواه	4
نذكر قصة موسى ابن عمران	5
على حال صبر واكليم الله	6
صليوا على سيدي رسول لله	7
نذكر قصة موسى يا فهما	8
اصغوا لي بعقولكم جملا	9
هذا النبي خارج يسارى	10
قاصد لجبل الطور يا فضلا	11
هذا النبي في ارسالت يقرأ	12
حتى ناجاه الخالق المولى	13

²⁹ Oppure una ulteriore versione in versi non pervenutaci.

³⁰ Il riferimento alla *munāğāt Mūsā* e l'episodio sinaitico sono inseriti nella leggenda di Mosè, il falco e la colomba in due modi che assumono - per contenuti e modalità - funzioni diverse. Sull'argomento rimando a BELLINO, "Mosè, il falco e la colomba", pp. 213-14.

³¹ PENNACCHIETTI, "Gesù e Bālwān", ha riscontrato problemi analoghi ai nostri nell'interpretazione del testo arabo della *Qışsat al-Ġumğuma*.

	ناجاه لله المالك الديان	14
	وَأَبْقَى سَاهِي يَسْتَجَاب لِلْمَوْلَى	15
	النور اطمس بصر ابقي حيران	16
	لا يعرف من رفع اولاً من جاه	17
	طعموه القوت املايكة الرحمان	18
	هذا طعم من شي اُوذاك اسقاه	19
	صليوا على سيدي رسول لله	20
<f. 12a>	طعمُ موسى بالقوت يا فهما	21
	من كُون الله لا تحسبوه اطعام	22
	قام امحير وامشى اقصد للْمَا	23
	اتعمر قلب بالخوف والرحما	24
	واتيما من ³³ موسى قام في الاوهام	25
	قام امحير وامشى اقصد للما	26
	سبخ اوضوه اوصلى اصلى باتمام	27
	من بعد اما صلى ابن عمران	28
	ابقي يدع لله ابطيب ادعاه	29
	لن يسمع من نداه من الامران	30
	بالسان القدرة منطلق محلاه	31
	نوصيك اعلى الحير والاحسان	32
	يا كريم الله الحرم الحرم	33
	صليوا اعلى سيدي رسول الله	34
	نوصيك اعلى الخير والاحسان	35
	نوصيك اعلى الصبر في الدنيا	36
	أتهلّ لا تكونشي نقما	37
	وأهل النعمة في النار مقدي	38
	الي جاك اتغيث امن الامأ	39
	قوم ابحق وانفكر المنيا	40
	قوم ابحق المسكين والجيعان	41
	من يرجاك يا موسى اكم يرجاه	42
	الي عاهدت اوفي ايلا ايلا ختلا	43
	واقبل موسى وأرضى إما وصناه	44
<f. 12b>	صليوا اعلى سيدي رسول الله	45

³² Lettura congetturale.

<f. 13a>

ابقى موسى الكليم يتعجب	46
جا ليه احمام اينوح واينادي	47
يا نبى الله جيت لك هارب	48
تمنعني من ذا الباز يا سدي ³³	49
باطل اظلمني غير ابلا موجب	50
ما يبغي غير ايتيم اولادي	51
ما يبغي غير ايفند الفرخان ³⁴	52
يخلي غشي مال بقدر جاه	53
اقصدتك يا موسى اعلى الامان	54
ننجا ابراسي نفترق امعاها	55
لاكني هو في ذا المكان	56
عمري ان شا الله تقبضك في	57
صليو اعلى سيدي رسول الله	58
تقبضك في عمري انهار اتكون	59
بين ايدين الله والعباد اشفوت	60
انطق الباز ابمنطق مشحوط	61
يا موسى ذا الحمام لي قوت	62
لا تقلعلي رزقي ذا مضمون	63
ما جيت الا مقضود ل منعوت	64
جيت قاصد مقضود يا انسان	65
سبع اسنين يا موسى لي نرجاه	66
وسبع اشهر اخرى ابلا تونان	67
وسبع ايام امقيم نستناه	68
حتى جاب ربي الذّا المكان	69
وابغيت تمنع يا كليم الله	70
صلوا اعلى سيدي رسول الله	71
لا تمنعني يا سيدنا موسى	72
لا تقلعلي رزقي اوتعدها	73
شوف الحالي بالجوع كيف اغشى	74
اوفي ذاك الجبل اغدا بعد اغدا	75
جود اعلي بالقوت نتغدا	76
وهب لي ذا الورشان سفك ادماه	77

³³ Mancano i due punti della yā: سيدي.

³⁴ A fine linea si legge لع che è stato omesso.

<f. 13b>

انشق بالمنقار وَالضمان	78
نجدد شحم افواد اوطيب اكلاه	79
فَقَالَ موسى قم يا ورشان	80
وكل امرك لله اوسير امعاه	81
صلوا اعلى سيدي رسول الله	82
وكل امرك لله اوسير امعاه اتكون	83
وَالِي غصبك مضمون في الجنّ	84
قال القمري لو كان الرُّوح اتهون	85
لو كان انت اصبرت ابلا محنّ	86
انهار انجاك ايقاتلك فرعون	87
واعلى اش اقتلت يا باهي الوجنّ	88
لو قتلك يا موسى ابغير افنون	89
تدخل جنت رضوان في الجنّ	90
تدخل جنة رضوان في الجنان	91
اقصور من الذهبان طيب ابياه	92
جيتك ننجا من عظمة البيران	93
تور لى الرُّجْلَ يا كلیم الله	94
صلوا اعلى سيدي رسول الله	95
لا تور لى الرُّجْلَ اولا تثبيث	96
واياك انت مومن خاصم اعليّ	97
انا مسكين اوصاحبي عفريت	98
لا تسخّش واتهون واتهون له بيّ	99
نوقفلك عند الله كان انجيت	100
نمشي لاولادي يفرح بيّ	101
نمشي لاولادي من اهنا فرحان	102
لا يقاوا ايتامى ايصيب امناه	103
لا تستاهل السرخى اولا العوان	104
غير المسكين الي يخاف اعداه	105
أما الزنديق ايحوز بالقهرا	106
ما يحتجكشي يا كلیم الله	107
صلوا اعلى سيدي رسول الله	108

109	ابقى موسى الكليم فى تخمام ³⁵
110	ياالسلام كيف ايدير وايخمم
111	القمرى اعلى الورشان ادفع دفع
112	أَفْرُغْ قَاعُ ³⁶ الراي والتديبر
113	فَقَالَ مُوسَى قَوْمِ يَا وَرْشَانَ
114	أَرْوَاحُ أَمْعَايْ نَعْمَلْ أَمْعَاكَ الْخَيْرِ
115	أَرْوَاحُ أَمْعَايْ نَعْمَلْكَ بِالْخَطَرِ
116	اكبش ا نهاي غير الذي ترضاه
117	تاكل واتجي من منزلي فرحان
118	او سرح ذا الحمام لمرعاه
119	ما نقدر نمشي قَالُ عِيَانِ
120	الجوع اغشان يا كليم الله
121	صلوا اعلى سيدي رسول الله
122	فَقَالَ مُوسَى شَوْفِ فِي لِحْمِي
123	اللحْمِ الِى اسْتَهَيْتَهَا نَعْمَلْكَ
124	من بعد اما تاكلها اشرب دمي
125	حتى تروى من حرمتي نسقيك
126	فقال الباز ارضيت باحمامي
127	افضل لي وَخَيْرِ مِنْ لِحْمِكَ
128	لحم ابن ادم مكروه للبيزان
129	شُغْرُ وَاسِنَاجِ وَالْكَتَابِ أُنْهَاهُ
130	لاكن اقطع لي أمن السيقان
131	هبر اقد لا عاد لي نnsاه
132	ارفع موسى الخدمي ابلا تونان
133	وَأَنَّا يَقْطَعُ سَاقَ كَلِيمِ اللَّهِ
134	فقال الباز اكفك من الامحان
135	لا نهون دمك دمك يا كليم الله
136	مَانَ بَاؤُ أَوْلَا صَاحِبِي وَرْشَانَ
137	هذا اميكابل ونا جبريل امعاه
138	ما جينا غير انجربوك اوكان
139	صبر قلبك مبلي ابحب الله
140	صلوا اعلى سيدي رسول الله

تمت

<f. 14a>

³⁵ Alla fine della linea si legge الحمد, che è stato omissso.

³⁶ Lettura congetturale.

3.2. Traduzione³⁷

La lode a Iddio, l'Unico. La storia di Mosè, su di lui la pace.

1. Inizio nel nome del Signore, sommamente Glorioso, <f. 11b>
2. il Clemente, il Misericordioso. Eccelso è Iddio!
3. Lodo³⁸ con la preghiera 'Adnān.³⁹
4. Pregate per lui, o chiunque lo ami!
5. Racconterò la storia di Mosè, figlio di 'Imrān,
6. sulla condizione di pazienza⁴⁰ dell'interlocutore di Dio.

7. Pregate per il mio Signore, l'inviato di Dio!

8. Racconterò la storia di Mosè, o intelligenti!
9. Ascoltatemi con i vostri intelletti tutti!
10. Questo profeta uscì, *viaggiando di notte*,⁴¹
11. dirigendosi al Monte Sinai, o eccellenti!
12. Questo profeta nella missione recitava,
13. fino a che con lui parlò il Creatore, il Signore.

14. Parlò con lui Iddio, il Re, il Giudicatore
15. e rimase sconvolto rispondendo al Signore.
16. La luce gli tolse la vista, restò confuso.⁴²
17. Non sapeva chi si era levato in alto, né chi era giunto a lui.
18. Gli Angeli del Misericordioso gli diedero del cibo da mangiare,
19. quelli gli diedero da mangiare e quelli gli diedero da bere.

20. Pregate per il mio Signore, l'inviato di Dio!

21. Nutrirono Mosè con del cibo, o intelligenti, <f. 12a>
22. dell'essenza di Dio, non consideratelo (vero) nutrimento.
23. Si levò confuso, camminò, si diresse all'acqua.
24. Il suo cuore si riempì di timore e di misericordia.
25. [...] Mosè restò a congetturare.

³⁷ Per alcune spiegazioni lessicali si è fatto riferimento a vari dizionari dialettali e sono state usate le seguenti abbreviazioni: BEAUSSIER, *Dictionnaire* = M. BEAUSSIER, *Dictionnaire pratique arabe-français contenant tous les mots employés dans l'arabe parlé en Algérie et en Tunisie* [...] nouvelle éd. par M.M. BEN CHENEB, Alger 1958; BEN SEDIRA, *Dictionnaire* = B. BEN SEDIRA, *Petit dictionnaire arabe-français de la langue parlée en Algérie*, Alger 1882; CHERBONNEAU, *Dictionnaire* = A. CHERBONNEAU, *Dictionnaire arabe-français*, Paris 1876; Dozy, *Supplément* = R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden 1927; KAZIMIRSKI, *Dictionnaire* = KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Paris 1860, 2 vols.; MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna* = W. MARÇAIS – A. GUÏGA, *Textes arabes de Takroûna*, II: *Glossaire*, Paris 1925-1961, 9 vols.

³⁸ v. 10 *وَأَنشَىٰ بِالصَّلَاةِ عَلَىٰ الْعِدْنَانِ* lett. "faccio l'elogio, con la preghiera, di 'Adnān". Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 538, I e IV forma della radice th-n-y, "faire l'éloge de qq. (rég. indir. précédé de 'alā)".

³⁹ Nella tradizione araba 'Adnān è il nome dell'eponimo mitico degli Arabi settentrionali, discendenti di Ismaele, di cui faceva parte la tribù del profeta Muḥammad.

⁴⁰ Sul significato di questo termine, rimando alla nota 2.

⁴¹ v. 10 *يَسَارَىٰ* "viaggiando di notte", dalla radice s-r-y. Si noti che DESPARMET, "La poésie arabe actuelle à Blida", pp. 506-7, traduce la medesima espressione, al femminile *حَارِجَةٌ تَسَارَىٰ* con "elle sort et s'en va nonchalamment".

⁴² v. 16 *وَحِيرَانَ*, vv. 23, 26 *مُحِيرًا*, "confuso", "incerto". I due aggettivi potrebbero avere una sfumatura semantica più forte se messi in relazione all'aggettivo usato nel passo coranico (7: 142-147) in cui Mosè, dopo essere stato avvertito da Dio del rischio e dell'impossibilità umana di sopportare il Suo manifestarsi, vedendo Dio, cade a terra "fulminato" (7: 143: *ṣā'iqaṇ*).

26. Si levò confuso, camminò, si diresse all'acqua.⁴³
 27. Compì la sua abluzione completa e fece tutta la preghiera.

28. Dopo che⁴⁴ ebbe pregato il figlio di 'Imrān,
 29. rimase ad invocare Iddio con la sua bell'invocazione,
 30. tanto che⁴⁵ sentì chi lo invocava [*degli uomini*]
 31. con la lingua della potenza: che bel linguaggio!⁴⁶
 32. "Ti raccomando (di fare) del bene⁴⁷ e della carità,
 33. la santità, la santità, o amato da Dio!"

34. Pregate per il mio Signore l'inviato di Dio!

35. "Ti raccomando (di fare) del bene e della carità,
 36. ti raccomando la pazienza nel mondo!
 37. *Hai invocato Dio che non ci fosse vendetta,*
 38. e i facoltosi nel Fuoco son bruciati.⁴⁸
 39. *Soccorri chi, della comunità, a te è venuto.*
 40. Intervieni per difendere i (miei) diritti⁴⁹ e medita sul destino!

41. Intervieni per difendere i diritti del povero e dell'affamato!
 42. Chi ti supplica, o Mosè, quanto Lo supplica
 43. Colui con cui hai stretto un patto senza⁵⁰ inganno".
 44. Allora Mosè si dispone a ciò che gli fu ingiunto (di fare).

45. Pregate per il mio Signore, l'inviato di Dio!

<f.12 b>

46. Mosè l'interlocutore⁵¹ rimase meravigliato.
 47. Giunse a lui una colomba, tubando ed esclamando:
 48. "O profeta di Dio, sono venuta a te fuggendo,
 49. proteggimi da questo falco, o mio Signore!
 50. Ingiustamente mi ha perseguitato senza motivo,
 51. non desidera altro che rendere orfani i miei piccoli.

52. Non desidera altro che privar(mi) dei pulcini,
 53. svuotare il mio nido, non ha avuto forza di raggiungerlo.
 54. Mi sono rivolta a te, o Mosè, cercando protezione.
 55. Io mi⁵² salverò allontanandomi da lui,
 56. ma lui è in questo luogo!"

⁴³ Frase ripetuta nell'originale.

⁴⁴ v. 28 *من بعد أمراً* "dopo che". Costruzione analoga attestata in C. SONNECK, *Chants arabes du Maghreb. Étude sur le dialecte et la poésie populaire de l'Afrique du Nord. Texte arabe*, Paris 1902, p. 59, nota a).

⁴⁵ v. 30 *لن* "tanto che", seguendo una espressione analoga in SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 48, che in nota d) sostiene che *"a plusieurs valeurs: il représente tantôt أن إلى et حتى أن، tantôt لأن"*; p. 176, nota b).

⁴⁶ v. 31 *مرحله* "gradevole". Cfr. SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 20 nota a) *مرحلا "mahlā, prononciation populaire de أمراً، combien est doux, agréable!"*.

⁴⁷ v. 32 *الخير* leggasi *الخير* "bene".

⁴⁸ v. 39 *مرقدي* "bruciati". Cfr. BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 785, q-d-y "allumer; brûler, faire du feu avec".

⁴⁹ vv. 40-41 *قوم ابحق* "alzati per difendere i diritti", seguendo MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 3316, 12) *qām fī-ḥaqq* "se dresser pour défendre les droit de qq."

⁵⁰ Omessa la ripetizione del testo arabo.

⁵¹ Epiteto dato a Mosè nella tradizione musulmana per essere stato colui che ha parlato con Dio (Cor. 4:162).

⁵² v. 55 *ننجا ابراسي* lett. "io salverò la mia testa". Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 193.

57. “Ti tengo stretta nella mia manica,⁵³ se Dio vuole”.

58. Pregate per il mio Signore, l’inviato di Dio!

59. “Ti tengo stretta nella mia manica, un giorno vi starai

60. al cospetto di Dio e gli uomini son curati”.

61. Il falco replicò con un discorso stentato.⁵⁴

62. “O Mosè, questa colomba è per me cibo.

63. Non togliermi il mio nutrimento! Esso è garantito.

64. Non son venuto che per (il) proposito⁵⁵ che può essere descritto come segue.

65. Son venuto con un obiettivo preciso, o uomo,

66. son sette anni, o Mosè, che lo desidero per me,

67. e ancora sette mesi, senza tregua,⁵⁶

68. e sette giorni che son rimasto ad aspettarlo

69. fino a che il mio Signore (mi)⁵⁷ ha portato a questo luogo

<f. 13a>

70. e tu mi hai voluto ostacolare, o interlocutore di Dio!”

71. Pregate per il mio Signore, l’inviato di Dio!

72. “Non mi ostacolare, o nostro Signore Mosè,

73. non privarmi del mio nutrimento e trovati qualcos’altro al suo posto⁵⁸!

74. Guarda in che condizione sono, per la fame come svengo

75. in questo monte giorno dopo giorno.

76. Sii generoso verso me con del cibo che io mangi!

77. Dammi questa colomba, che sia versato il suo sangue!

78. (La) dilanierò con il becco e con gli artigli⁵⁹

79. Mi rigenererà un cuore carnoso e del buon cibo!”.

80. Al che Mosè disse: “Alzati, o colomba!

81. Tutta la tua faccenda spetta a Dio! Va’ con Lui!”.

82. Pregate per il mio Signore, l’inviato di Dio!

83. “Tutta la tua faccenda spetta a Dio. Va’ con Lui! Tu sarai (così)

84. protetta da chi verrà a portarti via, al sicuro, in Paradiso”.

85. Disse la tortorella: “Oh se lo spirito fosse stato più clemente⁶⁰!

86. Se fossi stato paziente senza prove

87. (il) giorno (che) ti ha salvato combatteva contro di te il Faraone!

88. Per quale ragione hai ucciso, o (tu) dal bel volto?

⁵³ vv. 57, 59 غمري leggasi غمري “mia manica”. Cfr. DOZY, *Supplément*, p. 226, “brassée, autant qu’on peut contenir entre ses bras”.

⁵⁴ v. 61 مشحوط lett. “trascinato”. Cfr. DOZY, *Supplément*, p. 732, “tendu” di stile, “sans aisance, sans souplesse”.

⁵⁵ v. 64 مقصود leggasi مقصود.

⁵⁶ v. 67 بلا تونان “senza tregua”. Cfr. BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 1085, infinto VI forma della radice w-n-y, con significato di “retards”, “délais”.

⁵⁷ Nel testo non è indicato esplicitamente chi viene portato: se il falco, il che presuppone la seguente traduzione “il mio Signore (mi) ha portato a questo luogo”, oppure la colomba, il che presuppone la seguente traduzione “il mio Signore (l’) ha portata a questo luogo”.

⁵⁸ v. 73. Cfr. KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 195, V forma ‘-d-w “trouver une chose en place d’une autre”.

⁵⁹ Nella versione edita da Belhafaoui nel passaggio analogo il poeta fa riferimento a ‘mes serres et mon bec’.

⁶⁰ v. 85 تهون. Il significato di BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 1034, V forma تهون “s’avilir, se dégrader”, non sembra appropriato al contesto. Si può leggere dunque thūn e non thawwan.

89. Se ti avesse ucciso, o Mosè, *senza*⁶¹ Fātūn,⁶²
 90. saresti entrato nel giardino di Riḏwān⁶³ in Paradiso?
 91. saresti entrato nel Paradiso di Riḏwān in Paradiso,⁶⁴
 92. (dove ci sono) castelli d'oro, di un bello splendore. <f.13 b>
 93. Sono venuta a te (per) salvarmi dalla tracotanza dei falchi?
 94. *Fammi vedere il coraggio*,⁶⁵ o interlocutore di Dio!”.
95. Pregate per il mio signore, l'inviato di Dio!
96. “*Fammi dunque vedere il coraggio e la perseveranza!*
 97. Tu che sei credente, mi sei ostile!
 98. Io sono una poveretta e il mio compagno è un demonio!
 99. Non sei generoso, sei spregevole, mi abbandoni a suo vantaggio!
 100. Ti ostacolerò⁶⁶ al cospetto di Dio (quando) mi sarò salvata,
 101. andrò dai miei figli che saranno felici per me,
 102. me andrò dai miei figli di qua felice.
 103. Non rimarranno orfani (perché esso) *ha causato danni*.
 104. Tu non sei degno *di liberar(mi)*⁶⁷ e *aiutar(mi)*.
 105. Il debole non è altri che chi teme il suo nemico,
 106. quanto al miscredente ottiene (ciò che vuole) con la prepotenza,
 107. non ha bisogno di te, o interlocutore di Dio!”.
108. Pregate per il mio signore l'inviato di Dio!
109. Mosè, l'interlocutore, rimase *a interrogarsi*
 110. pensando⁶⁸ come comportarsi *secondo l'islam*.
 111. *Allontanò il colpo della tortorella sul falco*.⁶⁹
 112. *Aveva esaurito i pensieri e i ragionamenti*.⁷⁰
 113. Allora Mosè disse: “Levati, o colomba!”.
 114. (Al falco): “Vieni con me, con te farò del bene!
115. Vieni con me, ti darò un gran⁷¹
 116. montone. Prendi alla fine una cosa diversa da quella che tu desideri <f. 14 a>
 117. Mangerai e andrai da casa mia felice.
 118. Lascia libera questa colomba verso il suo *spazio!*”⁷²
 119. “Non ho la forza di camminare!”, disse (il falco), “Son sfinito!
 120. La fame mi fa svenire, o interlocutore di Dio!”.

⁶¹ v. 89 ابغير. Cfr. BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 722 “sans”.

⁶² v. 89 فاتورن leggasī فاتورن. Cfr. KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 539 “nom du boulanger de Pharaon, tué, dit-on, par Moïse”.

⁶³ Nome dell'angelo custode del Paradiso.

⁶⁴ DESPARMET, “La poésie arabe actuelle à Blida”, p. 461, segnala la forma “popolare” جنة per جنة.

⁶⁵ v. 94 الرَجُلُ, seguendo BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 386 رجة “bravoure, courage, coeur”.

⁶⁶ v. 100 نوقلك “ti ostacolerò”. Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, pp. 4357-61 “mettersi davanti a qno (l-) per fargli da ostacolo” in senso sia fisico che figurato. Su questa costruzione vedi anche la nota linguistica.

⁶⁷ Il sintagma potrebbe derivare dalla radice s-r-ḥ (non kh) ed essere tradotto *ad sensum* “della liberazione”.

⁶⁸ vv. 109-110 “lasciò ... a pensare”. Da Dozy, *Supplément*, p. 403, II forma della radice kh-m-m, “pensare”, da cui takhmām “idea”; BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 307, “penser, réfléchir, être pensif”.

⁶⁹ Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 1290, “payer, verser, donner en paiement (reg. dir) ; en contrepartie ‘ala’”; BEAUSSIER, *Dictionnaire*, p. 339 ; Dozy, *Supplément*, p. 122: stesso significato.

⁷⁰ Lett. “Si era svuotato l'alveo dei suoi pensieri e della sua riflessione”, più liberamente “non sapeva più cosa pensare”.

⁷¹ v. 115 بالخطر “di tutto”. Cfr. KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, p. 593, “toute grande mesure”.

⁷² Lett. “alla sua prateria”.

121. Pregate per il mio Signore, l'inviato di Dio!

122. Rispose Mosè: “Guarda la mia carne.

123. Ti darò la carne che hai desiderato.

124. Dopo che l'avrai mangiata, berrai il mio sangue,

125. affinché tu ti disseterai, io ti abbevererò della mia santa persona!”.

126. Insistè il falco: “Desidero la mia colomba,

127. la preferisco ed è meglio della tua carne.

128. La carne dell'uomo è ripugnante per i falchi,

129. [è detestabile]⁷³ e [...] e il Libro lo ha proibito,

130. però tagliami (un pezzo) di gamba!

131. Taglia a grandi pezzi, amputa della carne così che non me lo dimenticherò!”.

132. Allora Mosè alzò il coltello⁷⁴ senza esitazione.

133. Ed ecco l'interlocutore di Dio si apprestava a tagliare una gamba...

134. (quando) il falco disse: “Basta con le prove!

135. Non disdegnare il tuo sangue,⁷⁵ o interlocutore di Dio!

136. Io non sono un falco e il mio compagno non è una colomba:

137. questo è Michele ed io sono Gabriele insieme a lui!

138. Non siamo venuti altro che per metterti alla prova, (così) è stato!

139. Consola il tuo cuore messo alla prova con l'amore di Dio”.

140. Pregate per il mio Signore l'inviato di Dio!

Fine

4. Osservazioni sull'ortografia e sulla lingua del Ms Gotha HB 2122

Senza pretesa di esaustività in questo capitolo finale vorremmo mettere in evidenza alcuni tratti linguistici della *Qiṣṣat Mūsā* del Ms Gotha HB arab. 2212 che ci paiono rilevanti per meglio delineare la tipologia linguistica del componimento. Purtroppo non si ricavano indicazioni sufficienti per dare al manoscritto una collocazione nello spazio (Algeria settentrionale?) e nel tempo (XIX sec.?) che non sia di massima. L'analisi della lingua del testo permette tuttavia di individuare interessanti particolarità della morfosintassi e del lessico che riflettono al contempo tratti dell'arabo medio e costruzioni tipicamente dialettali (dialetto maghrebino, Algeria).

Dal momento che la poesia popolare maghrebina è una poesia essenzialmente ritmica, basata sulla numerazione delle sillabe accentuate e contate in base alla pronuncia dialettale, più che sui metri della prosodia classica, tutti gli indizi che permettono di ricostruire la struttura sillabica sono preziosi. In quest'ottica, i pochi segni di vocalizzazione presenti nel manoscritto sembrano essere stati posti in modo tutt'altro che accidentale e possono essere interpretati, al contrario, per dare precise indicazioni sulla cadenza o sull'accento che doveva avere ciascuna linea poetica.

Per quanto riguarda la riproduzione grafica delle consonanti, vi sono dei casi di confusione tra lettere, ad es. v. 32 الحير con ح in luogo di خ, v. 57 e 59 عمري con ع in luogo di غ, v. 64 مقضود con ض in luogo di د, v. 96 تثبيث con ث in luogo di ت, del tutto comuni in questo tipo di testi. È stata quasi completamente omessa l'indicazione del segno della hamza (inizio, metà, fine parola). La sua scomparsa come fonema

⁷³ Cfr. senso analogo in IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, Cairo s.d., vol. 3, p. 2022: وقد سغره إذا نفاه ابن الأعرابي السفر النفي، Ringrazio J. Lentin per questo suggerimento.

⁷⁴ v. 133 الخدمي “il coltello”. Cfr. DOZY, *Supplément*, p. 355, ipotizza che il termine sia di origine cabila. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 1043-44, “couteau à lame fixe, large et peu pointue”, sostiene che si tratti del coltello utilizzato in cucina per sgozzare le bestie.

⁷⁵ Omessa la ripetizione del testo arabo.

costitutivo della radice e come elemento formativo di derivazione è un tratto generalmente attestato in Maghreb e in testi del medio arabo.

Si segnala un caso di aferesi con la caduta della hamza iniziale nel pronome di 1 pers. sing. in v. 137 *ونا جبريل* “ed io (sono) Gabriele”, presente in alcune forme poetiche.⁷⁶

Per quanto riguarda le vocali, in alcune linee (quasi interamente vocalizzate) sembra che colui che ha messo per scritto il poema abbia voluto o tentato di riprodurre la pronuncia secondo la dinamica dell’intonazione, come ad. es. v. 44 *واقبل موسى وأرضى أما وصاه* “Ubbidi Mosè e si dispose a ciò che gli fu ingiunto (di fare)”, v. 114 *ازواح انعماعى نعمل انعماعك الخير* “Vieni con me, con te farò del bene” o v. 136 *مان باز اولا صاحبي ورشان* “Io non sono un falco e il mio compagno non è una colomba”. Se si scorre il poema si noterà inoltre che, quando presenti, i segni di vocalizzazione sono quasi sempre posti sulla prima sillaba dell’ultima parola o sulla penultima parola di fine verso o direttamente sull’ultima sillaba del verso.

Nel Ms Gotha HB 2212 una *alif* prostetica precede sistematicamente un gruppo di due consonanti CC- ad inizio parola. Scorrendo il testo si può constatare che questa *alif* è stata quasi sempre posta davanti ad una parola di schema CCVC (sia essa sostantivo, aggettivo, preposizione), come ad. es. v. 19 *اؤذاك* “e questo”, v. 22 *اطعام* “nutrimento”, v. 23 *امحين* “confuso”, v. 54 *اغلى* “su”, v. 55 *امعاه* “con lui”,⁷⁷ v. 98 *اوصاحبي* “mio compagno”, v. 114 *انعماعى* “con me”. Da questi esempi si noterà che la notazione del *sukūn*, quando presente sulla prima consonante, non è affatto fortuita. Lo scrivente fa uso di questa *alif* anche prima di alcuni verbi, come ad es. v. 24 *اتعمر* “fremette”, v. 123 *اشتهيتهما* “tu lo hai desiderato”. Si notino la forma dialettali v. 52 *ايقغد* “priva(rmi)”.

La *shadda* sembra essere stata annotata quasi sempre per togliere ambiguità di pronuncia. Vi sono numerosi casi di allungamento di vocali brevi o contrazione delle vocali lunghe che permettono di intuire l’andamento melodico della frase. Nell’imperativo dei verbi concavi è, ad es., quasi conservata la lettera debole, come attestato in dialetto:⁷⁸ vv. 40, 41, 113 *قوم*,⁷⁹ vv. 74, 122⁸⁰ *شوف*,⁸¹ vv. 76 *جود*; vv. 81, 83 *سير*; vv. 114, 115 *ازواح*.⁸²

Degna di attenzione è la resa grafica di *صليو* “pregate!” nel ritornello (anche se dalla v. 71 è scritta *صلوا*),⁸³ nella quale la desinenza *ū* della terza persona pv. del verbo di terza radicale *wāw* potrebbe rappresentare un tratto fonologico discriminante delle parlate cittadine.⁸⁴

Per quanto riguarda la morfologia verbale,⁸⁵ un tratto tipico delle parlate maghrebine, che connota in senso dialettale il componimento del Ms Gotha HB 2212, è l’uso del prefisso di 1 pers. sing. per il presente reso con il prefisso *n(a)/n(u)-*, ad es. v. 1 *نيدا* “io inizio”, o con l’aggiunta del suffisso *-ū* al plurale, v. 138 *انجربوك* “noi ti mettiamo alla prova”.⁸⁶

Un altro tratto caratteristico del dialetto maghrebino è il morfema discontinuo *lā/mā* + verbo + *šī* (dal cv. *šay* “cosa”) per esprimere la negazione, con il morfema *šī* che si agglutina con il tema verbale che lo

⁷⁶ La contrazione del pronome della 1 pers. sing. (soprattutto all’inizio dell’emistichio) è un fenomeno ricorrente nella poesia dialettale maghrebina. Si veda in proposito SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 44, nota h).

⁷⁷ Questa stessa forma è attestata anche in un componimento (nr. 34) riprodotto da SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 56, v. 7, nota e).

⁷⁸ Forme analoghe sono ampiamente attestate in vari canti riprodotti in grafia araba da SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, vedi ad es. p. 33, nota f).

⁷⁹ Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, pp. 3315-19, attesta la stessa forma di imperativo.

⁸⁰ Si noti la costruzione v. 122 *شوف فى لحمي*.

⁸¹ Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, pp. 2105-6, attesta la stessa forma di imperativo.

⁸² Imperativo attestato in SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 166, canto nr. 90.

⁸³ Si noti che l’imperativo pv. di verbi di ultima radicale debole viene realizzato v. 9 *اصغوا لي* “Ascoltatemi!”.

⁸⁴ Sulle discriminanti di realizzazione fonologica di alcune consonanti si veda C. TAINE-CHEIKH, “Deux macro-discriminants de la dialectologie arabe”, in: MAS-GELLAS, 9 (1998-1999), pp. 31-39.

⁸⁵ Per quanto riguarda la morfologia verbale e nominale, ho fatto riferimento a W. MARÇAIS, *Le Dialecte arabe parlé a Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire*, Paris 1902; Ph. MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, Paris 1977.

⁸⁶ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 37.

precede, vedi ad es. v. 37 لا تكونشني “(che) non ci fosse”.⁸⁷ Interessante è la forma della v. 107 ما يحتجكشي “non ha bisogno di te”.⁸⁸

Le frasi alla v. 52 ما يبغى غير ايفند الفرخان “non desidera altro che privar(mi) dei pulcini” e v. 138 ما جينا غير انجربوك “Non siamo venuti altro che per metterti alla prova, (così) è stato!”, attestano un’altra costruzione, *mā... ghêr* “non... che”, presente in vari dialetti maghrebini (Tunisia in particolare).⁸⁹

Nel Ms Gotha HB 2212 sono presenti alcuni participi attivi (di forma *fā’il*) predicativi del soggetto come ad. es. vv. 10-11 خارج يسارى فاصد لجبل “uscì, viaggiando di notte, dirigendosi al Monte”, v. 48 جيت لك هارب “sono venuta a te fuggendo”, v. 65 جيت فاصد مقصود “son venuto puntando a ciò che perseguo”.

Nel Ms Gotha HB 2212 sono presenti alcune interessanti costruzioni con *baqā*,⁹⁰ come ad es. v. 15 وابقى “rimase sconvolto rispondendo al Signore”, v. 16 ابقى حيران “restò confuso”, v. 29 ابقى يدع لله “rimase ad invocare Iddio”, v. 46 ابقى موسى الكليم يتعجب “Rimase Mosè l’interlocutore meravigliato”. Simile la costruzione con *qām*⁹¹ alle v. 23 قام امحير “”, v. 25 قام فى الاوهام “restò a congetturare”. Leggermente diversa la costruzione della v. 109 ابقى موسى الكليم فى تخمام “lasciò Mosè, l’interlocutore, a pensare”.⁹²

La caduta della *hamza*, prima nel parlato e poi nello scritto, ha in parte alterato la struttura delle radici e ha provocato innovazioni nella morfologia. Il Ms Gotha HB 2212 attesta ampiamente la sostituzione della proposizione *ilā* “verso” che esprime moto a luogo con *li-*,⁹³ come ad es. v. 11 لجبل فاصد “si diresse al Monte”, vv. 23, 26 افصد للما “si diresse all’acqua”, v. 47 جا ليه “giunse a lui”, v. 48 جيت لك “sono venuta a te”. Alcuni oggetti pronominali introdotti dalla preposizione *l-* che, percepiti come clitici, non vengono separati dalla forma verbale che li regge, come ad. es. vv. 63, 73 تفعل لي (= تفعل لي) “(non) privarmi”, v. 100 توففلك (= توففلك) “ti ostacolerò”.⁹⁴

In alcuni casi viene allungata la vocale breve delle preposizioni con pronomi suffisso come ad es. v. 47 ليه e v. 62 لي e v. 101 لي;⁹⁵ in altri cade la lettera *hā’* del pronome suffisso di terza persona masc. sing., conservando la sola indicazione della vocale come ad es. v. 64 ل.⁹⁶ Interessanti sono le due forme v. 119 قال (قال له <) e v. 122 قال nelle quali la vocale indica una agglutinazione tra la forma verbale in 3 pers. masc. sing. del perfetto e il pronome suffisso a cui è caduta la lettera *hā’*.⁹⁷

Si segnala l’uso di un pronome interrogativo dialettale v. 88 واعلى اش “per quale ragione?”.⁹⁸

Per quanto riguarda il pronome relativo, nelle proposizioni relative del Ms Gotha è attestata la forma dialettale *élli*⁹⁹ come ad es. v. 43 الى عاهدت “colui con cui hai stretto un patto” e v. 105 غير المسكين الي ايخاف “Il debole non è altri che chi teme il suo nemico”, con la sola eccezione della v. 116 غير الذي ترضاه “non è colui il quale desideri”.

⁸⁷ Attestato anche in SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 41, nota h); p. 114, nota g). Cfr. MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 188.

⁸⁸ Anche in MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 188.

⁸⁹ Cfr. MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 2876, H) “ne ... que”.

⁹⁰ Il significato è quello dato in MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, pp. 359-68, varie costruzioni, tra cui p. 360 4) “continuer à faire, à être dans un état, avec une certaine caractérisation (avec un attribut qui peut être un nom, adjectif, proposition en asyndète)”.

⁹¹ MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 76; MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, pp. 3315-24, varie costruzioni, tra cui p. .

⁹² Seguendo MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 361, 1) “laisser qq. ou qq. ch. (rég. Dir) dans un lieu ou dans un état”.

⁹³ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 164.

⁹⁴ SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 39, nota e) e p. 40, nota f), segnala costruzione analoghe nella quali non si separano le parole. Sull’annessione di uno o più enclitici allo stesso tema verbale si veda MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, pp. 130-34, fa notare che l’annessione di enclitici mantiene l’accento o l’attira sull’ultima sillaba del tema verbale.

⁹⁵ Attestato anche in SONNECK, *Chants arabes du Maghreb*, p. 44, nota e); p. 114, nota a). MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, pp. 120-122 e 167, per le preposizioni con suffissi personali distingue tra tre “serie” di “enclitiques régimes directs”, “enclitiques régimes indirects”, “enclitiques affixes possessif”. La seconda serie, “enclitiques régimes indirects”, offre delle forme “volgari” che non possono tuttavia essere impiegate come enclitici, così come nel Ms Gotha HB 2212.

⁹⁶ Da intendersi analogamente v. 53 مال بقدرُ جاه “non ha avuto la forza (مال بقدرُ = lett. non a lui con la sua forza) di arrivarvi” e v. 112 افرغُل “aveva esaurito”.

⁹⁷ Seguendo MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 121. Cfr. anche MARÇAIS-GUÏGA, *Takroûna*, p. 3306 (*qāl* con enclitici).

⁹⁸ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 176; MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 243 e p. 270.

⁹⁹ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 175.

Per quanto riguarda gli avverbi e le congiunzioni segnaliamo la forma dialettale alle v. 28 من بعد اما e v. 124 من بعد اما “dopo che”.¹⁰⁰

Del tutto particolare la costruzione alla v. 131 لا عاد لي ننساه “non me lo sono ancora scordato” dove ‘ād(a) invariabile può essere interpretato come avverbio “ancora” attestato in alcune parlate maghrebine.¹⁰¹

Tra le congiunzioni va segnalato anche la forma dialettale v. 56 لاكني “ma”.¹⁰²

Si noti l’uso della congiunzione invariabile per introdurre l’ipotetica vv. 85 e 86 لو كان “se”, laddove alla v. 89 è usato solamente لو.¹⁰³

Francesca BELLINO è ricercatore non confermato di Lingua e Letteratura araba presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Torino. Si è occupata di letteratura araba del periodo post-classico, epica, trasmissione di leggende islamiche, enciclopedismo e letteratura geografica. È inoltre interessata al medio arabo e alle varietà miste in testi scritti di carattere letterario. Per la serie Islamica ha tradotto in italiano la prima parte dell’opera di al-Qazwini “Le meraviglie del creato e le stranezze degli esseri” (Milano: Mondadori, 2008).

¹⁰⁰ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 182 “après”, p. 193 in particolare la forma ba’déma; MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 225.

¹⁰¹ MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, pp. 184, 189 (con negazione). Marçais, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 263 “plus” e pp. 265-66 “pas encore”.

¹⁰² MARÇAIS, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen*, p. 194 ; MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 229.

¹⁰³ MARÇAIS, *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*, p. 240.
