

*La perfezione del triangolo.  
Tre soggetti d'amore dal  
Kitāb al-Muwashshā di al-Washshā',  
per una rilettura dell'amor cortese arabo*

di Leonardo Capezzone\*

*A Manuela Romagnoli*

La tradizione hegeliana associa il desiderio al riconoscimento, sostenendo che il desiderio è sempre un desiderio di riconoscimento e che è solamente attraverso l'esperienza del riconoscimento che ognuno di noi si costituisce come un essere socialmente possibile. Tale opinione possiede un suo fascino e una sua verità, ma non prende in considerazione [il fatto che i] termini per mezzo dei quali noi veniamo riconosciuti come umani sono socialmente articolati e mutevoli.

Judith Butler, *La disfatta del genere*<sup>1</sup>

1. Nell'edizione Būlāq delle *Mille e una notte* la quattrocentodécima notte è occupata da una breve novella che testimonia, una volta di più, del regime di intertestualità sotto il cui segno la loro redazione si è compiuta, ennesima prova di quel processo di confluenza e di assorbimento, da parte di un testo proveniente dalla cultura subalterna, di materiali provenienti dalla cultura alta. In questo caso, non si tratta di temi o di motivi che genericamente riaffiorano<sup>2</sup>, o volutamente ricorrono secondo una tecnica narrativa di “smontaggio” dai *corpora* testuali originari (e dagli apparati teorici e ideologici che li generano) e

\* Sapienza Università di Roma.

<sup>1</sup> Citato dall'edizione italiana Meltemi, Roma 2006, p. 26.

<sup>2</sup> Si veda in questo senso M. Gerhardt, *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Brill, Leiden 1963.

di ricostituzione utilizzata dalla macchina compositiva delle *Notti*<sup>3</sup>. Probabilmente, qui entra in gioco quella logica dell’emulazione del modello alto che regge normalmente i processi di trasferimento dei costrutti dal livello alto della produzione culturale ai livelli più bassi – ritenuti tali dal canone egemone – della comunicazione sociale. In questo caso le *Notti* fanno esplicita menzione della fonte – al-‘Utbī, letterato dell’élite culturale di Baghdad del IX secolo – esibendo dunque una derivazione diretta, senza alcuna mediazione del materiale acquisito e inglobato. Siamo di fronte ad un testo “chiuso”, dotato di una sua unità strutturale, totalmente strappato al contesto di provenienza, che forniva una specifica cornice di senso, la teoria entro cui un simile testo letterario poteva essere concepito e recepito. Il dispositivo di accumulazione testuale delle *Notti* sembra invece fagocitare allegramente questo testo, perché risponde a una strategia comunicativa di omogeneità e di consonanza col tema generale, e le sue risorse romanzesche, dell’amore infelice, e, nella fattispecie, col motivo “romantico” del martirio per amore.

L’inserzione di questa novella, che nella versione integrale italiana curata da Francesco Gabrieli porta il titolo di *Storia di tre amori infelici*<sup>4</sup>, non risulta dunque incongrua all’economia globale delle *Notti*; semmai, ciò che la decontestualizzazione implica è il rischio di uno scadimento di senso, perché ovviamente va perduta la cornice teorica, ed etica, dell’amor cortese di cui la novella, con i suoi elementi costitutivi, è funzione e illustrazione. Ciò che le *Notti* incorporano è quel che resta al di là della teoria: una rappresentazione “canonica” dell’amore infelice, un elogio dell’amore non ricambiato e del martirio per amore, che conserva intatta una sorprendente distribuzione equiparativa fra chi è soggetto e chi è oggetto d’amore, niente affatto canonica se osservato “al di qua” della teoria: lui ama lei, lei ama un’altra lei, quest’ultima ama lui, senza che alcuno dei tre veda ricambiato il proprio amore, e per questo tutti muoiono d’amore.

La novella poggiata sulla trasmissione di al-‘Utbī, invece, riacquista la sua cornice di senso originaria quando la ritroviamo nella sezione dedicata alla morte per amore dal primo trattato di etica dell’amor cortese arabo, il *Libro di broccato* (*Kitāb al-Muwashshā*), di al-Washshā’ (m. 936)<sup>5</sup>:

<sup>3</sup> Espressamente di tecniche narrative parla D. Pinault, *Story-Telling Techniques in the Arabian Nights*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

<sup>4</sup> *Le Mille e una notte*, prima versione integrale dall’arabo diretta da F. Gabrieli, Einaudi, Torino 1972, IV, pp. 453-4.

<sup>5</sup> al-Washshā’, *Kitāb al-Muwashshā aw al-żarf wa'l-żurafā'*, Dār Ṣādir, Beirut

Un uomo anziano, nel corso di un banchetto in casa di al-‘Utbī, raccontò ai commensali di aver presenziato, tempo prima, ad un convito a cui partecipavano anche una cantatrice ed un giovane uomo. Il giovane era innamorato della cantatrice, ma questa amava la figlia del vecchio, la quale a sua volta amava quel giovane. Nel corso del convito, la cantatrice intonò questi versi: “Il pianto è il segno di chi amando s’avilisce d’amore / specialmente per l’amante che non trova chi ascolti il suo dolore”. Udendo questa canzone, il giovane disse alla cantatrice: “Approvo, mia signora, per Dio! Tu dunque mi esorti a morire?”. Rispose la donna: “Muori sulla retta via (*rāshidān*)!”. Allora il giovane posò la testa sopra un cuscino, i suoi occhi si oscurarono, e quando andammo a scuotterlo, lo trovammo morto. Turbati, tutti lasciammo il convito.

Tornato a casa, raccontai ai miei familiari la vicenda di quel giovane. Guardai mia figlia, che era lì presente, e vidi che usciva dalla stanza. Uscii dietro di lei, e la vidi reclinare la testa su un cuscino, proprio come aveva fatto quel giovane. La smossi, ed ecco che era morta anche lei! La preparammo per la sepoltura, e l’indomani disponemmo il suo funerale, [mentre i parenti del giovane] preparavano il funerale di lui. Lungo la strada, ci venne incontro un terzo funerale. Domandammo chi era, e ci fu detto che era quello della cantatrice, la quale appena seppe che mia figlia era morta, aveva fatto come lei ed era spirata. Li seppellimmo come fossero un solo morto, in un’unica tomba, e questa è la storia più singolare che si sia mai sentita riguardo alle cose d’amore.

Siamo di fronte ad una rappresentazione perfetta delle tre modalità di partecipazione all’amore contemplate dalla visione cortese; ciò che stupisce è il genere femminile affidato alla funzione del soggetto omoerotico, ma probabilmente, in questo grado zero dell’accesso alla teoria del desiderio cortese, la scelta riflette una volontà di prendere le distanze dalle implicazioni metaforiche – o i camuffamenti – che l’omasessualità maschile è andata assumendo (in ogni cultura)<sup>6</sup>. Altra presenza che il *Libro di broccato* e la cultura d’amore che descrive, qui come in molte altre sue pagine, testimoniano è quella delle donne, le *mutazarrifāt*: mentre di norma si nega loro l’accesso alla trascendenza verso cui lo sviluppo mistico e filosofico dell’amor cortese ovunque tende quando nella donna, e nel corpo femminile, vede un ostacolo al proprio produrre conoscenza, in questo quadro esse partecipano, in

s.d., pp. 93-4. La versione confluita nell’edizione Būlāq, rispetto al testo originale, è più ricca di elementi narrativi, frutto evidente di un rimaneggiamento stilistico atto ad accrescere il *pathos*, pur non modificando nulla dei contenuti.

<sup>6</sup> Si vedano, per esempio, J. Wafer, *Vision and Passion: The Symbolism of Male Love in Islamic Mystical Literature* e S. O. Murray, *Woman-Woman Love in Islamic Societies*, in S. O. Murray, W. Roscoe, *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, New York University Press, New York 1997, rispettivamente pp. 97-106 e pp. 107-31.

una rete di relazioni con gli uomini, come soggetti a una forma di cura di sé, la rinuncia nella castità, che legittima la liceità del loro desiderio (qui sancita dalla figura dell’anziano padre). Restituita alla sua cornice di senso, questa novella – almeno nella nostra intenzione interpretativa – può fornire elementi nuovi per l’interpretazione storica del fenomeno dell’amor cortese, così come esso si esprime fra il IX e il X secolo<sup>7</sup>.

2. Da tempo il tema del soggetto e della soggettività contrapposta a un’universalità, da esclusivo appannaggio della filosofia si è trasferito nel campo dell’indagine storica; un simile trasferimento si è reso possibile allorché la riposante e impersonale nozione di universalità, così come era stata fissata da Hegel, è stata identificata con la più tangibile presenza di una normatività costituita da una collettività totalizzante che risponde in nome di tutti i membri che una società raccoglie e vincola in un legame di rappresentazione. Tale legame, sancito come solidale, è generatore delle dinamiche del riconoscimento. Sentito come peculiare segno distintivo dell’insorgenza del Moderno, il soggetto hegeliano che si confronta con l’universalità che dovrebbe garantirgli il riconoscimento del proprio esserci è, com’è noto, il punto di arrivo di una riflessione epocale, il cui inizio era stato dallo stesso filosofo indicato nella kantiana *Critica della ragion pura* – là dove Kant disvela quel punto in cui la ragione può assumere «la più gravosa delle sue incombenze, ossia quella della conoscenza di sé, [...] per la quale è necessario istituire un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> È implicita, nell’interpretazione che qui si propone, una chiave di lettura comparativa fra la teoria dell’amor cortese prodotta nel Medioevo arabo-islamico fra Baghdad e l’Andalusia e quella diffusa nel Medioevo latino-cristiano. A fondamento di questa istanza di lettura congiunta dei due fenomeni mi rifaccio ad alcune opere basilari (ancorché assai discusse) sul tema: A. L. Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs. The Development of a Genre*, New York University Press, New York 1971; M. R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004 (1 ed. 1987); A. J. Denomy, *The Heresy of Courly Love*, McMullen Company, New York 1947; Id., *Fin’amors: the Pure Love of the Troubadours, Its Amorality, and Possible Sources*, in “Mediaeval Studies”, 7, 1945, pp. 139-207. Lo studio di G. Algazi, R. Drory, *L’amour à la cour des Abbassides. Un code de compétence sociale*, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 55, 2000, pp. 1255-82, fissa quattro assi che consentono una comparazione fra gli esperimenti cortesi della corte abbaside ed equivalenti corti europee fra XI e XII secolo: i nuovi repertori culturali elaborati; la diffusione dei modelli cortesi al di fuori dello spazio sociale cortese; il ruolo delle tradizioni anteriori; gli attori dei processi in corso.

<sup>8</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, pp. 8-9.

Di questo percorso che segna le tappe di un distacco dell'uomo dalla natura, la filosofia forniva già il presentimento della sua dimensione storica, e delle mutazioni a cui sono soggette le condizioni che in un dato momento storico rendono possibile, e pensabile, il tentativo di emanciparsi attraverso l'assunzione, da parte dell'individuo, di uno sguardo critico nei confronti della società che lo ingloba in un sistema che è di volta in volta ontologico, giuridico, etico. Paradossalmente, quel tribunale invocato da Kant vedeva come imputato e come giudice al contempo la ragione umana; è in questo spazio che la soggettività, scissa nel doppio ruolo di imputato e di giudice, investe il modo, le forme e i linguaggi in cui, nella storia, le fonti documentano un aprirsi del soggetto all'esperienza, e le modalità con cui il soggetto si interroga sulle condizioni di possibilità dell'esperienza stessa.

Nel passato, noi non troviamo ovviamente la medesima stratificazione di significati o la stessa modalità di interrogazione del soggetto; ciò che invece troviamo sono forme del desiderio che sempre tendono a dar voce a un'istanza di legittimazione. Proprio dalla trattazione hegeliana della nozione di desiderio e alla verifica della sua dialettica del superamento in termini di compatibilità con l'universalità della norma (e dell'etica), il pensiero postmoderno è partito per mettere criticamente in luce tutto il peso della violenza etica esercitato dall'universalità hegeliana quando essa, e la sua portata normativa, acquista una dimensione sociale<sup>9</sup>. Ciò che vorrei tentare in queste pagine – rispondendo con un sì al dilemma storicistico se sia possibile per noi moderni comprendere gli antichi più di quanto essi comprendessero se stessi – è una lettura dell'amor cortese arabo medievale che si avvale delle condizioni di interpretazione di un fenomeno storico del passato offerto dalla decostruzione post-moderna<sup>10</sup>. Vorrei leggerlo, cioè, come un fenomeno di emersione di una soggettività la cui coscienza etica

<sup>9</sup> Punti di riferimento fondamentali di questo percorso critico, centrato sulla confutazione della concezione hegeliana dell'alterità e del suo superamento, sono due opere di J. Butler: *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009 (ed. or. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1999); *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005).

<sup>10</sup> Muovendosi lungo altre traiettorie, un analogo esperimento condotto sul Medioevo con strumenti analitici della modernità è quello di P. Haidu, *The Subject Medieval/Modern: Text and Governance in the Middle Ages*, Stanford University Press, Stanford 2004; nello specifico, cfr. il capitolo 4, *The Love-Lyric as Political Technology*, pp. 79-94. Su un fronte ancora diverso, cfr. S. Kay, *Subjectivity in Troubadour Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

sente che la propria verità (guidata dalla propria natura) è antisociale, perché implicitamente ma sostanzialmente fondata su un desiderio che pertiene alla sfera dell’umano ma si scontra con l’illegalità della sua attuazione. L’amor cortese e la sua teoria, a differenza di altre forme dichiaratamente fuorilegge di espressione dell’amore (basta pensare all’estetica antinomista degli amori libertini cantati da Abū Nuwās e dalla sua scuola), reclama una forma di riconoscimento che mette fortemente in discussione, contro l’illegalità in cui lo relega il diritto, il carattere asociale dell’amore e la sua portata rovinosa, insistendo piuttosto sull’amore come virtù e come fattore di nobilitazione e di raffinamento dell’anima.

Perché l’operazione ci sembra lecita? Perché il pensiero critico post-moderno illustra alcune dinamiche del riconoscimento, dell’assunzione di responsabilità e della negoziazione dei termini in cui la libertà rivendicata viene presentata che possono essere rinvenute nel modo in cui l’amor cortese arabo delimita il proprio discorso etico nei confronti della normatività (essenzialmente proveniente dal fronte giuridico). Soprattutto gli aspetti della responsabilità e della negoziazione, trattati da Judith Butler là dove la filosofa mette in discussione i margini di accesso, da parte delle minoranze, alla sfera dell’umano, e indaga sulle condizioni storiche che stabiliscono la costruzione sociale della soggettività e i processi per cui il soggetto diventa intelligibile a se stesso, sembrano emergere dal discorso arabo medievale dell’amor cortese e prestarsi a una comparazione là dove entrambi quegli aspetti, da un’iniziale integrazione essenzialmente mimetica assumono progressivamente la forma di una critica e di una rivendicazione. La domanda da cui si può partire è: l’amore è una variante del conflitto tra filosofia e legge?

**3.** Può aiutare a comprendere lo statuto di illegalità dell’amore cortese nel Medioevo arabo – eminentemente concepito, celebrato dalla poesia, e vissuto *al di fuori* della dimensione coniugale – seguendo l’approccio antropologico al tema dell’adulterio (*zinā’*) proposto da Mohammed H. Benkheira, che qui proverò a sintetizzare<sup>11</sup>. Partendo da alcune definizioni canoniche del reato di *zinā’*, formulate dal diritto classico islamico – che, seppur in maniera incostante, include i comportamenti omosessuali nella sfera delle relazioni sessuali illecite, tali *perché al di fuori* del vincolo matrimoniale che regola *non*

<sup>11</sup> M. H. Benkheira, *L’amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*, PUF, Paris 1997, pp. 269 ss.

i rapporti sessuali fra i due sessi, ma l'intera sfera della sessualità – Benkheira mette in evidenza un processo di accumulo e di sedimentazione del dato giuridico che ha sanzionato in maniera rigida e profonda un fenomeno apparentato culturalmente ad ogni antropologia del matrimonio, traducendolo in termini di normatività legalistica, stabilendo dunque una capillare definizione giuridica dell'attitudine morale.

Nel suo senso più generale, *zinā'* è un rapporto sessuale illecito (*harām*), cioè che trasgredisce il divieto di superare un limite. Per capire quali problematiche solleva, è necessario considerarlo alla luce della teoria del matrimonio (*nikāh*), connessa con lo statuto giuridico degli individui. Il matrimonio, da un punto di vista antropologico, è il modo di sospendere il tabu che colpisce le relazioni sessuali. Bisogna distinguere da un lato unioni lecite e unioni illecite (legami di sangue, relazioni extraconiugali); dall'altro, unioni possibili e unioni impossibili (omosessualità e bestialità: queste ultime sono di per sé illecite). Le unioni lecite sono una categoria intermedia fra le unioni possibili e quelle impossibili. Che cos'è che determina la possibilità, secondo Benkheira non viene mai esplicitato, ma resta invece sospeso in una indefinitezza che contribuisce a rendere elastica, come prima accennato, l'inclusione dell'omosessualità, in quanto comportamento sessuale, nella tipologia della trasgressione. Vi è un riferimento a un dato ritenuto di natura, o la questione pertiene a una morale extragiuridica? (Non è escluso che vi sia un altro elemento, relativo alla definizione di genere, non percepito da Benkheira, e cioè che la ragione giuridica interviene sulla norma etica sanzionando non solo i rapporti fra i sessi, ma i rapporti sessuati fra gli individui)<sup>12</sup>.

Secondo la lettura antropologica del matrimonio proposta da Benkheira, ogni visione del mondo implica una divisione e una separazione, che rimandano a principi fondamentali di opposizione, che distribuiscono le cose del mondo in due classi complementari; introdurre l'ordine consiste nell'operare una distinzione, fondata sulla divisione in entità opposte. In questo senso, dividere significa porre dei limiti che non devono essere superati, tranne che in alcune condizioni: è il caso della trasgressione rituale. Si può tentare di comprendere il matrimonio come rito: la sua funzione è quella di riunire – mediante una trasgressione controllata - ciò che è separato e, come tutte le trasgressioni

<sup>12</sup> Cfr., per esempio, E. K. Rowson, *The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists*, in J. E. Epstein, K. Straub, *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, New York 1991, pp. 50-79.

rituali, si tratta di una trasgressione soggetta a regole che la limitano a sua volta. Torniamo ora alla polarità lecito-illecito (*halāl-harām*); *harām* ha una sua peculiare ambiguità: esso designa sia l'oggetto sacro (ad esempio uno spazio religiosamente segnato che non può essere invaso in condizioni di impurità), sia l'oggetto proibito. Nello specifico, ogni relazione sessuale è *harām*, illecita, perché viola la bipartizione sessuale (o sessuata) su cui si fonda l'ordine. Affinché tale relazione sia lecita, si deve passare attraverso il rito. Proviamo a dare a qualcosa che è proibito l'immagine di un nodo: sciogliendolo, togliamo l'interdizione. Rendendo *halāl* cioè che è primordialmente *harām*, possiamo violare ciò che è stato dichiarato inviolabile. Col matrimonio, una donna è resa lecita per un uomo – e viceversa – sottraendola al gruppo delle donne sposabili, e diventa *harām*, cioè illecita per gli altri uomini. Su questa nozione di carattere morale ha gravato, secondo Benkheira, quel sovraccarico di senso sociale dovuto ad un processo di definizione giuridica che ne ha ampliato la portata e il significato.

Se si accetta questa visione del matrimonio come riunione dei contrari che consente di rendere lecito ciò che è interdetto, possiamo aggiungere che esso è una trasgressione regolata dalla frontiera stabilita fra il maschile e il femminile. Possiamo quindi definire lo *zīnā'* – che consiste in un attentato al matrimonio in quanto rituale – come una trasgressione senza regole, una trasgressione selvaggia, la cui portata minacciosa si riverbera sul corpo sociale.

4. Già G. E. von Grunebaum notava la significativa coincidenza della comune appartenenza, da parte di Ibn Dāwūd al-İṣfahānī e di Ibn Ḥazm, alla scuola giuridica zahirita (e aggiungeva in nota un terzo illustre membro: Ibn ‘Arabī); entrambi dichiarano lecita la passione d'amore – sebbene vincolata dalla rinuncia, secondo la ferrea regola dell'amor cortese. Grunebaum attribuiva grande importanza (contro la tesi di Denomy secondo cui l'amor cortese in Occidente sarebbe stato profondamente influenzato dall'*Epistola sull'amore* di Avicenna) alla sostanziale assenza, nel *Collare della colomba* di Ibn Ḥazm, di riferimenti al trattato avicenniano; piuttosto, lo studioso asseriva («as far as we can judge at this moment») che lo sviluppo in Andalusia di una concezione dell'amore analoga in molti aspetti a quella dell'amor cortese in ambito iracheno si potesse spiegare con l'influenza della tradizione culturale dello zahirismo<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> G. E. von Grunebaum, *Avicenna's Risāla fī'l-‘ishq and Courtly Love*, in “Journal of Near Eastern Studies”, 9, 1952, pp. 233-8, p. 237. Su un'analogia di fondo

Il primo capitolo del *Collare della colomba*, dedicato all'essenza dell'amore, è intriso di un'idea filosofica dell'amore, a partire dalla potente immagine del mito aristofaneo, contenuto nel *Simposio* di Platone, delle creature sferiche tagliate a metà e destinate a desiderare il ricongiungimento, che Ibn Ḥazm qui riformula in disaccordo con Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī: «il mio parere è che amore sia l'unione tra le parti delle anime, divise in questo mondo, entro il comune loro alto elemento originario; ma non nel senso che Muḥammad Ibn Dāwūd, forte dell'opinione di un certo filosofo, intende quando afferma che gli spiriti sono sfere divise, bensì in quello di un'affinità delle potenze delle anime nella sede del mondo superno, e di una prossimità fra loro nella composizione che vengono ad assumere in terra»<sup>14</sup>.

Sappiamo che Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī faceva parte del circolo intellettuale di al-Kindī; il frammento del *Simposio*, relativo al mito delle creature sferiche tagliate in due, che il giurista zahirita dimostra di conoscere, potrebbe essere giunto a lui grazie al filosofo, che fu tra i suoi maestri<sup>15</sup>. Infatti quel frammento, come ha mostrato Dimitri Gutas, compare per la prima volta tradotto in arabo in un passo contenuto in un trattato (perduto) di al-Kindī, verosimilmente un sommario del *Simposio*; i bibliografi del primo filosofo arabo danno a questo trattato il titolo di *Fī sabab ijtīmā' al-falāsifa 'alā rumūz al-īshqīyya* (*L'accordo dei filosofi sulle allegorie dell'amore*)<sup>16</sup>. È senz'altro in questo contesto culturale che Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī entra in contatto con una filosofizzazione del problema dell'amore; più precisamente, entra in contatto con una condizione filosofica antica che gli rende possibi-

che lega la visione dell'amore e del desiderio dei due zahiriti – e che la differenzia, per esempio, dall'esclusività eterosessuale come condizione di accesso al sentimento d'amore in Andrea Cappellano – è l'assoluta indeterminatezza, nel genere e nell'orientamento sessuale, con cui si dà la fenomenologia amorosa. Cfr. L. Crompton, *Male Love and Islamic Law in Arab Spain*, in Murray, Roscoe (eds.), *Islamic Homosexualities*, cit., pp. 142-57. Tuttavia, cfr. C. Adang, *Ibn Ḥazm on Homosexuality. A Case-study of zāhirī legal methodology*, in “Al-Qantara”, 24, 2003, pp. 5-31.

<sup>14</sup> Ibn Ḥazm, *Il collare della colomba*, a cura di F. Gabrieli, es, Milano 1996, p. 18.

<sup>15</sup> Giffen, *Theory of Profane Love*, cit., pp. 7, 65. Entrambe le versioni, di al-Kindī e di Dāwūd al-Īṣfahānī, parlano di anime sferiche, piuttosto che di corpi sferici, secondo una sorta di razionalizzazione islamica del mito: cfr. D. Gutas, *Plato's Symposium in the Arabic Tradition*, in “Oriens”, 31, 1988, pp. 36-60, pp. 48-9. Si veda anche G. Endress, *The Circle of al-Kindī*, in G. Endress, R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 43-76.

<sup>16</sup> Gutas, *Plato's Symposium*, cit., pp. 37-9.

le impostare la questione del desiderio. Egli comprende un pensiero antico grazie alla comparazione e all'analogia con forme della rappresentazione del suo tempo, dunque per lui moderne: nel *Libro del fiore* (*Kitāb al-zabrah*), infatti, verranno giustapposti, l'uno a conferma del portato di verità dell'altro, una tradizione del Profeta sull'attrazione reciproca delle anime per affinità, il mito della creatura sferica, e un famoso verso di Jamīl sull'unione fra la sua anima e quella dell'amata prima che i due fossero creati<sup>17</sup>.

L'amore cortese arabo riconosce in Ibn Dāwūd al-İsfahānī, e nella sua parabola di amore e morte, in cui un modello letterario si incarna in un modello esistenziale, un vero e proprio paradigma. Di fatto, con lui si compie (o comunque a lui si attribuisce) una trasformazione a cui non si presta troppa attenzione: mentre l'amore romantico e disperato, che nel mito culturale preislamico udhrita (e nella sua tematizzazione letteraria che ne accompagna il passaggio dalla dimensione del deserto a quella urbana)<sup>18</sup> sfidava la compattezza morale contro cui lottava, e consumava la sua trasgressione nella morte, l'amor cortese che dalla corte si rifrange nella città, negli spazi sociali contigui ma esterni alla corte, reclama un riconoscimento etico, e una sua sostanziale legalità che trova l'estremo compimento nella morte, all'interno del sistema normativo, accostando per analogia la sofferenza di chi ama, e di quell'amore arriva a morire, alla redenzione del *jihād* sulla base di una tradizione che risale al Profeta.

L'*hadīth* compare, com'è noto, per la prima volta nel *Libro del fiore*: «Chi ama, ma cela il suo segreto, e si mantiene casto e perciò muore, muore da martire (*shahīd*)»<sup>19</sup>. La tradizione, posta all'inizio del capitolo ottavo, dedicato alla castità come segno distintivo dello *zārif*, l'amante secondo lo stile cortese, avrà una straordinaria diffusione, sia nel circuito della cultura cortese da cui emana, sia nella letteratura

<sup>17</sup> Ibn Dāwūd al-İsfahānī, *Kitāb al-zabrah*, A. R. Nykl, Chicago 1932, pp. 14-5. Gutas, *Plato's Symposium*, cit., pp. 51 ss., mostra come il mito di Aristofane fosse divenuto, all'inverso, spiegazione della tradizione del Profeta citata da Ibn Dāwūd al-İsfahānī in certa letteratura di *hadīth* del IX-X secolo. Sulla controversia che gli hanbaliti dirigeranno a lungo contro Ibn Dāwūd al-İsfahānī, circa l'interpretazione teologica del mito, cfr. J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York Press, Albany 1979, pp. 107-9.

<sup>18</sup> S. Leder, *The 'Udbri Narrative in Arabic Literature*, in F. Pannewick (ed.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2004, pp. 163-87.

<sup>19</sup> al-İsfahānī, *Kitāb al-zabrah*, cit., p. 66.

(giuridica) di critica delle passioni, che proverà a dimostrarne l'infondatezza<sup>20</sup>. Sarà solo in seguito alla morte di Ibn Dāwūd per consunzione che essa acquisterà un valore retrospettivo, riverberato sul destino del giurista zahirita: come per una sorta di omaggio da parte dei suoi amici più stretti, quelle parole gli verranno attribuite prima di morire, pronunciate per rivendicare la liceità del suo sentimento d'amore, non ricambiato, per Muhammad ibn Jamī‘ al-Šaydalānī.

5. Nel IX secolo l'amore come problema e come tema appare già dotato di una sua articolazione etica e giuridica. Da quando Helmut Ritter periodizzò la nascita di una trattistica sull'amore in arabo<sup>21</sup>, negli studi sull'argomento al-Jāhīz (m. 868) risulta essere il primo autore citato. Nella lettura dell'*Epistola sulle cantanti* proposta da Lois Anita Giffen, l'occasione del trattato è una risposta polemica e difensiva contro gli attacchi di un gruppo dell'ortodossia sunnita che giudica immorale un aspetto rilevante della società abbaside del tempo – la presenza delle cantanti, con la loro portata seduttiva, negli spazi pubblici maschili<sup>22</sup>. Letture più recenti, che pongono in parallelo questo trattato a un altro dello stesso autore, l'*Epistola sull'amore carnale e sulle donne*, mettono invece in rilievo il punto di vista maschile di al-Jāhīz, che descrive i confini di uno spazio sociale in cui le donne sono fisicamente e soggettivamente assenti, ancorché inutili a definire gli equilibri dell'affettività sociale, sostanzialmente orientata verso una omosocialità<sup>23</sup>. A monte di questo sguardo, nell'*Epistola sull'amore carnale* vi è la distinzione dell'autore, coerentemente con una pratica lessicografica e discorsiva che accompagnerà tutta la teoria dell'amore profano<sup>24</sup>, e che eviden-

<sup>20</sup> Per la critica della trasmissione, cfr. Giffen, *Theory of Profan Love*, cit., p. 100, n. 3; B. Gruendler, “*Pardon Those Who Love Passionately*”. A Theologian’s Endorsement of Shahādat al-‘Ishq, in Pannewick (ed.), *Martyrdom in Literature*, cit., pp. 192-3; S. Leder, *Ibn al-Ğauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Franz Steiner Verlag, Beirut-Wiesbaden 1984, pp. 271-6.

<sup>21</sup> H. Ritter, *Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und mystische Liebe*, in “Der Islam”, 21, 1933, pp. 84-109.

<sup>22</sup> Giffen, *Theory of Profan Love*, cit., pp. 3-4.

<sup>23</sup> A. Cheikh Moussa, *La négation d’Eros ou le ‘ishq d’après deux épîtres d’al-Jāhīz*, in “*Studia Islamica*”, 72, 1990, pp. 71-119; M. S. Gordon, *Yearning and Disquiet: Al-Jāhīz and the Risālat al-Qiyān*, in A. Heinemann et al., *al-Jāhīz: A Muslim Humanist for our Time*, Ergon Verlag, Würzburg-Beirut 2009, pp. 253-68; A. K. Heitby, *The Constrasting Spheres of Free Women and Jawārī in the Literary Life of the Early Abbasid Caliphate*, in “*al-Masāq*”, 3, 1990, pp. 31-51.

<sup>24</sup> Giffen, *Theory of Profan Love*, cit., pp. 83 ss.

temente in quel momento storico inizia a imporsi per separare e definire la fenomenologia dell'amore, fra *hubb* – giusta misura dell'amore, equilibrato e favorito dalle relazioni coniugali – e *'ishq* – eccesso del primo, e attentato alla stabilità fisica ed emotiva (maschile) che compromette, trasgredendo i limiti della liceità, la capacità (maschile) di interagire correttamente con le donne.

Nello stesso periodo, è veramente sottile, tanto da non costituire barriera di sorta, la linea che separa i campi di competenza entro i quali passa la trasmissione di materiali letterari e di materiali più specificamente relativi alle tradizioni del Profeta. Un esempio significativo ci viene da al-Kharā'ītī (m. 938): egli è il primo giurista hanbalita a costruire, con il suo *I'tilāl al-qulūb* (*La malattia dei cuori*), una teoria per così dire indulgente dell'amore che utilizza materiali eterogenei – la letteratura di *adab*, la storia in forma di *akhbār*, gli *hadīth* trasmessi e raccolti dai tradizionisti<sup>25</sup>. Tale eterogeneità, e tali forme di contatto fra saperi che solo più tardi prenderanno fisionomie disciplinari formalmente ben distinte, non è altro che il riflesso di una piega del tempo posta bene in evidenza da Jean-Claude Vadet<sup>26</sup>: studiando le liste di trasmettitori da cui al-Kharā'ītī aveva ricevuto le sue competenze in materia, lo studioso constatava, così, che il processo di costituzione scritta delle tradizioni profetiche procedeva in parallelo con la diffusione di una cultura d'amore che identificava se stessa in un “gruppo sociale” di raffinati (*zurafā'*)<sup>27</sup> il cui stile di vita veniva raccolto e sistematizzato in una teoria da Ibn Dāwūd al-İsfahānī e al-Washshā', contemporanei di al-Kharā'ītī. Per la prima volta, con al-Kharā'ītī questi materiali sono collocati in una cornice giuridicamente orientata, concepita sicuramente in forma di risposta a quella cultura dell'amore che contemplava la morte per amore non come estrema fuga da un sistema oppressivo, ma come estrema aderenza all'ordine etico e religioso.

Più vicino alla letteratura medica (e alla fissità con cui l'approccio medico al problema dell'amore relega il fenomeno nell'ambito della malattia)<sup>28</sup>, di quanto non dimostrino i suoi due contemporanei, al-Kharā'ītī mostra una specifica attenzione, accompagnata da grande

<sup>25</sup> Seguo, qui, l'esaustiva lettura di Gruendler, “*Pardon Those Who Love Passionately*”, cit.

<sup>26</sup> J. C. Vadet, *Littérature courtoise et transmission du hadit*, in “Arabica”, 7, 1960, pp. 140-66.

<sup>27</sup> L'espressione è di M. F. Ghazi, *Un groupe social: les Raffinés (zurafā')*, in “*Studia Islamica*”, 11, 1959, pp. 39-71.

<sup>28</sup> Giffen, *Theory of Profan Love*, cit., pp. 15-6.

indulgenza e pietà, alla componente della sofferenza (dalla malattia del corpo alla melanconia, e infine alla morte) che emerge dagli amori infelici di cui i materiali usati come fonti rendono conto<sup>29</sup>; una sofferenza che evidentemente costituiva un dato sociale visibilissimo. Diversamente dagli sviluppi hanbaliti della letteratura di critica delle passioni (*dhamm al-hawā*) studiata da Joseph N. Bell, egli accoglie l'*hadīth* sul martirio per amore, ritenendolo autentico; per al-Kharā’iṭī, infatti, quel martirio è ciò che rende onorevole un amore intrinsecamente illecito – secondo quella gradazione di senso che, sulla scorta di al-Jāḥīz, confinava la passione d’amore (*‘ishq*, non *hubb* o *maḥabba*) in una conclamata zona di illegalità. In altri termini, egli riconosce il valore morale di quella morte, ma non ammette che una passione d’amore di per sé sia portatrice di virtù, essendo dell’idea – indulgente, ma giuridicamente rilevante – che l’amore sia una forza ineluttabile e chi ne cade vittima non è responsabile<sup>30</sup>. Nonostante la compassione dimostrata da questo autore – che non è affatto coinvolto dal fenomeno culturale e sociale su cui volge lo sguardo – i quattro capitoli che egli dedica all’adulterio e alla illicità del sentimento d’amore al di fuori della coniugalità ricordano i limiti entro cui l’amore cortese deve muovere la sua ambigua ribellione<sup>31</sup>.

6. Un’evidente distanza separa le istanze della filosofia dagli argomenti sostenuti dalla giurisprudenza riguardo alla virtù dell’amore di per sé, e dell’intrinseco potere dell’amore di nobilitare l’essere umano. Avicenna (come anche gli *Ikhwān al-Ṣafā*), individua nell’amore (*‘ishq*) una forza propulsiva, un dinamismo che attraverso il desiderio sospinge e innalza l’anima (distinta nei tre gradi: vegetativa, animale e razionale), risvegliandola all’autocoscienza; il desiderio d’amore che investe il livello animale dell’anima e la conduce al livello razionale, dunque, è secondo la psicologia avicenniana uno strumento di conoscenza di sé, grazie al quale essa accoglie l’alterità dell’amore in un percorso cognitivo che dalla percezione dei sensi passa alla consapevolezza razionale della bellezza metafisica<sup>32</sup>. Una (prevedibile) consonanza avicenniana

<sup>29</sup> L’attitudine pietistica dell’autore è la chiave di lettura proposta da Gruendler, “*Pardon Those Who Love Passionately*”, cit.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 209-10.

<sup>31</sup> Vadet, *Littérature courtoise*, cit., pp. 157-9.

<sup>32</sup> *A Treatise on Love by Ibn Ṣinā*, transl. by E. L. Fakhenheim, in “*Medieval Studies*”, 7. 1945, pp. 208-28. Sul problema filosofico della conoscenza di sé nel Medioevo islamico, si veda per esempio, S. Pinès, *La conception de la conscience de*

fra filosofia e legge stabilisce che l'amore, allorché muove l'anima razionale nella sua attrazione verso l'altro, può indurre l'uomo (cioè maschio) a contemplare lecitamente l'unione verso cui è spinto, in vista di uno scopo (che è della specie) quale la riproduzione, solo grazie ad una unione che è possibile – con una donna – e legale, dunque entro il confine del vincolo coniugale<sup>33</sup>. Tuttavia, si noterà che anche in Avicenna il sentimento d'amore, affinché gli si riconosca una intrinseca forma di nobilitazione, deve superare la materialità del dato fisico, che è solo percezione sensoriale, per tendere alla conoscenza vera, intellettuale, della bellezza posta al di là dell'oggetto (umano) che suscita amore. Prima ancora di prendere quella piega mistica che caratterizza anche l'amore cortese d'Occidente – e che condanna in primo luogo le donne ad essere mero schermo di una bellezza superiore e a essere rimosse dall'orizzonte della conoscenza in quanto ostacolo al “vero” obiettivo cui deve tendere l'amore per essere riconosciuto come soggetto di conoscenza del sé –, nel x secolo il diritto di cittadinanza del sentimento d'amore, affinché possa essere reclamato, deve sviluppare una mistica dell'amore, socialmente visibile e socialmente sostenibile nel comportamento, che possa opporsi a una violenza etica che a esso invece nega valore morale.

L'esempio di tale negazione proviene ad esempio dall'*Etica* di Miskawayh, il più influente riflesso della ricezione islamica dell'aristotelica *Etica Nicomachea*. Da filosofo, anche Miskawayh chiama ‘ishq quel dinamismo universale che muove ogni essere vivente, attraverso il desiderio, verso un livello di esistenza più alto; tuttavia, seguendo la divisione galenica fra le facoltà vegetativa, animale e razionale, e coerente con l'idea che la facoltà razionale (*al-quwwa al-nātiqa*), la più nobile delle tre, sia il fondamento che qualifica l'uomo come essere umano (*wa'l-insān innamā sāra insānan bi-afdal hādbihī al-nufūs*)<sup>34</sup>, separandolo dal mondo animale e avvicinandolo agli angeli, l'autore relega

*soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghdadi*, in “Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”, 21, 1954, pp. 21-98; C. d'Ancona, *Degrees of Abstraction in Avicenna. How to Combine Aristotle's De Anima and the Enneads*, in S. Knuutila, P. Kärrkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 47-72; F. Rundgren, *Avicenna on Love. Studies on the Risāla fi Māhiyat al-‘iṣq*, in “Orientalia Suecana”, 27-8, 1978-79, pp. 42-62.

<sup>33</sup> *A Treatise on Love by Ibn Sīnā*, cit., v, p. 222.

<sup>34</sup> Miskawayh, *Tahdbīb al-akhlāq*, ed. by N. al-Jarrāḥ, Dār al-Ṣādir, Beirut 1427/2006, p. 40; Id., *Traité d'éthique*, trad. fr. avec introduction et notes par M. Arkoun, Institut Français de Damas, Damas 1969, p. 75.

esplicitamente la passione d'amore, come le altre specie di carattere moralmente malvagio (*al-'ishq al-shahwānī wa-durūb min sū' al-khalq*), al di fuori dei confini dell'etica<sup>35</sup>. Vengono così stabiliti i confini etici entro cui gli uomini portano a compimento la loro umanità – e al di fuori dei quali evidentemente non si appartiene alla sfera dell'umano, ma dell'istintualità bruta, disumana, di chi obbedisce alle pulsioni della facoltà ferina (*al-quwwa al-sabū'iyya*); di conseguenza, la passione d'amore è una malattia dell'anima che nasce dallo sguardo e ha come primi sintomi l'inazione e l'apatia<sup>36</sup>. Altrettanto esplicita, là dove Miskawayh affronta l'educazione dei giovani, è la condanna espressa nei confronti della letteratura d'amore: essa è pericolosa perché i suoi autori lasciano credere che nell'amore vi sia un principio di raffinamento del carattere (*darb min al-żarf wa-riqqat al-tab'*), quando in realtà si tratta di un fattore di corruzione per i giovani<sup>37</sup>.

7. Fra il IX e il X secolo si profilano dunque all'orizzonte, come risposte alla cultura d'amore cortese – e come verosimili premesse a quella teoria dell'amore fondata su una critica delle passioni – da un lato la filosofia e la sintesi che essa opera fra neoplatonismo e aristotelismo di cui Avicenna è il più alto testimone; dall'altro, la normatività legalistica e l'attitudine etica, entrambe in solidale accordo con un pensiero medico che osserva la patologia dell'amore, ed entro quei parametri lo definisce come un fenomeno di disordine fisiologico e mentale<sup>38</sup>. L'ambito di riflessione più ambiguo sulla natura dell'amore sembra costituito proprio dalla filosofia, entro cui avviene una riformulazione inquietante del dato di natura da cui l'amore emana: infatti, su un versante, essa fornisce un linguaggio e un apparato di rappresentazioni (a cominciare dall'immensa portata ermeneutica che il frammento del *Simposio* presta ai suoi primi fruitori) che consentono una fondazione filosofica alla liceità del sentimento d'amore, là dove essa parla di amore come di una forza che attrae le nature/caratteri (*khalq, tabī'a*) che si riconoscono per somiglianza e affinità<sup>39</sup>; tuttavia, da un altro

<sup>35</sup> Miskawayh, *Tabdhīb al-akhlāq*, cit., p. 20; Id., *Traité d'éthique*, cit., p. 26.

<sup>36</sup> Miskawayh, *Tabdhīb al-akhlāq*, cit., p. 133; Id., *Traité d'éthique*, cit., pp. 268-9.

<sup>37</sup> Miskawayh, *Tabdhīb al-akhlāq*, cit., p. 46; Id., *Traité d'éthique*, cit., p. 96.

<sup>38</sup> Cfr., per esempio, H. Biesterfeldt, D. Gutas, *The Malady of Love*, in "Journal of the American Oriental Society", 104, 1984, pp. 21-55. Vale la pena ricordare che Avicenna, da medico, non si discosta affatto da una trattazione dell'amore come patologia.

<sup>39</sup> Cfr., per esempio, il convito sull'amore ambientato da Mas'ūdī presso la corte

versante, proprio la filosofia giunge a negare una giustificazione etica all'amore carnale nel momento in cui assume quell'amore a metafora di un percorso di conoscenza che, in verità, aspira ad una dimensione altra – che, invece di includere per partecipazione all'universalità della potenza d'amore, esclude mediante un principio di elettività elitaria da un percorso di felicità o mistica o filosofica.

Un dato che emerge prepotentemente da questo sguardo che abbiamo conchiuso fra IX e X secolo è la centralità dell'amore come discorso che investe, permea e coinvolge diversi codici culturali e sociali – i comportamenti, la morale, la giurisprudenza e i saperi nuovi che nella società abbaside affiorano come modelli alternativi, e comparativi, della conoscenza e dell'impostazione dei problemi (primo fra tutti quello stile di pensiero e della conoscenza, il sapere greco, in cui giustamente un recente modo di considerare l'impatto della filosofia greca nel sistema culturale del Medioevo arabo intravede la ricerca di un metodo, al di là del conflitto)<sup>40</sup>. In un contesto specifico quale quello della corte, che di per sé costituisce un modello in grado di riverberarsi per emulazione e per integrazione sugli strati alti e medio-alti della città islamica<sup>41</sup>, l'amore acquisisce una funzione sociale la cui condizione di riconoscibilità è accertata, e condivisa, nel suo costituirsi come “gruppo”; ciò porta sovente ad interpretare la cultura d'amore cortese (inclusi gli indici di comparabilità con l'esperienza storica della *fin'amor* occidentale) come ad una compatta concezione normativa<sup>42</sup>. Tuttavia, le strategie del riconoscimento, nel momento in cui esse desiderano, e reclamano, di essere identificate in un'espressione sociale del sentimento d'amore inteso come motore di una cura di sé che nobilita e che sente se stessa come *dentro* la legge, rischiano di restare opache e indecifrabili.

barmecide, nelle letture di J. S. Meisami, *Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, n.s., 2, 1989, pp. 252-77, e di L. Capezzone, *Così rossa è la rosa. Scenari d'amore pre-cortese, a Bagdad*, Carocci, Roma 2007, pp. 35-42.

<sup>40</sup> Si veda l'importante risposta *contra* Leo Strauss (o piuttosto contro l'influenza di certo suo pensiero) di O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, in “International Journal of the Middle East Studies”, 12, 1980, pp. 525-38.

<sup>41</sup> Algazi, Drory, *L'amour à la cour des Abbassides*, cit., pp. 1255-6.

<sup>42</sup> Cfr. Z. Szombaty, *On Wit and Elegance. The Arabic Concept of Zarf*, in B. Michalak-Pikulski, A. Pikulski (eds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, Peeters, Leuven 2006, pp. 101-20; S. Enderwitz, *Du fatā au ẓarīf, ou comment on se distingue*, in “Arabica”, 36, 1989, pp. 125-42.

Le retoriche dell'amor cortese, come ad esempio l'asservimento all'oggetto d'amore, il rovesciamento dei ruoli sociali in una sorta di dialettica servo-padrone, e il conseguente codice comportamentale – l'eleganza dello stile di vita, la ricercatezza dei modi e dei linguaggi, in breve tutto quel sistema della cortesia in cui gli *żurafā'* intravedono un ideale di umanità, oltre che di nobiltà, non aristocratico ma del carattere umano, atto a produrre un segno di distinzione – finiscono infatti per oscurare e camuffare i limiti della vivibilità sociale di tale condizione, contro il discorso etico che degrada la passione d'amore al margine della sfera dell'umano. La costituzione in gruppo – oggi diremmo comunità – degli *żurafā'* e delle *mutazarrifāt*, così come ci arriva da al-Washshā' e dal suo *Libro di broccato*, sembrerebbe procedere felicemente attraverso un continuo sforzo di distinguersi, la cui ostentazione viene percepita dallo sguardo storico generalmente come un dato socio-culturale più vicino ai fenomeni della moda e del costume che ad un conflitto e ad una critica all'oppressione etica. Tuttavia, *żarf* risulta essere un termine ambiguo quando viene usato da fonti esterne al fenomeno, fino ad essere identificato con gli atteggiamenti eterodossi della *zandaqa*<sup>43</sup>; estremamente interessante è, poi, il dato messo in luce da Mohammed Ferid Ghazi<sup>44</sup>, secondo il quale la complessa nozione di *żarf* veniva associata, nelle sue manifestazioni più antiche, al libertinaggio (*mujūn*) e alla dissolutezza (*khala'*) di uno stile, quello dei *mujān*, dalla cui estetica della trasgressione, ostentatamente fuorilegge, la cultura dell'amor cortese si distanzia con pervicacia grazie a un concetto chiave che accompagna il tema antico, beduino, dell'amore udhrita nel suo trasferimento (e nella sua trasformazione più o meno radicale) in un contesto cortese, "moderno" e urbano: *'iffa*, il cui spettro semantico, e produttore di virtù, spazia dalla temperanza alla castità. Sarà proprio vero, come sostengono Drory e Algazi, che non è un'interdizione di natura sociale o religiosa che giustifica la continenza, segno distintivo e orgoglio dell'amore cortese, ma l'incorporazione dell'antica *'iffa* nel gioco d'amore, che sembra così risolversi in un puro manierismo?<sup>45</sup>

Ammesso che una cospicua componente della visibilità sociale di questo "gruppo" si nutrisse di un manierismo codificato che stabiliva regole nuove (ad esempio nelle relazioni fra uomini e donne), con Ibn Dāwūd al-İsfahānī si consuma una evidente rottura del codice: egli

<sup>43</sup> Cfr., per esempio, Szombaty, *On Wit and Elegance*, cit., p. 109.

<sup>44</sup> Ghazi, *Un groupe social*, cit., p. 65.

<sup>45</sup> Algazi, Drory, *L'amour à la cour des Abbassides*, cit., p. 1278.

muore *veramente*, e solo attraverso questo squarcio noi veniamo a sapere del profondo desiderio – che è della cultura dell'amor cortese di cui egli era l'antologista – di essere conforme a un ideale di Legge. È nella sofferenza indotta dalla castità e dalla rinuncia – così come Ibn Dāwūd al-İsfahānī la mostra, cioè religiosamente e giuridicamente rilevante – che l'amore reclama dignità e la esibisce come una cura di sé, e che di sé rende conto.

Questa assunzione di responsabilità etica, che sempre l'ordine normativo esige da chi, portatore di una differenza, chiede di essere riconosciuto nella norma, a noi può mostrarsi storicamente su un duplice livello di intenzioni: da un lato, come una pratica attraverso la quale l'individuo è stato spinto a fermare l'attenzione su se stesso, a decifrarsi, a riconoscersi e dichiararsi soggetto di desiderio, mettendo in gioco una forma di conoscenza di sé che gli permette di scoprire nel desiderio la verità del proprio essere<sup>46</sup>; questa autocoscienza è chiaramente collegata, come certe riflessioni di Michel Foucault ci inducono a vedere<sup>47</sup>, ad un'antica tradizione di cura di sé che è la forma più generale della spiritualità. Dall'altro, la sofferenza fino alla morte è testimonianza (*shahāda*) di una verità sostenuta da chi vuole fermamente restare all'interno dei confini della Legge, per una forma di amore della Legge. Questa testimonianza sembra rispondere perfettamente ad una classica domanda foucaultiana: a che prezzo il soggetto può dire la verità su se stesso? In altri termini, a che prezzo la liceità del sentimento d'amore negozia i termini del suo riconoscimento – contro la medicina che lo patologizza, contro l'etica che lo esclude dalla politica dei sentimenti, contro un pensiero giuridico di maggioranza che sostiene l'illegalità e l'antisocialità della passione d'amore? Se è vero, come scrive Judith Butler, che le forme di razionalità a cui diveniamo intelligibili a noi stessi, per cui conosciamo noi stessi e ci consegniamo agli altri, sono stabilite storicamente, e lo sono a un certo prezzo<sup>48</sup>, è al livello giuridico, io credo, che si debba collocare l'origine del problema, e il senso dello specifico interesse zahirita che è perdurato nel tempo, da Baghdad all'Andalusia di Ibn Ḥazm, nei riguardi dell'amore come parte di un nodo che storicamente si è stretto fra Legge, liceità ed ermeneutica della verità.

<sup>46</sup> Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 11.

<sup>47</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 27.

<sup>48</sup> Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 161.

Gli scritti giuridici di Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī e della sua scuola, come è noto, sono andati perduti; pertanto, non possiamo aggiungere nulla a quello che sembra essere il tentativo di interpretazione del pensiero zahirita, compiuto da Roger Arnaldez<sup>49</sup>, che maggiormente restituisce alla disposizione letteralista di quella scuola (spesso avvertita come oscurantista) un potenziale di libertà ermeneutica che permetterebbe di spiegare perché, per un giurista zahirita, la passione d'amore di per sé non è sottoposta al vincolo della legge, essendo un dato di natura che pertiene all'umano, e sul quale il Corano non si pronuncia; dunque, di per sé, essa è giuridicamente neutra.

Ciò che possiamo limitarci ad aggiungere, rispetto al modo in cui Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī ha scelto di affidare la sua teoria dell'amore (non un trattato giuridico, ma un'antologia poetica), è la considerazione della profonda distanza da cui egli impostava quella conoscenza di sé che sembra un felice anacronismo, una scheggia di futuro, in un ordine della razionalità che diversamente fissava le soglie di accesso e di partecipazione all'umano: là dove quell'ordine – etico, filosofico, giuridico – parlava di anima razionale, o di responsabilità del soggetto giuridico, egli parla di natura: «perché amarlo è nella mia natura (*hubbī-hi tab' li-nafṣī*)», dicono versi che egli attribuisce «ad un contemporaneo» – e sicuramente sono suoi<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> R. Arnaldez, *La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Hazm de Cordoue*, in *Mélanges Louis Massignon*, 1, Institut Français de Damas, Damas 1956, pp. 111-21. Cfr. L. Capezzzone, *Quando i giuristi ragionano d'amore. La teoria dell'amore infelice secondo Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī*, in G. Scarcia (a cura di), *Bipolarità imperfetta*, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatrici dell'Università “Ca’ Foscari” di Venezia, Venezia 1999, pp. 45-60.

<sup>50</sup> Ibn Dāwūd al-Īṣfahānī, *Kitāb al-zabrah*, cit., 1, pp. 20-1. Per l'intera questione della Legge *versus* natura, rimando a Capezzzone, *Così rossa è la rosa. Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad*, cit., pp. 71 ss.