

ANTONELLA GHERSETTI

Il *qāḍī* al-Tanūhī
e il *Kitāb al-farağ ba'd al-šidda*

Al-farağ ba'd al-šidda (Il sollievo dopo la sventura) del *qāḍī* Abū 'Alī al-Muḥassin al-Tanūhī¹ (m. 384/994) è un'opera i cui numerosi aspetti, a nostro parere, devono essere affrontati singolarmente poiché uno studio globale, pur senza pretese di esaustività, rischia di essere dispersivo. In quest'ottica sarà interessante enucleare in questa sede alcuni dei più significativi criteri compositivi adottati da al-Tanūhī, evidenziandone la lucidità programmatica, e mettere a fuoco alcune tematiche particolarmente interessanti. Qualche cenno biografico integrerà quanto della ricca e complessa personalità dell'autore traspare dal *Farağ*.

¹ GAL, I, pp. 161-162 e S I, pp. 252-254. Ci basiamo per questo lavoro sull'edizione a cura di 'Abbūd al-Šāliḡī, Beirut 1978, 5 voll. A proposito di questa edizione si veda I. al-Sammarrāī, *Ma' Kitāb al-farağ ba'd al-šidda li-l-Tanūhī*, in «Mağallat Mağma' al-Luġa al-'Arabiyya al-Urdunnī, III (1980), pp. 194-220, oggetto di critica da parte di Ḥ. Ġanīm, *Ḍuyūl wa-mulāḡazāt*, in «MMLAU» VI (1983), pp. 199-202. Per quanto ne sappiamo esistono altre due edizioni: la prima, a cura di M. al-Ġamrāwī, Il Cairo 1903-1904, 2 voll. (riedita al Cairo nel 1938), a giudizio di Francesco Gabrieli (si veda oltre), lascia piuttosto a desiderare; la seconda, Il Cairo 1955, sarebbe invece, secondo M. Ḥ. 'Abd Allāh, attendibile. Sul genere del *Farağ* si veda il fondamentale articolo di A. Wiener, *Die Farağ ba'd as-Šidda Literatur*, in «Der Islam», IV (1913), pp. 270-298 e 387-420 (sul libro di al-Tanūhī in particolare pp. 397-413). Sul *Farağ* di al-Tanūhī si vedano: F. Gabrieli, *Il valore letterario e storico del Farağ ba'da š-šiddah di Tanūhī*, in «RSO», XIX (1941), pp. 16-44; R. Fakkar, *At-Tanūhī et son livre: la délivrance après l'angoisse*, Il Cairo 1955 (cfr. anche la recensione di D. Sourdrel in «Arabica», IV (1957), pp. 88-90); E. Panetta, *At-Tanūkhī: al-Farağ ba'da al-šidda*, in «Libia», I (1953), pp. 109-115; P. Loosen, *Tanuchi, seine Art und Kunst*, in «Zeitschrift für Semitistik», X (1935), pp. 46-73; M. Ḥ. 'Abd Allāh, *Kitāb al-farağ ba'd al-šidda li-l-qāḍī al-Tanūhī*, in «Ālam al-fīkr», XIV (1983), pp. 359-414. Per una stimolante analisi dei racconti del *Farağ* secondo gli schemi di C. Bremond si veda la proposta di A. Schippers, *Tales with good ending in Arabic Literature*, in «Quaderni di Studi Arabi», IV (1986), pp. 57-70. Del *Farağ* esiste un'antologia in lingua tedesca a cura di A. Hottinger, *Ende gut, alles gut: das Buch der Erleichterung nach dem Bedrängnis*, Zürich 1979.

Fondamentale fu la figura paterna per la formazione intellettuale di al-Tanūhī, come fondamentali si rivelarono anche le amicizie del padre per l'inserimento del giovane nella carriera giudiziaria e nella buona società².

Abū 'Alī al-Muḥassin ibn Abū al-Qāsim 'Alī ibn Muḥammad ibn Abī al-Fahm Dāwūd ibn Ibrāhīm ibn Tamīm al-Tanūhī³ nasce a Baṣra il 26 rabī' al-awwal 327/939⁴ e nel 333/945 inizia lo studio degli *ḥadīṭ*, del diritto e del Corano⁵. Tra i suoi insegnanti ci furono, oltre al padre, Abū al-'Abbās al-Aṭram, Abū Bakr al-Šūlī, Ibn Dāsah, Wāhib ibn Muḥammad Šāhib Naṣr al-Ġahḍamī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Uṭmān al-Nasawī, Aḥmad ibn 'Ubayd al-Šaffār, Wāhib ibn Yaḥyā al-Māzinī⁶. Nel 335/946 egli seguiva le lezioni di Abū Bakr al-Šūlī e di Abū al-'Abbās al-Aṭram⁷.

All'età di 15 anni, nel 342/953, al-Tanūhī resta orfano di padre⁸ e prosegue gli studi diventando nel 346/956 controllore dei pesi alla zecca di al-Ahwāz⁹. Quando, nel 347/958, si reca a incontrare il vizir al-Muhallabī a Sūs¹⁰ egli ricopre la carica di testimone di Aḥmad ibn Sayyār, *qāḍī* di al-Ahwāz.

² Significative sono le parole con le quali al-Ṭa'ālibī inizia la biografia di al-Tanūhī in *Yatīmat al-dahr*, Il Cairo 1956-1958, II, p. 346. Circa il *qāḍī* Abū al-Qāsim 'Alī Ibn Muḥammad al-Tanūhī, padre del Nostro, si veda Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-udabā'*, ed. Margoliouth, Londra 1923-1925, V, pp. 332-347. Per i suoi rapporti d'amicizia con il vizir al-Muhallabī che tanto aiuterà il giovane al-Muḥassin si vedano Yāqūt, cit., V, pp. 333 sgg. e al-Ṭa'ālibī, cit., II, p. 336.

³ Sui Tanūhī si vedano al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, Hyderabad 1963, III, p. 90, R. Fakkar, cit., p. 3. Si veda anche H. Fāhndrich, *at-Tanūhī: Name und familiäres Umfeld eines qāḍī und kātib aus dem 4./10. Jahrhundert*, in «Cahiers d'onomastique arabe», 1985-1987, pp. 23-39.

⁴ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, (trad. de Slane), New York-London 1843, II, p. 567; al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ Baġdād*, Beirut s.d., XIII, p. 156; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, Il Cairo 1348-1353 h., VII, p. 167; al-Ḍahabī, *Siyar al-a'lām al-mubalā'*, Beirut 1983, XVI, p. 525. Solo Yāqūt (VI, p. 251) cita il 329/941 come anno di nascita.

⁵ Al-Ḍahabī, cit., XVI, p. 525; Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565; al-Ḥaṭīb, cit., XIII, p. 156.

⁶ Al-Ḍahabī, cit., XVI, p. 525; Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565; al-Ḥaṭīb, cit., XIII, 155 e *Faraġ*, racconto n. 7.

⁷ *Faraġ*, rispettivamente racconti nn. 328, 27 e 70.

⁸ Ibn al-Aṭīr, cit., VI, p. 245 e Yāqūt, cit., V, p. 332.

⁹ Racconto n. 19 del *Faraġ*, sul quale si basa anche Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565. Al-Šāliġī, *Tarġamat al-mu'allif*, in al-Tanūhī, *Kitāb al-faraġ ba'd al-šidda*, cit., I, p. 40, propone una correzione di tale data in 364/975 - ipotizzando quindi un errore di trascrizione nei manoscritti - sulla base del fatto che al-Tanūhī sino al 347/958 non ricopri alcuna carica ufficiale. La data del 346/957 è tuttavia menzionata sia da A. Wiener, cit., p. 394 sia da R. Fakkar, cit., p. 9.

¹⁰ Circa il loro incontro si veda Yāqūt, cit., VI, p. 253.

Su invito di al-Muhallabī, al-Tanūhī nel 349/959 si reca a Baġdād dove il vizir, in presenza del qādī al-qudāh Abū al-Sā'ib, dimostra la grande stima nutrita per il giovane¹¹, inducendo in tal modo Abū al-Sā'ib ad affidargli i distretti di Sāqī al-Furāt¹², Qaṣr, Bābil e dintorni¹³. Nel 350/961 egli si trova a Baġdād¹⁴ e ad al-Ahwāz¹⁵; in seguito viene nominato da al-Muṭī bi-llāh qādī di Iyḍaġ, Rāmḥurmuz e 'Askar Mukram¹⁶.

Nel 355/966 egli è ad 'Askar Mukram¹⁷ e nel 356/967 ad al-Ahwāz¹⁸, dove rimane sino al 359/970, anno in cui il vizir Abū al-Faraġ Muḥammad ibn al-'Abbās ibn Fasānġis ne revoca la carica e ne confisca la tenuta¹⁹. Al-Tanūhī si reca a Baġdād per chiedere giustizia e vi trascorre tre anni²⁰; nel 360/971 inizia a scrivere il *Niṣwār al-muḥāḍara wa-aḥbār al-mudākara*, che porterà a termine nel 380/990²¹. Finalmente nel 362/973, dopo la destituzione di Ibn Fasānġis, riassume la carica di qādī nei distretti dove lo era stato sino alla disgrazia, con l'aggiunta di Wāsiṭ e distretti relativi²², e l'anno seguente egli esercita anche a Takrīt, Daqūqā', Ḥānīġār, Qaṣr ibn Hubayra, al-Ġāmi'ayn, Sūrā', Bābil, al-Iyġārāyn, Ḥuṭarniyya²³. Diviene padre nel 365/976 di Abū al-Qāsim 'Alī nato a Baṣra²⁴; nello stesso anno al-Tanūhī cerca rifugio nella Baṭīḥa dalle persecuzioni di Ibn Baqiyya²⁵, divenuto vizir nel 364/975, ed

¹¹ Yāqūt, VI, pp. 253-254. È probabilmente nella cerchia di al-Muhallabī che al-Tanūhī conobbe Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, dal quale ebbe l'*iġāza*; secondo la sua autorità riportò una quarantina di racconti.

¹² Yāqūt, cit., VI, p. 253.

¹³ Ibn Ḥallikān, II, 565; al-Ḥaṭīb, XIII, 156.

¹⁴ *Niṣwār*, I, racconto n. 37.

¹⁵ *Faraġ*, racconto n. 34.

¹⁶ Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565; al-Ḥaṭīb, cit., XIII, p. 156. Si può supporre che tale nomina abbia avuto luogo dopo il 352/963, anno in cui al-Tanūhī si trovava a Baġdād (*Niṣwār*, IV, racconto n. 23) e prima del 354/965, in cui ha luogo l'incontro con al-Mutanabbī ad al-Ahwāz (*Niṣwār*, IV, 120 e VIII, 86).

¹⁷ *Faraġ*, racconto n. 419.

¹⁸ *Faraġ*, racconto n. 328.

¹⁹ *Ibidem* e n. 80.

²⁰ Egli testimonia di aver assistito alle riunioni del vizir Abū al-Faḍl al-'Abbās al-Ḥusayn, genero di al-Muhallabī, nel 360/971 e nel 361/972: *Niṣwār*, II, racconti nn. 113 e 180.

²¹ Yāqūt, cit., VI, p. 251.

²² *Faraġ*, racconto n. 328. Si veda anche il n. 465.

²³ Yāqūt, cit., VI, p. 251.

²⁴ Si veda Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 567.

²⁵ *Faraġ*, racconto n. 59.

è proprio in queste circostanze che ascolta un *ḥadīṭ* sul sollievo, componendo poi una poesia sull'argomento²⁶.

Alla morte di Ibn Baqiyya²⁷ fa seguito la reintegrazione di al-Tanūhī nella posizione di *qāḍī*²⁸ ed è in questo periodo che ha inizio e si sviluppa il suo stretto legame con 'Aḍud al-Dawla, del quale riesce a guadagnare la confidenza e la stima e che gli accorda onori particolari²⁹. Così nel 367/978 al-Tanūhī segue 'Aḍud al-Dawla nelle sue imprese militari, ottenendo ulteriori cariche³⁰ e nel 369/979 ha l'onore di pronunciare la *ḥuṭba* per gli sponsali del califfo al-Ṭā'ī' con la figlia di 'Aḍud al-Dawla³¹, grazie al quale quest'ultimo sperava di vedere un discendente della famiglia Buwayh al califfato³².

Purtroppo la relazione tra al-Tanūhī ed il principe Buwayhide è destinata a guastarsi: nel 371/981 infatti ad Hamadān al-Tanūhī incorre nelle ire di 'Aḍud al-Dawla per aver diffuso la notizia riservata del progetto di arresto del vizir Ibn 'Abbād³³. Nonostante egli si proclami innocente, viene costretto a casa per quasi due mesi; alla fine i due si riconciliano, tanto che 'Aḍud al-Dawla gli affida il delicato compito di convincere il califfo al-Ṭā'ī' ad adempiere ai suoi doveri coniugali con la figlia, cosa che il califfo evitava accuratamente per paura della nascita di un erede. Al-Tanūhī non rifiuta, ma accusa un provvidenziale malessere che gli impedisce di compiere la sua missione e che, ad un controllo, risulta essere un pretesto. A questo punto l'ira di 'Aḍud al-Dawla esplose violenta e al-Tanūhī è costretto agli arresti domiciliari e al pagamento di 10.000 *dirham*³⁴; la *ṣidda* dura sino alla morte di 'Aḍud al-Dawla avvenuta nel 372/982.

Dell'ultimo periodo della sua vita non sappiamo molto: stabilitosi a

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Nel 366/977: si veda Ibn Miskawayh, *Ṭaḡārib al-umam*, ed. Amedroz, ripr. fotomeccanica, Baghdad 1965, II, p. 375.

²⁸ *Faraḡ*, racconto n. 31.

²⁹ Sui rapporti tra al-Tanūhī e 'Aḍud al-Dawla si veda Yāqūt, cit., VI, pp. 254 e sgg.

³⁰ *Faraḡ*, racconto n. 196.

³¹ Ibn Miskawayh, cit., II, p. 414.

³² Yāqūt, cit., VI, p. 266.

³³ *Ibidem*, p. 261 e al-Ruḍrawī, *Dayl Kitāb ṭaḡārib al-umam*, con Ibn Miskawayh, *Ṭaḡārib al-umam*, cit., pp. 18-21. Ibn al-Aṭīr, cit., VII, p. 110, attribuisce la causa delle ire di 'Aḍud al-Dawla al fatto che al-Tanūhī avesse insultato al-Šāfi'ī. Si vedano al proposito A. Wiener, cit., p. 395 e R. Fakkār, cit., p. 15 e quanto invece asserisce 'A. al-Šāliḡī, *Tarḡama*, cit., p. 45.

³⁴ Yāqūt, cit., VI, pp. 265 sgg.

Baġdād nel 373/983³⁵, si dedica all'attività letteraria ed all'insegnamento degli *hadīṭ*, che continua sino alla morte³⁶ – avvenuta nel 384/994³⁷ –, unitamente alla sua attività di *qāḍī*³⁸.

Al-Tanūhī fu uno stimato tradizionalista³⁹, conobbe il persiano (o fu perlomeno in grado di comprenderlo)⁴⁰ e godette della stima dei contemporanei⁴¹ come persona oltre che come *qāḍī* e letterato. Egli fu autore di un *dīwān* di poesie andato perduto⁴²; i pareri sulla sua valentia di poeta sono tuttavia discordi: mentre Ibn Ḥallikān ne apprezza i versi⁴³, al-Ta'ālibī non mostra di tenerli in grande considerazione⁴⁴. Di buona fama godette il *Nišwār al-muḥāḍara wa-aḥbār al-muḍākara*⁴⁵, composto nel corso di vent'anni (dal 360 al 380) e nel quale al-Tanūhī si pose come condizione quella di attingere esclusivamente a fonti orali⁴⁶. Un'ulteriore opera, taciuta da molti biografi, il *Mustaġād min fa'alāt al-aġwād*⁴⁷, si

³⁵ *Faraġ*, racconto n. 216. Il 373/983 fu l'anno in cui egli cominciò a comporre il *Faraġ*: A. Wiener, cit., pp. 397 e 400 e R. Fakkar, cit., p. 52, al-Šāliġī, *Tarġama*, cit., p. 44.

³⁶ Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565; al-Ḥaṭīb, cit., XIII, p. 155.

³⁷ Al-Tanūhī morì a Baġdād il 25 *muḥarram* 384/994. Al-Ḍahabī, cit., XVI, p. 525; Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 567; al-Ḥaṭīb, cit., XIII, p. 156; Ibn al-Aḡrī, cit., VII, p. 166, Yāqūt, cit., VI, p. 251.

³⁸ È quanto si deduce da al-Šafadī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, Wiesbaden 1949-1962, IV, p. 6.

³⁹ Al-Ḥaṭīb, cit., XIII, p. 155.

⁴⁰ Yāqūt, cit., VI, p. 263.

⁴¹ Si vedano i versi di Ibn al-Ḥaġġāġ citati sia da Ibn Ḥallikān, II, p. 566 che da al-Ḍahabī, XVI, pp. 525-526 e da al-Ta'ālibī, II, p. 346.

⁴² Si veda Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn*, (ed. Flügel), Lipsia 1835-1858, III, p. 269. Qualche verso ci è stato tramandato da al-Ta'ālibī, cit., II, pp. 346-347, secondo l'autorità di Ibn al-Marzubān.

⁴³ Cit., II, pp. 566-567.

⁴⁴ Cit., II, p. 347: egli dichiara di non poter attribuire dei versi ad al-Tanūhī poiché troppo belli per essere stati composti da lui. In compenso (p. 346) mostra di apprezzarne grandemente la prosa.

⁴⁵ Erroneamente citato come *Našwān al-muḥāḍara* da Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565 e Ḥāġġī Ḥalīfa, cit., VI, p. 345.

⁴⁶ Yāqūt, cit., VI, p. 251. Di quest'opera si è avuta una conoscenza incompleta sino all'edizione a cura di 'Abbūd al-Šāliġī, Beirut 1971, 8 voll. Sul *Nišwār* si vedano B. M. Fahd, *al-Qāḍī al-Tanūhī wa-Kitāb al-nišwār*, Baġdād 1966; H. Fāhndrich, *Die Tischgespräche des Mesopotamischen Richters. Untersuchung zu al-Muḥassin al-Tanūhīs Nišwār al-Muḥāḍara*, in «Der Islam», LXV (1988), pp. 81-115. Ne esiste una traduzione in russo a cura di I. M. Fil'shtinskij, *Zanimatel'nye istorii i primečatel'nye sobytija iz rasskazov sobesednikov*, Mosca 1985.

⁴⁷ Ḥāġġī Ḥalīfa, cit., V, pp. 519-520 e Ibn Ḥallikān, cit., II, p. 565. Si vedano L. Pauly, *Tanūhī's Kitāb al-mustaġād min fa'alāt al-aġwād*, Stuttgart 1939 e l'edizione a cura di M. Kurd 'Alī, Damasco 1946; inoltre F. Krenkow, *al-Muḥassin at-Tanūhī and the Kitāb al-mu-*

suppone composta dopo il *Farağ* poiché in essa se ne trovano riassunti alcuni racconti⁴⁸. A questi titoli si deve aggiungere il *'Unwān al-ḥikma wal-bayān*, del quale solo recentemente è stata confermata l'attribuzione⁴⁹.

* * *

Il genere letterario del *Farağ ba'd al-šidda*, nato come genere a carattere «edificatorio, religioso-parenetico»⁵⁰, «ottenne larghi consensi presso gli Arabi ed acquistò presto diritto di cittadinanza letteraria presso altri popoli dell'Oriente islamico»⁵¹.

Le tre opere che precedettero quella di al-Tanūhī sono tutte improntate, per quanto ne sappiamo, ad un clima religioso, benché non vi mancasse qualche storia di carattere profano; l'opera di al-Tanūhī meglio si colloca invece nell'ambito della letteratura amena, pur essendo l'autore ben cosciente del carattere edificatorio del genere. Lo scopo consolatorio non viene però meno se egli si pone come fine in primo luogo la consolazione degli afflitti, poiché chi è stato provato dalla sorte «cerca rifugio nella lettura delle storie che manifestano il favore di Dio [...] per chi si è trovato prima di lui nella stessa situazione»⁵². Sia l'elemento parenetico sia quello paradossografico (che avrebbero a ragione potuto avere largo spazio in un'opera di questo genere) sono notevolmente attenuati in al-Tanūhī. Questo è dovuto a nostro parere alla componente pragmatica del carattere del nostro autore e ad un orientamento razionalistico che potrebbe derivargli dalla sua adesione alla *mu'tazila*⁵³.

Il primo a comporre un'opera sull'argomento, purtroppo perduta, fu Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Madā'inī (morto nel 225/839), in-

stajād, in «Islamic Culture», XXII (1948), pp. 181-186 e M. M. Antuna, «*Sobre el Mu-stayād de al-Tanūjī*», in «al-Andalus», XLVIII (1983), pp. 191-192.

⁴⁸ Si vedano A. Wiener, cit., p. 397 e R. Fakkar, cit., p. 31.

⁴⁹ Sulla scorta dei suggerimenti del Margoliouth (si veda GAL, S I, p. 253); H. Fährdrich, *À propos d'une compilation de la sagesse arabe: 'Unwān al-Ḥikma d'al-Muḥassin at-Tanūhī*, in «QSA», V-VI (1987-1988), pp. 241-250.

⁵⁰ F. Gabrieli, cit., p. 18.

⁵¹ U. Rizzitano, «Letteratura araba», in O. Botto (a cura di), *Storia delle Letterature d'Oriente*, II, Milano 1969, p. 113. Qui si accenna anche alla teoria secondo la quale il genere sarebbe la trasposizione letteraria dell'atteggiamento contemplativo del carattere orientale che diede vita, all'epoca, a tendenze ascetiche.

⁵² Questa e le seguenti citazioni da al-Tanūhī sono tratte dalla prefazione del *Farağ*, I, pp. 51 e sgg.

⁵³ Si vedano 'A. al-Šāliḡī, *Tarğama*, cit., pp. 44-45 e B. M. Fahd, cit., p. 23. Il *qāḏī* Abū al-Qāsim, padre del nostro autore, era *mu'tazilita*; Ibn al-Aṭīr, cit., VI, 245, al-Sam'ānī, cit., III, p. 95.

titolandola *Kitāb al-farağ ba'd al-šidda wa-l-ḍīqa*; questa raccolta di racconti (di libro non si può parlare dato che, stando alle parole di al-Tanūḥī, si trattava di cinque o sei fogli) attribuita al letterato e storico di Bašra non figura tra le sue opere di cui abbiamo notizia⁵⁴. Il numero di storie che vi erano riportate doveva essere scarso se al-Tanūḥī ne parla come di un esempio limitato⁵⁵; egli tuttavia le considera buone e pertinenti all'argomento, benché non ripartite in capitoli ordinati, cosa che non apprezza. Al-Tanūḥī, chiedendosi come mai al-Madā'inī si fosse limitato ad un così ristretto numero di racconti, ipotizza che egli avesse voluto istituire un nuovo genere letterario senza però addossarsi l'esposizione di tutto il materiale pertinente ed a lui noto, che sarebbe risultata troppo gravosa. Il qāḍī al-Tanūḥī riporta quattordici brani secondo la sua autorità, tutti di ambientazione araba, dei quali otto nella prima parte del suo libro. Questa preponderanza di materiale nella sezione riservata a contenuti di tipo religioso fa supporre che questa fosse l'impronta principale dei racconti narrati da al-Madā'inī. Il nostro autore venne in possesso dell'opera «in uno di quei momenti di tribolazione» e fu forse allora che l'idea di comporre un'opera del genere cominciò a maturare nel suo animo.

La seconda opera con cui al-Tanūḥī si confronta è il *Kitāb al-farağ ba'd al-šidda* di Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Abī al-Dunyā (morto nel 281/894). Questa composizione, di circa venti fogli, era probabilmente quella che meglio si adattava agli originari intenti parenetici del genere: al-Tanūḥī però giudica che il materiale raccolto sia non pertinente e quindi inadatto ad essere menzionato in un libro sul *farağ*. Si tratta infatti di pochi versi e di tradizioni canoniche sul profeta e la sua famiglia e sui suoi compagni e seguaci, sulla preghiera, il valore della sopportazione ed altri consimili argomenti, tutti di carattere religioso. Al-Tanūḥī, con acuto spirito critico e gusto artistico, mostra maggior apprezzamento per materiale magari meno pio ma più significativo da un punto di vista letterario. Egli cita il nome di Ibn Abī al-Dunyā cinquantacinque volte nel corso del suo libro: è significativo che non lo affianchi

⁵⁴ Si veda Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, Tehran s.d., pp. 113 sgg. Ḥāḡḡī Ḥalīfa non cita quest'opera; menziona solo quelle di Ibn Abī al-Dunyā, di al-Tanūḥī e di Abū al-Ḥusayn, attribuendo erroneamente a quest'ultimo la paternità del genere (cit., IV, pp. 410-411).

⁵⁵ *Unmūdağ šubra*. A de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Parigi 1860, sotto la voce *šubra* riporta l'espressione *aḥaḍa šubrat*^m col senso di «prendere senza peso o misura»; riteniamo che al-Tanūḥī usando quest'espressione intenda alludere all'assenza di un criterio ordinatore nell'opera di al-Madā'inī.

mai al titolo della sua composizione, ma che lo collochi piuttosto all'interno degli *isnād*⁵⁶.

Il terzo ed ultimo libro al quale al-Tanūhī si rapporta è il *Kitāb al-faraġ ba'd al-šidda* (perduto) del *qāḍī* Abū al-Ḥusayn 'Umar ibn al-Qāḍī Abī 'Umar Muḥammad ibn Yūsuf (morto nel 328/939). Esso era composto di cinquanta fogli e comprendeva la maggior parte dei testi narrati e raccolti da al-Madā'inī ai quali andava ad aggiungersi un buon numero di altri racconti, che al-Tanūhī trova pregevoli, ed alcuni versi, che egli invece giudica trascurabili. Al-Tanūhī nota che nessun brano è tratto dall'opera di Ibn Abī al-Dunyā, ma sembra non dare particolare significato alla cosa, ipotizzando semplicemente che Abū al-Ḥusayn non fosse in possesso dell'opera. È probabile che Abū al-Ḥusayn abbia tralasciato di attingere da Ibn al-Dunyā ritenendone inadeguato il materiale: il libro di Abū al-Ḥusayn (dal quale al-Tanūhī cita trentasei brani) appare infatti improntato alla testimonianza viva del suo ambiente, almeno per quanto ci è lecito dedurre, mentre il materiale riportato da Ibn Abī al-Dunyā era di ben altro carattere.

Al-Tanūhī si meraviglia del fatto che sia Ibn Abī al-Dunyā sia Abū al-Ḥusayn passassero sotto silenzio l'opera di al-Madā'inī: nessuno dei due, dice al-Tanūhī, ricorda che questo autore avesse scritto un libro sullo stesso argomento, benché in entrambe le loro opere fossero presenti dei racconti tratti da al-Madā'inī. Che essi non ne conoscessero l'opera gli pare strano, ma ancora più strano gli pare che i due ne tacessero di proposito l'esistenza per lanciare commercialmente i loro libri. Non ritenendo valide le prime due possibilità, l'ipotesi formulata è che ciascuno, una volta superato il numero di racconti di al-Madā'inī, si sia ritenuto più degno di costui di appropriarsi del titolo del suo libro. Sulla base di questo presupposto – deduce al-Tanūhī – chiunque superasse in quantità le opere di costoro sarebbe più degno di farne proprio il titolo. Questo fu il motivo che lo spinse ad impegnarsi in un'opera superiore, per quantità e qualità delle storie, a quelle dei suoi predecessori e ad adottare nuovi e più moderni criteri di compilazione. Per cattivarsi il consenso del lettore e superare nel suo giudizio le tre opere precedenti, al-Tanūhī si propone quindi di variare i racconti ordinandoli in capitoli, di arricchire il materiale già noto con materiale nuovo e pertinente, di porre i racconti dei predecessori al giusto posto nei capitoli del suo libro. Inoltre, facendo propri criteri che potremmo definire scientifici, dichiara di voler ascrivere

⁵⁶ Possiamo supporre che la scarsa considerazione dimostrata da al-Tanūhī per la coerenza del libro di Ibn Abī al-Dunyā col tema del *Faraġ* abbia avuto il suo peso in questa scelta.

ai rispettivi autori ogni brano, per onestà, per avvalorare la credibilità del racconto e per evidenziare eventuali commenti ed aggiunte. Si propone poi di operare un'accurata selezione dell'abbondante materiale raccolto nel corso di anni («migliaia di pagine») ritenendo opportuno eliminare le storie dotate di debole significato o esteticamente non apprezzabili. Quindi, prendendo in esame anche il problema del titolo, dichiara sia onesto riprenderlo, dato che ormai «è diventato corrente, come il nome di chi si chiama Muḥammad o Maḥmūd o Sa'īd o Mas'ūd» e che nessuno certo penserebbe di accusare di plagio chi si chiamasse così. Considerate quindi attentamente le opere dei suoi predecessori e presa coscienza dei criteri compositivi e dei loro intenti, si proclama innovatore del genere. Dà poi un resoconto dettagliato del suo programma compositivo e dichiara che, accanto al fine precipuo di consolare gli afflitti con gli esempi della grazia divina e d'incitare i credenti a sottomettersi pazientemente alla volontà di Dio, pone quello di guadagnarsi la palma del campione nel genere, manifestando il desiderio di incontrare il favore del pubblico, di comporre quindi un'opera non solo di alto valore morale, ma anche artisticamente raffinata. Riteniamo che proprio alla chiarezza programmatica ed agli intenti letterari debba il suo successo il *Farağ ba'd al-šidda*⁵⁷, successo documentato in seguito sia dalle traduzioni sia dalla nutrita serie di opere composte dagli epigoni⁵⁸.

Al-Tanūhī trasse il materiale per il suo libro sia dalle esperienze personali che da numerose fonti, scritte e orali: è proprio la loro molteplicità, e in molti casi la loro autorevolezza, a conferire al *Farağ* buona parte del suo interesse⁵⁹. Non ci pare opportuno affrontare in questa sede una elencazione delle fonti⁶⁰: ci limiteremo ad accennare al tipo di approccio che il nostro autore ha con esse e che ancora una volta ne dimostra la

⁵⁷ Per l'apprezzamento di cui esso godette si veda il giudizio di al-Ta'ālibī, cit., p. 346. Circa la sua diffusione in tempi moderni si veda R. Fakkar, cit., p. 110.

⁵⁸ Si vedano 'A. al-Šālīgī, *Muqaddimat al-muḥaqqiq*, in al-Tanūhī, cit., I, pp. 14-18, R. Fakkar, cit., pp. 50-51. L'opera di al-Tanūhī fu anche spunto per lo *Hibbur Yafeh mehay-Yēšu'ah*, di Nissim Ben Jacob Ibn Shāhīn (XI sec.): si veda W. M. Brinner (ed.), *An Elegant Composition concerning Relief after Adversity*, New Heaven-London 1979. Per i rapporti tra il *Farağ* di al-Tanūhī e lo *Hibbur* si vedano in particolare le pp. XXVI-XXIX.

⁵⁹ La sua precisione documentaria permette difatti utili raffronti con le opere originali o, nel caso di opere andate perdute, una conoscenza perlomeno parziale dei testi mentre è di grande utilità, nel caso di opere giunteci incomplete, per la ricostruzione del testo mutilo o per la sua eventuale datazione. Si veda p.e. D. Sourdel, *Fragments d'Al-Šūlī sur l'histoire des vizirs 'Abbasides*, in «BEO», XV (1955-1957), pp. 99-108.

⁶⁰ Si vedano, per le fonti suddivise per categoria, A. Wiener, cit. pp. 403-413 e R. Fakkar, cit., pp. 90-96 (che ricalca le orme del Wiener). Si vedano anche 'A. al-Šālīgī, *Muqaddima*, cit., pp. 10-14 e M. Ḥ. 'Abd Allāh, cit., pp. 379-386.

chiarezza teorica e la lucidità nell'attuazione del programma compositivo. L'aspetto maggiormente degno di nota è la precisione documentaria rispettata da al-Tanūhī⁶¹, che si esplicita sia nell'elencazione puntuale degli *isnād* sia nella citazione di più versioni della stessa storia, qualora questo sia possibile; molto raramente al-Tanūhī inizia un racconto con espressioni indeterminate del tipo *wağattu fī kitāb* oppure *ħukiya, qīla o ruwiya* senza far riferimento ad alcuna fonte. Un'eccezione è costituita da storie narrate dal *qādī* Abū al-Qāsim, padre di al-Tanūhī: spesso, in questo caso, non si trova registrato alcun *isnād*. Tralasciando ovviamente il caso in cui la fonte narri esperienze vissute in prima persona⁶², ci pare interessante che al-Tanūhī ometta spesso l'*isnād*, in contrasto con i suoi principi, sostituendolo con frasi come «mio padre [...] mi raccontò conversando, con un *isnād* che mi è sfuggito di mente»⁶³. Questa trascuratezza si può spiegare probabilmente con la fiducia che il giovane al-Tanūhī (ricordiamo che egli restò orfano a soli 15 anni) nutriva per il padre e che lo indusse a non prendere nota dell'intera catena dei trasmettitori. È la stessa intenzionale precisione documentaria che lo spinge a diffidare dell'attendibilità di narratori professionisti (categoria cui pure attinge) troppo lontani nel tempo⁶⁴.

Quel che a nostro parere riveste il maggior interesse in questa analisi del testo è la successione dei capitoli del libro e, secondariamente, l'organizzazione dei racconti⁶⁵ all'interno del singolo capitolo. Come già prece-

⁶¹ Si veda p.e. il racconto n. 475. Su questo aspetto si veda F. Rosenthal, *The technique and approach of Muslim scholarship*, Roma 1947, pp. 43 e 45.

⁶² Si veda p.e. il racconto n. 449.

⁶³ P.e. il racconto n. 321 o n. 164.

⁶⁴ M. Ĥ. 'Abd Allāh, cit., pp. 381 e sgg. attribuisce lo scarso utilizzo di tali fonti all'impronta favolosa che avevano le loro storie; riteniamo piuttosto che la *forma mentis* di al-Tanūhī gli impedisse di accettare narrazioni la cui veridicità non fosse facilmente verificabile. Su un possibile utilizzo di materiale folklorico da parte del nostro autore si veda: A. Hamori, *Folklore in Tanūkhī: the collector of Ramla*, in «SI», LXXI (1990), pp. 65-75. Degno di nota ci pare anche l'approccio che al-Tanūhī ha con racconti pervenutigli sia da fonte scritta sia da fonte orale, come nel caso di quelli tratti dal *Kitāb al-ağānī* di Abū al-Farağ al-İşfahānī o dal *Kitāb al-wuzarā'* di Abū Bakr al-Şūlī, entrambi suoi maestri. Sembra che egli privilegiasse la trasmissione orale rispetto a quella scritta, stando a quanto si può dedurre p.e. dal racconto n. 113 o dai nn. 119 e 479.

⁶⁵ Non sempre tuttavia si può parlare di racconti. Nei primi due capitoli infatti la struttura narrativa crisi-soluzione è generalmente debole: si tratta di citazioni dal Corano o di *ħadīth* circa il *farağ*. Questi capitoli, che godono la priorità anche fisica nel libro, sono i più rispondenti alle originali istanze del *Farağ* così come si configurava nella tradizione. Di fatto essi sono comunque piuttosto estranei all'impronta globale del libro, se non si considerino i principi generali ispirati alla fiducia in Dio, alla sopportazione, alla coscienza dell'alternarsi di bene e male nel destino umano cui è ispirato il *Farağ*. Nel quattordicesimo capitolo

dentemente menzionato, la novità dell'opera di al-Tanūḥī consiste nella ripartizione del materiale narrativo per argomento; tuttavia nella classificazione del materiale egli segue criteri non sempre omogenei. Si basa infatti, nel dividere gli aneddoti, una volta sul genere di *farāğ*, una volta sul modo in cui questo giunge, una volta sul genere di *šidda*, una volta sulla causa di quest'ultima⁶⁶. Non ci pare il caso di definire in questa sede i criteri di classificazione seguiti da al-Tanūḥī poiché, a nostro parere, egli tentò di dare una sistemazione al copioso materiale in suo possesso senza tuttavia basarsi su un chiaro criterio ordinatore. Certo è comunque che il concetto di *šidda* ha un'estensione molto ampia⁶⁷; talvolta, in una struttura ad incastro, l'arrivo del *farāğ* per uno rappresenta il sopraggiungere della *šidda* per un altro⁶⁸. Il concetto di *farāğ* è anch'esso ampio, così come è vario il modo in cui giunge: benché, secondo quanto dichiarato nella prefazione, sia doveroso per il credente mettere il proprio destino nelle mani di Dio che è – e resta – il garante ultimo di una soluzione della distretta, l'intervento umano è in molti casi determinante nell'aiutare fattivamente la felice conclusione di un caso sfortunato⁶⁹. Se infatti la salvezza viene, in ultima analisi, da Dio – e in molti racconti il *farāğ* giunge inaspettatamente ed in modo straordinario, senza alcun nesso causale con una qualche attività umana – spessissimo è l'azione umana ad ottenere la buona soluzione di un problema e spesso è una frase particolarmente arguta, o la prontezza di spirito in una risposta, a trar d'impaccio il protagonista⁷⁰. A questo «positivo interessamento al lato umano

infine manca totalmente una qualsivoglia struttura narrativa, trattandosi di un florilegio di poesie.

⁶⁶ Si vedano R. Fakkar, cit., pp. 86–87 e M. Ḥ. 'Abd Allāh, cit., pp. 370–371.

⁶⁷ La *šidda* può consistere in una grave malattia, nella carcerazione, nelle minacce da parte di un potente, nella fortuita reclusione in una grotta o in un pozzo, nella mancanza di mezzi di sostentamento, nell'ira del padrone per lo schiavo, nell'incontro con un animale pericoloso, nel tradimento della persona amata e così via.

⁶⁸ P.e. nel racconto n. 270: un legatore ha rovinato un fascicolo affidatogli. Preoccupato dell'ira del suo terribile committente, vede giungere il suo *farāğ* nel momento in cui lo schiavo cui egli sta tendendo il fascicolo manca la presa e lo lascia cadere nella piscina del cortile. In questo modo la collera del padrone si riversa sul malcapitato, colpito da una *šidda* stavolta senza *farāğ*. Si veda anche il racconto n. 417: un debitore, oppresso ed incatenato dal creditore, sopravvive all'attacco di un leone che divora il creditore. In entrambi i casi il *farāğ* dell'uno coincide con la *šidda* dell'altro, dando così virtualmente inizio ad un nuovo ciclo crisi-soluzione: quest'ultima *šidda* non ha però in genere un esito felice, venendo così a contrastare con lo schema formale secondo il quale si sviluppano i racconti del *Farağ*.

⁶⁹ Sul *tavakkul* ed il fatalismo nel *Farağ* si vedano le osservazioni di R. Fakkar, cit., pp. 107–109 e M. Ḥ. 'Abd Allāh, cit., p. 375.

⁷⁰ Si veda il racconto n. 143 in cui Mūsā Ibn 'Abd al-Malik sottrae al messo califfale, approfittando del suo torpore, l'ingiunzione di pagamento o il n. 123 in cui un governatore

del reale»⁷¹, caratteristico di al-Tanūhī, dobbiamo l'attenuazione dell'aspetto paradossografico del *Farāğ*; troveremo sempre in al-Tanūhī un apprezzamento tutto particolare per l'azione sagace, la battuta di spirito, la risposta arguta, in poche parole per l'intelligenza umana.

Un aspetto che ci pare piuttosto interessante cogliere nel susseguirsi dei capitoli è il passaggio progressivo dal divino all'umano⁷² secondo una linea tracciata passando per i punti Dio – natura – uomo (essere sociale e uomo *tout court*). L'ordinamento del materiale narrativo secondo questa linea non è rigido: riteniamo comunque sia, a grandi linee, certamente riconoscibile.

Esso non sarebbe derivato da una scelta cosciente di al-Tanūhī, ma più probabilmente gli sarebbe stato suggerito dall'ambito morale e religioso nel quale il suo libro si colloca, dalle valenze etiche che lo sottendono e dall'atteggiamento di profonda fede e fiducioso ottimismo che portava l'autore a rapportarsi a Dio come all'ordinatore di tutte le cose, senza però trascurare l'uomo quale elemento di un ordinamento sociale e quale creatura. Secondo questa logica il primo capitolo è dedicato alle rivelazioni divine nel Corano, quindi alla parola di Dio ed alla sua manifestazione all'uomo, mentre il secondo è riservato a Muḥammad, il sigillo dei profeti, ed ai suoi detti circa il sollievo dopo la distretta. In questi due capitoli i protagonisti sono santi o profeti, tutti esseri umani quindi in qualche modo a contatto col divino. Si passa poi alla manifestazione della volontà divina che si estrinseca in annunci dell'ormai prossimo *farāğ*, individuati spesso in versetti del Corano presagio di buona ventura, reperiti aprendo il Libro a caso. Dalla manifestazione del divino si scende in seguito ai califfi o a personaggi strettamente legati al potere califfale, espressione quindi del potere ed elementi di un preciso ordine sociale. Seguendo la traccia ideale Dio-natura-uomo che si sta delineando, nei capitoli nono e decimo la sventura è dovuta a fattori naturali, malattie ed animali feroci, che in entrambi i casi mettono a repentaglio la vita del protagonista. La salvezza, la cui fonte ultima è sempre Dio, giunge a volte miracolosamente, ma più spesso grazie al coraggio ed alla valentia di chi combatte le fiere, o alla sagacia di un medico particolarmente preparato. Ancora una volta al-Tanūhī, pur fermamente convinto che il credente deve affidarsi a Dio, sembra incitare chi si trova in difficoltà ad in-

condona la pena *ḥadd* ad un uomo accusato di aver bevuto vino grazie ad una battuta sapida del reo. Particolarmente apprezzata è la cultura: si veda A. Schippers, *Escaping by means of poetry. Literacy as a theme in Arabic story telling*, in «Occasional papers of the School of Abbasid Studies», II (1988), pp. 117-128.

⁷¹ F. Gabrieli, cit., p. 18.

⁷² Si vedano gli spunti di M.Ḥ. 'Abd Allāh, cit., p. 371, che abbiamo sviluppato.

tervenire attivamente per risolvere la sua situazione. Egli sancisce in questo modo la superiorità dell'essere umano che, grazie all'intelligenza datagli da Dio, è in grado di dominare (beninteso entro certi limiti) gli elementi della natura. Dalla sfera divina al-Tanūhī si è dunque gradatamente avvicinato alla sfera umana: la linea ideale che ne ha guidato la mano si conclude nel capitolo riservato alle sventure amorose, capitolo nel quale i protagonisti non sono rappresentati come appartenenti ad una determinata categoria o classe sociale, ma sono ritratti nella loro manifestazione più intima e spontanea, la passione per l'essere amato. Qui l'uomo è creatura priva di *status*, uomo «naturale» e non elemento di un ordine sociale nel quale è inserito ed alle cui regole egli deve assoggettarsi: anzi, tali regole vengono molto spesso infrante proprio in nome dell'amore⁷³. Se un messaggio vogliamo leggere in questa disposizione, crediamo esso sia una dichiarazione della fede profonda di al-Tanūhī in un Dio che tutto ordina e regola ed al quale l'uomo è sottomesso sia per legge sovrannaturale, sia per sua libera scelta conseguente al riconoscimento e all'umile accettazione della grandezza divina. Sia questa stata una precisa scelta dell'autore o un ordine spontaneamente adottato, esso comunque chiarisce da quali presupposti ideologici nasce il *Farağ* e a quali principi esso si conforma.

Un preciso criterio ordinatore indentifichiamo anche nell'ordine dato da al-Tanūhī alle storie nei singoli capitoli: il criterio dell'associazione secondo la fonte⁷⁴, secondo il tipo di avvenimento narrato⁷⁵, secondo il protagonista della storia⁷⁶. L'autore tende cioè ad accostare storie che in qualche modo risvegliano, secondo i parametri succitati, un'associazione d'idee.

Accanto ad una lettura del *Farağ* secondo l'ordine dei capitoli e dei

⁷³ Si veda p.e. il racconto n. 468.

⁷⁴ P.e. da Abū Qīrāṭ nei racconti nn. 161-163, da al-Madā'inī nei racconti nn. 147-149, o da al-Ġahšiyārī nei racconti nn. 238-241. Il racconto n. 238 p. e. inizia con queste parole: «Ibn 'Abdūs menzionò nel suo libro, il *Kitāb al-wuzarā'*...» ed i seguenti con queste: «e menzionò nel suo libro...» presupponendo anche nel lettore una continuità derivante dall'associazione di brani tratti da una stessa fonte. Mentre i racconti associati secondo una fonte orale hanno argomenti ed ambientazioni variati, quelli associati secondo una fonte di tipo scritto hanno spesso argomento ed ambientazione omogenei: questo è dovuto al fatto che il libro adottato come fonte è spesso di carattere monotematico, come in questo caso.

⁷⁵ Si vedano p.e. i racconti n. 323 e n. 324 circa il rinvenimento di una gemma nello stomaco di un animale, o i nn. 225-227: in ciascuno il protagonista fa un sogno (nei primi due casi si tratta dello stesso sogno, nel terzo di un sogno col medesimo significato) che viene interpretato come presagio di una futura vittoria.

⁷⁶ Si vedano p.e. i racconti nn. 153-155 legati tutti alla figura del poeta al-Buḥturī o i racconti nn. 347-351 legati alla figura di Ibrāhīm ibn al-Mahdī.

racconti, si può proporre una lettura del libro per temi, cioè seguendo il filo rosso dei molti argomenti sui quali al-Tanūhī ci fornisce preziose indicazioni. I racconti che si possono raccogliere attorno a tali nuclei catalizzatori, disseminati nel *Farağ*, costituiscono materiale prezioso per lo storico⁷⁷ come per lo studioso della letteratura e della civiltà arabe. Vi sono racconti su fatti storici, di cui si dà tuttavia una rilettura in chiave privata e «complementare»: molto spesso al-Tanūhī dimostra nella narrazione di tali fatti una speciale attenzione per dettagli che completano ed integrano la versione ufficiale o che servono a gettar luce sulla psicologia di determinati personaggi⁷⁸. L'attenzione di al-Tanūhī per l'elemento umano si esprime infatti anche in tutti i casi in cui egli tratti di personalità molto note, la cui immagine pubblica travalica ed assorbe quella privata, come per esempio al-Ḥağğāğ, al-Ma'mūn o Hārūn al-Rašīd: egli privilegia la narrazione di situazioni scarsamente documentate, possibilmente di carattere privato, che mettano in luce l'animo del soggetto, incentrando quindi la sua attenzione sull'uomo più che sul personaggio⁷⁹. Nella grande maggioranza le personalità storiche appartengono all'epoca abbaside, probabilmente perché il materiale che le riguarda era – per motivi cronologici – più abbondante, attendibile e controllabile di quello relativo all'epoca omayyade. Al lettore che si concentri sui personaggi storici al-Tanūhī offre anche un quadro efficace della precarietà della situazione politica e dei frequenti rovesci di fortuna cui andavano incontro i califfi ed i funzionari ad essi legati⁸⁰. Al clima di instabilità era senz'altro dovuta la corruzione diffusa tra tutti i pubblici funzionari, al punto che un funzionario onesto suscitava scalpore e timore tra i colleghi, che si premuravano di neutralizzarlo quanto prima⁸¹. I frequenti rovesci di for-

⁷⁷ Si veda p.e. e l'uso che ne fa D. Sourdel, *Une lettre inedita de 'Alī d. Īsā*, in «Arabi-ca», III (1956), pp. 80–90 e Id., *Le vizirat abbaside*, Damasco 1959–1960. Cfr. tuttavia *ibidem* I, p. 36 e F. Gabrieli, cit., pp. 30, 32 circa alcuni anacronismi.

⁷⁸ Si veda p.e. il racconto n. 307 circa la deposizione di al-Muqtadir ed il califfato di un giorno di Ibn al-Mu'tazz. Significative sono le parole con cui al-Tanūhī conclude la storia: «... questo è stato spiegato dagli storici in modo tale che non v'è motivo di ripeterlo in questa sede». In realtà proprio in questo racconto al-Tanūhī rivela la parte che ebbe il ciambellano Sawsan nella caduta di Ibn al-Mu'tazz, taciuta dalle fonti storiche (cfr. D. Sourdel, *Vizirat*, I, p. 373).

⁷⁹ Si vedano p.e. i racconti n. 67 e n. 148 su al-Ḥağğāğ, n. 239 e n. 263 su al-Ma'mūn, n. 128 e n. 129 su al-Rašīd o il n. 289 su al-Mu'tamid.

⁸⁰ Si vedano p.e. il succitato racconto n. 307 ed il n. 65, piuttosto rappresentativo dei tentativi dei vizir di destreggiarsi tra califfi ed aspiranti al trono nel tentativo di non inimicarsi né gli uni e né gli altri.

⁸¹ Si veda il racconto n. 260 in cui un governatore incorruttibile viene indotto ad ac-

tuna cui soccombevano senza distinzione califfi, vizir, funzionari offrivano l'opportunità ad al-Tanūhī di illustrarci con vivezza la *šidda* cui costoro andavano incontro: intrighi di palazzo e rivolte dell'esercito⁸², confisca dei beni e conseguente miseria⁸³, carcerazione e torture sia fisiche che morali⁸⁴. La paura di cadere in disgrazia che conseguentemente pervadeva tutti gli amministratori della cosa pubblica portava talvolta a passare persino sopra ai propri sentimenti, come accade nel caso di al-Ḥasan ibn Wahb che assiste, paralizzato dalla paura, alla persecuzione del fratello Sulaymān da parte di Ibn al-Zayyāt⁸⁵. Tali comportamenti da parte dei rappresentanti del potere rendono lecito il paragone di Ibn Ḥamdī, brigante di Baġdād, con uno dei tanti governatori⁸⁶. D'altra parte sembra che i rapporti col potere centrale non fossero scevri da una certa complicità se alcuni banditi avevano tanto potere, nella loro zona di azione, da mostrarsi in vesti di *amīr*, da organizzare dal carcere l'attività di una banda intera o da avere una banda «simile ad un esercito»⁸⁷. Le descrizioni che di questi personaggi ci fornisce al-Tanūhī, descrizioni dalle quali traspare spesso dell'umana simpatia, hanno raramente una connotazione negativa: spesso ci imbattiamo in banditi colti ed amanti della poesia, pietosi, timorati di Dio⁸⁸ e quando non è la nobiltà d'animo a destare l'interesse di al-Tanūhī, sono i trucchi e gli stratagemmi dei meno noti che il nostro autore ci dipinge con un sorriso divertito. A far da contraltare alla piccola delinquenza troviamo il sistema poliziesco, sul quale ab-

ettare il prezzo della corruzione da un funzionario che gli prospetta l'ipotesi della sua prossima destituzione, effettivamente notificatagli pochi giorni dopo.

⁸² P.e. i racconti nn. 239 e 307 ed il n. 161.

⁸³ P.e. il racconto n. 109 o il n. 274.

⁸⁴ P.e. i racconti n. 87, n. 161 e n. 379.

⁸⁵ Racconto n. 167.

⁸⁶ Racconto n. 450. Ibn Ḥamdī viene descritto come una persona intelligente e d'animo nobile. Egli accusa il potere di averlo costretto a ricorrere alla grassazione: «Iddio sta tra noi ed il governo che ci ha costretti a questo, poiché ha lasciato decadere i nostri mezzi di sostentamento e ci ha forzato ad agire così. Noi non commettiamo colpa, nelle nostre azioni, maggiore di quella che commette il governo. Sai bene che Ibn Širdāz a Baġdād torchia la gente e la riduce in povertà [...] e così al-Barīdī a Wāsiṭ e Bašra [...]. Consideraci dunque come quelli e fa' conto che uno di loro ti abbia sottoposto a confisca». Si veda anche la traduzione di F. Gabrieli, cit., p. 25. Sembra che la disoccupazione giovanile fosse tra i motivi che spingevano alcuni a darsi al brigantaggio! Cfr. racconto n. 449.

⁸⁷ Racconti nn. 448 e 454 e 449. Si veda anche A. Mez, *The Renaissance of Islam*, repr. New York 1975, p. 16 nota 3. Sui racconti di ladri si veda F. Malti-Douglas, *Classical Arabic crime narratives. Thieves and thievery in Adab literature*, in «JAL», XIX (1989), pp. 108-127.

⁸⁸ Racconti nn. 447, 448, 450.

biamo delle interessanti note⁸⁹, così come abbiamo notizia di gruppi di informatori dei quali il califfo si serviva per controllare gli uomini della cosa pubblica, che a loro volta avevano un controsistema di informatori⁹⁰. A racconti come questi si accostano storie che rappresentano aspetti più quotidiani della vita dell'epoca come, per esempio, la situazione delle donne, libere e schiave, ed il loro *status*⁹¹. Strettamente legato all'aspetto della condizione femminile troviamo il tema delle relazioni che intercorrevano tra i due sessi, tema che al-Tanūhī tratta unitariamente nel tredicesimo capitolo dedicato alle pene d'amore. Evidente è l'influenza che l'ambiente sociale esercita in questo campo: mentre la semplicità della vita beduina permette alla donna una certa libertà di movimento e le permette per esempio di recarsi ad un appuntamento con l'amato⁹², in un ambiente urbano ed in una società complessamente strutturata parecchi elementi contribuiscono a limitarne la libertà d'azione. Anche in questo tipo di racconti l'atteggiamento di al-Tanūhī è di umana simpatia e comprensione per gli sventurati amanti; oseremmo affermare che lo spirito dell'uomo mette a tacere quello del *qāḍī*, cui sarebbero state maggiormente consone una più severa disposizione e la censura di atteggiamenti sconvenienti o addirittura illegali. Talvolta difatti il *farāğ* degli amanti si realizza, magari con l'aiuto di qualche amico compiacente⁹³, ai danni del marito – tradito e talvolta anche beffato⁹⁴. In realtà l'incontro degli amanti è spesso reso innocente dalla presenza di una terza persona, garante dell'onesto svolgimento del loro conversare o è, in altri, fatto ritenere tale da espressione piuttosto caste di passione⁹⁵. Il *qāḍī* al-Tanūhī si premurava forse di giustificare la sua simpatia per gli amanti e la sua mancata condanna del

⁸⁹ P.e. i racconti n. 221 e n. 369.

⁹⁰ Racconti n. 166 e n. 355.

⁹¹ Racconti nn. 81 e 369. Benché dal primo la situazione delle schiave appaia piuttosto triste (una schiava, falsamente accusata di tradimento dalla moglie legittima, rischia di essere sommariamente giustiziata dal padrone), in altri sembra che essa potesse avere anche risvolti positivi. Nel n. 470 p.e. il padrone dilapida tutto il patrimonio per la schiava amata, salvo poi doverla vendere per ricavare di che vivere, *impasse* da cui lo trae l'intervento pecuniario di un benefattore. Il *topos* della schiava amata ma venduta per risolvere un penoso imbarazzo finanziario è attestato anche nella *Mille e una notte*. Dello *status* spesso privilegiato delle schiave ci è testimonianza il fatto che molte avevano un'istruzione raffinata e che schiave erano, all'epoca, quasi tutte le madri dei califfi.

⁹² Racconto n. 477.

⁹³ *Ibidem*. In questo racconto la compiacenza dell'amico si spinge sino a subire senza protestare, sotto le mentite spoglie della moglie fedifraga, le frustate del marito beffato.

⁹⁴ Si veda p.e. il racconto n. 491 in cui il marito di Buṭayna viene insultato per averne, non infondatamente in verità, infangato l'onore.

⁹⁵ Nel racconto n. 477 il protagonista bacia l'amante «tra gli occhi».

tradimento instillando nel lettore l'idea che nulla di illecito aveva avuto luogo.

Circa gli aspetti quotidiani della vita sociale troviamo interessante il materiale riguardante gli usi popolari: del valore taumaturgico di alcuni versetti del Corano si parla diffusamente nel primo capitolo⁹⁶, ma vi è anche testimonianza di credenze e tradizioni popolari alle quali si attribuiva reale efficacia⁹⁷. Origine popolare saremmo propensi ad attribuire anche alla cura, dal sapore vagamente omeopatico, efficacemente prescritta ad un avaro ammalatosi a causa di un furto subito⁹⁸; in realtà i medici descritti nel *Farağ* operano per lo più su basi scientifiche, o su basi empiriche alle quali però oggi si riconosce un fondamento scientifico⁹⁹. Di medici e medicina parla in generale tutto il capitolo decimo¹⁰⁰: piuttosto interessanti i racconti che attestano l'improvvisa guarigione dovuta all'ingestione della carne di rettili velenosi¹⁰¹ o al morso, generalmente letale, dello scorpione¹⁰². Se alcuni medici godettero di una certa agiatezza, non per tutti gli intellettuali, specie agli inizi della carriera, la vita dovette essere agiata¹⁰³ se per esempio il qāḍī di al-Rašīd, Abū Yūsuf, dovette patire la fame all'epoca in cui studiò sotto la guida di

⁹⁶ Spesso in associazione con determinati comportamenti: si vedano p.e. il racconto n. 15 nel quale la recitazione in numero e condizioni rituali di alcuni versetti coranici induce la comparizione del salvatore o il n. 18, di simile contenuto.

⁹⁷ Si vedano p.e. il racconto n. 170 circa il sistema di attutire le cadute raccogliendo le gambe e poi stendendole prima di toccare il suolo o il n. 76 circa l'abitudine di scrivere lettere speciali atte ad placare l'ira della persona incolerita. Interessante anche il racconto n. 218 circa l'uso di dare in elemosina del pane in nome di una persona a scopo apotropaico. Su quest'ultimo argomento si vedano anche i racconti n. 335 e n. 410.

⁹⁸ Racconto n. 281: la cura consiste nel far tenere in bocca al paziente un oggetto dorato.

⁹⁹ Si veda p.e. e il racconto n. 439 sull'efficacia delle frustate in un caso di morte apparente, interessante anche per l'accento all'esistenza di un ospedale per i poveri finanziato da un medico di vaglia.

¹⁰⁰ Interessanti, per la storia della medicina, le numerose descrizioni del metodo diagnostico dei medici arabi.

¹⁰¹ Si veda il racconto n. 441. Le virtù terapeutiche della carne di vipera sono citate anche da al-Qazwīnī, *Kitāb 'ağā'ib al-maḥlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt* (Kosmographie), ed. Wüstenfeld, repr. Wiesbaden 1967, p. 439. Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. Hārūn, Cairo 1938-1945, vol. IV, pp. 43 e 302-303 menziona l'abitudine di mangiare carne di vipera.

¹⁰² Racconto n. 419: un emplegico guarisce grazie al morso di uno scorpione giallo. La stessa storia è menzionata da al-Qazwīnī, cit., p. 134 ed il valore terapeutico del morso di scorpione è citato come cosa risaputa da al-Ġāḥiẓ, cit., V, p. 363.

¹⁰³ Si veda p.e. il racconto n. 299. Sul tenore di vita degli intellettuali si veda A. Mez, cit., pp. 216-234.

Abū Ḥanīfa¹⁰⁴. Un ultimo aspetto a nostro parere interessante, se non per la storia della civiltà musulmana, perlomeno per la definizione della figura di al-Tanūhī, è il rispetto che egli dimostra per gli appartenenti alla famiglia del Profeta. Gli alidi sono sempre accompagnati dai segni del favore divino¹⁰⁵ e persino le belve sembrano riconoscere la loro superiorità se recedono docilmente davanti ad essi¹⁰⁶. Questa simpatia di al-Tanūhī per gli alidi, che caratterizzò anche il padre¹⁰⁷, attesta, se non un convinto credo, perlomeno una certa inclinazione per gli sciiti¹⁰⁸.

Non ci dilungheremo in questa sede sugli aspetti economici o istituzionali che troviamo trattati un po' dovunque nel *Farağ*, così come quelli amministrativi e politici che ne costituiscono lo scenario, quali informazioni sul sistema amministrativo, sulle cerimonie di palazzo, sugli uffici del califfo etc. Riteniamo più indicato accennare brevemente, in ultima istanza, ad una tecnica di esposizione del racconto che ci pare particolarmente aderente al programma compositivo di al-Tanūhī¹⁰⁹. Pur consapevoli del fatto che, essendo il *Farağ* opera di compilazione non se ne possono analizzare i racconti come creazione artistica personale, riteniamo che un criterio personale sia presente se non altro nella selezione e nell'ordinamento delle storie e delle loro versioni (anche se qualche interpolazione non è da escludersi). In quest'ottica ci sembra particolarmente coerente con gli intenti espressi da al-Tanūhī e con la sua chiarezza teorica la scelta di costruire alcuni racconti accostando le diverse versioni su basi di completezza, dalla più sintetica sino a quella più ricca di particolari¹¹⁰, in una struttura nella quale le versioni si pongono in rapporto dinamico nel costruire man mano un racconto sempre più completo ed

¹⁰⁴ Si veda il racconto n. 249. Questo racconto in cui compare Abū Ḥanīfa fu tramandato ad al-Tanūhī (di *madhab* hanafita) dal padre, anch'esso hanafita.

¹⁰⁵ P.e. i racconti n. 215 o n. 216.

¹⁰⁶ Racconto n. 423 in cui il leone risparmia un alide. Vi si menziona lo *ḥabar* di Zaynab la menzognera in cui la fossa dei leoni è l'ordalia cui vengono sottoposti la donna, che aveva vantato una falsa ascendenza, ed un alide: l'uomo viene risparmiato dalla fiere mentre Zaynab viene divorata. Degno di nota il parallelo con la storia di Daniele (racconto n. 11).

¹⁰⁷ Si veda p.e. quanto racconta al-Tanūhī all'inizio del racconto n. 216 circa l'atteggiamento del padre nei confronti di un'alide bisognosa d'aiuto.

¹⁰⁸ Si veda sulla questione M. H. 'Abd Allāh, cit., p. 397.

¹⁰⁹ Questa tecnica si affianca nel *Farağ* ad altre, sulle quali però riteniamo sia poco appropriato soffermarsi in questa sede.

¹¹⁰ P.e. i racconti nn. 70 e 167, di cui si susseguono più versioni, o il n. 166 nel quale, dopo un *incipit* comune, al-Tanūhī registra la discordanza delle due fonti, sino ad allora coincidenti. Anche in questo caso la prima versione è quella più schematica, mentre la seconda è quella più esauriente: alla fine della seconda versione al-Tanūhī riprende la narrazione unitaria avvertendo che le due versioni coincidono.

esauriente anche nel tratteggio dei personaggi. L'intreccio si rivela a poco a poco oppure, tracciato subito nelle linee generali, viene arricchito poi da narrazioni successive che possono confermarlo o apportare lievi modifiche¹¹¹.

Aver evidenziato alcuni dei criteri compositivi sui quali poggia il *Faraḡ* aiuta forse ad intravedere, nella struttura generale del libro, i principi che ispirarono l'autore ed a coglierne, per quanto possibile, parte della ricca ed interessante personalità.

¹¹¹ Si veda a questo proposito M.Ḥ. 'Abd Allāh, cit., pp. 398 e sgg. Per lingua e stile del *Faraḡ* rimandiamo alle osservazioni di F. Gabrieli, cit., pp. 28-29, R. Fakkar, cit., pp. 100-103, M.Ḥ. 'Abd Allāh, cit., pp. 408 e sgg. Interessanti in particolare le osservazioni di 'Abd Allāh circa le variazioni del lessico in rapporto allo *status* sociale dei parlanti (p. 409).