

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale 9

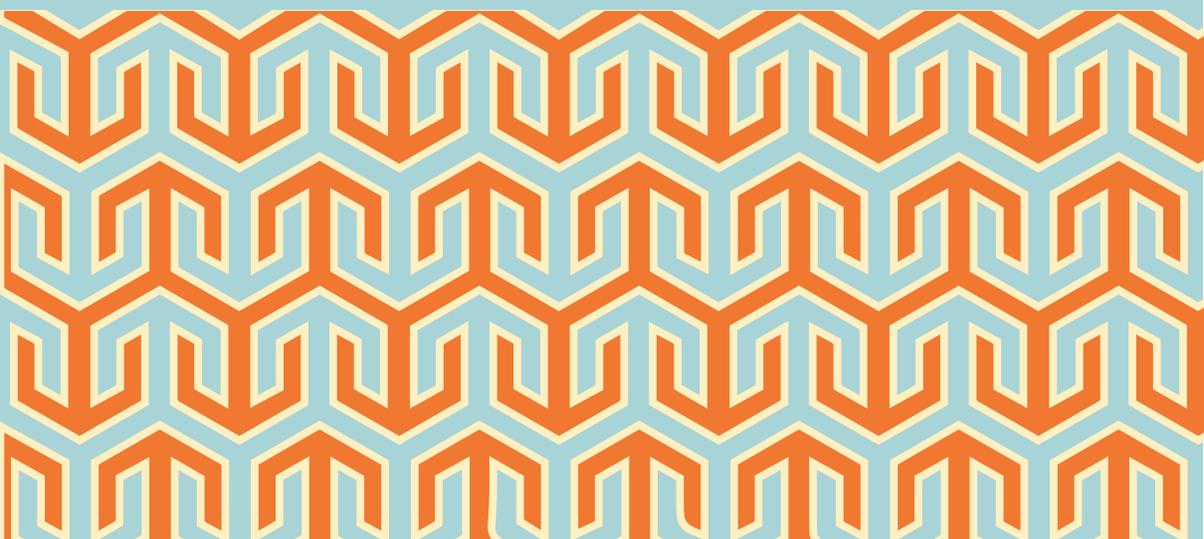
Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare
dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni



Edizioni
Ca' Foscari



Il nuovo giorno dell'impero

Eurasiatica

Quaderni di studi
su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale

Collana diretta da
Aldo Ferrari

9



Edizioni
Ca' Foscari

Eurasiatica

Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale

Direttore

Aldo Ferrari (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Gianfranco Giraudò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Panaino (Università di Bologna, Italia)

Valeria Fiorani Piacentini (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Adriano Rossi (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia)

Boghos Levon Zekiyán (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato di redazione

Alessandra Andolfo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giorgio Comai (Dublin City University, Ireland) Simone Cristoforetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Erica Ianiro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gianclaudio Macchiarella † (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gaga Shurgaia (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vittorio Tomelleri (Università degli Studi di Macerata, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Università Ca' Foscari Venezia

Ca' Cappello, San Polo 2035 | 30125 Venezia

eurasiatica@unive.it

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare
dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2017

Il nuovo giorno dell'impero. Il capodanno solare dei califfi abbasidi
Massimiliano Borroni

© 2017 Massimiliano Borroni

© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing for the present edition

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686 | 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/> | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2017

ISBN 978-88-6969-159-1 [ebook]

ISBN 978-88-6969-207-9 [print]



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Il nuovo giorno dell'impero. Il capodanno solare dei califfi abbasidi / Massimiliano Borroni — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2017. — 212 p.; 23 cm. — (Eurasistica; 9). — ISBN 978-88-6969-207-9.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-207-9/>

DOI [10.14277/978-88-6969-159-1/EUR-9](https://doi.org/10.14277/978-88-6969-159-1/EUR-9)

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

Ringraziamenti

Come si dice, questo lavoro non sarebbe stato possibile senza l'aiuto di chi mi è stato vicino nelle ricerche che hanno condotto alla raccolta dei materiali e nei mesi di scrittura. Vorrei quindi ringraziare, per come posso, il mio maestro Simone Cristoforetti, per gli insegnamenti e la pazienza di questi anni; i miei genitori, Adriano e Giovanna, e mio fratello Tommaso per la fiducia – nonostante le tante difficoltà – senza la quale non sarei mai arrivato sin qui; Olivera, che mi ha sostenuto in tutti i momenti in cui mi sembrava che l'obiettivo fosse troppo lontano.

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

Sommario

| | | |
|----------|--|-----|
| 0 | Introduzione | 9 |
| | Il <i>nawrūz</i> nella letteratura abbaside | |
| 1 | Il <i>nawrūz</i> di palazzo | 29 |
| 2 | Il ruolo del <i>nawrūz</i> nell'amministrazione del fisco | 127 |
| 3 | Il <i>nawrūz</i> di strada | 171 |
| 4 | Conclusioni | 183 |
| | Bibliografia | 197 |

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

0 Introduzione

Il *nawrūz* nella letteratura abbaside

Sommario Ringraziamenti. – 0.1 Stato degli studi. – 0.2 Problemi generali. – 0.3 Le fonti. – 0.4 Il giorno nuovo. – 0.5 La dimensione calendariale. – 0.6 Quanti giorni di celebrazione? – 0.7 La coincidenza con *hurmuz* e il 'grande *nawrūz*' di *ḥurdād*.

Chi si occupa di studi sull'età abbaside si trova frequentemente ad avere a che fare con alcuni elementi che, oggi, hanno acquisito notevole importanza sul piano simbolico per i moderni discorsi di matrice nazionalista. Tale recupero di elementi antichi, spesso riletti in chiave esclusivamente nazionale, è spesso dibattuto. Il fatto che questo capodanno¹ goda del rango di festa nazionale nella Repubblica Islamica d'Iran, nella Repubblica Islamica d'Afghanistan e nella Repubblica del Tagikistan ne segnala l'importanza per il nazionalismo non solo iraniano, ma anche, appunto, tagico e afgano. Segno evidente di un'intrinseca, sostanziale trasversalità e polivalenza del *nawrūz* è il fatto che ben due delle tre repubbliche menzionate rivendichino il carattere, sempre più inflazionato,² di 'repubblica islamica', senza per questo rinunciare a fare di una festa di sicura origine extra-islamica il capodanno del proprio calendario ufficiale. Una trasversalità che non si esaurisce certo qui. Infatti, le celebrazioni di *nawrūz* conoscono un'ampia varietà di usanze praticate anche al di fuori di quel che comunemente si considera come 'mondo iranico', per cui rimandiamo alla bibliografia ragionata di S. Cristoforetti dal titolo *Persiani intorno all'Africa* (2003).

Sono allora almeno due gli elementi da tenere presenti per comprendere come e perché il *nawrūz* abbia ancora oggi una così grande rilevanza

1 Nel corso di questo lavoro, ci riferiremo al *nawrūz* anche con il più generale termine di capodanno.

2 L'eterogeneo novero degli stati che si autodefiniscono, a vario titolo, 'repubblica islamica' ha conosciuto una crescente diffusione sin dalla creazione, nel 1956, della Repubblica Islamica del Pakistan, che, tuttavia, in questo non può essere considerata come apripista assoluta per via della precedente, ancorché di breve vita, esperienza della Repubblica Islamica del Turkestan Orientale (1933-4). In anni più recenti si è registrata una prima inversione di tendenza nel 2017, quando la Repubblica Islamica del Gambia, con la rimozione del presidente Yahya Jammeh, che due anni prima aveva imposto il nuovo appellativo, è tornata a essere semplicemente Repubblica del Gambia.

in una vasta parte del mondo. In primo luogo, la sua centralità in termini politico-culturali, che ne ha garantito sopravvivenza e continuità storiche entro il quadro di forme istituzionali di governo di tipo islamico – in particolare nelle aree iranizzate. In secondo luogo, la ricchezza della simbologia relativa, che dà ragione della vastissima diffusione geografica di usi e costumanze a esso direttamente o indirettamente collegati sia nelle aree del mondo iranico sia al di fuori di esse, come per esempio in Nordafrica e lungo la costa orientale africana. Se per il primo elemento si può essere tentati di parlare di un parallelismo con l'arrivo e lo sviluppo dell'*islām*, soprattutto a causa di una presenza di testimonianze sul *nawrūz* che si fa consistente solo durante i primi secoli dell'età islamica e si esprime prevalentemente in arabo, per il secondo si dà una vera e propria coincidenza tra l'areale geografico interessato dall'espansione islamica e i territori in cui si sono conservate tracce – talora anche assai consistenti – della ritualità di *nawrūz*. Ecco allora che la storia del *nawrūz* è per molti aspetti inseparabile da quella dell'*islām* e ne è divenuta, così, parte costitutiva.

In questo studio ci occuperemo di indagare un periodo limitato ma importantissimo della storia del *nawrūz* in ambito islamico: quello della prima e media età abbaside, tra II e IV secolo dell'Egira (VIII e XI secolo dell'era volgare).³ Si tratta, notoriamente, di un'epoca di mutamenti politici di grande portata per il cosiddetto 'mondo islamico' – definizione, questa, che per l'epoca può essere accettata solo tenendo in debita considerazione un quadro demografico che relativamente a quei secoli vedeva ancora pienamente in atto un processo di conversione alla nuova fede sì in crescita, ma ben lontano dalle percentuali⁴ che l'espressione 'mondo islamico' può evocare per il lettore odierno. È unicamente in quel mutevole contesto che si comprende l'evolvere delle celebrazioni di *nawrūz* da elemento proprio delle popolazioni conquistate un secolo e mezzo addietro a capodanno califfale in senso pieno. Un esempio particolarmente significativo e macroscopico

3 Nel corso di questo studio indicheremo le datazioni prima secondo il calendario islamico dell'Egira, poi secondo il calendario cristiano giuliano (ad esempio 18 *ġumādā* I 328/31 marzo 940). Per facilitare anche il lettore non arabista abbiamo preferito tradurre i nomi dei mesi nelle date secondo il sistema giuliano nei corrispettivi italiani.

4 Allo stato attuale, lo studio fondante è *Conversion to Islam in the Medieval Period* di R.W. Bulliet (1979), in cui è presentato uno statistico abbastanza elementare a partire dai dati ricavabili da un particolare sottogenere della letteratura araba: il dizionario biografico. Come rilevato da molti e in certa misura ammesso anche dallo stesso Bulliet, il metodo impiegato e soprattutto la scelta delle fonti hanno una serie di criticità, la più importante delle quali è senza dubbio la ridotta dimensione dei campioni presi in esame (a dispetto della ponderosa mole dei dizionari biografici arabi): per esempio nel caso di al-Andalus, termine che allora indicava l'intera penisola iberica, sono prese in esame circa centocinquanta genealogie per tracciare una curva che descriva il processo di conversione all'*islām*. Tuttavia, bisogna segnalare che lo scopo dello studio, profondamente pionieristico, di Bulliet non era tanto determinare la percentuali assolute di convertiti per ogni lustro di storia preso in esame, bensì, fornire un modello credibile dell'*andamento* del processo di conversione.

della necessità di leggere la storia del *nawrūz* in relazione a quella, più generale, dell'epoca abbaside è la questione del perché queste celebrazioni abbiano acquistato crescente importanza a partire dal III/IX secolo. La tesi più comunemente accettata, vede l'affermarsi di costumi iranici o comunque riconducibili in vario modo al passato sasanide come l'esito dell'arrivo a posizioni di potere dei primi sostenitori della causa abbaside. Questi, provenendo da una regione dell'impero - il Khorasan del II/VIII secolo - ove l'eredità sasanide si sarebbe conservata più integra, avrebbero portato con sé, e imposto nel volgere di poche decadi, un'etichetta e un complesso di tradizioni se non iraniche *tout court*, quantomeno iraneggianti.⁵ In realtà, come vedremo nelle conclusioni del primo capitolo, l'accresciuta importanza del *nawrūz* nel III/IX secolo, è molto più probabilmente da ricondurre in maggiore misura ai mutamenti demografici e finanziari interni all'élite musulmana della regione mesopotamica (Kennedy 2011), invece che all'influsso dei nuovi arrivati al seguito del casato abbaside.⁶

Viceversa, lo studio di questa augusta celebrazione è a sua volta un tassello imprescindibile per la ricostruzione della storia dell'età abbaside, soprattutto, anche se non solo, per quanto concerne le concezioni del potere e le pratiche fiscali e amministrative.

0.1 Stato degli studi

In generale, sul tema del *nawrūz* in epoca islamica sono disponibili le due voci enciclopediche «Nowruz in the Islamic Period» (Shahbazi 2009), che comprende anche una sintetica ma completa trattazione dell'areale geografico interessato da queste celebrazioni, e «Nowruz in the Iranian Calendar» (Cristoforetti 2009), contenente una disamina della varia casistica offerta dalla storia del *nawrūz* in quanto elemento essenziale di riferimento per la determinazione di vari tipi di calendario solare nel mondo islami-

5 Gli esempi sono ovviamente troppo numerosi per essere citati qui, ma uno sufficientemente recente per dimostrare la pervicacia di questa ricostruzione si trova in *Mapping Frontiers Across Medieval Islam* di T. Zadeh (2011, 21), dove si dice - sintetizzando molto bene questa diffusa concezione dell'effetto iranizzante della rivoluzione abbaside -: «The 'Abbasid revolution, which culminated with the overthrow of the Umayyad caliphate in 132/750, outwardly brought Persian culture and previous Sasanian models back to center stage. The transference of the caliphate from Damascus to the heart of what was, in Sasanian times, referred to as Iranshahr, came to mark a departure from the preferential status enjoyed by Arabs in the Umayyad ruling elite. As the Banū l-'Abbas rose to power, so too did their base of supporters, represented by Persian clients (mawālī)».

6 A questo proposito, va segnalato il consistente e solido lavoro di revisione di molti assunti storici circa la caduta del casato omayyade e l'ascesa di quello abbaside ad opera di S.S. Agha (2003), in particolare per quanto riguarda l'effettivo supporto goduto dagli abbasidi in seno alla compagine dei rivoltosi.

co. La voce «Nawrūz» pubblicata nell'*Encyclopaedia of Islam*, alquanto stringata, non presenta notizie che non compaiano anche in quelle due voci più recenti.

Rari sono gli studi dedicati al *nawrūz* nella letteratura araba: l'unico saggio che copra in modo ampio l'argomento è la monografia *al-Nawrūz wa āṭāruhu fī al-adab al-'arabī* (Il *nawrūz* e le sue tracce nella letteratura araba) di F. al-Ṣayyād. Si tratta di un lavoro di carattere preliminare pubblicato nel 1972, in cui lo studioso libanese ripercorre, su un piano principalmente letterario, la storia del *nawrūz* nella produzione scritta in lingua araba, occupandosi di tutto l'arco temporale che va dall'età omayyade sino ai giorni nostri. Lo studio di al-Ṣayyād, che pure è stato di grande utilità nelle fasi iniziali della ricerca di cui ora possiamo presentare i risultati, consentendoci di individuare sin da subito almeno una parte delle fonti, manca tuttavia di sistematicità. Inoltre, sul piano dell'analisi, la monografia si limita ad un numero limitato di autori, considerati espressione dei diversi periodi in cui vi viene suddivisa la storia della letteratura araba, interessandosi più alla definizione di un quadro dei *topoi* letterari associati al *nawrūz* che non alla storia delle celebrazioni relative e all'importanza da queste rivestita in ambito arabografo. Una brevissima trattazione delle celebrazioni di *nawrūz* e *mihraġān* è disponibile nel saggio di M.M. Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (1979, 288-9), ma va detto che si tratta di una ricostruzione condotta piuttosto acriticamente sulla base di una manciata di passi e che, purtroppo, cade nel comunissimo anacronismo di considerare il *nawrūz* dell'età abbaside come la festa dell'equinozio di primavera per il semplice fatto che *attualmente* in Iran, Afghanistan e Tagikistan il *nawrūz* dei rispettivi calendari ufficiali cade proprio in quel giorno.

A questi studi si può aggiungere, in arabo, una tesi di laurea discussa dal Kāzīm 'Alī Ibrāhīm nel 1975 presso l'università Umm al-Qurā della Mecca, volta a raccogliere un ampio numero di riferimenti al *nawrūz* quale «elemento di contatto tra cultura araba e cultura persiana» (Kāzīm 1975, 4). Sono pagine ricche di indicazioni bibliografiche, frutto di un buon lavoro di ricerca di notizie in opere che coprono l'intero periodo di nostro interesse, dalla prima età abbaside sino alla comparsa, nelle terre centrali del califfato, dell'emirato buide (sec. IV-V/X-XI). Questo lavoro, però, è incompleto nella bibliografia e non ha alcuna ambizione di analisi, né per quanto riguarda il fenomeno nel suo complesso, né in relazione ai singoli passi, di volta in volta riportati integralmente o compendati allo scopo di evidenziare il livello meramente quantitativo della consistenza delle celebrazioni della festa - aprioristicamente e acriticamente considerata dall'autore quale elemento esemplificante la persianità e, di conseguenza, quale indice dell'influsso dell'iranismo sulla cultura araba - in età abbaside, contesto semplicisticamente definito come 'arabo'. Un buon esempio, insomma, di lettura in chiave nazionale del *nawrūz* e dei limiti interpretativi di questo approccio.

Alla corposa produzione del poeta Mihyār al-Daylamī (367/978-428/1037) legata al *nawrūz* è poi dedicata la tesi magistrale della dottoressa Sarah Camilla Ibrahim Abdou Saleh, discussa all'Università di Venezia nel 2012 con S. Cristoforetti in qualità di relatore e A. Ghersetti in qualità di correlatrice. Grazie alla cortesia dell'autrice abbiamo avuto accesso a questo lavoro, che si è rivelato d'indubbia utilità per poter affrontare lo studio del gran numero di versi composti da Mihyār al-Daylamī in occasione del *nawrūz*.

Ampliando il campo alle opere, comunque non numerose, dedicate allo studio del calendario iranico di età islamica, risulta ancora oggi fondamentale la monografia del grande studioso iraniano Seyyed Hasan Taqizadeh dal titolo *Il computo del tempo nell'Iran antico*, ora disponibile nell'edizione italiana di S. Cristoforetti (2011), completa delle note che l'autore vergò a margine della prima edizione dell'opera (Tehran, 1357/1978-9). L'opera, nel complesso, contiene la più ampia e dettagliata rassegna disponibile di indicazioni bibliografiche relative a passi riguardanti il *nawrūz*, in parte non menzionati neppure nei successivi studi di al-Şayyād e Ahsan.

Allo stesso Cristoforetti, dobbiamo una serie di pubblicazioni dedicate ad alcune questioni di estrema rilevanza per il discorso che svilupperemo in queste pagine. Iniziamo menzionando l'articolo *Le nawrūzī selon le Nawrūznāmā* (2007, poi tradotto in 2015), incentrato sul tema del dono di *nawrūz* in una fonte persiana del V/XI secolo in cui l'autore discute anche un passo tratto dal *Kitāb al-mahāsīn wa al-aḏḏād*, che esamineremo dettagliatamente nel corso del capitolo sugli usi di palazzo. Nel più ampio campo delle feste persiane nella produzione arabografa classica, è da menzionare per prima la monografia *Il natale della luce* (2002), dedicata alla festa iranica del *sada* (la forma arabizzata è *saḏaq*) e basata principalmente su fonti in persiano e in arabo di area mesopotamica e iranica, risalenti al periodo che va dal III/IX al VI/XII secolo. Sulla scorta dell'analisi del materiale mitologico e leggendario relativo, la festa iranica del *saḏaq* viene adeguatamente collocata nel contesto dei cicli calendariali delle feste invernali del mondo iranico e turco-anatolico e ne viene tracciata la storia, dalla prima attestazione assoluta del termine fino all'età selgiuchide. Quest'opera ha costituito un efficace riscontro metodologico per il lavoro di ricerca su cui si basa il presente saggio. Inoltre, di imprescindibile consultazione per l'analisi del materiale da noi individuato nell'ambito amministrativo, sono due monografie di Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico* (2003a) e *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana* (2000). La prima è risultata particolarmente utile nell'impostazione del capitolo dedicato al ruolo del *nawrūz* nell'amministrazione del fisco; la seconda, costituendo la presentazione più approfondita finora disponibile delle complesse vicende storiche del calendario in età islamica, ci ha fornito una valida guida per orientarci in una materia non ancora del tutto studiata nei suoi dettagli e che, per alcuni aspetti, è oggetto di acceso dibattito accademico.

0.2 Problemi generali

Lo studio contenuto nei capitoli che seguiranno parte dalla constatazione della corposa presenza del *nawrūz* nella vasta e multiforme produzione scritta in lingua araba dell'epoca abbaside conservatasi sino ai nostri giorni. Innanzitutto bisogna specificare che nel corso di questo lavoro ci occuperemo quasi invariabilmente della prima e media età abbaside, vale a dire dal 132/750 sino alla metà del V/XI secolo circa. Ci baseremo, inoltre, su un corpus di passi rintracciato in opere letterarie edite a carattere principalmente belletteristico, storiografico e poetico. Ciononostante, è bene sottolineare sin da subito che la natura letteraria delle fonti prese in esame non implica che si voglia produrre qui una storia della letteratura sul *nawrūz* o un'analisi stilistica dei passi presi in esame. Lo scopo di questo studio è piuttosto quello di dare ragione della rilevanza e della diffusione che la celebrazione di questa importante ricorrenza del calendario iranico (si è già accennato a come questa si conservi ancora oggi in forme diverse) conobbe in seno agli ambienti colti dell'età abbaside. Ed eccoci al quesito che, perciò, intendiamo porre quale punto di partenza e di riferimento di questo lavoro: perché una tale messe di notizie e una così vasta gamma di menzioni del *nawrūz* nelle fonti in arabo dell'età abbaside?

A questa domanda di ordine generale abbiamo cercato di dare una risposta il più esaustiva possibile, articolata in tre ambiti: palatino, amministrativo e di strada (popolare). Parlando di ambito palatino vogliamo riferirci a quegli usi di palazzo, primariamente della corte califfale e, a cascata, anche dei circoli che esponenti vicini ai luoghi di potere raccoglievano intorno a sé, di cui la celebrazione del capodanno fu parte integrante. La questione che ci poniamo riguarda la rilevanza e il significato attribuiti nelle alte sfere del potere a questa festa, celebrata secondo modalità che i partecipanti, a torto o a ragione, consideravano imitative degli usi antichi - dove per antico è perlopiù da intendersi ciò che fa riferimento all'antichità sasanide o, più genericamente, agli antichi e mitizzati re di Persia. La tendenza, estremamente diffusa nella letteratura in arabo, a considerare in varia misura e in diverso grado normativo il patrimonio delle usanze degli antichi re⁷ fa sì che, spesso, le fonti che parlano del *nawrūz* ci presentino un quadro descrittivo delle relative celebrazioni come un qualche cosa che riflette le usanze effettivamente praticate nel passato del mondo iranico, anche qualora il discorso verta su questioni che hanno ben poco a che fare con un interesse di tipo squisitamente storico o antropologico, collocandosi molto più spesso sul piano ambiguo e complesso della negoziazione politica del tempo in cui quel discorso è

7 Su questo aspetto della cultura dell'epoca è imprescindibile l'articolo di Deborah Tor (2012) sulla considerazione del portato iranico nella riflessione di età islamica sulla regalità, dal fortunato titolo *The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership*.

stato messo per iscritto.⁸ Il problema è particolarmente spinoso e talora ha fatto sì che, nella moderna letteratura di studi, si faccia ricorso alle fonti arabe in modo piuttosto acritico nell'intento di ricostruire quanto avveniva in età sasanide.⁹ Ecco perché abbiamo dedicato particolare attenzione a sciogliere di volta in volta il problema costituito dalla corretta attribuzione di questi usi all'età sasanide o all'età abbaside, in special modo per quel che riguarda quanto esposto nel *Kitāb al-tāġ*¹⁰ circa l'etichetta di corte in materia di doni di *nawrūz*.

I risultati della nostra ricerca relativi all'ambito palatino sono esposti nel primo capitolo di questo libro. Nelle prime due sezioni affronteremo il già citato tema delle notizie che le fonti abbasidi riportano a proposito del *nawrūz* di epoca preislamica. Nelle quattro sezioni successive passeremo ad occuparci dello studio dei doni e dei panegirici di *nawrūz*, nonché della *samāġa*, costumanza assimilabile, in estrema sintesi, a una *masquerade*. Come si vedrà, lo studio di queste usanze ci ha consentito di proporre un'ipotesi di periodizzazione per l'evoluzione delle celebrazioni abbasidi di *nawrūz* e un'interpretazione su base testuale delle diverse valenze che queste potevano assumere nel contesto del discorso politico dell'epoca abbaside.

Una sezione a parte è stata dedicata allo studio dei casi di sincronismo tra *nawrūz* e date da ricondursi ad altri sistemi calendariali, con particolare riferimento alle feste comandate dell'*islām*, come avvenuto, ad esempio, nel 269/883, quando *pesach*, *'īd al-fiṭr*, *nawrūz* e Pasqua cristiana caddero nell'arco di venti giorni, in una disposizione calendariale che ispirò una composizione del poeta Ibn al-Rūmī (si veda la sez. 1.7.3). Sebbene questi sincronismi non siano in senso stretto peculiari dell'ambiente palatino, cionondimeno si è ritenuto opportuno ricondurre questo studio al capitolo in questione, in considerazione del fatto che gran parte delle notizie

8 Particolarmente rappresentativo di questa modalità di descrizione degli usi di *nawrūz* è quanto contenuto nel *Kitāb al-tāġ*, opera del III/IX secolo attribuita tradizionalmente ad al-Gāhiz in cui è contenuta una descrizione dei diritti e doveri del sovrano a *nawrūz* dallo spirito schiettamente normativo, ma non senza che queste norme vengano ricondotte ai succitati buoni usi delle corti sasanidi. Il passo in questione è trattato con ampio dettaglio nella sezione 1.3.3.

9 Il già citato studio di Ahsan ne è un esempio, ma corre l'obbligo, data l'importanza che il califfo abbaside al-Mu'taḍid ebbe nella storia del *nawrūz* dell'epoca abbaside, di indicare come esempio più clamoroso l'articolo *The Financial Reforms of the Caliph al-Mu'taḍid* (Hasan 2007), in cui è esposta nient'altro che una parafrasi di vari passi, principalmente ṭabarīani, sulle misure prese sotto questo importante esponente abbaside, che conosce così una nuova trattazione idealizzante, quando non apertamente agiografica, ancora all'alba del XXI secolo. Per una considerazione metodologicamente più rigorosa delle fonti arabe sul califfato di al-Mu'taḍid, si rimanda invece all'ottimo lavoro di J. Bray, *A Caliph and His Public Relations* (2004).

10 Di quest'opera è disponibile la traduzione italiana annotata di E. Francesca (1996).

disponibili sono relative proprio ad ambienti di palazzo. Incidentalmente, va ricordato che l'attenzione al sincronismo era atteggiamento mentale tipico dell'intellettuale premoderno di ambito non solo islamico, tanto che celebri opere a carattere storico contenevano informazioni di questo tipo o erano addirittura costruite in base ad esso, come per esempio la celebre *Cronographia*, composta in siriano agli inizi dell'XI secolo da Elia Bar-Šinaya, metropolita di Nisibi (tr.: L.-J. Delaporte. Paris, Librairie Honré Champion, 1910).¹¹

Al riguardo, quanto si è verificato essere rilevante per l'oggetto di questo studio è soprattutto la possibilità, sulla base dei dati derivabili dalle fonti abbasidi in merito, di verificare il rapporto tra una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica e l'*islām*, quale era percepito negli ambienti in cui operarono i nostri autori. Tale rapporto è stato analizzato sia sul piano della prassi religiosa – cosa comportava la coincidenza o prossimità del *nawrūz* con un 'īd islamico o col digiuno di *ramaḍān*? – sia sul piano dottrinale – si dava contraddizione tra celebrazioni islamiche e celebrazioni di *nawrūz*? – al fine di presentare un quadro per quanto possibile esaustivo della percezione del *nawrūz* e della sua persistenza in età islamica da parte dell'establishment abbaside.

Nel secondo capitolo tratteremo l'importanza che il *nawrūz* ebbe come data di riferimento per l'organizzazione delle scadenze fiscali nell'amministrazione dell'epoca abbaside, da ricondursi in gran parte al perdurare di pratiche amministrative di tradizione sasanide. In altre parole, il *nawrūz* costituiva il capodanno del calendario solare in uso presso l'amministrazione califfale per le regioni centrali e orientali del califfato stesso. La centralità del *nawrūz* in quest'ambito, pur travalicando i limiti delle aree che storicamente rientrarono sotto il diretto controllo dell'amministrazione sasanide, si conservò nelle aree orientali del califfato. Da lì, giunse al pieno riconoscimento istituzionale con la nota riforma del calendario fiscale emanata nel 282/895 dal califfo al-Mu'taḍid, in cui si fissava il *nawrūz* alla data siriana dell'11 di giugno. L'importanza fiscale e amministrativa del *nawrūz* è ampiamente attestata per l'intero arco temporale considerato nel presente studio, in relazione alla pratica in uso presso l'amministrazione per le regioni centrali e orientali del califfato denominata *iftitāḥ al-ḥarāḡ* (di solito resa in traduzione come 'apertura dell'annata fiscale'). Come si

¹¹ A questo proposito è interessante osservare che nella tavola di concordanza l'autore ha inserito le colonne con i dati relativi alla quantità e al nome del mese lunare arabo fin dal 747 a.C. – cioè a partire da un momento in cui il calendario musulmano era ben al di là da venire – evidentemente perché il mese arabo inizia con la neomenia visibile, ossia con la prima falce di luna crescente, indicando così per sua natura le fasi lunari, un dato di tipo squisitamente astronomico. La colonna indicante l'anno dell'era musulmana e quelle relative alla quantità di giorni e di anni trascorsi del calendario persiano vengono inserite dall'autore solo nel momento in cui iniziano le rispettive ere dell'Egira (16 luglio 622 e di Yazdegard III (16 giugno 632).

svolgesse e cosa comportasse di preciso l'*iftitāh al-harāg* non è del tutto noto ed è improbabile che l'intero ammontare di quanto dovuto fosse versato in questo giorno. Allo stesso tempo, vedremo che oggi possiamo dire con sufficiente sicurezza che con l'*iftitāh al-harāg* iniziavano le pratiche volte a rimpinguare le casse califfali, in particolare con la determinazione della somma dovuta da ciascun contribuente. La citata riforma del 282/895 dimostra la forza del legame tra capodanno iranico e *iftitāh al-harāg*, tanto che, in quell'occasione, fu ritenuto più opportuno dislocarli entrambi con unico provvedimento, invece che lasciare il *nawrūz* dove si trovava e imporre per l'*iftitāh al-harāg* una posizione adatta alle esigenze del fisco ma sconnessa dalla sua sede tradizionale. Inoltre, è rilevante notare che nelle fonti abbasidi vengono letti in prospettiva diacronica tanto il lento arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni, per effetto della mancanza nel calendario solare iranico in uso in quell'epoca di un meccanismo intercalare atto a mantenere il calendario in assetto con le stagioni, quanto il conseguente anticipare dell'*iftitāh al-harāg*. Parlando di prospettiva diacronica vogliamo riferirci al fatto che gli autori coevi o posteriori all'età di al-Mu'taḍid interpretarono la riforma da questi voluta quale esito conclusivo di una serie di tentate riforme del calendario fiscale, intraprese o auspicate tra il II/VIII secolo e il III/IX secolo, nello specifico sotto i califfati di Hišām b. 'Abd al-Malik, al-Rašīd e al-Mutawakkil. Nell'affrontare lo studio della storia del *nawrūz* in ambito amministrativo, il tema centrale sarà quindi il suo esser stato sede dell'*iftitāh al-harāg* e, di conseguenza, la veridicità storica delle richieste e dei tentativi di rinvio a fini fiscali del *nawrūz* precedenti alla riforma di al-Mu'taḍid del 282/895. In merito a quest'ultima, inoltre, si è tentato di dare risposte ad alcune questioni sino ad oggi irrisolte, riassumibili come segue: come e in che misura il *nawrūz* riformato da al-Mu'taḍid trovò effettiva applicazione negli anni successivi alla riforma stessa? Il *nawrūz* istituito dalla riforma di al-Mu'taḍid ebbe - come sembra leggendo alcune fonti che riferiscono persino di bambole o fantocci preparati dalla gente di Baghdad in occasione di quel giorno - una qualche sua portata al di là del mero ambito fiscale? Se sì, che cosa ne risultò e in quale misura? Questi ultimi interrogativi ci conducono direttamente alle principali questioni poste dal terzo dei tre ambiti delineati più sopra, quello popolare o di strada, che costituisce l'argomento del terzo capitolo.

È solo sporadicamente che le fonti prese in esame si occupano anche delle celebrazioni di strada, vale a dire relative agli ambienti dell'*ahl al-'amma*, categoria propria dell'epoca che indica la gente comune in opposizione al concetto di *ahl al-hāṣṣa*, espressione che al contrario definisce coloro i quali sono dotati di una propria specificità sociale, in virtù della quale diventano individui degni di nota. Si tratta di un numero ridotto di notizie, come abbiamo detto. Che i nostri autori siano tanto parchi di informazioni a questo proposito è dato che rispecchia un più generale disinteresse della

produzione culturale dell'epoca nei confronti dei fenomeni che possiamo definire 'di strada'. Ciononostante, una tale esiguità delle fonti in materia non deve farci supporre un'altrettanto scarsa rilevanza delle celebrazioni popolari di *nawrūz*. Al contrario: proprio il fatto che almeno alcuni dei nostri autori che menzionano il *nawrūz* non abbiamo potuto ignorare quelle pubbliche manifestazioni di gaudio è prova della grande rilevanza di queste ultime. Va notato, comunque, che l'esiguità delle informazioni ricavabili dalle fonti letterarie in arabo non ci ha comunque impedito di ricostruire un quadro pur parziale delle modalità di quei festeggiamenti e – dato assolutamente nuovo e particolarmente interessante nel contesto della ricostruzione storica che ci siamo proposti di operare – di trovare conferme dell'adozione da parte della popolazione di Baghdad del nuovo *nawrūz*, dislocato all'11 giugno dalla riforma del 282/895 voluta da al-Mu'taḍid.

0.3 Le fonti

Alcune parole devono essere spese a proposito delle fonti sulle quali ci siamo basati. Come già anticipato, la raccolta dei passi da cui è partito il nostro studio è stata condotta facendo ricorso a un vasto corpus di fonti letterarie di epoca abbaside in lingua araba di cui fosse disponibile un'edizione a stampa. Infatti, data la natura pionieristica del lavoro intrapreso, la grande quantità di materiale scritto prodotto nel periodo d'interesse e la mancanza di studi dettagliati in merito, è risultato imprescindibile circoscrivere le fonti a cui fare ricorso per la nostra analisi, escludendo in primo luogo le opere manoscritte. Abbiamo così operato una selezione in base a tre criteri, che è bene quindi esplicitare: il periodo nel quale le fonti furono composte, il genere al quale debbono essere ricondotte e la lingua impiegata.

Innanzitutto, si è deciso di limitare la ricerca alle fonti in lingua araba dato che chi scrive non ha ritenuto opportuno affrontare autonomamente lo studio di fonti in lingua greca, siriana o persiana relative al *nawrūz*, argomento sul quale – a parziale giustificazione di tanto severa delimitazione di campo – il presente lavoro costituisce il primo studio sistematico disponibile. In futuro, nuove ricerche potranno essere condotte su fonti in altre lingue riguardanti lo stesso periodo storico e, nel caso della produzione in lingua persiana relativa al *nawrūz*, sono già disponibili alcuni studi (Christensen 1917; Shahbazi 2009 per una bibliografia degli studi in lingua persiana). Ciononostante, la centralità della lingua araba nella produzione culturale dell'epoca abbaside fornisce di per sé un solido fondamento alla scelta adottata.

In secondo luogo, si sono prese in esame opere letterarie prodotte, sotto il profilo cronologico, in un arco di tempo che va dal 132/750, anno della proclamazione di al-Šaffāḥ come primo califfo del casato abbaside,

sino alla metà del V/XI secolo, momento coincidente con l'affermarsi degli emiri selgiuchidi all'effettiva guida politico-militare del califfato. Abbiamo deciso di concentrarci sull'epoca abbaside in quanto ad un primo esame dei pochi materiali di studio disponibili è risultato evidente che l'avvento della dinastia abbaside costituì per la storia del *nawrūz* un momento di svolta, collocandosi in un contesto culturale e politico nel quale il portato percepito come 'persiano' acquisì un rilievo ben maggiore rispetto all'epoca omayyade, durante la quale, comunque, il *nawrūz* dovette essere tenuto in qualche considerazione, visto che godeva di una certa importanza anche a livello fiscale. Forse anche o proprio in seguito al trasferimento della sede califfale a Baghdad, cioè in territori ove il *nawrūz* era celebrazione tradizionale, il capodanno iranico conobbe sotto gli abbasidi una maggiore rilevanza rispetto alla precedente fase politica. Tale accresciuta rilevanza si è conservata sino a noi soprattutto sotto forma di un costante riemergere nella cultura scritta dell'epoca abbaside: è, ad esempio, proprio in quei secoli che compaiono e si sviluppano panegirici composti in occasione del capodanno.

L'altro termine cronologico che abbiamo adottato per definire il periodo storico-politico di cui ci occuperemo coincide con l'inizio del dominio selgiuchide sulle terre centrali del califfato. Seguiamo in questo un'illustre tradizione di studi, che informa tra gli altri anche l'esposizione del primo volume della *Cambridge History of Islam*, dove è posta alla metà del secolo V/XI la fine degli anni formativi delle istituzioni islamiche cosiddette classiche e dell'epoca più propriamente detta califfale. Questo perché, sebbene la storia della dinastia abbaside si spinga ben oltre questo momento, lo fa in un contesto e con un ruolo del tutto diversi da quelli dei tre secoli precedenti. Va detto che, di fronte a passi particolarmente significativi,¹² si è deciso in rari casi di derogare in parte a tale criterio cronologico includendo passi provenienti da opere successive al V/XI secolo, ma sempre e solo a complemento di fonti comprese nei tre secoli considerati.

Il secondo criterio ai fini dell'individuazione delle fonti di riferimento riguarda il genere e l'argomento delle opere stesse. Tale criterio si è reso necessario per concentrare l'attività di ricerca su quelle parti della produzione scritta dell'epoca abbaside che risultano particolarmente ricche di occorrenze e informazioni a proposito del *nawrūz*. Grazie all'impiego sia di banche dati online, quali Alwaraq.com e Shamela.ws,¹³ sia dei pur scarsi studi disponibili sul *nawrūz* in età islamica, è stato possibile definire le tipologie di opere sulle quali concentrare il lavoro. Riferendoci a 'generi

12 In particolare ci riferiamo all'eccezionale resoconto, contenuto nel *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ* di Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233), sulla rivolta di Mosul a seguito sia delle celebrazioni di *nawrūz* dell'emissario, nonché figlio, del nuovo governatore, sia delle richieste fiscali che seguirono. Di questo passo ci occupiamo dettagliatamente nella sezione 2.4.

13 <http://www.alwaraq.net>; <http://shamela.ws/>.

e argomenti' o 'tipologie' di opere abbiamo inteso basarci, per motivi puramente pragmatici e strumentali, sulle categorie impiegate dai curatori della *Cambridge History of Arabic Literature*, in particolare nei volumi *Abbasid Belles Lettres and Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Le opere riconducibili alla belletteristica sono state pienamente incluse, rientrando anche nella più stretta definizione di fonti letterarie. Lo stesso è stato fatto anche per le opere di carattere storico, geografico e amministrativo. Tali tipologie di opere costituiscono il cuore delle fonti prese in esame, mentre sono state escluse altrettanto nettamente, sul coté religioso, le opere di argomento teologico, mistico e di esegesi coranica e, su quello tecnico-scientifico, le opere di matematica, scienza medica e alchimia.

Per quanto riguarda le opere riconducibili alla letteratura a carattere legale, biografico e lessicografico, va detto che in esse abbiamo rinvenuto rara menzione del *nawrūz*, peraltro in passi spesso poco significativi per i tre ambiti delineati in apertura. In particolare solo rarissimi riferimenti, nella quasi totalità dei casi dedicati a indicare la morte o la sepoltura del personaggio notevole avvenuta a *nawrūz*, sono stati ritrovati dopo aver compulsato alcuni grandi dizionari biografici come il *Kitāb ta'rīḥ Baǧdād* di al-Ḥaṭīb al-Baǧdādī (m. 463/1071) e il *Kitāb ṭabaqāt al-ḥanābila* del giurista del tardo V/XI secolo Ibn Abī Ya'lā. Considerata la grande mole delle opere in questione, tale scarsità di occorrenze ci ha indotto a considerare pressoché irrilevante il portato informativo di questo genere di produzione letteraria, da noi così considerata puramente ancillare.

In mancanza di un database completo degli autori e delle opere del periodo abbaside, i testi a cui abbiamo fatto riferimento sono state individuate principalmente con l'ausilio dell'*Encyclopedia of Arabic Literature*. Abbiamo così affiancato, alle opere individuate,¹⁴ quelle indicate nei principali studi sulla storia, in particolare amministrativa, del periodo abbaside, quali il pionieristico studio *Islamic Land Tax*, dedicato al *ḥarāǧ* in epoca califfale, di G.K. Katbi (2010) o il fondamentale lavoro di M.G. Morony (2005) *Iraq after the Muslim Conquest*.

La ricerca nelle opere disponibili in full text è stata svolta tenendo presente tutte le grafie del termine *nawrūz* a noi note (torneremo più avanti su questo punto), includendo sia la resa con articolo, sia quella priva di esso (*nawrūz*, *al-nawrūz*) e includendo tutte le possibili combinazioni determinate dalla presenza nel testo di particelle proclitiche o enclitiche (per es.: *bi-l-nawrūz*, *nawrūzuka*). Tuttavia, dato che le opere digitalizzate in full text su Alwaraq.com – l'unico database a nostro parere adeguatamente affidabile in attesa del completamento del corpus di testi *Open Arabic*

¹⁴ In presenza di più edizioni alternative per la medesima opera abbiamo operato, anche qui, basandoci sulle indicazioni dell'*Encyclopedia of Arabic Literature* e degli studi più recenti in materia, in modo da poterci orientare nella scelta dell'edizione di riferimento.

guidato da Maxim Romanov¹⁵ – costituiscono solo una piccola percentuale di quelle individuate in base ai nostri criteri, ecco che la maggior parte delle opere prese in esame è stata compulsata manualmente, dato che il termine *nawrūz* nelle sue varie rese non rientra, salvo rarissime eccezioni, tra quelli compresi negli indici tematici di cui sono spesso dotate le edizioni arabe.¹⁶ A questo lavoro di raccolta preliminare è seguita l'analisi dei passi, durante la quale si è prestata particolare attenzione all'identità dei personaggi ivi citati e al contesto storico, tanto dei fatti narrati, nei casi in cui vi sia riferimento a eventi del passato, quanto degli autori e delle opere da cui i passi sono tratti.

0.4 Il giorno nuovo

Prima di affrontare lo studio del *nawrūz* negli ambiti sociali e politici in cui le fonti abbasidi lo contestualizzano, è bene compiere un'operazione preliminare sotto il profilo metodologico, ma di grande importanza per la comprensione della presenza di celebrazioni di *nawrūz* nel periodo che qui ci interessa. Infatti, volendo basare il nostro studio sull'impiego di fonti scritte, occorre chiarire meglio che cosa queste ultime intendessero indicare con il termine *nawrūz*. Due le questioni principali: che cosa significa questo termine, che in arabo è di importazione, e quando cadeva il *nawrūz* di cui le fonti parlano, perché, come ben sappiamo, si tratta di data che in quell'epoca era mobile.

In merito all'origine del termine *nawrūz* e alle sue varianti grafiche (*nayrūz*, *nayrīz*), gli autori che si esprimono su questo aspetto – unanimi nell'evidenziare come il termine sia una parola composta dalle due parole *naw* e *rūz*, nonché la sua origine persiana¹⁷ – traducono correttamente il termine con 'giorno nuovo', vale a dire con l'espressione araba *al-yawm al-ġadīd*. Come segnalato da Mary Boyce nella voce dell'*Encyclopædia Iranica* sul *nawrūz* preislamico, «Nowruz is not, however, referred to in the small corpus of Old Avestan texts attributed to Zoroaster, nor does its name occur in the Young Avesta. Its earliest appearance is in Pahlavi texts, as nōg rōz (nwk rwc, <Av. *navaka- raocah-)>» (Boyce 2009). A questo proposito, il principale studio in cui viene discussa l'etimologia della parola *nawrūz*, che la lingua araba derivò dal persiano, è contenuto nel

15 <https://github.com/OpenITI>.

16 In questo senso un caso particolarmente felice è l'edizione di Ḥ. Naṣṣār del *Dīwān* del poeta del III/IX secolo Ibn al-Rūmī, nel quale è disponibile un indice dedicato anche alle varie feste, sciaraitiche e non, menzionate nelle composizioni che il *dīwān* contiene.

17 Gli autori che si possono citare sono numerosi: Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, 259; Al-'Askarī, *Awā'il*, 279; al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 1, 76; al-Ṭa'ālibī, *Ġurar*, 13; al-Hamaḍānī, *Buldān*, 278; Ibn Fāris, *Nayrūz*, 23.

saggio di W. Eilers *Der alte Name des persischen Neujahrsfeste*, in cui la parola viene considerata sia come nome di festa, sia come nome proprio di persona. Le forme antiche indicate da Eilers sono in Pahlavi-Book *nvklvš*, *navāk'rōč* e *nōy'rōž* (1953, 20-3).

Tra gli autori dell'età abbaside che hanno dedicato attenzione all'etimologia e alla forma di questa parola, spicca il nome di Abū Ḥusayn Aḥmad b. Fāris (m. 395/1004), noto lessicografo e grammatico di origine iranica particolarmente versato nella compilazione di opere su singoli temi lessicali.¹⁸ Di questo autore ci è giunta una breve *risāla* intitolata *Kitāb al-nayrūz*, cioè 'il libro del capodanno'. Nell'incipit, Aḥmad b. Fāris riferisce di essere stato interpellato a proposito di quale sia l'espressione più corretta in arabo, tra le due alternative allora in uso nelle terre centrali del mondo musulmano della sua epoca, per indicare il 'giorno di capodanno': *yawm al-nayrūz* e *yawm al-nawrūz* (*Nayrūz*, 23). Il lessicografo inaugura la sua disquisizione definendo i secondi termini dell'espressione come arabizzazioni di una parola di origine persiana, della quale indica la corretta etimologia, e prosegue rispondendo al suo anonimo interlocutore con queste parole:

Sappi che questo giorno viene sì chiamato anche *nawrūz*, ma *nayrūz* è più vicino ad una forma araba, in quanto segue il paradigma *fay'ūl*. Un certo conoscitore del *Corano* disse: «Il nome persiano può essere costruito su qualunque modello, a patto di non uscire dallo schema arabo». [Ora, siccome] esistono alcuni nomi arabi di forma *fay'ūl* [ecco che *nayrūz* è la forma più corretta].

Dall'esistenza di simili discussioni si evince chiaramente che la grafia del termine in *arabo* non era uniforme già all'epoca. Tra le varianti *nawrūz/nayrūz*, registrate nelle fonti qui prese in esame la forma *nayrūz* è di gran lunga più attestata.¹⁹ Tuttavia, è questa un'incertezza che dà modo ad Abū Fāris di mostrare la sua grande perizia lessicologica, elencando una lunga serie di parole costruite sulla forma *fay'ūl*, allo scopo precipuo di sfoggiare la propria ampia erudizione in un settore considerato molto

18 Ibn Fāris, nato probabilmente a Qazwin, in età adulta si trasferì prima a Hamadan, poi a Baghdad e, infine, a Rayy, dove godette del favore dell'emiro Faḥr al-dawla (d. 387/997). Sono tre i lavori per i quali è maggiormente noto, i due dizionari *Maqāyīs al-lūga* e *Muğmal fī al-lūga* e l'opera di linguistica araba *al-Šaḥībī fī fiqh al-lūga wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, nella quale esprime la sua convinzione che una corretta comprensione dell'*islām* possa essere possibile solo grazie a una propedeutica approfondita competenza nella lingua araba preislamica (Carter 1998, 325).

19 Una terza variante grafica del termine è *nayrīz*, ritrovabile in Oman e lungo la costa orientale africana (Cristoforetti 2003b, 20; Cristoforetti 2004, 256). Tuttavia, tale variante non compare mai nelle nostre fonti, essendo piuttosto tipica di aree geografiche che esulano dai confini che abbiamo posto a questa ricerca.

importate in quell'epoca.²⁰ Il titolo dell'opera, che a prima vista sembra molto promettente, si rivela così sostanzialmente fuorviante per un lettore interessato alla più vasta tematica legata al *nayrūz* e alla sua funzione sul piano politico e sociale.

Di fronte a questa più diffusa presenza nelle fonti della forma *nayrūz*, è lecito chiedersi quale sia la forma da privilegiare tra quella di uso antico, cioè *nayrūz*, e quella maggiormente in uso in relazione al capodanno iranico in età moderna, cioè *nawrūz*. In queste pagine abbiamo conservato la grafia originale nei passi citati per esteso in traduzione dalle fonti arabe, che potrà essere a volta *nawrūz* o *nayrūz*. Allo stesso tempo, abbiamo preferito fare ricorso nel corpo del testo alla grafia *nawrūz*, in quanto versione invalsa negli studi contemporanei, non solo in lingua persiana ma anche quando composti in arabo, come ben dimostra il titolo del già citato saggio di al-Ṣayyād (1972).

0.5 La dimensione calendariale

Rimane la questione del quando. L'argomento è piuttosto complesso per via dei vari sistemi calendariali in uso nell'impero abbaside. Contrariamente a quanto a volte si legge, anche in studi specialistici, il *nawrūz* della prima epoca califfale²¹ non era festa collocata in corrispondenza dell'equinozio di

²⁰ Non è certo possibile qui dare un'idea sufficiente della ricca produzione di opere lessicografiche del primo periodo califfale, in particolare del caleidoscopico novero di 'liste di parole' che furono poi, in parte, assorbite dalla nascita dei primi dizionari arabi, ma che, ciononostante continuarono ad essere prodotte, copiate e impiegate a fianco di questi ultimi (Carter 1990). Per una comprensiva trattazione di questo vastissimo genere di letteratura tecnica, rimandiamo al recente e fondamentale studio di R. Baalbaki (2014) *The Arabic Lexicographical Tradition*.

²¹ Va detto fin da subito che almeno in una delle fonti considerate, in un passaggio in cui si ricalcano le sezioni dedicate all'esposizione del funzionamento dei calendari nelle trattazioni manualistiche a tema tecnico-astronomico dette *ziġ*, si fa esplicito riferimento anche al *nawrūz* in Egitto. Si tratta del *Kitāb ta'rīḥ al-Ya'qūbī*, opera a carattere storiografico della seconda metà del III/IX secolo che si apre con una trattazione dei calendari dei vari popoli della terra. È in una prima sezione analoga a quelle riscontrabili negli *ziġ*, che l'autore, sebbene definisca il *nawrūz* in quanto capodanno dei persiani come coincidente con il 1° *farwardīn*, segnala che, presso i copti, il primo giorno del mese *tūt*, che è il primo del loro calendario fisso alla maniera giuliana, è chiamato *nawrūz* (al-Ya'qūbī 1960, I, 189). Future ricerche potranno appurare se il prestito persiano, per tramite dell'arabo, abbia portato con sé elementi riconducibili in maniera più o meno diretta alla tradizione iranica. Per il momento, anche questa analisi limitata al solo profilo cronologico valga da esempio di come l'argomento *nawrūz* resti molto più ampio quanto non si sia ritenuto possibile trattare con dovuta sistematicità in questa sede. Tra le questioni non toccate in questa sede rientra certamente anche la produzione letteraria di ambito egiziano fatimide, di cui possiamo portare a titolo esemplificativo il caso del poeta Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ṣarīf al-Āqilī, vissuto a Fustat a cavallo tra IV/X e V/XI secolo in stretta relazione con il califfo fatimide al-Ḥākim. Al-Āqilī (s.d., 181) compose almeno una *qaṣīda* sul tema.

primavera, come è invece oggi nelle terre di tradizione iranica. La collocazione calendariale del *nawrūz*, prima omayyade e poi abbaside, era invece il giorno 1° del mese di *farwardīn* di un calendario, quello iranico, che era solare vago e, quantomeno in età islamica, privo di meccanismi intercalari. Per questo motivo, tale capodanno arretrava all'epoca di circa un giorno ogni quattro anni rispetto alle stagioni solari e agli analoghi calendari in uso presso le popolazioni cristiane dell'impero abbaside o sottoposte a Bisanzio. Inoltre, è il caso di sottolineare come per i musulmani dell'epoca il *nawrūz* non solo non fosse da considerarsi festa dell'equinozio primaverile, ma che, semmai, il desiderio era quello di riportare questo capodanno, in costante e sensibile anticipo sulle stagioni solari, a quella posizione quasi solstiziale estiva in cui l'aveva trovato la conquista arabo-musulmana dei territori sasanidi. Proprio per questo motivo l'intera questione è complicata dalla costante possibilità che le fonti della seconda metà del III/IX secolo o successive possano riferirsi, parlando di *nawrūz*, al *nayrūz mu'taḍidī*. Sulla riforma che istituì il secondo avremo modo di tornare ampiamente nella sezione 2.3, ma, in estrema sintesi, si decretò un ricollocamento del *nawrūz* (allora coincidente con il 1° *farwardīn*) all'11 di giugno del calendario siriano. Questo capodanno riformato, prodotto originale dell'epoca abbaside, pur presentandosi in termini nuovi sotto il profilo calendariale, è da ricondursi tipologicamente a quello della tradizione iranica, in quanto istituito a seguito di un atto di riforma avente per oggetto quel *nawrūz* del 1° *farwardīn* allora in uso negli uffici amministrativi.

0.6 Quanti giorni di celebrazione?

Oltre a prestare attenzione alle interferenze di 'altri *nawrūz*', propri di regioni e periodi storici diversi, occorre soffermarsi sulla questione della durata delle celebrazioni di *nawrūz*. Nelle fonti abbasidi in cui, parlando di *nawrūz*, si fa riferimento al modello calendariale iranico, va notato che alcuni autori precisano, correttamente, che il *nawrūz* è il primo giorno del primo mese del calendario iranico, vale a dire il 1° *farwardīn*. Il dato è riportato dallo storico al-Mas'ūdī²² (*Murūǧ*, 6, 202), dallo storico mu'tazilita

22 Abū al-Ḥāsan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī fu uno più importanti letterati della sua epoca, sebbene scarseggino le informazioni biografiche sul suo conto (un fatto, questo, che Brockelmann attribuisce al suo percorso di studioso eclettico e non irregimentato nei canali degli studi professionistici dell'epoca). I suoi testi - principalmente storici e geografici, ma capaci di coprire tutto l'ampissimo settore della letteratura di *adab* - si basano sia sulle sue ricche esperienze di viaggio, che spaziarono dalla Siria sino all'India, sia su un lavoro di ricerca bibliografica estremamente ampio, che nel caso del *Kitāb murūǧ al-ḡahab* avrebbe toccato le centosessantacinque opere. Un riepilogo dei dati biografici sul suo conto è stato pubblicato da M. Cooperon (2011).

al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī²³ (*Bad'*, 3, 141) e dal poligrafo al-Bīrūnī (Fück 1952, 83). Quest'ultimo, nelle stesse pagine, parla anche di una festa chiamata 'grande *nawrūz*' posta al 6 *farwardīn*. *Nawrūz* e grande *nawrūz* sarebbero stati connessi da cinque giorni di celebrazioni, sulla cui descrizione al-Bīrūnī (*Āṭār*, 218-19) si sofferma, scrivendo quanto segue:

Presso i re persiani era uso in questi cinque giorni che il sovrano aprisse [le celebrazioni di] *nawrūz* annunciando a tutti [i sudditi] che avrebbe concesso loro udienza e avrebbe mostrato loro favore. Il secondo giorno l'udienza era riservata agli uomini di rango e ai membri delle grandi famiglie. Il terzo giorno l'udienza era riservata ai guerrieri e ai grandi sacerdoti. Il quarto giorno era riservato alla sua famiglia, ai suoi parenti ai suoi servitori. Il quinto ai suoi figli e compagni. Così ognuno riceveva il rango e il grado cui aveva diritto e otteneva le remunerazioni e i favori che gli spettavano. All'arrivo del sesto giorno, dopo essersi comportato con giustizia nei confronti di tutti, celebrava il *nawrūz* per sé, conversando solo con amici stretti e con coloro che ammetteva alla sua presenza [più intima]. [Il sovrano, in quel giorno,] ordinava che gli fossero portati tutti i doni ricevuti, ordinati in base a chi glieli aveva portati, e li valutava per poi distribuirli come preferiva. Poi depositava quanto riteneva giusto nel suo tesoro.

L'idea di una celebrazione di *nawrūz* che, da tradizione antica e soprattutto regale, sarebbe andata occupando i giorni successivi al 1° *farwardīn*, non è esclusiva di al-Bīrūnī. Al contrario, è ben più antica: la si ritrova già in al-Ṭabarī (*Ta'riḥ*, 1, 180-1) in relazione al racconto della fondazione del *nawrūz*,²⁴ nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 359-60) – dove, peraltro, la si attribuisce al letterato del III/IX secolo Abū al-Ḥasan al-Kisrawī – e in al-'Askarī (*Awā'il*, 143). Quest'ultimo, letterato e filologo vissuto alla fine del IV/X secolo, fornisce sotto il titolo di *Kitāb al-awā'il* un dettagliato resoconto sulle molte pratiche da lui ricondotte all'età preislamica e di coloro che nei primi decenni dell'*islām* adottarono costumi nuovi per i musulmani, tra cui anche quelli di origine iranica come il *nawrūz*, la cui celebrazione nell'antica Persia, sempre stando al-'Askarī, si protraeva per sei giorni, seguendo modalità assimilabili a quelle esposte da al-Bīrūnī.

23 Al-Muṭṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī è un storico del IV/X secolo, autore del *Kitāb al-Bad'*, che è l'unica sua opera a essersi conservata sino a noi. Le informazioni biografiche sul suo conto sono scarsissime – «next to nothing» nelle parole di T. Khalidi (1976, 2), il maggiore studioso di al-Maqdisī. L'importanza del suo lavoro, oggi, è dovuta al fatto che si tratta dell'unico testo (sicuramente il più antico) di natura storiografica scritto da un punto di vista mu'tazilita.

24 Il passo è tradotto più avanti nella sezione 1.1.

Tutto ciò induce a chiedersi se sotto gli abbasidi il *nawrūz* prevedesse simili festeggiamenti di più giorni. Infatti, come vedremo in dettaglio nel prossimo capitolo, non va sottovalutata la possibilità che le fonti riportino non tanto notizie degne di fede relative all'epoca antica, ma, piuttosto, usanze o anche meri *desiderata* del tempo in cui furono composte. Si tratta di una questione fondamentale, con ovvie ricadute sulla possibilità di impiegare quei passi che menzionano il *nawrūz* di un dato anno in riferimento al calendario dell'Egira. Ad esempio, se volessimo datare con precisione l'assassinio del governatore abbaside Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muṣ'ab, che al-Ṭabarī e Ibn al-Aṭīr ci riferiscono essere avvenuto per mano di suo nipote due giorni dopo *nawrūz* nel 236/850-1 (al-Ṭabarī 1964, 12, 1404-5; Ibn al-Aṭīr 1965-67, 1, 76), avremmo due date ben diverse a seconda che si consideri il *nawrūz* come un giorno unico, coincidente col 1° *farwardīn*, o che si ammetta la possibilità di festeggiamenti perduranti sino al 6 *farwardīn*. Anche perché, come segnalano i due autori, il nipote del governatore non diede seguito al suo piano prima della fine del *nawrūz*, durante il quale non mancò di onorare debitamente lo zio – un particolare, questo, che nell'economia narrativa del resoconto funge da aggravio al tradimento del legame di sangue.

Benché fondamentale, la questione è di difficile soluzione. Tuttavia, alcuni dati ci fanno propendere per l'ipotesi che prevede un *nawrūz* celebrato nell'arco di una sola giornata: il 1° *farwardīn*. In primo luogo, a menzionare casi concreti di festeggiamenti di più giorni per l'epoca abbaside è un solo autore, l'illustre geografo della seconda metà del IV/X secolo Ibn Ḥawqal. Questi, nel suo *Kitāb ṣūrat al-arḍ* dà una breve indicazione nella quale fa riferimento alla città di Isfahan, dove la popolazione avrebbe praticato l'usanza di ritrovarsi per la durata di sette giorni nel mercato del sobborgo di Karīna in occasione del *nawrūz* (Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, 36). La natura isolata della notizia, nonché il suo inserimento in una trattazione a carattere geografico, inducono a ritenere che si tratti di un fenomeno non generalizzabile, vale a dire peculiare della regione di Isfahan. Inoltre, il fatto che i giorni successivi a *nawrūz* potessero costituire nelle varie città e regioni del califfato occasione in cui scambiarsi reciprocamente visita (cosa ancor oggi tipica del *nawrūz*) e che questo tipo di attività di socializzazione potesse prolungarsi ben oltre il giorno di *nawrūz* non costituisce prova che le celebrazioni di *nawrūz* prevedessero festeggiamenti protrattatisi dal 1° al 6 di *farwardīn*.²⁵

25 Sul prolungarsi dei festeggiamenti di *nawrūz* vanno citati anche al-Ṭabarī e il ben più tardo Ibn al-Ġawzī, a proposito della proibizione di alcune pratiche pubbliche, che, vietate sulle prime, sarebbero infine state permesse 'al terzo giorno' a seguito di grandi proteste (al-Ṭabarī 1964, 13, 2163; Ibn al-Ġawzī, 1412-13/1992-23, 13, 2163). In quel passo, però, le datazioni fornite fanno riferimento piuttosto ad un *nayrūz mu'taqidī*, riformato (per l'approfondimento della riforma emanata nel 282/895 dal califfo al-Mu'taqid, consistente in un ricollocamento a fini amministrativi del *nawrūz* al 1° *ḥurdād* del calendario iranico e al suo contestuale ancoraggio alla data siriana dell'11 giugno si veda la sezione 2.3 e successive),

0.7 La coincidenza con *hurmuz* e il 'grande *nawrūz*' di *ḥurdād*

A questo proposito, va notato che nelle fonti è del tutto assente ogni riferimento o allusione a festeggiamenti per il presunto 'grande *nawrūz*' del sesto giorno (*ḥurdād*)²⁶ del mese di *farwardīn* di cui parlano al-Bīrūnī, al-'Askarī, al-Ṭabarī e il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. Inoltre, non si può trascurare quanto emerge dalla vastissima letteratura tecnico-scientifica di ambito astronomico - composta dalle opere in arabo illustrate nelle note 20 e 27 - prodotta in epoca abbaside. In questo tipo di lavori,²⁷ dal carattere strettamente tecnico, si trovano alcune sezioni riguardanti il funzionamento dei vari calendari, in cui è ribadito il fatto che il *nawrūz* è il giorno 1° del mese di *farwardīn*. Parlando delle 'feste dei persiani', ovviamente antichi, alcuni di questi testi menzionano un grande *nawrūz* del 6, ma non viene mai segnalata la celebrazione dei giorni che vanno dal 1° al 6 di *farwardīn*.

Inoltre, in due distinti autori d'epoca abbaside e ambiente iracheno si fa uso del nome proprio del primo giorno di *farwardīn* in riferimento al *nawrūz*. Il nome proprio del primo giorno di questo mese è infatti *hurmuz* o anche *hurmuz-rūz* (vale a dire 'giorno di *hurmuz*'). Il primo dei due autori è il poeta kufano Ḥakam al-Wādī, *mawlā* di origini persiane vissuto a cavallo dei califfati omayyade e abbaside, il quale - come riportato nel *Kitāb al-aḡānī* - parlò del *nawrūz* nei seguenti termini: «Oggi è *hurmuz-rūz*, [giorno] già reso grande dai *maḡūs*» (Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, 1345-94/1927-74, 18, 106-7) in una poesia su cui torneremo più avanti. Il secondo passo a stabilire in modo esplicito l'identità tra *hurmuz-rūz* e *nawrūz* si ritrova nel *Dīwān* di al-Buḥturī,²⁸ il quale, ritrattando le lodi di *nawrūz* che in passato aveva rivolto a una certa donna, dice: «Mentii dicendo di te / che eri come il sole²⁹ a *hurmuz-rūz*» (al-Buḥturī 1963-78, 3, 1158).

dunque all'11 giugno. Soprattutto, tale 'terzo giorno' sarebbe coinciso in quell'anno con il 10 giugno, da leggersi quindi come 'terzo giorno da quando era stata proclamata la proibizione' e non come 'terzo giorno delle celebrazioni'.

26 Come è ben noto, il calendario iranico attribuisce un nome proprio a ciascun giorno del mese.

27 Per maggiori informazioni su questo vasto genere di letteratura tecnica sono disponibili *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, di E.S. Kennedy (1956) e l'aggiornamento *Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900): an Interim Report* (King, Samsó, Goldstein 2001). Per una traduzione italiana di uno *ziḡ* del XIII secolo, ma comunque solidamente basato sulla tradizione precedente, che lì viene ripresa, rimandiamo allo *Ziḡ al-mufrad* di Abū Ḡa'far Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī (Cristoforetti 2008).

28 Il poeta in questione era egli stesso di origini persiane. Su alcuni aspetti della sua produzione sulle glorie dell'antica Persia si può consultare l'ottimo studio di R. Serrano (1997) dedicato a questo aspetto della poetica di al-Buḥturī.

29 Nel riferimento solare si può forse vedere un'associazione con lo splendore del volto di Ḡamšīd, figura mitologica dai caratteri notoriamente solari, alla cui visione, stando ad una tradizione riportata, tra gli altri, da al-Bīrūnī, iniziarono i festeggiamenti del primo *nawrūz* (Al-Bīrūnī 1923, 216).

In conclusione, le fonti non permettono di ritenere che in epoca abbaside il sesto giorno di *farwardīn* fosse ritenuto e celebrato come *nawrūz*. Allo stesso modo, non ci sono basi per provare che le celebrazioni del 1° *farwardīn* proseguissero di norma fino al 6 dello stesso mese, fatto che, se di per sé non vale come prova del contrario, ne è comunque già indizio sostanziale. Sia come sia, è assodato che il *nawrūz*, per gli autori abbasidi, era un solo giorno: il 1° *farwardīn*.

C'è però un ultimo aspetto della questione da affrontare. Stando a quanto riportato nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḡdād* sull'autorità di al-Kisrawī i festeggiamenti istituiti dal re mitico Ğamšīd erano lunghi un mese³⁰ (pseudo-Ġāḥiḡ 1898, 360). La cosa è confermata anche da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 218), il quale riporta che Ğam e i suoi successori avrebbero festeggiato il *nawrūz* «per un mese, diviso in sei parti». Il dato che non deve sfuggire è come entrambi gli autori, seppure attribuiscano ai re immediatamente preislamici festeggiamenti di sei giorni, parlino di celebrazioni ancor più estese per l'epoca del mitico sovrano iranico Ğamšīd, il quale, in ciascuna pentade del mese si sarebbe impegnato nel ricevere gli esponenti dei vari gruppi sociali che componevano l'insieme dei suoi sudditi, festeggiando così il *nāwrūz* per ben trenta giorni con modalità simili, per quanto dilatate, a quelle delle celebrazioni di sei giorni descritte dagli stessi autori per l'età dei grandi re della tradizione sasanide. Si intravede, allora, una parabola discendente degli usi regali di *nawrūz* parallela all'oscurarsi della stella dei persiani. Così le celebrazioni erano immaginate durare trenta giorni nell'età aurea degli antichi re leggendari, sei giorni all'epoca dei re storici che vennero prima dell'*islām* e, infine, un solo giorno ai tempi in cui i nostri autori scrivevano.

30 Il testo riporta infatti che «Il *nayrūz* è più antico di duemila e cinquant'anni e [tra le opere di] Ğam [ricordiamo che] aveva diviso i giorni del mese, lasciandone cinque in suo onore. Nei cinque giorni di *nayrūz* il re cambia di residenza, poi aggiunge cinque giorni [di festeggiamento in compagnia] dei servitori del re e poi con gli amici stretti del re e poi cinque per le sue guardie e poi cinque per la plebe, [proseguendo] fino a raggiungere quota trenta giorni».

1 Il *nawrūz* di palazzo

Sommario 1.1 L'istituzione del *nawrūz* da parte degli antichi sovrani. – 1.1.1 La figura di Ġamšīd in epoca abbaside. – 1.1.2 Da al-Kisrawī ad al-Ma'mūn. – 1.1.3 Il mito canonico del volo di Ġamšīd. – 1.1.4 Una simmetria tra *nawrūz* e *mihraġān*. – 1.1.5 La figura di Afrīdūn in epoca abbaside. – 1.1.6 Un mito alternativo: la vittoria di Afrīdūn su Bīwarāsf. – 1.1.7 L'istituzione del *nawrūz* e la dignità regale. – 1.2 Le antiche celebrazioni di *nawrūz* secondo le fonti di epoca abbaside. – 1.2.1 Le celebrazioni preislamiche: modello idealizzato o realtà storica? – 1.2.2 La cerimonia del *huġasta*. – 1.2.3 Ibn al-Muqaffa' o al-Kisrawī? – 1.2.4 Il ruolo del re nella cerimonia di *huġasta*. – 1.3 I doni di *nawrūz*. – 1.3.1 L'assimilazione ai doni di *mihraġān*. – 1.3.2 Il dono di *nawrūz* sotto gli omayyadi come forma di tassazione. – 1.3.3 La teoria generale secondo il *Kitāb al-tāġ*. – 1.3.4 La versione di C. Pellat. – 1.3.5 Una tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani. – 1.3.6 Alcuni indizi sulla genesi della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani. – 1.3.7 I doni ad al-Mutawakkil. – 1.3.8 La ricompensa e la redistribuzione. – 1.3.9 Il valore pecuniario e simbolico dei doni. – 1.3.10 Il valore dei doni e la soglia minima per la registrazione nel *dīwān*. – 1.3.11 Accettazione e rifiuto. – 1.3.12 Il *Kitāb al-tāġ* tra idealizzazione e prescrizione. – 1.3.13 I doni di *nawrūz* e i rapporti gerarchici a corte. – 1.4 La diffusione dei panegirici di *nawrūz*. – 1.4.1 L'origine mesopotamica meridionale. – 1.4.2 La lode di *nawrūz* nel primo periodo abbaside. – 1.4.3 I *madiḥ* in forma scritta. – 1.4.4 Da al-Ma'mūn ad al-Mutawakkil. – 1.4.5 I *madiḥ* per al-Mutawakkil. – 1.4.6 I trent'anni di crisi da al-Mutawakkil ad al-Mu'taḍid. – 1.4.7 Il califfato di al-Mu'tamid. – 1.4.8 La diminuita produzione di *madiḥ* sotto al-Mu'taḍid e i suoi successori. – 1.4.9 Il periodo buide. – 1.4.10 I panegirici di *nawrūz*, una proposta di periodizzazione. – 1.4.11 Le opere in prosa su *nawrūz*. – 1.5 Gli spettacoli di *samāġa*. – 1.5.1 Una forma di spettacolo del III/IX secolo. – 1.5.2 La *samāġa* di al-Mu'tašim: *farāġina* e *ašḥāb al-samāġa*. – 1.5.3 La *samāġa* di al-Mutawakkil: maschere grottesche e lancio di monete. – 1.5.4 La *samāġa* di Qaṭr al-Nadā e al-Mu'taḍid: i *farā'ina*. – 1.6 Il *nawrūz* e la legittimazione dell'autorità in epoca abbaside. – 1.6.1 Iranismo e ascesa abbaside. – 1.6.2 Il dato mesopotamico. – 1.6.3 L'autorità abbaside, l'*islām* e la tradizione iranica. – 1.6.4 Legittimismo islamico? – 1.6.5 Modelli di regalità in competizione? – 1.6.6 La figura di al-Mutawakkil e il rapporto tra *nawrūz* e regalità islamica. – 1.6.7 Il giuramento di fedeltà ad al-Rāḍī del principe 'Abbās. – 1.6.8 Giorni di divertimento o feste?. – 1.6.9 Le celebrazioni di *nawrūz* come privilegio di corte. – 1.6.10 Il digiuno di *nawrūz*: pia protesta o eresia qarmata? – 1.6.11 *Nawrūz*, *Mihraġān*, *al-Fiṭr* e *al-Aḍḥā*. – 1.7 Sincronismi. – 1.7.1 Una questione di armonia: tra calendario e pratica sciaraitica. – 1.7.2 I sincronismi di *nawrūz* in al-Ṭabarī. – 1.7.3 I sincronismi nel *dīwān* di Ibn al-Rūmī. – 1.7.4 Il *nawrūz* notturno di 'Abdallāh al-Rabī. – 1.7.5 I sincronismi nel *dīwān* di Miḥyār al-Daylamī. – 1.7.6 L'importanza dei sincronismi per lo studio del *nawrūz* in epoca abbaside.

1.1 L'istituzione del *nawrūz* da parte degli antichi sovrani

Nelle prossime pagine forniremo un quadro quanto più possibile completo delle idee circolanti in età abbaside su quale fosse l'origine del *nawrūz*.¹ È un tema che, come si vedrà, rende evidente il legame tra capodanno e quella regalità universale in termini iranici che costituisce il principale caposaldo del cosiddetto iranismo dell'età abbaside.

Nelle nostre fonti l'istituzione del *nawrūz* è di norma posta in relazione a sovrani mitici dell'antico passato preislamico. I sovrani a cui, in alternativa, le fonti connettono l'istituzione del *nawrūz* sono Ğamšīd e Afrīdūn. Altre attribuzioni – come vedremo – sono comunque da ricondursi in ultima analisi a queste due figure della storia tradizionale iranica. Innanzitutto, dato che il nostro interesse per il legame tra Ğamšīd e/o Afrīdūn e il *nawrūz* si limita alla loro presenza nella produzione letteraria dell'epoca abbaside e non miriamo a verificare la portata di tale rapporto in relazione al più ampio campo della mitologia iranica in generale, sarà bene delineare un quadro sintetico delle valenze collegate a queste due grandi figure del mito iranico attraverso quanto ci dicono le fonti dell'età abbaside.²

1.1.1 La figura di Ğamšīd in epoca abbaside

Ğamšīd è essenzialmente l'archetipo della regalità. A questa concezione si rifanno gli autori d'età abbaside, che lo pensano come sovrano del mondo e autorità universale.³ Inoltre, è importante notare che, per molti

1 Restano ovviamente fuori dalla portata di uno studio incentrato sulle sole fonti arabe sia la questione di quali effettivamente fossero le pratiche antiche di festeggiamento del capodanno, sia una ricerca sulle storiche origini del *nawrūz* in quanto tale.

2 A questo proposito va notato che i principali protagonisti della mitologia iranica sono ampiamente studiati e si riconosce abitualmente la presenza, fondamentale, nella cultura e nella politica abbasidi di una forte componente iranica o iranizzata (Zakeri 1995, Daniel 1997, Arjomand 2013) anche sotto il profilo economico (Heidemann 1998, Aghnides 2005). Ciò nonostante, manca ancora uno studio approfondito sull'evoluzione e la funzione di tali figure in epoca abbaside. Quanto andiamo a esporre qui è una rapida presentazione delle due figure, utile ai fini della nostra trattazione sul *nawrūz* e non intende porsi quale analisi sistematica delle fonti arabe disponibili su di esse, per quanto uno studio in tal senso sia certamente auspicabile.

3 Ğamšīd è anche eroe culturale. A questa centrale figura della mitologia iranica e, per quanto ci interessa qui, anche a pieno diritto parte importante dell'orizzonte mitico dell'impero califfale si attribuisce la strutturazione della società in caste – argomento su cui, va detto, si sa ancora poco, sebbene gli autori arabi lo menzionino a più riprese con convinzione –, altri prodigi di scala cosmica, come l'ampliamento delle dimensioni della terra che, secondo al-Maḡdisī, sarebbe opera sua, mentre per al-Bīrūnī – il quale mostra qui una maggiore attenzione alla sensibilità monoteistica – sarebbe cosa avvenuta all'epoca di questo sovrano per opera di Dio. Coerentemente con questo quadro, a Ğamšīd risalirebbero

storici arabi di età califfale, Ğamšīd sarebbe stato il corrispettivo iranico del Sulaymān coranico, cioè il Salomone biblico;⁴ un dato, quest'ultimo, utile a comprendere una tradizione riportata in al-Bīrūnī, che attribuisce a Sulaymān l'istituzione del *nawrūz*.

L'importanza di Ğamšīd per il *nawrūz* abbaside è dovuta al fatto che diversi autori, abbastanza cronologicamente ben distribuiti lungo il primo e medio periodo abbaside, vedono nella sua figura l'istitutore di questo capodanno, legato al momento d'inizio del suo regno.

La più antica tra le fonti in merito conservatesi fino a noi è contenuta nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* (pseudo-Ĝāḥiẓ, *Maḥāsīn*, 360) e dice quanto segue:

L'origine del *nawrūz* risale a quando Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ğahān, il quale è detto anche Preservatore del mondo, discendente di Sām e Nūḥ, governava le regioni dell'Īrānšahr, cioè la terra di Bābil, rendendole più coese e salde. Il suo regno fu istituito il giorno di *nawrūz* e [a partire da questo] modellò il calendario dei persiani. Regnò mille e cinquanta anni.

Con la formula «Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ğahān» l'autore vuole indubbiamente riferirsi a Ğamšīd, dato che al passo in questione si fa seguire la narrazione degli anni di regno dell'usurpatore Bīwarāsf. Quest'ultima figura sale sulla scena della storia tradizionale iranica con l'assassinio di Ğamšīd stesso, del quale occuperà indebitamente il trono, ed è conosciuto in arabo anche col nome di al-Ḍaḥḥāk.

1.1.2 Da al-Kisrawī ad al-Ma'mūn

Riportando in traduzione questo passo è bene spendere due parole sull'autorità da cui deriverebbe. Infatti, sebbene nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* queste parole siano attribuite al già menzionato al-Kisrawī, le si ritrova identiche nel *Kitāb muḥāḍarāt al-udabā'*.⁵ In questa importante antologia

persino alcune scoperte e invenzioni di basilare importanza. Come riporta al-Bīrūnī, egli avrebbe scoperto il processo estrattivo dello zucchero di canna – fatto occorso peraltro a *nawrūz* –; costruito i primi edifici in mattone, istituito il calendario che dal *nawrūz* dipende e diffuso la scrittura. Avrebbe inoltre inventato il modo di irrigare i campi tramite il *qanāt/kārīz* ovvero il sistema irriguo così tipico del mondo iranico.

4 Su tale identificazione, si veda (Mottahedeh 2013, 256). In altre parole Ğamšīd rappresenta il sovrano del mondo durante l'età dell'oro, sotto la cui guida uomini, animali e natura prosperavano.

5 Il *Kitāb muḥāḍarāt al-udabā'* è opera del filosofo, teologo e filologo del V/XI secolo Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Rāġib al-Iṣfahānī. Si tratta di una collezione di aneddoti e tradizioni attribuite ai personaggi più vari, elaborato a partire da una vastissima collezione di fonti letterarie, filosofiche e religiose.

il passo in questione è attribuito al califfo al-Ma'mūn, il quale, appurata l'ignoranza in materia dei suoi compagni, avrebbe proceduto a illustrare le origini delle tre principali feste iraniche: *nawrūz*, *mihraġān* e *saġaq* (al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, 4, 567).

Tra le due opere corrono circa due secoli, durante i quali è chiaramente avvenuto un significativo trasferimento di autorevolezza in merito alle origini storiche del *nawrūz*. Mentre nell'opera anonima del III/IX secolo è un letterato – peraltro identificato da *niṣba* persianeggiante quale *kisrawī* – a disporre dell'autorità per narrare l'origine del capodanno, ecco che nel V/XI la stessa narrazione trova una voce sentita come più appropriata in un emblematico califfo abbaside, ancora pienamente padrone della propria sovranità quale fu al-Ma'mūn. Si tratta di un processo di idealizzazione già studiato,⁶ per cui intellettuali del V/XI e VI/XII secolo costruirono intorno ai califfi della prima età abbaside – vale a dire sino alla cosiddetta restaurazione del califfato di al-Mu'taḍid – dei veri e propri modelli regali, operando alterazioni o rielaborazioni di notizie e aneddoti recuperati da fonti coeve a quegli antichi califfi o, comunque, cronologicamente prossime agli anni di loro interesse. In questo caso specifico emerge dal confronto tra la versione del *Kitāb al-maḥāṣin wa al-aḍḍād* con quella del *Kitāb muḥāḍarāt* uno spostamento di autorevolezza verso al-Ma'mūn e, quindi, al modello di califfato⁷ che questi rappresenta, in fatto di tradizioni di derivazione iranica. Una prova, insomma, di una più generale conservazione di un'idea di legittimità abbaside che affondava le proprie radici nella tradizione iranica e, più in particolare, del ruolo ideale detenuto da al-Ma'mūn quale interprete più sincero di tale tradizione in seno alla famiglia califfale, riconosciuto almeno da una parte degli esponenti dell'élite culturale di epoca successiva.

6 In un articolo dedicato allo studio della figura di al-Mu'taḍid nell'opera dello storiografo e pensatore politico di epoca selgiuchide Ibn al-Ġawzī, Julia Bray ha preso in esame il riutilizzo di aneddoti originariamente contenuti nelle opere del *qāḍī* Abū 'Alī al-Muḥassin al-Tanūḥī (m. 384/994). Ibn al-Ġawzī, recuperando e adattando quei passi, mirava alla costruzione di un'immagine del califfo al-Mu'taḍid che ricalcasse quella del sovrano ai suoi occhi auspicabile in termini islamici. Infatti, J. Bray ha dimostrato nel suo lavoro come Ibn al-Ġawzī abbia aggiustato nella sua opera alcuni elementi con lo scopo di far risaltare, negli aneddoti e nelle notizie riferite a proposito di al-Mu'taḍid, il lucido senso di giustizia e la paradigmatica attenzione per tutti i componenti della comunità a lui affidata che Ibn al-Ġawzī stesso riteneva caratteristica propria del sovrano ideale. In breve, J. Bray ha argomentato conclusivamente che Ibn al-Ġawzī, servendosi di notizie recuperate da fonti precedenti che lui in parte modifica, inscenò nella sua prosa un esemplare comportamento politico e personale da parte al-Mu'taḍid, allo scopo di far risaltare la sua ottemperanza al precetto coranico di ordinare il bene e proibire il male (Bray 2004).

7 Spesso col termine 'califfato' si intendono due cose distinte, a volte riferendosi alla carica detenuta da questo o quell'esponente di una data dinastia, altre volte riferendosi all'impero che questi governava. Per motivi di chiarezza, in questo testo ci riferiremo al primo col termine 'califfato' e al secondo con le espressioni 'impero califfale' o 'impero abbaside'.

Una tale preferenza per al-Ma'mūn, quale più congruo interprete dei caratteri della regalità universale di derivazione iranica del califfato, affiora anche in al-Mas'ūdī (d. 345/956). Il suo celeberrimo *Kitāb murūǧ al-ǧahab* riporta un aneddoto, in proposito molto eloquente, relativo agli anni in cui a Baghdad convivevano i poteri del califfo al-Rāḍī (r. 322-9/902-40) e dell'emiro Baǧkam. Stando a quando scrive al-Mas'ūdī (*Murūǧ*, 8, 341-2), un giorno di *mihraǧān* il dotto amico di al-Rāḍī, Abū al-Ḥasan al-'Arūḍī, trovò il califfo solo e sconsolato nelle sue stanze, mentre da lontano giungevano gli schiamazzi dei festeggiamenti in grande stile di Baǧkam. Di fronte a uno stato di cose tanto disastroso - l'emiro che ruba la scena al califfo in un giorno di capitale importanza per la tradizione regale iranica e quindi califfale -, al-'Arūḍī conforta al-Rāḍī invitandolo a rifarsi all'esempio di al-Ma'mūn, il quale era uso, a suo tempo, celebrare le feste 'dei re persiani' con i propri compagni, bevendo, ricevendo doni e dispensando monete di nuovo conio.⁸

1.1.3 Il mito canonico del volo di Ğamšīd

Tornando alle fonti relative ai miti fondativi del *nawrūz*, è bene ripartire dal *Kitāb ta'rīḥ rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī, a ragione considerato il frutto principale di quella corrente storiografica e tradizionalista che, basata nelle terre centrali dell'impero califfale, tese a produrre una storia universale in chiave provvidenzialistica.⁹ Una parte non indifferente delle nozioni sul mondo 'antico' contenute nell'opera in questione è derivata dalla storia tradizionale iranica, che al-Ṭabarī - tradizionalista e *faqīh* - armonizza per quanto possibile con il mito biblico e coranico.

Nell'esposizione di tale storia tradizionale, al-Ṭabarī non tralascia certo l'istituzione della più importante festa dei persiani (*Ta'rīḥ*, 1, 180-1), che riconduce a un preciso evento miracoloso, evidente prova della dignità regale di Ğamšīd:

8 L'aneddoto si conclude positivamente, al-Rāḍī accoglie il consiglio e può, così, rallegrarsi anche dell'arrivo dei doni da parte, tra gli altri, anche di Baǧkam, segno del riconoscimento da parte di questi della sua autorità.

9 Su questo punto sono state proposte alcune importanti considerazioni da parte di Marco Di Branco riguardo ai rapporti tra la storiografia in ambito islamico e i suoi analoghi bizantini tardoantichi, tanto precedenti quanto contemporanei (Di Branco 2010). Da un altro punto di vista - quello dell'importanza di questo *corpus* per l'identità iranica - l'interessante tema del ruolo della tradizione storica iranica all'interno della storiografia di ambito islamico è stato affrontato anche da Mohamad Tavakoli, che si è concentrato sulla figura di Kayūmart, come caso esemplare degli sforzi fatti dagli storiografi musulmani per coordinare le rivendicazioni della tradizione biblio-coranica da un lato e della storia tradizionale iranica dall'altro (Tavakoli-Targhi 2001, 78-81).

[... e avendoli sottomessi] ordinò ai demoni che costruissero per lui un carro¹⁰ di vetro. Montò [sul carro] e, dal suo paese nel Danābawand, volò fino a raggiungere Bābil in [appena] una giornata di viaggio. Era il giorno di *hurmuz-rūz* di *farwardīn-māh*.¹¹ In virtù di quella meravigliosa visione, la gente fece di quel giorno il *nawrūz*.

Ġamšīd ordinò loro di fare del *nawrūz* e dei successivi cinque giorni¹² una festa, e che li celebrassero con gioia e letizia. Il sesto giorno, che era *ḥurdād-rūz*, scrisse alla gente, informandola che egli li aveva condotti su una strada gradita a Dio. Per questo motivo sarebbero stati ricompensati con la protezione dal freddo e dal calore [eccessivi], dai malanni, dall'invecchiamento e dall'invidia. Per i trecento anni che seguirono nei tredicesimi anni del suo regno essi non furono afflitti da alcuna delle sventure dalle quali Dio – glorioso e onnipotente – aveva promesso di preservali.

Al-Ṭabarī non è il solo a scrivere in questi termini del *nawrūz* e del suo doppio legame, da un lato, con Ġamšīd e, dall'altro, con la regalità da questi rappresentata. Anche Abū Maṣū' al-Ṭa'ālibī (m. 429/1038) riporta nel suo *Kitāb ḡurar mulūk al-furs*¹³ (13) un racconto dell'istituzione del *nawrūz* alquanto simile, più precisamente all'interno di un'ampia sezione dedicata al regno di questo sovrano mitico:¹⁴

Ġamšīd impose [ai demoni] di costruire un carro in avorio e legno di tek, coperto di broccato, vi montò e ordinò ai demoni di sollevarlo sulle loro spalle, affinché lo innalzassero in volo tra cielo e terra. [Viaggiò] da

10 La fonte si riferisce al mitico carro che Ġamšīd si fece costruire dai demoni dopo averli soggiogati e il volo in questione è parte degli attributi solari del sovrano universale archetipico della storia tradizionale iranica. Come vedremo nelle fonti analizzate più avanti, il tema ricorre in numerosi autori dell'epoca islamica.

11 Vale a dire il giorno *hurmuz* di *farwardīn*, cioè il primo di quel mese (si veda la sezione 0.5).

12 Sulla possibilità, tendenzialmente da escludersi per l'epoca abbaside, che i festeggiamenti di *nawrūz* si protraessero per più giorni si veda la sez. 0.6.

13 Il *Kitāb ḡurar mulūk al-furs wa siyārihim* è opera peraltro importantissima per lo studio della storia tradizionale iranica. Al-Ṭa'ālibī, contemporaneo di Firdawsī, impiegò infatti per la sua redazione la stessa fonte in prosa del celeberrimo *Šāhnāmah*. Il testo in questione è stato più volte identificato nell'*Abū Maṣū'irī Šāhnāmah* composto in onore di Abū Maṣū' Muḥammad b. 'Abd al-Razzāq (m. 350/961) nella città di Ṭūs a metà del IV/X secolo. Negli anni Novanta sono state avanzate tesi che vedevano, invece, nello *Šāhnāmah* stesso la fonte impiegata da al-Ṭa'ālibī nella compilazione di questa sua opera, ma possono dirsi esaustivamente confutate (Omidšalar 1998, 340-4).

14 Vale la pena di notare che l'autore apre tale sezione facendo menzione della supposta identità (l'autore impiega termine 'yuqālu' per introdurre il discorso, traducibile con 'si dice') ravvisabile tra Sulaymān b. Dawūd – a sua volta identificabile con il Salomone biblico – e Ġamšīd. Si tratta di un dato di una certa importanza per quanto riguarda la notizia attribuita da al-Bīrūnī a un sapiente della scuola *ḥašwiyya* di cui ci occupiamo poco più avanti in questa stessa sezione.

Danābawand a Bābil in un solo giorno. Era il giorno *hūrmuz* di *farwardīn-māh*, cioè primo giorno di primavera e l'inizio dell'anno, il [momento del] rinnovamento, nel quale la terra rinasce dopo essere [stata come] morta. Gli uomini [allora] dissero: «Ecco un giorno nuovo, una festa felice, un vero prodigio e un re meraviglioso!» e presero [quel giorno] come la loro festa più grande, chiamandolo *nawrūz*. Fecero questo rendendo lode a Dio per aver concesso al loro re una tale grandezza e potenza.

Un passo, quindi, che pur riportando alcuni particolari relativi alla descrizione del carro, modifica di poco la sostanza della narrazione: il *nawrūz* viene istituito sotto Ğamšīd in occasione del suo volo miracoloso, segno della sua dignità regale.

Lo stesso tema è riscontrabile, con ancor maggiore dovizia di particolari, in un terzo autore di origini iraniche - come al-Ṭa'ālibī, del resto, il quale nacque a Nishapur e al-Ṭabarī, a sua volta proveniente da Āmul, nella regione del Mar Caspio -, Abū Rayḥān al-Bīrūnī. Si tratta di un autore di fondamentale importanza per la nostra conoscenza di cosa fu il *nawrūz* in età abbaside e delle nozioni comunemente diffuse su questa festa nel V/XI secolo. La gran parte delle parole che questo autore spende sull'istituzione, sulle celebrazioni e sulle successive riforme di questa festa sono contenute nel *Kitāb al-āṭār al-bāqīya*¹⁵ (216), opera in cui si ritrova il passo che proponiamo di seguito in traduzione:

Un sapiente persiano riporta quanto segue come spiegazione del fatto che questo giorno è chiamato *nawrūz*: [...] Ğamšīd rinnovò la religione nella data del *nawrūz*, [ragion per cui quel giorno] fu chiamato 'giorno nuovo'. In seguito a questi eventi [quel giorno] fu considerato di festa, sebbene fosse stato tenuto in considerazione anche in precedenza.

Un altro racconto sul motivo per cui quel giorno divenne una festa: Ğamšīd, avendo ottenuto il suo carro, lo sfruttò per la prima volta in questo giorno: gli spiriti e i demoni lo trasportarono nel cielo dal monte Dabāwand fino a Bābil, [impiegando] solo un giorno. Il popolo iniziò a festeggiare questo giorno per via del miracolo a cui aveva assistito. La gente si divertiva a saltare, appoggiandosi prima su una gamba e poi sull'altra, imitando [il volo] di Ğamšīd.

Altri sostengono che Ğam, durante un viaggio per il paese, giunse ai confini dell'Ādarbayḡān. Lì si sedette su un baldacchino d'oro, che i [suoi] uomini si caricarono in spalla. Allora, nel momento stesso in cui un raggio di sole lo toccò, la gente lo vide e gli rese onore. Per questo motivo, da quel momento, quello fu considerato un giorno di festa.

15 Il *Kitāb al-Āṭār al-bāqīya* 'an al-qurūn al-ḥālīya è un'opera di argomento storico-cronologico e scientifico, composta probabilmente intorno al 390/1000, caratterizzata da un'attenzione metodologica spiccatamente biruniana per il confronto critico tra diversi resoconti e fonti.

Sebbene al-Bīrūnī riporti tre tradizioni distinte, va notato che tutte concorrono a dipingere il *nawrūz* come il momento dell'esercizio (la prima) o del riconoscimento (le seconde) della dignità regale di Ğamšīd. Una quarta tradizione (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 215), ancora diversa ma sempre legata agli stessi temi e, anzi, carica di assonanze con il tema del volo di Ğamšīd visto in al-Ṭabarī e al-Ṭa'ālibī, è da al-Bīrūnī attribuita a un esponente della 'scuola *ḥašwiyya*',¹⁶ il quale gli avrebbe riferito quanto segue:

Quando Sulaymān b. Dawūd perse il trono e il regno, li recuperò dopo quaranta giorni, riguadagnando la propria regalità. [Tutti] i principi vennero a onorarlo e gli uccelli si posero al suo servizio. Allora i persiani dissero: «*Nawrūz āmaq*», che significa 'un nuovo giorno è giunto'.

[In quel giorno,] Sulaymān ordinò che il vento lo sollevasse [in volo] e così avvenne. [Mentre era in volo] un passero lo raggiunse e gli disse: «Maestà, qui c'è il mio nido con le uova appena deposte. Per favore, evita di urtarlo in modo da non romperle». Sulaymān fece come [il passero gli aveva chiesto] e, quando tornò a terra, il passero gli portò nel suo becco dell'acqua, che asperse davanti a lui, lasciandogli anche in dono la zampetta di una locusta. Questo è il motivo per cui si versa l'acqua e si fanno doni a *nawrūz*.

Come abbiamo già segnalato, l'identificazione tra Sulaymān e Ğamšīd fa sì che la tradizione qui riportata si inserisca nello stesso contesto delle precedenti, delineando un quadro generale nel quale il *nawrūz* sarebbe stato istituito come una sorta di omaggio alla sovranità universale, di cui Ğamšīd, sovrano archetipico, è il depositario. Il fatto che nella fonte si faccia esplicito riferimento ad un contesto 'persiano' lascia intendere che la figura di Sulaymān sia qui a maggior ragione da identificarsi con Ğamšīd.

1.1.4 Una simmetria tra *nawrūz* e *mihraġān*

Ulteriori notizie in sostanziale accordo con le tradizioni fatte proprie da al-Ṭabarī, al-Bīrūnī e al-Ṭa'ālibī sono riscontrabili nell'opera di Abū Hīlāl al-'Askarī (m. 400/1010). Questi, forse originario del Hūzistān egli stesso, e in ogni caso allievo del letterato Abū Aḥmad al-'Askarī, che da quella

¹⁶ La dottrina di questa scuola è ancora poco conosciuta nei suoi dettagli. Sappiamo però che insisteva su posizioni anti-mu'tazilite, culminanti secondo alcuni in un aperto antropomorfismo divino e che trovavano appoggio principalmente in ambienti di basso livello sociale. Sul piano generale gli esponenti della scuola *ḥašwiyya* non godettero mai di molto credito ed è possibile che, indicando in un esponente di questa scuola la propria fonte, al-Bīrūnī abbia voluto distanziarsi da quanto riportato, o anche che quest'ultima versione avesse seguito perlopiù in ambienti popolari (Halkin 1934, 1-2; Zaman 1997, 54-6).

regione certamente proveniva (Fück 2012), nel suo *Kitāb al-awā'il* attribuisce l'istituzione del *nawrūz* a Ğam (ar. *Ğam al-malik*), nome col quale alcune fonti arabe indicano Ğamšīd. In un passo che sostanzialmente echeggia quelli già riportati, l'autore espone la consueta caratterizzazione del *nawrūz* quale giorno in cui Ğamšīd salì al trono, rinnovò la religione manifestando così la giustizia del suo regno e portò il popolo a riconoscere nel 1° *farwardīn* 'un giorno nuovo', degno di essere celebrato.

Ma non solo: Abū Hilāl al-'Askarī, in sostanziale accordo con un al-Bīrūnī comunque più generico sul punto in questione, precisa però che il giorno del 1° *farwardīn* era tenuto in grande considerazione anche in precedenza (al-'Askarī, *Awā'il*, 279):

I persiani ritengono che, presso gli gnostici [ar. *ahl al-ma'rifa*], tale giorno fosse tenuto in grande considerazione anche prima di Ğam. [Questo perché] fu il giorno nel quale Dio compì la Creazione e [a supporto di ciò] dicono: «Dio ha posto in questo periodo l'inizio della primavera e, con esso, la ripresa dello sviluppo vegetale e [il momento adatto alla] riproduzione degli animali. Parimenti [Dio] ha fatto del *mihraġān* un segno del giorno della resurrezione dei morti».

Va osservato qui che il *mihraġān* compare quale momento di chiusura, in connessione con la fine dei tempi, mentre il *nawrūz*, con il suo chiaro carattere di inaugurazione, è connesso al momento della Creazione. Questa percezione dei rispettivi ruoli delle due simmetriche festività iraniche è certamente da porre in relazione al fatto che, da un punto di vista stagionale, il *nawrūz* dà il via alla bella stagione e il *mihraġān* la chiude. Confortati da tale simmetria funzionale, suggeriamo l'ipotesi di un possibile ruolo amministrativo e fiscale del *mihraġān*. Infatti, se si può affermare con una certa sicurezza che il *nawrūz* fu, nelle terre centrali e orientali del califfato, la data in cui avveniva l'*iftitāh al-ġarāġ*, ecco che per la corrispondente procedura o scadenza detta *iġlāq al-ġarāġ* (Bosworth 1969, 313) non disponiamo di una collocazione calendariale precisa. È dunque ipotizzabile che il *mihraġān* fosse la sede, perlomeno ideale, della chiusura delle procedure di riscossione della tassazione *ġarāġ*? Volendo solo indicare una possibile linea di ricerca futura – dato che non siamo in grado di fornire una risposta che vada oltre la rilevazione di una chiara tendenza nella letteratura a concepire il rapporto *nawrūz/mihraġān* come simmetrico – non siamo in grado di fornire una risposta alla questione, comunque interessante, che questo passo solleva.

1.1.5 La figura di Afrīdūn in epoca abbaside

Come abbiamo detto, però, non tutte le opere di età abbaside riguardanti il *nawrūz* ne riconducono l'istituzione a Ğamšīd. Una di queste riporta

una tradizione alternativa, che punta a un altro re mitico, Afrīdūn, la cui figura nella letteratura di età abbaside è quella del valoroso eroe¹⁷ che sconfisse l'usurpatore Bīwarāsf. La sua nascita è geograficamente collocata da al-Ṭabarī nelle vicinanze del Damavand, monte che riveste grande importanza nell'orizzonte culturale iranico. Secondo la leggenda, già fin dalla nascita Afrīdūn fu costretto a vivere nascosto da tutti per sfuggire a Bīwarāsf, il quale, avendo usurpato con la violenza il trono che era stato di Ġamšīd, non avrebbe certo potuto tollerare la sopravvivenza di un legittimo erede del suo predecessore. Il regno di Bīwarāsf si configura insomma come l'archetipo del potere illegittimo e oppressivo. Bīwarāsf, uomo mostruoso dalle cui spalle spuntano le teste di due voraci serpenti, la cui fame poteva essere placata solo da pasti quotidiani composti di cervello umano, ricorre al sacrificio dei suoi sudditi per nutrire i due mostri, che altrimenti avrebbero finito col divorarlo. La popolazione, durante il suo regno, sopportò ogni tipo di angherie, sinché un uomo di grande nobiltà d'animo, anche se di bassa estrazione sociale, di nome Kābī (pers. Kāwa), dichiarò aperta la rivolta, raccogliendo intorno alla propria carismatica figura un grande esercito, che, sotto la guida del legittimo sovrano, il giovane Afrīdūn, finì col cacciare l'usurpatore.

La sconfitta di Bīwarāsf conosce esiti diversi a seconda degli autori. Si risolve con la sua uccisione, stando alla versione della leggenda riportata da Ibn al-Aṭīr e nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aqdād*, e con l'incatenamento del mostruoso re nelle viscere del monte Damavand nella versione riportata da al-Bīrūnī.

Così come Ġamšīd, anche Afrīdūn è stato oggetto di identificazione con personaggi biblico-coranici ed è perlopiù associato a Nūḥ o, in alternativa, a Nimrud. Ciò, per esempio, spiega perché il poligrafo Abū Ḥanīfa Aḥmad al-Dīnawarī (m. 290/902-3 ca.), nel *Kitāb aḥbār al-ṭiwāl*, unica sua opera giunta sino a noi, attribuisca l'istituzione del *nawrūz* alla figura di Nūḥ (al-Dīnawarī, *Ṭiwāl*, 3).

1.1.6 Un mito alternativo: la vittoria di Afrīdūn su Bīwarāsf

A collegare il mito di Afrīdūn, in particolare della sua riconquista del trono, con l'istituzione del *nawrūz* è Ibn al-Faḥr al-Hamaḍānī (m. 289/902), in

¹⁷ Come Ġamšīd, anche l'Afrīdūn delle fonti in arabo dell'epoca è un eroe culturale, inventore dell'astronomia, della filosofia e della medicina. A integrazione di questa sommaria trattazione va inoltre segnalato che sia al-Ṭabarī sia al-Bīrūnī menzionano, sotto aspetti diversi, il legame tra Afrīdūn e il bestiame bovino. Infatti, il primo narra dell'arma di elezione del grande eroe, una mazza a forma di testa di giovenca, il secondo del suo svezamento grazie al latte della meravigliosa giovenca chiamata Barmāyūn, nonché del suo uso di cavalcare tori.

un passo del *Muḥtaṣar kitāb al-buldān* (278), conservato nel capitolo su Qazwin, Zanġar e Abhar, che riporta stringatamente quanto segue:

Alcuni persiani ritengono che Afrīdūn lo [scil. al-Ḍaḥḥāk] uccise nel giorno di *nawrūz* e che i persiani dissero per questo motivo «imrūz nūkrūz», vale a dire 'accogliamo quest'epoca con un giorno nuovo', istituendolo, così, come festa.

La medesima tradizione è presente anche nel più tardo *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ* dello storiografo Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233). La versione riportata da quest'ultimo coincide con quella di al-Hamaḍānī, ma lo storiografo curdo aggiunge che al-Ḍaḥḥāk era stato precedentemente incatenato al monte Damavand nel giorno di *mihraġān* (Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, 1, 76) e solo in seguito ucciso, a *nawrūz* dell'anno successivo. Questa versione tarda potrebbe quindi essere un'armonizzazione dei due miti principali. Si tratterebbe, però, di un'armonizzazione solo parziale perché, come abbiamo visto, nel mito canonico l'istituzione del *nawrūz* è ricondotta alla figura regale di Ğamšīd e, in particolare, al suo volo mitico dal monte Damavand in Babilonia.

1.1.7 L'istituzione del *nawrūz* e la dignità regale

In ogni caso, tanto i passi che attribuiscono a Ğamšīd l'istituzione del *nawrūz*, tanto quelli che la riconducono alla figura di Afrīdūn, concordano nel presentare questa festa sin dai suoi albori quale momento in cui i sudditi riconobbero il proprio legittimo sovrano. Il *nawrūz* degli storiografi abbasidi è così il giorno in cui il sovrano universale vede riconosciuta la propria regalità. Un fatto che, come vedremo nelle prossime sezioni, trova numerose conferme nella pratica delle celebrazioni, al punto da essere quasi il tratto principale del capodanno degli ambienti di palazzo, per ovvi motivi i più sensibili ai temi della dignità regale, nonché presso quei circoli secondari, gravitanti attorno a figure di primo piano della società dell'epoca o ai membri del *maġlis* sovrano, che li assumevano come modello. Insomma, quel che le fonti di epoca abbaside ci narrano sulle origini del *nawrūz* esprime chiaramente il senso politico che la sua celebrazione ebbe in relazione alla figura del sovrano e al concetto tardo-antico di sovranità universale, di cui il califfato può essere considerato l'espressione in ambito islamico (al-Azmeh 2007, 229).

1.2 Le antiche celebrazioni di *nawrūz* secondo le fonti di epoca abbaside

1.2.1 Le celebrazioni preislamiche: modello idealizzato o realtà storica?

La fonte di età abbaside più eloquente, nonché la più antica tra quelle oggi disponibili, sulle celebrazioni di *nawrūz* in età preislamica è senza dubbio il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. Di fronte a quest'opera anonima del III/IX secolo, come per le altre che in modo diverso offrono una descrizione di quelli che si proponevano come usi delle auguste corti sasanidi e non solo, occorre tenerne presenti la natura e gli scopi. Non si tratta, com'è ovvio, di quadri fedeli o disinteressati della realtà storica preislamica, bensì dell'incarnazione letteraria di un modello di regalità antica e sommamente autorevole, in cui gli eredi della tradizione iranica potessero rispecchiarsi. Un modello che, in sede di redazione di quelle che oggi sono per noi fonti primarie, poteva essere opportunamente 'aggiustato'.

Ciò appare di tutta evidenza anche in considerazione del fatto che i dati che si possono ricavare da opere successive al *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* sono in sostanziale accordo con quanto contenuto in quest'ultimo o, comunque, si mantengono nello stesso spirito che vuole nel *nawrūz* delle corti antiche un momento di annuale riconferma della gerarchia sociale. A questo proposito, giova tenere a mente quella tradizione, riscontrabile in numerosi autori di epoca diversa¹⁸ e alla quale abbiamo già accennato affrontando la dimensione calendariale del *nawrūz* secondo cui le celebrazioni dei re persiani antichi in occasione del capodanno prevedevano il ricevimento di ognuna delle 'caste' che componevano la società,¹⁹ nell'arco di più giorni consecutivi.

1.2.2 La cerimonia del *ḥuǧasta*

Stando a quanto riportato dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, in epoca preislamica le stanze del sovrano di turno avrebbero visto, la notte della vigilia di *nawrūz*, lo svolgersi di una cerimonia incentrata sull'interazione tra un giovane, scelto per il suo aspetto e modi gradevoli, e il sovrano stesso. Il termine con cui viene chiamato – o forse, meglio, definito – il giovane in questione è *ḥuǧasta*, termine di derivazione persiana traducibile come 'felice e prospero'. Il passo (Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 362-3), che propo-

¹⁸ Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 360; al-'Askarī, *Awā'il*, 143 e 280; al-Bīrūnī, *Āṭār*, 218-9; Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, 234.

¹⁹ Da notare che si tratta delle medesime caste la cui istituzione è attribuita dalle nostre fonti al re mitico Ġamšīd, l'istitutore del capodanno iranico quale momento di celebrazione della regalità universale e del rinnovamento del mondo secondo il mito canonico.

niamo in traduzione di seguito, contiene numerosi dettagli di maniera, i quali, tuttavia, non consentono con certezza di collocare la cerimonia così descritta in epoca califfale:

Il re [in questa occasione] vestiva i suoi ornamenti, mentre il suo *entourage* aveva il compito di inviargli un ragazzo di buona reputazione, dal volto gradevole e di dolce eloquio. Questi si recava dal re, il quale lo interrogava: «Chi sei? Dove vai? Da dove vieni? Chi conduci? Cosa porti? Con chi vieni?». Allora, il ragazzo rispondeva: «Vengo da luoghi benedetti, mia meta sono luoghi di gioia, guido coloro che sono vittoriosi, mi chiamo *huğasta* e porto l'anno nuovo; al re auguro gioia, pace e [retta] guida». Allora il re gli permetteva di entrare. Il ragazzo recava un vassoio d'argento con diversi dolci e pagnotte cotte, fatte di varie granaglie: orzo, miglio, frumento, ceci, lenticchie, riso, sesamo, piccoli legumi e fave. Di ognuno di questi sette chicchi. Le pagnotte stavano su un lato del vassoio, mentre al centro c'erano sette rametti di piante di buon auspicio e bell'aspetto, come il salice, l'olivo, il cotogno, il melograno. Ciascuno dei rametti faceva riferimento a una regione [particolare], e vi erano scritte parole benauguranti, quali *abzūd*, *abzā'ad*, *abzūn*, *burwār*, *farruhīh*, parole che significano 'crebbe', 'che cresca', 'crescita', 'abbondanza', 'gioia e prosperità'. Inoltre, sul vassoio c'erano sette pezzi di zucchero bianco, sette *dirham* e un *dīnār* nuovi di zecca, insieme a un fascio d'erba ruta. Tutto questo era recato al re quale augurio di lunga vita, salute, gioia e affetto. In quel suo giorno, non lo si consultava a proposito di questioni che egli aveva manifestato di trovare sgradevoli.

Se rimane incerta la possibilità che l'età califfale abbia conosciuto cerimonie simili o persino coincidenti a quella descritta, è tuttavia possibile ravvisare un collegamento tra la preparazione del vassoio di *huğasta* e un'usanza attestata ancora oggi. Infatti, il vassoio d'argento preparato come descritto sopra, corrisponde in molti dettagli all'odierna usanza di *nawrūz* nota in Iran come *haft sīn*, espressione traducibile con 'le sette esse', intendendosi qui un ripiano su cui sono adagiate, oltre ad altri oggetti, cose inizianti con la lettera *sīn*. Sebbene a proposito del passo ora tradotto A. Sh. Shahbazi – autore della voce «haft sīn» dell'*Encyclopædia Iranica* – sostenga che non si possa addurre alcuna analogia con lo *haft sīn* in quanto molti elementi essenziali non iniziano per *sīn* e che gli oggetti i cui nomi iniziano con quella lettera sono più di sette (Shahbazi 2002), ci appare più congrua l'interpretazione, di ben altro avviso, di S. Cristoforetti (2007, 90-1), il quale, studiando la versione dello stesso passo contenuta nella *risāla* persiana intitolata *Nawrūznāma* (V-VI/XI-XII secolo), ritiene che l'espressione *haft sīn* sia l'esito finale di un originario *haft-sīnī*, da intendersi come «un vassoio di sette, vale a dire un vassoio sul quale si dispongono diverse categorie di cose, ma ciascuna in numero di sette (in

al-Kisrawī: i sette tipi di granaglie diverse, ognuna con un riferimento esplicito alle sette regioni del mondo)». Infatti, una parziale ma significativa conferma della seconda di queste due tesi si può riscontrare nel fatto che anche la versione riferita dal letterato egiziano al-Nuwayrī (*Nihāyat*, 1, 186) (m. 733/1333) sulla scorta di Ibn al-Muqaffa', sottolinea l'importanza del numero sette nella composizione del vassoio:

Ibn al-Muqaffa' riporta che [...] il re si sedeva e [al suo cospetto] entrava un uomo di bell'aspetto con una ciotola d'argento con grano, orzo, fave,²⁰ ceci, sesamo, riso - e di ognuno sette spighe e nove chicchi -, un pezzo di zucchero e *dirham* e *dīnār* nuovi di zecca.

Il riferimento allo zucchero e alle monete appena coniate trova eco in alcuni resoconti di doni, nei quali - come vedremo in seguito nella sezione 1.2 - dolci e monete nuove di zecca compaiono a più riprese quali omaggi particolarmente appropriati in occasione del *nawrūz*. Tuttavia, non si riscontrano per l'epoca abbaside, nelle pur numerose fonti che abbiamo consultato, altre descrizioni che possano essere ricondotte direttamente o anche solo per somiglianza alla cerimonia di *huǧasta*. È una lacuna che lascia sospettare che l'uso non facesse parte del cerimoniale di epoca califfale, sebbene non lo si possa escludere del tutto, soprattutto in considerazione del fatto che restano da studiare eventuali fonti materiali o in lingue diverse dall'arabo sull'argomento. Anzi, a questo proposito andrebbe tenuto a mente il fatto che l'idea per cui la visione di una persona gradevole costituisca il migliore augurio possibile che si possa ricevere nel giorno di capodanno è parte del sentire comune nelle aree in cui ancora oggi si celebra la festa del *nawrūz*.

1.2.3 Ibn al-Muqaffa' o al-Kisrawī?

Il fatto che al-Nuwayrī si appelli all'autorità di Ibn al-Muqaffa' per descrivere la cerimonia di *huǧasta* in un passo che presenta molte somiglianze con l'analogo conservato nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, potrebbe far sospettare che anche quest'ultimo sia da ricondurre al medesimo autore.²¹

²⁰ Ar. *ǧulbān*, corrispondente alla *Vicia Peregrina* e conosciuta in italiano anche con il nome 'veccia smussata'.

²¹ Nel caso del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* siamo in presenza di un'opera che la tradizione araba attribuisce alla mano di al-Ġāḥiẓ. Tuttavia, si danno sia una certa divergenza di stile con le altre opere dello stesso autore, sia una forte somiglianza intercorrente tra la prima parte del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* con un'analoga opera del letterato Ibrāhīm al-Bayhaqī, vissuto tra III/IX e IV/X secolo, dal titolo *Kitāb al-maḥāsin wa al-masāwī*. Queste considerazioni portarono già alla fine dell'Ottocento G. Van Vloten (*Maḥāsin*, V-XIV), cu-

Tuttavia, l'anonimo estensore del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād* attribuisce il passo – anzi l'intera sezione in cui è contenuto – ad al-Kisrawī. Tale sezione, intitolata *maḥāsin al-nayrūz wa al-mihraġān*, è dedicata solo agli usi propri di questa festa, il che rende plausibile l'ipotesi che facesse parte di un lavoro sulle celebrazioni di varie festività e, tra queste, particolarmente attento a quanto era tipico del *nawrūz*. Un tipo di opera che al-Kisrawī effettivamente compose e, difatti, la fonte del passo in questione è più probabilmente riconoscibile nel perduto *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz*, testo di cui abbiamo menzione nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (m. 380/990). Non ci sentiamo di escludere, infine, che al-Nuwayrī, autore ben più tardo sia rispetto ad al-Kisrawī, sia rispetto al Ibn al-Muqaffa',²² abbia preferito attribuire la paternità del passo al secondo, per via della maggiore fama di cui questi godette come 'traghettatore' di elementi culturali di origine iranica alla corte califfale abbaside (Kristó Nagy 2008, 266-7).

ratore della prima edizione critica, a scartare questa ipotesi. Una posizione, questa, fatta propria negli anni Ottanta del Novecento anche da C. Pellat (1984, 147). Inoltre, in virtù della maggiore completezza del citato testo di al-Bayhaqī, i due studiosi hanno ipotizzato la possibilità di una filiazione diretta della prima parte del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād* dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-masāwī* o, perlomeno, una fratellanza tra le due opere, postulando una più antica – e chiaramente perduta – fonte sulla quale i rispettivi autori si sarebbero potuti basare, da collocarsi, al più presto, verso la fine del califfato di al-Mutawakkil (m. 247/861) e, al più tardi, all'inizio di quello di al-Muqtadir (m. 320/932). È però la seconda parte del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād* a contenere i passi che ci interessano qui e qui la faccenda si fa, se possibile, ancora più complicata. Già van Vloten notava che questa seconda parte si concentra su aneddoti incentrati su personaggi femminili e, secondo il suo parere, presenta uno stile più vicino a quello di al-Ġāḥiẓ – fatto che porta van Vloten e più tardi Pellat a riconoscerci un autore sì diverso da quello della prima parte, ma non a identificarlo in al-Ġāḥiẓ. Ora, come vedremo a più riprese citando i numerosi passi che narrano a celebrazioni, tradizioni, doni e componimenti poetici relativi al *nawrūz* contenuti nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād*, il tema 'femminile' di questa seconda parte è ampiamente disatteso. Il motivo di questa incongruenza è che le notizie che qui ci interessano sono a loro volta contenute in due sezioni sui doni e sulle le feste persiane stilisticamente anomale rispetto alla seconda parte dell'opera e al suo tema. Tentando di offrire una soluzione all'intricata matassa relativa alle fonti e agli autori del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād*, I. Geries, in uno studio dedicato al genere letterario degli *aḏḏād*, propone che entrambe le sezioni che qui ci interessano (*maḥāsin al-nayrūz wa al-mihraġān* e *maḥāsin al-hadāyā*) derivino da un testo di al-Kisrawī (III/IX secolo) e, in particolare, dal *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz*, a lui attribuito nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (Geries 1977, 102-10). Lo studioso, inoltre, non esclude né che la prima parte del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḏḏād* abbia subito consistenti inserzioni dall'opera di al-Bayhaqī o da quella fonte comune postulata da van Vloten e Pellat, né che l'opera fosse in origine più omogenea e che abbia subito in seguito e in più momenti modifiche strutturali e contenutistiche, delle quali, però, sarebbe oggi impossibile ricostruire la storia.

22 Sulla figura di Ibn al-Muqaffa' è disponibile in francese l'ottimo lavoro di I.T. Kristó-Nagy (2013), che ha recentemente condensato in una monografia, dal titolo *La pensée d'Ibn al-Muqaffa': Un «agent double» dans le monde persan et arabe* il frutto di diversi anni di studi sulla figura di questo letterato. Si tratta di uno studio estremamente ricco di riferimenti ai testi tradizionalmente attribuiti a Ibn al-Muqaffa' – attribuzioni che Kristó-Nagy esamina con grande scrupolo – e attentissimo alla contestualizzazione storica della figura di questo autore e alle posizioni politiche nel quadro dei rivolgimenti del II/VIII secolo.

1.2.4 Il ruolo del re nella cerimonia di *huğasta*

Alla descrizione della cerimonia di *huğasta*, il *Kitāb al-maḥāsin wa al-ʿaddād*, sempre sotto l'autorità di al-Kisrawī, fa seguire quella di altre usanze attribuite esplicitamente alle corti della Persia preislamica:

Era anche abitudine che fosse portato al sovrano un vassoio d'oro o d'argento con zucchero bianco, cocco, datteri pelati, monete d'argento o d'oro. Così [la colazione] cominciava con latte appena munto e con un dattero fresco, continuava con del cocco e con piccoli datteri privi di semi. Poi il re gustava ogni dolce di cui avesse voglia e liberava un falcone bianco a ogni *nayrūz*. Ogni re persiano si godeva tutto ciò e poi riceveva dell'acqua in una brocca di metallo o d'argento e diceva: «Porta via queste gioie e queste benedizioni. Con i materiali più preziosi, fai fare una collana di rubini e smeraldi su un filo d'oro, lavorato solo con acqua pura dalle colline. Completala con inserti di acquamarina verde». Quando capitava che il *nayrūz* cadesse di sabato, il re ordinava che la gente di Ġālūt [corrispondente al Golia biblico] pagasse quarantamila *dirham*; non si conosce tuttavia la causa di ciò, se non che si trattava di consuetudine, una sorta di tributo.

Venticinque giorni prima di *nayrūz* si costruivano nel cortile della residenza reale dodici colonne di mattoni crudi, uno per il frumento, uno per l'orzo, uno per il riso, uno per i fagioli, uno per i ceci, uno per il riso selvatico, uno per lo zafferanone, uno per il miglio, uno per il grano e uno per le fave. Si faceva raccolto di tutto questo, cantando, ballando e giocando. Il sesto giorno da *nayrūz* si faceva il raccolto cantando e riunendosi a far festa. Queste colonne non venivano abbattute prima del sedicesimo giorno del mese di *farwardīn*. Vi si piantavano i semi, che il re benediceva così: «Ne nascerà una pianta più grande e forte di quella da cui li abbiamo presi». Il re benediceva col suo sguardo le piantine d'orzo, si intratteneva graziosamente con i seminatori e donava loro un arco e cinque frecce. Poi faceva omaggio [agli amministratori] dell'autorità sulle terre del suo regno.

Come emerge da questo passo, la natura politica della celebrazione era di stampo fortemente regalista. Anche se le specifiche usanze riportate in questo passo non sono da ricondursi alla pratica dell'età abbaside, esse fungono da modello ideale e, quindi, sono un sintomo eloquente dello spirito con cui il *nawrūz* era vissuto dalle élite che orbitavano socialmente e politicamente intorno alla sede califfale. È in questo senso – in termini cioè di valore politico degli usi di *nawrūz* – che riemerge qui il carattere eminentemente regale della festa del capodanno: è l'intera la società e sono *in primis* gli ambienti più vicini al sovrano a dedicare al re le proprie celebrazioni. La sua figura è il cardine su cui insistono sia la cerimonia di *huğasta* sia i riti di rinascita

agricola descritti nella seconda parte del testo e, in linea con quanto emerge dai miti sull'istituzione del *nawrūz*, siamo di fronte a una festa che doveva essere intesa primariamente come il capodanno del sovrano universale, il quale, nella terminologia e nel contesto dell'epoca è il califfo.

1.3 I doni di *nawrūz*

1.3.1 L'assimilazione ai doni di *mihrağān*

Lo scambio di donativi simbolicamente e politicamente significativi è uno dei tratti caratteristici della società abbaside. È questo un dato di fatto desumibile dalla traccia che questa pratica ha lasciato in una letteratura, aneddotica, giurisprudenziale e belletteristica, che negli ultimi anni ha ricevuto una grande attenzione da parte di diversi studiosi.²³ Per quanto riguar-

23 È bene delineare un quadro generale dell'importanza e del significato dello scambio di doni nella società abbaside di palazzo, a cominciare dai termini tecnici che, in arabo, distinguono le diverse tipologie di dono. Non si tratta, peraltro, di un'espressione della dialettica sociale e politica esclusiva del contesto abbaside o califfale. Anzi, nel periodo che stiamo trattando e in perfetta continuità con il mondo tardo antico, lo scambio di doni costituì uno dei principali modelli di interazione diplomatica. A questo aspetto e alle sue ricadute tanto economiche quanto politiche A. Cutler ha dedicato negli ultimi anni alcuni articoli. Le prime sono state affrontate in *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economies* (2008), mentre le seconde in *Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy* (2001). Più recentemente, i risultati di questa pluriennale ricerca sono confluiti in una monografia dedicata proprio alla comparazione del fenomeno dei donativi di questi due grandi vicini, intitolata *The Enduring present: Gifts in medieval Islam and Byzantium* (2011). La tipologia di dono che interessa qui è detta in arabo *hadiyya* (pl. *hadāyā*). Seguendo la definizione che ne dà F. Rosenthal nella voce «hiba» contenuta in *Encyclopedia of Islam*, sulla scorta dei dizionari arabi tardoantichi e medievali, il dono detto *hadiyya* si differenzia dai doni indicati col termine *hiba* in quanto il primo costituisce «an effort on the part of a person on a lower level of society to get into the good graces of a recipient of a higher social status» (Rosenthal 2002). Inoltre, è peculiarità del dono *hadiyya* il fatto che esso implica una risposta adeguata da parte dell'omaggiato, un segno, cioè, dell'eventuale successo riportato dalla tensione ideale che motiva il dono stesso. Un recente contributo di una certa rilevanza per lo studio dei doni è stato quello di J. Sharlet (2011). La studiosa americana ha affrontato un aspetto della pratica del dono nella buona società abbaside che è bene riprendere almeno brevemente, in quanto di particolare importanza per il caso specifico dei doni di *nawrūz* e, come vedremo, di *mihrağān*: i versi d'occasione destinati ad accompagnare i doni. Basandosi sullo studio di alcuni versi dei poeti Kušāğim (m. 360/970-1), al-Šanawbarī (m. 334/945) e al-Sarī al-Raffā' (m. 360/970-1 circa), Sharlet definisce un genere letterario a cui dà il nome di 'poesia per lo scambio di doni' (gift exchange poetry), composta al fine di «elaborate rhetoric in gift exchange poetry is used to amplify the modest material gift into an extravagant display of ideas about social life» (Sharlet 2011, 237). Si tratta di una vasta produzione in versi a suo parere sì imparentata con il panegirico (*madīh*), ma comunque distinguibile da quest'ultimo sotto vari aspetti, quali la brevità e la minore cura formale, il ridotto valore economico dei doni (piccoli oggetti, vino, fiori o candele) a cui si accompagna, la natura intima della relazione intercorrente tra mittente e destinatario e l'assenza di una forte differenza gerarchica tra i due. A proposito

da il capodanno, già nel *Kitāb al-tāğ*, opera di fondamentale importanza per tutto il discorso sui doni di *nawrūz* e che tratteremo estesamente nella sez. 1.3.3, si afferma con estrema chiarezza che il dono al sovrano è l'elemento in comune tra le pur diverse costumanze proprie delle due massime festività iraniche, appunto *nawrūz* e *mihrağān* (pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, 149):

È un diritto del sovrano ricevere doni a *nawrūz* e *mihrağān*, e questo perché si tratta [dei due momenti che dividono] le due stagioni dell'anno. [Infatti] il *mihrağān* è l'ingresso nell'inverno e nella stagione fredda, mentre il *nawrūz* è l'ingresso nella stagione calda. Eppure il *nawrūz* presenta alcune peculiarità che non si ritrovano nel *mihrağān*.

La motivazione fornita dall'autore è rivelatrice dello spirito con il quale a corte erano celebrate le due festività: il diritto del sovrano a ricevere i doni di *nawrūz* e *mihrağān* è legato al riproporsi stagionale del ciclo di rinnovamento del tempo (anno), che, al pari della sua autorità, è tanto necessario quanto universale.

La posizione espressa dall'anonimo autore del *Kitāb al-tāğ* circa la sostanziale ancorché imperfetta simmetria tra *nawrūz* e *mihrağān* risulta ampiamente diffusa in letteratura, ma un caso particolarmente interessante è quello dell'antologista di epoca buide Abū Manšūr al-Ṭa'ālibī. Infatti, questo prolifico autore dedica una sezione di una sua opera sull'arte retorica della *balāğa* all'elencazione delle belle espressioni che solitamente accompagnano il dono in occasione di queste due feste. A questa trattazione, che riunisce senza distinzione *nawrūz* e *mihrağān*, al-Ṭa'ālibī fa precedere due sezioni distinte, dedicate alle espressioni da impiegare

di quest'ultimo tratto, che parrebbe connettere la poesia per lo scambio di doni al dono *hiba* piuttosto che al dono *hadiyya*, Sharlet nota però che talvolta uno stesso poeta componeva poesia per lo scambio di doni anche per il medesimo patrono al quale aveva dedicato dei panegirici e con il quale, dunque, sussisteva una chiara relazione gerarchica. L'approccio di Sharlet alle narrazioni sullo scambio di doni si concentra sull'apparato retorico, in forma di poesia o di prosa, che li accompagna e tende a non tenere in debita considerazione la natura materiale dell'oggetto donato. Sul valore comunicativo di quest'ultimo è intervenuta recentemente A. Ghersetti (2013), rilevando come oggetti di piccolo o grande valore siano utilizzati in letteratura per comunicare, facendo ricorso alla simbologia del dono. Si tratta di frasi che si costruiscono in riferimento a una ricca simbologia, che solo sporadicamente è sciolta verbalmente per la comprensione del lettore. È particolarmente rivelatorio, ad esempio, un passo del poeta e astronomo del VII/XIII secolo Abū al-Ğanā'im al-Šayzarī, in cui il dono di una mela di ambra contenente un dischetto d'oro comunica al visir «visit [me] in this way: hidden by the night» (135). Ecco quindi che, in un tale contesto, è possibile che anche gli studiosi delle narrazioni di doni sia tendenzialmente affetto da quella «lack of culture and refinement fatally frustrates the comprehension of the coded message», che Ghersetti indica come causa di incomprensioni da parte di alcuni dei destinatari di questi messaggi cifrati (136). Nonostante queste difficoltà, Ghersetti riesce a desumere i caratteri generali del processo di decodificazione del dono, che procede di norma per etimologia (metodo linguistico) o per rappresentazione (metodo iconico).

durante i festeggiamenti delle due feste (Al-Ta'ālibī, *Balāḡa*, 102-3). Per quanto si può desumere da questi passi, sui quali torneremo più avanti (si veda la sez. 1.3.10), l'opinione dell'antologista è che i doni di *nawrūz* e *mihraḡān* possano o debbano essere trattati congiuntamente, diversamente dai rispettivi festeggiamenti, che egli discute in due distinte sezioni della propria opera. In questo, si da una perfetta e significativa continuità con quanto espresso in maniera esplicita nel *Kitāb al-tāḡ*.

Nel contesto di uno studio sui doni di *nawrūz*, alla luce del fatto che le fonti trattano gli *hadiyya* per il *nawrūz* e il *mihraḡān* come una medesima tipologia di dono, può apparire arbitrario – e in una certa misura lo è – tenere conto solo marginalmente delle notizie sui doni di *mihraḡān*. Allo stesso tempo, tuttavia, sarebbe stato altrettanto arbitrario seguire pedissequamente le categorie proposte da alcune delle fonti analizzate, dato che l'identità tra le due feste si limita al solo aspetto dei doni. Intraprendere su tali basi uno studio congiunto delle due celebrazioni comporterebbe l'inclusione di un grande numero di fonti sul *mihraḡān* e dei dati veicolati da queste. Sarebbe, quindi, un'inserzione quantomeno anomala e, per amore di sistematicità, i dati relativi ai doni di *mihraḡān* è bene che restino marginali rispetto alla più ampia ricerca condotta sul *nawrūz*, festa che, in ogni caso, può essere assimilabile al *mihraḡān* solo sotto alcuni aspetti.²⁴

1.3.2 Il dono di *nawrūz* sotto gli omayyadi come forma di tassazione

I doni di *nawrūz* (e *mihraḡān*) presentano alcune caratteristiche proprie che permettono di considerarli *tipologicamente* diversi dal generico dono *hadiyya*, di cui comunque fanno parte. Un primo dato in questo senso è il fatto, largamente attestato,²⁵ per cui i doni di *nawrūz* furono per un certo periodo dell'età omayyade considerati una forma di tassazione,²⁶ fatto che

²⁴ L'aspetto per cui *nawrūz* e *mihraḡān* sono assimilabili, oltre alla questione degli omaggi che stiamo trattando qui, riguarda la collocazione ideale nell'arco stagionale, dato che, come sottolineato anche dal citato passo del *Kitāb al-tāḡ*, l'uno inaugura la stagione calda (coincidendo idealmente con l'equinozio di primavera) e l'altro la stagione fredda (equinozio di autunno). Sotto altri fondamentali aspetti, però, le due feste non risultano assimilabili. Ad esempio, nel sistema delle festività zoroastriane, dal punto di vista formale, il *mihraḡān* è festa che partecipa della natura di un tipo particolare di celebrazioni, determinate dalla coincidenza del nome del giorno col nome del mese (il *mihraḡān* è il giorno *mīhr*, il 16, del mese *mīhr*), mentre il *nawrūz* è notoriamente il primo giorno dell'anno, vale a dire il giorno *hurmuz* del mese *farwardīn* (Cristoforetti 2013).

²⁵ Le fonti a sostegno sono numerose, senza pretesa di esaustività citiamo quelle composte in età abbaside: Abū Yūsuf, *Ḥarāḡ*, 327; al-'Askarī, *Awā'il*, 202; al-Ṭurṭūsī, *Sirāḡ*, 405; Ibn Sallām, *Amwāl*, 1, 122; Ibn Zanḡawayh, *Amwāl*, 170.

²⁶ Questo stesso aspetto del dono di *nawrūz* è stato studiato in riferimento alla letteratura persiana, dal VI/XI secolo sino all'epoca safavide, da A. Lambton, la quale ha evidenziato

riecheggia anche nell'obbligatorietà del dono di *nawrūz* al sovrano che si riscontra nel passo sopra citato dal *Kitāb al-tāğ*.

A questo proposito, al-'Askarī (*Awā'il*, 202) riferisce che sarebbe stato al-Ḥağğāğ b. Yūsuf «il primo a ordinare i doni di *nayrūz* e *mihrağān*»,²⁷ presumibilmente negli anni in cui questi era governatore a Kūfa, vale a dire dal 75/694 in poi. Ora, l'idea che al-Ḥağğāğ b. Yūsuf sia stato il primo a imporre l'obbligo di omaggiare il governatore o i notabili dell'*establishment* califfale in occasione delle due principali festività iraniche suscita un paio di importanti perplessità. Al momento della conquista araba, infatti, la piana irachena era già da tempo parte integrante dell'impero sasanide²⁸ e, dunque, è fuori discussione la possibilità che *nawrūz* e *mihrağān* non fossero conosciuti e celebrati, se non proprio all'interno dell'accampamento militare arabo che diede origine a Kūfa, almeno nella regione a questa sottoposta.

A ciò si aggiunga che abbiamo fonti arabe decisamente univoche sul punto. Il *Kitāb al-daḥā'ir wa al-tuḥaf*, opera anonima²⁹ e databile al IV/X secolo, dedica una breve voce separata (*Daḥā'ir*, 5) a quella particolare specie di doni che la piccola nobiltà terriera della Mesopotamia meridionale pagava - è il caso di dire - al sovrano, affermando che

I doni annuali che i *dahāqīn* iracheni portavano ai re di Persia ammontavano a dieci milioni per *nayrūz* e a cento milioni per *mihrağān*. Poi, in età islamica, li portavano ai califfi.

Si tratta di un passo breve ma significativo: in primo luogo è da notare l'esplicita rivendicazione di continuità tra le prerogative dei re sasanidi e quelle dei califfi di epoca islamica. In merito ai valori monetari riportati nella fonte in questione, la sproporzione di valore a vantaggio dei doni di *mihrağān* rispetto

come questa pratica - la studiosa impiega il termine persiano *pīškaš* - costituisca, da un lato, la ricerca di una protezione da parte dell'autorità e, dall'altro, un riconoscimento della stessa e una forma di soddisfacimento delle necessità finanziarie che quest'ultima comporta (Lambton 1994).

27 Ar. *awwal man rasama hadāyā al-nayrūz wa al-mihrağān*.

28 Al di là della continuità geografica e delle comuni vicende storiche condivise tra la regione dei due fiumi e l'altopiano iranico, a togliere ogni e qualsiasi dubbio sul fatto che il *nawrūz* non fosse celebrato nella piana irachena al momento della conquista araba concorre l'estrema vicinanza tipologica di alcuni aspetti delle celebrazioni di *nawrūz*, su cui torneremo più avanti, e la festa del nuovo anno dell'antichità babilonese. Le similarità tra le modalità con cui era celebrata tale festa, chiamata *akītu*, e il *nawrūz* iranico hanno condotto alcuni studiosi a ipotizzare una relazione diretta tra le due (Boyce 1979, 72; Bidmead 2002). Sia come sia - e non è qui di nostro interesse dirimere una questione che pertiene alla storia della Mesopotamia sasanide - è evidente quanto le festività legate al capodanno abbiano mantenuto una grande importanza nella regione irachena.

29 Come dimostrato da G.H. Qaddūmī nella sua introduzione alla traduzione inglese del testo, la tradizionale attribuzione al *qāḍī* al-Rašīd b. al-Zubayr è fallace (Qaddūmī 1996, 11-13).

a quelli di *nawrūz* può spiegarsi col fatto che, cadendo il *mihraġān* alla fine dell'estate, sarebbe stato per i proprietari terrieri il momento di maggiore disponibilità finanziaria e materiale. In ogni caso, la natura dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* quali forma di tassazione risulta di tutta evidenza, così come il nesso tra l'usanza dei doni di *nawrūz* e il gruppo sociale dei proprietari terrieri detti *dahāqīn* (sg. *dihqān*) – un aspetto, questo, confermato anche dalle fonti che riportano una nota tradizione sul primo *nawrūz* celebrato dai musulmani, su cui ci soffermeremo nella prossima sezione.

Tornando al passo di al-ʿAskarī, sembra quindi improbabile che al-ʿAskarī abbia voluto intendere che sia stato al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, uomo di stato arabo per eccellenza, a introdurre, nella Mesopotamia iranizzata di recentissima conquista islamica, un'usanza già diffusa, quantomeno sotto i sasanidi. Perciò, una lettura più ravvicinata del testo potrebbe offrire un'interpretazione diversa, più coerente con i dati che abbiamo esposto sopra. La nostra ipotesi è, piuttosto, che il verbo *rasama*, tradotto come 'ordinare', che compare nel passo citato, non vada inteso come l'espressione dell'obbligo di portare i doni, bensì nel suo senso secondario di 'marcare, tracciare, pianificare e descrivere'³⁰ (Lane, *Lexicon*, 1, 1084). Dunque l'affermazione al-ʿAskarī secondo cui al-Ḥaġġāġ sarebbe stato «il primo a ordinare i doni di *nawrūz* e *mihraġān*» non vorrebbe dire che al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf avrebbe stabilito l'obbligatorietà del dono di *nawrūz* e *mihraġān*, bensì costituirebbe una prima testimonianza di una pratica di registrazione puntuale dei doni ricevuti in occasione del *nawrūz* e del *mihraġān* e della loro attribuzione al *dīwān* califfale.

Sarebbe stata, peraltro, di una disposizione del tutto coerente con l'ampio programma di azione politica di contrasto alla corruzione portata avanti dal governatore arabo (Dieterich 2012). Se consideriamo la pericolosa contiguità tra dono *hadiyya* a funzionari califfali e corruzione (*rašwa*) (Rosenthal 1964), ci pare del tutto verosimile che la novità introdotta da al-Ḥaġġāġ possa essere consistita nella trasformazione della già comune usanza dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* in una forma di tassazione regolamentata. Non si sarebbe trattato, quindi, di inaugurare una pratica inspiegabilmente sconosciuta in quell'area, come invece vorrebbe la più comune interpretazione del passo, ma di normarne una già ben diffusa.

Stando così le cose, potrebbe non essere affatto casuale che l'abolizione dei doni di *nawrūz* e *mihraġān*, comandata dal califfo omayyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 99-101/717-720) per questioni di legittimità sciaraistica (Guessous 1996, 128), sia avvenuta per mezzo un decreto che, tra le altre, andava ad abolire anche l'imposta fondiaria, cioè il *ḥarāġ*, ai neoconvertiti all'*islām*. Infatti, l'estensione del *ḥarāġ* ai nuovi membri della *umma* aveva

30 «He marked, or stamped: and he drew, traced, traced out, sketched, sketched out, or planned: and he delineated or described [...] and rasamtu al-kitāba I wrote the book».

costituito la principale e più controversa misura fiscale adottata proprio da al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf durante il suo governatorato kufano (Gibb 1955).

Per gli anni successivi al decreto abolizionista di 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, non abbiamo notizia di alcun recupero della pregressa politica promossa da al-Ḥaḡḡāḡ circa i doni di *nawrūz* e *mihraḡān*. Ciononostante, la pratica riemerge nelle fonti di età abbaside senza che si parli esplicitamente di un suo recupero, il che lascia pensare che la pratica dei doni di *nawrūz* si sia mantenuta anche durante l'età omayyade, collocandosi su quell'incerto confine tra tassa, dono e corruzione su cui si era consumata parte della lotta politica, nonché a tratti militare, di al-Ḥaḡḡāḡ per rafforzare il governo omayyade in area mesopotamica. Il baricentro concettuale di questo triangolo è più comprensibile alla luce di quanto ha rilevato in un suo articolo sul *pīškaš* A. Lambton (1994) circa il valore sociale di questa tipologia di dono in area persofona nei secoli successivi al medio periodo abbaside. In estrema sintesi, nelle terre iraniche, a partire dal VI/XI e sino all'epoca safavide, i doni (*pīškaš*) di *nawrūz* si configuravano come strumento per l'ottenimento di protezione sociale e politica su base individuale. Dal punto di vista dell'omaggiante si trattava di iniziative del tutto personali volte a ottenere tutela e sostegno materiale da parte di singoli uomini potenti. Ecco che la misura emanata da al-Ḥaḡḡāḡ consistette in una radicale correzione di una simile dinamica, in favore di un sistema centrato sulle istituzioni quali garanti di giustizia e protezione, perfettamente in linea con l'antica tradizione e i requisiti che l'*islām* richiede al capo della *umma* (al-Azmeh 2001, 101-14).

1.3.3 La teoria generale secondo il *Kitāb al-tāḡ*

Arrivando all'epoca abbaside, la più estesa trattazione sul valore dei doni di *nawrūz* e sulle regole che determinano tale pratica è contenuta nel *Kitāb al-tāḡ*. L'opera è tradizionalmente attribuita ad al-Ġāḡiḡ, ma, secondo il parere di C. Pellat, eminente studioso di questo autore, è più probabile che si tratti dell'opera di un letterato di origine persiana, ancora anonimo. Ad ogni modo, l'opera fu dedicata al favorito di al-Mutawakkil, al-Faḡḡ b. Ḥaḡān³¹ fatto che la colloca tra il 232/847 e il 247/861. Si tratta d'un testo d'*adab* dallo spiccato intento didattico e indirizzato tanto ai sovrani quanto ai loro cortigiani, il cui scopo era disegnare con tono prescrittivo le pratiche in uso presso le corti califfali in epoca abbaside (Pellat 1954, 7-11), sovente messe in relazione con quelle che il testo sceglie di presentare come le buone usanze dei sovrani sasanidi. Raffrontando quanto

³¹ Sulla figura di al-Faḡḡ b. Ḥaḡān, il più ascoltato dei consiglieri di al-Mutawakkil, è disponibile l'esauritivo studio di O. Pinto (1932). Ulteriori informazioni sulla sua famiglia di origine sono state più recentemente fornite da M.S. Gordon (2001, 239-41).

contenuto in quest'opera con l'aneddotica conservata in altre dell'epoca abbaside, cercheremo in queste pagine di chiarire in che misura si possa vedere nelle norme che essa propone una realistica descrizione del dono di *nawrūz* come pratica di corte.

Il *Kitāb al-tāġ* (146-8) conserva alcune pagine sulle usanze di *nawrūz*,³² volte a illustrare e, forse, rettificare il sistema di equiparazione dei doni tra membri della corte e sovrani. Riguardo all'usanza dei doni, il testo apre così:

È diritto del sovrano che i dignitari e i membri della sua cerchia gli presentino dei doni. L'abitudine, tra questi, è che colui che fa il dono presenti [al sovrano] quel che più ama tra i suoi averi, se è di rango elevato. [Ad esempio,] se egli ama del *misk* donerà quello e non altro, [allo stesso modo] se ama l'ambra donerà ambra, se è un uomo che se ne intende di stoffe e vestiti lussuosi, donerà della stoffa o un vestito. Così se è un uomo valoroso, un cavaliere, l'usanza è che doni un cavallo, una lancia o una spada, mentre se si tratta di un arciere, è usanza che doni frecce. Se si tratta di uomo molto ricco, donerà oro o argento, mentre i funzionari del sovrano che devono versare gli arretrati dell'anno appena trascorso, li raccoglieranno in una borsa di seta cinese con cordoni d'argento e fili di seta, sigilli d'ambra, e presenteranno il tutto. Così fanno quelli tra i funzionari che desiderano fregiarsi della propria ricchezza, dei meriti del proprio lavoro, o della propria lealtà. Il poeta doni una poesia, l'oratore un sermone e il compagno del sovrano un prezioso presente o primizie campestri.

Dal passo risulta con estrema evidenza che l'oggetto donato è connesso al donatore secondo un'impostazione del rapporto omaggiante/omaggiato diametralmente opposta a quanto avviene comunemente ai giorni nostri nel caso dei regali di Natale, quando la prova sta piuttosto nell'individuare un dono che ben si attagli al ricevente. Tutto ciò è importante. Infatti, il principio generale esposto nel *Kitāb al-tāġ*, suggerisce che il dono stia per il donatore, come se, in un certo senso, chi dona, attraverso il dono che presenta, fornisca anche un'immagine-metafora della propria condizione in funzione del riconoscimento del rapporto di subordinazione che lo lega al destinatario del dono. Un principio simile è espresso, o meglio declinato, anche per i componenti femminili dell'entourage regale:

È bene che le mogli predilette del sovrano e le sue concubine donino al sovrano quel che più le diverte e che prediligono, così come abbiamo

32 Il testo si sofferma solo sulle feste del *nawrūz* e del *mihraġān*, mentre altre feste iraniche - o comunque di origine extra-islamica - non sembrano riscuotere l'interesse dell'autore. Un segno questo, forse, del carattere esclusivamente regale di queste due feste.

detto per gli uomini. Inoltre, quando una moglie del sovrano possiede un'ancella che sa essere amata e preferita dal sovrano, gliene deve fare omaggio in splendido stato, con i suoi migliori ornamenti e gli accessori più graziosi. Se fa ciò, il sovrano è tenuto a darle la precedenza sulle altre donne, elevando il suo rango e rinnovando il rispetto che le porta, sapendo che ella lo ha preferito a se stessa, dando solo a lui un dono che - fatte salve rare eccezioni - le donne non riescono [a concedere].

Se, nel dono di *nawrūz*, è compresa la ricerca di un rapporto di subordinazione nei confronti del sovrano, non bisogna pensare che questa sia un semplice atto dovuto. Al contrario, l'accettazione del dono implica, per chi dona, il diritto a una ricompensa adeguata al dono presentato, sul piano pecuniario o su quello simbolico. Nel trattare il tema della ricompensa (pseudo-Ġāḥiḏ, *Tāġ*, 148-50), il testo presenta una minuziosa esposizione del meccanismo e, soprattutto, dell'importanza rivestita da questo fondamentale elemento connaturato alla pratica dei doni di *nawrūz*:

È diritto dei cortigiani e dell'entourage del sovrano che i tutti questi doni siano presentati al sovrano, che ne sia equamente stabilito il valore e che, se questo supera i diecimila [*dirham*],³³ sia registrato nel *dīwān al-ḥāṣṣa*. Se poi il donatore vuole essere favorito [dal sovrano] ed è in cerca di profitto, oppure se dovesse trovarsi in stato di necessità per via di una disgrazia che gli è capitata, di un progetto edilizio che ha intrapreso, di una festa oppure di un pranzo per le nozze di un figlio o di una figlia, ecco che allora si guarda al valore di quanto è registrato presso il *dīwān [al-ḥāṣṣa]*. A questo fine [è bene] che vi sia una persona incaricata di [gestire] questi e simili casi, informandosi ogni volta con la massima cura. [Ad esempio,] se il valore del dono è di diecimila *dirham*, lo si può raddoppiare in modo che il donatore possa far fronte al proprio bisogno. Nel caso in cui questi doni una freccia, un *dirham*, una mela o un cedro, significa che ne desidera la registrazione nel *dīwān* e che il sovrano ne sia informato. Nei casi in cui il donatore si trovi in stato di necessità, è compito del sovrano aiutarlo, se questi è un suo uomo di rango, un suo cortigiano o un suo *muḥaddit*. [Così,] se il sovrano viene informato che quel tale ha al suo attivo una mela o un cedro, allora il sovrano ordina di prendere un cedro e di riempirlo di pezzi d'oro ben ordinati e di inviarlo a quel tale. Colui che avrà donato una mela riceverà un trattamento analogo. Nel caso di colui che avrà donato una freccia di pregio con inciso il suo nome, [di solito] si conficca [nel terreno] la

33 Il testo arabo non specifica se si tratta di *dirham* o di *dīnār*. C. Pellat, nella sua traduzione francese, opta con sicurezza per la prima ipotesi, senza tuttavia chiarirne la ragione.

freccia e le si pongono a fianco vesti preziose e altri indumenti, fino a raggiungere l'altezza della punta della freccia stessa, e quei panni saranno consegnati al donatore della freccia. Chi, avendo presentato un dono a *nawrūz* o a *mihrağān* – piccolo o grande, abbondante o scarso che sia – e successivamente non avesse ricevuto alcunché dal sovrano, vuoi per far fronte a una disgrazia, vuoi per far fronte a un debito, ecco che ha il dovere di recarsi presso il *dīwān* del sovrano e far presente il suo caso. Ciò perché non si ignorino la tradizione e i doveri della *šarī'a*. Se egli trascura questo suo dovere a causa di un imprevisto o intenzionalmente, allora è costume³⁴ che il re gli interdica la pensione per sei mesi. Se si dovesse riscontrare nella faccenda qualcosa di offensivo per il sovrano che ne sviscila la regalità, la pensione sarà versata al nemico di quello, nel caso ne abbia uno.

Il dato – estremamente rilevante – da notare è come la rinuncia alla ricompensa stabilita dal sovrano potesse comportare persino un atto di lesa maestà. È un chiaro indizio della grande rilevanza politica dei doni di *nawrūz* e delle relative ricompense, in relazione al riconoscimento dell'autorità regale e della sua legittimità.

A fronte di questa sostanziale e quanto mai esplicita conferma di quel che abbiamo potuto desumere dalla mitologia relativa al *nawrūz*, è il caso di soffermarci sulla spinosa questione del grado di attendibilità della sezione sul *nawrūz* e il *mihrağān* del *Kitāb al-tāğ*. Infatti, è difficile – se non proprio impossibile – stabilire se quanto di ciò che la fonte riporta si possa considerare testimonianza degna di fede degli usi sasanidi. Dato il pubblico a cui il testo si rivolgeva (ambiente di corte) e date le sue caratteristiche di testo con intenti didattici, è più convincente partire dall'ipotesi che quel che ci racconta sulle usanze di *nawrūz* rispecchi – almeno in parte e probabilmente in forma idealizzata – gli usi della metà del III/IX secolo. Ecco allora che quanto nel *Kitāb al-tāğ* viene fatto risalire all'età sasanide costituirebbe un modello al quale fare ricorso – magari anche con fini ideologici – allo scopo di stabilire quale fosse la prassi maggiormente corretta in proposito di celebrazioni di *nawrūz*. Nel prosieguo di questo capitolo accosteremo quanto si desume dal testo in termini di prassi ideale a quel che si può derivare da altre fonti coeve, come la poesia panegiristica e le opere a carattere storico, in modo da verificare quanto assunto.

Prima, però, vale la pena di guardare con attenzione al nostro testo di riferimento, perché alcuni elementi sono davvero rivelatori. La sezione sulle feste di *nawrūz* e *mihrağān* si apre (pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, 146) con alcune considerazioni relative alle differenze che intercorrono tra queste due:

34 Ar. *sunna*.

Il *mihraġān* inaugura l'inverno e la stagione fredda, mentre il *nawrūz* la stagione calda. Il *nawrūz* presenta alcune peculiarità che non si ritrovano nel *mihraġān*: è il capodanno, è il momento dell'apertura dell'annata fiscale, è il momento dell'assegnazione degli incarichi ai funzionari o della loro riconferma, è il momento in cui si coniano *dirham* e *dīnār*; si accendono le case del fuoco,³⁵ si versa l'acqua,³⁶ si compiono delle sorta di offerte a Dio;³⁷ è il momento in cui si intraprende la costruzione di nuovi edifici e altre cose simili. Tutti questi sono motivi che rendono il *nawrūz* il più importante [tra i due].

Sulla base di una lettura diversa, il noto arabista F. Gabrieli – il quale peraltro attribuisce il *Kitāb al-tāġ* alla prosa di al-Ġāḥiẓ – riteneva che il passo fosse da intendersi come una descrizione delle pratiche delle corti sassanidi. Il cardine delle sue argomentazioni è l'espressione araba *taġkiyyat buyūt al-nayrān*, che Gabrieli traduce come «attivazione dei templi del fuoco» (1928, 299), deducendone che nel passaggio in esame l'autore avesse abbandonato il suo progetto di «dipingere gli usi vigenti nella persianizzata corte di Baghdad e Samarra a mezzo il sec. IX dell'E.» (293), per concentrarsi sulla ricostruzione di quanto in uso presso gli antichi re di Persia. Questo perché si tratterebbe – almeno in questo caso in cui si parla di «templi del fuoco» e sempre secondo Gabrieli – di un uso chiaramente preislamico, non attribuibile in alcun modo al periodo abbaside. A quest'interpretazione va obiettato che l'autore del *Kitāb al-tāġ* – evidentemente edotto circa le antiche pratiche iraniche e forse persiane egli stesso –, difficilmente avrebbe potuto scrivere di una ciclica, annuale, riaccensione dei templi del fuoco dove, com'è noto, i fuochi sacri non erano mai lasciati spegnere.³⁸ Per di più, appare quantomeno arduo immaginare che il nostro autore non fosse al corrente dell'attestata presenza di comunità zoroastriane a Baghdad al tempo della composizione dell'opera (Micheau 2008, 237). Insomma, il riferimento ai templi del fuoco non può considerarsi come una chiara ed esclusiva allusione agli usi dei persiani antichi.

La posizione di C. Pellat su questo passo è ancora diversa. Lo studioso propone nella sua traduzione francese la resa «purification des pyrées» (1954, 66). Tuttavia, bisogna sottolineare che il *Lexicon Arabicum*, attribuisce all'espressione araba *ḍakka al-nār* il senso preciso di «far bruciare vivamente il fuoco, oppure anche dar fuoco o bruciare» e, in alternativa

35 Ar. *taġkiyyat buyūt al-nayrān*.

36 Ar. *ṣabb al-mā'*.

37 Ar. *taqrīb al-qurbān*.

38 Sui templi zoroastriani del fuoco (np. *ātaškada*) si veda la corrispondente voce dell'*Encyclopædia Iranica* (Boyce 2011).

«alimentare a pieno il fuoco con del combustibile». ³⁹ Siamo quindi di fronte a un'espressione che oggi risulta ben meno leggibile di quanto non doveva essere all'epoca. Uno dei motivi di questa difficoltà potrebbe risiedere nella convinzione preconcepita, da parte di Gabrieli e Pellat, di essere di fronte a una descrizione degli usi antichi. Ma se teniamo presente che il *Kitāb al-tāğ* è opera di *adab* rivolta innanzitutto ai cortigiani contemporanei dell'autore, sembra più lineare assumere che il termine indichi qui semplicemente le 'sedi le fuoco' nel loro senso più comune e prossimo tanto ai lettori che al loro autore, vale a dire i bracieri, oppure, anche all'aperto, i luoghi dove si era soliti accendere i falò. A rafforzare questa ipotesi, concorre la notizia del diffuso costume di epoca abbaside di accendere fuochi e versare acqua in occasione del *nawrūz* (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, 13, 2163; Kušāğim, *Dīwān*, 386). Appare quindi ingiustificato l'assunto per cui la sezione sul *naywrūz* e sul *mihrağān* sarebbe da considerarsi trattazione di usi preislamici. ⁴⁰

1.3.4 La versione di C. Pellat

Su un piano più un strettamente linguistico, occorre qui muovere alcune obiezioni alla traduzione francese di Pellat (1954, 7), il quale, convinto che il *Kitāb al-tāğ* si riferisca all'età abbaside solo in una manciata di casi, traduce al presente le prime righe del capitolo in questione, per poi passare all'uso del passato nella parte successiva, quella relativa ai doni di *nawrūz* e alle norme sociali che li regolano. Il punto in cui la traduzione di Pellat compie questa virata nell'uso dei tempi verbali è il seguente:

C'était un droit pour le souverain de recevoir des présents de ses courtisans et de ses proches. La coutume, en l'occurrence, voulait, chez [les Persans], que chacun offrît de ses biens qu'il aimait le plus.

Il testo arabo recita: *min ḥaqq al-malik an yuhdī ilayhi al-ḥāṣṣa wa al-ḥāma wa al-sunna 'indahum an yuhdī al-rağul mā yuḥibbu min milkihi*. Il passaggio all'uso del tempo imperfetto pare motivabile solo se si suppone *a priori* – e come abbiamo visto anche alquanto arbitrariamente – che con

³⁹ «He made the fire to blaze or to flame or to burn up [...] He supplied the fire full with fuel» (Lane, *Lexicon*, 1, 971).

⁴⁰ Va detto che, pure volendo rendere l'espressione *tađkiyyat buyūt al-nayrān* con 'far bruciare più intensamente i templi del fuoco', sostenibile unicamente sulla base del fatto che la locuzione *buyūt al-nayrān* è più spesso usata in relazione alla religiosità zoroastriana – o meglio *mağūsī*, dato che il termine *mağūs* non è esclusivamente da riferirsi alla religione zoroastriana, ma è relativo a tutti quei popoli e a quelle pratiche in cui il fuoco assume ruolo centrale, com'è il caso dei vichinghi, presso i quali si usavano accendere grandi pire funebri (Scarcia 1992).

il costruito *'indahum* (lett. presso di loro) si faccia riferimento ai persiani antichi, peraltro mai menzionati nel capitolo se non, molto brevemente, in chiusura dello stesso e, comunque, quali modelli comportamentali paralleli ad altri di epoca islamica. A nostro avviso, invece, il pronome ritornante *-hum* va riferito, con più linearità, ai *ḥāṣṣa* e *ḥāma* immediatamente precedenti. Ecco allora che il costume dei doni, descritto nel paragrafo in questione, sarebbe quello praticato dai componenti delle cerchie più intime del sovrano e non necessariamente costume dei persiani antichi, come vorrebbe invece una lettura tanto adusa quanto ingiustificata.

Il nodo che resta da sciogliere, allora, non è tanto stabilire se le pratiche descritte siano di epoca islamica o pre-islamica, bensì – con più precisione – in che misura tali disposizioni o *desiderata* fossero effettivamente applicati da sovrani e cortigiani e quanto delle prescrizioni riportate restasse, al contrario, lettera morta o mera idealizzazione. A questo proposito, l'affermazione dell'autore secondo la quale il giorno di *nawrūz* sarebbe stato il momento deputato alla riconferma o redistribuzione degli appannaggi e delle cariche politiche, appare del tutto incongruente con la paucità di notizie relative a effettive nomine o rimozioni avvenute a *nawrūz* – al di là del fatto, ovvio, che la vita politica dell'impero califfale non poteva certo concentrarsi in un unico giorno dell'anno. Piuttosto, è ben possibile l'autore abbia voluto sottolineare l'importanza decisiva che le celebrazioni di *nawrūz* avevano per la carriera di funzionari e cortigiani: è d'altronde innegabile – e lo vedremo nel corso di questo stesso capitolo – che le cerimonie del capodanno erano un momento di grande peso per le sorti politiche personali dei partecipanti.

1.3.5 Una tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani

Come abbiamo detto, le fonti arabe dell'epoca abbaside riportano una tradizione, alquanto persistente, su quello che sarebbe stato il primo dono di *nawrūz* ricevuto da un'autorità musulmana. La fonte più antica a citare tale tradizione è il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* (366), che ne dà la seguente versione:

Si tramanda, a proposito del principe dei credenti 'Alī b. Abī Ṭālib – su di lui la pace e misericordia di Dio – che alcuni *dahāqīn* gli donarono coppe d'argento, contenente un dolce. ['Alī] chiese: «Di cosa si tratta?», loro risposero: «È il giorno di *nayrūz*» e lui replicò: «Il nostro *nayrūz* è ogni giorno». Dopodiché gustò il dolce, offrì ristoro ai suoi commensali e divise le coppe tra i musulmani, tenendone conto nel loro *ḥarāğ*.⁴¹

41 Ar. *ḥasabahā lahum fī ḥarāğihim*.

Nonostante la mancanza di un *isnād*, questa tradizione deve aver avuto una qualche diffusione. Infatti, la si ritrova in età selgiuchide negli importanti dizionari biografici di Ibn Ḥallikān (608-81/1211-1181) (*Wafāyāt*, 5, 405) e di al-Sam'ānī (506-62/1113-1166) (*Ansāb*, 3, 35), che ritengono con opinioni assonanti ma non concordi, di poter identificare uno dei donatori protagonisti di questa tradizione. Ibn Ḥallikān riporta le parole di Ismā'il b. Ğumād, nipote dell'Imām Abū Ḥanīfa, secondo il quale al-Nu'mān b. al-Marzubān avrebbe donato un dolce ad 'Alī b. Abī Ṭālib nei giorni di *nawrūz* e *mihraġān*. La versione riportata da al-Sam'ānī è simile e attribuisce il merito di questo primo dono a Nu'mān b. al-Marzubān di Bašra, nonno di tal Hilāl b. Yaḥyā b. Muslim al-Rāyī.

Non è comunque necessario spingersi fino al XIII secolo per trovare ulteriori testimonianze di questa tradizione, che è citabile anche nella versione che ne dà il *Kitāb al-aṭār al-bāqīya* di Abū Rayḥān al-Bīrūnī. In questo caso, la tradizione su questo 'primo *nawrūz*' appare corredata di un breve ma prestigioso *isnād*, in cui è ricondotta alla voce di 'Abdallāh b. al-'Abbās, il più autorevole tradizionista di tutta la tradizione islamica,⁴² per tramite di un suo nipote. Il testo di al-Bīrūnī riporta⁴³ quanto segue:

[‘Abdallāh] donò al Profeta – su di lui la pace – nel giorno di *nawrūz*, una coppa d'argento contenente del dolce.⁴⁴ [Il Profeta] chiese: «Di cosa si tratta?», loro risposero: «È *nawrūz*» e lui: «E cosa sarebbe?» «È una grande festa dei persiani» gli fu risposto. Il Profeta allora confermò: «Sì, è il giorno nel quale Dio fece vivere le schiere. Poi chiarì le sue parole dicendo: «Sono coloro che lasciarono le loro dimore e, a migliaia, patirono la morte. Dio li fece morire e poi rivivere in questo giorno, restituendo loro gli spiriti e ordinando al cielo di piovere su loro. Per questo la gente prese l'uso di versare l'acqua una volta l'anno, in questo giorno». Infine divise la coppa tra i suoi compagni ed esclamò: «Che ogni giorno sia *nawrūz* per noi!».

Come si può vedere, il nesso tra doni di *nawrūz* e mitologia islamica è, in questa versione bīrūniana, basato sull'autorità del Profeta stesso e, inoltre, la tradizione sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' viene congiunta a una seconda, sull'origine dell'uso di *nawrūzī* delle lustrazioni, in arabo dette

42 'Abdallāh b. 'Abbās era cugino per parte paterna del Profeta e, fatto di una certa rilevanza per noi, avo del casato abbaside. Generazioni di interpreti del Corano lo considerarono come «il più venerabile esponente della loro disciplina» (Goldfeld 1981, 127).

43 Il passo non è presente nell'edizione di Sachau, ma è stato reso disponibile da Fück (1952, 83).

44 Ar. *ḥalwā'*.

ṣabb al-mā'. Anche questa seconda traduzione è, a sua volta, riportata nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, dove è riportata in maniera del tutto autonoma rispetto quella relativa al primo *nawrūz* dei musulmani, trovandosi in un sezione successiva, appositamente dedicata al tema delle lustrazioni di *nawrūz*. È questo un possibile indizio del fatto che uno o più testi originali, contenenti entrambe le tradizioni, potevano essere in circolazione sia al momento della composizione del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, sia del *Kitāb al-āṭār al-bāqiya*. Diversamente, sarebbe difficile spiegare la sostituzione della figura di 'Alī con quella del Profeta, dato che appare quantomeno improbabile che lo pseudo-Ġāḥiẓ possa essere stato la fonte di al-Bīrūnī per questo passo, dato che l'autore corasmio, solitamente molto rigoroso nella presentazione delle proprie fonti, anche e soprattutto in caso di discordanze, ne dà una versione sostanzialmente difforme.

Al di là della genealogia storica della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, è importante notare come solo considerando la forte connotazione regale del *nawrūz* sia possibile leggerne la rilevanza, la persistenza e, in qualche misura, anche l'evoluzione. Come abbiamo già visto a più riprese, il dono di *nawrūz* è per eccellenza il dono che si fa al re, erede ed interprete vivente della sovranità universale che, da una prospettiva politica filo-abbaside, prima della conclusiva rivelazione portata da Muḥammad, risiedeva nei re di Persia e che, da quel momento in poi, risiedette nei capi dell'*islām*.⁴⁵ Questa narrazione, nelle sue varie versioni, permette di cogliere molto bene alcuni aspetti della sensibilità dell'epoca che la produsse o che, garantendone la trasmissione, la convalidò. In tal senso, è significativo che la tradizione del primo dono di *nawrūz* si sia conservata per tutta l'epoca abbaside – anzi, almeno fino alla piena età selgiuchide – sia pur subendo modifiche e rielaborazioni. Alterazioni, dicevamo, che però non ne hanno alterato lo schema narrativo: dono tradizionale di un dolce e di una o più coppe al rappresentante dell'autorità islamica, richiesta di chiarimento da parte di quest'ultimo, suddivisione del dono e apprezzamento della festa.

La vivacità d'interesse nei confronti di questa tradizione emerge anche dal fatto che autori più tardi hanno tentato di identificare l'altrimenti anonimo donatore, a dispetto dell'evidente aleatorietà del tentativo. Che si cerchi di collocare meglio nel contesto complessivo della disciplina biografica – la cui centralità per la produzione culturale in ambito islamico è ben nota – la nostra tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, è fatto non spiegabile senza postulare un adeguato interesse per il significato che questa veicolava in ognuno dei quattro elementi chiave ricorrenti nelle varie versioni (coppa di dolce, richieste di chiarimento, suddivisione del dono e apprezzamento della festa). Una tenace sopravvivenza, insomma,

45 In questo risultano ulteriormente comprovate le considerazioni di Aziz Al-Azmeh circa la continuità tra regalità sasanide, come anche ellenistica e tardo antica in generale, e regalità islamica, sin dalle prime fasi della sua definizione (2001, 85-93).

difficilmente spiegabile altrimenti, in particolare guardando all'estrema debolezza di una catena di trasmissione lacunosa quando non del tutto assente.⁴⁶

1.3.6 Alcuni indizi sulla genesi della tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani

Alcune parole vanno spese a proposito della genesi di questa longeva tradizione. Abbiamo visto come la redistribuzione del dono internamente alla cerchia dei *ǧulasā'* del ricevente,⁴⁷ vale a dire dei suoi compagni di celebrazione, venga mantenuta tanto in al-Bīrūnī quanto nello pseudo-Ġāhiz. Si tratta di un aspetto tipico del dono di *nawrūz* su cui ci soffermeremo nella sez. 1.3.8, ma che, nella versione più antica, vale a dire quella contenuta nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, offre al suo autore l'occasione per menzionare una precocissima apparizione della tassa fondiaria detta *ḥarāǧ*. Il passo riporta in merito che 'Alī b. Abī Ṭālib «contò le coppe nel *ḥarāǧ* dei musulmani». Vale a dire che, sebbene le coppe fossero state teoricamente suddivise tra i presenti, queste sarebbero comunque rimaste nelle mani di 'Alī quale pagamento dell'imposta *ḥarāǧ*. Da un lato, questo elemento pare riecheggiare la puntigliosa trascrizione del valore dei doni prescritta o auspicata nel *Kitāb al-tāǧ*, dall'altro, conferma il nesso intercorrente tra *nawrūz* e tassazione *ḥarāǧ*. Insomma, tutto pare indicare che una parte dei pagamenti giungessero in questa occasione e con modalità che richiamano il complesso fenomeno dello scambio di donativi.

Proprio il riferimento al pagamento dell'imposta *ḥarāǧ* contiene l'indicazione più stringente a proposito dell'ambiente che potrebbe aver prodotto la tradizione in questione. Bisogna tenere presente che l'imposizione del *ḥarāǧ* ai musulmani non fu una misura che incontrò consenso unanime e – come abbiamo visto in apertura di questo capitolo – la sua estensione ai musulmani neo-convertiti fu una delle principali misure adottate dal governatore omayyade al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, così come la registrazione a fini fiscali dei doni di *nawrūz* e *mihraǧān*.⁴⁸ Se a questo aggiungiamo il sentimento filo-alide diffuso nella città di Kūfa,⁴⁹ sede del governatorato da

46 Tanto che la tradizione non si ritrova nei quattro *ṣaḥīḥ* canonici.

47 Per usare le parole del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, poste a seguito immediato della tradizione che stiamo discutendo: «Coloro che siedono assieme a chi riceve il dono, ne riceveranno una parte», ar. *ǧulasā' al-muḥdā 'ilayhi šurkā'uhu fī al-hadiyya* (pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, 366).

48 Per quanto riguarda le innovazioni in materia fiscale operate da al-Ḥaǧǧāǧ e dagli amministratori omayyadi in generale, si veda (Katbi 2010, 56-66).

49 A questo proposito va notato che il filo-alidismo era proprio dei musulmani non-arabi (*mawālī*) e delle famiglie che per prime avevano fondato Kufa, all'indomani della vittoria di

cui al-Ḥağğāğ promulgò entrambi i provvedimenti, appare ben giustificata l'ipotesi che la tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani, nella sua forma – fino a prova contraria – iniziale, che vuole 'Alī b. Abī Ṭālib investito dalla regalità universale in chiave iranica, sia un prodotto dell'ambiente kufano, risalente agli anni del governorato omayyade di al-Ḥağğāğ, nella seconda metà del II/VIII secolo.

1.3.7 I doni ad al-Mutawakkil

Il già citato *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* contiene alcuni tra i più antichi passi superstiti relativi ai doni di *nawrūz*, presumibilmente risalenti al III/IX secolo.⁵⁰ In quest'opera risulta del tutto centrale la figura del califfo abbaside al-Mutawakkil⁵¹ (r. 232-47/847-61) quale rappresentante delle 'personalità dell'*islām*' – così si intitola la sezione che racchiude questi passi – che presero parte a celebrazioni di *nawrūz*.

La sottosezione *ahl al-islām* interna a quella sul *nawrūz* e sul *mihrağān*

Qādisiyya (17/638). Diversamente, le misure fiscali disposte da al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, erano supportate dalle élite tribali filo-omayyadi, trasferitesi nella regione nei decenni successivi (Haider 2011, 5-6)

50 Sulla complessa questione riguardante l'autore – o più probabilmente gli autori – del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, rimandiamo alla nota 21 della sezione 1.2.3.

51 Abū al-Faḍl Ġā'far al-Mutawakkil, figlio di al-Mu'tašim e di una concubina originaria del Corasmia, salì al potere dopo la morte del fratello al-Wāṭiq (r. 227-32/842-7) per decisione di un consiglio composto da funzionari e comandanti turcici. Sin da subito, nonostante non avesse prima di allora manifestato particolare interesse per la politica, il nuovo califfo prese saldamente le redini del potere, rivelandosi molto meno gestibile di quanto, forse, i membri del consiglio che lo aveva eletto avevano sperato. Sollevò dai loro incarichi il *wazīr* Ibn al-Zayyāt e il *qāḍī* Ibn Abī Duwād, membri del concilio che lo aveva scelto, e impose tre suoi figli come governatori del vasto territorio compreso tra il Khorasan e l'Egitto, precedentemente assegnato a generali turcici. L'influenza turcica sulla corte di Samarra fu limitata sia reclutando nuove truppe tra arabi, *abnā'* baghdadini e armeni, sia spostando la sede califfale qualche chilometro a nord di Samarra, in un nuovo palazzo-città chiamato appunto al-Ġā'fariyya. La politica religiosa di al-Mutawakkil riceve particolare attenzione nelle fonti arabe. Negli autori dell'epoca e in una lunga tradizione di studi, il suo califfato è considerato il momento di svolta in senso tradizionalista o anche proto-ḥanbalita, segnata emblematicamente dall'abbandono della dottrina del Corano creato, imposta a suo tempo come posizione ufficiale da al-Ma'mūn. Tuttavia, esaminando con attenzione i *qāḍī* nominati dal-Mutawakkil, C. Melchert ha rilevato come la politica religiosa di al-Mutawakkil sia stata improntata alla ricerca, piuttosto, di un equilibrio tra le varie correnti (1996, 320-30). Gli anni del califfato di al-Mutawakkil furono complessivamente pacifici, ma, nella narrazione della storia abbaside che le fonti arabe ci consegnano, non si trattò che della quiete prima della proverbiale tempesta. Nello *šawwāl* 247/dicembre 861 al-Mutawakkil fu ucciso da una congiura di alcuni comandanti militari per mettere sul trono il figlio al-Muntašir, il cui ruolo nella vicenda resta poco chiaro. L'omicidio di al-Mutawakkil aprì un trentennio di sanguinose lotte politiche e militari, che si protrasse sino al califfato di al-Mu'taḍid, e costituisce uno dei momenti più importanti della storia dinastica abbaside, conservato nelle fonti arabe in forma quasi mitica (El-Hibri 2007, 189-211).

(intitolata *maḥāsin al-nayrūz wa al-mihraǧān*), conserva tre aneddoti relativi a doni ricevuti da al-Mutawakkil. Uno di questi (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 371-2) ha per mittente al-Ḥasan b. Wahb (m. 280/893-4 ca.), esponente di secondo piano di un'importante famiglia di funzionari califfali, che, stando al nostro anonimo testo, donò al califfo abbaside una coppa d'oro, contenente cento *miṭqal* di ambra, fatta pervenire al califfo con l'accompagnamento dei seguenti versi in forma scritta:

O *imām* della retta guida, sii felice nel tempo in cui si riposano coloro
che sono cari a Dio,
Al riparo di una gioia durevole e nell'inespugnabile custodia delle notti.
Che tu possa compiere mille di questi pellegrinaggi, che tu stesso
decreti tra *mihraǧān* e *nayrūz*!
Gioisce colui il quale ottiene quanto desidera, dopo aver vinto quel
che da ciò lo separava e gli era ostile.

Sebbene il passo non affermi di per sé esplicitamente che il dono debba intendersi per il giorno di *nawrūz*, va notato - oltre al fatto che è conservato nella sezione dedicata al *nawrūz* e al *mihraǧān* - che la menzione di questa festa nei versi di accompagnamento e la somiglianza del dono inviato con il più tradizionale dei doni di *nawrūz*, quella coppa (*ǧām*) usualmente ricolma di dolce e qui di ambra, lasciano intendere che possa più che ragionevolmente trattarsi di un dono di *nawrūz*. In ogni caso, già in questi versi emerge un tratto che risulterà evidente nel prosieguo: l'intreccio senza soluzione di continuità tra meccanismi di legittimazione del potere califfale di ordine legalistico-sciaraitco e il *nawrūz* quale elemento derivante dalla tradizione regalista iranica. Un tratto, questo, che appare con particolare insistenza legato alla figura del califfo al-Mutawakkil, sia pure non senza dare adito a controversie (si veda in proposito sezz. 1.6.8 e successiva).

D'altronde, lo stesso *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḡdād*, in una di poco successiva sezione più specificamente dedicata ai versi di accompagnamento ai doni di *nawrūz*, riporta un lettera in prosa di al-Ḥasan b. al-Wahb indirizzata ad al-Mutawakkil nel giorno di *nawrūz*, in cui gli auguri per il festeggiamento del capodanno iranico sono accompagnati da lodi di natura ben più marcatamente religiosa, ad esempio, in chiusura della lettera, ponendo versi volti a sottolineare l'efficacia della politica di al-Mutawakkil in difesa dell'*islām* e riservando parole particolarmente dure ai cristiani, i quali avrebbe al-Mutawakkil «marchiato del loro [stesso] demonio || umiliandone i nobili ben pasciuti» (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 374). Il verso si riferisce, presumibilmente, al decreto emanato da al-Mutawakkil nel 235/850, nel quale si ordinava che i cristiani e, con loro, i componenti di tutte le comunità comprese negli *ahl al-dimma*, portassero indumenti distintivi per

foggia e colore, in modo da renderli ben distinguibili dai musulmani.⁵² Il decreto prevedeva, inoltre, ulteriori misure repressive di carattere anche finanziario, che lasciano sospettare un possibile legame con le difficoltà che l'erario avrebbe incontrato verso la fine del califfato di al-Mutawakkil.

Nessuna contraddizione, comunque, sembra darsi tra il mantenimento di usi originariamente non islamici e la lode per il decreto del 235/850, né per i personaggi coinvolti nell'aneddoto, né per l'autore. Il califfo è persino lodato, in occasione della maggiore festività della tradizione iranica, proprio per un decreto che si propone di restaurare la supremazia dei musulmani sulle altre comunità dell'impero califfale. I versi di al-Ḥasan b. al-Wahb sono, in altre parole, sintomo della compatibilità che, financo in momenti di intransigenza religiosa da parte califfale, sussisteva tra teoria politica islamica e usi di *nawrūz*, che non erano percepiti come patrimonio esclusivo di una comunità religiosa, ma quali parte dell'etichetta di corte e degli strumenti della regalità di cui il califfo disponeva.

Un passo di estremo interesse è quello immediatamente successivo (pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, 372), riguardante un dono di un certo cortigiano di nome al-Ḥālid al-Muhallabī ad al-Mutawakkil. Lo scambio è esplicitamente identificato come dono di *nawrūz* e, nella narrazione in prima persona del cortigiano, viene presentato con un tono esemplare, che ne tradisce l'intento didattico.⁵³

Ḥālid al-Muhallabī disse: «Ho regalato ad al-Mutawakkil, nel giorno di *nawrūz*, una veste colorata, intrecciata di fili d'oro, profumata di ambra grigia, con un gioiello posto su una spilla d'oro, una cotta di maglia doppia, un lungo bastone di legno tenero e una veste di foggia baghdadina, della cui bellezza [il califfo] si meravigliò. Poi egli la volle per poterla indossare, dicendo: «Al-Muhallabī, l'ho indossata per farti contento e tu hai detto: "Principe dei Credenti, se fossi al tuo fianco nel momento

52 Ad ogni modo, il decreto fu composto in forma di lettera indirizzata a tutti i governatori. In essa i particolari delle varie misure erano minuziosamente esposti, ma, quel che qui ci preme rilevare è il fatto che tale missiva fu composta, su ordine del califfo, dal suo personale *kātib* Ibrāhīm b. al-'Abbās, il quale sarà anche incaricato di comporre la perduta *Risāla fī ta'ḥīr al-nawrūz*, alla base della tentata riforma fiscale di al-Mutawakkil, che ci occuperà nel secondo capitolo. Tale misura si inseriva in un più ampio progetto di sostituzione delle élite cristiane mesopotamiche con esponenti arabi musulmani quali al-Ġāhiz, che proprio in quegli anni compose la sua *Risāla fī raḍḍ al-naṣārā*, lamentando il prestigio che i cristiani mantenevano presso le masse incolte per via della loro vicinanza, in qualità di segretari, a sovrani e uomini di rango. Questo è, almeno, quanto sostiene D. Grafton in un suo studio dedicato alla storia delle comunità cristiane dell'epoca (2003, 48-51; Levy-Rubin 2011, 103-8). Si vedano anche le osservazioni di B. Scarcia Amoretti (2005) in merito al concetto di etnia/comunità in al-Ġāhiz.

53 Sull'uso della forma aneddótica quale strumento per la formazione di coloro che aspirassero a entrare - e soprattutto a rimanere - a corte, si veda *Enseigner en racontant: les anecdotes dans l'Étiquette de la cour califale (Rusūm dār al-ḥilāfa) d'al-Ṣābī* (Ghersetti 2009).

in cui ti occorrono uomini prodi, ti farei conoscere il mio valore. Che grande principe dei credenti, sei tu!". Eppure, il migliore dei detti che mi sovengono è quel che disse 'Abdallāh al-'Abbāsī, custode delle due città sante: "In questo giorno si dona ai signori e agli [uomini] importanti. Bisogna [quindi] che io doni quanto posso al mio Signore"». Detto questo ordinò che gli si portassero diecimila *dīnār* e li divise tra la gente di Mecca e Medina. Questa fu una delle sue migliori azioni.

Anche al netto di ogni pretesa di veridicità storica, il passo è particolarmente rivelatorio. La mentalità sottostante alla pratica di corte dei doni di *nawrūz* è qui esemplificata con rara chiarezza. In primo luogo l'apprezzamento, da parte del califfo, del dono ricevuto concede al cortigiano l'occasione di esplicitare, a beneficio più del lettore che non del califfo o del cortigiano stesso, la richiesta implicita nel suo dono particolarmente ricco. Posto che, come indicato dal *Kitāb al-tāġ*, il dono della veste avrebbe comportato una ricompensa di adeguato valore e che il conferimento degli incarichi aveva un suo momento privilegiato nel *nawrūz*, ecco che la dinamica rappresentata in questo passo è molto chiara, se posta in relazione alla consuetudine di conferire cariche da parte califfale con l'imposizione di una veste d'onore. Lo scopo, inoltre, è verbalmente dichiarato: un avanzamento di grado sociale, vale a dire una maggiore prossimità alla figura di al-Mutawakkil. La risposta del califfo, poi, indica che il senso profondo delle celebrazioni di *nawrūz* è il riconoscimento dell'autorità gerarchica, per tramite di doni rituali «ai signori e agli [uomini] importanti». Con questo discorso, al-Mutawakkil connette l'autorità e la gerarchia umane all'unico Dio, dal quale discendono: tramite la catena di doni ritualmente imposta dagli usi di *nawrūz* - dove, va da sé, le città sante di Mecca e Medina ricevono il dono califfale in luogo di Dio - la legittimità fluisce dal divino al califfo e da lui al cortigiano, mentre, in direzione opposta, la struttura gerarchica in cui il potere si articola si riconferma nei fatti. Così, in questo aneddoto è magistralmente sintetizzata la rilevanza politica attribuita al *nawrūz* e nella richiesta alquanto esplicita del cortigiano si può intravedere una conferma parziale del principio enunciato nel *Kitāb al-tāġ* sull'attribuzione di cariche in relazione alle celebrazioni di *nawrūz*.

1.3.8 La ricompensa e la redistribuzione

Troviamo ulteriori notizie sui doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-kāmil fī al-adab* di al-Mubarrad⁵⁴ (2, 17-18), dove si riporta un aneddoto sul poeta Abū al-

⁵⁴ Abū al-'Abbās Muḥammad b. Yazīd, conosciuto come al-Mubarrad fu una figura chiave nello sviluppo della scienza grammatica araba (Bernards 1997a). La sua prima visita a corte, dove non divenne mai però grammatico fisso, nel 246/860, secondo la tradizione, fu

‘Atāhiya, la cui sua figura merita un breve riepilogo per capire il contesto del passo che lo riguarda. Proveniente da una modesta famiglia di ‘Ayn Tamar, nei pressi di Kufa, dopo una gioventù priva della consueta educazione dell’élite dell’epoca, ma durante la quale ebbe modo di frequentare alcuni circoli letterari locali, giunse a Baghdad durante il califfato di al-Mahdī (r. 158-68/775-85) dove, di lì a poco, si sarebbe innamorato di ‘Utba, cortigiana alla quale dedicò gran parte della sua produzione. Le fonti arabe raccontano che sotto al-Rašīd (r. 170-93/786-809), stanco per i continui rifiuti di ‘Utba e deluso dalla scarsa collaborazione del nuovo califfo, si ritirò dalla vita di corte dedicandosi esclusivamente alla composizione di poesia *zuhdiyya*, cambio di vita che gli avrebbe procurato l’imprigionamento a seguito di strumentali accuse di *zandaqa* (ovvero di essere musulmani solo di nome). Un’altra versione sostiene che fu solo a seguito di queste accuse che Abū al-‘Atāhiya si sarebbe dedicato al genere della poesia religiosa fino alla sua morte, avvenuta nel 211/826 (Kennedy 1998). Proprio nel contesto della relazione tra ‘Utba e Abū al-‘Atāhiya si inserisce il seguente aneddoto:⁵⁵

Mi è stato detto che Abū al-‘Atāhiya chiese che gli fosse permesso presentare doni al principe dei credenti al-Mahdī in occasione del *nayrūz* e del *mihraġān*. Così donò, per una di queste due [feste], una giara ornata enorme, nella quale [aveva riposto] una veste ben profumata ai cui bordi aveva scritto [questi versi]:

Sono legato a qualcosa che è di questo mondo, ma Dio e il potente
al-Mahdī le bastano.

Ad un tempo dispero di poterla avere eppure la bramo: [vorrei saper]
rinunciare alle cose di questo mondo.

[al-Mahdī] prese in considerazione di mandargli ‘Utba, ma a lei questo non piacque e disse: «Principe dei credenti, hai il mio rispetto e il mio servizio, ma davvero mi vuoi mandare da un uomo di [così] brutto aspetto, un mercante di giare che pensa di poter comprare l’amore?». [Al-Mahdī] la dispensò e ordinò che si riempisse la giara di denaro (*māl*) [come ricompensa per Abū al-‘Atāhiya, il quale] disse ai segretari: «Ha ordinato che mi fossero dati *dīnār*», ma loro non acconsentirono, dicendo: «Se vuoi possiamo colmare la giara di *dirham*». [Abū al-‘Atāhiya] pro-

dovuto a una discussione tra al-Mutawakkil e al-Fatḥ b. Ḥāqān sulla corretta lettura di un versetto coranico. Preso tra due fuochi, al-Mubarrad si limitò a dire che la maggior parte della gente leggeva il versetto come al-Mutawakkil, salvo poi, privatamente, spiegare ad al-Fatḥ che quei molti si sbagliavano (Bernards 1997b, 19-22).

⁵⁵ I versi contenuti in questo passo si ritrovano anche in altre fonti, dove tuttavia mancano della vivida prosa di contorno che li contestualizza nel *Kitāb al-kāmil fī al-adab*, assumendo piuttosto il ruolo di testimonianza poetica del punto di non ritorno raggiunto dal lungo amore insoddisfatto del poeta per ‘Utba (Faisal 1965, 286-7).

testò. 'Utba [saputolo] disse: «Se fosse stato tanto innamorato quanto pretendeva di essere, non si sarebbe messo a discutere sulla differenza tra *dirham* e *dīnār*. Invece sembra avermi già dimenticata!»

In primo luogo, l'aneddoto ha una sua importanza perché, almeno nelle nostre fonti, non risultano menzioni di doni di *nawrūz* presso la corte califfale precedenti al regno di al-Mahdī. Anzi, le fonti di epoca abbaside superstiti non registrano altri doni di *nawrūz* destinati ai califfi se non, quasi mezzo secolo dopo, sotto al-Ma'mūn (r. 196-218/812/833). In secondo luogo, il passo rivela che, nella seconda metà del III/IX secolo – quando cioè il *Kitāb al-kāmil* fu composto – l'etichetta di corte considerava la presentazione di doni di *nawrūz* come un privilegio non concesso a tutti i cortigiani. Al contrario, un poeta di umili origini quale Abū al-'Atāhiya, si ritrova a chiedere il permesso per poterne godere. Una misura restrittiva, questa, del tutto coerente con la diretta relazione che intercorreva tra dono di *nawrūz*, qualora accettato, e la conseguente, dovuta, ricompensa indicata dal *Kitāb al-tāğ* quale elemento cardine della pratica cortigiana del dono di *nawrūz* al sovrano. L'assonanza con la teoria generale dello pseudo-Ġāhiz non si ferma qui. Non deve sfuggire, in proposito, la somiglianza tra la 'ricompensa sostitutiva' – apparentemente venale ma, come si è visto, bene accetta – concessa da al-Mahdī e le ricompense canoniche prescritte dal *Kitāb al-tāğ*, in particolare i cedri e le mele donati e quindi restituiti ricolmi d'oro. È un processo che si ripete in modo identico per la giara donata e restituita colma di monete. Un forte indizio, insomma, a favore dell'ipotesi che vede in quella teoria generale una *testimonianza*, forse persino *puntuale*, degli usi della corte califfale del III/IX secolo.

Tuttavia, mentre la teoria generale del *Kitāb al-tāğ* presenta il quadro di un rituale organizzato, nonché estremamente attento a che la transazione sia quanto più equa possibile, l'ambiguità – persino la noncuranza – di al-Mahdī circa il tipo di monete (d'oro o d'argento?) con le quali riempire la giara, rivela una notevolissima discrezionalità nello stabilire l'ammontare della ricompensa. Di questa ambiguità, alla fine dell'aneddoto, a fare le spese è il poeta e non si può fare a meno di cogliere nel piglio normativo del *Kitāb al-tāğ* – che parte enunciando un diritto del sovrano, ma impegna tutta, o quasi, la sua estensione a descriverne gli oneri nei confronti dei cortigiani – una voce in difesa dei diritti dei cortigiani.

Ulteriore punto di contatto con il *Kitāb al-tāğ* è il senso dell'accusa sprezzante rivolta da 'Utba ad Abū al-'Atāhiya di volersi comprare l'amore in cambio di giare e di essere, quindi, null'altro che un volgare mercante di giare. Il ragionamento di 'Utba, infatti, segue una logica del tutto analoga a quella che guida al-Mahdī nel decretare la ricompensa adeguata e non è altro che l'arguta applicazione di quel principio, promosso sia dal *Kitāb al-tāğ*, sia dal *Kitāb al-mahāsīn wa al-aḍḍād*, secondo cui è bene che il dono da presentare al sovrano stia per la professione, l'arte o le inclinazioni del donatore (diver-

samente da come avviene nello scambio di doni odierno). In questo senso, 'Utba si limita a ripercorrere la medesima metafora in senso inverso.

Va detto che non è del tutto chiaro nelle fonti il confine tra i casi di ricompensa e quelli di redistribuzione dei doni ricevuti dalla figura centrale, la quale svolge in sostanza la funzione di sovrano di turno del *maǧlis* di *nawrūz*. Possiamo partire, seguendo un criterio cronologico, da quanto si riporta nel *Kitāb al-aǧānī* circa al-Ḥakam b. Yaḥyā al-Wādī (Abū al-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Aǧānī*, 18, 106-7), in gioventù commerciante di olio e poi poeta operante nell'Iraq meridionale al servizio prima di Muḥammad b. Abī al-'Abbās (Farmer 1967, 112-13; Bosworth 1989, 83), cugino del califfo al-Manṣūr (136-58/754-75) e poi alla corte di ben tre califfi, al-Mahdī, al-Hādī (169-70/785-6) e al-Rašīd:

Un giorno, Ḥakam al-Wādī si recò presso la residenza di Muḥammad b. al-'Abbās a Baṣra. Era impaziente di inebriarsi, con la coppa [già] in mano, e cercava di avere da bere, ma senza riuscirci. Infatti, i *nadīm* stavano davanti [a Muḥammad] trattenendo in mano le brocche. [Ḥakam riferisce:] Era il giorno di *nayrūz*. Lui (scil. Muḥammad b. al-'Abbās) mi disse: «Ḥakam, canta per me! Se riuscirai a commuovermi tutto ciò che [oggi] mi è stato donato sarà tuo». Tra i doni che aveva davanti a sé c'era un oggetto di grande [valore], sicché io mi impegnai nel canto di una poesia di Wālība b. al-Ḥubāb:⁵⁶

Le coppe tentarono di accoglierci, ma la sfortuna si frappose.

Oggi è *hurmuz-rūz*,⁵⁷ [giorno] che fu già magnificato dai *maǧūs*.

Non abbiamo fatto male i conti, e questo è ciò che ci sprona [a divertirci].

[Muḥammad b. al-'Abbās] si commosse e mi chiese di cantarla ancora per tre volte. Svotò la sua coppa, continuando a bere. [Infine] ordinò che mi consegnassero tutto quel che aveva davanti a sé. Il valore complessivo ammontava di trentamila *dirham*.

La precisione nella stima del valore dei doni ricevuti in premio da al-Ḥakam è plausibile solo ammettendo che il valore dei doni ricevuti, come

56 Abu Usāma Wālība b. al-Ḥubāb al-Asadī (m. ante 180/796). Poeta kufano del tardo II/IX secolo, di origine araba, anche se la cosa fu messa in discussione da Abū al-'Atāhiya per via del suo incarnato molto chiaro e dei capelli biondi, visse prevalentemente nella sua città natale, acquisendo una meritata fama da *bon vivant* che gli guadagnò la fama di *zindīq*. Fu amante per lungo tempo di Abū Nuwās e suo padre lavorò come esattore del *ḥarāǧ* nella regione dello Ahwāz sotto al-Manṣūr, fatto che potrebbe avere a che fare con l'ultimo verso riportato in questo aneddoto, che allude a certi conti ben fatti (Wagner 2012).

57 Com'è noto, nel calendario iranico ogni giorno ha un suo nome proprio e il primo di ciascun mese è detto *hurmuz*, da cui l'espressione *hurmuz-rūz*, vale a dire il giorno di *hurmuz*. La definizione, quindi corretta, del giorno di *nawrūz* come *hurmuz-rūz* conferma la familiarità degli ambienti iracheni della prima età abbaside con le nozioni di base del sistema calendariale iranico.

affermato dal *Kitāb al-tāġ* e dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, fosse minuziosamente registrato - ma ci torneremo nella prossima sezione. Rimaniamo per ora sul tema della redistribuzione dei doni ricevuti a *nawrūz*, prendendo in considerazione un aneddoto conservato nel *Kitāb al-hadāyā wa al-tuḥaf*, dalla conclusione assai simile e incentrato sull'eccezionalità della ricompensa per alcuni versi di lode in occasione di un certo *nawrūz* (al-Ḥālidiyyān, *Tuḥaf*, 36):

Un *kātib* si trovava a fianco di un poeta raffinato. Si trattava di un uomo colto e nobile, [sicché] i suoi compagni gli avevano donato preziosi doni per il giorno di *nawrūz*. Il poeta [invece] era uno squattrinato e, quando [il *kātib*] gli chiese un dono, lui [si scusò] adducendo la povertà [a sua discolpa]. Il *kātib*, allora, disse: «Figuriamoci! Non c'è dubbio che mi regalerai qualcosa!», e il poeta: «Ma certo!». Così se ne andò a comprare molte rose rosse, indebitandosi. [Tornato dal *kātib*] gli presentò il suo dono, con questi versi:

Il *nawrūz* ti dona un giorno felice e la festa del mondo ci prepara alla
gloria.
Ti ho donato, in questo giorno, la rosa, fresca come le guance delle
ancelle *rūmī* quando bevono vino,
Il principiare del mattino è per loro una coppa di vino, quando la
mano che disseta la fa girare qual luna piena.
La preoccupazione è stata scacciata dal suo seggio abituale: la
soddisfazione ne impedisce [il ritorno] e fa schiava la sorte.
Quando il *kātib* ebbe letto quei versi, trovandoli belli, ordinò che fosse
dato al poeta tutto quel che gli era stato regalato quel giorno. Erano
doni [molto] preziosi, ma furono consegnati tutti a lui.

L'anonimato dei protagonisti e la completa assenza di notizie sui nomi degli eventuali trasmettitori del racconto fanno supporre che l'aneddoto sia di contorno. Che abbia, cioè, il solo scopo di fornire un contesto verosimile per i versi presentati. Ma proprio per questo motivo la scena è eloquente su quali fossero le aspettative di uomo 'colto e nobile' nel giorno di *nawrūz*. Infatti, non si può non notare l'irritazione del *kātib* davanti al maldestro tentativo del poeta di eludere l'usanza del dono di *nawrūz*, adducendo a sua discolpa la povertà di mezzi. Ora, il personaggio-*kātib* non è qui certo caratterizzato come un avido, motivo per cui non dobbiamo escludere che nella sua richiesta incondizionata di ricevere il dono di *nawrūz* non sia già implicita la promessa di quella ricompensa che il poeta si vede attribuire in chiusura, al di là del carattere di obbligatorietà dei doni di *nawrūz* di cui, comunque, ritroviamo qui ulteriore conferma. La ricompensa ricevuta dal nostro poeta può, però, essere letta anche in un'altra chiave: quella della redistribuzione dei doni. Come abbiamo visto nel già nel caso delle tradizioni sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' analizzate più sopra, i doni ri-

cevuti dalla figura centrale della celebrazione, in quel caso 'Alī o il Profeta, potevano - o forse dovevano - essere redistribuite tra i suoi compagni di festa. L'assegnazione a una singola persona di tutti i doni ricevuti è, nella pratica, una forma di redistribuzione non equa ma non necessariamente ingiusta. Sembrerebbe, per di più, che ricompensare versi o altri omaggi particolarmente apprezzati con l'insieme dei doni ricevuti fosse pratica certamente eccezionale, ma non inaudita. Tale eccezionalità spiega perché autori diversi, in riferimento a occasioni tra le più disparate, considerassero il fatto degno di nota. Lo sfoggio di generosità, ricorrente nelle fonti, lascia pensare che si trattasse di un esito plausibile del processo di redistribuzione dei doni, anche se raro.

Un esempio riguarda il barmakide al-Faḍl (m. 193/808), funzionario e governatore del Khorasan durante il califfato di al-Rašīd. La scena iniziale (Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, 9, 282-3) è simile a quella tratteggiata nell'altro passo tratto dal *Kitāb al-aġānī* sopra riportato: il poeta Salm al-Ḥāsir (m. 186/802), originario di Basra e intimo del barmakide,⁵⁸ recita alcuni versi per al-Faḍl b. Yaḥyā, alla presenza del famoso musicista kufano⁵⁹ Abū Iṣḥāq Ibrāhīm al-Mawṣilī (125-88/742-804) e del figlio di questi, Iṣḥāq al-Mawṣilī (150-235/767-850):

Al-Faḍl disse: «Prendete ogni cosa che mi è stata regalata oggi e dividetela tra voi tre, tranne questa statua. Oggi voglio contraccambiarne il valore in moneta». Ma poi disse «No, per Dio, non è così che facevano gli *aḥrār*. La si stimi e si corrisponda [a chi l'ha donata] il valore così determinato. Poi la regalerò». [La statua] fu stimata duemila *dīnār*, che furono dati ai donatori [attingendo] al suo patrimonio personale, e così [i tre] si spartirono tra loro tutti quanti i doni.

Sotto il profilo della veridicità storica il passo ha una certa solidità, se si considera che Ibrāhīm al-Mawṣilī fu il primo a intraprendere l'opera di collazione di notizie su cui Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī si baserà per comporre il *Kitāb al-aġānī* come lo conosciamo oggi. Nonostante questo, rimane da chiedersi se dividere i doni con gli amici più stretti fosse un uso diffuso o

58 Al-Faḍl b. Yaḥyā fu quello che più di tutti apprezzò la sua arte, al punto che altri poeti si lamentavano della difficoltà di accedere ai suoi *maġlis* (von Grunebaum 1948).

59 La sua *niṣba* è dovuta al fatto che, per poter studiare musica, Ibrāhīm fuggì in giovane età dalla sua famiglia verso Mosul e, solo in seguito, a Rayy. Più tardi entrò a corte durante il califfato di al-Hādī, il quale, però, preoccupato per la pessima influenza del musicista sui suoi figli, lo avrebbe fatto imprigionare per qualche tempo. Ciononostante, durante i califfati di al-Hādī e di al-Rašīd visse gli anni migliori della sua carriera, accumulando una vasta ricchezza e formando un gran numero di allievi. Fu uno dei tre cantanti che iniziarono, su ordine di al-Rašīd, a collaborare alla selezione di quelle cento canzoni da cui avrebbe preso il via il lavoro antologico sfociato poi nel *Kitāb al-aġānī* di Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (Farmer 1967, 109-18).

se siamo di fronte a un particolare slancio di generosità, virtù di cui notoriamente i barmakidi non difettavano. Resta però evidente che, nell'ordinare una ripartizione dei doni, che peraltro presenta un funzionamento ben oliato, si fa riferimento a quanto avveniva presso gli *aḥrār*, termine col quale ci si riferiva alla piccola nobiltà sasanide e ai loro discendenti (Zakeri 1995, 265-89). Il valore del rituale di ripartizione dei doni, dunque, non è connesso né allo zoroastrismo, né, almeno in questo caso, alla regalità in senso stretto, bensì all'affermazione di una gerarchia che trae la propria legittimità dall'idea di regalità universale.

1.3.9 Il valore pecuniario e simbolico dei doni

Appare quindi comprovato dalle fonti che i doni di *nawrūz* davano diritto a una ricompensa e, sia pure con meno certezze, si può ipotizzare che questi doni fossero redistribuiti con notevole discrezionalità da parte della figura centrale del *maǧlis* di *nawrūz* tra i partecipanti. In cosa consistevano questi doni? Il *Kitāb al-tāǧ* fornisce un'indicazione del criterio che doveva guidare la scelta del dono da presentare e stabilisce un valore limite (diecimila *dirham*) che ne garantisce la registrazione contabile e, quindi, la conseguente ricompensa. Ora, guardando complessivamente alle fonti, emerge una certa disparità di valore pecuniario tra i doni, che porta a interrogarsi sulle motivazioni per cui alcuni personaggi presentavano doni di grande valore, mentre altri si limitavano a offrire oggetti simbolici, la cui preziosità risiedeva più nell'arguzia di cui il mittente faceva sfoggio che non nel dono in sé. Alcuni doni sono di valore difficilmente stimabile, ma saldamente connessi alla mitologia del *nawrūz* in riferimento al 'primo *nawrūz* dei musulmani' o all'invenzione dello zucchero da parte di Ğamšīd a *nawrūz*. Un caso particolarmente esemplare è quello delle coppe contenenti dolci o bevande, dato che non risulta chiaro se la coppa facesse parte del dono o se si tratti di un oggetto prezioso o meno – dal momento che le fonti non le descrivono – ma che costituiscono un chiaro rimando al mito della magica coppa di Ğamšīd.

Possediamo, però, alcuni riferimenti per quanto riguarda i valori dei doni ricevuti a *nawrūz* che, se non storicamente reali, sono quantomeno considerati plausibili dagli autori che ne parlano. I dati sono i seguenti: trentamila *dirham* di doni ricevuti da Muḥammad b. Abī al-'Abbās, duemila *dīnār* per la statua ricevuta da al-Faḍl b. Yaḥyā e trentacinquemila *dīnār* spesi da Aḥmad 'Ubaydallāh al-Ḥaṣībī per i doni presentati a cinque persone diverse.⁶⁰ A questi passi già citati vanno aggiunti i centomila *dīnār* di

60 Nel *Kitāb taǧārib al-umam*, tra gli eventi registrati per l'anno 315/927-8, durante il regno di al-Muqtadir, si riporta della nomina alla carica visirale di Abū al-Ḥasan b. 'Īsā. Tra i suoi primi atti, si menziona un abboccamento col suo immediato predecessore, Aḥmad

doni che Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī⁶¹ avrebbe ricevuto stando ad al-Abī (m. 421/1030) (*Naṭr*, 409):

Si legge nelle cronache sui barmakidi: si trova nei registri sultanali⁶² che i doni di *nawrūz* portati all'amīr Abū al-Faḍl Ġa'far b. Yaḥyā - Dio lo benedica - dallo 'ayn al-ṭir[āz], [ammontano] a centomila *dīnār*.

Innanzitutto, va osservato - lasciando da parte ogni pretesa di ricostruzione dell'entità della ricchezza messa in circolazione dalla pratica dei doni di *nawrūz* - che tra II/VIII e IV/X secolo non era anomalo per i membri dell'élite abbaside ricevere doni di *nawrūz* nel complesso di grande valore pecuniario.

Tuttavia, a questi doni di alto valore economico, se ne affiancano altri più modesti.⁶³ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (*Baṣā'ir*, 5, 15) nell'antologia composta tra il 350/961 e il 365/975 sotto il titolo di *Kitāb al-baṣā'ir wa al-ḡaḡā'ir*, riporta di un dono di *nawrūz* offerto da al-Mu'allā b. Ayyūb al califfo al-Mutawakkil, consistente in un pezzo di zucchero sul quale era adagiato un cetriolino. Alla comprensibile richiesta di chiarimenti, l'omaggiante spiegò che

'Ubaydallāh al-Ḥaṣībī. L'incontro verteva intorno ai compensi ricevuti da al-Ḥaṣībī e dal figlio di questi e alle loro spese annuali. Il conto delle spese presentato da 'Alī b. 'Isā, fu confermato anche dall'interessato ed è il seguente: «Ogni mese le spese fisse ammontavano a 2.500 *dīnār*, per un totale di 35.000 *dīnār* in quattordici mesi. Per spese occasionali, regali (*al-ṣilāt*), mantenimento della scorta (*ma'ūna*), compresi i costi di profumi e vestiario, ammonta a un totale di 20.000 *dīnār*. Spese di casa e per i lavori relativi: 40.000 *dīnār*. Doni di *nawrūz* e *mihraḡān* al califfo, ai due principi Abū al-'Abbās e Hārūn, suoi figli, alla loro madre e alla sorella di questa, Zaydān e Mufliḥ, per un totale di 35.000 *dīnār*. Il mantenimento di muli, cavalli, cammelli, eunuchi e schiavi ammonta a 10.000 *dīnār*. Quanto speso per il personale del palazzo visirale, vale a dire il ciambellano, i portieri, i messaggeri e le regalie (*anzāl*) a cavalieri e fanteria, ammonta a 20.000 *dīnār*». Questo episodio si colloca nel contesto di una generale requisitoria in merito alla cattiva amministrazione da parte di al-Ḥaṣībī e ciò non ci consente di trascurare la possibilità che si tratti di cifre esagerate allo scopo di mettere in cattiva luce l'amministratore uscente, accusato di non avere esercitato il dovuto controllo sulle spese del suo ufficio. Indipendentemente da ciò, la proporzione tra le varie voci di spesa o, quantomeno, la modalità in cui le spese sono state registrate e distinte, deve essere parsa in qualche modo credibile. La notizia è relativa alla prima metà del IV/X secolo e Miskawayh registrò questa notizia qualche decennio dopo.

61 Abū al-Faḍl Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī (150-87/767-803). Governatore e funzionario barmakide, fratello di maggiore di al-Faḍl b. Yaḥyā. Iniziò la sua carriera come governatore dell'Egitto nel 176/792, carica che mantenne per circa un anno. Nel 180/796 fu posto a capo delle truppe mandate a riportare la Siria sotto controllo abbaside e, dopo aver assolto a questo compito, fu nominato visir al posto del fratello al-Faḍl. Rimase in carica per poco e, ancora più breve, fu il periodo in cui rimase come governatore del Khorasan e del Sigistan (Bouvat 1912, 68-74).

62 Ar. *awrāḡāt al-sulṭāniyya*.

63 Escludiamo per il momento i doni che consistono di soli versi o opere scritte, per usare le categorie del *Kitāb al-māḥāsin wa al-aḡdād*, la sapienza dei sapienti e la poesia dei poeti. Questo per via dell'aleatorietà del loro valore economico.

La dolcezza è [il motivo per il quale ti dono] lo zucchero. Il cetriolo perché [in questo periodo] inizia il suo tempo e [ci troviamo] all'inizio della sua stagione. Inoltre, il suo nome in persiano, in arabo e in nabateo è *ḥiyār*. Vengono [così] in mente la [migliore] scelta,⁶⁴ il prescelto,⁶⁵ i virtuosi⁶⁶ e la nobiltà.⁶⁷

Sono vari i rimandi simbolici espressi da questo dono. In primo luogo, il già citato riferimento alla mitica invenzione avvenuta a *nawrūz* del processo estrattivo dello zucchero da parte di Ğamšīd, che stabilisce un legame diretto tra la figura del sovrano archetipico, da una parte, e al-Mutwakkil, dall'altra. In secondo luogo, il cetriolo appena colto – oltre a rientrare tra la primizie dei campi consigliate espressamente come doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-tāğ* – è un lampante rimando ai concetti di rinascita connessi alla nostra festa. L'associazione tra il nome del cetriolo (in tre lingue) e concetti moralmente quanto politicamente positivi, chiude il cerchio dei rimandi.

Più oscuro nel suo significato, ma ugualmente modesto come valore economico, è il dono che avrebbe ricevuto l'esponente omayyade e governatore di Kaskar (al-Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, 19, 310), città irachena sulle rive del Tigri davanti a cui sarebbe poi sorta Wasit,⁶⁸ 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq:

Il giorno di *nayrūz*, un uomo donò ad 'Amr b. Sa'īd, governatore di Kaskar e dei distretti del Tigri,⁶⁹ un vassoio, posto sotto ad una campana, sulla quale era scritto:

Ti ho mandato, con questo, uccelli per divertimento, perché tu rida, o amīr, non perché tu te ne nutra.

E quel che dono è simile al principe, uccellini che dal piatto volano via. Quando il vassoio gli fu posto davanti e la campana sollevata, gli uccellini se ne fuggirono. Allora lesse la poesia, rise e ordinò che fosse ricompensato.

64 Ar. *ḥiyār*.

65 Ar. *ḥīra*.

66 Ar. *'aḥyār*.

67 Ar. *ḥīr*.

68 La cittadina di Kaskar ebbe una certa importanza per al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, il quale, dopo avervi sedato una violenta rivolta anti-omayyade, fondò sulla sponda opposta la città di Wasit. Col tempo Kaskar perse importanza a favore di Wasit. Si tratta di un distretto risalente all'età sasanide, durante la quale ebbe una notevole importanza, ingrandendosi costantemente sino al momento della conquista islamica, alla quale, comunque sopravvisse.

69 Kuwar Diğla. Si tratta dei sottodistretti del Diğla cieco (Diğla al-Awrā' o Tigri 'cieco', corrisponde grossomodo all'area dell'odierno Şaṭṭ al-'Arab). Furono istituiti da Abū Mūsā, mentre era governatore di Baṣra (637-8) (Morony 2005, 163-5).

Il passo è interessante non solo per la natura strettamente simbolica del dono – fugge persino via dal suo destinatario – ma anche perché trasmette il consueto messaggio dei doni di *nawrūz*, il riconoscimento dell'autorità del destinatario, in una forma molto particolare e persino ambigua. Infatti, gli uccellini in fuga verso la libertà potrebbero qui stare tanto per 'Amr, che aveva assoluto interesse a liberarsi dal controllo stringente di Damasco date le sue note ambizioni al califfato, quanto per le élite arabe locali, le quali non ne avevano accolto con favore la nomina, che data al 64/683 (Morony 2005, 454). Più in generale, è ipotizzabile che la partecipazione del governatore arabo a questa cerimonia costituisca un indizio della sua volontà di cercare l'appoggio dell'altra élite presente in area irachena all'epoca: quella dei proprietari terrieri detti *dahāqīn*. In questo quadro, anche il fatto che la cerimonia di consegna dei doni si sia svolta a Kaskar e non a Kufa è più facilmente comprensibile, dato che la prima è città molto antica, di origini forse assire, e già in epoca sasanide capitale di un distretto.

Torneremo più avanti su questo passo, che qui ci interessa per il valore eminentemente simbolico del dono. Una caratteristica, questa, che ritroviamo anche in altri passi. Ad esempio, il *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā* (al-Ḥālidīyān, *Tuḥaf*, 18-19) riporta anche che:

Il giorno di *nawrūz* al-Uḥayṭal al-Aḥwāzī donò a Ibn Ḥuḡr una rosa, una freccia, un *dīnār* e un *dirham*, accompagnati da questi versi:

Di a Ibn al-Ḥuḡr, ricco di generosità: sei radioso come la rosa,
come la punta della freccia acuto, nobile come il *dīnār*, fulgente come
il *dirham*.

Le frecce compaiono come dono di *nawrūz* anche in un altro punto della stessa opera (35):

Nel giorno di *nawrūz*, Abū al-Ġamr al-Ṭabarī donò ad al-Ḥasan b. Zayd al-Dā'ī ilā al-Ḥaqq due frecce e questi due versi:

Ho donato ad al-Dā'ī ilā al-Ḥaqq le due frecce: la conquista
dell'Occidente e dell'Oriente.

La loro punta è la vittoria e le loro penne provengono dalle ali di un
uccello veloce.

Il riferimento, contenuto nel secondo verso, alle penne di un uccello veloce, vale a dire un rapace, potrebbe facilmente essere un'allusione a uno dei più consueti simboli della regalità: il falcone bianco che, stando al *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, era costume presso gli antichi che il sovrano liberasse in volo nel giorno di *nawrūz*.

In un altro breve passo riportato da al-Bustī (335-400/946-1009), troviamo notizia di un dono consistente in una cesta di rose, accompagnata da alcuni versi da parte di tale Abū al-Sunūr e destinata ad Abū al-Aṣ'at

(al-Bustī, *Rawḍat*, 245). I personaggi, entrambi di difficile identificazione, presumibilmente dovevano intrattenere un rapporto di amicizia, dato che la notizia è inserita nel capitolo dedicata appunto ai doni tra amici o *hadāyā bayn al-iḥwān*.

In tutti i casi menzionati di dono di scarso valore pecuniario l'interesse dell'autore pare rivolto al merito – anche letterario ma più spesso esemplificativo di certo *bon ton*, cioè di un certo *adab* – dei versi. Non, quindi, al fatto che il dono fosse presentato a *nawrūz*, fatto che di per sé non dà luogo ad alcuno stupore. Ciò detto, va segnalato come tale arguzia si esprimesse comunque in relazione al contesto *nawrūzī*.

Ancora diverso è il caso dei doni di grande valore pecuniario, dove è proprio la ricchezza o la qualità dell'oggetto donato a garantirne la registrazione nella letteratura belletteristica. Abbiamo già visto e analizzato alcuni passi in merito, provenienti dal *Kitāb al-mahāsin wa al-aḍḍād*. A questi va aggiunto il resoconto, che dobbiamo al già citato al-'Askarī (*Awā'il*, 238-9), secondo cui la paternità dell'uso di inviare brevi scritti a *nawrūz* e *mihraġān* sarebbe attribuibile ad Aḥmad b. Yūsuf (m. 213/828), segretario originario di Kūfa e capo del *dīwān al-sirr* sotto il califfo al-Ma'mūn:

Il primo che iniziò a mandare lettere di auguri a *nayrūz* e a *mihraġān*, fu Aḥmad b. Yūsuf, [il quale] donò ad al-Ma'mūn una cesta d'oro contenente un pezzo di *agar* della stessa lunghezza e profondità. Ad accompagnare il dono scrisse: «In questo giorno è diventata usanza che i servi compiacciano i signori, e dissi:

È questo un diritto [del sovrano] che ricade sul servo, il quale
certamente adempie [a tale dovere].

E colui il quale glorifica il proprio signore, avrà il favore che gli spetta.
Non ci hai visti donare a Dio quanto a lui conviene?

Il quale, [benché] ricco e [a noi] superiore, accetta!».

Il fatto che al-'Askarī si prenda il disturbo di registrare questo aneddoto ci segnala, al di là di ogni pretesa di veridicità storica dello stesso, quanto fosse diffusa la pratica che, stando a quanto riferisce l'autore, prese avvio da questo episodio. Una pratica, quella del dono di *nawrūz*, tanto diffusa da non sollecitare di per sé l'attenzione dei letterati abbasidi se non in tre casi: particolare arguzia del dono o dei versi che lo accompagnano, inusuale ricchezza del dono o, infine, innovazione della pratica stessa.

Ulteriore esempio in questo senso è riscontrabile in un testo poco frequentato dagli studi storici di Abū Rayḥān al-Bīrūnī, la sua opera di belletteristica incentrata su gioielli e preziosi intitolata *Kitāb al-ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir*, in cui al-Bīrūnī ha l'occasione per fare riferimento al dono di un prezioso cucchiaino di smeraldo ricevuto a *nawrūz* da al-Mutawakkil da parte del suo medico personale Ġibrīl b. Buḥtišū' (m. 2121/827):

Nel *Kitāb aḥbār al-ḥulafā'* [si narra che] un giorno al-Mutawakkil stava presenziando [alla consegna] dei doni di *nawrūz*. Gli furono presentate ogni di tipo collane preziose e squisite rarità. Il suo medico Ğibrīl b. Baḥtišū', col quale aveva un rapporto confidenziale, entrò [al suo cospetto]. [Al-Mutawakkil] gli chiese: «Cosa vedi oggi?». «Cianfrusaglie da morti di fame, senza valore. Accetta quel che ti porto io!» - rispose questi -, e trasse dalla manica una scatola di ebano, intarsiata d'oro. La aprì e svelò un grande cucchiaio di pietra preziosa con disegni di comete brillanti avvolto nella seta verde. Fu posto davanti al califfo e al-Mutawakkil, non avendo mai visto nulla di simile, chiese: «Da dove proviene?». E lui rispose: «Da gente generosa», e raccontò quanto segue: «Questo cucchiaio è stato dato a mio padre da Umm Ğa'far Zubayda. Mio padre la curò [ben] tre volte [...]». (al-Bīrūnī, *Ġamāhir*, 53-4)

Anche in questo caso, l'intento dell'autore non è tanto registrare il ricordo del dono di *nawrūz* in quanto tale, bensì descrivere l'oggetto donato - il cui valore gli guadagna un posto in un'opera che tratta di oggetti di grande pregio - e ricordarne la storia.

1.3.10 Il valore dei doni e la soglia minima per la registrazione nel *dīwān*

A fronte di una certa mole della messe di fonti che abbiamo potuto raccogliere e in parte presentare, è ora possibile avanzare alcune considerazioni di carattere generale.

Su una messe di circa quaranta menzioni, più della metà fa riferimento a doni di scarso valore pecuniario o a composizioni poetiche o a testi in prosa di argomento tecnico. Tuttavia, quel che rimane, tolta questa metà abbondante, ci informa senza ombra di dubbio del fatto che la ricchezza messa in movimento dalla pratica dei doni di *nawrūz* non era affatto esigua. Né fu un fenomeno di breve durata, dato che abbiamo menzioni di doni di *nawrūz* a partire dal califfato di al-Mahdī sino all'epoca buide, come bene testimoniano i versi di al-Šābī per 'Aḍud al-dawla (al-Ṭa'ālibī, *Yatīma*, 2, 333).

Se solo una piccola parte dei donativi di *nawrūz* è confluita in letteratura ciò si deve al fatto che tale pratica, essendo di per sé non eccezionale, poteva arrivare a fare notizia solo in caso di doni degni di nota, vuoi per la loro ricchezza o per l'arguzia del donatore, vuoi per la storia personale legata a quell'oggetto o, più spesso, per la qualità dei versi che quell'oggetto accompagnavano. A conferma di tutto ciò, non è sorprendente che, data la ritualità annuale dei doni di *nawrūz* e un certo, sia pure non rigido, codice volto a normare la natura degli oggetti donati, il repertorio poetico al quale attingere non fosse affatto sterminato, risultando, anzi, il più delle volte non degno di nota.

Si può allora pensare che i versi d'occasione per i doni di *nawrūz* registrati nelle fonti rappresentino casi di felicitazioni particolarmente riusciti, all'interno di una produzione poetica che non doveva essere di grande originalità, se consideriamo che sono sufficienti pochi paragrafi perché la prosa di al-Ta'ālibī (*Balāga*, 103) ne riassume le espressioni più comuni, peraltro ribadendo ancora una volta come l'eventuale proibizione dei doni di *nawrūz* costituisca ingiustizia perpetrata nei confronti di coloro che donano, i quali si vedrebbero privati della possibilità di accedere al favore del ricevente:

Ecco [quanto] dice la gente a proposito dell'obbligo dei doni a *mihraġān* e *nawrūz*: «Oggi è il giorno nuovo ed è usanza [passare] momenti felici»; «Si fanno bei doni e si sta lieti»; «Il nostro ineguagliabile signore accetti [questi doni] e ne sia onorato»; «Oggi è male che i grandi latitino ed è un'ingiustizia che i capi proibiscano [i doni]»; «Il mio signore mi permette di esibire quel che ho portato e, così, mi onora e innalza di rango»; «Molti i doni dei capi!» e con questo si intende fare riferimento al favore che quelli concedono, così ricompensando i doni da parte dei presenti. «I doni che i notabili presentano sono cose minute e begli oggetti di valore, così ho fatto io in questo giorno per il mio signore, come si fa con quelli del suo rango, vale a dire con i maestri»; «Il mio signore ha ricevuto piccoli doni di grande pregio»; «A lui va la [mia] anima, da lui viene la ricchezza! Il servo non superi il signore in fatto di doni!», infatti i signori accettano anche piccoli oggetti [a loro inviati], tra cui offerte [di varia natura] che sono considerati come omaggi. «Quanto ad amicizia sono per il mio signore come lui stesso, quanto ad obbedienza sono come la sua stessa mano, quanto a intimità sono come uno della sua famiglia»; «Godere del suo favore è per me inviargli quanto gli serve per il suo viaggio».

Come possiamo vedere, troviamo anche qui una sostanziale conferma di alcuni dei principi esposti dalle fonti prese in considerazione più sopra. *In primis*, il ruolo importantissimo della ricompensa nel pur più ampio contesto della pratica dei doni di *nawrūz*, motivo per il quale non era affatto bene che i potenti si sottraessero a questo loro diritto/dovere. *In secundis*, il significato del dono in sé come riconoscimento dell'autorità dell'omaggiato sull'omaggiante - a lui obbediente «come la sua stessa mano» - e la conseguente ammissione del primo a una posizione di prossimità al secondo, cioè al prestigio e al potere che questi detiene. Infine, possiamo notare come anche al-Ta'ālibī rilevi l'esistenza di due principali tipologie di doni di *nawrūz*: le piccole cose - dal valore chiaramente simbolico - e i begli oggetti di valore - importanti sul piano pecuniario -, in maniera non dissimile da quanto abbiamo rilevato nel corso di questa sezione.

Veniamo quindi alla questione della registrazione dei doni di *nawrūz*. È bene ricordare come si tratti di uno dei punti su cui il *Kitāb al-tāġ* insiste.

Inoltre, che i doni di *nawrūz* fossero oggetto di stima è confermato anche da alcuni passi succitati dal *Kitāb al-aġānī*: al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī attribuisce agli *aḥrār* l'uso di stimare il valore dei doni ricevuti ed è altrettanto indicativo che la fonte riporti il valore economico dei doni ricevuti a *nawrūz* da Muḥammad b. Abī al-'Abbās (Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, 19, 282) e da Ġa'far b. Yaḥyā al-Barmakī (Al-Abī, *Naṭr*, 49). Non solo: già dalla tradizione sul 'primo *nawrūz* musulmano' discussa in precedenza possiamo dedurre che la stima dei doni fosse pratica in uso in età abbaside e non una mera descrizione della presunta etichetta sasanide. Nella versione più antica, conservataci nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, 'Alī b. Abī Ṭālib suddivide tra i musulmani le coppe d'argento ricevute dai *dahāqīn* iracheni, ma le trattiene come pagamento anticipato di *parte* del *ḥarāġ* dovuto. Ora, il computo delle coppe come pagamento anticipato è possibile solo previa stima del loro valore pecuniario. Proprio il silenzio dell'autore su questo processo, comunque necessario, indica che negli anni in cui la tradizione nacque e fu trasmessa la stima dei doni di *nawrūz* – e dunque i dettagli della loro registrazione – poteva essere data per ovvia.

Molto meno può essere desunto sui particolari di questa registrazione e, in particolare, su quali doni fossero considerati o meno. In altre parole: al di sotto di quale valore minimo i doni non erano registrati? Il *Kitāb al-tāġ* pone tale limite sotto i 10.000 *dirham*, ma le fonti prese in considerazione per questo studio non paiono fornire conferme sostanziali. Inoltre, le stime dei doni sono espresse in *dīnār* e la storica instabilità del rapporto di valore tra le due monete fa sì che la soglia proposta nel *Kitāb al-tāġ* possa indicare un valore compreso tra i 200 *dīnār* di minimo e i 1.000 di massimo. Collocando l'opera in questione nel III/IX secolo, però, possiamo restringere la forbice. Infatti, considerando che, all'inizio del secolo, il rapporto effettivo⁷⁰ oscillava intorno ai 20 *dirham* per *dīnār*, un cinquantennio dopo, intorno ai 25 a 1 e che, all'inizio del secolo successivo, si era tornati ad un rapporto di 10-15 a uno (Ashtor 1969, 30). In base a questi rapporti, i 1.000 *dirham* di soglia per ottenere la registrazione del dono equivarrebbero a un ammontare oscillante tra i 400 e i 1.000 *dīnār*. È di tutta evidenza come alcuni dei doni che abbiamo considerato fossero di certo al di sotto di questo valore (rose e frecce, ad esempio), mentre i rimanenti superassero la stessa soglia di molto.⁷¹ Sebbene in mancanza di dati più precisi non

70 Il rapporto teorico si mantiene, a seconda delle scuole giuridiche, a dieci o dodici *dirham* per *dīnār* (Miles 2002), ma appunto è questione ben diversa dal rapporto effettivo – e ciò dovrebbe servire da *caveat* contro l'uso ingenuo dei dati economici forniti nella letteratura giurisprudenziale.

71 Una veste d'onore molto più semplice di quella donata da Ḥalid b. al-Muḥallabī ad al-Mutawakkil, ad esempio, avrebbe già un costo di duemila *dīnār* circa (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, 372; Ashtor 1969, 55). Sul tema dei prezzi in epoca califfale è da segnalare il progetto di M. Shatzmiller *Measuring the Medieval Islamic Economy*, consistente in un

sia possibile dire una parola definitiva sulla questione, bisogna notare che l'esistenza stessa di una soglia minima potrebbe aver concorso a far sì che i doni di valore medio, vale a dire prossimo a quello della soglia di registrazione, siano pressoché assenti nelle fonti. Questo perché coloro che non potevano o non intendevano impegnarsi economicamente a superare sostanzialmente la soglia minima cercavano di spendere il meno possibile, concentrandosi sul potenziale valore simbolico del loro dono.

1.3.11 Accettazione e rifiuto

La ricompensa ha però una logica precondizione: l'accettazione, e auspicabilmente l'apprezzamento, del dono. Una ricompensa è infatti possibile solo quando, come si vede esemplarmente nel succitato passo di al-Tawhīdī (*Baṣā'ir*, 5, 15), l'anonimo donatore riesce a divertire il destinatario. In altre parole, non vi è un puro automatismo tra presentazione e ricompensa. A riprova di questo si può citare le seguente lode composta da al-Buḥturī (*Dīwān*, 2, 677) per il califfo al-Muhtadī (r. 255-6/869/870):

Hai rifiutato i doni di *mihrağān*, ma non affinché in molti rinunciassero al profitto [che questi comportano].

Sei nemico delle feste di coloro che errano; ma solo perché hai scelto la giusta guida, altrimenti non lo saresti stato.

[In questi giorni] la via del Pellegrinaggio ha accolto le compagnie che la percorrono, tanto quelle vicine come quelle lontane.

I due emistichi del secondo verso rendono chiaro che la presa di posizione di al-Muhtadī si estese anche ai doni di *nawrūz*, nonostante il poeta menzioni qui, nello specifico, un rifiuto avvenuto a *mihrağān*. Più in generale, infatti, questi versi testimoniano di un netto rifiuto delle feste iraniche da parte califfale - e sul contesto storico-politico di quella che rappresenta una vera e propria eccezione nelle nostre fonti torneremo più avanti. Quel che ci interessa rilevare a questo punto del nostro studio è l'implicita affermazione di al-Buḥturī per cui i doni di (*nawrūz* e) *mihrağān* comporterebbero sì un profitto, ma non per al-Muhtadī, bensì per coloro che, recando l'omaggio tradizionale, avrebbero potuto vedersi riconosciuto un sostanzioso credito nei confronti della massima autorità. È proprio nel tentativo di evitare una simile posizione - estremamente delicata per un califfo come al-Muhtadī che regnò in un periodo di grandi turbolenze politiche - che si potrebbe ravvisare una possibile ragione per il rifiuto di cui al-Buḥturī

database online su vari aspetti quantitativi dell'economia dell'epoca, quali costo della vita, cambio delle valute, salari e così via. Il progetto è raggiungibile all'indirizzo <http://medievalislamiceconomy.com>.

testimonia nei suoi versi, pur tuttavia senza escludere la possibilità che si sia trattato di una inedita applicazione di principi rigoristi. Il ricorso a motivazioni edificanti per la scelta califfale sarebbe allora una ottima via d'uscita adottata dal poeta per non mancare di fare il proprio omaggio in termini del tutto accettabili.

1.3.12 Il *Kitāb al-tāġ* tra idealizzazione e prescrizione

Resta ora da capire in che misura l'idealizzazione che pervade il *Kitāb al-tāġ* preceda o meno l'uso cortigiano della ricompensa dei doni di *nawrūz*. L'opera, infatti, potrebbe, alternativamente, descrivere in termini idealizzati l'uso delle corti abbasidi oppure costituire un tentativo di stabilire un'etichetta di *nawrūz*. Proprio la novità insita nello stabilire modalità di comportamento che non sarebbero state note a tutti o seguite da tutti spiegherebbe la necessità di ricorrere al modello degli antichi sovrani in chiave morale. I costumi degli antichi, così, fungerebbero da paradigma, sicché l'intento del *Kitāb al-tāġ* sarebbe stato quello di introdurre o sostenere modalità di relazione tra sovrano e sudditi inedite o poco note. Va però osservato che, perlopiù, le opere che tendono a regolamentare aspetti del vivere sociale sono il prodotto sintetico di età che conoscono un affievolimento delle buone norme che quegli aspetti regolano. Ecco allora che il *Kitāb al-tāġ* si configurerebbe quale opera composta in tempi che avrebbero visto l'affievolirsi delle buone usanze tradizionali del *nawrūz*, e ciò potrebbe spiegare la quasi completa assenza di menzioni di doni di *nawrūz* attribuiti al II/VIII secolo, epoca in cui le antiche usanze di *nawrūz* non avrebbero subito alterazioni sostanziali, o semplicemente – pur presenti⁷² – non avrebbero ancora svolto un ruolo molto rilevante nell'etichetta di corte. Una considerazione d'ambiente ci porta a dare il dovuto peso a questa seconda ipotesi: ci pare infatti del tutto implausibile che l'introduzione *ex abrupto* di nuove modalità comportamentali nella vita di corte sarebbe passata sotto il più completo silenzio. Così, se le pur numerose fonti non permettono una risposta certa, sono proprio queste a suggerire un'evoluzione intermedia. Vale a dire che, per quanto riguarda il meccanismo della ricompensa dei doni di *nawrūz*, il *Kitāb al-tāġ* avrebbe voluto descrivere un uso vivo precedentemente nei suoi caratteri principali, allo stesso tempo esprimendo una tendenza a *fissare* tale uso, in linea peraltro con una generale formalizzazione dell'etichetta di corte all'epoca della sua composizione che in quegli anni prendeva piede (el-Cheikh 2014, 368). Più nello specifico, va osservato che il *Kitāb al-tāġ* è più attento a

72 D'altro canto, come abbiamo visto, i doni di *nawrūz* erano usanza praticata già in età omayyade.

quelli che sono i 'diritti' dei cortigiani che non a quanto spetta al sovrano e ai patroni di *mağlis* e questa è una chiara indicazione su quale fosse il pubblico a cui l'anonimo autore del testo intendeva rivolgersi.

In conclusione, va detto che allo stato attuale delle ricerche è difficile valutare se, in materia di ricompensa, l'etichetta proposta dal *Kitāb al-tāğ* si sia poi effettivamente imposta. Non si può, tuttavia, negare che quanto quest'opera ci dice, almeno sui doni di valore modesto, corrisponde perfettamente con quanto desumibile dalle altre fonti. Tutto ciò trova adeguato inquadramento nel contesto di un'auspicata ridefinizione in chiave normativa dei termini entro cui si doveva esplicitare il rapporto suddito-signore (protetto-patrono) nel caso del dono di *nawrūz*; ridefinizione voluta dalla variegata classe dei cortigiani, rivolta alle gerarchie abbasidi e che - ci sentiamo di poter concludere - rappresenta la corretta chiave di lettura di queste pagine del *Kitāb al-tāğ*.

1.3.13 I doni di *nawrūz* e i rapporti gerarchici a corte

Alla luce di quanto emerso sulla pratica *nawrūzī* del dono al sovrano - vale a dire qui il califfo abbaside o, analogamente,⁷³ la figura centrale di turno di un *mağlis* -, si possono iniziare a porre alcuni punti fermi sul valore sociopolitico delle celebrazioni di *nawrūz* per l'*ahl al-hāṣṣa* dell'epoca abbaside.

Com'è ormai evidente, il fatto che le celebrazioni in generale e più in particolare la pratica dei doni di *nawrūz* siano stati un importante elemento della competizione sociale e politica presso le corti abbasidi è da ricondurre al significato intrinseco di queste pratiche, da porsi in stretta relazione con il riconoscimento biunivoco, per un verso, della legittima autorità del sovrano - o comunque della figura centrale del *mağlis* in questione - e, per l'altro, dell'impegno da parte di quest'ultimo a proteggere, sostenere e favorire il mittente del dono. In questo, si conferma anche per l'epoca abbaside quanto formulato da A. Lambton per quanto riguarda i secoli successivi e l'ambito persofono nel già citato studio sul *pīškaš* di *nawrūz* (Lambton 1994).

Il dono di *nawrūz* ha dunque significato politico di riconoscimento dell'autorità dell'omaggiato, a cui corrisponde il conferimento della protezione da parte di quest'ultimo all'omaggiante in misura correlata al valore - ribadiamo sia pecuniario sia simbolico - del dono stesso, tramite il quale l'omaggiato ottiene peraltro i mezzi che gli permettono di garantire

⁷³ È importante ribadire che quanto abbiamo visto essere formalizzato in relazione alla figura centrale per eccellenza del *nawrūz* - vale a dire il sovrano nella sua espressione tendenzialmente universale - veniva replicato intorno alle figure centrali delle celebrazioni di *nawrūz* nei circoli secondari.

la posizione del suo entourage, nel quale l'omaggiante ambisce ad entrare o, il più delle volte, a rimanere.

Al significato politico del dono di *nawrūz* è possibile ricondurre tutte le caratteristiche che abbiamo rilevato in relazione a questa pratica. Esso è, nelle parole del *Kitāb al-tāġ*, un 'diritto del sovrano', nel senso che a questi *di diritto* spettano l'autorità (universale) e il suo riconoscimento.

Come visto sopra, il dono tende a essere rappresentativo di chi lo fa - e per il modello proposto dal *Kitāb al-tāġ* dovrebbe sempre essere così - perché colui che dona sta riconoscendo la legittima autorità del sovrano e, allo stesso tempo, offre se stesso e la propria fedeltà al ricevente. Al donatore è perciò riconosciuta una giusta ricompensa, perché il sovrano, nell'accettare il dono, lo pone pubblicamente sotto la sua personale protezione, che va intesa sia contro i nemici sia contro l'indigenza. Diretta e logica conseguenza di ciò è che il non richiedere la dovuta ricompensa è mancanza che può costituire lesione della dignità regale del sovrano. Questa concezione del dono di *nawrūz* spiega perché il permesso di presentare doni di *nawrūz* al sovrano si configurasse come un vero e proprio privilegio: precisamente per via dei vantaggi sociali, politici e materiali che l'ammissione a questa cerimonia comportava per l'omaggiante.

1.4 La diffusione dei panegirici di *nawrūz*

1.4.1 L'origine mesopotamica meridionale

Il genere letterario degli omaggi poetici è strettamente legato alla vasta questione riguardante la regalità califfale di epoca abbaside, come è stato riconosciuto già da Stefan Sperl (1977) e poi approfondito dal celeberrimo studio di Suzanne Stetkevych (2002), che offre interessanti considerazioni sul ruolo politico di questo genere poetico. I panegirici composti in occasione del *nawrūz* possono quindi contenere preziose indicazioni sulla storia di queste celebrazioni di corte.

I passi che analizzeremo nel prosieguo sono stati individuati seguendo un duplice criterio: da una parte è stato escluso quanto della produzione poetica sul *nawrūz* non sia in senso stretto panegiristico, dall'altra si è preso in considerazione solo quanto sia stato, esplicitamente o implicitamente, composto in occasione di un capodanno.⁷⁴

⁷⁴ Si escludono perciò composizioni poetiche connesse al *nawrūz* che possono anche rivestire grande importanza all'interno di un discorso generale sulle festività di origine iranica alla corte abbaside. Un esempio sono i versi in lode per la riforma del 282/895 composti da Ibn al-Mu'tazz per suo cugino il califfo al-Mu'taḍid. Infatti, questi versi si collocano all'interno di un'ampia *qasīda* nella quale il poeta ripercorre tutti i principali eventi del califfato di al-Mu'taḍid (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 481-585; *infra* sez. 2.3.1); sono quindi versi

Il più antico esempio di panegirico di *nawrūz* conservatosi nelle fonti abbasidi. Si tratta dei succitati pochi versi, di autore ignoto, contenuti nel *Kitāb al-Baṣā'ir wa al-Ḍaḥā'ir* di al-Tawḥīdī, composti quale accompagnamento di un dono ricevuto dal governatore di Kūfa 'Amr b. Sa'īd, noto anche come al-Ašdaq. Dei versi in questione abbiamo proposto una traduzione nella sezione 1.3.9. Ciò che è qui di assoluta rilevanza è la preminenza degli ambienti di area mesopotamica meridionale, ai quali va quindi ricondotta questa primissima notizia di lodi di *nawrūz* in lingua araba, parallelamente a quanto abbiamo potuto vedere anche per le prime notizie relative ai doni di *nawrūz*, che vorrebbero il primo dono a una autorità musulmana consegnato da parte dei *dahāqīn* iracheni e i primi impulsi normativi in merito da parte di un'altra autorità musulmana emanate proprio dal governorato di Kūfa.

È più che ragionevole dedurre da questi dati come l'origine del *nawrūz* quale fenomeno organico alla società califfale sia da ritrovarsi primariamente in quelle terre. Un dato, questo, da tenere ben presente anche in relazione al discorso, che affronteremo più avanti, relativo alla ricostruzione della storia di questa celebrazione in ambito abbaside.

1.4.2 La lode di *nawrūz* nel primo periodo abbaside

Sono circa una settantina gli anni che separano il passo or ora menzionato dalla comparsa di alcune altre notizie simili in epoca abbaside. Almeno sino agli anni di al-Ma'mūn, troviamo nelle fonti solo pochi versi di lode in occasione del *nawrūz* e vale la pena ricapitolare brevemente gli ambienti e i personaggi a cui ricondurre questa variegata produzione letteraria.

Un primo caso è quello del cantante Ḥakam al-Wādī, di cui pure abbiamo già proposto una traduzione nella sezione relativa ai doni di *nawrūz*. Come spiega esplicitamente il passo del *Kitāb al-aḡānī* in questione, l'aneddoto è ambientato nella dimora kufana del mecenate Muḥammad b. al-'Abbās - personaggio da identificarsi con ogni probabilità nel cugino del califfo abbaside al-Manṣūr - e, dunque, in ambiente ancora una volta iracheno o, in altri termini, mesopotamico meridionale.

A questi versi vanno ad aggiungersi i primi - di cui si abbia notizia - rivolti in occasione di un *nawrūz* a un califfo. Si tratta di quelli che il poeta

non composti in occasione del *nawrūz*, ma che lo menzionano per altri motivi. Parimenti, per rimanere nell'ambito della produzione poetica dello stesso autore, non sono stati qui considerati quei versi che si limitano alla descrizione delle celebrazioni, come è il caso dei passi volti a descrivere lo spettacolo della *samāga* (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 120). Si tratta di materiali comunque interessanti, che affrontiamo in altre sezioni del presente lavoro. Va segnalata, inoltre, la perduta *Risālat al-aṣ'ār al-šā'ira fī al-nayrūz wa al-mihraḡān* del filologo e storico al-Iṣfahānī (m. dopo il 350/961), di sicuro interesse. Sappiamo di quest'opera da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 31, 52) e doveva consistere, come si desume dal titolo, in una raccolta di composizioni in occasione delle due principali feste iraniche.

Abū al-‘Atāhiya pose ad accompagnamento del dono che presentò all’abba-side al-Mahdī, stando a quanto riporta il già citato passo del *Kitāb al-kāmil* che abbiamo visto nella sezione 1.3.8.

Si ritorna nella Mesopotamia meridionale con i nove versi (Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, 19, 282-3) del poeta Salm b. ‘Amr al-Ḥāsir (m. 186-802), originario di Baṣra. Il *Kitāb al-ağānī*, in cui i versi sono conservati, ci narra che furono declamati al momento della consegna dei doni ad al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī (m. 193/808). Anche per via dell’importanza storica – nonché letteraria, in qualità di personaggio molto frequentato dall’aneddotica d’*adab* – rivestita da Yaḥyā al-Barmakī, è il caso di insistere sulla centralità della cerimonia di consegna dei doni nella storia dei *madīḥ*, ossia panegirici, in occasione del *nawrūz*. Una centralità che emerge dalla stretta relazione intercorrente tra *madīḥ* e dono di *nawrūz*, tanto più significativa se raffrontata con il dato, desumibile da fonti di epoca successiva, per cui il *nawrūz* e le sue celebrazioni si componevano anche di diverse altre pratiche, quali il *ṣabb al-mā’*, l’accensione di fuochi – qualunque cosa tale espressione volesse significare a seconda dei diversi ambiti e nei diversi secoli –, pratiche a carattere carnascialesco – almeno per la seconda metà del III/IX secolo –, allestimento dello *haft sīn* e così via.

1.4.3 I *madīḥ* in forma scritta

Fu dunque l’omaggio di *nawrūz* l’elemento celebrativo che favorì l’emergere dell’uso di comporre *madīḥ* per quest’occasione. Un dato, questo, che trova conferma anche guardando ad uno sviluppo importante di questo tipo di produzione: la comparsa di una forma scritta di *madīḥ*, ricondotta alla categoria di *mukātaba* – o composizione in forma scritta – destinata ad accompagnare i doni di *nawrūz* consegnati in assenza del mittente.

È proprio facendo esplicito riferimento al genere della *mukātaba* che Abū Hilāl al-‘Askarī riporta l’omaggio poetico inviato al califfo al-Ma’mūn dal suo segretario personale, il *kātib* Aḥmad b. Yūsuf. Secondo al-‘Askarī, questi versi (per i quali rimandiamo alla sez. 1.3.9) costituirebbero il primo caso di rime di *nawrūz* inviate *in forma scritta*. Una conferma tendenziale potrebbe ritrovarsi nel fatto che, proprio a partire dagli inizi del III/IX secolo, si nota un incremento dei versi a carattere panegiristico in forma di *mukātaba*, deducibile sia dalla comparsa nelle nostre fonti della forma introduttiva *kataba* (scrisse), che in taluni casi va a sostituire il consueto *qāla* (disse), sia dal fatto che al-‘Askarī, scrivendo nel IV/X secolo la sua opera sugli iniziatori di varie pratiche, si sia interessato solo a quelle di cui poteva essere stato testimone diretto perché ancora in uso al suo tempo.

È certo più prudente non seguire al-‘Askarī nella precisa identificazione dell’iniziatore di una pratica in seguito tanto diffusa – il nostro scrive, dopotutto, più di un secolo in ritardo rispetto ai fatti – ma è molto probabile

che l'usanza di inviare versi scritti quale accompagnamento ai doni di *nawrūz* sia effettivamente emersa in quegli anni. Il fenomeno è, peraltro, un sintomo non trascurabile della crescente importanza in ambito palatino tanto dei doni di *nawrūz*, quanto dei versi di lode che li affiancavano e che, da quell'epoca in poi, sarebbero andati assumendo maggiore rilevanza nel ricco contesto delle celebrazioni di *nawrūz*.

1.4.4 Da al-Ma'mūn ad al-Mutawakkil

Proprio sotto al-Ma'mūn, le celebrazioni di corte per il *nawrūz* acquisirono sempre più rilievo. Un fatto, questo, che trova una conferma nel ruolo che la sua figura, in qualità di personaggio letterario, rivestì per alcuni autori più tardi,⁷⁵ i quali vi avrebbero riconosciuto il depositario per eccellenza della conoscenza sulla storia delle feste iraniche.⁷⁶

Negli anni immediatamente seguenti, la produzione torna ad essere difficilmente tracciabile. Alla prima metà del III/IX secolo va ricondotta, comunque, l'opera di 'Abdallāh b. al-'Abbās al-Rabī'i (m. 247/861). Si tratta di brevi composizioni d'occasione la cui conoscenza dobbiamo al *Kitāb al-aġānī* (13, 106-7), due versi per il poeta e cortigiano Mu'allā b. al-Ṭā'i e quattro per il califfo al-Wāṭiq (r. 227-32/842-7), che avrebbe ricompensato al-Rabī'i con 30.000 *dirham*.⁷⁷ È questo il primo caso di ricompensa per versi di omaggio slegati dalla presentazione di un qualche dono materiale. Il carattere eccezionale di questi tardi versi premiati da al-Wāṭiq ci segnala come, per quanto concerne il periodo sino alla metà del III/IX secolo, la produzione poetica legata alle celebrazioni di corte del *nawrūz* sia nata e si sia sviluppata quale complemento alla presentazione dei doni. Ciononostante, non deve sfuggire la significatività storica delle composizioni di al-Rabī'i, che preludono a un successivo sviluppo di questa tipologia letteraria, di cui abbiamo corposa evidenza già a partire dal califfato di al-Mutawakkil (r. 206-47/822-61).

⁷⁵ Appuntiamo qui che nell'unico passo a proposito di doni di *nawrūz* in ambito abbaside conservato dal *Kitāb al-'iqd al-farīd*, importante opera antologica dell'andaluso Ibn 'Abd Rabbihi, si riportano i versi composti dal cortigiano al-'Abbās al-Hamadānī come accompagnamento ad un dono destinato proprio al califfo al-Ma'mūn (Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, 7, 318).

⁷⁶ Su questo punto si veda *supra* sez. 1.1.2.

⁷⁷ La ricompensa, anche molto generosa, dei versi di lode da parte del patrono/dedicatario è un tratto molto importante della produzione poetica di questo periodo. Il valore messo in moto da questo genere di transazione non deve, come rilevato recentemente da M. Hoorelbeke (2015, 110-27), essere sottovalutato, ma, allo stesso tempo, non bisogna ridurre i versi oggetto di ricompensa a meri pretesti per il sostentamento dell'*entourage* del potente di turno.

1.4.5 I *madīh* per al-Mutawakkil

È proprio nella metà del III/IX secolo, infatti, che si registra un notevole incremento quantitativo dei versi composti in lode di califfi e dignitari per le celebrazioni di *nawrūz*. Non solo: sono questi gli anni in cui compaiono anche intiere *qaṣā'id* (sg. *qaṣīda*) composte da poeti professionisti, una produzione, peraltro, ormai del tutto slegata dall'originaria funzione di complemento ai doni di *nawrūz*, diventando di per sé stessa un vero e proprio omaggio per il capodanno. In altre parole, sotto il califfato di al-Mutawakkil, la poesia di occasione, si trasforma da accompagnamento a dono stesso di *nawrūz*.

Sono, oltretutto, particolarmente numerose le composizioni dedicate al califfo stesso. Un buon numero di queste è conservato nel coevo *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e la stessa opera contiene anche tre componimenti del grammatico, recitatore del Corano e poeta Abū 'Uṭmān Bakr al-Māzinī (m. 249/863), il quale operò sia alla corte di al-Wāṭiq sia a quelle di al-Mutawakkil. Dato che tutte le altre composizioni del grammatico arabo registrate nel testo in questione sono ricondotte all'ambito cortigiano di al-Mutawakkil, pare più facile presumere che anche in questo caso i versi siano da attribuire al periodo in cui al-Māzinī lavorò alla corte di Samarra. Inoltre, ad al-Mutawakkil è dedicata la prima *qaṣīda* composta da un poeta di professione in occasione di un *nawrūz*. L'autore è al-Buḥturī (*Dīwān*, 2, 943-4) e i versi in questione furono composti durante il controverso spostamento della corte califfale a Damasco, nella primavera del 244/858. Torneremo più avanti su questa *qaṣīda* nel capitolo dedicato alla presunta riforma del calendario fiscale voluta da al-Mutawakkil⁷⁸ per concentrarci ora su un passo del *Kitāb al-aḡānī* (19, 310-11) in cui troviamo una ricca descrizione della consegna di un dono modesto ma significativo al califfo al-Mutawakkil da parte della concubina Qabiḥa, peraltro madre del futuro califfo al-Mu'tazz:

Nel giorno di *nawrūz* Qabiḥa, si recò da al-Mutawakkil con in mano una coppa di cristallo contenente una bevanda di colore chiaro e lui le disse: «Cos'è questo?». E lei: «È il mio regalo per te in questo giorno. Dio ti ha messo al corrente della sua benedizione?». Allora al-Mutawakkil prese la coppa dalla sua mano, bevve, e la baciò sulla guancia, dove era stato scritto col *misk* il suo nome Ġa'far.

La tipologia del dono e la risposta del califfo echeggiano quelle della tradizione sul primo dono ad un'autorità islamica, di cui abbiamo parlato più

⁷⁸ La riforma ambiva, per dirla molto brevemente, a spostare il *nawrūz* dalla sua sede calendariale tradizionale del 1° *farwardīn* del calendario iranico al 17 giugno di quello siriano. Nella sezione 2.2.6 affrontiamo questo inedito legame tra il dibattuto spostamento della capitale a Damasco e il rinvio del capodanno.

sopra, configurandosi quindi come il riconoscimento in termini islamici dell'autorità *nawrūzī* del califfo. La coppa, inoltre, è accompagnata da una breve composizione, mirata a carpire la benevolenza di al-Mutawakkil, ma Qabiḥa, in questo, viene prontamente contrastata da un'altra ancella, Faḍl al-šā'ira, che interviene con una propria composizione per salvaguardare la sua posizione di favorita:

Faḍl al-šā'ira era presente e disse:

Sulla guancia ha scritto Ğa'far col *misk*, ma il suo nero effetto agisce
dentro di me.

Come ha tracce nere sulla guancia, così sul mio cuore ho segni di
tristezza.

O tu che nel segreto desideri Ğa'far, che Dio possa dargli ogni tua bontà.

Poi continuò:

Il vino è come la Luna splendente, nel bicchiere, come i pianeti luminosi.

Gira attorno a lui ciò che rispetto a lui è inferiore, come Luna piena
nell'oscurità.

Al migliore degli *hāšimiti* simile alla spada aguzza e tagliente.

Non deve sfuggire, nella lettura di questo aneddoto, il parallelo tra il terzo verso di Faḍl al-šā'ira, col quale questa rimuove ogni contrarietà alla relazione tra al-Mutawakkil e la sua concorrente, e quanto raccomandato alle donne del sovrano nel *Kitāb al-tāğ*, in cui si dice che «quando una moglie del sovrano possiede un'ancella che sa essere amata e preferita dal sovrano, gliene deve fare omaggio in splendido stato, con i suoi migliori ornamenti e gli accessori più graziosi. Se fa ciò, il sovrano è tenuto a darle la precedenza sulle altre donne» (pseudo-Ğāḥiḏ, *Tāğ*, 148). Sebbene Faḍl al-šā'ira non fosse moglie di al-Mutawakkil, è evidente che il principio sottostante al suo operato è proprio quello auspicato nel *Kitāb al-tāğ*.

1.4.6 I trent'anni di crisi da al-Mutawakkil ad al-Mu'taḍid

Nel 247/861 al-Mutawakkil muore, vittima di una congiura ordita da una parte dei suoi generali turchici, forse con la complicità del figlio, che ne prenderà il posto col nome di al-Muntaṣir (r. 247-8/861-2). La stagione che seguì a questo traumatico evento è conosciuta con il nome di 'anarchia di Samarra' ed è una fase in cui, nel giro di una sola decade iniziale, si succedettero quattro califfi di scarsissimo peso politico, ridotti a mere pedine nelle lotte interne alle fazioni dell'esercito.

Il califfato di al-Muntaṣir, che seguì immediatamente quello di al-Mutawakkil, durò solo pochi mesi e le nostre fonti non registrano versi dedicati a questo califfo in occasione del *nawrūz*. Lo stesso si deve dire anche per al-Musta'in (r. 248-52/862-6), il cui califfato durò tuttavia poco meno di

quattro anni. Ciò potrebbe essere segnale dello scarso prestigio di cui tale califfo godette. Come nota H. Kennedy in *The Prophet and the Age of the Caliphates* la figura di al-Musta'in fu acclamata in tutta fretta dai generali che lo sostenevano, per evitare l'ascesa al trono di uno dei figli di al-Mutawakkil (2004, 188). Dice molto in proposito il fatto che, fino al momento della sua acclamazione, il futuro al-Musta'in si fosse guadagnato da vivere come copista, frequentando poco o nulla gli ambienti di corte.

Il successivo califfato di al-Mu'tazz (r. 252-5/866-9) – figlio di al-Mutawakkil e della già summenzionata Qabiḥa – è momento di maggiore, sia pur relativa, stabilità di questa fase. Prova ulteriore ne è il fatto che a questi anni possiamo ricondurre una *qaṣīda* di al-Buḥturī (*Dīwān*, 3, 1646-50) dedicata proprio ad al-Mu'tazz in occasione delle celebrazioni di quello che sarebbe stato il suo ultimo anno sul trono califfale. Infatti, i versi di al-Buḥturī dichiarano che il *nawrūz* cadde quell'anno di sabato,⁷⁹ fatto che avvenne solo il 29 *rabi'* II 255/20 aprile 869, circa tre mesi prima della deposizione di al-Mu'tazz, avvenuta a opera dei militari, scontenti per l'esiguità della loro paga. Il *dīwān* di al-Buḥturī conserva inoltre due composizioni (3, 1534-8, 1646-50), purtroppo non databili, in lode di al-Mu'tazz per le celebrazioni di *nawrūz*, il che fa presumere che a ogni *nawrūz* del suo breve califfato il poeta abbia composto una *qaṣīda* per l'occasione.

Un rapporto con le celebrazioni iraniche, quindi, del tutto contrario a quello che avrebbe avuto il suo successore al-Muhtadī. Infatti, per quanto riguarda il califfato di quest'ultimo, che durò nemmeno un anno (dal 7-8 *ša'bān* 255/21-2 luglio 869 al 18 *raġab* 256/ 21 giugno 870), non abbiamo né versi dedicati a questo califfo né a uomini a lui vicini in occasione del *nawrūz*. Al contrario – ed è cosa che va notata proprio perché non si riscontrano sin qui simili prese di posizione da parte di esponenti della famiglia califfale abbaside – al-Muhtadī è il destinatario di una *qaṣīda* in cui viene lodato proprio per *non* aver accettato i tradizionali doni di *mihraġān* ed è per di più esaltato quale censore delle 'feste che errano' (*supra* sez. 1.3.11), con la duplice lettura possibile del termine. L'autore di questa *qaṣīda* è, peraltro, il testé citato al-Buḥturī, che aveva incensato la liceità «che non si mischia ad alcuna ipocrisia» delle celebrazioni di *nawrūz* del precedente califfo (e cugino dell'attuale dedicatario) al-Mu'tazz.

Come abbiamo visto nella precedente sezione, al-Buḥturī parla del rifiuto dei doni di *mihraġān* – e ricordiamo qui la ricorrente endiadi *nawrūz/mihraġān* quale occasione in cui era doveroso presentare doni al sovrano – e, allo stesso tempo, incensa il califfo per essersi posto quale nemico delle *a'yād* (cioè delle *feste*, al plurale) piuttosto che dello 'īd (singolare). Ora, questi due dati ci conducono a desumere che tale rifiuto coinvolse

79 Il verso in questione, infatti, dice: «Oggi è sabato e *nawrūz* e la moralità del [mio] signore | non si mischia ad alcuna ipocrisia».

anche i doni di *nawrūz*. Inoltre, poiché al-Muhtadī inaugurò il suo califfato in estate, ecco che la prima occasione di chiarire la sua ufficiale contrarietà alla celebrazione di feste di origine extra-islamica fu il *mihraġān* del 255/869. Si può presumere che questa inconsueta, o meglio eccezionale, condanna califfale delle feste di origine iranica sia stata rapidamente recepita, visto che, a quanto pare, al-Muhtadī non ebbe bisogno di ribadirla per il successivo *nawrūz*.

Se sul valore politico di questo rifiuto avremo modo di tornare nella sezione 1.6, è bene rilevare qui che, per poco meno di un anno, le usanze palatine del dono e della lode di *nawrūz* furono bandite o fortemente scoraggiate. Abbiamo, infatti, un unico caso e solo in via ipotetica riconducibile ai mesi del califfato di al-Muhtadī di una *qaṣīda* di *nawrūz*. Si tratta dei versi che Ibn al-Rūmī rivolse ad ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 1, 76-7), esponente di rilievo del ramo di Baghdad di quella famiglia ṭāhiride che dal 205/821 al 259/873 aveva retto la provincia del Khorasan per gli abbasidi. Si tratta di una composizione per un *nawrūz* caduto di mercoledì,⁸⁰ il che ci permette di avanzare qualche ipotesi riguardo alla datazione. Infatti, nel lungo periodo in cui il poeta godette del favore di ‘Ubaydallāh, tale coincidenza si verificò in tre occasioni, il 13 *ġumāda I* 256/18 aprile 870, il 28 *raġab* 263/16 aprile 877 e il 13 *šawwāl* 270/14 aprile 884. Tuttavia, in assenza di ulteriori indizi ci risulta impossibile pronunciarsi in favore di una delle tre date in particolare, anche perché gli stretti legami politici intercorrenti tra la famiglia ṭāhiride e una regione di forte cultura iranica quale il Khorasan abbaside autorizzano a sospettare quantomeno una non entusiasta adesione al rifiuto califfale delle celebrazioni di *nawrūz*, che sarebbe potuta sfociare in aperta disobbedienza.

1.4.7 Il califfato di al-Mu‘tamid

Sebbene il periodo di instabilità politica apertosi con l’omicidio di al-Mutawakkil non possa dirsi pienamente concluso prima della salita al potere di al-Mu‘taḍid (279-89/892-902), le condizioni generali dell’impero migliorarono molto sia sotto il profilo del controllo del settore militare sia sotto quello del funzionamento dell’apparato amministrativo già a partire dal califfato di al-Mu‘tamid (r. 256-79/870-92). In particolare con la reggenza di al-Muwaffaq (269-78/882-91), durante la quale – nonostante il protrarsi di lotte intestine all’amministrazione tra i burocrati fedeli al califfo e quelli vicini al reggente suo fratello – l’impero diede prova di una rinnovata capacità di intervento militare, soprattutto nella repressione della rivolta

80 I versi in questione dicono: «Mercoledì, che meraviglioso mercoledì! | il più nobile dei giorni || Posto come centro della settimana, | come bel ciondolo al centro della collana che sul collo si posa || Dio non ricopre il *nayrūz* del [mio] principe | se non di gioia».

zanġ, in cui il giovane principe Abū al-‘Abbās, il futuro al-Mu‘taḍid, iniziò a conquistarsi fama di vittorioso comandante militare. Anche grazie a uno studiato impiego a scopi propagandistici delle missive contenti i rapporti sull'andamento della campagna (Kennedy 2003, 26-35).

Per quanto concerne la produzione di *madīh* in occasione del *nawrūz*, a questa ventina d'anni possiamo ricondurre gran parte della produzione poetica di Ibn al-Rūmī, che in questo periodo compose per diversi patroni. In primo luogo va ricorda la già menzionata *qaṣīda* in lode di ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir. Si tratta di una composizione che, riferendosi ad un *nawrūz* occorso di mercoledì, avrebbe due possibilità di datazione comprese negli anni del califfato di al-Mu‘tamid, il 263/877 e il 270/884, e una agli sgoccioli del califfato di al-Muhtadī, nel *ġumāda I* 256/aprile 870.

Non si tratta dell'unica composizione che Ibn al-Rūmī dedicò per il *nawrūz* al suo importante patrono. Nel 266/880, in occasione della coincidenza tra il 1° *ramaḍān* e il *nawrūz*, il nostro poeta gli offrì una *qaṣīda* (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 2609-10) per invitarlo ad attendere la fine del mese del digiuno per celebrare degnamente il capodanno.⁸¹ Tre anni dopo, nel 269/883, Ibn al-Rūmī ebbe in sorte di comporre un'altra *qaṣīda* di *nawrūz* per ‘Ubaydallāh (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 2011), questa volta in occasione di un capodanno coincidente proprio con il giorno di *‘īd al-fiṭr* - anche in questo caso la datazione del componimento è resa possibile dalla menzione del sincronismo.⁸² Un terzo sincronismo, questa volta consistente in una occorrenza molto ravvicinata tra *nawrūz* e *‘īd al-aḍḥā*, permette di datare al *ḍū al-ḥiġġa* 275/aprile 889, mese in cui le due celebrazioni caddero a due giorni di distanza, una *qaṣīda* dedicata ad Abū Ṣāqar Isma‘īl b. Bulbul al-Šaybānī, visir califfale - ma solo formalmente, perché nella sostanza Abū Ṣāqar dipendeva dall'autorità di al-Muwaffaq - delegato principalmente all'amministrazione. Resta, per il momento, esclusa dalla possibilità di datazione una sola *qaṣīda* di capodanno tra quelle composte da Ibn al-Rūmī, in cui il poeta loda ‘Ubaydallāh b. ‘Abdallāh per gli onori che riserva al *nawrūz* e al *mihraġān* (Ibn al-Rūmī, *Dīwān* 5, 1817).

In questi stessi anni, nonostante lo spazio di manovra del califfo in carica al-Mu‘tamid si fosse ridotto notevolmente, possiamo constatare come questi rimanesse un importante polo di autorità politica prendendo in considerazione una composizione di *nawrūz* di al-Buḥturī, il quale, in un suo *madīh* (al-Buḥturī, *Dīwān*, 2, 731-4) composto per l'occasione (ma non sappiamo in quale anno), si rivolgeva proprio al califfo chiedendo una riduzione di quanto dovuto come pagamento dell'imposta *ḥarāġ*. Tale richiesta va forse intesa come ricompensa per il dono, cioè la poesia stessa, con il quale il poeta omaggia il califfo. Ciò andrebbe a confermare, da un

81 Su questa *qaṣīda* torneremo parlando dei sincronismi tra *nawrūz* e *ramaḍān* nella sez. 1.7.3.

82 Si veda a la sez. 1.7.3.

lato, l'ipotesi sopra avanzata secondo la quale la *qaṣīda* valeva ormai in sé stessa quale dono di *nawrūz* e, dall'altro, la norma prescritta nel *Kitāb al-tāğ* secondo cui il dono di *nawrūz* di ogni uomo vicino al sovrano deve corrispondere alla sua professione o all'ambito nel quale egli eccelle.

1.4.8 La diminuita produzione di *madiḥ* sotto al-Mu'taḍid e i suoi successori

Gli anni del califfato di al-Mu'taḍid (r. 279-89/892/902) sono importantissimi per la storia del *nawrūz* sul piano amministrativo per via della dislocazione del capodanno fiscale all'11 giugno e registrano una diminuita produzione di panegirici in occasione del *nawrūz*. Infatti, possiamo ascrivere con certezza a questo periodo solo i dieci versi dedicati da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 3, 1196) ad al-Qāsim b. Wahb, *kātib* su cui si hanno poche informazioni certe e molta aneddotica, raccolta e analizzata da una prospettiva letteraria in un lavoro di L. Osti (2004). Il dato più importante per noi è che egli fu visir del califfo al-Mu'taḍid e, sino al 291/904, nonché del successore di questi, al-Muktafi (r. 289-95/902-8).

Nei versi che Ibn al-Rūmī dedicò ad al-Qāsim b. Wahb è menzionato un *nawrūz* occorso di giovedì.⁸³ In base a questa informazione è possibile fornire alcune proposte per la datazione della *qaṣīda*. Le ipotesi più solide in proposito sono in alternativa il 21 *muḥarram* 280/12 aprile 893 o il 6 *dū al-qa'da* 272/14 aprile 886, dato che la mancanza di precise informazioni biografiche sul dedicatario non permette di privilegiarne una. Sarebbe invece da escludere l'ipotesi che i versi siano stati composti in occasione del *nawrūz mu'taḍidī* dell'11 giugno, poiché questo coincise per la prima volta con un giovedì solo nel 288/901. Un'ipotesi che potrebbe risultare interessante per via del fatto che fu proprio in quell'anno che al-Qāsim b. Wahb ottenne la nomina a visir, ma che va scartata perché si tratta di data posteriore alla morte di Ibn al-Rūmī.

Negli anni che vanno dalla morte di al-Mu'taḍid sino all'inizio del periodo buide, vale a dire il quarantennio che va dal 289/902 al 334/945 in cui regnarono al-Muktafi (289-95/902-8) al-Muqtadir (295-320/908-32), al-Qāhir (296/908 e 320-2/932-4) e al-Rādī (322-9/934-40), il controllo del potere si fece progressivamente meno saldo nelle mani del casato abbaside. Sotto il profilo della produzione di panegirici di *nawrūz* questi decenni si pongono in sostanziale continuità con quelli precedenti e non si riscontrano altri versi di lode, se non due brevi composizioni di al-Ṣanawbarī (m. 334/945-6). Entrambe sono di cinque versi e non contengono informazioni utili a identificare i dedicatari (al-Ṣanawbarī, *Dīwān*, 84, 45-52).

83 Il verso dice «È stato bello il *nawrūz* di giovedì | e Dio l'ha reso [per noi] felice, non triste».

È un dato estremamente significativo: alla sostanziale sparizione dei panegirici di *nawrūz* a cavallo tra III/IX e IV/IX secolo potrebbe aver contribuito la riforma del calendario emanata da al-Mu'taḍid nel 282/895. Tale riforma comportò l'istituzione di un nuovo *nawrūz* di natura primariamente amministrativa che, come vedremo più avanti, ben presto assunse su di sé alcuni dei caratteri del vecchio *nawrūz* della tradizione. Per quanto riguarda l'aspetto celebrativo, abbiamo infatti diverse testimonianze del fatto che, tanto a corte quanto nelle strade di Baghdad, il *nayrūz mu'taḍidī* era festeggiato con modalità assimilabili a quelle proprie del *nawrūz* tradizionale. Si tratta di anni, come indicato da A. Hasan in un suo riepilogo delle notizie riguardanti le riforme del califfato di al-Mu'taḍid, in cui le spese di corte furono sensibilmente ridotte allo scopo di permettere all'erario di recuperare solidità finanziaria (Hasan 2007, 8-9; più in generale, a proposito delle difficoltà finanziarie attraversate dall'impero abbaside nella seconda metà del III/IX secolo: Waines 1977). Quanto questo dato possa valere a spiegare la riduzione tanto delle notizie relative a doni di *nawrūz* quanto di poesie in occasione della stessa festa resta da stabilire, anche perché il *nawrūz* - della tradizione o riformato che fosse - era comunque celebrato, come dimostrano i preparativi nella dimora di Umm al-Muqtadir di cui ci parla il *qādī* al-Tanūhī (si veda la sez. 2.3.3). Inoltre, sappiamo da Miskawayh, il quale scrive qualche anno dopo i fatti, che i doni di *nawrūz* e *mihraġān* per la famiglia califfale costituivano un'importante voce di spesa nella vita di corte (si veda la sez. 1.3.9).

Tutto ciò rende problematica la mancanza di notizie riguardo a poesie composte *ad hoc* per il *nawrūz* in questo periodo storico. In assenza di altre testimonianze, non ci resta che postulare il venire in essere di un processo inverso a quello che comportò lo svilupparsi di questo tipo di composizioni. In tale prospettiva, così come esse aumentarono numericamente in parallelo alla crescita di rilevanza politica delle celebrazioni califfali del *nawrūz*, la diminuzione di questo tipo di produzione poetica dopo le riforme di al-Mu'taḍid testimonierebbe di quella rilevanza politica che le celebrazioni di *nawrūz* avevano acquisito nel corso del III/IX secolo e che si esprimeva attraverso il cerimoniale pubblico dell'omaggio al califfo mediante donativi che potevano/dovevano essere ricompensati. Anche senza prestare fede alla lettera, tra gli altri, del *Kitāb al-tāġ*, che considera il *nawrūz* quale giorno nel quale avveniva la riconferma delle cariche, è chiaro dal grande valore di molti dei doni di *nawrūz*, dall'importanza che il riconoscimento di questi aveva sotto forma di ricompensa e dagli occasionali diverbi sul diritto o meno a parteciparvi, che le celebrazioni di *nawrūz* rivestivano notevole rilevanza politica. Ecco allora che, in un contesto di diminuita autonomia politica califfale sembra legittimo ipotizzare che alla scomparsa, o alla mancata conservazione, della produzione poetica di *nawrūz* abbia in larga misura contribuito un parziale offuscamento del potere califfale. Sappiamo infatti che i vari califfi succedutisi in quegli anni furono perlopiù

messi in ombra da altri personaggi: visir, esponenti alla stessa famiglia regnante, o altre figure di corte.⁸⁴

1.4.9 Il periodo buide

Le cose cambiano con il periodo buide. Il numero di versi di lode per visir, emiri e altri personaggi di corte – spesso di ardua identificazione – si fa più consistente. Tra i dedicatari che ricevono lodi in versi in occasione del capodanno si possono citare Abū al-Faḍl Muḥammad b. al-‘Amīd – originario di una famiglia di mercanti del Khorasan, legato alle corti ziyaridi e che più tardi troviamo al servizio dell’emiro Rukn al-dawla –, Abū al-Qāsim Ismā‘īl b. ‘Abbād (326-85/938-95), visir di Mu‘ayyid al-dawla e allievo del già citato Ibn al-‘Amīd, e gli *amīr al-umarā’* buidi ‘Aḍūd al-dawla (367-72/977-982-3) e Ṣamṣam al-dawla (353-88/964-8). A questi si aggiungano i versi composti da due fratelli germani, eminenti esponenti dell’ormai vastissima famiglia alide, Abū al-Ḥasan Muḥammad, meglio noto come al-Šarīf al-Raḍī e Abū al-Qāsim ‘Alī, conosciuto come al-Šarīf al-Murtaḍā.

Se, nel caso delle più brevi composizioni legate alla consegna di doni di *nawrūz* per i personaggi che abbiamo or ora citato, si tratta di versi che non fanno che collocarsi nel solco di una tradizione ormai ben stabilita, bisogna dire invece che non è questo il caso dei versi composti da al-Šarīf al-Raḍī e al-Šarīf al-Murtaḍā, perché si tratta di una produzione significativa e variegata. I destinatari dei versi composti da al-Šarīf al-Raḍī sono un certo Qiwām al-dīn, probabilmente da identificarsi con l’*amīr al-umarā’* buide del Kirmān Qiwām al-dawla (403-19/1012-3-1028-29), al quale al-Šarīf al-Raḍī dedicò due lunghe composizioni in occasione dei *nawrūz*. Queste *qaṣā’id*, stando alle introduzioni in prosa che le accompagnano, sarebbero da datarsi rispettivamente al 399/1008 e del 402/1011. Se le datazioni fornite sono corrette, si tratterebbe di omaggi precedenti alla nomina di Qiwām al-dawla ad *amīr* del Kirmān. Altro dedicatario di poesie di al-Šarīf al-Raḍī fu Bahā’ al-dawla (r. 379-403/989-1012), *amīr* buide con il quale l’autore ebbe rapporti molto cordiali, se confrontati con quelli intrattenuti in precedenza con altri membri del casato buide, in particolare ‘Aḍūd al-dawla, il quale giunse a imprigionarlo nel 369/979-80.

La produzione di panegirici di *nawrūz* di al-Šarīf al-Murtaḍā è più ampia rispetto a quella del fratello. Anche in questo caso, i dedicatari sono esponenti di spicco della famiglia o dell’establishment buide. In partico-

84 Su quegli anni si veda quanto sintetizzato da H. Kennedy nel capitolo significativamente intitolato *The Disastrous Reigns of al-Muqtadir and His Successors*, e l’importante *Crisis and Continuity at the Abbasid Court* (Kennedy 2004, 187-99; Berkel et al. 2013). Sempre ad al-Muqtadir e, in particolare, alla rilevanza acquisita da alcune figure femminili della sua corte, è dedicato il lavoro recente e accurato di Berkel (2007).

lare il poeta compose, nel 402/1011 e nel 403/1012, versi per Abū Ġālib Muḥammad Faḥr al-mulk, ex-visir di Bahā' al-dawla e governatore di Baghdad tra il 401/1010-1 e il 407/1016-7 (Donohue 2003, 103-4).

Nel 401/1010 scrisse una *qaṣīda* per Bahā'a al-dawla; in un'altra occasione non databile ne compose una per Ġalāl al-dawla e, nel 416/1025, per Sultān al-dawla. A tutto ciò si aggiungano due composizioni rivolte a personaggi di difficile identificazione: Abū al-Ḥaṭṭāb e al-Malik al-Sa'īd. Quest'ultimo è forse da prendersi nel senso proprio del termine, vale a dire 're felice', trattandosi allora di un riferimento ad un lodato di cui non conosciamo gli estremi.

Se l'età buide vide un recupero dell'uso di comporre panegirici in occasione del *nawrūz*, anche non strettamente connessi all'invio di doni, va sottolineato che il più prolifico compositore di *qaṣā'id* in lingua araba in occasione del *nawrūz* fu in questo periodo e in assoluto Miḥyār al-Daylamī. La totalità delle *qaṣā'id nayrūziyya* da noi prese in esame – circa una quarantina – risalgono ad un periodo non antecedente ai primi anni del IV/X secolo. In particolare, la maggior parte dei componimenti è databile a partire dal 413/1023. Ciò significa che fu in questi anni che il poeta raggiunse il culmine della popolarità. Inoltre, l'analisi dei dedicati delle *qaṣā'id* ha confermato che il poeta gravitò, in quel periodo, intorno alle più alte sfere di potere, visto che vi compaiono notabili e membri dell'alta società, molti dei quali ricoprivano importanti incarichi istituzionali (visir, *naqīb* e *ra'īs*). Uno dei poemi – databile attorno al 424/1033-427/1036 – è persino dedicato a Ġalāl al-dawla in persona, e ciò indica che negli ultimi anni della sua vita il poeta faceva parte del seguito dell'*amīr al-umarā'* stesso.

1.4.10 I panegirici di *nawrūz*, una proposta di periodizzazione

Le considerazioni esposte in questa sezione meritano di essere riprese per delineare una proposta di periodizzazione storica dell'uso *nawrūzī* della presentazione di panegirici, a partire dal III/IX secolo, dato che solo pochi versi di questo tipo possono essere ricondotti al periodo precedente. Composizioni di questo tipo aumentano di numero a partire dal califfato di al-Ma'mūn e tale incremento prosegue fino al califfato di al-Mutawakkil, momento in cui compaiono anche i primi *madiḥ* di *nawrūz* quali omaggi del tutto a sé stanti e non in forma di accompagnamento a doni materiali. Si tratta di un primo apice della produzione di lodi in occasione del *nawrūz*.

Proseguendo, si possono notare significative differenze tra i vari califfati della seconda metà del III/IX secolo: al-Muhtadī è persino lodato per il rifiuto delle celebrazioni di origine extra-islamica – e in particolare iranica –, mentre non abbiamo versi attribuibili al califfato di al-Musta'in. Migliore fortuna sarebbe toccata ai panegirici di *nawrūz* sotto i califfati di

al-Mu'tazz e al-Mu'tamid. Questo momento di rinascita della produzione panegiristica di *nawrūz*, comunque, non avrebbe raggiunto il livello quantitativo toccato a metà III/IX secolo.

Negli ultimi decenni del III/X secolo e sino alla metà del IV/X la produzione di panegirici in occasione del *nawrūz* vede una decisa contrazione. Sono gli anni dei califfati di al-Mu'taḍid e dei suoi comparativamente più deboli successori, il che lascia ipotizzare che tale riduzione possa spiegarsi con una maggiore attenzione al *nayrūz mu'taḍidī*, alla contrazione delle risorse disponibili per le spese delle cerimonie di corte e, soprattutto per gli anni successivi alla morte di al-Mu'taḍid, alla diminuita indipendenza politica della figura califfale, che come abbiamo avuto modo di vedere era centrale per la legittimazione delle cerimonie di *nawrūz*.

Con l'avvento del controllo buide sulle terre centrali del califfato si ha una nuova espansione della produzione poetica in occasione del *nawrūz*. Durante il secolo di dominazione della dinastia daylamita in Iraq, la produzione in arabo di panegirici di *nawrūz* è ben attestata sia in termini di composizioni brevi, volte ad accompagnare la consegna o l'invio di doni, sia in termini di opere a sé stanti. Al culmine di questa evoluzione, svetta sotto il profilo quantitativo l'opera di Miḥyār al-Daylamī, il quale fece di questa tipologia di composizioni il proprio cavallo di battaglia.

Si tratta di una periodizzazione che risulta, peraltro, coerente con l'evoluzione tratteggiata da el-Cheikh per il cerimoniale palatino abbaside nel suo complesso, che, attraverso una progressiva istituzionalizzazione, avrebbe raggiunto l'apice della sua formalizzazione solo con il IV/X secolo (el-Cheikh 2014, 368).

1.4.11 Le opere in prosa sul *nawrūz*

In relazione alla periodizzazione ora proposta, va fatta una considerazione a margine, relativa alla letteratura in prosa prodotta sull'argomento *nawrūz* in epoca abbaside. Sappiamo dal *Kitāb al-fihrist* di Ibn al-Nadīm e dal *Kitāb wafāyāt al-a'yān* di Ibn Ḥallikān di varie opere che non ci sono giunte: il *Kitāb al-a'yād wa al-nawārīz* di Abū al-Ḥasan 'Alī al-Kisrawī, vissuto nella seconda metà del III/IX secolo, il *Kitāb al-nayrūz* di Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. al-Fāris (m. 395/1004), il *Kitāb faḍā'il al-a'yād wa al-nayrūz* di Al-Ṣāhib Abū al-Qāsim b. al-'Abbād (326-85/938-95) e il *Kitāb al-nayrūz wa al-mihraḡān* di Abū al-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Munaḡḡim (277-352/890-963). Ecco che, come possiamo vedere, le opere citate risalgono in alternativa o alla seconda metà del III/IX secolo o al periodo buide. Sono proprio questi i momenti in cui l'interesse per il *nawrūz* quale occasione di celebrazione propria dell'*ahl al-hāṣṣa* era in netta crescita. Tra i testi a noi pervenuti, inoltre, quelli che contengono sezioni esplicitamente dedicate all'argomento *nawrūz* sono opere del III/IX secolo - gli anonimi *Kitāb al-*

tāġ e *Kitāb al-maḥāsin wa al-addād* - oppure della fine del IV/X secolo - il *Kitāb al-āṭār al-bāqiya* di Abū Rayḥān al-Bīrūnī.

Sia nel caso delle opere sul *nawrūz* non pervenuteci sia in quello delle opere giunte sino a noi, abbiamo una precisa indicazione del fatto che i momenti nei quali il *nawrūz* ebbe maggiore rilievo politico coincidono con gli anni che vanno dal califfato di al-Ma'mūn a quello di al-Mu'taḍid e con il periodo del 'grande emirato' o, per seguire la denominazione proposta da H. Kennedy, del «tardo modello abbaside» (2010, 360-94).

1.5 Gli spettacoli di *samāġa*

1.5.1 Una forma di spettacolo del III/IX secolo

Nello studio della produzione letteraria abbaside è possibile incontrare una forma di spettacolo, poco studiata, detta *samāġa*. Sebbene tale pantomima risulti attestata in un ridottissimo numero di passi, essa sembrerebbe aver accompagnato per poco meno di un secolo, sino alla fine del III/IX, le celebrazioni palatine di *nawrūz*, dato che i pochi studiosi che hanno preso in esame il fenomeno si sono imbattuti, in massima parte, in performance di *samāġa* messe in atto esplicitamente in occasione delle celebrazioni del *nawrūz*. Va sottolineato che gli studi sulla *samāġa*, intesa come spettacolo in maschera, sono di numero limitato, anche per via della rarità del termine - che ha un suo senso letterale, più diffuso, traducibile con 'brutto, deforme o grottesco' come riporta il *Lexicon* di Edward Lane (1, 1422).

M.M. Ahsan, nella sua monografia sul vivere sociale in età abbaside, dedica a questa pratica una breve sezione nel capitolo sui giochi, definendola, alquanto vagamente, come «un qualcosa di simile ad una mascherata» (*Something like a masquerade*; Ahsan 1979, 270). Alcune indicazioni si ritrovano anche alla voce «Performing Artists» in *Medieval Islamic Civilization* di S. Moreh, al quale dobbiamo anche lo studio più completo disponibile sull'argomento. Alla *samāġa*, infatti, Moreh dedica un capitolo del suo lavoro *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World* (1992), riportando quanto risulta dalle fonti letterarie arabe sul tema. Si tratta di un approccio per parole-chiave che ha portato lo studioso a individuare, con piccole eccezioni, esattamente gli stessi passi da noi reperiti sul *nawrūz*, segno di come si fosse venuta a creare una relazione di affinità tra le mascherate di *samāġa* e la celebrazione del *nawrūz* quale occasione privilegiata per tali spettacoli.

1.5.2 La *samāġa* di al-Mu'tašim: *farāġina* e *ašġāb al-samāġa*

I passi presi in esame in questa sezione sono tutti quelli contenenti menzioni sia della *samāġa* sia del *nawrūz*. Le fonti così individuate coprono un periodo relativamente ristretto, che non va oltre il III/IX secolo. In particolare, abbiamo notizia di performance di *samāġa* in occasione di celebrazioni di *nawrūz* per il califfato di al-Mu'tašim (r. 218-122/833-42), al-Mutawakkil (r. 232-47/847-61) e al-Mu'taḍid (r. 279-89/892-902). A queste si aggiungono alcuni versi composti da Ibn al-Mu'tazz, poeta appartenente alla famiglia califfale – nonché più tardi califfo egli stesso, sebbene per un solo giorno – vissuto tra il 247/861 e il 296/908.

Il caso più antico di *samāġa* di *nawrūz* di cui si abbia traccia nelle nostre fonti è quello svoltosi alla corte di al-Mu'tašim. Il passo che lo descrive è contenuto nel *Kitāb maqātil al-Ṭālibiyyīn* (389-90). L'opera, composta da Abū al-Faraġ al-Išfahānī nel 313/923, consiste in una raccolta di biografie dei discendenti di 'Alī b. Abī Ṭālib – come si evince dal titolo – uccisi o, comunque, vittime di oppressione durante i primi secoli dell'*islām*, sino al califfato di al-Muqtadir (Günther 1991, 13-16). Nel caso specifico, al-Išfahānī racconta che, nel giorno di *nawrūz* del 219/834,⁸⁵ il califfo ordinò che fosse portato al suo cospetto l'esponente ḥusaynide Muḥammad b. al-Qāsim, un *imām* zaydita noto anche come Šāhib al-Ṭalaqān. Il prigioniero arrivò alla presenza di al-Mu'tašim durante una performance di *samāġa* e la scena è presentata con queste parole:

Gli *ašġāb al-samāġa* stavano recitando⁸⁶ davanti a lui, mentre i *farāġina* ballavano.⁸⁷ Vedendo tutto questo, Muḥammad pianse e disse «O Dio! Sai bene che io vorrei cambiare tutto questo e rimuoverlo». [A quel punto] i *farāġina* presero a lanciare sporcizia e carne andata a male sulla gente, mentre al-Mu'tašim se la rideva e Muḥammad b. al-Qāsim rendeva gloria a Dio e ne chiedeva il perdono, muovendo [solo] le labbra e giaculando. Egli rimase in piedi, mentre al-Mu'tašim sedeva, nella sua residenza di Šammāsiyya.⁸⁸

Agli spettacoli di *samāġa* partecipavano – e sembra si trattasse di compagnie numerose – gli *ašġāb al-samāġa*, i quali si esibivano al cospetto di

85 Siccome sappiamo che il 1° *farwardīn* cadde il 27 aprile negli anni compresi tra 832 e 835 (Cristoforetti 2000, 125), possiamo dire che, stando al-Išfahānī, l'umiliazione di Muḥammad b. al-Qāsim si sarebbe consumata il 13 *rabī'* Il 219/27 aprile 834.

86 Ar. *yal'abūna*,

87 Ar. *yarqašūna*.

88 Un quartiere di Baghdad, sulla riva orientale del fiume Tigri e a nord-est della città rotonda fondata a suo tempo da al-Manšūr (Lassner 1970, 200, 203).

una figura centrale, a sua volta parzialmente coinvolta dalla performance. Moreh considera questi personaggi come 'attori' o 'recitatori' (*Actors, Players*), riflettendo la descrizione piuttosto sfocata che nelle fonti si ritrova circa la loro attività. Ibn al-Mu'tazz, in un suo breve componimento d'occasione (Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān*, 120), li paragona a *ǧinn*, alcuni disposti in fila e altri danzanti, mano nella mano, con movimenti simili a cipressi scossi dal vento. Il poeta, inoltre, allude alla bruttezza delle maschere, posta coprire la bellezza dei loro visi:

Bevi, la mattina di *nayrūz*, da una coppa pura,
possano i giorni scorrere lieti.

I *ǧinn* ci sono apparsi di giorno,
alcuni in fila, altri mano nella mano.

Nel loro danzare i loro corpi fluttuano,
come i cipressi al vento.

Qualcosa di brutto è posto sulla loro bellezza,
ma c'è grazia, nella loro *samāġa*.

Gli *aṣḥāb al-samāġa* di al-Mu'taṣim, tuttavia, non danzano, bensì giocano o recitano - il verbo arabo è *yal'abūna* -, mentre la danza è affare di un'altra classe di intrattenitori: i *farāġina*, che si impegnano, inoltre, a lanciare sugli astanti sporcizia e rifiuti. È certo da tenere presente il tono avverso ad al-Mu'taṣim dell'intero passo, contenuto appunto in un'opera che programmaticamente vuole presentare le ingiustizie subite da esponenti alidi, inevitabilmente spesso per mano diretta o indiretta di califfi omayyadi o abbasidi. Di conseguenza, un certo scetticismo è d'obbligo nel leggere i particolari più estremi del passo. Allo stesso tempo sarebbe uno sbaglio non considerare, riguardo alla ripugnante aspersione della folla alla *samāġa* di al-Mu'taṣim, che, all'opposto, durante la *samāġa* di al-Mutawakkil le cose sarebbero andate in maniera diametralmente opposta.

1.5.3 La *samāġa* di al-Mutawakkil: maschere grottesche e lancio di monete

Nel *Kitāb al-Diyārat* di al-Šābuštī (356-6/975-96), bibliotecario, letterato e cortigiano, di origine forse daylamita, ma vissuto nell'Egitto fatimide, è descritta una *samāġa* di *nawrūz*. L'opera in questione, l'unica di al-Šābuštī (*Diyārāt* 40) che sia giunta sino a noi, si inserisce nell'effimero filone

letterario⁸⁹ dedicato alla descrizione dei monasteri cristiani, intesi quali luogo di svago privilegiato per musulmani di rango elevato, ivi compresi i califfi stessi e i loro cortigiani. Il passo in questione riporta quanto segue:

Un giorno di *nawrūz*, Iṣḥāq b. Ibrāhīm si recò da al-Mutawakkil, mentre si stava svolgendo la *samāġa* per lui. [Il califfo] portava una ricca veste sgargiante e gli *aṣḥāb al-samāġa* si erano raccolti in gran numero intorno al lui, così da poter prendere i *dirham* che spargeva. Erano così vicini che riuscivano a strattonnarne i lembi della veste.

Al-Mutawakkil, dunque, stava assistendo – o forse sarebbe meglio dire partecipando – a una *samāġa* in cui, ben diversamente da quanto riportato per i festeggiamenti di al-Mu'taṣim, il califfo avrebbe lanciato monete sui numerosissimi *aṣḥāb al-samāġa* presenti, attirandoli, così, molto vicino a sé, al punto da incorrere nelle ire di Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhirī. Questi, passato alle cronache del tempo come importante uomo d'armi, è spesso presentato al-Šābuṣṭī come severo, sino all'eccesso, con principi e califfi abbasidi, nonché saldamente convinto della necessità di mantenere alta la dignità della famiglia califfale, se necessario anche con metodi estremi.⁹⁰ L'ira di al-Ṭāhirī è, in questo caso, dovuta a un preoccupazione molto concreta:

«Principe dei Credenti, credi forse che questo regno non abbia tanti avversari quanti amici? E te ne stai in compagnia di simili cani, che addirittura ti tirano le vesti e sono travestiti in maniera rivoltante! E se tra loro ci fosse un tuo nemico che ha rinnegato la religione, malintenzionato e d'animo cattivo, che così si trova al tuo fianco? Quando cesserà tutto questo? Quando libererai la terra da questa gente?». Al che al-Mutawakkil rispose: «Abū al-Ḥusayn, non arrabbiarti così! Giuro che non mi vedrai più in una situazione simile». Detto questo, fece costruire una struttura più alta da dove assistere al sicuro allo spettacolo della *samāġa*.

89 Quanto, peraltro, tale genere fosse all'epoca ancora diffuso non è del tutto chiaro. Una fonte autorevole come Ibn Ḥallikān afferma che furono composte numerose opere sull'argomento, appunto, dei monasteri – sebbene il biografo si limiti a menzionarne direttamente solo un paio – e C.E. Bosworth, autore della relativa voce contenuta nell'*Encyclopaedia of Islam* pare basarsi proprio sulle parole di quest'ultimo autore per definire l'opera di al-Šābuṣṭī come esemplare di un genere ben più diffuso. In realtà, come argomentato da K. Zakharia in un suo articolo volto proprio a indagare puntualmente la storia di questo genere letterario, tali affermazioni si giustificano solo tenendo in considerazione anche le opere arabe riguardanti sì i monasteri, ma sotto il puro profilo toponomastico o religioso, vale a dire sotto tutt'altra luce rispetto a quella dei conventi come vere e proprie taverne e ameni luoghi di svago (Zakharia 2002).

90 Il caso esemplare è la fustigazione somministrata al principe Abū 'Alī b. al-Rašīd, ancora ubriaco, appena fuori da un monastero di Baghdad, un atto per il quale Iṣḥāq ricevette i ringraziamenti dell'allora califfo al-Mu'taṣim e il suo invito a sorvegliare con altrettanta severità i membri della famiglia califfale (Capezzone 1993, 35-7).

Non è da escludere che l'aneddoto qui riportato costituisca una rappresentazione in piccolo di una preoccupazione ben più grande da parte di certi ambienti dell'*establishment* califfale di fronte sia a un possibile lassismo delle misure volte a garantire la sicurezza di al-Mutawakkil sia alle cattive scelte del califfo stesso circa le persone da ammettere alla propria presenza. Ciononostante, il passo è importante per la comprensione del ruolo degli *aṣḥāb al-samāġa* e della loro, qui assente, controparte detta *farāġina*. Oltre alla conferma del fatto che gli *aṣḥāb al-samāġa* portavano maschere «rivoltanti», va notata la natura disordinata, quasi selvaggia della performance. La *samāġa* di al-Mutawakkil appare ben diversa dalla visione idealizzata che ne avrebbe dato qualche decennio più tardi Ibn al-Mu'tazz. Assomiglia, semmai, molto di più a quanto sarebbe avvenuto alla corte di al-Mu'taṣim - in particolare per quanto riguarda la ricca pioggia di monete, nel caso più tardo, e il suo ben più disgustoso corrispettivo, nel caso più antico. A questo proposito, non va esclusa la possibilità che le fonti abbiano finito col registrare proprio questi due casi di *samāġa* per via dell'eccezionalità delle rispettive aspersioni.

1.5.4 La *samāġa* di Qaṭr al-Nadā e al-Mu'taḍid: i *farā'ina*

Proseguendo nella presentazione delle nostre fonti, giungiamo al-*Kitāb al-ḡaḥā'ir wa al-tuḥaf* di Ibn al-Zubayr, il quale riporta il costo dei numerosi doni di *nawrūz* da parte di Qaṭr al-Nadā (m. 287/900) per il marito, il califfo al-Mu'taḍid. Il testo menziona anche lo svolgimento di una *samāġa*, per le cui maschere sarebbero stati spesi 13.000 *dīnār*. Per lo spettacolo, specifica l'autore, «uscirono dal palazzo trenta ragazze per danzare insieme ai *farā'ina*» (pseudo-Ibn al-Zubayr, *ḡaḥā'ir*, 38-9). Il significato di questo ultimo termine è incerto e i tre studiosi che si sono finora confrontati con il passo propongono tre diverse letture.

Ḥamīdullāh, curatore dell'edizione araba del *Kitāb al-ḡaḥā'ir wa al-tuḥaf*, suggerisce di emendare il termine in *farāġina* e di intendere l'espressione come 'gente del Farġāna'. Lo studioso, tuttavia, non pare consapevole della passo succitato dal *Kitāb maqātil al-Ṭālibiyyīn* che, parlando della collaborazione di *farāġina* alla *samāġa* di al-Mu'taṣim, darebbe appoggio alla sua tesi. Moreh procede, senza motivare la scelta, emendando più radicalmente il testo e leggendo il termine come *ṣafā'ina*, traducibile con 'mimi comici'. Qaddumi (1996, 84), traduttrice del testo in lingua inglese mantiene la grafia *farā'ina* anche in traduzione, avanzando con scarsa convinzione l'ipotesi che tale categoria di attori danzanti vestisse alla maniera degli antichi egizi, dato che il termine *farā'ina* può essere inteso come plurale arabo di 'Faraone'. Un labile appoggio a questa teoria si potrebbe individuare nel fatto che Qaṭr al-Nadā era originaria proprio dell'Egitto, ma, appunto, la stessa Qaddumi non si sente di escludere che la proposta di Ḥamīdullāh possa essere corretta.

C'è poi un ulteriore motivo per scartare la lettura in chiave egizia di Qaddumi: l'unica *samāġā* di ambito egiziano, del 364/974-5 riscontrata da Moreh (1992, 48-9) non fa alcun riferimento a travestimenti in stile faraonico. Inoltre, possiamo ipotizzare che non ve ne fosse traccia neppure alcuni secoli più tardi, visto che il *faqīh* malikita Ibn al-Ḥāġġ (m. 737/1336), nel condannare la partecipazione dei musulmani egiziani alla celebrazione del *nayrīz* copto, in quanto festa di origine faraonica, non menziona alcun travestimento in stile antico tra i segni che ne denuncerebbero una tale derivazione, come riporta sempre lo stesso studioso israeliano.

Se la lettura *farā'ina* (faraoni) appare poco convincente, ancora meno lo è la proposta di Moreh, per via della distanza tra le grafie *farā'ina* e *ṣafā'ina*. Inoltre, alla luce del precedente passo sulla *samāġā* di al-Mu'taṣim, è implausibile che due testi, parlando di due diversi eventi, presentino due errori simili nella grafia della stessa parola. Al contrario risulta più semplice supporre che la versione più corretta stia nell'alternativa tra *farā'ina* e *farāġina*, anche in virtù del fatto che la distanza grafica tra le due forme si riduce alla presenza o meno di un solo punto diacritico.

A favore dell'ipotesi avanzata da Ḥamīdullāh gioca il fatto che, proprio per opera di al-Mu'taṣim,⁹¹ le truppe provenienti dall'area della Transoxiana⁹² assunsero importanza vieppiù crescente nella struttura militare del califfato. È necessario tenere a mente, inoltre, che le fonti arabe presentano significative discrepanze circa il significato preciso di termini quali *maġārība*, *farāġina*, *ḥurāsāniyya* e *atrāk* (Ismail 1966, 14-15). Al problema del variabile significato che le fonti attribuiscono al termine *farāġina* quando impiegato per riferirsi a truppe militari, va ad aggiungersi la possibilità che il termine non indichi in alcun modo la provenienza geografica o etnica di questa categoria di attori, ma piuttosto un particolare tipo di costumi e di movenze, quindi il loro ruolo all'interno di una messinscena strutturata, in maniera simile a quanto avviene nelle mascherate carnevalesche in alcuni paesi europei, dove tra le varie maschere, compaiono anche 'arabi' o 'zingari', indipendentemente dall'appartenenza e provenienza dell'attore che li impersona (Baroja 1989, 275-8).

Proprio a partire dall'accostamento di *samāġā nawrūziyya* e mascherate carnevalesche europee è possibile avanzare un'ultima ipotesi sulla relazione intercorrente tra *aṣḥāb al-samāġā* e *farāġina*, ipotizzandone l'opposizione in termini di bello/brutto. In queste ultime, infatti, è ricorrente la compresenza e anche la lotta tra maschere belle e brutte, tra mascherati

91 Sembra ormai superata l'idea che la stessa madre di al-Mu'taṣim, Mādira, fosse etnicamente turca. Rimane plausibile che fosse di origine soghdiana almeno il nonno materno, se non la madre stessa (Ismail 2001, 29-30).

92 Ulteriori risposte alla questione dell'origine dell'uso *nawrūzī* della *samāġā* potranno arrivare da futuri studi sulle celebrazioni centro-asiatiche delle feste iraniche del ciclo invernale.

e ballerini (Sordi 1989). L'analogia si rafforza alla luce del legame che la *samāḡā* instaurò col *nawrūz* - simile a quello intercorrente tra mascherata e carnevale, celebrazione che, non bisogna dimenticare, è anch'essa tipologicamente un *capodanno* (Sanga 1989, 7). A questo si aggiunga che è fatto noto dagli studi di Pūr Inkārī (citato in Cristoforetti 2002, 249-54) che nelle celebrazioni turche del *saya* è presente una rappresentazione dello scontro tra opposti, connotati di volta in volta come bianco/nero, bello/brutto, vecchio/giovane. Da un lato, tale festa turca è certamente imparentata, tra le celebrazioni iraniche, più strettamente con il *saḡāq* che con il *nawrūz* (244-5). Va ricordato che, in ogni caso, la tradizione iranica di capodanno conserva a livello popolare il ricordo di uno 'scontro', personificato nella lotta tra 'il principe di *nawruz*' (*mīr-i nawrūzī*) e un personaggio caratterizzato da tratti esplicitamente negativi.

1.6 Il *nawrūz* e la legittimazione dell'autorità in epoca abbaside

1.6.1 Iranismo e ascesa abbaside

Come abbiamo visto nelle precedenti sezioni, è necessario dare il giusto peso alle celebrazioni di *nawrūz*, in particolare di ambito palatino, nel contesto delle modalità di legittimazione dell'autorità politica operanti in epoca abbaside. A prima vista sarebbe facile ricondurre un tale legame al fatto che la cosiddetta Rivoluzione che ebbe, come ultimo esito, l'ascesa al potere della famiglia abbaside si originò nelle terre orientali dell'altopiano iranico, vale a dire nelle aree del Khorasan e della Transoxiana. Si tratta di un'area posta agli estremi confini orientali dei domini califfali, la cui economia, nell'epoca considerata, non può essere definita se non fiorent⁹³ e che presentava sotto il profilo demografico una netta prevalenza di popolazioni di ceppo iranico. Inoltre, l'immigrazione di elementi arabi nel Khorasan aveva condotto nell'arco del primo secolo dell'Egira a una profonda compenetrazione tra questi e la popolazione locale, dovuta in larga parte alla sedentarizzazione a carattere agricolo, soprattutto in termini di piccola proprietà fondiaria⁹⁴ in un quadro sociale che vedeva buona parte delle grandi proprietà fondiarie in mano alle antiche famiglie nobili dell'epoca sasanide. L'aspetto più evidente del forte grado di compenetrazione tra elemento arabo ed elemento iranico in quell'area fu la partecipazione alla rivolta che portò gli abbasidi al potere di entrambe le componenti, sia

93 Sulla vivacità socioeconomica dell'Iran omayyade e abbaside nel suo complesso, resta ineguagliato il famoso studio di R. Bulliet (2011).

94 Su questo punto è imprescindibile il vasto lavoro di documentazione e analisi prodotto da S.S. Agha (Agha 2003, 145-72).

pure in misura diversa, come ha evidenziato, più recentemente, il già citato studio di S.S. Agha, in particolare nella sua seconda parte intitolata proprio *The Demographic Balance in the Revolutionary Province* (2003, 145-22).

Tutto ciò potrebbe rendere sufficientemente ragione dell'intensificarsi, con l'avvento dell'età abbaside, della presenza negli ambienti di corte di pratiche e di costumanze che si pretendevano iraniche,⁹⁵ ma prima di giungere a conclusioni affrettate, che postulino nel *nawrūz* un elemento iranico orientale portato nelle terre centrali dalle truppe abbasidi, occorre considerare alcuni dati.

1.6.2 Il dato mesopotamico

Innanzitutto, non va dimenticato che le più antiche notizie riguardanti il *nawrūz* riscontrabili nelle fonti abbasidi convergono su un dato: la celebrazione in questione fu assimilata dalle élite musulmane in area irachena, dove era già diffuso, sin dalla primissima epoca omayyade. Per cui, se si può parlare di iranismo in relazione all'età abbaside e ai rapporti con l'oriente iranico, lo si può fare, nel caso del *nawrūz*, parlandone in termini di intensificazione di un qualche cosa che era già ben presente nelle regioni centrali del califfato. Non va dimenticato, in proposito, che le regioni mesopotamiche furono il centro politico e amministrativo dell'impero sasanide. Proprio questi due aspetti – politico e amministrativo – sono i più ampiamente testimoniati nelle notizie che emergono dalle fonti arabe in relazione al *nawrūz*, come vedremo rispettivamente in questa sezione e nel capitolo successivo.

Non solo: se l'inclusione delle celebrazioni di *nawrūz* in quello che è stato definito 'programma culturale' (Khalidov 1994) degli ambienti di corte⁹⁶ dei califfi abbasidi è ben documentata, come abbiamo avuto modo di vedere nel corso delle sezioni precedenti, non è infondato, allora, sostenere che il *nawrūz* sia stato conosciuto presso le élite musulmane già in epoca omayyade. Come è stato segnalato da A. Al-Azmeh, si possono rintracciare notizie sui doni di *nawrūz* e *mihraġān* del periodo omayyade in un paio di opere, il *Kitāb al-awā'il* e il *Kitāb al-ḡaḥā'ir*, comunque composte in epoca abbaside (al-Azmeh 2001, 69). In ogni caso, si può certamente assumere

95 L'accertare se, nel caso delle celebrazioni di *nawrūz*, tale pretesa fosse o meno valida non rientra in alcun modo negli scopi di questa ricerca, in quanto comporterebbe uno studio anche di quelle che furono le effettive celebrazioni del *nōg-rōz* in epoca sasanide. Intendiamo invece qui indagare un preciso aspetto dell'iranismo d'età abbaside, dato largamente accettato nella letteratura prodotta dagli studiosi dei secoli formativi dell'*islām* (Yarshater 1991, 54-74).

96 Gli studi mancano ancora di una definizione stringente degli ambienti sociali di corte nella prima epoca islamica e, qui, mi baso sul lavoro di el-Cheikh (2010) sulla corte di al-Muqtadir per un primo inquadramento delle corti e dei circoli privati dell'età abbaside.

che tali doni fossero praticati nelle regioni mesopotamiche e iraniche anche nei secoli precedenti all'ascesa abbaside, in quanto la riforma fiscale omayyade di 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99-101/717-120) incluse anche questa tipologia di doni tra le tasse da abrogarsi.

È vero, però, che solo per l'epoca abbaside – e in particolare a partire dal III/IX secolo – queste notizie diventano numerose. Perché, dunque, dovremmo pensare che le celebrazioni di *nawrūz* abbiano acquisito importanza per via dell'influsso iranico orientale dei sostenitori del casato abbaside se, alla prova dei fatti, troviamo che tali celebrazioni, da un lato, erano già presenti in area mesopotamica prima della rivoluzione abbaside, dall'altro, guadagnarono crescente rilevanza per le élite musulmane da partire dal III/IX secolo, vale a dire almeno mezzo secolo in ritardo rispetto alla presa del potere imperiale da parte degli abbasidi? E perché le prime fonti abbasidi descrivono quasi senza eccezione *mağlis* di *nawrūz* in circoli privati, esterni alla corte del califfo, dove il *nawrūz* acquisterà importanza solo diversi decenni più tardi? Una risposta più convincente, che tenga conto della lunga storia mesopotamica del *nawrūz* e della sua evoluzione sotto i primi abbasidi, può partire da un recente articolo di H. Kennedy (2011) dedicato allo studio degli stili di vita delle élite della terra dei due fiumi tra Bisanzio, sasanidi e periodo califfale. In quelle pagine, attingendo tra gli altri ad un importante studio archeologico condotto nella valle del medio Eufrate (Berthier 2001), Kennedy spiega come, proprio con l'inizio del III/IX secolo, si sia verificato in quelle terre un mutamento profondo dello stile di vita delle élite musulmane. Stando all'attenta ricostruzione dello storico britannico, queste, prima di allora, avevano mantenuto nella sostanza lo stile di vita delle precedenti élite locali di epoca sasanide, vivendo principalmente presso i propri possedimenti terrieri, dai quali proveniva la gran parte delle loro fortune, sia in termini meramente finanziari, sia in termini di prestigio sociopolitico. A seguito dell'arrivo al potere degli abbasidi, della fondazione ed espansione di Baghdad e della sua 'capitale gemella' Raqqa (Kennedy 2011, 71), nonché dei profondi miglioramenti nelle infrastrutture del trasporto fluviale occorsi nel primissimo periodo abbaside, si verificò un macroscopico cambiamento tanto nelle fonti di reddito delle élite musulmane mesopotamiche, quanto del loro stile di vita.

Il controllo della tassazione – e qui la parte del leone la faceva l'imposta *ḥarāğ*, intimamente legata in quelle terre al *nawrūz*, sede dell'apertura dell'annata fiscale, come abbiamo già detto e come vedremo molto dettagliatamente nel prossimo capitolo – divenne la principale fonte di risorse finanziarie e, anche in conseguenza di ciò, le élite spostarono le loro residenze fisse dalle proprie tenute agricole alle città e poi, in particolare, alla capitale califfale.

La correlazione, almeno sul piano cronologico, tra quanto ricostruito da H. Kennedy e il rapido accrescersi dell'importanza del *nawrūz* è innegabile. Se in tale correlazione si possa riconoscere o meno anche una

causalità, resta difficile da provare in via definitiva, ma, in assenza di prove contrarie, va fatto notare che si tratta dell'unica spiegazione a oggi possibile che renda ragione della precedente storia del *nawrūz* mesopotamico e che collochi coerentemente questo fenomeno nel più ampio contesto della storia del primo periodo abbaside.

Il *nawrūz*, quindi, sarebbe in quei secoli passato progressivamente da fenomeno periferico, proprio dei *mağlis* privati dell'*ahl al-ḥāṣṣa*, a elemento cardine della vita della corte califfale, seguendo quindi una diffusione dall'esterno all'interno, in cui non è difficile scorgere una riprova delle tesi di Vercellin sulla pregnanza delle metafore orizzontali nell'analisi delle società islamiche.⁹⁷ In questo, il *nawrūz* sarebbe stato sicuramente favorito da due aspetti cardine della sua caratterizzazione: da un lato, il suo essere sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, in un momento in cui il controllo della tassazione diventava la pietra d'angolo della solidità finanziaria delle élite musulmane, dall'altro i suoi usi incentrati sul riconoscimento dell'autorità e del prestigio – regale o di derivazione regale – di una figura centrale dalla quale ricevere, in cambio, protezione economica e politica in un momento in cui si andava cementando il potere assoluto di un nuovo casato imperiale. È proprio in relazione alla legittimazione del potere in questa epoca che l'importanza delle celebrazioni *nawrūz*, a sua volta connessa all'augusta tradizione speculativa iranica intorno al tema della sovranità, può essere adeguatamente compresa.

1.6.3 L'autorità abbaside, l'*islām* e la tradizione iranica

Il ruolo giocato nel pensiero politico islamico dai numerosi elementi derivati dalla tradizione iranica, quali ad esempio l'uso di titoli onorifici persianeggianti (Madelung 1969), è stato l'oggetto di studio di un importante articolo di D. Tor, in cui emerge come caratteristica peculiare dell'iranismo di età abbaside proprio la preminenza del discorso sulla regalità – discorso, peraltro, destinato a conoscere ampio prosieguo nei secoli successivi (2012, 163). Come ben sintetizzato dalla studiosa, il modello persiano antico per il pensiero politico della civiltà arabo-islamica ebbe un'importanza comparabile a quella rivestita dalla produzione in greco per la medicina e la filosofia. A questo riguardo, basti ricordare la traduzione in arabo del celeberrimo *Kalīla wa Dimna*, operata sotto il califfo al-Manṣūr dall'importantissimo letterato di madrelingua persiana Ibn al-Muqaffa' a partire da

⁹⁷ Lo studioso, infatti, in un suo saggio ancora fondamentale per gli studi di questo settore, affronta l'analisi delle società del mondo musulmano e dei loro mutamenti adottando categorie analitiche che fanno ricorso a termini quali 'dentro' contrapposto a 'fuori', o 'vicino' contrapposto a 'lontano', invece che il più consueto 'alto' contrapposto a 'basso' (Vercellin 2002, 22-3).

un originale sasanide, testo facente parte, com'è noto, della formazione di base delle élite di governo del mondo islamico premoderno.

I califfi abbasidi, in qualità di sovrani universali, e proprio in ciò eredi naturali del modello politico veicolato dalla tradizione iranica di impronta sasanide, trovarono nella tradizione politica di stampo iranico un valido strumento di legittimazione, da affiancarsi ovviamente agli elementi più spiccatamente arabo-islamici, come l'appartenenza alla tribù dei Qurayš, la parentela agnatzia col Profeta e il testamento rilasciato a suo tempo in favore della famiglia abbaside da Muḥammad b. 'Abdallāh, indipendentemente dalla dubbia veridicità storica dell'accaduto. Ribadiamo che con ciò non si intende affermare qui che i sovrani antichi costituissero modello morale alternativo a quello veicolato dalla *sunna* profetica. Una tale posizione entrerebbe, infatti, immediatamente in conflitto con una categorizzazione che contraddistingue il mondo islamico di quell'epoca, secondo cui la figura del Sovrano e quella del Profeta sono chiaramente distinte. Tale distinzione è esemplarmente attestata nei titoli di molte e importanti opere del periodo, la più celebre tra tutte è forse il *Kitāb ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī.⁹⁸ Sarebbe quindi scorretto ipotizzare competizione tra le due figure.

1.6.4 Legittimismo islamico?

I due studiosi che si possono considerare esponenti delle principali posizioni sul funzionamento del meccanismo di legittimazione tradizionale del mondo islamico premoderno sono A. al-Azmeh e P. Crone.

Il primo propone di pensare l'autorità califfale come l'espressione in termini e contesto islamici del potere regale in «alleanza con il sacro» (Al-Azmeh 1997, 9), vale a dire un fenomeno in perfetta continuità con altre forme di monarchia del mondo tardo-antico, con particolare riferimento ai modelli bizantino e sasanide. Un fenomeno, però, riformulato in armonia e coerenza con il contesto islamico a cui va ricondotto e alle specificità di quest'ultimo. Nel sostenere questo, Al-Azmeh si pone in disaccordo con Crone, la quale nella sua ricostruzione fa leva soprattutto su fonti e materiali documentari di ambito giuridico, ritenendo che nelle società islamiche del periodo 'medievale' l'*islām*, nella sua espressione, pur fondamentale, costituita dall'elaborazione del pensiero giuridico in chiave sciaraitica, costituisse la fonte principale, anche in maniera diretta, di ogni teoria dello Stato come istituzione (Crone 2005, 8). Ecco allora che, in un quadro di questo tipo, un'opera importantissima come il già citato *Kalīla wa Dimna*,

⁹⁸ La distinzione è data per scontata anche in altre opere. A ulteriore titolo di esempio si può menzionare al-Ṭa'ālibī, il quale ricorda ai *kuttāb* come questi per nobiltà vengano dopo «profeti e re» (Ghersetti 1992, 66).

verrebbe a perdere il rilievo da noi riconosciute. Per di più un discorso simile si estenderebbe anche a buona parte della produzione letteraria del genere del *fürstenspiegel*, la cui rilevanza per la cultura politica del mondo musulmano e l'interazione con il più ampio contesto islamico, in cui il genere nacque, si sviluppò e al quale si rivolgeva, è innegabile.

L'oggetto di questa sezione è il ruolo della celebrazione del capodanno iranico quale elemento di imprescindibile importanza in un contesto di legittimazione del potere politico durante gran parte del califfato di epoca abbaside e tocca direttamente la questione affrontata dai due summenzionati studiosi. Sulla base dello studio condotto sin qui e, come si vedrà, delle conclusioni alle quali giungiamo in questo capitolo siamo portati a concordare con la posizione di Al-Azmeh, il quale vede nell'emergere del califfato l'esito di un processo istituzionale che affonda le proprie radici nel periodo tardo-antico e che è, dunque, da porsi in continuità con le esperienze politiche e culturali, non solo dell'età preislamica, ma caratterizzanti anche contesti imperiali finitimi all'impero califfale dei primi secoli dell'Egira.

1.6.5 Modelli di regalità in competizione?

Da un diverso punto di vista, la questione dell'autorità politica in età califfale è stata recentemente affrontata da S. Ali (2008), studioso della cultura letteraria di epoca califfale. Ali, sebbene non si concentri sulla presenza di elementi culturali e politici iranici in ambito islamico, si impegna in un lavoro, soprattutto di teorizzazione, volto alla costruzione di categorie per l'analisi dei processi di produzione di autorità operanti in quella fase dell'epoca califfale. In questo contesto lo studioso ritiene di poter rilevare, sulla base di considerazioni molto ampie circa elementi della produzione architettonica e letteraria del periodo, la presenza di due modelli di sacralità contrapposti nella società abbaside. Ali definisce il primo modello 'monoteista', ponendolo in relazione con le comunità dei *mašāyih* e dei *nussāk*, e lo considera caratterizzato dalla disponibilità ad attribuire potere e autorità a un'unica e sola divinità assoluta, escludendo così la possibilità, perlomeno in teoria, di una gerarchia umana. Difficile non riconoscere un'eco delle formulazioni che Crone avanza - in particolare nella sua monografia *God's Rule* (2005)- in riferimento al pensiero politico islamico nel suo complesso. Il secondo modello di sacralità proposto da Ali è, invece, quello 'enoteista'.

Il termine è usato dallo studioso in riferimento alla preminenza di una divinità principale esistente insieme ad altre, ad essa subordinate. In quest'ottica, Ali teorizza che si sia data in epoca abbaside una concezione della sacralità tollerante con l'emergere di figure di potere secondarie rispetto alla divinità unica, ma comunque sacralizzate e organizzate ge-

rarchicamente. Tale concezione costituirebbe una significativa continuità con le tradizioni del Vicino Oriente antico.

Ora, sebbene in alcuni degli esempi che proporremo in questa sezione sia percepibile una certa conflittualità nella coesistenza dell'autorità dei governanti da un lato e di taluni *mašāyih* o *nussāk* dall'altro, non possiamo fare nostra la definizione di 'altre divinità' che Ali propone per patroni e califfi (2008, 18) e, di conseguenza, neppure i termini precisi della categorizzazione da lui teorizzata. Ciò nonostante, dal momento che nel suo articolo Ali parla di due sistemi di sacralità in competizione volti a costruire attivamente autorità, è di tutta evidenza come questa concezione binaria della sacralità si traduca inevitabilmente in diverse posizioni sull'universale questione della legittimità – o meno – del potere costituito.

Le teorizzazioni di Ali e di Tor possono, quindi, trovare nello studio delle celebrazioni di *nawrūz* un campo di verifica. Per questo motivo, pur senza fare nostri i termini nei quali Ali imposta il discorso o le conclusioni a cui perviene Tor, riteniamo opportuno non ignorarne le stimolanti tesi proposte. Questi due studi, allora, costituiscono il quadro di riferimento entro il quale considereremo le due principali questioni affrontate nella presente sezione.

In primo luogo intendiamo argomentare che il *nawrūz* costituì un elemento chiave della vita politica delle corti abbasidi. Sebbene il significato politico del recupero di antiche tradizioni iraniche, così come di titoli e simbologie, sia stato studiato in alcune delle sue diverse manifestazioni e, come abbiamo visto, recentemente anche come fenomeno nella sua complessità, il ruolo del capodanno iranico in tutto questo non ha però ricevuto l'attenzione che meriterebbe. La rilevanza politica delle celebrazioni di *nawrūz* potrebbe anche risultare prevedibile semplicemente sulla scorta delle considerazioni sopra esposte; tuttavia ad oggi manca uno studio *ad hoc* che si basi sulle fonti disponibili.

In secondo luogo ci si propone qui di indagare quale fosse la percezione del rapporto tra la celebrazione di una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica – ancorché celebrata da pressoché tutti i musulmani delle terre centrali e orientali dell'impero califfale – e il pensiero politico islamico. Sarà così possibile valutare come le celebrazioni e gli usi di *nawrūz* in epoca abbaside operassero nel contesto dell'assimilazione di ideali regali iranici studiata da Tor e dei due sistemi di legittimazione del potere definiti da Ali.

1.6.6 La figura di al-Mutawakkil e il rapporto tra *nawrūz* e regalità islamica

Alla luce delle fonti prese in esame e di quanto detto nelle sezioni precedenti, possiamo concludere che il *nawrūz* non era collegato solo a una vaga idea di 'persianità', bensì, più precisamente, ai concetti di regalità incarna-

ti dalle figure dei grandi re di Persia nel contesto della storia tradizionale dell'antico Iran, ereditata e ulteriormente sviluppata dalla produzione culturale del primo *islām* (Yarshater 2006). Come abbiamo visto nella sezione sui miti relativi all'istituzione del *nawrūz*, infatti, i resoconti riguardanti l'istituzione del *nawrūz* legano in alternativa l'avvenimento alle azioni di due tra le principali figure regali della storia tradizionale iranica: Ğamšīd e Afrīdūn. Non solo: conferme in questo senso possono essere riscontrate nello studio della pratica dei doni di *nawrūz*, descritta esemplarmente, nel passo del *Kitāb al-maḥāsin wa al-āḍḍād* relativo alla veste donata da al-Ḥālid al-Muhallabī ad al-Mutawakkil (si veda in proposito la sez. 1.3.7). Queste le parole del califfo abbaside: «In questo giorno si dona ai sovrani e ai grandi. [Dunque] devo donare quanto posso al mio Signore», il quale, dopo averle pronunciate, dispose l'invio di una somma di 10.000 *dirham* a Mecca e Medina. Se sul significato di questo aneddoto in relazione alla competizione sociale di corte abbiamo già discusso ampiamente più sopra, è qui il caso di sottolineare un ulteriore aspetto della spiegazione fornita da al-Mutawakkil per il suo agire. Il *nawrūz* viene presentato come il momento in cui, da parte di ciascun membro della struttura gerarchica può avvenire il riconoscimento – e contestualmente l'accettazione – dell'autorità detenuta da chi, nella scala gerarchica stessa, detiene un rango superiore. Non solo, quindi, agli occhi dell'anonimo autore o autori del *Kitāb al-maḥāsin wa al-āḍḍād* l'autorità e le gerarchie umane sono tipicamente connesse al Dio unico, ma addirittura non c'è alcun conflitto o tensione tra retaggio iranico e tradizione islamica. Al contrario, il *nawrūz* e la sua celebrazione sono, in questo caso, il momento e la modalità stessi in cui il processo autoritativo fluisce da Dio al califfo e, da questi, ai suoi cortigiani.

1.6.7 Il giuramento di fedeltà ad al-Rāḍī del principe 'Abbās

A questo aspetto del *nawrūz* abbaside è da ricollegarsi un passo tratto dal *Kitāb aḥbār al-Rāḍī* (IV/X secolo). L'opera di al-Ṣūlī, databile al califfato di al-Rāḍī e dunque ben posteriore al citato *Kitāb al-maḥāsin wa al-āḍḍād* (III/IX secolo), contiene notizia del fatto che proprio quest'ultimo califfo, nel 323/935, richiese un giuramento di fedeltà che parte dal proprio fratello in occasione del giorno di *nawrūz* (Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, 66; Canard 1946, 113-14). Al-Ṣūlī, la cui vicinanza alla corte del califfo permette di considerare le sue parole valida interpretazione dell'immagine che di al-Rāḍī la corte voleva proporre, riporta quanto segue:

Era *nawrūz*, l'ottavo giorno di *raġab*, e al-Rāḍī di rivolse a suo fratello al-'Abbās, convocandolo a palazzo con un gruppo di gente tra cui Abū

al-Qāsim, *kātib* di Nāzūk.⁹⁹ Al-‘Abbās uscì tra mezzogiorno e il tardo pomeriggio. [Poi al-Rāḏī] convocò il visir, il *qāḏī* ‘Umar b. Muḥammad¹⁰⁰ e noi. Il *qāḏī* redasse uno scritto di proprio pugno. Non fu il visir a scriverlo e disse al *qāḏī*: «Tu sei più competente [per scrivere] queste righe e sei più adatto [a questo lavoro]». [Il *qāḏī*] redasse un documento molto bello, registrando il giuramento di fedeltà di ‘Abbās e di coloro che erano venuti con lui, certificando che questi non era mai venuto meno ai suoi doveri e che non aveva commesso atti di insubordinazione.

La datazione del *nawrūz* all’ottavo giorno di *raġab* 323 è problematica. L’8 *raġab* 323 coincide, infatti, con il 13 giugno, data prossima più al *nayrūz mu‘taḏidī*¹⁰¹ che non al *nawrūz* della tradizione iranica. Il fatto era già stato rilevato da M. Canard nella sua traduzione francese annotata, dove, peraltro, si era limitato solamente a constatare la leggera discrepanza col *nayrūz mu‘taḏidī* (due giorni), senza fornire spiegazioni in merito.¹⁰² Anche in questo caso, dunque, si conferma il persistere del *nayrūz mu‘taḏidī* a Baghdad, nonostante possa dirsi disattesa già l’anno successivo la misura fiscale emanata da al-Mu‘taḏid, dato che l’*ifititāḥ al-ḥarāġ* fu imposto nel mese di *muḥarram*/30 novembre-29 dicembre 935 (Canard 1946, 127). Il *nayrūz mu‘taḏidī*, tuttavia, pare ereditare l’importanza che il *nawrūz* della tradizione rivestiva nella vita politica e di corte, al di là del suo effettivo valore in ambito fiscale e amministrativo. È questo un punto rilevante, in quanto dimostra, se posto a fianco delle attestate celebrazioni di strada del *nayrūz mu‘taḏidī*¹⁰³ che il dislocamento dell’*ifititāḥ al-ḥarāġ* operato sotto al-Mu‘taḏid comportò un trasferimento al *nawrūz* riformato dell’11 giugno delle valenze proprie del *nawrūz* della tradizione (1° *farwardīn*), sia per l’ambito popolare di strada, sia per l’ambito cortigiano di palazzo. Questo, chiaramente, al di là dell’importanza della riforma per la macchina fiscale, sebbene il decreto califfale fosse incentrato sul valore amministrativo del *nawrūz* e gli storici, nel riportare l’emanazione di tale decreto, paiano attribuire al *nayrūz mu‘taḏidī* valore di mera scadenza fiscale.

99 Nāzūk (m. 317). Fu a capo della *šurṭa* di Baghdad sotto al-Muqtadir.

100 Abū al-Ḥusayn ‘Umar b. Muḥammad al-Azdī (m. 328/939-40). Erede di una importante famiglia di *qāḏī* di Baghdad. Ricoprì la massima carica giudiziaria della capitale sotto al-Muqtadir.

101 Vale a dire all’11 giugno.

102 «On attendrait 6 rajab/11 juin» (Canard 1946, 114).

103 Su questo punto si veda più avanti, la sez. 3.1.3.

1.6.8 Giorni di divertimento o feste?

Lo stretto rapporto del *nawrūz* con il potere imperiale – tanto forte da sopravvivere anche alla radicale riforma voluta da al-Mu'taḍid – pone inevitabilmente la questione del rapporto di questa festa con gli ambienti pietisti, indicati da Ali principalmente nei *mašāyih*. La questione della legittimità islamica delle celebrazioni di *nawrūz* – ma lo stesso può dirsi anche per il *mihraġān* – emerge in diverse fonti. Sia con tentativi di inquadrare le feste iraniche in una cornice sciaraitica sia, ben più raramente, come rigetto di queste celebrazioni sotto il profilo religioso. Altre volte la questione è affrontata con la ricerca di una via di mezzo, che può prendere diverse direzioni. In questo senso, un caso di particolare interesse è contenuto nel *Kitāb al-aġānī* (23, 211-13).

I protagonisti di questo aneddoto sono il poeta 'Alī b. al-Ġahm (m. 249/863) e il suo rivale, l'abile poeta satirico Marwān al-Aṣġar, entrambi poeti alla corte califfale di al-Mutawakkil. Nella letteratura dell'epoca, i due sono noti per l'annosa rivalità che li coinvolse, in cui il nostro 'Alī b. al-Ġahm sovente si vedeva posto in situazioni socialmente difficili dalle taglienti doti satiriche di Marwān. Il primo era discendente di una tribù araba, originaria del Bahrein e trasferitasi nel Khorasan in seguito alle conquiste arabe. La partecipazione di questo gruppo alla presa del potere abbaside, come vedremo, è oggetto di disputa, ma sta di fatto che il nostro nacque a Baghdad, ove il padre si era trasferito ottenendo un posto all'interno dell'apparato amministrativo sotto al-Ma'mūn, ed entrò a corte solo durante il califfato di al-Mutawakkil, quando ancora si guadagnava da vivere insegnando *fiqh* di indirizzo proto-ḥanbalita. Il passo che ci interessa riporta quanto segue:

Alī b. al-Ġahm recitò una *qaṣīda* in onore di al-Mutawakkil:

Fa' che il tempo si rinnovi e fai del *mihraġān* una festa di gioia.

Questo verso fu ripetuto [ad al-Mutawakkil] da Abū Simṭ [Marwān] b. Abī Ḥaḥṣa, sicché il califfo disse: «Spiegami, 'Alī, le tue parole 'e fai del *mihraġān* una festa di gioia'. [Intendi dire che] il *mihraġān* è un giorno di festa o un giorno di gioia?¹⁰⁴ I giorni di festa sono quelli che Dio ha imposto all'uomo, come *al-fīṭr*, *al-aḍḥā*, il venerdì o i giorni del *taṣrīq*, mentre *mihraġān* e *nayrūz* sono feste degli zoroastriani. Non si può dire al califfo di Dio nella sua adorazione e dell'inviato di Dio nella sua comunità 'fa' del *mihraġān* una festa». 'Alī b. al-Ġahm non sentì, ma, quando queste parole gli furono riportate, rispose:

104 Ar. *yawm 'īd aw yawm lahw*.

Siamo i tuoi sostenitori, di famiglia del Ḥurāsān.
Tra i primi a combattere e uomini coraggiosi!

Siamo i figli¹⁰⁵ di questa bandiera nera,
[siamo] la gente del partito lodato.

Allora Marwān disse: «Se è vero che sedeste nell'assemblea lodata, perché Qaḥṭaba uccise tuo nonno e lo crocifisse tra i nemici degli abbasidi?» Al-Mutawakkil chiese: «È vero che Qaḥṭaba uccise tuo nonno?» [‘Alī b. al-Ġahm ripose:] «No, Comandante dei credenti, lo giuro su Dio». Il califfo si voltò verso ‘Alī Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir¹⁰⁶ e gli chiese: «È vero quel che dice Marwān?», Muḥammad rispose: «Ma se anche fosse come dice, che colpa ne avrebbe ‘Alī b. al-Ġahm? Dio ha già ucciso tutti i vostri nemici e salvato i vostri alleati!». Al-Mutawakkil rise e disse: «È come dici, Dio ha davvero agito così».

L'aneddoto si chiude con alcuni versi in cui Marwān insiste nell'accusare Ibn al-Ġahm di aver mentito circa la storia della sua famiglia, rivendicando per la propria il ruolo di veri amici della casa abbaside. Ora, se pure è vero che il passo in questione si riferisce a un *mihraġān*, è lo stesso testo a estendere il ragionamento attribuito ad al-Mutawakkil anche al *nawrūz*. Non sappiamo se il favore mostrato da Ibn al-Ġahm nei confronti delle feste iraniche sia genuino e, quindi, precedente ai suoi giorni di fortuna presso la corte califale o se piuttosto, per convenienza, il *faqīh* rigorista abbia abbracciato un costume che sappiamo da altre fonti già citate essere stato condiviso anche da al-Mutawakkil. Se però fosse vera la prima ipotesi, il passo costituirebbe un forte indizio del fatto che le discordanti opinioni circa l'accettabilità islamica delle feste iraniche non corrispondevano a quelle tra scuole giuridiche. Infatti, da un *‘alīm* proto-ḥanbalita, quale ‘Alī b. al-Ġahm fu prima di entrare a corte, ci si aspetterebbe quantomeno che non esortasse il califfo a celebrarle.

105 Questo secondo verso potrebbe costituire una rivendicazione di appartenenza al gruppo sociale definito *abnā’ al-dawla*. La definizione classica fornita da D. Ayalon - in un intervento del 1964 pubblicato solo nel 1994 - li fa coincidere con gli eredi in Baghdad dei sostenitori khorasanici della dinastia abbaside (Ayalon 1994). A metà degli anni Novanta M. Zakeri (1995) ha avanzato una diversa proposta, ritenendo di poter riconoscere negli *abnā’ al-dawla* l'esito abbaside della cavalleria sasanide (*asbārān*). Tuttavia, J. Turner (2004), in un acuto articolo dedicato alla questione, ha sottolineato, fonti alla mano, come l'emergere nelle fonti degli *abnā’ al-dawla* sia quasi senza eccezione da ricondurre alla seconda metà del II secolo dell'Egira, in concomitanza con lo scontro tra al-Amīn e al-Ma'mūn. Il concetto di *abnā’ al-dawla* sarebbe così emerso al fine di soddisfare precise esigenze politiche, peculiari di quel momento tanto critico per le sorti dell'impero, e avrebbe poca pregnanza per gli anni successivi al califfato di al-Ma'mūn.

106 ‘Alī Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Ṭāhir. Esponente del ramo iracheno della famiglia tahiride, fu *ṣāḥib al-ṣurṭa* dal 237/851 fino al 255/859 (Bosworth 1996, 168).

1.6.9 Le celebrazioni di *nawrūz* come privilegio di corte

Il passo si presta poi a ulteriori considerazioni. Indipendentemente dalla veridicità storica dei fatti riportati, colpisce in ogni caso che la figura di 'Alī b. al-Ġahm, poeta – ripetiamo – con trascorsi da *faqīh*, si veda accusata proprio sul piano della discussione di *fiqh*, ma reagisca difendendo con un orgoglioso richiamo alle radici khorasaniche della propria famiglia e al supporto che questa avrebbe garantito alla causa abbaside.¹⁰⁷ Questa strategia dialettica va spiegata. A prima vista si potrebbe pensare che si tratti di un tentativo da parte di Ibn al-Ġahm di svicolare da un'argomentazione troppo solida, ma è questa un'ipotesi che ci sentiamo di scartare con convinzione per due motivi.

In primo luogo, Ibn al-Ġahm non mancava della competenza per confutare la tesi sul piano giurisprudenziale.¹⁰⁸ Perdipiù, il suo accusatore non tenta in alcun modo di riportarlo su quel terreno, bensì prosegue nella disputa storico-genealogica, imbarcandosi nel difficile tentativo di screditarlo. Marwān, in altre parole, vede con chiarezza la validità della risposta di Ibn al-Ġahm ed è costretto rispondere a tono. L'impressione che se ne ricava si fa allora suggestiva. Il problema suscitato dal «dire al califfo di fare del *mihraġān* una festa» risulta controverso in relazione proprio al rango sociale – o meglio sociopolitico – di chi propone un tale invito. Con questo verso, Ibn al-Ġahm sta facendo suo un comportamento riservato alla cerchia più intima di al-Mutawakkil in un momento nel quale, parrebbe, non gode di questa posizione. Sarebbe questa la ragione, vogliamo suggerire, per la quale è perfettamente sensato e appropriato per il poeta rivendicare il diritto ad una tale prossimità al califfo per via del contributo dato dalla sua famiglia alla causa abbaside nei suoi primi giorni, in questo modo portando avanti un valido argomento che Marwān è costretto a confutare alla base, perché è chiaro che, assunto per vero il contributo del nonno di 'Alī b. al-Ġahm agli abbasidi, il poeta avrebbe allora diritto ad un posto tra gli uomini più vicini al califfo e, dunque, un conseguente diritto-dovere a partecipare alle celebrazioni di *nawrūz* e, nel caso specifico, di *mihraġān*. Tutto questo, peraltro, conferma quanto già abbiamo potuto vedere in proposito nel caso del dono di *nawrūz* come privilegio per l'omaggiante alla

¹⁰⁷ La famiglia di 'Alī b. al-Ġahm e gli abbasidi condividono inoltre, sia l'origine araba che la provenienza dal Khorasan. Il richiamo all'identità khorasanica è dunque forse legato all'idea che la dinastia abbaside fosse, come riportato da al-Bīrūnī, considerata tale (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 213).

¹⁰⁸ Alcuni secoli dopo, sarebbe stato al-Ġazālī, in campo sunnita, a essere interpellato su questo argomento. La risposta del celeberrimo *faqīh*, fu una *fatwā* in cui si dichiarava la liceità di queste celebrazioni a condizione che il musulmano che vi avesse preso parte sia certo in cuor suo di essere scevro da alcuna intenzione di rivivificare usi zoroastriani (al-Ġazālī, *Kimiyā*, 407).

corte di al-Mahdī (si veda in particolare la sez. 1.3.8). Reclamare tale diritto costituisce altresì un tentativo di appropriarsi di un rango tanto elevato e l'opposizione a celebrare festività iraniche è qui poco più che un trucco dialettico volto a coprire un attacco a livello personale. In altri casi, al contrario, una simile opposizione risulta sostanziale.

1.6.10 Il digiuno di *nawrūz*: pia protesta o eresia qarmata?

A questa categoria appartiene la notizia, contenuta nel *Kitāb ta'rīḥ Baġdād*, della protesta di tre uomini particolarmente pii che decisero di «digiunare il giorno di *nawrūz*, rimanendo nella moschea principale [di Baghdad] e ripetendo 'questa è la festa dei *mušrikīn*'» (al-Baġdādī, *Baġdād*, 8, 476). Nel riportare questa inconsueta protesta l'autore si sente in dovere di specificare che «fecero questo per distinguersi dai *mušrikīn*». Non è difficile comprendere la necessità di tale spiegazione, se consideriamo che un tale comportamento è molto raro nelle fonti, motivo per cui merita qualche riga di discussione. Che il digiuno a *nawrūz* (e *mihraġān*) costituisse un'insolita, persino sospetta, inversione dell'uso comune è dimostrato dal fatto che al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 13, 2129) attribuisce questo costume all'eresia qarmata, assieme ad altri precetti che distorcono o invertono elementi dell'*islām* o pratiche altrimenti diffuse:

Tra i suoi precetti si annoverano i seguenti: si devono osservare due digiuni all'anno, uno a *nawrūz* e uno a *mihraġān*. Il *nabīd*¹⁰⁹ è proibito e il vino permesso. L'abluzione, vale a dire lavare l'impurità legale, è invalida e si pratica solo l'abluzione per la preghiera. Coloro che si sono opposti [a Qarmat] senza combattere devono pagare una tassa. Gli animali con zanne o artigli sono proibiti.

Una pratica inconsueta, dunque, al punto di essere associabile a costumi di evidente stampo eretico, ma non inaudita, se è vero che, come riporta il giurista, andaluso (ma formatosi presso maestri iracheni), Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900). Egli riporta che fu richiesto un parere a Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh b. Kurayz al-Ḥuzā'ī¹¹⁰ proprio su come considerare la pratica di riunirsi a *nawrūz* e *mihraġān* per digiunare, domanda alla

109 Termine arabo che indica una grande varietà di bevande alcoliche.

110 Il personaggio in questione potrebbe essere identificato in Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt, che governò peraltro la regione iranica del Sistan alla fine del I/VII secolo. Tuttavia, il nome completo di questo governatore era Ṭalḥa b. 'Adballaḥ e non Ṭalḥa b. 'Ubaydallāh. La differenza potrebbe spiegarsi con un errore di trasmissione, ma non permette comunque di ricondurre con certezza questo responso giuridico - e cosa più importante, la pratica del digiuno di *nawrūz* - all'epoca omayyade.

quale egli avrebbe risposto definendola un'innovazione tra le più gravi¹¹¹ (al-Qurṭubī, *Bida'*, 14).

1.6.11 *Nawrūz, Mihraġān, al-Fiṭr e al-Aḍḥā*

Che alcuni aspetti delle celebrazioni di *nawrūz* stridessero con la sensibilità religiosa risulta dai seguenti versi, in cui Ibn al-Rūmī¹¹² (*Dīwān*, 6, 1818) sviluppa il ragionamento elaborato per difendere e lodare le celebrazioni di *nawrūz* e *mihraġān* del suo già citato patrono 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir:

Ti offro come dono il mio festeggiamento di *nawrūz* e *mihraġān*, nel momento in cui ti visitano.
 Per ringraziarti di averli esaltati, senza indugiare sul confine [tra lecito e illecito].
 Nell'onorarli non sei passato per la porta religiosa, ma per quella mondana.
 Per come son celebrati sembrano essere simili alle due feste [dell'*islām*].
 Non sono [però] feste di preghiera, ma occasioni per la tua generosità e i tuoi doni.

Il poeta appare ben convinto del fatto che possano darsi festeggiamenti di *nawrūz* e *mihraġān* sciaraiticamente non accettabili. Tuttavia, con altrettanta convinzione, chiarisce che non è di tali celebrazioni che il suo patrono si fa ospite. Egli, al contrario, in un certo senso rimuove dalla festa in questione i caratteri non indiscutibilmente congrui in ottica sciaraitica.¹¹³ Non solo: le due principali feste di derivazione iranica sono paragonate esplicitamente alle *a'yād* islamiche, concetto ribadito, peraltro, anche in un verso attribuito da al-Ṭa'ālibī (*Yatīmat*, 3, 77) al poeta minore al-Ḥasan b. Ahmad b. al-Ḥaġġāġ, il quale avrebbe detto «A te, mio signore, giungono al-Fiṭr e al-Aḍḥā / il giorno di *nawrūz* e quello di *mihraġān*». La questione è quindi posta in maniera diametralmente opposta al discorso di al-Mutawakkil sulla distinzione tra giorni di festa e giorni di gioia e,

111 Ar. *bid'ā min ašadd al-bida'*.

112 Sono versi particolarmente interessanti per lo stile logico-dialettico della sua poesia, su cui si veda il saggio di McKinney (2004, 78).

113 A questo proposito e a titolo di esempio di come la questione della discutibilità sul piano sciaraitico delle usanze legate al *nawrūz* non possa dirsi esaurita con la sola celebrazione o meno delle feste di origine extraislamica, si noti l'affermazione di al-Zamaḥṣārī, secondo il quale i persiani antichi sarebbero stati dei *mušrikīn* perché auguravano ai propri sovrani di vivere mille *nawrūz* e mille *mihraġān*, con questo intendendo un augurio di immortalità poco consono alle creature di questa terra (al-Zamaḥṣārī, *Kaššāf*, 1, 168).

ancor di più, in termini diametralmente opposti alla *qaṣīda* che al-Buḥturī compose in lode di al-Muhtadī per lodarne il rifiuto delle feste «di coloro che errano», come le chiama il poeta in quei versi – e solo in quelli. In riferimento a quell'episodio, va detto che la ragione per il rifiuto delle feste di origine extraislamica pare coerente con la politica religiosa di al-Muhtadī, che supportò univocamente la scuola ḥanafita, laddove, ad esempio, al-Mutawakkil preferì mantenere un approccio più ampio, nominando o confermando nei loro incarichi esponenti di varie scuole nel tentativo di riconciliare differenti fazioni sotto la sua autorità unica (Melchert 1996, 334-8), una volontà che emerge anche nel citato passo dal *Kitāb al-aḡānī*. Che proprio da ambienti ḥanafiti venisse la più accesa opposizione alle celebrazioni di feste iraniche è comprensibile alla luce del valore politico del *nawrūz*, così come delle tradizioni regali della tradizione iranica nel loro complesso, in quanto, costituendo queste per il califfo uno strumento di legittimazione non radicato nell'ortoprassi sciaraitica, finivano col ridimensionare l'influenza dei giuristi. Si tratta di un'opposizione ancor più comprensibile se si considera che tutto ciò avveniva in un momento delicato, in cui andavano delineandosi la fisionomia e le sorti del futuro califfato in quanto istituzione. Come correttamente sintetizza Tor (2012, 147) «this formative time witnessed the transfer of the religious authority of the caliphate to the nascent Sunni clerics – the 'ulamā'». Ora, poiché secondo Ali le voci della corte erano impegnate a rinsaldare le fondamenta legittimanti delle figure di potere, prima tra tutte quella del califfo, facendo ricordo all'intero arsenale dialettico fornito dalla tradizione dell'ambiente degli intellettuali, è concesso aspettarsi che il *nawrūz*, in quanto momento di legittimazione e (ri-)conferma di autorità politica, debba collocarsi in questo schema.

In proposito, bisogna notare che Ali, nel suo articolo, basa la propria argomentazione principalmente sull'analisi di panegirici e opere architettoniche, non prendendo in esame l'iranismo della corte califfale abbaside e concentrandosi su testi ed elementi materiali tesi a esaltare l'autorità di califfi e notabili, ponendola, stando alla sua categorizzazione, in conflitto con quella divina. Questa prospettiva appare in contraddizione con l'idea, espressa da Tor, che l'adozione di simbologie connesse all'Iran antico non confliggesse con «la legittimità islamica», ma costituisse invece un utile supplemento agli strumenti politici dei governanti dell'epoca. Dal canto nostro, nelle fonti abbiamo riscontrato due casi di decisa opposizione alla celebrazione di feste iraniche, uno nel passo del *Kitāb ta'rīḥ Baḡdād* e l'altro nel rifiuto dei doni di *mihraḡān* da parte di al-Muhtadī. In entrambe le fonti abbiamo un valido esempio della voce 'monoteistica' teorizzata da Ali, a nostro parere forse meglio definita come 'esclusivista' nei confronti di autorità altre da quella del Dio unico. Va detto, però, che almeno nel caso di al-Muhtadī, questa voce poté parlare da una posizione di controllo della corte, il che suggerisce con forza che la rigidità con cui Ali divide ideolo-

gia della corte e pii *mašāyih* sia da riconsiderare. Il modello in questione necessita, in altri termini, di maggiore complessità per potersi adattare ai dati forniti dalle nostre fonti.

La produzione di *ḥadīṭ* volti a islamizzare il *nawrūz*, i due discorsi attribuiti ad al-Mutawakkil, nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e nel *Kitāb al-aḡānī*, e, infine, i versi di Ibn al-Rūmī, lasciano intendere una terza voce, volta a conciliare impiego politico delle celebrazioni di *nawrūz* e autorità divina. Nel passo tratto dal *Kitāb al-aḡānī*, ciò si realizza con una distinzione teorica tra *yawm ʿid* religiosi e *yawm lahw* mondani. L'aneddoto riguardante al-Mutawakkil e al-Muhallabī è, poi, del tutto esplicito nel mostrare quasi plasticamente il senso politico dei doni di *nawrūz* e il rapporto, pensato come armonioso, tra autorità califfale e divina, dalla quale la prima discende, analogamente a come il prestigio del cortigiano è frutto del riconoscimento dell'autorità di al-Mutawakkil. Infine, nel caso delle celebrazioni *nawrūzī* di ʿUbaydallāh b. Ṭāhir, vediamo questo patrono lodato da Ibn al-Rūmī precisamente per aver rimosso dal *nawrūz* e dal *mihraġān* quegli stessi elementi in contrasto con l'unicità di divina che, secondo la teoria della voce 'enoteistica' di Ali, avrebbero costituito lo strumento principale per la sacralizzazione della propria umana autorità. Possiamo perciò concludere che, sebbene la voce pia, esclusivista, sia percepibile nelle fonti, quella 'enoteistica', dal canto suo, pare tacere. Al contrario, ribadiamo, si riscontra la presenza di una terza voce volta a facilitare l'inclusione di concetti 'antico persiani' nel pensiero politico e nella relativa prassi dell'epoca.

1.7 Sincronismi

1.7.1 Una questione di armonia: tra calendario e pratica sciaraitica

Una dato più concreto sul rapporto tra accettabilità sciaraitica e celebrazioni del *nawrūz* può emergere dallo studio di quelle notizie relative a occorrenze di quest'ultimo in prossimità con festività del calendario islamico o del mese sacro di *ramaḡān*. L'interesse per la questione è, in realtà, duplice. In primo luogo, lo studio di tali sincronismi può permetterci di capire come la coincidenza o la prossimità tra feste appartenenti a diversi ambiti culturali e religiosi, nonché individuate in base a specifici sistemi calendariali, costituissero fatto degno di essere registrato, testimoniando della diffusione di una tendenza ampiamente attestata nella letteratura dell'epoca. Si tratta di una pratica che trova piena consonanza nella

coeva produzione storiografica bizantina¹¹⁴ (è il caso, per esempio, della *Cronographia* dello storico bizantino del IX secolo Sincello). In secondo luogo, i casi di coincidenza o di grande prossimità tra *nawrūz* e *a'yād* sciaraitiche possono talora costituire una valida spia del rapporto esistente tra la principale festività di origine extra-islamica conosciuta dall'epoca abbaside e il modo in cui l'*islām* era allora concepito. Abbiamo già visto, infatti, come il rapporto tra celebrazioni di origine iranica da un lato e *a'yād* sciaraiticamente sanzionate diventi centrale nella riflessione attribuita ad al-Mutawakkil sulla distinzione tra giorni di *'īd* e giorni di *lahw*. Risulta allora di estrema importanza per quanto detto nella sezione sulla legittimazione dell'autorità – che nel contesto abbaside è sempre *autori-tà islamica* – capire quale soluzione si adottasse, per esempio, in quegli anni in cui l'obbligo di digiuno nel mese di *ramaḍān* andava a interdire i festeggiamenti di *nawrūz*.

1.7.2 I sincronismi di *nawrūz* in al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 12, 1420) menziona, per l'anno 239/854 la coincidenza tra *nawrūz* e Domenica delle palme nel giorno 22 aprile, vale il 20 di *ḡu al-qa'da* in termini di calendario islamico. Il dato fornito da al-Ṭabarī è corretto e lo storico ci riporta che «i cristiani ritenevano che le due date non si fossero mai incontrate in età islamica», precisazione che potrebbe segnalarci come anche in ambito cristiano si prestasse attenzione a sincronismi di questa natura.¹¹⁵

Un'altra convergenza di date significative registrata nel *Kitāb ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk* si ebbe nel 268/882. In quell'anno «[...] il mese di *ramaḍān* iniziò con una domenica. [Poi,] la seconda domenica di *ramaḍān* fu la Domenica delle palme, la terza Pasqua, la quarta *nayrūz* e la quindi fu l'ultimo giorno del mese» (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 13, 2024). Per quell'anno, sappiamo che il mese di *ramaḍān* iniziò domenica 25 marzo e che *nawrūz* cadde domenica 15 aprile, cioè il ventiduesimo giorno di *ramadān*. I medesimi sincronismi registrati da al-Ṭabarī sono registrati anche da Ibn al-Aṭīr e Ibn al-Ġawzī – presumibilmente seguendo al-Ṭabarī stesso –, ma

114 Risulta alquanto debole la tesi avanzata recentemente da Cooperson (2015, 381-2) secondo cui l'interesse della cultura abbaside – nel caso preso in esame dallo studioso americano rappresentata dallo storiografo al-Mas'ūdī e dal suo uso occasionale di più sistemi calendariali per la medesima data – sarebbe da attribuirsi a una scarsa fiducia nella stabilità a lungo o lunghissimo termine dell'ecumene islamica e quindi del suo calendario di riferimento, quello islamico e dell'Egira.

115 A questo proposito va notato che lo stesso autore riferisce, per l'anno 244/859 di una coincidenza tra *'īd al-aḡḡā*, *pesach* e Domenica delle palme che risulta parzialmente inesatta, poiché, se in quell'anno *'īd al-aḡḡā* cadde domenica 19 marzo, per il primo giorno di *pesach* si dovette aspettare il 23 dello stesso mese (Gil 1992, 466).

non risultano dalle opere di questi e di altri storiografi del periodo ulteriori riferimenti a casi di sincronismo o, più generalmente, indicazioni sugli anni in cui *nawrūz* e date significative sotto il profilo islamico-sciaraitico arrivavano, se non a coincidere, quantomeno a cadere particolarmente vicine.

Il quadro generale suggerisce che l'interesse per i sincronismi fosse legato più ai festeggiamenti di alcuni particolari circoli, piuttosto che a quelli della gente comune. A dare maggior spessore a questa ipotesi concorre il fatto che durante la vita di al-Ṭabarī si diedero diversi di questi casi.¹¹⁶ Si tratta di sincronismi che non si ritrovano citati né in al-Ṭabarī, né in altri autori e ciò ci porta a ritenere che la semplice vicinanza tra festività non fosse ritenuta notizia importante di per sé, degna perciò di essere menzionata, riportata e ricordata, quantomeno dagli storiografi che produssero opere in arabo.

1.7.3 I sincronismi nel *dīwān* di Ibn al-Rūmī

Se i riferimenti a questo genere di sincronismi sono al più occasionali nella letteratura di carattere storico, essi abbondano invece nella produzione di due celebri poeti dell'età abbaside, Ibn al-Rūmī e Miḥyār al-Daylamī. Un primo caso riguarda la coincidenza tra *nawrūz* e *'īd al-aḍḥā*. Si tratta di un *madīḥ* dedicato al visir Abū Ṣaqr Ismā'īl b. Bulbul (230-78/845-92), che ricoprì tale carica durante il califfato di al-Mu'tamid - sebbene chiaramente su indicazione del fratello al-Muwaffaq, come abbiamo già avuto modo di ricordare, vero detentore del potere in quegli anni - e investito, in particolare, di pieni poteri per l'ambito amministrativo. I versi composti da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 6, 2246-7) per l'occasione dicono:

Gioisci nella festa del Sacrificio e dell'*islām* e nella festa della gioia,
del sereno sorriso.
Due feste, *aḍḥā* e *nawrūz*, come fossero un sol giorno [a unire] le tue
azioni: disgrazia [ai nemici] e favore [agli amici].¹¹⁷
[Tu,] buon consigliere, balsamo per le anime. [Tu,] che strappi lo
spirito al corpo.

¹¹⁶ Il *nawrūz* cadde in prossimità di *'īd al-fiṭr* due volte: nel 269/883 e nel 303/916. Inoltre, una notevole prossimità tra *nawrūz* e *'īd al-aḍḥā* si verificò nel 241/856 e nel 303/916. Particolarmente importante è la prima di queste ultime due date, in quanto il *nawrūz*, cadendo in quell'anno l'11 *dū al-ḥiḡḡa*/21 aprile, si collocava nel proseguimento dei festeggiamenti di *'īd al-aḍḥā*, vale a dire nei giorni del *tašrīq*, durante i quali si estendono le celebrazioni connesse a questa festa fino a raggiungere il giorno 13 di *dū al-ḥiḡḡa*.

¹¹⁷ Questi primi due versi compaiono anche nell'opera antologica *Kitāb al-taḍkira al-ḥamdūniyya* (Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, 4, 171).

Così nel tuo giorno sei pioggia che cade fitta sugli ospiti e sei spada
 che si bagna nel sangue.
 Di Dio è l'*aḏḥā* e il *nawrūz* sta nel Suo giardino, quale occasione che
 non conosce alcuna pena.
 A *nawrūz* sacrifichi a piene mani il [tuo] patrimonio, come acqua che
 trabocca, ma che pioggia non è.

Tenendo conto della prossimità tra le due feste dichiarata dal poeta e dei dati cronologici-biografici disponibili sul suo conto, è possibile datare con precisione la composizione. Sappiamo che Ibn al-Rūmī nacque a Baghdad nel 221/836 e morì, secondo la datazione più tarda, nonché più accreditata, nel 283/896. Ora, nel corso dei suoi sessanta anni di vita *ʿīd al-aḏḥā* e *nawrūz* non coincisero mai perfettamente, ma in un paio di occasioni l'intervallo tra i due si ridusse a pochi giorni. In particolare il 10 *dū al-ḥiġġa* 241/20 aprile 856 cadde il giorno immediatamente precedente al *nawrūz* di quell'anno. Le due feste caddero per una seconda volta a breve distanza nel 275/889, quando finirono col trovarsi separate da un solo giorno intermedio: *ʿīd al-aḏḥā* il 15 aprile e *nawrūz* il 13 dello stesso mese. Siccome Ismāʿīl b. Bulbul nel 241/856 era appena undicenne, ci sentiamo abbastanza sicuri nello scartare la prima ipotesi.

Non è, però, da escludere a priori l'eventualità che, nell'occasione in cui furono declamati questi versi, si stesse festeggiando, un *nawrūz* riformato al 17 giugno, poiché ci stiamo riferendo ad anni successivi alla riforma pianificata - ma di incertissima applicazione, come avremo modo di approfondire nel prossimo capitolo - da al-Mutawakkil. Tuttavia, il 17 giugno non coincise mai in quel torno d'anni con lo *ʿīd al-aḏḥā* e il primo anno in cui si diede prossimità tra le due date fu il 269/883, quando lo *ʿīd al-aḏḥā* cadde il 20 giugno. Si tratta, tuttavia, di una data eccessivamente tardiva rispetto alla riforma di al-Mutawakkil, che è di un buon quarto di secolo precedente e di cui il passo in questione costituirebbe l'unica menzione conservatasi fino a noi. Inoltre, riteniamo che nel 269/883 Ibn al-Rūmī presenziò ai festeggiamenti del *nawrūz* tradizionale (1° *farwardīn*) di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir, come indicherebbe una sua *qaṣīda* che riferisce dell'eccezionale prossimità di *pesach*, *ʿīd al-fiṭr*, *nawrūz* e Pasqua cristiana:

Quattro feste hanno attratto la tua attenzione, un gruppo di quattro
 proveniente dalle quattro comunità.
Pesach, *fiṭr* e *nawrūz*, e prima di loro la Pasqua, si affollano
 supplicando il benefattore.

Spronate alla corsa con le briglie, sul punto di superare, nel desiderio,
 quanto più speravano.¹¹⁸
 Sono comprese in un periodo di venti [giorni], e curano ogni amarezza.

Come si può immaginare, la prossimità nell'arco di venti giorni, di queste quattro feste, basate su quattro diversi sistemi calendariali, è fatto piuttosto infrequente. Nel corso della vita di Ibn al-Rūmī, una eventualità simile si verificò solo nel 269/883, allorché la Pasqua cadde il 31 marzo, *pesach* il 7 aprile, lo *ʿid al-fiṭr* il 13 aprile e il *nawrūz* il 15 aprile.

Un'ulteriore punto di interesse per l'analisi di questo passo è l'identificazione del *nawrūz* come festa religiosa, al pari delle altre tre citate e, perciò, implicitamente considerata occorrenza di carattere religioso del credo zoroastriano. Tuttavia, come abbiamo estensivamente mostrato fin qui, le celebrazioni di *nawrūz* non erano certo prerogativa esclusiva della sola comunità zoroastriana, come del resto non lo sono neppure oggi. In nessun altro passo delle nostre fonti, se non in quelle che ne parlano come di *ʿid al-mušrikīn* sì da poterne stigmatizzare le celebrazioni in chiave di rigorismo religioso musulmano, il *nawrūz* ci viene presentato come festa zoroastriana o come manifestazione per eccellenza di quella religiosità. Anzi, in diversi casi si parla esplicitamente del *nawrūz* come di un momento di celebrazioni tipologicamente differenti da quelle religiose. Un caso esemplare è la distinzione tra festeggiamenti religiosi e festeggiamenti mondani del *nawrūz* impiegata dallo stesso Ibn al-Rūmī: «Nell'onorarli [scil. *nawrūz* e *mihraġān*] non sei passato per la porta religiosa, ma per quella mondana» (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 6, 1818; si veda anche più sopra, la sez. 1.6.11). È quindi a nostro avviso più corretto leggere la libertà, che il poeta si prende nel porre il *nawrūz* sullo stesso piano di altre note feste religiose, come dettata da esigenze eminentemente poetiche. Una libertà confortata dal fatto che, per gli zoroastriani, la festa aveva e ha comunque anche un carattere religioso (Boyce 1979, 74).

Sappiamo inoltre anche di un altro caso in cui Ibn al-Rūmī compose una *qaṣīda* in lode di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhīr, in occasione di un *nawrūz* e di uno *ʿid al-fiṭr* molto prossimi tra loro (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 3, 1308). In merito a questa composizione, è interessante notare come, agli occhi di Ibn al-Rūmī il rapporto tra le due festività sia di tipo diverso rispetto a quello che intercorre tra *nawrūz* e *ʿid al-aḏḩā*. Infatti, parlandone, egli può agevolmente alludere alla duplice natura antitetica del patrono, il quale sarebbe generosissimo con gli amici e inflessibile coi nemici. Ecco che, invece, per lo stesso autore, *nawrūz* e *ʿid al-fiṭr* svolgono funzioni che sono assimilabili:

118 Su questo verso è stata proposta un'analogia con le corse dell'ippodromo di Samarra, al cui centro era eretto un baldacchino come alloggio del califfo (Gruendler 2003, 46).

Fiṭr e *nawrūz* appaiono assieme, occasioni di gioia senza tristezza. Sono due virenti benedizioni, volte a rimuovere disgrazie e difficoltà.

La datazione più probabile per questa composizione è anche in questo caso il 269/883, quando lo *'īd al-fiṭr* cadde il 13 aprile e *nawrūz* il 15 dello stesso mese. Un'analogia, quella proposta da Ibn al-Rūmī tra *'īd al-fiṭr* e *nawrūz*, forse dovuta alla posizione che le due feste occupavano in seno al calendario, tale per cui in quegli anni lo *'īd al-fiṭr* potè rivestire, nei confronti del *nawrūz*, un ruolo che potremmo definire di 'liberatore'. Infatti, negli anni immediatamente precedenti il 269/883 il *nawrūz* cadeva durante il mese di *ramaḍān*, mese in cui erano interdetti festeggiamenti di altro genere. Lo *'īd al-fiṭr* sarebbe quindi giunto liberando il fedele dall'obbligo del digiuno, così come il *nawrūz*, in posizione ormai primaverile, giungeva a liberare il mondo dalle ristrettezze della stagione invernale. Non è quindi da escludere che questa composizione fosse un omaggio in occasione di uno dei *nawrūz* degli anni immediatamente precedenti. A questo proposito, va detto che Ibn al-Rūmī aveva di certo ben presente il fatto che negli anni precedenti il *nawrūz* era stato rinviato per evitare la coincidenza delle celebrazioni con i giorni del digiuno di *ramaḍān*, come dimostrano i versi di un ulteriore poema dello stesso poeta (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 2, 685-6):

O mattino che è domenica e *nawrūz*, il digiuno lega le tue mani!
Sarà il mattino del *fiṭr* a renderci lecita la perfetta coppa mattutina.
[...]
Questo è ora il nostro progetto: rimandare le gioie di *nayrūz*.
Ci sia perdonato questo decreto, ma non si può godere oggi della
sorte che sarà di domani.

È possibile datare con precisione la *qaṣīda*, tenendo presente l'indicazione della coincidenza tra mattina di *nawrūz* e domenica di *ramaḍān*. Questo perché, nel corso della vita di Ibn al-Rūmī, tale coincidenza si verificò solo il 22 *ramaḍān* 268/15 aprile 882.

Non deve sfuggire, qui, il fatto che i festeggiamenti di *nawrūz* potessero essere rimandati o anticipati così da ovviare a un'inopportuna sovrapposizione delle celebrazione per il capodanno con il digiuno del mese di *ramaḍān*. Un dato, questo, che trova conferma anche in al-Ṣūlī, il quale appunta nei suoi *aḥbār al-Rāḍī*, come nel 328/940 si anticiparono di un paio di giorni i festeggiamenti del '*nayrūz*'¹¹⁹ che, altrimenti, sarebbero caduti al secondo giorno del mese sacro.

119 Sebbene al-Ṣūlī non specifichi la cosa, si tratta di un *nayrūz mu'taḍidī*. Su questo punto si può leggere di più nella sez. 1.6.7.

Ancora più esplicita è la *qaṣīda* composta, ancora una volta per 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir, da Ibn al-Rūmī (*Dīwān*, 6, 2609-10) per il *nawrūz* del 266/880, quando il capodanno cadde il 1° *ramaḍān*, corrispondente al 15 aprile di quell'anno:

Il mese della pietà ha per compagno il giorno della gioia, or divenuto,
 dopo tanta distanza, qual suo fratello.
 È cosa sorprendentemente inaudita l'accordo tra ciò che è contrario e
 discorde.
 Solo il [nostro] principe può mettere pace tra loro, altrimenti
 insisteranno a divergere.
 O principe, sei tu a condurre il giorno che vagola. Come lo si celebra
 è lo strumento per condurlo
 Nella preghiera, nel digiuno, nella larghezza, nei benefici elargiti,
 E altre simili azioni operate nel timore di Dio, di modo che al mese
 che è del digiuno più non dispiaccia convivere [con il *nawrūz*].
 In passato [il *ramaḍān*] contrastava [col *nawrūz*] e ci si piegava al suo
 retto governo, accordandogli preferenza.

La *qaṣīda* si apre con il riconoscimento, da parte del poeta, dell'eccezionalità costituita dal celebrare il *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*. Tale scelta - di per sé sorprendente e facilmente attaccabile da ambienti rigoristi - è però da subito connessa alle buone qualità di 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir. Il suo modo di celebrare il *nawrūz* farebbe di questo, precisa il poeta, festa del tutto compatibile con le prescrizioni sciaraitiche per il mese di *ramaḍān*. Tuttavia, Ibn al-Rūmī non ignora il fatto che questa posizione espone il fianco a critiche severe e prosegue anticipando possibili critiche:

[Eppure ancora] capita che qualcuno parli con ignoranza, e faccia
 discorsi mistificatori, parlando di devianza e di vanagloria:
 «Quale conciliazione vedresti, e quale accordo, tra questi due, tu che
 dissimuli?
 Entrambe [le feste] siedono presso di Dio, ma su lati ben diversi e ciò
 non è ascoso alla vista di Lui.
 L'una versa acqua sulla pelle, l'altra vieta di berla!
 Ma davvero lo ignori? Queste due sono opposte e ben lontane dal
 somigliarsi!».

I cinque versi qui tradotti costituiscono un sunto delle critiche di cui dicevamo. Sebbene queste siano espresse chiaramente al solo scopo di poterle confutare, è altrettanto evidente che l'argomento centrale - vale a dire l'essenziale incompatibilità tra digiuno e *nawrūz* - doveva essere tra le accuse che un comportamento quale quello tenuto da 'Ubaydallāh b.

nel *Kitāb al-aḡānī* (19, 249), dove si legge quanto segue:

[‘Abdallāh b. ‘Abbās al-Rabī‘ī] scrisse per il *nayrūz* coincidente con la Notte del Dubbio tra i mesi di *ramaḏān* e *ša‘bān* a Muḥammad b. al-Ḥārīṭ b. Baysunḡur:

Mi abbevero di oro puro, nella notte di *nayrūz* e del primo.

Il Digiuno proibisce di bere la coppa del mattino, procura le scorte di
bevande per l’ora della cena!

Invita gente scelta con cura, affinché si possano condividere i piaceri
della vita!

I versi giunsero al destinatario e quella notte bevvero molto.

Nel *Kitāb al-aḡānī* i medesimi versi ricorrono anche qualche pagina prima, accompagnati dalla sola attribuzione al compositore e ricondotti ad un anno in cui «*nayrūz* e *ramaḏān* s’incontrarono», ma senza che venga esplicitata la coincidenza con il 1° *ramaḏān*. Data, in ogni caso, l’allusione contenuta nei versi stessi al primo giorno di un mese e visto che entrambe le versioni concordano nel riportare che i versi in questione furono composti a *ramaḏān*, possiamo con ragionevole sicurezza ritenere che al-Rabī‘ī abbia effettivamente composto queste rime per un *nawrūz* in sincronia con l’inizio del mese del digiuno e che siano databili al *nawrūz* del 1° *ramaḏān* 163/10 maggio 780. Sembra potersi desumere che, in quel caso, i festeggiamenti del giorno furono cancellati e rimandati alla notte seguente, un corso d’azione forse simile a quello che traspare dalla *qaṣīda* di Ibn al-Rūmī precedentemente analizzata. Tale poesia suggerisce che il circolo del ṭāhiride ‘Ubaydallāh, nel 266/880, celebrò il *nawrūz* anche con l’uso del *ṣabb al-mā’* nelle ore serali e notturne in cui acqua e cibo erano consentite, nonostante quell’anno *nayrūz* cadesse nel mese di *ramaḏān*.

1.7.5 I sincronismi nel *dīwān* di Miḡyār al-Daylamī

Si potrebbe ipotizzare che, quando il *nawrūz* cadeva verso la fine del mese di *ramaḏān*, fosse pratica comune rinviare i festeggiamenti al primo giorno del mese successivo (1° *ṣawwāl*). Nell’opera poetica del poeta di età buide Miḡyār al-Daylamī (*Dīwān*, 1, 233) – a cui, come abbiamo visto, bisogna attribuire un vero e proprio picco nella produzione di composizioni in occasione del *nawrūz* negli anni di dominio iracheno della dinastia daylamita – si trovano conferme in tal senso:

Apri il *fiṭr* gridando: «Celebrate il *nayrūz*: l’illecito diventa lecito e ci
si svincola dai vincoli».

La luna piena invita alla festa: «Sii felice, giacché è arrivata».

Questi due versi sono contenuti in una *qaṣīda* dedicata a tale Ṣāḥib Abū al-Qāsim, identificabile Abū al-Qāsim b. 'Abd al-Raḥīm, supervisore dei discendenti del Profeta tra il 372/983 e il 384/994.

Come appare chiaro dal testo, l'occasione è uno *'īd al-fiṭr* prossimo al *nawrūz*. Nella vita di Miḥyār al-Daylamī ciò avvenne solo in prossimità del *nawrūz* dell'anno 406/1016. Più precisamente il *nawrūz*, che quell'anno cadde il 12 marzo, fu la vigilia dello *'īd al-fiṭr*, e dunque, il significato dei versi potrebbe essere interpretato come riferimento alla posticipazione dei festeggiamenti al giorno successivo, vale a dire al 1° *šawwāl*, per via del divieto di rompere, celebrando il *nawrūz*, le prescrizioni imposte per il digiuno nel mese di *ramaḡān*.

La datazione proposta, di contro, deve essere messa in relazione con una seconda *qaṣīda*, conservata nel *dīwān* di Miḥyār al-Daylamī (1, 253) e introdotta come segue:

[Miḥyār al-Daylamī] scrisse a Ṣāḥib Abū al-Qāsim b. 'Abd al-Raḥīm, che si trovava a Wāṣit per porgergli i suoi auguri per le feste del *nayrūz* e del *fiṭr*, le quali cadevano assieme, e per salutarlo, menzionando il motivo ornamentale della veste d'onore invernale, [che andava ormai] dismessa.

Che Miḥyār al-Daylamī abbia inviato allo stesso destinatario due distinte *qaṣā'id* in occasione della stessa festa appare improbabile. Una spiegazione possibile, per la presenza nel *dīwān* di Miḥyār di due composizioni entrambe in occasione del *nawrūz* e dello *'īd al-fiṭr*, è che il poeta abbia composto per Abū al-Qāsim due poesie, così da poter trarre compenso da ambedue le feste. La vicinanza tra le due lo avrebbe indotto di necessità a menzionarle entrambe in ciascuna delle due composizioni. Ma una diversa ipotesi, a nostro parere più solida, è quella che prevede una correzione della datazione della prima tra le due composizioni prese in esame. Tale *qaṣīda*, infatti, potrebbe a ragione datarsi all'anno precedente, il 405/1015, se in quell'anno si attese lo *'īd al-fiṭr* per festeggiare il *nawrūz*, come peraltro sembra essere stata pratica comune. Si tratta di un'ipotesi che non solo risolve la presenza di due composizioni riferite alla concomitante celebrazione di *nawrūz* e *'īd al-fiṭr*, ma permette, inoltre, di contestualizzare meglio le parole di Miḥyār al-Daylamī sulla funzione liberatrice svolta dallo *'īd al-fiṭr* nei confronti del *nawrūz* contenute nella prima delle due composizioni.

1.7.6 L'importanza dei sincronismi per lo studio del *nawrūz* in epoca abbaside

Nonostante il permanere di un certo grado di incertezza nella datazione di alcune tra le composizioni poetiche prese sin qui in esame, si possono trarre alcune conclusioni.

Innanzitutto, quando il *nawrūz* cadeva in coincidenza o in prossimità di *a'yād* islamiche – fatta salva l'opposizione di sparuti rigoristi – non si ponevano problemi e, in particolare, Ibn al-Rūmī scorge tra il capodanno iranico e *'īd al-fiṭr* un'analogia e una sorta di comunanza d'intenti. Al contrario, in caso di *nawrūz* durante il digiuno di *ramaḍān* i problemi si ponevano e, in qualche modo, andavano risolti.

Stando a quanto si può desumere dalle fonti, si tendeva ad anticipare o posticipare i festeggiamenti in modo che non si svolgessero durante il mese di digiuno, ma ciò solo tendenzialmente. Sappiamo che in alcuni circoli privati si procedette comunque a onorare il *nawrūz* rinviando i festeggiamenti, alla notte seguente. Occorre dire a questo proposito, però, che le due fonti che parlano di questa strategia possono indicarci che non si trattasse di una pratica comune. È interessante notare, infatti, che Ibn al-Rūmī dedicò un'intera *qaṣīda* alla giustificazione dei festeggiamenti del *nawrūz* del 266/880, per il quale 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir non volle attendere la fine del mese di *ramaḍān*. Diversamente, quando il poeta compose versi in riferimento al rinvio dei festeggiamenti a data successiva alla fine di *ramaḍān* (per il *nawrūz* del 268/882), non gli sembrò necessario mettere in campo alcuna giustificazione se non, piuttosto, rivolgendo le proprie scuse a un *nawrūz* personificato. Una discrepanza significativa se si tiene presente che patrono, poeta e occasione erano precisamente i medesimi. La condotta del poeta e *muḡannī* 'Abdallāh al-Rabī'ī è poi scevra da pretese di correttezza sciaraitiche; ma questo pare essere in linea con figure simili così come presentate nel *Kitāb al-aḡānī*.

Una nota finale è doverosa in riferimento al *nawrūz mu'taḍidī*. Come avremo modo di vedere nei capitoli successivi, dedicati allo studio delle riforme del calendario fiscale e dei festeggiamenti di strada, la riforma che nel 282/895, per volere del califfo al-Mu'taḍid, ricollocò il *nawrūz* abbaside in seno al calendario siriano, instaurò di fatto nella regione di Baghdad una nuova festa, celebrata effettivamente in ambito di strada e di palazzo. È dunque legittimo chiedersi se, anche nel caso del *nawrūz mu'taḍidī* la coincidenza con il mese di *ramaḍān* costituisse ragione per l'anticipazione o la posticipazione dei festeggiamenti al fine di evitare la rottura dei divieti imposti nel mese del digiuno. La sola, ma eloquente, fonte rintracciabile al riguardo è il già citato passo dal *Kitāb aḡbār al-Rāḍī*, in cui si parla della decisione, da parte dell'*ahl al-ḥāṣṣa* di anticipare i festeggiamenti – nello specifico i fuochi e il *ṣabb al-mā'* – di *nawrūz* nel 328/940, in quanto, quell'anno, il *nawrūz* cadeva il 2 *ramaḍān* (al-Ṣūlī, *Rāḍī*, 129). Ora, poiché

il 2 *ramaḍān* 328 coincise con l'11 giugno 940, è certo che al-Ṣūlī si stia qui riferendo al *nayrūz mu'taḍidī* e che, dunque, la strategia di anticipo o rinvio dei festeggiamenti in caso di sovrapposizione con i giorni del digiuno del mese di *ramaḍān*, sia da considerarsi, fino a prova contraria, tendenzialmente valida anche per il *nayrūz mu'taḍidī*.

Si tratta di un importante punto di continuità del *nawrūz* riformato rispetto a quello della tradizione, che suggerisce come tale riforma, per quanto pensata come risposta a impellenti problemi di natura fiscale e amministrativa, non abbia limitato i suoi effetti a questa sfera, ma debba anzi essere vista come un ambizioso progetto teso a riconfigurare il *nawrūz* in quanto tale come festa del califfo. Non deve sfuggire, infatti, che l'unica istituzione investita dell'autorità per intervenire sul *nawrūz* sia stata quella califfale, che nel comandare una simile riforma concretizzatasi non solo in un semplice rinvio del *nawrūz*, ma anche in un'appropriazione e ridefinizione della festa iranica, ci segnala il carattere di appannaggio eminentemente imperiale del *nawrūz* stesso.

Allo studio di questa riforma, dei suoi antecedenti e della relativa centralità che il capodanno solare ebbe per l'amministrazione del fisco in epoca califfale è dedicato il prossimo capitolo.

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

2 Il ruolo del *nawrūz* nell'amministrazione del fisco

Sommario 2.1 Il calendario iranico e l'amministrazione in età califfale. – 2.1.1 Un problema di fonti. – 2.1.2 Il *nawrūz* in anticipo. – 2.1.3 Il *nawrūz* in ritardo. – 2.1.4 Il ruolo del *nawrūz*, giorno dell'apertura dell'annata fiscale. – 2.1.5 Alī b. Īsā e le richieste di riduzione del *ḥarāǧ*. – 2.1.6 I timori di Ismā'īl b. 'Ammār. – 2.2 La riforma di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti. – 2.2.1 La versione di al-'Askarī. – 2.2.2 Un problema annoso, un intervento atteso. – 2.2.3 Versi per una riforma fallita? – 2.2.4 La versione di al-Bīrūnī. – 2.2.5 Al-Balāḍūrī, un testimone di prima mano. – 2.2.6 Il viaggio a Damasco di al-Mutawakkil. – 2.2.7 Le motivazioni della riforma e del suo abbandono. – 2.2.8 I trent'anni di disordini dopo la morte di al-Mutawakkil. – 2.3 La riforma di al-Mu'taḍid. – 2.3.1 L'emanazione della riforma. – 2.3.2 Il rapporto con la famiglia alide: un passo in al-Mas'ūdī e al-Ṭabarī. – 2.3.3 L'applicazione della riforma. – 2.3.4 In quale data dislocare il *nawrūz*? – 2.4 Un'ipotesi sul ruolo di Mosul. – 2.4.1 Ibn al-Aṭīr e la storia di Mosul: alcune osservazioni generali. – 2.4.2 La narrazione di Ibn al-Aṭīr. – 2.4.3 Un improbabile *nawrūz mu'taḍidī* anticipato. – 2.4.4 Considerazioni a margine della rivolta di Mosul. – 2.5 La classe amministrativa delle riforme di al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid.

2.1 Il calendario iranico e l'amministrazione in età califfale

2.1.1 Un problema di fonti

In questa terza parte ci concentreremo sull'aspetto più concretamente importante del *nawrūz* per l'impero abbaside: la sua storia quale data di massimo rilievo fiscale per le regioni di tradizione amministrativa sasanide.¹

¹ Quali furono allora, nelle regioni orientali del califfato, i rapporti tra pratiche amministrative della prima epoca islamica e i loro presunti modelli sasanidi? A questa domanda – viziata dalla scarsità, che talora si fa completa assenza, di fonti documentarie e archivistiche relative alle epoche omayyade e abbaside ed eventualmente ai secoli immediatamente precedenti – ha tentato di rispondere più estensivamente M.G. Morony nel suo lavoro *Irāq after Muslim Conquest* (2005). Lo studioso pone l'attenzione sulla distinzione che possiamo riscontrare tra le pratiche effettivamente in uso e le già menzionate teorizzazioni che ne son state fatte dagli autori soprattutto d'età abbaside. Egli ritiene dunque che, ferma restando la difficoltà nel comparare in dettaglio le pratiche amministrative sasanidi con quelli che sono ritenuti loro possibili esiti di età omayyade e abbaside, si possa parlare di parziale continuità amministrativa, facilitata dalla tendenza a mantenere le stesse famiglie in servizio nelle strutture amministrative. La difficoltà interpretativa di cui abbiamo detto risulta peraltro maggiore qualora si intenda esaminare la natura procedurale degli effettivi usi amministrativi del periodo qui considerato, piuttosto che le teorizzazioni che

Va da sé che l'impiego di sole fonti letterarie nello studio di questioni di storia amministrativa e fiscale presenta criticità e distorsioni a livello interpretativo che non possiamo sottacere. Si tratta di una materia, infatti, che evidentemente avrebbe nel materiale documentario e archeologico la sua fonte di dati privilegiata. L'uso esclusivo di fonti letterarie è quindi problematico su due piani. In primo luogo, le fonti letterarie dell'età abbaside rivolgono la propria attenzione in modo predominante alle aree centrali dell'impero, con particolare riferimento all'area mesopotamica.² In secondo luogo, vanno tenute presenti distorsioni di carattere storiografico: gli autori che considereremo qui, sia di opere a carattere storico sia più strettamente letteristiche, tendono a non soffermarsi sulle procedure amministrative ordinarie, le quali giungono alla loro attenzione solo quando vengono ad essere oggetto di riforme o altri atti di natura politica, inclusi malcontenti e rivolte, oppure qualora costituiscano – raramente – peculiarità di rilievo locale. Questo comporta, ad esempio, che non disponiamo di descrizioni puntuali delle modalità di funzionamento delle pratiche fiscali in relazione all'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, espressione usualmente tradotta come 'apertura dell'annata fiscale', da intendersi come levata delle tasse sulla terra coltivata, in continuità con la tradizione amministrativa sasanide. Si tratta, com'è di tutta evidenza, di una pratica amministrativa fondamentale, la cui conoscenza dettagliata ci consentirebbe di comprendere meglio alcuni meccanismi economici dell'epoca abbaside. Per lo studio del *nawrūz*, una più precisa descrizione di questa importantissima fase delle annuali operazioni di esazione fiscale consentirebbe di chiarire le ricadute delle riforme del relativo calendario, incentrate proprio sullo spostamento del *nawrūz* quale giorno dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, delle quali abbiamo notizia per i califfati di al-Rašīd, al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid. Le fonti letterarie dell'età abbaside hanno conservato notizia di questi provvedimenti e, nei capitoli che seguiranno, analizzeremo quanto

sono state prodotte da autori di epoca abbaside. Qui stiamo facendo riferimento a opere il cui esempio massimo è il *Kitāb al-ḥarāğ* di Abū Yūsuf al-Anṣārī, ai quali si può aggiungere un gruppo di testi che portano il titolo di *Kitāb al-amwāl*, com'è il caso, per esempio, dell'opera di Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām. Di contro, l'analisi di Morony rileva che prove del mantenimento di precise procedure amministrative sono molto scarse e, quando disponibili, paiono circostanziali. Morony conclude che le pratiche sasanidi furono mantenute ai 'livelli più bassi' dell'apparato amministrativo-fiscale, mentre ai 'livelli più alti' esse furono adottate solo successivamente e in maniera molto graduale (51). I diversi livelli dell'apparato amministrativo-fiscale descritti da Morony sembrano, peraltro, doversi intendere come astrazioni dei gruppi degli *ummāl* e dei *dahāqīn* (livello basso) da un lato e del *ṣāḥib al-dīwān* e dei funzionari immediatamente da lui dipendenti (livello alto) dall'altro.

2 Sotto il profilo della geografia storica ci rifacciamo allo studio di El-Samarraie, il quale per il III/IX secolo identifica come area mesopotamica le regioni dette all'epoca Ġazīra, nel settentrione, e 'Irāq, nel meridione. Per quanto riguarda il Sawād, regione coincidente con la Mesopotamia vera e propria, nonché di estrema importanza per l'analisi che andiamo conducendo per via del ruolo giocato nella storia del sistema fiscale abbaside, è da rilevarsi che era a pieno titolo facente parte della provincia irachena (El-Samarraie 1970, 1-4).

i nostri autori hanno da dire - esplicitamente e implicitamente - al riguardo, al fine di fornire qualche punto fermo in un settore degli studi storici sul califfato abbaside tanto importante quanto poco frequentato.

2.1.2 Il *nawrūz* in anticipo

Per capire i problemi di ordine calendariale in cui incorse l'amministrazione califfale di tradizione sasanide in epoca già omayyade e, ancor di più, abbaside, bisogna tenere presente il fatto che, come avvenne anche in altre aree dell'impero califfale, l'evidente dipendenza dell'agricoltura dai ritmi delle stagioni solari portò i musulmani a mantenere in uso i locali calendari solari. Nel caso delle regioni precedentemente sottoposte al dominio sasanide, come abbiamo visto, tale calendario aveva il proprio capodanno nel *nawrūz* del primo giorno del mese di *farwardīn* ed era suddiviso in dodici mesi di trenta giorni ciascuno, ai quali si aggiungevano cinque giorni epagomeni, posti in epoca abbaside alla fine dell'ottavo mese di tale calendario, *ābān*,³ per un totale di trecentosessantacinque giorni. In questo sistema calendariale non era considerata alcuna frazione aggiuntiva dell'anno solare e si trattava, in altri termini, di un calendario solare vago, privo di meccanismi d'intercalazione simili a quelli propri del sistema giuliano. Un calendario, quindi, destinato ad arretrare rispetto alle stagioni solari di un giorno ogni quattro anni. È ancora dibattuta, in ambito iranistico, l'eventualità che il calendario iranico prevedesse, in età preislamica, un meccanismo d'intercalazione e non è tuttora chiaro se i persiani si fossero effettivamente risolti ad operare intercalazioni *una tantum* (De Blois 1996, Cristoforetti 2003b, Taqizadeh 2011). In ogni caso, la ricostruzione di quanto avvenuto in età sasanide è qui di limitato interesse:⁴ ciò che conta è che al momento della conquista islamica il *nawrūz* del 1° *farwardīn* cadeva nel mese di giugno e, quindi, in un punto dell'anno reputato particolarmente adatto per quella 'apertura dell'annata fiscale' che costituiva il fulcro delle scadenze fiscali delle terre centrali dell'impero. Come spiega S. Cristoforetti:

3 Per quel che riguarda le regioni centrali del califfato, storicamente si registra uno spostamento dei cinque giorni epagomeni a dopo il dodicesimo mese solo nella letteratura prodotta dagli astronomi in seguito alla riforma del calendario voluta dal selgiuchide Malikšāh (r. 1072-92) e varata nel 1079. Nelle altre regioni del mondo iranico sottoposte all'autorità abbaside, quali Corasmia e Transoxiana, i giorni epagomeni erano sin da prima della conquista islamica collocati dopo il dodicesimo mese, in una forma del calendario iranico che, quindi, presentava inevitabilmente, nei primi mesi dell'anno, una differenza di cinque giorni con quello delle terre centrali (Panaino, Reza, Balland 1990).

4 Il punto era invece di grande importanza per i nostri autori, dato che ogni riforma del *nawrūz* era volta a riportarlo al giusto momento stagionale, che si riteneva fosse il momento in cui lo osservavano i persiani prima della conquista islamica.

si diceva infatti che, secondo la tradizione locale, le imposte sul raccolto dovevano essere richieste in occasione del *nawrūz*, che in quell'epoca cadeva in un momento adattissimo allo scopo: il *nawrūz* praticamente coincideva con la prima mietitura del grano. Ciò permetteva sia ai proprietari terrieri sia agli agenti del fisco di valutare immediatamente la produttività dell'annata e di calcolare così l'ammontare esatto del raccolto. Si era cioè in grado di versare o richiedere il tributo dovuto quando ormai certi della quantità delle derrate agricole e, quindi, di come sarebbe trascorso l'anno appena cominciato. (Cristoforetti 2000, 27-8)

Dunque, il *nawrūz* mantenne il proprio rilievo amministrativo quale giorno di apertura dell'annata fiscale, non solo in accordo con la generale tendenza dei primi conquistatori arabi a continuare gli usi amministrativi delle regioni sottomesse, ma anche per la sua conveniente collocazione nell'arco stagionale. Tuttavia, per i motivi di cui abbiamo detto più sopra, in età omayyade e per la primissima età abbaside, il *nawrūz*, collocato nel suo calendario solare vago, conobbe un lento, ma irreversibile e sempre più rilevante, arretramento attraverso le stagioni. Ciononostante, non si diede fino alla prima età abbaside alcun intervento di correzione, sebbene, come vedremo nel corso di questo capitolo, le fonti riferiscano di richieste in tal senso già sotto gli omayyadi.

2.1.3 Il *nawrūz* in ritardo

L'arretramento del *nawrūz* nel corso delle stagioni, però, non era l'unico problema dovuto all'adozione a fini fiscali di un calendario solare vago presso l'amministrazione califfale. Un problema, se vogliamo opposto e quindi di relativo avanzamento del capodanno, sorgeva dalla coesistenza con il calendario lunare. Gli studi di Cristoforetti sulle vicende del calendario iranico in epoca califfale, quale strumento di primo rilievo per l'amministrazione dell'impero, si sono concentrati non solo sul rapporto tra quel sistema calendariale e le stagioni solari, bensì anche sul suo sfasamento proprio rispetto al calendario lunare dell'Egira. Nel fare questo, Cristoforetti ha applicato le metodologie di analisi e le ipotesi di ricerca adottate da Sahillioğlu (1999) in un saggio che, a sua volta, poneva in relazione le crisi militari verificatesi in età ottomana con problemi conseguenti all'uso di un calendario fiscale dalle caratteristiche strutturali in parte simili a quelle del calendario in uso in epoca abbaside. Proprio questa similarità tra i calendari fiscali degli imperi ottomano e abbaside, nonché un dato macroeconomico decisivo quale l'ampia circolazione monetaria che si registrò tanto sotto gli abbasidi, quanto sotto gli ottomani, in particolare a partire dal sultanato di Selim (918-126/1512-1120), permettono a Cristoforetti di condurre una ricerca tesa a verificare un rapporto cau-

sale che lega la messa in atto di riforme o la loro richiesta con momenti di crisi finanziaria dell'erario califfale, che si ipotizzano conseguenti a o in relazione con l'uso di quel complesso sistema calendariale. Il problema di fondo posto dall'uso contemporaneo di due diversi sistemi calendariali per le questioni amministrative concernenti l'erario califfale è ben comprensibile, considerando che, com'è noto e come vedremo nella sezione successiva, nel periodo e nelle regioni di nostro interesse la raccolta delle tasse avveniva secondo il calendario solare vago, mentre, per motivi legati al carattere islamico dell'ufficio califfale, i pagamenti del soldo militare avvenivano perlopiù secondo il calendario lunare. Però, come evidenziato da Cristoforetti, l'adozione contemporanea del calendario lunare dell'Egira e del calendario solare vago iranico comportava un ulteriore problema alla macchina erariale: il conseguente presunto deficit finanziario del 3% circa dovuto allo sfasamento tra calendario *ḥarāğī* (solare e in uso presso il fisco) e calendario *hiğrī* (lunare) non fu mai affrontato direttamente in sede amministrativa. Piuttosto – propone Cristoforetti – in prossimità di anni lunari dell'Egira privi di *nawrūz*, si pensava (ma sino al califfato di al-Mu'taḍid senza attuazione) a provvedimenti tesi a mettere ordine, stabilizzando il *nawrūz* e il coincidente *iftitāḥ al-ḥarāğ* in relazione alle stagioni.

2.1.4 Il ruolo del *nawrūz*, giorno dell'apertura dell'annata fiscale

Innanzitutto, è opportuno vedere che cosa le nostre fonti riportano sul ruolo del *nawrūz* quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. La tassazione *ḥarāğ*, insieme allo *uṣr* (Løkkegaard 1978; Sato 1997, 258), vale a dire la decima gravante sui musulmani a rigore di diritto – intesa da alcuni come tassa sulla terra e da altri sui beni commerciali – e in misura anche maggiore rispetto a questo, era la principale imposta nel periodo che stiamo considerando. Inizialmente e in termini del tutto generali, l'imposta *ḥarāğ* dovette essere intesa come tassa fondiaria gravante sui non musulmani, vale a dire su quei sudditi che non avevano accettato l'*islām* al momento della conquista. Già in epoca omayyade la tassa fu però considerata imposta da riscuotersi su alcune terre coltivate indipendentemente dall'appartenenza religiosa dei loro proprietari, sicché, nei casi di conversione di quest'ultimi o nei casi in cui l'appezzamento fosse stato acquistato da un musulmano, la terra coltivata restava sottoposta al regime di *ḥarāğ*. Il gettito fiscale garantito da questa forma di tassazione, così, si affermò quale principale entrata dell'erario califfale.⁵

5 Nonostante l'estrema rilevanza dell'intera questione per la storia del periodo abbaside, rimangono aperte numerose questioni soprattutto in relazione ai meccanismi che conducevano alla raccolta dell'importo dovuto. G.K. Katbi, in un suo recente studio dedicato a questa tipologia di imposta, ha analizzato le notizie relative al *ḥarāğ*, nel tentativo di

Il *nawrūz* fungeva quindi da data per l'inizio delle procedure di riscossione del *ḥarāğ* nelle terre di tradizione amministrativa sasanide. Su questo gli studiosi sono concordi e, ciononostante, ad oggi manca un esame delle fonti a sostegno di questa ricostruzione. Abbiamo già avuto modo di vedere che il *Kitāb al-tāğ* elenca l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* tra le peculiarità che distinguono il *nawrūz* dal *mihrağān*, nobilitandolo rispetto a questa sua parziale controparte autunnale (Pseudo-Ğāḥiz, *Tāğ*, 149). Tuttavia, guardando alle nostre fonti nel loro complesso, dobbiamo constatare che sono rare le notizie in cui si affermi esplicitamente che il *nawrūz* fosse il momento dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Ciò non significa che tale nesso sia, ad ogni modo, opinabile. Non solo i progetti di riforma volti a ritardare e/o stabilizzare d'imperio l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* intervenivano proprio sulla collocazione stagionale del *nawrūz*, ma disponiamo anche di due passi che con decisione, sia pure indirettamente, suggeriscono il legame diretto tra capodanno iranico e 'apertura dell'annata fiscale'.

ricostruirne la storia relativamente alle regioni del Sawād, della Ğazīra e dello Šām. Per quanto riguarda l'epoca abbaside, i principali passaggi dell'evoluzione storica del *ḥarāğ* individuati da Katbi sono l'introduzione del regime di *muqāsama* nella provincia del Sawād e i provvedimenti adottati nel tentativo di aumentare le entrate provenienti dalla Ğazīra (Katbi 2010, 107-22, 136-46), ma è da notare che l'analisi della studiosa non si spinge in quest'ultimo caso oltre al califfato di al-Ma'mūn. M. Campopiano si è dedicato in questi ultimi anni allo studio delle modalità con le quali fu introdotto il regime di *muqāsama*, nonché della definizione di quali e quante fossero, precisamente, le terre sottoposte a regime di *ḥarāğ*. La sua analisi conferma l'assunto che l'introduzione del regime di *muqāsama*, all'epoca del califfato di al-Rašīd, riguardò le modalità con le quali si stabiliva l'ammontare dovuto. In sintesi, i due sistemi alternativi in uso all'epoca erano detti *mišāḥa* e, appunto, *muqāsama*. Nel primo caso (*mišāḥa*), l'ammontare dovuto era direttamente proporzionale all'estensione della terra coltivata in base al tipo di coltivazione messa in atto (Campopiano 2012, 19) e riduzioni o esenzioni potevano essere concesse di volta in volta su richiesta del contribuente (El-Samarraie 1970, 185-8). Nel secondo caso (*muqāsama*) l'ammontare dovuto consisteva in una frazione del raccolto, da pagarsi preferibilmente, ma non in via esclusiva, in natura (Campopiano 2011, 257). Un ulteriore punto del dibattito verte sulla distinzione tra i metodi di raccolta denominati *qibāla* e *ḡamān*. K. Abou el Fadl ritiene che le fonti disponibili non permettano di distinguere i due istituti, sebbene non escluda che un'effettiva differenza potesse essere operativa (Abou el Fadl 1992). C. Cahen è di diversa opinione e ritiene che il sistema basato sulla *qibāla* implicasse la possibilità di ottenere rimborsi in caso di errori o ingiustizie nel processo della levata delle tasse, mentre il sistema detto *ḡamān* avrebbe comportato una più vasta delega all'esattore circa le modalità relative alla riscossione, a fronte della garanzia da parte dell'esattore di procurare all'erario una somma precedentemente concordata (Cahen 2012; Shaban 1970, 120). Con questa ipotesi sul funzionamento del *ḡamān* concordano anche A. Al-Hasan e M. Shimizu, i quali registrano, inoltre, un deciso incremento della diffusione dei contratti di *ḡamān* a partire dal califfato di al-Mu'taḡid (Hasan 2007, 9; Shimizu 1966, 11). Tale incremento, a parere di Al-Hasan, fu dovuto ad una precisa politica promossa da al-Mu'taḡid, inserita nel contesto dei vari provvedimenti che, durante il suo califfato, furono attuati in prospettiva di una ricostruzione della solidità finanziaria del califfato e comprendente, peraltro, il rinvio del *nawrūz*, quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, all'11 di giugno.

2.1.5 'Alī b. 'Īsā e le richieste di riduzione del *ḥarāğ*

Tra i passi più interessanti che indirettamente confermano il ruolo del *nawrūz* quale sede dell'*iftitāh al-ḥarāğ*, troviamo quanto riportato da Miskawayh, il quale riferisce alcune direttive di Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Īsā, l'austero ma abile visir che operò negli anni che condussero dal califfato di al-Mu'taḍid sino alla comparsa dei buidi sulla scena politica califfale (Bowen 1928), in merito ai criteri da adottare in caso di richieste di riduzione da parte dei proprietari terrieri. Egli, nel 301/932-3, impartì agli agenti del fisco califfale le seguenti istruzioni registrate da Miskawayh (*Tagārib*, 28), in un'opera di poco successiva ai fatti:

In nome di Dio, clemente e misericordioso. Quando vi si presenta una richiesta prima di *nawrūz*,⁶ nella quale il richiedente dichiara che parti del suo raccolto sono state distrutte per via di qualche calamità, per accertare la situazione impiegate il più affidabile ed esperto dei vostri aiutanti, affinché egli appuri la verità. Nel caso in cui l'ingiustizia [della tassazione] sia palese, dovrete rimuoverla e sostituirvi l'equità: toglierete dal conto, dunque, [l'ammontare relativo a] quanto è stato danneggiato e conteggerete quel che ne rimane. Dopodiché riscuoterete il *ḥarāğ* senza favorire i potenti né far torto ai più deboli. [Vi ingiungo di] spiegare e di rendere pubblico, quanto vi è stato ordinato, affinché ciò rechi piena giustizia ai sudditi e completa equità a ognuno di loro, se Dio vuole.

Dal passo si deduce senza alcuna possibilità di fraintendimento che, per volontà di 'Alī b. 'Īsā e presumibilmente in continuità con buone pratiche amministrative califfali, il *nawrūz* era stabilito come il termine ultimo per la presentazione delle domande di esenzione parziale dal *ḥarāğ* per calamità, in quanto si trattava del momento in cui sarebbe stato calcolato⁷ l'ammontare dovuto dal contribuente. Inoltre, che le operazioni di riscossione avessero avvio poco dopo o contestualmente al conto del *ḥarāğ* di ogni anno, è dato che possiamo assumere in via solo ipotetica, ma che meriterebbe di essere preso in considerazione da futuri studi sui meccanismi propri dell'esazione fiscale di quegli anni.

6 È molto probabile che 'Alī b. 'Īsā stia qui riferendosi al *nawrūz* dell'11 giugno riformato sotto al-Mu'taḍid. Se si fosse trattato in quel caso del *nawrūz* della tradizione iranica (che nel 932-3 cadeva il 4 Aprile), come si sarebbe potuto avere contezza di eventuali danni a un raccolto che era ancora molto immaturo?

7 A lato di queste due considerazioni di base, è bene rilevare che la direttiva riportata dal passo ha senso solo se riferita a quel regime di pagamento del *ḥarāğ* che viene definito *mišāha*, nel quale l'ammontare dovuto è calcolato in base all'estensione e alla tipologia di irrigazione e di coltivazione del terreno soggetto a tassazione.

A giudicare dalle parole di Miskawayh, il quale peraltro non chiarisce quali sarebbero state le motivazioni per le quali 'Alī b. 'Īsā avrebbe emanato la direttiva sopra riportata, ma, piuttosto, si limita a citarne *verbatim* le indicazioni, introducendo il passo con uno sbrigativo «scrisse agli 'ummāl a proposito della questione delle richieste», sembrerebbe che l'operare aggiustamenti caso per caso alle stime dell'ammontare della tassazione *ḥarāğ* secondo il sistema *mišāḥa* fosse cosa conveniente a entrambe le parti in causa. Se ne deduce che il calcolo del *ḥarāğ* doveva avvenire annualmente e che il *nawrūz* era il termine entro il quale poter ottenere riduzioni in caso di calamità. Sebbene nel passo il termine entro il quale venivano definite le pratiche di calcolo dell'ammontare fiscale non sia chiamato *apertis verbis iftitāḥ al-ḥarāğ*, non ci pare per nulla azzardato riconoscere che le operazioni regolamentate da 'Alī b. 'Īsā siano da porre in diretta relazione con l'inizio della riscossione delle imposte, immediatamente seguente all'*iftitāḥ al-ḥarāğ* collocato a *nawrūz*.

2.1.6 I timori di Ismā'īl b. 'Ammār

Il fatto che il *nawrūz* fosse data di rilevanza fiscale lascia immaginare che potesse essere una data attesa da alcuni anche con una certa preoccupazione e, in effetti, il *Kitāb al-ağānī* (Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, 11, 370) conserva un aneddoto relativo proprio ai timori, sia pure non solo di natura finanziaria, del poeta di epoca omayyade Ismā'īl b. 'Ammār:

Un uomo importante dei Banū Asad disse ad Ismā'īl b. 'Ammār: «Vieni! Cavalcherò con te fin da Yūsuf b. 'Umar. È un amico e voglio parlargli di te, affinché ti dia un lavoro che ti faccia guadagnare bene» e Ismā'īl rispose: «Chiamami quando vuoi!». Ma in seguito, avendo visto [come] i funzionari di Yūsuf venivano maltrattati, soggiunse:

La mattina di *nayrūz* assistetti a un fatto che mi rese impossibile accettare il suo comando.

Lasciai la provincia dopo che già Yaḥyā se n'era andato, così come il vecchio Abū Abān. [...]

Temo di non aver di che pagar il mio *ḥarāğ* a *nayrūz* o a *mihrağān* [...].

La chiarezza con cui il poeta esprime la propria preoccupazione di non disporre di denaro sufficiente per assolvere il pagamento del *ḥarāğ* a *nawrūz* e a *mihrağān* rende del tutto evidente che il *nawrūz*, oltre a essere un momento da porsi in relazione con l'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, aveva in qualche misura rilevanza in relazione al pagamento stesso della tassa. Ora, stabilire il ruolo del *mihrağān* nell'ambito della macchina amministrativa della prima epoca islamica non ricade tra gli scopi del presente volume, tuttavia è il caso di segnalare che questo passo ci permette di avanzare la

suggestiva ipotesi che anche il *mihrağān*, data per certi versi gemella del *nawrūz*, avesse un ruolo nel calendario fiscale.⁸

Un altro elemento che va segnalato e che merita una breve digressione è contenuto nel verso di apertura, in cui il povero Ismā'il b. 'Ammār dichiara di non poter accettare l'autorità di Yūsuf al-Ṭaqafī, in quanto il notevole in questione avrebbe compiuto un'azione per qualche motivo odiosa la mattina di *nawrūz*. Il verso ci segnala che quanto accadeva la mattina di *nawrūz* era – come è ancora oggi nella maggior parte dei paesi di tradizione iranica – ritenuto particolarmente ominoso. Ma non solo: si tratta di un'ulteriore⁹ indicazione del fatto che le celebrazioni di *nawrūz* iniziavano, anche in epoca islamica, con la mattina, seguendo in questo la consuetudine iranica che fa coincidere con l'alba l'inizio del nuovo giorno e, dunque, anche dei festeggiamenti di *nawrūz*. Circostanza, questa, che potrebbe chiarire le motivazioni per le quali il poeta ritenne di «lasciare la provincia», trovandosi allora in una situazione di difficoltà finanziaria.

2.2 La riforma di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti

2.2.1 La versione di al-'Askarī

Il problema posto dal costante arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni solari, che come abbiamo visto ammontava a un giorno ogni quattro anni, diventò nel corso dei secoli che conducono dalla conquista islamica dell'impero sasanide all'epoca abbaside sempre più gravoso per la macchina amministrativa dello stato califfale. Gli autori che registrano i provvedimenti, dapprima richiesti, poi tentati e solo infine attuati, entro la fine del III/IX sono diversi. Il più antico autore abbaside la cui versione dei fatti sia giunta sino a noi è al-'Askarī (*Awā'il*, 185-6), il quale, tuttavia, attribuisce il lungo passo che esporremo qui di seguito alla penna di Abū Bakr

⁸ Un ulteriore indizio è forse l'esenzione dal pagamento del *ḥarāğ* concessa come ricompensa da Ibn al-Ġahm al poeta 'Abdallāh b. al-'Abbās al-Rabī'ī in occasione di un *mihrağān*. Ibn al-Rūmī, in una sua composizione volta a reclamare il dovuto compenso, spera di poter ricevere «il versamento autunnale a *mihrağān*» dal suo patrono ṭāhiride 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh, segno che la festa aveva anche funzione di scadenza per i pagamenti anche al di fuori degli uffici amministrativi califfali (Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, 9, 230; Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, 4, 1619). A questo proposito, abbiamo già avanzato l'ipotesi – del tutto preliminare – che il *mihrağān* possa aver conosciuto rilevanza amministrativa per l'apparato fiscale quale sede dell'*iglāq al-ḥarāğ* (si veda la sez. 1.1.4).

⁹ A riprova si questo fatto si veda più avanti (sez. 2.2.5) la corretta obiezione mossa da al-Balāḡūrī ad Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Šūlī, in merito al metodo impiegato da quest'ultimo per la delineazione della riforma calendariale a lui richiesta dal califfo al-Mutawakkil. Inoltre, si veda la sezione 1.2.2, circa gli usi attribuiti in epoca abbaside alle corti sasanidi, che appunto avevano nella mattina il cardine delle celebrazioni di *nawrūz*.

Muḥammad al-Şūlī (m. 335/947), uomo ammesso alle più ristrette cerchie di corte e proprietario di una vasta biblioteca personale (Osti 2012), sulla quale il letterato faceva grande affidamento nella composizione delle proprie opere di carattere storiografico, attirandosi, per questa sua fiducia nelle fonti scritte, persino le critiche di taluni suoi contemporanei. Il passo contiene delle imprecisioni circa la data in cui il *nawrūz* sarebbe dovuto essere dislocato. Mentre da altre autorevoli fonti come al-Bīrūnī e al-Ṭabarī sappiamo che la data in cui al-Mutawakkil intese collocare il suo *nawrūz* era il 17 giugno, ecco che in al-‘Askarī si parla di un iniziale 27 giugno, probabile svista di un copista, poi modificato in 11 giugno. Visto che l'11 giugno, com'è noto, sarebbe poi stata la data del futuro *nawrūz* riformato dal nipote di al-Mutawakkil, il califfo al-Mu‘taḍid, è molto probabile che si tratti di una sovrapposizione avvenuta tra le notizie relative alle riforme dei due califfi abbasidi. Ad ogni modo, le circostanze in cui al-Mutawakkil finisce col prendere coscienza del problema sono alquanto favolose:

Al-Mutawakkil stava cavalcando durante una battuta di caccia, quando vide l'orzo ancora verde [nei campi]. Allora [il califfo] disse: «‘Abdallāh b. Yaḥyā mi ha già chiesto l'autorizzazione ad iniziare [le procedure di riscossione] del *ḥarāğ*¹⁰ eppure io vedo che l'orzo è ancora verde!»¹¹ e gli risposero: «Ciò già da tempo mette in difficoltà la gente, infatti [sono costretti a] prendere in prestito denaro e chiedere anticipi sul pagamento del prodotto». [Al-Mutawakkil] chiese: «La cosa si è verificata [durante mio regno] o è sempre stato così?», gli risposero che non era sempre stato così e gli fu spiegato: «Il sole attraversa le costellazioni in trecentosessantacinque giorni e un quarto, tanto che i *rūmī* intercalano un giorno ogni quattro anni, aumentando il numero [complessivo dei giorni dell'anno], attribuendo al mese di *šubāṭ* ventotto giorni per tre anni, mentre nel quarto – chiamato *kabīsa* – completano il mese con un giorno intero, sicché lo *šubāṭ* [di quell'anno] conta ventinove giorni. I persiani, invece, usavano compensare la differenza tra il loro anno e quello solare intercalando un mese intero ogni centosedici anni. Questa intercalazione è più corretta rispetto a quella dei *rūmī*, perché si avvicina di più alla misura dell'anno solare. Quando giunse l'*islām*, la pratica fu abbandonata e questo danneggiò la popolazione. Al tempo

10 Ar. *Faṭḥ al-ḥarāğ*.

11 Ibn Waḥšīyya fornisce nel suo *Kitāb al-filāḥa al-nabaṭīyya* un calendario delle attività agricole per ciascun mese dell'anno siriano. I mesi dei raccolti principali, orzo e frumento, sono maggio e giugno. In aprile, mese nel quale cadeva il *nawrūz* della tradizione alla fine del califfato di al-Mutawakkil, si raccoglieva solo una varietà particolarmente precoce di orzo, detta *harfī* (El-Samarraie 1970, 66-71).

di Hišām¹² i *dahāqīn* si recarono assieme presso Ḥālid b. ‘Abdallāh al-Qaṣrī¹³ gli spiegarono [la questione] e chiesero di ritardare il *nayrūz* di un mese, quindi lui scrisse al califfo Hišām b. ‘Abd al-Malik, il quale rispose: «Temo che questo ricada in quel che disse Dio l’altissimo “Il *nasī*” è un vieppiù di empietà»». Anche all’epoca di al-Rašīd [i *dahāqīn*] si riunirono con Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī, chiedendogli di ritardare il *nayrūz* di circa un mese. Lui acconsentì, ma i suoi avversari ne parlarono [male], dicendo: «Aderisce allo zoroastrismo!».¹⁴ L’accusa lo danneggiò duramente, sicché la situazione rimase [irrisolta] sino ad oggi».

[In seguito] al-Mutawakkil convocò Ibrāhīm b. al-‘Abbās e gli ordinò di comporre uno scritto sul rinvio del *nayrūz* facendo i debiti calcoli. La decisione cadde sullo spostamento del *nayrūz* al ventisettesimo giorno di giugno¹⁵ e [Ibrāhīm] compose il suo scritto sulla questione, che è noto come una delle *Rasā’il Ibrāhīm*.¹⁶

Quando al-Mutawakkil applicò quanto Ibrāhīm aveva teorizzato, egli ridusse [lo spostamento] all’undicesimo giorno di giugno. Al-Buḥturī menzionò lo spostamento del *nayrūz*, lodando al-Mutawakkil:

Tuoi nella gloria, l’inizio e la fine, il loro lento dislocarsi si è fatto grande.
Il giorno di *nayrūz* è tornato [finalmente] al momento in cui era al
tempo di Ardašīr.

Tu l’hai riportato alla sua condizione originaria, mentre prima di te
girava e vagava.

Hai aperto l’anno fiscale in questo giorno, e in ciò, per la Comunità,
sta il vantaggio da menzionare.

Il passo è poi completato da al-‘Askarī con alcune notizie tratte da al-Balāḍurī, sulle quali torneremo più avanti in questo stesso capitolo. Prima è bene soffermarci su quanto desumibile dal passo appena tradotto.

12 Hišām b. ‘Abd al-Malik (r. 105/724-125/743). Califfo omayyade, prese il potere alla morte del fratello Yazīd, all’età di trentun anni. Il suo califfato fu un periodo di relativa pace interna, in particolare nelle province dell’Iraq e del Khorasan, amministrato dal fedelissimo Ḥālid al-Qaṣrī. Dovette però fronteggiare continue incursioni da parte dei khazari nel Caucaso, dei berberi nell’Africa settentrionale e di varie popolazioni nomadi in Khorasan, dove il confine fu mantenuto solo con grande dispendio di risorse, sia umane che finanziarie (Kennedy 2004, 108-12).

13 Ḥālid b. ‘Abdallāh al-Qaṣrī (m. 126/743-4). Governatore omayyade, prima alla Mecca, intorno all’anno 90/708 e poi in Iraq, dal 105-6/723-5 al 120/738

14 Ar. *maǧūsiyya*.

15 Potrebbe darsi un errore di qualche copista nella trascrizione del giorno di giugno al quale al-Mutawakkil intendeva spostare il *nawrūz*. Al-Ṭabarī e al-Bīrūnī attribuiscono, infatti, al califfo in questione una riforma volta a spostare il *nawrūz* al 17 di giugno.

16 Ibn al-Abbār riporta come titolo dello scritto *al-Risāla al-ǧarbiyya fī ta’ḥīr al-nayrūz* (Ibn al-Abbār, *I’tāb*, 2, 162).

Infatti, come abbiamo detto, è difficile credere che non solo il califfo, ma l'intero apparato amministrativo, non fossero al corrente di un problema di tale portata economica e di così grande incidenza sociale. La cosa si può spiegare in relazione al *climax* della narrazione di al-'Askarī, strutturata in un efficace crescendo che punta sul parallelo tra la progressiva presa di coscienza della situazione dei tre califfi menzionati e conseguente loro maggiore attenzione tesa a risolvere un problema che causava forte disagio ai sudditi. Insomma, è il topos del giusto e buon califfo preoccupato del bene della comunità. Ma cerchiamo ora di capire che cosa di storicamente plausibile si cela sotto le spoglie letterarie del racconto di al-'Askarī.

2.2.2 Un problema annoso, un intervento atteso

Partiamo dalla tripartizione della storia del *nawrūz*, per come la presenta il passo di al-'Askarī. Siamo dunque in età omayyade, durante il califfato di Hišām b. 'Abd al-Malik, allorché il problema ricevette la considerazione del califfo solo per il tramite di un suo governatore, Ḥālid al-Qasrī, a sua volta sollecitato dai *dahāqīn*, chiaramente coscienti e ben preoccupati dal sempre crescente anticipo dell'apertura dell'annata fiscale e, conseguentemente, di tutte quelle ben poco gradite scadenze che da essa dipendevano.

In quell'occasione, tuttavia, fu esclusa ogni possibilità di intervento che andasse in direzione di una ridefinizione delle scadenze erariali e bisogna, non a caso, attendere l'epoca abbaside – in particolare l'ascesa di quel ramo della famiglia del Profeta da cui discenderà anche al-Mutawakkil, vero protagonista dell'aneddoto – perché il problema, ancora una volta sollevato dai *dahāqīn*, sia preso seriamente in esame e si contempli la possibilità di una soluzione, che però finisce in un nulla di fatto per via delle accuse di cripto-zoroastrismo mosse al visir barmakide – accuse peraltro quantomai pretestuose, considerata l'origine buddista della famiglia. Ecco, quindi, che solo con al-Mutawakkil abbiamo un califfo capace di notare autonomamente le difficoltà nelle quali versano i suoi *dahāqīn* e la popolazione in generale. Nel quadro narrativo adottato da al-'Askarī si può notare l'impostazione storica del problema. Ciò significa, al di là di una qualsiasi pretesa di veridicità degli episodi narrati, che l'arretramento del *nawrūz* in relazione al fisco era percepito come un problema annoso e di non facile soluzione, una questione degna di al-Mutawakkil, insomma, la cui figura è quella che il passo vuole far risaltare. In chiusura del passo, abbiamo poi i versi di al-Buḥturī, la cui autenticità è invece fuori discussione e su cui è bene spendere alcune parole.

2.2.3 Versi per una riforma fallita?

Le rime riportate in questo passo del *Kitāb al-awā'il* di al-'Askarī corrispondono al primo verso di una *qaṣīda* di al-Buḥturī, a cui al-'Askarī fa seguire i versi che vanno dall'undicesimo al tredicesimo della medesima composizione. Inoltre, nel *dīwān* di al-Buḥturī tale *qaṣīda* è indirizzata ad al-Mu'taḍid e non ad al-Mutawakkil. Che si tratti di un'interferenza nella tradizione manoscritta del *dīwān* di al-Buḥturī della notizia delle celebri riforme in campo amministrativo introdotte da al-Mu'taḍid? L'ipotesi pare plausibile, visto che Ḥusayn Kāmil al-Širafī, curatore del *dīwān*, ritiene che quella *qaṣīda* fosse in realtà indirizzata ad al-Mutawakkil. Infatti, l'iperbole del quinto verso, non citato da al-'Askarī, recita testualmente «Loro [scil. al-Manšūr e al-Rašīd] hanno adottato la propria *kunya* dal tuo *ism*: al-Rašīd per prescienza | [di come ti saresti chiamato e, come lui] tuo nonno al-Manšūr» (al-Buḥturī, *Dīwān*, 2, 357). Il verso risulta del tutto chiaro se si tiene presente che entrambi i califfi citati portarono la *kunya* Abū Ġa'far e che il poeta collega tale *kunya* all'*ism* proprio di al-Mutawakkil, cioè appunto Ġa'far. Tale allusione non avrebbe senso se riferita ad al-Mu'taḍid, il cui *ism* era Aḥmad. Sulla datazione di tali versi torneremo in seguito. Basti qui notare che il primo dei quattro versi succitati di al-Buḥturī viene riportato anche da Abū Bakr Muḥammad al-Šūlī, nel suo *Kitāb aḥbār al-Buḥturī*, il quale ci conferma che tale *qaṣīda* fu declamata alla presenza di al-Mutawakkil, a cui il poeta era stato ammesso su invito al-Faḥḥ b. Ḥaḡān, durante la cerimonia della *ṣubayḡa*, il momento in cui, al mattino, si beveva una coppa - e da ciò si deduce che l'usanza era parte dei costumi di *nawrūz*, ad ulteriore conferma del fatto che le celebrazioni di *nawrūz* iniziavano, come da tradizione iranica, al mattino presto.¹⁷

2.2.4 La versione di al-Bīrūnī

Il passo contenuto nel *Kitāb al-awā'il* di al-'Askarī compare anche, con alcune divergenze, in al-Bīrūnī, il quale, nel suo *Kitāb al-āṭār al-bāqīya* (31-2) dichiara di basarsi non sul solo al-Šūlī, bensì anche su un lavoro, presumibilmente di carattere antologico, ormai perduto del filologo e storico del IV/X secolo al-Iṣfahānī, intitolato proprio *Risālat al-aš'ār al-šā'ira fī al-nayrūz wa al-mihraḡān*. Probabilmente è per questo motivo che la versione di al-Bīrūnī presenta alcune divergenze rispetto a quella di al-'Askarī.

Se il contesto generale che vede il califfo affrontare il problema dell'arretramento del *nawrūz* durante una battuta di caccia e l'incompatibilità

¹⁷ Si veda, a proposito dell'importanza del mattino di *nawrūz*, quanto desumibile dall'angoscia di Ibn 'Ammār, sez. 2.1.6.

in termini di equità tra la richiesta di avviare l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* e l'orzo ancora verde restano in buona sostanza identici, la versione di al-Bīrūnī differisce da quella conservata nel *Kitāb al-awā'il* a partire dal passaggio in cui al-Mutawakkil indaga sulla questione:

«Il problema si è prodotto nel mio regno o è sempre stato così?». Gli fu risposto che questo seguiva quanto stabilito dai re persiani per la levata del *ḥarāğ* al momento del *nayrūz*, perché in questo erano stati imitati dai re degli arabi. [Per questo motivo] egli convocò il *mawbağ* e gli disse: «Sono state fatte molte ricerche sull'argomento e non ho violato le disposizioni dei persiani. In che modo, dunque, procedevano all'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, considerate le loro buone pratiche di governo? E perché permettevano l'esazione in un momento come questo, quando il grano e la frutta non sono ancora maturi?». Il *mawbağ* disse: «Sebbene esigessero le tasse a *nawrūz*, questo avveniva solo ad [avvenuta] maturazione del grano». Il califfo chiese come ciò fosse possibile e il *mawbağ* gli spiegò le caratteristiche degli anni, la differenza della loro durata e la necessità di [operare] intercalazioni. Poi gli insegnò che i persiani operavano le intercalazioni, ma che, una volta giunto l'*islām*, la pratica era stata abbandonata e che ciò aveva danneggiato la popolazione.

Il passo prosegue esponendo le informazioni in possesso di al-Bīrūnī circa le mancate riforme di Hišām b. 'Abd al-Malik e al-Rašīd, tornando perciò a coincidere con la versione di al-'Askarī vista poco più sopra, per poi tornare a divergere quando si tratta di parlare della richiesta, rivolta da al-Mutawakkil al suo *kātib* Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī, di comporre uno scritto sul rinvio del *nawrūz*:

al-Mutawakkil convocò Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī e gli ordinò, in accordo con quanto gli aveva spiegato il *mawbağ* a proposito del *nawrūz*, di calcolare i giorni e di produrre una regola, in base alla quale comporre uno scritto a proposito del rinvio del *nayrūz* da inviare ai paesi del regno. La decisione cadde sullo spostamento del *nawrūz* al diciassettesimo giorno di giugno; al-Şūlī fece [quanto richiesto] e gli scritti furono mandati alle province nel *muḥarram* 243 [...].¹⁸ Visto che al-Mutawakkil fu ucciso, quanto predisposto non fu portato a termine fino al califfato di al-Mu'taḍid.

Mentre nella versione di al-'Askarī il disegno della riforma è commissionato interamente a Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī, in al-Bīrūnī il *kātib* sembra limitarsi a redigere il testo del decreto, seguendo le indicazioni del *mawbağ*,

¹⁸ Omettiamo qui i versi di al-Buḥturī che al-Bīrūnī riporta senza sostanziali variazioni rispetto ad al-'Askarī. Va notato però che la versione bīrūniana contiene anche il quattordicesimo verso della *qaşīda*, presente nel *dīwān* del poeta, ma mancante in al-'Askarī.

la cui competenza in materia di calendario appare esclusiva, tanto che l'amministrazione califfale è tratteggiata come gravemente incompetente circa la natura del calendario fiscale da essa stessa usato. Ma una tale incompetenza risulta poco realistica; ancor meno se si considera la diretta discendenza di molti amministratori califfali da famiglie di mestiere, che da secoli detenevano posizioni di grado intermedio nell'amministrazione (scribi, contabili, archivisti e così via). Più realistico è pensare che l'importanza attribuita qui al *mawbaḍ* rifletta una personale simpatia dell'autore.

2.2.5 Al-Balāḍurī, un testimone di prima mano

Oltre alle versioni dei fatti di al-'Askarī e di al-Bīrūnī, ne abbiamo anche una di al-Balāḍurī, registrata anch'essa nel *Kitāb al-awā'il*. Tale versione, peraltro, non compare in alcuna delle opere note di al-Balāḍurī, sulla cui figura il grande studioso iraniano H. Taqizadeh ebbe a notare che «faceva parte del consiglio di al-Mutawakkil nel momento del dibattito sul consiglio dell'intercalazione, [dunque] anche questo passo è da considerarsi tra le fonti antiche sull'intercalazione» (Taqizadeh 2011, 181). Il passo (al-'Askarī, *Awā'il*, 186) ci dice quanto segue:

Ho presenziato al *maḡlis* di al-Mutawakkil in cui Ibrāhīm b. al-'Abbās [al-Ṣūlī] lesse lo scritto che aveva composto sullo spostamento del *nayrūz*. Al-Mutawakkil si compiacque della grazia espositiva e della sottigliezza degli argomenti e i presenti concordarono con lui. Allora fui preso da invidia e dissi: «O Principe dei credenti, in questo scritto c'è un errore!». Tutti volsero lo sguardo [verso di me] e dissero: «Non ce ne siamo accorti. Quale sarebbe questo errore?». Io risposi: «Egli ha computato l'anno persiano considerando le notti, mentre i persiani lo fanno considerando i giorni. Il loro giorno è di ventiquattro ore, diviso in parte oscura e parte luminosa; ed esso è la trentesima parte del mese. Gli arabi contano invece le notti perché il loro anno e il loro mese sono lunari e la luna nuova inizia di notte». [Al-Mutawakkil] disse: «[I presenti] confermano la correttezza di quel che dici. [O Ibrāhīm,] impara [dunque da lui!]». Ibrāhīm disse: «Non sapevo questo fatto», e così l'invidia che provavo svanì.

In seguito, al-Mutawakkil fu ucciso prima che l'anno nuovo fosse iniziato, al-Muntaṣir divenne califfo e c'era [urgente] bisogno di denaro, che fu richiesto alla gente alla vecchia maniera. Così quanto disposto da al-Mutawakkil fu vanificato e non se ne fece nulla sino al califfato di al-Mu'taḍid.

Prima di porre le fonti considerate a confronto, è il caso di prendere in esame la prima parte di quest'ultimo passo, dove al-Balāḍurī racconta in prima persona che, per invidia dell'approvazione riscossa da Ibrāhīm b.

al-‘Abbās al-Ṣūlī presso al-Mutawakkil, egli denunciò un errore di fondo nel metodo col quale il *kātib* aveva proceduto alla stesura della riforma sul rinvio del *nawrūz* richiesta dal califfo. In una versione di parecchio più tarda, cioè in Yāqūt (m. 626/1229) e per la precisione nel *Kitāb iršād al-arīb*, si trova un'altra versione del passo di al-Balāḍurī.

Yāqūt (*Iršād*, 2, 128-9), a differenza degli autori sin qui esaminati, fornisce una catena di trasmissione della notizia che ha una certa rilevanza, in quanto vi è coinvolto un membro della famiglia dei Banū al-Munağğim, celebre stirpe di astronomi, funzionari e cortigiani califfali che troveremo coinvolta anche nella stesura della riforma di al-Mu‘taḍid. A partire da al-Balāḍurī, la notizia viene trasmessa da parte di uno zio di Abū al-Ḥasan ‘Alī b. al-Hārūn al-Munağğim, ad ‘Alī b. Yaḥyā b. al-Munağğim, che è il personaggio al quale faceva, dal canto suo, riferimento al-‘Askarī nel passo sopra citato.

Tale più tarda versione del resoconto di al-Balāḍurī si discosta dalla narrazione di al-‘Askarī per tre aspetti. Il primo è che il *nawrūz* non viene mai nominato esplicitamente ed è sostituito *sic et simpliciter* dal termine *ḥarāğ*. Il secondo è la diversa natura della richiesta che al-Mutawakkil rivolge a Ibrāhīm b. al-‘Abbās al-Ṣūlī. Questi, infatti, avrebbe chiesto al suo *kātib* di elaborare una riforma che «rinviasse il *ḥarāğ* al quinto di giugno». ¹⁹ Infine, il dialogo conclusivo nel quale al-Balāḍurī svela la natura dell'errore al califfo e a tutti i presenti differisce nei dettagli, sebbene il rilievo che al-Balāḍurī muove ad al-Ṣūlī sia il medesimo:

Al-Mutawakkil chiese: «Qual è l'errore che hai riscontrato in questo scritto?». Risposi: «È un fatto noto solo ad ‘Alī b. Yaḥyā al-Munağğim e a Muḥammad b. Mūsā;²⁰ e consiste nel fatto che egli [scil. Ibrāhīm] ha contato i mesi *rūmī* in notti, mentre i giorni *rūmī* precedono le notti e, quindi, non si deve contare [basandosi su] queste ultime. Sono gli arabi, semmai, che contano [a partire dalle] notti, perché queste per loro precedono i giorni, per via delle fasi lunari».

19 La traduzione qui proposta segue l'emendamento di D.S. Margoliuoth, curatore della principale l'edizione dell'opera, il quale prospetta la possibilità che il *hums* del testo sia da leggersi in realtà come *hāmis*.

20 Muḥammad b. Mūsā (m. 259/873). Il maggiore dei tre fratelli figli dell'astronomo Mūsā b. Šākir, che, originario del Khorasan, lavorò alla corte di al-Ma'mūn. I tre fratelli, dei quali Muḥammad pare fosse il più intraprendente a livello politico, operarono sia come mecenati di scienziati e traduttori, sostenendo il lavoro, tra gli altri, di Tābit b. Qurrā e Ḥunayn b. Ishāq, sia come uomini di scienza essi stessi. Muḥammad, in particolare, fu impiegato sotto diversi califfi in una serie di disparate mansioni, tra cui la costruzione del palazzo califfale di al-Mutawakkil chiamato al-Ġa'fariyya. Di particolare rilevanza per la questione qui di nostro interesse sono gli interessi astronomici di Muḥammad b. Mūsā. Ibn al-Nadīm e Ibn Ḥallikān consideravano deboli i loro lavori in questa scienza, al contrario, però, di grandi astronomi come Ibn Yūnus e al-Bīrūnī, che dell'opera astronomica di tutti i fratelli Banū Mūsā avevano grande considerazione. Proprio al-Bīrūnī cita tra le sue fonti a proposito dell'anno solare il lavoro di Muḥammad b. Mūsā (Hill 1979, 3-4)

La versione di Yāqūt appena riportata, come si può vedere, differisce da quella conservata nel *Kitāb al-awā'il* di al-'Askarī per l'eliminazione di ogni riferimento a qualsivoglia elemento culturale caratterizzabile come iranico, sicché non solo la riforma parrebbe consistere in un mero rinvio dell'*iftitāh al-ḥarāğ*, ma persino il calendario iranico viene ad essere sostituito da quello *rūmī*.

A questo proposito, vale la pena sottolineare che, se il rilievo mosso da al-Balāḍurī ad al-Ṣūlī risultava valido in riferimento al calendario iranico, tale non rimane qualora venga riferito al calendario *rūmī*, dato che nel calendario siriano, come in quello giuliano, l'uso era di iniziare il giorno a partire dal momento del tramonto. Un uso, quest'ultimo, ancora oggi riscontrabile nella tradizione delle chiese cristiane, la cui liturgia si apre proprio con i vesperi. In ciò si dà perfetta corrispondenza con l'uso del calendario arabo.

2.2.6 Il viaggio a Damasco di al-Mutawakkil

Ritornando al passo di al-'Askarī, ne prenderemo ora in considerazione l'ultima parte, riguardante l'abbandono della riforma di al-Mutawakkil in seguito alla sua uccisione e la successiva attuazione della riforma di al-Mu'taḍid. Se al-'Askarī non fornisce date per la riforma di al-Mutawakkil, ecco che altre fonti sono discordi in proposito, sia sull'anno di emanazione della riforma di al-Mutawakkil sia sulla sua effettiva applicazione. Le possibilità di datazione fornite per la riforma di al-Mutawakkil sono il 243/857-8 (al-Birūnī, *Āṭār*, 32) o il 245/859 (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 13, 1448). Inoltre, per quanto concerne l'effettiva applicazione della riforma, al-Ṭabarī ritiene che, almeno per l'anno 245/859, si fosse preso in considerazione un *nawrūz* posto al 17 giugno, come previsto dalla riforma di al-Mutawakkil (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 13, 1448; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, 7, 89), mentre al-Birūnī e al-'Askarī ritengono che la riforma fosse stata impedita dalla morte del califfo e che quindi non si fosse mai dato in quell'epoca alcun *nawrūz* effettivamente occorrente il 17 giugno.

Come ben si vede, la questione è piuttosto intricata. A nostro parere, rimane valido il tentativo di analisi proposto da H. Taqizadeh, secondo il quale la decisione di operare la riforma sarebbe stata presa nel 242/856-7, a cui sarebbe seguito un ordine di applicazione solo l'anno successivo, vale a dire nel 243/857-8. Il 243/857-8, tuttavia, fu uno di quegli anni dell'Egira in cui, per via dello sfasamento tra calendario solare iranico e calendario lunare, non occorre alcun *nawrūz*, circostanza che si verificava ogni trentatré anni circa. Il fatto avrebbe così costretto i riformatori a rinviare ulteriormente il provvedimento, portandolo al 244/858. Secondo il parere di R. Abdullahi, però, tale ricostruzione risulterebbe almeno parzialmente smentita dal dato relativo alla morte di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, avvenuta nel 243/857-8. Riportando queste tesi dello studioso iraniano,

Questi versi sono di centrale importanza per determinare quale fu l'effettiva realtà della riforma emanata da al-Mutawakkil. Costituiscono, infatti, il tassello mancante tra l'emanazione della riforma del 243/857-8 riferita da al-Bīrūnī e la menzione di un *nawrūz* di al-Mutawakkil del 17 giugno segnalato da al-Ṭabarī per il 245/859. Per chiarire questo punto occorre partire dai dati cronologici forniti da al-Ṭabarī.

Secondo lo storiografo, il viaggio califfale iniziò il 20 *dū al-qa'da* 243/10 marzo 858 e richiese «novantasette giorni o, secondo alcuni, settantasette» (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 12, 1432). Inoltre, avendo preso la strada settentrionale che passava attraverso l'importantissima regione agricola della Ġazīra, al-Mutawakkil celebrò lo *'īd al-aḡḡā* presso Balad, cittadina non lontano da Mosul. L'incertezza riscontrata da al-Ṭabarī nelle sue fonti è facilmente spiegabile: novantasette furono i giorni di viaggio dalla partenza da Samarra e settantasette quelli contati dalla partenza da Balad. Infatti, se contiamo novantotto giorni (i novantasette di Ṭabarī ai quali va aggiunto, però, il giorno di sosta a Balad) dal 20 *dū al-qa'da* 243/10 marzo 858, giorno della partenza, arriviamo al 29 *ṣafar* 244/16 giugno 858, che è la stessa data che otteniamo sommando settantasette giorni all'11 *dū al-ḥiġġa* 243/31 marzo 858, giorno della ripartenza da Balad. È evidente che tre mesi e più di viaggio erano ben al di là del tempo necessario per coprire la distanza tra Samarra e Damasco e che, dunque, il percorso fu studiatamente dilatato. Parimenti evidente è che il califfo e la sua corte giunsero alla loro meta alla vigilia di quel 17 giugno che l'anno prima, stando ad al-Bīrūnī, era stato decretato come nuova collocazione del *nawrūz*. Ecco dunque che la *qaṣīda* di cui sopra sarebbe da datarsi proprio al 17 giugno 858, coincidente con il 1° *rabi'* I 244, da cui forse l'allusione alla primavera, in arabo detta *rabi'* come il mese in questione, da parte di al-Buḥturī.

Insomma, nelle fonti abbiamo un riferimento abbastanza preciso a un *nawrūz* riformato al 17 giugno per l'anno 244/858. Una conferma definitiva della tesi proposta a suo tempo da Taqizadeh. Comunque stiano le cose in merito all'anno in cui la riforma fu emanata, va segnalato che, anche assumendo il 245/859 come anno di emanazione, resta inspiegata l'assenza di menzioni di *nawrūz* occorsi il 17 giugno per i due anni successivi, considerato che al-Mutawakkil rimase saldamente al potere fino al 4 *šawwāl* 247/ 11 dicembre 861, giorno del suo assassinio. Come spiega H. Kennedy, infatti, la congiura dei militari fu un ultimo tentativo, disperato ma di successo, di fermare la perdita di potere politico da parte del corpo militare di Samarra (Kennedy 2004, 170). Le ipotesi in merito possono essere due: o quella che poi sarebbe stata letta come una riforma non fu altro che un rinvio *una tantum* del capodanno, oppure al-Mutawakkil e i suoi amministratori la tralasciarono non a seguito della violenta fine del suo califfato, bensì già qualche anno prima, insieme, forse, al progetto di riportare a Damasco la sede della capitale. Tutto questo, va da sé, tenendo

presente l'eventualità che nuove fonti possano in futuro testimoniare di celebrazioni di *nawrūz* al 17 di giugno per gli anni dal 245/859 al 247/861.

2.2.7 Le motivazioni della riforma e del suo abbandono

A queste considerazioni possiamo aggiungere che la riforma di al-Mutawakkil, stando a quanto riportato da al-'Askarī, non ebbe seguito, dopo l'assassinio del califfo, non tanto per l'impossibilità di inviare la disposizione alle province, ma, piuttosto, per il bisogno di liquidità dell'erario califfale al momento della presa del potere da parte di al-Muntaṣir (4 *šawwāl* 247-5 *rabi'* I 248/11 dicembre 861-29 maggio 862). Il testo fa chiaramente capire che, se per eliminare il califfo i comandanti turcici avessero atteso l'ingresso nel nuovo anno, da intendersi qui come il nuovo anno fiscale, la riforma avrebbe avuto corso, quantomeno per quell'annata.²³ Il fatto, poi, che al-Muntaṣir, al momento stesso della sua proclamazione, si fosse immediatamente ritrovato in ristrettezze finanziarie tali da non poter dar corso alla riforma, che prevedeva un ritardo dell'apertura dell'annata fiscale di due mesi, implica che la situazione finanziaria non fosse rosea neppure nell'ultimo periodo di governo del padre. Tutto ciò va certamente a supporto della tesi di Cristoforetti, il quale sostiene che

Le riforme del calendario iranico della prima età islamica, cadendo sempre in coincidenza o in prossimità di anni di *izdilāq*, potrebbero essere interpretate come tentativi da parte sovrana di aggiustare i problemi di un cronico disavanzo di bilancio dipendente [...] dall'uso di due sistemi differenti (solare e lunare), che negli anni in questione (cioè ogni trentatré anni circa) faceva sentire tutta la sua nefasta influenza sulle casse del *bayt al-māl*. (Cristoforetti 2003a, 218)

Non è da escludere, inoltre, che proprio l'emanazione della riforma, in un momento che poteva da alcuni essere percepito come ben poco adatto all'attuazione di una misura di rinvio dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, possa aver contribuito a esacerbare gli animi degli ambienti militari, i quali avrebbero potuto con qualche ragione ritenere, o essere facilmente indotti a ritenere, che un ritardo nella percezione della principale imposta di cui godevano le casse califfali avrebbe inevitabilmente comportato un conseguente ritardo nel pagamento del soldo. Da questo punto di vista, è particolarmente interessante quanto notato da al-Tabarī in relazione alla rivolta delle truppe mercenarie di Samarra, occorsa nel 244/858-9 e dovuta, secondo le parole dello storiografo,

²³ Fermo restando il problema posto dalla mancanza di notizie di *nawrūz* del 17 giugno per gli ultimi tre anni del califfato di al-Mutawakkil.

proprio a ritardi nel pagamento del soldo. Stando alla lettura più consueta di questi eventi, il malcontento delle truppe sarebbe stato, però, non di carattere economico, bensì politico e, in particolare, legato al timore che al-Mutawakkil si stesse accingendo a spostare la sede califfale da Samarra a Damasco. Contro questa tesi e a favore, dunque, di una lettura degli eventi più in linea con quanto esposto da al-Ṭabarī, si è espresso M. Cobb (1999), il quale, in un suo articolo dedicato al lungo viaggio di al-Mutawakkil verso Damasco, ritiene che vi si debba vedere piuttosto il primo passo di una campagna militare in territorio bizantino, mai compiuto, tra gli altri motivi, anche per via dei disordini di cui abbiamo appena detto. Ad ogni modo, il quadro generale degli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil fu dominato da problemi finanziari, nel cui contesto si collegano intimamente il viaggio a Damasco, l'adozione e forse l'abbandono del *nawrūz* al 17 di giugno, e, infine, la congiura che gli costò la vita.

2.2.8 I trent'anni di disordini dopo la morte di al-Mutawakkil

La storia del *nawrūz* di quegli anni presenta una relazione molto stretta tra pratiche amministrative, ritardi nel pagamento del soldo militare e riforme del calendario fiscale. A questo intreccio non è affatto peregrino ricondurre la caotica situazione venutasi a verificare con la morte di al-Mutawakkil. Una conferma indiretta sta nel fatto che solo sotto al-Mu'taḍid, califfo che godeva di grande prestigio e fiducia in ambiente militare,²⁴ si poté procedere a una riforma del calendario del fisco in grado di consentire un'ordinata riscossione delle imposte senza le ricadute negative evidenziate da al-'Askarī e, più tardi, anche da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 32), il quale scrive che

Quando al-Mutawakkil fu ucciso, il suo piano venne abbandonato, fino a che al-Mu'taḍid non salì al trono califfale, liberando le province dell'impero dagli usurpatori e ottenendo una posizione abbastanza stabile da potersi occupare delle questioni riguardanti i suoi sudditi.

È interessante notare che, laddove in al-'Askarī sono le difficoltà finanziarie dell'erario all'alba del califfato di al-Muntaṣir, successore di al-Mutawakkil, a motivare un vero e proprio abbandono delle disposizioni relative al rinvio del *nawrūz*, al-Bīrūnī ritiene che la mancata attuazione delle riforma sia

²⁴ Facciamo qui riferimento alla ben nota formazione militare e amministrativa che al-Mu'taḍid poteva vantare, grazie soprattutto alla lungimiranza del padre al-Muwaffaq. La fiducia in lui riposta da parte dell'establishment militare, peraltro, non fu certo tradita se consideriamo che, al contrario dei suoi predecessori, al-Mu'taḍid perseguì ai fini di una migliore stabilità finanziaria anche una contrazione delle spese di corte, mettendo così al riparo i militari da ritardi nel pagamento del soldo.

da attribuire alla morte del califfo e all'instabilità politica che ne seguì. Tra la morte di al-Mutawakkil e la proclamazione del califfato da parte di al-Mu'taḍid trascorsero, infatti, una trentina d'anni circa, nei quali si avvicendarono ben cinque califfi, ciascuno dei quali tentò di governare in un contesto di cronica instabilità politica, dovuta al dissesto finanziario e alle ingerenze degli ambienti militari. Di questi trent'anni, il periodo di maggiore stabilità, persino di recupero di autorità da parte della famiglia abbaside, fu la reggenza di al-Muwaffaq. Egli, uomo di provata esperienza militare e forte del supporto dei generali (Kennedy 2004, 175-6; Gordon 2001, 141-3), dovette dedicare la sua attenzione dapprima alla guerra contro i saffaridi nel Fārs e poi a una dura campagna di repressione della rivolta Zanġ nell'Iraq meridionale. Con la definitiva sconfitta di questi ultimi, a partire cioè dal 270/883, al-Muwaffaq non fu più coinvolto come comandante sul campo, ruolo che lasciò al figlio Abū al-'Abbās, il futuro califfo al-Mu'taḍid, emerso come figura di primo piano proprio durante la campagna contro la rivolta Zanġ (Kennedy 2003, 26-35). Il reggente di al-Mu'tamid ebbe, dunque, circa otto anni a disposizione, durante i quali non si ha notizia di alcun suo tentativo di riprendere in mano la riforma di al-Mutawakkil. Una possibile spiegazione di quel che potrebbe apparire come un disinteresse per la questione del rinvio del *nawrūz*, potrebbe risiedere nella notizia secondo cui, nel 276/889, al-Muwaffaq in persona lasciò Baghdad per recarsi nel Ġibāl «in cerca di denaro» (Kennedy 2012). Questo fatto, che indica il perdurare delle difficoltà finanziarie per l'erario califfale potrebbe aver indotto il reggente a non prendere in considerazione il rinvio dell'apertura dell'annata fiscale nel timore di una misura che, a fronte di benefici a lungo termine, poneva nell'immediato alti costi di natura politica in relazione alla gestione del malcontento degli ambienti militari. Ad ogni modo, quel che pare assodato è che, sino al califfato di al-Mu'taḍid, la questione non fu più affrontata.

2.3 La riforma di al-Mu'taḍid

2.3.1 L'emanazione della riforma

Il passo più noto sulla riforma del *nawrūz* operata durante il califfato di al-Mu'taḍid è conservato in al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 13, 2134) e riepiloga sinteticamente i fatti:

Al-Mu'taḍid, nel *muḥarram* 282 ordinò che fossero inviate missive a tutti i funzionari nelle varie regioni e province, affinché non si operasse l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* a *nayrūz*, che era il *nayrūz* dei persiani, e lo si rinviasse all'undicesimo giorno di giugno. Chiamò quel giorno *nayrūz mu'taḍidī* e decretò [tutto] questo da al-Mawṣil, ove si trovava. In una lettera inviata a Yūsuf b. Ya'qūb a Baġdād, al-Mu'taḍid lo informò che, con tale

Poi l'hanno lasciato nel bruciante calore del mezzogiorno, la sua testa
 come un calderone ribollente.
 Hanno annodato le sue mani con corde di canapa, che ne tagliavano
 le articolazioni.
 L'hanno appeso al soffitto, come in ogni casa si fa con la *barrāda*²⁶
 Hanno colpito la sua nuca come un tamburo. Fu una dolorosa visione
 per chi gli era fedele e amico.
 Hanno reso la sua schiena rossa di sangue, disgustando chi assisteva.
 Quando urlò per chiedere aiuto contro i raggi del sole, un esattore
 rispose con un calcio.
 Una guardia della prigione gli gettò addosso olio, che da grigio si fece
 rosso come vino.
 Mentre queste violenze proseguivano troppo a lungo, non c'era
 dubbio su cosa volessero.
 E così egli disse: «portatemi i mercanti, a meno che intendano
 comprare la mia terra buona,
 Io chiedo loro che mi accordino cinque giorni, e mi mostrino così il
 loro favore».
 Ma quelli insistevano sui quattro giorni e non gli lasciavano sperare
 che avrebbero detto in parole favorevoli.
 Allora vennero gli usurai, che proposero uno a dieci,
 Scrissero una dichiarazione di vendita della terra e chiusero l'accordo
 con una stretta di mano.
 Gli ricordarono i suoi doveri e lo lasciarono, ma ancora non gli fu
 concesso sollievo.
 Tornarono, infatti, le guardie con delle pretese, come se volessero
 umiliarlo.
 Quando egli gli rispose [a tono], gli presero il turbante e lo ferirono
 sul collo e sul capo.
 Ma tutto questo è finito, ormai. L'ingiustizia è stata corretta.

Si tratta di versi di estrema importanza per lo studio della riforma in questione, la cui esistenza stessa è prova del fatto che la riforma rimase in vigore e fu applicata - vedremo più avanti in che misura - negli anni più tardi del califfato di al-Mu'taḍid, dato che avrebbe avuto ben poco senso celebrarlo per un riforma non implementata o disattesa. Ibn al-Mu'tazz fu personaggio quanto pochi altri addentro alle vicissitudini politiche del suo tempo, di sangue abbaside egli stesso e grande sostenitore di al-Mu'taḍid quale restauratore del prestigio e del potere del loro stesso casato. In questa sua composizione è quindi presentata la voce ufficiale della propaganda

26 Un contenitore per l'acqua, dove questa veniva conservata, esposta al vento perché la raffreddasse, durante la notte (Graves 2010, 217).

di al-Mu'taḍid ed è possibile avere un'idea più chiara del valore e del senso della riforma agli occhi di coloro che la sostennero e implementarono.

I ventiquattro versi relativi all'istituzione del *nayrūz mu'taḍidī* dal primo cappello introduttivo ci forniscono già una conferma di capitale importanza: in diversi, prima di al-Mu'taḍid, tentarono una simile riforma. Il progetto di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti, se pure non menzionati esplicitamente, acquistano una credibilità storica decisamente maggiore. Al-Mu'taḍid, allora, come uomo d'azione che dopo una lunga attesa porta a compimento ciò che ai suoi predecessori era stato impedito. Ma non solo. Il califfo, che com'è noto era stato educato per volere del padre con particolare attenzione alle competenze militari e amministrative, viene presentato come un uomo che conosce molto bene le difficoltà che la sua riforma mira a risolvere. Non tanto per la sua preparazione teorica o per la sua capacità di circondarsi di consiglieri competenti, come nel caso dell'al-Mutawakkil del *Kitāb al-awā'il*, ma anche per aver sperimentato sulla propria pelle – è il caso di dirlo – i molto concreti effetti finanziari dell'arretramento del *nawrūz*.

Nella ricostruzione di Ibn al-Mu'tazz il futuro califfo è infatti imprigionato, torturato e infine costretto ad accettare un prestito a condizioni improbe per poter saldare il pagamento del proprio *ḥarāğ*. Il problema è ben noto: il momento del raccolto era diventato sempre più tardivo rispetto a un *iftitāḥ al-ḥarāğ* che, seguendo il suo *nawrūz* del 1° *farwardīn*, era giunto a cadere il 12 aprile. Non può sfuggire la somiglianza tra questo scenario e le parole, riportate da al-Birūnī e al-'Askarī, con le quali sarebbe stata descritta ad al-Mutawakkil la situazione di coloro che erano tenuti a pagare *ḥarāğ*: per via dell'apertura dell'annata fiscale troppo anticipata, questa avveniva ormai a raccolto del tutto immaturo e, di conseguenza, molti sudditi del califfo erano costretti a «prendere in prestito denaro e chiedere anticipi sul pagamento del prodotto» (al-Birūnī, *Āṭār*, 31; al-'Askarī, *Awā'il*, 185). È la precisa situazione descritta dai versi di Ibn al-Mu'tazz. Ed è solo con al-Mu'taḍid, il quale spostò «il *nayrūz* e impose [la levata del] *ḥarāğ* con la maturazione del raccolto» (al-Ābī, *Naṭr*, 3, 138), che, nelle parole del poeta, «l'ingiustizia è stata corretta».

2.3.2 Il rapporto con la famiglia alide: un passo in al-Mas'ūdī e al-Ṭabarī

Ibn al-Mu'tazz, tuttavia, potrebbe non essere il solo a tracciare un collegamento tra le asprezze della gioventù di al-Mu'taḍid e la sua risolutezza nel completare la tanto attesa riforma. Nel *Kitāb murūğ al-ḡahab* il letterato e storiografo al-Mas'ūdī antepone al passo relativo all'emanazione dell'importante provvedimento, un racconto della vita di al-Mu'taḍid prima che questi assumesse il controllo della carica califfale e, con quella, il suo nome augurale. Innanzitutto è bene ricordare che il già citato al-Mas'ūdī visse e

operò in un contesto di grande prossimità agli ambienti della corte califale sua contemporanea, in cui potevano ben essersi mantenute memorie, magari familiari, di eventi politici risalenti ad alcune generazioni prima e, più precisamente, alla reggenza di al-Muwaffaq. Questi, per un breve periodo, si risolse a imprigionare il figlio, il futuro califfo al-Mu'taḍid, per contrasti ancora non chiari agli studiosi, ma che potrebbero avere a che fare, ci sentiamo di suggerire, con le inadempienze fiscali descritte anni dopo dal cugino Ibn al-Mu'tazz. Ad ogni modo, ecco le parole di al-Mas'ūdī (*Murūǧ*, 8, 205-6) al riguardo:

Mentre si trovava nelle prigioni di suo padre, al-Mu'taḍid ebbe la visione di un uomo anziano, seduto sulla riva del Tigri. Quando quest'uomo stendeva la mano, l'acqua andava da lui, asciugando il letto del fiume, poi, quando la ritraeva, [ecco che] anche il fiume tornava nel suo letto. Al-Mu'taḍid raccontò: «Gli chiesi chi fosse e lui mi rispose di essere 'Alī b. Abī Ṭālib, [e allora] mi alzai e lo salutai. Lui mi disse, quindi: "Aḥmad, un giorno questo potere sarà tuo. Non essere ostile ai miei figli e non perseguitarli!". Io dissi: "Come desideri, Principe dei Credenti!"». In seguito a questo incontro, al-Mu'taḍid rese generale il rinvio del *ḥarāǧ*, misura che egli aveva già preso in loro [scil. degli alidi?] favore.

Il passo si conclude con alcuni versi di Yaḥyā b. 'Alī al-Munaǧǧim:

O restauratore di gloria immacolata, o rinnovatore dell'impero
distrutto! Vacillarono i pilastri della religione e tu li hai ristabiliti:
Superasti ogni re quale destriero che vince la corsa. Benedetto è il
nawrūz nel quale ti sei guadagnato la ricompensa [nei cieli]!
Rinviano il *nawrūz*, hai equamente posposto quel che era andato
anticipando.

Inoltre, disse, sullo stesso argomento, 'Alī b. Yaḥyā:

Il giorno del tuo *nawrūz* è uno ed è fisso, non può retrocedere. Coincide sempre con l'undici di giugno.

I versi chiariscono che anche per al-Mas'ūdī i termini calendariali e l'intento della riforma sono gli stessi dichiarati anche dagli altri autori abbasidi, ma resta da sciogliere il dubbio di traduzione segnalato in chiusura del passo in prosa. L'originale arabo recita:

Yā Aḥmad, inna hādā al-amr ṣa'ir ilayka fa-lā tata'arradu al-waladī wa
lā tu'aḍḍihim fa-qultu al-sam' wa al-ṭā'ā yā amīr al-mu'minīn wa 'ammā
al-nās ta'ḥīr al-ḥarāǧ 'anhum wa kāna an'ām al-Mu'taḍid 'alayhim.

Per questo stesso passo, la traduzione francese proposta da De Meynard è la seguente:

«Ahmed, me dit-il, pouvoir t'appartiendra un jour; garde-toi d'inquieter mes enfants et de les persécuter» «— Prince de Croyants, répondis-je, vous serez obéi.» C'est ainsi que Moutaded étendit plus tard à tous ses sujets l'ajournement de l'impôt, mesure qui'il avait prise en faveur des Alides.

Questa scelta interpretativa si basa chiaramente sull'assunto che il pronome *-hum* (nella forma obliqua *-him*) dell'espressione *'alayhim*, con la quale il passo si chiude, si riferisca agli alidi. Tale assunzione si giustifica solo ritenendo che notizia della riforma di al-Mu'taḍid e visione dal califfo stesso esperita nelle prigioni del padre costituiscano un passo a sé stante. Noi siamo di diverso avviso; a nostro parere, infatti, la visione nel passo in questione è connessa alla notizia che, nell'opera di al-Mas'ūdī precede immediatamente l'incontro e il dialogo tra il futuro al-Mu'taḍid e 'Alī b. Abī Ṭālib. In quelle righe si parla di una somma di denaro inviata segretamente dal Tabaristan ai membri della casata alide in Baghdad. Vi si narra poi che il califfo, informato della cosa, convocò il personaggio incaricato della distribuzione di quel denaro e, irritato più dalla segretezza con cui il denaro era stato inviato che non dal fatto in sé, dispose che la somma destinata ai discendenti di 'Alī fosse distribuita ai destinatari apertamente, senza alcun timore. Ecco che il comportamento benevolo - o anche astuto, se teniamo in considerazione l'interesse a conoscere i flussi di denaro di questo importantissimo ramo della famiglia dei Profeta - di al-Mu'taḍid nei confronti degli alidi viene poi spiegato e, in un certo senso, legittimato dalla visione del califfo stesso, visione il cui scopo è rendere evidente la deferenza del califfo nei confronti del prestigioso capostipite del casato alide, il quale, com'è noto, era imparentato con la famiglia del califfo stesso.

È chiaro che il passaggio enfatizza la propensione di al-Mu'taḍid a mantenere buoni rapporti con i discendenti di 'Alī. Ma un elemento di chiarezza in più potrà emergere considerando che anche al-Ṭabarī (*Ta'riḥ*, 13, 2147-8) riferisce dello stesso invio di denaro dal Tabaristan agli alidi di Baghdad e che, anche in questo caso, troviamo a seguire il medesimo racconto dell'eccezionale incontro tra 'Alī b. Abī Ṭālib e il futuro al-Mu'taḍid, all'epoca ospite delle prigioni del padre. Tuttavia - ed è questo il dato che non deve sfuggire - in al-Ṭabarī i due aneddoti, come sarà ormai chiaro intimamente connessi, non introducono la notizia della riforma calendariale del 282/895. Il passo ṭabariano, insomma, si chiude con la raccomandazione al futuro califfo di mostrare la dovuta benevolenza nei confronti dei discendenti di 'Alī.

Dato che in al-Ṭabarī la straordinaria visione non è affatto connessa alla riforma, ci pare confortata la nostra ipotesi per cui anche in al-Mas'ūdī il passo che ne descrive l'emanazione debba essere letto indipendentemente dal resoconto su quanto avvenuto nelle prigioni di al-Muwaffaq. L'inter-

pretazione di De Meynard, inoltre, fa del passo di al-Mas'ūdī un *unicum*, mentre la nostra proposta di traduzione colloca il passo in una prospettiva più ampia, coerente sia con l'altra fonte che riferisce della visione in questione, vale a dire al-Ṭabarī, sia con l'assenza di ulteriori notizie circa un trattamento di favore nei confronti degli alidi in termini di rinvio, magari all'11 di giugno, dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*.

2.3.3 L'applicazione della riforma

Se sui termini del rinvio del *nawrūz* non si rilevano dubbi di sorta, è incerto in quante e quali province e per quanto tempo il *nayrūz mu'taḍidī* rimase in vigore come momento designato per l'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Risolvere a pieno la questione sulla base delle sole fonti letterarie disponibili non è al momento possibile, ma, in questa sede, è in ogni caso necessario tratteggiarne un primo quadro, per quanto parziale, prendendo in considerazione i seguenti dati.

Innanzitutto sappiamo che, a Baghdad, il *nayrūz mu'taḍidī* fu festeggiato almeno per qualche tempo, se è vero che, come sostiene al-Ṭabarī (*Ṭa'riḥ*, 13, 2143-4), nel 284/897 si proibirono in occasione del *nayrūz mu'taḍidī*, per paura di eccessi e possibili incendi, le lustrazioni e le luminarie tipiche del *nawrūz*. Si tratta di pratiche, queste, attestate sia dalle più antiche fonti abbasidi sul *nawrūz*²⁷ sia da quelle più tarde, come avremo modo di vedere nella prossima parte. La proibizione fu misura forse non ingiustificata, dato che queste celebrazioni baghdadine del *nayrūz mu'taḍidī* dovevano essere alquanto imponenti. Prova ne è il fatto che qualche decennio più tardi si pensò di poterne approfittare per mettere a segno un assassinio politico. Ne parla Miskawayh (*Tağārib*, 2, 248) a proposito del tentativo di Sabuktakīn al-'Ağamī di far degenerare le luminarie del *nayrūz mu'taḍidī* del 357/968 per avere mano libera e assassinare il principe buide Baḥtiyār. Il piano fallì, ma è evidente che, perlomeno a Baghdad, l'11 di giugno rimase quale vera e propria celebrazione popolare almeno per un trentennio e, presumibilmente, anche oltre.

Per quanto riguarda il *côté* degli ambienti palatini è disponibile, oltre al racconto della *bay'a* del principe al-'Abbās nei confronti del fratello, il califfo al-Rāḍī, di cui abbiamo detto nella sezione 1.6.7, una descrizione dei festeggiamenti della madre del califfo al-Muqtadir,²⁸ conservata nel *Kitāb nišwār al-muḥāḍara* del qāḍī al-Tanūḥī (1, 293-4):

27 Inoltre, la proibizione dei festeggiamenti era già stata decretata per il *nawrūz* della tradizione (1° *farwardīn*) nel 282/895, anno della riforma (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, 13, 1144).

28 Sul ruolo di Umm al-Muqtadir quale effettiva depositaria del potere politico in quegli anni le fonti successive insistettero con occhio decisamente critico (Berkel 2007, 7-10).

Uno dei figli di Ishāq al-Šīrāzī, conosciuto come al-Ḥaraqī, stava al servizio di Umm al-Muqtadir. Un giorno, in prossimità del *nayrūz* di al-Mu'taḍid, [Umm al-Muqtadir] gli chiese di procurarle mille *šaqqa* sgargianti molto pregiati. [al-Ḥaraqī] ha detto: «Recuperai quanto richiesto. Chi mi comunicò la cosa mi mise fretta, mentre le ancelle mi dicevano di andare con calma. In ogni caso la cosa fu completata e mi diressi verso il palazzo». Un'ancella uscì [dal palazzo] e disse: «Siediti nella stanza assegnata a te, chiama pure i sarti e fa' sì che cuciano delle vesti in forma di fiocchi di cotone». I sarti tagliarono e impreziosirono le stoffe, rendendole simili a un batuffolo di cotone. Poi umettarono il tutto con olii di *balsān* e di altre piante pregiate.

La notte di *nayrūz* nelle lampade appese ai muri si bruciano oli preziosi, invece del solito cotone imbevuto di nafta che si brucia in lampade di terracotta.

Il fatto che nella capitale il *nayrūz mu'taḍidī* fosse celebrato in ambiente popolare o palatino, non implica, tuttavia, in modo automatico che l'amministrazione, in particolare a livello provinciale, avesse recepito e mantenuto la direttiva califfale in questione. Al-Šūlī, difatti, riferisce che già appena cinquant'anni dopo la riforma poteva accadere che il *nayrūz mu'taḍidī* non fosse rispettato come data per l'inizio della levata del *ḥarāğ*. Il letterato scrive infatti della promessa - poi peraltro non mantenuta - del governatore Ibn Muqātil di recuperare le buone disposizioni di al-Mu'taḍid in materia di scadenze fiscali (al-Šūlī, *Rāḍī*, 208). I fatti sono datati da al-Šūlī all'anno 331/942-3:

Ibn Muqātil incitò lo zelo degli *'ummāl* contro la popolazione e quelli commisero ogni sorta di ingiustizia. [Ibn Muqātil, inoltre] voleva raccogliere il *ḥarāğ*²⁹ anzitempo, [motivo per il quale] la popolazione protestò. Fu promesso, allora, che l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* sarebbe stato rimandato al *nawrūz mu'taḍidī*. La popolazione ne fu sollevata ma la promessa non fu [poi] mantenuta.

Il disordine in materia doveva, va detto, essere generale in quegli anni. Infatti, al-Šūlī riferisce anche che, appena due anni prima, l'emiro Bağkam aveva dovuto emanare di sua iniziativa una direttiva volta a rimandare l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* al *nayrūz mu'taḍidī*, perché alcuni governatori avevano iniziato a raccogliere il *ḥarāğ* al '*nawrūz al-awwal*', cioè al 1° *farwardīn*.

L'*iftitāḥ al-ḥarāğ* deve essere stato decretato in data diversa dall'11 giugno anche nel 369/968, se è vero che, come riferisce Miskawayh (*Tağārib*, 2, 407), in quell'anno 'Aḍud al-dawla ne ordinò la posticipazione al *nayrūz*

29 Ar. *fath al-ḥarāğ*.

mu'taḍidī. Quest'ultima notizia è presente anche nel *Kitāb al-muntaẓam* di Ibn al-Ġawzī (14, 290-5), ma qui l'apertura dell'annata fiscale è rinviata ad un '*nayrūz 'aḍudī*', facilmente frutto di una svista di qualche copista, peraltro comprensibile per via della somiglianza grafica tra i *ducti* '*al-mu'taḍidī*' (المعتضدي) e '*al-'aḍudī*' (العضدي). Non pare, infatti, plausibile che si possa trattare di una traccia di una riforma del daylamita, di cui non avremmo alcun'altra testimonianza, anche velata, nelle fonti. L'incertezza gravante sulle scadenze fiscali può dunque essere vista come un problema generale dell'amministrazione nel IV/X secolo, dato che si ha notizia di diversi altri casi di prelievo anticipato.³⁰ Possiamo concludere che, almeno come festa di popolo, il *nayrūz mu'taḍidī* rimase in uso anche negli anni successivi al califfato di al-Mu'taḍid. Come vedremo nel capitolo sulle celebrazioni di strada, i festeggiamenti per il *nayrūz mu'taḍidī* sembrano aver avuto particolare presa sulla popolazione di Baghdad, mentre abbiamo rare menzioni - quantomeno esplicite - di celebrazioni del *nayrūz mu'taḍidī* - o almeno della sua considerazione - presso ambienti di palazzo.

2.3.4 In quale data dislocare il *nawrūz*?

Abbiamo visto a più riprese che la riforma emanata sotto al-Mu'taḍid rispondeva a un'esigenza di carattere congiuntamente agricolo e fiscale. Come sintetizza, non senza un certo sbrigativo pragmatismo, il poeta e uomo di stato al-Ābī (m. 421/1030 o 422/1031) nel suo *Kitāb naṭr al-durr* (3, 138), al-Mu'taḍid «spostò il *nayrūz* e impose [la levata del] *ḥarāġ* con la maturazione del raccolto». Tuttavia, resta da capire perché sotto al-Mu'taḍid si scelse proprio l'11 giugno e, prima ancora, perché all'epoca di al-Mutawakkil si pensò a un più tardivo 17 giugno.

Tra i nostri autori solo al-Bīrūnī (*Āṭār*, 32-3), esplicitamente e per esteso, e al-'Askarī, ben più concisamente e solo per riforma di al-Mu'taḍid, riportano i calcoli che consentirono ai riformatori di individuare le date ritenute sede appropriata per il *nawrūz* che si andava riformando. Cominciamo da quanto espone al-Bīrūnī:

Egli considerò molto importante la riforma del calendario (*kabīsa*) e la sua attuazione, seguendo il metodo prospettato da al-Mutawakkil per

³⁰ Come segnalato da M. al-Faruque «In 319/931 the wazir Hasan ibn Qasim collected half of the revenue of the following year (Miskawayh, *Tajārib*, I: 226). In 324/936, wazir Ibn Muqla ordered to commence the kharaj collection in Muharram/January (Sabi, *Wuzara'*, 71). In 331/943 Nasir al-Dawla, the Amir al-Umara', ordered to commence the collection of kharaj before it was due (Suli, *Akhbar*, 239, 240). The Baridis, while in Baghdad, commenced the collection of kharaj in March (Miskawayh, *Tajārib*, II: 25-6). Ibn Shirzad as Bajkam's secretary had also collected the kharaj in advance (*Ibid*, I: 410)» (1993, 161).

lo spostamento del *nawrūz*, ma in maniera differente. Al-Mutawakkil si era basato sul calcolo dell'intervallo trascorso tra l'anno [in cui progettò la riforma] e l'inizio del regno di Yazdağird, mentre al-Mu'taḍid prese in considerazione l'intervallo trascorso tra l'epoca sua e quello in cui l'impero dei persiani cadde, con la morte di Yazdağird. [Ciò] perché lui o i suoi amministratori ritenevano che a partire da quel momento si fosse ignorata l'intercalazione (*kabīsa*). Tale intervallo fu calcolato essere di duecentoquarantatré anni, sessanta giorni e una frazione, dovuta ai quarti di giorno. I sessanta giorni furono aggiunti al *nawrūz* di quell'anno, che così cadde mercoledì primo *ḥurdāq-māh*, coincidente con l'undicesimo giorno di giugno. Quindi [egli] fissò il *nawrūz* secondo i mesi *rūmī*, di modo che gli anni del suo calendario venissero intercalati alla maniera degli anni dei *rūmī*. L'uomo incaricato di attuare i suoi ordini fu il visir Abū al-Qāsim 'Ubaydallāh b. Sulaymān b. Wahb. A questo proposito 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim disse:

O restauratore di gloria immacolata, O rinnovatore dell'impero distrutto! Vacillarono i pilastri della religione e tu li hai ristabiliti: Superasti ogni re quale destriero che vince la corsa. Benedetto è il *nawrūz* nel quale ti sei guadagnato la ricompensa [nei cieli]! Rinviando il *nawrūz*, hai equamente posposto quel che era andato anticipando.

Inoltre disse, sullo stesso argomento, 'Alī b. Yaḥyā:

Il giorno del tuo *nawrūz* è uno ed è fisso, non può retrocedere. Coincide sempre con l'undici di giugno.

Sui versi riportati da al-Bīrūnī - gli stessi che al-Mas'ūdī attribuisce a Yaḥyā b. 'Alī al-Munağğim - torneremo nella prossima sezione. Vediamo ora quanto riporta invece al-'Askarī (*Awā'il*, 187) sullo stesso argomento, in modo da poter confrontare le due versioni, che presentano alcune discordanze. Al-'Askarī riporta, sempre nel suo *Kitāb al-awā'il*, a chiosa del già citato passo sulla riforma di al-Mutawakkil:

[al-Mu'taḍid] disse a Yaḥyā b. 'Alī al-Munağğim: «La questione del *ḥarāğ* ha già fatto molti danni alla gente. Come governavano i persiani? Come potevano governare bene e avere un *iftitāh al-ḥarāğ* posto in un momento nel quale la gente non poteva pagare?» Io [scil. Yaḥyā] gli chiiari il problema e gli dissi: «Occorre riportare [il *nawrūz*] alla sua posizione [originaria]. Inoltre è necessario [introdurre] il giorno [intercalare] *rūmī*, cosicché [il *nawrūz*] resti fisso». [Al-Mu'taḍid] mi disse: «Vai da 'Abdallāh b. Sulaymān³¹ e accordatevi su ciò». Io lo incontrai e insieme rifacemmo

31 Presumibilmente si tratta di 'Ubaydallāh b. Sulaymān b. Wahb (m. *rabī'* II 288/aprile 901). Fu visir già sotto al-Mu'tamid e lo rimase anche con l'ascesa al trono di al-Mu'taḍid (Sourdel 1959, 329)

i calcoli, che ci portarono a scegliere l'undici di giugno. Fu, dunque, disposto secondo quanto avevamo deciso e furono informati i *dīwān*.

Al momento dello spostamento operato da al-Mu'taḍid, il *nayrūz* persiano si trovava nell'undicesima notte di *ṣafar* dell'anno 282. In datazione *rūmī* cadeva l'undici di *nīsān* ed esso fu spostato con un'intercalazione di sessanta giorni, di modo che tornasse al momento a cui ce l'avevano portato i persiani. Da quel momento erano passati duecentotrentadue anni persiani, vale a dire duecentotrentanove anni arabi e dieci giorni. A seguito dello spostamento, [il *nayrūz*] cadde mercoledì tredici di *rabī'* II, nell'anno 2[8]2 e, in mesi *rūmī*, l'undici di giugno.

La riforma di al-Mu'taḍid del 282/895, dunque, comportò un ritardo del *nawrūz* di sessanta giorni, mentre quella precedente di al-Mutawakkil avrebbe dislocato il capodanno al 17 giugno. Fa eccezione tra le nostre fonti il solo *Kitāb al-awā'il*, in cui, come abbiamo visto nella sezione 2.2.1, si sostiene che Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, primo architetto della riforma, avrebbe inizialmente consigliato un rinvio al 27 giugno - probabilmente una svista a partire da un originale 17 - successivamente corretto all'11, ma si tratta con ogni probabilità di una sovrapposizione avvenuta tra le notizie desunte dalle fonti impiegate dall'autore relative alle riforme di al-Mu'taḍid e al-Mutawakkil.

Risultano, invece, problematici i dati forniti da al-'Askarī qualche riga dopo a motivazione della scelta dell'11 di giugno. L'autore ritiene infatti che, dal momento in cui iniziò l'arretramento del *nawrūz* rispetto alle stagioni solari fino al giorno del decreto, fossero trascorsi «duecentotrentadue anni persiani, vale a dire duecentotrentanove anni arabi e dieci giorni» (al-'Askarī, *Awā'il*, 187). La corrispondenza non è corretta, comportando questa un errore di quasi ventiquattro giorni (infatti $232 \times 365 = 84.680$ giorni; $239 \times 354,3 + 10 = 84.703,633333 = 84.704$ giorni; $84.704 - 84.680 \approx 24$). La differenza si ridurrebbe a circa quattro giorni emendando il testo in modo da avere una conversione in «duecentotrentanove anni arabi meno dieci giorni», ma ciò non risolverebbe le perplessità di fondo sull'affidabilità del passo, per tacere del fatto che, peraltro, nulla giustificerebbe un tale emendamento del passo.

In ogni caso, assumendo come riferimento il dato dei 232 anni persiani, è possibile trovare la data nella quale, stando al-'Askarī, sarebbe iniziato l'arretramento del *nawrūz*. La riforma di al-Mu'taḍid fu emanata l'11 di *ṣafar* 282 dell'Egira, corrispondente all'11 aprile 895 del calendario giuliano (cioè nel giorno giuliano 2.048.057). Sottraendo 84.680, pari ai giorni di 232 anni solari persiani, arriviamo a 1.963.377, cioè all'8 giugno

663, cioè aal 25 *šafar* 43.³² Le tavole a nostra disposizione (consultabili in Cristoforetti 2000, 148-52) collocano il *nawrūz* (1° *farwardīn*) 43/663 al 9 giugno. La discrepanza di un giorno è coerente con la differenza nella data del *nawrūz* dell'anno 282/895, che al-'Askarī pone all'11 *šafar*/11 aprile e le tavole al 12 *šafar*/12 aprile.³³

Tuttavia la data dell'11 aprile è incoerente con i sessanta giorni di spostamento in avanti, verso l'estate, che avrebbero interessato il *nawrūz* quale effetto della riforma di al-Mu'taqid. Infatti, tra l'11 di aprile e l'11 di giugno corrono 61 giorni, per via del fatto che il mese di marzo conta 31 giorni, non 30. Non si tratta della sola ipotesi che possiamo formulare, però, e potrebbe darsi che l'autore – in questo seguendo una pratica invalsa negli ambienti astronomici del mondo musulmano orientale – abbia adottato il sistema di conteggio degli anni alla persiana, in questo modo indicando la misura della dislocazione del *nawrūz* attraverso il numero degli anni persiani trascorsi. Infatti, come ben noto agli astronomi di quell'epoca, l'anno solare persiano conta 365 giorni esatti, senza frazioni aggiuntive. Ciò, come già indicato in precedenza, comporta l'arretramento delle date di un calendario che su questo anno solare si basi, di un giorno ogni quattro anni. Ecco allora che, al di là delle discrepanze tra valore dato in anni persiani e valore dato in anni arabi, la sola cifra relativa agli anni persiani ci indica che il *nawrūz*, all'epoca di al-Mu'taqid, si trovava a cadere l'11 di aprile del calendario fisso, cioè basato su un anno solare fisso, dei cristiani. Ebbene, 232 anni prima il *nawrūz* cadeva il 16 giugno, sempre in riferimento al calendario fisso in uso presso i cristiani. Quest'ultima data è, come noto, di grande rilevanza storica per la tradizione persiana confluita nella cultura di epoca califfale, soprattutto orientale, visto che indica il momento dell'incoronazione di Yazdegerd III, ultimo sovrano sasanide. Non solo: cosa di molto maggior rilevanza nel contesto di un ragionamento di cronologia applicata, è la data d'inizio di una delle ere più usate in ambito di studi astronomici, ambito nel quale, peraltro, si trovano normalmente collocati materiali a cui anche gli storiografi e gli amministratori facevano riferimento per il calcolo di conversione tra sistemi calendariali differenti. Va detto che il passo tradisce, comunque, una scarsa dimestichezza con le questioni calendariali da parte dell'autore o delle sue fonti. Egli, pur in possesso di alcuni dati esatti e confermati da altri autori, quali i sessanta giorni di 'intercalazione' (*kabīsa*) operati da al-Mu'taqid e la collocazione all'11 giugno del *nawrūz mu'taqidī*, a causa di calcoli approssimativi giunge a risultati incongruenti.

32 L'unico evento al quale potrebbe legarsi questa data è la definitiva conquista del Khorasan orientale e il rinnovo del *ḥarāğ* imposto alle regioni di Herat, Pušang e Badghis (Morony 2011).

33 Già a partire dall'anno successivo e per i seguenti tre anni, il *nawrūz* si sarebbe, sempre stando alle tavole, spostato all'8 di giugno.

Con al-Bīrūnī siamo invece davanti a un autore estremamente versato nelle questioni astronomiche e cronologiche. Nel passo sopra tradotto, egli procede a illustrare le considerazioni e i calcoli che portarono i funzionari di al-Mutawakkil a scegliere come data del nuovo *nawrūz* il 17 giugno e quelli di al-Mu'taḍid l'11 dello stesso mese. L'obiettivo di partenza è lo stesso: riportare il *nawrūz*, e quindi l'*iftitāh al-ḥarāġ*, al giorno nel quale si trovava all'arrivo dell'*islām* nelle terre precedentemente sottoposte al dominio sasanide. Al-Bīrūnī ritiene che la differenza tra le due riforme risieda nel fatto che sotto al-Mutawakkil si volle riportare il *nawrūz* al punto in cui si trovava alla salita al trono di Yazdegerd III, ultimo re sasanide, mentre sotto al-Mu'taḍid si sarebbe presa come riferimento la data della morte dello stesso Yazdegerd III e, dunque, del definitivo passaggio del governo ai musulmani.

Come abbiamo segnalato, però, la data del primo *nawrūz* dell'ultimo sovrano sasanide, Yazdegerd III, fu il 16 giugno e, quindi, si dà una discrepanza di un giorno con il 17 giugno *nawrūz* riformato da al-Mutawakkil. Le fonti disponibili non permettono di chiarire del tutto la questione, ma non è da escludere che l'obiezione che un invidioso al-Balāḍurī avrebbe sollevato alla presentazione della riforma elaborata da Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī – almeno stando a quanto riportato da nel *Kitāb al-awā'il* – sia riferita ad un effettivo errore contenuto nella riforma di al-Mutawakkil. Infatti, se si considera il tramonto come inizio del nuovo giorno, piuttosto che l'alba come nell'uso persiano, ecco che potrebbe facilmente aversi una confusione di attribuzione delle ore di buio tra 16 e 17 giugno.

Tuttavia, siccome la riforma di al-Mutawakkil, a parere di al-Bīrūnī, non fu mai applicata, il poligrafo e provetto astronomo si concentra nell'esaminare i calcoli che permisero ai funzionari di al-Mu'taḍid di determinare la data nella quale collocare il *nayrūz mu'taḍidī*. L'intervallo di tempo trascorso dalla morte dell'ultimo sovrano sasanide al *nawrūz* del 282/895 fu computato in «duecentoquarantatre anni, sessanta giorni e una frazione determinata dai quarti di giorno» (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 33). Tralasciando la frazione, sarebbero stati aggiunti i sessanta giorni al *nawrūz* di quell'anno, portandolo così all'11 di giugno. Al-Bīrūnī è l'unico autore a notare in maniera esplicita, che, così facendo, si andava a collocare il *nayrūz mu'taḍidī* al 1° giorno del mese di *ḥurdād* del calendario iranico. Considerato che quest'ultimo era in uso presso il *dīwān al-ḥarāġ*, viene spontaneo chiedersi se i riformatori non avessero fatto in modo che il nuovo giorno dell'*iftitāh al-ḥarāġ* cadesse in un primo giorno del mese, in modo da facilitare le operazioni di calcolo. Non si sarebbe, però, agito con altrettanta attenzione al tempo di al-Mutawakkil: infatti, assumendo il 243/858 o il 245/859 come anni della riforma, quest'ultima sarebbe stata applicata ad un *nawrūz* che allora cadeva il 21 aprile e che, dunque, avrebbe richiesto un'intercalazione di cinquantasette giorni per poter essere portato al 17 giugno.

Alla descrizione del meccanismo sottostante l'intervento ordinato da al-Mu'taḍid, al-Bīrūnī fa seguire una sua osservazione volta a confutare

la completa correttezza dell'operazione. Sebbene abbia parole di elogio per l'accortezza del ragionamento in base a cui la riforma fu elaborata, al-Bīrūnī ritiene che già in epoca preislamica l'intercalazione, da egli ritenuta effettiva (ancorché non sia storicamente comprovata alla luce dei più aggiornati studi in materia), fosse stata trascurata dai persiani e che l'ultimo a operarla fosse stato Yazdegerd II (r. 438-57). Ne segue, nota l'autore, che persiani avevano mancato di operare la dovuta intercalazione già settanta anni prima della morte di Yazdegerd III, tralasciandola. I settanta anni in questione avrebbero comportato, per i funzionari di al-Mu'taḍid, la mancata intercalazione di ulteriori 17 giorni, facendo sì che «sarebbe stato necessario, se calcoliamo con una certa approssimazione, rinviare il *nawrūz* non di sessanta, bensì di settantasette giorni, in modo da farlo coincidere con il ventottesimo giorno di giugno» (al-Bīrūnī, *Ātār*, 33).

A questo punto sorge spontanea la seguente domanda: il dato del 28 giugno quale corretta collocazione del *nawrūz* potrebbe essere legato a quanto riferisce al-'Askārī (si veda alla sez. 2.2.1) a proposito della riforma proposta da Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī per cui in un primo momento si sarebbe pensato a collocare il nuovo *nawrūz* al ventisettesimo giorno di giugno? Questo è possibile solo ammettendo ulteriori inesattezze nell'elaborazione della riforma di al-Mutawakkil o nella trasmissione di essa, oppure una discrepanza tra i dati cronologici a disposizione di al-Bīrūnī e quelli ipoteticamente impiegati da al-Ṣūlī. Infatti, la differenza di un giorno non può essere spiegata con l'errore di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, che avrebbe, secondo al-Balāḍurī (al-'Askārī, *Awā'il*, 186-7; Yāqūt, *Iršād*, 2, 128-9), contato i giorni in base alle notti invece che ai dì, in quanto, così facendo, si sarebbe dovuta riscontrare, semmai – e, comunque, non necessariamente – una differenza di un giorno *a favore* della proposta di al-Ṣūlī, in quanto i giorni da lui considerati iniziavano, appunto, alcune ore in anticipo e cioè con l'inizio della notte, considerata dai persiani parte del giorno precedente. Nonostante questo potenziale, ma solo apparentemente, indizio a favore dell'ipotesi che vorrebbe un *nawrūz* riformato al 27 giugno sotto al-Mutawakkil, dunque, continuiamo a propendere con convinzione per una svista di un copista per quanto concerne il dato del 27 giugno come riportato in al-'Askārī.

In conclusione di questa rassegna delle fonti sulla riforma voluta da al-Mu'taḍid e sull'impatto del *nawrūz mu'taḍidī* sulla società dell'epoca, va ricordato che il *nawrūz mu'taḍidī* è menzionato anche in opere di argomento astronomico come festa del calendario giuliano: l'astronomo e letterato Kušyār b. Labbān, a cavallo tra X e XI secolo, lo inserisce tra le feste del calendario *sūryānī* (Bagheri 2008, 101) e al-Bīrūnī (*Ātār*, 266) tra quelle del calendario *rūmī*, col nome di *nawrūz* del califfo, in arabo *nawrūz al-ḥalīfa*. In questo, si riscontra una parziale concordanza con Yāqūt, che, come abbiamo visto, sottolinea l'elemento *rūmī* della riforma. Un elemento, sia pure solo indiziario, che potrebbe forse essere un dato utile a far

chiarezza sulla genesi di questo provvedimento califfale, suggerendo una connessione – la cui indagine non è possibile qui portare fino in fondo – con quanto avveniva nei territori bizantini, preso forse come valido confronto in ambito amministrativo. Anche la città da cui il decreto fu emanato sarebbe allora significativa. Infatti, tra la popolazione di Mosul, città in cui il *nayrūz mu'taqidī* fu istituito, la componente cristiana era molto forte³⁴ e, come abbiamo visto, il riferimento a elementi cristiani (sistema intercalare del calendario giuliano, ambito in cui matura il provvedimento) traspare chiaramente dalle fonti al riguardo.

2.4 Un'ipotesi sul ruolo di Mosul

2.4.1 Ibn al-Aṭīr e la storia di Mosul: alcune osservazioni generali

Vogliamo discutere una fonte che esula dall'arco temporale che ci siamo dati da indagare: il *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ* di Ibn al-Aṭīr. L'autore, vissuto a cavallo tra VI/XII e VII/X secolo, concluse infatti la compilazione di questa accurata cronaca nel 628/1230. Abbiamo deciso di non escludere quest'opera dal presente volume, in considerazione del fatto che le notizie che conserva sulla rivolta di Mosul del 260/873-4 non si ritrovano in altre fonti precedenti e, come si vedrà, sono di notevole interesse per la storia del *nawrūz* come sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Alla scelta ha contribuito inoltre il dato biografico, che vuole Ibn al-Aṭīr originario di Mosul, militando così a favore dell'importanza e attendibilità della notizia relativa alla rivolta in questione, almeno nei suoi tratti principali. Inoltre, è bene notare che ben quattro storie locali di Mosul di altrettanti autori arabi sono andate perdute, benché se ne conservi notizia e non è certo da escludere il ragionevole sospetto che a queste Ibn al-Aṭīr abbia potuto attingere. La principale fonte giunta sino a noi a trattare in profondità della storia di Mosul è il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Abū Zakaryā' al-Azdī, che si arresta con la narrazione del califfato di al-Mu'taṣim (m. 227/842), coprendo pertanto un arco di tempo che termina una trentina di anni prima della rivolta in questione. Le altre fonti, andate perdute e dedicate alla storia della città e della regione circostante nell'epoca di nostro interesse, sono il *Kitāb aḥbār al-Mawṣil* di Abū Bakr al-Ḥālīd (m. 371/981) e Abū 'Uṭmān al-Ḥālīd (m. 390/999), il

34 Tuttavia, bisogna dire che si trattava di una popolazione cristiana caratterizzata da non irrilevanti differenze confessionali rispetto alle popolazioni sottoposte all'autorità di Costantinopoli. Sulla presenza cristiana di epoca califfale nella Mesopotamia settentrionale ha argomentato estesamente C.F. Robinson (2000, 90-108). Inoltre, per la seconda metà del III/IX secolo Bulliet stima una percentuale di musulmani in area irachena intorno al 60%. Pare presumibile che, per la Ġazīra, tale dato debba stimarsi al ribasso dato che, come affermato dallo stesso Bulliet, il dato iracheno è condizionato verso l'alto dai centri prevalentemente musulmani di Basra, Kufa e Baghdad (Bulliet 1979, 80-91).

Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil di Šimšātī (m. 440/1048), il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 577/1181) e il *Kitāb ta'rīḥ al-Mawṣil* di Ibn Bāṭīš (m. 655/1257). Infine, un dato non secondario, che ci ha convinti dell'opportunità di includere quanto riportato da Ibn al-Aṭīr tra le nostre fonti, è l'importanza assunta da questo centro urbano quale centro di raccolta dei proventi fiscali della regione circostante, come segnalato e ampiamente dimostrato da C.F. Robinson nel suo approfondito studio sulla storia di quell'area dal titolo *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia* (2000, 77-86).

2.4.2 La narrazione di Ibn al-Aṭīr

Il resoconto di Ibn al-Aṭīr inizia nel 260/873-4, quando al-Mu'tamid appunto come governatore di Mosul il comandante militare Asātakīn.³⁵ Questi, nel *ḡumādā* I/22 febbraio-23 marzo di quell'anno inviò in città il proprio figlio Aḏkūtakīn in qualità di luogotenente. Le radici delle difficoltà che quest'ultimo avrebbe incontrato affondano nelle rigidissime condizioni meteorologiche di quell'anno, che compromisero l'annata agricola, comportando la distruzione di ampie parti del raccolto. Nelle parole di Ibn al-Aṭīr si fa più precisamente riferimento a una gelata tardiva, che compromise sia il raccolto di grano, sia gli alberi da frutto. A fronte di tanto difficili condizioni, la politica fiscale adottata dal figlio del governatore si rivelò fin da subito ben poco conciliante:

All'arrivo del *nayrūz*, che quell'anno cadeva il 13 di aprile [coincidente con 21 *ḡumādā* II], che al-Mu'taḏid spostò,³⁶ Aḏkūtakīn convocò i maggiorenti di Mawṣil sotto un padiglione in piazza, tra grandi festeggiamenti e vino a volontà, bevuto in pubblico, mentre i suoi compagni eccedevano in dissolutezza, comportandosi in maniera riprovevole e

35 La biografia di questo comandante è in gran parte ancora da ricostruire. Al-Ṭabarī lo nomina tra i comandanti agli ordini di Mūsā b. Buḡā (Fields 1987, 98). Considerato lo strapotere del reggente al-Muwaffaq, fratello di al-Mu'tamid, è presumibile che la nomina fosse califfale solo sul piano della forma, mentre la volontà di porre Asātakīn come governatore fosse, appunto, del reggente al-Muwaffaq.

36 Ar. *wa ḡayyarahu al-Mu'taḏid*. Circa l'attribuzione di un precoce spostamento del *nawrūz* da parte di al-Mu'taḏid, va riportato che anche l'edizione del Cairo del 1929 presenta la stessa lettura. Il resoconto fornito da al-Nuwayrī segue passo passo quello di Ibn al-Aṭīr qui riassunto, limitandosi a sciogliere alcuni passaggi poco chiari dello storiografo. È assente ogni riferimento ad un intervento sul *nawrūz* da parte di al-Mu'taḏid o di altri. Ibn al-Aṭīr scrive: *fa-lammā kāna yawm al-nayrūz min ḥaḡīhi al-sāna, wa huwa al-ṭāliṭ 'aṣar min nīsān, ḡayyarahu al-Mu'taḏid, wa da'ā 'aḏkūtakīn wuḡūh ahl al-mawṣil ilā qubba fī al-miḡān*, mentre la versione riportata da al-Nuwayrī è la seguente: *fa-lammā kāna yawm al-nawrūz min ḥaḡīhi al-sāna da'ā wuḡūh ahl al-mawṣil 'ilā qubba fī al-miḡān*. Sulla questione torneremo più avanti in sede di analisi del passo.

traviando la gente dalla retta via. Quell'anno il freddo aveva distrutto gli alberi, i frutti, il frumento e l'orzo, [ma Aḍkūtakīn] impose alla gente il pagamento del *ḥarāğ* [anche] per i prodotti che erano andati distrutti. Questa [decisione] fu molto dura per loro, inoltre [Aḍkūtakīn] non prestava ascolto ad alcuno che non fosse dei suoi, ma la gente di Mawṣil sopportava [pazientemente].

I festeggiamenti per il capodanno – e, va da sé, per l'imminente, atteso e presunto sostanzioso introito derivante dall'esazione del *ḥarāğ* – sarebbero degenerati sino al tentato stupro di una donna da parte di uno degli uomini di Aḍkūtakīn. Lo stupro, tentato per giunta in pubblico, fu scongiurato dall'intervento di un uomo retto e pio, tale Idrīs al-Ḥimyarī, il quale si vide per tutta risposta punito duramente da Aḍkūtakīn. In seguito all'accaduto, la popolazione si riunì presso la moschea principale e decise di scacciare il luogotenente per ragioni di morale pubblica, ma non solo, dato che, oltre alle consuete accuse al potente dissoluto e immorale, i congiurati non tralasciarono di citare quella «ferita al patrimonio» che la popolazione subiva a causa della politica fiscale di Aḍkūtakīn e che si faceva ormai insopportabile. A ogni modo, il comandante militare, informato della riunione, decise di attaccare per primo e in forze. Inaspettatamente, il vantaggio della prima mossa si rivelò insufficiente: Aḍkūtakīn fu costretto a rifugiarsi prima a Balad e poi a Samarra, da dove, però, non sarebbe più riuscito a riprendere il controllo di Mosul. A capo della loro città i rivoltosi posero un uomo chiamato Yaḥyā b. Sulaymān e Mosul rimase così indisturbata, fuori dal controllo del governatore di nomina califfale sino al 261/874-5, quando Asātakīn comprò l'aiuto militare di Hayṭam b. 'Abd Allāh b. al-Mu'ammār al-Tağlibī al-'Adawī,³⁷ il quale però fallì e fu costretto a ritirarsi, dopo essere stato sconfitto in battaglia, presso Balad. Asātakīn ci riprovò concedendo il governo della città a un altro tağlibita, Iṣḥāq b. Ayyūb, ma i rivoltosi non accettarono la sua nomina, riuscendo però solo per qualche tempo a impedirgli l'ingresso in città. Il suo governo a Balad è descritto da Ibn al-Aṭīr come un periodo di nuove prepotenze, che culminò nell'incendio del mercato del fieno e scatenò una nuova rivolta. Anche in questo caso lo schema dell'appello da parte di un uomo pio alla resistenza contro un governo prevaricatore e immorale si ripete.

37 Si tratta di un esponente di quel ramo della famiglia tağlibita da cui sarebbero discese le dinastie ḥamdanidi di Mosul e Aleppo.

Negli anni successivi, Mosul passò di mano varie volte,³⁸ finché, nel *du al-qa'da* 281/gennaio 895 al-Mu'taḍid, ormai saldamente in possesso dell'autorità califfale, partì volto verso la Ġazīra, insospettito dalle voci che davano Ḥamdān b. Ḥamdūn prossimo ad appoggiare una rivolta ḥariġita in quella regione. Effettivamente, nel *muḥārram* 282/marzo 895, lo stesso mese nel quale il califfo emanò il decreto di rinvio del *nawrūz*, Ḥamdān b. Ḥamdūn si ribellò, rifiutando una convocazione di al-Mu'taḍid, che si trovava allora proprio a Mosul. La reazione del califfo non si fece attendere, concretizzandosi nell'invio di truppe col compito di distruggere le fortificazioni della regione rimaste sotto il controllo di uomini fedeli a Ḥamdān, il quale non poté che darsi a una breve fuga, solo per essere rapidamente catturato e imprigionato. La ribellione di Ḥamdān b. Ḥamdūn, secondo le parole di Ibn al-Aṭīr (*Kāmil*, 7, 469-70), iniziò e si concluse nel *muḥarram* del 282/ 2-31 marzo 895, quando i comandanti dell'esercito vittorioso procedettero all'esazione di un tributo, pagato dagli *'ummāl*.³⁹

2.4.3 Un improbabile *nayrūz mu'taḍidī* anticipato

Degli eventi di cui abbiamo fornito un riepilogo nella sezione precedente dà conto anche al-Nuwayrī (m. 733/1332) nel suo *Nihāyat al-arab* (22, 239-41), articolando il discorso in modo molto simile a Ibn al-Aṭīr e lasciando supporre un rapporto stretto tra i passi dei due autori. Il resoconto, più tardo, dell'autore mamelucco differisce da quello di Ibn al-Aṭīr solo per la mancanza del breve riferimento alla riforma di al-Mu'taḍid. Su questo

38 Stando a Ibn al-Aṭīr, Iṣḥāq e le sue truppe furono costrette a lasciare Balad, solo per ritrovarsi sotto attacco anche da parte della gente di Mosul capeggiata da di Yaḥyā b. Sulaymān. Iṣḥāq, trovatosi in una situazione molto difficile, promise alla gente di Balad una gestione migliore ottenendo così di poter rientrare, ma l'accordo tenne solo per un breve periodo, dopo il quale fu Yaḥyā b. Sulaymān ad assumere il controllo di Balad. L'instabilità si placò brevemente con l'assegnazione nel 261/874-5 del governorato a Ḥiḍr b. Aḥmad al-Taġlibī e nel 267/880-1 a Iṣḥāq b. Kundāġ, sostituito alla sua morte, avvenuta l'anno successivo, dall'inviato di suo figlio Muḥammad, il quale fu presto cacciato nuovamente dalla città, riuscendo a riprenderla solo con l'aiuto dei Banū Šaybān, importante tribù araba stanziata nella regione.

39 Potrebbe trattarsi dei funzionari regionali, di derivazione sasanide, chiamati anche *šahāriġa* (dal persiano *šahrīg*). Robinson li identifica come una classe di proprietari terrieri e capi di villaggio con qualche ruolo, anche modesto, di riscossione delle imposte, di confessione cristiana, ma non nestoriani (Robinson 2000, 91-102). L'esazione del *ḥarāġ*, peraltro, provocò un'ulteriore ribellione dei seguaci di un tale ḥariġita di nome Hārūn. I ribelli, fuggiti dalla città, furono sconfitti e imprigionati da truppe ḥamdānidi quale dimostrazione di rinnovata fedeltà ad al-Mu'taḍid - e di questa rivolta al-Ṭabarī non dà notizia, limitandosi a riportare della cattura di Hārūn. Pochi anni dopo, nel 293/906 gli ḥamdānidi assunsero stabilmente la carica di governatori di Mosul, fino a costituire, a partire dal 317/929, una dinastia indipendente che governò la città per una settantina d'anni. Sulle relazioni di questa importante dinastia regionale col potere centrale si veda Hachmeier 1998.

punto, sembra opportuno dare maggior credito alla versione di al-Nuwayrī, per via della giovanissima età del futuro califfo, che, all'epoca dei fatti riportati, aveva appena undici anni.

Le ragioni possibili per questa discrepanza tra i due resoconti paiono essere solo due. Da un lato, potrebbe darsi una sovrapposizione di due notizie: da una parte la rivolta del 259-61 dell'Egira e dall'altra l'istituzione del *nayrūz mu'taḍidī*, che secondo lo stesso Ibn al-Aṭīr e al-Ṭabarī prese avvio proprio da Mosul. Dall'altro, non si può escludere a priori un'effettiva proroga dell'apertura dell'annata fiscale, per il freddo eccezionale, sotto al-Mu'tamid, il cui nome sarebbe poi stato, per via della prossimità grafica, erroneamente copiato, se non addirittura corretto, vista la maggiore fama della riforma di al-Mu'taḍid, e infine eliminato da al-Nuwayrī per ragioni di incoerenza cronologica. Non potendo disporre delle fonti usate da Ibn al-Aṭīr, non ci risulta possibile dirimere la questione, sebbene l'assenza di ulteriori riferimenti anche in altre fonti ad un rinvio, sia pure temporaneo, del *nawrūz* durante il califfato di al-Mu'tamid militi decisamente a sfavore della seconda ipotesi.

2.4.4 Considerazioni a margine della rivolta di Mosul

Nonostante i due secoli abbondanti di distanza tra lo scoppio della rivolta e il passo di Ibn al-Aṭīr, quest'ultimo costituisce la fonte più antica in proposito a nostra disposizione. Le sue possibili fonti sono state delineate in apertura di questa sezione, ma non è da escludere che, alla sua conoscenza dei fatti, abbia contribuito la tradizione orale delle memorie locali, visto che proprio a Mosul Ibn al-Aṭīr ricevette la sua educazione e passò gran parte della propria vita.

Una prima osservazione è necessaria per quanto concerne la convocazione da parte di Aḍkūtakīn dei maggiorenti di Mosul in occasione del *nawrūz*, alla quale segue, pubblicamente, la comunicazione dell'ammontare dell'imposta *ḥarāğ* per quell'anno. Questo milita infatti a favore dell'ipotesi che l'espressione *iftitāḥ al-ḥarāğ* si riferisca alla 'pubblica comunicazione dell'ammontare dovuto come *ḥarāğ*' piuttosto che 'all'inizio dei pagamenti'.⁴⁰

Il passo, anche tralasciando il riferimento alla riforma di al-Mu'taḍid, rimane rilevante per la questione qui in esame se posto in relazione alla notizia, sottolineata più sopra, secondo cui al-Mu'taḍid emanò la sua riforma del *nawrūz* proprio da Mosul. Siamo, quindi, in presenza di due tradizioni che legano la storia amministrativa del *nawrūz* a questa città e

⁴⁰ Lane intende l'espressione *'iftaḥ sirraka* per 'rivela il tuo segreto' e il vocabolo *futha* per 'pubblica vanteria delle proprie ricchezze'. Non è per nulla da escludere che la convocazione pubblica avesse come scopo la comunicazione all'autorità delle condizioni del raccolto da parte di ogni soggetto tassato (Lane, *Lexicon*, 2, 2328).

alla sua provincia. Da un lato, c'è un resoconto storico che pone l'inizio di un lungo periodo di instabilità dell'area in occasione di un dissidio, avvenuto a capodanno, sull'ammontare della tassazione *ḥarāğ*,⁴¹ dall'altro, abbiamo una tradizione che fa di questa città il centro dal quale al-Mu'taḍid avrebbe elaborato ed emanato la sua riforma del *nawrūz*. È indubbio che un'applicazione rigorosa del decreto di al-Mu'taḍid avrebbe diminuito di molto il riproporsi di situazioni simili. Inoltre, non pare improbabile che l'ancoraggio al calendario in uso presso la fiorente comunità cristiana locale sia avvenuto su consiglio dell'élite di Mosul.

2.5 La classe amministrativa delle riforme di al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid

A conclusione di questo capitolo, occorre ritornare a quanto le fonti riferiscono circa i personaggi che, a vario titolo, furono implicati nell'elaborazione delle riforme di al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid. Tra questi è annoverato anche il nome di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim, che ricorre in al-Bīrūnī, dove risulta essere un panegirista di al-Mu'taḍid e della sua riforma. È un dato incongruente, in quanto l'astronomo in questione morì nel 275/888-9 a Samarra, ben prima, cioè, dell'inizio del califfato di al-Mu'taḍid e, dunque, anche della riforma varata da quest'ultimo. I versi a lui attribuiti da al-Bīrūnī sono dedicati esplicitamente all'elogio di una riforma tesa a collocare il *nawrūz* nella data dell'11 giugno. Nel tentativo di risolvere questa incongruenza di natura biografica è bene ricordare qui due notizie, sia pure di dubbia autenticità: la prima è che, stando al solo al-'Askārī, la riforma di al-Mutawakkil avrebbe previsto uno spostamento del *nawrūz* all'11 di giugno; la seconda è quanto Yāqūt riporta a proposito della presenza di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim nel *mağlis* di al-Mutawakkil – califfo di cui fu l'astronomo ufficiale – ove fu presentata pubblicamente la *Risāla fī ta'ḥīr al-nayrūz* di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī. Nel presentare la sua versione sull'emanazione della riforma, Yāqūt parla di responsabilità dell'astronomo nella correzione del lavoro di Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Şūlī. In sintesi, il *Kitāb al-awā'il* di al-'Askārī dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu l'11 giugno, Yāqūt nel *Kitāb irşād al-arīb* lega 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim alla riforma di al-Mutawakkil e al-Bīrūnī gli attribuisce versi in lode di al-Mu'taḍid in occasione di un rinvio del *nawrūz* all'11 di giugno. Ora, non può sussistere alcun dubbio sul fatto che i versi non siano *in toto* correttamente attribuiti da parte di al-Bīrūnī, ma le ipotesi che possano spiegare tale inesattezza sono solo due.

41 Se le motivazioni di morale pubblica addotte da Ibn al-Aṭīr per la rivolta del 269/874 paiono espressione di un topos letterario, risulta ben più credibile il malcontento per la decisione di non rimettere mano all'ammontare del prelievo fiscale previsto per l'annata in corso nonostante la devastazione dei raccolti.

Una prima ipotesi consiste nella possibilità che l'attribuzione dei versi ad 'Alī b. Yaḥyā sia corretta, ma che tali versi si riferiscano alla riforma di al-Mutawakkil e non alla riforma di al-Mu'taḍid come sostiene al-Bīrūnī, il quale peraltro dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu collocato nel 17 giugno. Una seconda ipotesi consiste nella possibilità che al-'Askarī si sia sbagliato sui termini calendariali della riforma voluta da al-Mutawakkil. Se fosse così, l'attribuzione dei versi da parte di al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim andrebbe rettificata, considerando la possibilità che essi siano stati declamati dal figlio di questi, il cui nome era Yaḥyā b. 'Alī al-Munaḡḡim. A supporto di questa ipotesi si tenga presente che, secondo al-'Askarī, fu proprio Yaḥyā b. 'Alī al-Munaḡḡim a essere stato incaricato di preparare la riforma che prevedeva il rinvio del *nawrūz* e dell'*iftitāḥ al-ḥarāḡ*, in collaborazione con 'Ubaydallāh b. Sulaymān b. Wahb. Questa seconda ipotesi è coerente, peraltro, con quanto dicono al-Bīrūnī e al-Ṭabarī sulla riforma di al-Mutawakkil, secondo i quali il *nawrūz* riformato da questo califfo sarebbe caduto il 17 giugno. Propendiamo per la seconda ipotesi, dato che questa interpretazione, cioè un'erronea attribuzione dei versi da parte di al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā invece che al figlio di questi Yaḥyā b. 'Alī, è coerente con un maggior numero di fonti. Senza contare che la prossimità onomastica tra padre e figlio può aver facilmente indotto a questo scambio di nome.

Insomma, i funzionari menzionati dalle fonti in relazione alla riforma di al-Mutawakkil sarebbero Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Ṣūlī, in qualità di primo estensore della riforma e al-Balāḡdurī, il quale indica come esperti in materia di cronologia 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim e Muḥammad b. Mūsā. In effetti, sappiamo da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 53) che Muḥammad b. Mūsā fu astronomo che si occupò della durata dell'anno solare. A questo punto una possibile conferma del coinvolgimento di 'Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim nella riforma voluta da al-Mutawakkil si può trovare nei già citati versi di al-Buḥturī, riportati sia da al-Bīrūnī sia da al-'Askarī, nei quali il panegirista abbaside dice che al-Mutawakkil riportò il *nawrūz* al momento in cui occorreva al tempo di Ardašīr (224-242 d.C.). Questo riferimento pone, tuttavia, un problema. Al tempo di Ardašīr, come osserva T. Nöldeke, il *nawrūz* cadeva all'inizio dell'autunno e non nei pressi del solstizio estivo (citato in Boyce 1970, 527). Quale dunque la relazione tra questo sovrano preislamico e una riforma volta a riportare il *nawrūz* a giugno?

Una spiegazione è avanzata da Cristoforetti, il quale propone di vedere in Ardašīr, il primo sovrano della dinastia sasanide, «un Primo dalle valenze molto simboliche». Abdullahi, invece, spiega la presenza del nome di questo sovrano sasanide nel verso di al-Buḥturī con esigenze di rima,

chiamando a sostegno il giudizio di Ibn Ḥaldūn sul poeta.⁴² Ci pare che una possibile spiegazione – che potrà essere alternativa o complementare a quelle delineate – dell'altrimenti inopinata presenza del nome di questo sovrano sasanide nei versi del poeta abbaside si possa formulare altrimenti. Infatti, va notato che la famiglia dei Banū Munağğim, che collaborò alla pianificazione delle riforme sia di al-Mutawakkil sia di al-Mu'taḍid, faceva risalire le proprie origini ad un ministro del celeberrimo sovrano persiano in questione.⁴³ Si tratterebbe allora dell'emergere nel verso di al-Buḥturī di un dato importante della tradizione familiare di alcuni dei personaggi coinvolti in prima persona nell'operazione.

Riassumendo, abbiamo in al-Bīrūnī e parzialmente in al-'Askarī, tre composizioni in lode delle due riforme. Una composizione di al-Buḥturī in lode della riforma di al-Mutawakkil menzionante Ardašīr e due composizioni – attribuite da al-Bīrūnī ad 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim in lode della riforma di al-Mu'taḍid, menzionanti il *nawrūz* dell'11 di giugno, e per i quali proponiamo una diversa attribuzione, per i motivi sopra esposti – del figlio di 'Alī, chiamato Yaḥyā b. 'Alī al-Munağğim. In generale consideriamo plausibile che alla riforma di al-Mutawakkil abbiano contribuito, in misura non valutabile, i seguenti personaggi: Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Šūlī, Al-Balāḍurī, 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim e l'astronomo Muḥammad b. Mūsā. Alla riforma di al-Mu'taḍid, sarebbero invece legati il figlio di 'Alī b. Yaḥyā al-Munağğim, vale a dire Yaḥyā b. 'Alī, e Sulaymān b. Wahb.

42 La diatriba è ricostruita dettagliatamente da Cristoforetti stesso nel suo saggio sulla pratica amministrativa detta *izdilāq* (2003a, 45).

43 Come infatti osserva M. Fleischhammer nella voce dell'*Encyclopaedia of Islam* relativa alla famiglia dei Banū Munağğim, il nonno di 'Alī b. Yaḥyā, il quale fu il primo di quella famiglia a essere ammesso alla corte califfale in qualità di astronomo, reclamava orgogliosamente la carica ricoperta dai propri avi presso la corte di Ardašīr e rimase fedele allo zoroastrismo, lasciando che fosse il figlio Yaḥyā a convertirsi nelle mani di al-Ma'mūn (Fleischhammer 2012).

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

3 Il *nawrūz* di strada

Sommario 3.1 Le usanze popolari di *nawrūz*. – 3.1.1 Gli studi sull'*ahl al-ʿamma* e le fonti sul *nawrūz*. – 3.1.2 Acqua e fuoco, prima e dopo la riforma. – 3.1.3 La *Dūbārah* di Baghdad. – 3.2 L'origine storico-mitica del *ṣabb al-māʿ*. – 3.2.1 La migrazione di una tribù ebraica. – 3.2.2 L'alluvione di Ubulla. – 3.2.3 I resoconti di al-Bīrūnī. – 3.3 Il carnevale dell'*ahl al-ʿamma*.

3.1 Le usanze popolari di *nawrūz*

3.1.1 Gli studi sull'*ahl al-ʿamma* e le fonti sul *nawrūz*

Le fonti di epoca abbaside ci dicono poco sugli ambienti popolari e, per questo motivo, gli studi in proposito sono sempre rimasti limitati. Il più importante lavoro su questo aspetto della società abbaside rimane la monografia di C.E. Bosworth sui cosiddetti Banū Sāsān nel medioevo islamico, che verte su quelle comunità di vagabondi e mendicanti della letteratura e della società nel periodo dell'impero califfale tra Egitto e altopiano iranico. Lo studio di Bosworth, che si concentra quindi su un ambito sociale ben preciso, appoggiandosi peraltro a materiale inedito come nel caso di una coppia di composizioni poetiche dedicate interamente alla descrizione di quel gruppo umano, non manca di notare la penuria di fonti relative agli ambienti extra-cortigiani, affermando che

the overwhelming mass of Arabic literature which has come down to us (apart from folk tales as those in the Arabian nights and the cycles of popular romances) is set in a classical mould, the product of authors writing in urban centres and at courts for their patrons, sc. for rulers, governors, high officials, etc. The popular milieu is little known, despite the fact that there appears in Arabic literature from the 3rd/9th century onwards a certain interest in low life (one which remains, however, a very subordinate strand in Islamic literature, in many periods hardly visible at all). (Bosworth 1976, IX)

Allo studio di Bosworth va aggiunta la monografia che nel M.M. Ahsan pubblicò, proprio in quegli stessi anni, intitolata *Social Life under the Abbasids*. L'opera si basa su una notevole varietà di fonti e contiene una sezione dedicata allo studio delle festività diffuse in epoca abbaside, tra le

quali naturalmente compare anche il *nawrūz*,¹ e si occupa in poche pagine dei festeggiamenti che si tenevano a palazzo e nelle vie della capitale. Parlando proprio di questi ultimi, Ahsan (1979, 286-91) riassume brevemente tutte le notizie che andremo a vedere nel dettaglio in questo capitolo, talvolta generalizzando per l'epoca abbaside tutta pratiche e costumi che, a volte, sono menzionati solo di sfuggita nelle fonti. Si tratta di una leggerezza comprensibile: le informazioni che si possono estrapolare dai testi letterari utili a una ricostruzione degli usi di strada sono infatti perlopiù frammentarie. Un fatto, questo, che a nostro parere impedisce per il momento di tratteggiare un quadro davvero complessivo dei festeggiamenti di *nawrūz* in ambito popolare. Ciò non vuol dire, però, che alcuni temi ricorrenti non meritino di essere segnalati: la conferma da parte di diverse fonti dell'uso di accendere fuochi e versare acqua (ar. *ṣabb al-mā'*), i tratti carnevaleschi che, in alcuni casi, emergono dai resoconti e gli usi legati alla mattina del *nawrūz* in quanto giorno di capodanno e la temporanea adozione del *nawrūz mu'taḍidī* a livello popolare nella città di Baghdad.

3.1.2 Acqua e fuoco, prima e dopo la riforma

L'uso di accendere falò e giocare con l'acqua è ampiamente attestato nelle fonti dell'epoca. Almeno il *ṣabb al-mā'* – così vengono chiamati questi non meglio precisati giochi d'acqua o lustrazioni – non è peraltro un uso esclusivo degli ambienti popolari o di strada. Stando al *Kitāb al-hafawāt al-nādīra* di Hilāl al-Ṣābī, nelle strade la gente comune usava lanciarsi addosso grandi quantità d'acqua in occasione del *nawrūz*, mentre gli uomini di rango facevano lo stesso al riparo da occhi indiscreti, nel sicuro delle loro dimore (Tritton 1972, 144-5). Per quanto riguarda i falò, una testimonianza del poeta e antologista Kušāğim (m. 360/970-1 ca.), vissuto perlopiù a Mosul alla corte hamdanide, è conservata nei seguenti versi del suo *dīwān* (386):

1 È però da correggere l'affermazione dello studioso secondo cui il *nawrūz* «era una festa di primavera. Iniziava con il primo giorno del calendario solare iranico, corrispondente all'equinozio primaverile e all'entrata del Sole nel segno dell'Ariete, e proseguiva fino al sesto giorno [...]» (Ahsan 1979, 286). Come abbiamo avuto modo di vedere, in particolare per quanto riguarda la storia del *nawrūz* abbaside in ambito amministrativo e fiscale, la posizione del *nawrūz* non era certo fissa rispetto al corso degli astri e, al contrario, durante la prima epoca islamica la festa si spostò progressivamente da una posizione quasi solstiziale estiva in giugno al mese di aprile. La collocazione del *nawrūz* all'entrata del Sole nel segno dell'Ariete, rimane puramente teorica sino alla metà dell'undicesimo secolo, quando il *nawrūz* era ormai arretrato quanto bastava per porlo intorno a questo passaggio, e al 468/1076, anno in cui fu emanata la riforma *jalālī* che fissò il capodanno del calendario iranico proprio all'entrata del sole nell'Ariete (Cristoforetti 2000, 82-94). Alla trattazione di Ahsan dobbiamo inoltre il riferimento al lavoro di Tritton *Sketches of Life under the Abbasids* (1972), che costituisce un altro raro esempio di studio dedicato all'ambiente popolare nella prima epoca islamica.

Quando ho visto il *nawrūz*, la cui usanza sono i giochi d'acqua
 e lo sfavillare di fuoco,
 Anch'io l'ho festeggiato e l'eccitazione mi ha scosso, il fuoco
 era nel mio cuore, mentre l'acqua mi spronava.

Ecco quindi che, nelle parole di Kušāġim, sono *sunna* e dunque buona tradizione del *nawrūz* sia l'accensione dei fuochi, sia i giochi d'acqua – rispettivamente *šabb al-nayrān* e *šabb al-mā'*. Il fatto, poi, che il poeta ricordi su sé stesso l'effetto rivivificante dell'acqua fresca, suggerisce che con *šabb al-mā'* si intendesse proprio quanto descritto nel *Kitāb al-hafawāt* in termini di reciproci lanci d'acqua. Sebbene l'usanza non sia di per sé esclusiva delle celebrazioni di strada, è però prevalentemente passata sotto silenzio dagli autori che toccano gli ambienti di corte, al punto che i due versi di Kušāġim ci risultano essere l'unica notizia precisa che informi di una persona, addentro agli ambienti di palazzo, coinvolta in qualche misura in queste pratiche dagli esiti forse poco dignitosi per i notabili abbasidi e i circoli a loro vicini. Unica possibile eccezione ulteriore è l'indiretto riferimento contenuto in una *qašīda* del panegirista Ibn al-Rūmī, che avremo modo di analizzare nel dettaglio più avanti.

Un indizio, chiaramente non conclusivo, sulla mala fama degli usi di strada di *nawrūz* relativi all'acqua e al fuoco, sono le parole con cui al-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*, 13, 2163) giudica gli eccessi della popolazione di Baghdad a seguito del permesso califfale di ritornare proprio a queste usanze dopo una momentanea – con ogni probabilità ben poco gradita – proibizione. I toni dello storico, nonché *faqīh*, sono durissimi:

Questo fu uno dei peggiori disordini nell'*islām*, faceva pensare [all'avvento di] Daġġāl e dei suoi compagni. Inoltre si trattò di una dimostrazione di disdicevole slealtà.

Il passo parla chiaramente a sostegno della precedente proibizione delle usanze d'acqua e di fuoco del *nawrūz* per il *nawrūz mu'taḍidī* del 284/897, dato che la proibizione fu levata solo il 10 giugno. Vale la pena di segnalare che il pericolo di incendi, peraltro, sembra fosse molto concreto, stando a quanto riportato dal *Kitāb taġārib al-umam* circa il tentativo, poi fallito, del generale Sabuktakīn di distrarre la popolazione di Anbār, per avere mano libera e assassinare l'*amīr* buide Baḥtiyār, scatenando un incendio durante i fuochi del *nayrūz mu'taḍidī* del 357/968 (Miskawayh, *Taġārib*, 2, 258).

Se l'accensione di fuochi di *nawrūz* in ambiente urbano presenta indubbi aspetti di rischio e notevoli minacce all'ordine pubblico, il *šabba al-mā'* in ambito popolare pare correlarsi a una generale sovversione delle gerarchie sociali. Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (*Baġdād*, 6, 90), a questo proposito, riferisce un significativo aneddoto ricondotto alle parole di Abū Muḥammad al-Warrāq:

Quando ero ragazzo, [mi capitò] di trovarmi sulla strada di al-Anbār il giorno di *nayrūz*. Stava passando un uomo a cavallo e alcuni giovani lo colsero di sorpresa rovesciandogli addosso dell'acqua e io vidi tutto. [L'uomo], mentre asciugava i vestiti dall'acqua, disse: «Se su un viso scarseggia l'acqua, vi scarseggia la vita: non c'è bene in un viso sul quale scarseggi l'acqua». Mentre quell'uomo si allontanava ci dissero «Quello è Abū Ishāq al-Zağğāğ». [In proposito] al-Ṭāhirī disse: «La strada di Anbār colpisce i capi, tra i leoni e tra gli uomini».

Il passo - menzionato anche da autori più tardi, quali Ibn al-Ġawzī (*Muntaẓam*, 13, 227) e il linguista del VI/XII secolo Abū al-Barakāt al-Anbārī (*Nuḥzat*, 184) - è in accordo con quanto riferito nel *Kitāb al-hafawāt*, dove si dice che a *nawrūz* gli studenti erano soliti chiedere un riscatto ai propri insegnanti, minacciandoli di lanciaarli altrimenti in acqua e che la gente comune era usa vuotarsi addosso ghirbe o secchi pieni d'acqua (Tritton 1972, 145).

Un'ulteriore prova del carattere piuttosto irrequieto delle lustrazioni e dei falò popolari per il *nawrūz* è contenuta nel seguente passo, a cui abbiamo peraltro già accennato, di al-Ṣūlī (*Rādī*, 129):

Nawrūz cadeva [nel 328/940] il secondo giorno di *ramaḍān* e l'*ahl al-hāṣṣa* preferì accendere i fuochi prima dell'inizio di *ramaḍān*. L'*ahl al-āmma* accese i fuochi e giocò con l'acqua [senza rinviare].

Il capodanno al quale il passo fa riferimento non è il *nawrūz* della tradizione, cioè di quel 1° *farwardīn* che cadde in quell'anno il 18 *ġumādā* I/31 marzo, bensì il *nayrūz mu'taḍidī* dell'11 giugno, coincidente, quell'anno, appunto con il 2 *ramaḍān*. Il seppur breve passo è ricco di implicazioni riguardo alla permanenza della riforma di al-Mu'taḍid del 282/895 a livello popolare. In primo luogo, conferma la testimonianza di al-Birūnī secondo cui a Baghdad il *nayrūz mu'taḍidī* era non solo celebrato, ma comportava anche fuochi e giochi d'acqua, fatto che l'autore dà per noto ai più (al-Birūnī, *Āṭār*, 266). In seconda battuta, è di assoluta rilevanza che una fonte antica e, anzi, in questo caso contemporanea ai fatti narrati come al-Ṣūlī (m. 335/947) non si preoccupi di segnalare che si sta parlando del *nawrūz* dell'11 giugno e non di quello della tradizione, che allora cadeva ormai nel mese di marzo. Insomma, non ci si aspettava alcuna incertezza in merito ed è importante segnalare, allora, che quando nelle fonti arabe si incontrano menzioni del *nawrūz* successive alla riforma del 282/895 e riferite all'area di Baghdad, non si può escludere l'eventualità - che per i primi anni a seguire si fa forte probabilità - che gli autori vogliano riferirsi non al 1° *farwardīn*, bensì all'11 giugno. Si tratta di un dato imprescindibile per la corretta datazione sulla base di *nawrūz* che non siano esplicitamente segnalati come *mu'taḍidī*.

3.1.3 La *Dūbārah* di Baghdad

Alcuni usi erano peculiari di certe città. Un caso di cui abbiamo notizia è quello del quartiere di Karīna nella città di Isfahan, dove nel IV/X secolo i festeggiamenti duravano sette giorni e prevedevano lo svolgimento di un grande mercato (Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, 310). Come sempre, però, è la capitale a essere oggetto di maggiore attenzione e sappiamo dal *qāḍī* al-Tanūhī (*Niṣwār*, 2, 223) che la popolazione di Baghdad usava a *nawrūz* costruire una sorta di bambola:

Dūbārah è una parola straniera² ed è il nome di un pupazzo grande come un ragazzino. La popolazione di Baḡdād usa portare [la *dūbārah*] sui tetti durante le notti del *nayrūz mu'taḍidī*.³ Ci giocano e la vestono bene, con belle vesti e gioielli preziosi, adornandola come si fa con le spose. Davanti a lei suonavano tamburi e flauti e si accendevano fuochi.

Il passo citato è una conferma ulteriore, se mai ce ne fosse bisogno, della permanenza di celebrazioni per il *nayrūz mu'taḍidī* in ambito popolare a Baghdad. Non è tuttavia chiaro se la *dūbārah* sia un'usanza di *nawrūz* trasferita al *nawrūz* riformato all'11 giugno o si tratti piuttosto di una pratica esclusiva del *nayrūz mu'taḍidī*. La questione, che purtroppo non possiamo sciogliere per mancanza di notizie in un senso o nell'altro, sarebbe di una certa rilevanza, perché, nel caso si attestasse una pratica celebrativa esclusiva del *nayrūz mu'taḍidī*, sarebbe opportuno chiedersi se tale pratica non fosse già connessa a celebrazioni dell'11 giugno precedenti alla riforma di al-Mu'taḍid, magari legate a festività celebrate nella sola Baghdad. Queste considerazioni non possono essere altro che ipotetiche, ma va notato che, tra l'opera di al-Tanūhī e la riforma del 280/892 corre poco meno di un secolo, un lasso di tempo forse sufficiente a permettere l'emergere di nuove pratiche celebrative legate alla ricorrenza amministrativa del *nayrūz mu'taḍidī*.

2 La parola è di origine persiana (*dūbārūǧ*) ed è il termine tecnico per indicare la sposa 'doppiamente velata', cioè coperta sia dal velo che indossa, sia dal drappo posto a evitare che possa essere vista da occhi indiscreti (Dehkhodā 1972, 313).

3 Su questo punto è da correggere la traduzione di Moreh (1992, 54), che ritiene l'espressione indichi il *nawrūz* al tempo di al-Mu'taḍid. Lo studioso nota inoltre che bambole simili a quelle descritte da al-Tanūhī rimasero in uso in area irachena sino agli inizi del XX secolo nei matrimoni delle spose musulmane.

3.2 L'origine storico-mitica del *ṣabb al-mā'*

3.2.1 La migrazione di una tribù ebraica

Se gli autori sembrano, forse con qualche ipocrisia, relegare le lustrazioni di Capodanno - o *ṣabb al-mā'* - agli usi di strada, raccoglie comunque il loro interesse l'origine di questa pratica. La più antica fonte araba in merito è ancora una volta conservata nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* (364-5), in cui si riporta quanto segue:

Pare che l'usanza del *ṣabb al-mā'* sia nata all'epoca di Zaw b. Ṭahmāsb,⁴ il cui padre era morto durante una violenta siccità seguita all'annessione di alcuni territori al suo regno. Allora lui invocò Dio, che soccorse il suo popolo, concedendo la pioggia per i campi e salvando [così] da morte certa il bestiame. Per questo motivo la gente usa giocare con l'acqua in occasione di questa festa.

Si dice anche che Abū Ga'far Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn⁵ - che Dio preghi per lui - raccontò che una delle tribù degli ebrei fu colpita dalla peste e [fu costretta] a lasciare la sua terra, fuggendo verso lo 'Irāq. Ḥusraw ne fu informato e ordinò che fosse costruita una barriera per costringerli a ritornare sui loro passi, ma gli appestati si stabilirono invece lì davanti e là morirono circa quarantamila di loro. Dio ispirò il profeta del tempo dicendo: «Ho visto che quel paese si ribella a me. Fagli guerra con l'aiuto dei Banū Fulān». ⁶ [Sicché] quel profeta rispose: «Signore, come farò a combatterli con l'aiuto dei Banū Fulān, che sono morti?» «Io li resusciterò, perché combattano al tuo fianco e vincano sui tuoi nemici». Dio fece piovere nella notte in cui, oggi, si usa versare l'acqua e quegli uomini tornarono in vita. Di questi israeliti il Corano dice «Non hai visto coloro che a migliaia uscirono dalle loro case per timor della morte e Dio disse loro "Morite", poi li resuscitò?».⁷

4 Sovrano mitico, celebre come primo artefice del sistema di canalizzazione delle acque della piana mesopotamica e per aver sconfitto il demone Afrāsyāb. Il giorno della vittoria fu poi istituito come festa, col nome di *sada* (ar. *saḍāq*), ma questo è riportato tra le fonti arabe dal solo al-Nuwayrī (Cristoforetti 2002, 299-300, 330-1).

5 Abū Ġā'far al-Ġawād Muḥammad b. 'Alī al-Riḍā (m. 195/811) nono *imām* sciita duodecimana, meglio conosciuto come *imām* 'Alī al-Riḍā. Celebre anche per la nomina a successore di al-Ma'mūn, ricevuta dal califfo stesso nel tentativo di riappacificare i rami alide e abbaside dei *banū* Hāšim. Al-Riḍā morì, probabilmente assassinato, durante il viaggio verso Baghdad (Capezone, Salati 2006, 99-100).

6 Letteralmente traducibile con 'i figli di Tizio'. È un modo per l'autore di riferirsi alla tribù in questione, della quale è ignoto il nome.

7 Corano II:243, il versetto continua così: «seppur la maggior parte di essi non è grata a lui».

Quello era un popolo che era stato colpito duramente nel passato, [perché] erano sedentari e [furono costretti a] migrare. Patirono un'inaspettata mancanza d'acqua e aiutarono quel profeta nel giorno di *nawrūz*, dopo essere stati riportati in vita dalla pioggia. Molti di loro si salvarono così e i persiani ereditarono da loro l'usanza del *šabb al-mā'*.

Una versione più sintetica, ma del tutto simile a quella appena proposta in traduzione si ritrova anche nel *Kitāb muḥāḍarāt al-udabā'* di al-Rāḡib al-Iṣfahānī (*Muḥāḍarāt*, 4, 567). Quest'ultimo – ed è un punto su cui ci siamo soffermati nella sezione 1.1.2 – riconduce il racconto al califfo abbaside al-Ma'mūn, nel contesto di una più generale narrazione sulle origini delle tre principali feste iraniche: *nawrūz*, *mihraġān* e *saḍaq*.

3.2.2 L'alluvione di Ubulla

Il biografo e geografo Yāqūt (*Mu'ġam*, 1, 451) riporta una versione ancora diversa, che lega l'uso del *šabb al-mā'* alle paludi irachene della regione detta, appunto, Baṭā'ih. Non si tratta, tuttavia, di un racconto del tutto indipendente da quello conservato nello pseudo-Ġāḥiz, in quanto mantiene il legame con il versetto coranico citato anche nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e colloca la narrazione alla corte di al-Ma'mūn, figura a cui è demandato il compito di 'islamizzare' il tutto, connettendolo all'appropriato passo della Rivelazione.

La storia, come presentata da Yāqūt, scaturisce dalla curiosità del califfo di conoscere l'origine del *šabb al-mā'* come uso di *nawrūz*. La risposta viene da alcuni suoi *mawbaḍ* di corte, i quali gli spiegano che all'epoca di Bahrām Ġūr (cioè di Bahrām V, che regnò tra il 420 e il 438) il Tigri avrebbe cambiato violentemente il proprio corso, invadendo quell'ampio territorio che in età islamica sarebbe stato poi conosciuto col nome arabo di Baṭā'ih. La città principale della regione all'epoca era Ubulla, mentre Baṣra – non manca di notare con una certa malizia un *mawbaḍ* – non era altro che «un normale villaggio». Sta di fatto che il fiume in piena devastò quella regione, causando gravi danni alla popolazione:

[Il Diġla si riversò nei villaggi e nelle città che si trovavano nel luogo [che ora è] Baṭā'ih. [Vi abitavano] molti uomini, afflitti dalla piena, che per questo fuggirono, seguiti dalle loro famiglie con le provviste e gli asini. Molti di loro morirono. Il primo giorno del mese persiano di *farwardīn*, Dio mandò su di loro la pioggia e li fece risorgere. [Gli uomini risorti] tornarono alle loro famiglie e dissero al re: «Questo è il *nawrūz*, cioè il giorno nuovo» e chiamarono quel giorno così. Il re disse: «Questo è un giorno benedetto, nel quale è giunto Dio potente e glorioso con la pioggia». Così presero a versarsi l'acqua addosso l'un l'altro, benedissero

il giorno e lo mantennero come festa. Al-Ma'mūn apprezzò il racconto e disse: «Il fatto si ritrova nel libro di Dio l'altissimo, quando dice in un versetto [del Corano] "Non hai visto coloro che a migliaia uscirono dalle loro case per timor della morte e Dio disse loro «Morite», poi li resuscitò"».

Il passo è in realtà un'eco di quello riportato nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. La differenza sostanziale sta nel fatto che nella prima versione è protagonista una tribù ebraica colpita da epidemia, mentre nella seconda si tratta della popolazione della città di Ubulā, afflitta dalle conseguenze di una piena del Tigri. In entrambi i casi l'intento di dare una cornice coranica al *nawrūz* e, nel caso specifico, alla pratica del *ṣabb al-mā'*, può spiegarsi sia come il riflesso dell'irrinunciabilità della festa e dei suoi costumi, sia come parte di una generale tendenza della cultura islamica del periodo formativo a produrre una visione organica del passato, seguendo la guida del dettato coranico, un tentativo, dunque, di spiegare storicamente il costume del *ṣabb al-mā'* con gli strumenti consueti della storiografia islamica nel guardare al passato preislamico. È bene notare già a questo punto che l'attenzione degli autori è catturata dal *ṣabb al-mā'* molto più che non dall'accensione dei fuochi. Manca, in effetti, nelle fonti una spiegazione esplicita e articolata delle ragioni per le quali si accendono fuochi a *nawrūz*, mentre per la controparte d'acqua si producono o tramandano spiegazioni come quelle che abbiamo visto. Parziali e impliciti indizi vengono dati, forse, quando si parla del *nawrūz* come giorno nel quale furono messi in moto gli astri o in cui compaiono luci sul monte Dāmavand (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 215) e si fornisce una spiegazione indicando nei fuochi di *nawrūz* uno strumento per la purificazione dell'aria (al-'Askarī, *Awā'il*, 279). Detto questo, non siamo riusciti a rintracciare nelle nostre fonti una spiegazione di tipo evemeristico paragonabile a quelle dedicate al costume di versare e giocare con l'acqua, uso *nawrūzī* che evidentemente riscuoteva maggiore interesse.

3.2.3 I resoconti di al-Bīrūnī

Nel *Kitāb al-āṭār al-bāqiya* sono riportate diverse possibili spiegazioni sull'origine del *ṣabb al-mā'*. La prima coinvolge Sulaymān, nome coranico col quale l'autore intende probabilmente riferirsi a Ġamšīd, mitico sovrano che, al momento dell'istituzione del *nawrūz*, fu asperso d'acqua da un fringuello come ringraziamento per aver prestato attenzione durante il suo eccezionale volo a non urtarne il nido.⁸

8 Si veda la sez. 1.1.3 per la traduzione del passo in questione.

Poche pagine più avanti, lo stesso al-Bīrūnī (*Aṭār*, 218) riporta altre spiegazioni, con ogni probabilità desunte da una o più fonti differenti da quella da cui è tratto il passo su Sulaymān/Ġāmšīd:

[Ġam] ordinò alla gente di lavarsi con l'acqua, in modo da mondarsi dei loro peccati, e di fare così ogni anno [...]. Alcuni dicono che Ġam [in quel giorno] ordinò che fossero scavati canali e vi fosse condotta l'acqua. Per questo motivo la gente gioì e si lavò nell'acqua che era stata addotta loro. Le generazioni successive considerarono di buon auspicio imitare le precedenti. Altri ritengono che sia stato Zaw⁹ a condurre l'acqua nei canali, dopo che Afrāsyāb aveva distrutto tutte le dimore dell'Īrānšahr.

Secondo un'altra versione, il motivo per il quale ci si lava [a *nawrūz*] è che il giorno è dedicato a Harūdā,¹⁰ che governa l'acqua. Per questo la gente si svegliava all'alba in questo giorno e andava a [prendere] acqua agli acquedotti e ai pozzi. Spesso prendevano l'acqua con dei vasi e se la versavano addosso, considerandolo di buon auspicio e una difesa contro le malattie.

In questo giorno la gente si lancia reciprocamente l'acqua addosso e si dice che i motivi sono gli stessi per i quali ci si lava [a *nawrūz*]. Secondo un'altra versione la ragione è la seguente: per un lungo tempo la pioggia non cadde nell'Īrānšahr, ma quando Ġāmšīd salì al trono facendo quanto di buono abbiamo già detto, ci fu una pioggia abbondante. Per questo motivo considerarono la pioggia benedetta e se la versarono l'uno sull'altro. [Tutto ciò] rimase come usanza.

Si dice anche che l'usanza di bagnarsi a vicenda è semplicemente una sorta di purificazione, attraverso cui la gente puliva il proprio corpo dal fumo del fuoco e dalla sporcizia che deriva dal badare ai fuochi. Inoltre, ciò serve a rimuovere dall'aria la corruzione che produce le epidemie e altre malattie.

Vediamo, dunque, che al-Bīrūnī sembra considerare il lavarsi nella mattina di *nawrūz* e il *šabb al-mā'* vero e proprio, cioè il lancio di acqua reciproco, come due usanze da considerarsi distintamente, sebbene riconosca che il confine tra le due è poco netto, al punto che esse potrebbero anche avere la stessa origine. La descrizione dell'*īgtisāl*, cioè della pratica di lavarsi

9 Sovrano celebre come canalizzatore delle acque irachene e per aver sconfitto il demone Afrāsyāb, nel giorno che Zaw istituirà da lì in poi come festa sotto il nome di *saḡaq*; ma questo sarebbe riportato dal solo al-Nuwayrī (Cristoforetti 2002, 298-331).

10 Il nome pare storpiatura di (np.) Amordād, (avestico) Amərətāt, nome di quello tra gli Aməša Spənta che è preposto al mondo vegetale e alla rinascita, forse attraverso una metatesi, Amrudād in cui si sarebbe potuto percepire il termine persiano *rūd/rūd* per 'acqua corrente, fiume'. Del resto la connessione tra le acque e mondo vegetale è di palmare evidenza non solo in area iranica e irachena.

con acqua la mattina di *nawrūz*, sembra essere usanza privata e mancante del tono scherzoso del *ṣabb al-mā'* vero e proprio, fatto che ci spinge a ipotizzare che la distinzione tra le due pratiche ricalchi, in realtà, quella evidenziata nel *Kitāb al-hafawāt*, che riporta come le famiglie di rango praticassero il *ṣabb al-mā'* nel privato delle loro residenze. Tanto più che il motivo dell'impiego dell'acqua a scopi di purificazione emerge, nel testo di al-Bīrūnī, sia per l'*igtisāl* che per il *ṣabb al-mā'*, rendendo la distinzione tra le due di difficile definizione.

Sebbene gli usi del fuoco e dell'acqua risultino essere i più importanti, al-Bīrūnī riporta alcuni usi a lui riferiti dagli *aṣḥāb al-nayranġān*, termine che E. Sachau traduce come 'charm-mongers': sorbire tre sorsi di miele prima di parlare la mattina di *nawrūz* e bruciare tre pezzi di cera come protezione contro le malattie e dello zucchero, sempre prima di parlare, insieme all'uso di olio per tenere lontane le calamità del nuovo anno (al-Bīrūnī, *Āṭār*, 216-17). L'impiego di zucchero o miele è probabilmente connesso alla notizia che vuole Ġamšīd scoprire o inventare lo zucchero proprio a *nawrūz*. Non è certo un caso, quindi, che lo zucchero sia tra gli oggetti che si presentavano ai re persiani la mattina di *nawrūz* secondo il cerimoniale di *ḥuġastā* descritto dall'autore del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* e di cui abbiamo parlato nella sez. 1.2.2.

3.2.4 Il carnevale dell'*ahl al-āmma*

Come abbiamo visto, le fonti letterarie di età abbaside sono molto poche di notizie relative ai festeggiamenti di *nawrūz* fuori dagli ambienti di palazzo. Risulterebbe perciò azzardato per il momento ricostruire un quadro completo. Alcune osservazioni però sono già possibili. In primo luogo, è da notare che sia il costume del *ṣabb al-mā'* sia quello dell'accensione di fuochi erano comuni lungo tutto il periodo considerato. È il costume del *ṣabb al-mā'* a destare maggiore interesse nei nostri autori e, in diversi casi, traspaiono elementi che potremmo definire carnevaleschi, come gli scherzi a uomini di rango menzionati nel *Kitāb al-hafawāt* e nel *Kitāb ta'rīḥ Baġdād*, che nel primo caso costituiscono un vero e proprio ribaltamento di gerarchie costituite, nel caso specifico tra studenti e maestri. La *dūbārakah* descritta da al-Tanūḥī, forse simile alle pupazze dei carnevali europei (Baroja 1989, 275-8), e la comparsa in fonti successive al periodo di nostro interesse del *mīr-i nawrūzī*,¹¹ «somewhat similar to the lord of misrule in Medieval Western literature and folklore» (Shahbazi 2009), sono elementi che vanno a rafforzare la comunanza di pratiche, già adombrata

11 Un simile rituale era inoltre parte delle celebrazioni della festa di Akītū presso i babilonesi (Bidmead 2002).

nella sezione sulla *samāġa*, tra *nawrūz* e carnevale, che, ricordiamo, altro non è che un capodanno posto a chiusura del ciclo delle feste invernali (Sanga 1989, 7). Inoltre, una relativamente cospicua messe di notizie, consente di confermare che a Baghdad, con la riforma di al-Mu'taḍid le celebrazioni di acqua e fuoco, che paiono appunto essere le principali tra le celebrazioni di *nawrūz*, furono anch'esse dislocate (o forse raddoppiate) anche per il nuovo *nayrūz mu'taḍidī*. A questi si aggiunge anche l'uso di costruire della *dūbārah*, ma non è chiaro se anche questo sia un costume trasferito dalle celebrazioni del *nawrūz* della tradizione al *nayrūz mu'taḍidī*.

Fino a quando il *nawrūz* dell'11 giugno sia stato celebrato nella capitale abbaside resta da accertare, ma è possibile dire che la festa fu mantenuta almeno sino all'epoca di al-Bīrūnī, cioè al V/XI secolo, periodo per il quale, in precedenza, abbiamo rilevato alcuni tentativi di restaurazione o mantenimento della riforma di al-Mu'taḍid. La convergenza dei tre dati, palatino, popolare e amministrativo, milita a favore dell'ipotesi di una effettiva e relativamente continua applicazione del *nayrūz mu'taḍidī* in area mesopotamica.

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

4 Conclusioni

Alla luce delle numerose fonti analizzate in questi capitoli è possibile dare ragione della nutrita presenza di riferimenti al *nawrūz* nella letteratura abbaside, ricostruendo un pur parziale arco storico dell'evoluzione del capodanno iranico in quei secoli. Come abbiamo visto, le fonti arabe prodotte tra la metà del II/VIII secolo e l'inizio del V/XI si interessano al *nawrūz* sotto una molteplicità di aspetti: come eredità della Persia preislamica, come espressione degli usi di palazzo o, in misura minore, di strada, come elemento chiave dei processi di esazione del *ḥarāğ* e anche, talvolta, in relazione al suo status di fronte alle feste sciaraiticamente comandate. In queste ultime pagine ripercorreremo i dati sin qui emersi, cercando al contempo di ricostruire l'evoluzione del *nawrūz* in questi secoli. Un quadro che, seppure inevitabilmente parziale, è un imprescindibile tassello per lo studio dei secoli formativi delle istituzioni islamiche classiche.

Sebbene si siano prese in esame solo fonti prodotte sotto gli abbasidi, dallo studio qui svolto sono emersi alcuni elementi relativi alla precedente epoca omayyade, elementi da tenersi in considerazione e dai quali è bene partire. Come rilevato a più riprese¹ infatti, il *nawrūz* era certamente noto in area mesopotamica anche durante questi primissimi secoli dell'epoca califfale, in particolare come data di rilevanza fiscale quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Tale rilevanza fiscale, però, potrebbe essere stata in realtà doppia, in quanto, almeno per qualche tempo, anche i doni di *nawrūz* furono considerati e ammessi come forma di tassazione, come dimostra inequivocabilmente il fatto che questi furono abrogati sotto 'Umar b. 'Abd al-'Azīz in quanto tassa non sciaraiticamente legittima. Ora, di fronte a tale abrogazione, resta da chiarire se e quando i doni di *nawrūz* siano diventati una forma di prelievo fiscale. In proposito, propendiamo per identificare quel momento negli anni del governatorato kufano di al-Ḥağğāğ b. Yūsuf. Questo sulla base di una lettura nuova di un passo tratto dal *Kitāb al-awā'il* di al-'Askarī in cui il grande uomo di stato è indicato come colui che avrebbe messo ordine nella spinosa questione dei doni di *nawrūz* (e *mihrağān*), altrimenti pericolosamente contigui a forme di corruzione, e della più antica versione di una longeva tradizione sul primo

¹ Si vedano in particolare le sezioni 1.3.5 e 1.3.6 per quanto riguarda la tradizione sul 'primo *nawrūz* dei musulmani' e la sezione 1.3.2 per quanto riguarda la complessa questione dei doni di *nawrūz* come forma di tassazione sciaraiticamente non sanzionata in età omayyade.

nawrūz dei musulmani, che può ragionevolmente essere ricondotta proprio al *milieu* politico di quegli anni e che mira a legittimare la pratica dei doni di *nawrūz* da una prospettiva islamica, connettendoli al riconoscimento di una massima autorità musulmana da parte dei *dahāqīn* iracheni. Tale significato politico si ritrova, peraltro, anche nella descrizione del dono fortemente simbolico che avrebbe ricevuto – il condizionale qui è d'obbligo – il governatore omayyade di Kaskar 'Amr b. Sa'īd al-Ašdaq alcuni anni prima della sistematizzazione operata da al-Ḥaḡḡāḡ.² In aggiunta, sulla base delle fonti che abbiamo considerato, emerge uno spiccato carattere *iracheno* del *nawrūz* già nei primissimi secoli dell'epoca califfale. Segno, questo, del fatto che la conquista trovò questa festa e i suoi usi principali già presenti nella regione che avrebbe poi ospitato le capitali abbasidi. È una tesi supportata anche da quanto riporta Yāqūt sull'origine dell'uso detto *ṣabb al-mā'*, attribuendone la comparsa in età preislamica a una catastrofica piena del Tigri³ e, quindi, rivelando come in epoca abbaside il capodanno fosse sentito come qualche cosa di anticamente radicato nella terra dei due fiumi.

Negli anni successivi alla presa del potere da parte del casato abbaside questa regione acquisisce una centralità anche istituzionale e, in un processo che inizia già alla fine del II/VII secolo e culminerà nella riforma di al-Mu'taḍid, il *nawrūz* diventa a tutti gli effetti il capodanno dell'impero califfale. È sicuramente possibile che le celebrazioni di *nawrūz* avvenissero anche alle corti dei primissimi califfi e non solo in circoli privati, ma di questo è rimasta solo una traccia limitata per gli anni di al-Mahdī.⁴ Sappiamo che un aspetto fondamentale di quelle celebrazioni, nella seconda metà del II/VII secolo, era il dono di *nawrūz* – vero cardine delle celebrazioni del capodanno – con il quale veniva omaggiata una figura centrale del relativo *maḡlis*. Questi, accettando il dono, si impegnava a corrispondere un'adeguata ricompensa ed è questo un aspetto che si riconfermerà anche per i secoli successivi, ma che comunque pare essere stato proprio della pratica del dono di *nawrūz* almeno a partire dalla primissima epoca abbaside. Tuttavia, in questa prima fase, l'adeguatezza della ricompensa non appare normata rigidamente e, in questo senso, sarebbe intervenuto mezzo secolo più tardi l'autore, anonimo, del *Kitāb al-tāḡ*.

2 Il passo in questione è tradotto e commentato nella sez. 1.3.9, dove si affronta anche il tema del valore pecuniario e simbolico dei doni di *nawrūz*.

3 L'origine delle lustrazioni di *nawrūz*, un uso che le gli autori abbasidi preferiscono trattare in relazione agli usi popolari o alla mitologia del *nawrūz*, è discussa in dettaglio nella sez. 3.2. Tale uso, che comunque pare ponesse meno imbarazzi della parallela accensione di fuochi, conosce peraltro una decisa islamizzazione nelle fonti che abbiamo potuto reperire, dove viene connessa al versetto coranico II:243.

4 L'unica traccia di dono di *nawrūz* ad un califfo abbaside precedente ad al-Ma'mūn è la giara, contenente una veste profumata, offerta da Abū al-'Atāhiya ad al-Mahdī (sez. 1.3.8).

È, infatti, nel III/IX secolo che fioriscono le celebrazioni palatine di *nawrūz*. Accompagnando un profondo mutamento nello stile di vita delle élite musulmane della valle del Tigri e dell'Eufrate, che si fanno in misura preponderante cittadine e iniziano a dipendere più dal controllo della tassazione che dal possesso diretto della terra,⁵ il *nawrūz*, in qualità di data fiscale e, allo stesso tempo, momento di legittimazione imperiale, acquista crescente importanza sociopolitica presso le corti califfali. Questo porta alla comparsa di due nuovi usi *nawrūzī*. Nel primo caso – l'uso di inviare brevi auguri anche scritti in forma di poesia a complemento del tradizionale dono di *nawrūz* – si tratta sicuramente di una novità propria delle corti abbasidi. Volendo seguire quanto ci dice al-'Askarī in proposito, i primi auguri scritti di questo tipo sarebbero da ricondurre agli anni di al-Ma'mūn,⁶ ma possiamo comunque essere ragionevolmente certi che questa pratica si sia affermata solo nella prima metà del III/IX secolo. Da una prospettiva più generale, questa evoluzione ci segnala che il diritto/dovere di presentare i doni di *nawrūz* all'autorità universale diventa, in questo periodo storico, ancora più stringente.

Nel secondo caso – quello degli spettacoli di *samāġa*, che abbiamo studiato nella sez. 1.5 – ci sono buone ragioni per sospettare un'origine centro-asiatica. Sulla base delle fonti ad oggi note, il termine *post quem* per cui si ha notizia di queste mascherate è il califfato di al-Mu'taṣim e si sarebbe trattato di spettacoli in parte danzati, in parte recitati, dove degli *aṣḥāb al-samāġa*, corredati di maschere che possiamo intuire grottesche, danzavano intorno a una figura centrale che nei casi noti fu sempre il califfo (in particolare al-Mu'taṣim, al-Mutawakkil e al-Mu'taḍid). A questo gruppo, in un paio di casi, si affiancava un altro genere di personaggi detti *farāġina*.⁷ Potrebbe trattarsi persino dell'omonimo reggimento militare istituito proprio sotto al-Mu'taṣim, ma, dato il contesto, non è da escludere che possa trattarsi di maschere o costumi complementari agli *aṣḥāb*

5 Vogliamo riferirci qui alla ricostruzione dello stile di vita, dei luoghi di residenza e delle fonti di reddito delle élite musulmane in Mesopotamia durante i primi secoli dell'impero califfale offerta da H. Kennedy nel suo *Great Estates and Elite Lifestyle in the Fertile Crescent from Bizantium and Sasanian Iran*. Come nota in apertura del suo articolo lo stesso Kennedy «the early Islamic ruling class did actually reside, for at least part of the time, on their estates and that they constructed large and richly decorated buildings on these estates to be their centres of entertainment and display [...] this landed society disappeared at around the start of the third/ninth Century when control of taxation, rather than ownership of land, was the main form of elite resources» (2011, 54).

6 Alla figura di questo califfo, inoltre, fu attribuita in ambito letterario una precipua competenza riguarda all'origine, preislamica ma soprattutto imperiale, delle feste iraniche. Uno spostamento di autorità intellettuale di cui abbiamo parlato nella sez. 1.1.2.

7 Sarebbe, dunque, da scartare l'ipotesi di Moreh che vorrebbe intervenire sul testo arabo leggendo nel *farāġina* di al-Mu'taṣim e nei *farā'ina* di al-Mu'taḍid una corruzione del termine *ṣafā'ina* (Moreh 1992, 47-54).

al-samāġa. Proprio la partecipazione dei *farāġina* e il fatto che la *samāġā* compaia in contemporanea con l'arrivo sulla scena irachena di un numero sempre crescente di popolazioni provenienti dall'Asia centrale portano a sospettare un collegamento con l'ascesa dell'elemento turcico sul piano prima militare e poi politico nelle terre centrali dell'impero.

Anche l'uso dei doni di *nawrūz*, che come abbiamo visto è attestato già per il secolo precedente, viene coinvolto dai cambiamenti che comporta la crescente importanza del valore sociopolitico delle celebrazioni del capodanno. Questo fenomeno appare correlato alla figura di al-Mutawakkil. In particolare, proprio alla metà del III/IX secolo viene composto per al-Faṭḥ b. Ḥāqān, favorito di al-Mutawakkil, il *Kitāb al-tāġ*, che nella sezione dedicata alle feste di origine iranica espone una precisa sistematizzazione del dono di *nawrūz* al sovrano. Come abbiamo potuto vedere analizzando i singoli casi di doni di *nawrūz* di cui parlano le fonti, le prescrizioni del *Kitāb al-tāġ*⁸ possono dirsi sostanzialmente confermate, sebbene, com'è ovvio, in maniera non letterale. In particolare, paiono essere validi per tutta l'epoca abbaside due principi espressi da quest'opera: il dono deve essere rappresentativo delle capacità, dell'arte o della personalità di chi lo presenta e questi, a sua volta, acquisisce il diritto a vedere il suo dono debitamente stimato e, presumibilmente, registrato – nel caso dei doni al califfo tale registrazione avviene presso il *dīwān* di quest'ultimo – in modo da poter ricevere adeguata ricompensa. Sulla questione dell'adeguatezza di tale ricompensa, inoltre, il *Kitāb al-tāġ* delinea termini stringenti, tra i quali una soglia minima di valore che permetta la registrazione nel *dīwān* degli oggetti offerti, fatti salvi i casi, va detto numerosi, di doni puramente simbolici. Non è possibile stabilire con certezza se tale soglia esistesse o fosse effettivamente rispettata sulla base delle sole fonti letterarie, ma abbiamo potuto rilevare⁹ una netta discrepanza tra doni dal valore pecuniario molto elevato e doni che sono preziosi solo per il messaggio veicolato o per la loro attinenza alle tradizioni di *nawrūz*, come nel caso dei doni di rose, dolci o nuove vesti. È ben possibile che ciò sia in parte dovuto al fatto che la letteratura abbia tendenzialmente ricordato solo quei casi in cui il dono di turno era particolarmente ricco o arguto, oppure era accompagnato da versi più felici del solito – versi d'occasione che peraltro diventano numerosi proprio a partire dalla prima metà del III/X secolo. Tuttavia, non va per ora scartata l'ipotesi che, stante una soglia minima valida per la registrazione dei doni di *nawrūz*, questa scoraggiasse omaggi di medio valore, dato che sarebbe stato più proficuo alternativamente puntare a eccedere di molto tale soglia o risolversi a presentarne di simbolici.

8 Il passo in questione è proposto in traduzione e commentato nelle sezioni 1.3.3 e 1.3.4.

9 Ce ne occupiamo per esteso nelle sezioni 1.3.9, 1.3.10, 1.3.11.

Numerosi riferimenti a versi e doni di *nawrūz* dedicati ad al-Mutawakkil¹⁰ si trovano in diverse opere e soprattutto nel *Kitāb al-Maḥāsin wa al-aḍḍād*, opera anonima a lungo erroneamente attribuita ad al-Ġāḥiz,¹¹ proprio come nel caso del *Kitāb al-tāġ*, del resto. Si tratta di passi che, come abbiamo visto, sono particolarmente rivelatori. Sotto al-Mutawakkil, il significato dei doni di *nawrūz* in ambito palatino, che pure è lo stesso che emerge sin dalla prima tradizione sull'omaggio di *nawrūz* ad 'Alī b. Abī Ṭālib, risulta ormai compiutamente formalizzato come momento di competizione sociale e politica, in strettissima relazione con il riconoscimento biunivoco della legittima autorità della figura centrale del *maġlis* – nel caso delle corti califfali, il sovrano universale – e dell'impegno di quest'ultima a proteggere e sostenere il mittente del dono. Si tratta di un valore del dono di *nawrūz* che sopravviverà all'età califfale, avendo come esito più tardo il *pīškaš* di ambito persofono studiato negli anni Novanta da A. Lambton. Queste considerazioni, sulle quali torneremo in chiusura, spiegano anche perché fosse un vero e proprio privilegio poter presentare doni di *nawrūz*, com'è attestato almeno a partire dall'epoca di al-Mahdī.

Gli anni del califfato di al-Mutawakkil, inoltre, sono di estrema importanza per gli aspetti amministrativi della storia del *nawrūz* per via della riforma emanata in quegli anni allo scopo di dislocarlo dalla sua sede tradizionale del 1° di *farwardīn* a quella, ritenuta più favorevole per l'apertura dell'anno fiscale, del 17 giugno. L'anno di emanazione di questa riforma e anzi il fatto stesso che tale misura fosse stata effettivamente applicata sono ancora oggi oggetto di dibattito. In proposito, alla luce del materiale poetico preso per la prima volta in considerazione in questo studio, possiamo porre un paio di punti fermi (si veda soprattutto la sez. 2.2.6). È ormai ben chiaro, infatti, che sulla base della durata e della data di partenza fornita da al-Ṭabarī, il viaggio a Damasco di al-Mutawakkil nel 243-4/858 si concluse proprio il 16 giugno, sicché il califfo arrivò alla vigilia del suo (primo) nuovo *nawrūz* in quella che forse sarebbe dovuta diventare la nuova capitale o, non del tutto in alternativa, la base per una campagna in grande stile verso i territori bizantini. Una coincidenza che già di per sé sarebbe molto significativa, ma che diventa fondamentale alla luce del panegirico che al-Buḥturī dedicò ad al-Mutawakkil, porgendogli i propri auguri di *nawrūz* in occasione del suo arrivo a Damasco. Si tratta dell'unico riferimento certo, ancorché indiretto, ad un *nawrūz* del 17 giugno, ma è sufficiente per affermare con una certa sicurezza che la riforma in questione fu effettivamente emanata e che ciò avvenne nel 243/857-8, come ritengono H.

10 Si veda in proposito la sez. 1.3.7.

11 Sulla complessa questione dell'autore o, più probabilmente, degli autori di quest'opera si veda la nota 21 del primo capitolo, dove abbiamo cercato di ricostruire le principali posizioni in merito.

Taqizadeh e S. Cristoforetti, sulla scorta di al-Bīrūnī, e non nel 245/859-60 come vorrebbe R. Abdullahi, basandosi su quanto riportato da al-Ṭabarī. Non è, tuttavia, certo che la riforma abbia avuto seguito negli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil: quello del 244/858 potrebbe essere stato il solo *nawrūz* del 17 giugno effettivamente celebrato. Mancano, infatti, riferimenti di sorta per i tre anni che separano il viaggio di al-Mutawakkil a Damasco e il suo assassinio nel 247/861 e le fonti sono concordi nel dire che, comunque, in seguito alla sua morte la riforma fu abbandonata, vuoi per le turbolenze politiche e militari che seguirono, vuoi per le difficoltà finanziarie dell'impero.¹² Molto più incerta è, invece, la realtà storica degli altri due più antichi casi in cui si sarebbe posto il problema di riportare il *nawrūz* a quella sede solstiziale estiva in cui i musulmani l'avevano trovato al momento della conquista dei territori sasanidi. Di questo parlano sia al-'Askarī, sia al-Bīrūnī per i califfati dell'omayyade Hišām b. 'Abd al-Malik e dell'abbaside al-Rašīd, ma entrambi i passi, molto simili, paiono includere questi antecedenti più a scopi di economia narrativa volta ad esaltare il provvidenziale e tanto atteso intervento di al-Mutawakkil. Una possibile, molto indiretta e vaga conferma di tentativi di riforma precedenti al III/IX secolo potrebbe essere ritrovata nel fatto che Ibn al-Mu'tazz, lodando al-Mu'taḍid per l'istituzione del *nayrūz mu'taḍidī*, allude al fatto che la stessa riforma sarebbe stata tentata da più d'uno (sez. 2.3.1). Tuttavia, dato che sia in al-'Askarī, sia in al-Bīrūnī i due presunti precedenti sembrano essere dei meri stratagemmi narrativi a beneficio della figura di al-Mutawakkil, resta impossibile in assenza di altre fonti sul tema stabilire cosa in questa narrazione si sia storicamente dato.

Se il *nawrūz* del 17 di giugno non sopravvisse, lo stesso non si può dire dell'altra novità comparsa con l'arrivo a Damasco del califfo: le *qaṣā'id* di *nawrūz*. Infatti, i versi di al-Buḥturī, tanto utili per sciogliere questo nodo della storia amministrativa abbaside, sono anche il primo esempio di panegirico professionale composto in occasione di un *nawrūz* indipendentemente dalla presentazione di un dono. Lo stesso al-Buḥturī avrebbe, peraltro, composto opere simili negli anni successivi alla morte di al-Mutawakkil, in particolare per al-Mu'tazz, a cui dedicò una composizione per ogni *nawrūz* del suo califfato. *Qaṣā'id* professionali in occasione del capodanno, in questi anni, furono offerte anche ai patroni di alcuni circoli privati, come dimostrano i lavori di Ibn al-Rūmī per diversi patroni citati nella sezione sui panegirici di *nawrūz* di questo lavoro.

12 Gli affanni del tesoro, peraltro, potevano essere la gravosa eredità di quegli ultimi anni del califfato di al-Mutawakkil, durante i quali lo sfasamento tra il calendario solare impiegato per la raccolta del *ḥarāḡ* e quello lunare impiegato per la paga delle truppe era culminato in un anno, il 243/857-8, privo di *nawrūz* e, dunque, di *iftitāḥ al-ḥarāḡ*. La questione è stata affrontata estesamente da S. Cristofretti (2003a) nel suo *Izdilāq, miti e problemi del fisco islamico*.

Negli anni di debolezza del casato abbaside che intercorrono tra la morte di al-Mutawakkil e la presa del potere da parte di al-Mu'taḍid, ci fu anche la breve parentesi del califfato di al-Muhtadī, unico caso a noi noto di abbaside che si risolse a proibire la presentazione di doni di *nawrūz* e *mihraġān*. Di questo sappiamo da alcuni versi di al-Buḥturī, che significativamente allude allo scontento «per il mancato profitto» che avrebbe provocato tale inaudita misura tra i membri della corte, che si vedevano così privati di un importante canale di avanzamento sociale. Tale messa al bando, però, non sarebbe durata a lungo, dato che già sotto al-Mu'tamid lo stesso poeta ebbe modo di comporre una *qaṣīda* in lode del califfo in occasione del capodanno.

Allo stesso tempo, l'abbandono della riforma di al-Mutawakkil e il crescente anticipo del *nawrūz* del 1° *farwardīn* e dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* rispetto alle stagioni solari non restarono privi di conseguenze. Durante il califfato di al-Mu'tamid – segnato, comunque, dallo strapotere di suo fratello al-Muwaffaq – si verificano due eventi, apparentemente slegati ma destinati a convergere nell'arco di pochi decenni. Sappiamo, dalla lunga lode in rima libera che Ibn al-Mu'tazz gli dedicò,¹³ che in questi anni il futuro al-Mu'taḍid incorse in gravi debiti dovuti a problemi di malgoverno fiscale e, da Ibn al-Aṭīr, che nel 260/873-4 Mosul si ribellò al luogotenente del governatore, di fresca nomina, appuntato da al-Mu'tamid. Le ragioni della rivolta¹⁴ erano intimamente legate all'anticipo con il quale veniva ormai aperta l'annata fiscale e alle condizioni climatiche insolitamente rigide, a cui il luogotenente non aveva voluto badare calcolando il *ḥarāġ* a *nawrūz* di quell'anno. Da lì in poi, Mosul e la Ġazīra non ritrovarono che sporadicamente la pace, fino all'arrivo, nel 282/895, delle truppe al seguito di al-Mu'taḍid, ormai saldamente in controllo del potere califfale. Proprio da Mosul, forse appoggiandosi a competenze locali ma, sicuramente, ben conscio dei problemi causati dall'arretramento dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* attraverso le stagioni che aveva segnato sia i suoi anni giovanili, sia il precedente ventennio di rivolte in quella città, al-Mu'taḍid fece inviare alla capitale e da lì alle province una missiva con la quale indicava nell'11 giugno il *nawrūz* ufficiale, decretandolo quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*, in una data che precedeva di sei giorni quella proposta al tempo di al-Mutawakkil.

Sul piano puramente amministrativo, la riforma fu questa volta mantenuta almeno sino alla morte di al-Mu'taḍid, avvenuta nel 289/902, dato che Ibn al-Mu'tazz lo loda appunto per aver sanato il problema, che si era fatto vessatorio. Da quel momento in poi, è difficile valutare quanto il *nayrūz mu'taḍidī* abbia mantenuto il proprio ruolo di effettiva sede

13 Si veda la sez. 2.3.1 per una traduzione di questi importantissimi versi, che costituiscono il caso più eloquente di propaganda a favore della riforma proveniente dalla corte di al-Mu'taḍid.

14 A questo passo del *Kitāb al-kāmil fī al-tarīḥ* è dedicata l'intera sezione 2.4.

dell'*iftitāh al-ḥarāğ*. Complice una certa difficoltà generale dell'erario nel secolo seguente, sembra che l'autorità centrale abbia dovuto a più riprese ricordare ai funzionari e ai governatori locali che il giorno deputato all'apertura dell'annata fiscale era l'11 giugno, cosa che avvenne sotto al-Rāḍī, al-Muttaqī e, per l'ultima volta persino durante l'emirato del buide 'Aḍud al-dawla nel 369/968. Insomma, da un lato pare che la riforma venisse talvolta o forse anche spesso disattesa, ma, dall'altro, il *nayrūz mu'taḍidī* fu comunque considerato almeno per quasi un secolo la data corretta e auspicabile per l'apertura dell'annata fiscale (sez. 2.3.3).

Su un piano più generale, possiamo dire che il *nayrūz mu'taḍidī* in area irachena e a corte assunse su di sé molte delle prerogative del *nawrūz* tradizionale del 1° *farwardīn*. In primo luogo, perché si trovano ripetuti riferimenti diretti e indiretti a festeggiamenti di strada di *nawrūz* in occasione dell'11 giugno¹⁵ secondo le modalità più tipiche delle celebrazioni *nawrūzī*: lustrazioni e accensione di fuochi, a cui andava ad aggiungersi, a Baghdad, la *dūbārakah* a cui accenna il *qāḍī* al-Tanūḥī – una pupazza per certi aspetti associabile a quelle dei carnevali europei e, forse, imparentata con il *mīr-i nawrūzī* del quale ci parlano alcune fonti posteriori. Non è chiaro se, in quest'ultimo caso, si possa parlare di una costumanza derivata dal *nawrūz* tradizionale o se si sia piuttosto in presenza di qualche cosa di peculiare del *nayrūz mu'taḍidī* baghdadino.

Sebbene negli anni che vanno dal califfato di al-Mu'taḍid all'arrivo sulla scena politica della dinastia daylamita degli emiri buidi si debba registrare una forte compressione della produzione poetica in occasione del capodanno, anche a corte il *nayrūz mu'taḍidī* sopravvisse, se è vero come dice ancora al-Tanūḥī che Umm al-Muqtadir lo festeggiava e che, come riferisce al-Ṣūlī, il califfo al-Rāḍī volle ricevere il giuramento di fedeltà del fratello proprio in quel giorno. Un passo, questo, che segnala come anche il significato sociopolitico delle celebrazioni palatine di *nawrūz* sia ritrovabile nel suo esito riformato. Tuttavia, questa ridotta produzione di versi in occasione del *nawrūz* e, parallelamente, di notizie sui relativi doni, pur potendosi in parte spiegare con il momento di contrazione delle spese di corte che iniziò con il califfato di al-Mu'taḍid, sembra segnalare una diminuita centralità delle celebrazioni palatine di *nawrūz*, che tornerà a rifiorire nel periodo buide (sez. 1.4.9), principalmente in campo poetico con la vasta produzione di *qaṣā'id* di Šarīf al-Raḍī, Šarīf al-Murtaḍā e, soprattutto, di Mihyār al-Daylamī, che compose una quarantina di panegirici in occasione del *nawrūz*. Inoltre, alcuni dei *nawrūz* in occasione dei quali Mihyār al-Daylamī compose panegirici possono essere datati, perché caddero in coincidenza con feste sciaraiticamente comandate, e ciò rivela che si trattò di *nawrūz* del 1° *farwardīn*, non di *nayrūz mu'taḍidī*. Confrontando questa notizia con

15 Di questi riferimenti parliamo nelle sezioni 3.1.2 e 3.1.3.

quella della sopravvivenza del *nawrūz mu'taḍidī* ancora sotto al-Rāḍī e, sul piano puramente amministrativo, durante l'emirato di 'Aḍud al-dawla, possiamo ipotizzare per il periodo buide un momento di convivenza dei due *nawrūz*, pur in ambiti diversi. Non è da escludere, inoltre, la possibilità che il *nawrūz* del 1° *farwardīn* fosse percepito come maggiormente adeguato dagli esponenti del casato daylamita – la cui regione d'origine non fu toccata, presumibilmente, dalla riforma di al-Mu'taḍid – e che, invece, il *nawrūz mu'taḍidī* fosse mantenuto nelle corti califfali abbasidi. Se confermata, sarebbe un'ipotesi che potrebbe anche spiegare perché Abū Rayḥān al-Bīrūnī (*Aṭār*, 266) si riferisca ai festeggiamenti baghdadini dell'11 giugno come *nawrūz al-ḥalīfa*. È possibile, inoltre, che tale recuperata rilevanza delle celebrazioni di festività iraniche, immediatamente prima e durante il periodo buide, delle quali il *nawrūz* fu certamente la più importante, sia connessa all'ingresso nella scena politica di Baghdad di individui e famiglie – quali il già menzionato Baḡkam e, chiaramente, i buidi – legate in vario modo alla corte del fondatore della dinastia ziyaride Mardawīḡ (m. 323/935), il quale, com'è ben noto, negli anni immediatamente precedenti aveva dato chiara prova di un tentativo di recupero di costumi iranici antichi. In questo senso la rinnovata centralità delle celebrazioni di *nawrūz*, che qui ci riguardano, ma anche di *mihraḡān* e *saḡaḡ* a partire dal califfato di al-Rāḍī e per tutto il successivo periodo buide, sarebbe almeno in parte da considerarsi come l'onda lunga delle politiche culturali promosse alla corte di Mardawīḡ.

Infine, è opportuno completare questo quadro della storia del *nawrūz* con alcune osservazioni di carattere generale. Per rispondere alla questione che abbiamo posto sul valore e il significato delle celebrazioni di *nawrūz*, occorre ritornare a quanto abbiamo rilevato circa i passi relativi al *nawrūz* in epoca preislamica, ai suoi miti (sez. 1.1) e ai suoi usi (sez. 1.2). Questo perché, data la chiara origine extra-islamica delle celebrazioni in questione, gli usi antichi o presunti tali furono assunti o costruiti quale modello normativo e lo studio di quale fosse in epoca abbaside la rappresentazione del *nawrūz* preislamico costituisce così un interessante banco di prova per comprendere quale fosse il significato attribuito alla celebrazione stessa nell'epoca di nostro interesse. Ma quanto possono dirci queste fonti sulla percezione che del *nawrūz* si aveva negli ambienti di formazione e appartenenza degli autori considerati? L'interesse di questi ultimi per quella che possiamo considerare 'una storia preislamica del *nawrūz*' è sicuramente da contestualizzarsi nel più generale iranismo della produzione culturale del periodo abbaside (Yarshater 1991). Tale recupero di ideali, pratiche e simbologie riconducibili al mondo iranico antico così come concepiti nel periodo di cui ci stiamo occupando è da tempo riconosciuto e studiato. È tema, inoltre, proposto con particolare attenzione al discorso politico dell'epoca, in relazione alla legittimazione del potere regale e all'elaborazione di modelli ideali di sovranità da D. Tor, in due articoli volti a esaminare differenti aspetti del portato iranico nel pensiero politico dell'epoca islamica,

The Islamising of Iranian Kingly Ideals in the Persianate Fürstenspiegel (2011) e *The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation* (2012). Un punto al quale prestare particolare attenzione è la distribuzione cronologica degli autori che, a vario titolo, si sono occupati dell'istituzione in epoca preislamica del *nawrūz* e degli usi dei re di Persia per le celebrazioni del capodanno. In merito, è bene notare che la produzione di materiale relativo alle questioni del *nawrūz* preislamico iniziò negli anni in cui il *nawrūz* di palazzo cominciava ad acquisire rilevanza politica e caratteri di ufficialità e che risulta più intensa a partire dal califfato di al-Rādī. Come abbiamo visto, questo periodo conobbe un recupero del significato politico, in termini di discorso legittimante, delle celebrazioni palatine del *nawrūz*. A tale proposito va precisato che lo studio degli usi di *nawrūz* in epoca sasanide non rientra tra gli scopi di questo lavoro e che riteniamo si possa affermare con una certa sicurezza che le notizie in proposito contenute nelle fonti dell'epoca abbaside siano piuttosto l'esito culturale di quell'evoluzione che gli usi di *nawrūz* conobbero in età islamica, che non una plausibile testimonianza storica di ciò che avveniva in epoca sasanide. In questo senso, tali notizie possono essere considerate più come indizi precisi del significato e/o della rilevanza sociale e politica che al *nawrūz* si attribuiva in epoca abbaside, piuttosto che il risultato di un secolare - ma non attestato - processo di trasmissione di notizie sull'epoca antica o anche immediatamente preislamica. Nulla vieta, d'altro canto, di ipotizzare che tali significato e importanza delle celebrazioni di *nawrūz* siano alcuni dei molti elementi di continuità con il contesto tardo-antico da cui emersero sia l'*islām*, sia l'impero califfale.

In ogni caso, alla luce di quanto a più riprese abbiamo rilevato nel corso del nostro studio, il *nawrūz* è un elemento coerente con l'assunzione di ideali regali iranici in epoca abbaside (sez. 1.6). A supporto di questa ipotesi abbiamo sottolineato, in particolare nel corso del primo capitolo, l'esistenza di un rapporto diretto tra regalità iranica antica e *nawrūz* in numerosi autori anonimi, come nel caso del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḡdād* e del *Kitāb al-tāğ*, o ben noti, come ad esempio Ibn Faqīh al-Hamaḡānī, al-'Askarī, al-Ṭabarī, al-Birūnī o al-Ṭa'ālibī. La connessione che questi autori stabiliscono tra gli antichi sovrani e il capodanno iranico risulta evidente dalle notizie relative sia alla mitologica istituzione del *nawrūz*, connessa a sovrani archetipici quali Ğamšīd, Afrīdūn e le loro controparti coraniche Sulaymān e Nūḡ, sia agli usi celebrativi del *nawrūz* attribuiti ai persiani antichi. Da queste notizie emerge la centralità della figura del sovrano in relazione alle gerarchie a lui connesse e ai comuni sudditi. Intendiamo qui fare riferimento in particolare all'usanza, attribuita dalle fonti ai re di Persia, di tenere udienze pubbliche in occasione delle celebrazioni di *nawrūz* durante le quali ricevere i sudditi in giorni assegnati a ciascun gruppo sociale, uso privo di riscontri precisi per l'epoca islamica. L'ordine col quale tali gruppi erano ricevuti dal sovrano, sul quale le fonti non concordano nel dettaglio, appare gerarchico,

dettato da un principio di progressiva vicinanza sociale al sovrano stesso. Si può dunque affermare che le udienze di *nawrūz* degli antichi di re siano presentate nelle fonti di epoca abbaside in aderenza al modello, teorizzato da G. Vercellin (2002, 22-3), di organizzazione per circoli dei rapporti sociali nelle società islamiche premoderne a cui abbiamo fatto riferimento nel secondo capitolo. Tale struttura è riscontrabile peraltro anche negli usi di *nawrūz* durante le celebrazioni di palazzo in epoca abbaside. Un'ulteriore conferma viene dai resoconti circa la *samāğā* di *nawrūz* del III/IX secolo, la quale, come abbiamo detto, si svolgeva sempre intorno o rivolta ad una figura centrale, ruolo che nelle nostre fonti è assunto dal califfo. Il fatto che sia proprio questo uno dei pochi dati certi che possiamo ricavare dalle fonti circa le modalità di svolgimento di tale pratica conferma l'importanza della presenza di una figura centrale che funga da destinatario della *samāğā* di *nawrūz*. In maniera analoga, guardando all'uso dei doni di *nawrūz* possiamo riscontrare una conferma nello stesso senso: il dono di *nawrūz* rivestiva un evidente significato di riconoscimento della preminenza gerarchica, da parte chi omaggiava nei confronti dell'omaggiato, e durante i *mağlis* di *nawrūz* dedicati all'accettazione e, in alcuni casi, alla redistribuzione dei doni stessi, è sempre presente una e una sola figura centrale alla quale i doni sono indirizzati. Altri partecipanti ai *mağlis* possono ricevere oggetti e denaro, ma si tratta in questi casi di ricompense, molto spesso per meriti oratori, o della redistribuzione dei doni ricevuti operata da parte di colui attorno al quale ruota il *mağlis*.

Possiamo concludere che le celebrazioni di *nawrūz* si configurarono negli ambienti di palazzo come momenti di riconoscimento della legittimità gerarchica. Va inserita e riletta in un tale contesto l'adozione, nel corso dell'epoca abbaside, di ideali iranici di regalità ai quali il *nawrūz* era tradizionalmente connesso per via della sua presunta origine di festa istituita dai grandi re del passato e celebrata da tutti i grandi re dell'età sasanide, ai quali gli abbasidi guardavano come agli ultimi depositari dell'augusta tradizione politica della regalità universale. Tale configurazione prese forma nel corso del III/IX secolo, in particolare con il califfato di al-Mutawakkil, coerentemente con la periodizzazione proposta più sopra. Proprio per questo, ci sentiamo di avanzare la proposta che le informazioni presentate dai nostri autori circa il *nawrūz* preislamico siano l'esito di una ri-costruzione di modelli archetipici preislamici funzionali alla legittimazione delle pratiche politiche del periodo abbaside. Ne consegue necessariamente un serio ridimensionamento della validità del portato delle fonti redatte durante il periodo abbaside ai fini della ricostruzione storica delle usanze palatine del periodo sasanide.¹⁶

16 L'utilizzo di queste notizie come fonti per lo studio degli usi preislamici è molto frequente. Basti citare, tra gli altri, l'articolo di M. Boyce *Nawrūz in the Pre-Islamic Period* contenuto nell'*Encyclopaedia Iranica*.

Nello studiare la rilevanza attribuita negli ambienti di palazzo alle celebrazioni di *nawrūz*, abbiamo potuto ottenere risposte relative al rapporto tra *nawrūz* e percezione dell'*islām* nel periodo considerato. In base a quanto emerge dalle nostre fonti, si operò nel corso dell'epoca abbaside un'islamizzazione del *nawrūz* tramite diverse strategie, che vanno dalla comparsa di tradizioni riferite al primo *nawrūz* di importantissime figure fondanti dell'*islām*, quali Muḥammad o 'Alī, alla rimozione di pratiche di scarsa liceità sciaraitica, sino alla ridefinizione del *nawrūz* da *yawm al-ʿīd* a *yawm al-lahw*. Si danno, in rari casi, testimonianze di rifiuto delle celebrazioni di *nawrūz* motivato su base rigorista, ma, nel complesso delle fonti considerate, tali testimonianze rimangono largamente minoritarie. Nel solo caso del califfato di al-Muhtadī il rifiuto di celebrare il *nawrūz* e l'interdizione delle relative usanze è espresso da parte califfale. Alla luce dello studio delle fonti qui prese in esame, dunque, pare non potersi applicare, almeno nel caso delle celebrazioni di *nawrūz*, la teorizzazione proposta da S. Ali nel suo articolo *Early Islam. Monotheism or Henotheism: a View from the Court* (2008) di un discorso 'enoteista' in seno alla corte califfale, che avrebbe tratto legittimità per la propria concezione di potere anche dall'aperta contrapposizione al rigore sciaraitico e quindi all'esclusività dell'autorità del Dio unico. Per dare una risposta più completa alla questione abbiamo studiato anche le fonti - in particolare la produzione di *madīḥ* - relative ai *nawrūz* che caddero in prossimità o in sincronia con *a'yād* islamiche o con il mese di digiuno di *ramaḍān* (sez. 1.7). Da questo studio abbiamo potuto estrapolare considerazioni di assoluta rilevanza circa le modalità con le quali si operavano gli aggiustamenti necessari all'armonizzazione delle celebrazioni di *nawrūz* con i divieti imposti per il mese di *ramaḍān* qualora il capodanno iranico cadesse in concomitanza con il mese del digiuno. Infatti, se pare chiaro che la prossimità del *nawrūz* con lo *ʿīd al-fiṭr* o con lo *ʿīd al-aḥḥā* non poneva problemi di sorta (anche se si poteva dare una più accettabile fratellanza con lo *ʿīd al-fiṭr* piuttosto che con lo *ʿīd al-aḥḥā*), il discorso è molto diverso per quei *nawrūz* che cadevano durante il mese di *ramaḍān*. La pratica più comune era, allora, quella di anticipare o rinviare i festeggiamenti del capodanno iranico, in modo da evitare che le celebrazioni finissero col cadere nel mese di *ramaḍān*. Le celebrazioni di *nawrūz* sarebbero state altrimenti incompatibili col digiuno diurno, dato che, come voleva tradizione iranica, i festeggiamenti iniziavano (e iniziano ancora oggi) proprio all'alba. In proposito è possibile menzionare una composizione estremamente interessante, conservata nel *dīwān* del poeta Ibn al-Rūmī (sez. 1.6.11). I versi in questione sono dedicati alla difesa, in termini rigorosamente dialettici, da parte del poeta in favore del proprio patrono 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh al-Tāhir. Egli, in occasione di un *nawrūz* coincidente con il mese di *ramaḍān*, decise di festeggiare il 1° *farwardīn* ugualmente, vale a dire il *nawrūz* della tradizione, in contrasto con la pratica del rinvio/anticipo che abbiamo delineato

e, dunque, assumendo un comportamento che poteva facilmente esporlo a critiche severe sotto il profilo religioso. L'argomentazione formulata nei versi di Ibn al-Rūmī verte sulla liceità degli usi di *nawrūz*, perlomeno di quelli adottati dal suo patrono, in particolare del *ṣabb al-mā'* e dei doni, che non si porrebbero in contraddizione con le imposizioni del mese di *ramaḍān*. In estrema sintesi, possiamo dire che il poeta fu chiamato, in questo caso, a giustificare con le sue note abilità logico-dialettiche il mancato rinvio delle celebrazioni di *nawrūz*, con particolare riferimento alla pratica del *ṣabb al-mā'*, ponendo l'attenzione dell'uditorio sul fatto che i festeggiamenti di 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh b. Ṭāhir, nelle modalità con cui egli li conduceva, non contravvenivano in alcun modo ai divieti imposti dal digiuno di *ramaḍān*. Oltre che di una difesa della scelta, evidentemente inusuale, di festeggiare comunque il *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*, si tratta anche di una interessante strategia di islamizzazione del capodanno iranico, volto a contestare la posizione - che dunque era ben reale - di coloro che vedevano incompatibilità tra celebrazioni di *nawrūz* e osservanza sciaraitica. Come ultima nota alla questione delle celebrazioni di *nawrūz* durante il mese di *ramaḍān*, possiamo osservare che lo stesso rimedio fu applicato, almeno in un caso, anche per i festeggiamenti del *nayrūz mu'taḍidī* dell'11 giugno. Non abbiamo quindi motivo di ritenere che questo non fosse l'uso comune anche in quei casi in cui il mese di *ramaḍān* si trovava ad ospitare il *nayrūz mu'taḍidī*, fintanto che questo rimase in vigore come celebrazione nell'area di Baghdad.

Alla fine di questo percorso possiamo affermare che il *nawrūz* fu adottato dalle élite del califfato a partire dalle regioni mesopotamiche, in particolare meridionali. Non si trattò, dunque, di un'importazione da oriente in seguito al cambio dinastico del 132/750. L'accresciuta rilevanza che questo capodanno conobbe in età abbaside sarebbe quindi la diretta conseguenza della contemporanea ascesa delle regioni mesopotamiche come sede del potere califfale e di un progressivo, ma netto, mutamento nello stile di vita e nelle fonti di sostentamento e prestigio delle élite musulmane di quelle regioni. Il *nawrūz*, inoltre, fu un elemento importante del linguaggio politico e sociale dell'epoca, connesso all'affermazione dell'autorità, *in primis* quella califfale, e al sostenimento materiale di questa, quale sede dell'apertura dell'annata fiscale. Attraverso le riforme, i contrasti e i momenti di maggiore o minore rilevanza che il *nawrūz* conobbe nel corso dei tre secoli che abbiamo preso in esame, questa festa mantenne tuttavia alcuni caratteri propri. Il *nawrūz* di epoca abbaside ebbe sempre una figura centrale per le proprie celebrazioni, come per il dono di *nawrūz* e la *samāġa*, e fu sempre idealizzato in relazione a tale figura. Questa, per eccellenza, fu il sovrano, nella sua veste di legittimo regnante universale. Da ciò segue il carattere spiccatamente politico del *nawrūz*, giorno in cui, in armonia con il naturale rinnovamento del mondo, alla formale rei-

terazione del riconoscimento dell'autorità del Comandante dei Credenti era associato l'esercizio, altrettanto formale, delle funzioni sovrane che dell'esistenza di una simile autorità costituivano la ragion d'essere teorica: garantire la giustizia tra i sudditi dell'impero e la loro protezione contro i nemici dello stesso.

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

Bibliografia

Fonti primarie

- al-Ābī, Abū Sa'd Maṣṣūr b. al-Ḥusayn (1980-91). *Naṭr al-durr*. A cura di M. A. Qarna et al. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Amma li-l-Kitāb.
- Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (1345-94/1927-74). *Kitāb al-aġānī*. 24 voll. Cairo: Dār al-Kutub.
- Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (1949). *Maqātil al-ṭālibiyyīn*. A cura di Aḥmad Ṣaqr. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- al-Anṣārī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm (1430/2009). *Kitāb al-ḥarāġ*. A cura di Muḥammad al-Munāṣīr. Amman: Dār Kunūz al-Ma'rifa al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (1959). *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*. A cura di Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī. Baghdad: Maṭba'at al-Ma'ārif.
- al-'Aqīlī, Abū al-Ḥasan 'Alī al-Šarīf (s.d.). *Dīwān*. 2. voll. A cura di Zakī al-Maḥāsini. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan (1407/1987). *Kitāb al-awā'il*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan (1352/1933-34). *Dīwān al-ma'ānī*. Cairo: Maktabat al-Quds.
- al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ḥaṭīb (1417/1997). *Ta'rīḥ Baġdād aw Madīnat al-Salām*. 10 voll. A cura di Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (1923). *Al-Āṭār al-bāqiya 'an qurūn al-ḥāliya*. Hrsrg. von E. Sachau. Leipzig: Otto Harassowitz.
- al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (s.d.). *Kitāb al-ġamāhir fī ma'rifat al-ġawāhir*. Cairo: Maktabat al-Mutanabbī.
- al-Buḥturī, Abū 'Ubāda al-Walīd b. 'Ubaydallāh (1963-78). *Dīwān*. A cura di Ḥasan Kāmil al-Širafī. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- al-Daylamī, Abū al-Ḥusayn Miḥyār b. Marzuwayh (1925-31). *Dīwān*. A cura di Aḥmad Nasīm. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwud (1960). *Al-Aḥbār al-Ṭiwal*. A cura di 'Abd al-Mun'im 'Āmir e Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- al-Ġāḥiẓ (pseudo-), Abū 'Uṭmān 'Amr al-Kinānī (1898). *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. Ed. by Van Vloten. Leiden: Brill.

- al-Ġāhiz (pseudo-), Abū 'Uṭmān 'Amr al-Kinānī (1332/1914). *Kitāb al-tāġ fī aḥlāq al-mulūk li-l-Ġāhiz*. A cura di Aḥmad Zakī Bāšā. Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya.
- al-Ġahšyārī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdūs (1357/1938). *Kitāb al-wuzarā' wa al-kuttāb*. A cura di M. al-Saqā et al. Cairo: Maṭba'a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihi.
- Ġarīr b. 'Āṭiyya (1982). *Dīwān*. A cura di Īliya Sālīm al-Ḥāwī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- al-Ġazālī al-Ṭūsī, Zayn al-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad (1966-7). *Kimiyā-yi sa'adat*. Tehran: Kitābhāna wa chāphāna-yi markazī.
- Ibn Ḥamdūn, Abū al-Ma'ālī Muḥammad b. al-Ḥasan (1996). *Al-taḍkira al-ḥamdūniyya*. 2 voll. A cura di Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Šādir.
- al-Ḥālidīyyān, Abu Bakr Muḥammad al-Ḥālidī e Abū 'Uṭmān Sa'īd al-Ḥālidī (1956). *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā*. A cura di Sāmī al-Dahhān. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- al-Hamaḍānī, Ibn al-Faqīh (1967). *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*. Ed. by M.J. De Goeje. Leiden: E.J. Brill.
- Ibn al-Abbār, Abū 'Ubaydallāh Muḥammad b. 'Abdallāh b. Abī Bakr al-Quḍā'ī al-ma'rūf bi- (1380/1961). *I'tāb al-kuttāb*. A cura di Sālīḥ al-Aštar. Damasco: al-Maṭba'a al-Hāšimiyya.
- Ibn 'Abd Rabbih, Aḥmad Muḥammad al-Andalusī (1407/1987). *Kitāb al-'iqd al-farīd*. 9 voll. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-'Aṭīr, 'Alī 'Izz al-Dīn al-Ġazarī (1965-67). *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīḥ*. 13 voll. Beirut: Dār Šādir e Dār Bayrūt.
- Ibn Fāris, Abū Ḥusayn Aḥmad (1951). «Kitāb al-nayrūz». *Nawādir al-maḥṭutāt*. A cura di 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Maṭba'at laġnat at-ta'līf wa al-tarġama wa al-našr.
- Ibn al-Ġawzī, Abū al-Faraġ 'Abdallāh al-Rahmān b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Ġawzī (1412-13/1992-23). *Al-Muntaẓam fī ta'rīḥ al-mulūk wa al-umam*. 11 voll. A cura di Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā e Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Hawqal, Abū al-Qāsim b. Hawqal al-Nasībī (s.d.). *Sūra al-'Ard. Kitāb surat al-ard*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayyā.
- Ibn al-Mu'tazz (s.d.). *Dīwān*. A cura di Karam al-Bustānī. Beirut: Dār Šādir.
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (1409/1989). *Kitāb al-amwāl*. A cura di Muḥammad 'Ammāra. Cairo: Dār al-Šurūq.
- Ibn Zanġawaiyh, Ḥumayd (1406/1986). *Kitāb al-amwāl*. A cura di Šākir Ḍīb Fayyāḍ. Riyad: Mirkaz Fayṣal li-l-Buḥūt wa al-Dirāsāt al-Islamiyya.
- Ibn al-Rūmī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abbās b. Ġurayġ (1393-1401/1973-81). *Dīwān*. 6 voll. A cura di Ḥusayn Naššār. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub.
- Ibn al-Zubayr (pseudo-), al-Qāḍī al-Rašīd (1959). *Kitāb al-ḡaḥā'ir wa al-tuḥaf*. A cura di Muḥammad Ḥamīdullāh. Kuwayt: al-Turāt al-'Arabī.
- Kušāġim, Maḥmūd b. al-Ḥusayn al-ma'rūf bi-l- (1405/1985). *Dīwān Kušāġim*. A cura di al-Nabawī 'Abd al-Wāḥid Ša'lān. Cairo: Maktabat al-Ḥanġī.

- al-Maqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir (1960). *Kitāb al-Bad' wa al-ta'rīḥ*. A cura di C. Huart. Baghdad: Maktabat al-Muṭannā.
- al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī (1861-1908). *Murūğ al-dahab - Les prairies d'or*. 9 voll. Cura e trad. di Abel Pavel de Courteille e Charles Barbier de Meynard. Parigi: Imprimerie Impériale.
- Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad al-ma'rūf bi- (1914). *Kitāb tağārib al-umam*. 3 voll. A cura di H.F. Amedroz e B. Atlaw. Cairo, Baghdad: al-Muthanna Library.
- al-Mubarrad, Abū al-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-ma'rūf bi- (1416/1996). *Al-kāmil fī al-lūgā wa al-adab*. 2 voll. A cura di Tagārid Baydūn e Na'im Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Šarīf al-Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā (1958). *Dīwān*. 3 voll. A cura di Muṣṭafā Ġawād e Rašīd al-Šaffār. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya.
- al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad (1990). *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. 33 voll. A cura di Muḥammad 'Abd al-Hādī Šā'ira e Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda. Cairo: Maṭba'āt Dār al-Kutub wa al-Waṭā'i'iq al-Qawmiyya.
- al-Qurṭubī, Muḥammad b. Waḍḍāḥ (1400/1970). *Al-Bid' wa al-naḥī 'anhā*. A cura di Muḥammad Aḥmad Dahmān. Damasco: Dār al-Bašā'ir.
- al-Šarīf al-Raḍī, Abū al-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā (1961). *Dīwān*. 2 voll. Beirut: Dār Šādir.
- al-Rāğib al-Išbahānī, Abū al-Qāsīm Ḥusayn b. Muḥammad (1961). *Muḥāḍarāt al-udabā' wa muḥāwarār al-šū'arā' wa al-bulağā'*. 2 voll. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayyā.
- al-Šābuštī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad (1406/1986). *Kitāb al-Diyārāt*. A cura di Kūrkiš 'Awwād. Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī.
- al-Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Maṣṣūr al-Tamīmī (1408/1977). *Kitāb al-ansāb*. 5 voll. A cura di 'Abdallāh 'Umar al-Barūrī. Beirut: Dār al-Ġunān.
- al-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (1401/1982). *Aš'ār awlād al-ḥulafā'*. A cura di J. Heyworth Dunne. Beirut: Dār al-Massīra.
- al-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (1958). *Aḥbār al-Buḥturī*. A cura di Šāliḥ al-Aštar. Damasco: Maṭbū'āt al-Muğma' al-'Ilmī al-'Arabī.
- al-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (1415/1994). *Adab al-kuttāb*. A cura di Aḥmad Ḥasan Basağ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Šūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (1935). *Aḥbār al-Raḍī bi-llāh wa al-Muttaqī bi-llāh aw Ta'rīḥ al-dawla al-'abbāsiyya min sanat 322 ḥiğrī ilā sanat 333 ḥiğrī*. Ed. by J. Heyworth Dunne. London; Cairo: Luzace & Co.
- al-Ta'ālibī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'il al-Nīsābūrī (s.d.). *Šaḥr al-Balāğā wa sirr al-Barā'a*. A cura di 'Abd al-salām al-Ḥūfī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ta'ālibī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'il al-Nīsābūrī (1963). *Ta'rīḥ ġurar al-siyar al-ma'rūf bi-Kitāb ġurar aḥbār mulūk al-furs wa siyarihīm*. A cura di H. Zotenberg. Tehran: Maktabat al-Asadī.

- al-Ta'ālibī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'īl al-Nīsābūrī (s.d.). *Saḥr al-balāḡa wa sirr al-barā'a*. 6 voll. A cura di 'Abd al-salām al-Hūfī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ta'ālibī, Abū Maṣṣūr 'Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ismā'īl al-Nīsābūrī (1402/2000). *Yatimat al-dahr fī maḥāsin al-'aṣr*. A cura di Ibrāhīm Šams al-dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr (1964). *Ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*. 16 voll. Ed. by M.J. de Goeje. Leiden: E.J. Brill.
- al-Tanūḥī, Abū 'Alī al-Ḥasan b. Abī al-Qāsim (1398/1978). *Kitāb al-faraḡ ba'd al-šidda*. 5 voll. A cura di 'Abūd al-Šalḥī. Beirut: Dār Šādir.
- al-Tanūḥī, Abū 'Alī al-Ḥasan b. Abī al-Qāsim (1391/1971). *Nišwār al-muḥāḍara wa aḥbār al-muḍākira*. 8 voll. A cura di 'Abūd al-Šalḥī. Beirut: Dār Šādir.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad (1408/1988). *Al-Bašā'ir wa al-ḡaḥā'ir*. A cura di Wadād al-Qādī. Beirut: Dār Šādir.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad (1965). *Aḥlāq al-wazīrayn «maṭālib al-wazaratyn al-šāḥib Ibn 'Abbād wa Ibn al-'Umayd»*. A cura di Muḥammad Tawīb al-Ṭanḡī. Beirut: Dār Šādir.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (1960). *Al-Ta'rīḥ*. 2 voll. Beirut: Dār Šādir Dār Bayrūt.
- Yāqūt, Šihāb al-Dīn Abū 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baḡdādī (1404/1983). *Mu'ḡam al-buldān*. Beirut: Dār Šādir e Dār Bayrūt.
- Yāqūt, Šihāb al-Dīn Abū 'Ubaydallāh b. 'Abdallāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baḡdādī (1925). *Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb al-ma'rūf bi-mu'ḡam al-udabā'*. 20 voll. Ed. by D.S. Margoliouth. London: Luzac & Co.
- al-Zamaḡšarī, Muḥammad b. 'Umar (1406/1986). *Al-Kaššāf 'an ḥaqqā'iq 'awāmiḍ al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh al-ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.

Fonti secondarie

- Abou el Fadl, Khaled (1992). «Tax Farming in Islamic Law (*qibālah* and *damān* of *kharāj*); A Search for a Concept». *Islamic Studies*, 31 (1), 5-32.
- Agha, Salih Said (2003). *The Revolution Which Toppled the Umayyads: Neither Arab Nor Abbasid*. Leiden; Boston: E.J. Brill.
- Aghnides, Nicolas (2005). *Islamic Theories of Finance: with an Introduction to Islamic Law and a Bibliography*. New Introduction by Michael Morony. Piscataway (NJ): Gorgias Press.
- Ahsan, Muhammad Manazir (1979). *Social Life Under the Abbasids, 170-289 Ah, 786-902 Ad*. London; New York: Longman Group.
- Ali, Samer M. (2008). «Early Islam-Monothemism or Henothemism? A View from the Court». *Journal of Arabic Literature*, 39 (1), 14-37.

- Arjomand, Saïd Amir (2013). «Perso-Islamicate Polithical Ethic in Relation to the Sources of Islamic Law». Boroujerdi, Mehrzad (ed.), *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse (NY): Syracuse University Press, 82-106.
- Ashtiany, J.; Johnstone, T.; Latham, J.; Serjeant, R. (eds.) (1990). *Abbasid Belles Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press. The Cambridge History of Arabic Literature.
- Ashtor, Eliyahu (1969). *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval*. Parigi: SEVPEN.
- Ayalon, David (1994). *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*. Aldershot: Variorum.
- al-Azmeh, Aziz (1997). «Review: Medieval Arabic Historiography by Tarif Khalidi». *History Workshop Journal*, 44, 264-9.
- al-Azmeh, Aziz (2001). *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*. London; New York: I.B. Tauris.
- al-Azmeh, Aziz (2007). «Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History». al-Azmeh, Aziz (ed.), *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest; New York: Central European University Press, 185-266.
- Baalbaki, Ramzi (2014). *The Arabic Lexicographical Tradition: from the 2nd/8th to the 12th/18th Century*. Leiden: E.J. Brill.
- Baroja, Julio Caro (1989). *Il Carnevale*. Genova: il melangolo.
- Bar-Šinaya, Elia (1910). *La Chronographie D'Elie Bar-sinaya, Metropolitain De Nisibe: Traduite Pour La Premiere Fois D'apres Le Manuscrit Add. 7197 Du Musee Britannique*. Tr. de L.-J. Delaporte. Paris: Librairie Honré Champion.
- Berkel, Maaïke van (2007). «The Young Caliph and his Wicked Advisors: Women and Power Politics under Caliph al-Muqtadir (r. 295-320/908-32)». *Al-Masāq*, 19 (1), 3-15.
- Berkel, Maaïke van; El-Cheikh, Nadia; Kennedy, Hugh N.; Osti, Letizia (2013). *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*. Leiden; Boston: E.J. Brill.
- Bernards, Monique (1997a). «Al-mubarrad as Key-figure in the Development of Early Arab Grammatical Science». *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 34, 7-30.
- Bernards, Monique (1997b). *Changing Traditions: Al-Mubarrad's Refutation of Sībawayh and the Subsequent Reception of the Kitāb*. Leiden: E.J. Brill.
- Berthier, Sophie (2001). *Peuplement rural et aménagements hydroagricoles dans la moyenne vallée de l'Euphrate, fin VIIe-XIXe siècle: Région de Deir ez Zōr-Abu Kemāl, Syrie: Mission Mésopotamie syrienne, archéologie islamique, 1986-9*. Damas: IFEAD, Institut français d'études arabes de Damas.

- Bidmead, Julye (2002). *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.
- Borroni, Massimiliano; Cristoforetti, Simone (2016). *An Index of Nayrūz Occurrences in Abbasid Literary Sources*. Firenze: Phasar Edizioni.
- Bosworth, Clifford Edmund (1969). «Abū 'Abdallāh al-Khwārazmī on the Technical Terms of the Secretary's Art: A Contribution to the Administrative History of Mediaeval Islam». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 12 (2), 113-164.
- Bosworth, Clifford Edmund (ed.) (1989). *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid A.D. 785-809/A.H. 169-93*. Albany (NY): State University of New York Press.
- Bosworth, Clifford Edmund (1976). *The Medieval Islamic Underworld: the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. Leiden: E.J. Brill.
- Bosworth, Clifford Edmund (1996). *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bouvat, Lucien (1912). *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*. Paris: Ernest Leroux Editeur.
- Bowen, Harold (1928). *The Life and Time of 'Ali Ibn 'Isā: the Good Vizier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyce, Mary (1970). «On the Calendar of Zoroastrian Feasts». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33 (3), 513-139.
- Boyce, Mary (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Boyce, Mary (2009). s.v. «Nowruz i. In the Pre-Islamic Period» [online]. *Encyclopædia Iranica, online edition*. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> (2017-10-14).
- Boyce, Mary (1987). s.v. «Ātaškada» [online]. *Encyclopædia Iranica*, 3 (1), 9-10. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid> (2017-10-14).
- Bray, Julia (2004). «A Caliph and His Public Relations». *Middle Eastern Literatures*, 7 (2), 159-70.
- Bulliet, Richard W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Harvard: Harvard University Press.
- Bulliet, Richard W. (2011). *Cotton, Climate, and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History*. New York: Columbia University Press.
- Cahen, Claude (2012). s.v. «Kharadj - in the Central and Western Islamic Lands» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0496 (2017-10-14).
- Campopiano, Michele (2011). «Land tax 'alā l-misāḥa and muqāsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.e.)». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54 (2), 239-69.

- Campopiano, Michele (2012). «State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (seventh-tenth Centuries)». *Studia Islamica*, n.s. (3), 5-50.
- Canard, Marius (1946). *Akhbâr Ar-râdî billâh wa 'l-Muttaqî billâh (Histoire de la Dynastie Abbaside de 322 à 333/934 à 944)*. Algeri: Imprimeries La Typo-Litho et Jules Carbonel Réunies.
- Capezzone, Leonardo (a cura di) (1993). *Il libro dei monasteri*. Milano: Tranchida.
- Capezzone, Leonardo; Salati, Marco (2006). *L'Islam sciita: storia di una minoranza*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Carter, M.G. (1990). «Arabic Lexicography». Young, M.J.L.; Latham, J.D.; Serjeant, R.B. (eds.), *Religion, Learning and Science in the 'abbasid Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 106-17.
- Carter, Michael G. (1998). «Ibn Fāris al-Lughawī». Meisami, J.S.; Starkey, P. (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*. London; New York: Routledge, 325.
- Crone, Patricia (2005). *God's Rule: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.
- el-Cheikh, Nadia Maria (2010). «The Court of al-muqtadir: Its Space and Its Occupants». *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* (Leuven, 28 June-1 July 2004), 319-136.
- el-Cheikh, Nadia Maria (2014). «The Institutionalisation of 'abbāsīd Ceremonial». Hudson, John; Rodriguez, Ana (eds.), *Diverging Paths? the Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*. Leiden: E.J. Brill, 351-70.
- Christensen, Arthur (1917). *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Stockholm: P.A. Norstedt.
- Cobb, P.M. (1999). «Al-mutawakkil's Damascus: a New 'abbāsīd Capital?». *Journal of Near Eastern Studies*, 58 (4), 241-57.
- Cooperson, Michael (2011). «Abū 'l-Ḥasan 'Alī 'l-Mas'ūdī (ca. 890-956)». In: Terri De Young; St. Germain Mary (a cura di), *Essays in Arabic literary biography, 925-1350*. Wiesbaden: Harrassowitz, 234-55.
- Cooperson, Michael (2015). «'Arabs' and 'Iranians': The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period». Sadeghi, Behnam; Hoyland, Robert G.; Silverstein, Adam; Ahmed, Asad Q. (eds.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Leiden: E.J. Brill, 364-87.
- Cristoforetti, Simone (a cura di) (2015). *Il libro del capodanno. Nawruznama*. Milano; Udine: Mimesis.
- Cristoforetti, Simone (2000). *Forme 'neopersiane' del calendario 'zoroastriano' tra Iran e Transoxiana*. Venezia: Grafiche Biesse.
- Cristoforetti, Simone (2002). *Il natale della luce in Iran: una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno: ricerche sul sada: occorrenze, rituali e temi mitologici di una celebrazione cortese tra Baghdad e Bukhara, secc. 9-12*. Milano: Mimesis.

- Cristoforetti, Simone (2003a). *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*. Venezia: Cafoscarina.
- Cristoforetti, Simone (2003b). *Persiani intorno all'Africa e vicende calendariali*. Venezia: Cafoscarina.
- Cristoforetti, Simone (2007). «Le Nawrūzī selon le Nawrūznāma». *Eurasian Studies*, 6, 71-95.
- Cristoforetti, Simone (2008). «Le due sezioni sulle feste dei persiani nello Ziğ al-Mufrad di Abū Ġāfar Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī». *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma: Q., 473-82.
- Cristoforetti, Simone (2009). s.v. «Nowruz iii. In the Iranian Calendar» [online]. *Encyclopædia Iranica, online edition*. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-iii> (2017-10-14).
- Cristoforetti, Simone (2013). s.v. «Mehragan» [online]. *Encyclopædia Iranica, online edition*. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> (2017-10-14).
- Crone, Patricia (2005). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cutler, Anthony (2001). «Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies». *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 247-78.
- Cutler, Anthony (2008). «Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 38 (1), 79-101.
- Cutler, Anthony (2011). «The Enduring present: Gifts in medieval Islam and Byzantium». Komaroff, L. (ed.), *Gifts of the Sultan: the Arts of Giving at the Islamic Courts*. New Haven; London: Yale University Press, 78-91.
- Daniel, Elton L. (1997). «Arabs, Persians, and the Advent of the Abbasids Reconsidered». *Journal of the American Oriental Society*, 117 (3), 542-8.
- De Blois, François (1996). «The Persian Calendar». *Iran*, 34, 39-54.
- Di Branco, Marco (2010). «A Rose in the Desert? Late Antique and Byzantine Chronicles and the Formation of Islamic Universal History». Fear, A.; Liddel, P.P. (eds.), *Historiae Mundi: Studies in Universal History*. Bristol: Classical Press, 189-206.
- Dieterich, A. (2012). s.v. «al-Ḥadjjādj b. Yūsuf» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2600 (2017-10-14).
- Donohue, John J. (2003). *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h., 945 to 403h., 1012: Shaping Institutions for the Future*. Leiden: E.J. Brill.
- Dozy, Reinhart (1881). *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden: E.J. Brill.
- Eilers, Wilhelm (1953). *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

- El-Hibri, Tayeb (2007). *Reinterpreting Islamic Historiography: Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Samarraie, Husam Qiwam (1970). *Agriculture in Iraq during the 3rd Century*. Beirut: Librairie du Liban.
- Faisal, Choukri (1965). *Abū al-‘Atāhiya: aš‘aruhu wa aḥbaruḥu*. Damasco: Maṭba‘at Ġāma‘at Dimašq.
- Farmer, Henry George (1967). *A History of Arabian Music*. Londra: Luzac & Co.
- al-Faruque, Muhammad (1993). *Some Aspects of Economic History of Iraq During the Early 4th/10th Century (295-335/908-45)* [PhD dissertation]. Toronto: University of Toronto.
- Fields, Philip M. (ed.) (1987). *The ‘abbasid Recovery. The History of al-Ṭabarī*. New York: State University of New York Press.
- Fleischhammer, Manfred (2012). s.v. «Munadjjim, Banū ‘l-» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5501 (2017-10-14).
- Francesca, E. (a cura di) (1996). *Il principe musulmano*. Genova: Marietti.
- Fück, Johann W. (1952). «Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs Chronologie orientalischer Völker». Fück, J.W. (ed.), *Documenta Islamica Inedita*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Fück, Johann W. (2012). s.v. «Al-‘Askarī» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0069 (2017-10-14).
- Gabrieli, Francesco (1928). «Etichetta di corte e costumi orientali sāsānidi nel Kitāb al-mulūk di al-Ġāḥīz». *Rivista degli Studi Orientali*, 11, 295-305.
- Geries, Ibrahim (1977). *Un genre littéraire arabe: al-maḥāsīn wa al-masāwī*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Ghersetti, Antonella (1992). «*Kuttāb* e *kitāba*: il modello e l’antimodello nella letteratura del primo periodo abbaside». *Annali di Ca’ Foscari. Serie Orientale*, 23, 51-70.
- Ghersetti, Antonella (2009). «Enseigner en racontant: les anecdotes dans l’Étiquette de la cour califale (Rusūm dār al-ḥilāfa) d’al-Ṣābī». *Monde Arabe*, 6, 27-40.
- Ghersetti, Antonella (2013). «The Rhetoric of Gifts, or When Objects Talk». Bernards, M. (ed.), *‘Abbasid studies IV: Occasional Papers of the School of ‘Abbasid Studies* (Leuven, 5-9 July 2010). Exeter: Gibb Memorial Trust, 130-41.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. (1955). «The Fiscal Rescript of ‘umar II». *Arabica*, 2, 1-16.
- Gil, Moshe (1992). *A History of Palestine (634-1099)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldfeld, Isaiah (1981). «The Tafsir of ‘Abdallah b. ‘Abbas». *Der Islam*, 58, 125-35.

- Gordon, Matthew S. (2001). *The Breaking of a Thousand Swords: a History of the Turkish Military of Samarra, A.H. 200-75/815-189 C.E.* New York: State University of New York Press.
- Grafton, David (2003). *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law.* London; New York: I.B. Tauris.
- Graves, Margaret S. (2010). *Worlds Writ Small: Four Studies on Miniature Architectural Forms in the Medieval Middle East* [PhD dissertation]. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Gruendler, Beatrice (2003). *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption.* Londra: Routled & Curzon.
- von Grunebaum, Gustave E. (1944). «On the Origin and Early Development of Arabic Muzdawij Poetry». *Journal of Near Eastern Studies*, 3 (1), 9-13.
- von Grunebaum, Gustave E. (1948). «Three Arabic Poets of the Abbasid Age: The Collected Fragments of Muṭī' b. Iyās, Salm al-Ḥāsir and Abū 'š-Šamaqmaq». *Orientalia*, 17; 19; 22, 160-204; 53-80; 262-83.
- Guessous, Azeddine (1996). «Le rescrit fiscal de 'Umar b.'Abd al-'Azīz: une nouvelle appréciation». *Der Islam*, 73 (1), 113-137.
- Günther, Sebastian (1991). *Quellenuntersuchungen zu den 'Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn' des Abū 'l-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 356/967).* Hidesheim: Georg Olms Verlag.
- Hachmeier, Klaus (1998). «The Būyid Court Under Bakhtiyār 'Izz al-dawlah and Its Relations with the Ḥamdanid Court 356/967-363/973». *Islamic Culture*, 72 (4), 1-66.
- Haider, Najam (2011). *The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Halkin, A.S. (1934). «The Ḥashwiyya». *Journal of the American Oriental Society*, 54 (1), 1-28.
- Hasan, Ahmad al- (2007). «The Financial Reforms of the Caliph al-Mu'taḍid (279-89/892-901)». *Journal of Islamic Studies*, 18 (1), 1-13.
- Heidemann, Stefan (1998). «The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia». *Iran*, 36, 95-112.
- Hill, Donald R. (1979). *The Book of Ingenious Devices by the Banū (sons of) Mūsa bin Shākir.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Hoorelbeke, Mathias (2015). «Rhétorique du don: patronage, performance poétique et rétribution dans les premières décennies du califat abbasside». *Arabica*, 62 (1), 99-127.
- Ibrahim Abdou Saleh, Sara Camilla (2012). *Il Nayrūz nell'opera di Mihyār al-Daylamī* [tesi di laurea]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.
- Ismail, Osman Sayyid Ahmad (1966). «Mu'tasim and the Turks». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1), 12-21.

- Ismail, Osman Sayyid Ahmad (2001). *Prelude to Generals: a Study of Some Aspects of the Reign of the Eighth 'abbāsīd Caliph, al-mu'taṣim, 218-227H/833-842AD*. Reading: Ithaca Press.
- Katbi, Ghaida Khazna (2010). *Islamic Land Tax. Al-Kharaj: From the Islamic Conquests to the Abbasid Period*. London; New York; I.B. Tauris.
- Kāzim, 'Alī Ibrāhīm (1975). *Al-Nawrūz: muḥzir min maḏāhir al-tawāṣul bayn al-'Arab wa al-Furs* [tesi di laurea]. La Mecca: Umm al-Qura University.
- Kennedy, E.S. (1956). «A Survey of Islamic Astronomical Tables». *Transactions of the American Philosophical Society*, 46, 123-7.
- Kennedy, Hugh (2003). «Caliphs and Their Chroniclers in the Middle Abbasid Period (Third/Ninth Century)». Robinson, C.F. (ed.), *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 17-35.
- Kennedy, Hugh (2004). *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*. 2nd ed. London; New York: Routledge.
- Kennedy, Hugh (2010). «The Late Abbasid Pattern». Robinson, C.F.; Cook, M.A. (eds.), *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 360-94.
- Kennedy, Hugh (2011). «Great Estates and Elite Lifestyle in the Fertile Crescent from Byzantium and Sasanian Iran to Islam». Fuess, A; Hartung, J.-P. (eda.), *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to Nineteenth Centuries*. London; New York: Routledge, 54-79.
- Kennedy, Hugh (2012). s.v. «al-Muwaffaq» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5678 (2017-10-14).
- Kennedy, Philip F. (1998). «Abū al-'Atāhiya». Meisami, J.A.; Starkey, P. (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*. London: Routledge, 27-8.
- Khalidi, Tarif (1976). «Mu'tazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb al-Bad' wa'l-Ta'rīkh». *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1), 1-12.
- Khalidov, Anas B. (1994). «The Cultural Program of Abbasid Court Life in Samarra III/IX c.) After al-ṣūlī's Awraq». *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 4, 10-20.
- King, David A.; Samsó, Julio; Goldstein, Bernard R. (2001). «Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900): an Interim Report». *Suḥayl: Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation*, 2, 9-105.
- Kristó-Nagy, István T. (2008). «La lumière et les ténèbres dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' (mort vers 757 après J.C.)». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61 (3), 265-93.
- Kristó-Nagy, István T. (2013). *La pensée d'Ibn al-Muqaffa': un 'agent double' dans le monde persan et arabe*. Paris: Éditions de Paris.
- Lambton, Ann (1994). «'Pīshkash': Present or Tribute?». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1), 145-58.

- Lassner, Jacob (1970). *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*. Detroit: Wayne State University Press.
- Levy-Rubin, Milka (2011). *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*. New York: Cambridge University Press.
- Løkkegaard, Frede (1978). *Islamic Taxation in the Classic Period: with Special Reference to Circumstances in Iraq*. Philadelphia: Porcupine Press.
- Madelung, W. (1969). «The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and 'the Reign of the Daylan (dawlat al-daylam)»». *Journal of Near Eastern Studies*, 28, 84-108.
- Margoliouth, David S. (1930). *Lectures on Arabic Historians*. Calcutta: University of Calcutta.
- McKinney, Robert C. (2004). *The Case of Rhyme versus Reason: Ibn al-Rūmī and his Poetics in Context*. Leiden: E.J. Brill.
- Meisami, J.S.; Starkey, P. (eds.) (1998). *Encyclopedia of Arabic Literature*. London: Routledge.
- Melchert, C. (1996). «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-95/A.D. 847-908». *Islamic Law and Society*, 3 (3), 316-142.
- Micheau, Françoise (2008). «Baghdad in the Abbasid Era: a Cosmopolitan and Multi-confessional Capital». Holod, R.; Petruccioli, A.; Raymond, A. (eds.), *the City in the Islamic World*. Leiden: E.J. Brill, 221-45.
- Miles, George C. (2002). s.v. «Dirham» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1875 (2017-10-14).
- Moreh, Shmuel (1992). *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Morony, Michael G. (2005). *Iraq after the Muslim Conquest*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.
- Morony, Michael G. (2011). s.v. «'ARAB ii. Arab conquest of Iran». *Encyclopædia Iranica*, 2 (2), 203-10. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/arab-ii> (2017-10-14).
- Mottahedeh, Roy P. (2013). «The Eastern Travel of Solomon: Reimagining Persepolis and the Iranian Past». Cook, M.A.; Heider, N.; Rabb, I.; Sayeed, A. (eds.), *Law and Tradition in the Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarresi*. New York: MacMillan, 247-68.
- Omidshah, Mahmoud (1998). «Could al-Thaalibi Have Used the 'shahnama' as a Source?». *Der Islam*, 75, 338-46.
- Osti, Letizia (2004). «Al-Qāsim b. 'Ubayd Allāh, the Vizier as Villain: On Classica Arabic Gossip». Montgomery, J.E. (ed.). *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* (Cambridge, 6-10 July 2002). Leuven: Peeters Publishers, 243-5.

- Osti, Letizia (2012). «Notes on a Private Library in Fourth/Tenth-Century Baghdad». *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12, 215-123.
- Panaino, Antonio; Reza, Abdollahy; Balland, Daniel (1990). s.v. «Calendars». *Encyclopædia Iranica*, 4 (6-7), 658-77. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/calendars> (2017-10-14).
- Pellat, Charles (éd.) (1954). *Le livre de la couronne*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres.
- Pellat, Charles (1984). «Nouvel Essai D'Inventaire De L'Œuvre Ġāhizienne». *Arabica*, 31 (2), 117-164.
- Pinto, Olga (1932). «Al-Faḥḥ b. Ḥāqān, favorito di al-Mutawakkil». *Rivista degli studi orientali*, 13 (2), 133-49.
- Qaddūmī, Ghāda al-Ḥijjāwī (ed.) (1996). *Book of Gifts and Rarities (Kitāb al-Ḥadāyā wa al-Tuḥaf)*. Harvard: Harvard University Press.
- Robinson, Chase F. (2000). *Empire and Elites After the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Franz (1964). «Gifts and Bribes: The Muslim View». *Proceedings of the American Philosophical Society*, 108 (2), 135-44.
- Rosenthal, Franz (2002). s.v. «Hiba. The Caliphate» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. DOI http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0282 (2017-10-14).
- Sahillioğlu, Halil (1999). «Années siviš et crises monétaires dans l'empire ottoman». Sahillioğlu, H., *Studies on Ottoman Economic and Social History*. Istanbul: Organization of the Islamic Centre for Islamic History, Art and Culture IRCICA, 193-221.
- Sanga, Glauco (1989). «Personata Libido». *La Ricerca Folklorica*, 6, 5-20.
- Sato, Tsukigawa (1997). *State and Rural Society in Medieval Islam*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.
- al-Sayyād, Fu'ād 'Abd al-Mu'ṭī (1972). *Al-Nawrūz wa āṭāruhu fī al-adab al-'arabī*. Beirut: Maṭba'at Ġāmi'āt Bayrūt al-'Arabiyya.
- Scarcia, Roberto (1992). «L'islam e i magi d'occidente». *Islam, storia e civiltà*, 37, 23-32.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria (2005). «Modelli autorevoli: l'epistola di al-Jāḥiẓ contro i cristiani. Qualche osservazione». *Rivista degli studi orientali*, n.s., 78 (3), 63-75.
- Serrano, Richard A. (1997). «Al-Buḥturī's poetics of Persian abodes». *Journal of Arabic Literature*, 28 (1), 68-87.
- Shaban, M.A. (ed.) (1970). *The 'Abbasid Revolution A.D. 743-50/A.H. 126-32*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahbazi, A. Shapur (2002). s.v. «Haft Sin» [online]. *Encyclopædia Iranica*, 11 (1), 524-6. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/haft-sin> (2017-03-01).

- Shahbazi, A. Shapur (2009). «Nowruz II. In the Islamic Period» [online]. *Encyclopædia Iranica, online edition*. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-ii> (2017-10-14).
- Sharlet, Jocelyn (2011). «The Thought That Counts: Gift Exchange Poetry by Kushājim, al-Ṣanawbarī and al-Sarī al-Raffā'». *Middle Eastern Literatures*, 14 (3), 235-70.
- Shimizu, Makoto (1966). «Les finances publiques de l'Etat 'abbāsside». *Der Islam*, 42, 1-24.
- Sordi, Italo (1989). «Dinamiche del carnevale». *La Ricerca Folklorica*, 6, 21-36.
- Sourdel, Dominique (1959). *Le visirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hegire)*. Damas: Institut Française de Damas.
- Sperl, Stefan (1977). «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the early 9th century». *Journal of Arabic Literature*, 8, 20-35.
- Stetkevych, Suzanne P. (2002). *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington: Indiana University Press.
- Taqizadeh, Ḥasan (2011). *Il computo del tempo nell'Iran antico*. Trad. di Simone Cristoforetti. Roma: ISIAO.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad (2001). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tor, Deborah (2012). «The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation». In: Bernheimer, T.; Silverstein, A. (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 145-63.
- Tritton, Arthur (1972). «Sketches of Life under the Abbasids». *Muslim World*, 62 (2), 137-47.
- Turner, John P. (2004). «The Abnā' al-Dawla: The Definition and Legitimation of Identity in Response to the Fourth Fitna». *Journal of the America Oriental Society*, 124 (1), 1-22.
- Vercellin, Giorgio (2002). *Istituzioni del mondo musulmano*. Torino: Einaudi.
- Wagner, Ewald (2012). s.v. «Wālība b. al-Ḥubāb» [online]. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. URL http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/waliba-b-al-hubab-SIM_7845 (2017-10-14).
- Waines, David (1977). «The Third Century Internal Crisis of the Abbasids». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20 (3), 282-306.
- Yarshater, Ehsan (1991). «The Persian Presence in the Islamic World». Hovannisian, R.G.; Sabagh, G. (eds.), *The Persian Presence in the Islamic World*. Los Angeles: Gustav E. Grunbaum Center for Near Eastern Studies, 4-125.
- Yarshater, Ehsan (2006). s.v. «Iran III. Traditional History». *Encyclopædia Iranica*, 13 (3), 299-307. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/iran-iii-traditional-history> (2017-10-14).

- Young, M.; Latham, J.; & Serjeant, R. (eds.) (1990). *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge: Cambridge University Press. The Cambridge History of Arabic Literature.
- Zadeh, Travis (2011). *Mapping Frontiers Across Medieval Islam: Geography, Translation and the Abbasid Empire*. London; New York: I.B. Tauris.
- Zakeri, Mohsen (1995). *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: the Origins of 'ayyārān and Futuwwa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Zakharia, Katia (2002). «Le moine et l'échanson ou le Kitāb al-Diyārāt d'al-Shābushtī et ses lecteurs». *Bulletin d'Études Orientales*, 54, 59-74.
- Zaman, Muhammad Qasim (1997). *Religion and Politics Under the Early 'Abbasids: the Emergence of the Proto-sunnī Elite*. Leiden: E.J. Brill.

In questo libro si traccia la storia del *nawrūz* in età abbaside (750-1050 ca.), quale risulta dallo studio delle fonti letterarie edite in arabo prodotte nell'arco dei tre secoli aurei della storia del califfato. Si tratta di un lavoro basato sulla contestualizzazione storica delle numerose notizie su quello che fu un vero e proprio capodanno califfale di origine iranica. Il *nawrūz* abbaside è qui studiato nel contesto delle corti e della buona società dell'epoca, come cardine del calendario fiscale e, infine, quale celebrazione popolare, in particolare nelle regioni mesopotamiche.



Università
Ca'Foscari
Venezia

