



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

# UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA

DIPARTIMENTO DI STUDI SULL'ASIA E SULL'AFRICA  
MEDITERRANEA

*Corso di Laurea Magistrale in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa  
Mediterranea [Curriculum: Vicino e Medio Oriente]*

Tesi di Laurea:

Di principi e bestie:

Riflessioni attorno al sesto capitolo del  
*Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-ẓurafā'*

Relatrice:

Chiar.ma Prof.ssa ANTONELLA GHERSETTI

Laureando:  
MATTEO IDÀ  
Matricola 869194

Anno Accademico 2022 – 2023



## Indice

Indice.....	3
Abstract.....	5
Di principi e bestie: riflessioni attorno al sesto capitolo del <i>Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'</i> .....	5
Of Princes and Beasts: Remarks on the Sixth Chapter of the <i>Fākihat al-Ḥulafā' wa-Mufākahat al-Zurafā'</i> .....	6
Introduzione.....	7
Capitolo I: L'opera e l'autore.....	11
I. Il <i>Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'</i> .....	13
II. Ibn 'Arabšāh: sulle orme di un autore in transito.....	25
Capitolo II: Storia testuale.....	30
I. Per una storia testuale del <i>Fākiha</i> : alcune considerazioni preliminari.....	30
II. Da Marzubān a Ḥasīb: alle pendici di un "nuovo" testo.....	32
III. Il <i>Fākihat al-ḥulafā'</i> : l'arte di <i>trans-ducere</i> .....	36
IV. Innesti, prelievi e inserti: verso il <i>dīwān</i> .....	38
V. La tradizione manoscritta del <i>Fākihat al-ḥulafā'</i> .....	43
VI. Le edizioni a stampa.....	50
Capitolo III: Proposta di traduzione.....	53
Sugli aneddoti del caprone levantino e del cane africano.....	54
Capitolo IV Analisi e commento traduttologico.....	76
I. Selezione dei passi: Motivazioni e Scelte.....	76
II. La parola come prassi.....	79
III. Tradurre il linguaggio dell'obbedienza.....	84
<i>Lingua</i> .....	85
<i>Stile e registro</i> .....	90
<i>Nomi e personaggi</i> .....	93
<i>Campi Semantici</i> .....	95
Bibliografia.....	100
<i>Fonti</i> .....	100
<i>Studi</i> .....	102

<i>Risorse online:</i> .....	110
Appendice 1: Introduzione dell'opera .....	111
Appendice 2: Testo arabo [Introduzione] .....	120
Appendice 3: Testo arabo [Capitolo sesto] .....	130

## Abstract

Di principi e bestie: riflessioni attorno al sesto capitolo del  
*Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'*

Il *Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'* di Ibn 'Arabšāh (Damasco, 791/1389 - Il Cairo, 854/1450) è certamente da considerare fra le opere neglette del panorama letterario arabo di età post-classica. Destinato a vivere nell'ombra tanto dell'*opus magnum* dell'autore (una biografia di Tamerlano chiamata a fare la scuola della storiografia timuride), quanto di ben più celebri opere del filone degli *specula principis* della tradizione letteraria arabo-islamica – prima fra tutte, il *Kalīla wa-Dimna* di Ibn al-Muqaffa' -, il testo è, salvo alcune rare eccezioni, sostanzialmente rimasto oscuro alla critica moderna. Pur tuttavia, l'incuranza di oggi si contrappone nei fatti alla straordinaria diffusione che l'opera ha avuto dentro e fuori i confini del *Dār al-Islām* in epoca storica, motivo per cui intendiamo riconsiderare la portata del *Frutto dei califfi*.

Il presente lavoro ha come obiettivo quello di fornire una presentazione dell'opera e dell'autore e una traduzione di alcuni passi del *Fākiha*, come saggio preliminare a un'augurabile versione completa dell'opera. Il primo e il secondo capitolo intendono analizzare il testo sorgente nelle sue caratteristiche principali - linguistiche quanto testuali - con un particolare accento sull'apparato critico, ecdotico e variantistico delle edizioni disponibili. Necessario sarà, inoltre, tracciare un ritratto dell'autore e del quadro storico-culturale sul cui sfondo si snoda la sua produzione letteraria, al fine di poter meglio comprendere le dinamiche intrinseche ed estrinseche alla stesura del testo. Il terzo capitolo presenta la traduzione di alcuni passi del capitolo sesto dell'opera, preceduta dal testo in originale. Nel quarto capitolo prende forma un'analisi traduttologica nella quale verrà commentato il lavoro svolto in relazione al processo traduttivo, alla gamma delle problematiche riscontrate e alle soluzioni tecniche adoperate per risolverle. La traduzione ci consentirà di preparare una riflessione sulla terminologia relativa agli attributi del buon governo e al dominio della panegiristica, intesa qui in senso lato come l'insieme delle prassi e dei codici comunicativi cui attenersi nel discorso con e a proposito del sovrano.

## Abstract

### Of Princes and Beasts: Remarks on the Sixth Chapter of the *Fākihat al-Ḥulafā' wa-Mufākahat al-Ḍurafā'*

The *Fākihat al-Ḥulafā' wa-Mufākahat al-Ḍurafā'* by Ibn 'Arabšāh (Damascus, 791/1389 - Cairo, 854/1450) is certainly to be considered among the neglected works of the Arab literary scene of the post-classical age. Bound to live in the shadows of both the author's *opus magnum* (a biography of Tamerlane destined to become a staple in Timurid historiography) and of much more celebrated works belonging to the *specula princeps* genre - first and foremost, Ibn al-Muqaffā's *Kalīlah wa-Dimnah* -, the text has, with a few rare exceptions, remained substantially obscure to modern criticism. Nevertheless, today's disregard is in contrast with the extraordinary success the work has historically had within and outside the borders of the Dār al-Islām. This fact has been used as a pretext to invite us to reconsider the scope of the *Fruit of the Caliphs* a second time.

The aim of this dissertation paper is to provide a translation of some passages extracted from the *Fākiha*, as an essay preceding a desirable complete version of the work. The first and second chapters aim at analysing the source-text in its main features - linguistic as well as textual - with particular emphasis on the critical, ecdotic and variantistic apparatus of its sources. It will also be necessary to draw a portrait of the author and the historical-cultural framework within which his literary production unfolds, in order to better understand the dynamics intrinsic and extrinsic to the drafting of the text. The third chapter presents a translation of some passages from chapter six of the work, preceded by the original text. In the fourth chapter, a translation analysis takes shape, where the carried-out work will be commented on in relation to the translation process, the range of problems encountered, as well as the technical solutions used to resolve them. The translation will allow us to prepare a reflection on the terminology relating to the attributes of good governance and the domain of panegyrics, understood here in a broad sense as the set of communicative practices and codes to be adhered to in discourse with and about the sovereign.

## Introduzione.

### المقدمة

النصيحة هي أساس كتابة أطروحتي هذه؛ إن نصيحة أستاذتي العزيزة هي التي سمحت لي باكتشاف العمل الذي قررت تحليله هنا، وليس من الغريب أن النصيحة الجيدة هي إحدى الموضوعات الرئيسية للعمل الذي تناولته. الهدف من أطروحتي هذه هو لفت الانتباه إلى أحد الأعمال الرئيسية لابن عربشاه، وهو كتاب فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء. أما صاحب العمل، فهو مؤلف "منسي" مثل العديد من أقرانه ولد في دمشق عام ٧٩١ هـ \ ١٣٨٩ م وتوفي بالقاهرة عام ٨٥٤ هـ \ ١٤٥٠ م.

تتميز حياة ابن عربشاه بسلسلة من الإقامات في مدن مختلفة من دار الإسلام منذ طفولته: تم أسر عائلته من قبل جيوش تيمورلنك عندما فتح بلاد الشام ونقلهم إلى سمرقند، حيث حصل المؤلف على تعليم عالٍ في الشريعة والفقه والأدب والقرآن واللغات والبلاغة والمنطق وتعلم، بالإضافة إلى العربية، الفارسية والتركية. ابتداءً من عام ١٤٠٨، بدأ يمرّ عبر العديد من المحاكم الملكية في آسيا الوسطى حتى وصل إلى بلاط محمد الأول جلبي في أدرنه، حيث شغل منصب الوزير والمقرب والمستشار. وبعد وفاة السلطان عاد ابن عربشاه إلى سوريا. وانطلاقاً من هذه الفترة، قام المؤلف برحلات عديدة بين سوريا (حيث كان يعيش مع عائلته) والقاهرة عاصمة المملكة المملوكية، على أمل الحصول على دور في الديوان. ولما لم يفعل ذلك، تولّى منصب الشهيد في صحن مسجد القصب، خارج العاصمة السورية، لكنه لم يتوقف عن الكتابة والتدريس.

ترك ابن عربشاه نحو عشرة مؤلفات من التأريخ والنقد الأدبي والرسائل والسرد، منها سيرة تيمورلنك بعنوان "عجائب المقدور في نوائب تيمور"، والتي تعتبر اليوم أهم مؤلفاته؛ ومجلد في العربية والفارسية والتركية بعنوان "ترجمان المترجم بمنتهى الأرب في لغات الترك والعجم والعرب"، ومدح السلطان سيف الدين جقمق، وفاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء. وكانت السنوات الأخيرة من حياته أقل هدوءاً: فقد واصل المؤلف السفر إلى القاهرة بحثاً عن فرص أفضل للنمو والمكانة؛ لكن بعد سجنه لفترة قصيرة توفي في العاصمة المصرية.

أما العمل الذي قد وضعنا في وسط تحقيقنا، فاكهة الخلفاء، فهو عبارة عن مجموعة من الأمثال والقصاص والنوادر والأشعار كُتبت حوالي عام ١٤٤٥ م بأسلوب كتاب كليلية ودمنة لابن المقفع، ونقول ذلك لأن العديد من الأمثال الموجودة في النص لها كأبطال حيوانات تجسد الخصائص البشرية.

بسبب تشابهه مع أعمال أخرى، تم ربط العمل بأنواع عدة مثل الأدب والمقامات، بما أنه يوجد راوٍ دائماً (أو بالأحرى، يوجد العديد من الرواة الذين يتوافقون مع مستويات سردية مختلفة)، وإشارات إلى الأحاديث. وكثيراً ما يحدث القرآن والشعر، وتكون الحبكة خيالية (يمكننا القول إنها مؤلفة بأسلوب الخرافة). وفي الواقع، فإن فاكهة الخلفاء كُتبت انطلاقاً من عمل فارسي من القرن الثالث عشر اسمه مرزبان نامه لسعد الوراويني، على الرغم من أنه يفوق نموذج العجمي في البلاغة والمحتوى والتعقيد.

قررنا في هذه الأطروحة تقديم المؤلف والمؤلف وتطوره وشواهد العديدة، أي المخطوطات الموجودة في بعض المكتبات في الشرق الأوسط وأوروبا والطبعات المطبوعة المتوفرة، دليلاً وتأكيداً على انتشار العمل ونجاحه. ثم قررنا ترجمة وتحليل مقتطف من



الباب السادس من فاكهة الخلفاء وهو بعنوان في نوادر التيس المشرقي والكلب الأفريقي .  
اخترنا هذا الفصل لأنه يسمح لنا بإحياء بعض التأمُّلات حول أسباب التأليف ورؤية  
المؤلِّف فيما يتعلق بالسلطة والسيادة ودور بعض الأعضاء داخل البلاط. ولقد سمح لنا  
التحليل اللغوي الذي قمنا به بوصف عملية الترجمة وشرح بعض خياراتنا.

يدور الباب السادس حول اللقاء والعلاقة بين ماعز وكلب يعوضان حالتهم المُؤسِّفة من  
خلال تولِّي دور الوزير وسلطان الوحوش على التعاقب. ومن خلال المحادثة بين الماعز  
الزئيم والكلب يسار، يظهر أن البطلين الاثنين يجسدان نموذج الناصح والملك، وفي  
حوارهما الذي يشكل المحوَر "الديناميكي" الحقيقي للقصة، يقدِّم أمثلة مختلفة  
لإظهار خصائص الحكومة الصالحة وصفات الحاكم الطيب.

يصبح التفاعل بين الملك الجديد ومستشاره فرصة لابن عريشاه لتقديم نماذج مثالية  
للسلوك بين الملك وخادمه في منظور مُبتكِر للمصلحة المتبادلة والارتقاء الروحي  
والاجتماعي. وفي الواقع، لا يَتِمُّ الثناء على الملك لصفاته من القوة والشراسة، ولكن  
على أخلاقه الصحيحة وفضائله كالعفة والكرم، والعفو، والعدل، والحسنى، والدين،  
والعقل، والقناعة، والمجد. ليس هذا فحسب، بل إن بعض صفات الملك مثل الحراسة  
والسحر والذمة والحفظ متأصلة في جوهر الكلاب.

يضعنا هذا الجانب أمام تفكير أوسع، ربما هو الأكثر عمقاً في العمل بأكمِّله: في تكبير  
يسار بأن عرقه أفضل من كثير ممن لبس الثياب، لا يضع الزئيم الحيوانات والبشر على  
نفس المستوى المقارن فقط، ولا يقتصر الأمر على نسب صفات وفضائل عادة ما توصف  
بالبشر إلى الحيوانات: بإمكاننا الملاحظة بأنه، وفقاً لابن عريشاه، إذا كان من الممكن  
للأمير أن يصبح وحشاً بالتخلِّي عن طبيعته الطيبة، فحتى الوحش يمكن أن يصبح

أميراً. وعلى إثر هذه الاعتبارات، قد نُدرِكُ لدى ابن عربشاه وفاكهة الخلفاء حدساً أساسياً وشجاعاً، خاصةً إذا ما قورِنَتْ بالعصر الذي يعيش فيه: أي أن الملك في نهاية الأمر هو ليس أكثر من خادم أمين، وأنه بصفته الراعي والمرشد والداعم، يعيش لخدمة الرعايا الذين يحكمهم.

مدينة البندقية، ١٧ شباط ٢٠٢٤

## Capitolo I: L'opera e l'autore.

Tra i repertori “ignorati” della letteratura araba si può ben inserire buona parte della produzione afferente alla cosiddetta età post-classica.<sup>1</sup> Questa lunga fase, che interessa i secoli dal XII fino all’inizio del XIX, è spesso stata descritta come un’epoca di decadenza (culturale, oltre che politica), venendo tradizionalmente fatta coincidere con l’apogeo del convenzionalismo di pressoché tutte le culture letterarie sviluppatesi lungo l’asse del Vicino e Medio Oriente. Malgrado a questo periodo risalgano opere di rilevanza sostanziale, l’età post-classica figurava - almeno fino a pochi anni fa -, come una fase di stagnazione, specie per effetto degli enormi sconvolgimenti politici che interessarono la regione a partire dalle incursioni mongole e crociate.

Il paradigma giuridico per cui il dodicesimo secolo abbia segnato, in contesto arabo-musulmano, il soffocamento del *bāb al-ig̃tihād* (la “porta” del ragionamento individuale) a favore di un istituzionalizzato *taqlīd* (imitazione pedissequa) anche sul piano della letteratura non ha infatti convinto tutti gli studiosi, che al contrario si sono prodigati per riconoscere i pregi e le polimorfie di questo essenziale periodo storico.<sup>2</sup> L’opera su cui il presente lavoro di tesi intende interrogarsi emerge precisamente da

---

<sup>1</sup> Nella periodizzazione della nostra opera, abbiamo voluto seguire la scansione della collana “The Cambridge History of Arabic Literature”, di cui segnaliamo in particolare il sesto ed ultimo volume, curato da Roger Allen e Donald S. Richards: Allen, Roger, e Donald Sidney Richards, (ed.) *Arabic literature in the post-classical period*. Cambridge University Press (2006). Pur servendocene ai fini della datazione, il termine “post-classico” - già oggetto di aspre polemiche nel corso degli anni -, viene qui proposto con un intento meramente critico. L’impostazione - non priva di un certo eurocentrismo - per cui l’età post-classica debba essere in qualche modo succeduta ad un’ipotetica ben più rigogliosa fase “classica” della letteratura araba definisce un paradigma ormai del tutto superato. Tra gli obiettivi previsti dall’indagine che ci accingiamo a presentare vi è precisamente quello di refutare questa presunzione, presentando un’opera premoderna (è questo l’attributo che preferiremo utilizzare) in tutta la propria ricchezza e vivacità.

<sup>2</sup> Il panorama degli studi sull’età mamelucca e ottomana è in via di crescita e rappresenta uno dei poli di interesse più fiorenti dell’arabistica contemporanea. Oltre al volume curato da Allen e Richards - che tuttavia riflette un approccio più datato -, ci permettiamo di segnalare, per quanto riguarda il periodo mamelucco, la rivista *Mamlūk Studies Review* (MSR) dell’Università di Chicago, inaugurata nel 1997. Sui repertori ottomani, l’attenzione ricade soprattutto su alcuni scritti provenienti dalle cancellerie di corte o su alcune cronache di ordine storiografico. Citiamo qui a titolo di esempio il volume di Wagner, Esther-Miriam (ed.). *A Handbook and Reader of Ottoman Arabic*. Cambridge: OpenBook Publishers (2021).

questo milieu socio-culturale, assorbendone i codici e i linguaggi con rigore paradigmatico.

Con questa ricerca, ci auguriamo di poter riscattare (almeno in parte) il *Fākihat al-ḥulafā'* dalla superficialità con cui è stato guardato a lungo, nella speranza che si possa giungere ad una più attenta revisione del testo nella sua componente critica, e che questo agisca da impulso per una sua traduzione completa.

## I. Il *Fākihāt al-ḥulafāʾ wa-mufākāhāt al-zurafāʾ*.

La complessità del testo che costituisce l'oggetto della nostra indagine è evidente fin dalla sua trattazione in termini generali. Nell'approcciarci ad esso, ci avvarremo soprattutto del contributo di alcune fonti bibliografiche relative tanto agli ambienti della critica occidentale, quanto di alcune fonti arabe; tale metodologia sarà funzionale a restituire un'istantanea circa lo *stato dell'arte* degli studi sull'opera e sul suo autore, nonché a mettere in evidenza eventuali discrepanze, limiti o criticità riscontrate.

Il *Fākihāt al-ḥulafāʾ wa-mufākāhāt al-zurafāʾ* costituisce uno dei massimi esempi di letteratura araba di epoca mamelucca. Composto presumibilmente al Cairo attorno all'anno 852/1448, il testo figura fra le opere più importanti di Ibn ʿArabšāh, erudito poliglotta di origine siriana attivo presso numerose corti dall'Anatolia all'Asia Centrale. L'opera si inserisce a pieno titolo nel filone narrativo della cosiddetta letteratura d'*adab*,<sup>3</sup> termine che definisce, più che un genere letterario, una vera e propria modalità di scrittura che integra tradizioni assai composite (poesia, aneddotica, apologetica e moralistica). Per quanto plurale e multiforme, la letteratura d'*adab* rinvia in realtà ad un destinatario comune – l'“uomo di mondo” della società arabo-musulmana –, rivestendo così un ruolo di prim'ordine nella vita educativa delle comunità musulmane premoderne.

Nel definire la materia del *Fākiha*, possiamo immediatamente prendere coscienza di come qualsiasi riduzione a finalità più ristrette di quella generica di *adab* ne fornirebbe una descrizione parziale ed incompleta; più corretto, a nostro parere, riferirci ad essa come ad un'opera “meticcia” nella quale confluiscono una pluralità di stilemi narrativi. Invero, questo spiccato sincretismo non è un'esclusiva della nostra opera, ma descrive un tratto comune a numerose opere risalenti a questo periodo storico; nondimeno, ci preme evidenziare quali sono le tradizioni cui il testo fa riferimento al fine di

---

<sup>3</sup> Voce polisemica della lessicografia araba, il termine *adab* - che nell'uso moderno viene reso come “letteratura” -, è storicamente connesso al concetto inglese di *polite letters* e a quello francofono di *belles lettres*. Il suo significato originario è quello di “norma di condotta”, “cultura”, “raffinamento” e “costume” e si rifà alla voce verbale *adaba*, “preparare un banchetto”: poiché nel mondo musulmano medievale tale pratica era considerata lodevole, l'*adab* acquisì la connotazione di buona educazione e cortesia. La complessità della discussione non trova spazio in questo elaborato; tuttavia, per una panoramica sull'evoluzione dei significati del lemma, segnaliamo la voce relativa al termine dell'*Encyclopaedia of Islam*: Gabrieli, Francesco. “Adab”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online consultata il 13/12/2023. Sulla cosiddetta “letteratura d'*adab*” si veda p. es. la recente sintesi di Antonella Ghersetti in: Ghersetti, Antonella. *La letteratura d'adab*. Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino (2021).

individuare le componenti tematiche che il testo integra. In una recensione alla *editio princeps* del *Fākiha*,<sup>4</sup> Sylvestre de Sacy (Parigi, 1758-1838) rileva come “il titolo di questo libro... non fornisce alcuna idea dell’oggetto e del contenuto dell’opera” (*le titre de ce livre... ne donne aucune idée de l’objet et du contenu de l’ouvrage*, p. 603).<sup>5</sup> Questa constatazione, che di fatto si limita a rilevare un elemento altrettanto tipico della letteratura araba premoderna, viene addotta a pretesto per produrre una breve riflessione sull’interpretazione del titolo dell’opera. Ne riportiamo brevemente un sunto: nell’affermare come il tratto essenziale del titolo di un’opera in arabo sia non tanto la pertinenza con la materia trattata, quanto “il parallelismo, la rima e, quando possibile, qualche gioco di parole o bisticcio” (*le parallélisme, la rime, et, s’il se peut, quelque jeu de mots ou un calembour*) de Sacy osserva come questo possa essere diviso in due parti, ove la prima costituisce una metafora “oscura e ambigua” (*obscure et amphigorique*) mentre la seconda caratterizza il soggetto o la natura del testo; altre volte, invece, l’ultima parte fornisce una spiegazione della metafora contenuta nella prima. Applicando questo schema alla locuzione *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’* otterremo, pertanto, la giustapposizione tra il “frutto dei califfi” (dove per “frutto” – *fākiha*, pl. *fawākih* - si intende un “frutto gradevole al gusto” e dunque non semplicemente un sinonimo di *tamar*, pl. *aṭmār/timār* – “frutto” in senso generale) da un lato, mentre per il secondo segmento parleremo di *mufākahat* (lett. “celia, lazzo, beffa, colloquio amicale” - si tratta del *nomen actionis* del verbo *fākaha*, “motteggiare, scherzare, burlarsi con qualcuno” ma anche “conversare allegramente, raccontare facezie, intrattenersi”) degli *zurafā’*.<sup>6</sup> La resa in italiano della parola *zurafā’* (s. *zarīf*), fondamentale qui per desumere il pubblico per cui l’opera è stata composta, risulta complessa a causa della propria plurivocità: oltre a richiamare ad una generalizzata grazia, eleganza, arguzia e acutezza di spirito, il termine definirebbe, per alcuni, una vera e propria categoria sociale, andando a collimare con quella del *dandy*, e cioè di un individuo raffinato e sofisticato che si contraddistingue per la propria sagacia e, perché no, per una distinta

<sup>4</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’*. (ed.) Freytag, Georg Wilhelm con il titolo *Liber Arabicus sive fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum*. Bonn (1832-1852). Torneremo ad occuparci di questa edizione in più occasioni.

<sup>5</sup> de Sacy, Antoine Isaac Sylvestre. “Liber Arabicus sive fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum”. *Journal des Savants* (1835): 602–12, 652–67.

<sup>6</sup> De Sacy avrebbe tradotto questa seconda parte del titolo come “piacevole colloquio per gli uomini di spirito” (*colloque plaisant des gens d’esprit*). Cfr. de Sacy, “Liber Arabicus”. *Journal des Savants* (1835): 603.

eccentricità. Presentando allegoricamente il proprio testo come *Il frutto dei califfi e la celia dei distinti* l'autore intende dunque offrire la propria opera, come in un banchetto, a regnanti e uomini di potere; gli stessi, a loro volta potranno divertirsi traendo consiglio e beneficio dai contenuti proposti dal testo. L'identificazione dell'opera con un alimento gradevole, da un lato, e con un'occasione e una pratica facete (rafforzata qui dalla comunanza della radice *f-k-h* per i termini *fākiha* e *mufākaha*) dall'altro, alluderebbe in questo senso tanto all'accurato processo di selezione/trasfigurazione dei suoi contenuti, quanto ad una matura consapevolezza circa le dinamiche di fruizione della conoscenza presso gli ambienti cortesi del proprio tempo.

Da un punto di vista puramente formale, l'opera si presenta come una complessa raccolta di parabole, apologhi (*maṭal*, *ḥikāya*), aneddoti edificanti e citazioni da antologie poetiche e di tenore religioso, analogamente a molte altre della letteratura araba premoderna. Le finalità e i destinatari menzionati dall'autore riconducono poi l'opera al genere degli *specula principis* (*Fürstenspiegel*, *miroir des princes*) - di fatto uno dei più praticati del medioevo arabo - il quale racchiude una serie di opere di indirizzo didattico-moralistico ad uso specifico dei regnanti.<sup>7</sup> A detta dell'autore il testo si colloca poi nel segno "del *Kalīla wa Dimna* di Ibn al-Muqaffa' e del *Sulwān al-Mutā*' di Ibn Zafar al-Ṣiqillī".<sup>8</sup> A motivare questa associazione è la presenza quasi estensiva di animali all'interno dell'opera, i quali spesso ricoprono i ruoli di sovrani, *wazīr* o *nadīm* e si caratterizzano per comportamenti tipicamente umani. Se quello dell'animale parlante definisce un *topos* della letteratura araba premoderna, a destare la nostra curiosità è piuttosto l'attenta riflessione che Ibn 'Arabšāh premette alla propria opera: a fronte di un diffuso disinteresse da parte del pubblico, che ignora sistematicamente le massime e i detti provenienti dagli uomini, l'autore sceglie coscientemente di impiegare il modello narrativo della favola al preciso scopo di poter meglio veicolare, così, il proprio messaggio di saggezza;<sup>9</sup> volendo riprendere quando affermato da Ghersetti in un articolo sull'argomento, la favola animalesca si erge quale "un espediente adoperato dalle persone dotate di intelligenza e sapienza al fine di rendere attraenti i propri

<sup>7</sup> L'assimilazione dell'opera con il genere dello specchio dei principi viene avanzata dagli stessi Allen e Richards in Allen, R. e D.S. Richards, (ed.) *Arabic literature in the post-classical period* (2006): 169.

<sup>8</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'*. (ed.) Ayman 'Abd al-Ġābir al-Buḥayrī. Al-Qāhira (Cairo): Dār al-Afāq al-'Arabiyya, (1999): 24.

<sup>9</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 24.

insegnamenti” (*un expédient auquel les gens doués d’intelligence et de sagesse ont recours pour rendre attrayants leurs enseignements*).<sup>10</sup> Non solo: sposando il punto di vista che Ibn ‘Arabšāh espone in apertura all’opera possiamo effettivamente constatare come a suscitare l’attenzione del lettore sia proprio l’effetto di spaesamento ottenuto invertendo la logica che vede attribuite razionalità e moralità umane al mondo animale, tipicamente caratterizzato dall’irrazionale e dall’istinto.

Non meno importante, la *muqaddima* che l’autore premette alla propria opera gli consente di scalzare la *vexata quæstio*, particolarmente vivida presso alcuni ambienti ortodossi, sulla difficoltà di attribuire la parola agli animali. Tradizionalmente, l’ortodossia islamica fa risalire l’assioma circa la profonda dicotomia ontologica tra uomini e animali ad un versetto coranico: “Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose, quindi le presentò agli Angeli e disse: «Ditemi i loro nomi, se siete veritieri»” (2:31). A distinguere l’essere umano da qualsiasi altro prodotto della creazione divina sarebbe, dunque, precisamente la facoltà di nominazione, l’atto locutorio nella sua forma più primordiale. Con grande sapienza, Ibn ‘Arabšāh legittima il proprio ricorso agli animali parlanti ricorrendo allo stesso repertorio – vale a dire il Corano – utilizzato dai suoi detrattori: presentando la natura selvaggia (*barriyya*) come un ricettacolo nel quale Dio ha depositato i segni (*āyāt*) della propria benevolenza, l’autore riabilita gli animali in quanto depositari della saggezza divina.<sup>11</sup>

Un ulteriore grado di complessità viene raggiunto se passiamo in rassegna la scansione interna dell’opera e forniamo una breve sinossi dei suoi contenuti. Nel presentare il *Frutto dei califfi*, Ibn ‘Arabšāh si dichiara chiamato a riportare per iscritto quanto riferito dallo *šayḥ* Abū al-Maḥāsin, che qui l’autore definisce *al-rāwī* (narratore).<sup>12</sup> Il testo si apre, dunque, con il suo racconto, assumendo fin da subito un carattere spiccatamente polifonico: in effetti, osserviamo come nei dieci capitoli che

---

<sup>10</sup> Ghersetti, Antonella. “Des animaux parlants : modèles littéraires et contraintes idéologiques”. *The Arabist*, Vol. 32 (2013): 19.

<sup>11</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’* (ed.) al-Buḥayrī (1999): 23-25. Fa fede, in questo contesto, soprattutto un versetto citato dall’autore: “Nella creazione dei cieli e della terra, nell’alternarsi della notte e del giorno, nella nave che solca i mari carica di ciò che è utile agli uomini, nell’acqua che Dio fa scendere dal cielo, rivivificando la terra morta e disseminandovi animali di ogni tipo, nel mutare dei venti e nelle nuvole costrette a restare tra il cielo e la terra, in tutto ciò vi sono segni per la gente dotata di intelletto.” (Cor: 2, 164)

<sup>12</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’* (ed.) al-Buḥayrī (1999): 29. Sull’identità della figura di Abū al-Maḥāsin ci interrogheremo nel secondo capitolo.



compongono il *Fākiha* si alternano, senza soluzione di continuità, un numero imprecisato di voci narranti, di estrazione e natura composita (non solo animali, ma anche esseri umani e figure soprannaturali; non solo principi, ma anche funzionari, sudditi, poeti, ecc.). L'unità espositiva viene flebilmente tenuta insieme da una storia-cornice i cui tratti vengono descritti nel primo capitolo. Riportiamo qui un rapido sunto dei contenuti dell'opera, nella speranza che questo possa darci un'idea dell'inedere della narrazione – se di essa si può parlare - e della natura dei personaggi che vi contribuiscono:<sup>13</sup>

Il primo capitolo si apre con l'aneddoto che narra di un re d'Arabia, il cui regno era stato felice e glorioso. Alla sua morte, il maggiore dei suoi sette figli gli succede sul trono. Il rampollo più giovane, di nome Ḥasīb, prevedendo le disgrazie che la rivalità fra i principi porterà alla casata, desidera ritirarsi dalla corte e allontanarsi dalla scena degli eventi. La prudenza impone tuttavia che il suo progetto venga approvato dal re, al quale comunica di aver deciso di comporre un'opera di filosofia morale in cui gli uomini possano trovare regole e precetti idonei a guidare i loro passi in tutte le circostanze della loro vita; per portare a termine questo progetto, però, egli ha bisogno di vivere in una condizione di ritiro (*ḥalwa*)<sup>14</sup>, lontano dagli uomini e dal tumulto degli affari terreni. Il re, ritenendo la richiesta del giovane principe degna di un'attenta riflessione, si consulta con il proprio visir prima di deliberare. Quest'ultimo, che era segretamente nemico di Ḥasīb, finge di scorgere sotto il velo di questo progetto alcune pericolose ambizioni al trono del fratello maggiore; prega, dunque, il re di condurlo alla presenza del giovane e di permettergli di discutere con lui, promettendo di saggiarne, in questo modo, le reali intenzioni. Convocata una maestosa assemblea che riunisce tutti gli uomini più distinti per meriti e saggezza, il re fa entrare suo fratello e lo invita a presentare alla commissione l'oggetto della richiesta che gli ha sottomesso. Il giovane principe discute a lungo sui doveri dei sovrani, supportando le proprie affermazioni con una grande varietà di aneddoti storici e apologhi: la saggezza dei suoi

---

<sup>13</sup> Per un resoconto delle storie, ci siamo nuovamente serviti dei due articoli di de Sacy: de Sacy, "Liber Arabicus". *Journal des Savants* (1835): 602–12, 652–67. Segnaliamo anche Chauvin, Victor Charles. *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes: Publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. Liège. H. Vaillant-Carmanne Imprimeur (1897) Vol. II Kalilah: 188-209 per una panoramica ancor più schematica, e l'introduzione all'edizione critica di Freytag, G.W. (ed.) *Liber Arabicus* (1832-52): III-XIV.

<sup>14</sup> Si tratta di un termine della mistica islamica che definisce un periodo di ritiro spirituale, concepito in un'ottica di raffinamento e avvicinamento a Dio.

discorsi e la sua eloquenza mettono a tacere il visir, che è costretto ad ammettere la sconfitta. A questo punto, il re decide di affidargli l'amministrazione dei propri domini, invitandolo a curare senza indugio la composizione dell'opera di cui aveva concepito il disegno.

Nel secondo capitolo, Ḥasīb prosegue la propria narrazione con il racconto di un re persiano “ineguagliabile in virtù e saggezza”, Šāhriyār, e del suo primogenito. Il capitolo intende discutere, in primo luogo, l'amicizia e i meriti del buon consiglio, alternando l'esposizione dei contenuti a numerosi apologhi che hanno come protagonisti degli animali; tra queste, spicca quello che si svolge fra una volpe e un'anatra, del quale de Sacy offre un resoconto dettagliato al quale rinviamo in nota.<sup>15</sup>

Nel terzo capitolo si ripresenta il tema della dicotomia tra ascetismo e potere con una storia che vede protagonista un re dei turchi e il proprio genero, che vive in una condizione di totale isolamento. Durante un ricevimento, quest'ultimo coglie l'occasione per rivolgere al suocero una lunga predica sulla pericolosità dei beni terreni, sulle preoccupazioni che accompagnano il loro possesso e sulla necessità di prepararsi alla morte mediante il distacco da tutte le cose il cui godimento è fugace e incerto. Riferendo dei pericoli che contrae l'anima schiava dei desideri carnali e della cupidigia, il genero racconta l'episodio di tre ladri che avevano deciso di associarsi, mettendo in comune i prodotti del loro brigantaggio. Dopo aver accumulato grandi ricchezze, essi si ritirarono in un luogo remoto per spartirselo, trovandovi uno scrigno pieno di preziosi. Mandato uno di loro a fare provviste nella città più vicina, i due soci elaborarono un piano per tendere un'imboscata al terzo, mentre quest'ultimo, intendendo di rivalersi sui compagni, avvelenò il loro cibo. Una volta fatto ritorno, il terzo morì aggredito dai colleghi, mentre questi perirono dopo aver consumato i viveri portati dall'altro.<sup>16</sup>

Il quarto capitolo prende l'avvio dalla richiesta del re di raccontare la storia di uno di quegli spiritelli (*ǧinn*) “creati dalla sostanza del fuoco”. Ḥasīb acconsente, narrando di uno spirito apparso dapprima a Baghdad, e poi scacciato e relegato in Siria,

---

<sup>15</sup> De Sacy, “Liber arabicus”. *Journal des Savants* (1835): 609-612.

<sup>16</sup> Questo particolare aneddoto è anche attestato, in maniera sostanzialmente identica, nelle *Mille e una notte*. Cfr. Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897). Vol. II: 194.

un luogo a lui odioso poiché lì vivevano alcuni profeti.<sup>17</sup> Non potendovisi dilungare eccessivamente, il narratore passa a descrivere l'episodio del trionfo che un pio e fedele servitore di Dio ottenne sul capo dei *ġinn* quando ancora essi si mostravano agli uomini sotto forme di ogni sorta, conversandovi animatamente. Il sant'uomo, residente in Siria, aveva esercitato un'influenza così potente sugli abitanti della regione con i suoi insegnamenti e il suo esempio che essi avevano rinunciato completamente alle loro passioni e non si dedicavano ad altro se non all'adempimento dei propri doveri religiosi, immuni ad ogni tipo di tentazione demoniaca. Gli spiriti, vedendo che il loro dominio stava andando verso la rovina, informarono Satana, il quale riunì a consiglio i suoi quattro visir chiedendo consiglio ad ognuno, a turno, su come poter arrestare una simile disgrazia e porre fine all'autorità che la santa figura esercitava sugli uomini. I quattro consiglieri procedono dunque a presentare le proprie argomentazioni, ricorrendo a quegli stessi modelli e stilemi proposti dagli altri narratori all'interno dell'opera. Insoddisfatto, Satana propende per interrogare egli stesso il pio; stabilite le condizioni della disputa, il demone comincia a porre quesiti di metafisica e di varia natura, ai quali l'uomo, forte del consiglio divino, risponde prontamente in modo categorico. Il colloquio dura due giorni, al termine dei quali i demoni, sconfitti, sono costretti ad abbandonare la terra e a rimanere relegati sottoterra o confinati in isole e luoghi disabitati.

I capitoli da V a VIII propongono ciascuno una storia, o meglio una sorta di piccolo racconto morale, i cui attori e interlocutori sono tutti animali. Questi racconti, dal tenore essenzialmente politico, riguardano principalmente i diritti e i doveri di re e sudditi e hanno una grande somiglianza con quelli del libro di *Kalīla e Dimna*. Ciascuno di questi racconti fa da cornice ad un numero più o meno ampio di favole, la cui paternità, il più delle volte, non è attribuibile direttamente ad Ibn 'Arabšāh. Ci limiteremo, dunque, a dire che il quinto ha per argomento le avventure di un leone che ha come *nadīm* una volpe e una iena, e come visir un orso. Il sesto capitolo, di cui ci occuperemo in traduzione, presenta invece la storia di una capra "levantina" e di un cane "africano": durante la fuga dalle grinfie di un macellaio, la capra, di nome al-Zanīm, si imbatte nel cane Yasār, (che l'autore soprannomina Uqrūqī poiché appartenuto ad un tataro di

---

<sup>17</sup> Per de Sacy, nella persona di questo genio del male, Ibn 'Arabšāh si riferirebbe indubbiamente al propagatore di qualche dottrina eterodossa di cui non vuole fare il nome. (cfr. de Sacy, "Liber arabicus". *Journal des savants* (1835): 654)

nome Uqrūq). I due animali, entrambi stranieri nella regione in cui si trovavano, fanno presto amicizia. La capra convince il cane che è destinato a diventare il re di tutti gli animali, e che i tratti della sua fisionomia sono una sicura garanzia del suo nobile destino; procede, dunque, ad indicargli la condotta che dovrà seguire per assicurarsi i voti delle diverse specie, e le regole che dovrà seguire nel suo governo. Dopo aver ottenuto il consenso del cane, aiutato da una colomba che aveva ascoltato la loro conversazione, al-Zanīm porta a termine la sua impresa con tale abilità e prudenza che tutte le specie animali accettano Yasār come re prestandogli giuramento.

La guerra tra un leone, riconosciuto come sovrano da tutti gli abitanti di una foresta, e un “re degli elefanti” che regnava su una certa isola dell’India è l’argomento del settimo capitolo, il quale ha come obiettivo la condanna dell’eccessiva ambizione al potere e lo smodato desiderio di conquiste. Il tema viene ripreso anche nell’ottavo capitolo, in cui si profila la favola del leone e del cammello; anche in questo caso, Ḥasīb ricorre all’apologo per mostrare come le imprese ingiuste sono sempre fatali ai propri autori, decretandone la sconfitta.

Il nono e il decimo capitolo formano insieme un unico racconto e rappresentano le uniche sezioni ad aver costituito l’oggetto di uno studio più sistematico da parte della critica moderna. Vogliamo qui riferirci non soltanto a de Sacy ma anche a Irwin, che su questi due inserti ritiene di doversi soffermare più a lungo.<sup>18</sup> Il racconto fra due pernici e un’aquila, oltre che a fornire il pretesto per intavolare un dibattito sulla condotta da tenere con amici e sudditi, consente all’autore di inserire una serie di materiale storico relativo alla storia e i costumi dei mongoli (dall’ascesa di Gengis Khan fino all’avvento di Tamerlano) all’interno del *Fākiha*. Qui, essi figurano, dapprima, come “lo steppico equivalente degli arabi *ġāhilī*” (*the steppe equivalent of the Jāhilī Arabs*),<sup>19</sup> dopodiché ne viene offerta un’esaustiva rassegna dei codici legislativi (*yāsa, tūra*), specie in relazione alle modalità con cui questi differivano dalla *šarī‘a* islamica. Si prosegue dando alcuni dettagli relativi al dominio di Gengis Khan, dove l’autore riconosce come, non affiliandosi ad alcuna religione, il condottiero lasciò ai suoi sudditi piena

---

<sup>18</sup> de Sacy, “Liber arabicus”. *Journal des savants* (1835): 659-664; Irwin, Robert. “What the Partridge Told the Eagle: A Neglected Arabic Source on Chinggis Khan and the Early History of the Mongols.” *The Mongol Empire and its Legacy*. (ed.) Reuven Amitai-Preiss and David O. Morgan. Leiden: Brill, (1999): 6–10.

<sup>19</sup> Irwin, Robert. “What the Partridge Told the Eagle” (1999): 6.

libertà di coscienza, onorando uomini pii e dotti senza distinzione sul piano confessionale. Ibn ‘Arabšāh include addirittura alcuni dettagli sul sistema di scrittura mongolo affermando come, poiché essi erano privi di alfabeto, ne fecero elaborare uno da alcuni uomini sapienti sotto compenso. A questo proposito, è interessante notare come alcuni manoscritti procedano alla raffigurazione dei caratteri della scrittura mongola (elemento, questo, non incluso nell’edizione di Freytag).<sup>20</sup> Dopo una breve panoramica sulle riunioni assembleari dei clan mongoli (*qūriltāi*), la narrazione si fa eminentemente storica: la pernice - poiché bisogna ricordare che tutta questa storia viene riferita sul proprio becco – chiude finalmente l’opera rammentando al re degli uccelli tutti i mali che l’umanità ha sofferto sotto il dominio di Hülegü e dei suoi discendenti, a cominciare da Abaka, Argun e Kazan, fino allo stesso Tamerlano.

Non ci resta, a questo punto, che spendere qualche parola sullo stile dell’opera di Ibn ‘Arabšāh e sulle componenti formali del testo appena presentato. Curiosamente, una rapida occhiata alle fonti e agli studi di cui disponiamo è sufficiente a farci prendere coscienza di come, per quanto sporadiche e concise, le menzioni relative al *Fākiha* si accompagnano sistematicamente a due considerazioni di natura specifica: la prima, già accennata in quanto precede, si riferisce al genere, o, per meglio dire, ai generi cui l’opera intende richiamarsi; la seconda, invece, si occupa di scandire le peculiarità di un testo di indiscussa finezza, ma dalla forma complessa, oscura e difficilmente accessibile ad un pubblico di non-specialisti. Se il giudizio di Ḥāğğī Ḥalīfa, che sintetizza il linguaggio dell’opera con l’aggettivo *laṭīf* (“raffinato”)<sup>21</sup>, si potrebbe definire pienamente encomiastico, lo stesso non può predicarsi di una buona parte della critica occidentale, che al contrario considera la prosa di Ibn ‘Arabšāh “contorta” (*convoluted*) e “satura” (*overloaded*) di metafore.<sup>22</sup> Ancor meno entusiastica appare, in tal senso, la ricezione di Vrolijk, il quale dovendo definire lo stile del *Frutto dei califfi*, sentenzia come “l’opera manca della nitida concisione del *Kalīla wa-Dimna*, e l’ampio uso di *sağ* ‘ o prosa rimata la rende noiosa e ponderosa agli occhi di un lettore moderno” (*the*

<sup>20</sup> Tale sistema, riferisce l’autore, si chiama *Qūtādğū*, ovvero scrittura *Qūtād*, dal nome della tribù tatare alla quale apparteneva Gengis Khan, e consta di 14 segni grafici. Pur dando notizia della presenza di iscrizioni in alfabeto mongolo in alcuni codici, Irwin non fornisce alcuni dettagli circa la loro ubicazione.

<sup>21</sup> Ḥāğğī Ḥalīfa. “Kaşf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn” (ed.) Flügel, Gustav Leberecht. con il titolo *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa ben abdallah Katib Jelebi dicto*. Londra (1835-52). Vol II: col. 1216.

<sup>22</sup> Irwin, Robert. “Mamluk Literature”. *Mamlūk Studies Review*. Chicago (2003) Vol. VII: 6.

work lacks the crisp succinctness of *Kalīlah wa-Dimnah*, and the extensive use of *sajʿ* or rhymed prose makes it dull and ponderous in the eyes of a modern reader).<sup>23</sup> Di nuovo, in un'altra occasione Irwin ha definito “lo stile gonfio e metaforico [di Ibn ʿArabšāh]... difficile da sopportare” (*the inflated, metaphorical style ... hard going*).<sup>24</sup> Altra prospettiva pare adottare, invece, Reuben Levy, che al contrario punta a mettere in relazione la prosa del *Frutto dei califfi* con le prerogative estetiche del proprio tempo, affermando come gli autori premoderni *catered for different conditions and a different taste. To [them], elaborate imagery and embroidered speech were the means of attracting and holding the attention not of readers, but of listeners; because the tales were recited by rhapsodists to audiences who were enthralled as much by the music of the heaped-up epithets and gracefully involved periods in which the tales were told as by the narratives themselves*).<sup>25</sup>

Del resto, tale giudizio di eccessiva ricercatezza stilistica sulla prosa del *Fākīhat al-ḥulafāʾ* non ricorre con la stessa *verve* nei documenti in lingua araba, a testimonianza sia di una maggiore confidenza con il linguaggio di tale letteratura, sia a riprova di una dottrina del bello che identifica lo stile di Ibn ʿArabšāh come un'eccellente testimonianza delle tradizioni letterarie di cui si fa portavoce. Esemplare, a questo proposito, la presentazione che ʿUmar Farrūḥ riserva all'opera nel suo manuale di storia della letteratura araba: comparando il testo di Ibn ʿArabšāh e il *Kalīla wa-Dimna*, egli osserva come “se non altro, [il *Fākīha*] differisce dal libro di Kalīla e Dimna in quanto le sue frasi sono rimate (*masḡuʿa*) e i risvolti di eloquenza [presenti] in esso sono [così] numerosi da sfiorare il manierismo (*al-takalluf*) in molti casi”.<sup>26</sup> Non meno importante, colpisce il fatto che, proprio nell'appellativo ad un'*auctoritas* come quella di Abū al-Maḥāsīn, Farrūḥ legga un chiaro riferimento al fortunatissimo genere delle *maqāmāt*,<sup>27</sup> opere caratterizzate da una serie di brevi racconti consequenziali particolarmente in

<sup>23</sup> Vrolijk, Arnaud. “Review: Ahmad ibn Muhammad Ibn ʿArabshah, *Fakihat al-Khulafaʾ wa-Mufakahat al-Zurafaʾ*, edited by Ayman ʿAbd al-Jabir al-Buhayri.” *Mamlūk Studies Review* 8, no. 2 (2004): 216.

<sup>24</sup> Irwin, Robert. “Ibn ʿArabshāh” *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey. London (1998) Vol. I: 312–13.

<sup>25</sup> Reuben Levy, *The Tales of Marzubān*. London (1959): 9.

<sup>26</sup> *ḡayr annahu yuḥālifu kitāb Kalīla wa-Dimna, id̄ anna ḡumalahu masḡuʿa wa-awḡuḥ al-balāḡa fihī kaṭīra ilā ḥadd al-takalluf fī kaṭīr min al-āḥyān*. Farrūḥ, ʿUmar. *Tārīḥ al-Adab al-ʿarabī*. Beirut, Dār al-ʿilm li-l-malayiyyīn, (1960). Vol. III: 854.

<sup>27</sup> *wa-Ibn ʿArabšāh yamīlu fī ḥadā al-kitāb maylan zāhiran ilā uslūb al-maqāma ḥatta annahu ḡaʿala li-kitābihi ḥadā rāwiyya sammāhu Abā al-Maḥāsīn*. Farrūḥ, ʿU. *Tārīḥ al-Adab al-ʿarabī*. (1960). Vol. III: 854.

voga a partire dal X secolo. Fermo restando il dubbio sull'incontrovertibilità di tale affermazione (più avanti nel testo ci occuperemo di investigare la reale storicità di questa figura, e concluderemo dicendo che, verosimilmente, più che un personaggio storico vero e proprio, Abū al-Maḥāsīn rappresenta un “doppio” dell'autore stesso), l'accostamento al genere delle *maqāmāt* è utile a definire i confini di uno stile a cavallo tra prosa e poesia, nel quale l'uso estensivo delle figure retoriche e l'ampollosità delle immagini proposte si spingono, come vedremo, fino al totale parossismo. Ad accomunare la nostra opera con la *maqāma* sarebbero, oltre alla presenza costante di un narratore e di un protagonista (nel caso del *Fākiha*, tale schema si ripropone su scala micro- e macroscopica su tutti i livelli narrativi in cui i diversi apologhi si sviluppano), l'allusione a repertori ben noti quali *aḥadīṭ*, *adab* e poesia, nonché l'adozione di un modello letterario che non ha alcuna pretesa di realtà.<sup>28</sup>

Senza volerci dilungare oltre (avremo occasione di occuparci di stile anche in traduzione), possiamo sintetizzare dicendo che il *Frutto dei califfi e la celia dei distinti* costituisce un inestimabile esempio di letteratura, spesso ingiustamente ridotto a semplificazioni tassonomiche che ne minano la portata. Muovendo da alcune riflessioni elaborate a partire dal titolo, ci siamo permessi di ribattezzare il testo di Ibn 'Arabšāh come un'opera “meticcica” nella quale hanno sede indirizzi letterari di varia natura. Nel ripercorrere i contenuti del testo, inoltre, abbiamo voluto metterne in evidenza la componente polifonica e corale, ove la storia-cornice, piuttosto che dominare egemonicamente su alcuni soggetti secondari, vi si coniuga ed amalgama sapientemente. Ci siamo poi occupati di tematizzare il ricorso alla favola quale modalità di scrittura che, in virtù di una sistematica violazione dell'orizzonte di attesa da parte del proprio pubblico, stabilisce un patto narrativo che consente alla narrazione di assumere ramificazioni e significati inediti. Abbiamo, infine, passato in rassegna le diverse “letture” che sono state fornite dello stile del *Fākiha* allo scopo di evidenziarne alcuni aspetti formali. Tutte queste considerazioni verranno riprese nelle sezioni a seguire, e serviranno ad alimentare una più ampia riflessione sulla dialettica che viene instaurandosi fra autore e

---

<sup>28</sup> Sul carattere fittizio della *maqāma* e per una concisa panoramica sull'evoluzione del genere, si rinvia a Meisami, Julie Scott e Paul Starkey (ed.) *Encyclopedia of Arabic literature*. Taylor & Francis (1998) Vol. II; 507-508. Citiamo altresì la monografia Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: a History of a Genre*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag (2002).

pubblico (coevo, quanto successivo al momento della composizione), e fra opera e canone – o canoni – di riferimento.



## II. Ibn ‘Arabšāh: sulle orme di un autore in transito.

Per poter meglio comprendere il quadro compositivo del *Frutto dei califfi* risulta fondamentale accennare alla complessità della realtà sociale e culturale dal quale esso emerge. Alcuni dettagli sulla vita e sui viaggi di Ibn ‘Arabšāh ci interessano dunque nella misura in cui essi rivelano importanti spunti di riflessione sull’opera che ci apprestiamo ad analizzare. Nella trattazione della vita e delle opere dell’autore, qui brevemente sintetizzata, ci rifaremo soprattutto alle note di Robert McChesney<sup>29</sup> e alle cronache di alcuni biografi a lui coevi e postumi.<sup>30</sup> Ne risulterà un profilo complesso, eclettico e mai banale, di un uomo di lettere la cui lunga esistenza appare rigidamente scandita dai propri lasciti testuali e la cui opera si configura quale immagine fedele delle vicissitudini che lo vedono protagonista.

Nato a Damasco verso la fine del 791/1389, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm Shihāb al-Dīn Abu al-‘Abbās al-Dimašqī al-Ḥanafī al-‘Aḡamī Ibn ‘Arabšāh<sup>31</sup> vi trascorse l’infanzia fino alla sua conquista da parte di Tamerlano nell’803/1401. Fatto prigioniero delle milizie mongole, il giovane fu condotto, insieme alle donne della sua famiglia, a Samarcanda. Nella capitale timuride il giovane venne avviato allo studio della giurisprudenza religiosa (*šarī‘a*, *fiqh*) e delle scienze letterarie (*adab*) e coraniche sotto la guida di figure quali ‘Alī b. Muḥammad al-Šarīf al-Ġurġānī (740/1340 – 816/1413) e Šams ad-Dīn al-Ġazarī (751/1350 – 833/1429) - fra gli altri -, interessandosi a filologia, retorica, logica, dialettica, linguistica, e apprendendo, oltre

---

<sup>29</sup> McChesney, Robert D. “A Note on the Life and Works of Ibn ‘Arabshāh,” in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, (ed.) Judith Pfeiffer, Sholeh A. Quinn. Wiesbaden (2006): 205–49. Una versione condensata del saggio è stata inclusa nell’introduzione alla ripubblicazione della traduzione di J. H. Sanders dell’*‘Ajā‘ib al-ma‘qdūr*: cfr. Sanders, J. H. *Tamerlane or Timur The Great Amir*: Luzac & Co. (2018, 1<sup>a</sup> ed. 1936): XXVI - XXXIV.

<sup>30</sup> Oltre a McChesney, nella trattazione della biografia dell’autore si è ricorsi a: al-Maqrīzī, Aḥmad. *Durar al-‘uqūd al-farīda fī tarāġīm al-a‘yān al-mufīda*, (ed.) Maḥmūd al-Jalīlī. Beirut (2002) Vol. I: 287–88, Ibn Taġrībīrdī, Yūsuf. *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Mišr wa-l-Qāhira*. Beirut (1992) Vol. XV: 272; idem, *al-Manḥal al-šāfī wa-l-mustawfā ba‘da al-wāfī*, (ed.) Muḥammad M. Amīn and Sa‘īd ‘Āšūr. Il Cairo (1984–93) Vol. II: 140; al-Saḥāwī, Muḥammad. *al-Ḍaw‘ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsi‘*. Beirut (2003) Vol. I: 111. Si vedano anche: Banister, Mustafa. “Professional mobility in Ibn ‘Arabshāh’s fifteenth-century panegyric dedicated to Sultan al-Zāhir Jaqmaq.” *MSR*, 23 (2020): 133–163 e Banister, Mustafa. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’: Tastes, Contexts, and Textual Transplantation at a Fifteenth-Century Egyptian Court.” in *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 9 (2022): 124–143.

<sup>31</sup> Sull’onomastica di Ibn ‘Arabšāh è ancora una volta McChesney a fare chiarezza, riconducendo il *nasab* ad un uomo di nome ‘Arabšāh vissuto cinque generazioni prima del nostro autore. Quanto alle fonti storiche, al-Maqrīzī vi si riferisce come “l’hanafita, il persiano” (*al-Ḥanafī al-‘Aḡamī*), mentre per al-Saḥāwī era “conosciuto come *al-‘Aḡamī* [il persiano] o come *Ibn ‘Arabšāh* e questo è il più comune”. Una fonte più moderna, precisamente la voce della *Türk İslam Ansiklopedisi* relativa all’autore (Yuvalı, Abdülkadir “Ibn Arabşah, Şehabeddin” in *TDVİA* 19 (1999): 314) attesta la *nisbah* “al-Rūmī” a testimonianza della permanenza presso la corte ottomana di Edirne.

all'arabo, il persiano e il turco ciagataico.<sup>32</sup> L'esperienza della conquista mongola e la conseguente deportazione lasceranno un segno evidente nella coscienza di Ibn 'Arabšāh: se, da un lato, le cronache della devastazione portata dalle truppe di Tamerlano durante l'assedio di Damasco verranno ricordate con orrore in alcune memorie, dall'altro è solo durante la cattività timuride che Ibn 'Arabšāh potrà entrare in contatto con gli ambienti letterari destinati a decretarne la fortuna.

Lasciata Samarcanda, a partire dall'811/1408-9, il nostro autore iniziò a vagare per le numerose corti dell'Asia occidentale musulmana in cerca di ulteriori occasioni di formazione e sostentamento economico, specialmente nelle regioni del Catai (Ḥaṭā), in Corasmia (Ḥwārazm), Cumania (Sarāy, Ḥāḡḡī Tarḥān) e nell'odierna Crimea, soggiornandovi raramente per più di tre-cinque anni. A seguito della riunificazione dei domini ottomani successiva alla cosiddetta fase di interregno, intorno all'816/1413, Ibn 'Arabšāh si trasferì con la moglie e i figli alla nuova corte di Meḥmed I Çelebī (r. 816-24/1413-21) presso Edirne. Qui ne divenne il confidente, assumendo la prestigiosa carica di *Kātib al-sirr* redigendo le missive ufficiali in arabo, turco, persiano e mongolo. A questo periodo risalgono una sua serie di traduzioni verso il turco.<sup>33</sup> Alla morte del sultano, nell'824/1421, scelse ancora una volta di spostarsi.

Non meno di vent'anni dopo la conquista mongola, Ibn 'Arabšāh riuscì a fare ritorno nei territori del Bilād al-Šām, stanziandosi dapprima ad Aleppo per alcuni mesi, e poi ristabilendosi a Damasco nel mese di Rabī' al-Ṭānī 825/aprile 1422.<sup>34</sup> A cominciare da questi anni, dei quali più frammentarie e contraddittorie sono le informazioni fornite dalle fonti, seguì una fase di continui, brevi soggiorni fra la Siria, dove risiedeva la famiglia, e l'Egitto. Ancora una volta, è McChesney a suggerire come la discontinuità abitativa di allora possa attribuirsi alle difficoltà nel trasferire le quote di capitale

---

<sup>32</sup> Per una lista completa dei precettori di Ibn 'Arabšāh, si vedano Ibn Taḡrībīrdī. *al-Manhal al-šāfi* (1984-93) Vol. II: 140-43; al-Saḥāwī. *Ḍaw' al-lāmi* (2003) Vol. I: 111; McChesney, R.D. "A Note on the Life and Works of Ibn 'Arabshāh," (2006): 215-29.

<sup>33</sup> L'*Encyclopædia Iranica* (cfr. Woods, John E. "Ebn 'Arabšāh, Šehāb al-Dīn Abū'l-'Abbās Aḥmad,". *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII/6, p. 670) cita il *Ġāmi' al-ḥikāyāt wa-lāmi' al-riwāyāt* di al-'Awfī. Si vedano anche Ḥāḡḡī Ḥalīfa. "Kašf al-zunūn" (ed.) Flügel, G.W (1835-52) Vol II: 510 (in cui compare una traduzione a suo nome del *Tafsīr* di Abū l-Layṭ), Vol II: 352; (Dīnawarī, *Ta'bīr*), e Vol. II: 312.

<sup>34</sup> Ibn Taḡrībīrdī. *al-Manhal al-šāfi* (1984-93) Vol. II: 143.

sociale e culturale<sup>35</sup> acquisite in contesto ottomano all'interno della nuova realtà politica che stava rapidamente prendendo forma sotto l'egida del sultano Barsbāy (r. 825-841/1422-1438).<sup>36</sup> Come già testimoniato da numerosi studi moderni, la feroce competizione per le lucrose cariche stipendiali (*manṣab*, pl. *manāṣib*), che fornivano ai funzionari statali un grande prestigio sociale e vantaggi materiali, rivestì un ruolo determinante negli sviluppi biografici del nostro autore in questo periodo.<sup>37</sup> Rimasto privo di legami con il potere e con le sfere di influenza locali, Ibn 'Arabšāh non riuscì infatti a trarre vantaggio dalle opportunità che essi avrebbero potuto offrire a colleghi meglio posizionati.

Incapace di ritagliarsi un ruolo adeguato all'interno della corte mamelucca, l'autore decise di rimanere a Damasco, racimolando qualcosa grazie alle scarse vendite delle opere esistenti e cercando di comporne di nuove che rafforzassero il suo profilo. In una nota auto-biografica inserita nell'*iğāza* destinata ad uno dei suoi discepoli, il celebre Abū al-Maḥāsin Yūsuf Ibn Taḡrībirdī (812-74/1409-70), l'autore rivela proprio come in questo periodo non fosse riuscito a trovare nessuno di adatto con cui formarsi.<sup>38</sup> Nel frattempo, mentre si accingeva a creare una rete di contatti con nuovi interlocutori a Damasco e dintorni, Ibn 'Arabšāh si dedicò al sostentamento della sua famiglia ricoprendo la carica di notaio (*šāhid*) nel cortile (*ṣaḥn*) della moschea di Qaṣab, appena fuori la capitale siriana.<sup>39</sup> Invero, non smise mai di entrare in contatto con importanti studiosi locali in grado di aiutarlo a navigare nel campo delle relazioni sociali necessarie ad assicurarsi opportunità professionali coerenti con le proprie competenze di funzionario di corte, scriba e dottore in materie religiose. Nondimeno, neppure la sua opera principale, una florida biografia di Tamerlano ultimata nell'839/1435 e ispirata agli stili persiani della storia cortese, *'Ağā'ib al-maḡdūr fī nawā'ib Timūr* ("Le meraviglie del

---

<sup>35</sup> Intendiamo, qui, le due espressioni "capitale sociale" e "culturale" nei termini proposti da Pierre Bourdieu in Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (ed.) John G. Richardson. Westport CT: Greenwood (1986): 241–58.

<sup>36</sup> McChesney, R.D. "A Note on the Life and Works of Ibn 'Arabshāh," (2006): 234.

<sup>37</sup> Per una biografia minima sull'argomento, mi limito a segnalare Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge (1994): 90–93, 153–54; Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany (1999): 57; Broadbridge, Anne. "Academic Rivalry and the Patronage System". *Fifteenth-Century Egypt: al-'Aynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-'Asqalānī*," *MSR* 3 (1999): 85–107.

<sup>38</sup> Ibn Taḡrībirdī. *al-Manhal al-ṣāfi* (1984–93) Vol. II:143.

<sup>39</sup> al-Saḥāwī. *Ḍaw' al-lāmi'* (2003) Vol. I: 112.

destino nelle vicende di Tamerlano”), per quanto ampiamente consultata e copiata dai suoi contemporanei, pare essere riuscita a riscattarlo dalla condizione di precarietà professionale nella quale si trovava; in essa, il condottiero mongolo viene ritratto come un tiranno crudele, salvo poi riconoscerne i meriti come grande mecenate e come colui che trasformò Samarcanda in un inestimabile centro di arte e cultura.<sup>40</sup>

Dopo aver preso parte all’*ḥağğ* nell’832/1429, la sua presenza è nuovamente testimoniata al Cairo come ospite di un ricovero per pellegrini fondato da Saladino nel periodo 845/1442 - 853/1450.<sup>41</sup> È ragionevolmente a questo soggiorno che si fa risalire la stesura del *Fākiha*, a partire da materiale testuale già presente. Malgrado la notizia di un invito a corte da parte sultano al-Zāhir Ğaḥmaḡ (r. 841-856/1438-53), per il quale lo stesso tentò di scrivere un panegirico nel 1440 e per il quale pare avesse tradotto alcune opere in arabo dal persiano,<sup>42</sup> i rapporti con la corte mamelucca si faranno a partire da questo momento sempre più sporadici, tanto da far piombare gli ultimi anni della vita del biografo di Tamerlano in una sorta di vero e proprio “occulto” biografico. Nessuno dei suoi cronisti lascia infatti intendere che Ibn ‘Arabšāh avesse finalmente trovato una posizione alla corte del sovrano in quest’ultimo frangente; piuttosto, si dice, fu arrestato proprio da Ğaḥmaḡ per aver insultato uno dei suoi cortigiani, o addirittura con l’accusa di calunnia ai danni del sovrano stesso.<sup>43</sup> Liberato a causa di una malattia dopo soli cinque giorni di carcere - siamo nell’840/1450 - l’autore spirò al Cairo dopo pochi giorni, il 16 Raḡab 854/25 agosto 1450. La sua eredità letteraria, circa una decina di opere fra storiografia, critica letteraria, trattatistica e narrativa, comprende un volume che discute di arabo, persiano e turco, il *Tarğumān al-mutarğim bi-muntahā al-arab fī*

---

<sup>40</sup> Per quanto riguarda la biografia di Tamerlano, si veda Brockelmann, Carl (1898-1902). *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*. 1st ed. Weimar: Emil Felber (1898-1902); Vol. II: 29-30. Segnaliamo, inoltre, tre traduzioni: *Ahmedis Arabsiadis vitae et rerum gestarum Timuri historia*, (ed.) J. Golius. Leiden (1636), 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> (ed.) Jacob Meyer, Oxford (1703/4) e 4<sup>a</sup> (ed.) S.H. Manger, Leeuwarden (1767/72); in francese: Vattier, Pierre (ed.) *Histoire du grand Tamerlan, trad. par Pierre Vattier*. Paris (1658) e in inglese, Sanders, J. H. (ed.) *Tamerlane or Timur the Great Amir*. London: Luzac & Co. (1936).

<sup>41</sup> Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 136-137.

<sup>42</sup> Una recensione dell’introduzione al suo *al-Ta’līf al-tāhir fī šīyam al-Malik al-Zāhir al-qā’im bi-nuṣrat al-ḥaqq Abī Sa’īd Ğaḥmaḡ* (“Il puro componimento sul carattere del re al-Zāhir sostenitore della verità divina Abī Sa’īd Ğaḥmaḡ”) è stata pubblicato come opera postuma da S. A. Strong in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Apr. (1907): 395-396. L’analisi di questo testo, specie se messo in relazione ad altre opere dell’autore, dimostrerà come l’autore possa aver cercato di strumentalizzare l’opera in un preciso momento di transizione politica, allo scopo di espandere e ridefinire le sue conoscenze nella speranza di assicurarsi un nuovo mecenate.

<sup>43</sup> al-Saḥāwī. *Ḍaw’ al-lāmi’* (2003) Vol. I: 111.

*luġat al-turk wa-l- 'aġam wa-l- 'arab*, di notevole rilevanza.<sup>44</sup> Per una panoramica più completa delle opere di Ibn 'Arabšāh rinviato anche al *Kašf al-zunūn* di Ḥāġġī Ḥalīfa, all'edizione del *Fructus* curata da Freytag, nonché alla voce dell'*Encyclopaedia of Islam* relativa all'autore.<sup>45</sup>

Il ritratto offerto di Ibn 'Arabšāh, per quanto necessariamente condensato in queste poche righe, è sufficiente ad intuire la straordinaria pregevolezza di un intellettuale “in transitu”, tanto metaforicamente quanto esplicitamente. La continua ricerca di solidità economica e la pragmatica consapevolezza della necessità di accomodare la propria opera al gusto e alla sensibilità di uno o più mecenati, oltre a fare emergere la componente più spiccatamente umana dell'autore, riflette una costante tendenza alla ridefinizione di sé, dei propri canoni letterari e del proprio pubblico. “Storicizzare” l'opera di Ibn 'Arabšāh, rintracciarne gli impulsi e gli adagi, diventa dunque imperativo laddove si intenda comprendere la fitta rete di dinamiche culturali, politiche e sociali che soggiacciono alla sua opera, e che di quella costituiscono il fulcro ideologico. Non solo, l'audace maestria con cui l'autore abborda la propria produzione letteraria, “fabbricandola” continuamente e asservendosene, di fatto, come una vera e propria forma di “valuta sociale” *ante-litteram*, contribuisce a conferire al lascito di questo straordinario letterato un ulteriore livello di complessità, invitandoci a reconsiderarne la portata sul piano intra- ed extra-testuale.

---

<sup>44</sup> Ḥāġġī Ḥalīfa. “Kašf al-zunūn” (ed.) Flügel, G.W (1835-52) Vol. II: 278.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 3:158; 4:190, 232, 270, 311; 5: 479. Per Freytag, si rinvia al profilo biografico presente nell'introduzione del *Fructus* (pp. XXV-XXXIII). Per *EI*, si veda Pedersen, Johannes, “Ibn 'Arabšāh”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. URL consultato il 28/01/2024.

## Capitolo II: Storia testuale.

### I. Per una storia testuale del *Fākiha*: alcune considerazioni preliminari.

Ricostruire la storia testuale del *Fākiha* è compito tanto arduo quanto intellettualmente stimolante. Diciamo questo non soltanto in virtù dello spessore intrinseco all'opera in sé, e nemmeno per la scarsità di materiale critico accessibile, quanto in ragione delle molteplici ramificazioni che questa assume laddove ci si appresti a ripercorrere la sua genealogia a ritroso. Il primo, importante ostacolo è di natura sistematica, ed è fondamentale per poter comprendere alcuni dei limiti riscontrati in questa ricerca. Ci riferiamo qui alla tendenza a licenziare il testo come una semplice traduzione di un'opera più antica, e quindi immeritevole di una trattazione distinta. Tale atteggiamento è riscontrabile, seppur in proporzioni diverse, in gran parte dei resoconti forniti dalla critica otto- e novecentesca di cui ci serviremo in quanto segue. Non solo; a complicare ulteriormente il quadro è il fatto che spesso tali documenti, seppur datati, costituiscono le sole manifestazioni di interesse nei confronti *Frutto dei califfi* fino a tempi ben più recenti, a testimonianza di una generalizzata negligenza, da parte della ricerca contemporanea, verso alcune opere risalenti al periodo premoderno.

Gli studi più autorevoli sull'opera di cui disponiamo provengono dalla grande tradizione orientalistica europea a cavallo fra i secoli XIX e XX. Ci riferiamo, in particolare, all'opera di grandi quali Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883)<sup>46</sup>, Victor Chauvin (1844-1913)<sup>47</sup>, Martijn Theodoor Houtsma (1851-1943)<sup>48</sup>, Carl Brockelmann (1868-1956)<sup>49</sup>, e, prima ancora, di Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758 –1838)<sup>50</sup> e

---

<sup>46</sup> Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. Lugduni Batavorum/Leida. (1851) Vol.1: 307-308.

<sup>47</sup> Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897) Vol. II Kalilah: 188-209.

<sup>48</sup> Houtsma, Martijn Theodoor. "Eine unbekante Bearbeitung des Marzbān-nāmeḥ." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53.3 (1899): 359-392.

<sup>49</sup> Brockelmann, C. *GAL*. (1898-1902): Vol. 2: 28-30.

<sup>50</sup> de Sacy, A. I. S. "Liber Arabicus" *Journal des Savants* (1835): 602–12, 652–67.

Georg Wilhelm Friedrich Freytag (1788-1861)<sup>51</sup>. Con la sola eccezione degli ultimi due, di cui torneremo a parlare più tardi, lo sporadico riferimento al *Fākiha* ricorre, sostanzialmente, più come fatto collaterale a premesse e progetti di ricerca di altra natura che per un reale interesse nei confronti dell'opera in quanto tale. Se per Dozy e Chauvin lo scopo è quello di fornire un inventario, quanto più completo, dei testi accessibili in lingua araba, va notato come il secondo collochi il *Frutto dei califfi* nel tomo II della sua colossale bibliografia, e cioè in quello relativo alle opere “connesse” al libro di *Kalīla e Dimna*. Non solo; pur fornendo un puntuale resoconto dei contenuti dell'opera (funzionale, soprattutto, ad evidenziarne la componente intertestuale più che a restituirne un sunto dettagliato), Chauvin ne liquidava la materia equiparandola a quella del testo di Ibn al-Muqaffa' e del *Sulwān al-Mutā'* di Ibn Zafar al-Ṣiqillī.<sup>52</sup> Senza voler in alcun modo sminuire il valore fondativo di questi testi, il cui obiettivo è dichiaratamente quello di elaborare un repertorio bibliografico su base “tematica” individuando i punti di convergenza tra testi di natura composita, il riferimento a Chauvin è qui puramente funzionale a palesare una comune tendenza ad un approccio che potremmo definire positivistico, se non, per usare una categoria moderna, *pre-strutturalista*, e cioè orientato ad una prassi fondata sulla considerazione esclusiva o preminente dell'aspetto formale dell'opera nella presentazione di quest'ultima.<sup>53</sup> Tale dinamica è ugualmente riscontrabile nell'inclinazione all'attribuzione del *Fākihat al-ḥulafā'* al genere degli *specula princeps*, aspetto che in più occasioni sembra essere stato addotto a pretesto per non riservare all'opera la dovuta attenzione. Ne deriva la percezione di uno scritto che potremmo definire metaforicamente “posto in ombra” tanto dalle attribuzioni generiche (il *Fürstenspiegel*, l'apologo, la letteratura d'*adab*, ecc.) e dalle opere ad essa simili per argomento e modalità narrative, quanto dalla stessa eredità letteraria dell'autore, spesso ingiustamente ridotta alla biografia di Tamerlano. Al fine di pervenire ad

---

<sup>51</sup> Ibn 'Arabšāh. “Fākihat al-ḥulafā' wa-mufākahat al-zurafā'”. (ed.) Freytag, G. W. Bonn (1932-1952).

<sup>52</sup> Cfr. Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897) Vol. II: 188. A onore del vero, non dobbiamo dimenticare che l'autore stesso si era richiamato ai due testi nella *muqaddima* alla propria opera (cfr. Ibn 'Arabšāh, (ed.) al-Buḥayrī (1999): 29)

<sup>53</sup> Sul piano teorico, il dibattito sul carattere altamente formalistico e impersonale delle culture letterarie del Vicino e Medio Oriente assumerà una nuova pregnanza, in una fase di molto successiva, grazie alla scuola post-strutturalista del secondo Novecento. Ci riferiamo, in particolare, alla nozione di *semiosfera* di Lotman (cfr. Lotman, Jurij Mihajlovič, e Simonetta Salvestroni. *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. Marsilio, (1985)), alle *structuralist poetics* di Culler (Culler, Jonathan. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Cornell University Press, (1975)), e alle riflessioni attorno al concetto di intertestualità di autori quali Julia Kristeva, Roland Barthes ed Ernest Gellner (cfr. Alfaro, María Jesús Martínez. «Intertextuality: Origins and Development of The Concept». *Atlantis*, vol. 18, n. 1/2, (1996): 268–85).

una più attenta storicizzazione del testo che è qui oggetto della nostra ricerca, ci muoveremo lungo due distinte direttrici: in un primo momento, ci faremo guidare dall'asse diacronico, specie per quanto concerne l'indagine sulle circostanze storiche alla base della composizione dell'opera e della sua collazione; quindi adotteremo un approccio più spiccatamente filologico, allo scopo di dare un'idea del successo del *Frutto dei califfi*, del suo pubblico e della sua diffusione a partire dalle attestazioni e dai testimoni testuali che siamo riusciti ad individuare.

## II. Da Marzubān a Ḥasīb: alle pendici di un “nuovo” testo.

Abbiamo già detto che Ibn ‘Arabšāh compose il suo *Fākihāt al-ḥulafā’* durante uno dei suoi soggiorni egiziani, intorno al mese di Šafar del 852/1448,<sup>54</sup> e che la critica – antica e moderna - è concorde nel considerare l'opera come una traduzione di un testo persiano ad essa precedente, il *Marzubān-Nāmah* (“Libro di Marzubān”). Le ipotesi circa le coordinate storiche che misero l'autore in contatto con il documento originale, per quanto interessanti sotto il profilo speculativo, eccedono qui l'argomento della nostra indagine. Nulla è dato sapere, almeno stando alle fonti a noi pervenute finora, circa una biblioteca appartenuta all'autore; ci limiteremo pertanto a riportare come, secondo alcune fonti, Ibn ‘Arabšāh dovesse aver avuto accesso ad una traduzione turca dell'opera durante il suo soggiorno a Edirne.<sup>55</sup> Non dimentichiamo, in ogni caso, che l'autore era perfettamente versato in lingua persiana; non è dunque da escludere neppure la possibilità che abbia letto l'opera in questa lingua. Pur non costituendo qui l'oggetto della nostra inchiesta, ci sembra opportuno fornire qualche sommario dettaglio sul “Libro di Marzubān”, in chiave prodromica a quanto seguirà.

L'opera che conosciamo oggi con il titolo di *Marzubān-Nāmah* non è che una delle due recensioni a noi pervenute della stessa opera. Composta attorno al 607-22/1210-25 dal traduttore/autore Sa‘d al-Dīn al-Warāwīnī sotto il patrocinio del visir Abū al-Qāsim Hārūn (a sua volta al servizio dell'ultimo *atabeg* ildegizide, Uzbek b.

---

<sup>54</sup> Ḥāğğī Ḥalīfa. “Kašf al-zunūn” (ed.) Flügel, G.W (1835-52) Vol. IV: 345.

<sup>55</sup> La traduzione a cui facciamo riferimento è quella ad opera di Šayḥ Oğlū, risalente al XIV secolo (cfr. Williams, K. Crewe. “Marzubān-Nāma”. In Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopædia Iranica, Online Edition*. Encyclopædia Iranica Foundation. Url consultato il 3/01/2024).



Muḥammad, in Azerbaigian), la *vulgata* warawiniana sarebbe stata originariamente composta “nel dialetto del Tabaristan” (*bi-zabān-e Tabaristan*)<sup>56</sup> intorno al IV/X secolo da Marzubān b. Rustam b. Šarwīn della dinastia dei Bavandidi, i cui discendenti si rifacevano al lignaggio del grande re sasanide Kaykāwus b. Iskandar. Una seconda versione del testo è stata di fatto “riscoperta” da Martijn Theodor Houtsma alla fine del XIX sec.<sup>57</sup> Questa redazione, risalente al 598/1201 e recante la firma di Muḥammad b. Ġāzi al-Malaṭiawī, si configura quale “un testo di forma leggermente diversa e di contenuto ampliato che porta il titolo aggiuntivo di *Rawḍat al-‘uqūl* [Il giardino degli intelletti]” (“*a text of slightly different form and an expanded content bearing the additional title of Rowzat al-‘oqul*”).<sup>58</sup> Questa è attestata unicamente in due manoscritti conservati a Parigi e a Leida. È interessante notare come la scarsa diffusione di quest’ultima versione venga di fatto attribuita ad un fatto di natura storica, e cioè che, risalendo ad un periodo in cui l’utilizzo della carta non era ancora diffuso in maniera così massiccia (e, dunque, durante il quale la pergamena era ancora un supporto bibliografico in uso), il testo deve essere circolato con maggiore difficoltà rispetto alla redazione di al-Warāwīnī.<sup>59</sup>

Salvo alcune minori differenze,<sup>60</sup> entrambe le versioni presentano lo stesso impianto narrativo che troveremo anche nel *Fākiha* di Ibn ‘Arabšāh: i nove capitoli (nella versione persiana) si configurano quali una corposa raccolta di favole moralistiche e

---

<sup>56</sup> Importante menzionare questa variante linguistica in quanto una delle pochissime testimonianze di un idioma letterario “altro” rispetto al *pahlawī* in questo periodo storico. Interessante come lo stesso Ibn Isfandiyār attribuisca a Marzubān un *dīwān* in versi Ṭabarī denominato *Nīkī-nāma*. Nella prefazione alla recensione di Warāwīnī, si legge come il curatore avesse convenuto che il contenuto dell’originale fosse degno di essere presentato nella “nuova” lingua persiana (Warāwīnī, pp. 6-7 nell’ed. di Qazvini e pp. 10-11 nell’ed. di Rowšan; Šafā, pp. 1007-8). Per ulteriori dettagli, rinviamo a Williams, K. C. “Marzbān-Nāma” (*ibidem*).

<sup>57</sup> Houtsma, M. Th. “Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbān-nāmeḥ.” (1899): 359-392.

<sup>58</sup> Williams, K. C. “Marzbān-Nāma” (*ibidem*).

<sup>59</sup> Williams, K. C. “Marzbān-Nāma” (*ibidem*). Sull’utilizzo della carta come supporto bibliografico e, in particolare, sull’aumento della sua disponibilità a partire dal VII/XIII sec. segnaliamo Blair, Sheila S. “Baghdad: Calligraphy Capital under the Mongols,” in Ismail Safa Üstün (ed.), *Islām medeniyetinde Bagdat (medīneti’s-selām) uluslararası sempozyum: International Symposium on Baghdad (Madinat al-Salam) in the Islamic Civilization*. Istanbul (2011) 297-316; Bloom, Jonathan M. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. Yale University Press (2001): 178-201.

<sup>60</sup> La recensione di al-Malaṭiawī presenterebbe un contenuto ampliato, in particolare, per quanto riguarda il numero dei capitoli e dei racconti, e per una diversa (forse addirittura erronea), disposizione dei capitoli interni. Per dettagli si veda Houtsma, “Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbān-nāmeḥ.” (1899): 359-392..

apologhi, alla stregua del già citato *Kalīla wa-Dimna*.<sup>61</sup> Pur tuttavia, vengono qui da subito presentati racconti in cui gli animali non hanno alcun ruolo; piuttosto, vi faranno il loro ingresso poeti, filosofi, antichi re e personaggi della corte, andando immediatamente a definire le coordinate di un ambiente cortigiano inedito rispetto al testo di Ibn al-Muqaffa'. Come spesso accade, inoltre, la fitta rete di aneddoti è tenuta insieme da una storia-cornice (elemento, questo, che ritroveremo tanto nelle *Mille e una Notte* quanto nello stesso *Kalīla wa-Dimna*): in seguito alla successione al trono del fratello, un principe, Marzubān, vuole ritirarsi ad una vita di clausura. Su richiesta di alcuni sapienti, egli accetta di comporre un libro contenente “saggi consigli e utili indicazioni per la condotta della vita in questo mondo” (*wise counsels and useful directions for the conduct of life in this world*)<sup>62</sup>, in modo tale da poter mettere il re a conoscenza del carattere malvagio del suo visir. Nel corso di una disputa con l'avidio consigliere, il quale a sua volta intende saggiarne le reali intenzioni, il principe inizia a raccontare una serie di storie.<sup>63</sup>

All'inizio del presente paragrafo abbiamo precisato che è riduttivo considerare il *Frutto dei califfi* come una semplice traduzione di un testo precedente. Piuttosto, diremo che esso è da considerarsi come una “riscrittura” *in toto* dell'originale persiano. Chauvin stesso non manca di celebrare l'opera di Ibn 'Arabšāh come un' “amplificazione poetica del *Marzubān-Nāmah*” (*une amplification poétique du Merzbāne Nāmeḥ*), pur definendo come stupefacente (*étonnant*) il fatto che nessuno, ad eccezione di Pertsch, avesse colto fino ad allora la stretta somiglianza delle due opere.<sup>64</sup> Del resto, colpisce enormemente osservare come la stessa opera di Ibn 'Arabšāh, pur pretendendo di rifarsi all'autorità di un certo Abū al-Maḥāsīn, non menzioni né l'autore, né tantomeno l'originale persiano. Non solo, l'eponimo Marzubān che dà il titolo all'opera

---

<sup>61</sup> Fa sorridere come una delle principali attestazioni manoscritte dell'opera [“Text 2” di Or. 13163] appaia scritta a margine di un codice del *Kalīla wa-Dimna*. Cfr. Muhammad Isa Waley, *Supplementary Handlist of Persian Manuscripts 1966-1998*, London, (1998): 66.

<sup>62</sup> Kramers, J.H. and Bruijn, J.T.P. de, “Marzbān-Nāma”, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition (online)*, Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Url consultato il 3/01/2024.

<sup>63</sup> Per un dettaglio sul contenuto dei singoli capitoli, rimandiamo a Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897) Vol. II: 211-215, il quale cita testualmente Schefer, Charles-Henri-Auguste. *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes*. Vol. II. Paris: Ernest Leroux (1885).

<sup>64</sup> Chauvin, V. C. *Bibliographie* (1897) Vol. II: 211.

persiana scompare completamente nella versione di Ibn ʿArabšāh, tanto che il nome del principe-narratore del testo-cornice diventa Ḥasīb.

Non essendo questa la sede per mettere a confronto le diverse versioni disponibili del testo originale ci siamo limitati qui a fornire un ritratto schematico del *Libro di Marzubān* nelle sue due redazioni principali al fine di valorizzare il contributo del nostro autore nella creazione di un “nuovo” testo. Scandire brevemente le tappe dell’opera prima ancora che Ibn ʿArabšāh ne reclami, in un certo senso, la “paternità”, ci è parso fondamentale in quanto ci consente di accogliere la provocazione barthesiana<sup>65</sup> per cui il ruolo dell’autore - già di per sé problematico dovendoci occupare di un periodo storico e di una modalità di scrittura in cui il concetto di autorialità è certamente diverso da quello odierno - si colloca, in questo caso, a cavallo tra quello di *kātib* (lett. “colui che mette per iscritto”, e dunque chi conferisce al testo una forma fissa e immutabile), e quello di *muʿallif*, (“compilatore, compositore”), ovvero di un mediatore che “fabbrica”, mediante il suo intervento sui materiali di cui dispone, una testimonianza unitaria della “realtà” (o *datità*) del testo.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Vogliamo qui alludere al concetto di “morte dell’autore” avanzato da Roland Barthes (1915-1980) in Barthes, Roland. “La mort de l’auteur” (1ª ed.) in *Manteia*, n. 5 (1968): 38-67.

<sup>66</sup> Sul complesso tema dell’autorialità presso le culture letterarie arabe premoderne, ci limitiamo a segnalare, a titolo di approfondimento, Behzadi, Lale e Jaakko Hämeen-Anttila (ed.) *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*. Bamberg: University of Bamberg Press (2015).

### III. Il *Fākihāt al-ḥulafā'*: l'arte di *trans-ducere*.

La pratica di “mettere mano” a testi più antichi, alterandoli, sviluppandoli e adattandoli ad un nuovo contesto costituisce un fatto endemico delle culture letterarie del mondo arabo e persiano fin dagli albori. Non solo: se rapportato a testi appartenenti allo stesso filone narrativo (pensiamo al solo *Kalīla wa-Dimna*), potremmo facilmente rilevare come la traduzione costituisca, di fatto, il testo seminale di gran parte della letteratura d'*adab*. Così come il *Marzubān-Nāmāh/Rawḍat al-'uqūl* era stato frutto di una consapevole opera di fabbricazione da parte dei due traduttori/recensori persiani, attraverso la reinterpretazione di Ibn 'Arabšāh il testo originale acquisisce una nuova dimensione, assorbendo i canoni estetici, formali e contenutistici della tradizione di arrivo. Volendo utilizzare una categoria moderna, si potrebbe dire che la stesura del *Fākihāt al-ḥulafā'* costituisca, più che una vera e propria traduzione, un perfetto esempio di “localizzazione letteraria” (*literary localisation*) prima del tempo. Definiamo qui “localizzazione” il processo di adattamento di un'opera letteraria in modo da incontrare il gusto di una particolare cultura.<sup>67</sup> Si tratta di un processo composito, multistrato (nella misura in cui esso interviene tanto sull'asse paradigmatico – la disposizione “orizzontale” delle unità semantiche - quanto su quello sintagmatico – l'effettiva scelta e combinazione delle parole, e dunque sulla sfera dei significati), il cui fine ultimo è quello di rendere effettivamente *fruibile* un determinato prodotto linguistico da parte di una platea differente rispetto a quella del testo-origine<sup>68</sup> - nel nostro caso, il pubblico delle corti mamelucche. Perché, tuttavia, appare necessario interrogarsi su questi argomenti nella trattazione della storia testuale del *Frutto dei califfi*?

Abbiamo definito Ibn 'Arabšāh come un intellettuale “in transito”, continuamente costretto a spostarsi di corte in corte per soddisfare la propria sete di sapienza e per vedere raggiunta una stabilità economica che gli consentisse di dedicarsi interamente all'attività letteraria. Abbiamo, inoltre, più volte celebrato il suo straordinario

---

<sup>67</sup> Sul tema della *localizzazione* negli studi traduttologici, ci limitiamo a segnalare Pym, Anthony. *The Moving Text: Localization, Translation, and Distribution*. Benjamins Translation Library, n. 49 (2004) e, per uno studio sui repertori persiani, Talebinejad, Mohammed Reza. “Translation in Literary Discourse: Distribution Approached from Localization / Localization Approached from Distribution in Literary Texts” in *Journal of Language & Translation* 9-2 September. (2008): 95-116.

<sup>68</sup> de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, (ed.) Charles Bally e Albert Sechehaye, con la collaborazione di Albert Riedlinger, Losanna-Parigi, Payot, (1916). Trad. it.: Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio De Mauro, Roma-Bari, Laterza, (1967).

poliglottismo, le implicazioni professionali ad esso correlate, e la complessa ambivalenza dell'esperienza timuride (responsabile, da un lato, di enormi sofferenze; dall'altro, occasione di enorme arricchimento intellettuale). Ci sembrerebbe dunque irrispettoso della memoria dell'autore ignorare come le vicissitudini biografiche di quel periodo possano avere influito, anche solo in parte, sugli sviluppi narrativi dell'opera. Se il nostro obiettivo è infatti quello di "storicizzare" il testo, è pressoché impossibile prescindere dalla storia dell'uomo che vi si cela alle spalle. Saremo quindi costretti a fare nuovamente appello ad alcune notizie sulla vita di Ibn 'Arabšāh (potremmo parlare di *Sitz im Leben*) per spiegare le inclinazioni che il testo prende a partire dal momento in cui egli intende mettervi mano. La sofferta condizione di precarietà economico-professionale, unita ad una forte consapevolezza dei canoni estetici riconosciuti dal proprio pubblico e dell'immaginario culturale ad esso relativo, devono infatti essere tenuti in grande considerazione quali presupposti responsabili *in primis* della rielaborazione da parte dell'autore del materiale testuale originario. Il "prodotto" di questo abilissimo *labor limae*, nel quale la materia persiana viene costantemente negoziata, filtrata e ampliata da colui che è soggetto dell'attività letteraria, è il *Fākiha* come lo conosciamo oggi: un'opera totalmente emancipata dal proprio testo d'origine e concertata *ad arte* in maniera tale da istruire, ispirare ed incuriosire il pubblico per cui è stata concepita, e cioè la corte cairota di epoca tardo-medievale.

Dobbiamo pertanto presumere che, ad un certo punto durante la prima metà del XV secolo, Ibn 'Arabšāh avesse intuito che *Il Libro di Marzubān* fosse un'opera grandiosa, in grado di attirare un vasto pubblico grazie alle sue divertenti storie di animali, ai suoi insegnamenti e alle sue parabole. L'opera persiana, tuttavia, non risultava appetibile soltanto per il suo argomento: come non manca di far notare Banister, *[o]ne of the key appeals of this literary form for courtiers, is that it afford[ed] a potentially innocuous and indirect way to offer advice to the king in the guise of edifying and entertaining stories which ideally caused no offense.*<sup>69</sup> Va inoltre sottolineato come il contesto cortese che andava delineandosi fin dalle prime pagine del *Marzubān-Nāmah*, costellato di principi, sovrani, consiglieri e notai, dovesse certamente suscitare echi famigliari all'autore, abituato a muoversi in quegli stessi ambienti fin dalla più tenera

---

<sup>69</sup> Banister, M. "Squeezing Juice from the 'Fruits of the Caliphs'" (2022): 128.

infanzia. Non solo: una delle prassi dominanti nel testo di Warāwīnī, e cioè quella di operare continuamente dei *distinguo* fra forme lodevoli e forme inique di potere, poteva saggiamente fornire ad Ibn ‘Arabšāh una sorta di pretesto narrativo sul quale innestare rimandi alle proprie esperienze di suddito, uomo di corte, consigliere e intellettuale “in cattività” sotto le più disparate dominazioni politiche (prima fra tutte, quella alla corte mongola). Tutti questi elementi possono far considerare *Il Libro di Marzūbān* come una tela sulla quale *trans-ducere* - nel significato originale di “condurre attraverso, trasportare al di là” - una “nuova” storia. Rimodulando le proprie competenze ed esperienze in modo da incontrare la sensibilità e il gusto del proprio pubblico, l’autore è dunque finalmente in grado di ripristinare, appropriandosene definitivamente, il testo d’origine.

#### IV. Innessi, prelievi e inserti: verso il *dīwān*.

Ad un’analisi strutturale meramente comparativa, il *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-ẓurafā’* si presenta come un testo narrativamente indipendente da altre opere; lo stesso richiamo all’autorità di tale Abū al-Maḥāsin (letteralmente, “Padre delle bellezze/pregi”), più che ad una figura storica, parrebbe fare riferimento ad una sorta di “doppio” sotto il quale andrebbe ricercato l’autore stesso.<sup>70</sup> L’espedito del narratore/trasmittitore fittizio, peraltro, non costituisce una novità introdotta dal nostro autore, ma riflette una parte integrante della prassi compositiva delle opere di questo periodo: la narrazione deve avere un garante, reale o fittizio, della sua attendibilità per rispettare l’interdizione alla narrazione non vera.<sup>71</sup> I dieci capitoli della recensione di

---

<sup>70</sup> L’ipotesi secondo cui il nome Abū al-Maḥāsin potrebbe riferirsi allo stesso Abū al-Maḥāsin Ibn Taḡrībīrdī, discepolo dell’autore attivo presso la corte mamelucca di Ġaḡmaq, per quanto allettante sotto il profilo speculativo, non ci sembra qui degna di ulteriori approfondimenti. Secondo quanto riferiscono le fonti, Ibn ‘Arabšāh deve essere entrato in contatto con Ibn Taḡrībīrdī in un periodo nel quale la stesura del *Fākiha* stava già volgendo verso il termine. Pur non potendo sostenere che quest’ultimo abbia avuto alcun ruolo nella trasmissione del testo al nostro autore, non possiamo tuttavia escludere che Ibn ‘Arabšāh si sia “servito” del favore con cui il suo discepolo era guardato dalla corte mamelucca per nobilitare la propria opera (l’emiro Taḡrībīrdī, nonno dello stesso, aveva liberato Ġaḡmaq dalla cattività voluta dal fratello del sultano al-Nāṣir Faraḡ b. Barqūq, cfr. Natho, Kadir I. *Circassian History*. Xlibris Corporation (2009): 211; Clot, André. *L’Égypte des Mamelouks 1250-1517. L’empire des esclaves*. Paris: Perrin (2009): 201).

<sup>71</sup> *Cheikh-Moussa, Abdallah*. “Du discours autorisé ou Comment s’adresser au tyran?”. *Arabica*. Brill (1999): Vol. 46 Fasc. 2: 139-175; London, Jennifer. “How to do Things with Fables: Ibn Al-Muqaffa’s Frank Speech in Stories from «*Kalīla wa Dimna*»”. *History of Political Thought, Summer 2008*. Imprint Academic Ltd. (2008): Vol. 29 No. 2: 189-212. Di questo tema torneremo ad occuparci nel IV capitolo.

Ibn ‘Arabšāh - uno in più, dunque, delle due versioni persiane -, pur presentando grossomodo lo stesso impianto narrativo del testo d’origine (la storia cornice è la stessa, e così è medesima l’organizzazione interna) risultano visibilmente ampliati rispetto al libro di Marzūbān. Se la suddivisione in dieci capitoli risulta comune a quella di altre opere destinate alla corte,<sup>72</sup> tra gli innesti più vistosi spiccano in particolare i due momenti finali (IX-X), della cui analisi si è occupato Robert Irwin che prende in esame le nuove informazioni che Ibn ‘Arabšāh aveva incluso a proposito della storia e dei costumi dei mongoli. L’analisi di Irwin, oltre che a costituire una delle poche dimostrazioni di interesse nei confronti dell’opera da parte della critica moderna, solleva la fondamentale questione dell’interesse per il diritto consuetudinario mongolo (*yāsa*) nel contesto del sultanato cairota del XV secolo.<sup>73</sup>

Oltre ai due capitoli finali, interessante ai fini della nostra discussione sulla storia del testo è l’introduzione di Ibn ‘Arabšāh:<sup>74</sup> pur non menzionando in alcun modo l’opera di al-Warāwīnī, l’autore si richiama direttamente a due testi della tradizione in lingua araba, il già citato *Kalīla wa-Dimna* e il *Sulwān al-mutā‘ fi ‘udwān al-atbā‘* di al-Šiqillī: in essi gli autori, ben consapevoli del vantaggio derivabile dagli insegnamenti in essa contenuti, avevano concepito le proprie opere a consiglio e beneficio dei regnanti.<sup>75</sup> Tale aspetto deporrebbe a favore della tesi circa la destinazione “cortese” del *Fākiha*. In effetti, pur priva di una vera e propria dedica da parte dell’autore, è opinione di parte della critica contemporanea che la composizione dell’opera sia intesa come

---

<sup>72</sup> Vogliamo qui alludere al *corpus* delle opere di *inšā*, vere e proprie antologie *ante-litteram* il cui scopo principale era quello di mettere in evidenza i meriti e i difetti della prosa, specialmente nella redazione di scritti a scopi burocratici finanziari e governativi. Tale “genere letterario” avrà un’ampissima diffusione, proprio in epoca timuride, presso le corti di tutto il *Dār al-Islām*. Sulla norma della strutturazione a dieci capitoli delle opere destinate ai funzionari delle cancellerie di stato di questo periodo rinviando a Marlow, Louise. “The Way of Viziers and Lamp of Commanders (Minhāj Al-Wuzarā’ Wa Sirāj Al-Umarā’) of Aḥmad Al-Iṣfah- bādhī and the Literary and Political Culture of Early Four- teen-Century Iran.” in Beatrice Gruendler e Louise Marlow (ed.). *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times. Literaturen Im Kontext 16*. Wiesbaden: Reichert (2004): 180-84 e a Peacock, Andrew C. S. “Advice for the Sultans of Rum: The “Mirrors for Princes” of Early Thirteenth- Century Anatolia.” *Turkish Language, Literature, and History: Travellers’ Tales, Sultans, and Scholars since the Eighth Century. Routledge Studies in the History of Iran and Turkey*. (ed.) Bill Hickman, Gary Leiser and Robert Dankoff. London: Routledge (2016): 277.

<sup>73</sup> Irwin, R. “What the Partridge Told the Eagle” (1999): 6–10.

<sup>74</sup> Vista la sua importanza, abbiamo pensato di includere una traduzione della *muqaddima* dell’opera all’appendice 1 di questo lavoro di tesi, includendo il testo originale all’appendice 2.

<sup>75</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā’* (ed.) al-Buḥayrī (1999): 24. Per una riflessione sull’introduzione dell’opera, segnaliamo nuovamente anche Ghersetti, A. “Des Animaux Parlants” (2013): 1-34.

rivolta a Ğaqmaq, il sultano mamelucco cui qualche anno prima era stato dedicato un panegirico.<sup>76</sup>

Un ulteriore orizzonte comparativo è fornito dagli elementi intertestuali, anch'esso densissimo di implicazioni:<sup>77</sup> tra quelle che possiamo considerare come “aspettative stilistiche” della letteratura araba premoderna vi sono senz'altro l'utilizzo intensivo della prosa rimata (*sağ'*), l'accostamento di sinonimi, i continui richiami alla poesia, ai testi canonici, al repertorio paremiologico, etc. Tutti questi elementi sono ben evidenti nell'opera di Ibn 'Arabšāh, che li utilizza ampiamente con rigore: non solo, l'organizzazione interna all'opera e la sua comparazione con i testi di origine ci aiuta, mediante una disamina dei suoi innesti e delle sue aggiunte, a mettere a fuoco le basi tematiche, estetiche e ideologiche su cui l'autore intende rimodellare i materiali a propria disposizione. Abbiamo infatti visto come gli ultimi due capitoli apportino contenuti di natura storiografica, menzionando aneddoti su figure politiche coeve (il nome di Ğaqmaq verrà menzionato in un passo del VI capitolo), sovrani del passato e re iraniani di epoca classica; non mancano, inoltre, digressioni sui temi della regalità, sulla giustizia e sulla saggezza politica. In questo, i modelli narrativi impiegati da Ibn 'Arabšāh sono grossomodo gli stessi che ritroveremo nella biografia timuride da lui composta, e ne ravviseremo i connotati anche nella nostra trattazione sul sesto capitolo.

Non solo: analogamente, rispetto al *Libro di Marzubān*, notiamo come all'interno delle lunghe digressioni dei personaggi della storia-cornice trovano spazio, accanto ad apologhi che vedono protagonisti animali, uccelli, esseri umani e persino spiriti, addirittura alcune rielaborazioni di storie tratte dalle *Mille e una notte*, tra cui la storia dello schiavo che mente una volta all'anno e una versione de “Il mercante e i due imbroglianti”.<sup>78</sup> Non mancano, infine, gli innesti di natura religiosa: pur presentando sporadici riferimenti al Corano, infatti, il *Marzubān-Nāmah* si configura come un'opera decisamente più secolare di quella di Ibn 'Arabšāh, nella quale il ricorso a materiali della tradizione islamica è sovrabbondante: non solo Corano, che interviene quale

---

<sup>76</sup> È questa la tesi avanzata da Banister in Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 126. Per alcune notizie sul panegirico si rinvia alla nota al capitolo 1.

<sup>77</sup> Per una panoramica esaustiva dei rimandi ad altre opere, si veda Cfr. Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897) Vol. II: 190-209.

<sup>78</sup> Nella traduzione inglese, “The Merchant and the Two Sharpers” (per dettagli, Irwin, Robert. *The Arabian nights: A companion*. Bloomsbury Publishing (2003): 86).



“convalida” della veridicità di quanto affermato fin dall’introduzione, ma anche massime del Profeta e aneddoti provenienti dalle cronache dei primi califfi, contribuiscono attivamente alla polifonia del *Frutto dei califfi*, andando ad ampliare quel già nutrito e multiforme grappolo di personaggi che popolano la storia.<sup>79</sup>

Ciò che tuttavia maggiormente colpisce dell’opera è la straordinaria consapevolezza che l’autore ha delle potenzialità comunicative di un testo così composto. La stessa introduzione all’opera, più che limitarsi ad affermare che i singoli animali dialogano, costituisce una riflessione su come un autore possa comunicare efficacemente con il proprio pubblico. Si dice infatti come “un gruppo di persone erudite ed un manipolo di saggi studiosi” (*tā’ifa min al-adkiyā’ wa-ġamā’a min hukamā’ al-‘ulamā’*) si rese conto che avrebbe potuto far conoscere la saggezza “sulla bocca degli animali” (*‘alā alsina al-wuḥūš*), proprio perché queste storie sono più adatte a catturare l’attenzione degli uomini e a trasmettere massime di saggezza memorabili che saranno più facilmente conservate.<sup>80</sup> Il desiderio di veicolare un messaggio di sapienza nel modo più fruttuoso possibile e la necessità di riabilitare la propria opera di fronte alle eventuali obiezioni degli ortodossi faranno, da un lato, propendere per il prototipo dell’animale parlante come di un espediente di grande attrattiva e complessità; dall’altro, esso fornirà da pretesto per ribadire le proprie posizioni relative al piano del confessionale e della religione. Un simile approccio si riscontra, in maniera analoga, su gran parte dei repertori che Ibn ‘Arabšāh impiega nella propria trattazione: il richiamo all’elemento mongolo e alle proprie usanze, ad esempio, deve essere letto sotto il prisma del crescente interesse che la cultura mongola aveva riscosso presso le società islamiche fin dal XIII secolo. Questo straordinario successo, inaugurato con le devastazioni di Gengis Khan e ripreso, nel Quattrocento, nella forma di Tamerlano, infiammava i membri dell’entourage del sultanato mamelucco, in particolare durante il regno del precedente sultano Barsbāy (r. 825-841/1422-1438). L’élite politica del Cairo, i cui membri provenivano da una cultura equestre nomadica molto simile a quella dei mongoli, nutriva infatti una certa ammirazione nei loro confronti; affascinati e al contempo inorriditi dalla furia delle popolazioni delle steppe, tale tensione influenzò profondamente, oltre ai gusti, la loro (i.e. dei mamelucchi) stessa lettura dell’Islam, delle tradizioni

---

<sup>79</sup> Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 130.

<sup>80</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 24.

profetiche e degli ultimi secoli di storia islamica. Ecco quindi come anche l'esposizione sui costumi mongoli, per quanto straordinaria e affascinante, viene coerentemente ricondotta entro i binari del discorso religioso, in un continuo e sapientissimo incedere che gioca con gli stessi confini ideologici dell'attività letteraria.<sup>81</sup>

Una breve panoramica in merito alle “aggiunte” di Ibn ‘Arabšāh al *Libro di Marzūbān* si è resa necessaria per poter “rivelare” il calamo dell'autore sulla pagina di un testo più antico. Del resto, tutti questi inserti, prelievi e innesti sono parte integrante di quel processo di *trans-ductio* cui accennavamo pocanzi; lontani dal voler considerare il *Frutto dei califfi* quale l'esito di un semplice *patchwork* fra materiali testuali compositi, diremmo piuttosto che esso è il prodotto di un costante e abilissimo compromesso narrativo fra voci diverse, nel quale quella dell'autore appare continuamente mediata, filtrata e, in tal modo, amplificata, dalle diverse autorità della tradizione a cui l'opera pretende di fare riferimento. Nel contesto fornito dalla biografia sul nostro autore, tale approccio – per quanto comune a numerose opere di letteratura araba premoderna – raggiunge un ulteriore livello di complessità: ancorando la propria esperienza di uomo di lettere, consigliere e suddito a modelli già precedentemente costituiti e accettati, egli è in grado di “accedere al *dīwān*”, di farsi strada fra gli ambienti nobiliari sfruttando la popolarità di quegli stessi linguaggi e la propria abilità nel “migliorare” la materia antica per proprio tornaconto; non solo, il continuo ricorso a forme consolidate consente ad Ibn ‘Arabšāh di dare voce al proprio vissuto senza incrinature sul piano narrativo riuscendo, cioè, a far dialogare nuovo e antico e traendone, in questo modo, profitto. Un resoconto sul successo dell'opera e sull'eco da essa riscossa nella fase successiva alla sua stesura sarà a questo punto necessario per valutare l'effettiva “riuscita” di un progetto di rivalsa intellettuale e sociale così ambizioso.

---

<sup>81</sup> Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 133.

## V. La tradizione manoscritta del *Fākihat al-ḥulafāʾ*.

Si è concordi nell'affermare che il *Fākihat al-ḥulafāʾ* deve aver avuto una diffusione, in tempi storici, di gran lunga maggiore di quella di altre opere ad esso correlate. Nel contesto di una panoramica sul successo dell'opera, è Banister ad affermare come *[w]hereas many similarly composed books were likely deposited into a ruler's book treasury (kutubkhana) only to languish forgotten, we can say with certainty that Ibn ʿArabshah's Fruits of the Caliphs enjoyed popularity well transcending the date of its original composition*).<sup>82</sup> Sorprende, peraltro, come sia stata apparentemente quest'opera, e non la biografia da lui composta su Tamerlano, ad assicurare la fama di Ibn ʿArabšāh presso i suoi contemporanei: nel primo documento biografico sull'autore di cui si abbia notizia, una raccolta di memorie - ad oggi perduta - ad opera del figlio, Tāğ al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb (813/1411 - 901/1495), Ibn ʿArabšāh viene infatti presentato come *ṣāhib* ("autore") del *Fākihat al-ḥulafāʾ* e non di altri testi a lui attribuiti.<sup>83</sup> A proposito della diffusione dell'opera quando l'autore era ancora in vita, Banister suggerisce come talvolta fosse lo stesso Ibn ʿArabšāh a condividere con i suoi discepoli - spesso e volentieri meglio collocati di lui sul piano sociale - i "frutti" del proprio lavoro. Abbiamo, inoltre, notizia della richiesta di licenze (*iğāzāt*) da parte di almeno due studiosi egiziani, Ibn Tağrībīrdī (m. 874/1470) e al-Saḥāwī (m. 902/1497), attraverso le quali veniva chiesta all'autore l'autorizzazione a trasmettere il *Frutto dei califfi* assieme ad altri testi.

A margine di queste scarse e frammentarie testimonianze storiche, il grande successo dell'opera è ben confermato dalla ricchissima tradizione manoscritta giunta fino a noi. La stessa consta di diversi esemplari le cui diverse impaginazioni, stili calligrafici, colorazioni, paratesti (apposti tanto dai proprietari quanto dai lettori stessi), illustrazioni, dimensioni, note a margine e tracce d'uso riferiscono dei destinatari reali e presunti dell'opera. Nel corso della nostra indagine, siamo riusciti ad individuare non meno di una novantina di manoscritti in totale, tutti riconducibili - malgrado alcune

---

<sup>82</sup> Banister, M. "Squeezing Juice from the 'Fruits of the Caliphs'" (2022): 124-143.

<sup>83</sup> Il *Tarğamat wālidīhi ṣāhib Fākihat al-ḥulafāʾ* viene menzionato in Brockelmann, Carl. *GAL*. (1937) Zweiter Supplementband: 13, ma non viene fornita alcuna indicazione circa eventuali manoscritti.

piccole variazioni - ad un'unica tradizione.<sup>84</sup> Di questi, una buona parte proviene da fondi librai situati nel Vicino e Medio Oriente. I dati qui proposti si rifanno ad alcuni indici bibliografici fisici e virtuali cui rinviando in nota:<sup>85</sup>

Egitto: quattro esemplari dall'università di al-Azhār [Azhar Library - 4998 *Adab* 179; AL 8535 *Adab* 759; AL 22815 *Adab* 1919; AL *al-Atrāk* 84713 - *Adab* 7658] e quattro dalla biblioteca nazionale egiziana [*Dār al-Kutub wa-l-Wathā'iq al-Qawmīya* - *Adab* 2202; *Adab Taymūr* 764; *Adab Ṭal'at* 4606; *Zakīya* 179].

Arabia Saudita: nove manoscritti custoditi presso la biblioteca del centro per gli studi islamici Re Fayṣal [Maktabat markaz al-malik Fayṣal li-al-buḥūṭ wa-l-dirāsāt āl-islāmiyya - 05510; 05637; 05637 *bis*; 05690; 06153; 23731-23734 *bā'*; 3535-3542 *bā'*; 4663-12 *fā' bā'*; 4663-6 *fā' bā'*], nonché di quattro dal fondo librario della Sacra Moschea di Mecca [Maktabat al-Ḥaram al-Makkī al-šarīf - 3262-5 *Adab*];

Turchia: due esemplari dalla biblioteca della moschea di Nuruosmaniye [*Nuruosmaniye Kütüphanesi* - 04137-001; 04138], due presso la biblioteca del palazzo di Topkapı [*Sultanahmet Kütüphanesi* - A. 2313; A. 2482] e dieci presso la moschea di Süleymaniye [*Süleymaniye Kütüphanesi* - Aşir Efendi 00312; Aşir Efendi 00312 *bis*; Ayasofya 00863; Ayasofya 003320; Damat Ibrahim Paşa 00917; Esad Efendi 02842; Fatih 4010; Fatih 4011; Reisulküttab 00863; Yeni Camii 00877]. L'ultima collezione è di particolare rilevanza, in quanto due manoscritti [Fatih 4010 e Fatih 4011] risultano coevi all'autore stesso.

Siria: due manoscritti presso *Dār al-Kutub al-Zahirīya* di Damasco [3197; 8755].

---

<sup>84</sup> Siamo sprovvisti, al di presente, di un lavoro di collazione in grado di soddisfare i criteri forniti dall'ecdotica. Tuttavia, i dati e le testimonianze a noi pervenuti non sembrerebbero suggerire variazioni tali da far pensare alla presenza di più archetipi.

<sup>85</sup> Per quel che concerne il censimento dei manoscritti custoditi nelle aree del Vicino e Medio Oriente, ci siamo potuti avvalere del supporto di alcuni cataloghi in linea: "Bibliography of 15th Century Arabic Historiography (BAH)" dell'università di Gand, allo "Union Catalogue of Manuscripts from the Islamicate World (Fihrist)", nonché l'archivio virtuale dell'Islamic Heritage Foundation (Regno Unito) "Al-Furqān". Per quel che riguarda i registri cartacei, le notizie relative ai manoscritti disponibili nei territori del Dār al-Islam provengono principalmente da Ḥāğğī Ḥalīfā. *Kaṣf al-zunūn* (ed.) Flügel, G.L. (1835-52) Vol. VII: 47, 294, 431, 458; da Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā. *Mu'ğam al-Mu'allifīn: Tarāğim Muşannifī al-Kutub al-'Arabiyya*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla (1993): 275; e da Qara Balūṭ, 'Alī al-Riḍā e Aḥmad Ṭūrān Qara Balūṭ. *Mu'ğam al-tārīḥ al-turātī al-islāmiyy fī maktabāt al-'alam*. Kayseri: Dār al-'aqaba (2001) Vol. VI: 472.

Iran: due esemplari [Kitābhāneh-i medreseh-i ‘Ālī šahīd moṭaharī / Sepahsalār 1871; NLAI<sup>86</sup> 18192, Kitābhāneh-i Astān-e Quds-e Režavī 10705].

Nord Africa: almeno un manoscritto in Marocco [*al-Khizāna al-‘Āmma bi-l-Ribāṭ* 1936/ D1191] e uno in Algeria [Cid Hammouda, p.16].<sup>87</sup>

Non meno importanti, ai fini della nostra riflessione, sono i manoscritti custoditi presso alcune importanti biblioteche europee. Come ha giustamente fatto notare Vrolijk a proposito del *Fākiha, any important collection of Islamic manuscripts in the Western world possesses at least several copies*.<sup>88</sup> In effetti, i testimoni dell’opera di cui disponiamo in territorio europeo, oltre che a metterci in contatto con esemplari di notevole fattura, riflettono l’enorme interesse che l’opera di Ibn ‘Arabšāh ha suscitato almeno fino agli inizi del XX secolo. Nella sezione relativa al *Fākiha* della sua *Bibliographie*, lo stesso Chauvin rimanda ai seguenti cataloghi:<sup>89</sup>

Dal *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. (Leida) di Dozy abbiamo notizia di quattro esemplari [CCCCXXXIX/Cod. 456 Warn.; CCCCXL/Cod. 135 Gol.; CCCCXLI/Cod. 731 Warn.; CCCCXLII/Cod. 808 Warn.], tutti databili intorno al XVI sec.<sup>90</sup>

Un manoscritto [*Schöne Literatur* 398] è custodito presso la biblioteca della corte imperiale-reale di Vienna. Seppur privo di data e del nome del copista, il manoscritto – su supporto cartaceo – pare essere “non recente” (*nicht ganz jungen*) e “non pregevole” (*nicht gefällig*). Per quanto riguarda lo stile, il manoscritto è in un *nash* “corsivo, simile allo stile egiziano” (*cursiv, dem ägyptischen Zuge ähnlich*).<sup>91</sup>

Un esemplare [8390/Pet.295] viene citato da Ahlwardt assieme ad alcune parziali attestazioni “monche” [8391/Pm.44; We. 352; We. 1727, 7, f. 80-114], nel catalogo della biblioteca reale di Berlino. Nel suo resoconto, l’autore fornisce un indice dei

---

<sup>86</sup> National Library and Archive of Iran.

<sup>87</sup> de Slane, William Mac Guckin, *Rapport adressé à M. le ministre de l’instruction publique ; suivi du Catalogue des manuscrits arabes les plus importants de la bibliothèque d’Alger et de la bibliothèque de Cid-hammouda à Constantine*. Paris: Impr. de P. Dupont, (1845), 1 vol. (16 p.); in-8°.

<sup>88</sup> Vrolijk, Arnaud. “Review: Ahmad ibn Muhammad Ibn ‘Arabshah” (2004): 216–17.

<sup>89</sup> Chauvin, V.C. *Bibliographie* (1897) Vol. II: 188-209.

<sup>90</sup> Dozy, R.P.A. *Catalogus* (1851) Vol. I: 307-308.

<sup>91</sup> Flügel, G.L. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien/Vienna: (1865) Vol. I: 378.

capitoli e alcune annotazioni in merito allo stile, alla condizione dei codici e alla sovrabbondanza di *tashīf* (errori ortografici).<sup>92</sup>

Sempre secondo Pertsch, l'opera figura in tre esemplari [2696/Möll. 622, Stz. Hal. 187; 2697/Möll. 623, Stz. Hal. 484; 2698/arab. 144, Stz. Kah. 504], il terzo dei quali – più antico – è orfano dell'*incipit*, nel catalogo della biblioteca ducale di Gotha.<sup>93</sup>

Testimoni del *Fākiha* sono presenti anche presso il fondo librario del palazzo dell'Escorial (Madrid, Spagna), in tre manoscritti [DXI-DXII-DXIII] databili rispettivamente al 895/1489 e al 997/1588 (il terzo è, invece, privo di data). Casiri, che ne cura il catalogo, fornisce un elenco dei capitoli, presentando l'opera come “a somiglianza del [libro di, ndr.] *Golialah & Domnah*”<sup>94</sup> (*ad instar Golialah & Domnah*) e il suo contenuto come “favole, apologhi e racconti della più deliziosa sorte” (*fabellis, apologis, narrationibus quam lepidissimis*).<sup>95</sup>

Ancora, nell'indice fornito da Chauvin figura un importante richiamo al settimo libro del *Kašf al-zunūn* di Ḥāğğī Ḥalīfa, nel quale l'opera ricorre in non meno di quattro diverse occasioni con titoli vagamente difforni. Ḥāğğī Ḥalīfa testimonia della presenza di un manoscritto a Rodi [*Kutub al-Adabiyāt al-fārisī* – n. 506 *Fākihat al-ḥulafā*’, p. 47], uno presso la biblioteca di Koca Mehmed Ragıp Pascià (1698-1763) [*Kutub al-muta ‘allīqa bi-al-adabiyāt* – n. 1800 *Fākihat al-ḥulafā*’ li-Ibn ‘Arabšāh, p. 294], uno presso la biblioteca dello *šayḥ al-islām Wālī al-Dīn* (m. 1768) [*Kutub al-Adabiyāt* – n. 1385 *Fākihat al-ḥulafā*’ *wa-mufākahat al-zurafā*’, p. 431] e uno presso quella di Aşir Efendi (1729-1804) [*Al-kutub al-mudḥīqa bi-al-adabiyāt* – n. 1217 *Fākihat al-ḥulafā*’, p. 458], tutte ad Istanbul.<sup>96</sup> Sebbene nulla è dato sapere dell'attuale condizione e collocazione dei testimoni citati da Ḥalīfa, abbiamo ritenuto di menzionarli comunque a riprova della diffusione dell'opera in tempi storici.

---

<sup>92</sup> Ahlwardt, W. in Pertsch, G.H. *Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin/Berlino: A. Asher. (1853) Vol. VII: 377-378.

<sup>93</sup> Pertsch, G.H., *Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek Zu Gotha*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes. (1878-92) Vol. IV: 430-432.

<sup>94</sup> Variante ortografica latina di *Kalīla wa-Dimnah*.

<sup>95</sup> Casiri, M. *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*. Matriti (Madrid): Antonius Perez de Soto. (1760-1770) Vol. I: 149.

<sup>96</sup> Ḥāğğī Ḥalīfa., *Kašf al-zunūn* (ed.) Flügel, G.W. (1835-52) Vol. VII: 47, 294, 431, 458. Per alcune notizie sui depositari delle singole collezioni, rinviamo all'introduzione del settimo volume (pp. III-XIV).

Trova spazio nel repertorio di Chauvin un riferimento all'edizione critica del *Fākiha* curata da Georg Wilhelm Freytag e pubblicata con il titolo *Fructus imperatorum et iocatio ingeniosorum* (Bonn, 1832–52), della quale torneremo a parlare più avanti. In merito ai manoscritti utilizzati, Freytag si è potuto avvalere della comparazione di sette diversi codici: insieme ai due manoscritti completi di Gotha e a due provenienti da Liegi [CCCCXXXIX/ Cod. 456 Warn. e CCCCXLI/Cod. 731 Warn], già citati, compaiono qui tre manoscritti della Bibliothèque Nationale de France. In effetti, il solo archivio parigino dispone di nove esemplari dell'opera - di cui otto completi – [BNF Arabe 3535-3536-3537-3538-3539-3540-3541-3542-3543 (mutilo)] tutti databili fra il XVI e gli inizi del XIX secolo.<sup>97</sup> Nell'introduzione al *Fructus* (pp. XXXV-XXXVII), Freytag si limita a nominare i manoscritti parigini utilizzati come nn. 1509, 1510 e 1511, presumibilmente facendo riferimento alle collezioni dei cosiddetti *Ancien Fonds* della BnF. Volendo utilizzare il sistema di catalogazione attualmente in uso, gli ultimi due esemplari corrisponderebbero, rispettivamente, ai MSS 3537 e 3540, mentre per il n. 1509 non siamo riusciti a trovare alcuna corrispondenza; a differenza dei due manoscritti identificati, infatti, le altre copie provengono da acquisizioni successive (*Supplément*) e seguono pertanto una diversa numerazione (1599-1605).

Tra le testimonianze non presenti in Chauvin meritevoli di essere menzionate spicca un manoscritto in particolare [MS 9172], custodito presso l'Istituto per i manoscritti orientali dell'Accademia delle scienze russa (Università di San Pietroburgo): tale esemplare sarebbe stato completato nel mese di Ramaḍān 853/novembre 1448 sotto la supervisione dello stesso autore e sarebbe stato commissionato proprio da un vizir di Ġaqmaq (tale Abū al- Ḥayr Muḥammad al-Zāhirī) secondo quanto espresso in una nota sul *folio* 272r.<sup>98</sup>

A completare questo ricchissimo quadro sono alcune attestazioni secondarie nelle quali ci siamo imbattuti ricercando l'opera presso alcuni archivi online: tra i cataloghi online, spiccano il “Bibliography of 15th Century Arabic Historiography (BAH)” dell'università di Gand,<sup>99</sup> lo “Union Catalogue of Manuscripts from the

---

<sup>97</sup> de Slane, W.M.C. - *Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque Nationale de France*. Paris/Parigi. (1883): 612.

<sup>98</sup> Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 138.

<sup>99</sup> <https://ihodp.ugent.be/bah/>. Url consultato il 5/01/2024.

Islamicate World (Fihrist)”,<sup>100</sup> “Qalamos”,<sup>101</sup> che copre le collezioni orientali della Staatsbibliothek di Berlino, dell’Università di Lipsia e della Bayerische Staatsbibliothek, nonché l’archivio online dell’Islamic Heritage Foundation (Regno Unito) “Al-Furqān”.<sup>102</sup> Rinviamo, inoltre, alle indicazioni bibliografiche già parzialmente citate in Brockelmann<sup>103</sup>, Mingana<sup>104</sup> e, anche per i repertori occidentali, Kaḥḥāla<sup>105</sup>.

Il censimento qui esposto ha lo scopo di presentare il successo del *Fākihāt al-hulafāʾ* e della diffusione di cui l’opera ha goduto in tempi storici. Non solo, nel corso della nostra analisi abbiamo ripercorso le tracce del *Frutto dei califfi* nel vecchio continente a testimonianza del grande interesse che esso ha suscitato presso gli orientalisti europei. A giudicare dai testimoni manoscritti si tratta dunque di un’opera riprodotta su vasta scala e per un pubblico - dobbiamo presumere - non esclusivamente d’élite. Una rapida disamina<sup>106</sup> delle attestazioni manoscritte disponibili on line o di note reperte in studi e cataloghi qualifica tali copie come esemplari di media fattura, destinati ad una fruizione personale e spesso qualitativamente non di grande pregevolezza: il supporto grafico è solitamente cartaceo, lo stile calligrafico non è mai troppo accentuatamente corsivo, ma appare per lo più chiaro e semplice al tratto. Gli esemplari da noi esaminati sono in uno stile *nash* piuttosto agile, fitto (20-25 linee in media), non ornato e abbastanza leggibile; non ci sono pervenuti, del resto, manoscritti miniati o illustrati, e spesso l’unico elemento di carattere estetico è dato dal ricorso all’inchiostro rosso per alcune parole chiave (vengono evidenziati, per esempio, i segni di punteggiatura, i verbi dichiarativi *qāla* “dire”, *ḍakara* “menzionare” e *adkara* “far presente, indicare”, alcune

---

<sup>100</sup> [https://www.fihrist.org.uk/catalog/work\\_931](https://www.fihrist.org.uk/catalog/work_931). Url consultato il 5/01/2024.

<sup>101</sup> [https://www.qalamos.net/receive/MyMssWork\\_work\\_00001943](https://www.qalamos.net/receive/MyMssWork_work_00001943). Url consultato il 5/01/2024.

<sup>102</sup> [https://digitallibrary.al-furqan.com/our\\_collections](https://digitallibrary.al-furqan.com/our_collections). Url consultato il 5/01/2024.

<sup>103</sup> Brockelmann, C. *GAL*. (1898-1902). Vol. II: 28-30.

<sup>104</sup> Mingana, Alphonse. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts in the John Rylands Library (Manchester)*. Manchester: The Manchester University Press. (1934) Sections 13 – end.: 914-916.

<sup>105</sup> Kaḥḥāla, Mu‘ḡam al-Mu‘allifin. (1993): 275.

<sup>106</sup> Nel contesto della nostra ricerca, non ci è stato possibile visionare direttamente i manoscritti indicati. Tuttavia, ci siamo potuti avvalere delle descrizioni fornite all’interno alcuni indici virtuali (come il BAH) o del commento di alcuni bibliografi. La disponibilità di manoscritti digitalizzati provenienti dai fondi orientali ed europei è assai limitata, quando non del tutto nulla (neppure la BnF, notoriamente all’avanguardia nella digitalizzazione dei propri documenti, fornisce l’accesso ai testimoni dell’opera presenti nelle sue collezioni). È disponibile online una [versione completa](#) di uno dei manoscritti di Leida (pur non venendone indicato il testimone), nonché un esemplare [\[EAP 1423/1/27\]](#) datato 1034/1605 proveniente dall’American University of Beirut (Libano) e digitalizzato dalla British Library di Londra come parte del progetto “Endangered Archives Programme”. Completano il quadro alcune digitalizzazioni parziali, per le quali ci permettiamo di segnalare, a titolo di esempio, due codici custoditi presso la National Library of Israel: [\[Ms. Ar. 523\]](#) e [\[Ms. AP Ar. 577\]](#). I siti sono stati consultati il 23/12/2023.



locuzioni e congiunzioni – *ammā* “in merito a, a proposito di”, *tumma* “dopodiché, poi”, *wa-innamā* “eppure”, *iḍa* “se” - e si segnalano, in alcune versioni, le citazioni coraniche e alcuni proverbi) allo scopo di facilitare la consultazione del testo. Alla luce di queste considerazioni, possiamo immaginare una platea più vasta rispetto a quella del dell’élite dell’amministrazione mamelucca ed una “destinazione d’uso” dell’opera che trascende quella del *Fürstenspiegel* propriamente detto. Ne deriva, dunque, una lettura del *Fākiha* come di un’oggetto in grado di restituire un’immagine fedele di una realtà cortese in una forma dilettevole e accessibile ad un pubblico ben più ampio del suo destinatario primo, aspetto da tenere in considerazione nell’analisi circa la ricezione dell’opera nella storicizzazione dei suoi contenuti.

## VI. Le edizioni a stampa.

Non minor fortuna denunciano le edizioni a stampa del *Fākihat al-ḥulafāʾ*. Anche in questo caso, il numero di documenti disponibili è significativo. Vrolijk ha enumerato non meno di 13 edizioni e ristampe del *Frutto dei califfi* databili fra il 1860 e il 1908, tutte pubblicate al Cairo; una in particolare richiama la nostra attenzione, in quanto presenta il testo del *Kalīla wa-Dimna* stampato ai margini dell'opera stessa.<sup>107</sup> Il forte legame con il testo di Ibn al-Muqaffaʿ costituisce un dato incontrovertibile, e la presenza di questa edizione riflette una tendenza all'assimilazione fra le due opere già documentata nelle attestazioni manoscritte.<sup>108</sup> Non deve sorprendere, peraltro, il fatto che l'anonimo editore non ritenga di dover motivare in alcun modo la propria scelta, limitandosi a presentare un doppio indice in testa all'edizione. Di qualche anno più tarda (1869) è un'edizione di notevole raffinatezza estetica curata dai padri domenicani di Mosul.<sup>109</sup> Vi è poi menzione, in un'edizione recente del *Fākiha*,<sup>110</sup> di un'ulteriore edizione cairota ad opera di al-Maktabah al-Ḥalabiyah (probabilmente, la casa editrice di Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī), risalente al 1909 ma non attestata altrove.

Per quel che concerne la critica europea, assurge al ruolo di *editio princeps* l'edizione del testo curata da Georg Wilhelm Freytag (Bonn 1832-1852).<sup>111</sup> L'edizione, pubblicata con il titolo *Fructus imperatorum et iocatio ingeniosorum*, è corredata di una presentazione dei singoli capitoli in latino, di un resoconto biografico sull'autore e di un apparato critico di grande puntualità, basato su sette diversi testimoni manoscritti. L'enorme apporto dell'opera di Freytag è tuttavia indebolito da alcune scelte "tipografiche" relative all'edizione del testo arabo, specialmente in merito alla punteggiatura (vi si segnalano solo le virgole) e alla resa della lettera *hamza* (ء ئى ا و), che non viene registrata se non mediante il proprio supporto (finendo così da risultare omografa

---

<sup>107</sup> Ibn ʿArabšāh, *Fākihat al-ḥulafāʾ wa-mufākahat al-zurafāʾ*. al-Maṭbaʿ al-Miṣriyya. al-Qāhira/Cairo: Būlāq (1860 e successive); Ibn ʿArabšāh, *Fākihat al-ḥulafāʾ*. al-Maṭbaʿ al-ʿĀmirā al-Azhariyya, (1886) [con il *Kalīla wa Dimna* a margine].

<sup>108</sup> Come già visto, nel "Text 2" di Or. 13163 è il *Fākiha* ad essere scritto a margine di un codice del *Kalīla wa-Dimna*. cfr. Waley, M.I. *Supplementary Handlist of Persian Manuscripts 1966-1998*. (1998): 66.

<sup>109</sup> Ibn ʿArabšāh, *Fākihat al-ḥulafāʾ wa-mufākahat al-zurafāʾ*. (ed.) Dayr al-Ābāʾ al-Dūminikiyyīn. Mawṣil/Mosul (1869). L'edizione si distingue per la pregevolezza dei caratteri impiegati nella stampa e per la perizia con cui si segnalano, ad esempio, alcuni segni vocalici; manca tuttavia qualsiasi apparato critico o indicazione sui testimoni utilizzati.

<sup>110</sup> Ibn ʿArabšāh. *Fākihat al-ḥulafāʾ* (ed.) al-Buḥayrī. (1999): 9.

<sup>111</sup> Ibn ʿArabšāh. *Fākihat al-ḥulafāʾ* (ed.) Freytag (1932-1952).

alle lettere *yā*’, *wā*’ e *alif*).<sup>112</sup> Le annotazioni sulle varianti testuali, inoltre, ricorrono unicamente in appendice alla fine del testo, senza richiami all’interno dello stesso, con che risulta piuttosto complesso prendere coscienza delle varianti fra i diversi testimoni.

L’interesse degli studiosi nei confronti del *Fākiha* subisce una battuta d’arresto dopo l’inizio del XX secolo. Se, in Occidente, gli unici ad occuparsi sistematicamente del testo sono stati, oltre a Silvestre de Sacy (1758-1838), il quale aveva fatto un resoconto dettagliato dei contenuti dell’opera (in due articoli) e una traduzione parziale di alcuni passi come recensione all’edizione di Freytag, i già citati Irwin e Banister,<sup>113</sup> nei paesi arabi a partire dagli anni ’90 del Novecento assistiamo a una ripresa di interesse per il *Frutto dei califfi*. A muovere un primo passo in questo senso è l’egiziano Muḥammad Raḡab Naḡḡār (1941-2005), specialista di letteratura mamelucca, che nel 1997 curerà una nuova edizione del testo per la casa editrice kuwaitiana Dār Su’ad al-Ṣabāh.<sup>114</sup> Di soli due anni più tarda è l’edizione curata da Ayman ‘Abd al-Ġabir al-Buḡayrī (1999).<sup>115</sup> La stessa si basa su due manoscritti dalla Biblioteca nazionale egiziana [*Adab Taymūr* 764 e *Adab Ṭal’at* 4606] e sull’edizione a stampa “fantasma” commissionata da al-Maktaba al-Ḥalabiyya del 1909. L’edizione non è affatto priva di criticità: anzitutto, l’editore presenta il MS *Adab Taymūr* 764 come autografo (p. 9), presumibilmente in quanto riporta nel colofone il nome dell’autore e la data, che l’editore legge come “*awāḥir Rabī’ al-Awwal 850*” (corrispondente, grossomodo, a fine giugno - inizio luglio del 1446), parrebbe coeva ad Ibn ‘Arabšāh. Più probabile, invece, che la lettura corretta sia “*awāḥir Rabī’ al-Awwal 852*”, dato che coinciderebbe con le informazioni fornite da Ḥāḡḡī Ḥalīfa a riguardo.<sup>116</sup> La presenza del nome dell’autore nel colofone di altri manoscritti, peraltro, è registrata dallo Vrolijk nei MSS Petermann 295 (Berlino) e nell’ Or. 135 (Leida), entrambi postumi di almeno un secolo, nonché in

---

<sup>112</sup> A onor del vero, va segnalato che nei manoscritti la punteggiatura non esiste, e che qualsiasi segno di interpunzione presente nelle edizioni a stampa è a totale discrezione dell’editore; lo stesso vale per la *hamza*, che nei manoscritti è un’egregia sconosciuta. Non ce la sentiamo, dunque, di biasimare Freytag per aver curato un’edizione semi-diplomatica.

<sup>113</sup> Irwin, R. “What the Partridge Told the Eagle” (1999): 6–10; Banister, M. “Squeezing Juice from the ‘Fruits of the Caliphs’” (2022): 124-143.

<sup>114</sup> Ibn ‘Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā’ wa-muḥākahat al-zurafā’* (ed.) Muḥammad Raḡab Naḡḡār. Kuwait: Dār Su’ad al-Ṣabāh (1997). Sfortunatamente, non siamo riusciti a consultare questa edizione, dunque non abbiamo notizie sui testimoni utilizzati.

<sup>115</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā’ wa-muḥākahat al-zurafā’*. (ed.) al-Buḡayrī (1999).

<sup>116</sup> Ḥāḡḡī Ḥalīfa. “Kašf al-zunūn” (ed.) Flügel, G.W (1835-52) Vol. IV: 345.

un'edizione a stampa (al-Maṭbaʿ al-Šarafīyya, al-Qāhira) del 1316/1898. Non solo: lo stesso Vrolijk rileva come *Adab Taymūr* 764 debba verosimilmente essere stato copiato da due diverse mani, e che nella prima pagina ricorra un *tarḥīm* (“*taḡammadahu Allāhu taʿālā bi-rahmatihī wa-riḍwānihī*”, p. 15), solitamente destinato ai defunti.<sup>117</sup> L'edizione di al-Buḥayrī, pur potendo vantare un'accurata revisione ortografica e di una punteggiatura moderna, manca tuttavia totalmente di un apparato critico che consenta al lettore di verificare le varianti. Al suo posto vi si trova un insieme di note a piè di pagina contenente note biografiche e geografiche tratte da fonti classiche (specialmente il *al-Bidāyah wa-l-Nihāyah* di Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kaṭīr, ca. 1300-73, e il *Muʿḡam al-Buldān* di Yāqūt al-Ḥamāwī, 1179–1229), nonché alcune glosse per i termini più complessi.<sup>118</sup> A detta di Vrolijk, il merito di questa edizione risiede *in its multiple indexes, covering almost a hundred pages, of Quran verses, aṭraf of prophetic traditions, poetry, names of persons, geographical names, lexical items, proverbs and fixed expressions, and a succinct subject index*, anche se non manca di notare come *neither the indexes are free of errori*.<sup>119</sup>

È evidente come l'opera abbia destato un'attenzione crescente nel corso degli ultimi decenni; pur essendo privi, ad oggi, di un'edizione critica che soddisfi in qualche modo le prerogative dell'eidotica, osserviamo come prevalga, da parte degli studiosi, un interesse puramente formale nei riguardi dell'opera, sovente mirato all'indicizzazione dei suoi contenuti e alla messa in risalto degli elementi che lo accomunano ad altri testi più o meno coevi. Sullo sfondo di questi primi impulsi, ci auguriamo che l'attenzione nei riguardi di questo prezioso testo possa amplificarsi nel prossimo futuro, e che il *Frutto dei califfi* possa definitivamente essere rivalutato come opera degna di ergersi nel panorama letterario arabo in tutta la sua ricchezza.

---

<sup>117</sup> La traduzione del *requiescat* è grossomodo questa: “Possa Dio onnipotente coprirlo con la Sua grazia e il Suo favore”.

<sup>118</sup> Vrolijk, A. “Review” (2004): 217. In merito alle glosse, Vrolijk fa notare come spesso l'editore fornisca sinonimi di termini di uso relativamente corrente, senza intervenire invece su voci più oscure.

<sup>119</sup> Vrolijk, A. “Review” (2004): 218.

### Capitolo III: Proposta di traduzione.

Nella sezione che segue presentiamo un'antologia di passi estratti dal VI capitolo del *Fākiha*. Si è deciso di soffermarci su questo segmento in particolare, anzitutto, in quanto abbiamo preferito lavorare su una sezione non trattata in altre pubblicazioni; parallelamente, ci si è resi conto di come vi figurano tutta quella serie di elementi retorici, linguistici e stilistici che abbiamo definito come “paradigmatici” nell'opera di Ibn ‘Arabšāh. Vi si profila, inoltre, la sagoma dell'autore stesso, impegnato qui nella rappresentazione di una realtà storica e sociale minacciata dal disordine e dal dissenso politico; a tal proposito ci serviremo della testimonianza indiretta dei personaggi del *Fākiha* per chiarire il pensiero dell'autore in relazione al buon governo e alle sue prerogative, nonché al fine di mettere in evidenza le strategie narrative con cui egli intende negoziare *dall'esterno* il proprio ruolo sociale, attingendo in particolare ai repertori della panegiristica e dell'apologetica.

Per la traduzione, ci siamo basati sull'edizione al-Buḥayrī (Al-Qāhira/Cairo: Dār al-Afāq al-‘Arabiyya, 1999), di cui riportiamo le pagine in originale all'appendice 3. I numeri in parentesi quadra presenti in traduzione corrispondono alle pagine dell'edizione di riferimento. Abbiamo altresì consultato l'edizione Freytag (Bonn, 1832-1852) e la versione digitalizzata<sup>120</sup> presente nel database online *al-maktaba al-šāmela* (anch'essa basata sull'edizione del 1999) a scopo meramente comparativo.

---

<sup>120</sup> <https://shamela.ws/book/12726>. Url consultato il 16/02/2024

## Capitolo sesto:

### Sugli aneddoti del caprone levantino e del cane africano

[277] Disse Abū al-Maḥāsīn: “Colui la cui acqua della conoscenza non è stagnante, i cui meriti si ergono solidamente lungo la terra della virtù e che non ha nulla da temere per i benefici [che risiedono] nelle profondità del mare della scienza...” - Il re si compiacque di quelle parole, allietato dai saggi detti e dai giudizi che esse contenevano; chiese quindi al fratello [di raccontare] ancora qualche precetto di quel [tipo di] governo, e questi baciò la terra (i.e. si inchinò, acconsentendo alla sua richiesta) [trovandosi] nella posizione di servitore.

Iniziò dunque: “Mi è giunta [notizia], o re di tutti gli esseri viventi (*malik al-anām*), di un pastore, il quale si prendeva cura di un gregge di pecore e di un'enorme frotta di becchi. C'era nel suo bestiame un caprone obbediente a cui tutti facevano seguito; egli era il più anziano di loro, il loro capo, la loro guida, il padre della loro prole e il suocero delle pecore madri. Proveniva da oriente e non vi era, tra lui e Satana, differenza [alcuna] in [termini di] diavoleria (*ṣayṭana*). Il suo riprovevole nome era al-Zanīm (lett. “il bastardo, l'ignobile”); egli si ergeva in virilità (lett. “in mezzo ai virili”), grandezza (*kubr*, ma anche *kibr* “vanità”) ed eccellenza fra i nomadi e i sedentari, avventandosi e incornando gli arieti e gli stambecchi e massacrando le più astanti bestie (*fuhūl*, s. *fahl*)<sup>121</sup> provviste di corna. [Egli] ne ferì i [più] deboli, scacciò i [più] minuti e colpì i [più] indifesi con tutta la propria forza fin quando non eliminò i loro notabili (*a 'yān* s. *'ayn* “notabile, dignitario”) e annichilì i loro guardiani (*ra 'yān* s. *rā*<sup>in</sup> “guardiano, difensore, pastore”). [Ciò] accrebbe l'insubordinazione da parte sua (lett. si

---

<sup>121</sup> Il termine *fuhūl* (s. *fahl*) definisce, in primo luogo, lo “stallone, esemplare maschio destinato alla riproduzione per le sue ottime caratteristiche”; tuttavia, *fuhūl al-ṣu 'arā'* è l'appellativo con cui si fa riferimento ai “poeti laureati”; coloro, cioè, che si erano distinti per le proprie qualità e abilità compositive. Si noti il ricorso ad una serie di *voces mediae* nella caratterizzazione del personaggio di al-Zanīm.

prolungò da lui la disobbedienza), così il pastore decise di portarlo al mercato per venderlo e aver finalmente pace, e per liberare il [proprio] bestiame dalla sua malvagità.

Mentre questi vagava in giro, ecco all'improvviso un uomo temibile e spaventoso, alto di statura e con la testa grossa, come fosse un guardiano (*zibnā*, pl. *zabāniyya*)<sup>122</sup> della resurrezione. [Egli] aveva le mani spesse, gli occhi azzurri,<sup>123</sup> i sandali neri, e indossava un vestito sudicio, un copricapo logoro e la vita stretta da una cintura ritorta. Ed ecco che mentre il pastore era al mercato si imbatté nel caprone; sicché domandò: “Quanto costa, Abū al-Kayyis (lett. “beneducato”)?” Venne dunque raggiunto un accordo tra i due, e al-Zanīm finì legato ad un capestro; quando questi contemplò il macellaio e la sua maestosa aura di morte, gli parve di vedere un uomo simile ad un demone con dei coltelli che ciondolavano dal mezzo della sua cinta; allora fu pervaso dal terrore e [iniziò a] tremare di paura, capendo dal suo aspetto (*firāsa*)<sup>124</sup> che egli lo avrebbe ucciso e gli avrebbe mozzato la testa, disse: “Il mio sospetto, sia esso errato [278] o giusto, è che mi sono ritrovato in questa situazione in un giorno nefasto, e che lui è risoluto a distruggermi e a suscitare (lett. “alzare”) il cordoglio; è dunque meglio stare attenti ed essere preparati prima del tempo della tosa. E se accadrà il bene, allora essere stato cauto non sarà stato male; se [invece] è deciso ad abbattermi, allora riceverò ciò cui mi sono preparato con lo scudo di risolutezza che avrò preparato”. Il macellaio corrispose il prezzo [al pastore] e, trascinato al-Zanīm per la cavezza, lo portò nelle cucine dirigendosi verso i mattatoi. Non appena [al-Zanīm] sentì l'odore della carne putrida, percepì l'angoscia e il cattivo presagio (*al-šū'm*) da parte del macellaio.

Quando [il caprone] entrò nel mattatoio e vide i macellai - l'uno che sgozzava e l'altro che scuoiava -, e le carcasse aperte in due appese sulle pareti, e i fiumi di sangue che scorrevano come lacrime di amanti, e le teste delle pecore, le loro pelli e le loro zampe tutte smembrate - l'una (smembrata) in un lato e l'altra (smembrata) in un

---

<sup>122</sup> Gli *zabāniyya* sono angeli dell'Islam che torturano i peccatori nel *ġahannam* (inferno). Per una panoramica sugli angeli demoniaci, si rinvia a Lange, Christian. *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge University Press (2015).

<sup>123</sup> Sugli occhi azzurri come tratto negativo, si veda Richardson, Kristin. “Blue and Green Eyes in the Islamicate Middle Ages”. *Annales Islamologiques* 48.1 (2014): 13-29.

<sup>124</sup> Il termine *firāsa* (lett. “osservazione, acume, perspicacia, discernimento”), dal significato più ampio e sfaccettato, è proprio delle scienze islamiche e definisce, fra l'altro, la disciplina della fisiognomica: “una scienza grazie alla quale si conosce l'indole dell'uomo mediante un processo induttivo osservandone l'aspetto esteriore (colore, forme, membra etc.)”. cfr. Ghersetti, Antonella. “Una tabella di fisiognomica nel *Qabs al-anwar wa bahġat al-asrār* attribuito a Ibn 'Arabī”. *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 12 (1994): 16-18.

angolo -, il suo cuore trasalì e il suo terrore crebbe a dismisura. Cercò dunque rifugio in Dio Onnipotente e si pentì davanti a Lui per i peccati che aveva commesso. Ecco, dunque, che il macellaio senza indugio si conformò al destino crudele (*maṣāri*)<sup>125</sup>: afferrò una gamba del levantino, scaraventandolo a terra, ed estrasse l'utensile per sgozzarlo. Quando [al-Zanīm] vide che la situazione confermava ciò che aveva pensato, tornò in sé e fu sicuro che sarebbe morto; dunque, guardò il macellaio e gli riferì ciò che era stato detto durante lo strangolamento:

Ti hanno guardato con gli occhi inermigliati  
[così] i capri hanno guardato i rasoi del beccaio

[Il macellaio] si accorse che il coltello era smussato e che non vi era modo di macellare [l'animale], così chiese all'arrotino di affilarlo, assicurandosi che la propria vittima sacrificale non potesse muoversi. Lasciatola [sola], egli andò dall'arrotino. Al-Zanīm fu certo di ciò che aveva pensato, e il tormento gli alitò addosso. [Tuttavia, la morsa del] fato si allentò per lui, così si allungò sulla cinghia che gli bloccava gli arti inferiori e la ruppe con una forza lacerante, dopodiché balzò in piedi con l'intenzione di dileguarsi e uscì dalla porta mentre [gli uomini] gli gridavano "codardo!". Quello non prestò attenzione alla [loro] voce, dandosi alla fuga come chi ha visto la morte in faccia ricercando la libertà e la via verso lo spazio [aperto].

[279] La sua fuga lo condusse in un giardino vicino alla casa del macellaio, ed egli vi entrò sdraiandosi lungo un corso [d'acqua]; il macellaio [gli stava] alle calcagna col suo aspetto feroce, con il coltello sguainato nella mano. Prima di quel momento, vi era tra la moglie del macellaio e il padrone di quel giardino un rapporto simile a quello [che c'è] tra clienti e amici, ed ogni volta che ne aveva l'occasione, ella si concedeva a lui, scendendo da casa sua a quella di lui e unguendo la sua lampada con lo stoppino della sua lanterna e il suo olio;<sup>126</sup> così avvenne che [anche] in quella situazione entrambi gli amanti cercarono l'unione, ed era un momento in cui la vampa dei [loro] corpi (*iṣṭi 'āl al-liḥām*, lett. "il bruciore delle carni") si accendeva nell'interazione (*bi-l-mu 'āmala*, lett. "in trattativa, in essere") nel privato e nel pubblico. Per effetto del terrore [che egli incuteva], [l'uomo] non frequentava la sua casa, così la moglie

---

<sup>125</sup> Un'ulteriore lettura potrebbe essere *muṣari* ("lottatore", da *ṣāra* "a lottare corpo a corpo").

<sup>126</sup> Si noti, in questo passaggio, l'allusione ad un rapporto sessuale.



approfittò della disattenzione del [suo] sorvegliante e andò da casa sua alla casa dell'amato: i due innamorati furono dunque al sicuro e si abbracciarono sotto gli alberi di gelsomino. Caso volle che colui che fuggiva dalla morte e dalle sue disgrazie si fermasse [proprio] dove si trovavano loro, sicché il macellaio lo inseguì, brandendo il coltello sguainato. Lei non si accorse di nulla se non quando il marito alzò la voce e le si erse innanzi impugnando lo strumento di morte (lett. "con lo strumento di morte nella mano"). [Al-Zanīm] non si accorse del pericolo finché non incappò su di loro; allora entrambi balzarono dai propri posti, coperti di vergogna. Il macellaio, preoccupato dai fatti suoi, fu distolto dalla propria capretta (sua moglie) [al punto di dimenticare] il caprone. La gente che lo inseguiva si ritrovò davanti a ciò che stava succedendo, la marmaglia si levò restando immobile in attesa dello scandalo di [quella] sventura. Così [al-Zanīm] scorse la [via di] salvezza dalla morte, continuò a correre (lett. "rimase nel campo della corsa"), disorientato da ciò che era accaduto, finché non raggiunse un varco attraverso il quale uscì nel deserto. [Lì], il demone (*ǧinnī*) che lo seguiva scomparve, e nessuno [di quei] diavoli umani lo vide o ne sentì mai più parlare. Così il viaggio in quei deserti e in quelle lande desolate finì ad un monte, dove trovò riparo in una grotta nella quale soleva rifugiarsi con il bestiame quando pioveva, e lì restò quella notte fino all'ora [di rimettersi] in viaggio:

Quando la notte accigliata osservò la sua opera

si aprì in un sorriso, e balenò la novella (lett. "le notizie") all'alba sua.

Venuto il mattino, [al-Zanīm] uscì allo scoperto, attivo e rinfrancato, e si mise alla ricerca di un amico fedele (*anīs*) che potesse fargli da compagno (*ǧalīs*), sodale (*rafiq*) sincero, o fido consigliere (*ṣadīq nāsiḥ*) con cui consolarsi durante [280] l'esilio, che potesse rimuovere con il delicato tocco della sua compagnia (*anāmil mu'ānasatihi*) il peso dell'angoscia e il sudore della bisaccia che si accumulava sul ciglio della fronte. Mentre se ne andava in lungo e in largo per il deserto patendo la fame, udì abbaiare un cane, il quale ululava invocando clemenza e la fine del malanno. Allora andò verso di lui, e quello lo vide avanzare da lontano e lo chiamò: "Salute a te, o più amato degli amati e più caro dei compagni, preferito a molti di coloro che indossano abiti".<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Riecheggia qui il titolo di un libello, il *Faḍl al-kilāb 'alā mimman labisa al-ṭiyāb* (La superiorità dei cani rispetto a coloro che indossano vestiti) di Ibn al-Marzubān (m.309/321). L'opera in questione, risalente all'inizio del IV/X sec., si presenta come una raccolta di aneddoti e citazioni poetiche nei quali vengono esaltati i pregi del cane come compagno fedele. Cfr. Ibn al-Marzubān, "Faḍl al-kilāb 'alā mimman labisa al-ṭiyāb" (ed.) G. R. Smith e M. A. S.

Quando questi gli si avvicinò, gli si aggrappò al collo e scoppiò a piangere (*tabākā*)<sup>128</sup> per il dolore della separazione; dunque, si abbracciarono come si stringono gli amanti pentendosi della loro dipartita. Poi gli disse: “Sappi, o tu dalle gentili maniere e ricco di benedizioni, che ciascuno di noi è straniero, ed ogni straniero è parente dello straniero. Non appena ti ho guardato attentamente e la mia intuizione (*firāsātī* – v. nota precedente) ti ha approcciato [ho compreso che] sei un buon compagno, un fratello (*šafīq*) consigliere, migliore e più gentile che mai (lett. “di chi è [più] prossimo in una relazione”). E [com’era] nell’uso dei Fratelli della purezza<sup>129</sup>, rispettabili e giudiziosi, anche se la stirpe della nostra casata è diversa, i [nostri] cuori, grazie a Dio onnipotente, sono uniti. Quanti aiuti hai dato, e che generose elemosine; quante volte abbiamo raggiunto i pascoli [insieme] e abbiamo passato la notte dormendo nelle stalle, e tu eri il nostro pastore (anche “guardiano”) che vegliava su di noi dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina. Dimmi dunque quali sono i tuoi affari, dove risiedi, qual è il tuo nome e la tua occupazione, il tuo ufficio, da dove vieni e quali le tue necessità. [Il cane] rispose: “Quanto al mio nome, è Yasār, e quanto al luogo da dove provengo, esso è la terra dei Tatars; il mio lavoro è pastore, e sono qui perché mi sono perso. Ho un padrone che si chiama Uqrūq di Dašt-e Qafġāq (lett. “deserto dei Kipčak”), figlio di Šāqraq; ero al suo servizio come pastore della sua mandria, ma ho portato il mio gregge (*ra’iya*, pl. *ra’āyā*)<sup>130</sup> fuori strada e ho perso fiducia [presso il mio padrone]. Così, pur avendo chiesto la grazia al mio proprietario, il sigillo della mia inadempienza non si è cancellato dalla mia nomea. Questo è quel che mi riguarda e l’essenza del mio scopo. Al-Zanīm disse: “Dal momento in cui ho visto le luci sul tuo volto, ho saputo che eri stato abbandonato [281] pur essendo una gemma di intelligenza, e i [tuoi] epiteti sono giunti dal Cielo. Quanto al desiderio che hai per il tuo padrone e il tuo gregge, esso corrisponde alla tua compiuta cavalleria (*murū’a*); e non vi si neghi la riconciliazione,

---

Abdel Haleem con il titolo *The Superiority of Dogs over many of Those who wear Clothes*. Warminster, England: Aris & Phillips Ltd. (1978).

<sup>128</sup> L’utilizzo della sesta forma per il verbo *tabākā* lascerebbe presagire un secondo significato, decisamente più ambiguo, come “fingere di piangere”.

<sup>129</sup> Gli *Iḥwān al-ṣafā’* (Fratelli della purezza) furono una setta esoterica musulmana attiva fra l’VIII e il X sec. La loro filosofia è esposta in un epistolario (*Rasā’il Iḥwān al-ṣafā’*) destinato ad influenzare enormemente le successive enciclopedie del mondo islamico. Per alcune informazioni, segnaliamo El-Bizri, Nader. «Iḥwān al-Ṣafā’: An Islamic Philosophical Fraternity», in Houari Touati (ed.), *Encyclopedia of Mediterranean Humanism*. (2014).

<sup>130</sup> L’ambivalenza del termine *ra’iya* (pl. *ra’āyā*) sia per “gregge” che per “suddito” preconizza il futuro sviluppo degli eventi. Tale artificio letterario è riproposto nella forma *al-rā’ī* (“pastore”, ma anche “guardiano”) con cui da subito viene presentato Yasār.

poiché la lealtà tra te e lui è lo scrigno dell'onestà e della purezza, e tra voi non si è mai verificata alcuna estraneità o inadempienza. E la tua fama, sia lode a Dio, è dovuta alle belle qualità che raramente si trovano negli esseri più puri. E non si possono dire puri nient'altri che i santi (*al-awliyā'*)<sup>131</sup> e i giusti che si distinguono per miseria e contenimento, audacia e coraggio, osservanza delle alleanze, lealtà, abnegazione e purezza, mancanza di risentimento e invidia, rifiuto della vanità e dell'ira, vigilanza e veglia, e perché sono rimasti a fare la guardia fino a tarda notte, per l'affetto testimoniato agli esseri umani, al punto che Ibn 'Abbās<sup>132</sup> disse al tuo riguardo: “Un cane fedele è meglio di un amico infido”. In termini di raffinatezza e predisposizione a imparare e alla punizione, hai quanto rende la tua caccia scaltra e il tuo dente affilato come una lama. Di te, detentore di lealtà e giovamento, disse al-Ḥārīṭ b. Ṣa'ṣa'a<sup>133</sup>:

Ancora mi accudisce e mi protegge  
e difende la mia sposa mentre l'amico mi tradisce

Com'è strano che il prossimo profani ciò che (mi) è inviolabile,  
così è strano che il cane mantenga la sua [buona] indole

Analogo è quanto narrato da Aḥmad b. Ḥarb<sup>134</sup> a proposito di colui che rimprovera chi si abbevera coi cani, poiché “il cane si trattiene dal farmi del male, ed è sufficiente che ferisca i suoi simili; egli è grato al mio piccolo (i.e. “al poco che gli offro”) e protegge la mia dimora e il mio giaciglio, perché è il mio amico fra gli animali”. Disse poi Aḥmad b. Ḥarb: “Invero, ho desiderato di essere come questo cane, per possedere queste qualità e questi titoli più alti (i.e. “più nobili”).”

<sup>131</sup> Il termine *awliyā'* (s. *waliyy*) definisce anche il “proprietario” e “tutore” (ad esempio, di colui che è adottato), fino a “barone”. L'autore impiegherà tutti i significati del termine, rendendo possibile una lettura del testo su più assi semantici.

<sup>132</sup> Si riferisce a 'Abd Allāh ibn al-'Abbās (m. 68/687-688), primo cugino di Muḥammad (il padre sarebbe diventato l'eponimo della dinastia abbaside) e compagno (*ṣāḥib*) dello stesso Profeta. Fu un grande tradizionalista, attivo nella trasmissione di numerosi *aḥādīṭ* e nella fondazione dell'esegesi coranica (cfr. Buhl, Frants Peder William Meyer. “'Abd Allāh ibn al-'Abbās”. *Encyclopédie de l'Islam*, (ed. francese). Leida: Brill (1908) Vol. I: 19-20). Non siamo riusciti, invece, a rintracciare il proverbio in altre fonti.

<sup>133</sup> Al-Ḥārīṭ b. Ṣa'ṣa'a (m. circa 12/633) fu uno dei compagni del Profeta. Vedi: al-Ġazarī, Ibn al-A'īr. *Usd al-Ġāba fī Ma'rīfat al-Ṣaḥāba*, (ed.) 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawġūd, 'Alī Muḥammad Ma'wad. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (1994) Vol. I: 614. Il distico qui proposto è presente nel testo di Ibn al-Marzubān: Ibn al-Marzubān, “Faḍl al-kilāb 'alā mimman labisa al-ṭiyāb” (1978): 30-31.

<sup>134</sup> Abū 'Abd Allah Aḥmad b. Ḥarb b. Fayrūz al-Nīṣābūrī (m. 234/848) fu un noto asceta, mistico e *muḥaddīṭ* del III secolo dell'égira, Vedi: al-Dahabī, Šams al-Dīn. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Beirut: Mu'assasa al-Risāla (2001) Vol. XI: 33.

Chiedo a Dio onnipotente che ti renda ben disposto nei miei confronti e rivolga il tuo cuore e il tuo volto verso di me affinché [282] tu possa desiderare la mia compagnia e orientare [il tuo animo] alla mia amicizia. Così vedrai da me, per la grazia di Dio onnipotente, la fraternità, l'amicizia, la cavalleria e la compagnia con la quale dimenticherai ogni [altro] amico e preferirai il nuovo compagno al vecchio, lasciandoti alle spalle il resto dei tuoi compagni e allietandoti con me invece che con i tuoi [vecchi] proprietari e affetti, soprattutto i figli dell'uomo, rispetto ai quali ne sai di più, e ai quali hai dedicato una vita di servizio, a soddisfare i loro diritti, a preservare quanto [avessero] di più sacro, a sorvegliare il loro bestiame e le loro abitazioni, a difendere con perfetta diligenza le loro case e i loro palazzi, nella cura delle loro greggi e nella protezione delle loro famiglie e dei loro vicini, accontentandoti di quel che avanzava da loro come un pezzo di pane d'orzo, un osso rotto essiccato o un po' di brodo rimasto. La noncuranza per i diritti che ti derivano dal tuo servizio e la loro noncuranza siano causa della tua pietà; giacché se la tua bocca entra in contatto con le loro provviste o con qualche loro equipaggiamento, quelli ti lanciano legna da ardere, ti fracassano la testa con pietre e ciocchi; e se sbavi nelle loro stoviglie o se bevi dalla loro acqua, essi non si accontentano di pulirla e di purificarla, o di sciacquarla una o due volte, e non gli basta [neppure] farti cessare i giochi presso la fontana (*bi-l- 'ayn*), ma computeranno il lavacro secondo precetto, o spolvereranno di sabbia il vasellame, ritenendo che ciò sia parte del culto,<sup>135</sup> e non vi sarà nessuno che mostrerà affetto e riguardo [per te]. Spero dunque che la tua posizione si elevi e che il tuo rango aumenti, e che il Signore del Trono ti aiuti finché non sarai signore dei predatori (*sulṭān al-sibā`*) e di re delle bestie (*malik al-wuḥūš*). E mi impegnerò in questo disegno finché non avrò realizzato questo desiderio e ne costituirò la causa efficiente, e fino a quando tu non diventerai sovrano dei regni, dal momento che eserciti su di me un diritto antico e un'immensa grazia fintantoché dormiremo sicuri sotto la tua protezione, e pascoleremo felici presidiati dalla tua guardia, e ti ricorderemo nei nostri pensieri come disse il poeta:

La tua presenza in mezzo a noi è la benedizione di Dio,  
e noi continueremo devoti a renderle grazie.”

---

<sup>135</sup> In questo passo si allude al rituale islamico del *tayammum*, una particolare forma di lavaggio che permette di raggiungere la purità rituale (*tahāra*) necessaria agli adempimenti religiosi ricorrendo ad elementi inerti quali pietre, intonaco murale, sabbia e polvere.

[283] Yasār disse: “Fratello mio, tutto ciò che hai deciso è corretto e accettabile, computabile nel capitolo della virtù ed estraneo all’ingerenza (*al-fudūl*); tuttavia, io sono della razza dei predatori, e sono destinato (lett. “chiamato”) ad avere la loro stessa natura. Eppure, devo essere loro nemico, e a causa mia non hanno pace; giacché non li ho fronteggiati se non per voi (i.e. il bestiame su cui devo vegliare), e non ho riparo se non presso la vostra società. Del resto, io sono cresciuto tra di voi, i miei occhi fanno il paio coi vostri, e sono più prossimo a voi che a loro, e dipendo da voi senza fare affidamento su di essi. In questo [mondo] ho trovato i miei padri e i miei antenati, e [qui] sono stato allevato dalla nascita; e l’allontanamento dalla via dei padri è prova di disobbedienza e insolenza, ed è cosa riprovevole, e ciò è ben noto, poiché l’Autore della Legge disse: “l’amore si eredita e l’odio si eredita”.<sup>136</sup> O giusto di disposizioni e ricco di natali, che tu dica: “Diventerai signore dei predatori” è una presa in giro e una beffa nei miei confronti, ed io non merito questo castigo da parte tua. Il significato di questa [tua] affermazione è qualcosa di improbabile, se non [del tutto] impossibile. O puro [di spirito], il mio sguardo (lett. “occhio”) è immondo; eppure, da dove vengo io e da dove [proviene] questa ossessione? Se vuoi aiutarmi in questo e affidarmi il comando dei regni, allora abbiamo entrambi lo stesso desiderio (lett. “siamo entrambi affini in questa passione”), e se [realmente] progettiamo [di esaudirlo], allora non esiste rimedio alla nostra follia, e questa ossessione è una delle illusioni di chi è destinato al fallimento. In una situazione del genere, chi credette in [questo] detto affermò:

“Non vi sono cavalli che tu possa montare, né beni.”<sup>137</sup>

Eppure, io so che parliamo solo di ciò che piace alla mia mente, di ciò che allevia il mio sonno e che ti attrae, premuroso, verso la mia coscienza.

Rispose il levantino: “Non dire così, o Pio, perché ho visto sulla tua fronte i contorni della sovranità e nelle tue caratteristiche i [fluidi] distillati dell’eccellenza. È stato detto, o Virtuoso: “L’uomo vola con la propria determinazione come vola l’uccello con le proprie ali. E non hai forse sentito, o miglior sapiente, ciò che è stato narrato

<sup>136</sup> *Hadīṭ* riportato da al-Ṭabarānī e al-Ḥākim e citato da al-Qudā’ī nel *Kitāb al-ṣihāb fī al-ḥikam wa-l-mawā’iz wa-l-adāb* (ed.) ‘Abd al-Qādir b. Badrān. Madinat al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-ṣū’ūn al-islāmiyya (1928): 304-305.

<sup>137</sup> È il primo verso di una poesia di al-Mutanabbī, *Lā ḥayla ‘indaka tuhdiyha wa-lā mālu* cfr. al-Mutanabbī, *Diwān* con il commentario di al-‘Ukbarī (ed.) Ibrāhīm Abyārī, Muṣṭafā Saqqā, ‘Abd al-Ḥafīz Ṣalabī. Al-Qāhira/Il Cairo: Mustafa Halabi & Sons (1936): Vol. III: 276.

dall'insigne maestro 'Alā' al-Dīn b. Ġānim, titolare di grande benignità, sull'autorità di Tāġ al-Dīn b. al-Aṭīr?<sup>138</sup> Disse Yasār: “Raccontami queste notizie”.

[285] (...) Ho citato questo esempio acciocché tu sappia che la tua autorità (i.e. il fatto che tu sei al comando) non è impossibile. E spero che Dio Onnipotente mi renda facile portare a termine tutto ciò che ti ho detto, o Imām (lett. “guida, persona che guida la preghiera ponendosi in testa – *amāma*, “davanti” – alla comunità dei fedeli”), mentre ti farò sedere sul seggio regale e nominerò al tuo servizio il piccolo e il grande, ed eleverò l'osservanza dei tuoi decreti e ne attuerò le disposizioni nei tuoi regni e nelle tue regioni, e porrò le truppe di animali sotto il tuo comando e tutte le terre desolate sotto la tua autorità. Ma [tutto ciò] a condizione che tu segua ciò che considero appropriato, che a questo ti attenga, che non ecceda e che faccia tutto ciò che ti indicherò, e che confidi in esso a prescindere da quel che ti consiglierò.

Disse [Yasār]: “Sono a te obbediente, e tutti i miei affari verranno da te e per te, perciò di: «Ti ascolto e obbedisco al tuo comando», dunque alzati e rivela questi desideri. Forse questa assurdità diventerà realtà e questa menzogna si trasformerà in verità. [Ed ora] comanda ciò che richiedi, così che io possa seguirlo ed esserne soddisfatto.”

Disse: “Rinuncia all'indole predatrice (*al-ahlāq al-sabu 'iyya*) e agli attributi canini di avidità, gola, arroganza (*al-takallub*): [rinuncia] all'animo prepotente e alla natura [286] spietata. Astieniti dal sangue e dalla carne, dal fare a pezzi gli animali e dal disperdere i branchi, impronta l'anima alla bella morale (*al-ahlāq al-ġamīla*) e indossa le caratteristiche virtuose della castità, della generosità e del perdono verso coloro che compiono il male. E accontentati delle piante, astieniti dalle carni degli animali, tratta gli anziani e i giovani con grande virtù e abbondante generosità, ed evita il rischio del pericolo e della sventura [che c'è nel voler] rendere più facile ciò che è difficile. Così ti obbediranno delegato e principe, e questa sarà cosa semplice per te, poiché fintantoché infliggerai loro sciagure e spezzerai loro le membra, caccerai le loro prede e devasterai le loro spade, essi ti temeranno e si aspetteranno da parte tua nocumento e danno.

---

<sup>138</sup> Si tratta di un *isnād* (“catena dei trasmettitori”), l'enunciazione ordinata per via ascendente di tutti gli individui che man mano si sono trasmessi il racconto di un detto, fatto o narrazione - solitamente di argomento profetico -, la quale permette di risalire a personalità eminenti che ne garantiscono, in virtù del loro carisma, l'autenticità. Tale processo narrativo è comune alla redazione degli *aḥādīṭ*, che costituiscono la *sunna*. Come segnala in nota Al-Buḥayrī (p. 284), si tratta di un *ḥadīṭ* menzionato da al-Muṭannā al-Hindī nel *Kanz al-'Ummāl* (n. 24682), il quale lo attribui ad al-Daylamī sull'autorità di Anas b. Mālik.

E quando vedranno qualcosa che è contrario all'uso, e verranno a conoscenza della tua tutela, in cui c'è bontà e crescita, [quando] riceveranno il bene da posizioni di avversità e vedranno serenità che promana dai domini della malvagità e della perversità, l'affezione per te pervaderà tutti, grandi e piccoli, ed essi smetteranno di vederti come una bestia feroce e ripugnante. Così lo straniero ti prenderà per amante, e quello che è lontano da te si farà vicino; ché catturerai le loro anime con l'affetto, come se prima [della tua venuta] esse fossero tormentate da spettri. La tua fama si diffonderà in tutto il paese e la tua ricchezza si diffonderà in lungo e in largo. Allora le delegazioni ti ascolteranno e si renderanno conto che avevi deviato dai tuoi modi abituali [durante la guerra]. I loro eserciti verranno da te, e i loro soldati si adoreranno della tua benevolenza; verranno conclusi patti di alleanza con benevolenza e lealtà, cosicché le tue truppe abonderanno, e le tue insegne e tuoi stendardi si leveranno sopra le teste dei [tuoi] pari, e faranno della tua casa il loro rifugio e della tua protezione il loro luogo di estivazione e svernamento. Giacché il rispetto (misto a timore) che loro ispiri sarà saldamente radicato nei loro cuori, e la natura del tuo timore sarà conficcata nelle loro viscere fin dai tempi antichi, e [anche] il più valoroso di essi ti temerà e avrà paura di te, eviterà i tuoi locali e ti schiverà.”

[287] Yasār rispose: “Sappi, mio caro, che le corde delle speranze e le ambizioni della fantasia, se non dipendono da ciò che si desidera, sono vincolate alle estremità di un dilemma; (...) e temo, e non è un segreto, che l'ambizione [smodata] (*al-ṭama* , anche “avidità, desiderio”) possa tentarci in questa manovra, privandoci della benedizione [divina]; allora non otterremo altro che qualcosa di simile a ciò che accadde all'airone<sup>139</sup> con il pesce”. Disse allora al-Zanīm: “Riportami, o sapiente, quell'apologo coerente”.

Disse [Yasār]: “Ho sentito dire che esisteva un rifugio (i.e. un'oasi) per gli aironi in un luogo sicuro, e che in questo luogo vi erano pozze e stagni che emulavano i giardini del paradiso. (...) [288] Nelle sue acque c'erano più pesci di quanti (ne) nuotano, sicché quell'uccello se ne stava in pace e serenità, riempiendo il suo tempo con buone

---

<sup>139</sup> A conferire al testo una profondità ulteriore è il fatto che il termine arabo con cui viene indicato l'airone (*mālik al-ḥazīn*) potrebbe essere tradotto alla lettera come “tristo padrone”, preconizzando il finale dell'apologo.

scorpacciate, ed ogni volta che si muoveva era beato, giacché se si tuffava in quei mari e quelle sorgenti, non riemergeva se non con un pesce nel becco.

Accadde che ad un certo punto gli venne difficile procurarsi il cibo, e cominciò a tremare all'idea di dover saltare i pasti. Così prese a volare tra il regno dei cieli e della terra cercando cibo per soddisfare la sua fame, ma nessuno gli offrì nulla (lett. "niente gli fu aperto") dal più pregiato dei pesci fino alla più vile creatura marina. Questa condizione durò per diversi giorni e diverse notti; e stava perlustrando il pelo dell'acqua in cerca di qualcosa da mangiare quando si imbatté in un pesciolino che gli si era parato davanti. [L'airone] lo afferrò, agguantandolo tra le zampe, poi, dopo averlo tramortito, si apprestò ad inghiottirlo. [Il pesce], che aveva capito che sarebbe perito prima di finire nella tomba, proprio quando fu per essere giustiziato, gridò: "Che cos'è la pulce con il proprio sangue? Cosa il piccione con la sua grassezza? Ascolta, tu che stai per trovare la tua soddisfazione! La mia vita, che ho preservato, è [ormai] giunta al termine; non avere fretta ad ingoiarmi e non affrettarti a distruggermi, giacché nella mia sopravvivenza vi sono benefici e vantaggi per te: mio padre è il re di questi pesci (i.e. dei pesci che abitano queste acque), quindi tutti sono suoi servi e suoi sudditi, ed è loro dovere obbedire a lui e alla sua volontà. Ebbene, io sono l'unico [figlio] della mia specie (lett. "dei miei padri") e desidero che tu mi risparmi, dal momento che mio padre ha fatto voti finché non è stato deliziato dalla mia esistenza. Non c'è grande vantaggio nell'inghiottirmi, e non ti fornirò nutrimento, né ti riempirò lo stomaco, cosicché ti capiterà in destino, assieme al mio virtuoso padre, quel che fu detto: "Mi ha impoverito di chi amavo, e non s'è arricchito".<sup>140</sup> È meglio che io ti consoli e riveli quel che [potrà esserci] tra mio padre e te; così diventerò la causa dei contratti di amicizia e dell'apertura dei sigilli dell'affetto e dell'amistà, conferendoti grazia, completa benedizione e virtù.

Quanto a me, ti prometto che, se mi libererai e mi concederai la libertà, mi assicurerò che ogni giorno di dieci pesci, bianchi, grassi e carnosì vengano da te - elevati, non proibiti, e non abbattuti (i.e. sul pelo dell'acqua, non in profondità, e senza che siano già morti) - che mio padre ti invierà come ricompensa per ciò che hai fatto per

---

<sup>140</sup> Il detto è già presente in altre fonti: Ibn al-Šākir (m. 764/1363), *Fawāt al-wafāyāt wa-l-dayl 'alayhā* (ed.) Ihsān 'Abbās. Beirut, Dār ṣādir (1974) Vol. II: 165).



me senza inganno da parte tua, senza fatica, sforzo o stanchezza che tu possa lamentare, e senza tribolazione che tu debba sopportare.”

[289] E quando l’airone ascoltò questa impudenza, l’avidità lo sedusse e [decise] di non inghiottire la preda, divertito. Esclamò allora: “Ripeti questa promessa”, e non appena aprì il becco [per pronunciare] la *hamza*, il pesce scivolò via dalle sue fauci con un piccolo scatto e si tuffò in acqua, liberandosi dal morso della sventura. Così tutto quello che ottenne quell’ avido fu di mancare l’oggetto delle sue brame.

Ho narrato [ciò], o Colui che comprende, affinché tu possa riflettere sul risultato di questa questione prima di impegnarti in essa, contemplandone l’esito finale nel suo inizio. Infatti, si dice che l’inizio del pensiero coincide con la fine dell’azione.”

Il levantino rispose: “Sappi, o Eletto, che il fondamento delle cose è nel loro corso e i capisaldi su cui esse si basano sono la perizia del loro Creatore, il disegno (*tadbīr*) del loro Artefice, ciò che Lui ha sentenziato e deliberato, e ciò che [per esso] è stato fatto sentenziare e deliberare. Tuttavia, Egli lo tiene nascosto e lo rende invisibile agli occhi e persino agli sguardi e ai pensieri, perché si tratta di una conoscenza invisibile; così la nostra ignoranza non è un difetto, poiché [essa] si eleva al di sopra di ogni imperfezione. Come disse Dio onnipotente “[Egli è] Colui che conosce l’invisibile e non lo mostra a nessuno”.<sup>141</sup> E anche:

Che all’uomo sia l’onere di prodigarsi e far sforzi,  
e ad aiutarlo non sia la fortuna (*al-dahr*).

Ché se con impegno esaudisce il desiderio, (egli) sarà completo  
e se lascerà prevalere la fortuna, avrà una scusa.<sup>142</sup>

E Dio, l’Alto, l’Immenso, ha posto i pilastri della fondazione del mondo sulle cause ed ha spalancato le porte per perseguirle. Colui che è colmo di Maestà disse: “Quanto a coloro che fanno uno sforzo per Noi, li guideremo sulle Nostre vie”.<sup>143</sup> E

---

<sup>141</sup> Sūrat al-Ġinn (72:26). Qui e altrove usiamo la traduzione di Hamza Roberto Piccardo. *Il Corano. Ediz. Integrale*. Newton Compton Editori (2015).

<sup>142</sup> Non siamo riusciti a trovare una corrispondenza, per questi versi, con le fonti a nostra disposizione.

<sup>143</sup> Sūrat al-‘Ankabūt (29:69).

anche: “Percorretele in lungo e in largo, e mangiate della loro provvidenza”.<sup>144</sup> Come è stato detto:

Se ti appresti ad un nobile scopo,  
non accontentarti di niente di men che le stelle.

Credono i codardi che carenza sia fermezza,  
è questa l’astuzia della vile natura.

Tale è il gusto alla morte in quel che è mesto  
come tale è il suo gusto in quel che è grandioso.<sup>145</sup>

[290] E [il Profeta], che la pace e le benedizioni di Allah siano su di lui, ha detto: “Eleva la [tua] aspirazione attraverso la fede”. L’uomo, infatti, dovrebbe cercare di realizzare i suoi obiettivi e non trascurare nessuna delle cause del suo successo, giacché se il destino (*al-qadar*) lo assiste secondo la sua misura, egli raggiungerà il suo scopo da sé (lett. “sui suoi capelli”), e così [anche] lo scontro sarà il suo assistente e il suo rango (*maqām*, anche “sepolcro”) sarà il suo aiutante. Com’è stato detto:

Se Dio desidera il favore del Suo servo,  
allora i suoi nemici saranno suoi favoriti

In quel momento, l’universo e le circostanze lo assisteranno, mentre il dardo dei Suoi comandi verrà scoccato con decisione dall’arco del tempo. Allora [Dio] invierà il [Suo] aiuto, e le creature che [gli] sono vicine e quelle che sono distanti si consacreranno [a lui]. E ti basta, o detentore di forza, [osservare] quanta felicità è giunta a *‘Imād al-Dawla*.

(...) [296] E in fatto di prudenza, ci sono disposizioni che il re esegue e non trascura mai, come fece il re al-*Zāhir al-Muwaffaq* Abū Sa‘īd Muḥammad Ğaḥmaq.

Disse: “Quando i sovrani poteri caddero nello scompiglio, i soldati iniziarono a divergere e iniziò un conflitto, una folla di suoi soldati uscì [in battaglia] contro di lui; venuti meno i soccorsi – e questo [accadde] nell’anno quarantadue -, egli disertò sotto mentite spoglie facendosi scudo ad Aleppo, e [da lì] iniziò a radunare (le proprie)

---

<sup>144</sup> *Sūrat al-Mulk* (67:15).

<sup>145</sup> I versi appartengono ad una poesia di al-Mutanabbī (303/915 – 354/965), *Iḍā ǧāmarta fī šaraḥ<sup>in</sup> marūm<sup>in</sup>*, salvo presentare una diversa disposizione dei versi e qualche variante lessicale. cfr. al-Mutanabbī, *Diwān*. Beirut, Dār Bayrūt li-l-ṭibā’ a wa-l-našr (1983): 232.

truppe. [297] E mentre Ināl al-Ġakmī<sup>146</sup> si trovava nello Šām, scambiandosi missive con i suoi gloriosi reparti, al-‘Azīz<sup>147</sup> fuggì dal Cairo, dove i demoni ruggivano. Mentre il ruggito (i.e. il tumulto) si intensificava, l’Alto Egitto [ne] fu turbato e la mestizia prese il sopravvento sulle truppe dell’Islam. Così i saggi e i sapienti erano diventati stolti e tutti quelli che avevano una sana opinione erravano smarriti. Allora il re al-Zāhir si impose [su di loro] e riconobbe Dio Onnipotente; dunque, rimosse il loro disamoramento e purificò le loro coscienze, e la sua [buona] condotta non smise di manifestarsi. Perciò Dio gli fu di aiuto e sostegno, e con la minima gentilezza estinse la fiamma di quel fuoco.

Ciò si diffuse su tutta la condotta esteriore del sovrano, sicché l’inferno fu sostituito dalla beatitudine, e Dio Onnipotente rimosse il doloroso tormento dall’Islam e dai musulmani; tutto ciò grazie alla fermezza e alla determinazione, e questa azione intelligente e fragrante non avvenne se non grazie alla buona volontà e alle giuste intenzioni.

Quanto alla ritrosia (*taḥaffuz*, “riserbo, riservatezza, riluttanza”), essa è una delle componenti maligne dalle quali i popoli sono travati, come l’odio, la noia, la menzogna nella deposizione, l’invidia e la frode. Poiché gli odii fomentano l’invidioso non prevale, il bugiardo si dissolve, l’annoiato non resiste (a lungo), il fraudolento eccede; e i moniti che restano, penetranti e fragranti, ti portan buona sorte negli istanti seguenti.

Ed ora presenterò l’evidenza, menzionerò la (cosa) più importante e l’informazione più ampia prima di procedere con l’argomento principale, ovvero la ratifica degli accordi nei trattati [di pace]. Poiché quando i soldati ti circonderanno e gli alfieri ti accerchieranno con le loro insegne e i loro stendardi mentre tu siederai al trono, e [quando] al tuo servizio vi saranno il legato, il principe, il vecchio e il giovane, sarà difficile [per me] completare l’esposizione e comprendere la risposta; giacché non è

---

<sup>146</sup> L’episodio allude alla cacciata di Ināl al-Ġakmī e di Taġrī Barmaš, governatori rispettivamente di Damasco e di Aleppo, da parte di Ġaqmaq, nell’anno 842/1439. Schieratisi contro il sultano Yūsuf, che riuscì a fuggire dal Cairo, i due emiri si ribellarono all’autorità portando scompiglio nei domini mamelucchi. Ġaqmaq inviò un esercito guidato dall’*akbaġā* al-Tamrazī per combattere i ribelli, che alla fine furono sconfitti e giustiziati. Alla fine del conflitto, Yūsuf venne catturato e Ġaqmaq lo esiliò ad Alessandria, proclamandosi sultano a sua volta. cfr. Clot, A. *L’Égypte des Mamelouks 1250-1517*. (2009): 202.

<sup>147</sup> Si tratta di Al-‘Azīz Ġamāl Al-Dīn Abū Al-Maḥāsīn Yūsuf (1424-1438), figlio di Barsbāy e sultano mamelucco d’Egitto dal 7 giugno al 9 settembre 1438.

degnò della tua grandezza e della tua levatura che si prolunghi il discorso - anche se lo richiedesse la situazione - specialmente in presenza di persone illustri e comuni (i.e. della corte e non), o quandanche l'interlocutore fosse il più affezionato dei servi il più prossimo dei compagni. Ed io non posso azzardarmi ad osare nei tuoi confronti terminando tutto ciò che desidero [dirti], poiché l'intento del servitore è preservare la sacralità del suo signore, e l'eccesso nel rispetto delle [sue] norme e della sua magnificenza e l'abbondanza di parole glielo impediscono. Quanto ad ora, molte delle mie parole non generano nulla di offensivo, dunque non vi sia angoscia per ciò che dico nella modalità in cui viene proferito (lett. "esce [dalla mia bocca]").

[298] Yasār disse: "Dio ti benedica e ti preservi per i tuoi cari. Com'è fine il tuo sguardo e quanto è eccellente la tua riflessione sulle conseguenze delle cose! Com'è ben orientato il tuo pensiero, quanto è acuta la tua perspicacia riguardo le gemme dell'osservazione, e quanto meravigliosa la tua avanzata verso l'evidenza della convinzione. Di ciò che ritieni appropriato per impreziosire la mia e la tua condizione; poiché la mia sacralità è la tua sacralità, la mia dignità è la tua dignità e la mia grandezza è la grandezza della tua anima; e se aumenterai le mie ricchezze, avrai accresciuto [anche] il tuo tesoro. Giacché quando il servo non mira all'esaltazione del suo signore, vincolandosi a ciò come il maggiore dei propri crucci, e non vi si applica in ogni tempo, in ogni luogo e in ogni compagnia, ciò indica l'[esigua] misura della sua meschinità, la limitatezza del suo sguardo, la bassezza del suo spirito, l'inadeguatezza del suo impegno e la negligenza della sua devozione."

Disse dunque Abū Zanama<sup>148</sup>: "La prima delle mie condizioni, o Altezza, è che non ti avvicini agli individui maligni, e non volga lo sguardo verso gli sciocchi calunniatori, non sprechi il tempo ascoltando falsità, non ascolti i discorsi del traditore, e consideri le sue parole meno di niente; la seconda è di non affrettarti ad esprimere un giudizio sui governi, ma di esaminarli attentamente e osservarli finché la loro [vera] forma non si sarà manifestata e la loro verità non si sia resa visibile. E quando, svanito il torpore [che impediva di osservarne] la vera essenza, questa si paleserà a te,

---

<sup>148</sup> Lett. "Quello della caruncola". La caruncola (*zanama* o *zalama*) è una protuberanza che pende dalla testa, vicino al collo, in alcune pecore o capre. In questo contesto, è un epiteto dato ad al-Zanīm. Cfr. de Biberstein-Kazimirski, Albert. *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*. Voll. 2. Maisonneuve et cie (1860): Vol. I:1007.

perseguita con onestà e agisci secondo ciò che il diritto richiede. La terza [condizione] è di non abituarti a pronunciare oscenità e volgarità, poiché ciò rappresenta per il sovrano la peggiore delle malefatte, siccome le parole influiscono sui cuori e la loro bruttezza repelle a colui che richiede e colui al quale si chiede.

[299] (...) E questo, Padrone, è noto a tutti tra le masse. Quanto ai grandi sultani e ai re leggendari, essi assumono il proprio rango più alto quando c'è oscenità nelle loro parole, o quando essa ricorre nelle loro sedute o viene ascoltata nelle loro conversazioni e nelle loro riunioni. Così ogni re che ha abituato la propria assemblea al discorso volgare ha sconvolto il proprio regno ed è disprezzato da tutti (lett. "lo disprezza il pubblico e il privato"), e i cuori dei cittadini gli sono avversi [300] invece di desiderare la prosperità e l'abbondanza dei suoi domini. E se i loro cuori gli sono avversi, essi (i cittadini) lo odieranno e attenderanno uno diverso da lui con cui potranno insorgere, sconfiggendolo. E se così non è, essi porteranno rancore e persevereranno ossequiosi come i giudei, l'odio rimarrà nascosto e il livore coverà al [loro] interno; allora l'animosità si farà avanti, affermandosi e intensificandosi, sicché laddove l'inimicizia viene introdotta scompare il gusto dolce dell'amicizia; e non vi è dubbio che un giorno essa emergerà (lett. "la sua testa si mostrerà") dalla tasca della vendetta e, se [i cittadini] ne avranno occasione, la coglieranno al volo e si avventeranno su di lui (i.e. sul sovrano)."

[308] (...) Quando Yasār venne a conoscenza di questo discorso, disse: "Quanto sono straordinari questi consigli, e come sono dolci i loro profumi. Li accolgo e il mio udito ha sete del successivo. Su questo ti prometto che, qualsiasi altra cosa veda, manterrò questo impegno. Infatti, esso è per il sovrano fonte di pubblica utilità (*'ayn al-maṣlaḥa*, lett. "occhio dell'interesse"), ornamento e armatura. Inoltre, fai pure richiesta di ciò che ritieni appropriato per ingentilire la tua condizione [presente] e preservare il tuo patrimonio e il tuo futuro."

[309] [Al-Zanīm] disse: "Desidero che la mia devozione sia preservata, che la mia parola sia tenuta in considerazione, e che il mio lignaggio sia elevato rispetto ai miei pari e che la mia levatura venga estesa nei regni, affinché i miei meriti risplendano, il mio rango presso i miei simili sia abbagliante, e i miei discorsi siano ascoltati e accolti, in congiunzione col successo (i.e. "all'esisto favorevole") delle richieste e di colui al quale sono fatte.

Infatti, la buona alleanza, la conservazione dell'affetto, la cura dei diritti antichi e trascorsi, e il durevole e consecutivo servizio sono indice (*dalīl*) della pienezza della virilità e della realizzazione, dell'apice della nobile cavalleria e della chiarezza, specialmente quando si tratta [dell'attitudine di] re e dei nobili nei confronti dei loro servi più giovani. In verità, l'elevazione del servitore e la pienezza della sua devozione [dipendono] dall'esaltazione del proprio signore e della sua gloria, e chiunque elevi lo status dei suoi servitori mantenendo il proprio decoro protegge la loro parte e si prende cura di loro in presenza ed assenza. Senonché ponendo un limite alla propria modestia e curandosi [unicamente] dei versanti della propria grandezza e devozione, ogni grande sovrano ha disprezzato i suoi servitori, umiliandone il gruppo e [sminuendone] il valore, non offrendo loro alloggio, non riconoscendo le loro virtù ed equiparando, tra loro, gli ultimi ai primi. Così ognuno perse la propria levatura, non riuscendo a distinguere il proprio sonno dal proprio pensiero, e il proprio domani dal giorno prima (i.e. il passato dal futuro). [Così] se il re non presta attenzione alle parole del visir ("consigliere, ministro"), affrancandosi dai suoi consigli e [da quelli] di colui che gli dà il suo avviso, allora verrà schernito, abbindolato, prosciolto e vilipeso, soprattutto nelle riunioni e negli incontri tra le truppe militari e le legioni. Allora quale devozione gli rimarrà agli occhi del resto dei servi e dei sudditi, e quale decreto pronunciato potrà essere ascoltato dalla gente comune? Così la sua mente sarà turbata, il suo stato d'animo muterà, e ciò lo spingerà, Dio non voglia, a spezzare la canna quando si troverà alla porta del suo Signore, appeso come un sasso, con il suo prestigio nella levatura e le sue parole eloquenti diventati come la frode degli orafi e l'inganno dei conciatori (i.e. una menzogna)."

[318] Questo dialogo avvenne all'ombra di un albero sul quale vi era il nido di una colomba, la quale aveva preso [319] dimora in città nella torre di un uomo di comando. In seguito, essa scelse l'isolamento, considerandolo una generosa grazia, e scelse questo posto nel quale trascorse diversi anni. Così aveva ascoltato tutto quello che [Yasār e al-Zanīm] avevano detto dall'inizio alla fine (...), e il suo primo pensiero (lett. "la guida del suo pensiero") e il suo sguardo anticipatore (lett. "il pioniere della sua prospettiva") l'avevano indotta [a pensare] che essi potessero avere una qualche importanza, un'alta levatura e posizione, poiché la loro conversazione e ciò che

ricorreva nei loro dibattiti implicavano intelligenza, acume, esperienza, saggezza e grande ambizione derivanti dal giudizio corretto. (...)

“Se così fosse – [pensò] - è opportuno che io mi inoltri per questi sentieri iniziatori e mi accinga a conoscerli, assistendoli, facendomi più prossima ai loro pensieri, aiutandoli in ciò in cui si trovano e in tutto ciò che la mano può raggiungere e contenere, perché essi sono in uno stato di distretta (*šidda*) e in un momento di isolamento e solitudine ed hanno bisogno di aiuto, assistenza e conforto. In tale situazione si manifesta la virtù, poiché essi portano grazia e gentilezza: il mio aiuto sarà la migliore posizione. A differenziarmi (da loro) è il luogo più elevato [che occupo] e, se la loro importanza aumentasse, se il loro valore e la loro posizione si innalzassero senza il mio aiuto, se i soldati gli si radunassero attorno e le delegazioni venissero loro incontro, se i discendenti e i seguaci si moltiplicassero, e se gli eserciti e le fazioni li sostenessero, allora quel che si manifesterebbe a colui si avvicina e cresce con loro sarebbe di grande utilità ma di scarso beneficio.”

[320] Così, dopo essersi rimessa al Misericordioso, cinguettò dai rami:

Sull’uccello di buon auspicio, letizia e fortuna,  
ti sei innalzato verso l’alto, altero degli alteri

Poi atterrò davanti a loro, rammentando ciò che disse il al-Ra’īs (il Supremo)<sup>149</sup> [in] questa preziosa poesia:

È scesa per te, dal luogo più alto,  
una colomba vigorosa e distinta

[La colomba] baciò la terra, rimanendo in una posizione reverenziale e conformandosi ai precetti del decoro; compì i suoi obblighi di servizio e congratulò se stessa e l’universo per l’autorità protettrice di re Yasār e disse: “Sono per voi un dolce sollievo; la mia casa è su questo albero, e resterò fedele ai vostri ordini. Ho inteso quel che avete detto, ciò che di cui avete discusso e menzionato, e l’ho visto provenire dalla lucerna della felicità, splendente dei lumi della sovranità. (...)

Ed eccomi qui, giunta spontaneamente alla fonte dell’obbedienza e [da essa] condotta. Perciò ordinate e io mi sottometterò, osservate e [vi] celebrerò, comandate e

---

<sup>149</sup> *Šayḥ al-ra’īs* è uno dei *laqab* di Abū ‘Alī b. Sīnā, Avicenna (370/980 – 427/1037).

[vi] obbedirò; parlate, perché starò ascoltando, e se farete cenno con il dito, sarà sufficiente l'intenzione, e se vi consulterete, l'opinione sarà bastevole, e se vorrete mettere alla prova, la risolutezza sarà abbastanza, e se inciterete, la determinazione sarà risolutiva, e se invocherete servigi, allora il servo sarà un servitore puro.”

Quando essi videro una tale nobiltà d'animo da parte della colomba, al-Zanīm sorrise speranzoso, il suo volto si illuminò e gioì vedendo nell'arrivo della colomba un buon auspicio e sapendo che il loro comando veniva guardato con favore. Disse allora: “Yasār, questo è uno dei segni della prosperità (*yasār*), della fine della disfatta (*inkisār*) e dell'esodo a destra da manca (*yasār*) (i.e. dalla cattiva sorte a quella buona);<sup>150</sup> ed è il segno della buona sorte e del raggiungimento del successo e di ciò che si desidera. E invero Colui che genera le cause, il Potente, il Munifico [321], sia Lui Benedetto, l'Altissimo, il Maestoso, facilita ciò che è arduo e spalanca le porte [della Sua benevolenza]; e se desidera qualcosa, ne prepara le cause e dischiude al debole la Sua potenza e la Sua soglia espandendo la Sua ampiezza e dirigendo il dardo della (Sua) balestra verso i Propri obiettivi. Sicché la presenza di un amico così sincero, di un compagno gradevole e di un aiutante fidato è la prova più chiara che Dio Onnipotente agevola ciò che [Gli] viene richiesto rivelando questo velato successo.” Dopodiché consultarono la colomba su come ottenere il comando, su come poter iniziare questo progetto, e su come rispondere alla supplica di Zayd ‘Amr<sup>151</sup>, su come rendere noto [questo disegno] e su come agire per la sua diffusione.

Disse: “Io appartengo alla famiglia degli uccelli; sono nota tra loro per la mia bontà, essi mi lasciano tranquilla e i miei giudizi sono guardati con fiducia e attendibilità. La giusta condotta da tenere nell'apertura di questa porta (i.e. nell'intraprendere questo percorso) è chiamare a raccolta le masse degli uccelli e nominarne un capo e un perito nella missione. E qualora l'alta opinione lo richiedesse, io mi farei in avanti appellando tutti quanti, e dopo aver[ti] esaltato e reso famoso tra gli anziani e i giovani,

---

<sup>150</sup> Si noti, in questo passaggio, l'impiego del termine *yasār* in una pluralità di significati distinti.

<sup>151</sup> Zayd b. ‘Amr ibn Nufayl al-‘Adawī al-Qurashī (m. 18/605) fu un *ḥanīf* (“seguace della vera fede”) e poeta che visse a Mecca poco prima della rivelazione di Maometto. La sua figura viene presentata dalla storiografia islamica come quella di un precursore di Muḥammad, essendosi egli rivolto alla religione di Abramo (*dīn Ibrāhīm*) per cercare risposte ai propri quesiti esistenziali prima che il messaggio del Profeta iniziasse a propagarsi. Non solo: alcuni aneddoti lo vedono coinvolto in una serie di pratiche destinate ad entrare, di lì a poco, nel cerimoniale islamico, facendone un esempio di condotta morale, nonché – secondo alcuni – uno dei motivi della conversione di Muḥammad stesso. cfr. M. Lecker, “Zayd b. ‘Amr”, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online consultata il 20/01/2024.



[rivelerei] che il sultano è il padre dei cuccioli e che il padre degli agnellini è il [suo] ministro. Giacché negli orizzonti è stato stipulato un accordo riguardo a questa intesa, dunque lascia che il resto dei volatili si rallegri di questa gioia e felicità, che questo comunicato venga letto ai capi dei rami, che le greggi si accingano a prestare servizio, che nessuno abbandoni il comandante e il suo legato, e che essi si guardino dalla disobbedienza e dal non essere sottomessi e accomodanti, perché il tempo sarà buono, e poiché l'odio, la discordia, il dissenso e la frenesia svaniranno presto, affinché essi possano guadagnarsi la sicurezza e non ottenere altra ricompensa che la lontananza del [loro] sentiero (i.e. un'esistenza lunga e priva di insidie).”

Re e ministro rimasero impressionati dal borbottio di quel tubare, così redassero una missiva [che conteneva] ciò [che la colomba aveva detto]. La colomba se ne fece carico con opportuna sicurezza, dopodiché prese il volo, protetta dai rapaci feroci, e scese all'adunanza degli uccelli, che è un circolo florido e buono. Quella vide in esso una grande moltitudine e un sontuoso raduno, così salutò come saluta chi è desideroso [di rincontrare] e abbracciò come si abbracciano gli amanti, [322], ed essi applaudirono il suo arrivo e fecero domande su espressioni chiare (*mu 'arab al-aḥwāl*) e espressioni oscure (*mu ḡam*).<sup>152</sup> Dunque, offrirono mense di ospitalità ed evidenti felicità e gentilezza, e furono risvegliati dall'abbondanza di desideri e dal dolore della separazione che avevano sofferto, sicché l'intensità del desiderio la incitò e la guidò verso di loro. Essa (la colomba) fu inviata anche per un [altro] motivo, che è uno dei migliori avvenimenti e il più benedetto degli eventi: ovvero che un individuo fra i più puri dei Banū Silāq (lett. “la tribù dei levrieri”), sovrano dei Banū Zīgār (lett. “la tribù di coloro che hanno uno sguardo cagnesco”) e dei Banū Burāq (lett. “la tribù dei fulgidi”)<sup>153</sup> aveva

---

<sup>152</sup> Si segnala, in questo passo, un abile gioco di parole fra le radici *'-r-b* e *'-ḡ-m*, le stesse, rispettivamente, di *'arab* (“arabo”) e *'aḡam* (“straniero, barbaro”). In origine, il termine *'aḡam* definiva chiunque non parlasse arabo (uno dei primi significati del verbo *'aḡama* è proprio quello di “borbottare, parlare indistintamente”); nel periodo omayyade, il termine assunse una connotazione peggiorativa, venendo spesso riferito alle popolazioni persiane. Una risposta “culturale” alle pretese arabe di essere la componente islamica migliore è la cosiddetta *ṣu 'ūbiyya*, movimento letterario che invocava la *taswiya* (“uguaglianza”) tra le comunità islamiche, quando non addirittura il *tafdīl* (“superiorità”) di quelle straniere. Incuriosisce, a questo proposito, il fatto che una delle *nisba* (etnonimico) di Ibn 'Arabšāh fosse proprio al-'Aḡamī, “lo straniero”. Non potendo occuparci qui di un argomento così vasto, segnaliamo: C. E. Bosworth, “‘Ajam,” *Encyclopædia Iranica*, Vol. I/7: 700-701; Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*. Būlāq (1891) Vol. XV: 278-285.

<sup>153</sup> Al-Burāq è anche il nome della cavalcatura di vari profeti dell'Islam. Muḥammad stesso si servì di al-Burāq durante il suo viaggio notturno (*isrā'*) da Mecca a Gerusalemme, e nell'ascensione al paradiso (*mi'rāḡ*) (cfr. Ibn Ishāq, “The life of Muhammad. A translation of Ishāq's *Sīrat Rasūl Allāh*”, trad. Alfred Guillaume. London and Lahore (1955): 182, 185). Secondo l'iconografia islamica, l'aspetto di al-Burāq varia da quello di un piccolo animale bianco “più piccolo di un mulo e più grande di un ciuco” (Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trad. 'Abd al-Ḥamīd Šiddīqī. Lahore (1971-5): 1301) fino ad assumere, a partire dal VII/XIII sec., tratti via via più peculiari, come il volto umano,

assunto il controllo del sultanato dei predatori e il dominio dei lupi e delle iene, oltre a governare sugli uccelli e occuparsi della gestione gli affari pubblici. Egli aveva nominato per sé un ministro, confidente adeguato e consigliere chiamato Abū Zanama il Levantino, della stirpe di Takābak al-Urtuqā, fra i migliori esemplari (*fuḥūl*) di arieti e stambecchi. [E disse:] “Sono stata inviata in [questa] comunità ad ordinare [ai suoi membri] di entrare nei giardini dell’obbedienza affinché possano ricevere per sé pascolo, cura, benessere e protezione e siano al sicuro dalla caccia del bracconiere e dal tranello del cacciatore.”

Poi cominciò a riferire a grandi e piccoli ciò che aveva visto dell’ingegno del re e del ministro, della bontà del loro carattere e della prosperità dei loro attributi: e [tutto] ciò che predicava era coraggio, fede, saldo intelletto, chiara virtù, contentezza, castità e gloria impossibili da descrivere. Infatti, il famoso re si asteneva dal mangiare carne, accontentandosi di piante, erbe e foglie; costui si fece garante contro le ingiustizie, dissuadendo l’oppressore, presiedendo i cerimoniali della giustizia e ravvivando le celebrazioni della virtù. E se essi (i.e. i sudditi) si pentiranno ed esaudiranno [le sue richieste], essi ci guadagneranno, agiranno correttamente, avranno vita lunga e saranno buoni; se invece rifiuteranno e desidereranno [avidamente], se fremeranno per il castigo e saranno arroganti, allora la distruzione si avventerà su di loro annientandoli, e non avranno nessuno da incolpare se non se stessi.

La guida (i.e. la colomba) non mentì alla propria gente: quelli le credettero fin dal principio poiché avevano fiducia in lei e credevano a quel che aveva detto degli avvenimenti. [Del resto,] essi non poterono far altro che ubbidire e andare a servire [323] il re immediatamente, e siccome non tardarono a convincersi, volarono con gioia avviandosi per la strada, accompagnati da servitori e da provviste adeguate [perfino] ai bisogni dei domestici. E quando le terre si fecero vicine, appropinquandosi ai domini di re Yasār, la colomba si portò avanti e informò il re e il ministro di come avesse disfatto e ordito (lett. “scucito e rammendato”) [le loro opinioni]. Essi si rallegrarono di ciò che era accaduto prima, e il ministro si affrettò ad incontrare coloro che si erano presentati. [Egli] li ricevette con rispetto e reverenza, onorando grandi e piccoli,

---

ali, le orecchie di elefante, il dorso di cavallo, gli zoccoli di mulo e la coda di toro o di pavone (Gruber, Christiane. *The Ilkhanid book of ascension. A Persian-Sunni devotional tale*, London (2010): 39; Colby, Frederick S. *Narrating Muhammad’s night journey. Tracing the development of the Ibn ‘Abbās ascension discourse*. Albany (2008): 197).

passeggiando con loro con onore e dignità. Sistemò ciascuno di loro in un locale di servizio, e quando si furono sistemati, il ministro aprì il discorso, lodando Dio onnipotente e rinnovando i saluti al suo Profeta e alla Sua casa; dunque, lodò il re sapiente con lodi tanto raffinate da far impallidire il muschio fragrante, poi menzionò ciò che riguardava la gestione dei regni e come Dio gli avesse conferito il trono donandogli il dominio sulle bestie e sugli uccelli. [Infine,] rammentò la posizione di ciascuno di essi e la loro funzione in mezzo a quelle folle, così tutti [lo] obbedirono e [lo] seguirono, e su quel che suggerì loro essi giurarono fedeltà cantando e marciando:

Siamo giunti obbedienti, e non siamo  
ostili; cerca le truppe in chi non può volare!

## Capitolo IV

### Analisi e commento traduttologico

#### I. Selezione dei passi: Motivazioni e Scelte.

Essendoci posti come obiettivo quello di pervenire ad una proposta di traduzione di un segmento dell'opera di Ibn 'Arabšāh, abbiamo qui deciso di concentrarci sul capitolo sesto in virtù della sua paradigmaticità tanto in ciò che riguarda quanto sostenuto nei capitoli precedenti a proposito dell'architettura testuale dell'opera e dei numerosi repertori e linguaggi da cui attinge, la centralità dell'elemento cortese che rappresenta, con i suoi pregi e difetti, il massimo esempio di civiltà e prosperità d'animo, nonché il rilancio dell'opera come ritratto (ancorché velato dai numerosi "doppi" che popolano il testo) del mondo sociale entro cui l'autore si muove (o sperebbe di muoversi), quanto nelle riflessioni che faremo nelle pagine seguenti. Abbiamo da poco superato la metà del testo; i tratti salienti della storia-cornice sono già stati presentati e ci troviamo precisamente in quella sezione dell'opera in cui le unità narrative appaiono più sistematicamente inframezzate da quel complesso reticolato di trame e sottotrame che contribuiscono a conferire al *Fākiha* il proprio carattere polifonico. L'episodio del colloquio tra il re e Abū al-Maḥāsin, originariamente chiamato a tenere insieme le fila dell'opera nel suo complesso, ricorre in questo capitolo unicamente nel primo capoverso. Chi agisce da "contenitore" delle numerose *narrazioni* (non vogliamo azzardarci a chiamarle *narrazioni secondarie* in quanto non è ravvisabile una disposizione gerarchica degli apologhi presentati) sono qui gli aneddoti (*nawādir*) tra un caprone sfuggito alla furia di un macellaio e un cane destinato a diventare il sovrano di tutti gli animali, insolito binomio chiamato a destare la curiosità del lettore.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> La raccolta di Ibn 'Arabšāh presenta un impianto che potremmo ben definire, utilizzando le categorie di Šklovskij (1893-1984), "a cornice" (o "a scatola cinese"): le varie unità dianoetiche, seppur *tematizzate* dalla storia cornice (che ne presenta l'argomento o ne fornisce un breve commento) si ergono quali nuclei narrativi indipendenti, contrariamente a quanto accade nel procedimento "a infilzamento" (i vari episodi appaiono collegati tramite un protagonista comune, oppure dalla continuità o complementarità di vicende – andando a definire il cosiddetto *ciclo*). Viktor Šklovskij, *Teoria della prosa*. Trad. di Cesare G. de Michelis e Renzo Oliva, con una prefazione inedita dell'autore e un saggio di J. Mukařovsky. Torino: Giulio Einaudi Editore (1991, 1ª ed. 1925): 91-92.

A guidarci nella selezione dei passi da tradurre e a dirigere la nostra attenzione proprio su questo segmento è stata, anzitutto, la pluralità di tipologie narrative che vi trovano spazio: non solo favole, ma anche poesia – nei riferimenti ad al-Ḥārīṭ b. Ṣa‘ṣa‘a (m. ca. 12/633), al-Mutanabbī (m. 354/965) e Avicenna (m. 427/1037) -, aneddotica – nel richiamo a Zayd b. ‘Amr (m. 18/605) e Aḥmad b. Ḥarb (m. 234/848) -, storiografia – nella rievocazione della vittoria di al-Zāhir Ğaḥmaḡ (m. 857/1438) – e repertori religiosi (Corano e *sunna*) intervengono in qualità di piani compositivi aggiunti. Notiamo, peraltro, come le digressioni proposte non si limitino semplicemente a fornire degli esempi di condotta morale in chiave accessoria; al contrario, esse costituiscono una parte fondamentale dell’intreccio, scandendo in prima istanza il ritmo e il dinamismo dell’intera opera. Del resto, se privassimo la storia-cornice del proprio ricco e vitale corredo aneddótico, ci renderemmo presto conto di come essa ne uscirebbe sì, sicuramente depauperata e maggiormente “statica”, eppure, sarebbe ancora possibile ricostruirne le componenti principali senza grosse difficoltà. Nella scelta dei passi da tradurre, noi stessi ci siamo avvalsi di questa proprietà del testo per operare una serie di tagli al capitolo VI: pur avendo tralasciato porzioni anche notevoli di testo, la dimensione della storia tra Yasār e al-Zanīm non ne ha risentito eccessivamente, con che è possibile comprendere l’andamento della storia senza che vi siano *plot holes*.

Alla luce di queste considerazioni, notiamo come il rapporto tra le varie unità narrative appare decisamente più complesso e sfaccettato di quanto non possa sembrare ad una prima occhiata: se, da un lato, è sempre possibile apprezzare i singoli racconti come unità narrative sostanzialmente indipendenti, dall’altro il compito della cornice (o delle cornici) risulta essere quello di “tematizzare” il proprio apparato di apologhi, aneddoti, cronache e citazioni poetiche, concertandone *ad arte* gli interventi e conferendo così al testo un’organicità e una strutturazione più consapevole. Non solo: tale aspetto suggerisce una più ampia riflessione sulla reale destinazione d’uso dell’opera e sulla sua fruibilità, entrambi elementi da tenere in considerazione ai fini della traduzione. Pur senza volerli dilungare eccessivamente, ci limiteremo a rilevare come tipologie testuali analoghe a quella del *Fākihāt al-ḥulafā’* si prestino ad una consultazione per così dire “strumentale”, per cui l’opera, più che da racconto dotato di una trama più o meno stratificata, funge da vera e propria antologia letteraria “selezionata” dall’autore.

Non solo: per quanto frammentaria, l'unità narrativa rappresentata dalla favola di al-Zanīm e Yasār ci è parsa meno dispersiva e maggiormente in linea con le nostre premesse, ovvero quelle di presentare un racconto che avesse un inizio, uno svolgimento e una fine piuttosto che soffermarci su inserti sparsi. La nuova cornice offerta dalle vicende che coinvolgono i due personaggi principali presenta, inoltre, i presupposti per poter parlare di una sorta di *Entwicklungsroman*<sup>155</sup> (qui necessariamente ridotto a "storia") le cui tappe sono scandite, invece che da prove, errori, viaggi ed esperienze, mediante la progressiva acquisizione di consapevolezza del proprio valore, raggiunta qui a partire dalla meditazione sugli esempi di virtù proposti dagli apologhi. Protagonisti indiscussi di questa maturazione sono, a pari livello, Yasār - che intende riscattare il proprio status di pastore dando mostra di poter ergersi a sovrano di tutti gli esseri viventi - e al-Zanīm, che si risolve di assumere il ruolo di fido consigliere, ministro e vicario del nuovo re (qui "creato" *ab nihilo* dallo stesso) e di redimere, in questo modo, le proprie e le altrui (i.e. di Yasār) colpe. Sotto il velo di tale reciproca prospettiva di evoluzione e raffinamento intellettuale, politico e sociale, la favola del segugio e del becco suo visir ci è parsa particolarmente efficace nelle sue implicazioni. In ultimo, il presente capitolo ci consente di approfondire concetti quali autorità e autorità, a partire da quel *rito di investitura*<sup>156</sup> che costituisce, fra l'altro, un elemento ricorrente nella prosa araba premoderna, ovvero la legittimazione al discorso derivata dalla richiesta proveniente da un personaggio di alto rango.

---

<sup>155</sup> Utilizziamo qui *Entwicklungsroman* ("romanzo di sviluppo") e non il più noto *Bildungsroman* ("romanzo di formazione") non solo per riferirci ad una categoria maggiormente ibrida e meno sfaccettata della seconda (il *Bildungsroman* è, di fatto, un'appendice dell'*Entwicklungsroman*), quanto perché, all'interno del testo, lo sviluppo dei personaggi principali viene presentato nel loro confronto con se stessi e con l'ambiente. Si veda Jacobs, Jürgen C. "Bildungsroman". in Dieter Lamping (ed.) *Handbuch der literarischen Gattungen*. Kröner: Stuttgart (2009): 56.

<sup>156</sup> Cassarino, Mirella. "Come rivolgersi all'autorità. I Conforti politici di Ibn Zafar il Siciliano" in Ghersetti, Antonella (ed.) *Il potere della parola, la parola del potere: tra Europa e mondo arabo-ottomano tra medioevo ed età moderna. Atti della giornata di studio - Venezia, 7 novembre 2008*. (2008): 27.

## II. La parola come prassi

*Lā yaquṣṣu illā amīr aw ma'mūr aw muḥtāl.*

Predica solo un principe, una persona che  
ha ricevuto un ordine o un presuntuoso.

Muḥammad<sup>157</sup>

Da sempre la parola gode di enorme importanza presso le culture arabo-islamiche, non soltanto grazie alla propria valenza estetica, quanto come vera e propria modalità operativa. Senza voler chiamare in causa il Corano, *kalām Allāh* (“discorso di Dio”) per eccellenza, la letteratura araba abbonda di testimonianze in cui l’atto elocutorio assume, in virtù dei propri risvolti persuasivi, affabulatori e persino salvifici una pregnanza sostanziale (pensiamo soltanto alla Šahrazād delle *Mille e una notte*). Il testo di cui ci siamo occupati ci consente di approfondire anche questo aspetto, declinandolo all’interno dell’universo tematico (quello della corte) su cui si snoda l’intera opera. Non solo, l’opera ci consente di prendere in considerazione un altro concetto, ovvero quello della parola di potere.<sup>158</sup>

Sul piano formale, abbiamo voluto mostrare come molte delle caratteristiche linguistiche, stilistiche e tematiche che troviamo all’interno del *Fākihāt al-ḥulafā'* dei passi da noi proposti contribuiscano a una migliore comprensione dell’opera nel suo insieme. Indugiando a più riprese su temi quali il buon governo e i suoi attributi, sulle qualità e la condotta del re e sui doveri che spettano ai sudditi e agli uomini di potere, il sesto capitolo fornisce un eloquente spaccato sui codici linguistici, ideologici e comportamentali coinvolti nell’interazione con il sovrano. Ancorché popolato da esseri dotati di squame, piume e pelliccia, infatti, l’orizzonte spaziale entro il quale si muove l’opera di Ibn ‘Arabšāh è sempre quello della corte. Rifacendoci ad uno scritto di Jean-Pierre Vernant (1914-2007), apprendiamo infatti come l’universo cortigiano, oltre a definire un ambiente nel quale confluiscono le sfere politica, amministrativa, militare,

---

<sup>157</sup> Tradizione riportata da Ibn Ḥanbal e Ibn Māḡa e citata da Ibn al-Ġawzī nel *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-al-mudakkirīn*, (ed.) M. S. Swartz. Beirut, Dār al-Mašriq [Recherches, 1ère serie: Pensée arabe et musulmane, 47] (1971): 28.

<sup>158</sup> Per una serie di interventi sulla forte correlazione fra parola e potere, segnaliamo il volume curato da Ghersetti, Antonella (ed.) *Il potere della parola, la parola del potere: tra Europa e mondo arabo-ottomano tra medioevo ed età moderna. Atti della giornata di studio – Venezia, 7 novembre 2008* (2008).

religiosa ed economica, implica precipuamente un impiego *strumentale* della parola, la quale viene posta all'origine dell'azione dell'autorità stessa nel suo utilizzo come *verbo* di autorità.<sup>159</sup>

Nei capitoli precedenti ci siamo già occupati della problematica attribuzione dell'atto locutorio ad animali non-umani. Ebbene, i segmenti da noi proposti ci consentono di abordare un'ulteriore questione di cruciale importanza, ovvero quella relativa al cosiddetto “discorso autorizzato” (*discours autorisé*).<sup>160</sup> Mettendo a confronto due opere apparentemente dissimili come il *Kalīla wa-Dimna* e la *Risāla fī l-ṣahāba* (entrambe di Ibn al-Muqaffa'), Cheikh-Moussa ha rilevato come *pour exercer son effet propre, pour être efficace et atteindre son objectif - faire en sorte que le lecteur ou l'auditeur obéisse à l'injonction qui lui est faite de se conformer aux règles et aux conseils qui lui sont prodigués -, un discours, qu'il soit qaṣaṣ, taḍkīr, wa'z ou naṣīḥa*<sup>161</sup> *doit être reconnu comme discours légitime. Il doit être prononcé par la personne autorisée à le prononcer, une personne connue et reconnue comme habile et habilitée à produire un tel discours.*<sup>162</sup> Tale posizione è efficacemente resa dalla tradizione profetica con cui abbiamo voluto aprire il paragrafo, e trova un perfetto riscontro nello stesso *Fākiha*. Non solo: il colloquio tra Yasār e al-Zanīm non si limita a confermare l'assunto per cui la parola, per essere ritenuta valida, debba essere “abilitata” dall'autorità, ma anzi riproduce icasticamente questo paradigma anche sul piano microscopico (non solo nella storia-cornice, e dunque tra il re e Ḥasīb/Abū al-Maḥāsīn, ma anche nella novella del caprone e del cane, reiterandosi ulteriormente quando fa il suo ingresso la colomba): al-Zanīm riceve da Yasār l'autorizzazione a mostrargli come diventare re [285], i due acconsentono al desiderio della colomba di andare ad annunciare agli uccelli il prestigio di re Yasār [321], e la stessa colomba, conformandosi pienamente al cerimoniale di accoglienza dell'adunanza dei volatili, non manca di far notare come la sua venuta sia motivata dall'invito da parte del nuovo sovrano [322].

---

<sup>159</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*: Paris: Puf. (1962): 18.

<sup>160</sup> Ci richiamiamo, qui, nuovamente a Cheikh-Moussa, A. “Du discours autorisé”. (1999): Vol. 46; London, J. “How to do Things with Fables”. (2008): Vol. 29 No. 2: 189-212.

<sup>161</sup> Si tratta, secondo l'autore, di quattro delle principali “modalità” dell'atto elocutorio: *qaṣaṣ* (“narrazione”, qui anche “predica”), *taḍkīr* (“monito”), *wa'z* (“ammonimento”) o *naṣīḥa* (“consiglio”).

<sup>162</sup> Cheikh-Moussa, A. “Du discours autorisé” (1999): Vol. 46 Fasc. 2: 139.



L'inviolabilità del principio del discorso autorizzato è, inoltre, centrale per far luce sul complesso di forze che “governa” – non a caso – l'interazione fra il caprone levantino e il cane africano. Una volta reso valido, il discorso dei personaggi è abilitato alla *parresia* (dal greco *παρρησία*), termine che qui indica, più che una generalizzata “libertà di parola”, una certa “franchezza nell'esprimersi”. Interrogandosi sulla possibilità di conciliare la *parresia* con le dinamiche di potere, Foucault si limitò a lanciare una provocazione: “Chi dirà la verità al Principe? Chi parlerà con franchezza al Principe? Come si può parlare con sincerità al Principe?” (*Who will tell the truth to the Prince? Who will speak frankly to the Prince? How can one speak truthfully to the Prince?*), alludendo all'impossibilità di manifestare il proprio pensiero senza temere una reazione - anche e soprattutto violenta - da parte dell'autorità.<sup>163</sup> Ancorandosi ad una solida tradizione, tra i cui eponimi vi figura sicuramente anche lo stesso *Kalīla wa-Dimna*, Ibn 'Arabšāh intende ovviare al problema riconducendo, da un lato, la parola al dominio dell'obbedienza attraverso la sua autorizzazione, e introducendo, sul piano narrativo, la dimensione dell'apologo. In questo modo, egli fa sì che i sudditi del *Fākiha* possano pronunciarsi in materia di potere e governo senza che vi siano ripercussioni. Il giudizio critico viene dunque mediato attraverso l'inserimento di un orizzonte fittizio - o almeno, così parrebbe - sotto il quale si celano le reali intenzioni del *nāsiḥ* (“consigliere”). È dunque concessa una certa forma di *parresia*, purché conforme alle prassi comunicative del tempo.<sup>164</sup>

L'attendibilità di questi assunti risulta ben confermata tanto da opere analoghe (Jennifer London parla di un vero e proprio *frank speech* “indiretto” all'interno del *Kalīla wa-Dimna*)<sup>165</sup> quanto, volendo riferirci alla nostra, dalla stessa audacia e fermezza con cui al-Zanīm “impone” allo stesso Yasār le condizioni del proprio successo:

“(…) E spero che Dio Onnipotente mi renda facile portare a termine tutto ciò che ti ho detto, o Imām, mentre ti farò sedere sul seggio regale (*sarīr*) e nominerò al tuo servizio il piccolo

<sup>163</sup> Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-2*. New York (2001): 381.

<sup>164</sup> Cheikh-Moussa individua quattro processi (*procédés*) alla base dell'interazione con il sovrano nelle fonti arabe: il silenzio di circostanza e l'astensione dal parlare (*le silence convenu, l'abstention*), l'ermetismo o l'uso del doppio senso (*l'hermétisme ou l'usage du double sens*), il discorso dell'elogio e della lusinga (*le discours de l'éloge et de la flatterie*) e, infine, l'umorismo e il non-senso (*l'humour ou l'insensé*) (Cheikh-Moussa, A. “Du discours autorisé” (1999): 170-171). Se, come sostiene l'autore, l'ultima categoria è più pertinente ad alcuni sottogeneri della poesia, possiamo ben rilevare come il testo di Ibn 'Arabšāh illustri in maniera esemplare il ricorso ai primi tre processi.

<sup>165</sup> London, J. “How to do Things with Fables” (2008): Vol. 29 No. 2: 190 ss.

e il grande, ed eleverò l'osservanza dei tuoi decreti e ne attuerò le disposizioni nei tuoi regni e nelle tue regioni, e porrò le truppe di animali sotto il tuo comando e tutte le terre desolate sotto la tua autorità. Ma [tutto ciò] a condizione che tu segua ciò che considero appropriato, che a questo ti attenga, che non ecceda e che faccia tutto ciò che ti indicherò, e che confidi in esso a prescindere da quel che ti consiglierò.”<sup>166</sup>

Il vigore con cui il caprone esorta Yasār non deve qui essere letto come una forma di insubordinazione; al contrario, esso va inteso come espressione di totale sottomissione nei confronti del futuro sovrano. Non solo: andando a definire rispettivamente i tratti pertinenti e le funzioni caratterizzanti dei ruoli di suddito e di regnante all'interno della storia, osserviamo come l'interazione fra al-Zanīm e il cane africano si caratterizzi da subito per un forte legame di interdipendenza, nonché da una prospettiva di reciproco vantaggio; è infatti soltanto obbedendo – l'uno - e comandando – l'altro – che essi potranno assolvere il proprio nuovo ruolo, altrimenti il loro destino si preannuncia nefasto per entrambi (l'uno in fuga dal minaccioso macellaio e l'altro abbandonato a se stesso). Si profila in questo un importante tratto della concezione di Ibn 'Arabšāh a proposito dell'autorità politica, fra le cui nobili prerogative deve esserci proprio quella di “abilitare” il suddito alla propria funzione sociale, politica e financo religiosa (nella misura in cui, facendosi garante della vera fede, il sovrano prepara il terreno alla realizzazione spirituale dell'individuo).<sup>167</sup> La necessità di definire immediatamente le proprie istanze, del resto, risulta ben visibile fin dalle primissime battute del dialogo fra al-Zanīm e Yasār:

“(...) Dimmi dunque quali sono i tuoi affari, dove risiedi, qual è il tuo nome e la tua occupazione, il tuo ufficio, da dove vieni e quali le tue necessità.”<sup>168</sup>

Non meno importante, emerge fra le righe di questo capitolo come l'autore abbia potuto “proiettare” sul personaggio di al-Zanīm le proprie, personalissime aspirazioni: mostrando fin dal principio un “collega” cortigiano come protagonista del proprio racconto ed elevandolo a motivo, fautore e “causa efficiente” (*sabab*) del successo

---

<sup>166</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 285.

<sup>167</sup> La concezione che il potere (temporale e religioso) e l'ordine (*nizām*) che ne scaturisce siano una condizione necessaria al progresso della *umma* è ben radicata nell'ortodossia islamica. Senza una guida, la comunità è destinata alla *fitna* (“disordine, sedizione” fino a “guerra civile”). Non dimentichiamo come l'opera sia stata composta in un periodo segnato da enormi turbamenti sul piano politico (di cui l'avanzata timuride costituisce una sola parte), il che contribuisce a conferire a questo aspetto un'ulteriore rilevanza.

<sup>168</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 230.

del re, Ibn ‘Arabšāh intende riabilitare non soltanto la propria classe sociale, quanto rilanciare il proprio stesso valore di uomo di corte, dimostrando come l’idoneità al discorso di autorità non sia un fatto accidentale, ma provenga da un corpo di conoscenze e di sapere, da un’arte e da una tecnica ben concertata. Ognuna delle dichiarazioni di al-Zanīm, prototipo del bravo servitore che rimette le proprie competenze a beneficio del suo signore, è al contempo riflesso di una prassi (quella della buona condotta, del buoncostume) e di un ruolo (quello dell’uomo dalla giusta morale) chiamati a costituire l’asse portante dell’interazione fra il sovrano e i suoi sudditi: si tratta, forse, dell’essenza stessa dei concetti di *adab* e di *adīb*.

### III. Tradurre il linguaggio dell'obbedienza

Di fronte all'occasione costituita dalla possibilità di tradurre Ibn 'Arabšāh in lingua italiana per la prima volta, la nostra finalità è stata quella di dare una nuova voce al testo senza tradirne le intenzioni, le dichiarazioni e le stesse reticenze. Cercare di rendere in un'altra lingua un'opera così carica di snodi concettuali e risvolti interpretativi ha infatti costituito una sfida sotto numerosi punti di vista. In questa sezione, ci occuperemo di descrivere alcune tappe del processo di traduzione, cogliendo l'occasione per motivare alcune delle nostre scelte alla luce della centralità che l'atto locutorio assume nella trattazione del testo e nell'esposizione dei suoi contenuti.

Nel contesto dell'elaborazione di una prassi traduttiva da adottare per questo lavoro, abbiamo dovuto tenere conto anzitutto del ruolo della traduzione nel contesto delle riflessioni di cui ci saremmo fatti interpreti (percorso *top-down*).<sup>169</sup> La scelta di basare la nostra analisi sui lessici e codici linguistico-retorici coinvolti nella presentazione di una realtà cortese in via di definizione (nella misura in cui essa sta “prendendo forma” attorno ai due personaggi durante la narrazione) ha imposto nei confronti del testo arabo un approccio più “letteralistico”; improntato, cioè, ad una più stretta aderenza ai repertori semantici adoperati dall'autore e alla loro categorizzazione più che alla restituzione di un testo di maggiore accessibilità. Ciò ci ha precluso la possibilità di propendere per una traduzione più “libera” e stilisticamente più aderente al testo d'origine (come la possibilità di riprodurre rime e assonanze, di cui parleremo in seguito). Pur tuttavia, non possiamo limitarci a considerare il nostro approccio come puramente *estraniante* (contraddistinto da un adattamento minimo, e dunque che richiede uno sforzo massiccio di interpretazione e documentazione da parte del lettore):<sup>170</sup> per quanto limitato, il nostro intervento si è reso necessario in più parti, integrando diverse modalità di adattamento linguistico, culturale, ideologico, ecc. allo scopo di fare chiarezza su alcuni passaggi più complessi, o al fine di restituire un testo quantomeno apprezzabile anche dalla cultura ricevente.

---

<sup>169</sup> Nell'invocare un approccio “funzionalista” alla traduzione, Nord fa riferimento ad un percorso *top-down* che parte, cioè, dal livello pragmatico e dall'individuazione della funzione per la quale occorre eseguire la traduzione. Si veda: Nord, Christiane, *Translating as a purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing (1997): 64.

<sup>170</sup> Agorni, Mirella (ed.) *La traduzione. Teorie e metodologie a confronto*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto (2005): 33.

## *Lingua*

Tra gli elementi più ostici coi quali è stato necessario misurarci durante la stesura della traduzione, ve ne sono alcuni che non possono essere direttamente imputati all'autore, quanto piuttosto alle profonde differenze morfo-sintattiche tra la lingua araba e la lingua italiana: la lingua araba, descritta come una lingua di tipo VSO, si oppone in maniera diretta alla lingua italiana, di tipo SVO e in prevalenza *analitica* (i rapporti sintattici vengono disciplinati dall'esistenza di tutta una serie di particelle, verbi ausiliari, ecc. che esplicitano le relazioni fra le parti del discorso). La struttura morfologica dell'arabo consente infatti la creazione di interi reticoli lessicali a partire da radici comuni. Ciò rende, nel contesto dell'analisi e della traduzione di un termine, spesso inevitabile la perifrasi, sacrificando quella maggior spontaneità ed immediatezza di significato che l'orecchio arabo è abituato a cogliere. Ibn 'Arabšāh approfitta di entrambe queste caratteristiche, ricorrendo frequentemente a proposizioni in cui l'ordine delle parole appare invertito rispetto a quello tradizionale.<sup>171</sup> L'uso di un ordine marcato (vs. non marcato) è solo in parte riproducibile in lingua italiana, dal momento che la nostra sintassi dipende strettamente dalla posizione che le singole unità semantiche assumono all'interno della frase. A questo proposito si è reso necessario operare, nella maggior parte dei casi, alcune modifiche rispetto alla sintassi del testo originale, allo scopo di rendere più esplicita la funzione logica di alcuni elementi. Ove possibile, invece, abbiamo preferito mantenere la costruzione araba, con che il testo italiano ha acquisito un effetto anastrofico inedito rispetto all'originale. Si vedano i due esempi:

---

<sup>171</sup> Esiste un intero filone della retorica araba sul tema del *taqdīm* (l' "anticipazione" di alcuni elementi all'interno della frase) e del *tā'hīr* (il loro "ritardamento"), che senz'altro l'autore doveva conoscere. Per un recente studio sul *taqdīm* e sul *tā'hīr* in ambiente coranico, si veda a proposito Wardah, L., & Fikri, S. A. D.. "Al-Taqdim wa al-Ta'khir: Linguistic Rules in Qur'anic Interpretation". *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies*, No. 1 (2023). Vol II: 177-192.

fa-lamma                      sami‘a                      al-balašūnu                      haḍā al-muğūna,  
 E quando-CONG. ascoltò                      l’airone-NOM.                      questa impudenza-ACC.

ağrāhu                      al-ṭam‘u                      fa-mā ibtala‘a                      fassahā  
 sedusse-PN.3SM                      l’avidità-NOM.                      e non-NEG. divorò                      preda-ACC.-PN.3SF

E quando l’airone ascoltò questa impudenza, l’avidità lo sedusse e [decise] di non inghiottire la preda.<sup>172</sup>

wa-yanqādu                      la-ka                      al-mā’ mūru                      min-him                      wa-l-amīru  
 e obbedire-IMPF.3SM                      a-PN.2SM                      il delegato-NOM.                      di-PN.3PM                      e il principe-NOM.

Così (lett. “e”) ti obbediranno delegato e principe.<sup>173</sup>

Come corollario a quanto accennato pocanzi, figurano all’interno del testo una serie di termini la cui il cui nucleo semantico rinvia a concetti che non possono essere esplicitati con altrettanta chiarezza nella traduzione italiana. Un ottimo esempio in questo senso è fornito dal termine *takallub* (p. 285), tradotto da noi come “arroganza” (siamo nel punto in cui al-Zanīm esorta Yasār a rinunciare alla propria “indole predatrice”). Se rapportato all’originale, osserviamo immediatamente come il termine arabo sia, rispetto alla traduzione italiana, decisamente più allusivo; esibendo gli stessi radicali di *kalb* (“cane”), il lemma rende esplicito il modo in cui l’arroganza definisce, in una certa misura, un attributo connaturato al comportamento che caratterizza l’animale stesso. Più soddisfacente, invece, ci è sembrata la soluzione adottata per *šayṭana* - della stessa radice di *šayṭān*, “Satana” -, reso all’interno del testo come “diavoleria” (p. 277).

Un’ulteriore tipologia di varianti è offerta da termini che hanno una derivazione comune in arabo, e che spesso non siamo riusciti a tradurre in lingua italiana con parole aventi lo stesso etimo. Tale prassi, che nel contesto dello studio della retorica araba (*‘ilm al-badī’*) figura come un vero e proprio campo di studio - quello relativo all’*ištiqāq* (*derivatio*, o figura etimologica) – abbonda nell’opera di cui ci siamo

<sup>172</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 289.

<sup>173</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 286.

occupati. Presentiamo qui, a titolo di esempio, la radice *f-d-l* alla quale si possono far risalire tutta una serie di occorrenze testuali: *faḍl*, tradotto all'occorrenza come “virtù” (pp. 277, 283, 286, 322<sub>1</sub> e 322<sub>2</sub>), ma anche “diligenza” (p. 282<sub>1</sub>), “grazia” (p. 282<sub>2</sub>) e “benignità” (p. 283); *fadā'il*, tradotto come “meriti” (p. 277) e “valore” (p. 309); *fawāḍil*, tradotto come “benefici” (p. 277); *faḍīl*, tradotto come “virtuoso” (p. 285, 286 – al femminile, 288); *fuḍūl*, tradotto come “ingerenza”<sup>174</sup> (p. 283); segnaliamo poi le voci verbali *faḍula* (“essere in eccesso, avanzare”, p. 282 - quest'ultima una chiara specializzazione del verbo *faḍala*, sempre di prima forma, con significato di “essere virtuoso”) e *faḍḍala* (“preferire”, p. 282), cui risale il participio – utilizzato in funzione attributiva - *mufaḍḍal* (“preferito” p. 279). In questi casi, abbiamo cercato di mantenere quanto più coerente la traduzione da noi proposta, facendo saltuariamente ricorso a sinonimi; non ci è stato possibile, tuttavia, mantenere la stessa etimologia per tutti i termini presenti nel testo. Talvolta, addirittura, abbiamo ritenuto più pratico riutilizzare un significante già adoperato per forme leggermente difformi (è il caso di *faḍīla*, tradotto come “virtù” alle pp. 288 e 316), così da uniformare, ove possibile, i traducanti e rendere più omogenea anche la traduzione italiana.

Sullo stesso piano si possono collocare alcune soluzioni adoperate nella resa di termini contraddistinti da una notevole polisemia (proprietà, questa, comune a gran parte del repertorio lessicale arabo). Uno dei tratti maggiormente apprezzabili dello stile di Ibn 'Arabšāh è forse proprio l'abilità nello sfruttare al massimo le possibilità del linguaggio con cui si esprime (non dimentichiamo che si tratta di un versatissimo poliglotta), giocando con i vari significati e implicature suggeriti dalla retorica. Se, infatti, in alcuni casi possiamo ancora parlare di semplici omonimie - pensiamo al termine *'ayn* e ai suoi plurali *'uyūn*, *a'yun* e *a'yān*, impiegati nei significati di “occhio/occhi” (pp. 277, 278, 283<sub>1</sub>, 289, 309), “sguardo” (per metonimia, p. 283<sub>2</sub>), ma anche come “notabile” (*a'yān* – al plurale, p. 277) e “fontana” (p. 282) –, in altre occasioni siamo costretti a riconoscere l'omografia tra due termini come vera e propria paronomasia (*taḡnīs*). L'esempio più fulgido è forse fornito da un intervento di al-Zanīm:

---

<sup>174</sup> In virtù della connotazione dispregiativa che il termine assume nel contesto della narrazione (caso più unico che raro se guardiamo alle altre ricorrenze), si potrebbe qui parlare di paronomasia (*taḡnīs*).

Yasār (*yasār*), questo è uno dei segni della prosperità (*yasār*), della fine della disfatta e dell'esodo da manca (*yasār*) a destra (i.e. dalla cattiva sorte a quella buona).<sup>175</sup>

Qui, il termine *yasār* viene impiegato in tre significati distinti: sia come nome proprio, che nella doppia accezione enantiosemica di “prosperità” e “cattiva sorte” (quest’ultimo traduce, traslato dal significato primario “sinistra” posto in antinomia - *taḏādd* – con *yamīn*, “destra”). Il passo in questione ci consente altresì di porre l’attenzione su tutta una serie di *voces mediae* presenti nel testo:<sup>176</sup> ne segnaliamo un’altra, particolarmente significativa in quanto insita nella possibilità di diverse letture della *scriptio defectiva* dell’arabo. È il caso di *kubr/kibr* a p. 277: essendo notato solamente il *ductus* della parola (*kbr*), è possibile una doppia lettura del termine rispettivamente come “grandezza” e “vanità”, facendo emergere la natura duplice e contraddittoria di al-Zanīm. In questo caso, abbiamo pensato di inserire una nota tra parentesi che rendesse comprensibile la paronomasia (*taḡnīs*) in lingua italiana; altrove, invece, abbiamo optato per l’inserimento di note a piè di pagina che aiutassero a cogliere il senso dei traducanti in un’accezione più ampia (si veda, a questo proposito, la nota a *fīrāsa*, tradotta nel testo come “aspetto” e “intuizione”, alle pp. 277 e 280).

In ultimo, ci preme segnalare un’ambivalenza lessicale riproposta in più punti della sezione di cui abbiamo voluto occuparci: ci riferiamo qui in particolare a due termini accomunati dalla radice *r-‘y* e ai diversi significati che essi assumono in varie parti del testo. Abbiamo infatti osservato come Yasār e al-Zanīm costituiscano rispettivamente gli archetipi del sovrano e del suddito; non solo, notiamo come prima di piombare in quello stato di distretta (*hālat al-šidda*) che costituisce il motivo del loro incontro, prima ricevere la propria “investitura nobiliare”, essi si differenzino già per un diverso impiego: il caprone come membro del gregge e al-Zanīm come pastore. Tale dicotomia si ripropone, sul piano linguistico, nei termini *ra‘īya* (pl. *ri‘āya*), “gregge” e *rā‘īn* (pl. *ra‘yān*), “pastore”. Tuttavia, una seconda gamma di significati per i due ruoli fa assumere al testo un’ulteriore profondità, in quanto il termine *ra‘īya* veicola contemporaneamente, sul piano politico, l’idea di “suddito, cittadino”, mentre *rā‘īn* può essere interpretato come “guida, guardiano, difensore, pastore”. Nella traduzione del nostro

---

<sup>175</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 320.

<sup>176</sup> Si veda, ad esempio, la prima descrizione fornita del personaggio di al-Zanīm (p. 277).



testo, pur tenendo conto di questa ambivalenza, ci siamo visti costretti a tradurre impiegando diversi tradimenti a seconda del contesto.

### *Stile e registro*

Alcune delle strategie impiegate finora presuppongono una riflessione sullo stile e sul registro dell'opera e, in particolare, sulla possibilità di riprodurre alcuni tratti in traduzione. Riprendendo alcuni concetti già menzionati in precedenza, abbiamo detto come l'opera sia scritta in una prosa rimata e ritmata (*sağ*'), spesso ampollosa e altisonante, che si distingue per una notevole complessità semantica (in parte riconducibile alla forte allusività della terminologia araba). Anche in questo caso, la traduzione ha imposto alcuni compromessi con il testo originale, specialmente nell'abdicazione di alcune componenti estetiche in virtù di una maggior chiarezza e coerenza semantica. Ne è derivata una traduzione essenzialmente sprovvista di ritmo e rima, se si escludono alcune formule retoriche brevi (esortazioni o in chiusura di un intervento) o interventi poetici, per i quali abbiamo cercato di dare al testo una tessitura più lirica (a volte, introducendo elementi inediti):

Riportami, o sapiente, quell'apologo (*maṭal*) coerente.<sup>177</sup>

Tale è il gusto alla morte in quel che è mestoso / come tale è il suo gusto in quel che è grandioso.<sup>178</sup>

E i moniti (*naṣā'ih*) che restano, penetranti e fragranti, ti portan buona sorte (*sa'd*) negli istanti seguenti.<sup>179</sup>

Altrove, abbiamo optato per un approccio diverso. Se, infatti, il testo arabo gode di una maggiore gradevolezza in termini di cadenza (per effetto dell'omioritmia tra parole aventi lo stesso schema morfologico - pensiamo solo a *ḥulafā'* e *zurafā'* del titolo), il ricorso ad uno stile prevalentemente paratattico fa assumere al testo un tono più descrittivo e statico. Non potendo avvalerci delle proprietà degli schemi arabi (non sempre è stato possibile trovare due traduttori utilizzabili per l'omoteleuto, oppure per l'assonanza, abbiamo pensato di *dinamizzare* il testo intervenendo in maniera più massiccia sulla sintassi; in questo modo, alcuni sintagmi nominali sono diventati verbali e

---

<sup>177</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 287. L'aggettivo "coerente" è una nostra aggiunta.

<sup>178</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 289. La rima "mestoso/grandioso" è un nostro adattamento dall'arabo *ḥaqīr/azīm*

<sup>179</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 296. "Negli istanti seguenti" è la perifrasi rimata cui siamo ricorsi per *fī-mā ba'da* (lett. "in quel che [è] dopo").

viceversa, la gamma dei tempi verbali (si può dire che il sistema verbale arabo sia basato su una differenziazione in termini aspettuativi – imperfettivo e perfettivo) è stata ampliata allo scopo di rendere più espliciti i rapporti di causa ed effetto e di anteriorità/posteriorità, mentre in alcuni casi siamo ricorsi a vere e proprie perifrasi. Inoltre, siamo spesso dovuti ricorrere a degli innesti supplementari, inseriti tra parentesi quadre in corpo al testo, al fine di introdurre elementi aggiuntivi, o per riprendere alcuni elementi (soggetti, predicati) in alcuni periodi molto lunghi. Riportiamo alcuni esempi:

Se vuoi aiutarmi in questo e affidarmi il comando dei regni, allora abbiamo entrambi lo stesso desiderio (lett. “[siamo] entrambi affini in questa passione”), e se [realmente] progettiamo [di esaudirlo], allora non esiste rimedio alla nostra follia, e questa ossessione è una delle illusioni di chi è destinato al fallimento.<sup>180</sup>

Così avvenne che [anche] in quella situazione entrambi gli amanti cercarono l’unione, ed era un momento in cui la vampa dei [loro] corpi (*išti ‘āl al-liḥām*, lett. “il bruciore delle carni”) si accendeva nell’interazione (*bi-l-mu ‘āmala*, lett. “[era] in trattativa, in essere”) nel privato e nel pubblico.<sup>181</sup>

E stava perlustrando il pelo dell’acqua in cerca di qualcosa da mangiare quando si imbatté in un pesciolino che gli si era parato davanti. [L’airone] lo afferrò, agguantandolo tra le zampe, poi, dopo averlo tramortito (lett. “dopo il suo tramortimento”), si apprestò ad inghiottirlo. [Il pesce], che aveva capito che sarebbe perito prima di finire nella tomba, proprio quando fu per essere giustiziato, gridò.<sup>182</sup>

Quanto al registro adoperato, abbiamo cercato di replicare lo stile dell’autore nel modo più puntuale possibile, modulando le nostre scelte lessicali in funzione delle diverse tipologie testuali adottate. Ne è risultato un tono più lirico e solenne nella resa delle poesie e nei riferimenti alla religione, e più ‘picaresco’<sup>183</sup> e dinamico nell’esposizione delle unità narrative. A proposito dei riferimenti alla religione, in questo caso il nostro approccio è stato maggiormente convenzionale: abbiamo infatti consultato

---

<sup>180</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 283. Si notino la perifrasi verbale “abbiamo entrambi lo stesso desiderio” (vs. originale tra parentesi, in cui la copula “siamo” è una nostra aggiunta) e le parentesi quadre (es. [di esaudirlo], per esplicitare il complemento del verbo “progettiamo”).

<sup>181</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 279. Anche in questo caso abbiamo sostituito il sintagma nominale *bi-l-mu ‘āmala* (lett. “[era] in trattativa, in essere” che non presenta copula) con una perifrasi verbale: “si accendeva nell’interazione”

<sup>182</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 287. In questo passo, l’intero periodo è allo stesso tempo verbale (*māḍī*) in arabo.

<sup>183</sup> Tratto che caratterizza, secondo alcuni studiosi, l’andamento narrativo della *maqāma*. Abu-Haidar, Jareer. “*Maqāmāt Literature and the Picaresque Novel*”. *Journal of Arabic Literature*. Leiden: Brill (1974) Vol. V: 1-10.

alcuni indici bibliografici e il Corano nella resa, ad esempio, dei nomi di Dio (*asmā*’ *Allāh al-ḥusnā*) e degli stessi versetti coranici, per i quali ci siamo affidati a traduzioni già disponibili, come indicato nelle note. Per l’impiego di registri diversi, si vedano ad esempio:

Quando la notte accigliata osservò la sua opera / si aprì in un sorriso, e balenò la novella (lett. “le notizie”) all’alba sua.<sup>184</sup>

Sull’uccello di buon auspicio, letizia e fortuna, / ti sei innalzato verso l’alto, altero degli alteri.<sup>185</sup>

E [il Profeta], che la pace e le benedizioni di Allah siano su di lui, ha detto: “Eleva la [tua] aspirazione attraverso la fede”. L’uomo, infatti, dovrebbe cercare di realizzare i suoi obiettivi e non trascurare nessuna delle cause del suo successo, giacché se il destino (*al-qadar*) lo assiste secondo la sua misura, egli raggiungerà il suo scopo da sé (lett. “sui suoi capelli”), e così [anche] lo scontro sarà il suo assistente e il suo rango (*maqām*, anche “sepolcro”) sarà il suo aiutante.<sup>186</sup>

Esclamò allora: “Ripeti questa promessa”, e non appena aprì il becco [per pronunciare] la *hamza*, il pesce scivolò via dalle sue fauci con un piccolo scatto e si tuffò in acqua, liberandosi dal morso della sventura. Così tutto quello che ottenne quell’avidò fu di mancare l’oggetto delle sue brame.<sup>187</sup>

Egli lo tiene nascosto e lo rende invisibile agli occhi e persino agli sguardi e ai pensieri, perché si tratta di una conoscenza invisibile (*ilm ḡayb*); così la nostra ignoranza non è un difetto, poiché [essa] si eleva al di sopra di ogni imperfezione. Come disse Dio onnipotente “[Egli è] Colui che conosce l’invisibile e non lo mostra a nessuno”.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 279.

<sup>185</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 320.

<sup>186</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 290.

<sup>187</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 289.

<sup>188</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 289. Il versetto è tratto da Cor. 72:26, *Sūrat al-Ġinn* mentre la traduzione è di Hamza Roberto Piccardo, la quale sebbene meno pregevole di altre da un punto di vista estetico, ci è parsa più aderente al testo originale e dunque più in linea con le nostre premesse traduttive.

### *Nomi e personaggi*

Sulla scia di queste prime considerazioni, abbiamo pensato di riservare un paragrafo distinto ad alcune riflessioni in merito alle personalità – reali o fittizie – che popolano l’universo del *Fākiha*, a partire dai nomi, titoli ed epiteti che li accompagnano e alle soluzioni traduttive adottate nella loro resa.

Se abbiamo propeso per una traduzione letterale dei termini *mašriqī* e *ifriqī* è poiché neppure la prassi di attribuire un etnonimo ai due protagonisti è da considerarsi esente da implicazioni: se infatti, da un lato, essa risente direttamente dell’influenza dell’onomastica araba, la cui *nisba* serve ancora oggi ad indicare il luogo o la tribù di appartenenza o di afferenza geografica (come pure una professione o una militanza in una scuola giuridica o teologica), il fatto che qui si stia facendo riferimento ad entità non-umane e fittizie ci invita ad interrogarci sulle motivazioni che hanno spinto l’autore verso l’attribuzione di questi due titoli (non presenti, va ricordato, nelle tradizioni persiane). Certamente, i due termini fanno riferimento a regioni storiche ben note: il *mašriq* (lett. “luogo dell’alba, levante, oriente”), termine che designa i territori ad est rispetto al Cairo e a nord della Penisola araba, e l’*ifriqiyā*, il nome arabo attribuito alla provincia romano bizantina dell’*Africa* (corrispondente ai territori dell’attuale Tunisia, più le propaggini orientali dell’Algeria e della Cirenaica). Simbolicamente, tuttavia, notiamo che si tratta di due regioni periferiche poste agli antipodi del *dār al-islām*: non è dunque da escludere come dietro a “levantino” e “africano” possa celarsi la volontà di sottolineare, in maniera iperbolica, una distanza non solo in termini tassonomici (in più di un’occasione si sottolineerà come Yasār appartenga alla “razza dei predatori”)<sup>189</sup>, ma anche e soprattutto geografici tra i due protagonisti. Se rapportata alle considerazioni fatte precedentemente a proposito della “riabilitazione” della parresia quando mediata dalla narrazione fittizia, osserviamo come, a metà tra *mašriq* e *ifriqiyā*, rimangano scoperti proprio quei territori (l’Egitto e lo *Šām*) che corrispondono rispettivamente alla culla della corte mamelucca e i territori d’origine di Ibn ‘Arabšāh. Il riferimento alle due regioni sarebbe dunque funzionale a spostare l’attenzione del sovrano verso un “altrove” mentre si fa riferimento ai propri domini.

---

<sup>189</sup> *ġins al-sibā*. Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 283.

Quanto ai nomi dei due personaggi principali, si è già ragionato sulla pluralità di significati del termine *yasār*. Abbiamo in questo caso ritenuto di non tradurne il nome proprio – limitandoci ad una traslitterazione -, allo scopo di non precludere, proponendo noi stessi una versione italianizzata, la possibilità di una lettura più sfaccettata. Lo stesso è valso per gli appellativi delle tribù (ovviamente fittizie) cui si fa riferimento nella menzione del lignaggio di Yasār (Banū Silāq, Banū Zīgār,<sup>190</sup> Banū Burāq, p. 322): pur limitandoci a traslitterare il termine arabo, abbiamo proposto fra parentesi una traduzione letterale che consentisse di cogliere le allusioni “canine” del testo originale. Anche nel caso di al-Zanīm qualsiasi tentativo di naturalizzare il nome nella cultura ricevente si è rivelato fallimentare: se, infatti, l’attributo *zanīm* definisce anzitutto il “bastardo” (individuo accettato dalla famiglia di un uomo del quale non è figlio)<sup>191</sup>, e così anche l’“intruso”, la radice *z-n-m* allude contemporaneamente anche alla *zanama* (che abbiamo tradotto come “caruncola” nella *kunya* Abū Zanama). Non riuscendo a trovare un termine in grado di riunire l’aspetto fisico con quello morale (si potrebbe dire, provocatoriamente, che l’intrusività del caprone derivi non solo dall’essere “accolto” dalla benevolenza del re, quanto piuttosto dal fatto che proprio dal suo volere egli “penda” come una caruncola), siamo ancora una volta ricorsi ai paratesti per svelare ciò che Ibn ‘Arabšāh aveva lasciato soltanto intuire.

Una simile strategia è stata percorsa nei continui riferimenti a personaggi della tradizione: in questi casi, ci siamo limitati a traslitterarne il nome, rintracciarne qualche notizia biografica e indicare alcuni riferimenti bibliografici a piè di pagina. Anche per i proverbi e le citazioni poetiche ci siamo proposti di identificare i poeti e l’attestazione nei rispettivi *diwān*, e le raccolte di proverbi in cui quelli citati figurano.

---

<sup>190</sup> Per la resa di *zīgār* (da *zağara*, “to leer, to eye” in Wehr) abbiamo riproposto la metafora canina traducendo come “sguardo cagnesco”. Si veda: Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed.) J. Milton Cowan (3<sup>a</sup> ed.). Spoken Language Services, Inc. (1976): 378.

<sup>191</sup> de Biberstein-Kazimirski, Albert. *Dictionnaire arabe-français*. (1860) Vol. I:1018.

### *Campi Semantici*

Ancora diverso è il caso dei titoli onorifici, per i quali invece abbiamo propeso per una traduzione. L'adattamento in italiano è stato qui funzionale a mettere in mostra la pluralità di domini lessicali da cui provengono i vari epiteti riferiti ai personaggi; nel tentativo di categorizzarli, siamo riusciti a distinguere le seguenti tipologie eulogiche:

- Titoli nobiliari (spesso in combinazione con categorie animali): *malik al-anām* (“re di tutti gli esseri viventi”, p. 277), *sulṭān al-sibāʿ* (“signore dei predatori” p. 282), *malik al-wuḥūš* (“re delle bestie”, p. 282), *raʿīs al-mamālik* (“sovrano dei regni”, p. 282);
- Immagini poetiche: *aḥabb al-aḥbāb* (“più amato degli amati”, p. 280), *laṭīf al-ḥarakāt* (“[tu] dalle gentili movenze”, p. 280), *maʿdīn al-dakāʿ* (“gemma di intelligenza”, p. 281), *ḥayr sārr* (“mio caro” p. 286);
- Epiteti religiosi o relativi alla mistica: *kaṭīf al-barakāt* (“ricco di benedizioni”, p. 280), *taqiyy* (“Pio”, p. 283), *imām* (“Imām”, p. 284), *murtaqī* (“Eletto”, p. 289);
- Locuzioni inneggianti a virtù morali e di condotta: *dū al-wafāʿ wa-l-manfaʿa* (“detentore di lealtà e giovamento” p. 281), *faḍīl* (“Virtuoso”, p. 283), *ḥayr ʿālim* (“miglior sapiente”, p. 283) *dū al-faḍl al-kaṭīr* (“titolare di grande benignità” p. 283), *dū al-dirāya* (“colui che comprende” p. 289), *dū al-ʿazīma* (“Altezza”, p. 298); *salīm al-ṭibāʿ* (“giusto di disposizioni”, p. 283), *ḥaṣīb al-ribāʿ* (“ricco di natali”, p. 283) – questi ultimi due riferiti ad al-Zanīm.

La disamina dei repertori impiegati nell'interazione con il sovrano e nel suo encomio, oltre ad aiutarci a prendere coscienza dei diversi codici linguistici coinvolti nella tradizione panegiristica araba (se ci trovassimo di fronte ad un componimento in versi diremmo che il brano è composto *fī uslūb al-madīḥ* - nello stile della lode), ci ha consentito di mettere a fuoco le diverse componenti che concorrono ad una miglior definizione del concetto di sovranità per il nostro autore e, conseguentemente, per la stessa società in cui scrive.

Una simile prassi è stata adottata nella stesura e nell'analisi di alcuni dei campi semantici più ricorrenti all'interno del capitolo sei. Secondo quanto emerso dalla nostra

indagine, quando non intenzionalmente dubbi (v. la caratterizzazione iniziale di al-Zanīm cui accennavamo precedentemente) notiamo come i nuclei dianoetici presenti all'interno del *Fākihāt al-ḥulafā'* vedano una continua contrapposizione fra elementi nettamente positivi o negativi, celebrati o condannati secondo il vecchio adagio islamico “ordinare il bene e proibire il male” (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*).<sup>192</sup>

Cominciando con gli elementi negativi, osserviamo come essi facciano capo, in particolare, a due ricorrenze specifiche: la prima è rappresentata dalla descrizione del macellaio, del quale vengono messi in primo piano non soltanto una mostruosità estetica, ma anche una violenza e barbarie che potremmo definire nei termini del “sopranaturale”. Ciò che più colpisce del suo personaggio, in effetti, è forse proprio il frequente ricorso ad entità sovrumane per sottolinearne la ferocia: presentato come uno dei “guardiani della resurrezione” (*zibnā*, pl. *zabāniyya*, p. 277), da subito viene paragonato ad un soggetto dall'indole demoniaca (reiterata nei termini *Iblīs*, *šayṭana* e *šayāṭīn*, p. 277, e *ḡinnī*, p. 279), fino a conformarsi al “destino crudele” (*mašāri'*, p. 288) e a costituire, con la propria imponenza, un “cattivo presagio” (*šu'm*, p. 288).

Il secondo polo negativo può invece essere ricondotto all' “indole predatrice” (*al-aḥlāq al-sabu'iyya*) cui Yasār è esortato a rinunciare: compaiono qui avidità (*ḥirṣ*), gola (*šarah*), arroganza (*takallub*), futilità (*turrah*), animo prepotente (*al-nafs al-mutattammira*) e natura spietata (*al ṭabī'a al-muḍmira*).<sup>193</sup> A questi si possono aggiungere tratti più tipicamente “umani” come ritrosia (*tahaffuz*, anche “riserbo, riservatezza, riluttanza”), odio (*ḥiqd*), noia (*malāl*), menzogna (*kiḍb*), invidia (*ḥasad*), frode (*iḥtiyāl*), nonché oscenità (*fuḥṣ*) e volgarità (*baḍā'a*).<sup>194</sup>

Uno sguardo attento ai campi semantici qui richiamati ci consente di trarre alcune importanti conclusioni: associando i vizi e difetti degli uomini a entità

<sup>192</sup> Il principio relativo all' “ordinare il bene e proibire il male” (cfr. Cor 3:104, 3:110, 3:114, 22:41, 31:17) costituisce uno dei fondamenti della dottrina, della vita comunitaria e della stessa giurisprudenza islamica, ed è alla base dell'istituzione islamica classica della *ḥisba* (“verifica”) - il dovere individuale o collettivo (a seconda della scuola giuridica) di intervenire e far rispettare la legge islamica. Si tratta anche di uno dei dettami della *mu'tazila*, scuola teologica musulmana attiva tra l'VIII e il XIII sec. diffusasi dall'Iraq meridionale a tutti i domini abbasidi (di cui divenne dottrina di stato). Il mu'tazilismo è notoriamente considerato la propaggine “razionalista” dell'islam medievale, a riprova della grande rilevanza attribuita al pensiero umano e all'indagine razionale come arbitro nella distinzione fra il bene e il male.

<sup>193</sup> Tutti i traduttori si riferiscono a Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 259-260.

<sup>194</sup> Questa seconda serie fa riferimento a Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 297-298.



demoniache o non umane come i ginn (come quella del macellaio) o bestiali (come quella del predatore), è come se Ibn ‘Arabšāh concepisse questi caratteri riprovevoli come una vera e propria rinuncia, da parte dell’individuo, della propria umanità; quasi che macchiandosi del peccato, esso cessasse di essere umano e si conformasse alla bestialità delle fiere. Non solo: restando collocate la violenza e la brama nel campo del non-umano, le restanti abiezioni (v. riserbo, menzogna, frode, oscenità e volgarità) vengono spesso imputate direttamente ad un uso scorretto della parola, a riprova di come l’atto locutorio – e, in particolare, il suo giusto ricorso? - si riconfermi quale importante criterio di demarcazione tra uomini e animali.<sup>195</sup>

Sul versante opposto collochiamo invece tutta una serie di attributi positivi, la cui ricorsività ci pare nuovamente subordinata ad una cosciente selezione da parte di chi scrive. Ancora una volta i *topoi* della cortesia, delle buone maniere, della decenza e della cavalleria (qui da intendersi nella loro componente essenzialmente “retorica”, e cioè relativa alle formule eulogiche ad esse attribuite) possono aiutarci a contestualizzare i diversi domini lessicali adoperati. Nello specifico, osserviamo come a ciascun personaggio competano diverse declinazioni di virtù:

In qualità di archetipo del buon sovrano, confluiscono attorno a Yasār i concetti di virtù (*faḍl*, negli esempi già accennati); purezza (*ṣafā’*, pp. 279, 281), a sua volta collegata a umiltà (*maskana*), contentamento (*qanā’a*), audacia (*ḡarā’a*), coraggio (*ṣaḡā’a*), osservanza delle alleanze (*ḥafz al-’uhūd*), lealtà (*wafā’*), abnegazione (*kasr al-nafs*), mancanza di risentimento e invidia (*’adam al ḥiqd wa-l-ḥasad*), rifiuto della vanità e dell’ira (*iṭrāḥ al’uḡb wa-l-nakd*);<sup>196</sup> vi è poi la “bella morale” (*al-aḥlāq al-ḡamīla*) che rinvia direttamente a castità (*’iffa*), generosità (*karam*), perdono (*’afū*), generosità (*’adl*), bontà (*ḥusnā*) e crescita (*ziyāda*);<sup>197</sup> e ancora, cavalleria (*murū’a*, p. 281); sovranità (*siyāda*, p. 283); coraggio (*ṣaḡā’a*), fede (*dīn*), intelletto (*’aql*), contenenza (*qanā’a*) e gloria (*maḡd*).<sup>198</sup>

<sup>195</sup> L’appropriatezza alla situazione è una condizione propria della retorica araba, la quale postula come l’atto locutorio deve essere adeguato a quanto richiesto dalla circostanza (*ḥāl*).

<sup>196</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 280.

<sup>197</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 286.

<sup>198</sup> Ibn ‘Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā’*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 322.

Non dimentichiamo, inoltre, il dominio dell'amicizia, di cui Yasār è il perfetto esempio già a partire dalle espressioni allusive che precedono la sua "entrata in scena":

Venuto il mattino, [al-Zanīm] uscì allo scoperto, attivo e rinfrancato, e si mise alla ricerca di un amico fedele (*anīs*) che potesse fargli da compagno (*ġalīs*), sodale (*rafiq*) sincero, o fido consigliere (*ṣadīq nāsiḥ*) con cui consolarsi durante [280] l'esilio, che potesse rimuovere con il delicato tocco della sua compagnia (*anāmil mu'ānasatihi*) il peso dell'angoscia e il sudore della bisaccia che si accumulava sul ciglio della fronte.<sup>199</sup>

Segnaliamo, infine, una serie di attributi positivi intimamente legati alla natura canina, elencati in linea con una consolidata tradizione testuale:<sup>200</sup> vigilanza (*ḥirāsa*), veglia (*sahar*), educazione (*tahdīb*), predisposizione ad imparare (*qubūl al-ta'allum*) e alla punizione (*al-tā'dīb*), nonché, nell'interazione con gli umani, servizio (*ḥidma*), soddisfazione dei loro diritti (*al-qiyām bi-ḥuqūqihim*), preservazione di quanto hanno di più sacro (*ḥafz ḥurmatihim*), difesa delle loro case (*ḥiyāṭat buyūtihi*) e protezione delle loro famiglie (*ṣiyānat ahlihim*).<sup>201</sup>

Alla luce delle categorie qui sopra riportate, emerge in particolare come, a dominare tra gli attributi del sovrano, non sia l'esaltazione del potere come diritto ad esercitare la propria forza su una platea sudditi (Max Weber avrebbe parlato di *monopolio legittimo della violenza*<sup>202</sup>); al contrario, le doti di un buon re consistono, nella stragrande maggioranza, in un insieme di virtù morali, etiche e comportamentali, al punto da rendere innecessaria qualsiasi forma di violenza:

E accontentati delle piante, astieniti dalle carni degli animali, tratta gli anziani e i giovani con grande virtù (*faḍl*) e abbondante generosità (*'aḍl*), ed evita il rischio del pericolo e della sventura [che c'è nel voler] rendere più facile ciò che è difficile. Così ti obbediranno delegato e principe, e questa sarà cosa semplice per te, poiché fintantoché infliggerai loro sciagure e spezzerai loro le membra, caccierai le loro prede e devasterai le loro spade, essi ti temeranno e si aspetteranno da parte tua nocumento e danno.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 279-280.

<sup>200</sup> Per un sintetico elenco delle fonti, si veda Ghersetti, Antonella. "Animali e intelligenza: il cane nella letteratura d'Adab" in Ettore Cingano, Antonella Ghersetti, Lucio Milano (ed.) *Animali tra zoologia, letteratura e mito nella cultura classica e orientale. Atti del Convegno. Venezia, 22-23 maggio 2002*. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria (2005): 339-352 (p. 344 *et passim* in particolare).

<sup>201</sup> Tutti gli esempi qui riportati sono in Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 280, 282.

<sup>202</sup> Weber, Max. "Economy and Society [*Wirtschaft und Gesellschaft*]" (ed.) Roth, Guenther; Wittich, Claus. Berkeley: University of California Press (1978): 54.

<sup>203</sup> Ibn 'Arabšāh. *Fākihāt al-ḥulafā'*. (ed.) al-Buḥayrī (1999): 284.

Non solo: un raffronto con le virtù canine cui accennavamo sopra introduce un ulteriore tema di riflessione, forse tra i più raffinati dell'intera opera. Nel rammentare a Yasār come la sua razza sia migliore "a molti di coloro che indossano abiti" (p. 279), al-Zanīm non sta soltanto collocando sullo stesso piano comparativo animali ed esseri umani, e nemmeno si limita a riconoscere come certi valori siano da preferire indipendente dalla loro natura (sia essa quella di un segugio o di un raffinato uomo di mondo). Predicando al proprio modello di condotta, che tradizionalmente occupa una posizione subordinata, attributi quali difesa, guardia, cura, disponibilità all'apprendimento, umiltà e correttezza di modi, il narratore propone un archetipo di sovranità "dal basso", *meritocratica* - se così si può dire -, motivata a partire dal valore intrinseco del sovrano e reiterata negli atti virtuosi di cui egli è fautore piuttosto che dall'innatismo o da pretestuosi postulati di infallibilità (i.e. il re è buono *perché* è buono e non *perché* è *il re*).<sup>204</sup> Potremmo infatti affermare come, se da un lato è sempre possibile per il principe diventare bestia (rinunciando alla propria buona indole), anche la bestia può, almeno nella finzione narrativa, diventare principe, qualora ne soddisfi i requisiti. Sulla scia di queste considerazioni, non potremmo allora che riconoscere al *Fākiha* di Ibn 'Arabšāh un'intuizione fondamentale e coraggiosa, specie se rapportata all'epoca in cui vive: che in fin dei conti, il re non è altri che un fido servitore, e che nel suo ruolo di *rā'in*, guida e pastore, egli vive per servire il popolo che comanda.

---

<sup>204</sup> Sulla figura del sovrano virtuoso (e per altri titoli), si veda Marlow, Louise. "Kings, Prophets and the 'Ulamā' in Mediaeval Islamic Advice Literature." *Studia Islamica*. Leiden: Brill (1995) Vol. 81: 101–20.

## Bibliografia.

### *Fonti:*

al-Dahabī, Šams al-Dīn. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Beirut: Mu'assasa al-Risāla (2001) Vol. XI.

al-Ġazarī, Ibn al-Aṭīr. *Usd al-Ġāba fī Ma'rifat al-Šahāba*, (ed.) 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawġūd, 'Alī Muḥammad Ma'wad. Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya. (1994) Vol. I.

al-Maqrīzī, Aḥmad. *Durar al-'uqūd al-farīda fī tarāġim al-a'yān al-mufīda*, (ed.) Maḥmūd al-Jalīlī. Beirut (2002) Vol. I.

al-Mutanabbī, *Diwān* con il commentario di al-'Ukbarī (ed.) Ibrāhīm Abyārī, Muṣṭafā Saqqā, 'Abd al-Ḥafīz Šalabī. Al-Qāhira/II Cairo: Mustafa Halabi & Sons (1936) Vol. III.

al-Mutanabbī, *Diwān*. Beirut, Dār Bayrūt li-l-ṭibā'a wa-l-našr (1983).

al-Muṭannā al-Hindī. *Kanz al-'Ummāl*. Rif. n. 24682.

al-Quḍā'ī nel *Kitāb al-šihāb fī al-ḥikam wa-l-mawā'iz wa-l-adāb* (ed.) 'Abd al-Qādir b. Badrān. Madinat al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya (1928).

al-Saḥāwī, Muḥammad. *al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*. Beirut (2003) Vol. I.

Ḥāġġī Ḥalīfa. "Kašf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn" (ed.) Flügel, Gustav Leberecht con il titolo *Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum a Mustafa ben abdallah Katib Jelebi dicto*. Londra (1835-52). Voll. II-IV-VII.

Ibn al-Ġawzī nel *Kitāb al-quṣṣāš wa-al-mudakkirīn*, (ed.) M. S. Swartz. Beirut, Dār al-Mašriq [Recherches, 1ère serie: Pensée arabe et musulmane, 47] (1971).

Ibn al-Marzubān, "Faḍl al-kilāb 'alā mimman labisa al-ṭiyāb" (ed.) G. R. Smith e M. A. S. Abdel Haleem con il titolo *The Superiority of Dogs over many of Those who wear Clothes*. Warminster, England: Aris & Phillips Ltd. (1978).

Ibn al-Šākir (m. 764/1363), *Fawāt al-wafāyāt wa-l-dayl ‘alayhā* (ed.) Iḥsān ‘Abbās. Beirut, Dār ṣādir (1974) Vol. II.

Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*. Būlāq (1891) Vol. XV.

Ibn Taġrībīrdī, *al-Manhal al-ṣāfi wa-l-mustawfā ba‘da al-wāfi*. (ed.) Muḥammad M. Amīn and Sa‘īd ‘Āšūr. Il Cairo (1984–93) Vol. II.

Ibn Taġrībīrdī, Yūsuf. *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Beirut (1992) Vol. XV.

Ibn ‘Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’* (ed.) Muḥammad Raġab Naġġār. Kuwait: Dār Su‘ad al-Šabāh (1997).

Ibn ‘Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’*. (ed.) Dayr al-Ābā’ al-Dūminikiyyīn. Mawṣil/Mosul (1869).

Ibn ‘Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’*. al-Maṭba‘ al-Miṣriyya. al-Qāhira/Cairo: Būlāq (1860 e successive).

Ibn ‘Arabšāh. “al-Ta’līf al-tāhir fī šiyam al-Malik al-Zāhir al-qā’im bi-nuṣrat al-ḥaqq Abī Sa‘īd Ğaqmaq” (ed.) Strong, S. A. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Apr. (1907): 395-396.

Ibn ‘Arabšāh. “Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’” (ed.) Freytag, Georg Wilhelm con il titolo *Liber Arabicus sive fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum*. Bonn (1832-1852).

Ibn ‘Arabšāh. “Aġā’ib al-maḥdūr fī nawā’ib Timūr.” (1<sup>a</sup> ed.) J. Golius; (2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> ed.) Jacob Meyer;; (4<sup>a</sup> ed.) S.H. Manger con il titolo *Ahmedis Arabsiadis vitae et rerum gestarum Timuri historia*. Leiden (1636), Oxford (1703/4), Leeuwarden (1767/72).

Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-zurafā’*. (ed.) Ayman ‘Abd al-Ġābir al-Buḥayrī. Al-Qāhira (Cairo): Dār al-Afāq al-‘Arabiyya, (1999).

Ibn ‘Arabšāh. *Fākihat al-ḥulafā’*. al-Maṭba‘ al-‘Āmira al-Azhariyya, (1886).

*Studi:*

Abu-Haidar, Jareer. "Maqamāt Literature and the Picaresque Novel". *Journal of Arabic Literature*. Leiden: Brill (1974) Vol. V: 1-10.

Agorni, Mirella (ed.) *La traduzione. Teorie e metodologie a confronto*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto (2005): 33.

Ahlwardt, W. in Pertsch, G.H. *Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin/Berlino: A. Asher. (1853) Vol. VII.

Alfaro, María Jesús Martínez. «Intertextuality: Origins and Development of The Concept». *Atlantis*, Vol. 18, n. 1/2, (1996): 268–85.

Allen, Roger, e Donald Sidney Richards, (ed.) *Arabic literature in the post-classical period*. Cambridge University Press (2006).

Banister, Mustafa. "Professional mobility in Ibn 'Arabshāh's fifteenth-century panegyric dedicated to Sultan al-Zāhir Jaqmaq." *MSR*, 23 (2020): 133-163.

Banister, Mustafa. "Squeezing Juice from the 'Fruits of the Caliphs': Tastes, Contexts, and Textual Transplantation at a Fifteenth-Century Egyptian Court." in *Interfaces: A Journal of Medieval European Literatures*, 9 (2022): 124-143.

Barthes, Roland. "La mort de l'auteur" (1<sup>a</sup>ed.) in *Manteia*, n. 5 (1968): 38-67.

Behzadi, Lale e Jaakko Hämeen-Anttila (ed.) *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*. Bamberg: University of Bamberg Press (2015).

Blair, Sheila S. "Baghdad: Calligraphy Capital under the Mongols," in Ismail Safa Üstün (ed.), *Islâm medeniyetinde Bagdat (medînetü's-selâm) uluslararası sempozyum: International Symposium on Baghdad (Madinat al-Salam) in the Islamic Civilization*. Istanbul (2011): 297-316.

Bloom, Jonathan M. *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. Yale University Press (2001).

Bosworth, C. E. "'Ajam," *Encyclopædia Iranica*, Vol. I/7: 700-701.

Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. (ed.) John G. Richardson. Westport CT: Greenwood (1986): 241–58.

Broadbridge, Anne. "Academic Rivalry and the Patronage System". *Fifteenth-Century Egypt: al-ʿAynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī*, MSR, 3 (1999): 85–107.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*. Weimar: Emil Felber (1898-1902): Vol. II; Zweiter Supplementband.

Buhl, Frants Peder William Meyer. "Abd Allāh ibn al-ʿAbbās". *Encyclopédie de l'Islam*, (ed. francese). Leida: Brill (1908) Vol. I: 19-20.

Casiri, M. *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*. Matriti (Madrid): Antonius Perez de Soto. (1760-1770) Vol. I.

Cassarino, Mirella. "Come rivolgersi all'autorità. I Conforti politici di Ibn Ḥafar il Siciliano" in Ghersetti, Antonella (ed.) *Il potere della parola, la parola del potere: tra Europa e mondo arabo-ottomano tra medioevo ed età moderna. Atti della giornata di studio – Venezia, 7 novembre 2008*. (2008): 26-45.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge (1994).

Charles-Henri-Auguste. *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'Ecole spéciale des langues orientales vivantes*. Vol. II. Paris: Ernest Leroux (1885).

Chauvin, Victor Charles. *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes: Publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. Liège. H. Vaillant-Carmanne Imprimeur (1897) Vol. II Kalīlah.

Cheikh-Moussa, Abdallah. "Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran?". *Arabica*. Brill (1999) Vol. 46 Fasc. 2: 139-175.

Clot, André. *L'Égypte des Mamelouks 1250-1517. L'empire des esclaves*. Paris: Perrin (2009).

Colby, Frederick S. *Narrating Muhammad's night journey. Tracing the development of the Ibn ʿAbbās ascension discourse*. Albany (2008).

Culler, Jonathan. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Cornell University Press, (1975).

de Biberstein-Kazimirski, Albert. *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*. Voll. 2. Maisonneuve et cie (1860): Voll. I-II.

de Sacy, Antoine Isaac Sylvestre. “Liber Arabicus sive fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum”. *Journal des Savants* (1835): 602–12, 652–67.

de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, (ed.) Charles Bally e Albert Sechehaye, con la collaborazione di Albert Riedlinger, Losanna-Parigi, Payot, (1916). Trad. it.: Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio De Mauro, Roma-Bari, Laterza, (1967).

de Slane, William Mac Guckin, *Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique ; suivi du Catalogue des manuscrits arabes les plus importants de la bibliothèque d'Alger et de la bibliothèque de Cid-hammouda à Constantine*. Paris: Impr. de P. Dupont, (1845).

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*. Lugduni Batavorum/Leida. (1851) Vol.I.

El-Bizri, Nader. «Ikhwān al-Ṣafāʾ: An Islamic Philosophical Fraternity», in Houari Touati (ed.), *Encyclopedia of Mediterranean Humanism*. (2014).

Farruḥ, ʿUmar. *Tārīḥ al-Adab al-ʿarabī*. Beirut, Dār al-ʿilm li-l-malayyīn, (1960) Vol. III.

Flügel, Gustav Leberecht. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien/Vienna: (1865) Vol. I.

Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-2*. New York (2001): 381.

Gabrieli, Francesco. “Adab”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online.



Ghersetti, Antonella (ed.) *Il potere della parola, la parola del potere: tra Europa e mondo arabo-ottomano tra medioevo ed età moderna. Atti della giornata di studio – Venezia, 7 novembre 2008* (2008).

Ghersetti, Antonella. “Animali e intelligenza: il cane nella letteratura d’Adab” in Ettore Cingano, Antonella Ghersetti, Lucio Milano (ed.) *Animali tra zoologia, letteratura e mito nella cultura classica e orientale. Atti del Convegno. Venezia, 22-23 maggio 2002*. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria (2005): 339-352.

Ghersetti, Antonella. “Des animaux parlants : modèles littéraires et contraintes idéologiques”. *The Arabist*, Vol. 32 (2013): 3-34.

Ghersetti, Antonella. “Una tabella di fisiognomica nel *Qabs al-anwar wa bahğat al-asrār* attribuito a Ibn ‘Arabī”. *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 12 (1994): 15-42.

Ghersetti, Antonella. *La letteratura d’adab*. Roma, Istituto per l’Oriente C.A. Nallino (2021).

Gruber, Christiane. *The Ilkhanid book of ascension. A Persian-Sunni devotional tale*, London (2010).

Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: a History of a Genre*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag (2002).

Hamza Roberto Piccardo. *Il Corano. Ediz. Integrale*. Newton Compton Editori (2015).

Houtsma, Martijn Theodoor. “Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbān-nāmeḥ.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53.3 (1899): 359-392.

Ibn Ishāq, “The life of Muhammad. A translation of Ishāq’s *Sīrat Rasūl Allāh*”, trad. Alfred Guillaume. London and Lahore (1955).

Irwin, Robert. “Ibn ‘Arabshāh” *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey. London (1998) Vol. I: 312–13.

Irwin, Robert. “Mamluk Literature”. *Mamlūk Studies Review*. Chicago (2003) Vol. VII: 1-29.

Irwin, Robert. "What the Partridge Told the Eagle: A Neglected Arabic Source on Chinggis Khan and the Early History of the Mongols." *The Mongol Empire and its Legacy*. (ed.) Reuven Amitai-Preiss and David O. Morgan. Leiden: Brill, (1999): 6–10.

Irwin, Robert. *The Arabian nights: A companion*. Bloomsbury Publishing (2003).

Jacobs, Jürgen C. "Bildungsroman". in Dieter Lamping (ed.) *Handbuch der literarischen Gattungen*. Kröner: Stuttgart (2009): 56.

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā. *Mu ʿgam al-Muʿallifin: Tarāḡim Muṣannifī al-Kutub al-ʿArabiyya*. Beirut: Muʿassasat al-Risāla (1993).

Knysh, Alexander. *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany (1999).

Kramers, J.H. and Bruijn, J.T.P. de, "Marzbān-Nāma", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition (online)*, Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online.

Kramers, J.H. and Bruijn, J.T.P. de, "Marzbān-Nāma", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition (online)*, Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online.

Lange, Christian. *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge University Press (2015).

Lecker, M. "Zayd b. ʿAmr", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online.

London, Jennifer. "How to do Things with Fables: Ibn Al-Muqaffa's Frank Speech in Stories from «*Kalīla wa Dimna*»". *History of Political Thought, Summer 2008*. Imprint Academic Ltd. (2008): Vol. 29 No. 2: 189-212.

Lotman, Jurij Mihajlovič, e Simonetta Salvestroni. *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. Marsilio, (1985).

Marlow, Louise. “Kings, Prophets and the ‘Ulamā’ in Mediaeval Islamic Advice Literature.” *Studia Islamica*. Leiden: Brill (1995) Vol. 81: 101–20.

Marlow, Louise. “The Way of Viziers and Lamp of Commanders (Minhāj Al-Wuzarā’ Wa Sirāj Al-Umarā’) of Aḥmad Al-İşfah- bādhī and the Literary and Political Culture of Early Four- teen-Century Iran.” In Beatrice Gruendler, Louise Marlow (ed.) *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times. Literaturen Im Kontext 16*. Wiesbaden: Reichert (2004): 180-84.

McChesney, Robert D. “A Note on the Life and Works of Ibn ‘Arabshāh,” in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, (ed.) Judith Pfeiffer, Sholeh A. Quinn. Wiesbaden (2006): 205–49.

Meisami, Julie Scott e Paul Starkey (ed.) *Encyclopedia of Arabic literature*. Taylor & Francis (1998) Vol. II.

Mingana, Alphonse. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts in the John Rylands Library (Manchester)*. Manchester: The Manchester University Press. (1934) Sections 13 – end.

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trad. ‘Abd al-Ḥamīd Ṣiddīqī. Lahore (1971–5).

Natho, Kadir I. *Circassian History*. Xlibris Corporation (2009).

Nord, Christiane, *Translating as a purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing (1997).

Peacock, Andrew C. S. “Advice for the Sultans of Rum: The “Mirrors for Princes” of Early Thirteenth- Century Anatolia.” in Bill Hickman, Gary Leiser e Robert Dankoff (ed.). *Turkish Language, Literature, and History: Travellers’ Tales, Sultans, and Scholars since the Eighth Century*. Routledge Studies in the History of Iran and Turkey.. London: Routledge (2016): 269-277.

Pedersen, Johannes, “Ibn ‘Arabshāh”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (ed.) P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Versione online.

Pertsch, G.H., *Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek Zu Gotha*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes. (1878-92) Vol. IV.

Pym, Anthony. *The Moving Text: Localization, Translation, and Distribution*. Benjamins Translation Library, n. 49 (2004).

Qara Balūt, ‘Alī al-Riḍā e Aḥmad Ṭūrān Qara Balūt. *Mu‘ğam al-tārīḥ al-turāt al-islāmiyy fī maktabāt al-‘alam*. Kayseri: Dār al-‘aqaba (2001) Vol. VI.

Reuben Levy, *The Tales of Marzubān*. London (1959).

Richardson, Kristin. “Blue and Green Eyes in the Islamic Middle Ages”. *Annales Islamologiques* 48.1 (2014): 13-29.

Sanders, J. H. *Tamerlane or Timur The Great Amir*. London: Luzac & Co. (2018, 1<sup>a</sup> ed. 1936).

Schefer, Charles-Henri-Auguste. *Chrestomathie persane à l’usage des élèves de l’Ecole spéciale des langues orientales vivantes*. Vol. II. Paris: Ernest Leroux (1885).

Talebinejad, Mohammed Reza. “Translation in Literary Discourse: Distribution Approached from Localization / Localization Approached from Distribution in Literary Texts” in *Journal of Language & Translation* 9-2 September. (2008): 95-116.

Vattier, Pierre (ed.) *Histoire du grand Tamerlan, trad. par Pierre Vattier*. Paris (1658).

Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*: Paris: Puf. (1962): 18.

Viktor Šklovskij, *Teoria della prosa*. Trad. di Cesare G. de Michelis e Renzo Oliva, con una prefazione inedita dell’autore e un saggio di J. Mukařovskij. Torino: Giulio Einaudi Editore (1991, 1<sup>a</sup> ed. 1925).

Vrolijk, Arnaud. “Review: Ahmad ibn Muhammad Ibn ‘Arabshah, Fakihat al-Khulafa’ wa-Mufakahat al-Zurafa’, edited by Ayman ‘Abd al-Jabir al-Buhayri.” *Mamlūk Studies Review* 8, no. 2 (2004): 215-218.

Wagner, Esther-Miriam (ed.). *A Handbook and Reader of Ottoman Arabic*. Cambridge: OpenBook Publishers (2021).

Waley, Muhammad Isa. *Supplementary Handlist of Persian Manuscripts 1966-1998*, London, (1998).

Wardah, L., & Fikri, S. A. D.. “Al-Taqdim wa al-Ta’khir: Linguistic Rules in Qur’anic Interpretation”. *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies*, No. 1 (2023). Vol II: 177-192.

Weber, Max. “Economy and Society [*Wirtschaft und Gesellschaft*]” (ed.) Roth, Guenther; Wittich, Claus. Berkeley: University of California Press (1978).

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed.) J. Milton Cowan (3<sup>a</sup> ed.). Spoken Language Services, Inc. (1976).

Williams, K. Crewe. “Marzbān-Nāma”. In Yarshater, Ehsan (ed.). *Encyclopædia Iranica, Online Edition*. Encyclopædia Iranica Foundation. Versione online.

Woods, John E. “Ebn ‘Arabšāh, Šehāb al-Dīn Abū’l-‘Abbās Aḥmad,”. *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII/6, p. 670.

Yuvalı, Abdülkadir “İbn Arabşah, Şehabeddin” in *TDVİA* 19 (1999): 314.

*Risorse online:*

Bibliography of 15th Century Arabic Historiography (BAH) - <https://ihodp.ugent.be/bah/>.

Union Catalogue of Manuscripts from the Islamicate World (Fihrist) - [https://www.fihrist.org.uk/catalog/work\\_931](https://www.fihrist.org.uk/catalog/work_931).

Qalamos - [https://www.qalamos.net/receive/MyMssWork\\_work\\_00001943](https://www.qalamos.net/receive/MyMssWork_work_00001943).

Archivio Islamic Heritage Foundation (Regno Unito) “Al-Furqān” - [https://digitallibrary.al-furqan.com/our\\_collections](https://digitallibrary.al-furqan.com/our_collections).

MSS Leida [OpenAccess] - [https://www.alukah.net/manu/files/manuscript\\_8971/fakht-alkhlfa.pdf](https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_8971/fakht-alkhlfa.pdf)

MSS EAP 1423/1/27 [National Library of London/American University of Beirut] - <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1423-1-27#c=0&m=0&s=0&cv=346&xywh=-990%2C-238%2C6464%2C4741>

Ms. Ar. 523 [National Library of Israel] - [https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL\\_ALEPH990030327640205171/NLI#\\$FL165301169](https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990030327640205171/NLI#$FL165301169)

Ms. AP. Ar. 577. [https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL\\_ALEPH990034844110205171/NLI#\\$FL168096676](https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH990034844110205171/NLI#$FL168096676)

Ibn ‘Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā’ wa-mufākahat al-ẓurafā’* [Versione digitale] [\]https://shamela.ws/book/12726](https://shamela.ws/book/12726)

## Appendice 1:

### Introduzione dell'opera

*Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso*

#### **Introduzione**

Sia lode a Dio, della cui esistenza le creature furono testimoni e che tutti gli esseri investì con la Sua infinita generosità e magnificenza. Della Sua potenza proferirono le cose inanimate, e la Sua saggezza predicarono gli animali. Della Sua opera le bestie dibattevano con dolcezza, e gli uccelli cantavano la Sua unicità; le bestie selvagge conversavano col proprio verso – ognuna all'apice del proprio sforzo – e non vi era nulla che non Lo esaltasse con la propria lode. E anzi, lo spazio e chi lo occupava, e il tempo e quel che conteneva fra chi Lo bramava e glorificava, fra chi ne era testimonianza e chi testimone, proclamavano che egli è un Dio unico, superiore ad affiliati e oppositori, santificato dalla sposa, dal figlio e dal padre, privo di avversari e trasgressori, celebrato da ogni sorta di elogio.

Lui lodo con una lode con cui si esprimono i sensi e le membra, Lui ringrazio per l'uguale grazia che ricerca il falconiere nel rapace, e professo che non vi è altro Dio al di fuori di Allāh, unico e senza associati, Signore che affidò i segreti della Sua divinità alla natura incontaminata, e rese visibili i fulgori della Sua eternità alle creature di mare e di terra, alcune delle quali si esprimono con la propria lingua, altre attraverso l'eloquenza della propria condizione. I cieli Lo glorificano con il proprio clamore e la terra con il proprio gorgoglio, i mari con il proprio sciabordare e il leone con il proprio ruggito, le montagne con la propria stazza e gli uccelli con il proprio canto, i venti con il proprio soffio e le bestie con la propria furia; le serpi con il proprio sibilo e le pentole con il proprio borbottio, i cavalli con il proprio nitrito e i cani con il proprio latrato; i calami con il proprio stridio, i fuochi effondendosi e i tuoni rombando, i muli ragliando

e i bovini muggendo, le mosche ronzando e le monete tintinnando, le cammelle con i propri sospiri e le gazzelle con il proprio ronfo. Tutti hanno conosciuto le Sue preghiere e le Sue lodi; in questo sono inscindibili la Sua tenebra e la Sua radiosità, e con ciò essi arricchiscono le loro carni e i loro spiriti pur essendo inconsapevoli di glorificarLo.

E professo che il nostro signore Muhammad è Suo servo e profeta; egli Ne adempì la richiesta con veracità, ed è il migliore fra chi Ne ricevette il messaggio. La gazzella Lo salutò, la pietra Gli parlò, l'argilla credette in Lui, la luna per Lui si divise e l'albero rinsavì alla Sua richiesta; il cammello cercò rifugio presso di Lui e Vi si lamentò per l'intensità del lavoro, il tronco Lo bramò, la mammella prosciugata iniziò a dare latte al Suo cospetto, la ghiaia nel palmo della Sua mano Lo glorificò e l'acqua prese a sgorgare fra le Sue dita; a Lui credette la lucertola selvaggia, e la pecora in preghiera Gli rivolse la formula che esprime sincerità e invoca la salvezza di chi la recita nel giorno in cui i migliori (lett. "quelli che vengono davanti") vennero scelti e fu decisa la salvezza di quelle senza corna (su quelle cornute):<sup>205</sup> "che la preghiera di Allah sia sopra su di Lui e sulla sua casa, i leoni delle battaglie, e sui suoi compagni, gli astri dei destrieri, e che la Sua pace lo accresca in onore e riverenza".

Quanto a ciò che segue: Dio, che è santo in se stesso e che è al di sopra delle caratteristiche dell'imperfezione nei suoi attributi, ha depositato in ogni atomo delle sue creature la Sua splendida opera e i Suoi nobili segni, e saggezza e lezioni che la vista non può cogliere. A stento il pensiero guida ad essi, e chi ha lo sguardo avvizzito non può raggiungerli; eppure, parte di ciò può manifestarsi alla vista attraverso l'osservazione, ed essere evidente a tutti. Dio onnipotente, l'Eccelso nella Sua lode, disse: "E ci sono segni sulla terra per quelli che sono certi (Cor. 51:20) e in voi stessi: non vedete?" (Cor. 51:21). Disse anche l'Onnipotente: "Mostreremo loro i nostri segni nell'universo" (Cor. 41:53). E ancora il Potente nel Suo immenso discorso: "Nella creazione dei cieli e della terra, nell'alternarsi della notte e del giorno, nella nave che solca i mari carica di ciò che è utile agli uomini, nell'acqua che Dio fa scendere dal cielo, rivivificando la terra morta e disseminandovi animali di ogni tipo, nel mutare dei venti e nelle

---

<sup>205</sup> Il passo potrebbe alludere ad un *ḥadīṭ* attribuito ad Abū Hurayra (21/602 – 59/679) e riportato nel *Ṣaḥīḥ* di al-Tirmidī (209/824 – 279/892). Cfr. al-Tirmidī, Abū 'Īsā. *al-Ġāmi' al-kabīr (Sunan al-Tirmidī)*. (ed.) Baṣār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Dār al-ġarb al-islāmiyy (1996) Vol. IV: 219.



nuvole costrette a restare tra il cielo e la terra, in tutto ciò vi sono segni per la gente dotata di intelletto.” (Cor. 2:164). Disse il poeta:

“In ogni cosa c’è un segno ... che indica che Egli è Uno”

[...]

Eppure, quando questi versi e giudizi si moltiplicarono e i fiori dei loro giardini si propagarono nelle piane e nelle vette degli intelletti, venendo a coincidere con quel che (già) vi era in termini di prodigi e insegnamenti, e quando le rose dei loro stampi si ripeterono sui soggetti dotati di udito e di vista, gli spiriti si abituarono ad essi e il cuore testardo non prestò più attenzione alla loro occorrenza, senza denunciarne la presenza o accorgendosi del loro impatto, allora pure i detti dei saggi abbondarono, e così le opinioni dei sapienti si ripeterono, eppure le orecchie non li stavano a sentire e i pensieri non si reggevano (più) su di essi.

Così un gruppo di persone erudite ed un manipolo di saggi studiosi, di quelli che conoscono le vie dei sentieri (verso la rettitudine), ha voluto rendere visibile parte di ciò sulle lingue degli animali, gli abitanti delle montagne e dei boschi, le bestie e i predatori di selvaggia natura, le specie di uccelli, di pesci, e gli altri parassiti; questi (i sapienti), hanno conferito ad essi la parola, in modo da indurre gli uditi a udirlo e facendo sì che gli animi desiderassero prodigarvisi. Giacché agli animali, alle bestie, agli insetti e alle mandrie, non si converrebbe nulla di simile alla saggezza; di loro non si predica la cultura e il senno, non la conoscenza e non il discernimento, non il detto, non l’azione, non il valore, poiché la loro indole è la testardaggine, l’abuso, lo sbranamento, l’atto crudele, la malevolenza, l’ostilità, l’immoralità, la lacerazione, la dispersione, il morso e lo squarcio. E se di quelli venisse predicata la nobiltà di costumi, se si desse notizia che essi agiscono negli affari loro in ottemperanza all’intelletto e alla concordia, (se si dicesse) che essi, inclini al tradimento, seguono le vie della lealtà, e che perseverano, sebbene naturalmente portati alla torbidezza, per le vie della purità, ecco che gli uditi sarebbero indotti ad ascoltarne le storie, e gli animi ad esplorarne gli effetti, e i cuori li accoglierebbero con gradimento, e i petti con sollievo, e gli occhi con comprensione, e gli spiriti con appagamento. Ciò poiché si tratta di storie intessute su un telaio stupefacente, e di tradizioni la cui trama è ordita in un’opera meravigliosa e insolita. E specialmente (tra) i re, i principi, i signori di giustizia, i sovrani, i signori, i grandi, i

figli del lusso e dell'abbondanza, e gli uomini gentili e generosi, qualora bussasse alle loro orecchie il discorso di chi lo pronuncia, ecco che il mulo diventerebbe giudice e la tigre docile e non ribelle, la scimmia signora dei regni e la volpe sua consigliera, l'orso uno storico saggio e il somaro un astrologo e un medico, e il cane generoso e la pernice un confidente, il corvo una guida e l'aquila amica, il nibbio compagno fidato e il topo custode del tesoro, il serpente un guaritore e il gufo un coppiere; la pantera gioirebbe con umiltà, e il leone partirebbe al mattino alla guida del lupo in ascolto, la gazzella danzerebbe alle nozze del riccio, la capretta canterebbe e il grillo ne sarebbe estasiato; il gatto e i topolini farebbero amicizia, il lupo diventerebbe pastore delle pecore, la fiera abbraccerebbe l'agnello e il lupo il cammello, e lo sparpiero innalzerebbe la colomba portandola sulla propria nuca; così ognuno (di quei sapienti) eleverebbe il proprio spirito e il loro cipiglio scomparirebbe, le loro apprensioni passerebbero e le loro coscienze ne sarebbero confortate; le loro orecchie lo starebbero a sentire, gli animi propenderebbero verso di lui e la loro frivolezza condurrebbe al piacere del viver loro.

E infatti, se le genti di letizia e i signori del comando, coloro che si oppongono al disfacimento del regno e che Dio ha innalzato nei ranghi, coloro che si ergono in aiuto degli afflitti e in riscatto degli oppressi dai tiranni, coloro che si curano con il favore di Dio onnipotente delle inezie delle cose (terrene) e dei fatti che si verificano nel corso dei secoli, se essi meditassero a proposito delle astuzie dei verdetti e delle gemme che vengono esposte in questo discorso, e se ragionassero sulle arguzie degli aneddoti, sugli attributi di giustizia e rettitudine, sulle corrette disposizioni e sulle giuste questioni predicate nei confronti di coloro che non sono dotati di ragione o cognizione, pur essendo fra quelli che dicono che è l'uomo a dover essere onorato e riverito, così facendo crescerebbero in perspicacia, perseguendo grazie ad essa i sentieri illuminati, e così aumenterebbero le loro gioie e i loro piaceri si moltiplicherebbero.

E forse il loro pensiero li guiderebbe, e culminerebbe nei loro spiriti l'idea che a partire da simili creature, pur trattandosi di bestie che si distinguono per questa caratteristica e per il loro essere di poco valore, possano manifestarsi elementi insoliti e questioni giuste e meravigliose - dei quali noi (uomini) saremmo maggiormente degni - tali da (indurli a) seguire quei sentieri.

Del resto, Dio, Colui che è colmo di maestà, ha già impiegato le metafore nel suo eccelso Discorso: "Coloro che si sono presi patroni all'infuori di Allah

assomigliano al ragno che si è dato una casa. Ma la casa del ragno è la più fragile delle case. Se lo sapessero!” (Cor. 29:41). E poi, gloria a Lui: “Queste metafore Noi le proponiamo agli uomini, ma non le capiscono se non i sapienti.” (Cor. 29:44)

E ancora: “O uomini, vi è proposta una metafora, ascoltatela: «Coloro che invocate all’infuori di Allah non potrebbero creare neppure una mosca, neanche se si unissero a tal fine; e se la mosca li depredasse di qualcosa, non avrebbero modo di riprendersela. Quanta debolezza in colui che sollecita e in colui che viene sollecitato!” (Cor. 22: 74)

E ancora: “In verità Allah non esita a prendere ad esempio un moscerino o qualsiasi altra cosa superiore” (Cor. 2:27)

E ancora: “Ed il tuo Signore ispirò alle api: «Dimorate nelle montagne, negli alberi e negli edifici degli uomini. Cibatevi di tutti i frutti e vivete nei sentieri che vi ha tracciato il vostro Signore». Scaturisce dai loro ventri un liquido dai diversi colori, in cui c’è guarigione per gli uomini. Ecco un segno per gente che riflette.” (Cor. 16:68-69)

Disse poi l’Onnipotente: “In verità proponemmo ai cieli, alla terra e alle montagne la responsabilità [della fede] ma rifiutarono e ne ebbero paura, mentre l’uomo se ne fece carico. In verità egli è ingiusto e ignorante” (Cor. 33:63). L’Onnipotente, a Lui la gloria, attribuì opere e detti alle cose inanimate dopo aver rivolto loro il proprio sermone.

E disse: “Non vedi dunque che è davanti ad Allah che si prosternano tutti coloro che sono nei cieli e tutti coloro che sono sulla terra e il sole e la luna e le stelle e le montagne e gli alberi e gli animali e molti tra gli uomini? Contro molti (altri) si realizzerà il castigo. E chi sarà disprezzato da Allah non sarà onorato da nessuno.” (Cor. 22:18)

E tutto ciò che è avvenuto in questo modo (i.e. attraverso la metafora) è vero per Lui, l’Altissimo; poiché Egli è capace di ogni cosa, e il morto e il vivente sono uguali presso di Lui, e non vi è distinzione nella pienezza della Sua potenza riguardo alla Sua forza e alla Sua volontà. Così la Sua magnificenza e il Suo prestigio si manifestano (rappresentano) fra il parlante e fra il muto, fra il soggetto animato e quello inanimato,

fra colui che è presente e colui che è assente, fra colui che viene e colui che va; e parimenti non vi è distinzione in tale pienezza fra il passato e il futuro.

Disse: “Non li piansero né il cielo né la terra” (Cor. 44:29) e “S’imbatterono poi in un muro che minacciava di crollare” (Cor. 18:77) e “Una formica disse: «O formiche, rientrate nelle vostre dimore»” (Cor. 27:18) e fece dire all’upupa: “Ho appreso qualcosa che tu non conosci” (Cor. 27:22)

Disse il poeta:

*E pur tacendo, le ere Ti esaltano*

E gli arabi dissero nei loro adagi: “Chiese il muro al picchetto: «Perché mi frantumati?» e quello rispose: «Domanda a chi mi percuote. Di a quello che è dietro di me di lasciarmi indietro.»”

E anche: “Più generoso del leone e più coraggioso del ghepardo”. E dissero: “Ho visto un leone scattare e un’antilope dargli la caccia”.

Così dissero ancora in uno dei più famosi: “C’era un coniglio che aveva raccolto un dattero. La volpe glielo sottrasse e se lo mangiò. Allora partirono alla volta della lucertola, e il coniglio disse: «Oh, Abū al-Ḥaṣīn!» E quella: «Mi hai chiamato come ascoltatore.» Il coniglio allora disse: «Siamo venuti qui per discutere con te.» E la lucertola rispose: «Nessun saggio è mai tornato.» Il coniglio allora disse: «Vieni fuori da noi!» ma lei rispose: «Il verdetto è stato dato in casa propria.» Dunque, il coniglio cominciò: «Ho trovato un dattero» e quella: «Buono, mangialo!» e lui: «Ma la volpe me l’ha portato via.» Allora la lucertola: «Voleva per sé il bene.» quindi il coniglio: «Io allora l’ho colpita.» E quella: «Hai agito correttamente.» Il coniglio allora: «Poi però lei ha colpito me.» E la lucertola: «D’accordo, ha vinto lei.» Allora il coniglio: «Giudica fra di noi!» E quella: «L’ho appena fatto.»<sup>206</sup> E così tutti questi detti passarono in proverbio.

Dissero anche: “(Spesso) lo scorpione si azzuffa con la vipera.”<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Aneddoto presente in al-Maydānī, Abū Faḍl (m. 516/1124). *Maḡa‘ al-amṭāl* (ed.) Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-ma‘rifa (1838, 1843) Vol. II: 72.

<sup>207</sup> Il proverbio ricorre in alcune fonti successive, tra le quali: Abū ‘Alī, Nūr al-Dīn al-Yawsī (m. 1102/1689-90). *Zahr al-akam fī l-amṭāl wa-l-ḥakam*. (ed.) Muḥammad Ḥaḡḡī, Muḥammad al-Aḥḍar. Al-Dār al-Bayḍā‘/Casablanca:

E disse il poeta:

*Si levò la colomba verso il falco iraconda  
e le iene imploraron pietà coi leoni*

E tutto ciò è faccenda assai verbosa, ma nota e arcinota alle umane genti; arduo sarebbe tentare di porre un limite a questo significato, e cercarlo è quasi impossibile. Piuttosto, sarebbe più appropriato (limitarsi a) rappresentare, comparare e dedurre dal particolare al generale (lett. *dal poco al molto*), cosicché l'ascoltatore possa ora divertirsi e ora riflettere, venendo trasportato in esso dal (senso) più nascosto a quello più ovvio in modo da giungere alla contemplazione dei suoi significati dai più bassi ai più elevati.

E in merito quel che è stato detto a proposito, vi è il libro di *Kalīla e Dimna*, il quale ha acquisito grande fama e ha superato i propri omologhi per il suo contenuto e il suo aspetto, esibendo ogni esempio di perspicacia; il *Sulwān al-muṭā'*, nel quale viene rappresentata la saggezza della natura; e il *al-Ṣadiġ wa al-bāġim* che affascina qualsiasi poeta e letterato con la sua portentosa audacia.

È esistito (anche) chi, non nella lingua degli arabi, si occupava di letteratura, e ha riempito di latte le proprie mammelle perseguendo la propria strada in simil guisa; eppure, la loro epoca è trascorsa, la materia della loro opera è diventata nota e la loro menzione si è diffusa al punto che le loro copie furono calpestate e i loro lasciti nel campo dell'osservazione divennero obsoleti. Così io ho speso un po' della mia vita lavorando in ossequio ad ogni nuovo piacere, conducendo il cavaliere dei pensieri sulla piana di questa arena; ed ho inteso come beneficio ciò che essi avevano inteso, e come essenza (resto, residuo) dei due mondi ciò che essi avevano ravvisato. Così ho riunito quel che mi era giunto dalla trasmissione di notizie, dai portatori di tradizioni e dai narratori di viaggi, sulla lingua dello *ṣayḥ al-laṭā'if* (maestro di gesta), fonte di conoscenza, imām delle sette, compilatore degli *'Awārif*, ricco di virtù e carità, Abū al-Maḥāsin Ḥisān.

E ho fatto di questo libro un viaggio di piacere per gli uomini di lettere, un pilastro per i primi d'intelletto fra re, legati, principi e uomini di corte, e l'ho diviso in

---

Dār al-Ṭaqāfa (1981) Vol. II: 126. Nel suo dizionario, Kazimirski riporta il proverbio con la seguente gloss: *Le plus faible lutte contre le plus fort*. Cfr. de Biberstein-Kazimirski, A. *Dictionnaire arabe-français* (1860): 1:469.

dieci capitoli; da Dio traggo la giustizia e a Lui chiedo perdono per l'errore nella replica, poiché Egli è misericordioso, clemente, generoso e munifico.

L'ho chiamato: Il frutto dei califfi e la celia dei distinti.

*Se un abisso si colma della mia conoscenza, a guidarlo è una  
perla che al ciglio della ragione fa lume in mezzo alle tenebre*

*Con vezzo l'ho agghindata, troncando con gli intelletti  
Con che a imbellir la perla pare esser porcellana*

*Il prodotto alla virtù, per esser propagato  
bisogno ha della fola, e così il saggio dello stolto*

*Perciò il mare attraversa, e cogline la perla  
e a distrarti non sia il trastullo alla conchiglia.*

Il primo capitolo menziona il re degli arabi che fu il motivo della composizione di questo libro;

Il secondo capitolo contiene le disposizioni del re straniero che supera in virtù e saggezza ogni suo pari;

Il capitolo terzo tratta del re dei turchi e dei suoi giudizi nei confronti del suo genero asceta Šayḥ al-Nussāk;

Il quarto capitolo riferisce del dibattito fra un uomo sapiente e un demone malvagio;

Il quinto capitolo tratta gli aneddoti del re dei predatori e dei suoi due compagni, il principe delle volpi e il capo delle iene;

Il sesto capitolo riferisce gli aneddoti del caprone levantino e del cane africano;

Il settimo capitolo menziona la lotta tra Abū al-Abṭāl al-Rībāl e Abū Dağfal, sovrano degli elefanti;

L'ottavo capitolo tratta del governo del leone asceta e dei proverbi del cammello errante;

Il nono capitolo menziona (la storia) del falco, re degli uccelli, e delle due pernici scampate al suo castigo;

Il decimo capitolo descrive il trattamento da tenere con nemici e amici e la politica da osservare coi sudditi e le persone care.

E vi sono anche battute, aneddoti e cronache buone e cattive.

## Appendice 2:

### Testo arabo [Introduzione]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

#### مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذى شهدت الكائنات بوجوده، وشمل الموجدات عميم كرمه وجوده، ونطقت الجمادات بقدرته، وأعربت العجاوات<sup>(١)</sup> عن حكمته، وتخطبت الحيوانات بلطيف صنعه، وتناغت الأطيوار بتوحيده وتلاغت وحوش القفار بتغريده، كلّ باذل جهده، وإن من شىء إلا يسبح بحمده، بل المكان ومن فيه، والزمان وما يحويه من نام وجامد، ومشهود وشاهد تشهد بأنه اله واحد منزه عن الشريك والمعاند، مقدس عن الزوجة والولد والوالد، مبرأ عن المعاند والمنادد<sup>(٢)</sup>، مسبح بأصناف المحامد .

أحمده حمداً تنطق به الشعور والجوارح، وأشكره شكراً يصيد نعمه صيد المصيد بالجوارح، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، رب أودع أسرار ربوبيته فى بريته، وأظهر أنوار صمديته فى جوانى بحره وبريته، فبعض يعرب بلسان قاله، وبعض يعرب بلسان حاله، تسبجه السماوات بأطيطها<sup>(٣)</sup>، والأرض بغطيطها<sup>(٤)</sup>، والأبحر بخزيرها، والأسد بزئيرها، والحمام بهذيرها، والطيور بتغريدها، والرياح بهبوبها، والبهائم بهبيبهها، والهوام بكشيشها<sup>(٥)</sup>، والقذور بنشيشها<sup>(٦)</sup>، والخيل بضبحها، والكلاب

(١) العجاوات مفرداها، عجماء: البهيمة .

(٢) المخالف .

(٣) الأطيع: الصوت والحنين، والمعنى: أن كثرة ما فيها من الملائكة أثقلتها حتى أنقضتها.

(٤) الغطيط: صوت غليان القدر، والمعنى: الصوت الناتج من الأرض عند الزلازل والبراكين .

(٥) الهوام: مفرداها هامة، وهى كل ما كان له سم كالحية، وكشيشها: صوتها .

(٦) النشيش: صوت الماء وغيره إذا غلى .



بنبجها، والأفلام بصريرها<sup>(١)</sup>، والنيران بزفيراها، والرغود بعجيجها<sup>(٢)</sup>،  
والبغال بشحيحها<sup>(٣)</sup>، والأنعام برغائها، والذباب بطنينها<sup>(٤)</sup> والقسي برنينها،  
والنياق بحنينها. كلُّ قد علم صلاته وتسبيحه، ولازم في ذلك غبوقه  
وصبوحة، وعمروا بذلك أجسادهم وأرواحهم، ولكن لا تفقهون تسبيحهم .

وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله؛ الذي من صدقه تم سوله، أفضل  
من بعث بالرسالة، وسلمت عليه انغزالة<sup>(٥)</sup>، وكلمه الحجر<sup>(٦)</sup> وآمن به المدر،  
وأنشق له القمر<sup>(٧)</sup>، ولبت دعوته الشجر<sup>(٨)</sup>، وأستجار به الجمل، وشكا إليه

(١) الصرير: الصياح من العطش، والمعنى: صوت احتكاك القلم بالورق عندما يجف منه  
المدار .

(٢) الرغود، مفردا الرغد: سعة العيش. والعجيج: رفع الصوت. وقصد: المواشى عند  
رفع صوتها .

(٣) الشحيح: ارتفاع الصوت، وأراد ارتفاع صوت البغال .

(٤) الطنين: صوت الذباب .

(٥) إشارة إلى حديث ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (١٥٤/٤) وعزاه لأبي نعيم في  
دلائل النبوة، عن أم سلمة زوج النبي ﷺ في حجر من الأرض إذا هاتف يهتف: ((يا  
رسول الله... الحديث)).

(٦) كلام الحجر للنبي ﷺ حديث أخرجه الترمذي: كتاب المناقب، باب في آيات إثبات  
نبوة النبي ﷺ وما قد خصه الله عز وجل (٣٦٢٤) ولفظ الحديث ((إن بمكة حجراً  
كان يسلم على ليالي بعثت، إنى لأعرفه الآن)).

(٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿اقتربت الساعة واتشق القمر﴾ [القمر:١]. والأحاديث فيه  
متواترة .

(٨) إيمان الشجر بالنبي ﷺ، حديث أخرجه الترمذي: كتاب المناقب، باب إثبات نبوة  
النبي ﷺ وما قد خصه الله عز وجل (٣٦٢٦) بلفظ: عن علي ابن أبي طالب قال:  
كنت مع النبي ﷺ بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا  
وهو يقول السلام عليك يا رسول الله .... الحديث .

شدة العمل<sup>(١)</sup>، وحن إليه الجذع<sup>(٢)</sup>، ودر عليه يابس الضرع<sup>(٣)</sup>، وسبحت في كفه الحصاء<sup>(٤)</sup>، ونبع من بين أصابعه الماء<sup>(٥)</sup> وصدقه ضب البرية<sup>(٦)</sup>، وخاطبته الشاة المصلية<sup>(٧)</sup> صلى الله عليه صلاة تتطرق بالإخلاص وتسعى لقائلها بالإخلاص، وعلى آله أسود المعارك وأصحابه شمس المسالك وسلم تسليماً وزاده شرفاً وتعظيماً .

أما بعد، فإن الله المقدس في ذاته، المنزه عن سمات النقص في صفاته؛ قد أودع في كل ذرة من مخلوقاته من بديع صنعه ولطيف آياته، ومن الحكم والعبر ما لا يدركه البصر، ولا تكاد تهتدى إليه الفكر، ولا يصل إليه فهم نوى النظر، ولكن بعض ذلك، للبصر بالرصد ظاهر يدركه كل

(١) حديث الجمل، أخرجه أبو داود: كتاب الجهاد باب (٤٤) وفيه: ((... فإذا جمل فلما رأى النبي ﷺ حن وذرفت عيناه...)).

(٢) حنين الجذع للنبي ﷺ، حديث أخرجه البخاري: كتاب المناقب، باب آيات إثبات نبوة النبي ﷺ (٣٦٢٧) وفيه ((... فحن الجذع حنين الناقة .... الحديث)).

(٣) إشارة إلى حديث ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (١٥٦/٤) وعزاه لأبى نعيم في دلائل النبوة .

(٤) تسبيح الحصى، حديث ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (١٣٨/٤) وعزاه للبيهقي في الدلائل، وفيه ((فأخذهن في كفه، فسبحن حتى سمعت لهن حنيناً...)).

(٥) نبع الماء من بين يديه ﷺ، حديث أخرجه مسلم: كتاب الفضائل، باب معجزات النبي ﷺ (٤) عن أنس بن مالك قال: ((... فجعلت أنظر إلى الماء ينبع من بين أصابعه)).

(٦) إيمان الضب، حديث ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (١٥٦/٤) وعزاه للبيهقي في الدلائل وفيه: فقال رسول الله ﷺ: ((يا ضب، فأجابته الضب بلسان عربى مبين يسمعه القوم جميعاً: لنيك وسعديك يا زين من وافى القيامة .... الحديث)).

(٧) حديث الشاة المصلية، أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٣١٥/٥) في باب ما جاء في بشر بن البراء بن معرور ﷺ؛ أنه ممن شهد العقبة من الأنصار بنى سلمة- وهو أكل مع رسول الله ﷺ من الشاة التى سم فيها يوم خيبر وقال: رواه الطبراني مرسلًا وإسناده حسن .

أحد، قال الله تعالى، وجل ثناؤه جلالاته ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي  
أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١]. وقال تعالى ﴿سَتْرِيهِمْ أَيَاتِنَا فِي  
الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: ٥٣].

وقال عز من قائل في كلامه الطائل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا  
أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ  
دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ  
لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

وقال الشاعر :

فَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ      تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

لكن لما كثرت هذه الآيات والحكم وانتشرت أزهار رياضها في وهاد  
العقول والآكم<sup>(١)</sup>، وترادف ما فيها من العجائب والعبير، وتكرر ورود  
مراسيمها على رعايا السمع والبصر، وعادتها النفوس، ولم يكثرث بوقوعها  
القلب الشموس، ولم تستهجن<sup>(٢)</sup> من وجودها، ولم يلتفتن إلى جدودها؛ فكثرت  
في ذلك أقوال الحكماء وتكررت مقالات العلماء، فلم تصنع الأسماع إليها ولا  
عولت الأفكار عليها .

فقصد طائفة من الأذكياء وجماعة من حكماء العلماء، ممن يعلم طرق  
المسالك إبراز شيء من ذلك على ألسنة الوحوش، وسكان الجبال والعروش،  
وما هو غير مألوف الطباع من البهائم والسباع، وأصناف الأطيوار وحيثان

(١) الوهد: الأرض المنخفضة. والآكام، جمع الجمع، المفرد أكم: الموضع الذي يكون

أكثر ارتفاعاً، والمعنى: يعرفه أقل الناس عقلاً، فيما فوق .

(٢) أى لم يعجب ويستعجب وجودها .

البحار وسائر الهوام، فيسندون إليها الكلام لتميل لسماعه الأسماع وترغب في مطالعته الطباع؛ لأن الوحوش والبهائم والهوام والسوائم<sup>(١)</sup> غير معتادة لشيء من الحكمة، ولا يسند إليها أدب ولا فطنة، بل ولا معرفة ولا تعريف، ولا قول ولا فعل ولا تكليف؛ لأن طبعها الشمس<sup>(٢)</sup> والأذى والافتراس، والإفساد والنفور، والعدوان والشور، والكسر والتفريق، والنهش والتمزيق، فإذا أسند إليها مكارم الأخلاق، وأخبر بأنها تعاملت فيما بينها بموجب العقل والوفاق، وسلكت وهي مجبولة على الخيانة سبل الوفاء، ولازمت وهي مطبوعة على الكدورة<sup>(٣)</sup> طرق الصفاء، أصغت الأذان إلى استماع أخبارها، ومالت الطباع إلى استكشاف آثارها، وتلقتهما القلوب بالقبول، والصدور بالانشراح، والبصائر بالاستبصار، والأرواح بالارتياح؛ لكونها أخباراً منسوجة على منوال عجب، وآثاراً أسديت لحمتها<sup>(٤)</sup> في صنع بديع غريب؛ لاسيما الملوك والأمراء، وأرباب العدل والرؤساء والسادة والكبراء، وأبناء الترفه والنعم، وذوى المكارم والكرم، إذا قرع سمعهم قول القائل صار النبل قاضياً، والنمر طائعا لا عاصياً، والقرود رئيس الممالك، والثعلب وزيراً لذلك، والذب مؤرخاً أديباً، والحمار منجماً طبيباً، والكلب كريماً، والحجل<sup>(٥)</sup> نديماً، والغراب دليلاً، والعقاب خليلاً، والحدأة صاحبة الأمانة، والفقارة كاتبة الخزانة، والحية راقية، والبومة ساقية، وضحك النمر متواضعا، وغدا الأسد لإرشاد الذئب سامعاً، ورقص الغزال في غرس القنفذ، وغنى الجدى، فطرب

(١) السوائم، مفرداً سائمة: الإبل الراحية .

(٢) أى صعوبة ترويضها .

(٣) عدم نقاء وتعكر مزاجها .

(٤) السداة: الخيط الرأسى للقماش، واللحمة الخيط الأفقى، وهما معاً يكونا النسيج .

(٥) طائر فى حجم الحمام .

الجدجد<sup>(١)</sup>. وتصادق القط والجردان، وصار السرحان<sup>(٢)</sup> راعى الضان، وعانق الليث الحمل والذئب الجمل، ورفع الباشق<sup>(٣)</sup> الحمامة على رقبتة وحمل؛ ارتاحت لذلك نفوسهم وزال عيوسهم، وانشرحت خواطرهم، وسرت سرانرهم، وأصغت إليه أسماعهم، ومالت إليه طباعهم، وأدى طيشهم إلى أن طاب عيشهم .

ولكن أهل السعادة وأرباب السيادة ومن هو متصد لفصل الحكومات والذي رفعه الله الدرجات، فانصب لإغاثة الملهوفين وخلص المظلومين من الظالمين والمنتبهون بتوفيق الله تعالى لدقائق الأمور، وحقائق ما تجرى به الدهور، إذا تأملوا في لطائف الحكم، والفرائد التي أودعت في هذه الكلم، ثم تفكروا في نكت العبر وصفات العدل والسير والأخلاق الحسنة، والقضايا المستحسنة المسندة إلى مالا يعقل ولا يفهم، وهم من أهل القول الذي يشرف به الإنسان ويكرم، يزدادون مع ذلك بصيرة، ويسلكون بها الطرق المنيرة؛ فتتوفر مسراتهم وتتضاعف لذاتهم .

وربما أدى بهم فكرهم وانتهى بهم في أنفسهم أمرهم؛ أن مثل هذه الحيوانات مع كونها عجاوات إذا اتصفت بهذه الصفة وهي غير مكلفة، وصدر منها مثل هذه الأمور الغريبة والقضايا الحسنة العجيبة، فنحن أولى بذلك، فيسلكون تلك المسالك .

وقد ضرب الله ذو الجلال في كلامه العزيز الأمثال فقال ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١].

(١) حشرة تشبه الجراد .

(٢) السرحان: أحد أسماء الذئب .

(٣) من الطيور الجارحة، وهو صغير الحجم .

وقال سبحانه بعد ذلك ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

وقال سبحانه ما أعظم شأنه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئَلْهُمْ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ [الحج: ٧٣].

وقال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

وقال تعالى ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٨، ٦٩].

وقال تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَمَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وقال تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]. أسند سبحانه وتعالى الأفعال والأقوال إلى الجمادات بعدما وجه الخطاب إليها .

وقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ [الحج: ١٨].

وكل ما جاء في هذه الطريقة فإنه بالنسبة إليه تعالى حقيقة؛ لأنه قادر على كل شيء، وسواء عنده الميت والحي، ولا فرق في كمال قدرته بالنظر إلى قدرته ومشينته، وتصوير كمال عظمته وهيبته بين الناطق والصامت، والنامى والجامد، والشاهد والغائب، والآتى والذاهب. كما لا فرق في هذا الكمال بين الماضى والاستقبال .

وقال تعالى ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ [الدخان: ٢٩].

وقال ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧].

وقال تعالى ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨].

وقال في الهدد فقال ﴿أَحْطَطُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ [النمل: ٢٢].

وقال الشاعر: ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب (١).

وقالت العرب في أمثالها: قال الجدار للوتد: لِمَ تَشْقَى؟ قال: سل من يدقني، قل لمن ورائي ينزكني ورائي.

وقالوا: أكرم من الأسد.

ومن أشهر أمثالهم، قالوا: إن الأرنب التقطت ثمرة فاختلسها الثعلب فأكلها، فانطلقا إلى الضب، فقالت الأرنب: يا أبا الحصين، قال: سميعا دعوت. قالت: أتيناك لنختصم إليك، قال: عادلا حكيما. قالت: اخرج إلينا، قال: في بينه يؤتى الحكم. قالت: إني وجدت ثمرة، قال: حلوة فكايها. قالت: فاختلسها مني الثعلب، قال: لنفسه بغي الخير. قالت: فلطمته، قال: بحقك أخذت. قالت: فلطمني، قال: حُرُّ انتصر لنفسه. قالت: فاقض بيننا، قال: قد قضيت. فذهبت هذه الأقوال كلها أمثالا.

وقالوا: تحككت العقرب بالأفعى.

وقال الشاعر:

قام الحمام إلى البازي يهدده واستصرخت بأسود البر أأضبعه

وهذا أمره مستفيض مشهور، معروف بين الأنام غير منكور، والحصر في هذا المعنى يتعسر، والاستقصاء يتعذر، وإنما الأوفى التمثيل

---

(١) الحقائب مفردا، حبة: الفترة الطويلة من الزمن، والمعنى: إذا لم يشن عليك الناس فسوف تخلد الأيام ذكراك.

والتظير والاستدلال بالتفصيل على الكثير، فينفكه السامع تارة ويتفكر أخرى، ويتنقل في ذلك من الأخفض إلى الأعلى، ويتوصل بالتأمل في معانيه من الأدنى إلى الأعلى .

ومن جملة ما صنّف في ذلك، واشتهر فيما هنالك وفاق على نظائره بمخبره ومنظره، وحاز فنون الفطنة: (كليّة ودمنة). والمتمثل بحكمة الطباع. كتاب: (سلوان المطاع). واتفحمنه العجيب كل شاعر وأديب؛ معجز الضراغم<sup>(١)</sup> الصادح<sup>(٢)</sup> والباغم<sup>(٣)</sup>، وفي غير لسان العرب ممن يتعاطى فن الأدب جماعة رضعوا أفويقه، وسلخوا من هذا النمط طريقه، لكن تقادم عصرهم، واشتهر أمرهم، وتكرر ذكرهم، وصارت مصنفاتهم مطروقة وعتاق نجائبها<sup>(٤)</sup> في ميدان التأمل عتيقة؛ ففلذت من دهرى فلذة، وعملت بموجب لكل جنيد لذة، وسيرت فارس الأفكار في ميدان هذا المضمار، وقصدت من الفائدة ما قصدوه، ومن العائدة في الدارين ما رصدوه، وجمعت ما بلغنى عن نقله الأخبار وحملة الآثار ورواة الأسفار، على لسان شيخ اللطائف ومنبع المعارف، وإمام الطوائف ومجمع العوارف ذى الفضل والإحسان أبى المحاسن حسان .

ووضعت هذا الكتاب نزهة لبنى الآداب، وعمدة لأولى الألباب من الملوك والنواب والأمراء والحجاب، وجعلته عشرة أبواب، ومن الله أستمد الصواب وأستغفره من الخطأ فى الجواب، إنه رحيم نواب كريم وهاب. وسميته: (فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء).

---

(١) الضراغم: مفردهما، ضراغم، وهى من صفات الأسد الدالة على الشجاعة والفعولة

(٢) الصادح: رفع الصوت .

(٣) الباغم: ترخيم الصوت .

(٤) عتاق نجائبها: أى الفاضل النفيس فى نوعه .



شعر :

فإن يفضن بحرُ علمي تهذ منه على      در يُبَيِّرُ عيونَ العقلِ في السُدْفِ (١)  
ألبسته من خلاعات النهى خلعا      وربما ازدان عقد الدر بالخزف  
والفضل يحتاج في ترويج سلعته      إلى الخرافة والمعقول للخزف  
فاجبر إلى البحر تجن الدرمنه ولا      يلهيك عن دره أضحوكة الصدف

الباب الأول: في ذكر ملك العرب الذي كان لوضع هذا الكتاب السبب.

الباب الثاني: في وصايا ملك العجم المتميز عن أقرانه بالفضل والحكم.

الباب الثالث: في حكم ملك الأتراك مع خنته الزاهد شيخ النساك .

الباب الرابع: في مباحث عالم الإنسان مع العفريت جان الجان .

الباب الخامس: في نواذر ملك السباع ونديميه أمير الثعالب وكبير الضباع .

الباب السادس: في نواذر التيس المشرقي والكلب الأفريقي .

الباب السابع: في ذكر القتال بين أبي الأبطال الريال وأبي دغفل سلطان الأفيال .

الباب الثامن: في حكم الأسد الزاهد وأمثال الجمل الشارد .

الباب التاسع: في ذكر ملك الطير العقاب والحجلتين الناجيتين من العقاب.

الباب العاشر: في معاملة الأعداء والأصحاب وسياسة الرعايا والأحباب.

وفيه: نكت، وأخبار، وتواريخ أخيار وأشرار .

---

(١) السدف، مفرد ما سدفة: الظلمة .

Appendice 3:

Testo arabo [Capitolo sesto]

## الباب السادس

فى نوادر التيس المشرقى

والكلب الإفريقى

قال الشيخ أبو المحاسن ؛ مَنْ ماء معارفه غير آسن ، ومن لممدود أرض الفضل من فضائله رواس<sup>(١)</sup> ، وفي مشحون بحر العلم من فواضله آمن : فابتهج الملك لهذا الكلام ، وارتاح لما تضمنه من الحكم والأحكام وأستزاد أخاه من عقود هذا النظام ، فقبل الأرض في مقام الخدام .

[٤٢] وقال : بلغنى يا ملك الأنام ، أن راعيا يرمى ثلثة من الأغنام وحميلة من المعز الجسام وفي ماشيته تيس مطاع كلهم له أتباع ، وهو قديمها وقائدها وزعيمها وأبو نتاجها وحمو نعاجها ، وأصله من الشرق لم يكن بينه وبين إبليس فى الشيطنة فرق ، اسمه الذميم التيس الزنيم . وكان بواسطة الفحولة والكبر والتقدم فى الحضر والسفر يستطيل ويصول ، وينطح الكباش والوعول ، ويكسر أصحاب القرون من الفحول ، فيجرح ضعيفها ويطرح نحيفها ، ويضرب بخالصها لفيها ؛ إلى أن أباد أعيانها وأعجز رعيانها وطال منه العقوق ، فخرج به صاحبه إلى السوق ليبيعه ويستريح ويخلص الماشية من شره ويريح .

فبينما هو يطوف إذ قابله قصاب مخوف طويل القامة كبير الهامة ، كأنه زبنى القيامة ، شئن اليدين<sup>(٢)</sup> أزرق العينين ، بثوب وسخ وطرطور سنخ<sup>(٣)</sup> ، وسطه محزوم بسير مبروم ، فصدف الراعى وهو فى السوق التيس ، وقال : بكم هذا يا أبا الكيس ؟ فوقع بينهما الاتفاق ، ووقع الزنيم فى شبكة الرباق<sup>(٤)</sup> ونظر إلى القصاب<sup>(٥)</sup> وصورته القاضية بالعجاب ، فرأى رجلاً كأنه من الشياطين معلقاً فى وسطه عدة سكاكين ، فدخله الرعب ورجف من الرهب ، وأدرك بالفراسة أنه سيهلكه ويحذف رأسه ، وقال ظنى والظن يخيب

(١) أى فضائله ثابتة راسية .

(٢) غليظ اليدين .

(٣) متنسخ .

(٤) الربقة : العروة فى الحبل . والمعنى شبكة الصياد .

(٥) الجزائر .

ويصيب: إني وقعت مع هذا في يوم عصيب ، وأنه قاصد هلاكى ومقيم على  
البواكى ، فالأولى الاحتراز والتأهب قبل زمان الجزاء ، فإن حصل خير فما  
فى الاحتراز ضير ، وإن وقع على الإهلاك العزم ، فأتلقي بما أعددت من  
ترس الحزم ، فوزن الجزار الثمن وشحط الزنيم بالرسن ، وأتى به مطابخ  
فقطعها إلى مسالخ<sup>(١)</sup> فشم رائحة لزهومه<sup>(٢)</sup> وأحس من الجزار نكده وشومه .

فلما دخل المسلخ ورأى القصابين هذا يذبح وهذا يسلخ ، واللحم شقات  
على الجدران معلقات ، وأنهر الدماء كدموع العشاق جارية ، ورؤس الغنم  
وجلودها وأكارعها كل كاشية<sup>(٣)</sup> ، هذه الكاشية فى ناحية وهذه الكاشية فى  
زاوية، فرجف قلبه وازداد رعبه والتجأ إلى الله تعالى وتاب عما عليه من  
الذنوب مالا . فما واطأ القصاب المصارع أن شد من المشرقى الأكارع  
وجدله على الجدالة ، وأخرج لذبحه الآلة . فلما رأى هذه الحالة تحقق ما كان  
ظنه فاستحضر باله وأيقن أنه هالك لا محالة ، فنظر إلى القصاب وذكر ما  
قيل فى حق الساب :

نَظَرُوا إِلَيْكَ بِأَعْيُنٍ مُّخْمَرَةٍ      نَظَرَ التِّيُوسِ إِلَى شِفَارِ الْجَارِ

فوجد السكين كليله ليس للذبح بها حيلة ، فطلب المسن ليحدها ويريح  
ذبيحته إن حدها ، فتركه وذهب للمسن ، وقد تحقق الزنيم ما كان ظن ،  
فتنفس له البلاء وارتخى عنه عقد الفضاء ، فتمطى فى رباط الأكارع فمزقه  
بحبل قاطع ثم وثب وقصد الهرب وخرج من الباب وصاحوا عليه هراب ،  
فلم يلتفت إلى الصوت ، وفر فرار من عاين الموت ، وطلب الخلاء وطريق  
الفضاء .

(١) مسالخ ، مفرد ما مسلخ : وهو مكان ذبح وسلخ الذبائح .

(٢) الزهم : رائحة اللحم السمين المنتن ، والمعنى أى تخيل نفسه بعد ذبحه وتعليق لحمه .

(٣) أى كل قطعة على حدة .

فأدى به الذهاب إلى بستان بجوار بيت القصاب فدخل البستان وامتد في الجريان ، والقصاب وراءه بهيئته المهولة والسكين في يده مسلولة ، وكان قبل هذا الزمان بين زوجة القصاب وصاحب البستان ما يكون بين الحرفاء والأخذان<sup>(١)</sup> ، وكانت كلما وجدت فرصة جعلت للبستاني من نفسها حصاة ، تنزل من بيتها إلى بيته ، وتغمس سراجها من فتيلة قنديله وزيتته ، فاتفق أن في تلك الحال طلب كل من المحيين الوصال ، وكان زمان اشتغال اللحام بالمعاملة مع الخاص والعام ، فلاشتغال وهله لا يتردد فيه إلى أهله ، فاغتمت الزوجة غفلة الرقيب ونزلت من بيتها إلى بيت الحبيب ، فكان المحبان آمنين وقد تعانقا تحت نوحة ياسمين ، فاتفق أن الهارب من الموت ودواهيته أخذ على مكان هما فيه والقصاب يتبعه رافعا يده والسكين في يده مجردة ، فلم تشعر إلا وزوجها رافع الصوت واقف على رأسها ويده آلة الموت ، وما شعر بدواهيتهما حتى عثر عليهما ، فقفز كلاهما من مكانهما مقتضحين في مكانهما ، فاشتغل القصاب بنفسه ، والتهمى بنعجته عن تيسه ، وكان الناس تابعيه فوقفوا على ما وقع فيه ، وقامت الغوغاء وقعدت للعار من البلاء فتفرس النجاة من الردى ، فلم يزل في ميدان الجرى ذاهلا عما جرى؛ حتى وصل إلى ثغرة خرج منها إلى الصحراء فانقطع عن ذلك الجنى تابعه ، ولم يوجد من شياطين الإنس رائيه وسامعه ، فانتهى به التسيار في تلك الصحارى والقفار إلى جبل فأوى فيه إلى غار كان يأوى إليه مع المواشى أو ان الأمطار ، فأمسى فيه تلك الليلة إلى وقت الأسفار :

فَلَمَّا رَأَى اللَّيْلَ الْعَبُوسَ صَنِيعَهُ      تَبَسَّمَ فَأَقْتَرَكْتَ تَبَاشِيرَ فَجْرِهِ

فلما أصبح الصباح خرج إلى السّراح وهو فى نشاط ومراح ، وجعل يرتاد أنيساً ليكون له جلساً ، أو رفيقاً صالحاً أو صديقاً ناصحاً ، يتأنس به فى

(١) أخذان ، مفردهما خدن : الحبيب والصاحب .

الغربة ويمسح بأنامل مؤانسته تقل الكربة ، وما يحصل على جبين راحته من عرق القربة ، وبينما هو ينشر البيداء ويطوى إذ سمع نباح كلب يعوى ، فترجى الخير وزوال الضير ، ثم قصد نحوه فرآه مقبلا من فجوة ، فناداه أهلا بأحب الأحباب وأعز الأصحاب المفضل على كثير ممن لبس الثياب .

فلما دنا منه بادر إلى عنقه وتباكى لأليم فراقه ، فتعانقا تعانق المحبين وتباثا مباثة من حبه البين<sup>(١)</sup> ، ثم قال له : اعلم يا لطيف الحركات وكثيف البركات ، إن كلاً منا غريب ، وكل غريب للغريب نسيب ، وأنا قد تفرست فيك وما تكاد فراستى تخطيك ، إنك رفيق صالح وشفيق ناصح وأحسن مليح ممالح ، وفي طريقه إخوان الصفاء قيم وراجح ، وإن كانت الجنسية بيننا مختلفة ، لكن القلوب بحمد الله تعالى مؤتلفة : وكم لك من أباد سابقة ، وصدقات متاسقة ، وكم حططنا في المراعى وبتنا فى الحظائر نائمين ، وأنت لحفظنا ساعى تحرسنا من الغداة إلى الرواح ومن المساء إلى الصباح ، فأخبرنى ما شأنك وأين مكانك وما اسمك وما صنعك ورسمك ، ومجيبك من أين وما حاجتك فى البين<sup>(٢)</sup> ؟ .

قال لما اسمى فيسار ، وأما مكانى فبلاد التتار ، وصنعتى راعى ، وسبب مجيئى ضياعى ، ولى صاحب اسمه أقرق من دشت قفجاف بن شقرق. كنت فى خدمته راعى ماشيته ، فأضللت رعيتى وضيعت حق حرمتى، فإذا أطلب ولى نعمتى لأمحو من وصمة الجفاء سيمتى<sup>(٣)</sup> ، فهذا شأنى وجل بغيتى .

قال الزنيم : أنا من حين شاهدت فى وجهك الأنوار ، علمت أنك يسار

(١) أى تلاقا وتعانقا من ألمه الفراق .

(٢) أى وما حاجتك يا زين الناحية ؟ .

(٣) وصفه ونعته .

وإنك معدن الذكاء والألقاب تنزل من السماء ، وأما طلبك لصاحبك ورعيته فإنه على كمال مروءتك ولا ينكر لك الرفاء<sup>(١)</sup> ، فإن بينك وبينه الوفاء مقام الصدق والصفاء ولم يقع بينكما قط بعد ولا جفاء ، وشهرتك بحمد الله بجميل الصفات التي قلما تجتمع في زكى الذوات ، ولا تصفو إلا للأولياء والبررة المبرزين الأصفياء من المسكنة والقناعة والجرأة والشجاعة وحفظ العهود والوفاء وكسر النفس والصفاء ، وعدم الحقد والحسد وإطراح العجب والتكدر والحراسة والسهر وقيام الليل إلى السحر ، والتوحد إلى الناس حتى قال فيك ابن عباس : كلب أمين خير من صديق خون<sup>(٢)</sup> . وعندك من التهذيب وقبول التعلم والتأديب ما يصير صيدك مذكى وسنك كالشفرة مزكى ، وفي شأنك يا ذا الوفاء والمنفعة قال الحارث بن صعصعة :

وَمَا زَالَ يَرْعَى ذِمَّتِي وَيَحُوطُنِي      وَيَحْفَظُ عُرْسِي وَالْخَلِيلَ يَخُونُ  
فَيَا عَجَبًا لِلنَّحْلِ يَهْنِكُ حُرْمَتِي      وَيَا عَجَبًا لِلْكَسْبِ كَيْفَ يَصُونُ

ومن هذا الضرب ما رواه أحمد بن حرب<sup>(٣)</sup> عن ذى العتاب منادم الكلاب، أن الكلب يكف عنى أذاه ويكفينى أذى سواه ، ويشكر قليلي ويحفظ مبيتى ومقيلى ، فهو من بين الحيوانات خليلي . ثم قال أحمد بن حرب : تمنيت والله أن أكون مثل هذا الكلب ، لأحوز هذه الصفات وأرقى هذه الدرجات .

وأرجو الله تعالى أن يعطفك على ويقلب قلبك ووجهك إلى ، بحيث

(١) الصلاح والوفاء .

(٢) خائن .

(٣) أحمد بن حرب : هو ابن فيروز ، الإمام القدوة ، شيخ نيسابور ، كان من كبار الفقهاء العباد ، من تصانيفه كتابه (الأربعين) وكتاب (عيال الله) توفى سنة ٢٣٤هـ سير أعلام النبلاء (١٨٣٥) .

ترغب في صحبتي وتميل إلى صداقتي ، فترى إذ ذاك مِنِّي بحمد الله تعالى من الأخوة والصداقة والمرواة والرفاقة ما تنسى به كل صديق ، وتفضل به الصاحب الجديد على العتيق ، فتترك سائر أصحابك وتلتهى بي عن أعز أوليائك وأحبائك ؛ خصوصاً بنى آدم الذين أنت بهم أعلم ، من أذهبت عمرك في خدمتهم والقيام بحقوقهم وحفظ حرمتهم ، وحراسة مواشيهم ودورهم وكمال فضلك في حياة بيوتهم وقصورهم ، ورعاية رعيانهم وصيانة أهلهم وجيرانهم، مع قناعتك منهم بما يفضل عنهم من كسرة خبز شعير أو عظم يابس أو فضلة مرقة قدير ، وإضاعتهم حقوق خدمتك ونسيانهم موجبات شفقتك، حتى لو وصل فمك إلى زادهم أو إلى شيء من عتيد عتادهم ، رموك بالحطب ورضوا<sup>(١)</sup> رأسك بالحجارة والخشب ، ولو ولغت<sup>(٢)</sup> في إنائهم أو شربت من مائهم ما قنعوا في تنظيفه وتطهيره وتشطيفه بمرة ولا مرتين ولا اكتفوا في إزالة لعابك بالعين ، بل دونوا الغسل بالحساب وغفروا الوعاء بالتراب<sup>(٣)</sup> ويعدون ذلك من التعب ولا يرعون مالك من تحبب وتودد . وأنا أرجو أن ترتفع منزلتك وتعلو درجتك ويساعدك رب العرش حتى تسير سلطان السباع وملك الوحوش ، وأجتهد في هذه القضية إلى أن أبلغ هذه الأمنية ، وأكون السبب في ذلك إلى أن تصير رئيس الممالك ، فإن لك على حقا قديما وفضلا جسيما طالما نمنا آمنين في ظل حراستك ، ورعينا مسرورين مكنوفين بحياطتك وأجلنا منك في خاطر ما قال الشاعر :

بِقَاوِكَ فَيُنَا نِعْمَةَ اللَّهِ عِنْدَنَا      فَنَحْنُ بِأَوْفَى شُكْرَهَا نَسْتَدِيمَهَا

(١) أى كسروا رأسك .

(٢) أى شرب مافى الإناء بأطراف لسانه وحركه فيه .

(٣) حديث ولوغ الكلب في الإناء : أخرجه الإمام مسلم : كتاب الطهارة ، باب حكم ولوغ الكلب (٩٤) وفيه : (إذا ولغ الكلب في الإناء فأغسلوه سبع مرات وغفروه الثامنة في التراب) .



قال يسار: يا أخى جميع ما قررتَه صحيح مقبول ، داخل فى الفضل خارج عن الفضول ، ولكن أنا من جنس السباع مجبول على ما لهم من الطباع ، ومع هذا فأنا عدوهم ، ويسببى يزول هدوهم ، وأنا لم أعادهم إلا فيكم ولا لى واد إلا فى نادىكم ، فإن تربيئى وبينكم وعينى مقارنة عينكم ، وأنا إليكم أقرب منى إليهم ، ومعولى عليكم دون معولى عليهم ، وعلى هذا وجدت آبائى وأجدادى ونشأت من حين ميلادى ، والخروج عن طريقة الإباء دليل على العقوق والآباء وهو أمر مذموم وهذا شىء معلوم ، وقد قال صاحب الشرع : ((الحب يتوارث والبغض يتوارث))<sup>(١)</sup> ولكن يا سليم الطباع وخصيب الرباع ، قولاك : تصير سلطان السباع سخرية منى واستهزاء ، ولا أستحق منك هذا الجزاء ، فإن معنى هذا القيل أمر مستبعد مستحيل ، إن أبا طاهر نجس العين فأنى من أين ، وهذا الهوس من أين ، فإن أردت إبعائى على ذلك وتكفلت لى برياسة الممالك ، فكلانا فى هذا الهوى سواء ، وإن صممنا على ذلك فما لجنوتنا دواء ، وهذا الوسواس من خيالات الإفلاس ، وفى مثل هذا الحال قال من صدق فى المقال : لا خيل عندك تهديها ولا مال . وأنا أعلم إنما تتكلم بما يطيب خاطرى ويسر سرائرى ويقربك فى الحب من ضمائرى .

قال المشرقى : لا تقل ذلك يا تقى ، فأنا شاهدت فى جبينك مخايل السيادة ومن شمائلك تقاطر السعادة ، وقد قيل يا فضيل : المرء يطير بهمته كما يطير الطير بجناحه . أما بلغك يا خير عالم ما رواه علاء الدين بن غانم ذو الفضل الكثير عن تاج الدين بن الأثير ، قال يسار أخبرنى بهذه الأخبار .

---

(١) حديث ذكره المتقى الهندى فى كنز العمال (٢٤٦٨٢) بنحوه ، وعزاه للديلمى عن أنس بن مالك رضي الله عنه .

فقلت له : يا مفتون أنت مجنون أبغملك وقلك وفقرك وذلك تملك الديار  
المصرية ، وتصير سلطان البرية .

قال نعم ولا تعمل زعم ، فإنى رأيت فى المنام النبى عليه الصلاة  
والسلام وقال لى : أنت تملك الديار المصرية ، وتكسر التتر ، ولا شك فيما  
يخبر به النبى ﷺ من خبر .

وقال : فأمسكت عنه ، لأنى كنت أعرف الصدق منه ، ثم ثقلت به  
الأحوال وتقل إلى أن بلغ الكمال ، وتملك هذه الديار ثم كسر على عين  
جالوت التتار<sup>(١)</sup> ، وأعطانى ما وعدنى به وأرضانى .

وإنما أوردت هذا المثال ؛ لتعلم أن سلطنتك غير محال ، وأنا أرجو  
الله تعالى أن يبسر لى القيام بجميع ما قلته يا إمام ، وأنا أجلسك على السرير ،  
وأقيم فى خدمتك الكبير والصغير ، وأرفع راية مراسيمك ، وأنفذ أوامرها فى  
ممالكك وأقاليمك ، وأجعل جنود الوحش تحت رايك ، وأقاليم الفقار كلها  
تحت ولايتك ، ولكن بشرط أن تتبع ما أراه ولا تخرج عن طوره ولا تتعداه ،  
وتعمل بكل ما أشير إليه ومهما أرشدتك إليه تعول عليه .

فقال : أنا طوع يدك وجميع أمورى منك وإليك ، فقل فإنى سامع  
ولأمرك طائع ، فانهض وعانى هذه الأمانى ، عسى يصير هذا الباطل حقا  
وينقلب هذا الكذب صدقا وقل ما تقضيه لأتبعه وأرتضيه .

قال : ترجع عما أنت عليه من من الأخلاق السبعية ، والأوصاف  
الكلبية من الحرص والشره والتكلب والتره<sup>(٢)</sup> والنفس المتمتره والطبيعة

(١) عين جالوت : هى موقعة انتصار المسلمين بقيادة السلطان قطز على جيوش التتار ،  
وهو مكان فى فلسطين قرب الناصرة . معجم البلدان (٨٧٠٦) .

(٢) الباطل .

المذمرة<sup>(١)</sup> ، وتصوم عن الدماء واللحوم وعن تمزيق الحيوانات وتقريق الجماعات ، وتحمل النفس على الأخلاق الجميلة والتلبس بالأوصاف الفضيلة من العفة والكرم والعفو عن ظلم ، والقناعة بالنبات عن لحوم الحيوانات ، ومعاملة الكبير والصغير بالفضل الكثير والبذل الغزير ، وتلافى الخطير والحقير ليسهل العسير وينقاد لك المأمور منهم والأمير ، وهذا أمر عليك يسير ، وهذا لأنك طالما جرحت جوارحهم<sup>(٢)</sup> وكسرت جوارحهم ، واصطدت سارحهم وأبدت بارحهم ، فهم منك متخوفون وإلى الإيذاء والضرر منك متشوفون .

وإذا رأوا شيئا خلاف العادة ، وعلموا أن ولايتك فيها الحسنى وزيادة ، وأصابوا الخير من مواقع الضير ورأوا ماسرًا من مواضع الشر والضرر ، تشرب محبتك منهم الكبير والصغير ، وأنهاك أن يراك من الوحوش العير والنفير فيتخذك الغريب حبيبا ، ويصير البعيد منك قريبا فتصيد بالمحبة أرواحهم كما كنت أو لا تنيد أشباحهم<sup>(٣)</sup> ، وإذا ضرب صيتك فى الأرض ونثر دره بالطول والعرض ، وتسامعت بك الوفود وتحققوا أنك عدلت عن خلقك المعهود ، أقبلت إليك منهم الجنود وزان جيد جنودهم من مجوهرات محبتك عقود ، وانعقدت بينكم بالمحبة والولاء عقود العهود فتوفرت إذ ذاك جنودك ، وعلت على رؤس الأقران راياتك وبنودك<sup>(٤)</sup> ، وجعلوا دارك مأواهم وحماك مصيفهم ومشتاهم ، مع إن هيبتك فى قلوبهم مركوزة وأسنة مخافتك فى أحشائهم من قديم الزمان مغرورة ، وأعلى من فيهم يهابك ويخشاك ويتوقى مكانك ويتحاشاك .

(١) الجريئة .

(٢) أى بليتهم وأهلكتهم . والجائحة البلية والتهلكة .

(٣) الأشباح ، مفردها شبح : الجسد .

(٤) شروطك .

قال يسار : اعلم يا خير سار إن حبال الآمال ومطامع الخيال ، مالم تتعلق بمأمول ، ولم ترتبط بأطراف سول ؛ فالنفس ساكنة والروح مطمئنة هادئة والقلب فرح والخاطر منشرح ، إذ الطمع ذل وشين ، واليأس إحدى الراحيتين ، ومتى تعلقت بذيل المطامع مخاليب الآمال ، وبلغت إلى حصول مأمول الخيال وقامت النفس فى تحصيله وتحركت الجوارح لنيل مأموله ، وانبعثت الهمة إلى إدراكه ، وتعلق القلب بسير أفلاكه ، توزعت الأفكار وتفرقت وتمزعت وركب لذلك ذل صعب وذلول ، وتقاذفت النفس فى كل مخوف ومهول ، وتقلدت بحمائل قول القائل :

إِذَا لَمْ يَكُنْ عَوْنٌ مِنَ اللَّهِ لِلْفَتَى      فَأَوَّلُ مَا يَجْتَبِي عَلَيْهِ اجْتِهَادُهُ

ثم إذا لم يحصل المأمول ولم تبلغ والعياذ بالله النفس السول ، مع بذل الجهد والمبالغة فى السعى والكد ومقاساة ومعاناة النصب ؛ ترادف النكد وتضاعف السهد ، وصارت النفس لهذا البدد وكان فى جيد حياتها من فوات المقصود حبل من مسد ، فلا تزال بين تشويش ضمائر وتقسيم خاطر وفكر غائب وهم حاضر ، وهذا الأمر الذى عزمت عليه وهمت بالترقى إلى الوصول إليه ، إلى عدم الحصول أقرب منه إلى الوصول ، وأنا أخاف وذا غير خاف أن يغرنا الطمع فى هذه الحركة فينتزع من فراغ أوقاتنا البركة ، ولا نحصل إلا على مثل ما حصل لمالك الحزين من السمكة : قال الزنيم : نبني أيها العليم بذلك المثل القويم .

[ ٤٤ ] قال : بلغنى إنه فى مكان مكين مأوى لمالك الحزين ، وفى ذلك

المكان غياض وغدرات تضاهى رياض الجنات :

حَكَى بِأَنَّهَا قَدَ الْحَبِيبِ تَمَايلاً      فَجَنَ وَفَى هَذَا الْجَنُونَ تَفَنَّا  
فَدَارَ عَلَيْهِ النَّهْرُ وَهُوَ مَسْلَسَلٌ      فَفَقِيدَهُ إِذْ قَدَ جُنَى وَتَجَنَّنَا

وفى مياهه من السماك ما يفوق سابحات السماك ، فكان ذلك الطير فى دعة وخير ، يزجى الأوقات بطيب الأوقات ، وكلما تحرك بحركة كأن فيها بركة ، حتى لو غاص فى تلك البحار والغدران لم يخرج إلا وفى منقاره سمكة .

فاتفق فى بعض الأثناء تعسر عليه أسباب الغذاء ، وارتج لفوت قوته أبواب العشاء ، فكان يطير بين عالم الملك والملكوت يطلب ما يسد الرمق من القوت فلم يفتح عليه بشيء من أعلى السماك إلى أسفل الحوت ، وامتد هذا الحال عدة أيام وليال ، فخاض يوماً فى الرقراق<sup>(١)</sup> يطلب شيئاً من الأرزاق ، فصادف سمكة صغيرة قد عارضت مصيره فاخطفها ومن بين رجليه التقفها ، ثم بعد اقتلاعها قصد إلى ابتلاعها ، فتداركت زاهق نفسها قبل استقرارها فى رمسها ، فنادت بعد أن كادت أن تكون بادت ما البرغوث ودمه ، والعصفور ودسمه . اسمع يا جار الرضا ومن عمرنا فى صوته انقضى : لا تعجل فى ابتلاعى ولا تسرع فى ضياعى ؛ ففى بقائى فوائد وعوائد عليك عوائد ؛ وهو أن أبى قد ملك هذا السمك فالكل عبيده ورعيته وواجب عليهم طاعته ومشينته ، ثم إبنى واحد أبوى وأريد منك الإبقاء على ، فإن أبى نذر النذور حتى حصل له بوجودى السرور ، فما فى ابتلاعى كبير فائدة ولا أسد لك رمقا ولا أشغل لك معدة فتصير مع أبى الفضيل كما قيل : فافقرنى فيمن أحب ولا أستغنى ، فالأولى أن أقر عينك وأعرف ما بين أبى وبينك ، فأكون سبباً لعقود المصادقة وفتحاً لإغلاق المحبة والمرافقة ، ويتحمل لك الجميلة والمنة التامة والفضيلة .

وأما أنا فأعهدك إن أعثقتنى ومننت وأطقتنى ؛ أن أتكفل لك كل يوم بعشر سمكات بياض سمان ودكات<sup>(٢)</sup> ، تأتيك مرفوعة غير ممنوعة ولا مقطوعة ، يرسلها إليك أبى مكافأة لما فعلت بى من غير نصب منك ولا وصب<sup>(٣)</sup> ولا كد تتحملة ولا تعب .

(١) الماء الرقيق فى البحر والوادي .

(٢) مستسلمات ذليلات .

(٣) تعب .

فلما سمع البلشون<sup>(١)</sup> هذا المجون ، أغراه الطمع فما ابتلع فسها ولها ،  
ثم قال لها : أعيدي هذه الرمز ، فبمجرد ما فتح فاه بالهمزة أنملصت السمكة  
منه بجمزة<sup>(٢)</sup> ، وغاصت في الماء وتخلصت من بين فكي البلاء ، ولم يحصل  
ذلك الطمّاع إلا قطع الأطماع .

وإنما أوردت يا ذا الدراية هذه الحكاية ؛ لتأمل عتبي هذا الأمر قبل  
الشروع فيه ، وتتدبر منتهى أواخره في مبادئه فقد قيل : أول الفكر آخر  
العمل .

قال المشرقي : اعلم يا مرتقى إن مبنى الأمور في مجاريها ، وقواعد  
ما أسس عليه مبانيها تقدير خالقها وتدبير باريها ، وما حكمه وقضاه وأحكمه  
وأمضاه ، لكنه كتبه وأخفاه فلا تدركه العيون والأبصار بل ولا البصائر  
والأفكار ، فإنه علم غيب وجهلنا به ليس بعيب ، لأنه تنزه أحدا صمدا قال  
تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦] . كما قيل :

على المرء أن يسعى ويبذل جهده      وليس عليه أن يساعده الدهر  
فإن نال بالسعى المنى تم أمره      وإن غلب المقدر كان له عذر

وإن الله العلى الأعظم قد وضع أساس بنيان العالم على الأسباب ،  
وفتح لتعاطى الأسباب الأبواب فقال ذو الجلال ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا  
لِنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] . وقال ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن  
رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥] . وقال القائل:

إذا ما كنت في أمر مروم      فلا تقنع بما دون النجوم  
يرى الجبناء أن العجز حزم      وتلك خديعة الطبع اللئيم  
فطعم الموت في شيء حقير      كطعم الموت في شيء عظيم

(١) البلشون : طائر طويل العنق والجناحين والساقين يُعرف بمالك الحزين وهو يقعد  
بقرب المياه فإذا نشفت ظهر كئيباً .  
(٢) أى بحركة سريعة إلى الوراء .

وقال عليه الصلاة والسلام : «علو الهمة من الإيمان»<sup>(١)</sup> . والمرء يسعى فى تحصيل مرامه ، ولا يترك شيئاً من أسباب قيامه ، فإن ساعده القدر بقدره انقاد إليه مرامه بشعره ، وكان مصادمه مساعده ومقاومه معاضده ، كما قيل :

وإذا أراد الله نصرة عبده كانت له أعداؤه أنصارا

فيساعده إذ ذاك الكون والمكان ويمضى سهم أوامره رامى القضاء من قوس الزمان ، فيقيض له المساعد ، ويتعبد له المقارب والمباعد ، وحسبك يا ذا الصولة ما اتفق من السعد لعماد الدولة<sup>(٢)</sup> فسألته يسار عن سرد هذه الأخبار .

[٤٥] قال : كان رجل صياد له ثلاثة أولاد كأنهم حمك<sup>(٣)</sup> وقوتهم السمك ، تقلبت بهم الأحوال حتى صاروا برياستهم على الدنيا أحمال وانتهوا فى الرياسة ، وساسوا الخلق أحسن سياسة ، وانتشر أمرهم وطاب فى الدهر ذكرهم ، ومما ملكوه العراقان<sup>(٤)</sup> ، والأهواز<sup>(٥)</sup> ، وفارس وسرتها شيراز<sup>(٦)</sup> .

(١) حديث : «علو الهمة من الإيمان» . لم نعثر عليه فيما بين أيدينا من المصادر ، ولكن فى معناه ذكر العجلونى فى كشف الخفا (٣٣٥/٢) ولفظه : «همة الرجال تُلغع الجبال» . وقال الشيخ : لم أقف عليه .

(٢) أبو الحسن على بن بويه ، عماد الدولة من مؤسس دولة بنى بويه بفارس ، استولى على شيراز سنة ٩٣٤هـ وحكم فارس حتى وفاته عام ٩٤٩هـ . البداية والنهاية (٢٣٥/١١) .

(٣) الحمك : الصغير من كل شىء .

(٤) العراقان : اسم أطلق سابقاً على الكوفة والبصرة ، وأيضاً على العراق الحالى (العراق العربى) والجبال (العراق العجمى) . معجم البلدان (٨٢٦٨) .

(٥) الأهواز : مدينة فى جنوب إيران وهى عاصمة خوزستان . معجم البلدان (١١٦٣) .

(٦) شيراز : مدينة فى جنوب إيران بجبال زاغروس . معجم البلدان (٧٣٨٦) .

قال المشرقى أبو زنمة : ما أحسن هذه الكلمة وأيمن هذا النظر ، وأرصن هذه الفكرة ، وأدق معانى هذه المبانى ؛ ولكن إذا رفعك الله من يضعك ، وإذا أعطاك من يمنعك وقد قال ذو الجلال ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢] وقال صلى الله عليه وسلم ((اللهم لا مانع لما أعطيت))<sup>(١)</sup> .

وكل الناس تطلب المعالى ونفس الحر تأبى أن تضاماً

فلما بلغ بهما الكلام إلى هذا المقام قال يسار : اعلم يا فحل الفحول ، وإمام المعقول والمنقول ؛ أنى ما بالغت فى الامتناع إلا لأقف على ما فىك من طباع ، أسبر ثبوت قدمك وثباتك وراء كلمك ، فلقد وجدتك فى هذا الأمر الخطير فوق ما فى الضمير ، وفى مواطن الاختيار أثبتت جناحاً من ابن الليث الصفار ، فانهض لقصدي وحركته على خيرة الله تعالى وبركته ، فإنى وضعت عنان جموح هذا المرام فى يد تدبيرك ، وجعلت واسطة هذا العقد جوهرة تفكيرك ، وسلك نظامه ونظام قلالته جودة تصويرك ، فإنك أهل لذلك وبرأيك تقتدى المسالك ، فابتهج أبو زنمة بهذا المقال ووثب فى مقام الخدمة ، وقال : حيث انشرح صدرك لكلامى ، فسترى فى وجهك مجالس قيامى ، وأنا أعلم أن معبودك سيبلغك مرامك ومقصودك ، ولكن يجب التيقظ ، وقبل الشروع التحفظ . أما التيقظ فلا ير جعلها الملك مقتدى ولا يغفل عنها أبداً ، كما فعل الملك الظاهر الموفق أبو سعيد محمد جقمق<sup>(٢)</sup> .

[٤٧] قال : حين اضطربت الأوامر واختلفت العساكر واصطدمت الأمور ، وخرج عليه من عساكره الجمهور ، وقل المعين ، وذلك فى سنة اثنتين وأربعين ، فعصى تنكرى وتترس فى حلب ، وقام بالراكمة الجلب ،

(١) الحديث أخرجه البخارى : كتاب الأذان ، باب الذكر بعد الصلاة (٨٤٤) .

(٢) الملك الظاهر جقمق ، سلطان المماليك من سنة ١٤٣٨ إلى سنة ١٤٥٣ م ، كان وصياً على يوسف ابن برساي ، فخلعه بعد توليته بثلاثة أشهر ، وكان متشدداً فى الدين ، ونعمت البلاد فى أيامه بالهدوء .



وإنال الحلبي بالشام وكاتبه الطغام والعظام ، وهرب بالقاهرة العزيز وأزت الشيطاطين فاشتد الأزيز ، وتخبط بالصعيد العريان ، وفشا في عساكر الإسلام، الطريان<sup>(١)</sup> .

فسفه الحلیم ، وحرار الحكيم ، وضل كل ذی رأى قويم ، فثبت الملك الظاهر وتعرف إلى الله تعالى فأزال استيحاشه ، وأصفي سرائره ، ولم تزل سيرته ظاهرة فكان الله عوناً وناصره ، فأطفأ بأدنى لطفه شواظ تلك النائرة .

وقد بسط ذلك في سيرته الظاهرة فتبدل الجحيم بالنعيم ، ورفع الله تعالى عن الإسلام والمسلمين العذاب الأليم ؛ كل ذلك بثبات القدم وعلو الهمم ، ولم تحصل هذه الفعلة الذكية الرائحة ، إلا بالطوية الطيبة والنية الصالحة . وأما التحفظ فمن مواد شرور ملتبس بها الجمهور ؛ منها الحقد والملا والكدب في المقال والحسد والاحتيال . فإن الحقود وقود ، والحسود لا يسود ، والكدوب يذوب ، والملول لا يطول ، والمحتال مغتال ، وباقي النصائح الذكية الروائح تأتيك بالسعد فيما بعد .

وأنا الآن أقدم للبيان وأذكر الأهم وما فائدته أعم ، قبل الشروع أمام المقصود ، وهو تأكيد موثيق العهود ، فإنه إذا حفتك الجنود ، وأحاط بك أرباب الريات والبنود ، وأنت جالس على السرير وفي خدمتك المأمور والأمير والكبير والصغير ؛ يعسر على استيفاء الخطاب ، واستيعاب الجواب ، ولا يليق بعظمتك ومقام حرمتك إطالة الكلام ولو اقتضاه المقام ؛ خصوصاً بحضور الخاص والعام ولو كان المتكلم أعز الخدام وأقرب الأئلام<sup>(٢)</sup> ، فلا أقدر أن أتجراً عليك وأنهى جميع ما أريده إليك ؛ لأن قصد الخادم إقامة حرمة مخدمه ، والمبالغة في حفظ ناموسة وتعظيمه ، وكثرة الكلام تمنعه عن هذا القصد وتدفعه ، وأما في هذا الوقت فإن كثير كلامي لا يورث شيئاً من المقت فلا حرج على كلامي كيفما خرج .

(١) الاضطراب .

(٢) أقرب الأئلام .

قال يسار : بارك الله فيك وأبقاك لذويك ، فما أدق نظرك وأحسن في عواقب الأمور فكرك ، وأصوب غوصك على جواهر الانتقاد ، وأغرب بوصك<sup>(١)</sup> إلى زواهر الاعتقاد ، فقل ما بدالك مما يزين حالي وحالك ، فإن حرمتي حرمتك وحشمتي حشمتك ، فإن عظمتي فقد عظمت نفسك ، وإن وفرت مالي فقد زدت كدسك<sup>(٢)</sup> . والخادم إذا لم يقصد رفعة مخدمه ويعد ذلك من أكبر همومه ، ويسعى فيه ساعة فساعة وفي كل مكان وعند كل جماعة ، وإلا فيدل ذلك على خساسة مقداره ، وقصور نظره ولؤم نجاره<sup>(٣)</sup> ، وركاكة همته واستبدال حرمة .

فقال أبو زنمة : أول شروطي يا ذا العظمة : أن لا تقترب المؤذنين ولا تلتفت إلى الأسرار المغتابين ، ولا تضع الأوقات في الإغناء إلى القينات ، ولا تسمع كلام واثٍ وتعد كلامه أقل من لاش .

ثانيها : أن لا تعجل في فصل الحكومات ؛ بل تتعاطاه بالتفتيش والالتفات إلى أن تتجلى صورتها وتتعين حقيقتها ، فإذا وضحت لديك ، وتخلت مخدرة حقيقتها عليك ، أجهد فيها بالصدق وأعمل بما يقتضيه الحق .

ثالثها : أن لا تعود لسانك الفحش والبذاءة ، فإن في ذلك على الملك أسوأ إساءة فإن الكلام يؤثر في القلوب ، وينفر من قبيحه الطالب والمطلوب وقد قيل :

جراحات السنان لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان<sup>(٤)</sup>  
[٤٨] وقد قيل : إن عيسى عليه السلام مر بجماعة في بعض الأيام فصادفوا كلباً أجرب فقال له : سلمك الله اذهب ، فقال كل من أصحابه ، مما كان مَعْبَى في جرابه من الاستنقااص وطلب البعد عنه والمناص ، وما سلموا إلى عيسى حاله ؛ بل سألوه عن كلامه له وما دعا له .

(١) السبق والتقدم .

(٢) أي زدت ، وتكدس حبك عندي .

(٣) أي القصد .

(٤) السنان : نصل الرمح .

فقال : إنى عودت لسانى ببيان ما فى جنائى ، وهو المقاصد الحسنة  
وترك الألفاظ والعبارات الخشنة .

[٤٩] وقيل : إنه مر فى بعض الأوقات ومعه جماعات ، بكلب من  
الأموات ، ملقى على مزبلة فى جملة القاذورات ، فوضع كل منهم يده على  
خطمه<sup>(١)</sup> ، وتكلم فى رائحته عند شمه . فقال عيسى عليه السلام : ما أحسن  
بياض أسنانه ، فقيل له عما سمع من بيانه .

فقال : عودت لسانى بلفظ الخير وإن لا يتكلم بما فيه ضير .

وكما يجب على الملك كف اللسان الفصيح عن الكلام البذى القبيح،  
كذلك يجب عليه أن لا يصغى إليه ويتأمل قول الشاعر :

وسمعتك صن عن سماع القبيح      كصون اللسان عن النطق به  
فإنك عند سماع القبيح      شريك لقائله فانتبه

ووجد فى كتاب (آداب الصحبة) لأبى عبد الرحمن السلمى<sup>(٢)</sup> بيت

ثالث:

وكم أزعج الحرص من طالب      يوافق المنية عن مطلبه

وهذا الأمر يا مخدوم لكل أحد معلوم على العموم . وأما أكابر  
السلطين والملوك الأساطين فهم أعلى مقاما أن يكون الفحش لهم كلاما ،  
وأن يجرى فى مجالسهم ، أو يسمع من محادثهم ومجالسهم ، وكل ملك اعتاد  
مجلسه فاحش الكلام اختل نظامه ومقته الخاص والعام ، ونفرت عنه قلوب  
الرعية ، وبحسب رغبة الرعية تكون الممالك راضية مرضية ، وإذا نفرت

(١) أنفه .

(٢) عبد الرحمن السلمى : محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأردى ، السلمى الأم ،

الإمام الحافظ المحدث ، شيخ خراسان وكبير الصوفية ، أبو عبد الرحمن النيسابورى

الصوفى صاحب التصانيف مات سنة (٤١٢هـ) بنيسابور . سير أعلام النبلاء (٣٧٩٩).

وإنما أوردت هذا التنظير ، أيها الصاحب البصير ؛ لفائدتين جليلتين  
عظيمتين .

إحدهما : الإعلام بالتحقيق أن العدو العتيق لا يتأتى منه صديق .

ثانيهما : الإعلام بأن الواجب على الحكام أن لا يعجلوا بالانتقام ، فربما  
يورثهم الاستعجال الندامة في المال ، في حالة لا يفيد العذل والتفنيذ وعند ذلك  
لا يمكن التدارك ؛ بل إذا نُقِلَ إليهم وأوردَ عليهم ما يثير غبار الغضب  
ويُحْنِي من نار السخط ، اللهم لا يفلتون زمام التثبيت والتفكير من أنامل التآنى  
والتدبير ، خصوصاً السلاطين والملوك الأساطين ؛ فإن قدرتهم واسعة  
وأطراف أوامرهم شاسعة ، وأوهاق<sup>(١)</sup> اختيارهم طويلة ، ومرامى المراد  
لمرامهم منيلة ، وأذان الكون لأوامرهم سميعة ، وعين المكان لمراسيمهم  
مراقبة مطيعة ؛ فمهما أرادوا من النفع أوصلوا ، ومهما اختاروا من الضرر  
فعلوا ، وذلك في كل حين ممسين أو مصبحين . ولذلك قالوا : القاضى لا  
يحكم حكماً إلا وهو راضى ، ولا يحكم وهو غضبان ، وهو مشغول الخاطر ،  
ولا غرثان . فبين وجدوا طريقاً الى الخير بادروا إليه ، وإذا قصدوا ايقاع شر  
توقفوا لديه . ولا يهملوه ؛ بل يسبروا غوره إلى أن يقفوا عليه . فربما يكون  
من مداخله عنى ، أو حاسد ، أو يتعاطى من له غرض فاسد . ثم اعلم يا ذا  
التبصرة والفضل والتذكرة ، أن من يعمل متقال ذرة خيراً يره .

ومن يعمل متقال ذرة شراً يره فلما رعا يسار هذا الحوار قال : ما  
أزهى هذه النصائح وأزكى ما ليها من روائح ، وأنا أقبلها ولا يزال مرتشف  
سمعى مقبلها ، وعلى ذلك أعاهدك ، ومهما رأيت غيره أعاهدك فإنه للملك  
عين المصلحة وللملك زين ومسلحة ، وأيضاً فاشتراط ما بدالك مما يزين  
حالك ، ويصون مالك ومآلك .

(١) أحبال .

قال : وأريد أن تكون حرمتى موفرة ، وكلمتى معتبرة ومنزلتى على أقرانى مرتفعة ، ومكانتى فى الممالك متسعة ؛ بحيث تكون مزيتى ظاهرة ، ومرتبى لأكفائى باهرة ، وكلامى فى محل الإصغاء والقبول متصلاً بالنجاح فى السؤال والمسئول .

فإن حسن العهد ، وحفظ الود ورعاية الحقوق ، القديمة السابقة ، والخدمة المستمرة المتلاحقة دليل على كمال المرواة والوفاء ونهاية الفتوة والصفاء ؛ لاسيما من الملوك والأكابر فى حق خدمهم الأصاغر . ففى الحقيقة رفعة الخادم ، وكمال حرمة من رفعة مخدومه وعزته ، وكل من رفع قدر خدمه وحافظ على حفظ حشمه ، ومنع جانبهم ، ورعى حاضرهم وغائبهم ؛ إنما حفظ أطراف حشمته ، وراعى جانب عظمته وحرمة ، وكل كبير امتنَّه خدامه ، وأذل جماعته وقوامه ، ولم ينزلهم منازلهم ، ولا عرف فضائلهم وساوى بأواخرهم أوائلهم ؛ فإنما أضع مكانة نفسه ، ولم يفرق فى الفكر بين يومه وغده وأمسه ، وإذا لم يُصنع الملك لكلام الوزير ، واستقل بأوضاع ناصحه والمشير ، فابتذله وانتهزه واستقله واحتقره ؛ خصوصاً فى المجامع والمحافل بين العساكر والجحافل ؛ فأى حرمة تبقى له عند البقية من سائر الخدم والرعية ، وأى منسوم وكلام يسمع له عند العوام . فيتكدر خاطره ، وتتغير سرائره ، فيدعوه ذلك والعياذ بالله إلى شق العصا إذ صار على باب مخدومه معلقاً كالحصى ، وقدره فى المكانة ، وقوله فى البلاغة صار كالزيف فى الصاغة والفسو فى الدباغة ، وناهيك أيها الخبير ما قالته لأمها الزاغة<sup>(١)</sup> ، قال يسار : أخبرنى بذلك يا جهينة الأخبار .

[٥١] قال : ذُكرَ أن زَاغَةَ فى بلد مراغة . انتشى : لها فرخه . انتشر لها بين الطيور صرخة ، وكانت ذات بهجة لطيفة ، وصفات ظريفة ، وتربت يتيمة

(١) الزاغة : طائر يشبه الغراب أصغر منه فى الحجم .

فلما سال الميزاب بما جرى ﴿وقضى زيد منها وطرا﴾ [الأحزاب: ٣٧] نهض ليبر قسمه حسبما ميزه وقسمه ، وأدنى من منقاره غرمولة<sup>(١)</sup> ، وكان للطائر مدة لم يتناول مأكوله ، فتصوره قطعة لحمه قدما إليه طعمة ، فأنشبت مخالبيه فيه فاستغاث بملء فيه ، وكاد أن يخمي عليه ، واستعان بحبيبة قلبه إليه ، فأقبلت المرأة كالحدأة فأشار عليها أن تكشف عن ساقها ، وترى الطير بظرها وحمرة ، فربما يلتهم به ويترك آله ، فتكشفت وأدنته إليه وعولت في خلاص صاحبها عليه ، فوثب لشدة قرمه ، وتأثير الوجع وألمه ، لي لهم ذلك الفليم<sup>(٢)</sup> ، فأنشبت مخاليب جلته الأخرى في فليم تلك البظرا ، فاشتبتكا وفي البلاء اشتركا ، وبينما هما في تعاضل الكلاب<sup>(٣)</sup> وإذا بالزوج قد دخل من الباب ، فراهما على تلك الحال من الاشتباك والإعتزال ، ونقل الطير ما قال بالأفعال دون الأقوال ، فصح قوله وفعله ، وفعل معهما ما يجب فعله .

وإنما أوردت هذا البيان ؛ لأعلم جنس الحيوان أن الشروع فيما ليس فيه منفع ، يجب الإبعاد عنه والفرار منه ، وعدم الإصغاء إليه والتوجه والإقبال عليه ، ولهذا قال : النبي النبيه صلى الله عليه وسلم «من حسن إسلام المرء ، تركه ما لا يعنيه»<sup>(٤)</sup> . قال المشرقي : ما بقى يا تقى ، إلا أن ترتقى ، فلقد طال البيان وضاع الزمان :

فانهض هُدَيْتَ إِلَى ما رُمْتَهُ عَجَلًا فَالدهر عاتٍ وللتأخير آفاتٍ

وكانت هذه المحاورة تحت ظل شجرة فيها وكر حمامة ، وكان لها

(١) إير الرجل .

(٢) أى فرج المرأة

(٣) أى ركب بعضها بعضاً .

(٤) الحديث أخرجه الترمذي : كتاب الزهد ، باب (١١) (٢٣١٧) وقال : هذا حديث غريب . وابن ماجه كتاب الفتن ، باب كف اللسان فى الفتن (٣٩٧٦) .

ثم إنها توكلت على الرحمن وصدحت على الأغصان بقولها :

على الطائر الميمون والبشرِ والسَّعدِ      سموتَ إلى العلياءِ نهداً على نهدٍ<sup>(١)</sup>

ثم هبطت وبين أيديهما سقطت فأذكرت قول الرئيس<sup>(٢)</sup> هذا الشعر

النفيس :

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْقَعِ      وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمْنَعِ

وقبلت الأرض ووقفت في مقام العرض ، ولزمت شرائط الحشمة ، وأدت مواجب الخدمة ، وهنأت نفسها والكون بسلطة الملك يسار ذات الصون ، وقالت : إني لكما نعم العون ، وموطنى في هذه الشجرة ، وأنا لأوامركم مؤتمرة ، وقد وعيت ما قلتماه وما دار بينكما وذكرتماه ، ورأيتاه صادراً من مشكاة السعادة مشرقاً بأنوار السيادة ، سهامه نافذة في قلب الغرض ، وسيتعبد جواهر الرعايا بأدنى عرض ، فإن حسامه مطيق لفصل القصد ، وشأنه سيبلغ أعلى اليمن والسعد ، وها قد جئت مبادرة واردة منهل الطاعة وصادرة ، فأمرأ لأمتل ، وانظرا لأحتفل ، وتحكما لأطيع ، وتكلما فإني سميع ، فإن أشرتما فالقصد قاف ، وإن استشرتما فالرأى كاف ، وإن خبرتما فالحزم واف ، وإن استنهضتما فالعزم شاف ، وإن استخدمتما فالعبد خادم صاف مصاف .

فلما رأيا من الحمامة هذه الكرامة تبسم الزنيم وتفاعل ، وأشرق وجهه وتهلل وتيمن بطلعه الورقا ، وعلم أن أمرهما يرقى ، وقال يسار : هذا من علامات اليسار ، وجبر الانكسار والخروج إلى اليمين من اليسار ، وعنوان السعود وحصول النحيح والمقصود ، فإن مسبب الأسباب العزيز الوهاب

(١) نهداً على نهد : كريم على كريم .

(٢) الشيخ الرئيس : أبو علي بن سينا ، تقدم ترجمته .

تبارك وتعالى وجل جلالاً ، هو مسهل الصعاب ومفتح الأبواب ، وإذا أراد أمراً هياً أسبابه وفتح على الضعيف طاقته وبابه ، ووسع رحابه وسدد إلى مرامى المرام لراميه تشابه<sup>(١)</sup> ، وحصول مثل هذا الصاحب الصادق والرفيق الموافق والمعين المصدق ؛ أدل دليل على أن الله الجليل يبسر هذا المطلوب ويظهر هذا النجاح المحجوب . ثم أنهما استشارا الحمامة فى كيفية نيل الزعامة والشروع فى هذا الأمر ، والتوصل إلى دعوة زيد وعمرو ، وطريقة اشتهاره ، وتعاطى أسباب انتشاره .

فقال : أنا من جنس الطير مشهورة بينهم بالخير ولهم إلى سكون ، وعلى مناصحتى اعتماد وركون . فالصواب فى فتح هذا الباب دعوة الجمهور من الطيور ، وأنا به زعيم وفى الرسالة حكيم ، فإن اقتضى الرأى الرفيع توجهت ودعوت الجميع بعد التخيير والتشهير بين الكبير منهم والصغير ، أن أبا الجراء السلطان ، وأبا الجداء الوزير ، وقد وقع الاتفاق فى الآفاق على هذا الوفاق ، فليبتهج سائر الطيور بهذا الفرح والسرور ، وليقرأ على رؤس الجمهور هذا المقال المنشور ، وليبادر إلى الخدمة بالحضور ولا يتخلف أحد من أمر ومأمور ، والحذر الحذر من المخالفة وعدم الانقياد والمؤالفة ، فقد طاب الوقت ، وراق وزال المقت ، والشقاق والمسارة فى أقرب زمان ليأخذوا لأنفسهم الأمان ، ولا يركبوا من التعويق سوى متن مسافة الطريق .

فأعجب الملك والوزير من الهديل هذا الهدير<sup>(٢)</sup> ، فكتب بذلك بطاقة ، وحملتها الحمامة بأحكم وثاق ، ثم أخذت إلى الجو ، ووقيت من الجوارح السوء ، ثم هبطت إلى مجمع الطير ، وهو نادى الندى والخير ، فرأت منها خلقاً كثيراً ، وجمعاً غزيراً ، فسلمت سلام المشتاق ، وعانقت عناق العشاق ،

(١) النبله تستخدم فى رمى السهام .

(٢) الهدير : صوت الحمام ، والمعنى كلامه .



فترحبوا بمقدمها، وسألوا عن معرب أحوالها ومعجمها ، وقدموا موائد الضيافة ، وأظهر السرور واللطافة ، فبثتهم كثرة الأشواق ، وما عانته من ألم الفراق وقد حرضها شدة الشوق ، وساقها إليهم أشد سوق ، وبعثها أيضاً باعث ، وهو من أحسن الوقائع وأيمن الحوادث، وذلك أن شخصاً من أصلاء بنى سلاق<sup>(١)</sup> الحاكم على بنى زغار وبنى براق تولى سلطنة السباع ، ومالكية الذناب والضباع ، مضافاً إلى ذلك الحكم على الطيور والقيام بسياسة أمور الجمهور ، وأقام له فى ذلك وزيراً كافياً ناصحاً مشيراً ؛ يدعى أبا زنمة المشرقى من نسل تكابل الأرتقى وهو من الفحول ، وكباش الوعول ، وقد أرسلوني إلى الجماعة يأمرونهم بالدخول فى رياض الطاعة ؛ ليحصل لهم الرعى والرعاية ، والرفاهية والحماية ، ويأمنوا صيد الكائد وكيد الصائد .

ثم شرعت تبث للكبير والصغير ما شاهدت من مخايل الملك والوزير، وحسن شمائلهما ويمن خصائلهما ، وما هما عليه ونسباً إليه من الشجاعة والدين ، والعقل المتين ، والفضل المبين ، والقناعة والعفة والمجد الذى لا يدرك وصفه ، وأن الملك المعلوم قد عف عن تناول اللحوم ، وقد قنع بما يسد الرمق من حشيش النبات والورق ، وقد تكفل برفع الظلم ، وردع الظالم ، وإجراء مراسم العدل وإحياء مراسم الفضل ، فإن أنابوا وأجابوا ؛ وريحوا وأصابوا وطالوا وطابوا ، وإن أبوا وصبوا واهتزوا للمخالفة وربوا ، ثم كسهم<sup>(٢)</sup> الدمار وأركسهم<sup>(٣)</sup> ، فلا يلوموا إلا أنفسهم .

فصدقوها من أول وهلة والرائد لا يكذب أهله ؛ لأنهم كانوا بها واتقين، ولكلامها فى الحوادث مصدقين ، فما وسعهم إلا الطاعة ، والتوجه إلى خدمة

(١) بنو سلاق : الكلاب .

(٢) كسى الشيء أى دقه حتى صبره كالسويق .

(٣) أى عكس حالهم .

الملك فى تلك الساعة ، وبعدهما تبادر بالتصديق طاروا بالفرح ودخلوا الطريق، واستصبحوا من الخدام والتقدم ما يصلح للمخدوم من الخادم ، فلما قربت الديار ودنوا من ولاية الملك يسار تقدمت الحمامة وسبقت، وأخبرت الملك والوزير بما فتقت ورتقت<sup>(١)</sup> ، فاستبشروا بما تقدم وبادر الوزير لملاقاة المقدم ، فتلقاهم بالاحترام والتوقير ، وأكرم الكبير منهم والصغير ، ومشى معهم بالإكرام والحرمة ، وأوقف كلا منهم فى مقام الخدمة ، وحين استقر بهم المقام افتتح الوزير الكلام ، فأثنى على الله تعالى وضاعف التحية على نبيه وآله ، ثم امتدح الملك الذكى بثناء يخلج المسك الزكى ، وذكر بعد ذلك ما يتعلق بسياسة الممالك ، وأن الله من بالملك عليه ، وساق سلطنة الوحش والطيور إليه ، وذكر مقام كل من الطيور وما وظيفته بين أولئك الجمهور ، فأطاع الكل وتابعوا وعلى ما اقترحه عليهم بايعوا وأنشدوا فأرشدوا :

وَنَحْنُ أَتَيْنَا طَائِعِينَ وَلَمْ نَكُنْ  
عُصَاةَ فَرْمٍ غَيْرِ الطَّيْرِ عَسَاكِرًا

ولما انقضى الوطر من قضايا الطير ، أخذوا فى استدعاء جموع الغير من الوحوش الكواسر ، والبهائم الجواسر ، والهوام النواشر ، والجوارح النواسر ، وأرسلوا فى تلك الجماعة الحمامة ، وقلدوها فى طوق الزعامة، فتوجهت نحو الوحش ، وإلى كل فارح من الصيد وجحش ، وكانوا بذلك قد سمعوا وللمشاورة فيه قد اجتمعوا ، فبلغت الحمامة الرسالة وأظهرت ما فيها من بسالة ، وكان آخر ما وقع عليه الاتفاق ، الوفاق ، وعدم النفاق وقصد الأرتفاق والتوجه إلى خدمة الملك يسار صحبة الرفاق ، وقالوا : لاشك أن الكلب بالوفاء مشهور ، وبحسن الرعاية والحراسة مذكور ، ويقدر أن يرعانا من الإنسان ، ويحمينا من السباع ومؤذيات الحيوان ، وأوصافه مذكورة فى الكتاب وناهيك بفضل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب .

(١) أى ما كان منها من كلام .

