



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Studi sull'Asia e l'Africa Mediterranea
Ciclo 27°
Anno di discussione 2015**

Il *nawrūz* nelle fonti letterarie dell'età abbaside

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-OR/10
Tesi di Dottorato di Massimiliano Borroni, matricola 825580**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Federico Squarcini

Tutore del Dottorando

Prof. Simone Cristoforetti

Il *nawrūz* nelle fonti letterarie
dell'età abbaside

Indice

| | |
|---|------------|
| Introduzione | 5 |
| 1 <i>Nawrūz</i>: etimologia e dimensione calendariale | 21 |
| 2 Il <i>nawrūz</i> di palazzo | 29 |
| 2.1 L'istituzione del <i>nawrūz</i> da parte degli antichi sovrani | 34 |
| 2.2 Le antiche celebrazioni di <i>nawrūz</i> secondo le fonti di epoca abbaside . . | 46 |
| 2.3 I doni di <i>nawrūz</i> | 51 |
| 2.4 I panegirici e il <i>nawrūz</i> | 103 |
| 2.5 Gli spettacoli di <i>samāġa</i> | 123 |
| 2.6 Il <i>nawrūz</i> e la legittimazione dell'autorità in epoca abbaside | 131 |
| 3 Il ruolo del <i>nawrūz</i> nell'amministrazione del fisco | 149 |
| 3.1 <i>Il ruolo del nawrūz</i> quale sede dell' <i>'iftitāh al-ḥarāġ</i> | 154 |
| 3.2 Le riforme della collocazione calendariale del <i>nawrūz</i> | 163 |
| 3.2.1 La riforma di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti | 163 |
| 3.2.2 La riforma di al-Mu ^c taḍid | 182 |
| 3.2.3 L'individuazione delle date in cui dislocare il <i>nawrūz</i> | 193 |
| 3.2.4 Un'ipotesi sul ruolo di Mawṣil | 198 |
| 4 Il <i>nawrūz</i> di strada | 205 |
| 5 Sincronismi tra <i>nawrūz</i> e altre festività | 219 |
| 6 Conclusioni | 231 |

| | |
|----------------------------|------------|
| Bibliografia | 257 |
| Fonti primarie | 257 |
| Fonti secondarie | 262 |
| | |
| Appendice | 275 |
| Tavole | 275 |
| Testi in arabo | 278 |

Introduzione

Oggetto della presente tesi è lo studio della festa, di origine iranica¹, del *nawrūz* nel periodo abbaside, dal 132/750 fino alla metà del v/XI secolo circa. Tale studio si basa sull'analisi dei passi che, nelle fonti letterarie edite, principalmente a carattere storiografico, belletteristico e poetico, prodotte nel periodo in esame in lingua araba, menzionano esplicitamente il *nawrūz*, vale a dire il capodanno dell'anno solare. La natura letteraria delle fonti prese in esame, tuttavia, non implica che l'inquadramento storico-letterario o l'analisi stilistica della letteratura sul *nawrūz* siano obiettivi primari di questa tesi. Infatti, è piuttosto la rilevanza e la diffusione che la celebrazione di questa importante ricorrenza del calendario iranico — ancora oggi riscontrabile in varie forme in buona parte dell'ecumene islamica² — conobbe in seno agli ambienti colti dell'età abbaside a porre alcuni quesiti di ordine storico, i quali possono sintetizzarsi nella seguente domanda che ha costituito il punto riferimento della nostra ricerca: perché una tale messe di notizie e una così vasta gamma di menzioni del *nawrūz* nelle fonti in arabo dell'età abbaside?

Nel tentativo di rispondere in modo ampio e quanto più possibile esaustivo a tale domanda, abbiamo proceduto in primo luogo a raccogliere i passi, conservati in un grande numero di fonti anche molto eterogenee tra loro, che menzionano la festa qui di nostro interesse in maniera esplicita. L'esame preliminare di tale messe di notizie,

¹Per origine iranica ci si vuole qui rifare all'origine che le fonti prese in esame riconoscono al *nawrūz* stesso. Non s'intende con questa dicitura dare per assodato e scontato il fatto che la festa sia di origine iranica, dato che sono perlomeno ipotizzabili influssi di area babilonese (Boyce, 1979, p. 72). Allo stesso modo, per la definizione sia etimologica che calendariale ci rifaremo esclusivamente a quanto indicato nelle fonti che abbiamo preso in esame (v. cap. 1).

²Una sintetica ma completa trattazione dell'areale geografico interessato dalle celebrazioni di *nawrūz* è disponibile in chiusura della voce *Nowruz in the Islamic Period*, redatta da Sh. Shahbazi per l'*Encyclopaedia Iranica* (Shahbazi, 2009).

così come anche degli studi disponibili sul *nawrūz* in epoca califfale, ha reso evidente che la risposta alla domanda di partenza va necessariamente articolata, perché nelle fonti di riferimento la presenza di brani relativi al *nawrūz* è motivabile in vario modo.

Tre sono i principali ambiti ai quali tali brani si riferiscono in relazione al *nawrūz*:

- Ambito palatino: la celebrazione del *nawrūz* fu parte integrante degli usi di palazzo, primariamente della corte califfale e, a cascata, anche dei circoli che esponenti vicini ai luoghi di potere raccoglievano intorno a sé. In tali ambienti il *nawrūz* era celebrato secondo modalità che i partecipanti, a torto o a ragione, consideravano imitative degli usi antichi, dove per antico è da intendersi cosa che faccia riferimento all'antichità sasanide. Questo rende per noi particolarmente rilevanti anche quelle descrizioni, necessariamente immaginarie e talora particolarmente minuziose, che alcuni autori dell'epoca considerata ci hanno lasciato degli usi di *nawrūz* presso gli antichi. Riteniamo infatti che, in realtà, si tratti di informazioni preziose su quali fossero le modalità effettive di celebrazione del *nawrūz* in età abbaside, almeno per quanto riguarda alcuni ambienti di palazzo.
- Ambito amministrativo: il *nawrūz* ebbe rilevanza fiscale nelle terre di tradizione amministrativa sasanide. La collocazione calendariale del *nawrūz* fu il perno sul quale insistette l'importante e ben nota riforma del calendario fiscale emanata nel 279/892 dal califfo al-Muṭtaḍid. Il ruolo fiscale del *nawrūz* è attestato per l'intero arco temporale considerato nel presente lavoro, in virtù dell'insistenza della pratica amministrativa denominata *iftitāḥ al-ḥarāġ* — usualmente tradotta come 'apertura dell'annata fiscale' — sul giorno di *nawrūz*, in quanto esso costituiva il capodanno del calendario solare in uso presso l'amministrazione califfale per le regioni centrali e orientali del califfato stesso. La citata riforma del 279/892 dimostra la forza del legame tra capodanno iranico e *iftitāḥ al-ḥarāġ*, tanto che in quell'occasione fu ritenuto più opportuno dislocarli entrambi in unico provvedimento piuttosto che lasciare il *nawrūz* dove si trovava e dislocare l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* in una posizione adatta alle esigenze del fisco. Inoltre, è rilevante

notare che il lento arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni e il conseguente anticipare dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* è questione che nelle fonti abbasidi viene letta in una prospettiva diacronica. Gli autori coevi o posteriori all'età di al-Mu^ctaḍid, infatti, collocano la riforma califfale al termine di una serie di tentate riforme del calendario fiscale intraprese sotto i califfati di Hišām b. ^cAbd al-Malik, al-Rašīd e al-Mutawakkil.

- Ambito popolare: le fonti prese in esame si occupano, sia pur sporadicamente, anche delle celebrazioni del *nawrūz* di ambito popolare, negli ambienti dell'*ahl al-^cāmma*, vale a dire della gente comune. Si tratta di un numero ridotto di notizie, che probabilmente rispecchia un più generale disinteresse della produzione culturale dell'epoca nei confronti dei fenomeni che potremmo definire *di strada*. Tuttavia, l'esiguità delle notizie relative non deve far supporre una scarsa rilevanza delle celebrazioni di *nawrūz* sul versante popolare, al contrario: proprio il fatto che almeno alcuni degli autori che menzionano il *nawrūz* non abbiano potuto ignorare il dato in questione è prova della grande rilevanza di quelle manifestazioni.

Il nostro studio si è dunque andato strutturando principalmente seguendo le linee suggerite da questa tripartizione, alla quale d'ora in poi faremo riferimento in termini di ambito palatino, ambito amministrativo, ambito popolare. Ecco allora che l'analisi proposta nel presente lavoro è incentrata sulle celebrazioni di palazzo del *nawrūz*, sul ruolo ricoperto dal *nawrūz* in ambito amministrativo (fiscale) e sulle celebrazioni da parte dell'*ahl al-^cāmma* per il *nawrūz*.

Più precisamente tale studio è volto a determinare, in riferimento a questi tre ambiti, quali fossero la rilevanza e il significato attribuiti rispettivamente nelle alte sfere del potere, nel mondo cancelleresco degli uffici preposti alla gestione dell'apparato fiscale e nel nebuloso mondo della gente comune alle celebrazioni del capodanno iranico. Nel tentativo di circoscrivere al meglio rilevanza e significato attribuito al *nawrūz* e al fine di poter elaborare una ricostruzione dell'evolversi storico di tali celebrazioni, è questione di non secondaria importanza la percezione del rapporto intercorrente tra le

celebrazioni di una festa di conclamata origine extra-islamica e gli ideali islamici così come concepiti in quegli stessi ambienti.

In riferimento al secondo ambito, con riguardo al ruolo del *nawrūz* nel calendario dell'amministrazione fiscale, ci siamo proposti di fornire valutazioni circa il ruolo del *nawrūz* quale sede dell'*ifititāh al-ḥarāġ* e la veridicità storica delle richieste e dei tentativi di rinvio a fini fiscali del *nawrūz* precedenti alla riforma di al-Mu^ctaḍid del 282/895. In merito a quest'ultima, inoltre, si è tentato di dare risposte ad alcune questioni sin qui irrisolte, riassumibili come segue: come e in che misura il *nawrūz* riformato da al-Mu^ctaḍid trovò effettiva applicazione negli anni successivi alla riforma stessa? La riforma di al-Mu^ctaḍid ebbe — come sembra leggendo alcune fonti — 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 suddelineati, quello popolare.

Per quanto riguarda le celebrazioni di *nawrūz* in ambito popolare, si è cercato di presentare un quadro, sia pure incompleto per ragioni legate alla natura delle fonti prese in esame, delle modalità con le quali il *nawrūz* era celebrato in questi ambienti e di determinare se manifestazioni celebrative di quel tipo si verificassero anche in occasione del *nayrūz mu^ctaḍidī*. Va detto che quello delle celebrazioni popolari di feste non sciaraitiche in epoca abbaside è fenomeno tuttora indagato scarsamente, dato che le uniche indicazioni in questo si ritrovano in poche pagine di *The Social Life under The Caliphs*, dove l'autore riassume brevemente e senza alcuna pretesa di esaustività alcune delle informazioni in merito rintracciabili nelle fonti arabe³.

Alcune parole devono essere spese a proposito delle fonti sulle quali ci siamo basati. Come già anticipato, la raccolta dei passi sui quali si basa 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 qui proposto, la grande quantità di materiale scritto prodotto nel periodo

³Ahsan, 1979.

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 le opere manoscritte. Abbiamo così operato una selezione in base al periodo nel quale le fonti edite furono composte, al genere al quale debbono essere ricondotte e alla lingua impiegata. Nel fare ciò abbiamo adottato i seguenti criteri.

Criterio cronologico: si sono prese in esame fonti di tipo letterario, prodotte in un arco di tempo che va dal 132/750, anno della proclamazione di al-Saffāḥ come primo califfo abbaside, fino alla metà del V/XI secolo, momento coincidente con l'affermarsi della dinastia dei selgiuchidi alla guida politico-militare del califfato. La scelta di questi termini temporali va in ogni caso giustificata, visto che il *nawrūz* non è certo scomparso con l'affermarsi dei Grandi Selgiuchidi, né si può dire che esso non fosse in qualche modo considerato in epoca omayyade⁴. Da un lato, abbiamo deciso di concentrarci sul periodo abbaside in quanto, trattandosi qui di uno studio che va ad esplorare un terreno finora ben poco battuto, ad un primo esame dei pochi materiali di studio disponibili al riguardo è risultato immediatamente evidente che l'avvento della dinastia abbaside costituì per la storia del *nawrūz* un momento di svolta: in un contesto culturale e politico nel quale il portato percepito come 'persiano' acquisì un rilievo ben maggiore rispetto al periodo omayyade. Infatti, con la migrazione della sede

⁴In epoca omayyade il *nawrūz* dovette rivestire una certa importanza anche a livello fiscale, come pare dimostrare l'editto del califfo ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 99-717/101-720) teso ad abolire, insieme ad altre tasse non accettabili in un'ottica strettamente sciaraitica, l'uso dei donativi di *nawrūz* e *mihrağān* (Guessous, 1996). Una conferma in questa direzione ci viene da un verso del poeta Ğarīr. Il contesto è quello di una satira (*hiğāʿ*) contro i Banū Taglib, tribù d'appartenenza del poeta cristiano al-Aḥṭal: Ğarīr li denigra perché pagano, umili, il tributo di *nawrūz*: “ağibtu bi-faḥri at-Tağlibiyyi wa tağlibun | uʿaddī ġizā an-nayrūzī ḥuḍʿan riqābihā” (Ğarīr, *Dīwān*, p. 76). Inoltre la presenza di *ḥadīṭ* che riportano notizie sull'omaggio di *nawrūz* da parte persiana a figure di grande preminenza della tradizione islamica quali il Profeta o ʿAlī b. Abī Ṭālib è chiara testimonianza, se non certo della veridicità storica degli episodi narrati, almeno della perfetta conoscenza in ambiente arabo delle valenze simboliche dell'omaggio di *nawrūz* in chiave di legittimazione in senso universale del sovrano (si veda più avanti a 72). Com'è noto, la corte abbaside presentava una consistente apertura nei confronti del mondo iranico, facendo di molti costumi di origine iranica e zoroastriana usanza della corte califfale, ma questo non deve indurre a pensare che eredità di simile provenienza fossero sconosciute in età omayyade. Detto questo, bisogna notare che la rilevanza del *nawrūz* nelle corti califfali omayyadi pare più elusiva, sebbene vi sia, almeno, testimonianza di donativi di *nawrūz* accettati da Muʿāwiya b. Abī Sufyān nel *Kitāb al-ʿiqd al-farīd* (Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, vol. 1 p. 203). La veridicità di questa notizia è chiaramente tutta da indagare, considerata la possibilità che essa sia stata prodotta ad uso propagandistico della corte omayyade andalusa, dove il *nawrūz* fu almeno per qualche tempo festeggiato sicuramente.

califfale in territori ove il *nawrūz* era già celebrazione tradizionale, il capodanno iranico conobbe una maggiore rilevanza rispetto al periodo precedente, conservatasi sino a noi soprattutto sotto forma di un costante riemergere nella cultura scritta del periodo abbaside. Pare quindi opportuno rimandare ad un'altra sede lo studio di opere risalenti all'epoca omayyade, in quanto gli elementi di ascendenza iranica furono, in quei secoli, protagonisti meno produttivi in campo letterario di quanto non si possa dire per l'età abbaside, e la corte meno volta a seguire l'esempio, fittizio o meno, della tradizione regale sasanide, facendosene erede. Di conseguenza, sembra prioritario iniziare uno studio della storia del *nawrūz* in epoca islamica dal periodo in cui il *nawrūz* vide per la prima volta accrescere la propria rilevanza e, soprattutto, per il quale disponiamo di un ampio numero di fonti.

Il periodo per noi più interessante si conclude con l'inizio del dominio selgiuchide nelle aree di nostro interesse. Seguiamo in questo un'illustre tradizione di studi, che informa tra gli altri anche l'esposizione del primo volume della *Cambridge History of Islam*, che pone nella metà del secolo V/XI la fine degli anni formativi delle istituzioni islamiche cosiddette classiche e dell'epoca più propriamente califfale. Questo perché, sebbene la storia della dinastia abbaside si spinga ben oltre la metà del V/XI secolo, lo fa in un contesto e con un ruolo del tutto diversi da quelli dei tre secoli precedenti, il cui studio richiederebbe una prospettiva differente da quella adottata nella presente lavoro. In taluni casi, di fronte a passi particolarmente significativi, si è deciso di derogare in parte a tale criterio cronologico — tuttavia mai spingendoci oltre al 1258, anno della presa di Bagdād da parte dei mongoli comandati da Hülëgü e dell'esecuzione dell'ultimo califfo abbaside di Bagdād — includendo passi provenienti da opere successive al V/XI secolo, ma solo a complemento degli argomenti trattati sulla base di fonti del periodo appena definito e solo qualora esse facciano riferimento ai tre secoli individuati come quelli di nostro interesse ai fini del presente lavoro di ricerca.

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 del periodo

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, sia dei pur pochi studi disponibili sul *nawrūz* in epoca islamica è stato possibile definire le tipologie di opere sulle quali concentrare il lavoro. Riferendoci a “generi 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 e Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Le opere riconducibili alla belletristica sono state pienamente incluse, rientrando anche nella più stretta definizione di fonti letterarie. Lo stesso è stato fatto anche per le opere di carattere storiografico, geografico e amministrativo. Tali tipologie di opere costituiscono il cuore delle fonti prese in esame, mentre, altrettanto nettamente, sono state escluse, 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 legale, alla letteratura a carattere 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 apertura⁵. Tale scarsità di notizie, considerata la grande mole delle opere in questione ci ha indotto a considerare pressoché irrilevante il ruolo del *nawrūz* all'interno di questa produzione. Per questo motivo tali opere sono state considerate complementari alle opere riconducibili alle tipologie che abbiamo posto al centro della nostra ricerca.

In mancanza di un database completo degli autori e delle opere del periodo abbaside che ci permettesse rapidamente di identificare il corpus necessario secondo i criteri ora presentati, le opere a cui abbiamo fatto riferimento sono state individuate principalmente con l'ausilio dell'*Encyclopedia of Arabic Literature*. In un secondo momento, alle opere così individuate, abbiamo affiancato quelle indicate negli studi sulla storia e la letteratura del periodo abbaside che citiamo in bibliografia, quali il

⁵In particolare solo rarissimi riferimenti, nella quasi totalità dei casi dedicati a indicare la morte o la sepoltura del personaggio di turno a *nawrūz*, sono stati ritrovati dopo aver compulsato alcune opere come il *Kitāb taʿrīḥ Baġdād*, di al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071), il *Kitāb ṭabaqāt al-ḥanābila*, del giurista del tardo v/XI secolo Ibn Abī Yaʿlā.

pionieristico studio *Islamic Land Tax*, dedicato al *ḥarāġ* in epoca califfale, di G. K. Katbi o il fondamentale lavoro di M. G. Morony *Iraq after the Muslim Conquest*. 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.

La scelta di limitare la nostra ricerca alle fonti in lingua araba è dovuta principalmente alle competenze di chi scrive, il quale, non essendo in grado di affrontare in modo autonomo lo studio di fonti in lingua greca, siriana o persiana relative al *nawrūz*, ha ritenuto opportuno concentrarsi sulla sola produzione in lingua araba riguardante la festa in questione, argomento sul quale — e sia detto a parziale giustificazione di un'operazione di tanto severa delimitazione di campo — il presente lavoro di tesi costituisce il primo studio disponibile condotto in maniera sistematica. 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 approfonditi studi⁶, tuttavia, la centralità della lingua araba nella produzione culturale del periodo abbaside fornisce di per sé un solido fondamento alla scelta di basare sulle opere composte in arabo il primo studio sistematico di quanto ci sia pervenuto relativamente alle celebrazioni del *nawrūz* in età abbaside.

Per individuare i passi specifici nelle opere così trascelte, ci siamo avvalsi *in primis* della banca dati online Alwaraq.cc, escludendo l'utilizzo in questa fase di Shamela.ws, che, in seguito una serie di controlli condotti sulle edizioni cartacee di circa una decina di opere, si è rivelato repertorio non sempre o non del tutto affidabile. I passi individuati grazie al supporto di Alwaraq.cc sono stati in seguito rinvenuti nelle edizioni cartacee, scelte in base al criterio sopra indicato.

La ricerca è stata svolta tenendo presente tutte le grafie del termine *nawrūz* a noi note (si veda il cap. 21), includendo sia la resa con articolo sia senza questo (*nawrūz*

⁶In primo luogo ci riferiamo qui alla sezione su “Jim” nella fondamentale opera di Christensen *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Inoltre, la voce, curata da Sh. Shahbazi, *Nouruz in the Islamic Period* contenuta nell'*Encyclopaedia Iranica* riporta diversi studi in lingua persiana ai quali chi scrive non ha potuto accedere per le citate ragioni di competenza linguistica. (Christensen, 1934, pp. 138-160; Shahbazi, 2009).

vs. *al-nawrūz*) e includendo tutte le possibili combinazioni determinate dalla presenza nel testo di particelle proclitiche o enclitiche (es. *bi-l-nawrūz*, *nawrūzuka*). Tuttavia, dato che le opere digitalizzate in *full text* su Alwaraq.cc — l'unico database a nostro parere, per il momento, adeguatamente affidabile — 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 rientrano, salvo rarissime eccezioni⁷, tra i termini indicizzati nelle edizioni arabe.

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.

I più recenti ed esaustivi materiali di studio sul *nawrūz* in epoca islamica si possono consultare nell'*Encyclopaedia Iranica* alle voci *Nowruz in the Islamic Period*, redatta da Sh. Shahbazi, e *Nowruz in the Iranian Calendar* di S. Cristoforetti. La relativa voce dell'*Encyclopaedia of Islam*², alquanto stringata, non presenta notizie che non compaiano anche in queste due voci più recenti.

Gli studi dedicati al *nawrūz* nella letteratura araba sono estremamente scarsi e di natura del tutto preliminare, nel complesso mancando uno studio condotto sulle fonti primarie in maniera sistematica. L'*Index Islamicus* non contiene voci per il *nawrūz* o le sue varianti grafiche (*nayrūz*, *nayrīz*) in riferimento all'epoca califfale o alla letteratura araba cosiddetta classica. L'unico studio a carattere generale sull'argomento che ci sia stato possibile rintracciare è la monografia in lingua araba *Al-Nawrūz wa ātāruhu fī al-adab al-ʿarabī* (*Il nawrūz e la sua eredità nella letteratura araba*) di F. al-Ṣayyād, pubblicata nel 1972 e dedicata a ripercorrere la storia, dal

⁷In 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 molto completo anche per tutte le feste, sciaraitiche e non, menzionate nelle composizioni.

punto di vista principalmente letterario, del *nawrūz* nella letteratura araba dall'epoca omayyade sino al secolo scorso. Lo studio di F. al-Ṣayyād, che pure è stato di grande utilità nelle fase iniziali della ricerca per individuare alcune delle opere nelle quali rintracciare menzioni del *nawrūz*, manca di sistematicità e si limita all'analisi di pochi autori per ciascun periodo della letteratura araba, concentrandosi sulla produzione poetica e mirando a fornire un quadro dei *topoi* letterari associati al *nawrūz* piuttosto che tentare di tracciare una storia su base testuale delle celebrazioni e dell'importanza di questa festa in ambito islamico. Una breve trattazione delle celebrazioni di *nawrūz* e *mihraġān*, condotta piuttosto acriticamente sulla base di una manciata di passi tratti da opere di età abbaside, è disponibile nel lavoro di M. M. Ahsan *Social Life Under the Abbasids*⁸. A questi studi si può aggiungere, sempre in arabo, una tesi di laurea discussa dal dottor Kāzīm ʿAlī Ibrahim nel 1975 presso l'università Umm al-Qura della Mecca, volta a raccogliere un ampio numero di riferimenti al *nawrūz* quale “elemento di contattato tra cultura araba e cultura persiana”. Si tratta di un lavoro ricco di indicazioni bibliografiche, frutto di un buon lavoro di ricerca di notizie da opere del periodo abbaside sino alla comparsa sulla scena politica delle terre centrali del califfato dell'emirato buide. Questo lavoro, però, resta incompleto nella bibliografia e senza alcuna ambizione di analisi, tanto del fenomeno nel suo complesso quanto dei singoli passi, che sono di volta in volta riportati integralmente o riassunti allo scopo di mostrare a livello meramente quantitativo la 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”. Alla corposa produzione del poeta Miḥyār al-Daylamī 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

⁸Ahsan, 1979, pp. 288-289.

accesso a questo lavoro, che si è rivelato di indubbia utilità per poter affrontare lo studio del gran numero di versi composti da questo poeta in occasione del *nawrūz*.

Dell'esigua bibliografia scientifica disponibile sul calendario iranico di età islamica e sul *nawrūz* in età abbaside risulta ancora 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 contenente la traduzione 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 negli studi successivi.

Sul *nawrūz* d'età islamica nel suo complesso, oltre all'opera or ora citata di H. Taqizadeh, va segnalato un articolo di M. Cuypers intitolato *Le Nowrūz en Egypte in Luqmān X-1* (1993). In questo articolo — non certo esaustivo della complessa e ancora poco studiata storia del *nawrūz* sulle rive del Nilo, e a ogni modo non rientrante a pieno titolo nell'area geografica da noi considerata ai fini del presente lavoro di ricerca — lo studioso espone in sintesi i passaggi principali dell'evoluzione storica delle celebrazioni di *nawrūz* in epoca islamica, basandosi principalmente su al-Qalqašandī (m. 821/1418), al-Maqrīzī (m. 845/1442) e lo scarsamente noto Ibrāhīm b. Wāṣif-Šāh, vissuto probabilmente nel IV/X secolo, il quale attribuirebbe l'istituzione del *nawrūz* all'antico Egitto, facendone un elemento funzionale alle rivendicazioni in chiave *šū'ūbī* di una specificità egiziana in seno alla comunità araba.

Di particolare rilevanza per le questioni affrontate in questo lavoro sono alcuni studi di S. Cristoforetti, tra i quali, è dedicato ad aspetti della storia del *nawrūz* in epoca islamica *Le nawrūzī selon le Nawrūznāmā*. Si tratta di un articolo, incentrato sul tema del dono di *nawrūz* in una fonte persiana del V/XI secolo, in cui l'autore fornisce una traduzione in lingua francese di una parte di un passo tratto dal *Kitāb al-mahāsin wa al-aḍḍād* che esamineremo dettagliatamente e a più riprese nel corso del capitolo sugli usi di palazzo. Dello stesso autore, nel più ampio campo delle feste persiane nella produzione arabografa classica, è da menzionare *in primis* la monografia *Il natale*

della luce (Milano, 2002), dedicata alla festa iranica del *sada* (la forma arabizzata è *sadaq*) e basata principalmente su fonti persiane e arabe di area mesopotamica e iranica, risalenti al periodo che va dal IX al XII secolo. Quest'opera in cui, sulla scorta dell'analisi del materiale mitologico e leggendario relativo, la festa iranica del *sadaq* viene adeguatamente collocata nel contesto dei cicli calendaristici delle feste invernali del mondo iranico e turco-anatolico, giungendo a tracciarne la storia dal momento della prima attestazione in assoluto del termine fino all'età selgiuchide, ha costituito un efficace riscontro metodologico per il lavoro di ricerca proposto in questa tesi. Di imprescindibile consultazione per l'analisi del materiale da noi individuato nell'ambito amministrativo due monografie di Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico* (Venezia, 2003) e *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana* (Venezia, 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 islamico in età islamica, ci ha fornito una valida guida per orientarci in una materia non ancora del tutto studiata nel dettaglio che, per alcuni aspetti, è oggetto di acceso dibattito nella comunità scientifica⁹.

L'esposizione dei risultati della ricerca è stata organizzata secondo l'ordine in cui, in apertura, abbiamo presentato gli ambiti di afferenza delle notizie sul *nawrūz*, vale dire ambito palatino, ambito amministrativo e ambito popolare. Allo studio di quanto emerge dalle fonti in relazione a questi tre ambiti sono così dedicati i tre principali capitoli di questo lavoro. Abbiamo tuttavia ritenuto opportuno anteporre ai questi tre capitoli un capitolo di carattere propedeutico dedicato alle definizioni di *nawrūz* secondo le fonti che abbiamo analizzato. Difatti, poiché il termine *nawrūz* indica fenomeni attestati anche ben al di là dei confini cronologici, geografici e culturali che ci siamo dati¹⁰, è stato anzitutto necessario definire a che cosa, nei tre secoli e nelle

⁹Per esempio, risulta particolarmente spinosa la questione degli interventi di riforma — presunti o reali che fossero — a cui il calendario iranico a un certo punto della sua storia sarebbe stato sottoposto nell'antichità, nonché l'intricata questione relativa all'effettività o meno e alle eventuali modalità della cosiddetta intercalazione (*kabisa*).

¹⁰Dell'antichità e della persistenza del *nawrūz* nelle aree iranizzate del mondo islamico si è già detto più sopra. Sul piano della diffusione geografica, in particolare verso occidente, vale la pena di

regioni prese in esame, si intendesse fare riferimento con il termine *nawrūz*, sia sotto il profilo etimologico sia sotto quello cronologico. A questa parte iniziale del lavoro di tesi, seguono i tre capitoli di cui si è detto or ora, ai quali si va ad aggiungere un capitolo dedicato allo studio dei casi di sincronismo tra *nawrūz* e feste da ricondursi ad altri sistemi calendariali, con particolare riferimento alle feste comandate dell'*islām*.

Più in dettaglio, il secondo capitolo dedicato allo studio del del *nawrūz* in ambito palatino (Cap. 2), è strutturato in sei sezioni. Le prime due costituiscono uno studio delle notizie che le nostre fonti riportano a proposito del *nawrūz* in epoca preislamica, le tre successive vertono, rispettivamente, sulle usanze dei doni di *nawrūz*, dei panegirici composti per le celebrazioni del *nawrūz* e della *samāġa*, costumanza assimilabile in estrema sintesi allo spettacolo in maschera. Lo studio di queste di queste usanze ci ha consentito di proporre un'ipotesi di periodizzazione per l'evoluzione delle celebrazioni di *nawrūz* nell'epoca abbaside. L'ultima sezione del secondo capitolo mira a fornire un'interpretazione su base testuale delle diverse valenze che le celebrazioni di *nawrūz* potevano assumere nel contesto del discorso politico dell'epoca abbaside.

Come abbiamo già detto, il terzo capitolo è dedicato allo studio della storia del *nawrūz* in relazione al ruolo che esso ricopriva nell'organizzazione del calendario ad uso dell'amministrazione del fisco. In questo capitolo la prima sezione è volta a fornire base testuale all'assunto secondo cui, nelle terre di tradizione amministrativa sasanide, il *nawrūz* fu il momento reputato adatto per l'apertura dell'annata fiscale o *iftitāḥ al-ḥarāġ*. La seconda sezione è dedicata a esaminare tutte le notizie relative alle misure adottate nel tentativo di modificare la posizione stagionale del *nawrūz* a fini di riordino dell'amministrazione fiscale, valutando per quanto possibile la veridicità storica di tali notizie e la portata delle riforme effettivamente emanate. L'analisi prende il via dallo studio della riforma voluta da al-Mutawakkil, verso la fine del suo califfato, con

menzionare il caso, vivo ancora oggi nella comunità copta, del *nayrūz* egiziano. La diffusione del *nawrūz* giunse però, in vari momenti a toccare anche Zanzibar, la Somalia e il Nord-Africa sino ad al-Andalus. In proposito, una bibliografia dettagliata è fornita in Cristoforetti, 2003b.

i suoi antecedenti e prosegue con lo studio della riforma del 282/895 emanata sotto al-Mu^ctadiq. Qui si è rivolta particolare attenzione all'effettiva applicazione del *nawrūz* riformato negli anni successivi e alla rilevanza che tale *nawrūz* riformato al di là del contesto puramente amministrativo, tema che è stato poi ripreso anche in riferimento alle celebrazioni di strada del *nawrūz*. Questo terzo capitolo si conclude con l'analisi di un passo, tratto dal *Kitāb al-kāmil fī al-ta^rrīh*, e che riteniamo particolarmente significativo per la sua duplice relazione con i problemi fiscali causati dall'arretramento del *nawrūz* da una parte con la città di Mawṣil dall'altra, città da cui fu emanata la riforma del 282/895 volta a sanare proprio quel tipo di problemi.

In relazione al quarto capitolo, in cui è stato affrontato il tema delle celebrazioni di strada del *nawrūz*, per certi aspetti tipologicamente differenti dalle celebrazioni di palazzo, va detto che l'esiguità delle informazioni ricavabili dalle fonti letterarie in arabo ci ha comunque consentito di ricostruire un quadro parziale delle modalità dei 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 Baġdād del *nawrūz mu^ctadidī* frutto della riforma del 282/895.

Nel quinto capitolo, in cui è stato affrontato il tema dei sincronismi tra *nawrūz* e altre feste, in particolare islamiche, e al mese di digiuno di *ramadān* (Cap. 5), abbiamo cercato di verificare il rapporto tra una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica e l'*islām* quale era percepito negli ambienti in cui operarono gli autori delle fonti prese in esame. Tale rapporto è stato analizzato sia sul piano pratico — cosa comportava la coincidenza o prossimità del *nawrūz* con un *ʿīd* islamico o col digiuno di *ramadān*? — sia su quello teorico — si dava contraddizione tra celebrazioni islamiche e celebrazioni di *nawrūz*? — al fine di presentare un quadro per quanto possibile esaustivo della percezione del *nawrūz* da parte dell'*establishment* abbaside.

Per quanto riguarda la trascrizione dell'arabo, abbiamo adottato un sistema di trascrizione scientifico, secondo la tabella qui sotto riportata. Si è inoltre evitato di rendere nella trascrizione lo *i^crāb*, la differenza tra *alif maqṣūra* e le *alif* di allungamento, e fenomeni di assimilazione dell'articolo sia alla parola che lo segue, sia a quella che lo precede (trascriveremo, quindi, *fī al-sūq* piuttosto che *fī- 's-sūq*). Inoltre, nel fare riferimento alle città e alle regioni storiche, abbiamo preferito la trascrizione del nome arabo alle forme invalse in italiano per i corrispettivi odierni (^cIrāq piuttosto che Iraq, Baġdād piuttosto che Bagdad), con l'eccezione dell'Egitto, che non rientra tra le regioni di interesse primario di questa tesi.

| | | |
|--------------|------|-------|
| <i>hamza</i> | همزة | ◌ |
| <i>bā</i> | باء | b |
| <i>tā</i> | تاء | t |
| <i>ṭā</i> | طاء | ṭ |
| <i>ġīm</i> | جيم | ġ |
| <i>ḥā</i> | حاء | ḥ |
| <i>ḫā</i> | خاء | ḫ |
| <i>dā</i> | دائ | d |
| <i>ḏā</i> | ذائ | ḏ |
| <i>rā</i> | راء | r |
| <i>zayn</i> | زين | z |
| <i>sīn</i> | سين | s |
| <i>šīn</i> | شين | š |
| <i>ṣād</i> | صاد | ṣ |
| <i>ḏād</i> | ضاد | ḏ |
| <i>ṭā</i> | طاء | ṭ |
| <i>ẓā</i> | ظاء | ẓ |
| <i>‘ayn</i> | عين | ‘ |
| <i>ġayn</i> | غين | ġ |
| <i>fā</i> | فاء | f |
| <i>qāf</i> | قاف | q |
| <i>kāf</i> | كاف | k |
| <i>lām</i> | لام | l |
| <i>mīm</i> | ميم | m |
| <i>nūn</i> | نون | n |
| <i>hā</i> | هاء | h |
| <i>wāw</i> | واو | w ū |
| <i>yā</i> | ياء | y ī |

La bibliografia è organizzata in due parti. La prima dedicata alle fonti primarie, cioè alle edizioni delle opere arabe a cui abbiamo attinto i materiali che fanno da

Indice

base per questa ricerca. I riferimenti alle opere arabe seguono lo schema “Autore, *Opera*”. Per ogni autore si è cercato di impiegare la forma del nome con cui è più noto, in modo da non appesantire al trattazione con continui rimandi. La seconda parte è dedicata agli studi. Questa seconda sezione comprende dunque monografie, articoli voci enciclopediche. Il riferimento per gli studi è organizzato secondo il sistema “Cognome, Anno”, dove comparirà prima il cognome dell’autore seguito dall’anno di pubblicazione.

I testi arabi sono stati riportati in appendice. Per ognuna delle traduzioni che andiamo proponendo forniamo nella relativa nota a piè di pagina il riferimento bibliografico nell’edizione e il riferimento al testo arabo in appendice secondo il seguente schema {Rif. 3a}, dove il numero indica l’opera di provenienza secondo l’ordine in cui compaiono in appendice e la lettera il passo relativo.

1 *Nawrūz*: etimologia e dimensione calendariale

Visto che il *nawrūz* è fenomeno che interessa un lungo arco temporale della storia del mondo iranico e delle civiltà circoscrutte, definire che cosa le fonti individuate ai fini della presente ricerca intendano indicare con il termine *nawrūz* è operazione preliminare, tesa a limitare il campo di indagine relativo al significato e alla collocazione calendariale del *nawrūz* alle sole fonti in arabo del periodo abbaside, tralasciando così quanto sul *nawrūz* viene detto in tutti quegli studi a carattere storico, antropologico e così via volti a ricostruire la pregnanza e il significato del capodanno iranico nelle società antiche (periodo achemenide, partico e sasanide). Nel tentativo di stabilire quale sia il significato del termine *nawrūz* nelle fonti alle quali abbiamo attinto per la nostra ricerca, il termine è stato preso in esame su due piani: quello etimologico e quello della sua collocazione all'interno di un discorso che fa riferimento al calendario.

In merito all'etimologia del termine *nawrūz* e alle sue varianti grafiche (*nayrūz*, *nayrīz*), gli autori che si esprimono su questo aspetto — unanimi nell'evidenziare la natura di parola composta del termine e la sua origine persiana (< mp. *nōg-roč*) — traducono correttamente il termine con 'giorno nuovo' (ar. *al-yawm al-ġadīd*)¹. Tra questi autori spicca il nome di Abū Ḥusayn Aḥmad b. Fāris (m. 395/1004), noto lessicografo particolarmente versato nella compilazione di opere su singoli temi lessicali². Aḥmad b. Fāris scrisse un'opera a carattere lessicografico dal titolo *Kitāb*

¹Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsīn*, p. 259; Al-^cAskarī, *Awāʿil*, p. 279; al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, vol. I p. 76; al-Ṭaʿālibī, *Gurar*, p. 13; al-Hamadānī, *Buldān*, p. 278; Ibn Fāris, *Nayrūz*, p. 23.

²Carter, 1998, v. I p. 325.

1 *Nawrūz*: etimologia e dimensione calendariale

al-nayrūz, cioè “il libro del *nawrūz*”. Il titolo di quest’opera sembra promettere moltissimo per quanto riguarda l’argomento a noi caro, mentre, in realtà, a partire da un’iniziale disquisizione su quale sia la variante da preferirsi per l’uso del termine in arabo, prosegue esponendo una lunga serie di parole costruite sulla forma *fay^cūl*, dall’autore considerata quella di corretto riferimento per l’arabizzazione del nostro termine. Egli, in apertura dell’opera, riferisce di essere stato interpellato a proposito dell’espressione più corretta da utilizzarsi *in arabo* tra le due alternative note: *yawm al-nayrūz* e *yawm al-nawrūz*. Aḥmad b. Fāris inaugura la sua disquisizione definendo correttamente ambedue i termini come arabizzazioni di una parola di origine persiana e indicandone l’etimologia nell’espressione “giorno nuovo”. Rispondendo così al suo anonimo interlocutore si esprime in favore della forma *nayrūz*, sostenendo che si tratta forma già attestata nella lingua araba:

Sappi che questo giorno viene sì chiamato anche *nawrūz*, ma *nayrūz* è più vicino ad una forma araba, perché segue il paradigma *fay^cūl*. 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^cūl* [ecco che *nayrūz* è la forma più corretta].³

Questo tipo di discussioni rende palese che la grafia del termine in *arabo* non era uniforme e che si davano varianti grafiche. Tra queste, nelle nostre fonti la forma *nayrūz* è di gran lunga più attestata rispetto alla forma *nawrūz*, oggi di più largo uso in arabo e in ogni caso forma storicamente più attestata negli ambienti di lingua neo-persiana. Altra variante grafica del termine è *nayrīz*, attestata in Oman e lungo la costa orientale africana⁴. Tale variante non compare mai nelle fonti da noi prese in esame ed è tipica di aree geografiche esterne che esulano dai limiti che ci siamo posti per questo lavoro di ricerca. La presenza nelle fonti di queste differenti grafie comporta anche per noi il dubbio su quale resa adottare. A questo proposito, abbiamo preferito conservare la scrittura adoperata di volta in volta dalle nostre fonti nelle numerose

³Ibn Fāris, *Nayrūz*, p. 23. {Rif. 1a}.

⁴Cristoforetti, 2003b, p. 20; 2004, p. 256.

traduzioni dei testi arabi che andiamo proponendo, ma abbiamo preferito far ricorso alla grafia *nawrūz* nel nostro commento, essendo questa la versione invalsa negli studi contemporanei anche in arabo, come dimostra il già citato *al-Nawrūz wa ataruhu fī al-adab al-ʿarabī* di al-Ṣayyād (1972).

Oltre al significato del termine è bene affrontare qui la questione della sua collocazione all'interno di un discorso che fa riferimento al calendario. 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 opere astronomiche (*zīġ*), si fa esplicito riferimento anche al *nawrūz* in Egitto. Si tratta del *Kitāb taʿrīḥ al-Yaʿq-ubī*, opera a carattere storiografico della seconda metà del III/IX secolo che si apre con una trattazione dei calendari dei vari popoli della terra in tutto simile alle analoghe sezioni riscontrabili nelle trattazioni manualistiche a tema tecnico-astronomico dette *zīġ*. In tale sezione l'autore, oltre a definire il *nawrūz* capodanno del calendario dei persiani coincidente con il 1° *farwardīn*, segnala che, presso i copti, il primo giorno del mese di *tūt*, che è il primo del loro calendario, è chiamato *nawrūz*⁵. Trattandosi del primo giorno del calendario copto, che è calendario solare fisso alla maniera giuliana, questo *nawrūz* cade regolarmente il 29 agosto o, negli anni intercalari il 30 dello stesso mese. Se il prestito persiano per tramite dell'arabo abbia portato con sé elementi riconducibili direttamente o meno alla tradizione iranica, è considerazione che esula dagli scopi della nostra ricerca, che è stato qui riportato a esempio di come l'argomento *nawrūz*, sia pure limitandolo sotto il profilo cronologico, rimanga estremamente più ampio di quanto non si sia ritenuto possibile trattare con la dovuta sistematicità in questa sede⁶.

⁵Al-Yaʿq-ubī, *Taʿrīḥ*, vol. I p. 189.

⁶Tra le questioni non toccate in questa tesi rientra certamente anche la produzione letteraria di ambito egiziano fatimide, di cui possiamo portare a titolo esemplificativo il caso del poeta Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Šarīf al-ʿĀqilī, vissuto ad Fustāt a cavallo tra IV/X e V/XI secolo in stretta relazione con il califfo fatimide al-Ḥākim. Al-ʿĀqilī compose almeno una *qaṣīda* sul tema (al-ʿĀqilī, *Dīwān*, p. 181).

C'è inoltre la questione del *nayrūz mu^ctaḍidi*. Questo *nawrūz*, prodotto originale dell'età abbaside, pur presentandosi in termini nuovi sotto il profilo calendariale, è da ricondursi tipologicamente a quello della tradizione iranica, in quanto esso fu istituito in seguito ad un atto di riforma avente per oggetto il *nawrūz* allora in uso negli uffici amministrativi. In estrema sintesi, si trattò di ricollocare il *nawrūz* (allora coincidente con il 1° *farwardīn*) all'11 di giugno del calendario siriano (*ḥazīrān*). Sulla riforma e sulle sue implicazioni ritorneremo ampiamente nella sezione 3.2.1.

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 (1° *farwardīn*). Questo dato è riportato dallo storiografo al-Mas^cūdī⁷ (m. 345/956), lo storiografo mu^ctazilita al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī⁸, vissuto nel IV/X secolo e il poligrafo al-Bīrūnī⁹ (m. dopo 442/1050). Questi, in quella stessa sezione, parla anche di una festa chiamata “grande *nawrūz*” posta nel 6 *farwardīn*, e connessa al *nawrūz* del 1° *farwardīn* da cinque giorni di celebrazioni così descritti:

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 grandi *maubad*. 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

⁷*Murūḡ*, vol. VI p. 202.

⁸Al-Maqdisī, *Bad^c*, vol. III p. 141. Sull'appartenenza di questo autore alla scuola mu^ctazilita e il ruolo del suo lavoro storiografico si veda Khalidi, 1976.

⁹Fück, 1952, p. 83.

glieli aveva portati, e li valutava per poi distribuirli come preferiva. Poi depositava quanto riteneva giusto nel suo tesoro.¹⁰

L'idea di una celebrazione del *nawrūz* che, da tradizione antica e soprattutto regale, sarebbe andata occupando i giorni successivi al 1° *farwardīn*, non è esclusiva ed è ben più antica di al-Bīrūnī: presente in al-Ṭabarī in relazione al racconto della fondazione del *nawrūz*¹¹, essa compare anche nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, dove la si attribuisce al letterato del III/IX secolo Abū al-Ḥasan al-Kisrawī. Vi si descrivono in quelle pagine celebrazioni di *nawrūz* distribuite su un arco di più giorni, molto interessanti sotto vari aspetti che prenderemo in esame nella sez. 2.2. L'idea di un *nawrūz* che andava protraendosi dal 1° *farwardīn* per alcuni giorni a seguire, i cui si avevano le udienze menzionate da al-Bīrūnī, si ritrova anche nel *Kitāb al-awāʿil*¹² di al-ʿAskarī, letterato e filologo, vissuto alla fine del IV/X secolo e morto nei primi anni del V/XI. Egli, nell'opera in questione, fornisce un dettagliato resoconto degli iniziatori di molte pratiche da lui ricondotte all'età preislamica e di coloro che nei primi decenni dell'*islām* adottarono costumi particolari. In tale contesto l'autore si interessa anche di pratiche di origine iranica adottate dai musulmani, tra cui il *nawrūz*. Egli dice che le udienze di *nawrūz* si protraevano, con modalità assimilabili a quelle esposte da al-Bīrūnī, per sei giorni.

Tutto ciò induce a chiedersi se, per quanto riguarda il periodo abbaside, il *nawrūz* prevedesse festeggiamenti che duravano più giorni. Infatti, per poter valutare correttamente le informazioni che le nostre fonti ci forniscono in relazione al *nawrūz* è necessario porsi la questione se a quell'epoca le celebrazioni di *nawrūz* interessassero solo il 1° di *farwardīn*, o se si prolungassero per i sei giorni descritti dai nostri tre autori.

La questione è di difficile soluzione. Se le fonti menzionate riportino notizie degne di fede relative all'epoca antica o rispecchino piuttosto in essa usanze o *desiderata* del tempo in cui furono composte è un tema che affronteremo nel dettaglio in apertura

¹⁰Al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 218-9. {Rif. 2a}.

¹¹Il passo è tradotto più avanti a p. 37 e si trova in Al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, vol I pp. 180-181.

¹²Al-ʿAskarī, *Awāʿil*, p. 143.

del prossimo capitolo sulle celebrazioni di *nawrūz* in ambito palatino, in quanto è in quella cornice che tali fonti possono essere meglio comprese. A ogni modo, per tornare alla questione della definizione del *nawrūz* che ci eravamo posti in apertura alcuni dati ci fanno propendere per l'ipotesi che prevede un *nawrūz* le cui celebrazioni avrebbero avuto luogo nell'arco di una giornata, il 1° di *farwardīn*. I dati sono i seguenti: a menzionare più giorni di festeggiamenti di *nawrūz* per l'epoca abbaside tra le fonti considerate, che non parlino in astratto delle celebrazioni e dei loro veri o presunti usi, è un unico autore. Si tratta di Ibn Ḥawqal, illustre geografo della seconda metà del IV/X secolo, il quale nel suo *Kitāb ṣurat al-arḍ*, da una breve indicazione nella quale fa riferimento alla città di Iṣfahān, 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*¹³. La natura isolata della notizia e il contesto che la vede inserita in una trattazione a carattere geografico, ci inducono a ritenere che si tratti di un fenomeno peculiare della regione della città di Iṣfahān e, in quanto tale, non generalizzabile. Inoltre, il fatto che i giorni successivi a *nawrūz* potessero costituire nelle varie città e regioni del califfato un'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 del fatto che le celebrazioni di *nawrūz* prevedessero festeggiamenti che andavano dal 1° al 6 di *farwardīn*¹⁴.

A questo riguardo, va notato che nelle fonti considerate è del tutto assente ogni riferimento o allusione al “grande *nawrūz*” del sesto giorno (*ḥurdād*)¹⁵ del mese di *farwardīn*. Inoltre, è dato assolutamente non trascurabile quanto si ricava dalla

¹³Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, p. 364.

¹⁴Sul prolungarsi dei festeggiamenti di *nawrūz* vanno citati anche al-Ṭabarī e il ben più tardo Ibn al-Ġawzī, della proibizione di alcune pratiche pubbliche, che, vietate sulle prime, sarebbero infine state permesse “al terzo giorno” a seguito di grandi proteste (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, vol. XIII p. 2163; Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam*, vol. XIII p. 2163). In questo passo, però, le datazioni fornite indicano che ci si stiano riferendo piuttosto ad un *nawrūz mu'taḍidī*, riformato (Per l'approfondimento della riforma emanata nel 282/895 dal califfo al-Mu'taḍid, consistente in un ricollocamento a fini amministrativi del *nawrūz* al 1° *ḥurdād* del calendario iranico e al suo contestuale ancorare alla data siriana dell'11 *ḥazīrān* v. sez. 3.1 e successive), dunque, all'11 *ḥazīrān* e, soprattutto, che tale “terzo giorno” sarebbe coinciso in quell'anno con il 10 *ḥazīrān*, dunque da leggersi come ‘terzo giorno da quando era stata proclamata la proibizione’ e non come ‘terzo giorno delle celebrazioni’.

¹⁵Come è ben noto, il calendario iranico attribuisce un nome proprio a ciascun giorno del mese.

vastissima letteratura tecnico-scientifica di età abbaside di ambito astronomico (*zīg*). In questo tipo di opere, che costituiscono una vasta letteratura in larga parte ancora manoscritta e che non abbiamo preso in considerazione per via dell'omogeneità delle informazioni veicolate sul nostro tema, si trovano alcune sezioni riguardanti il funzionamento dei vari calendari. In tali sezioni, è ripetuto il fatto che il *nawrūz* è il giorno 1° del mese di *farwardīn*. In tali opere compaiono talora anche tavole contenenti le feste dei vari popoli. Per quanto riguarda le feste dei persiani in alcune di esse compare la menzione di un grande *nawrūz* del sei, ma non viene mai segnalata la celebrazione dei giorni che vanno dal 1° al 6 di *farwardīn*.

Non solo non abbiamo traccia di celebrazioni per il sesto giorno del primo mese iranico, ma abbiamo potuto riscontrare due menzioni del nome proprio del primo giorno di *farwardīn*: *hurmuz*. È questo un dato da porre a fronte della totale assenza di menzioni del nome proprio del sesto giorno, appunto *hurādā*. Il *nawrūz* è, infatti, precisamente chiamato col suo nome persiano di *hurmuz-rūz*, cioè giorno di *hurmuz* nei versi recitati dal poeta kufano Ḥakam al-Wadī, *mawlā* di origini persiane vissuto a cavallo tra periodo omayyade e periodo abbaside, il quale — come riportato nel *Kitāb al-aġānī* — parlò del *nawrūz* che “Oggi è *hurmuz-rūz*, [giorno] già reso grande dai *maġūs*”¹⁶. Un'altra indicazione del fatto che il *nawrūz* era considerato un unico giorno chiamato *hurmuz-rūz* è poi rintracciabile nell'opera del grande poeta di corte al-Buḥturī¹⁷, il quale, ritirando le passate lodi di *nawrūz* rivolte ad una certa donna, moglie di un suo patrono presso il quale era caduto in disgrazia e al quale indirizza il suo *hiġā*?, dice: “Mentii dicendo di te \ che eri come il sole¹⁸ a *hurmuz-rūz*”¹⁹.

In conclusione, nel corso della nostra ricerca non abbiamo riscontrato alcun elemento che permetta di ritenere che in epoca abbaside il sesto giorno di *farwardīn* fosse

¹⁶Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. XVIII pp. 106-7. Torneremo più avanti su questo passo a p. 84.

¹⁷Il 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 dedicato a questo aspetto della poetica di al-Buḥturī (Serrano, 1997).

¹⁸Nel riferimento solare si può forse vedere un'associazione con la bellezza del volto di Ğamšīd, figura mitologica dai caratteri notoriamente solari, alla cui visione, stando ad una tradizione riportata da al-Bīrūnī, iniziarono i festeggiamenti del primo *nawrūz* (Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 216).

¹⁹Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. III p. 1158.

1 *Nawrūz*: etimologia e dimensione calendariale

ritenuto *nawrūz*, né che le celebrazioni del 1° *farwardīn* proseguissero di norma fino al 6° *farwardīn*, sebbene questa seconda possibilità non sia da escludersi in via definitiva. Quel che di certo risulta a noi è che il *nawrūz* in epoca abbaside è da considerarsi come un giorno unico coincidente con il 1° *farwardīn*.

A margine della questione posta dalla durata delle celebrazioni di *nawrūz*, è da notare che sia al-Bīrūnī che al-Kisrawī, stando qui a quanto riportato dall'anonimo autore del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, attribuiscono all'età aurea del mitico sovrano iranico Ğamšīd celebrazioni ancor più ben più estese dei sei giorni summenzionati, che giungevano a occupare l'intero mese di *farwardīn*. Durante i trenta giorni di festa durante ciascuna pentade del mese avrebbe visto il sovrano impegnato nel ricevere gli esponenti di ciascun gruppo sociale, con modalità simili a quelle descritte per le celebrazioni di sei giorni dai nostri autori attribuite all'età dei grandi re della tradizione sasanide²⁰. In questo si può intravedere una parabola discendente delle celebrazioni regali di *nawrūz* concepite in parallelo a un oscurarsi della stella dei persiani e così immaginate durare trenta giorni nell'età aurea degli antichi re leggendari, sei giorni all'epoca dei re storici che vennero prima dell'*islām* e un solo giorno ai tempi in cui i nostri autori scrivono.

²⁰Pseudo-Ĝāḥiẓ, *Maḥāsīn*, p. 360; al-Bīrūnī, *Āṭār*, p. 218.

2 Il *nawrūz* di palazzo

Premessa

Le notizie ricavabili sul *nawrūz* dalle fonti in arabo di epoca abbaside sono particolarmente copiose per quanto concerne gli usi delle cerchie dell'alta società di quel tempo. In particolare — ma non esclusivamente — abbiamo sia numerosi testi di natura aneddotica riguardanti califfi, loro cortigiani e funzionari e altri personaggi di rilievo, sia un buon numero di composizioni poetiche, il cui destinatario è pur sempre personaggio appartenente alla medesima tipologia di cui sopra. Nel corso del lavoro, si è deciso, nei limiti del possibile, di analizzare separatamente le celebrazioni di palazzo¹ da quelle di strada, dedicando ai due ambiti capitoli appositi. Tale impostazione è da noi ritenuta preferibile per due motivi.

Il primo è che l'abbondanza di notizie da riferirsi all'ambito palatino non trova corrispondenza nelle fonti che trattano l'ambito popolare. Per quel che riguarda queste ultime si può notare infatti che, pur godendo dell'attenzione di alcuni autori, le celebrazioni di strada non appaiono nemmeno lontanamente documentate quanto gli usi di palazzo. Il secondo motivo è la sostanziale differenza tra le celebrazioni palatine e le celebrazioni di strada emergente dalle pur scarse fonti di cui disponiamo al riguardo di queste ultime.

In via preliminare, va osservato che, al di là dei legittimi dubbi che si possono avanzare circa l'attendibilità di informazioni ricavabili dalle opere di autori

¹Parlando di 'palazzo' non intendiamo restringere qui il campo della nostra indagine a fenomeni pertinenti alla sola corte califfale, ma vogliamo riferirci al più vasto mondo della società orbitante intorno agli ambienti di potere, di cui le cerchie della *dār al-ḥilāfa* di Baġdād sono l'esempio per eccellenza.

appartenenti agli ambienti di corte e ai circoli della buona società su fenomeni che riguardano l'ambiente popolare, va osservato che tale distinzione rispecchia uno schema di pensiero operativo nella cultura del periodo. Ricorrendo ad una distinzione presente nel lessico dell'epoca, facciamo qui riferimento a quella diversificazione di ambito che nelle nostre fonti è data dalle espressioni, in grande misura antitetiche, *ahl al-ḥāṣṣa* e *ahl al-ʿāmma*, dove la prima va a indicare per eccellenza gli ambienti del potere e, più in generale, il mondo delle persone che contano il cui nome rimane nella memoria collettiva, e la seconda il volgo, la massa indistinta in termini del tutto generici. Va notato che da un punto di vista lessicale in arabo l'etimologia dei termini non è riconducibile ai sensi di alto/basso ma piuttosto quella di individuabile/indistinto. Inoltre, tale dicotomia è così radicale che, se a palazzo il *nawrūz* appare, come vedremo nel corso di questo capitolo, quale momento adatto alla (ri)conferma dell'autorità, della gerarchia e, più in generale palesante la natura dei rapporti intercorrenti tra i componenti della società di palazzo, al contrario le rare descrizioni che abbiamo delle usanze di strada dipingono il *nawrūz* in termini che fanno pensare a una sospensione e forse addirittura ad un ribaltamento della gerarchia dei rapporti sociali costituiti.

Tenendo presente questo quadro concettuale, intendiamo riferirci, parlando degli ambienti di palazzo, a una rete di rapporti sociali che si originava e aveva il suo centro nella *dār al-ḥilāfa* e che si espandeva, in forme a questa simili, per tramite delle persone che possedevano il privilegio proprio dei cortigiani, vale a dire l'accesso alla presenza del califfo². Un ulteriore motivo che ci spinge a impiegare la categoria degli ambienti di palazzo, intesi dunque come *dār al-ḥilāfa* e ambienti socialmente circostanti, è la difficoltà, alla luce degli studi contemporanei, di utilizzare il termine corte senza incappare in ancora più intricati problemi di lessico. Come ampiamente dimostrato da El Cheikh la corte abbaside non è un'istituzione ben definita e la sua definizione raccoglie titoli, professionali od onorifici, molto diversi tra di loro tutti indicanti, a loro volta, insiemi eterogenei e fluidi di persone. Il criterio qui adottato sarà quindi quello della vicinanza ai luoghi del potere e saranno definite "di palazzo"

²Cheikh, 2010, p. 332.

quelle celebrazioni e gli usi adottati da personaggi che, direttamente o per mediazione di altri, avessero accesso alla *dār al-hilāfa* o ai circoli che a quest'ultima guardavano come modello.

La distinzione tra ambito palatino e ambito popolare or ora tracciata trova conferma teorica nelle idee di G. Vercellin sulla pregnanza delle metafore orizzontali nell'analisi delle società islamiche. Lo studioso, in un suo non recente 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”³.

Tralasciando il problema di quali fossero la diffusione e le modalità di celebrazione del *nawrūz* alla vigilia della presa del potere da parte degli abbasidi, dai numerosi richiami alle pratiche regali degli antichi re di Persia presenti nelle fonti risulta evidente che, celebrando questa festa, il califfo intendeva con la celebrazione di questa festa porsi in continuità con la tradizione regale a cui, nell'ecumene islamica, dell'epoca si attribuiva il massimo prestigio in campo politico nell'età precedente l'*islām*. Ecco che allora diventa per noi rilevante capire quale significato rivestisse il ricorso al modello regale antico (sasanide e non solo) negli ambienti di palazzo.

Le prime due sezioni di questo capitolo sono così dedicate rispettivamente ai resoconti sull'istituzione e l'origine del *nawrūz* e sulle modalità di celebrazione del *nawrūz* da parte dei re preislamici. Non s'intende qui formulare ipotesi su quali fossero effettivamente le pratiche di festeggiamento del *nawrūz* in età sasanide, né, tanto meno, intraprendere in una ricerca sulle origini del *nawrūz*. Nella prima sezione di questo capitolo ci proponiamo bensì di analizzare quanto riportato nelle fonti a nostra disposizione nel tentativo di comprendere quali fossero in età abbaside le idee sull'origine del *nawrūz*, in quanto è dato che rende evidente l'eventuale legame tra *nawrūz* e regalità universale in termini iranici. Nella seconda sezione, dedicata alle modalità di celebrazione del *nawrūz* lo studio si concentrerà sulle fonti in cui è possibile

³Vercellin, 1996, pp. 22-3

ravvisare l'elaborazione di un modello per le pratiche della società abbaside di ambito palatino. Anche qui va tenuta presente la natura dei testi presi in esame, che non miravano a fornire un quadro della realtà storica preislamica, bensì un modello di regalità antico e autorevole, nel quale gli eredi della tradizione regale iranica potessero rispecchiarsi.

Le sezioni successive (2.3, 3.4, 2.5 e 2.6) mirano a fornire un quadro omogeneo delle varie pratiche del *nawrūz* di palazzo ricostruite sulla base delle fonti. Nella sezione 2.3 prendiamo in esame l'insieme di notizie desumibili dalle fonti in merito ai doni di *nawrūz*, che costituiscono l'aspetto centrale delle celebrazioni di *nawrūz* in ambito palatino. Lo studio è stato condotto determinando in che cosa i doni di *nawrūz* possano essere considerati *tipologicamente* differenti da un più generico omaggio (*hadiyya*) tanto comune nella letteratura di questo periodo. Poi abbiamo proceduto allo studio delle fonti disponibili, includendo sia i discorsi normativi formulati in età abbaside sui doni di *nawrūz*, sia le descrizioni di singoli doni conservati nelle opere considerate. Lo studio è stato condotto da un lato, quale verifica delle informazioni contenute nel primo tipo di testi sulla base di quanto risulta dalle descrizioni dei doni e, dall'altro, quale valutazione complessiva dei dati estrapolati dalla letteratura relativa al dono di *nawrūz*.

La sezione 2.4 riguarda lo studio degli omaggi poetici, genere letterario la cui relazione con la regalità califfale in epoca abbaside è ampiamente riconosciuta⁴. Nell'affrontare questo aspetto, ci siamo concentrati sullo sviluppo storico delle composizioni di lode in occasione del *nawrūz*. I panegirici presi in esame, inizialmente associati alla pratica stessa del dono di *nawrūz* e, solo a partire dalla metà del III/IX secolo, presenti come composizioni del tutto a sé stanti, sono stati contestualizzati in riferimento all'autore e al destinatario. Questo ci ha consentito di formulare una proposta di periodizzazione per quello che si può considerare un aspetto di grande rilevanza delle celebrazioni di *nawrūz* nella società palatina dell'epoca abbaside.

Nella sezione 2.5 ci concentriamo sulle notizie reperibili nelle fonti a proposito

⁴Sperl, 1977; Stetkevych, 2002.

della pratica detta *samāğat al-nayrūz*. Sebbene questa forma di spettacolo, o 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 secolo, le celebrazioni palatine del *nawrūz*. Come vedremo la *samāğā* riveste inoltre caratteri di notevole interesse ai fini della ricostruzione di un quadro organico del valore politico e sociale delle celebrazioni di *nawrūz* in epoca abbaside.

Infine, sulla base di quanto elaborato nelle cinque sezioni precedenti, abbiamo dedicato una sezione a parte 2.6 all'argomentazione relativa al significato politico del *nawrūz* di palazzo, in particolare in relazione sia al più generale e assodato iranismo dell'età abbaside, sia al valore che questa festa, di carattere spiccatamente regale, poteva avere nel discorso politico abbaside sulla legittimità califfale.

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

Quali erano per gli autori considerati le ragioni che portarono all'istituzione del *nawrūz* e quali gli avvenimenti storici o mitico-legendari legati all'adozione di questa ricorrenza? La questione è per noi rilevante, perché la comprensione del significato rivestito dalle celebrazioni di *nawrūz* in ambito palatino durante il periodo abbaside passa anche attraverso l'analisi di quelli che, in quegli stessi ambienti, erano considerati gli episodi fondativi delle celebrazioni stesse.

A questo proposito, possiamo fin da subito affermare che uno sguardo complessivo alle fonti riguardanti il tema consente di rilevare un solido legame tra il *nawrūz* e le concezioni relative alla regalità universale in chiave iranica. Infatti, l'istituzione del *nawrūz* è sovente posta, dalle nostre fonti, in relazione a sovrani mitici dell'antico passato preislamico. I sovrani a cui, in alternativa, le fonti connettono l'istituzione del *nawrūz* sono per lo più Ğamšīd e Afrīdūn. Altre attribuzioni — come vedremo — sono da ricondursi in ultima analisi a queste due medesime figure. 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 è mirato 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 collegato a queste due grandi figure del mito iranico attraverso quanto ci dicono le fonti dell'età abbaside⁵.

Ğamšīd è l'archetipo della regalità. È un eroe culturale⁶, gli si è attribuisce la strutturazione della società in caste, anche se, nonostante la cosa sia ribadita da più di un autore arabo, è questo un argomento su cui sappiamo ben poco. Alcune fonti,

⁵A 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) e anche sotto il profilo economico (Heidemann, 1998; Morony, 2004). Ciò nonostante, manca ancora uno studio approfondito sulla percezione e la funzionalità 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 queste due figure.

⁶Skjærvo, 2012.

tra le seguenti, gli attribuiscono l'ampliamento delle dimensioni del mondo ritenuto opera sua, secondo al-Maqdisī a opera sua o opera di Dio stesso, come riporta il poligrafo al-Bīrūnī con più attenzione alla sensibilità monoteista. Ğamšīd è, quindi, per i letterati di epoca abbaside, il sovrano del mondo, l'autorità universale. Il suo ruolo di eroe culturale Ğamšīd è caratteristica che emerge dalle opere del periodo abbaside, in cui si attribuiscono a questo mitico sovrano alcune fondamentali invenzioni e scoperte. Come riporta al-Bīrūnī, sue sarebbero, così, l'invenzione del processo estrattivo dello zucchero di canna — occorsa peraltro a *nawrūz* — i primi edifici in mattone, l'istituzione del calendario e la diffusione della scrittura. Sua ideazione, inoltre, sarebbe il sistema irriguo dell'altopiano iranico. Infine, è importante notare che, per molti, anche se non per tutti, gli storici arabi di età califfale, Ğamšīd sarebbe stato il corrispondente del Sulaymān coranico, cioè il Salomone biblico⁷. In sintesi, Ğamšīd è il sovrano del mondo durante l'età dell'oro, sotto la cui guida uomini, animali e natura prosperano. Figura archetipica egli è il modello primo di autorità regale legittima e universale.

Sul rapporto della figura regale di Ğamšīd con la festa di *nawrūz*, al-Bīrūnī, a cavallo tra IV/X e V/XI secolo, riporta tre diverse tradizioni, nelle quali lo studioso di origini iraniche espone i motivi che portarono all'istituzione della festa di *nawrūz*. Tutte e tre queste tradizioni si riconnettono connesse al momento dell'incoronazione di Ğamšīd:

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 [riporta quanto segue:] Ğamšīd, avendo ottenuto il suo carro⁸, lo sfruttò per la

⁷Quest'ultimo dato è utile a comprendere una tradizione, riportata in al-Bīrūnī, che attribuisce a Sulaymān l'istituzione del *nawrūz*. Su questa identificazione, si veda Mottahedeh, 2013, p. 256.

⁸La fonte si riferisce al mitico carro che Ğamšīd si fece costruire dai demoni dopo averli soggiogati e il volo i 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.

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 avevano assistito. La gente si divertiva a saltare, appoggiandosi prima s'una gamba e poi sull'altra, imitando [il volo] di Ğamšīd.

Altri sostengono che Ğam, durante un viaggio in giro per il paese, giunse ai confini dell'Ādarbayġān. 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.⁹

A queste tradizioni, connesse al riconoscimento della legittimità regale di Ğamšīd, al-Bīrūnī aggiunge anche la versione secondo cui l'istituzione del *nawrūz* risalirebbe al Sulaymān coranico:

Un esponente della scuola *ḥašwiyya*¹⁰ riferisce che, 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 āmad*», 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 disperse davanti a lui, lasciandogli anche in dono la

⁹Al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 216. {Rif. 2b}.

¹⁰La dottrina di questa scuola è ancora poco conosciuta nei suoi dettagli. Sappiamo però che insisteva su posizioni anti-muʿtazilite, culminanti secondo alcuni in un aperto antropomorfismo di Dio e che trovavano appoggio principalmente nell'ambiente dell'*ahl al-ʿamma*. sul piano generale 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, pp. 1-2; Zaman, 1997, pp. 54-56).

zampetta di una locusta. Questo è il motivo per cui si versa l'acqua e si fanno doni a *nawrūz*.¹¹

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* è istituito come 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 da leggersi come riferimento alla figura di Ğamšīd.

Anche il celebre storiografo Abū Ğa'far Muḥammad al-Ṭabārī (m. 310/923) riporta tradizioni dello stesso tenore nel suo celebre *Kitāb ta'riḥ al-rusul wa al-mulūk*. Lo storiografo, anch'egli come al-Bīrūnī di origini iraniche, fa risalire l'istituzione della festa di *nawrūz* allo spettacolare e rapido volo nei cieli che Ğamšīd avrebbe compiuto su di un carro di vetro:

[... e avendoli sottomessi] ordinò ai demoni¹² che gli costruissero un carro 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*¹³. In virtù di quella meravigliosa visione, [la gente] fecero di quel giorno il *nawrūz*.

Ğamšīd ordinò loro di fare del *nawrūz* e dei successivi cinque giorni¹⁴ una festa, [affinché] 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 trecentosedici anni del suo regno essi non furono afflitti da

¹¹Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 215. {Rif. 2c}

¹²Ar. "šayāṭīn".

¹³Vale a dire il giorno *hurmuz* di *farwardīn* (si veda cap. 1).

¹⁴Anche in questo caso possiamo notare come il *nawrūz* in senso proprio sia definito con l'unico giorno del 1° *farwardīn*, a cui, nell'Irān antico si sarebbero fatti seguire cinque giorni di festeggiamenti. Tuttavia, resta incerto se tali celebrazioni, di sei giorni in totale, fossero effettivamente in uso nell'epoca abbaside. Su questo punto abbiamo argomentato più per esteso a p. 23.

alcuna delle sventure dalle quali Dio – glorioso e onnipotente – aveva promesso di preservarli.¹⁵

Anche la versione di al-Ṭabarī presenta quale motivazione per l’istituzione delle celebrazioni di *nawrūz* evidentemente lo stesso tema del riconoscimento della regalità di Ğamšīd, in conseguenza della manifestazione della sua propria grandezza. La notizia del volo mitico di Ğamšīd, quale occasione nella quale fu istituita la festa di *nawrūz* è riportata anche dal *Kitāb ġurar mulūk al-fars* di al-Ṭa^cālibī, con alcune divergenze rispetto alla versione fatta propria da al-Bīrūnī e al-Ṭabarī:

Ğamšīd impose [ai demoni] di costruire un carro in avorio e legno di tek, coperto di broccato. Montò [su questo carro] e ordinò ai demoni di sollevarlo sulle loro spalle, affinché lo innalzassero in volo tra cielo e terra. [Viaggiò] da 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 loro festa più grande, chiamandolo *nawrūz*. Fecero questo rendendo lode a Dio per aver concesso al loro re una tale grandezza e potenza.¹⁶

Il passo del quale si è qui proposta una traduzione è parte di una più ampia sezione dedicata al regno di Ğamšīd nel suo complesso. Vale la pena rilevare che al-Ṭa^cālibī apre questa sezione menzionando della supposta identità (l’autore impiega termine “*yuqālu*” per introdurre il discorso, traducibile con “si dice”) ravvisabile tra Sulaymān b. Dawūd e Ğamšīd, a cui facevamo riferimento nel contestualizzare il passo in al-Bīrūnī attribuito ad un sapiente della scuola *hašwiyyā*.

Ulteriori notizie in sostanziale accordo con le tradizioni fatte proprie da al-Ṭabarī, al-Bīrūnī e al-Ṭa^cālibī sono riscontrabili nell’opera di Abū Hilāl al-^cAskarī (m. 400/1010). Infatti, egli, forse originario del Ḥuzistān egli stesso, ma sicuramente allievo

¹⁵Al-Ṭabarī, *Ta^rrīḥ*, vol I pp. 180-181. {Rif. 3a}.

¹⁶Al-Ṭa^cālibī, *Ġurar*, p. 13. {Rif. 4a}.

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

del letterato Abū Aḥmad al-^cAskarī che da quella regione certamente proveniva¹⁷, nel suo *Kitāb al-awāʿil* attribuisce a Ğam¹⁸, nome col quale alcune fonti arabe indicano Ğamšīd, l'istituzione del *nawrūz*. Abū Hilāl al-^cAskarī precisa però che, sebbene il giorno di *nawrūz* fu innalzato al rango di celebrazione solo col regno di Ğam, il giorno del 1° *farwardīn* era già di per sé tenuto in grande considerazione anche prima dell'istituzione del *nawrūz* in quanto tale:

La religione era già stata distorta prima del regno [di Ğam], sicché, una volta salito al trono, egli la rinnovò. Ciò facendo, manifestò la propria giustizia, ragion per cui il giorno in cui divenne re fu chiamato [da quel momento] *nawrūz*, vale a dire ‘giorno nuovo’. Successivamente, la parola fu arabizzata in *nayrūz*, seguendo la forma della parola *ṭayqūr*.

I persiani ritengono che, presso gli gnostici¹⁹, 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 (*yawm al-qiyāma*).²⁰

Prima di considerare globalmente le quattro fonti dei quali abbiamo qui voluto proporre una traduzione, pensiamo utile notare che, nella tradizione riportata nel *Kitāb al-awāʿil*, il *mihraġān* compare quale momento di chiusura, connesso come abbiamo appena visto alla fine dei tempi, rispetto ad un *nawrūz* che ha chiaro carattere di apertura, connesso al momento della creazione. Questa, potremmo dire, ‘percezione’ dei rispettivi ruoli delle due simmetriche festività iraniche è certamente da interpretare in relazione al fatto che, da un punto di vista stagionale, il *nawrūz* inaugura la stagione calda e il *mihraġān* la chiude. In aggiunta a questo è possibile avanzare un’ipotesi

¹⁷Fück, 2012c.

¹⁸Ar. “Ğam al-malik”.

¹⁹Ar. “ahl al-ma^crifa”.

²⁰Al-^cAskarī, *Awāʿil*, p. 279. {Rif. 5a}.

circa un possibile ruolo amministrativo e fiscale del *mihraġān*. Infatti, se è possibile affermare con una certa sicurezza che il *nawrūz* fu, nelle terre orientali del califfato corrispondenti all'area mesopotamica e all'altopiano iranico, data di collocazione dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*²¹, ecco che per la corrispondente procedura o scadenza detta *iglāq al-ḥarāġ*²² non disponiamo di una collocazione certa. Ci chiediamo, insomma, se non sia possibile che il *mihraġān* fosse la sede, perlomeno ideale, della chiusura delle procedure di riscossione della tassazione *ḥarāġ*. Va da sé che, non essendo il *mihraġān* l'oggetto della nostra ricerca in questa sede, non siamo in grado di fornire una risposta ed è bene sottolineare che, nell'avanzare questa ipotesi, si vuole solo indicare una possibile linea di ricerca futura.

Tornando all'argomento centrale di questa sezione, notiamo che, nel complesso, al-Bīrūnī, al-Ṭabarī, al-Ṭa^cālibī e al-^cAskarī, pur nella diversità dei passi riportati, connettono l'istituzione del *nawrūz* a momenti di riconoscimento dell'autorità regale di Ğamšīd. Nel primo caso si tratta della salita al trono del sovrano, nei successivi due dell'acclamazione popolare in seguito ad una prova concreta della dignità regale di Ğamšīd.

Oltre a queste notizie dobbiamo considerare quanto riportato nel *Kitāb muḥaḍarāt al-udabā'*³ e nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*. Entrambi i testi attribuiscono l'istituzione del *nawrūz* ad Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ğahān, un titolo onorifico che in questo caso indica chiaramente Ğamšīd, dato che, al regno di questo sovrano Kay Ḥusraw b. Abarwīz Ğahān, entrambi gli autori fanno seguire la narrazione del millenario regno dell'usurpatore Bīwarāsf che, secondo la storia tradizionale iranica avrebbe preso il potere dopo aver ucciso Ğamšīd. La parabola di Bīwarāsf, che alcune fonti arabe chiamano al-Ḍaḥḥāk, si sarebbe conclusa per mano di Afrīdūn. Egli, secondo al-Bīrūnī e al-Ṭabarī, avrebbe incatenato al monte Danāwaband l'usurpatore o, seguendo la versione di Ibn al-Faḳīh al-Hamaḍānī, lo avrebbe ucciso. Entrambi gli

²¹L'espressione è traducibile con "apertura dell'annata fiscale" e gli studiosi delle questioni amministrative del periodo califfale, tra quali citiamo qui Bosworth, intendono tale procedura come l'inizio delle operazioni di raccolta delle tasse sulla terra. Abbiamo dedicato un capitolo (v. cap. 3) a parte alla discussione della rilevanza fiscale e, in generale, amministrativa del *nawrūz*.

²²Bosworth, 1969, pp. 134-135.

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

autori che stiamo considerando ora, al-Rāgīb al-Iṣbahānī e l'anonimo pseudo-Ġāḥiẓ riportano con le stesse parole:

L'origine del *nayrūz* 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'Irānšahr, cioè la terra di Bābil, rendendolo più coeso e saldo. Il suo regno fu istituito il giorno di *nayrūz* e [a partire a questo] modellò il calendario dei persiani. Regnò mille e cinquanta anni²³.²⁴

I due autori divergono sull'autorità dalla quale questa narrazione deriverebbe. L'anonimo autore del *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, che avrebbe operato a partire dalla metà del III/IX secolo in area irachena, indica nel poeta e uomo di lettere, a lui coevo o di poco anteriore, al-Kisrawī come propria fonte. Al-Rāgīb al-Iṣfahānī, che è autore di molto successivo vissuto nel VI/XII secolo, attribuisce invece queste parole al califfo al-Maʿmūn, il quale, appurata l'ignoranza in materia dei suoi compagni, procede a illustrare le origini delle tre principali feste iraniche: *nawrūz*, *mihraġān* e *sadaq*. Dal confronto tra le due attribuzioni è possibile vedere il trasferirsi alla figura califfale della sede della sapienza riguardante il *nawrūz*. Tale evoluzione a nostro parere tende a confermare il permanere di una connessione diretta tra ideali di regalità iranica e celebrazione del capodanno iranico. Il fatto che sia il califfo, e peraltro un califfo ancora padrone della propria sovranità quale fu al-Maʿmūn, a essere posto come più autorevole depositario delle nozioni circa le origini tradizionali del *nawrūz* si configura come il riconoscimento a quello stesso califfo, e indirettamente all'ufficio califfale e alla dinastia abbaside, di caratteri di regalità universali di derivazione iranica, nella concezione dei nostri autori. Questo processo di idealizzazione, per cui intellettuali del VI/XII secolo costruirono intorno ai califfi della prima epoca abbaside secolo determinati modelli regali, operando alterazioni o rielaborazioni di notizie e aneddoti recuperati

²³La durata qui attribuita al regno di Ğamsīd è inusuale per la storiografia tradizionale, la quale gli riconosce, di norma, un regno di settecento anni. Al-Rāgīb al-Iṣfahānī, linguista ed esegeta del VI/XII secolo, fa seguire al passo citato il resoconto del regno di Bīwarāsf, della durata di mille anni, e il racconto dell'istituzione del *mihraġān* da parte di Afrīdūn duemila e cinquanta anni dopo. È chiaro che i mille e cinquanta anni di regno attribuiti a Ğamsīd non sono frutto di una svista.

²⁴Al-Rāgīb al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, vol. IV p. 567; pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin*, p. 360. {Rif. 6a}.

da fonti coeve ai califfi *antichi* o comunque più vicine nel tempo agli anni di loro interesse, è stato ben illustrato, per il caso del califfo al-Mu^ctaḍid, da J. Bray. Nel suo recente articolo *A Caliph and his Public Relations*²⁵, J. Bray ha preso in esame alcuni casi di riutilizzo di aneddoti, originariamente contenuti nelle opere del *qāḍī* Abū ^cAlī al-Muḥassin al-Tanūḥī (m. 384/994), da parte dello storiografo di epoca selgiuchide Ibn al-Ġawzī, il quale così facendo mirava alla costruzione di un'immagine del califfo al-Mu^ctaḍid 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 di storiografo alcuni elementi con lo scopo di far risaltare, negli aneddoti e nelle notizie riferite a proposito di al-Mu^ctaḍid, 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 e della loro parziale alterazione, inscenò nella sua prosa un esemplare comportamento politico e personale da parte al-Mu^ctaḍid, allo scopo di far risaltare la sua ottemperanza al precetto coranico di ordinare il bene e proibire il male.

Ecco che, per le questioni che abbiamo posto in questo lavoro, è interessante notare come, al pari di meccanismi di legittimazione del potere di ispirazione inequivocabilmente islamica, si sia mantenuta durante secoli di splendore della dinastia abbaside un'idea di legittimità che affondava le proprie radici nella tradizione iranica e come, di questa tradizione, al-Ma³mūn fosse considerato l'interprete più sincero da una parte degli esponenti dell'*élite* cultura di epoca successiva. Una simile concezione emerge, peraltro, anche in un passo de *Kitāb al-murūġ al-dahab* di al-Mas^cūdī nel quale il dotto amico intimo di al-Rāḍī, Abū al-Ḥasan al-^cArūḍī, trova il califfo solo e sconcolato nelle sue stanze, mentre al suo orecchio giungono gli schiamazzi degli animati festeggiamenti per il *mihraġān* dell'*amār* Baġkam. Abū al-Ḥasan al-^cArūḍī invita dunque il califfo a prendere ad esempio al-Ma³mūn, il quale festeggiava le

²⁵Bray, 2004.

feste “dei re persiani” con i propri compagni, bevendo, ricevendo doni e dispensando monete nuove. Al-Rāḍī — come riferisce il contemporaneo al-Masʿūdī — accolse il consiglio e poté, così, rallegrarsi anche dell’arrivo dei doni da parte di Baġkam, segno del riconoscimento da parte di questi della sua autorità²⁶.

Per tornare alle figure considerate fondanti le tradizioni di *nawrūz*, va osservato che non tutte le opere da noi consultate riconducono l’istituzione del *nawrūz* al regno di Ğamšīd. Infatti, nell’opera del geografo Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī (m. 289/902) intitolata *Muʿġam kitāb al-buldān* si trova una tradizione alternativa, che attribuisce ad Afrīdūn l’istituzione di questa festa, a celebrazione della vittoria del grande eroe leggendario su Bīwarāsf, che l’autore indica col suo nome arabo al-Ḍaḥḥak. La medesima tradizione è presente anche nel *Kitāb al-kāmil fī al-taʿrīḥ*, che ne riporta una variante alla quale accenneremo più avanti. Prima di esaminare il passo di Ibn al-Faqīh al-Hamaḍānī, è opportuno delineare le peculiarità della figura di Afrīdūn così come risulta dalle fonti del periodo abbaside.

La figura di Afrīdūn in età abbaside è quella del valoroso eroe che sconfisse il mostruoso Bīwarāsf, l’odiato usurpatore del trono di Ğamšīd. La sua nascita è geograficamente collocata da al-Ṭabarī nelle vicinanze del monte Danābawand, monte che riveste — come abbiamo già avuto modo di vedere — grande importanza nell’orizzonte culturale iranico. Già fin dalla nascita, Afrīdūn è costretto a vivere nascosto da tutti, per sfuggire a Bīwarāsf, il quale, avendo usurpato con la violenza il trono che era stato di Ğamšīd, non può certo tollerare la sopravvivenza di un legittimo erede del suo predecessore. Il regno di Bīwarāsf si configura così come l’archetipo del potere illegittimo e oppressivo. Bīwarāsf, uomo mostruoso dalle cui spalle spuntano le teste di due voraci serpenti, che solo il cervello umano poteva placare, ricorre al sacrificio dei suoi sudditi per nutrire quei due mostri, che altrimenti avrebbero finito col divorarlo. La popolazione sopporta ogni tipo di angherie sinché un uomo di grande nobiltà d’animo, anche se di bassa estrazione sociale, di nome Kābī (pers. Kāwa), dichiara aperta la rivolta, raccogliendo intorno alla propria carismatica figura un

²⁶Al-Masʿūdī, *Murūġ*, vol. VIII pp. 341-342.

grande esercito, che, sotto la guida del legittimo sovrano, il giovane Afrīdūn, finirà col cacciare l'usurpatore. La sconfitta di Bīwarāsf conosce esiti diversi. Si risolve con la sua uccisione, stando alla versione della leggenda riportata da Ibn al-Aṭīr e dal *Kitāb al-mahāsīn wa al-aḍḍād*, e con l'incatenamento del mostruoso re nelle viscere del monte Danābawand nella versione riportata da al-Bīrūnī.

Come Ğamšīd, anche l'Afrīdūn delle fonti in arabo del periodo del periodo abbaside è anche 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 svezzamento grazie al latte della meravigliosa giovenca chiamata Barmāyūn, nonché del suo uso di cavalcare tori. Per quanto riguarda la sua identificazione con personaggi della tradizione biblico-coranica, va detto che tra le figure biblico-coraniche Afrīdūn è perlopiù associato a Nūḥ e, in alternativa, a Nimrūd. Ciò, per esempio, spiega perché il poligrafo Abū Ḥanīfa Aḥmad al-Dīnāwarī, nel *Kitāb aḥbār al-ṭīwal*, unica opera giunta sino a noi, attribuisce l'istituzione del *nawrūz* alla figura di Nūḥ²⁷.

Tornando al testo di al-Hamaḍānī, il passo del *Muḥtaṣar kitāb al-buldān*, conservato nel capitolo su Qazwīn, Zanḡar e Abhar, riporta quanto segue:

Alcuni persiani ritengono che Afrīdūn lo [scil. *al-Ḍaḥḥāk*] uccise il giorno di *nawrūz* e che i persiani dissero per questo «*imrūz nū kurūz*» vale a dire “accogliamo quest'epoca con un giorno nuovo», istituendolo, così, come festa.²⁸

La versione riportata da Ibn al-Aṭīr coincide con quella di al-Hamaḍānī, ma lo storiografo curdo del VI-VII/XII-XIII secolo aggiunge che al-Ḍaḥḥāk era stato incatenato nel giorno di *mihraḡān*²⁹. In questo egli concorda con quanto riportato in proposito anche da al-Ṭabarī e al-Bīrūnī e si potrebbe parlare di un'armonizzazione

²⁷Al-Dīnāwarī, *Ṭīwal*, p. 3.

²⁸Al-Hamaḍānī, *Muḥtaṣar*, p. 278. {Rif. 7a}

²⁹Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, vol. I p. 76.

di queste due versioni, nel senso che quella di al-Hamadānī, che connette il *nawrūz* con Afrīdūn e con l'uccisione dell'usurpatore Bīwarāsf, e quella di al-Ṭabarī e al-Bīrūnī, che attribuiscono ad Afrīdūn e l'incatenamento di Bīwarāsf al monte Danāwband l'istituzione del *mihraġān*, piuttosto che quella del *nawrūz*. Come abbiamo visto, infatti, in questi due autori l'istituzione del *nawrūz* alla figura di Ğamšīd. Come nel caso delle attribuzioni a Ğamšīd, anche la versione che vede in Afrīdūn l'istitutore e l'ispiratore delle celebrazioni di *nawrūz* presenta questa festa come riconoscimento del legittimo sovrano da parte dei suoi sudditi. Il *nawrūz* è così il giorno in cui il sovrano universale vede riconosciuta la propria regalità. Tale aspetto è rilevante nelle pratiche legate al *nawrūz* abbaside di palazzo e, come vedremo nelle sezioni che seguono, pervade le celebrazioni di *nawrūz* alla corte dei califfi, che — come già osservato — costituiscono a loro il modello di quelle messe in atto nei circoli secondari, che gravitavano attorno ai personaggi importanti e ai membri del *maġlis* sovrano. In conclusione, quel che le fonti di epoca abbaside ci narrano sulle origini del *nawrūz* esprime chiaramente il peso politico che le celebrazioni del *nawrūz* avevano in relazione alla figura del sovrano e al concetto tardo antico di sovranità universale, di cui il califfato è l'espressione in ambito islamico³⁰.

³⁰Al-Azmeh, 2007, p. 229.

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

Il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, opera anonima del III/IX secolo attribuita tradizionalmente ad al-Ġāḥiẓ, contiene una dettagliata descrizione della cerimonia che, in epoca preislamica, avrebbe avuto luogo la notte e la mattina di *nawrūz* nelle stanze del sovrano. La cerimonia ruota intorno all'interazione tra il sovrano e un giovane di aspetto e modi gradevoli, chiamato, o forse meglio definito, *huḡašta*, termine persiano traducibile con 'felice e prospero'.

La fonte del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* è probabilmente il *Kitāb al-a^cyād wa al-nawārīz* di al-Kisrawī. In questo senso l'indicazione dell'autore è chiara e il fatto che l'intero passo, intitolato *maḥāsīn al-nayrūz wa al-mihraḡān* sia dedicato solo agli usi propri di questa festa rende plausibile l'ipotesi che facesse parte di un lavoro dedicato alle celebrazioni di varie festività, ma attento in particolare a quelle di *nawrūz*. Il *Kitāb al-a^cyād wa al-nawārīz*, del quale abbiamo menzione nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, non è giunto sino a noi e, quindi, il presente passo, del quale intendiamo proporre una traduzione in italiano, risulta essere la fonte in arabo più antica a proposito di questo uso. Lo stesso passo ci risulta essere stato fatto proprio da fonti più tarde, infatti è riportato, con alcune variazioni, sia dall'autore persiano del *Nawrūznāma*³¹ (V-VI/XI-XII secolo) sia dal letterato egiziano al-Nuwayrī (677/1279-733/1333) in epoca più tarda. Tuttavia, per quanto riguarda il l'arco temporale considerato nel presente lavoro, non abbiamo riscontrato nelle pur numerose fonti in arabo da noi consultate altre descrizioni che possano ricondursi alla cerimonia di *huḡasta*. Tale lacuna sembrerebbe militare a favore dell'ipotesi secondo la quale la cerimonia di *huḡasta* non fece parte del cerimoniale di epoca califfale, anche se non si può considerarla una prova conclusiva in proposito, in quanto va debitamente considerato il fatto che numerose opere del periodo da noi considerato (II-V/VIII-XI secolo) sono notoriamente perdute. A questo proposito potrebbe considerarsi dirimente il fatto che

³¹Sul passo in questione, così com'è riportato dal *Nawrūznāma*, è disponibile lo studio *Le Nawrūzī selon le Nawrūz-nāma* (Cristoforetti, 2007-8).

l'idea che la visione di una persona gradevole costituisca il migliore augurio possibile che si possa avere nel giorno di capodanno è parte del sentire comune nelle aree in cui ancora oggi si celebra la festa del *nawrūz*.

Il caso del passo sul *huǧasta* di al-Nuwayrī³² ci segnala — come dicevamo — la possibilità che altre fonti coeve al *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* siano andate perdute. Al-Nuwayrī, infatti, attribuisce il passo da lui citato alla penna di Ibn al-Muqaffa^c, il cui importantissimo ruolo nella trasmissione di elementi culturali di impronta sasanide alla produzione letteraria in arabo è ben riconosciuto. Tuttavia, nelle opere di Ibn al-Muqaffa^c superstiti non compare alcunché per quel che riguarda la cerimonia del *huǧasta*. Dettagli di maniera al riguardo sono reperibili nel già citato *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, dove si riporta quanto segue:

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 *huǧasta* 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*³³, parole che significano “crebbe”, “che cresca”, “crescita”, “abbondanza”, “gioia

³²È disponibile una traduzione francese ad opera di M. Espéronnier della sezione che al-Nuwayrī dedica alle feste islamiche, persiane, cristiane ed ebraiche (Espéronnier, 1985).

³³Questi termini sono trascrizioni arabe di parole persiane di buon augurio (Cristoforetti, 2007-8, p. 86).

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.³⁴

Come abbiamo notato in apertura, le fonti non forniscono elementi che consentano di ritenere che il passo descriva una cerimonia praticata, perlomeno in questa forma, in epoca califfale. Tuttavia, è possibile tracciare un collegamento tra la preparazione del vassoio descritta nel passo di cui è stata proposta una traduzione e usanze attestate ancora oggi. Infatti, il vassoio d’argento preparato come descritto nel *Kitāb al-mahāsīn wa al-ʿaddād*, 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*. A proposito del passo ora tradotto Sh. Shahbazi, autore della voce *haft sīn* in *Encyclopaedia Iranica*, sostiene che non si possa addurre alcuna analogia con lo *haft sīn* in quanto molti elementi essenziali non iniziano per *sīn* e che gli oggetti iniziati per *sīn* sono più di sette³⁵. Di diverso avviso è però S. Cristoforetti, il quale, studiando la versione dello stesso passo contenuta nella *risāla* persiana intitolata *Nawrūznāma*, ritiene che l’espressione *haft sīn* sia l’esito finale di un organario *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 semi di granaglie diverse, ognuna con un riferimento esplicito alle sette regioni del mondo)”³⁶. L’ipotesi potrebbe avere una parziale conferma nel fatto che anche la versione riferita da al-Nuwayrī sulla scorta di Ibn al-Muqaffa^c sottolinea l’importanza del numero sette nella composizione del vassoio:

Ibn al-Muqaffa^c riporta che [... il re] si sedeva ed entrava un uomo di bell’aspetto con una ciotola d’argento con grano, orzo, fave³⁷, ceci, sesamo,

³⁴Pseudo-Ġāhiz. *Mahāsīn*, pp. 360-2. {Rif. 6b}.

³⁵Shahbazi, 2012.

³⁶Cristoforetti, 2007-8, pp. 90-91.

³⁷Ar. “ḡulbān”, Lat. *Vicia Peregrina* e conosciuta in italiano anche con il nome “veccia smussata”.

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

riso — e di ognuno sette spighe e nove chicchi —, un pezzo di zucchero e *dirham* e *dīnār* nuovi di zecca.³⁸

Il riferimento allo zucchero e alle monete appena coniate trova, inoltre, eco in alcuni resoconti di doni, nei quali — come vedremo in seguito — dolci e monete nuove di zecche compaiono a più riprese quali oggetti di modesto valore da donarsi in occasione del *nawrūz* (si veda la sez. 2.3).

Il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, inoltre, riporta 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 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 Ğālūt³⁹ 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 giocare.

³⁸Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, vol. I p. 186. {Rif. 8a}.

³⁹Corrispondente al Golia Biblico.

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 cinquanta fionde. Poi faceva omaggio [agli amministratori] dell'autorità sulle terre del suo regno.⁴⁰

Il passo prosegue con la descrizione di alcuni usi agricoli legati alla rinascita delle sementi, benedette dal sovrano (abbiamo proposto una traduzione del passo a p. 49).

I dati generali emergenti dal passo sono utili a comprendere la natura politica della celebrazione. Pur ribadendo che con ciò non si vuole suggerire che in età abbaside si sia verificata un'adozione di usi di età sasanide *sic et simpliciter*, riteniamo che le concezioni di fondo riguardanti la natura del *nawrūz* veicolate da questo passo si possano considerare specchio della percezione che di questa festa si aveva nel periodo di nostro interesse. In questo senso — in termini cioè di valore politico degli usi di *nawrūz* — riemerge qui il carattere eminentemente regale della festa del *nawrūz*: è l'intera la società e *in primis* gli ambienti più vicini al sovrano a dedicare al re le proprie celebrazioni. Egli è il cardine su cui insistono sia la cerimonia di *huğasta* sia i riti di rinascita agricola descritti nella seconda parte del passo.

In un'ottica più generale di riconferma annuale della gerarchia sociale, di cui l'omaggio al sovrano è il momento culminante, è leggibile la tradizione, riportata da vari autori di epoca diversa⁴¹, secondo cui le celebrazioni dei re persiani antichi in occasione del *nawrūz* prevedevano il ricevimento di ognuna delle caste che componevano la società, nell'arco di più giorni consecutivi. Da notare che si tratta delle medesime caste la cui istituzione — come abbiamo visto nella sezione precedente — è attribuita dalle nostre fonti al re mitico Ğamšīd, l'istitutore del capodanno iranico quale momento di celebrazione della regalità universale e del rinnovamento del mondo.

⁴⁰Pseudo-Ĝāhiz, *Maḥāsīn*, pp. 362-363. {Rif. 6c}.

⁴¹Pseudo-Ĝāhiz, *Maḥāsīn*, p. 360; al-^cAskarī, *Awāʿil*, p. 143 e 280; al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 218-9; Ibn Ḥamdūn; *Tadkīra*, p. 234.

2.3 I doni di *nawrūz*

Quanto le nostre fonti ci hanno conservato riguardo i doni di *nawrūz* costituisce l'oggetto di studio di questa terza sezione. Scopi primari ne sono la sistematizzazione delle informazioni desumibili da queste fonti in modo da poter offrire un quadro generale della pratica del dono (*hadiyya*) in occasione del *nawrūz* e del significato espresso da questa usanza in ambito palatino durante il periodo abbaside. Un tale proposito presenta già aspetti problematici a diversi livelli.

In primo luogo, se da un lato ci proponiamo qui di studiare i doni di *nawrūz* (e solo in occasione di quest'ultimo) in età abbaside secondo le fonti letterarie edite dello stesso periodo storico, dall'altro non possiamo ignorare che, spesso, le nostre fonti ne parlano ricorrendo all'endiadi "doni di *nawrūz* e *mihraġān*" (*hadāyā al-nayrūz wa al-mihraġān*).

Riteniamo sia opportuno trattare la questione iniziando con il prendere in considerazione la fonte che teorizza esplicitamente menziona sull'istituto del "dono di *nawrūz* e *mihraġān*", enunciando i principi che sottendono a questa fondamentale componente delle celebrazioni palatine di *nawrūz*. Si tratta del *Kitāb al-tāġ*, opera anonima di metà III/IX secolo, tradizionalmente attribuita ad al-Ġāḥiḡ. Vi si afferma con estrema chiarezza che il dono al sovrano è l'elemento in comune tra i diversi costumi propri delle due massime festività iraniche:

È un diritto del sovrano ricevere doni a *nawrūz* e *mihraġān*, e questo perché si tratta [dei due momenti che dividono] le due stagioni dell'anno. [Infatti] il *mihraġān* 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 *mihraġān* [...] ⁴²

La motivazione (*sabab*) fornita dall'autore è rivelatoria: il diritto del sovrano a ricevere i doni di *nawrūz* e *mihraġān* è legata al riproporsi stagionale del ciclo di rinnovo de tempo (anno), che, come la sua autorità, è necessario e universale.

L'espressione *hadāyā al-nayrūz wa al-mihraġān* appare, oltre che nel passo appena citato, in riferimento ad un tipo di tassa del periodo omayyade, nota alle fonti

⁴²Pseudo-Ġāḥiḡ, *Tāġ*, p. 149. {Rif. 9a}.

abbasidi⁴³ in particolare per la sua abolizione nel contesto della riforma fiscale operata dal califfo °Umar b. °Abd al-°Azīz. L'introduzione in ambito islamico della pratica dei doni di *nawrūz* e *mihraġān*, quale forma di prelievo fiscale⁴⁴, è fatta risalire al governatore di Kūfa al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf (si veda p. 55). nel *Kitāb al-awā°il*. In quest'opera, il letterato Abū Hilāl al-°Askarī attribuisce al governatore arabo il merito di essere stato il primo ad aver “ordinato i doni di di *nayrūz* e *mihraġān*, mentre il primo ad averli aboliti fu °Umar b. °Abd al-°Azīz”⁴⁵, il quale regnò dal 99/717 sino al 101/720. A riprova della peculiarità dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* internamente alla più generale categoria di *hadiyya* — punto su cui torneremo per esteso in questa stessa sezione — nel *Kitāb taġārib al-umam* di Abū °Alī Aḥmad Miskawayh (320-421/932-1030⁴⁶), l'espressione *hadāyā al-nayrūz wa al-mihraġān*⁴⁷ compare come rubricatura di una voce di spesa, da distinguersi da doni di altra natura. Il *Kitāb al-daḥā°ir wa al-tuḥaf*, opera a carattere compilativo del IV/X secolo (sull'attribuzione di quest'opera si veda più avanti a p. 124). dedica una voce separata ai doni dei *dihqān* iracheni per le due feste, affermando che:

I doni annuali, che i *dihqān* iracheni portavano ai re di Persia, ammontavano a dieci milioni per *nayrūz* e a cento milioni per *mihraġān*. Poi, in età islamica, li portarono ai califfi.⁴⁸

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 *mihraġān* rispetto 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

⁴³Abū Yūsuf, *Ḥarāġ*, p. 327; al-°Askarī, *Awā°il*, p. 202; al-Ṭurtūsī, *Sirāġ*, p. 405; Ibn Sallām, *Amwāl*, vol. I p. 122; Ibn Zangawayh, *Amwāl*, p. 170.

⁴⁴È possibile che il poeta omayyade al-Ġarīr (m. 111/729) si riferisca proprio a quest'obbligo fiscale quando, nel contesto di un *hiġā°* contro al-Aḥṭal (m. 92/710), deride il clan di quest'ultimo, i Banū Taġlib, di pagare un'umiliante *ġiziyat al-nayrūz* (Ġarīr, *Dīwān*, p. 76).

⁴⁵Al-°Askarī, *Awā°il*, p. 202.

⁴⁶Miskawayh sarebbe morto dunque all'età di novantotto anni. Il *Kitāb taġārib al-umam*, comunque, arriva a coprire eventi sino al 369/980 e, quindi, fu probabilmente composto negli anni successivi, ma non prima della fine del IV/X secolo.

⁴⁷Miskawayh, *Taġārib*, vol. I p. 156.

⁴⁸Pseudo-Ibn al-Zubayr, *Daḥā°ir*, p. 5. {Rif. 10a}

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 *dihqān*, la cui presenza è ben attestata per quel che riguarda le regioni mesopotamiche meridionali. Come vedremo nel corso di questa e della prossima sezione, questi tre dati riemergono con particolare insistenza nelle fonti di tutto il periodo abbaside.

Tornando alle questione posta dal riproporsi nelle nostre fonti dell'endiadi *hadāyā al-nayrūz wa al-mihraġān*, anche l'antologista buide Abū Maṣṣūr al-Ta^cālībī⁴⁹ ritiene che doni di *nawrūz* e doni di *mihraġān* ricadano nella stessa categoria. Egli dedica, infatti, una sezione della sua opera sull'arte retorica della *balāġa* alla elencazione delle belle espressioni che solitamente accompagnano il dono in occasione di queste feste. Va notato inoltre che, subito prima di questa sezione, al-Ta^cālībī dedica invece due distinte sezioni ai festeggiamenti di *nawrūz* e ai festeggiamenti di *mihraġān*⁵⁰. Al-Ta^cālībī, dunque, è dell'opinione che i doni di *nawrūz* e *mihraġān* possano o debbano essere trattati congiuntamente, al contrario dei rispettivi festeggiamenti, che egli discute in due distinte sezioni della propria opera. Sui passi appena citati ritorneremo più avanti in questo stesso capitolo. Per il momento, basti dire che, poiché il presente lavoro di ricerca ha come interesse primario lo studio della festa di *nawrūz*, delle sue celebrazioni e dei suoi costumi durante l'età abbaside, si sono presi in considerazione soprattutto le fonti che fanno esplicito riferimento al capodanno iranico. Così facendo, si sono tralasciate le notizie sulle celebrazioni del *mihraġān*, che costituiscono un corpo a se stante molto vario, ma che non ha ancora ricevuto la dovuta attenzione da parte degli studiosi. Un tale studio varrebbe a verifica delle ipotesi sui doni di *nawrūz* esposte nella presente sezione. Data l'unitarietà con cui alcune delle fonti trattano gli *hadīyya* per queste due tipologie di feste, tenere solo parzialmente conto delle notizie sui doni di *mihraġān* nel contesto di uno studio sui doni di *nawrūz*, può risultare arbitrario. Allo stesso tempo, però, può essere considerato altrettanto arbitrario seguire pedissequamente le categorie proposte da alcune delle fonti analizzate, visto

⁴⁹Al-Ta^cālībī, *Balāġa*, p. 103.

⁵⁰Al-Ta^cālībī, *Balāġa*, p. 102.

che l'associazione tra le due si limiterebbe all'aspetto dei doni. Aderire ad una tale visione comporterebbe l'inclusione di un grande numero di fonti sul *mihraġān* e dei dati veicolati da queste. Nel contesto di una ricerca che verte sul *nawrūz*, festa che può essere assimilabile al *mihraġān* solo sotto alcuni aspetti⁵¹, l'operazione risulterebbe quantomeno anomala. In altre parole, sotto il profilo della sistematicità, sarebbe problematico assumere i dati relativi ai doni di *mihraġān* quale elemento cardine di una più ampia ricerca sul *nawrūz*. Posti davanti a questo bivio preferiamo rimanere fedeli all'impianto della presente ricerca e concentrarci sui soli doni di *nawrūz*, per ragioni di sistematicità dell'analisi.

In secondo luogo, è opportuno porsi il seguente interrogativo: sotto quali aspetti i doni di *nawrūz* e *mihraġān* costituiscono una tipologia diversa dai doni in senso generale?

Un primo dato è che i doni di *nawrūz*, almeno per un certo periodo di tempo, sotto gli omayyadi, furono considerati una forma di tassazione⁵², configurandosi come un qualcosa di molto diverso da altri tipi di doni, quali quelli, ad esempio, in occasione dello *ʿīd al-fiṭr*. Un certo grado di obbligatorietà dei doni di *nawrūz* si può ravvisare anche nel passo sopra citato dal *Kitāb al-tāġ*. Un secondo dato ricavabile dalle fonti è che i doni di *nawrūz* per cortigiani e funzionari costituivano voci di spesa a se stanti rispetto al dono generico, non altrimenti qualificato.

Per quanto concerne il primo punto, le fonti di epoca abbaside riportano in proposito

⁵¹L'aspetto per cui *nawrūz* e *mihraġān* 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-tāġ*, l'una inaugura la stagione calda (coincidendo idealmente con l'equinozio di primavera) e l'altra 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 *mihraġān* è festa che partecipa della natura di un tipo particolare di celebrazioni, determinate dalla coincidenza del nome del giorno col nome del mese (il *mihraġān* 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).

⁵²Questo 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 come questa pratica — la studiosa impiega il termine persiano *pīškaš* — costituisca, da un lato, la ricerca di una protezione personale 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).

due notizie. La prima è l'affermazione di al-^cAskarī, secondo la quale al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf⁵³ (41-95/661-714) sarebbe stato “il primo a ordinare i doni di *nawrūz* e *mihraġān*”⁵⁴. Tale disposizione dovrebbe riferirsi agli anni in cui al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf fu governatore a Kūfa — dunque a partire dal 75/694. Ciò esige vengano fatte alcune considerazioni.

L'idea che al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf sia stato il primo, in area irachena, a imporre l'obbligo di omaggiare con donativi il governatore o i notabili dell'*establishment* califfale in occasione delle due principali festività iraniche ci pare incongruente in relazione alla provenienza del governatore e il luogo in cui operò, rispettivamente lo Ḥiġāz e la città di Kūfa. È bene ricordare, infatti, che la piana irachena, al momento della conquista araba, era parte integrante dell'impero sasanide. Ciò pone fuori discussione la possibilità che *nawrūz* e *mihraġān* non fossero celebrati, se non all'interno dell'accampamento militare arabo che diede origine alla città di Kūfa, almeno nella regione ad essa sottoposta. 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 due⁵⁵. Non è nostro compito in questa sede dirimere la questione, quanto piuttosto evidenziare che la regione in cui avvenivano celebrazioni in

⁵³Uno dei più importanti governatori e uomini di stato omayyadi. Nato a Ṭāʾif da una famiglia di umili origini del clan dei Bānū Ṭāqif. Dopo una rapida carriera militare ottenne nel 73/692-3 il governatorato dello Ḥiġāz, dello Yemen e della Yamāma, distinguendosi per la propria severità ed efficienza. Nel 75/694 fu trasferito come governatore in ^cIrāq, ma con l'esclusione delle provincie del Ḥūrasān e del Siġistān, che erano dipese da Kūfa sino a quel momento. Lo scopo del suo trasferimento a Kufa, riportare ordine nell'esercito locale e sedare la rivolta ḥārīġita, fu rapidamente raggiunto e al-Ḥaġġāġ ottenne sotto il suo comando anche le regioni del Ḥūrasān e del Siġistān, devolute rispettivamente ad al-Muhallab e ad ^cAbd al-Raḥmān b. al-Ašʿat, il quale, una volta preso controllo del Siġistān, si rivoltò, senza successo contro il governatorato di Kūfa. Dei suoi numerosi interventi in campo amministrativo e, più in generale, civile, in questa sede ci interessa ricordare l'estensione, o meglio mantenimento, dell'obbligo a pagare il *ḥarāġ* ai neo-convertiti e il perseguimento di una dura politica contro la corruzione (Dietrich, 2012).

⁵⁴Ar. “awwal man rasama hadāyā al-nayrūz wa al-mihraġān” (Al-^cAskarī, *Awāʾil*, p. 202).

⁵⁵Boyce, 1979, p. 72; Bidmead, 2002.

occasione del capodanno è sempre e primariamente quella mesopotamica, in particolare meridionale. La presenza in ambito iracheno delle celebrazioni di *nawrūz* a cavallo tra epoca preislamica ed epoca califfale è, peraltro, attestata nel passo del *Kitāb al-daḥāʿir wa al-tuḥaf* citato sopra. Inoltre, si può osservare in proposito che una tenace memoria che si mantiene persino in epoca selgiuchide, relativa al racconto del ‘primo’ dono ad °Alī b. Abī Ṭālib in occasione del *nawrūz* (si veda a p. 72), quando riporta i nomi degli omaggianti presentati come *dihqān* o *marzūbān* di non meglio specificata provenienza, presenta un nome arabo di forte assonanza laḥmide: Nu°mān.

Sembra quindi improbabile che al-°Askarī abbia voluto intendere che sia stato al-Ḥaḡḡāḡ 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. La nostra ipotesi è, piuttosto, che il verbo *rasama*/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’⁵⁶. Dunque l’affermazione al-°Askarī secondo cui al-Ḥaḡḡāḡ sarebbe stato “il primo a ordinare i doni di *nawrūz* e *mihraḡān*” non va intesa nel senso che al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf stabilì di l’obbligatorietà del dono di *nawrūz* e *mihraḡān*, ma piuttosto come una prima testimonianza di una pratica di registrazione puntuale dei doni ricevuti in occasione del *nawrūz* e del *mihraḡān* e della loro attribuzione al *dāwān* califfale. Una tale disposizione trova coerente collocazione nel programma di più ampia azione di politica di contrasto alla corruzione portata avanti, come ben noto, dal governatore arabo. Considerata la pericolosa contiguità tra dono (*hadiyya*) a uomini dell’*establishment* califfale e corruzione (*rašwa*)⁵⁷, ci pare infatti verosimile che la novità introdotta da al-Ḥaḡḡāḡ sia consistita nella trasformazione dell’usanza dei doni di *nawrūz* e *mihraḡān* — che deve essere necessariamente costume estremamente diffuso — in una forma di tassazione regolamentata, piuttosto che l’inaugurazione di una pratica sconosciuta in quell’area.

⁵⁶Eng. “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” (Lane, *Lexicon*, vol. I p. 1084).

⁵⁷Rosenthal, 2012.

L'azione di al-Ḥaǧǧāǧ si comprende pienamente se collocata nel contesto di quanto rileveremo nel prosieguo in termini di significato politico dei doni di *nawrūz* e di quanto ha proposto A. Lambton in relazione al valore sociale del dono (*piškas*) di *nawrūz* in area persofona per i secoli successivi (si veda la nota 52 in questa stessa sezione). In estrema sintesi, è il caso di anticipare qui che i doni di *nawrūz* si configurarono come strumento per la ricerca di protezione sociale e politica su base individuale, dal punto di vista dell'omaggiante erano cioè delle iniziative del tutto personali volte a ottenere tutela e sostegno materiale da parte di singoli uomini potenti. Ecco che la misura emanata da al-Ḥaǧǧāǧ consistette in una radicale correzione di questa 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*, basti pensare ai titoli califfali dell'epoca.

La seconda notizia relativa alla natura fiscale dei doni di *nawrūz* e *mihraǧān* in età omayyade è una conferma della nostra lettura a proposito di quanto fatto dal al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf. Infatti, la notizia è relativa alla abolizione nel contesto di una generale esenzione dalle tasse ritenute sciaraiticamente illegittime⁵⁸. Le fonti di età abbaside in proposito — alle quali ci limitiamo — sono decisamente numerose e ascrivono tale abolizione⁵⁹ all'opera del califfo °Umar b. °Abd al-°Azīz (r. 99-101/717-720). Tra le tasse abolite con quel decreto, c'era anche la tassa che prevedeva il pagamento del *ḥarāǧ* ai neoconvertiti all'*islām*, che, in quanto applicata a nuovi membri della *umma*, aveva costituito la principale e più controversa misura fiscale adottata da al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf durante il suo governatorato kufano⁶⁰. Ciò conferma che al-Ḥaǧǧāǧ emise disposizioni in merito alla regolamentazione dei doni di *nawrūz* e *mihraǧān* e che tale normativa rimase in vigore al massimo per un quarto di secolo.

Non abbiamo notizia di alcun recupero della politica di al-Ḥaǧǧāǧ circa i doni di *nawrūz* di *mihraǧān* in anni successivi alla loro abolizione all'epoca di °Umar b. °Abd al-°Azīz, ma — come vedremo più avanti — la pratica riemerge nelle fonti

⁵⁸Sugli aspetti formali del decreto in questione si veda Guessous, 1996.

⁵⁹Al-Ya°qūbī, *Ta°rīḥ*, vol. II p. 306; Al-°Askarī, *Awā°il*, p. 202; Ibn Zanǧawayh, *Amwāl*, vol. I pp. 170-1; Al-Šūli, *Kuttāb*, p. 230; Ibn Sallām, *Amwāl*, vol. I p. 122; Abū Yūsuf, *Ḥarāǧ*, pp. 327-329.

⁶⁰Gibb, 1955; Guessous, 1996.

di età abbaside senza che si parli esplicitamente di un suo recupero. Non è dunque infondato pensare che la pratica dei doni di *nawrūz* si sia mantenuta anche durante l'età omayyade, benché la verifica di tale ipotesi si collochi al di fuori degli scopi della presente tesi. Ad ogni modo, non ci risulta che altre tipologie di *hadiyya* siano stati considerate alla stregua di imposte in alcun periodo della prima epoca islamica.

Una possibile conferma della peculiarità dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* si trova nel *Kitāb taġārib al-umam* di Miskawayh, tra gli eventi registrati per l'anno 315/927-928, sotto il califfato di al-Muqtadir. In quell'anno Abū al-Ḥasan °Alī b. °Isā fu nominato visir per la seconda volta. Tra i suoi primi atti si ricorda un suo abboccamento con Aḥmad °Ubaydallāh al-Ḥaṣībī, suo immediato predecessore. L'incontro verteva intorno ai compensi ricevuti da al-Ḥaṣībī e dal figlio 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 2500 *dīnār*, per un totale di 35000 *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 20000 *dīnār*. Spese di casa e per i lavori relativi: 40000 *dīnār*. Doni⁶¹ di *nawrūz* e *mihraġān* al califfo, ai due principi Abū al-°Abbās e Hārūn, suoi figli, alla loro madre e alla sorella di questa, Zaydān e Muḥḥīḥ, per un totale di 35000 *dīnār*. Mantenimento di muli, cavalli, cammelli, eunuchi e schiavi ammonta a 10000 *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 20000 *dīnār*.⁶²

Questo episodio si colloca nel contesto di una generale requisitoria in merito alla cattiva amministrazione da parte di al-Ḥaṣībī e ciò non si 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.

⁶¹Ar. "hadāyā".

⁶²Miskawayh, *Taġārib*, vol. I pp. 155-156. {Rif. 11a}

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. È così possibile affermare che nel iv/x secolo e forse anche in seguito, i doni di *nawrūz* e *mihraġān* alla famiglia califfale costituivano, perlomeno negli ambienti di corte che qui ci interessano, una voce di spesa separata. Tale voce di spesa, inoltre, era senza dubbio tra le più onerose che un funzionario di rango era chiamato a sostenere.

A nostro parere è dunque giustificato considerare i doni di *nawrūz* e *mihraġān* come una categoria peculiare di *hadiyya*. Essi, sebbene condividano con la più generale categoria degli *hadiyya* alcuni aspetti formali e sostanziali, quali rispettivamente la disparità gerarchica tra omaggiante e omaggiato e la natura degli oggetti donati, che potevano essere i medesimi, erano caratterizzati da un certo grado di *obbligatorietà*, dal carattere ufficiale dell'occasione in cui venivano presentati e, in alcuni casi, da un consistente valore pecuniario.

I doni di *nawrūz* (e *mihraġān*) si configurano come un sottoinsieme con caratteri suoi propri del più ampio fenomeno dei doni. A questo punto è necessario tracciare un quadro generale di quanto risulta intorno a questo argomento per l'età abbaside. Infatti, a quell'epoca lo scambio di doni non costituiva certo fenomeno limitato alle sole festività di *nawrūz* e *mihraġān*. Anzi, lo scambio di doni caratterizzava molti aspetti della società abbaside e lasciò traccia di sé in letteratura. La vasta produzione aneddótica, giurisprudenziale e letteraria in merito è stata oggetto in questi ultimi anni di una certa attenzione da parte di alcuni studiosi. Le idee e le conclusioni a cui essi sono arrivati in proposito sono sinteticamente esposte nel prosieguo.

In *Encyclopedia of Islam*², sotto la voce *hiba*⁶³, F. Rosenthal distingue tra diverse tipologie di dono, a seconda che questo sia definito come *hiba* oppure come *hadiyya*. Il secondo è il termine che invariabilmente ricorre nei testi che parlano di doni di

⁶³Rosenthal, 2012.

nawrūz, come vedremo nel corso di questa sezione. Secondo Rosenthal lo *hadiyya* è tale in quanto espressione dello “sforzo di una persona di livello sociale inferiore per entrare nelle buone grazie di un ricevente di livello sociale superiore”⁶⁴. Peculiarità del dono *hadiyya* è, inoltre, il fatto che esso implica un risposta adeguata da parte dell’omaggiato.

Più di recente, uno studio del fenomeno del donativo basato su fonti letterarie è stato condotto da J. Sharlet⁶⁵. J. Sharlet parte con l’analisi dei versi dei poeti Kuṣāğim (m. 360/970-1), al-Ṣanawbarī (m. 334/945) e al-Sarī al-Raffā⁶ (m. 360/970-1 circa), che questi autori composero per accompagnare doni di piccolo valore, al fine di “valorizzare il dono materialmente modesto, attraverso il ricorso a un variegata e vasta gamma di idee in merito al vivere sociale”⁶⁶. Su questa base Sharlet crea la categoria della “poesia per lo scambio di doni”⁶⁷, a suo parere imparentata con il panegirico (*madīh*), ma comunque da esso distinguibile. I punti di distinzione tra panegirico e poesia d’occasione individuati da Sharlet sono vari: la poesia d’occasione è più breve e meno formale del panegirico, i doni alla quale si accompagnano sono di valore economicamente inferiore (piccoli oggetti, vino, fiori o candele) la relazione tra mittente e destinatario del dono è generalmente intima e non sussiste, di norma, una forte differenza gerarchica tra i due. Sfumando la distinzione da lei proposta nello studio, Sharlet stessa nota che talvolta uno stesso poeta compone sia panegirici sia “poesie per lo scambio di doni” per il medesimo patrono.

La stessa studiosa, in un secondo lavoro, ha affrontato lo studio di alcune narrazioni, in prosa, riguardanti lo scambio di doni. Tale materiale è tratto principalmente dal *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā*, opera di carattere compilativo dei due fratelli Abū Bakr Muḥammad al-Ḥālīdī (m. 380/990) e Abū ʿUṭmān Saʿīd al-Ḥālīdī (m. 390/999), conosciuti come fratelli Ḥālīdiyyān. Le narrazioni raccolte sono considerate da Sharlet come un obliquo o indiretto commento a fatti storici. In particolare, la studiosa si

⁶⁴Eng: “[...] 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, 2012).

⁶⁵Sharlet 2001a, 2011b.

⁶⁶Eng. “Elaborate rhetoric in gift exchange poetry is used to amplify the modest material gift into an extravagant display of ideas about social life” (Sharlet, 2001b, p. 237).

⁶⁷Eng. “gift exchange poetry”.

concentra su momenti di conflittualità più o meno intensa attorno ai quali ruotano narrazioni di doni fatti o ricevuti. Tali eventi storici, *in primis* l'assassinio del califfo abbaside al-Mutawakkil, sono così accessibili da una prospettiva diversa da quella della narrazione storiografica. La prospettiva “adabizzata”⁶⁸ costituisce, secondo Sharlet, espressione del punto di vista della “sfera culturale”⁶⁹ nella società abbaside, distinguibile da quella degli affari, dei militari o della politica, benché in stretta interazione con queste ultime.

L'approccio di Sharlet alle narrazioni sullo scambio di doni si concentra sulla retorica, 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 in sé è intervenuta recentemente A. Ghersetti⁷⁰, 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 in parole per la comprensione del lettore. È particolarmente rivelatorio, ad esempio, un passo del poeta e astronomo del VII/XIII secolo Abū al-Ġanā'im al-Šayzarī, in cui il dono di una mela di ambra contenente un dischetto d'oro comunica al visir “visitami così: nascosto dalla notte”⁷¹. Ecco quindi che, in un tale contesto, è possibile che anche lo studioso contemporaneo delle narrazioni di doni sia tendenzialmente affetto da quella “mancanza di cultura e finezza [che] frustra fatalmente la comprensione del messaggio in codice”, che Ghersetti indica come causa di incomprensioni da parte di alcuni destinatari di questi messaggi cifrati⁷².

Nonostante questa 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). Un esempio del primo metodo è la lettura di un dono di anemoni (*šaqā'iq*) come distretta (*šaqā'*) e, in effetti, molti degli esempi portati da Ghersetti derivano il significato dell'oggetto da parti del loro

⁶⁸Sharlet, 2011a, p. 100.

⁶⁹Sharlet, 2011a, p. 65.

⁷⁰Ghersetti, 2013.

⁷¹Citato in Ghersetti, 2013, p. 135.

⁷²Eng. “[...] the lack of culture and refinement fatally frustrates the comprehension of the coded message” (Ghersetti, 2013, p. 136).

nome arabo. Al metodo “linguistico” Ghersetti assimila anche i significati derivati da caratteristiche intrinseche degli oggetti, come la breve durata indicata dall’effimera rosa o quella lunga dal mirto, che è pianta longeva⁷³. Il secondo metodo individuato da Ghersetti, definito iconico, non prevede passaggi linguistici e non fa riferimento a “institutional repository”, come il cedro rimanda, con i suoi diversi colori, interno ed esterno, ad un mutamento nei sentimenti⁷⁴.

Non è da dimenticare il fatto che, 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*⁷⁵, mentre le seconde in *Significant gifts: patterns of exchange in Late Antique, Byzantine, and early Islamic diplomacy*⁷⁶.

A fini espositivi, in questa sezione ricalcheremo la categorizzazione teorizzata da Sharlet nel primo dei due studi citati, senza tuttavia assumerne i presupposti metodologici. Dapprima ci concentreremo sulle notizie sui doni materiali, accompagnati o meno che siano da versi. Nel primo caso prenderemo in considerazione anche i versi che li accompagnavano, grosso modo coincidenti con quanto Sharlet definisce “poesia per lo scambio di doni”. Nella sezione successiva, proporremo uno studio della poesia a carattere panegiristico in occasione del *nawrūz*, anche in relazione alla produzione poetica di accompagnamento a doni materiali, fornendone così un quadro completo quali elementi di un fenomeno che noi consideriamo unitario.

Come abbiamo già segnalato in apertura, la più estesa trattazione dei doni di *nawrūz* è contenuta nel *Kitāb al-tāġ*, che dedica un capitolo alle feste persiane. Riguardo

⁷³Ghersetti, 2013, p. 138.

⁷⁴Ghersetti, 2013, p. 138.

⁷⁵Cutler, 2011.

⁷⁶Cutler, 2008.

all'usanza dei doni, la fonte, che abbiamo già citato all'inizio di questa sezione, riporta quanto segue:

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 donerebbe 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 arretrati⁷⁷ dell'anno appena trascorso, li raccoglieranno in una borsa di seta cinese con dei cordoni d'argento fili di seta, sigilli d'ambra, e presenteranno il tutto. Così fanno quelli tra i funzionari, che desiderano fregiarsi della loro ricchezza, dei meriti del loro lavoro, o della loro lealtà. Il poeta doni una poesia, l'oratore un sermone e il compagno del sovrano un prezioso presente o primizie campestri.⁷⁸

In sintesi, l'autore del *Kitāb al-tāğ* enuncia un principio, la cui varia anche in alcune fonti successive, a proposito della natura dell'oggetto donato. Questo è rappresentativo del mittente piuttosto che del destinatario, e va osservato che ciò sottintende 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 tagliato su misura del ricevente. Tutto ciò è importante. Infatti, il principio generale esposto nel *Kitāb al-tāğ*, suggerisce che il dono stia per il donante, come se, in un certo senso, chi dona, attraverso il dono che presenta, dà un'immagine commisurabile a sé, in funzione di un suo riconoscimento dell'autorità di chi riceve. Un principio simile è espresso anche per i componenti femminili dell'*entourage* regale:

⁷⁷Ar. "mawānīd".

⁷⁸Pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, pp. 146-148. {Rif. 9b}.

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 detto degli uomini. Inoltre, [diversamente da quanto detto per gli uomini,] 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 lo ha preferito a se stessa, dando solo a lui un dono che – fatte salve rare eccezioni – le donne non riescono [a concedere].⁷⁹

Infine, la trattazione si concentra sulla ricompensa da parte del sovrano per i doni ricevuti. Si tratta di una minuziosa esposizione del meccanismo ma, soprattutto, dell'importanza rivestita da questo fondamentale elemento connaturato alla pratica dei doni di *nawrūz*. L'accettazione del dono implica, per il mittente, il diritto ad una ricompensa adeguata al dono da lui presentato sul piano pecuniario o simbolico.

È estremamente rilevante che la rinuncia a tale ricompensa possa comportare una lesione della dignità del sovrano: si tratta di un chiaro indizio della netta rilevanza politica dei doni di *nawrūz* e delle relative ricompense, in relazione al riconoscimento dell'autorità regale e della legittimità di quest'ultima:

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*⁸⁰, 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

⁷⁹Pseudo-Ġāhiz, *Tāǧ*, p. 148. {Rif. 9c}.

⁸⁰Il testo arabo non specifica se si tratta di *dirham* o di *dīnār*. Tuttavia C. Pellat, nella sua traduzione francese, opta con sicurezza per la prima ipotesi, senza tuttavia chiarirne la ragione.

questo fine [è bene] che vi sia una persona incaricata di [gestire] questi e di simili casi, informandosi ogni volta con la massima cura. [Ad esempio,] se il valore del dono fosse 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 egli è un suo uomo di rango, un suo cortigiano o un suo *muḥaddit̄*. [Così] se il sovrano viene informato che quell'uomo 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 quell'uomo. Colui che avrà donato una mela riceverà un trattamento analogo [a quello ricevuto da colui che aveva donato il cedro]. Nel caso di colui che avrà donato una freccia di pregio con inciso il suo nome, [di solito] si conficca [nel terreno] la 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 *mihraġān* — piccolo o grande, abbondante o scarso che fosse — e successivamente non avesse ricevuto alcunché dal Sovrano, vuoi per far fronte a una disgrazia, vuoi per pagare quanto dovuto, ecco che ha il dovere di recarsi presso il *dīwān* del sovrano⁸¹ e far presente il suo caso. Ciò perché non si ignorino la tradizione e i doveri della *šarīʿa*. Se egli trascura questo suo dovere a causa di un imprevisto o intenzionalmente, allora è costume⁸² che il re gli interdica la pensione per sei mesi. Se si dovesse riscontrare nella faccenda qualcosa di offensivo per il sovrano che ne svilisca la regalità, la pensione sarà versata al nemico di quello, nel caso ne abbia uno.⁸³

⁸¹Ar. “dīwān al-malik”.

⁸²Ar. “sunna”.

⁸³Pseudo-Ġāhiz, *Tāġ*, pp. 148-150. {Rif. 9d}.

Il *Kitāb al-tāğ* è tradizionalmente attribuito ad al-Ġāhiz, 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-Faṭḥ b. Ḥaḡān⁸⁴ e, dunque, è da datare 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, sull'etichetta da rispettarsi a corte, contenente un'esposizione sistematica e normativa delle buone usanze dei sovrani sassanidi e delle pratiche in uso presso le corti califfali in epoca abbaside⁸⁵. Il *Kitāb al-tāğ* ci conserva alcune pagine sulle usanze di *nawrūz*, volte a illustrare e, forse, rettificare il sistema di equiparazione dei doni tra membri della corte e sovrani. Il testo si sofferma solo sulle feste del *nawrūz* e del *mihrağān*, mentre altre feste iraniche — o comunque di origine extra-islamica — non sembrano riscuotere l'interesse dell'autore.

La prima questione che questa parte dell'opera pone riguarda il suo grado di attendibilità in relazione alle usanze ivi descritte. Infatti, è difficile — se non proprio impossibile — stabilire se quanto di ciò che la fonte riporta si possa considerare testimonianza degna di fede di usi sasanidi, e, in ogni caso, non è quanto ci si propone di fare qui. Dato il pubblico a cui il testo si rivolgeva (ambiente di corte) e date le sue caratteristiche di testo con intenti didattici, preferiamo partire dall'ipotesi che quel che ci racconta sulle usanze di *nawrūz* rispecchi — almeno in parte e 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 talvolta anche con fini ideologici — allo scopo di stabilire quale fosse la prassi maggiormente corretta in proposito di celebrazioni di *nawrūz*. La verifica di una tale ipotesi di lavoro si avrà accostando 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. .

Il testo si apre con alcune considerazioni sulle differenze tra *nawrūz* e *mihrağān*:

⁸⁴Sulla figura di al-Faṭḥ b. Ḥaḡān, il più ascoltato dei consiglieri di al-Mutawakkil, è disponibile l'esautivo studio di O. Pinto. Ulteriori informazioni sulla sua famiglia di origine sono state più recentemente fornite da M. S. Gordon (Pinto, 1932; Gordon, 2001, pp. 239-241).

⁸⁵Pellat, 1954, pp. 7-11.

Il *mihraġān* apre 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 di *dirham* e *dīnār*; si accendono le case del fuoco⁸⁶, si versa l'acqua⁸⁷, si compiono delle sorta di offerte a Dio⁸⁸, è il momento in cui si intraprende la costruzione di nuovi edifici e altre cose simili. Tutti questi sono i motivi che rendono il *nawrūz* il più importante [tra i due].⁸⁹

Contrariamente a quanto sostenuto da F. Gabrieli, il quale riteneva che il passo fosse da intendersi come una descrizione delle pratiche delle corti sasanidi⁹⁰, partiamo qui dall'ipotesi che il passo intenda piuttosto definire quel che era una sorta di protocollo in uso alla corte abbaside o, quanto meno, quello che al tempo dell'autore si pensava fossero le pratiche tradizionali di *nawrūz* qui presentate in un'ottica di pretesa continuità tra gli usi dei sovrani antico-persiani e quelle dei califfi abbasidi. Il cardine delle argomentazioni di F. Gabrieli, secondo cui il passo descriverebbe pratiche in uso durante la sola età preislamica così come note ad al-Ġāhiz⁹¹ è l'espressione “*tadkiyyat buyūt al-nayrān*”. Gabrieli la traduce come “attivazione dei templi del fuoco”⁹², deducendone che l'autore, nel passaggio sulle festività qui in esame, abbandoni il suo progetto di “dipingere gli usi vigenti nella persianizzata corte di Baġdād e Sāmarrā a mezzo il sec. IX dell'E.”⁹³, perché si tratterebbe — almeno in questo caso in cui si parla di “templi del fuoco” — 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

⁸⁶Ar. “*tadkiyyat buyūt al-nayrān*”.

⁸⁷Ar. “*ṣabb al-māʿ*”.

⁸⁸Ar. “*taqrīb al-qurbān*”.

⁸⁹Pseudo-Ġāhiz, *Tāġ*, p. 146. {Rif. 9e}.

⁹⁰Gabrieli, 1928.

⁹¹Gabrieli segue la tradizionale attribuzione del testo ad al-Ġāhiz, smentita da Pellat. (Gabrieli, 1928, p. 295).

⁹²Gabrieli, 1928, p. 299.

⁹³Gabrieli, 1928, p. 293.

stesso — difficilmente avrebbe scritto di una ciclica, annuale, riaccensione dei templi del fuoco in cui — com'è noto — i fuochi sacri non erano mai lasciati spegnere⁹⁴. Inoltre, l'attestata presenza di comunità zoroastriane nella capitale abbaside al tempo della composizione dell'opera⁹⁵ non permette di considerare la menzione di templi del fuoco quale prova che l'autore del passo intendesse unicamente esporre le proprie conoscenze circa gli usi dei persiani antichi.

C. Pellat, il quale ritiene che il *Kitāb al-tāğ* si riferisca agli usi abbasidi solo in una manciata di casi⁹⁶, nella sua traduzione francese per l'espressione in questione propone: “purification de pyrées”⁹⁷. Secondo il *Lexicon Arabicum*, tuttavia, l'espressione araba *dakkā al-nār* indica precisamente “far bruciare vivamente il fuoco oppure anche dar fuoco o bruciare” o, in alternativa, “alimentare a pieno il fuoco con del combustibile”⁹⁸. Così, a nostro avviso, non è da escludere che il termine possa indicare, in questo contesto — che ricordiamo essere un'opera di *adab* rivolta innanzitutto ai cortigiani contemporanei dell'autore — semplicemente le “sedi del fuoco” nel loro senso più comune, cioè i bracieri oppure, anche all'aperto, i luoghi ove si era soliti accendere i falò. A rafforzare questa ipotesi c'è la notizia che in epoca abbaside, quantomeno nella capitale, era costume diffuso accendere fuochi e versare acqua. L'accensione di fuochi, in associazione con la pratica dei giochi con l'acqua (*ṣabb al-māʿ*), è testimoniata anche, per quanto riguarda le tradizioni persiane antiche, da al-Ṭabarī, che riporta una proibizione di entrambe pratiche, poi annullata per quanto riguarda i festeggiamenti di epoca islamica a Baghdad, nello specifico durante il califfato di al-Muʿtaḍid. Disponiamo, inoltre, della testimonianza diretta da parte del poeta Kušāğim, il quale compose una breve poesia sulla sua partecipazione ai fuochi e giochi

⁹⁴Sui templi zoroastriani del fuoco (n.p. *ātaskada*) si può consultare la corrispondente voce dell'Encyclopaedia Iranica (Boyce, 2011).

⁹⁵Su questo punto, tra gli altri, si veda Micheau, 2008, p. 237.

⁹⁶Fr. “Indépendamment d'un nombre assez considérable d'anecdotes destinées à illustrer un usage particulier, les renseignements concernant le protocole en vigueur à la cour califienne se réduisent aux suivant: emploi du rideau qui sépare le Calife de ses compagnons, d'après un rapport verbal d'Ishaq ibn Ibrahim al-Mauçili; vêtements, Prièr, interdits relatifs au nom du Calif, façon de congédier ses compagnons de veillée, jours consacrés à la boisson, parfums, service de renseignements”. (Pellat, *Couronne*, p. 9).

⁹⁷Pellat, 1954, p.166.

⁹⁸Eng. “He made the fire to blaze or to flame or to burn up [...] He supplied the fire fully with fuel” Lane, *Lexicon*, vol. I pg. 971.

d'acqua di *nawrūz*, a testimonianza che tali usi non erano necessariamente esclusivi degli ambienti di strada⁹⁹.

Tornando all'espressione in questione (*tadkiyyat buyūt al-nayrān*), va detto che una sua resa come “far bruciare più intensamente i templi del fuoco”, sostenibile sulla base del fatto che l'espressione “buyūt al-nayrān” è più spesso usata in relazione alla religiosità “zoroastriana” (*mağūsī*)¹⁰⁰, non implicherebbe tuttavia in alcun modo che il passo intenda riferirsi al passato preislamico e, questo, per via della citata presenza di comunità zoroastriane nell'area mesopotamica del III/IX secolo.

Per determinare in che misura il passo in questione sia da intendersi come una descrizione di usi esclusivamente preislamici o, piuttosto, come una illustrazione di buone costumanze, più o meno effettivamente praticate, ma, in ogni caso, vive in epoca abbaside, proponiamo qui le seguenti considerazioni. Iniziamo col prendere in esame la traduzione francese di Pellat, il quale, dal canto suo, traduce al presente le prime righe del capitolo in questione, per poi passare all'uso del passato nella parte successiva, relativa ai doni di *nawrūz*. Il punto nel quale Pellat inizia a impiegare il tempo passato 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 amait le plus.¹⁰¹

Il testo arabo recita: “min ḥaqq al-malik ʿan yuhdī ʿilayhi al-ḥāṣṣa wa al-ḥāma wa al-sunna ʿindahum ʿan yuhdī al-rağul mā yuḥibbu min milkihī”. Il passaggio all'imperfetto (*c'était*) pare motivabile solo se si suppone *a priori* che con il costrutto *ʿindahum* faccia riferimento persiani antichi, peraltro mai nominati nel capitolo se non, brevemente, in chiusura dello stesso e, comunque, parallelamente a modelli comportamentali di epoca islamica. Il pronome ritornante *-hum* potrebbe, a nostro avviso, riferirsi più facilmente ai *ḥāṣṣa* e *ḥāma* immediatamente precedenti. Ecco

⁹⁹al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, vol. XIII p. 2163; Kušāğim, *Dīwān*, p. 386.

¹⁰⁰Il 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 è elemento centrale, ad esempio presso i vichinghi che usavano accendere grandi pire funebri (Scarcia, 1992).

¹⁰¹Pellat, 1954, p. 7.

allora che il costume descritto nel paragrafo in questione sarebbe quello praticato dai componenti delle cerchie più intime del sovrano e non necessariamente costumanza dei persiani antichi.

Per quanto riguarda la ricerca che stiamo conducendo, il nodo da sciogliere circa le informazioni sugli usi di *nawrūz* contenute nel *Kitāb al-tāġ* non ci pare essere se essi siano o meno coevi all'autore, o addirittura preislamici, bensì in che misura tali disposizioni fossero effettivamente applicate da sovrani e cortigiani e quanto delle prescrizioni riportate restasse, invece, lettera morta o costituisse mera idealizzazione. Infatti, l'affermazione dell'autore, secondo la quale *nawrūz* sarebbe il momento in cui confermare o ridistribuire appannaggi e cariche politiche, appare incongruente con la mancanza di notizie di effettive nomine o rimozioni avvenute a *nawrūz*, dato che la vita politica del periodo abbaside non si concentrava certamente in un solo giorno nel corso dell'anno. È però possibile che, in questo modo, l'autore volesse sottolineare l'importanza decisiva che le celebrazioni di *nawrūz* avevano per la carriera di funzionari e cortigiani. Anche senza spingerci a ipotizzare che solo in quel giorno si rinnovassero i quadri dell'amministrazione califfale, è innegabile — e lo vedremo nel dettaglio nel corso di questa stessa sezione — che le cerimonie di *nawrūz* erano un momento di grande rilevanza per le sorti politiche personali dei partecipanti.

In ogni caso, è peculiare di questa fonte l'aperta intenzione di proporre un'ampia dissertazione, anche prescrittiva, sulla pratica dei doni di *nawrūz*. Un simile intento non è infatti rintracciabile in alcuna delle altre fonti da noi individuate. Il *corpus* di fonti sui doni di *nawrūz* è, al contrario, costituito perlopiù da notizie aneddotiche relative a singoli doni. Tali notizie sono, a loro volta, eterogenee e si ritrovano in opere a carattere storico, nella trattatistica sui più vari argomenti e in antologie poetiche. Chiaramente qui lo scopo con il quale tali passi sono stati registrati è differente a seconda del contesto dell'opera nel quale compaiono.

Tra le più antiche opere contenenti materiali di tale natura, possiamo citare il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, opera coeva al *Kitāb al-tāġ*. Anche in questo caso, l'opera è attribuita tradizionalmente ad al-Ġāḥiẓ, ma la divergenza di stile con altre opere

dello stesso autore e la forte somiglianza della sua prima parte col *Kitāb al-maḥāsīn wa al-masāwī* del letterato Ibrāhīm al-Bayhaqī, vissuto tra III/IX e IV/X secolo, hanno portato G. van Vloten, curatore della prima edizione critica, e C. Pellat a scartare questa ipotesi¹⁰². Inoltre, i due studiosi, hanno ipotizzato la possibilità di una filiazione diretta della prima parte del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-masāwī* in virtù della maggiore completezza del testo di al-Bayhaqī, o di una fratellanza tra le due, sulla base di una ipotetica, perduta, fonte più antica. Questa andrebbe a collocarsi comunque nel III/IX secolo, al più presto verso la fine del califfato di al-Mutawakkil (232-247/847-861) e, al più tardi, all'inizio di quello di al-Muqtadir (295-320/908-932).

Nella sua seconda parte l'opera conosce una svolta tematica non presente in al-Bayhaqī. In questa seconda parte, infatti, il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* si concentra su aneddoti incentrati su personaggi femminili e, secondo van Vloten, presenta uno stile diverso, più vicino a quello di al-Ġāhiz¹⁰³. È questa la sezione che contiene le notizie sui doni e sulle feste persiane. Queste ultime sono contenute, a loro volta, in una sottosezione stilisticamente anomala rispetto alla sezione di cui abbiamo appena detto. Tale sottosezione, infatti, abbandona il tema 'femminile' centrale nella più ampia sezione in cui il testo compare. Tentando di offrire una soluzione all'intricata matassa relativa alle fonti e agli autori del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, I. Geries, in uno studio dedicato al genere letterario degli *aḍḍād*, propone che entrambe le sezioni che qui ci interessano (*maḥāsīn al-nayrūz wa al-mihraġān* e *maḥāsīn al-hadāyā*) derivino da un testo di al-Kisrawī (III/IX secolo) e, in particolare, dal *Kitāb al-a^cyād wa al-nawarīz*, a lui attribuito nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm¹⁰⁴. I. Geries, inoltre, non esclude né che la prima parte del testo abbia subito consistenti inserzioni dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-masāwī* o dalla fonte comune alla quale abbiamo accennato in precedenza, né che l'opera fosse in origine più omogenea e che abbia subito

¹⁰²Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsīn*, pp. v-xiv; Pellat, 1984, p. 147.

¹⁰³Va notato che, sia a parere di Pellat che di van Vloten, il cambio di stile al passaggio tra le due parti non giustifica un'attribuzione di alcuna delle due parti ad al-Ġāhiz e permette solo di ipotizzare che siano frutto del lavoro di due autori distinti.

¹⁰⁴Geries, 1977, pp. 102-110.

a più riprese modifiche strutturali e contenutistiche, delle quali però ci è impossibile allo stato delle cose ricostruire la storia. Ad ogni modo, assumendo come corrette le ipotesi di Geries, le sezioni che qui consideriamo del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* risalirebbero alla metà del III/IX secolo e, dunque, riteniamo siano da considerarsi, come detto in apertura, tra i più antichi passi superstiti relativi ai doni di *nawrūz*.

Significativamente, la prima notizia circa doni di *nayrūz* che la fonte riporta concerne l'accettazione da parte °Alī b. Abī Ṭālib di quello che sarebbe stato, secondo la fonte, il primo dono di *nawrūz* ricevuto da un'autorità musulmana:

Si tramanda, a proposito del principe dei credenti °Alī b. Abī Ṭālib — su di lui la pace e misericordia di Dio — che alcuni *dihqān* 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, sfamò i suoi commensali e divise le coppe tra i musulmani, tenendone conto nel loro *ḥarāğ*¹⁰⁵.¹⁰⁶

Nonostante la mancanza di un *isnād*, questa tradizione deve aver avuto una qualche diffusione. La si ritrova, infatti, in età selgiuchide negli importanti dizionari biografici di Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1281) e di al-Sam°ānī (506-562/1113-1166), 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 *mihrağān*¹⁰⁷. La versione riportata da al-Sam°ānī è simile e attribuisce il merito del primo dono di dolci a *nawrūz* in ambito islamico a Nu°mān b. al-Marzubān di Baṣra, il nonno di tal Hilāl b. Yaḥyā b. Muslim al-Rāyī¹⁰⁸. La presenza in opere successive di questa stessa versione, sia pure rimaneggiata in maniera da renderla più solida sotto il profilo tradizionalistico, dimostra che questa fu tramandata nel corso dei secoli precedenti e che, dunque, le fosse attribuita una qualche pregnanza.

¹⁰⁵Ar. “ḥasabahā lahum fī ḥarāğihim”.

¹⁰⁶Pseudo-Ĝāhiz, *Maḥāsīn*, p. 366. {Rif. 6d}.

¹⁰⁷Ibn Ḥallikān, *Wafāyāt*, vol. v p. 405.

¹⁰⁸Al-Sam°ānī, *Ansāb*, vol. III p. 35.

Tornando a considerare le fonti del periodo di nostro interesse, possiamo citare in proposito la versione, che di questa tradizione ci conserva il *Kitāb al-ātār al-bāqiya*. Questa è inserita nella parte in cui al-Bīrūnī espone la struttura del calendario iranico e le feste ad esso riconducibili esponendo la struttura e le feste riconducibili. Qui la tradizione è riferita da °Abd al-Šamad b. °Alī, che riporta l'autorevole voce del nonno °Abdallāh b. al-°Abbās, forse il più autorevole tradizionista di tutta la tradizione islamica:

[°Abdallāh] donò al Profeta — su di lui la pace —, nel giorno di *nawrūz*, una coppa d'argento contenente del dolce¹⁰⁹. [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 coloro che sie erano accampati. Poi chiarì le sue parole dicendo: «[Gli accampati] 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!».¹¹⁰

Il nesso tra festeggiamenti di *nawrūz* e mitologia islamica, è qui basato sull'autorità dal Profeta stesso invece che — come abbiamo visto nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* — su quella di °Alī b. Abī Ṭālib¹¹¹. Abbiamo così un possibile indizio del fatto che uno o più testi originari contenenti entrambe le tradizioni, quella sul primo dono di *nawrūz* offerto ad un sovrano musulmano e quella sull'origine miracolosa dei giochi d'acqua (*šabb al-mā*²) dovevano essere in circolazione sia al momento della composizione del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* sia del *Kitāb al-ātār al-bāqiya*. La sostituzione della figura di °Alī con quella del Profeta, infatti, esclude a nostro parere l'ipotesi che

¹⁰⁹Ar. “*ḥalwā*”.

¹¹⁰Fück, 1952, p. 83. {Rif. 2d}.

¹¹¹Su questo punto e sul complementare uso di accendere fuochi v. sez. 4 (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn*, pp. 364-645).

nell'opera dello pseudo-Ġāḥiz si possa vedere la fonte sulla quale al-Bīrūnī si sarebbe basato. Sia pur senza la pretesa di dire una parola definitiva in proposito, riteniamo molto più plausibile che la rielaborazione biruniana della tradizione possa confermare l'ipotesi di Geries, il quale ritiene che sia la sezione sui doni sia quella su *nawrūz* e *mihraġān*, siano da attribuirsi ad al-Kisrawī. Al di là della genealogia storica di questa tradizione, quel che qui è importante rilevare è che essa risulta leggibile solo considerando la forte connotazione regale del *nawrūz*. Il dono di *nawrūz* all'autorità islamica, che di questa tradizione costituisce il tema centrale, ne rappresenta il pieno riconoscimento da parte dei sudditi dell'ormai tramontato impero sasanide. Il dono di *nawrūz* è per eccellenza — come si vedrà — il dono che si fa al re, erede ed interprete vivente della sovranità universale che, prima della conclusiva rivelazione portata da Muḥammad, risiedeva nelle figure storiche e archetipiche dei re di Persia e che, da quel momento in poi, risiede nei capi dell'*islām*¹¹².

Come già notato altrove, va qui ancora più nettamente ribadito che non dobbiamo considerare la narrazione in oggetto sintomatica della sensibilità dell'epoca alla quale si riferisce, bensì di quella che tale narrazione ha prodotto e, garantendone la trasmissione, convalidato. In quest'ottica, è significativo che la tradizione del primo dono di *nawrūz* si sia conservata per tutta l'epoca abbaside e, almeno, fino alla piena età selgiuchide, pur subendo modifiche e rielaborazioni 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. Al mutare del destinatario del dono corrisponderà una minore tendenza filo-alide.

È un indizio della vivacità dell'interesse nei confronti di questa tradizione il fatto che le fonti più tarde tentino di identificare il donatore, anche se proprio la loro discordanza rivela l'aleatorietà di tale tentativo. Il fatto che autori come al-Bīrūnī, Ibn Ḥallikān e al-Sam'ānī cerchino di collocare meglio nel contesto complessivo della disciplina

¹¹²In 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 (Al-Azmeh, 1997, pp. 85-93).

biografica, la cui centralità per la produzione culturale in ambito islamico è ben nota, la narrazione in oggetto, non si spiega senza postulare un’interesse per il significato che tale tradizione implicitamente veicolava in ognuno dei quattro elementi chiave ricorrenti nelle varie versioni (coppa di dolce, richieste di chiarimento, suddivisione del dono e apprezzamento della festa). L’interesse che questa tradizione ha suscitato negli autori che l’anno tramandata è difficilmente spiegabile altrimenti, anche per via della debolezza che essa presenta sotto il profilo della trasmissione. Le catene di trasmissione sono lacunose o assenti, difatti la tradizione non si ritrova nei quattro *ṣaḥīḥ* canonici.

Abbiamo visto che, oltre alla consegna e all’accettazione del dono, anche la redistribuzione tra la cerchia dei *ḡulasāʾ*¹¹³ del ricevente viene mantenuta nelle due versioni che, rientrando nell’arco temporale che ci siamo posti, intendiamo prendere in esame. Questo particolare conferma quanto esplicitamente dichiarato dal *Kitāb al-tāḡ*, circa l’obbligo o l’opportunità di una redistribuzione del dono ricevuto. La versione più antica, riportata dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḏḏād*, si spinge oltre, riportando che ʿAlī b. Abī Ṭālib “contò le coppe nel *ḥarāḡ* dei musulmani”. Il passo indica che, sebbene le coppe siano state teoricamente suddivise, queste sarebbero comunque rimaste nelle mani di ʿAlī come pagamento dell’imposta *ḥarāḡ*. Da un lato questo elemento pare riecheggiare la puntigliosa trascrizione del valore dei doni prescritta o auspicata nel *Kitāb al-tāḡ*, dall’altro rafforza il nesso intercorrente tra *nawrūz* e la tassazione *ḥarāḡ* e 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 *ḥarāḡ* contiene l’indicazione più stringente a proposito dell’ambiente che potrebbe aver prodotto la tradizione in questione. Fin da subito l’imposizione del *ḥarāḡ* 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 da al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, così come la registrazione a fini fiscali dei doni di *nawrūz* e

¹¹³Per usare le parole del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḏḏād*, poste a seguito immediato della tradizione che stiamo discutendo: “Coloro che siedon assieme a chi riceve il dono, ne riceveranno una parte”, ar. “ḡulasāʾ al-muḥdā ʾilayhi šurkāʾuhu fī al-hadiyya” (pseudo-Ḡāḥiẓ, *Maḥāsīn*, p. 366).

*mihraġān*¹¹⁴. Se a questo aggiungiamo il sentimento filo-alide diffuso nella città di Kūfa¹¹⁵, sede del governatorato in cui al-Ḥaġġāġ promulgò entrambi i provvedimenti, appare ben giustificata l'ipotesi che la nostra narrazione, nella sua forma — fino a prova contraria — iniziale, con °Alī b. Abī Ṭālib investito dalla regalità universale in chiave iranica, sia un prodotto dell'ambiente kufano, probabilmente intorno agli anni del governatorato di al-Ḥaġġāġ, nella seconda metà del II/VIII secolo.

La tradizione sul 'primo *nawrūz* della comunità musulmana' non è il più antico riferimento contenuto nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-addād*: ampio spazio è dedicato ai doni che i re di Persia ricevevano a *nawrūz*. Per primi sono elencati i doni inviati annualmente dai sovrani degli altri regni, definiti in base agli oggetti peculiari di ogni paese, poi i doni adatti per le classi sociali più elevate. Ogni dono è annotato da un segretario e incamerato dal *dīwān al-nayrūz*. Per praticità abbiamo riassunto nella tavola riportata in appendice a p. 275 i doni inviati dai re delle varie regioni e da ciascuna delle classi sociali menzionate.

Il passo, dunque, conferma con un maggiore dettaglio sia il fatto che il dono di *nawrūz* doveva essere rappresentativo delle migliori qualità del mittente, sia la procedura di registrazione dei doni ricevuti. Abbiamo conferma, inoltre, del fatto che nella concezione del III/IX secolo il dono di *nawrūz* della persia preislamica è, per eccellenza, un dono al sovrano, il cui significato è sintetizzabile nel riconoscimento della sua autorità universale, come indica la grande attenzione rivolta dal nostro autore ai doni inviati al Re dei re di Persia da tutti i sovrani stranieri. La nostra fonte riferisce anche dei doni portati da Abarwīz al coevo imperatore bizantino¹¹⁶, il quale li ricevette significativamente a *nawrūz*, e riporta anche quanto ricevuto in ritorno da Abarwīz, in segno della speculare fratellanza dei due sovrani¹¹⁷.

¹¹⁴Per quanto riguarda le innovazioni in materia fiscale operate da al-Ḥaġġāġ e dagli amministratori omayyadi in generale, si veda Katbi, 2010, pp. 56-66.

¹¹⁵A questo proposito va notato che il filo-alidismo era proprio dei musulmani non-arabi (*mawālī*) e dalle famiglie che per prime avevano fondato Kūfa, all'indomani della vittoria di Qādisiyya (17/638). Diversamente, le misure fiscali disposte da al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, erano supportate dalle élites tribali filo-omayyadi, trasferitisi nella regione nei decenni successivi (Haider, 2011, pp. 5-6).

¹¹⁶Ar. "malik al-rūm".

¹¹⁷Ai parallelismi e al grande dialogo tra le concezioni di regalità a Costantinopoli e nella Persia

Nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, i doni di *nawrūz* nella loro espressione di epoca islamica¹¹⁸ sono rappresentati da tre diversi omaggi ricevuti dal califfo al-Mutawakkil, due dei quali da parte di al-Ḥasan b. al-Wahb (m. 280/893-4 circa), esponente di secondo piano di un'importante famiglia di funzionari califfali, l'altro da parte del cortigiano Ḥālid al-Muhallabī.

Il primo dono da parte di al-Ḥasan b. Wahb consiste in una coppa d'oro, contenente cento *mitqāl* di ambra, inviata al califfo e insieme ai 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 nella inespugnabile custodia delle [calme] notti.

Che tu possa compiere mille pellegrinaggi, che tu stesso decreti tra *mihraġān* e *nayrūz*!

Gioisce colui il quale ottiene quanto desidera, dopo aver vinto quel che da ciò lo separava e gli era ostile.¹¹⁹

Oltre al fatto che questo passo è conservato nella sottosezione dedicata al *nawrūz* e al *mihraġān*, sebbene i versi non collocano precisamente il dono in occasione di un *nawrūz*, va notato che la menzione della festa nei versi di accompagnamento e la somiglianza del dono inviato con il più tradizionale dono di *nawrūz* — la coppa (*ġām*) ricolma di dolce — potrebbe suggerire che si trattasse proprio del dono di *nawrūz*.

Il passo riguardante il dono di al-Ḥālid al-Muhallabī 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 didattico¹²⁰:

Ḥālid al-Muhallabī disse: «Ho regalato ad al-Mutawakkil, nel giorno di *nayrūz*, 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,

sasanide è dedicato un recente lavoro di Canepa, dedicato allo studio delle idee sull'autorità regale e la sua sacralità comuni ai tardi imperi romano e sasanide. Lo studioso, attingendo ad una grande varietà di fonti, riesce a fornire un quadro di questi contrapposti sistemi di sacralità universale, degli scambi e delle interazioni che li coinvolsero. (Canepa, 2009).

¹¹⁸Si tenga presente però che il testo parla, più precisamente, di *ahl al-islām*, ponendo così l'attenzione sulle persone e non sulla periodizzazione cronologica.

¹¹⁹Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsīn*, pp. 371-372. {Rif. 6e}.

¹²⁰Sull'uso della forma aneddotica quale strumento per la formazione di coloro che aspirassero ad entrare — e soprattutto rimanere — a corte si veda Ghersetti, 2009.

un lungo bastone di legno tenero e una veste di foggia bagdādina, 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 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 ^cAbdallāh al-^cAbbāsī, 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.¹²¹

Al di là 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-tāğ* il dono della veste avrebbe comportato una ricompensa a quella adeguata e che, il conferimento degli incarichi, sempre per lo stesso *Kitāb al-tāğ*, 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”. Il discorso di 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

¹²¹Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsīn*, p. 372. {Rif. 6f}.

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 veda la sez. 2.6) si riconferma nei fatti. Così, in questo aneddoto è magistralmente sintetizzata la rilevanza politica attribuita al *nawrūz* e si può intravedere, nella richiesta alquanto esplicita del cortigiano, una conferma parziale del principio enunciato nel *Kitāb al-tāğ* sull'attribuzione di cariche in relazione alle celebrazioni di *nawrūz*.

C'è però un problema: all'interno della sezione sui doni, il testo presenta una specifica sottosezione dedicata ai doni di *nawrūz* da cui sono esclusi alcuni passi contemplati sinora; nell'ambigua indicizzazione del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, i doni che abbiamo sin qui preso in considerazione ricadono nella sottosezione sulla gente dell'età islamica (*ahl al-islām*), introdotta dall'espressione “a proposito della gente dell'età islamica, mentre l'inizio della sezione sui doni di *nawrūz*, che esamineremo ora, è indicato solo dall'espressione “*hadāyā al-nayrūz*”, posto a mo' di titolo nel corpo del testo.

Il motivo di questa esclusione potrebbe risiedere nella natura composita del capitolo sui doni e, se pur non è escludersi l'ipotesi che elementi del *Kitāb al-aḍḍād wa al-nawārīz* di al-Kisrawī siano confluite nel capitolo sui doni, pare più realistico ipotizzare che, a questi, si siano poi aggiunti passi provenienti da altre fonti e altri autori. La sottosezione sui doni di *nawrūz*, inoltre si concentra sulle parti in versi e in prosa che accompagnano i doni e, nella maggior parte dei casi, non vi è specificato neppure quale sia stato l'oggetto donato. L'impressione è che l'autore voglia fornire *exempla* di scrittura, così come, precedentemente, si era voluto fare per il dono in sé. In questo senso, l'autore non ha motivo di tornare a discutere quali doni il lettore debba considerare, avendo già discusso la cosa in termini generali, fornendo una serie di suggerimenti nel caso delle diverse categorie sociali nelle pagine immediatamente precedenti.

Non essendo gli scopi della nostra ricerca di natura letteraria, non ci soffermeremo sugli aspetti stilistici dei componimenti, bensì sull'identità dei mittenti e su alcune

considerazioni che questi versi possono suggerire circa la percezione che del *nawrūz* e dei doni propri di tale occasione si aveva in epoca abbaside.

La sezione *hadāyā al-nayrūz* si apre con una lettera in prosa da parte del già citato al-Ḥasan b. Waḥb, indirizzata ad al-Mutawakkil nel giorno di *nawrūz*, dove gli auguri per il festeggiamento della festa iranica si uniscono a lodi di natura più strettamente religiosa (per la traduzione e l'analisi di questo passo rimandiamo alla sez. 2.6). In chiusura della lettera sono posti alcuni versi di lode, volti a sottolineare l'efficacia della politica di al-Mutawakkil in difesa dell'*islām*. Tra i "*mušrikūn*" contro i quali opera al-Mutawakkil, una menzione particolare è riservata ai cristiani, che al-Mutawakkil avrebbe "marchiato del suo [stesso] demonio \ \ umiliandone i nobili ben pasciuti"¹²². 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. 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 intorno alla fine del califfato di al-Mutawakkil (si veda più avanti p. 175). 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-ʿAbbās, il quale sarà anche incaricato di comporre la *Risāla fī taʿḥīr al-nayrūz*, alla base della tentata riforma fiscale di al-Mutawakkil, di cui parleremo per esteso nella sez. 3.2.1. Tale misura si inseriva in un più ampio progetto di sostituzione delle *élites* cristiane mesopotamiche con esponenti arabi musulmani quali al-Ġāḥiḥ, 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 rango¹²³. Non appare esserci alcuna contraddizione,

¹²²Pseudo-Ġāḥiḥ, *Maḥāsīn*, p. 374.

¹²³Questo è, almeno, quanto sostenuto da D. Grafton in un suo studio dedicato alla storia delle comunità cristiane dell'epoca (2003, pp. 48-51).

nella nostra fonte, tra il mantenimento di usanze non originariamente islamiche e la lode per il decreto del 235/850, al punto che al-Mutawakkil è lodato, in occasione della maggiore festività iranica, proprio per un decreto che si propone di restaurare la supremazia dei musulmani sulle altre comunità. I versi di al-Ḥasan b. al-Wahb sono dunque 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 come parte dell’etichetta di corte e degli strumenti della regalità di cui il califfo disponeva.

La sezione prosegue con due brevi composizioni anonime, di due versi ciascuna. Nella prima troviamo il *mihraġān* definito come festa di gioia, “magnificata da *ašrāf* e *‘aġam*”, cioè dalla nobiltà araba e dai persiani, ulteriore segno del fatto che questa festa non era festeggiata esclusivamente dai persiani. Nella seconda si celebra, senza nominarla, una “festa nuova”, facilmente identificabile col *nawrūz* per via del fatto che, come abbiamo visto nel capitolo 1, il significato etimologico della parola *nawrūz* era all’epoca ben conosciuto. Questa seconda composizione è rivolta ad un sovrano, con l’augurio che il suo regno si prolunghi nel ritorno ciclico del tempo al *nawrūz*¹²⁴. L’inclusione di questi versi pare rivelare un intento modellizzante: fornire al lettore esempi, replicabili, di auguri con i quali accompagnare i propri doni di *nawrūz* e *mihraġān*.

A questi versi seguono tre composizioni attribuite al poeta, originario di Baṣra, al-Māzinī (m. 247/861 o 249/863), del quale sappiamo che fu ammesso alle corti dei califfi al-Wāṭiq e al-Mutawakkil¹²⁵. Le prime due di queste composizioni dichiarano quale unico dono degno del destinatario il panegirico che il poeta sta lui offrendo. Nel primo caso, la motivazione è addotta è la scarsità dei beni materiali di cui al-Māzinī dispone e, nel secondo, è l’impossibilità di trovare un dono materiale altrettanto adeguato. La terza composizione è un esempio di ringraziamento per i doni ricevuti “da amico ad amico”¹²⁶.

¹²⁴Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn*, p. 374.

¹²⁵Sellheim, 2012

¹²⁶Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn* p. 375.

La parte finale sui doni di *nawrūz* del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-addād* si chiude con il ricordo dono di una fiaschetta di acqua di rose da parte di Saʿīd b. Ḥumayd¹²⁷ al letterato Aḥmad b. Abī Ṭāhir (m. 280/893), accompagnata da un invito in versi ad accogliere “una *ḥūrī* persiana” e a godere delle piacevolezze della primavera.

Troviamo altre notizie sui doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-kāmil fī al-adab* di al-Mubarrad (210-286/826-900). Il libro si compone di appunti che il suo allievo Abū al-Ḥasan al-Aḥfaš al-Aṣḡar (m. 315/927) prese durante le lezioni pubbliche del maestro, riporta il seguente aneddoto:

“Mi è stato detto che Abū al-ʿAtāhiya¹²⁸ chiese che gli fosse permesso¹²⁹ 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 (*barniyya*) 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 ʿUtba, 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

¹²⁷Abū ʿUṭmān Saʿīd b. Ḥumayd (vissuto III/IX secolo). *Kātib* e funzionario per diversi califfi e visir, Originario di una piccola famiglia nobile persiana, mantenne pubblicamente convinzioni šuʿūbī, arrivando a scrivere un libro dedicato a chiedere giustizia per i persiani (*Kitāb intiṣāf al-ʿaġam min al-ʿarab*). Fu legato per alcuni anni al circolo letterario che faceva capo a Faḍl al-Šāʿira (su di lei v. p. 112), con la quale intrattenne una turbolenta storia d’amore (Heinrichs, 2012).

¹²⁸Abū al-ʿAtāhiya Ismaʿīl b. al-Qāsim (131-211/748-826). Poeta di origine modesta, *mawlā* della tribù ʿAnza. Nacque ad ʿAyn Tamar, nei pressi di Kūfa e, dopo una gioventù priva della consueta educazione, ma durante la quale ebbe modo di frequentare alcuni circoli letterari, giunse a Baġdād durante il califfato di al-Mahdī e, dopo poco, s’innamorò di ʿUtba, alla quale dedicò gran parte della sua produzione. Le fonti arabe raccontano, poi, che sotto Hārūn al-Rašīd, stanco per i continui rifiuti di ʿUtba e deluso dalla scarsa collaborazione del nuovo califfo, si ritirò dalla vita di corte dedicandosi esclusivamente alla composizione di poesia *zuhdiyya*, cosa che gli avrebbe procurato l’imprigionamento, a seguito di strumentali accuse di *zandaqa*. Un’altra versione sostiene che fu solo a seguito di queste accuse che Abū al-ʿAtāhiya si sarebbe dedicato al genere della poesia religiosa (Kennedy P. F., 1998).

¹²⁹Ar. “Kāna qad astaʿdana fī an yuṭlaqu lahu an yahdī ilā amīr al-muʾmīn al-mahdī”.

dispensò e ordinò che si riempisse la giara di denaro (*māl*) [come ricompensa per Abū al-^cAtāhiya, 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-^cAtāhiya] protestò. ^cUtba [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!». ¹³⁰

I versi, accompagnati dall'aneddoto di contesto che ne chiarisce il significato, si ritrovano anche in altre fonti, i cui autori sono interessati all'episodio che segna un punto di non ritorno nel contesto del lungo amore insoddisfatto del poeta Abū al-^cAtāhiya per ^cUtba ¹³¹.

Per noi, l'interesse del passo risiede prima di tutto nel fatto che, nelle nostre fonti, non si riscontrano menzioni di doni di *nawrūz* alla corte califfale precedenti al califfato di al-Mahdī (158-169/775-785). Infatti, le fonti superstiti di epoca abbaside non contengono altre registrazioni relative a doni di *nawrūz* destinati a califfi, prima di al-Ma³mūn (196-218/812-833). In secondo luogo, il passo rivela che, nella seconda metà III/IX secolo, quando il *Kitāb al-kāmil* fu composto, l'etichetta di corte considerava il dono di *nawrūz* come un privilegio non concesso a tutti, per poter fare il quale un poeta di umili origini come Abū al-^cAtāhiya doveva chiedere il permesso. Il motivo di tale misura restrittiva è, a nostro parere, da individuarsi nella diretta relazione intercorrente tra dono di *nawrūz* (accettato) e conseguente (dovuta) ricompensa. Infine, va rilevata la somiglianza tra la ricompensa 'sostitutiva' concessa da al-Mahdī (tanto denaro quanto ne può contenere la giara ricevuta) e le ricompense canoniche prescritte dal *Kitāb al-tāğ* (si veda a p. 65). Sebbene non si possa considerare ciò prova decisiva del fatto che quanto narra l'autore del *Kitāb al-tāğ* costituisca una testimonianza puntuale degli usi della corte califfale del III/IX secolo, è, comunque un forte indizio in questa direzione. Similmente, l'accusa sprezzante rivolta da ^cUtba ad Abū al-^cAtāhiya, di volersi comprare l'amore con le giare e di essere, quindi, un

¹³⁰Al-Mubarrad, *Kāmil*, vol. II pp. 17-18. {Rif. 12a}.

¹³¹Faysal, 1965, pp. 286-287.

mercante di giare, echeggia il principio promosso sia dal *Kitāb al-tāğ* che dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, secondo cui è bene che il dono da presentare al sovrano sia collegato alla professione e/o all'arte del donatore.

Come vedremo anche per quanto riguarda la produzione poetica in relazione al *nawrūz*, il califfato di al-Maʿmūn è l'età in cui si cominciano ad avere un maggior numero di resoconti sui doni di *nawrūz*. È il letterato Ibn ʿAbd Rabbihi (246-860/328-940) — andaluso, ma molto ben informato sulle vicende della corte di Baġdād — a riportare i versi dedicati, a *nawrūz*, ad al-Maʿmūn da un certo al-ʿAbbās al-Hamaḍānī, il quale si vide ricompensato con tutti l'intero ammontare dei doni ricevuti quel giorno dal califfo¹³². Una simile ricompensa, in occasione del *nawrūz*, è menzionata anche da Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (284-356/897-967):

Un giorno, Ḥakam al-Wādī¹³³ si recò presso la residenza di Muḥammad b. al-ʿAbbās¹³⁴ 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-ʿAbbās) mi disse: «Ḥakam, canta per me! Se riuscirai a commuovermi tutto ciò [oggi] che 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-Ḥubāb¹³⁵:

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

Oggi è *hurmuz-rūz*, [giorno] già magnificato dai *mağūs*.

¹³²Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, vol. VII p. 318.

¹³³Al-Ḥakam b. Yaḥyā b. Maymūn al-Wādī. Di origine persiana, nei primi anni della sua vita lavorò come cammelliere e poi mercante d'olio a Wādī al-Qurā, suo luogo natale. Trasferitosi a Baġdād nei primi anni del califfato di al-Mansūr, ebbe come primo patrono il cugino del califfo, Muḥammad b. Abī al-ʿAbbās. Operò, poi, alla corte dei al-Mahdī, al-Hādī e al-Rašīd, oltre che del principe e governatore di Dimašq Ibrāhīm b. al-Mahdī. Si ritirò a Wādī al-Qurā, dove morì verso la metà del califfato di al-Rašīd. (Bosworth, 1989, p. 83; Farmer, 1967, pp. 112-113).

¹³⁴Non siamo riusciti a individuare dati certi per questo personaggio, ma potrebbe trattarsi di Muḥammad b. Abī al-ʿAbbās, cugino del califfo al-Mansūr e primo patrono di al-Ḥakam al-Wādī.

¹³⁵Abu Usāma Wālība b. al-Ḥubāb al-Asadī (m. prima del 180/796). Poeta kūfano del tardo II/IX secolo, visse prevalentemente nella sua città natale, conducendo una vita dissoluta che gli guadagnò la fama di *zindīq*. La sua discendenza araba fu messa in discussione da Abū al-ʿAtāhiya e da altri, sulla base del suo incarnato chiaro e dei suoi capelli biondi (Wagner, 2012).

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

[Muḥammad b. al-^cAbbās] si commosse e mi chiese di cantarla ancora per tre volte. Svuotò 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*.¹³⁶

La definizione, corretta, del giorno di *nawrūz* come *hurmuz-rūz*¹³⁷ conferma la familiarità degli ambienti iracheni della prima età abbaside con le nozioni di base del sistema calendariale iranico, mentre la precisione nella stima del valore dei doni ricevuti in premio da al-Ḥakam al-Wādī conferma l'esistenza della pratica di registrare il valore dei doni ricevuti, come affermato dal *Kitāb al-tāğ* e dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*.

Rimanendo sul tema della redistribuzione dei doni ricevuti a *nawrūz*, Il *Kitāb al-hadāyā wa al-tuḥaf* riporta un aneddoto, dalla conclusione simile, incentrata sull'eccezionalità della ricompensa per alcuni versi di lode in occasione di un *nawrūz*:

Un *kātib* si trovava a fianco di un poeta raffinato. Si trattava di era 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.

¹³⁶Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, vol. XVIII pp. 106-107. {Rif. 13a}.

¹³⁷Com'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 giorno di *hurmuz* (Cristoforetti, 2009).

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.¹³⁸

L'anonimato dei protagonisti e la completa assenza di notizie sui nomi degli eventuali trasmettitori del racconto, fanno supporre che il testo sia di contorno e abbia il solo scopo di fornire un contesto adeguato per i versi presentati. Così, la scena descritta assume vesti di credibilità e ciò ci dice qualche cosa su quali realisticamente fossero le aspettative di un uomo "colto e nobile" nel giorno di *nawrūz*. È da notare, dunque, l'irritazione del *kātib* davanti al tentativo maldestro del poeta di eludere l'usanza del dono di *nawrūz*, adducendo a sua discolpa la povertà di mezzi. Dato che il personaggio del *kātib* non è qui caratterizzato come un avido, non è escluso che nella sua richiesta incondizionata di ricevere il dono di *nawrūz* vi sia già la promessa di una ricompensa più ricca, ma — ed è quel che più conta — emerge dal passo la conferma di quel grado di obbligatorietà del dono di *nawrūz* a cui abbiamo fatto riferimento in apertura.

Sembrerebbe, comunque, che ricompensare versi o doni 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 dello scambio dei doni, anche se raro.

Va notato inoltre che l'assegnazione ad una singola persona di tutti i doni ricevuti è, in pratica, una forma di redistribuzione, non equa ma non necessariamente ingiusta, simile a quelle di cui abbiamo notizia dal *Kitāb al-aḡānī* per il circolo di al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī (m. 193/808), funzionario e governatore del Ḥurāsān sotto al-Rašīd, e che, nelle tradizioni sul primo *nawrūz* dei musulmani analizzate più sopra, sono attribuite ad ʿAlī o al Profeta, a seconda delle versioni.

¹³⁸Al-Ḥālidīyyān, *Tuḥaf*, p. 36. {Rif. 14a}.

Avendo già preso in considerazione queste ultime, ci concentreremo ora sui festeggiamenti di *nawrūz* del governatore barmakide, di cui parla il *Kitāb al-aġānī*. La scena iniziale è simile a quella tratteggiata nel passo tratto dal *Kitāb al-aġānī* sopra riportato: il poeta Salm al-Ḥāsir (m. 186/802), originario di Baṣra e molto intimo del barmakide¹³⁹, recita alcuni versi per al-Faḍl b. Yaḥyā, alla presenza del famoso musicista kufano¹⁴⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Mawṣilī (125-188/742-804) e del figlio di questi, Ishāq 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 (*tamtāl*). Oggi voglio regalare [il suo valore] in soldi». Ma poi disse «No, per Dio, non è così che facevano gli *aḥrār*. La si stimi, si paghi loro il suo prezzo. Poi la donerò». [La statua fu stimata duemila *dīnār*, che furono dati alla gente [attingendo] al suo patrimonio personale, e così [i tre] si spartirono tra loro tutti i doni.¹⁴¹

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, è difficile capire da questo passo se dividere i doni con gli amici più stretti fosse un uso diffuso o, come in questo caso, un esempio della proverbiale generosità barmakide. È però evidente, che, nell'ordinare una ripartizione dei doni che peraltro presenta un funzionamento ben oliato, il modello di riferimento è quanto avveniva presso *aḥrār*, termine col quale ci si riferiva alla piccola nobiltà sasanide¹⁴². Il valore del rituale di ripartizione dei doni, dunque, non è connesso né allo zoroastrismo¹⁴³, come già abbiamo già osservato in precedenza, né, come in questo

¹³⁹Al-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 *maġlis* del governatore barmakide (Grunebaum, 1950).

¹⁴⁰La sua *niṣba* è dovuta al fatto che, per poter studiare musica, fuggì dalla sua famiglia a Mawṣil e, solo dopo, a Rayy. Entrò a corte sotto il califfato di al-Hādī, il quale, però, preoccupato per la pessima influenza del musicista sui suoi figli, lo fece imprigionare. Durante i califfati di al-Hādī e 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 cento canzoni con cui prenderà il via il lavoro antologico che darà vita al *Kitāb al-aġānī* di Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (Farmer, 1929, pp. 109-118; Fück, 2012a).

¹⁴¹Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. IX p. 282-283. {Rif. 14b}.

¹⁴²Zakeri, 1995, pp. 265-289.

¹⁴³I barmakidi, peraltro, erano discendenti di buddisti bactriani (Bladel, 2011).

caso, alla regalità in senso stretto, bensì all'affermazione di una gerarchia che trae la propria legittimità dall'idea di regalità universale.

Questa considerazione apre una questione di carattere generale, in quanto la disparità di valore pecuniario dei doni menzionati nelle fonti 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 nell'arguzia di cui il mittente faceva sfoggio. Alcuni doni sono di valore incerto, ma saldamente connessi alla mitologia del *nawrūz* in riferimento al 'primo *nawrūz* dei musulmani' o all'invenzione dello zucchero da parte di Ğamsīd a *nawrūz*: in particolare le coppe contenenti dolci o bevande, dato che non risulta chiaro se la coppa faccia parte del dono e se si tratti di un oggetto prezioso o meno, dal momento che le fonti non le descrivono.

A tutto ciò si aggiunga che possediamo alcuni riferimenti per quanto riguarda i valori dei doni ricevuti a *nawrūz*, se non storicamente reali, quantomeno considerati plausibili dagli autori che ne parlano: trentamila *dirham* di doni ricevuti da Muḥammad b. Abī al-^cAbbās, duemila *dīnār* per la statua ricevuta da al-Faḍl b. Yaḥyā e trentacinquemila *dīnār* spesi da Aḥmad ^cUbaydallāh al-Ḥaṣībī per i doni per cinque persone diverse. A questi passi già citati vanno aggiunti i centomila *dīnār* di doni che Ğa^cfar b. Yaḥyā al-Barmakī¹⁴⁴ avrebbe ricevuto:

Si legge negli *aḥbār al-barāmika*: si trova nei registri sultanali¹⁴⁵ che i doni di *nawrūz* portati all'*amīr* Abū al-Faḍl Ğa^cfar b. Yaḥyā — Dio lo benedica — dallo *ʿayn al-ṭir*[*āz*], [ammontano] a centomila *dīnār*.¹⁴⁶

Se non è nostra intenzione stabilire se i valori qui riportati siano esatti, né tentare una ricostruzione di quale fosse l'entità di denaro messa in circolazione dalla pratica dei doni di *nawrūz*, va comunque osservato che, tra II/VIII e IV/IX, non era anomalo per

¹⁴⁴Abū al-Faḍl Ğa^cfar b. Yaḥyā al-Barmakī (150-187/767-803). 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 mese scarso i cui rimase come governatore del Ḥurasān e del Siġistān (Bouvat, 1929, pp. 68-74).

¹⁴⁵Ar. "awrāġāt al-sulṭaniyya".

¹⁴⁶Al-Abī, *Natr*, p. 409. {Rif. 15a}.

i membri dell' *élite* di potere abbaside ricevere doni di *nawrūz* nel complesso di grande valore pecuniario.

Ora, se guardiamo agli oggetti che sono presentati in dono secondo i resoconti delle nostre fonti, notiamo che, ad un gruppo di doni di alto valore economico, se ne affianca un altro di scarso valore¹⁴⁷. Nel suo lavoro antologico composto dal 350/961 al 365/975, intitolato *Kitāb al-baṣāʿir wa al-daḥāʿir*, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī riporta di un dono di *nawrūz* che al-Muʿallā b. Ayyūb fece ad al-Mutawakkil, consistente in un pezzo di zucchero sul quale era adagiato un cetriolino. Alla richiesta di chiarimenti da parte del califfo, l'omaggiante spiegò che “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] scelta¹⁴⁸, il prescelto¹⁴⁹, i virtuosi¹⁵⁰ e la nobiltà¹⁵¹”¹⁵². Il dono in questione esprime vari rimandi simbolici. In primo luogo lo zucchero costituisce un riferimento all'invenzione dello zucchero da parte di Ğamšīd, avvenuta a *nawrūz*, come abbiamo avuto modo di vedere nella sezione 2.1. In questo modo il dono dello zucchero stabilisce un legame diretto tra la figura del re archetipico e al-Mutawakkil. In secondo luogo, il cetriolo appena colto, oltre a rientrare tra le primizie dei campi consigliate quali doni di *nawrūz* nel *Kitāb al-tāğ*, è un evidente rimando ai concetti di rinascita connessi alla festività di *nawrūz*.

Sempre nella stessa opera si riporta il seguente passo, riferito all'epoca omayyade:

Il giorno di *nayrūz*, un uomo donò ad ʿAmr b. Saʿīd, governatore di

¹⁴⁷Escludiamo per il momento i doni che consistono di soli versi o opere scritte, per usare le categorie del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-addād*, la sapienza dei sapienti e la poesia dei poeti. Questo per via dell'aleatorietà del loro valore economico.

¹⁴⁸Ar. “ḥiyār”.

¹⁴⁹Ar. “ḥīra”.

¹⁵⁰Ar. “ʿaḥyār”.

¹⁵¹Ar. “ḥīr”.

¹⁵²Al-Tawḥīdī, *Baṣāʿir*, vol. v p. 15.

Kaskar¹⁵³ e dei distretti (*kuwar*) di Diġla¹⁵⁴, 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.¹⁵⁵

Oltre al ridotto valore pecuniario del dono, che ci interessa qui per il discorso che stiamo sviluppando, il passo è interessante perché riporta il messaggio trasmesso al ricevente. Si tratta del riconoscimento dell'autorità di un governatore, come è il caso di ʿAmr b. Saʿīd, che aveva assoluto interesse a liberarsi dal controllo tanto del califfato centrale — dati le note ambizioni di questo esponente del casato omayyade alla carica califfale—, quanto delle *élites* arabe locali, che non ne avevano accolto la nomina con favore¹⁵⁶ (su quest'ultimo punto si veda anche p. 108).

Altri doni dal valore simbolico sono le rose e le frecce. Oltre al passo che abbiamo menzionato più sopra, il *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā* riporta anche che:

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

Dì a Ibn al-Ḥuġr, ricco di generosità: sei radioso come la rosa,
come la punta della freccia acuto, nobile come il *dīnār*, di successo come il
dirham.¹⁵⁷

¹⁵³Kaskar. città irachena, oggi perduta. Era situata sulle rive del Diġla e al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf, dopo avervi sedato una violenta rivolta anti-omayyade, fondò sulla sponda opposta la città di Wāsiṭ. Col tempo Kaskar perse importanza, diventando l'area residenziale di Wāsiṭ. 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 (Streck e Lassner, 2012).

¹⁵⁴Kuwar Diġla. Si tratta dei sottodistretti del Diġla cieco. Furono istituiti da Abū Mūsā, mentre era governatore di Baṣra (637-638) (Morony, 2005, pp. 163-165).

¹⁵⁵Al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir*, vol. IXX p. 310. {Rif. 16a}.

¹⁵⁶Morony, 2005, p. 454.

¹⁵⁷Al-Ḥalīdiyyān, *Tuḥaf*, pp. 18-19. {Rif. 14b}.

Un aneddoto identico è riportato da al-Rāgib al-Iṣfahānī, che non fornisce i nomi dei personaggi coinvolti, ma riportando i medesimi i versi. Le frecce compaiono come dono di *nawrūz* anche in un altro punto della già citata opera dei fratelli Ḥālidīyyān:

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

Ho donato ad al-Dāʿī ilā al-Ḥaqq le due frecce: la conquista l'occidente e sull'oriente.

La loro punta è la vittoria e le loro penne provengono dalle ali di un uccello veloce.¹⁵⁸

Il riferimento del secondo verso alle penne di un uccello veloce, vale a dire di un rapace, potrebbe essere un'allusione ad uno dei più consueti simboli della regalità, il falcone bianco che, secondo il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, era costume presso gli antichi che il sovrano liberasse in volo nel giorno di *nawrūz* (si veda a p. 49).

La rosa è anche il dono di un'anonima donna persiana al suo amante, in un esempio riportato da al-ʿAskarī¹⁵⁹ a meri fini di disamina linguistica. Al-Bustī riporta il dono di Abū al-Sunūr ad Abū al-Ašʿāt, personaggi di difficile identificazione, che presumibilmente dovevano intrattenere un rapporto di amicizia, dato che la notizia è inserita nel capitolo dedicato agli *hadāyā bayn al-iḥwān*. Il dono in questione è consistente in una cesta di rose e da versi volti a comparare il dono al ricevente, in maniera simile a quanto visto finora. In questo caso, la natura del dono è forse da attribuire al carattere non gerarchico dei rapporti intercorrenti tra mittente e ricevente.

In tutti i casi menzionati, l'interesse dell'autore pare rivolto ai versi o all'arguzia che il dono sottende, piuttosto che al fatto che il dono fosse stato presentato a *nawrūz*. Ciò detto, va segnalato come tale arguzia si esprimeva comunque in relazione al contesto *nawrūzī*. Per quel che riguarda gli aneddoti che si riferiscono, invece, a doni di grande valore economico, piuttosto che l'arguzia del dono è la ricchezza o la bellezza dell'oggetto donato che ne garantisce la registrazione nella letteratura d'*adab*.

Abbiamo già visto e analizzato i passi presi dal *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*. A questi

¹⁵⁸Al-Ḥālidīyyān, *Tuḥaf*, p. 35. {Rif. 14c}.

¹⁵⁹Al-ʿAskarī, *Ṣināʿatayn*, p. 20.

si aggiunga il resoconto di al-^cAskarī, secondo cui la paternità dell'uso di inviare brevi scritti a *nawrūz* e *mihraġān* sarebbe da attribuirsi ad Aḥmad b. Yūsuf¹⁶⁰:

Il primo che iniziò a mandare lettere di auguri a *nayrūz* e a *mihraġān*, fu Aḥmad b. Yūsuf, [il quale] donò ad al-Ma^omūn 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! [...].¹⁶¹

In una sua opera sui gioielli, Abū Rayḥān 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. Baḥtišū^c (m. 212/827):

Nel *Kitāb aḥbār al-ḥulafā^o* [si narra che] un giorno al-Mutawakkil stava presenziando [alla consegna] dei doni di *nayrūz*. Gli furono presentate ogni di tipo collane preziose e squisite rarità. e il suo medico Ġibrīl b. Baḥtišū^c, col quale aveva un rapporto molto stretto, 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 cucchiaino 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:

¹⁶⁰Abū Ġa^cfar Aḥmad b. Yūsuf (m. 213/828). Proveniente da una famiglia di segretari e poeti di Kūfa. Ebbe, durante il califfato di al-Ma^omūn, un posto come suo segretario e come capo del *diwān al-sirr* (Sourdel, 2012).

¹⁶¹Al-^cAskarī, *Awā^oil*, pp. 238-239. {Rif. 5b}.

«Da gente generosa», e raccontò quanto segue: «Questo cucchiaino è stato dato a mio padre da Umm Ġa^cfar Zubayda. Mio padre la curò [ben] tre volte [...]». ¹⁶²

Anche in questo caso, l'intento dell'autore non è registrare il ricordo del dono di *nawrūz* in quanto tale, bensì ricordare la storia di come quel dono fu acquisito da parte del medico di al-Mutawakkil. Dopotutto il contesto in cui questo passo è conservato è quello di un breve trattato sui gioielli e oggetti particolarmente preziosi.

A questo punto è possibile avanzare alcune considerazioni di carattere generale sulla messe di fonti che abbiamo potuto raccogliere in merito a specifici doni di *nawrūz*. Per quella che è una messe di circa quaranta menzioni, la metà abbondante consiste in doni di scarso valore economico o in composizioni poetiche o tecniche. Allo stesso tempo, però, sappiamo, da quegli stessi autori che la ricchezza messa in movimento dalla pratica dei doni di *nawrūz* non era affatto esigua e abbiamo menzioni di doni di *nawrūz* a partire dal califfato di al-Mahdī sino all'epoca buide, come bene testimoniano i versi di al-Ṣabī per ^cAḍud al-dawla ¹⁶³.

Il fatto che solo una piccola parte dei donativi di *nawrūz* sia confluita in letteratura è illuminante circa l'atteggiamento che i nostri autori avevano nei confronti di questa pratica, la quale, 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 a quell'oggetto si accompagnavano. 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 per completare il proprio dono non fosse affatto sterminato, limitando ulteriormente i casi in cui quelle brevi composizioni poetiche riuscivano a raggiungere un tale grado di raffinatezza da permetterne la sopravvivenza letteraria. 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

¹⁶²Al-Birūnī, *Ġamāhir*, pp. 53-54. {Rif. 17a}.

¹⁶³Al-Ṭa^cālībī, *Yatīma*, vol. II p. 333.

doveva essere di grande originalità se consideriamo che sono sufficienti pochi paragrafi perché la prosa di al-Ṭaʿālibī ne riassume le espressioni più comuni, peraltro ribadendo ancora una volta come l'eventuale proibizione dei doni di *nawrūz* costituisca ingiustizia perpetrata contro i mittenti, piuttosto che contro i sovrani:

Ecco [quanto] dice la gente a proposito l'obbligo di doni a *mihrağān* e *nawrūz*: “Oggi è il giorno nuovo ed è usanza [passare] momenti felici”; “Si fanno bei doni e si sta bene”; “Il nostro signore, al quale nessuno è simile, accetti [questi doni] e ne sia onorato”; “In questo giorno, è considerato sbagliato che i grandi se ne vadano ed è considerata un'ingiustizia se i capi proibiscono [i doni]”; “Il mio signore mi permette di esibire quel che ho richiesto e, così, mi onora e innalza di rango”; “molti i doni dei capi” e con questo si intende fare riferimento al favore che concedono così ricompensando i doni da parte dei presenti. “I doni dei maggiorenti sono piccole cose e begli oggetti di valore e così ho fatto io in questo giorno per il mio signore, seguendo l'uso della gente del suo rango, che è quello dei maestri”; “Il mio signore ha ricevuto piccoli doni di grande pregio”; “A lui va la [mia] anima, da lui viene la ricchezza, infatti il servo non deve superare il signore in fatto di doni”, infatti i signori accettano piccoli oggetti [a loro inviati], tra cui offerte contate 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”.¹⁶⁴

Come possiamo vedere, anche in questo passo, troviamo ampia conferma di alcuni principi esposti dalle fonti sinora prese in considerazione, prima fra tutte il *Kitāb al-tāğ*. *In primis* il ruolo importantissimo della ricompensa nel pur più ampio contesto della pratica dei doni di *nawrūz*. Per questo motivo 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

¹⁶⁴Al-Ṭaʿālibī, *Balāğā*, 103. {Rif. 18a}.

“come la sua stessa mano” — e la conseguente ammissione del primo ad una posizione di prossimità al secondo, che corrisponde ad una posizione di prestigio e potere. Infine, possiamo notare come anche al-Ṭaʿālibī 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.

Concentrandoci ora sull’aspetto del valore economico dei doni dei quali abbiamo menzione nelle nostre fonti, è bene ricordare che uno dei punti su cui il *Kitāb al-tāğ* insiste è il dovere, da parte del *dīwān* del sovrano, di registrare il valore stimato dei doni ricevuti. Che i doni di *nawrūz* fossero oggetto di stima è confermato anche da alcuni dei passi appena riportati dal *Kitāb al-ağānī*: 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-ʿAbbās¹⁶⁵ e da Ğaʿfar b. Yaḥyā al-Barmakī¹⁶⁶. Ulteriore conferma del fatto che la stima dei doni ricevuti a *nawrūz* fosse una pratica in uso in età abbaside e non solo una descrizione della presunta etichetta sasanide, si ritrova nella tradizione sul primo *nawrūz* dei musulmani. Nella versione più antica, proposta dall’autore del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, ʿAlī b. Abī Ṭālib, dopo aver ricevuto e accettato le coppe d’argento dai *dihqān* le suddivide tra i musulmani, sia pur trattenendole come pagamento anticipato di parte del *ḥarāğ*. È chiaro che, indipendentemente da qualunque, insostenibile, pretesa di veridicità storica dell’accaduto, quel che più qui possiamo dire è che il computo delle coppe come pagamento anticipato è possibile solo previa stima del loro valore pecuniario effettivo. Il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* non riporta della stima, ma proprio il silenzio dell’autore al riguardo indica che anche negli anni nei quali la tradizione fu trasmessa, era fatto ovvio che i doni di *nawrūz* dovessero essere stimati e registrati. Questa ipotesi ci pare quindi decisamente fondata, anche in mancanza di ulteriori indicazioni precise sul fatto che i doni di *nawrūz* destinati a personaggi direttamente in contatto con l’autorità regale — come gli uomini delegati

¹⁶⁵Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, vol. IXX p. 282.

¹⁶⁶Al-Abī, *Natr*, p. 49.

dal sovrano o a lui vicini per legami di parentela, quale è il caso di visir, governatori e componenti della famiglia califfale — fossero debitamente registrati.

Rimane tuttavia impossibile stabilire il reale limite di valore sotto il quale non avveniva alcuna registrazione, nonostante il *Kitāb al-tāğ* ponga tale limite sotto i diecimila *dirham*. Le fonti da noi prese in considerazione danno il valore dei doni in *dīnār* e l'instabilità storica del rapporto di valore tra le due monete fa sì che la soglia proposta dall'anonimo autore possa indicare un valore compreso tra i duecento e i mille *dīnār*. Collocando l'opera nel III/IX secolo, però, possiamo restringere la forbice, considerando che, all'inizio del secolo, il rapporto effettivo¹⁶⁷ oscillava intorno ai venti *dirham* per *dīnār*, alla metà, intorno ai venticinque a uno e che, all'inizio del secolo successivo, si era tornati ad un rapporto di dieci-quindici a uno¹⁶⁸. In base a questi rapporti, i diecimila *dirham* di soglia per ottenere la registrazione del dono equivarrebbero a un ammontare oscillante tra i quattrocento e i mille *dīnār*. Tra i doni riportati dalle fonti, alcuni, quali rose, frecce o i pretesti per arguti giochi di parole riportati da al-Tawhīdī, sono certamente al di sotto di questo valore, mentre gli altri sembrerebbero superare in maniera consistente la soglia fissata¹⁶⁹. In mancanza di dati più precisi non pare possibile dire una parola definitiva sulla questione, però vale la pena notare che l'esistenza di una soglia minima, potrebbe aver concorso a far sì che i doni di valore medio siano pressoché assenti nelle fonti letterarie, mentre abbondano i resoconti di doni talora di scarso o nullo valore, talora estremamente costosi. Coloro che, in un dato anno, non potevano o non intendevano impegnarsi economicamente a superare la soglia erano portati a spendere il meno possibile, concentrandosi sul potenziale valore simbolico del loro dono.

La registrazione dei doni descritta nel *Kitāb al-tāğ* non è fine a se stessa, ma

¹⁶⁷Il rapporto teorico si mantiene, a seconda delle scuole giuridiche, a dieci o dodici *dirham* per *dīnār* (Miles, 2012).

¹⁶⁸Ashtor, 1969, p. 30.

¹⁶⁹Una veste d'onore molto più semplice di quella donata da Ḥalid b. al-Muhallabī ad al-Mutawakkil, ad esempio, avrebbe un già un costo di duemila *dīnār* circa (pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsīn*, p. 372; Ashtor, 1969, p. 55). Sul tema dei prezzi in epoca califfale è da segnalare il progetto di M. Shatzmiller *Measuring the Medieval Islamic Economy*, consistente in un *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://medievalislamicconomy.com>.

finalizzata alla ricompensa, equa, del dono ricevuto. Su questo aspetto le fonti paiono concordi nel confermare che i doni di *nawrūz* rendano, di norma, il donatore titolare di una ricompensa e che, tale ricompensa, abbia natura dipendente dal dono presentato. Si pensi, ad esempio, alla giara che Abū al-^cAtāhiya si vede colmata di denaro, dopo averla usata per donare ad al-Mahdī una veste d'onore, nel passo supra riportato da al-Mubarrad¹⁷⁰. La modalità di ricompensa ricorda i cedri e le mele riempiti di pezzi d'oro menzionati nel coevo *Kitāb al-tāğ*, ma, mentre quest'ultimo presenta il quadro di un rituale organizzato ed estremamente attento a che la transazione tra il donatore e il ricevente sia quanto più equa possibile, l'ambiguità di al-Mahdī circa il tipo di monete (d'oro o d'argento?) con le quali riempire la giara rivela una notevole discrezionalità nello stabilire l'ammontare della ricompensa. Di questa ambiguità, alla fine dell'aneddoto, è Abū al-^cAtāhiya a fare le spese e, forse, è proprio in direzione contraria a una simile discrezionalità, tendenzialmente sfavorevole ai cortigiani, che il l'autore del *Kitāb al-tāğ* argomenta. In effetti, benché il capitolo sul *nawrūz* e il *mihrağān* del *Kitāb al-tāğ* si apra enunciando un diritto del sovrano, il capitolo è primariamente dedicato a descriverne gli oneri e le modalità in cui assolverli. Infine, la natura discrezionale della ricompensa è resa manifesta anche quando questa coincide con la cessione di tutti i doni ricevuti dal signore di turno nel giorno di *nawrūz*.

La ricompensa segue l'accettazione e l'apprezzamento del dono: una ricompensa è possibile solo quando l'anonimo donatore riesce a divertire il governatore¹⁷¹. In altre parole, si ritiene che la ricompensa sia dovuta solo nel caso in cui il dono sia stato preventivamente accettato; non vi è puro automatismo tra la presentazione del dono e la relativa ricompensa. A riprova dell'obbligatorietà alla ricompensa solo in seguito alla sua accettazione, abbiamo la seguente lode di al-Buḥturī per il califfo al-Muhtadī (255-256/869-870):

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

¹⁷⁰Al-Mubarrad, *Kāmil*, vol. II p. 45.

¹⁷¹Al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir*, vol. V p. 15.

Sei nemico delle feste di coloro che si sono persi, ma solo perché hai scelto
la giusta guida, altrimenti non lo saresti stato.¹⁷²

I primi due emistichi parlano del rifiuto dell'omaggio dei doni di *mihraġān*, ma il verso successivo rende chiaro che la presa di posizione del califfo non si limita a questa festa, ma include — si può presumere — almeno anche il *nawrūz*. Questi versi sono la testimonianza di un netto rifiuto delle feste iraniche da parte califfale, ma ritorneremo più avanti sul contesto storico-politico di quella che rappresenta una vera e propria eccezione nelle nostre fonti (si veda sez. 2.6). Un'analisi ulteriore di questo passo si trova a p. 145, quel che qui è interessante notare è l'implicita affermazione di al-Buḥturī che i doni i *mihraġān* sarebbero portatori di profitto, ma non per al-Muhtadī, bensì per coloro che avrebbero potuto vedersi riconosciuto un loro 'credito' nei confronti del califfo. È proprio nel tentativo di evitare una simile posizione, estremamente difficile 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 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.

Resta da stabilire se l'idealizzazione che pervade il *Kitāb al-tāġ* preceda o meno l'uso della ricompensa dei doni di *nawrūz*. L'opera, infatti, potrebbe descrivere in termini idealizzati l'uso delle corti abbasidi, ovvero costituire un tentativo di stabilire un'etichetta degli usi di *nawrūz* per l'ambiente di corte. Proprio la novità insita nello stabilire modalità di comportamento che si suppone non fossero note a tutti spiegherebbe la necessità di ricorrere al modello degli antichi sovrani in chiave *morale*. I costumi degli antichi, così, fanno da paradigma. Vale però anche il discorso contrario. Spesso opere che tendono a sistematizzare in via definitiva un aspetto del vivere sociale sono il prodotto sintetico di età che conoscono un affievolimento degli usi descritti e sistematizzati. La seconda ipotesi potrebbe spiegare perché la quasi completa assenza di menzioni di doni di *nawrūz* attribuiti al II/VIII secolo. D'altro canto, come abbiamo

¹⁷²Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II p. 677. {Rif. 22a}.

visto, i doni di *nawrūz* erano conosciuti già in età omayyade. Inoltre, pare implausibile supporre che una brusca introduzione cosciente di nuovi elementi nella vita di corte sarebbe passata sotto il più completo silenzio. Le fonti, pur numerose, non permettono una risposta certa, ma suggeriscono un'evoluzione intermedia. Vale a dire che, per quanto riguarda il meccanismo della ricompensa dei doni di *nawrūz*, il *Kitāb al-tāğ* sembra descrivere un uso che era vivo precedentemente, ma che, in linea peraltro con una generale formalizzazione dell'etichetta di corte¹⁷³, sia espressione della tendenza a istituzionalizzare tale uso. L'operazione, poi, si volge più a consolidare e definire i diritti dei cortigiani che quelli del sovrano e dei patroni di *mağlis*. È difficile valutare se, in materia di ricompensa, la tradizione proposta dal *Kitāb al-tāğ* si sia poi effettivamente imposta, ma è innegabile una corrispondenza circa i doni di valore modesto: in diversi passi si parla di doni di frecce, *dīnār* e *dirham* e gli esempi portati nel *Kitāb al-tāğ* riguardano proprio questi oggetti. Anche in questo caso è, forse, un errore cercare di sciogliere il legame tra la letteratura aneddótica e il tono prescrittivo del *Kitāb al-tāğ* e ci pare più corretto parlare di una ristrutturazione, voluta e richiesta della variegata classe dei cortigiani, ma rivolta alle gerarchie abbasidi.

In conclusione, le fonti prese in esame impongono alla nostra attenzione quale elemento centrale delle celebrazioni di *nawrūz* in ambito palatino la pratica dei doni. Le caratteristiche specifiche di tale pratica emergono più chiaramente nelle fonti che fanno riferimento agli anni successivi al II/VIII secolo. Ciò non implica di necessità che, prima di quel periodo — indicativamente il califfato di al-Maʿmūn — i doni di *nawrūz* avessero caratteristiche e significato *radicalmente* diversi. Tuttavia, qualche cosa di diverso c'è qui e qui avanziamo un'ipotesi volta a contestualizzare tale evoluzione nei termini che seguono: la pratica palatina dei doni di *nawrūz* attraversò, a partire dalla fine del II/VIII secolo per giungere alla seconda metà del III/IX secolo, una fase di progressiva formalizzazione per quanto riguarda il meccanismo di registrazione nel *dīwān* di competenza e la necessaria ricompensa. Di questo processo la sezione

¹⁷³Cheikh, 2014, p. 368.

sulle feste di *nawrūz* e *mihraġān* contenuta nel *Kītab al-tāġ* costituirebbe, sia pur limitatamente alle fonti che ci sono pervenute, il culmine e l'esito ultimo in termini di volontà normativa. Conformemente a quanto abbiamo detto nella premessa a questo capitolo in merito alla centralità della corte califfale quale modello replicato formalmente nei circoli 'privati', che possiamo chiamare secondari, composti dai vari dignitari e cortigiani di rango, quanto le fonti formulano — più in grande — in riferimento al sovrano è riscontrabile — più in piccolo — in questi circoli secondari. Peraltro, l'autorità di cui la figura centrale di un circolo secondario risulta investita deriva chiaramente dalla sua prossimità al sovrano, nonché dal grado di confidenza che poteva vantare con questi.

Sin dall'epoca omayyade, l'omaggio dei doni di *nawrūz* si caratterizzò, oltre che per l'occasione in cui avveniva, anche per un certo grado di obbligatorietà e, allo stesso tempo, di esclusività, nel senso che il privilegio di presentare doni di *nawrūz* all'autorità di turno — chiaramente *in primis* quella califfale — era riservato solo ad alcuni. Ciò non solo in virtù del prestigio sociale connesso alla prossimità con la figura centrale delle celebrazioni (appunto colui che i doni riceve) di cui si è detto, ma anche per via del fatto che i doni di *nawrūz*, in particolare dal III/IX secolo in poi, intitolano il mittente ad una ricompensa la cui discrezionalità — stando all'ipotesi tracciata — andò limitandosi nel corso della prima epoca abbaside.

Per non sottostimare la rilevanza del fenomeno, abbiamo voluto sottolineare come sia soprattutto l'eccezionale ricchezza o l'arguzia sottesa ad alcuni doni e dei versi che talora li accompagnavano a costituire la ragione per cui solo alcuni casi particolari di un fenomeno che in generale all'epoca costituiva qualche cosa di assolutamente ordinario raggiunsero dignità letteraria. Tale statuto di eccezionalità è il frutto di un contesto di competizione sociale in cui la pratica dei doni di *nawrūz* si inserivano strumentalmente. Il fatto che le celebrazioni di *nawrūz* in generale — come vedremo nell'ultima sezione di questo capitolo — e più in particolare la pratica dei doni di *nawrūz* in particolare siano stati un importante elemento della competizione sociale e politica presso le corti abbasidi è da ricondurre al significato intrinseco di queste

pratiche. Tali significato e rilevanza politica dei doni di *nawrūz* sono da porsi in stretta relazione con il riconoscimento biunivoco, per un verso, della legittima autorità del sovrano — o comunque della figura centrale del *maǧlis* 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 *pīškāš* di *nawrūz*¹⁷⁴.

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 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-tāǧ*, un “diritto del sovrano”, perché gli spettano di diritto l'autorità (universale) e il suo riconoscimento.

Come visto sopra, il dono tende a essere rappresentativo del mittente. In teoria, dovrebbe esserlo sempre, perché chi dona riconosce la legittima autorità del sovrano e, con il proprio dono, offre se stesso e la propria fedeltà. Al donatore è così riconosciuta una giusta ricompensa, perché il sovrano, accettandone il dono, lo pone sotto la sua personale protezione, sia contro i nemici sia contro l'indigenza. Diretta e logica conseguenza è che il non richiedere la dovuta ricompensa è mancanza che può costituire lesione della dignità regale del sovrano.

Il permesso di presentare doni di *nawrūz* al sovrano è un vero e proprio privilegio precisamente per via dei vantaggi, sociali, politici e materiali che l'ammissione a questa cerimonia comportava per l'omaggiante.

Infine, è importante ribadire che quanto abbiamo visto essere formalizzato in

¹⁷⁴Lambton, 1994

2 Il *nawrūz* di palazzo

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* dei circoli secondari.

2.4 I panegirici e il *nawrūz*

Questa quarta sezione del capitolo sugli usi di corte è dedicato allo studio della produzione poetica del periodo abbaside volta alla lode di personaggi eminenti in occasione del *nawrūz*. Piuttosto che proporre un'analisi che abbia come suo punto focale il rapporto esistente da un punto di vista stilistico-letterario tra le feste iraniche e la letteratura di carattere panegiristico, miriamo qui a ricostruire nei limiti del possibile l'evolversi storico dell'uso di dedicare versi poetici in occasione del *nawrūz* a personaggi di rango.

I passi utilizzati nello studio che proponiamo nella sezione presente sono stati individuati seguendo un duplice criterio che, da una parte, esclude quanto della produzione poetica sul *nawrūz* non sia tecnicamente panegiristico, dall'altra, richiede che il passo individuato sia esplicitamente o anche implicitamente composto in occasione del *nawrūz*. Così operando la selezione, si escludono tuttavia composizioni poetiche connesse al *nawrūz* che possono anche rivestire grande importanza all'interno di un discorso generale sulle festività persiane alla corte abbaside, come ad esempio i versi in lode per la riforma del 282/895 composti da Ibn al-Mu^ctazz per suo cugino il califfo al-Mu^ctaḍid. Infatti, questi versi si collocano all'interno di un'ampia *wrḡūza* — composizione poetica a verso libero — nella quale il poeta ripercorre tutti i principali eventi del califfato di al-Mu^ctaḍid¹⁷⁵; sono quindi versi non composti tecnicamente in occasione del *nawrūz*, ma che per altri motivi menzionano il capodanno iranico. 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 *samāḡa*¹⁷⁶.

In seguito alla selezione di cui sopra, abbiamo individuato un *corpus* di fonti che coprono l'arco di tempo che va dalla metà del III/IX secolo alla metà del V/XI. Presentiamo queste ora queste in ordine cronologico, riferendoci all'epoca in cui è state composte le opere in cui sono conservate, mentre nel prosieguo le prenderemo in

¹⁷⁵Ibn al-Mu^ctazz, *Dīwān*, pp. 481-585.

¹⁷⁶Ibn al-Mu^ctazz, *Dīwān*, p. 120.

considerazione come testimonianze del periodo a cui fanno riferimento. Le fonti sono le seguenti:

- *Dīwān* di Ibn al-Rūmī (221-283/836-896): contiene diverse composizioni in lode di quattro patroni, al-Qāsim b. Wahb¹⁷⁷ (m. 291/904), °Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim¹⁷⁸ (m. 275/888-9), Ismā°īl b. Bulbul¹⁷⁹ (230-278/844-892) visir del califfo al-Mu°tamid appuntato da al-Muwaffaq e, in particolare °Ubaydallāh b. °Abdallāh¹⁸⁰, tahiride del ramo di Baḡdād che ricoprì la carica di *ṣāḥib al-šurta* di Baḡdād e Samarra a più riprese e patrono del poeta stesso, con il quale quest'ultimo intrattenne intensi rapporti negli anni 253-276/867-890¹⁸¹.
- *Dīwān* di al-Buḥturī (206-284/821-897): contiene sette *qaṣīda* in lode dei califfi al-Mutawakkil¹⁸², al-Mu°tazz¹⁸³ e al-Mu°tamid¹⁸⁴. Oltre a queste *qaṣīda* nel *dīwān* si trovano anche due composizioni più brevi, indirizzate ai dignitari Abū Nahšal b. Ḥumayd¹⁸⁵ (232/847) e al-Haytam b. °Utmān al-Ġanawī¹⁸⁶, originario della Ġazīra.
- *Kītab al-māḥāsīn wa al-aḍḍād*: in quest'opera anonima composta presumibilmente nel III/IX secolo, compare una sezione intitolata *Maḥāsīn al-hadāya*¹⁸⁷ in cui si trovano alcuni versi di lode dedicati ad al-Mutawakkil da parte di al-Ḥasan b. Wahb e al-Ḥālīd al-Muhallabī. Vi compaiono inoltre tre brevi composizioni, attribuite ad al-Māzinī, grammatico e poeta vissuto in °Irāq nella prima metà del III/IX secolo, legato alle corti di al-Wāṭīq e al-Mutawakkil. I dedicatari di tali versi non sono esplicitati, sebbene il carattere panegiristico dei versi in questione sia evidente. Ancora in questa sezione l'opera riporta

¹⁷⁷Ibn al-Rūmī, vol. II p. 681, vol. III p. 1196.

¹⁷⁸Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. III p. 1153.

¹⁷⁹Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI, p. 2246.

¹⁸⁰Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. I pp. 56-57, vol. III p. 1308, vol. V p. 1817, vol. VI p. 2011.

¹⁸¹Gruendler, 2003, p. x.

¹⁸²Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II pp. 943-944.

¹⁸³Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. III pp. 1479-1484, 1534-1538, 1646-1650.

¹⁸⁴Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II pp. 731-734.

¹⁸⁵Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. IV p. 2236.

¹⁸⁶Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. IV p. 2087-2092.

¹⁸⁷Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn*, pp. 366-7.

anche i versi con i quali fu accompagnato un dono di *nawrūz* per un destinatario chiamato Aḥmad b. Abī Ṭāhir, presumibilmente da identificarsi in Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭayfūr (204-280/819-893).

- *Kitāb al-ʿiqd al-farīd* dell’andaluso Ibn ʿAbd Rabbihi (246-328/860-940): quest’opera riporta i versi della *qaṣīda* composta dal cortigiano al-ʿAbbās al-Hamadānī per al-Maʿmūn ad accompagnamento di un dono di *nawrūz* al califfo abbaside¹⁸⁸.
- *Dīwān* di al-Ṣanawbarī (m. 334/945): contiene due composizioni¹⁸⁹, entrambe di cinque versi, in lode di ignoti in occasione delle celebrazioni di *nawrūz*.
- *Dīwān* di Al-Mutanabbī (303-354/915-965): vi compare una *qaṣīda*¹⁹⁰ di *nawrūz* in occasione del *nawrūz* in lode del visir buide Abū al-Faḍl b. al-ʿAmīd.
- *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāya* dei fratelli Ḥalīdiyān (m. 350/961 e 380/990): in quest’opera di carattere compilativo sono riportati i versi di augurio con i quali vari personaggi vissuti tra III/IX e IV/X secolo accompagnavano i propri doni di *nawrūz*. Tra questi ricordiamo Abū al-Faraġ Qudāma b. Ğaʿfar¹⁹¹ (m. 338/949-50) e Abū ʿAmr al-Ṭabarī¹⁹², la cui elusiva biografia permette di collocarlo alla prima metà circa del IV/X secolo. Il testo riporta anche i versi di Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib (m. 213/828) per al-Maʿmūn di quella che al-ʿAskarī individua come la “prima *makātaba*”¹⁹³ e alcuni versi dedicati ad Abū Ṣaqar b. Bulbul¹⁹⁴.
- *Kitāb al-aġānī* di Abū al-Farāġ al-Iṣfahānī (284-356 ca./897-967 ca.): in alcuni passi vi compaiono brevi composizioni poetiche d’occasione, scritte da diversi poeti per vari patroni, tra i quali spiccano i califfi al-Mutawakkil¹⁹⁵ e al-Wāṭiq¹⁹⁶.

¹⁸⁸Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, vol. VII p. 318.

¹⁸⁹Al-Ṣanawbarī, *Dīwān*, pp. 84, 451-452.

¹⁹⁰Al-Mutanabbī, *Dīwān*, pp. 542-546.

¹⁹¹Al-Ḥalīdiyān, *Tuḥaf*, p. 18.

¹⁹²Al-Ḥalīdiyān, *Tuḥaf*, p. 35.

¹⁹³Al-Ḥalīdiyān, *Tuḥaf*, pp. 41-42.

¹⁹⁴Al-Ḥalīdiyān, *Tuḥaf*, p. 156.

¹⁹⁵Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī* vol. IX pp. 31-32, vol. XXIII p. 211.

¹⁹⁶Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. IXX p. 242.

A queste si aggiungono i versi di Wāliba b. al-Ḥubāb¹⁹⁷, poeta che operò nello °Irāq meridionale a cavallo tra la fine dell'età omayyade e il primo periodo abbaside. Tali versi furono declamati ¹⁹⁸ da Ḥakam al-Wadī alla presenza del principe abbaside Muḥammad b. al-°Abbās. Vi compaiono inoltre alcuni versi di °Alī b. Ğabāla¹⁹⁹, poeta di origine *hurasānī* vissuto a Baġdād a cavallo tra II/VIII III/IX secolo, e conosciuto col nome di al-°Akkawak.

- *Kitāb al-awā°il* di Abū Hilāl al-°Askarī (m. dopo 400/1010): riporta la notizia che il primo a inviare versi di lode in occasione del *nawrūz* fu Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib, durante il califfato di al-Ma°mūn. Proprio ad al-Ma°mūn il *kātib* indirizzò i versi di questa prima *makātaba*²⁰⁰. La notizia è ribadita da al-°Askarī anche nel suo *Dīwān al-ma°ānī*²⁰¹.
- *Kitāb aḥlāq al-visirayn* di Abū Ḥayyān °Alī al-Tawḥīdī (m. 414/1023): sono riportati i versi di Ibn al-Munaġġim per il visir buide Ibn °Abbād²⁰².
- Nel *Kitāb al-baṣā°ir wa al-daḥā°ir*, del medesimo autore: contiene due composizioni in occasione del *nawrūz*. Vi sono infatti riportati i versi di accompagnamento ai doni di *nawrūz* per °Amr b. Sa°īd²⁰³ (m. 70/689-90), governatore omayyade di Kaskar, e altri versi per il califfo abbaside al-Mutawakkil il quale li ricevette dal proprio segretario Mu°allā b. Ayyūb in accompagnamento ad un dono di *nawrūz*²⁰⁴.
- *Dīwān* di Šarīf al-Raḍī (359-406/970-1016): contiene tre *qaṣīda* declamate in occasione di *nawrūz*, due in onore di Mālik Qiwām al-Dīn²⁰⁵ e una per l'*amīr* buide Bahā° al-Dawla²⁰⁶.

¹⁹⁷ Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. xviii pp. 106-107.

¹⁹⁸ Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, col. xviii p. 106-107.

¹⁹⁹ Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. xx pp. 29-30.

²⁰⁰ Al-°Askarī, *Awā°il*, pp. 238-239.

²⁰¹ Al-°Askarī, *Ma°ānī*, vol. iv p. 96.

²⁰² Al-Tawḥīdī, *Aḥlāq*, pp. 159-160.

²⁰³ Al-Tawḥīdī, *Baṣā°ir*, vol. ix p. 110.

²⁰⁴ Al-Tawḥīdī, *Baṣā°ir*, vol. v p. 15.

²⁰⁵ Al-Raḍī, *Dīwān*, pp. 135-140, 145-150.

²⁰⁶ Al-Raḍī, *Dīwān*, pp. 277-282.

- *Dīwān* di Mihyār al-Daylamī (m. 428/1037): contiene più di ottanta di panegirici in occasione del *nawrūz*, indirizzati a notabili e membri dell’alta società buide, tra cui l’*amīr al-umarāʾ*²⁰⁷ Ğalāl al-Dawla (m. 435/1044) in persona. Va precisato che il *dīwān* di Mihyār si compone per circa la metà di *qaṣīda* in occasione di festività iraniche.
- *Kitāb ḥāṣṣ al-ḥāṣṣ* di al-Taʿālibī (350-429/961-1038): contiene tre versi²⁰⁷ del poeta Abū Muḥammad b. al-Muṭṭarān al-Šāšī — del quale non abbiamo potuto rintracciare informazioni biografiche precise — rivolti ad un ignoto dedicatario. I versi sono considerati da al-Taʿālibī appartenenti al genere *nawrūziyya*, che dunque è, per l’antologista del periodo buide, un genere identificabile in quanto tale.
- *Kitāb al-iġāz wa al-iġāz*, del medesimo autore: vi compaiono i versi²⁰⁸ del visir Abū al-Faṭḥ ʿAlī (m. 366/976-7), noto anche come *Dū al-Kifāyatayn*, indirizzati al padre Abū al-Faḍl b. al-ʿAmīd (m. 360/970), anch’egli visir e dignitario alle corti degli ziyaridi Mardāwīg (r. 318/930-323/935) e Wušmgīr (m. 357/967) nella prima metà del IV/IX secolo e poi del buide Rukn al-Dawla (m. 365/976).
- *Kitāb yatīmat al-dahr*, dello medesimo autore: l’opera contiene circa una quindicina di composizioni²⁰⁹, composte nel periodo buide e, in più casi, volte a omaggiare esponenti importanti della famiglia dailamita.
- *Dīwān* di Šarīf al-Murtaḍā (355-436/965-1044): contiene nove composizioni in onore di alcuni membri dell’*establishment* buide. Tra questi ricordiamo Faḥr al-Mulk²¹⁰; al-Malik al-Saʿīd²¹¹, Šulṭān al-Dawla²¹², Ğalāl al-Dawla²¹³, Bahāʾ al-Dawla²¹⁴, Abū al-Ḥiṭāb²¹⁵.

²⁰⁷Al-Taʿālibī, *Ḥāṣṣ*, p. 182.

²⁰⁸Al-Taʿālibī, *Iġāz*, p. 146.

²⁰⁹Al-Taʿālibī, *Yatīma*, vol. I p. 182.

²¹⁰Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. I pp. 325-331, 363-369.

²¹¹Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. I pp. 358-363.

²¹²Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. II pp. 30-35.

²¹³Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. II pp. 444-450.

²¹⁴Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. III pp. 15-20, 258-263.

²¹⁵Al-Murtaḍā, *Dīwān*, vol. III pp. 77-82.

Siamo in presenza di circa centocinquanta composizioni che coprono un arco temporale di quattro secoli, con un apice nella produzione di Mihyār al-Daylamī, il quale è autore di più della metà delle composizioni citate. I più antichi versi composti in occasione del *nawrūz* sono quelli conservati nel *Kitāb al-baṣāʿir wa al-daḥāʿir* di al-Tawḥīdī. Si tratta dei pochi versi, di autore ignoto, che accompagnavano un dono ricevuto dal governatore di Kufa ʿAmr b. Saʿīd, noto anche come al-Ašdaq. Il personaggio, del quale sono note le ambizioni al califfato, fu nominato governatore di Kūfa nel 64/683²¹⁶. Nonostante il fatto che la fonte in questione situi i fatti presso la città irachena di Kaskar, non abbiamo tuttavia ritrovato conferme dirette e precise della carica di ʿAmr b. Saʿīd presso Kaskar. Sappiamo però che, come, specifica M. G. Morony nel suo fondamentale studio sulla storia dello ʿIrāq islamico di quegli anni, la nomina di ʿAmr b. Saʿīd non fu accolta positivamente dalle *élites* arabe della regione. È ipotizzabile che la partecipazione a questa cerimonia costituisca indizio della volontà da parte del nuovo governatore di cercare l'appoggio dell'altra *élite* presente in area irachena all'epoca: quella dei proprietari terrieri detti *dihqān*. Come abbiamo visto analizzando le tradizioni relative al 'primo' dono di *nawrūz* all'autorità musulmana (Su questo punto si veda a p. 72), questa gruppo di potere sembra rivestire il ruolo di tramite del *nawrūz* dal periodo sasanide a quello califfale. In questo quadro, anche il fatto che la cerimonia di consegna dei doni al governatore si svolga a Kaskar e non a Kūfa è più facilmente comprensibile, dato che Kaskar è città molto antica, di origini forse persino assire, e che in epoca sasanide fu capitale di un suo proprio distretto²¹⁷. In ogni caso, è di assoluta rilevanza il fatto che la prima notizia di lodi in occasione del *nawrūz* sia da ricondurre all'area irachena, così come già segnalato anche per le prime notizie relative ai doni di *nawrūz* e al *nawrūz* come tassazione (si veda su questo punto p. 55). Tutti e tre gli ambiti indicano che l'origine del *nawrūz* in termini di fenomeno organico alla società califfale è da ricondursi primariamente alle regioni di area mesopotamica, in primo luogo della regione irachena. Tale dato sarà da tenere

²¹⁶Morony, 2005, p. 454.

²¹⁷Streck e Lassner, 2012.

presente anche in relazione al discorso che proporremo più avanti a proposito della ricostruzione di una storia di questa celebrazione.

Sono una settantina gli anni che separano, all'incirca, il passo or ora menzionato dalla comparsa di alcune notizie simili in epoca abbaside. Infatti, anche per i primi califfati del periodo abbaside almeno sino agli anni di al-Maʿmūn abbiamo, dalle fonti, solo pochi versi di lode in occasione del *nawrūz*. In particolare ci riferiamo a quelli declamati da Ḥakam al-Wadī per il circolo del principe abbaside Muḥammad b. al-ʿAbbās, cugino del califfo al-Manṣūr. L'aneddoto è ambientato nelle dimora kufana del mecenate, dunque anche in questo caso in ambiente iracheno. A questi vanno ad aggiungersi i primi versi rivolti in occasione di un *nawrūz* ad un califfo abbaside, che sono quelli composti dal poeta Abū al-ʿAtāhiya per accompagnare il dono che egli presentò al califfo abbaside al-Mahdī, di cui si parla nel *Kitāb al-kāmīl* di al-Mubarrad. Il passo in questione è stato analizzato nel dettaglio a p. e, ai fini della sezione presente è opportuno ricordare che si tratta di versi che accompagnavano un dono al califfo, nell'intento di richiedere al sovrano una ricompensa particolare.

Per quanto concerne questo primo periodo abbaside, vanno ricordati i nove versi del poeta Salm b. ʿAmr al-Ḥāsir (m. 186/802), originario di Baṣra — e siamo ancora in ambito iracheno meridionale. Tali versi²¹⁸, insieme ai due passi sopra menzionati, devono essere considerati tra i primi composti in occasione del *nawrūz*. Il dato più significativo che possiamo rilevare in merito a questi versi è quanto specifica esplicitamente il *Kitāb al-aḡānī*, in cui essi sono conservati, dove viene descritto per sommi capi il contesto in cui avviene la declamazione di quegli stessi versi: è il momento in cui i doni di *nawrūz* furono consegnati al destinatario, che è anche il dedicatario dei versi e che il *Kitāb al-aḡānī* identifica nella persona di al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī (m. 193/808). Se non c'è bisogno di sottolineare l'importanza di un personaggio del calibro di al-Faḍl b. Yaḥyā al-Barmakī, è invece il caso di insistere sulla centralità della cerimonia della consegna dei doni in relazione alla comparsa nelle nostre fonti dei primi casi di *madīḥ* in occasione del *nawrūz*. Ciò va detto perché la cerimonia di

²¹⁸Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Aḡānī*, vol. XIX p. 282-3.

consegna dei doni, a rigore, non costituisce l'unica pratica propria delle celebrazioni di *nawrūz*. Sappiamo da altre fonti di epoca successiva che il *nawrūz* si componeva anche di altre pratiche, quali il *ṣabb al-māʿ*²¹⁹, 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.

La centralità dell'omaggio di *nawrūz* quale elemento, tra le varie pratiche di *nawrūz*, che favorì l'emergere dell'uso di comporre *madīh* in occasione del *nawrūz* stesso si rivela anche guardando ad uno sviluppo importante di questo tipo di produzione: la comparsa di una forma scritta con funzione di accompagnamento a doni di *nawrūz* da consegnarsi per tramite di terzi in assenza del mittente. La forma letteraria nella quale le fonti collocano questo genere di produzione poetica scritta è detta *makātaba*. Non è chiaro però se questa sia comparsa in relazione al *nawrūz* o, semplicemente, sia stata in un secondo momento impiegata anche per esprimere gli auguri di *nawrūz*. È proprio facendo esplicito riferimento al genere della *makātaba* che Abū Hilāl al-^cAskarī riporta i versi di omaggio inviati al califfo al-Maʿmūn dal suo segretario personale, il *kātib* Aḥmad b. Yūsuf. Questi versi di Aḥmad b. Yūsuf costituirebbero così, secondo di al-^cAskarī, il primo caso di versi di *nawrūz* inviati *in forma scritta*. In effetti, a partire dagli inizi del III/IX secolo, pur nel contesto di un generale incremento dei versi di carattere panegiristico per il capodanno iranico, abbiamo un incremento di versi in questa forma, deducibile sia dalla comparsa nelle nostre fonti della forma verbale introduttiva *kataba*, che in taluni casi va a sostituire il consueto *qāla*, sia dal fatto che al-^cAskarī, il quale scrisse nel IV/X secolo, nel suo *Kitāb al-awāʿil* riporta i nomi di coloro che erano ritenuti gli iniziatori di pratiche ancora in uso al suo tempo. Pur senza voler qui dare un nome preciso all'iniziatore della pratica come fa al-^cAskarī — il quale scrive più di un secolo dopo il califfato di al-Maʿmūn — è molto probabile che l'uso di inviare versi di accompagnamento ai doni di *nawrūz* sia effettivamente emersa in quegli anni. Il fenomeno, inoltre, è un sintomo delle crescente importanza in

²¹⁹Ar. “*tadkiyyat al-nayrān*”.

ambito palatino tanto dei doni di *nawrūz* quanto dell'uso di accompagnarli con versi di lode, che da quell'epoca in poi andarono assumendo maggiore rilevanza.

Il fatto che proprio sotto al-Ma³mūn le celebrazioni di corte per il *nawrūz* abbiamo acquisito sempre più rilievo potrebbe trovare una conferma nel fatto che autori di epoca successiva vedono in lui il modello al quale rifarsi per celebrare il *nawrūz* e altre feste iraniche (si veda a p. 43), considerandolo il depositario della conoscenza della storia in senso di quelle stesse feste²²⁰. Alla figura di al-Ma³mūn sono dedicati anche i versi di al-^cAbbās al-Hamadānī, ancora in accompagnamento a un dono di *nawrūz*.

Alla prima metà del III/IX secolo circa, va ricondotta l'opera di ^cAbdallāh b. al-^cAbbās al-Rabī^cī (m. 247/861), il quale compose due versi per il poeta e cortigiano Mu^callā al-Ṭā³ī e quattro per il califfo al-Wāṭīq (r. 227-232/842-847), il quale avrebbe ricompensato al-Rabī^cī con trentamila *dirham*. È questo il primo caso da noi riscontrato nelle fonti di ricompensa per versi di omaggio che tuttavia non accompagnavano i consueti doni di *nawrūz*. Possiamo concludere per quanto concerne il periodo sino alla metà del III/IX secolo che la produzione poetica legata al *nawrūz* nacque e si sviluppò quale complemento alla presentazione dei doni di *nawrūz*. Unica e tarda eccezione è il caso appena menzionati dei versi premiati da al-Wāṭīq, caso che prelude ad un successivo sviluppo del quale abbiamo corposa evidenza già a partire dal califfato di al-Mutawakkil.

A quell'epoca, la metà del III/IX secolo, si registra un notevole incremento nel numero dei versi composti in lode di califfi e dignitari per le celebrazioni di *nawrūz*. È questo il momento in cui compaiono anche intere *qaṣīda* composte da poeti professionisti. Si tratta però di una produzione ormai slegata dall'originaria funzione di complemento ai doni di *nawrūz*, divenendo essa stessa oggetto dell'omaggio e facendosi così dono di *nawrūz*.

I versi dedicati ad al-Mutawakkil sono numerosi. Un buon numero di questi è conservato nel coevo *Kitāb al-maḥāsīn wa al-ʿaddād*. Quest'opera, il cui autore ci è tuttora ignoto, contiene versi dedicati a questo califfo in occasione del *nawrūz* da parte

²²⁰Al-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, vol. IV p. 567.

di funzionari di stato e cortigiani. La stessa opera contiene anche tre componimenti del grammatico, recitatore del corano e poeta al-Māzīnī, il quale operò sia alla corte di al-Wātīq che presso quella di al-Mutawakkil. Tuttavia, dato che tutte le altre composizioni di *nawrūz* esposte nel passo in questione sono collocate nell'ambito cortigiano di al-Mutawakkil, pare più facile presumere che anche in questo caso i versi siano da attribuire al periodo in cui al-Māzīnī lavorò alla corte di Samarra verso la metà del III/IX secolo. Inoltre, il poeta al-Buḥturī, amico personale del califfo e in quanto tale ammesso al suo circolo più ristretto, compose per lui una *qasīda*, conservata nel *dīwān* del poeta, rappresentante il primo caso di composizione di lode in occasione del *nawrūz* che sia stata inserita nel *corpus* del *dīwān* di un poeta di professione. I versi in questione furono composti durante il controverso spostamento della corte califfale a Dimašq²²¹, nella primavera del 244/858.

Tuttavia, non bisogna pensare che scompaia l'uso di declamare versi in accompagnamento ai doni di *nawrūz*. Per esempio, il monumentale *Kitāb al-aḡānī*, riporta i versi rivolti ad al-Mutawakkil da parte della sua ancella Faḍl al-šā^cira. Il passo si apre con l'offerta del dono, consistente in una coppa contenente del dolce non meglio specificato, da parte della concubina Qabīḥa al califfo. La coppa è accompagnata da una breve composizione, volta a carpire la benevolenza di al-Mutawakkil e alla quale al-Faḍl risponde con una sua propria composizione per salvaguardare la posizione di favorita:

Nel giorno di *nāyruz* Qabīḥa²²² 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?»²²³ e lei: «È il mio regalo per te in questo giorno. Dio ti ha messo al corrente della sua benedizione?»²²⁴. Allora al-Mutawakkil prese la coppa dalla sua mano, bevve, e la baciò sulla guancia, dove era stato scritto col *misk* il suo nome Ğa^cfar. Faḍl al-šā^cira era presente e disse:

²²¹Cobb, 1999.

²²²Schiava concubina di al-Mutawakkil e madre del futuro califfo al-Muhtadī.

²²³La tipologia del dono e la risposta del califfo echeggiano quelle della tradizione sul primo dono ad un'autorità islamica, di cui abbiamo parlato più sopra.

²²⁴La benedizione può essere intesa sia come propria della bevanda che del giorno di *nāyruz* e Qabīḥa gioca su questa ambiguità.

Sulla guancia ha scritto Ğa^cfar 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^cfar, che Dio possa dargli ogni tua bontà.

Poi continuò:

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

Gira attorno la quel che gli è peggiore, come Luna piena nell'oscurità,

Al migliore degli hašimiti simile alla spada aguzza e tagliente.²²⁵

Oltre all'evidente competizione tra le due donne per il favore di al-Mutawakkil, è molto interessante ricollegare il terzo verso di Faḍl al-šā^cira, con il quale questa rimuove ogni contrarietà alla relazione tra al-Mutawakkil e la sua concorrente, similmente a quanto raccomandato alle donne del sovrano nel *Kitāb al-tāġ*. Non si tratta, tuttavia, dell'unico dono per al-Mutawakkil di cui abbiamo menzione.

La tragica fine del califfato di al-Mutawakkil, gli anni di disordine che ne seguirono e il rapido succedersi di brevi — talora brevissimi — califfati costituiscono un insieme di avvenimenti assolutamente rilevanti per la storia del *nawrūz* in ambito amministrativo come vedremo nel prossimo capitolo, che necessitano di essere qui brevemente tracciati per consentirci di seguire agevolmente gli sviluppi del rapporto tra *nawrūz* e produzione poetica in quel periodo. Negli anni successivi all'assassinio di al-Mutawakkil del 247/861 si succedettero ben quattro califfi, prima che, sotto il governo puramente formale di al-Mu³tamid e sostanziale del fratello al-Muwaffaq, si potesse riaprire una stagione di recupero della stabilità politica perduta, che si protrasse anche durante gli anni del califfato di al-Mu^ctaḍid. Il califfato di al-Muntašir, 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 dica anche per al-Musta^cin, il cui califfato durò tuttavia poco meno di quattro anni. Ciò potrebbe essere segnale dello scarso prestigio di cui tale califfo godette. Come nota Kennedy in *The Prophet and the Age of the Caliphates* la figura di al-Musta^cin fu acclamata

²²⁵Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī*, vol. ixx pp. 310-311. {Rif. 13c}

in tutta fretta dai generali che volevano evitare l'ascesa al trono di uno dei figli di al-Mutawakkil. Non è un caso che, fino al momento della sua acclamazione il futuro al-Mustaʿīn si era guadagnato da vivere come copista²²⁶. Agli anni del successivo califfato di al-Muʿtazz — figlio di al-Mutawakkil e della già summezionata Qabīḥa, che era stato, come già al-Maʾmūn prima di lui, governatore del Ḥurasān — possiamo certamente ricondurre la *qaṣīda*²²⁷ di al-Buḥturī a lui dedicata in occasione delle celebrazioni di *nawrūz* di quello che sarebbe stato il suo ultimo anno di califfato. Infatti, i versi di al-Buḥturī dichiarano che il *nawrūz* coincise quell'anno con il giorno di sabato, fatto che avvenne solo il 29 *rabīʿ* II 255/20 aprile 869, circa tre mesi prima della sua deposizione. Il *Dīwān* di al-Buḥturī conserva altre due composizioni in lode di al-Muʿtazz per le celebrazioni di *nawrūz*²²⁸, ma per queste ultime non disponiamo di dati utili a una loro datazione precisa.

Per quanto riguarda il breve califfato di al-Muhtadī, che durò solo alcuni mesi dal 7-8 *ṣaʿbān* 255/21-2 luglio 869 al 18 *raġab* 256/21 giugno 870 non abbiamo versi dedicati a questo califfo o a uomini a lui vicini in occasione del *nawrūz*. Al contrario — ed è cosa che va notata, perché non si riscontrano sin qui simili prese di posizione in questo senso da parte di altri califfi — al-Muhtadī è il destinatario di una *qaṣīda* di al-Buḥturī in cui il califfo è lodato per non aver accettato i doni di *mihraġān* ed è esaltato quale censore delle feste di “coloro che sbagliano”. Se il poeta parla di rifiuto dei doni *mihraġān* — e ricordiamo qui per inciso la ricorrente endiadi *nawrūz/mihraġān* quali occasioni nelle quali era dovere presentare doni al sovrano — e, allo stesso tempo, incensa il califfo per essersi posto quale nemico delle *aʿyād* (plurale) piuttosto che dello *ʿīd* (singolare), appare legittimo assumere che tale rifiuto coinvolse anche i doni di *nawrūz*. Inoltre, dato che al-Muhtadī aprì il suo califfato in estate, ecco che la prima occasione di chiarire la propria posizione ufficiale di rifiuto delle feste di origine extra-islamica fu il *mihraġān* del 255/869. Durante il suo califfato al-Muhtadī ebbe una sola altra occasione per esprimere questa sua volontà censoria, vale a dire il successivo *nawrūz* del

²²⁶Zettersteen e Bosworth, 2012.

²²⁷Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. III pp. 1646-1650.

²²⁸Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. III 1534-1538, 1646-1650.

256/870, ma di questo non abbiamo traccia. Su questo rifiuto da parte califfale dei doni di *nawrūz* e *mihraġān* torneremo più avanti nell'ultima sezione di questo capitolo (vedi p. 145). È qui sufficiente notare che, durante il breve califfato di al-Muhtadī, durato poco meno di un anno, l'usanza palatina del dono di *nawrūz* fu bandita. Abbiamo un unico caso, ma solo in via ipotetica attribuibile ai mesi del califfato di al-Muhtadī, di un *qaṣīda* di *nawrūz*. Si tratta dei versi che Ibn al-Rūmī rivolse ad °Ubaydallāh b. °Abdallāh b. Ṭāhir²²⁹, esponente di rilievo del ramo di Baġdād della famiglia tahiride, per un *nawrūz* caduto di mercoledì. Nel lungo periodo in cui il poeta godette 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 *šawwal* 270/14 aprile 884. Ma, in assenza di ulteriori indizi ci risulta impossibile pronunciarsi in favore di una delle tre date in particolare.

Con il califfato di al-Mu°tamid (r. 256-279/870-892) e la co-reggenza di al-Muwaffaq (269-278/882-891), sebbene si possa ancora parlare di relativa instabilità politica, le condizioni generali del califfato migliorarono sia sotto il profilo del controllo del settore militare sia sotto quello del funzionamento dell'apparato amministrativo. A questa ventina d'anni possiamo attribuire gran parte della produzione poetica che Ibn al-Rūmī scrisse in occasione del *nawrūz* per vari patroni. In primo luogo va ricordata la già menzionata *qaṣīda* in lode di °Ubaydallāh b. °Abdallāh b. Ṭāhir, in cui si fa riferimento a un *nawrūz* occorso di mercoledì. Questa *qaṣīda* avrebbe negli anni della reggenza di al-Muwaffaq ben due possibilità di datazione: il 263/877 e il 270/884. Allo stesso patrono Ibn al-Rūmī dedicò lodi per il *nawrūz* nel 266/880, in occasione della coincidenza tra il 1° *ramaḍān* e il *nawrūz*²³⁰, e nel 269/883, allorché il *nawrūz* cadde nei pressi dello °*id al-fiṭr*²³¹. Di un'altra composizione ancora non ci è possibile fornire alcuna proposta di datazione²³². Da attribuirsi a quegli anni, inoltre, è la *qaṣīda*, che Ibn al-Rūmī dedicò ad Abū Ṣaḡar Ismā°il b. Bulbul al-Šaybānī, visir califfale nominato da al-Muwaffaq, delegato principalmente all'amministrazione dell'erario e spogliato

²²⁹Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. I pp. 76-77.

²³⁰Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI pp. 2609-2611. Si veda a p. 224.

²³¹Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. III p. 1308, vol. VI p. 2011. Si veda a p. 222.

²³²Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. V p. 1817.

di prerogative in ambito militare. I versi in questione, che parlano dell'occorrenza ravvicinata di *nawrūz* e *ʿīd al-aḏḥā*, sono infatti da collocarsi al *ḏū al-ḥiġġa* 275/13 aprile 889, quando le due festività caddero a due soli giorni di distanza.

Infine, al-Buhturī dedicò una *qaṣīda* di *nawrūz* al califfo al-Muʿtamid²³³, chiedendogli la riduzione di quanto egli avrebbe dovuto come pagamento dell'imposta *ḥarāġ*. Tale richiesta va forse intesa come ricompensa per il dono, la poesia stessa, con il quale il poeta omaggia il califfo. Ciò andrebbe a confermare, da un lato, l'ipotesi sopra avanzata secondo la quale la *qaṣīda* valeva in se stessa quale dono di *nawrūz* e, dall'altro, la norma prescritta nel *Kitāb al-tāġ* (su questo punto si veda p. 63) secondo cui il dono di *nawrūz* di ogni uomo vicino al sovrano deve corrispondere alla sua professione o all'ambito nel quale egli eccelle.

I dieci anni del califfato di al-Muʿtaḏid (279-289/892-902) sono importantissimi per la storia del *nawrūz* sul piano amministrativo e fiscale (su questo punto si veda cap. 3). In questi anni si registra tuttavia una diminuita produzione di panegirici in occasione del *nawrūz*. Tanto che, nello specifico, possiamo ascrivere con certezza a questo periodo solo i dieci versi²³⁴ dedicati da Ibn al-Rūmī (m. 283/896) ad al-Qāsim b. Wahb²³⁵ (m. 291/904), visir di al-Muʿtaḏid e, sino al 291/904, anche del successore al-Muktafi (289-295/902-908). In questi versi, Ibn al-Rūmī menziona un *nawrūz* occorso di giovedì e, in base a questa informazione è possibile fornire alcune proposte per la datazione di questa *qaṣīda*. Le ipotesi più solide, data la scarsità di informazioni biografiche precise a proposito di al-Qāsim b. Wahb, sono in alternativa il 21 *muḥarram* 280/12 aprile 893 o il 6 *ḏū al-qaʿda* 272/14 aprile 886. Sarebbe invece da escludere l'ipotesi che i versi fossero stati composti in occasione di un *nawrūz muʿtaḏidī* dell'11 *ḥazīrān*, poiché l'11 *ḥazīrān* coincise per la prima volta con un giovedì fu nel 288/901. Va detto che una tale ipotesi, anche se potrebbe risultare interessante per via del fatto che fu proprio in

²³³Al-Buhturī, *Dīwān*, vol. II pp. 731-734.

²³⁴Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. III p. 1196.

²³⁵A proposito di questo *kātib* e visir, di cui poco sappiamo di certo, è disponibile un interessante lavoro di L. Osti, la quale ha raccolto in un suo articolo tutte le informazioni di natura aneddotica disponibili sulla sua figura (Osti, 2004).

quell'anno che al-Qāsim b. Waḥb ottenne la nomina a visir da parte di al-Mu^ctaḍid, va scartata perché si tratta di data posteriore alla morte di Ibn al-Rūmī.

Oltre a due brevi composizioni di al-Ṣanawbarī, non abbiamo rinvenuto nelle nostre fonti panegirici di *nawrūz* che possano ricondursi agli anni dei califfati di al-Muktafī, al-Muqtadir, al-Qāhir e al-Rādī, che, complessivamente, occupano gli anni che vanno dalla morte di al-Mu^ctaḍid all'inizio del periodo buide, vale a dire il quarantennio dal 289/902 al 334/945. È un dato estremamente significativo, la 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^ctaḍid 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 Baḡdād il *nawrūz mu^ctaḍidī* era festeggiato con modalità assimilabili a quelle proprie del *nawrūz* tradizionale (su questo punto si vedano sia la sez. 3.2.2 sia il cap. 4). Si tratta di anni, come indicato da A. Hasan in un suo riepilogo delle notizie riguardanti le riforme del califfato di al-Mu^ctaḍid, in cui le spese di corte furono sensibilmente ridotte allo scopo di recuperare solidità finanziaria all'erario del califfato ci fu una stretta del denaro destinato alle spese di corte²³⁶. 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 sia — era comunque celebrato (si veda in proposito p. 191). Inoltre, sappiamo da Miskawayh, il quale scrive qualche anno dopo i fatti, che i doni di *nawrūz* e *mihraḡān* per la famiglia califfale costituivano un'importante voce di spesa (si veda in proposito quanto riportato a p. 58). Tutto ciò rende particolarmente problematica l'assenza di notizie riguardo a poesie composte *ad hoc*. In assenza di altre testimonianze, a spiegare tale assenza non ci resta che postulare il venire in essere di un processo inverso a quello che comportò

²³⁶Al-Hasan, 2007, pp. 8-9. Più in generale a proposito delle difficoltà finanziarie attraversate dagli abbasidi nella seconda metà del III/IX secolo si veda Waines, 1997.

lo svilupparsi di questo tipo di composizioni. In questo senso, come le composizioni di cui stiamo parlando si svilupparono in parallelo al crescere della rilevanza politica delle celebrazioni califfali del *nawrūz*, ecco che in questo periodo la diminuzione della produzione poetica ascrivibile a questa tipologia testimonierebbe di una parziale perdita di quella rilevanza politica acquisita dalle celebrazioni di *nawrūz* nel corso del III/IX secolo e che si esprimeva attraverso il cerimoniale pubblico dell'omaggio al califfo attraverso donativi che potevano/dovevano essere ricompensati. A indicare il carattere politico delle celebrazioni di *nawrūz*, che considereremo nel dettaglio nella sezione 2.6, sono le fonti stesse. 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 doni di *nawrūz*, dall'importanza che il riconoscimento di questi, sotto forma di ricompensa, e dagli occasionali diverbi sul diritto o meno di partecipare a queste celebrazioni (si veda su questo a p. 141) che le celebrazioni di *nawrūz*, in particolare quanto connesso alla consegna dei doni di *nawrūz* al califfo e alla relativa ricompensa, fosse rivestito di una notevole rilevanza politica. Così, ecco che in un contesto di diminuita autonomia politica della figura califfale — quale fu il quarantennio in questione — 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. In quegli anni, infatti, sappiamo che i vari califfi che si succedettero furono in varie occasioni messi in ombra da personaggi, che potevano essere visir, appartenenti alla stessa famiglia del sovrano, o altre figure di corte²³⁷.

Le cose cambiano con il periodo buide. Si fa molto consistente il numero di versi di lode per visir, *amār* e altri personaggi di corte di più ardua identificazione. Tra questi si possono citare Abū al-Faḍl Muḥammad b. al-ʿAmīd — originario di una famiglia di mercanti del Ḥurāsān, legato alle corti ziyaridi e che più tardi troviamo al servizio di Rukn al-dawla —, Abū al-Qāsim Ismāʿīl b. ʿAbbād (326-385/938-995), visir di

²³⁷Su quegli anni si veda quanto sintetizzato da H. Kennedy nel capitolo significativamente intitolato *The Disastrous Reigns of al-Muqtadir and His Successors 295-334/908-946* (Kennedy H., 1986, pp. 187-199).

Mu²ayyid al-dawla e allievo del già citato Ibn al-^cAmīd, e gli *amīr al-umarā²* buidi ^cAḏūd al-dawla (367-372/977-982-3) e Šamšam al-dawla (353-88/964-98). 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-Raḏī e Abū al-Qāsim ^cAlī, conosciuto come al-Šarīf al-Murtaḏā.

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 proseguire nel solco di una tradizione ormai ben stabilita, bisogna dire invece che non caso dei versi composti da al-Šarīf al-Raḏī e al-Šarīf al-Murtaḏā perché si tratta di una produzione significativa e variegata. I destinatari dei versi composti da al-Šarīf al-Raḏī sono un certo Qiwām al-Dīn, probabilmente da identificarsi con l'*amīr al-umarā²* buide del Kirmān Qawām al-Dawla (403-419/1012-3-1028-29), al quale al-Šarīf al-Raḏī dedicò due lunghe composizioni in occasione dei *nawrūz*. Queste *qašīda*, stando alle introduzioni in prosa alle due *qašīda*, sarebbero da datarsi rispettivamente al 399/1008 e del 402/1011. Se l'identificazione proposta è corretta si tratterebbe di omaggi precedenti alla nomina di Qawām al-Dawla ad *amīr* del Kirmān. Altro dedicatario di poesie di al-Šarīf al-Raḏī è stato Bahā² al-Dawla (r. 379-403/989-1012), *amīr* buide con il quale l'autore ebbe rapporti molto cordiali se confrontati con con quelli intrattenuti in precedenza con altri membri del casato buide, in particolare ^cAḏūd al-Dawla, il quale giunse a imprigionarlo nel 369/979-80.

La produzione di panegirici di *nawrūz* di al-Šarīf al-Murtaḏā 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 particolare il poeta compose nel 402/1011 e nel 403/1012 versi per Abū Ġālib Muḥammad Faḥr al-Mulk, ex-visir di Bahā² al-Dawla e governatore di Baġdād tra il 401/1010-1 e il 407/1016-7²³⁸. Nel 401/1010 scrisse una *qašīda* per Bahā² al-dawla, in un'altra occasione non databile per Ġalāl al-dawla e, nel 416/1025 Sultān al-dawla nel 416/1025. A tutto ciò si aggiungano due composizioni

²³⁸Donohue, 2003, pp. 103-104.

rivolte a personaggi di difficile identificazione: Abū al-Ḥaṭṭāb e al-Malik al-Saʿīd. Quest’ultimo è forse da prendersi nel senso proprio del termine, vale a dire “re felice”.

Se l’età buide, stando a quanto conservatoci nelle fonti, 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 *qaṣīda* in lingua araba in occasione del *nawrūz* fu in questo periodo e in assoluto Mihyār al-Daylamī. La totalità delle *qaṣīda nayrūziyya* da noi prese in esame risalgono ad un periodo non antecedente ai primi anni del IX/X. In particolare, la maggior parte dei componimenti è databile dal 413/1023 in poi, il che significa che fu in questi anni che il poeta raggiunse il culmine della propria popolarità. L’analisi dei dedicatari delle *qaṣīda* ha confermato che il poeta gravitava nelle più alte sfere di potere, visto che tra i dedicatari delle sue composizioni vi erano notabili e membri dell’alta società, molti dei quali ricoprivano importanti incarichi istituzionali (*visir*, *naqīb* e *raʿīs*). Uno dei poemi — databile attorno al 424/1033-427/1036 — è addirittura dedicata a Ġalāl al-Dawla in persona, e ciò indica che il poeta faceva parte del seguito dell’*amīr al-umarāʾ*⁹ stesso negli ultimi anni della sua vita.

Nel tentativo di tracciare una periodizzazione una periodizzazione in relazione all’uso di dedicare versi di lode in occasione del *nawrūz*, possiamo dire che le fonti conservano solo qualche verso di questo tipo risalente a un periodo precedente il III/IX secolo. Composizioni di questo tipo aumentano di numero a partire dal califfato di al-Maʾmūn e vanno aumentando fino a raggiungere il loro apice durante il califfato di al-Mutawakkil, momento in cui compaiono anche i primi *madīḥ* di *nawrūz* quali doni in se stessi e non quali accompagnamento a doni materiali. Tornando alla produzione poetica di *nawrūz* in generale, va osservato che essa, nella seconda metà del III/IX secolo risulta disomogenea in relazione ai vari califfati: al-Muhtadī viene lodato per il suo rifiuto delle celebrazioni di feste di “coloro che errano”, non abbiamo versi attribuibili al califfato di al-Mustaʿīn, mentre, sotto i califfati di al-Muʿtazz e al-Muʿtamid, questa

tipologia di produzione poetica avrebbe conosciuto una migliore fortuna, ancorché non comparabile con la produzione della metà secolo. Negli ultimi decenni del III/IX secolo — sotto al-Mu^ctaḍid e durante i califfati dei suoi deboli successori — sino alla metà circa del IV/X secolo, la produzione di panegirici in occasione del *nawrūz* veda una decisa contrazione, forse dovuta a competizione posta dal *nayrūz mu^ctaḍidī*, contrazione delle risorse disponibili per le spese delle cerimonie di corte e soprattutto alla diminuita indipendenza politica della figura del califfo — come abbiamo visto centrale per le cerimonie di *nawrūz*. Questo panorama può dirsi invariato nella sostanza sino alla metà del IV/X secolo, allorché, con l'avvento del controllo buide sulle terre centrali del califfato e sui califfi stessi, si ha una nuova espansione della produzione poetica in occasione del *nawrūz*. Durante il secolo di predominio buide in ^cIrāq, 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 *qaṣīda* a sé stanti. Al culmine di questa evoluzione si può collocare l'opera poetica di Miḥyār al-Daylamī, il quale fece di questa tipologia di composizioni il proprio cavallo di battaglia. Va osservato qui che l'evoluzione ora proposta del rapporto tra produzione in versi e *nawrūz* risulta coerente con la periodizzazione tratteggiata a grandi linee da El Cheikh a proposti del cerimoniale palatino abbaside nel suo complesso, che attraverso una progressiva istituzionalizzazione, avrebbe raggiunto l'apice della sua formalizzazione solo con il IV/X secolo²³⁹.

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 *fihrist* di Ibn al-Nadīm e dal *Kitāb wafāyāt al-a^cyān* di Ibn Ḥallikān di varie opere che non ci sono giunte: Il *Kitāb al-a^cyād wa al-nawārīz* di Abū al-Ḥasan ^cAlī 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 fadā'il al-a^cyād wa al-nayrūz* di Al-Ṣāḥib Abū al-Qāsim b. al-^cAbbād (326-385/938-995) e il *Kitāb al-nayrūz wa al-mihraġān* di Abū al-Ḥasan ^cAlī b. Hārūn al-Munaġġim (277-352/890-963). Ecco

²³⁹Cheikh, 2014, p. 368.

che, come possiamo vedere, le opere rintracciate risalgono in alternativa 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. Per quel che riguarda i testi a noi pervenuti, inoltre, le opere che contengono sezioni esplicitamente dedicate all'argomento *nawrūz* sono opere del III/IX secolo — gli anonimi *Kitāb al-tāğ* e *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād* — oppure della fine del IV/X secolo — il *Kitāb al-ātār al-bāqīya* di Abū Rayhan 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"²⁴⁰.

²⁴⁰Kennedy H., 2010, pp. 360-394.

2.5 Gli spettacoli di *samāġa*

Nello studio delle fonti di epoca abbaside sul *nawrūz* è inevitabile imbattersi in un ristretto corpus di notizie relative ad una pratica denominata *samāġā*. L'inverso è ugualmente vero e, infatti, i pochi studiosi che hanno studiato il fenomeno, al fine di stabilirne le caratteristiche, nelle fonti arabe, inevitabilmente si sono basati in massima parte su resoconti di *samāġa* in occasione di celebrazioni di *nawrūz*. Anche per via della rarità del termine, almeno nel senso qui considerato²⁴¹ di spettacolo in maschera, sulla *samāġa* gli studi sono di numero limitato.

M. M. Ahsanm, nella sua monografia sul vivere sociale in età abbaside, dedica a questa pratica una breve sezione nel capitolo sui giochi e come tale lo definisce, alquanto vagamente, come “un qualcosa di simile ad una mascherata”²⁴². Alcune indicazioni si ritrovano anche alla voce “Performing Artists”²⁴³ in *Medieval Islamic Civilization*, di S. Moreh. Al quale dobbiamo lo studio più completo disponibile sull'argomento, frutto di un approccio per parola chiave. Alla *samāġa*, infatti, Moreh dedica un capitolo del suo lavoro *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World* riportando quanto rintracciabile nelle fonti letterarie arabe sul tema²⁴⁴.

I passi qui presi in esame sono tutti quelli contenenti sia menzioni della *samāġa* che del *nawrūz*. Tale principio ci ha portato, in virtù della citata rarefazione delle fonti, a delineare una messe quasi coincidente con quella adoperata da Moreh come base per i suoi studi in proposito. Le fonti così ottenute 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^ctaṣim (218-22/833-842), al-Mutawakkil (232-247/847-861) e al-Mu^ctaḍid (279-289/892-902). A queste si aggiungono alcuni versi composta da Ibn al-Mu^ctazz, vissuto tra il 247-296 e il 861-908.

Il passo che si riferisce al califfato di al-Mu^ctasim è contenuto nel *Kitāb maqātil*

²⁴¹Il termine ha anche un senso principale, più diffuso, traducibile con brutto, deforme o grottesco (Lane, *Lexicon*, vol. I, p. 1422).

²⁴²Eng. “something like a masquerade” (Ahsan, 1979, p. 270).

²⁴³Moreh, 2006.

²⁴⁴Moreh, 1996, pp. 45-54.

*al-Ṭālibiyyin*²⁴⁵ di Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī (284-356/897-967). L'opera, composta nel 313/923²⁴⁶, è una raccolta di biografie di discendenti di °Alī b. Abī Ṭālib oppressi e uccisi nei primi secoli dell'Islam, sino al califfato di al-Muqtadir (r. 295-320/908-932)²⁴⁷.

La *samāġa* di al-Mutawakkil è descritta invece nel *Kitāb al-diyārāt* di Abū al-Ḥasan °Alī al-Šābuštī (356-386/975-996), bibliotecario, letterato e cortigiano, di origine forse daylamita, vissuto nell'Egitto fatimide. Il *Kitāb al-diyārāt*²⁴⁸ è l'unica sua opera giunta sino a noi e si inserisce nella breve vita del filone letterario dedicato alla descrizione dei monasteri cristiani, intesi come luogo di svago privilegiato per musulmani di rango elevato, cortigiani e anche per gli stessi califfi²⁴⁹. Quanto tale genere fosse all'epoca diffuso non è chiaro. Una fonte ben autorevole come Ibn Ḥallikān afferma che furono composte numerose opere sull'argomento, sebbene si limiti a riportare solo un paio di titoli, e C. E. Bosworth, autore della relativa voce contenuta nell'*Encyclopaedia of Islam*² sembra basarsi proprio sulle parole di questo autore per definire l'opera di al-Šābuštī come esemplare di un genere ben più diffuso. In realtà, come argomentato da K. Zakharia in un suo articolo volto a indagare precisamente la storia di questo genere letterario²⁵⁰, queste 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 in tutt'altra luce rispetto ai conventi come taverne e luoghi di svago che costituiscono l'oggetto del *Kitāb al-diyārāt*.

A parlarci della *samāġa* alla corte di al-Muṭaḍid è invece il *Kitāb al-daḥāʿir wa al-tuḥaf*²⁵¹. L'opera, recentemente tradotta in inglese da G. H. Qaddumi²⁵² sulla base dell'edizione dell'unico manoscritto esistente approntata da M. Ḥamidullāh, è di carattere compilativo ed è costituita da un'elencazione di omaggi meritevoli di essere ricordati in virtù del loro particolare pregio. Il *Kitāb al-daḥāʿir wa al-tuḥaf* fu copre un

²⁴⁵ Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Maqātīl*, pp. 389-390.

²⁴⁶ Günther, 2014.

²⁴⁷ Günther, 1991, pp. 13-16.

²⁴⁸ Al-Šābuštī, *Diyārāt*, pp. 39-40.

²⁴⁹ Zakharia, 2002.

²⁵⁰ Zakharia, 2002.

²⁵¹ Pseudo-Ibn al-Zubayr, *Daḥāʿir*, pp. 38-39.

²⁵² Qaddumi, 1996.

ampio periodo storico, che va dal tempo dei sovrani sasanidi sino alla seconda metà del IV/X secolo. Ḥamīdullāh, curando l'edizione dell'opera, ne identificò in un certo *qāḍī* chiamato al-Rašīd b. al-Zubayr l'autore, ma, sulla base delle considerazioni avanzate da Qaddūmi, l'autore del *Kitāb al-daḥā'ir wa al-tuḥaf*²⁵³ sarebbe da considerarsi ancora ignoto. In ogni caso, entrambi gli studiosi sono concordi sull'appartenenza dell'autore nell'alta società egiziana del IV/XI secolo²⁵⁴.

A queste fonti si aggiungono quattro versi²⁵⁵ dal *dīwān* di Ibn al-Muʿtazz che alludono ad una *samāġa* svoltasi in occasione di un *nawrūz* e altri due, sempre a lui attribuiti nel *Dīwān al-maʿānī* Abū Hilāl al-ʿAskarī²⁵⁶. Entrambi i passi si ritrovano nel *Kitāb ašʿār awlād al-ḥulafāʾ* di Abū Bakr al-Ṣūlī²⁵⁷.

Come già segnalato, i passi individuati da S. Moreh nel corso della sua ricerca sulla *samāġa* in ambito abbaside sono, con piccole eccezioni²⁵⁸, gli stessi da noi ritrovati durante la collezione di fonti sul *nawrūz*²⁵⁹.

Il fatto che le fonti riferiscano di spettacoli di *samāġa* solo in relazione al secolo III/IX suggerisce che in quell'epoca si fosse venuta a creare una relazione di affinità tra le mascherate di *samāġa* e la celebrazione del *nawrūz*, occasione privilegiata per tali spettacoli.

Sotto il profilo metodologico occorre considerare tre punti che giustificano l'utilizzo di fonti successive per produrre considerazioni circa fenomeni del III/IX secolo. Il primo è il fatto che, nelle opere considerate, il termine *samāġa* è utilizzato in riferimento

²⁵³Qaddūmi mette in discussione anche il titolo dell'edizione di Ḥamīdullāh e anche la sua suddivisione per paragrafi. In questa sede, poiché intendiamo rifarci primariamente al testo arabo edito, faremo riferimento al titolo e alla strutturazione del testo arabo edito da Ḥamīdullāh, ma, allo stesso tempo, accettiamo le osservazioni di Qaddūmi circa l'identità dell'autore.

²⁵⁴Grabar, 2006, p. 51.

²⁵⁵Ibn al-Muʿtazz, *Dīwān*, p. 120.

²⁵⁶Al-ʿAskarī, *Maʿānī*, vol. 1 p. 308.

²⁵⁷Al-Ṣūlī, *Awlād*, pp. 136-137, 249.

²⁵⁸Nello studio di Moreh, l'unica eccezione è nelle parole di un commentatore del IV/IX secolo ad un verso di Ġarīr. Il commentatore «glosses the small bells of *kurraġ* with the explanation that the (Ġarīr) is mocking him (al-Farazdaq). He (Ġarīr) means that he is a *samāġa*». Inoltre Moreh riporta l'impiego, da parte di Ibn Sīnā, del termine *samāġa* in una traduzione di Aristotele per indicare le maschere comiche (Moreh, 1996, p. 44,51).

²⁵⁹A queste fonti Moreh (1996, pp. 48-49) aggiunge anche un passo da al-Maqrīzī, che è comunque una citazione di Ibn al-Zūlāq sulle celebrazioni popolari di *nawrūz* nell'anno 364/975, che ebbero luogo regolarmente in nonostante alle proibizioni del califfo fatimide al-Muʿizz li-Dīn Allāh (341-365/953-975).

a spettacoli in maschera solo in relazione a questo secolo. Quelle stesse opere non ne estendono l'impiego ai periodi successivi o precedenti, pur occupandosi di archi temporali più ampi del III/IX secolo. In secondo luogo, le uniche testimonianze dirette di performance di *samāġa*, cioè i versi di Ibn al-Mu^ctazz, risalgono proprio a questo secolo. Infine è indicativo che i dizionari arabi, successivi al III/IX secolo e contemporanei degli autori qui considerati, eccetto Ibn al-Mu^ctazz, non registrino tra i significati del termine *samāġa*, e della sua radice, concetti affini a spettacoli in maschera, ma solo il suo significato di “essere brutto o grottesco”²⁶⁰. Per questi tre motivi riteniamo legittimo considerare come più significativo, per la questione qui discussa, il periodo a cui le nostre fonti si riferiscono, piuttosto che quello in cui furono composte.

Nelle messe in scena della *samāġa* erano sempre presenti (apparentemente numerosi) *aṣḥāb al-samāġa*, i quali si esibivano intorno ad una figura centrale, con un parziale coinvolgimento di quest'ultimo. Moreh considera gli *aṣḥāb al-samāġa* come “attori” o “recitatori”²⁶¹, riflettendo la descrizione piuttosto sfocata che nelle fonti si ritrova circa la loro attività. Ibn al-Mu^ctazz li paragona a *ġinn*, alcuni disposti in file e altri danzanti, mano nella mano, con movimenti simili a cipressi scossi dal vento e allude alla bruttezza delle maschere che è stata apposta sulla bellezza dei loro visi²⁶². Gli *aṣḥāb al-samāġa* di al-Mu^ctaṣim non danzano ma giocano o recitano, mentre la danza è affare di un'altra classe di intrattenitori, i *farāġina*²⁶³, che si impegnano inoltre a lanciare sul popolino sporcizia e carne morta. È certo da tenere presente il tono avverso ad al-Mu^ctaṣim dell'intero passo e, in conseguenza, risulta necessario un certo scetticismo riguardo ai particolari più estremi del passo. Allo stesso tempo sarebbe

²⁶⁰Ibn al-Mazūr, *Lisān*, vol. III p. 300; Lane, *Lexicon*, vol. I p. 1422.

²⁶¹Eng. “actors”, “players”.

²⁶²Ibn al-Mu^ctazz, *Dīwān*, p. 120.

²⁶³Ar. “wa ʿaṣḥāb al-samāġā bayn yadayhi yalʿabūna wa al-farāġina yarqaṣūna”. Moreh emenda il testo arabo sostituendo *ṣafāʿina* al termine *farāġina*, senza spiegare il motivo di questa operazione. Qui ci interessa solo segnalare la definizione dei movimenti degli *aṣḥāb al-samāġa* come *laʿb* piuttosto che come *raqṣ*. Inoltre, anche per la *samāġa* di al-Mu^ctaḍid si parla di *farāʿina* danzanti, che Ḥamīdullāh emenda in *farāġina* (pseudo-Ibn al-Zubayr, *Dahāʿir*, p. 39 n. 5). La questione verrà ripresa più avanti in questa stessa sezione.

uno sbaglio non considerare, riguardo la macabra aspersione sulla folla della *samāġa* di al-Mu^ctašim, che, all'opposto, durante la *samāġa* di al-Mutawakkil, il califfo avrebbe lanciato sui numerosissimi *ašḥāb al-samāġa* monete, attirandoli così sempre più vicino a sé, al punto da incorrere nelle ire di Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhirī²⁶⁴:

«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 son tutti 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 di 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*.²⁶⁵

Non è da escludere che l'aneddoto qui riportato costituisca una rappresentazione in piccolo di una preoccupazione più grande da parte di certi ambienti dell'*establishment* califfale, di fronte sia ad 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.

Proseguendo nella presentazione delle nostre fonti, giungiamo al *Kitāb al-daḥāʿir wa al-tuḥaf*²⁶⁶, 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^ctaḍid. Il testo menziona anche lo svolgimento di una *samāġa*, per le cui maschere²⁶⁷ sarebbero stati spesi tredicimila

²⁶⁴Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhirī, importante generale dell'esercito, nel *Kitāb al-diyārāt* è spesso rappresentato come un uomo estremamente severo con principi e califfi, saldamente convinto della necessità di mantenere alta la dignità della famiglia califfale, se necessario anche con metodi estremi. Il caso esemplare è la fustigazione somministrata al principe Abū ʿAlī b. al-Rašīd, ancora ubriaco, appena fuori da un monastero di Baghdad, un atto per il quale Iṣḥāq ricevette i ringraziamenti del califfo al-Mu^ctašim e il suo invito a sorvegliare con altrettanta severità i membri della famiglia califfale. (Capezzone, 1993, pp. 35-37).

²⁶⁵Al-Šābuštī, *Diyārāt*, p. 40. {Rif. 19a}.

²⁶⁶Pseudo-Ibn al-Zubayr, *Daḥāʿir*, pp. 38-39.

²⁶⁷Ar. “ʿamalāt samāġāt li-yawm al-nayrūz balaġat al-nafaqa ʿalayhā ṭalāta ʿašar ʿalf dīnār”. In

dīnār. Per lo spettacolo, specifica l'autore, “uscirono dal palazzo trenta ragazze per danzare insieme ai *farā^cina*”.

La definizione dei *farā^cina* è incerta e i tre studiosi che hanno affrontato la questione avanzano proposte divergenti, pur convergendo su un'interpretazione del termine come collettivo. Ḥamīdullah suggerisce di emendare il termine in *farāgīna* e di intendere l'espressione come “gente della Fargāna”. Lo studioso non sembra consapevole del passo succitato dal *Kitāb maqātil al-Ṭālibiyyīn* che, parlando della collaborazione di *farāgīna* alla *samāgga*, darebbe appoggio alla sua tesi. Moreh procede nella stessa maniera vista precedentemente, vale a dire sostituisce *farā^cina* con *ṣafā²ina*, traducibile con ‘mimi comici’, senza motivare ulteriormente l'emendazione operata. Qaddumi mantiene la grafia *farā^cina* anche in traduzione, proponendo con scarsa convinzione l'ipotesi che questa categoria di attori danzanti vestisse alla maniera degli antichi egizi, dato che il plurale arabo di “Faraone” è appunto *farā^cina* e che Qaṭr al-Nadā era originaria proprio dell'Egitto. Qaddumi ritiene, comunque, che l'ipotesi di Ḥamīdullāh possa essere corretta.

L'ipotesi di Moreh ci appare debole per la distanza tra le grafie *farā^cina* e *ṣafā^cina*. Inoltre appare implausibile che due testi, parlando di due diversi eventi, presentino due errori tanto simili nella grafia della stessa parola. Al contrario è più semplice supporre che stia nell'alternativa tra *farā^cina* e *farāgīna* la versione corretta, anche in virtù del fatto che la distanza grafica tra le due forme, si riduce alla presenza o meno di un solo punto diacritico.

Al momento ci è impossibile dire una parola definitiva sulle altre due ipotesi. Da un lato la pista egiziana è rafforzata dal fatto che, come Qaṭr al-Nadā, anche al-Mu^ctaṣīm ebbe legami con l'Egitto, essendone stato governatore per conto del fratello al-Ma³mūn durante il califfato di quest'ultimo. Di contro, va notato che nella menzione di *samāgga* durante il *nawrūz* egiziano del 364/974-5²⁶⁸ non si parla di travestimenti in stile faraonico, ma solo di maschere, e possiamo ipotizzare che non ve ne fosse traccia

questo caso il termine *samāgga* pare indicare le maschere piuttosto che non la performance per la quale sono utilizzate, come peraltro notato anche da Moreh e da Qaddumi nei testi citati.
²⁶⁸Moreh, 1996, p. 54.

secoli più tardi, visto che il *faqīh* malikita Ibn al-Ḥaġġ (m. 737/1336), condannando la partecipazione dei musulmani egiziani al *Nayrīz* copto²⁶⁹, in quanto festa di origine faraonica al pari del Giorno del Nilo, non menziona alcun travestimento in stile tra i segni di questa derivazione.

A favore dell'ipotesi avanzata da Ḥamīdullāh gioca il fatto che, proprio per opera di al-Mu^ctaṣim²⁷⁰, le truppe provenienti dall'area transoxiana assumono importanza vieppiù maggiore nella struttura militare del califfato. È importante tenere a mente, inoltre, che le fonti arabe presentano significative discrepanze circa il significato preciso di termini quali *maġārība*, *farāġina* e *ḥūrāsānī* e *turk*²⁷¹. 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 maschere carnevalesche in alcuni paesi europei, dove tra le varie maschere, compaiono anche 'arabi' o 'zingari', indipendentemente dal retaggio dell'attore che li impersona²⁷².

Un'ultima ipotesi può essere però avanzata immaginando un possibile parallelo della relazione tra *aṣḥāb al-samāġa* e *farāġina* con la ricorrente presenza, nelle maschere carnevalesche europee, della compresenza e della lotta tra maschere belle e brutte, tra mascherati e ballerini²⁷³. L'analogia si rafforza alla luce del legame che la *samāġa* ebbe con il *nawrūz*, similmente a quello tra mascherata e carnevale, che, inoltre, è anch'esso un *capodanno*²⁷⁴. È fatto noto dagli studi di Pūr Inkārī²⁷⁵ che nelle celebrazione 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

²⁶⁹Ettinghausen, 1965, p. 219.

²⁷⁰Sembra ormai superata l'idea che la stessa madre di al-Mu^ctaṣim, Mādīra, fosse etnicamente turca. Rimane plausibile che fosse di origine soghdiana almeno il nonno materno, se non la Mādīra stessa (Ismail 2001, pp. 29-30).

²⁷¹Ismail, 1966, pp. 14-15.

²⁷²Baroja, 1989, pp. 275-278.

²⁷³Sordi, 1989.

²⁷⁴Sanga, 1989, p. 7.

²⁷⁵Citato in Cristoforetti, 2002, pp. 249-254.

certamente imparentata più strettamente con il *sadaq*, piuttosto che con il *nawrūz*²⁷⁶. Allo stesso tempo — come rilevato da S. Cristoforetti — il *saya* presenta anche “un altro elemento che, alla luce di un influsso iranico che pare indiscutibile, si può definire *nawrūzī*. Si tratta del rapporto che questa festa ha con la discesa delle anime dei morti”²⁷⁷ e, inoltre, il *sadaq* stesso subì, nella seconda metà del III/IX secolo e in concomitanza con l’accrescersi della presenza dell’elemento turcico nella compagine militare abbaside, un afflusso di elementi *nawrūzī*, per via del momento di coincidenza delle due feste iraniche²⁷⁸.

In conclusione, possiamo riconoscere che le fonti arabe sino ad oggi edite non permettono ancora di definire appieno la struttura della *samāǧa* e dobbiamo limitarci ad una definizione di spettacolo in maschere grottesche, con inevitabili analogie carnevalesche, svolto da gruppi di attori che, con varie e tra loro diverse movenze danzano e/o si esibiscono per il divertimento degli spettatori intorno ad una figura centrale. Anche la storia della *samāǧa* resta in gran parte di difficile ricostruzione, benché sia possibile affermare che, per lo meno la mascherata conosciuta come *samāǧa*, sia limitata al periodo intorno al III/IX secolo e abbia individuato nel *nawrūz* il momento più adatto per il proprio svolgimento.

²⁷⁶Cristoforetti, 2002, pp. 244-245.

²⁷⁷Cristoforetti, 2002, p. 249.

²⁷⁸Cristoforetti, 2002, pp. 253-254.

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

L'inclusione delle celebrazioni di *nawrūz* in quello che è stato definito “programma culturale”²⁷⁹ degli ambienti di corte²⁸⁰ dei califfi abbasidi è ben documentata, come abbiamo avuto modo di vedere nel corso delle sezioni precedenti. Va detto inoltre che il capodanno iranico era celebrato con modalità simili se non identiche a quelle della corte califfale in diversi circoli secondari gravitanti attorno a personaggi vicini o interni ai palazzi califfali. Non è infondato, poi, sostenere che il *nawrūz* sia stato parte della vita di palazzo già in epoca omayyade²⁸¹; ma la quantità di notizie reperibili nelle fonti arabe sulle celebrazioni e i doni di *nawrūz* dell'epoca abbaside è di gran lunga maggiore.

Elaborando qui un discorso sulla relazione intercorrente tra le celebrazioni oggetto della presente tesi e le modalità di legittimazione dell'autorità politica operanti in epoca abbaside, va tenuto presente il fatto che la cosiddetta rivoluzione che comportò l'ascesa al potere della famiglia abbaside, si originò nelle terre orientali dell'altopiano iranico, vale a dire nelle aree del Ḥurāsān e della Transoxiana. È da non trascurare, dunque, il fattore demografico da una parte e culturale dall'altro che caratterizzano queste regioni nei secoli di transizione dal periodo omayyade a quello abbaside. Come ben noto, questa vasta area, infatti, posta agli estremi confini orientali dei domini califfali, la cui economia non può essere definita se non fiorente in riferimento all'epoca qui considerata, presentava sotto il profilo demografico una netta prevalenza di popolazioni di ceppo iranico. Inoltre, l'immigrazione di elementi arabi aveva

²⁷⁹Khalidov, 1994.

²⁸⁰Gli 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 sulla corte di al-Muqtadir per un primo inquadramento delle corti e dei circoli privati dell'età abbaside (Cheikh, 2010).

²⁸¹È stato segnalato da A. Al-Azmeh che si possono rintracciare notizie su doni di *nawrūz* e *mīhraġān* del periodo omayyade in un paio di opere, composte però sotto gli abbasidi. Si può comunque assumere che la tali doni fossero praticati nelle mesopotamiche e iraniche anche nei secoli precedenti alla presa abbaside del potere califfale, in quanto la riforma fiscale dell'omayyade °Abd al-Malik (65-86/685-705) incluse anche questa tipologia di doni tra le tasse da abrogarsi in quanto non sciaraiticamente comandate e, quindi, tacciabili di illegittimità (Al-°Askarī, *Awā'īl*, pp. 34, 38 e 50; pseudo-Ibn al-Zubayr, *Dahā'ir*, pp. 4-25; cfr. sez. 2.3).

condotto nell'arco del primo secolo dell'egira a una profonda compenetrazione delle due componenti demografiche, dovuta in larga parte alla sedentarizzazione a carattere agricolo, soprattutto in termini di piccola proprietà fondiaria, della componente araba tra la popolazione del Ḥurāsān²⁸². L'area, inoltre, era caratterizzata dalla presenza di grandi proprietà fondiarie, rimaste in buona parte in mano alle antiche famiglie nobili dell'epoca sasanide. La partecipazione di entrambe le componenti, sia pure in misura diversa²⁸³, alla rivolta che portò gli abbasidi al potere, è l'aspetto più evidente del forte grado di compenetrazione tra elemento arabo ed elemento iranico in quell'area. Tutto ciò rende sufficientemente ragione dell'intensificarsi, in età abbaside, della presenza negli ambienti di corte di pratiche e di costumanze che si pretendevano iraniche. L'accertare se 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*²⁸⁴. Non va dimenticato che le più antiche notizie riguardanti il *nawrūz* riscontrabili nelle fonti qui prese in esame convergono su un dato: il *nawrūz* fu assimilato dalle *élites* 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*, parlando di esso come di intensificazione di un qualche cosa che era già ben presente nelle regioni centrali del califfato. Si tenga presente, in proposito, che le regioni mesopotamiche furono il centro amministrativo e politico dell'impero sasanide. Proprio questi due aspetti — amministrativo e politico

²⁸²Su questo punto è imprescindibile il vasto lavoro di documentazione e analisi prodotto da S. S. Agha (Agha, 2003, pp. 145-172).

²⁸³Sull'argomento la letteratura è ampia e la caratterizzazione di questo evento, sovente definito rivoluzionario, come 'arabo' o 'persiano' ha ricevuto numerose trattazioni nel corso della seconda metà del novecento. Allo stato attuale lo studio di Agha risulta il contributo più recente e meglio documentato, in particolare, per la questione demografica che stiamo brevemente trattando si veda la seconda parte, intitolata "The Demographic Balance in the Revolutionary Province" (Agha, 2003).

²⁸⁴Yarshater, 1991, pp. 54-74.

— sono i più ampiamente riscontrabili nelle notizie che emergono dalle fonti arabe in relazione al *nawrūz*, come vedremo in questa sezione e nel capitolo successivo.

Un punto di assoluta importanza in relazione al rapporto tra la celebrazione del *nawrūz* e la legittimazione del potere in epoca abbaside risiede nella augusta tradizione speculativa iranica intorno al tema della sovranità. Come studiato recentemente da D. Tor in un articolo dedicato agli elementi che il pensiero politico islamico derivò da questa tradizione, tale dato emerge quale caratteristica peculiare dell'iranismo di età abbaside destinato a conoscere ampio prosieguo nei secoli successivi²⁸⁵. 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 del celeberrimo *Kalīla wa Dimna*, operata sotto il califfo al-Manṣūr, dall'importantissimo letterato di madrelingua persiana Ibn al-Muqaffa^c a partire da un originale sasanide, testo facente parte, com'è noto, della formazione di base delle *élites* di governo del mondo islamico pre-coloniale.

I califfi abbasidi, in qualità di sovrani universali, e proprio in ciò eredi naturali del modello politico veicolato dalla tradizione iranica di impronta sasanide, trovavano 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 agnatizia col Profeta e il testamento rilasciato a suo tempo alla famiglia abbaside da Muḥammad b. ʿAbdallāh, 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 enterebbe, infatti, immediatamente in conflitto con una categorizzazione che contraddistingue il mondo islamico di quell'epoca, secondo il quale 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*

²⁸⁵Tor, 2012, p. 163.

taʿrīḥ al-rusul wa al-mulūk di al-Ṭabarī²⁸⁶. Quindi non si dà competizione tra le due tipologie di figure.

Due gli studiosi che si possono considerare esponenti delle due principali scuole di pensiero sullo studio del funzionamento dei meccanismi di legittimazione tradizionale nel mondo islamico: A. Al-Azmeh e P. Crone.

Al-Azmeh propone di considerare l'autorità califfale come l'espressione islamica del potere regale "in alleanza con il sacro"²⁸⁷, vale a dire un fenomeno in perfetta continuità con altre forme di monarchia monoteista, o in altri casi politeista, del mondo tardo-antico con particolare riferimento ai modelli bizantino e sasanide, ma inserito in un contesto islamico e proprio per questo riformulato in armonia con le specificità di un tale contesto. 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, costituisca la fonte principale, in maniera diretta, di ogni teoria dello stato come istituzione²⁸⁸. Ecco allora che, in un quadro di questo tipo, un'opera importantissima come il già citato *Kalīla wa Dimna*, 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 dei *fürstenspiegel*, la cui rilevanza per la cultura politica del mondo musulmano e, al tempo stesso, compenetrazione con il più ampio contesto islamico nel quale il genere nacque, si sviluppò e al quale si rivolse è innegabile.

L'oggetto di questa sezione, vale a dire 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 età abbaside, tocca direttamente la questione affrontata dai due summenzionati studiosi. Sulla base dello studio condotto sin qui e, come si vedrà, in base alle conclusioni alle quali giungiamo in questo

²⁸⁶La distinzione è però data per assunta anche in altre opere, a ulteriore titolo di esempio si menzionare al-Ṭaʿālibī, che ricorda ai *kātib* come la loro posizione sia la terza per nobiltà dopo "profeti e re" (cit. in Ghersetti, 1992, p. 66).

²⁸⁷Eng. "in alliance with the sacred" (Al-Azmeh, 1997, p. 9).

²⁸⁸Crone, 2004, p. 8.

capitolo dedicato alle celebrazioni del *nawrūz* di palazzo e al ruolo che esse svolgevano in quegli ambienti, 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 al califfato dei primi secoli dell'Egira.

A questo quadro generale, che abbiamo voluto sintetizzare facendo riferimento alle opinioni di Al-Azmeh e di Crone, è da affiancarsi il lavoro di Tor, importante qui perché, all'interno di questo vasto portato tardo-antico alla cultura politica di epoca islamica, tale lavoro è dedicato allo studio degli elementi di derivazione iranica nel loro complesso. Tor ci fornisce una sua interpretazione volta a chiarire il perché di una innegabile, notevole presenza di elementi di derivazione iranica nel contesto islamico dell'età abbaside e selgiuchide, tra i quali rientrano le celebrazioni di festività quali il *nawrūz* e il *mihraġān*, ben attestati nelle fonti dell'epoca. In sintesi, Tor ritiene che gli abbasidi, così come le dinastie che successivamente assunsero nelle loro mani l'effettiva amministrazione del califfato o di ampie aree formalmente a questo sottomesse, fecero leva sulle tradizioni regali iraniche, utilizzandole quali strumento per supplire a quelle che lei definisce carenze di legittimità²⁸⁹ in maniera indipendente dal contesto islamico del pensiero politico del loro tempo, che non offriva particolari appoggi per legittimare gli abbasidi o altre famiglie — si pensi qui in particolare ai buidi — magari persino non imparentate col Profeta rispetto, ad esempio, alla prospettiva di un governo alide. Tesi centrale del discorso di Tor è che tale operazione non avrebbe comportato necessariamente antagonismo tra il ricorso agli ideali di regalità iranici e la tradizione giuridica islamica²⁹⁰.

Se la carenza di legittimità individuata da Tor fosse effettivamente avvertita come tale e le eventuali ragioni di una tale situazione sono questioni che nella presente tesi non possono essere affrontate, avendo noi deciso di concentrarci sulle menzioni delle celebrazioni di *nawrūz*. È però rilevante per l'oggetto del nostro studio in questa sede il

²⁸⁹Eng. "Lack of legitimacy".

²⁹⁰Tor, 2012.

fatto che gli ambienti di palazzo in età abbaside abbiano valorizzato il portato politico degli ideali di regalità iranici. È un dato di fatto che in questa tradizione le *élites* dell'epoca individuarono ed esaltarono tutti quegli elementi che erano ritenuti utili ad un discorso sulla legittimità della struttura politica del loro tempo. Nel fare ciò non limitarono il loro discorso alla figura del califfo, ma lo applicarono all'intera gerarchia, la cui giustificazione era ritenuta risiedere nell'esistenza di un sovrano universale e nella derivazione dall'autorità di quest'ultimo. Ulteriore conferma della pervasività di un tale discorso si può ritrovare nel fatto che il ricorso a quelle che allora erano ritenute pratiche derivanti dalla tradizione sasanide continuava ad avere valore normativo anche ai livelli più bassi dell'apparato di governo, vale a dire nell'ambito dei funzionari tecnico-amministrativi²⁹¹.

Da un diverso punto di vista, la questione dell'autorità politica in età califfale è stata recentemente affrontata anche dallo studioso di cultura letteraria di epoca califfale S. Ali, il quale, 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 abbaside²⁹². Lo studioso definisce il primo modello "monoteista", mettendolo in relazione con le comunità dei *mašāyih* e dei *nussāk*, e lo considera caratterizzato dalla disponibilità di attribuire potere e autorità ad una sola divinità assoluta, escludendo così la possibilità di una gerarchia umana. In questa concezione è difficile, a nostro parere, non riconoscere un eco delle formulazioni che Crone avanza — in particolare nella sua monografia *God's Rule* — in riferimento al pensiero politico islamico nel suo complesso. Il secondo modello di sacralità proposto da Ali è, invece, quello "enoteista"; in quest'ottica, in cui il termine viene usato in riferimento alla preminenza di una divinità principale esistente insieme ad altre

²⁹¹Duri, 2011, pp. 124-141; Morony, 1984.

²⁹²Ali, 2008.

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

altre divinità ad essa subordinate, l'autore teorizza l'esistenza di una concezione della sacralità che tollera e favorisce l'emergere di figure di potere secondarie rispetto alla divinità unica, ma comunque sacralizzate e organizzate gerarchicamente; tale concezione, arguisce lo studioso, costituirebbe una significativa continuità con le tradizioni del vicino oriente antico. Sebbene in alcuni 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 califfi²⁹³ e, di conseguenza, anche 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, ci sembra legittimo ritenere che l'autore definisca conseguentemente anche due posizioni sull'universale questione della legittimità del potere costituito. Dunque la sua teorizzazione può trovare nel nostro oggetto di ricerca un campo di verifica ed è per questo, pur non condividendo i termini nei quali Ali imposta il discorso, abbiamo ritenuto opportuno non ignorare la stimolante tesi proposta dall'autore.

Gli studi di Tor e Ali costituiscono, quindi, il quadro di riferimento entro il quale considereremo le due principali questioni poste in questa sezione.

In primo luogo intendiamo verificare se il *nawrūz* costituisse 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 studiato²⁹⁴ in diverse delle sue 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

²⁹³Ali, 2008, p. 18.

²⁹⁴Madelung, 1969.

tra la celebrazione di una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica 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.

Guardando nuovamente alle fonti che abbiamo preso in esame nelle sezioni precedenti, emerge come il *nawrūz* non sia collegato solo ad una vaga idea di 'persianità', bensì sia mantenuto in precisa connessione con i concetti di regalità incarnati 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*²⁹⁵. Come abbiamo visto infatti, i diversi resoconti riguardanti l'istituzione del *nawrūz* legano l'avvenimento ad azioni di una delle due principali figure regali della storia tradizionale iranica: Ğamšīd e Afrīdūn (si veda la sez. 2.1), senza contare la documentata centralità della figura del sovrano nelle usanze che le fonti attribuiscono alla Persia preislamica. L'idea che il *nawrūz* fosse occasione determinante per la conferma o, talora, l'alterazione della gerarchia cortigiana e statale permea, inoltre, l'aneddoto contenuto nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-ʿaddād* sul doni ad al-Mutawakkil che abbiamo analizzato nella sezione sui doni di *nawrūz*. In questo passo il califfo riceve diversi doni, tra cui una veste multicolore e una spilla d'oro da uno dei suoi cortigiani, al-Hālid al-Muhallabī, il quale commenta il proprio dono al califfo promettendo la propria assistenza al sovrano in caso di bisogno. Al-Mutawakkil risponde stabilendo apertamente che "In questo giorno si dona ai sovrani e ai grandi. [Dunque] devo donare quanto posso al mio Signore"²⁹⁶, inviando diecimila *dirham* alla gente di Makka e Madīna. Il passo mostra, in tono didascalico e, dato il contesto dell'opera ne quale è collocato, didattico, il doppio ruolo del *nawrūz*: da un lato è l'occasione per il cortigiano al-Muhallabī di proporsi per un avanzamento di rango, chiarendo che lo scopo del suo dono è il raggiungimento di una più stretta vicinanza ad al-Mutawakkil,

²⁹⁵Yarshater, 2012.

²⁹⁶Pseudo-Ĝāhiz, *Maḥāsīn*, p. 372.

dall'altro il califfo spiega apertamente il significato della celebrazione del *nawrūz*, che viene presentato come il momento in cui da parte di ciascun membro della struttura gerarchica avviene il riconoscimento — e contestualmente l'accettazione — dell'autorità detenuta dai componenti della scala gerarchica di rango superiore. È importante notare che, nel discorso di al-Mutawakkil, si connette l'autorità degli uomini e la loro gerarchia al Dio unico, dal quale esse discendono. Non pare esistere conflitto o tensione tra retaggio iranico e tradizione islamica agli occhi dell'anonimo autore del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, il quale con il suo aneddoto ci dà un esempio di valore paradigmatico del processo autoritativo che fluisce da Dio al califfo e, da quest'ultimo, ai suoi cortigiani attraverso l'istituto di una festa di origine extra-islamica.

A questo aspetto del *nawrūz* in epoca abbaside è da ricollegarsi un passo del quale proponiamo qui una traduzione italiana, 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-maḥāsīn wa al-aḍḍād* (III/IX secolo), contiene notizia del fatto che al-Rāḍī, nel 323/935, richiese un giuramento di fedeltà al proprio fratello in occasione del giorno di *nawrūz*. 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-^cAbbās, convocandolo a palazzo con un gruppo di gente tra cui Abū al-Qāsim, *kātib* di Nāzūk²⁹⁷. Al-^cAbbās uscì tra mezzogiorno e il tardo pomeriggio. [Poi al-Rāḍī] convocò il visir, il *qāḍī* ^cUmar b. Muḥammad²⁹⁸ e noi. Il *qāḍī* redasse uno scritto di suo pugno. Non fu il visir a scriverlo e disse al *qāḍī*: «Tu sei più competente [per scrivere] queste righe e sei più adatto [a questo lavoro]». [Il *qāḍī*] redasse un documento molto bello, registrando il giuramento di fedeltà di ^cAbbās e di coloro che erano venuti

²⁹⁷Nāzūk (m. 317). Fu a capo della *ṣurṭa* di Baġdād sotto al-Muqtadir.

²⁹⁸Abū al-Ḥusayn ^cUmar b. Muḥammad al-Azdī (m. 328/939-40). Erede di una importante famiglia di *qāḍī* di Baġdād. Ricoprì la massima carica giudiziaria della capitale sotto al-Muqtadir.

con lui, certificando che questi non era mai venuto meno ai suoi doveri e che non aveva commesso atti di insubordinazione.²⁹⁹

La datazione del *nawrūz* all'ottavo giorno di *raġab* 323 è problematica. L'8 *raġab* 323 coincide, infatti, con il 13 giugno/*ḥazīrān*, data prossima più al *nayrūz mu^ctaḍīdī* (si veda in proposito la sez. 3.2) che non al *nawrūz* della tradizione iranica. Il fatto fu già rilevato da M. Canard, il quale peraltro si limitò solamente a notare la leggera discrepanza col *nayrūz mu^ctaḍīdī* (2 giorni), senza fornire spiegazioni in merito³⁰⁰.

Anche in questo caso si conferma la permanenza del *nayrūz mu^ctaḍīdī* a Baġdād, nonostante già l'anno successivo si sia disattesa la misura fiscale emanata da al-Mu^ctaḍīd imponendo l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* a *muḥarram*/30 novembre-29 dicembre 935³⁰¹. Il *nayrūz mu^ctaḍīdī*, tuttavia, pare ereditare l'importanza che il *nawrūz* della tradizione rivestiva nella vita politica e di corte, al di là del suo effettivo o meno 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^ctaḍīdī* (si veda il cap. 4), che il dislocamento dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* operato sotto al-Mu^ctaḍīd comportò un trasferimento al *nawrūz* riformato delle valenze proprie del *nawrūz* della tradizione, al di là del suo ruolo nella macchina fiscale, sebbene la riforma operata dal califfo fosse incentrata sul valore amministrativo del *nawrūz* e le fonti storiografiche nel riportare la riforma paiano attribuire al *nayrūz mu^ctaḍīdī* un senso di mera scadenza fiscale.

Lo stretto rapporto del *nawrūz* con il potere statale pone inevitabilmente la questione del rapporto di questa festa con gli ambienti pietisti indicati da Ali principalmente in coloro che si identificano come *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 che, 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. Un caso particolarmente interessante è contenuto nel

²⁹⁹Al-Sūlī, *Rādī*, p. 66; Canard, 1946-50, pp. 113-114. {Rif. 20a}

³⁰⁰Fr. "On attendrait 6 rajab/11 juin" (Canard, 1946-50, p. 114).

³⁰¹Canard, 1946-50, p. 127.

Kitāb al-aġānī. I protagonisti di questo aneddoto, oltre al califfo al-Mutawakkil, sono il poeta °Alī b. al-Ġahm e il suo rivale, l'abile poeta satirico Marwān al-Aṣḡar, entrambi poeti alla corte califfale alla metà del III/IX secolo. Lo scontro tra i due si inserisce nel contesto di una lunga rivalità, che solitamente vedeva Ibn al-Ġahm posto in situazioni difficili dalle taglienti doti satiriche di Marwān. °Alī b. al-Ġahm era discendente di una tribù araba, originariamente del Baḥrayn poi trasferitasi nel Ḥurasān, nato a Baġdād, ove il padre si era trasferito ottenendo un posto all'interno della macchina statale sotto al-Ma'mūn e riuscì a farsi ammettere alla corte di al-Mutawakkil, quando ancora si guadagnava da vivere insegnato *fiqh* di indirizzo proto-ḥanbalita. Il passo riporta quanto segue:

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

Fa che il tempo si rinnovi e fai del *mihraġan* una festa felice.

Questo verso fu ripetuto [ad al-Mutawakkil] da Abū Simṭ [Marwān] b. Abī Ḥafṣa, sicché il califfo disse: «Spiegami, °Alī, le tue parole 'e fai del *mihraġān* una festa felice'. [Intendi dire che] il *mihraġān* è un giorno di festa o un giorno di gioia³⁰²? I giorni di festa sono quelli che Dio ha imposto all'uomo, come *al-fiṭr*, *al-adḥā*, il venerdì o i giorni del *tašrīq*, mentre *mihraġān* e *nayrūz* sono feste dei magi. Non si può dire al califfo di Dio nella sua adorazione e dell'inviato di Dio nella sua comunità 'fai del *mihraġān* una festa'. °Alī b. al-Ġahm non sentì, ma, quando queste parole gli furono riportate, rispose:

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

Siamo i figli³⁰³ di questa bandiera nera, [siamo] la gente del partito lodato.

³⁰²Ar. "yawm °īd aw yawm lahw".

³⁰³Questo 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 Baġdād dei sostenitori *ḥurasānī* della dinastia abbaside. A metà degli anni novanta M. Zakeri ha avanzato una diversa proposta, ritenendo di vedere negli *abnā' al-dawla* l'esito islamico della cavalleria sasanide (*asbārān*). Tuttavia, J. P. Turner, in un acuto articolo dedicato alla questione, ha sottolineato come non

Allora Marwān disse: «Se è vero che sedeste nell'assemblea lodata, perché Qaḥṭaba uccise tuo nonno e lo crocefisse 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 giuri su Dio». Il califfo si voltò verso °Alī Muḥammad b. °Abdallāh b. Ṭāhir³⁰⁴ 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 fatto questo per davvero». ³⁰⁵

L'aneddoto si chiude con alcuni versi in cui Marwān insiste nell'accusare Ibn al-Ġahm di avere mentito circa la storia della sua famiglia e rivendicando per la propria il ruolo di veri amici della casa abbaside.

Il passo in questione si riferisce ad un *mihraġān*, ma è lo stesso passo a estendere il ragionamento attribuito ad al-Mutawakkil anche al *nawrūz*. È impossibile accertare se il favore di Ibn al-Ġahm nei confronti delle feste iraniche sia precedente ai suoi giorni di fortuna nella corte califfale o se, per convenienza, abbia abbracciato un costume che, da altre fonti³⁰⁶, sappiamo essere stato condiviso anche da al-Mutawakkil. Se però fosse vera la prima ipotesi sarebbe un indizio del fatto che le divisioni circa l'accettabilità islamica delle feste iraniche non seguivano quelle tra scuole giuridiche. Infatti ci si aspetterebbe da un °*alīm* proto-ḥanbalita, quale °Alī b. al-Ġahm fu prima di entrare a corte, quantomeno di non esortare il califfo a celebrarle. Dobbiamo assumere quanto meno come possibilità che i versi e l'aneddoto in generale siano un'attribuzione posteriore, ma, anche indipendentemente dall'identità dei due

l'emergere nelle fonti degli *abnā' al-dawla* sia quasi esclusivamente da connettersi 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 esigenze politiche peculiari del momento avrebbe poca pregnanza per gli anni successivi al califfato di al-Ma'mūn. (Ayalon, 1994; Zakeri, 1995; Turner, 2004).

³⁰⁴°Alī Muḥammad b. °Abdallāh b. Ṭāhir. Esponente del ramo iracheno della famiglia tahiride, fu *ṣāhib al-ṣurṭa* dal 237/851 fino al 255/859 (Bosworth, 1996, p. 168).

³⁰⁵Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aghānī*, vol. XXIII pp. 211-213. {Rif. 13d}.

³⁰⁶In aggiunta alle pagine già citate dal *Kitāb al-maḥāsīn wa l-aḍḍād* e del *Kitāb al-aġānī* (v. 2.3), un ulteriore conferma si può trovare nel *Kitāb al-diyārāt* di al-Šābuṣṭī, che descrive con discreto dettaglio la *samāġa* (v. sez. 2.5) di al-Mutawakkil per un *nawrūz* (Ahsan, 1979, pp. 270-271).

principali personaggi, colpisce il fatto che, sebbene °Alī b. al-Ġahm si veda accusato sul piano della discussione di *fiqh*, reagisca difendendosi con l'orgoglioso richiamo alle radici *hurasānī* della sua famiglia e al supporto che questa avrebbe garantito alla causa abbaside³⁰⁷. Non pare convincente sostenere che si tratti di un tentativo di svicolare da un'argomentazione troppo solida, perché, proprio come insegnante di *fiqh*, °Alī b. al-Ġahm si era guadagnato da vivere negli anni precedenti al suo ingresso a corte come poeta. Inoltre il suo accusatore non tenta in alcun modo di riportarlo su quel terreno, ma lo segue nella disputa storico-genealogica, imbarcandosi nel difficile tentativo di screditarlo. Marwān, dunque, vede la validità della risposta di Ibn al-Ġahm e tenta di trovare un modo per screditarla. La nostra impressione è che il problema suscitato dal “dire al califfo di fare del *mihraġān* una festa” sia controverso in relazione al rango sociale di chi propone questo invito. Potrebbe darsi che, con questo verso, Ibn al-Ġahm stia assumendosi un comportamento proprio della cerchia più interna tra gli *ahl al-hāṣṣa* al-Mutawakkil in un momento nel quale 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, in questo caso, *mihraġān*. Inversamente, reclamare tale diritto costituisce un tentativo di appropriarsi di quel rango. 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, invece, una simile opposizione risulta sostanziale. A questa categoria appartiene la notizia, contenuta nel *Kitāb taʿrīḥ Baġdād*, della protesta di tre uomini particolarmente pii che decisero di “Digiunare il giorno di *nawrūz*, rimanendo nella

³⁰⁷La famiglia di °Alī b. al-Ġahm e gli abbasidi condividono inoltre, sia l'origine araba che la provenienza dal Ḥurasān. Il richiamo all'identità *hurasānī* è dunque forse legato all'idea che la dinastia abbaside fosse, come riportato da al-Bīrūnī, considerata tale (al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 213).

mosche grande [di Baġdād] e ripetendo: «Questa è la festa dei *mušrikīn*»³⁰⁸. L'autore si sente in dovere di specificare che “fecero questo per distinguersi dai *mušrikīn*”. La necessità di questa spiegazione non è difficile da comprendere se consideriamo che questo comportamento è molto raro nelle fonti, che al contrario, sono ricche di menzioni di versi di auguri, resoconti di celebrazioni da parte di numerosi personaggi dell'*establishment* abbaside. Che il digiuno a *nawrūz* e *mihraġān* costituisse un'insolita, persino sospetta, inversione dell'uso comune è dimostrato anche dal fatto che al-Ṭabarī attribuisce questo costume all'eresia qarmata, assieme ad altri precetti che distorcono o invertono elementi dell'*islām* o dell'uso comune:

Tra i suoi precetti si annoverano i seguenti: Si devono osservare due digiuni all'anno, uno a *nawrūz* e uno a *mihraġān*. Il *nabīd*³⁰⁹ 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 opposi [a Qarmat] senza combattere devono pagare una tassa. Gli animali con zanne o artigli sono proibiti.³¹⁰

Una pratica inconsueta, dunque, al punto da essere associabile a costumi e prescrizione di evidente stampo eretico, ma non inaudita, se è vero che, come riporta l'andaluso Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī³¹¹, fu richiesto un parere a Ṭalḥa b. °Ubaydallāh b. Kurayz al-Ḥuzā°³¹², su come considerare la pratica di riunirsi a *nawrūz* e *mihraġān* e digiunare, domanda alla quale il giurista avrebbe risposto definendola un'innovazione tra le più gravi³¹³. Che però alcuni aspetti delle celebrazioni di *nawrūz* stridessero con la sensibilità religiosa risulta anche da alcuni versi di Ibn al-Rūmī — particolarmente interessanti per lo stile logico-dialettico della sua poesia³¹⁴ — che sviluppano il

³⁰⁸Al-Baġdādī, *Baġdād*, vol. VIII p. 476.

³⁰⁹Termine che indica una grande varietà di bevande alcoliche.

³¹⁰Al-Ṭabarī, *Ta°rīḥ*, vol. XIII p. 2129. {Rif. 3b}.

³¹¹Abū °Abdallāh Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900). Giurista andaluso, ebbe un grandissimo numero di maestri, tra i quali anche alcuni in °Irāq. (Fierro, 1988, pp. 9-23).

³¹²Potrebbe trattarsi di del governatore conosciuto anche come Ṭalḥa al-Ṭalahāt, che governò il Sīstān verso la fine del I/VII secolo. Il nome completo di questo governatore è però Ṭalḥa b. °Abdallāh.

³¹³Ar. “bid°a min °ašadd al-bida°c” (al-Qurṭubī, *Bida°c*, p. 14).

³¹⁴McKinney, 2004, p. 78.

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 *nayrūz* e *mihraġān*, nel momento in cui ti visitano.

Per ringraziarti di averle esaltate, senza indugiare sul confine [tra lecito e illecito].

Nell'onorarle non sei passato per la porta religiosa, ma per quella mondana.

Per come son celebrate sembrano essere simili alle due feste [dell'*islām*].

Non sono [però] feste di preghiera, ma occasioni per la tua generosità e i tuoi doni.³¹⁵

Il poeta parte dunque dall'idea che sia certamente possibile festeggiare *nawrūz* e *mihraġān* in modi non accettabili islamicamente, ma che non sia questo il caso del suo patrono, il quale, in un certo senso rimuove dalla festa gli elementi³¹⁶ non graditi ad una prospettiva rigidamente sciaraitica. Anzi, le due principali feste iraniche sono paragonate esplicitamente alle *a'cyād* islamiche³¹⁷ in un verso che ragiona in maniera diametralmente opposta al discorso di al-Mutawakkil sulla distinzione tra giorni di festa e di gioia.

Poiché le nostre fonti tendono a vedere la questione dell'accettabilità delle celebrazioni di *nawrūz* unitamente alle celebrazioni di *mihraġān*, al punto che quanto si può dire su questo aspetto dell'uno parrebbe valere immediatamente anche per l'altro, è utile considerare anche il raro caso di un rifiuto da parte califfale dei doni di *mihraġān*, la cui vicinanza ideale con i doni di *nawrūz* abbiamo studiato in una sezione precedente. Al-Buḥturī compose per il califfo al-Muhtadī una *qaṣīda*³¹⁸ di lode della quale ci interessano qui alcuni versi:

³¹⁵Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI p. 1818. {Rif. 21a}.

³¹⁶A questo proposito si noti l'affermazione di al-Zamaḥṣarī, secondo il quale i persiani antichi sarebbero stati *mušrikīn* perché auguravano ai sovrani di vivere mille *nawrūz* e mille *mihraġān* (Al-Zamaḥṣarī, *Kaššāf*, vol. I p. 168).

³¹⁷Il concetto si ritrova anche in un verso citato da al-Ta°alībī: "A te mio signore, giungono al-Fiṭr e al-Aḍḥā / il giorno di *nayrūz* e di *mihraġān*." Il verso è attribuito al poeta minore °Abdallāh al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥaġġāġ (al-Ta°alībī, *Yatīmat*, vol. III p. 77).

³¹⁸Alcune parole vanno spese sulla datazione della *qaṣīda*. Il curatore dice in nota che dovrebbe datarsi al 25/869-70, ma si noti che, appena un anno prima, i giorni del pellegrinaggio caddero tra il ventunesimo e il venticinquesimo giorno di novembre, in prossimità del *mihraġān* che quell'anno cade il 30 ottobre. Non ci è possibile mettere una parola definitiva su questo punto, ma siccome il poeta parla di un recente pellegrinaggio e l'edizione araba non spiega i motivi per i quale data la poesia al 256/869-70 piuttosto che all'anno precedente, riteniamo che la datazione sia da correggere.

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

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

[In questi giorni] la via dello *haġġ* ha accolto le truppe che lo percorrono, tanto quelle vicine come quelle lontane.³¹⁹

La ragione per questo rifiuto pare coerente con la politica religiosa di questo califfo, che supportò univocamente la scuola ḥanafita, mentre, 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, una volontà che emerge anche nel citato passo dal *Kitāb al-ajānī*. Al-Muhtadī, invece, selezionò quasi invariabilmente *‘ulamā’* di scuola ḥanafita³²⁰. La più accesa opposizione di questi ultimi ambienti alle celebrazioni di feste iraniche è comprensibile alla luce del valore politico del *nawrūz* e del *mihraġān*, così come delle tradizioni regali iraniche nel loro complesso, in quanto, costituendo per il califfo uno strumento di ulteriore legittimità, non radicata nell’ortoprassi sciaraitica, permetteva di aggirare la loro principale sfera di influenza e il campo sul quale potevano produrre il proprio discorso politico con maggiore competenza. È chiaro che soprattutto coloro che appartenevano alle scuole più influenti politicamente volessero vedere il califfo trarre legittimità su base puramente sciaraitica. Come dice Tor “questo periodo formativo assistette al trasferimento dell’autorità religiosa del califfato al nascente clero sunnita – gli *‘ulamā’*”³²¹. È in questi secoli che, secondo Ali, ebbe luogo l’interazione tra le due voci della cultura dei *mašayih* e della vita di corte. Poiché la seconda voce è, secondo Ali, principalmente dedicata a legittimare le figure di potere, prima tra tutte quella del califfo, grazie ad un’autorità sufficientemente salda da coesistere con l’unico Dio, è sensato provare a verificare se il *nawrūz*, quale momento di costruzione e conferma di autorità politica si colloca in questo schema. Bisogna notare che Ali, nel suo articolo, basa la propria argomentazione principalmente sull’analisi di *madīh*

³¹⁹Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II p. 677. {Rif. 22a}.

³²⁰Melchert, 1996, pp. 334-338.

³²¹Eng: “this formative time witnessed the transfer of the religious authority of the caliphate to the nascent Sunni clerics — the *‘ulamā’*”.

ed elementi architettonici, non prendendo in esame l'iranismo della corte califfale abbaside e si concentra su testi ed elementi architettonici che presentino l'autorità di califfi e notabili in generale 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”³²², ma piuttosto costituisse un utile supplemento agli strumenti politici dei governanti dell'epoca. Nelle nostre fonti abbiamo riscontrato due casi di decisa opposizione alla celebrazione di feste iraniche, nel passo del *Kitāb taʿrīḥ Baġdād* e nel rifiuto dei doni di *mihraġān* da parte di al-Muhtadī. In entrambe le fonti abbiamo un valido esempio della voce “monoteistica” teorizzata da S. Ali, a nostro parere forse meglio definita come esclusivista nei confronti di autorità altre da quella del Dio unico. Inoltre, almeno nel caso di al-Muhtadī, questa voce poté parlare da una posizione di controllo della corte e questo suggerisce che la divisione rigida tra ideologia della corte e dei pii *mašāyih* sia da riconsiderare. Il modello in questione necessita di maggiore complessità per potersi adattare ai dati forniti dalle altre nostre fonti. La produzione di *ḥadīṭ* volti a islamizzare il *nawrūz*, i due discorsi attribuiti ad al-Mutawakkil, nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* e nel *Kitāb al-aġānī*, 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-aġānī* questo si realizza con una distinzione teorica tra *yawm ʿīd* religiosi e *yawm lahw* mondani. L'aneddoto riguardante al-Mutawakkil e al-Muhallabī è poi particolarmente esplicito nel mostrare il senso politico dei doni di *nawrūz* e il rapporto, rivendicato come armonioso, tra autorità califfale e divina, dalla quale la prima discende esattamente come il prestigio del cortigiano è frutto del riconoscimento dell'autorità di al-Mutawakkil. Infine, nel caso di ʿUbaydallāh b. Ṭāhir, lo vediamo ricevere la lode di Ibn al-Rūmī precisamente per aver rimosso dal *nawrūz* e dal *mihraġān* quegli elementi, in contrasto con l'unicità di divina, che, secondo la teoria della voce “enoteistica” di Ali, costituirebbero lo strumento principale per l'affermazione della propria autorità sacrale. Possiamo concludere che, sebbene la

³²²Eng. “Islamic legitimacy”.

voce pia, esclusivista, sia percepibile nelle fonti, quella “enoteistica” sembra tacere e, al contrario, si deve riscontrare la presenza di una terza voce volta a facilitare l’inclusione di concetti “antico-persiani di governo nel pensiero”³²³ e e nella pratica politica islamica.

Una considerazione finale va fatta sul piano cronologico. Come abbiamo rilevato anche nel capitolo sui doni di *nawrūz*, le nostre fonti riportano molto raramente notizie di celebrazioni di *nawrūz* nelle quali sia coinvolto il califfo antecedenti al califfato di al-Maʿmūn e dunque, l’uso politico delle celebrazioni di *nawrūz* come momento di riconferma dell’autorità califfale è, in mancanza di altre fonti, da attribuire in particolare, sebbene non esclusivamente, a quella che Kennedy chiama “media età abbaside”³²⁴ e al periodo del controllo da parte buide del califfato abbaside.

³²³Eng. “Ancient Persian ideals of rulership” (Tor, 2012, p. 146).

³²⁴Kennedy H, 1986, p. 158.

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

Premessa

L'oggetto di questo terzo capitolo è lo studio della storia del *nawrūz* quale data fiscalmente rilevante per le regioni dell'impero abbaside di tradizione amministrativa sasanide. Le fonti prese in esame sono le medesime, come definite nell'introduzione al presente lavoro. La rilevanza fiscale del capodanno persiano è dovuta al fatto che il *nawrūz* fu mantenuto dall'impero abbaside come data dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* (si veda sez. 3.1). L'espressione usualmente è tradotta come 'apertura dell'annata fiscale', da intendersi levata delle tasse sulla terra coltivata, in continuità con la tradizione amministrativa sasanide.

Va da sé che l'impiego esclusivo di fonti letterarie per una materia che necessiterebbe di essere studiata anche su materiale documentario e archeologico comporta inevitabilmente distorsioni a livello interpretativo. In primo luogo ciò è dovuto alla predominante attenzione rivolta dalle fonti alle aree centrali dell'impero abbaside con particolare riferimento all'area mesopotamica¹. In secondo luogo vanno tenute presente distorsioni interpretative di ordine storiografico. Gli autori qui considerati, come si vedrà, tendono a non soffermarsi sulle procedure amministrative ordinarie se

¹Sotto 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 comprendenti Ġazīra, °Irāq. Per quanto riguarda il Sawād, regione coincidente con l'area mesopotamica vera e propria e di estrema importanza per l'analisi che andiamo conducendo per via del ruolo giocato nella storia del sistema fiscale abbaside, è da osservarsi che quest'ultimo è a pieno titolo facente parte della provincia irachena (El-Samarraie, 1970, pp. 1-4).

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

non quando si trovano in presenza di atti di natura politica, quali riforme, malcontenti e rivolte, o a peculiarità di rilievo locale. È prova di quanto si va dicendo la mancanza di descrizioni puntuali delle modalità di funzionamento delle pratiche fiscali in relazione all'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. Eppure si tratta di pratica amministrativa fondamentale, la cui conoscenza dettagliata ci consentirebbe di comprendere meglio alcuni meccanismi economici dell'epoca abbaside e, in particolare, la portata e le eventuali ricadute delle riforme del calendario fiscale, incentrate sullo spostamento del *nawrūz* in qualità di data di collocazione dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, delle quali abbiamo notizia per i califfati di al-Rašīd, al-Mutawakkil e al-Mu^ctaḍid.

Più in generale, va segnalata la scarsità — che talora si fa completa assenza — di fonti documentarie e archivistiche relative alle epoche omayyade e abbaside ed eventualmente ai secoli immediatamente precedenti, a partire dalle riforme di Ḥusraw I Anūširwān (531-579), fino al governatorato di Yūsuf b. al-Ḥağğāğ, di cui tratteremo estensivamente più avanti. Una situazione del genere condiziona negativamente lo studio dei rapporti esistenti tra le pratiche amministrative della prima epoca islamica così come risultano teorizzate nelle fonti superstiti e i loro presunti modelli sasanidi per quanto riguarda le regioni orientali del califfato. Si può considerare il maggiore esperto della problematica Morony, che se ne è occupato estensivamente nel suo lavoro *Irāq after the Muslim Conquest*. Morony 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, alla luce del suo studio, 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 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 aggiungere i *Kitāb al-amwāl*, quali quello di Abū ʿUbayd 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 graduale². In riferimento ai diversi livelli dell’apparato così come definiti da Morony, tale distinzione pare doversi intendere rispettivamente tra *ʿāmil* e *dihqān*, livello basso, e *ṣāhib al-dīwān* e funzionari a lui connessi, livello alto.

Ad ogni modo, quel che interessa qui ricordare è che, come avvenne anche in molti altri paesi conquistati, per evidenti ragioni dovute alla dipendenza dell’agricoltura dalle stagioni solari, nelle regioni un tempo sottoposte al dominio sasanide, i musulmani mantennero per l’uso fiscale agricolo il calendario solare locale. Questo è uno dei punti di certa continuità con le tradizioni amministrative sasanidi. Tale calendario, avente il proprio capodanno nel *nawrūz* del primo giorno del mese di *farwardīn*, era suddiviso in dodici mesi di trenta giorni ciascuno, ai quali si aggiungevano i cinque giorni epagomeni, posti in epoca abbaside alla fine dell’ottavo mese di tale calendario, *ābān*³, per un totale di trecentosessantacinque giorni. Non considerandosi in questo sistema calendariale alcuna frazione aggiuntiva, si tratta, dunque, di un calendario solare vago, privo di meccanismi d’intercalazione simili a quello giuliano e, quindi, destinato ad arretrare rispetto alle stagioni solari di un giorno ogni quattro anni. È ancora dibattuta l’eventualità che il calendario iranico prevedesse, in età preislamica, un meccanismo d’intercalazione e non è chiaro se i persiani si fossero risolti ad operare intercalazioni *una tantum*⁴. In ogni caso la ricostruzione di quanto storicamente avvenuto in età

²Morony, 2005, p. 51.

³Per 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 Mālik-šāh (r. 1072-1092) e varata nel 1079. Nelle altre regioni del mondo iranico sottoposte all’autorità abbaside, quali Ḥwarazm 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, Abdollahi e Balland, 1990).

⁴De Blois, 1996; Cristoforetti, 2003a; Taqīzāda, 2010.

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

sasanide è qui di limitato interesse⁵, dal momento che, quale che fosse la situazione, al momento della conquista il *nawrūz* cadeva nel mese di giugno, momento reputato adatto per quella 'apertura dell'annata fiscale' che costituì il fulcro delle scadenze fiscali per il califfato. La posizione del *nawrūz* al momento della conquista araba, pressoché in coincidenza con il solstizio estivo, risultava particolarmente felice. In proposito S. Cristoforetti chiarisce: "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."⁶

Dunque, 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, il *nawrūz* mantenne il proprio rilievo amministrativo quale giorno di apertura dell'annata fiscale. In età omayyade e per la primissima età abbaside non ci fu alcun intervento per ovviare al lento, ma sostanziale, arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni, sebbene, come vedremo nel corso di questo capitolo, le fonti riferiscano di richieste in questo senso già a partire dall'età omayyade.

Un'ulteriore problematica per l'amministrazione califfale è stata studiata da Cristoforetti in un suo studio dedicato ad un particolare strumento di intervento sul sistema calendariale del fisco in età abbaside, la cui complessità era dovuta all'uso di calendari strutturalmente differenti, quali quello lunare dell'egira e quello solare (iranico, siriano o copto) di volta in volta riscontrato a seconda delle varie regioni del califfato. Nel fare questo Cristoforetti applica le metodologie di analisi e le ipotesi di

⁵Il punto era invece di grande importanza per i nostri autori, dato che ogni riforma del *nawrūz* era volta a riportarlo al suo momento corretto, vale a dire al giorno nel quale i persiani lo avevano posto per l'ultima volta prima della conquista islamica. Su questo punto si veda 3.2.3.

⁶Cristoforetti, 2000, pp. 27-28.

ricerca adottate da Sahillioğlu in un suo saggio che pone in relazione le crisi militari registrate in età ottomana con problemi conseguenti all'uso di un calendario fiscale⁷ dalle caratteristiche strutturali pressoché identiche a quelle del calendario in uso in età abbaside. Proprio questa similarità del calendario fiscale tra età ottomana e abbaside, nonché un dato macroeconomico decisivo quale l'ampia circolazione monetaria che si registra in età abbaside, e in età ottomana, in particolare a partire dal sultanato di Selim (918-926/1512-1520), permettono a Cristoforetti di condurre una ricerca tesa a verificare un rapporto causale che lega la messa in atto di riforme o la loro richiesta con momenti di crisi finanziaria dell'erario califfale, che si ipotizzano conseguenti o in relazione con l'uso di quel complesso sistema calendariale. Il problema 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 mostreremo 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 alla natura islamica dell'ufficio califfale, i pagamenti del soldo militare avvenivano secondo il calendario lunare, secondo quanto assunto da Cristoforetti in analogia con l'uso di età ottomana. Il conseguente presunto deficit finanziario del 3% circa dovuto allo sfasamento tra calendario *ḥarāqī* e calendario *hiḡrī*, non fu mai affrontato direttamente in sede amministrativa. Piuttosto — propone Cristoforetti — in prossimità di anni dell'Egira privi di *nawrūz*, si pensava (ma sino al califfato di al-Muḥtaḍid senza attuazione) a provvedimenti tesi a mettere ordine, stabilizzando il *nawrūz* e il coincidente *iftitāḥ al-ḥarāqī*, in relazione alle stagioni. Il presente capitolo è volto ad analizzare le notizie, contenute nelle fonti letterarie dell'età abbaside, circa questi provvedimenti.

⁷Sahillioğlu, 1999.

3.1 *Il ruolo del nawrūz quale sede dell'iftitāḥ*

al-ḥarāğ

La tassazione *ḥarāğ*, insieme allo *ʿuṣr*⁸, la decima gravante sui musulmani a rigore di diritto — intesa da alcuni come tassa sulla terra e da altri sui beni commerciali — e probabilmente in misura anche maggiore rispetto a questo, era la principale imposta agricola nel periodo che stiamo considerando. Inizialmente e in termini del tutto generali, con *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 del *ḥarāğ*, così, si affermò quale principale entrata dell'erario califfale.

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 ricostruirne la storia relativamente alle regioni del Sawād, della Ğazīra e dello Šām. In questa sede, tuttavia, non tratteremo le questioni relative a quest'ultima regione storica del mondo islamico, in quanto non risulta che in quella regione il *nawrūz* fosse data fiscalmente rilevante, se si esclude la notizia del viaggio di al-Muʿtaḍid a Dimašq, dove giunse alla vigilia del *nawrūz* da lui riformato al 17 *ḥazīrān*/giugno (si veda p. 172).

Per quanto riguarda l'epoca abbaside, i principali passaggi dell'evoluzione storica del *ḥarāğ* individuati da Katbi in relazione alla tassazione *ḥarāğ* sono l'introduzione del regime di *muqāsama* nella provincia del Sawād e i provvedimenti adottati nel tentativo

⁸Løkkegard, 1950; Sato, 1997, p. 258.

di aumentare le entrate provenienti dalla Ġazīra⁹, ma è da notare che l'analisi della studiosa non si spinge in quest'ultimo caso oltre al califfato di al-Maʿmūn.

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 *ḥarāġ*. 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 come pagamento del *ḥarāġ*. In sintesi, i due sistemi alternativi in uso all'epoca erano detti *miṣāḥa* e, appunto *muqāsama*. Nel primo caso (*miṣāḥa*) l'ammontare dovuto era direttamente proporzionale all'estensione della terra coltivata in base al tipo di coltivazione messa in atto¹⁰ e riduzioni o esenzioni potevano essere concesse di volta in volta su richiesta del contribuente¹¹. Nel secondo caso, la *muqāsama*, l'ammontare dovuto consisteva in una frazione del raccolto, da pagarsi preferibilmente, ma non in via esclusiva, in natura¹². Un ulteriore punto del dibattito verte sulla distinzione tra i metodi di raccolta denominati *qibāla* e *ḍamān*. 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 operativa¹³. 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 *ḍamān* 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 concordata¹⁴. Con questa ipotesi sul funzionamento del *ḍamān* concordano anche A. Al-Hasan e M. Shimizu, i quali registrano, inoltre, un deciso incremento della diffusione dei contratti di *ḍamān* a partire dal califfato di al-Muʿtaḍid¹⁵. Tale incremento, a parere di Al-Hasan, fu dovuto ad una precisa

⁹Katbi, 2010, pp. 107-122, 136-146.

¹⁰Campopiano, 2012, p. 19.

¹¹El-Samarraie, 1970, pp. 185-188.

¹²Campopiano, 2011, p. 257.

¹³Abou El Fadl, 1992.

¹⁴Cahen, 2012; Shaban, 1976, p. 120.

¹⁵Al-Hasan, 2007, p. 9; Shimizu, 1966, p. 11.

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

politica promossa da al-Mu^ctaḍid, 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 *iftitāh al-ḥarāğ*, all'11 di *ḥazīrān*/giugno.

Come abbiamo affermato nella premessa a questo capitolo, il *nawrūz* fungeva da data per l'inizio delle procedure di riscossione del *ḥarāğ* nelle terre di tradizione amministrativa sasanide. Su questo gli studiosi sono concordi, tuttavia ad oggi manca un esame delle fonti che possano sostenere questa ricostruzione. Come abbiamo già avuto modo di vedere, il *Kitāb al-tāğ* elenca l'*iftitāh al-ḥarāğ* tra le peculiarità che distinguono il *nawrūz* dal *mihrağān*¹⁶, altra festa della tradizione iranica di grande rilevanza culturale celebrata anche in epoca abbaside ma che, come evidenzia il testo in questione, si vede riconosciuto un ruolo di secondo piano rispetto al capodanno. Tuttavia, se guardiamo alle fonti di età abbaside nel loro complesso i passi che ci consentono di dedurre che il *nawrūz* fosse il momento in cui, con l'*iftitāh al-ḥarāğ*, si apriva l'annata fiscale risultano di natura indiretta. Vale a dire che sono rare le notizie in cui si affermi esplicitamente che il *nawrūz* iranico fosse il momento dell'*iftitāh al-ḥarāğ*. Questo, tuttavia, non significa che tali indicazioni indirette desumibili dalle fonti siano da considerarsi deboli o appaiano in qualche misura opinabili. Ci riferiamo qui alle notizie sul *nawrūz* e sull'*iftitāh al-ḥarāğ* nei resoconti sulle riforme volte a stabilizzare il momento dell'*iftitāh al-ḥarāğ* stesso intervenendo proprio sulla collocazione stagionale del *nawrūz*. Inoltre, il legame diretto tra il capodanno iranico e la 'apertura dell'annata fiscale' è deducibile da alcuni passi di natura eterogenea che è bene esaminare singolarmente.

Tra i passi più interessanti figura quanto riportato da Miskawayh, il quale riferisce alcune direttive di Abū al-Ḥasan ^cAlī b. ^cĪsā, l'austero ma abile¹⁷ visir che operò negli anni che condussero dal califfato di al-Mu^ctaḍid sino alla comparsa dei buidi sulla scena politica califfale, in merito ai criteri da adottare in caso di richieste di riduzione da parte dei proprietari terrieri. Questi, nel 301/932-933, indirizzò agli *ʿāmil* califfali

¹⁶Pseudo-Ğāhiz, *Tāğ*, p. 149.

¹⁷Bowen, 1928.

le seguenti istruzioni registrateci nel *Kitāb taġārib al-ʿumam*, opera di poco successiva ai fatti:

In nome di Dio, clemente e misericordioso. Quando vi si presenta una richiesta prima di *nawrūz*, 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 *ḥarāġ* 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.¹⁸

Dal passo si deduce senza alcuna possibilità di fraintendimento che il *nawrūz* era stabilito come il termine ultimo per la presentazione delle domande di esenzione parziale dal *ḥarāġ* per calamità, in quanto momento nel quale si calcolava l'ammontare dovuto dal contribuente. Sembra, inoltre, possibile desumere che le operazioni di riscossione avessero avvio poco dopo o contestualmente al conto del *ḥarāġ* di ogni anno.

La direttiva di ʿAlī b. ʿĪsā qui riportata ha senso solo se facente riferimento a un regime di pagamento del *ḥarāġ* che viene definito *miṣāḥa*, nel quale l'ammontare dovuto è calcolato in base all'estensione, tipologia di irrigazione e di coltivazione del terreno soggetto a tassazione. A giudicare dalle parole di Miskawayh, il quale non chiarisce quali sarebbero state le motivazioni per le quali ʿAlī b. ʿĪsā inviò la missiva sopra riportata, ma, piuttosto, si limita a citare, testualmente a sua detta, le indicazioni di ʿAlī b. ʿĪsā, introducendo il passo con uno sbrigativo “scrisse agli *ʿāmil* a proposito della questione delle richieste”, sembrerebbe che fosse la comune necessità l'operare aggiustamenti *ad hoc* alle stime dell'ammontare della tassazione *ḥarāġ bi-l-miṣāḥa*.

¹⁸Miskawayh, *Taġārib*, p. 28. {Rif. 11b}.

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

Se ne deduce che annualmente doveva avvenire il calcolo del *ḥarāğ* 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 del tutto azzardato allora riconoscere che le operazioni regolamentate da °Alī b. °Isā siano da porre in diretta relazione con l'inizio della riscossione delle imposte, immediatamente seguente all'*iftitāḥ al-ḥarāğ* collocato a *nawrūz*. Da ultimo, è da tenere presente che, con buona probabilità, °Alī b. °Isā sta qui riferendosi al *nawrūz* dell'11 *ḥazīrān* riformato sotto al-Mu°taḍid.

Ulteriori notizie in proposito si ritrovano in opere più tarde, ad esempio, sempre nel contesto di danni al raccolto, equità fiscale e computo del *ḥarāğ* a *nawrūz*, il *Kitāb al-kāmil fī al-ta°rīḥ* di Ibn al-Aṭīr contiene un lungo resoconto degli eventi che, nel 260/873, portarono ad una violenta rivolta nella città di Mawṣil¹⁹. Il passo è particolarmente significativo in quanto il celebre storiografo Ibn al-Aṭīr, nato in un'importante famiglia di letterati di questa città, in questa ebbe ad essere istruito e trascorse la maggior parte della sua esistenza. Il passo al quale facciamo riferimento proviene dal suo maggiore lavoro di carattere storiografico, un'opera che si rifà al modello costituito dal *Kitāb ta°rīḥ al-rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī, ma con significativa estensione del campo geografico di cui l'autore si occupa, con particolare riferimento alle terre occidentali della *dār al-islām*. Sebbene l'opera abbia un chiaro intento cronachistico, nel caso del passo qui in questione, l'autore non esita per motivi legati alla comprensione dei fatti a proseguire la narrazione anche circa eventi occorsi in anni successivi. Un'altra caratteristica del testo di Ibn al-Aṭīr, che lo distingue dal modello ṭabariano è la mancanza del ricorso all'*isnād* a sostegno delle narrazioni che egli va fornendo, cosa probabilmente dovuta, secondo F. Micheau²⁰, alla tendenza dell'autore a rivendicare piena autonomia nella trattazione delle notizie che egli desume dalle proprie fonti.

Secondo Ibn al-Aṭīr nell'anno 260/873 al-Mu°tamid appuntò come governatore

¹⁹Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, vol. VII p. 269-271.

²⁰Micheau, 2007.

3.1 *Il ruolo del nawrūz quale sede dell'iftitāḥ al-ḥarāġ*

di Mawṣil un comandante militare di nome Asātakīn, il quale, nel *ġumādā* 1/22 febbraio-23 marzo di quell'anno vi inviò, in qualità luogotenente, il proprio figlio Adkūtātīn. Quell'anno, riporta Ibn al-Aṭīr, le rigidissime condizioni meteorologiche comportarono la distruzione di un'ampia parte di raccolto. Nel dettaglio, lo storiografo descrive una gelata tardiva, che distrusse sia il raccolto di grano e danneggiò gli alberi da frutto. La politica fiscale adottata da Adkūtākīn si rivelò sin da subito poco conciliante nei confronti delle richieste di parziale esenzione dal pagamento delle tasse agricole, a lui rivolte dalla popolazione locale e, all'arrivo del giorno di *nawrūz*, che, come chiarisce lo stesso Ibn al-Aṭīr, cadde in quell'anno il 13 *nīsān*/21 *ġumādā* II, indisse per sé e per i suoi uomini una pubblica festa, alla quale convocò i maggiorenti di Mawṣil. Nonostante le richieste della “gente di Mawṣil”, Adkūtākīn non concesse alcuna riduzione e “impose anche il pagamento del *ḥarāġ* per i prodotti che erano andati distrutti”. Se su questo passo e sul ruolo della regione di Mawṣil nella storia del *nawrūz* torneremo più avanti (sez. 3.2.4), quel che preme rilevare qui è che l'operato amministrativo e il comportamento personale del governatore sono giudicati aspramente da Ibn al-Aṭīr — forse anche per una certa affezione dello storiografo stesso alle sorti della propria città. Peraltro, i fatti che portano alla rivolta aperta, il cui pretesto fu il tentativo pubblico di stupro di una donna, aderiscono al *topos* della ‘ribellione degli uomini pii’, pazienti ma giusti, contro il potente qualora ingiusto e immorale. Da sottolineare, dunque, ai fini della ricerca della relazione intercorrente tra *nawrūz* e *iftitāḥ al-ḥarāġ*, è la coincidenza esistente tra il momento in cui, da parte del governatore, veniva comunicato l'ammontare del *ḥarāġ* dovuto dai contribuenti locali e i festeggiamenti del *nawrūz*, festeggiamenti che potrebbero anche spiegare gli eccessi ai quali gli uomini di Adkūtākīn si sarebbero abbandonati, scatenando la rivolta della popolazione locale, le cui motivazioni, però, sono piuttosto da ricercarsi nella mancata concessione delle riduzioni fiscali a fronte di un raccolto danneggiato in prossimità dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*.

Anche qui, come nel caso precedente tratto dal *Kitāb taġārib al-umam*, non viene esplicitamente menzionato l'*iftitāḥ al-ḥarāġ*, ma, se ne accettiamo la definizione fatta

propria, tra gli altri, da al-Ḍurī, Katbī e Bosworth che in questa espressione vedono un riferimento all'inizio delle procedure di riscossione del *ḥarāğ*, è evidente che ci troviamo davanti ad una conferma del fatto che l'arrivo del *nawrūz* comportava, per l'apparato amministrativo, l'avvicinarsi dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*.

Un terzo passo, importante in relazione alla questione in esame, è il seguente aneddoto, contenuto nel *Kitāb al-ağānī*. Questa opera, espressione degli ambienti cortigiani di Baġdād del IV/X secolo²¹, a proposito del poeta Ismā'īl b. °Ammār riporta il seguente aneddoto:

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!». Poi, 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.

Fuggii dalla provincia dopo che già Yaḥyā era fuggito, così come il vecchio Abū Abān.[...]

Temo di non aver di che pagar il mio *ḥarāğ* a *nayrūz* o a *mihrağān* [...].²²

Conseguentemente al rifiuto di mettersi alle dipendenze del governatore Yūsuf b. °Umar al-Ṭaqafī, il poeta esprime la propria preoccupazione di non avere danaro sufficiente per poter assolvere il pagamento del *ḥarāğ* dovuto a *nawrūz* e a *mihrağān*. Risulta evidente che il *nawrūz*, oltre a essere un momento da porsi in relazione con l'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, aveva in qualche misura rilevanza fiscale in relazione al pagamento della tassa. Anche se stabilire il ruolo del *mihrağān* nell'ambito della macchina amministrativa della prima epoca islamica non ricade tra gli scopi della presente tesi, è il caso di segnalare che questo passo suggerisce l'ipotesi che anche il *mihrağān* avesse rilevanza fiscale²³. Ciò che va evidenziato in questa sede è che, anche in tarda

²¹Kilpatrick, 2003, p. 14.

²²Abū al-Farağ al-Iṣfahānī, *Ağānī*, vol. XI p. 370. {13e}.

²³Un'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

epoca omayyade e in ambiente arabo, il *nawrūz* rivestiva importanza centrale per la procedura della levata del *ḥarāğ*.

Un altro elemento che va segnalato e che merita una breve digressione è il verso di apertura, in cui il povero Ismāʿīl b. ʿAmmār dichiara di non poter accettare l'autorità di Yūsuf al-Ṭaqafī, in quanto costui fu l'attore di un'azione odiosa la mattina di *nawrūz* perpetrata nei confronti di suoi colleghi. Oltre alla brutalità del fatto in sé, come si vedrà, infatti, quanto accadeva dall'alba di *nawrūz* era, ed è ancora oggi nella maggior parte dei paesi di tradizione iranica, ritenuto particolarmente ominoso. Inoltre, si tratta di un'ulteriore 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*²⁴. Circostanza, questa, che potrebbe ulteriormente chiarire le motivazioni per le quali il poeta ritenne di “fuggire dalla provincia” e di trovarsi, conseguentemente in una situazione di difficoltà economica

Tornando alla questione relativa al *nawrūz* quale sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, sulla base dei tre passi qui presi in considerazione, si può dunque confermare che nelle regioni del califfato in cui erano vive e operanti pratiche di amministrazione di tradizione sasanide, il *nawrūz* era dunque una data di precisa rilevanza fiscale. In questo giorno si stabiliva l'ammontare dovuto ed esso rappresentava il termine ultimo entro cui presentare le eventuali richieste di riduzione del versamento dovuto. L'episodio relativo a Ibn ʿAmmār sembra inoltre indicarci che fosse da pagarsi una parte del *ḥarāğ* già a *nawrūz*, sul cui ammontare non è ci possibile dire nulla. Va in ogni caso osservato in proposito che un tale quadro è perfettamente coerente con quanto riporta la tradizione sul primo

una sua composizione volta a reclamare il dovuto pagamento, spera di poter ricevere “il versamento autunnale a *mihrağān*” dal suo patrono tahiride ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh, 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*, vol. IX p. 230; Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. IV p. 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 p. 40).

²⁴A riprova si questo fatto si veda più avanti la corretta obiezione mossa da al-Balāḍurī ad Ibrāhīm v. al-ʿAbbās al-Ṣūlī, in merito al metodo impiegato da quest'ultimo per la delineazione della riforma calendariale a lui richiesta dal califfo al-Mutawakkil. Il passo è trattato a p. 169. Inoltre, si veda la sez. 2.2, circa gli usi attribuiti in epoca abbaside alle corti sasanidi, che, appunto avevano nella mattina il cardine delle celebrazioni di *nawrūz*.

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

nawrūz dei musulmani conservataci nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*. Secondo tale tradizione ʿAlī b. Abī Ṭālib fece il conto del *ḥarāğ* ai suoi commensali e trattenne come parte del *ḥarāğ* alcune coppe d'argento, che inizialmente aveva diviso con loro dopo averle ricevuto quali “dono di *nawrūz*” da una rappresentanza di *dihqān* (si veda sez. 2.3).

Questo è quanto ci è stato possibile desumere dalle fonti prese in esame, su un argomento in merito al quale gli studiosi che sinora si sono interessati al *ḥarāğ* in termini più generali non hanno voluto esprimersi nello specifico, lasciando aperta la questione della relazione tra *iftitāḥ al-ḥarāğ* e *nawrūz*. Questo dato mancante nelle analisi al riguardo è forse dovuto a una preminenza accordata a fonti di tipo giuridico, le quali a loro volta puntano la propria attenzione ad altri aspetti della vasta questione *ḥarāğ*: estensione delle terre, meccanismi di calcolo di quanto dovuto, legittima o meno applicabilità ai musulmani e così via. Ecco che in questi studi il *nawrūz* rientra solo in relazione all'abolizione dei doni di *nawrūz* e *mihrağān* quali tassa, tra altre, sciaraiticamente illegittima, da parte dell'omayyade ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz. La questione è così collocata in un ambito squisitamente giuridico. Sulla base di queste considerazioni è forse possibile ritenere che il disinteresse da parte degli autori di opere di *fiqh* per la relazione tra *nawrūz* e *iftitāḥ al-ḥarāğ*, possa essere dovuta all'ambizione universalistica di questa tipologia di trattazioni, che le porta a guardare oltre un dato regionale quale poteva essere la collocazione dell'apertura dell'annata fiscale in particolari territori soggetti all'autorità califfale.

3.2 Le riforme della collocazione calendariale del *nawrūz*

Abbiamo già accennato in apertura al problema dell'arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni solari di un giorno ogni quattro anni. Ora, in seguito a questa analisi, possiamo dire che anche dell'*iftitāh al-ḥarāġ* andava arretrando rispetto alle stagioni solari. Come abbiamo già detto il calendario che i musulmani ereditarono con le pratiche amministrative sasanidi si componeva di dodici mesi di trenta giorni ciascuno, ai quali si aggiungevano cinque giorni epagomeni, chiamati *andargāh*, inseriti dopo l'ottavo mese, per un totale di trecentosessantacinque giorni. Il *nawrūz* era il capodanno di tale calendario, che i conquistatori trovarono in posizione prossima al solstizio estivo. In assenza di meccanismi intercalari, esso retrocedette rispetto alle stagioni solari di circa un giorno ogni quattro anni, durante i primi secoli dell'Egira. Come già accennato non entreremo qui nella complessa e dibattuta questione riguardante la possibilità dell'esistenza di pratiche intercalari in epoca sasanide e di una loro eventuale applicazione in seguito. Quel che qui ci interessa è la disamina di quanto riportato dalle fonti a proposito del problema inerente l'arretramento del *nawrūz*, che, in età abbaside, troviamo sempre posto in relazione al problema costituito dall'arretramento dell'*iftitāh al-ḥarāġ*, il quale era finito col cadere in un momento precedente quello del raccolto del grano e dell'orzo, vale a dire in un periodo che a quelle latitudini iniziava tra i mesi di maggio e giugno²⁵.

3.2.1 La riforma di al-Mutawakkil e i suoi antecedenti

Il progressivo occorrere del *nawrūz* in un momento precedente la stagione del raccolto, le conseguenze di ciò e i provvedimenti, dapprima richiesti, poi tentati e infine attuati entro la fine del III/IX secolo, sono esposti in modo discorsivo in un lungo passo del noto uomo di corte Abū Bakr Muḥammad al-Ṣūlī (m. 335/947). Questo passo è a lui

²⁵El-Samarraie, 1970, p. 66.

attribuito nel *Kitāb al-awāʿil* di al-^cAskarī e compare, con alcune divergenze, anche nel *Kitāb al-ātār al-bāqīya* di al-Bīrūnī.

Al-Bīrūnī dichiara di basarsi, oltre che su al-Şūlī, anche sul *Kitāb al-aʿyād wa al-nawārīz* di al-Işfahānī, ora perduto, mentre al-^cAskarī integra il passo in questione con alcune notizie che dichiara di riprendere da al-Balāḍurī, senza però dirci da quale opera. Tale uso più esteso di fonti rispetto all'originale attribuito ad al-Şūlī, potrebbe spiegare almeno una parte delle divergenze tra le due versioni esistenti. Sebbene non sia certo da escludere la possibilità che al-^cAskarī e al-Bīrūnī disponessero di tradizioni già tra esse divergenti o che, da un resoconto più ampio, abbiano mantenuto solo alcune parti, operando inevitabilmente selezioni secondo criteri diversi.

Il passo, nella versione di al-^cAskarī riporta quanto segue:

“Al-Mutawakkil stava cavalcando durante una battuta di caccia, quando vide l'orzo, ancora verde [nei campi]. Allora [il califfo] disse: «^cAbdallāh b. Yaḥyā mi ha già chiesto l'autorizzazione ad iniziare [le procedure di riscossione] del *ḥarāġ*²⁶, eppure io vedo che l'orzo è ancora verde!»²⁷ 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 della merce». [Al-Mutawakkil] chiese: «La cosa si è prodotta [nel 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 *šubāt* ventotto giorni per tre anni, mentre nel quarto – chiamato *kabīsa* – completano il mese con un giorno intero, sicché lo *šubāt* [di quell'anno] conta ventinove giorni [in quell'anno]. I persiani, invece, usavano compensare la differenza tra il loro anno e quello solare

²⁶Ar. “fath al-ḥarāġ”.

²⁷Ibn 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, p. 66-71).

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 di Hišām²⁸ i *dihqān* si recarono assieme presso Ḥālīd b. ʿAbdallāh al-Qaṣrī²⁹, gli spiegarono [la questione] e chiesero di ritardare il *nayrūz* di un mese, quindi lui scrisse a Hišām b. ʿAbd al-Malik, il califfo, il quale rispose: «Temo che questo ricada in quel che disse Dio l'altissimo “Il *nasīʿ* è un vieppiù di empietà”». Anche all'epoca di al-Rašīd, [i *dihqān*] si riunirono con Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī, chiedendogli di ritardare il *nayrūz* di circa un mese. Lui acconsentì, ma i suoi avversari ne parlarono [male], dicendo: «Aderisce allo zoroastrismo³⁰!». La cosa lo colpì duramente, sicché la situazione rimase [irrisolta] sino ad oggi».

[In seguito a queste informazioni] al-Mutawakkil convocò Ibrāhīm b. al-ʿAbbās 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 *ḥazīrān*³¹. [Ibrāhīm] compose il suo scritto sulla questione, che è conosciuto tra le *Rasāʿil Ibrāhīm*³². Quando al-Mutawakkil applicò quanto [Ibrāhīm] aveva teorizzato, egli ridusse [lo spostamento]

²⁸Hišām b. ʿAbd al-Malik (r. 105/724-125/743). Califfo omayyade, prese il potere alla morte del fratello Yazīd, all'età di trentunanni. Il suo califfato fu un periodo di relativa pace interna, in particolare nelle province dello ʿIrāq e del Ḥurasān, amministrate dal fedelissimo Ḥālīd al-Qaṣrī. Dovette però fronteggiare continue incursioni da parte dei kazari nel Caucaso, dei berberi nell'Africa settentrionale e da parte di varie popolazioni nomadi in Ḥurasān, dove il confine fu mantenuto solo con grande dispendio di risorse, sia umane che finanziarie (Kennedy H., 1986, pp. 108-112).

²⁹Ḥālīd b. ʿAbdallāh al-Qaṣrī (m. 126/743-4). Governatore omayyade, prima alla Mecca, intorno all'anno 90/708 e poi ʿIrāq, dal 105-106/723-725 al 120/738 (Hawting, 2012).

³⁰Ar. “maḡūsiyya”.

³¹Potrebbe darsi un errore di qualche copista nella trascrizione del giorno di *ḥazīrān* 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 *ḥazīrān*. Su questo punto si veda sez. 3.2.3.

³²Ibn al-Abbār riporta, come titolo dello scritto *al-Risāla al-ġarbiyya fī taʿhīr al-nayrūz* (Ibn al-Abbār, *Iʿtāb*, vol. II p. 162).

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

all'undicesimo giorno di *ḥazīrān*. Al-Buḥturī menzionò lo spostamento del *nayrūz*, lodando al-Mutawakkil³³:

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, è il vantaggio da menzionare.³⁴

Le modalità con le quali al-Mutawakkil finisce col rendersi conto della necessità di una ridefinizione delle scadenze fiscali risultano piuttosto irrealistiche. È infatti difficile che non solo il califfo, ma l'intero apparato amministrativo, non fossero al corrente di un problema economico di tale portata e incidenza sociale. È da notare, comunque, che la narrazione riportata da al-^cAskarī è strutturata in un efficace crescendo, incentrato su una sempre maggiore consapevolezza ed equanimità dei tre califfi menzionati.

Nel primo caso, collocato durante il califfato di Hišām b. ^cAbd al-Malik, il problema riceve la considerazione del califfo solo per il tramite di un suo governatore, Ḥālid al-Qasrī, il quale viene sollecitato dai *dihqān*. In ogni caso, in quell'occasione fu esclusa ogni possibilità di intervento che andasse in direzione di una ridefinizione delle scadenze erariali. Nel secondo caso, siamo già in epoca abbaside, al tempo di al-Rašīd e, sebbene il problema risulti ancora una volta essere stato sollevato dai *dihqān*, si contempla la possibilità di una soluzione, che però finisce in un nulla di fatto per via delle accuse di cripto-zoroastrismo mosse al visir barmakide. Ecco che solo con al-Mutawakkil che abbiamo un califfo capace di notare autonomamente le difficoltà nelle quali versano i suoi *dihqān* e la popolazione in generale.

Vanno qui spese alcune parole sui versi qui riportati da al-^cAskarī e attribuiti ad al-Buḥturī, celebre poeta di numerosi califfi abbasidi. Si tratta infatti di una vera e propria un collazione di versi, che, nel *dīwān* di al-Buḥturī non risultano consecutivi.

³³I versi sono riportanti nel *dīwān* di al-Buḥturī con un erronèa dedica ad al-Mu^ctaḍid (al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II pp. 901-903).

³⁴Al-^cAskarī, *Awā²il*, pp. 185-6. {Rif. 5c}.

Nello specifico i versi summenzionati risultano corrispondere al primo verso di una *qaṣīda* del poeta, mentre i successivi corrispondono ai versi che vanno dall'undicesimo al tredicesimo della medesima composizione. Inoltre, nel *dīwān* di al-Buḥturī tale *qaṣīda* è indirizzata ad al-Mu^ctaḍid, piuttosto che ad al-Mutawakkil. Si tratta forse un'interferenza nella tradizione manoscritta del *dīwān* della notizia delle celebri riforme in campo amministrativo introdotte da al-Mu^ctaḍid? Ḥasan Kāmil al-Ṣayrafī, curatore del *dīwān*, ritiene che tale *qaṣīda* fosse in realtà indirizzata proprio ad al-Mutawakkil, infatti, l'iperbole del quinto verso, da al-^cAskarī omesso, recita testualmente “Loro [*scil.* al-Manṣūr 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-Manṣūr”³⁵. Il verso risulta del tutto chiaro se si tiene presente che entrambi i califfi citati portarono la *kunya* Abū Ğa^cfar e che il poeta collega tale *kunya* all'*ism* proprio di al-Mutawakkil, cioè Ğa^cfar. Tale l'allusione non avrebbe senso se riferita ad al-Mu^ctaḍid, il cui *ism* era Aḥmad. Sulla datazione di tali versi torneremo tra breve.

Il verso di al-Buḥturī in questione, il primo, viene riportato anche da Abū Bakr Muḥammad al-Ṣūlī, 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-Fatḥ b. Ḥaḡān, durante la cerimonia della *ṣubayḡa*³⁶ per il “*nawrūz* che [al-Mutawakkil] aveva rinviato”³⁷. Sul problema posto dai versi di al-Buḥturī torneremo in seguito dopo aver esaminato la versione di al-Bīrūnī.

Come anticipato, infatti, la versione di al-Bīrūnī al riguardo presenta alcune divergenze rispetto a quanto affermato da al-^cAskarī. Se il contesto generale che vede il califfo affrontare il problema dell'arretramento del *nawrūz* durante una battuta di caccia e l'incompatibilità in termini di equità tra la richiesta di avviare l'*iftitāḥ al-ḡarāḡ* e l'orzo ancora verde restano sostanzialmente identici, la versione di al-Bīrūnī differisce

³⁵Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II p. 357.

³⁶Per *ṣubayḡa* è da intendersi 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.

³⁷al-Ṣūlī, *Buḥturī*, p. 95.

da quella di al-^cAskarī a partire dal passaggio in cui al-Mutawakkil indaga la questione, alla ricerca di chiarimenti in proposito:

«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 *ḥarāġ* al momento del *nayrūz* e che in questo erano stati seguiti dai re degli arabi. [Per questo motivo] egli convocò il *mawbad* 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-ḥarāġ*, considerate le loro buone pratiche di governo? E perché permettevano l'esazione in un momento come questo, quando il grano e i frutti non sono ancora maturi?». Il *mawbad* disse: «Sebbene esigessero le tasse a *nawrūz*, questo avveniva solo ad [avvenuta] maturazione del grano». Il califfo chiese come ciò fosse possibile e il *mawbad* 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.³⁸

Il passo prosegue con la narrazione delle mancate riforme di Hišām b. ^cAbd al-Malik e al-Rašīd, tornando a coincidere con il testo di al-^cAskarī, per poi divergere nuovamente con la richiesta rivolta da al-Mutawakkil ad Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Šūlī di comporre uno scritto sul rinvio del *nawrūz*, come segue:

[...] al-Mutawakkil convocò Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Šūlī e gli ordinò, in accordo con quanto gli aveva spiegato il *mawbad* a proposito del *nawrūz*, di calcolare i giorni e di produrre una regola (*qanūn*), in base alla quale comporre uno rescritto a proposito del rinvio del *nayrūz* da inviare ai paesi del regno. La decisione cadde sullo spostamento del *nawrūz* al diciassettesimo giorno di *ḥazīrān*; al-Šūlī fece [quanto richiesto] e gli

³⁸Al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 31-32. {Rif. 2e}.

scritti furono mandati alle province nel *muḥarram* 243 [...] ³⁹. Visto che al-Mutawakkil fu ucciso, quanto predisposto non fu portato a termine, fino al califfato di al-Mu^ctaḍid.⁴⁰

Se nella versione di al-^cAskarī il disegno della riforma è commissionato interamente ad Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī, in al-Bīrūnī il *kātib* sembra limitarsi a redigere il testo del decreto, seguendo le indicazioni del *mawbad*, la cui competenza in materie calendariali appare esclusiva, tanto che l'amministrazione araba è tratteggiata come gravemente incompetente circa la natura del calendario fiscale di proprio impiego. Tale incompetenza risulta poco realistica considerata anche la diretta discendenza di molti amministratori califfali da famiglie che detenevano simili posizioni sotto i sasanidi. Inoltre, di seguito al passo attribuito ad al-Ṣūlī, il *Kitāb al-awā'il* riporta un secondo passo attribuito ad al-Balāḍurī, sebbene non risulti in alcuna delle opere note di questo autore⁴¹. Il passo è il seguente:

Ho presenziato al *maḡlis* di al-Mutawakkil in cui Ibrāhīm b. al-^cAbbās [al-Ṣūlī] lesse lo scritto che aveva composto sullo spostamento del *nayrūz*. Al-Mutawakkil si compiacque della bellezza 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

³⁹Omettiamo qui i versi di al-Buḥturī che al-Bīrūnī riporta senza sostanziali variazioni rispetto ad al-^cAskarī. Va notato però che la versione biruniana contiene anche il quattordicesimo verso della *qaṣīda*, presente nel *dīwān* del poeta, ma mancante in al-^cAskarī.

⁴⁰Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 32. {Rif. 2f}.

⁴¹Taqizadeh nota che al-Balāḍurī “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, p. 181).

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

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^ctaḍid.

[Questo califfo] disse a Yaḥyā b. ^cAlī al-Munaḡḡim: «La questione del *ḥarāḡ* ha già fatto molti danni alla gente. Come governavano i persiani? Come potevano avere una buona condotta e avere un *iftitāḥ al-ḥarāḡ* posto in un momento nel quale la gente non poteva pagare?» Io [*scil.* Yaḥyā] gli chiarii 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^ctaḍid] mi disse: «Vai da ^cAbdallāh b. Sulaymān⁴² e accordatevi su ciò». Io lo incontrai e insieme rifacemmo i calcoli, che ci portarono a scegliere l'undici di *ḥazīrān*. Fu, dunque, disposto secondo quanto avevamo deciso e furono informati i *dīwān*.

Al momento dello spostamento operato da al-Mu^ctaḍid, 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 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^c* II, nell'anno 2[8]2 e, in mesi *rūmī*, l'undici di *ḥazīrān*.⁴³

La prima parte del passo, vale a dire la narrazione in prima persona di al-Balāḍurī,

⁴²Presumibilmente si tratta di ^cUbaydallāh b. Sulaymān b. Wahb (m. *rabī^c* II 288/aprile 901). Fu visir già sotto al-Mu^ctaḍid e lo rimase anche con l'ascesa al trono di al-Mu^ctaḍid (Sourdel, 1959, p. 329).

⁴³Al-^cAskarī, *Awā²il*, pp. 186-187. {Rif. 5d}.

non ricorre nel *Kitāb al-ātār al-bāqiya* di al-Bīrūnī, mentre un resoconto simile alla seconda parte, con i suoi passi riguardanti il fallimento della riforma di al-Mutawakkil e l'effettiva riforma operata sotto al-Mu^ctaḍid, trovano un parallelo in al-Bīrūnī, sebbene, anche e soprattutto su quest'ultimo punto, le divergenze tra i due autori siano numerose e significative.

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-^cAbbās 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.

Guardando a fonti successive al periodo preso qui in considerazione possiamo ritrovare una versione ulteriore dello stesso passo in Yāqūt (m. 626/1229). Il geografo e letterato attribuisce il passo ad al-Balāḍurī. Yāqūt a differenza degli autori sin qui esaminati fornisce una catena di trasmissione della notizia e che, tale catena, ha una certa rilevanza, in quanto da essa risulta che la notizia passa attraverso la trasmissione un membro della famiglia dei Banū al-Munağğim. A partire da al-Balāḍurī, la notizia viene trasmessa da parte di uno zio di Abū al-Ḥasan ^cAlī b. al-Hārūn al-Munağğim, ad ^cAlī b. Yaḥyā b. al-Munağğim, il personaggio al quale fa riferimento al-^cAskarī nel passo sopra citato. La versione contenuta nel *Kitāb iršād al-arīb* di Yāqūt si discosta dalla narrazione di al-^cAskarī 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 richiesta che al-Mutawakkil rivolge a Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī. Questi infatti avrebbe chiesto al suo *kātib* di elaborare una riforma che “rinviasse il *ḥarāğ* al quinto di *ḥazīrān*”⁴⁴. 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

⁴⁴La traduzione qui proposta segue l'emendamento di D. S. Margoliuoth, curatore della principale l'edizione dell'opera, il quale prospetta la possibilità che il *ḥums* del testo sia da leggersi in realtà come *ḥāmīs*.

scritto?». Risposi: «È un fatto noto solo ad °Alī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim e a Muḥammad b. Mūsā⁴⁵; 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 sulle] notti. Sono gli arabi, semmai, che contano [a partire dalle] notti, perché queste per loro, precedono i giorni, per via delle fasi lunari». ⁴⁶

Risulta evidente che nella versione di Yāqūt è stato rimosso ogni riferimento a qualsivoglia elemento culturale di origine sasanide o più in generale iranico. Egli non solo non menziona il *nawrūz*, sì che la riforma pare consistere in un mero rinvio dell'*iftitāḥ al-ḥarāḡ*, ma addirittura il calendario iranico viene a essere sostituito da quello *rūmī*.

Solo che, se il rilievo mosso da al-Balāḍurī ad al-Ṣulī risultava valido in riferimento al calendario iranico. Tale non resta però qualora venga riferito, come nella versione di Yāqūt or ora citata, al calendario *rūmī*, visto che nel calendario siriano così come nel calendario giuliano, l'uso era quello di iniziare il giorno a partire dal tramonto, uso riscontrabile ancora oggi nella tradizione delle chiese cristiane in cui la liturgia inizia a partire dai vesperi, e in ciò si dà perfetta corrispondenza con l'uso del calendario arabo.

Ritornando al passo di al-°Askarī prendiamo 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

⁴⁵Muḥammad b. Mūsā (m. 259/873). Il maggiore dei tre fratelli figli dell'astronomo Mūsā b. Ṣākir, che, originario del ḥurāsān, 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 Ṭābit b. Qurrā e Ḥunayn b. Ishāq, che 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-Ḡa°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, pp. 3-4; Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 52).

⁴⁶Yāqūt, *Iršād*, vol. II p. 128-129. {Rif. 23a}.

applicazione. Le possibilità di datazione fornite per la riforma di al-Mutawakkil sono il 243/857-8⁴⁷ o il 245/859⁴⁸, rispettivamente in al-Bīrūnī e in al-Ṭabarī. Inoltre, per quanto concerne l'effettiva applicazione della riforma, al-Ṭabarī⁴⁹ ritiene che, almeno per l'anno 245/859, si sia preso in considerazione un *nawrūz* posto al 17 *ḥazīrān*, come previsto dalla riforma di al-Mutawakkil, mentre al-Bīrūnī e al-ʿAskarī ritengono che la riforma fosse stata impedita dalla morte del califfo e che quindi non si fosse mai preso in considerazione in quell'epoca alcun *nawrūz* occorrente al 17 *ḥazīrān*. Come ben si vede, la questione è intricata. A nostro parere rimane valido il tentativo di analisi proposto da H. Tāqīzādā, 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 non occorre alcun *nawrūz*, circostanza che si verificava ogni 33 anni circa. Il fatto avrebbe così costretto i riformatori a rinviare ulteriormente il provvedimento, portandolo al 244/858. Secondo ʿAbdallāhi, va notato, la ricostruzione risulterebbe almeno parzialmente smentita dal dato relativo alla morte di Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Ṣūlī, avvenuta nel 243/857-8. Cristoforetti, tuttavia, nota che, a spiegare un ulteriore rinvio al 245/859 come risulta da al-Ṭabarī, potrebbe aver concorso "l'assenza del califfo dalla sua residenza nella parte iniziale del 244 E. e nelle sue occupazioni a Damasco, riguardanti il piano di spostare la capitale dell'impero in questa città"⁵⁰. Questa ricostruzione spiegherebbe la divergenza riscontrata tra le date proposte da al-Bīrūnī e al-Ṭabarī, i quali riportano rispettivamente il 243 e il 245 dell'egira quale data della riforma di al-Mutawakkil. A lato di tale questione, si tenga presente che disponiamo di una *qaṣīda* composta da al-Buḥturī per il califfo al-Muʿtaḍid proprio in occasione del *nawrūz* di quell'anno. La *qaṣīda* in questione fa diretto riferimento all'arrivo di al-Mutawakkil nella città siriana e, in virtù di questo, Aḥmad Kāmil al-Ṣirafī, curatore dell'edizione del *dīwān*, ritiene che questi versi siano

⁴⁷Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 32.

⁴⁸Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. XIII p. 1448.

⁴⁹Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. XIII p. 1448; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, vol. VII p. 89.

⁵⁰Cristoforetti, 2003a, p. 125.

stati composti proprio in occasione dell'arrivo del califfo e della sua corte a Dimašq.

La *qašīda* in questione recita:

Desideriamo la bontà dello ʿIrāq e la sua bellezza, ma priva della sua afa
e del suo calore.

È quella la terra a cui corriamo, quando la stagione è buona, ma da cui
fuggiamo quando la incendia lo *haḡīr*⁵¹.

Fu la nostra prima amante, la nostra sincera e amorosa amica, ma quando
Dimašq si rivela, la sostituiamo.

Mi occupo sì dell'oriente della terra che del suo occidente, so spiegarne gli
orizzonti e le strade,

Ma mai ho visto qualcosa di simile allo Šām, quanto a luoghi di residenza.
Gli offri il vino mattutino e fai girare le coppe.

È una cura per il corpo, un piacere per gli occhi, un divertimento, continuo,
per l'anima anima e una gioia.

È la Terra Purificata⁵², nei suoi paesi si rinnova la primavera e ogni casa
ha un pascolo e un canale.

Si rallegrano le sue terre e raddoppia la loro bellezza, perché il Principe dei
credenti le sta visitando.

A lui ti sei volto come amico risoluto e in lui si è posto sulla via della
rettitudine

In quest'anno è cresciuta la sua gioia e il *nayrūz* ti accoglie come suo
augurio [favorevole].

Le sue stagioni, nell'annata si susseguono incessanti e purificati, come i
suoi giorni e i suoi mesi.

Vivi in eterno per compiere atti alti e nobili, giacché tu ne sei lo splendore
e la luce!⁵³

Questi versi sono di centrale importanza per la questione che stiamo affrontando e costituiscono il tassello mancante tra l'emanazione della riforma del 243/857-8 riferita da al-Bīrūnī e la menzione di un *nayrūz al-Mutawakkil* del 17 *ḡazirān* segnalato da al-Ṭabarī per il 245/859. Per chiarire questo punto occorre partire dai dati cronologici fornitici da al-Ṭabarī. Secondo lo storiografo il viaggio califfale iniziò il 20 *dū al-qaʿda* 243/10 marzo 858 e richiese “novantasette giorni o, secondo alcuni, settantasette”⁵⁴.

⁵¹Si tratta di un vento particolarmente caldo tipico delle regioni mesopotamiche (Dozy, *Dictionnaire*, vol. II pp. 755).

⁵²Ar. “al-arḡ al-muqaddasa”. Appellativo che si riferisce a parte della regione dello Šām. (Lane, *Lexicon*, vol. II p. 2497).

⁵³Al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. II pp. 943-944. {Rif. 22b}.

⁵⁴Al-Ṭabarī, *Taʿrīḡ*, vol. XII p. 1432.

3.2 Le riforme della collocazione calendariale del *nawrūz*

Inoltre, avendo preso la strada settentrionale che passava attraverso l'importantissima regione agricole della Ġazīra, al-Mutawakkil celebrò lo *ʿīd al-aḏḩā* presso Balad, cittadina non lontano da Mawṣil. L'incertezza riscontrata da al-Ṭabarī nelle sue fonti è facilmente spiegabile: novantesette furono giorni di viaggio dalla partenza da Sāmarrā³ e settantasette quelli contati dalla partenza da Balad. Infatti, se contiamo novantasette giorni dal 20 *dū al-qa^cda* 243/10 marzo 858 arriviamo al 28 *ṣafar* 244/15 giugno 858, che è la stessa data che otteniamo sommando settantasette giorni al 10 *dū al-ḩiġġa* 243/30 marzo 858. È evidente che tre mesi e più di viaggio erano ben al di là del tempo necessario per coprire la distanza tra Sāmarrā³ e Dimašq e che, dunque, il percorso fu studiatamente dilatato. Ugualmente evidente è che il califfo e la sua corte giunsero alla loro meta alla vigilia di quel 17 *ḩazīrān*/giugno che l'anno prima, stando ad al-Bīrūnī, era stato decretato come nuova collocazione del *nayrūz*. Ecco dunque che la *qaṣīda* di cui abbiamo poco sopra proposto una traduzione sarebbe da datarsi proprio al 17 *ḩazīrān*/giugno 858, coincidente con il 1° *rabī^c* 244, da cui probabilmente l'allusione alla primavera, in arabo *rabī^c*, da parte di al-Buḩturī.

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, resterebbe inspiegata l'assenza di menzioni di un *nawrūz* occorso il 17 *ḩazīrān* per i due anni successivi, considerato che al-Mutawakkil rimase saldamente al potere⁵⁵ fino al 4 *ṣawwāl* 247/ 11 dicembre 861, quando fu assassinato. Un corollario all'intera questione è costituito dalla possibilità di datazione dei versi di al-Buḩturī citati sia da al-^cAskarī sia da al-Bīrūnī nei loro resoconti attribuita al-Ṣūlī e dallo stesso al-Ṣūlī nel *Kitāb aḩbār al-Buḩturī*. La datazione dei versi segue di necessità le due opzione possibili per la riforma: i versi sono dunque databili in alternativa al 243/857-8 o al 245/859-60.

A queste considerazioni possiamo aggiungere che la riforma di al-Mutawakkil, stando a quanto riportato da al-^cAskarī, non ebbe seguito, dopo l'assassinio del califfo, non tanto per l'impossibilità di inviare la disposizione alle province, ma piuttosto, per il

⁵⁵Come spiega Kennedy, inoltre, la congiura dei militari guidati da Waṣif non fu "more a product of desperation than a sign of triumph", un tentativo, appunto disperato ma di successo, di fermare la perdita di potere politico da parte del corpo militare di Sāmarrā³ (Kennedy H., 1986, p. 170).

bisogno di liquidità dell'erario califfale al momento della presa del potere da parte di al-Muntaṣir (4 *ṣawwāl* 247-25 *rabīʿ* I 248/11 dicembre 861-29 maggio 862). Il testo fa chiaramente capire che, se, per eliminare il califfo, i comandanti turchi avessero atteso l'ingresso nel nuovo anno, da intendersi qui come il nuovo anno fiscale, la riforma avrebbe avuto corso, quantomeno per quell'annata. 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 era rosea neppure nell'ultimo periodo di governo del predecessore. 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*”⁵⁶.

Inoltre, se il rinvio dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ* poteva essere percepito, almeno da alcuni, come una misura da non attuarsi in un momento di deficit delle casse califfali, ecco che proprio il fatto che esso fosse stato comunque decretato potrebbe aver contribuito ad esacerbare gli animi degli ambienti militari che, avrebbero potuto ritenere, o essere facilmente indotti a ritenere, che un ritardo nella percezione dell'imposta avrebbe inevitabilmente comportato un conseguente ritardo nel pagamento del soldo. È dunque possibile ipotizzare che la riforma del calendario fiscale intrapresa da al-Mutawakkil sia stata una tra le cause che portarono alla congiura militare. Tale quadro si fa più chiaro tenendo presente quanto dice al-Ṭabarī in relazione all'anno 244/858-9. In quell'anno le truppe mercenarie di Sāmarrā⁹ si rivoltarono e lo fecero lamentando ritardi nei pagamenti del soldo, sebbene stando a quanto rileva P. M. Cobb la consueta lettura di questi avvenimenti legghi il malcontento delle truppe califfali al paventato trasferimento

⁵⁶Cristoforetti, 2003a, p. 218.

della sede califfale a Dimašq. L'idea di Cobb è, invece, che tale lettura sia infondata e che, piuttosto si debba vedere nel viaggio del califfo a Dimašq un primo passo volto all'organizzazione di una campagna militare in territorio bizantino e in buona sostanza, dunque, avvalga la spiegazione fornita da al-Ṭabarī⁵⁷.

Una lettura che pone l'accento sulla relazione intercorrente tra pratiche amministrative, ritardi nel pagamento del soldo militare e riforme del calendario fiscale, a spiegazione della caotica situazione venutasi a verificare con la morte di al-Mutawakkil, trova una sua indiretta conferma nel fatto che solo con al-Muṣṭaḍid, califfo che godeva di grande supporto e, soprattutto, prestigio e fiducia in ambiente militare⁵⁸ si sia potuto procedere a una riforma del calendario del fisco in grado di consentire un'ordinata riscossione delle imposte senza le ricadute negative evidenziate da al-Bīrūnī e al-ʿAskarī.

L'intera questione non può essere presa in esame senza considerare la versione di al-Bīrūnī sulla mancata applicazione della riforma di al-Mutawakkil e la successiva riforma di al-Muṣṭaḍid. Al-Bīrūnī, nel suo *Kitāb al-āṭār al-bāqīya* riporta:

Quando al-Mutawakkil fu ucciso, il suo piano fu abbandonato fino a che al-Muṣṭaḍid divenne califfo, liberando le province dell'impero dagli usurpatori e ottenendo una posizione abbastanza stabile per potersi occupare delle questioni riguardanti i suoi sudditi. Egli considerò molto importante la riforma del calendario (*kabīsa*) e la sua attuazione. Seguendo il metodo prospettato da al-Mutawakkil per 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-Muṣṭaḍid prese in considerazione l'intervallo trascorso tra l'epoca sua e quello in cui l'impero dei persiani cadde, con la

⁵⁷Al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, vol. XII p. 14136; Cobb, 1999.

⁵⁸Facciamo qui riferimento alla ben nota formazione militare e amministrative che al-Muṣṭaḍid poteva vantare, grazie soprattutto alla lungimiranza del padre al-Muwaffaq. La fiducia in lui riposta da parte dell'*establishment* militare turco, peraltro, non fu certo tradita se consideriamo che, al contrario dei suoi predecessori, al-Muṣṭaḍid 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.

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

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 duecentoquarantatre 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 *ḥurdād-māh*, coincidente con l'undicesimo giorno di *ḥazīrān*. Quindi [egli] fissò il *nawrūz* secondo i mesi *rūmī*, di modo che i gli anni del suo calendario venissero intercalati alla maniera degli anni dei *rūmī*. L'uomo incaricato di attuare i suoi ordini fu il *visīr* 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 *nawruz* è uno ed è fisso, non può retrocedere. Coincide
sempre con l'undici di *ḥazīrān*.⁵⁹

In al-Bīrūnī la sospensione, o meglio la mancata attuazione a livello provinciale, della riforma ordinata da al-Mutawakkil è attribuita alla morte del califfo e all'instabilità politica che ne seguì, laddove, in al-°Askarī, sono le difficoltà finanziarie dell'erario all'alba del breve califfato di al-Muntaṣir a motivare un vero e proprio abbandono delle disposizioni relative al rinvio del *nawrūz* e di tutte le operazioni volte alla raccolta dei proventi del *ḥarāğ*. Secondo al-Bīrūnī, solo al-Mu°taḍid avrebbe avuto la sufficiente autorità per perfezionare la riforma del calendario fiscale ed è questa un'affermazione che conferma la validità della lettura su proposta.

Tra la morte di al-Mutawakkil e la proclamazione del califfato da parte di al-Mu°taḍid trascorsero una trentina d'anni circa, nei quali si avvicendarono ben

⁵⁹Al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 32-33. {Rif. 2g}.

cinque califfi, che tentarono di governare in un contesto di endemica instabilità politica, dovute al dissesto finanziario e alle ingerenze degli ambienti militari. Di questi trent'anni il periodo di maggiore stabilità, anzi di recupero di autorità da parte della famiglia abbaside, fu la reggenza di al-Muwaffaq⁶⁰. Come ben noto egli, dovette dedicare la sua attenzione dapprima alla guerra contro i saffaridi nel Fārs e poi contro gli Zangġ nello °Irāq 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. Il reggente di al-Mu°taḍim 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 la quale, nel 276/889, al-Muwaffaq in persona lasciò Baġdād per recarsi nel Ĝibāl “in cerca di denaro”. 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.

Le fonti forniscono alcuni nomi dei personaggi che, a vario titolo, furono implicati nell'elaborazione delle riforme che andiamo trattando. Tra questi è annoverato anche il nome di °Alī b. Yaḥyā al-Munaġġim, che ricorre in al-Bīrūnī, dove risulta essere un panegirista di al-Mu°taḍid e della sua riforma, è incongruente, in quanto l'astronomo morì nel 275/888-9 a Sāmarrā³, ben prima dell'inizio del califfato di al-Mu°taḍid e

⁶⁰Abū Aḥmad Ṭalḥa b. Ĝa°far al-Muwaffaq (m. *ṣafar* 278/giugno 891). Principe e generale abbaside, fu reggente ed effettivo detentore del potere durante il califfato del fratello al-Mu°tamid. Particolarmente apprezzato dagli in ambiente militare per le sue doti di comandante e per il doppio successo nelle guerre contro gli *zanġ* nelle piane irachene meridionali e contro i saffaridi sull'altopiano iranico (Kennedy H., 1986, pp. 175-182; Gordon, 2001, pp. 141-143).

quindi 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* alla data dell'11 *ḥazīrān*. Volendo risolvere questa incongruenza di natura biografica è bene ricordare qui due notizie, sia pure di dubbia autenticità: la prima è l'affermazione in al-^cAskārī circa la riforma di al-Mutawakkil, la quale avrebbe previsto uno spostamento del *nawrūz* all'11 di *ḥazīrān*; la seconda è quanto Yāqūt riporta a proposito della presenza di ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim nel *maḡlis* di al-Mutawakkil — califfo di cui fu l'astronomo ufficiale — ove fu presentata pubblicamente la già citata *Risāla fī ta^hḥīr al-nayrūz* di Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī. Yāqūt parla di responsabilità dell'astronomo nella correzione del lavoro di Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī. In sintesi, il *Kitāb al-awā²il* di al-^cAskārī dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu l'11 *ḥazīrān*, Yāqūt *Kitāb irṣād al-arīb* lega ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim alla riforma di al-Mutawakkil e al-Bīrūnī gli attribuisce versi in lode di al-Mu^ctaḍid in occasione di un rinvio del *nawrūz* all'11 di *ḥazīrān*.

Che i versi non siano correttamente attribuiti da parte di al-Bīrūnī è fatto certo. Due le ipotesi che possono spiegare tale incongruenza. Una prima ipotesi consiste nella possibilità che l'attribuzione dei versi ad ^cAlī b. Yaḥyā sia esatta, ma che tali versi si riferiscano alla riforma di al-Mutawakkil e non alla riforma di al-Mu^ctaḍid come sostiene al-Bīrūnī, il quale peraltro, dice che il *nawrūz* di al-Mutawakkil fu collocato al 17 *ḥazīrān*. Una seconda ipotesi consiste nella possibilità che al-^cAskārī 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 ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim andrebbe corretta, considerando la possibilità che essi siano stati declamati dal figlio di questi, il cui nome era Yaḥyā b. ^cAlī al-Munaḡḡim. A supporto di questa ipotesi si tenga presente che secondo al-^cAskārī fu proprio Yaḥyā b. ^cAlī al-Munaḡḡim ad essere stato incaricato di preparare la riforma che prevedeva il rinvio del *nawrūz* e dell'*iftitāḥ al-ḥarāḡ* in collaborazione con ^cUbaydallāh b. Sulaymān b. Wahb. Questa seconda ipotesi la riforma di al-Mutawakkil è coerente con quanto dicono al-Bīrūnī e al-Ṭabarī sulla riforma di al-Mutawakkil, secondo i quali il *nawrūz* riformato da questo califfo

sarebbe caduto sul 17 *ḥazīrān*. Propendiamo per la seconda ipotesi, dato che questa interpretazione, cioè un'erronea attribuzione dei versi da parte di al-Bīrūnī ad °Alī b. Yaḥyā piuttosto che al figlio Yaḥyā b. °Alī, è coerente con un maggior numero di fonti. Senza contare che la prossimità onomastica tra padre e figlio può aver facilmente portato a questo scambio di nome.

Insomma, i funzionari menzionati dalle fonti in relazione alla riforma di al-Mutawakkil sarebbero dunque Ibrāhīm b. al-°Abbās al-Şūlī, in qualità di primo estensore della riforma e al-Balādurī, il quale indica come esperti in materia di cronologia °Alī b. Yaḥyā al-Munaġġim e Muḥammad b. Mūsā. In effetti, sappiamo da al-Bīrūnī, 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-Munaġġim 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. 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 estivo⁶¹. Quale dunque la relazione tra questo sovrano preislamico e una riforma volta a riportare il *nawrūz* a *ḥazīrān*/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”⁶². Abdallahi, invece, spiega la presenza del nome di questo sovrano sasanide nel verso di al-Buḥturī con esigenze di rima, chiamando a sostengo il giudizio di Ibn Ḥaldūn sul poeta. 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 possano spiegare altrimenti. Infatti va notato che la famiglia dei Banū Munaġġim, che collaborò alla pianificazione delle riforme sia di

⁶¹Boyce, 1970, p. 527.

⁶²Cristoforetti, 2000, p. 45.

al-Mutawakkil sia di al-Mu^ctaḍid, faceva risalire le proprie origini ad un ministro del celeberrimo sovrano persiano in questione⁶³.

Riassumendo, abbiamo in al-Bīrūnī e parzialmente in al-^cAskarī, 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 ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim in lode della riforma di al-Mu^ctaḍid, menzionanti il *nawrūz* all'11 di *ḥazīrān*, e per i quali proponiamo una diversa attribuzione, per i motivi sopra esposti, al figlio di ^cAlī, chiamato Yaḥyā b. ^cAlī al-Munaḡḡim. In generale consideriamo plausibile che alla riforma di al-Mutawakkil abbiano contribuito, in misura non valutabile, i seguenti personaggi: Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Šūlī, Al-Balādurī, ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim e l'astronomo Muḥammad b. Mūsā. Alla riforma di al-Mu^ctaḍid, che sarà oggetto di studio dettagliato nella seguente sezione, sarebbero invece legati il figlio di ^cAlī b. Yaḥyā al-Munaḡḡim, vale a dire Yaḥyā b. ^cAlī e Sulaymān b. Wāḥb.

3.2.2 La riforma di al-Mu^ctaḍid

La riforma di al-Mu^ctaḍid, che coinvolse sicuramente il visir ^cUbaydallāh b. Sulaymān b. Wāḥb e, probabilmente, anche il letterato e astronomo Yaḥyā b. ^cAlī al-Munaḡḡim, ebbe luogo con certezza nell'anno 282/895. Rimane, tuttavia, da definire la misura della sua effettiva applicazione, sia sotto il profilo geografico sia temporale.

In primo luogo è bene considerare che, al contrario della riforma di al-Mutawakkil, quella emanata nel 282/895 fu provvedimento facente parte di un più vasto aggiornamento e di un generale riordino delle pratiche amministrative e della politica finanziaria del califfato. Durante il suo califfato, al-Mu^ctaḍid riuscì a operare in un contesto politico di maggiore stabilità rispetto alle incertezze del trentennio precedente, evitando ulteriori conflitti sia con i tulunidi in Egitto sia con i saffaridi nell'altopiano iranico orientale. Con la sconfitta di questi ultimi ad opera dei samanidi,

⁶³Come infatti osserva M. Fleischhammer, il nonno di ^cAlī 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^ʿmūn (Fleischhammer, 2012).

3.2 Le riforme della collocazione calendariale del *nawrūz*

a cavallo tra VIII e IX secolo, al-Mu^ctaḍid ottenne la possibilità di inviare i propri esattori anche nelle province orientali dell'altipiano. Alcuni territori più facilmente accessibili, quali le regioni di Rayy, ^cAmid, Mārdīn e Mawṣil, furono riportati sotto il controllo diretto del califfo. Infine, forse per la ritrovata sicurezza delle rotte commerciali, durante il califfato di al-Mu^ctaḍid i prezzi rimasero bassi, fatto che mitigava le richieste di aumenti della paga da parte dei militari.

L'azione finanziaria, economica e amministrativa di al-Mu^ctaḍid è stata analizzata recentemente da A. al-Hasan⁶⁴. Sul piano finanziario ed amministrativo lo studioso identifica alcuni elementi nell'azione del califfo. Oltre al rinvio dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* all'11 di *ḥazīrān*, chiamato *nayrūz mu^ctaḍidī*, lo studioso indica la concessione di prestiti per l'acquisto di semente e di bestiame ai piccoli proprietari terrieri danneggiati dalle guerre degli anni precedenti, il ripristino di opere di irrigazione, la riduzione delle spese di corte e dei salari dell'amministrazione provinciale. L'amministrazione centrale fu interessata da una generale revisione delle spese e, per gli esattori, fu impiegato su larga scala il sistema del *ḍamān*⁶⁵, consistente nel meccanismo di garanzia attraverso la quale gli esattori si impegnavano preventivamente a pagare allo stato una somma precisa, indipendentemente da eventuali problemi collegati alla levata delle imposte, che avrebbero potuto comportare un minore introito rispetto a quello previsto. Al-Hasan, che pure entra nel dettaglio dei vari provvedimenti, non si concentra sull'organicità di questa politica di riforme, limitandosi a ipotizzarne un complessivo effetto benefico sull'economia del califfato e, in conseguenza sullo stato finanziario dell'erario. In ogni caso, affinché non si verificassero abusi peggiori che nel passato ai danni dei contribuenti, il regime di *ḍamān* necessitava che l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* che cadesse in un momento nel quale fosse possibile produrre stime il più possibile corrette sulla produzione agricola dell'anno in corso, sia di un sistema di controllo efficiente e tendenzialmente leale nei confronti del governo centrale. Il primo requisito fu soddisfatto con lo spostamento dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* al *nayrūz mu^ctaḍidī*, posto in un momento nel quale la stagione permetteva stime affidabili del raccolto a venire, il

⁶⁴Al-Hasan, 2007, pp. 5-13.

⁶⁵Abou El Fadl, 1992, pp. 5-6.

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

secondo con l'istituzione del *dīwān al-dār*, successivamente diviso in *dīwān al-mašriq* e *dīwān al-maġrib*. Questo *dīwān* fu posto sotto la diretta responsabilità di Abū al-Ḥasan b. al-Fūrāt, supervisionato dal fratello Abū al-^cAbbās, con compiti di controllo sullo stato dei terreni agricoli e delle procedure di tassazione.

In secondo luogo, va sottolineato come dato rilevante il fatto che una differenza riscontrabile tra la riforma operata dal califfo al-Mu^ctaḍid, se posta a confronto con il provvedimento, preparato e forse emanato, ma con buona probabilità, come abbiamo visto nella sezione precedente, mai o solo molto limitatamente attuato, sotto al-Mutawakkil, risiede nel fatto che le fonti non manifestano incertezze o discrepanze circa l'anno in cui fu operato il dislocamento del *nawrūz* sotto al-Mu^ctaḍid. Le fonti, infatti, convergono nell'indicare nell'11 *ḥazīrān* la data fissata dal califfo per il nuovo giorno dell'*ifititāḥ al-ḥarāġ*.

La riforma di al-Mu^ctaḍid, secondo l'esaustiva descrizione di al-Bīrūnī di cui abbiamo proposto una nostra traduzione più sopra (si veda p. 177), consistette nello spostamento del *nawrūz*, che nel 282/895 cadeva l'11 di *nīsān*, all'11 *ḥazīrān*. Questo dato è confermato, come vedremo più avanti da numerose altre fonti concordi.

Per procedere a uno studio delle notizie relative alla riforma operata sotto al-Mu^ctaḍid, riteniamo opportuno prendere in considerazione la totalità delle fonti a nostra disposizione sull'argomento. Resoconti o riferimenti alla promulgazione della riforma si ritrovano nelle seguenti opere:

- *Dīwān* del poeta Ibn al-Rūmī (m. 283/996), sebbene in maniera, potremmo dire, indiretta. Infatti, come chiosa ad una lunga *qāṣida* in lode di al-Qāsim b. ^cUbaydallāh, in occasione del suo ritorno a Baġdād da una campagna militare, il *dīwān* ci informa del fatto che tale *qāṣida* fu composta nell'anno in cui al-Mu^ctaḍid rinviò il *nawrūz*⁶⁶. Si tratta, quindi, di una delle ultimissime composizioni del poeta che morì l'anno successivo alla riforma in questione.
- *Dīwān* del principe poeta Ibn al-Mu^ctazz (m. 296/908), il quale dedicò una lunga

⁶⁶Ibn al-Rūmī, *dīwān*, vol. ii p. 681.

*urġūza*⁶⁷ di lode al cugino al-Mu^ctaḍid ripercorrendo gli eventi del suo califfato, tra i quali anche lo spostamento del *nawrūz*.

- *Kitāb ta^rrīḥ al-rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī (m. 314/923), opera nella quale è descritta l’emanazione della riforma, tramite missiva inviata ai governatori delle varie province, con particolare attenzione alla città di Baġdād, da Mawṣil, ove al-Mu^ctaḍid si trovava con il suo esercito⁶⁸.
- *Kitāb murūġ al-dahab* di al-Mas^cūdī (m. 345/956), riferisce brevemente della riforma. Il passo pone un problema interpretativo legato ad una possibile precoce applicazione del decreto ai membri della famiglia alide, punto sul quale argomentaremo estensivamente poco più avanti.
- *Kitāb al-awā^ʿil* di al-^cAskarī (m. dopo 395/1005), in un passo contenente il racconto del processo che portò alla definizione della riforma e all’individuazione dell’11 *ḥazīrān* quale sede del *nawrūz* riformato⁶⁹.
- *Kitāb natr al-durr* di al-Ābī (m. 421/1030), uomo di lettere, visir presso la corte buide Rayy. La parte dedicata al califfato di al-Mu^ctaḍid contiene in proposito solo un breve riferimento al fatto che il califfo al-Mu^ctaḍid ritardò la sede del *nawrūz* al preciso scopo di collocarlo in un momento nel quale il raccolto fosse già in fase di maturazione⁷⁰.
- *Kitāb al-ātār al-bāqīya* di al-Bīrūnī (m. circa 442/1050), nei passi che abbiamo più sopra studiato, interessati soprattutto ai meccanismi che condussero all’individuazione dell’11 *ḥazīrān* quale sede del *nawrūz* riformato, che, peraltro, al-Bīrūnī chiama *nayrūz al-ḥalīfa* nel capitolo dell’opera dedicato alle feste da ricondursi al calendario *rūmī*⁷¹.

In altre fonti, inoltre, è possibile rintracciare indizi che confermano il fatto che,

⁶⁷Ibn al-Mu^ctazz, *Dīwān*, pp. 481-505.

⁶⁸Al-Ṭabarī, *Ta^rrīḥ*, vol. XIII p. 2143.

⁶⁹Al-^cAskarī, *Awā^ʿil*, p. 185-187.

⁷⁰Al-Ābī, *Natr*, p. 138.

⁷¹Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 266.

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

perlomeno in area irachena, con particolare riferimento a Baġdād, la riforma fu recepita e che il *nayrūz mu^ctaḍidī* non rimase lettera morta:

- *Kitāb ta^rrīḥ al-rusul wa al-mulūk* di al-Ṭabarī, riferisce dell'iniziale proibizione in Baġdād, poi abrogata, di accendere fuochi e praticare il *ṣabb al-mā^ʿ* per il *nayrūz mu^ctaḍidī* del 284/897⁷².
- *Kitāb aḥbār al-Rāḍī* di al-Ṣūlī (m. circa 335/946). L'opera non contiene, a prima vista riferimenti al *nayrūz mu^ctaḍidī*, ma, in due casi, la conversione delle date fornite secondo il calendario dell'egira ci ha permesso di riconoscere il *nayruz mu^ctaḍidī* riformato in quelli che al-Ṣūlī chiama semplicemente “*nayrūz*”. Il primo passo riguarda il formale giuramento di fedeltà del fratello di al-Rāḍī, al-^cAbbās, richiesto e concesso nell'anno 323/935⁷³. Il secondo passo riferisce della decisione di anticipare i festeggiamenti del *nayrūz mu^ctaḍidī* del 328/940, che altrimenti avrebbero avuto luogo il 2 *ramaḍān*⁷⁴.
- *Kitāb aḥbār al-Muttaqī* di al-Ṣūlī. L'opera riferisce di due promesse di rinvio, da parte di due diversi governatori, dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ* al *nayrūz mu^ctaḍidī*, evidentemente ancora data di riferimento per le questioni di amministrazione del fisco in un periodo di estremo disordine erariale, riferiti agli anni 329/941 e 331/943⁷⁵.
- *Kitāb nišwār al-muḥāḍara* di al-Tanūḥī (m. 384/994), in un passo nel quale l'autore riferisce dell'uso, presso la popolazione di Baġdād, di celebrare il *nayrūz mu^ctaḍidī* costruendo una bambola chiamata *dūbārakah*⁷⁶ da collocare sul tetto delle abitazioni⁷⁷.
- *Kitāb taġārib al-uman* di Miskawayh (m. 421/1030), contiene due riferimenti. Il

⁷²Al-Ṭabarī, *Ta^rrīḥ*, vol. XIII p. 2163.

⁷³Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, p. 28.

⁷⁴Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, p. 66.

⁷⁵Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, pp. 129, 164.

⁷⁶La parola è di origine persiana (*dūbārūġ*) ed è il termine tecnico per indicare la sposa ‘doppiamente velata’, cioè coperta sia dal velo che indossa, che dal telo che le impedisce la vista dall'esterno (Dehkhodā, 1972, p. 313)

⁷⁷Al-Tanūḥī, *Nišwār*, vol. II p. 222-224.

primo è il caso di un colpo di mano, pianificato ma poi non attuato, del generale Sabkutakīn nel 357/968 volto a sfruttare come diversivo i festeggiamenti del *nayrūz mu^ctaḍidī* di quell'anno⁷⁸. Il secondo è la notizia che il noto *amīr* buide ^cAḍud al-Dawla, nel 369/979-980 avrebbe ripristinato l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* al *nayrūz mu^ctaḍidī*⁷⁹.

- *Kitāb ta^rrīḥ Bağdād* di al-Ḥaṭīb al-Bağdādī (m. 463/1071), riporta la notizia di una sepoltura nel giorno del *nayrūz mu^ctaḍidī* 349, coincidente con il 13 *rabī^c* 11/11-12 giugno 960⁸⁰.

Riteniamo opportuno iniziare la nostra trattazione considerando il significativo passo dal *Kitāb murūğ al-dahab* del poligrafo al-Mas^cūdī. Scegliamo questa strada per ragioni espositive. Visto che si già analizzato quanto riportato da al-^cAskarī e al-Bīrūnī circa la genesi della riforma di al-Mu^ctaḍid in relazione e successione all'abbandono della riforma di al-Mutawakkil, vogliamo ora considerare le parole di al-Mas^cūdī che ci forniscono una diversa prospettiva su questo punto rispetto ai due autori menzionati.

Al-Mas^cūdī, che visse e operò in un contesto di prossimità agli ambienti della corte califfale sua contemporanea, nelle quali memorie, magari familiari, di eventi politici risalenti ad alcune generazioni prima, scrive nella seconda metà del IV/X secolo, narrando eventi risalenti alla reggenza di al-Muwaffaq. Questi, per un breve periodo, si risolse a imprigionare il figlio, futuro califfo al-Mu^ctaḍid, per contrasti ancora non chiari agli studiosi. Ecco le parole di al-Mas^cūdī a quel periodo:

“Mentre si trovava nelle prigioni di suo padre, al-Mu^ctaḍid ebbe la visione di un uomo anziano, seduto sulla riva del Diğla. 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^ctaḍid raccontò: «Gli chiesi chi fosse e lui mi rispose di essere ^cAlī 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

⁷⁸Miskawayh, *Tağārib*, vol. II p. 248.

⁷⁹Miskawayh, *Tağārib*, vol. II p. 407.

⁸⁰Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Bağdād*, vol. V p. 57.

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

perseguitarli!». Io dissi: “Come desideri, O Principe dei Credenti!”». In seguito a questo incontro, al-Mu^ctaḍid rese generale il rinvio del *ḥarāğ*, misura che egli aveva già preso in loro [*scil.* degli alidi?] favore.⁸¹

Il passo si conclude con i noti versi di Yaḥyā b. ʿAlī, gli stessi riportati anche da al-Bīrūnī e da lui erroneamente attribuiti al padre del poeta, chiamato ʿAlī b. Yaḥyā al-Munağğim, come abbiamo ampiamente argomentato nella sezione precedente.

Il dubbio segnalato in chiusura del passo or ora proposto in traduzione italiana fu risolto in favore della ipotesi interrogativa suindicata da De Meynard come segue:

“«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.”

L'originale arabo recita:

“Yā Aḥmad, inna hādā al-amr ṣaʿir ilayka fa-lā tata^carradu al-waladī wa lā tu^ʿaddīhim fa-qultu al-sam^c wa al-ṭā^cā yā amīr al-mu^ʿminīn wa ʿammā al-nās ta^ʿḥīr al-ḥarāğ ʿanhum wa kāna an^cām al-Mu^ctaḍid ʿalayhim”

La traduzione proposta da De Meynard si basa sull'assunzione che il pronome *-hum* nell'espressione ʿalayhim con la quale il passo si chiude, si riferisca agli alidi. Tale assunzione si giustifica solo ritenendo che notizia della riforma di al-Mu^ctaḍid e visione del califfo stesso esperita nelle prigioni del padre costituiscano un passo a sé stante. Noi siamo di diverso avviso; a nostro parere, infatti, la visione a cui nel passo in questione è connessa la notizia che nelle righe dell'opera di al-Mas^cūdī precedono immediatamente l'incontro e il dialogo tra il futuro al-Mu^ctaḍid e ʿAlī b. Abī Ṭālib. In quelle righe si parla di una somma di denaro inviata segretamente dal Ṭabaristān ai membri della casata alide in Bağdād. Vi si narra poi che il califfo, informato della cosa, convocò il personaggio incaricato della distribuzione di quel danaro e, irritato più dalla segretezza con la quale si era proceduti a questo invio di danaro

⁸¹Al-Mas^cūdī, *Murūğ*, vol. VIII pp. 205-206. {Rif. 24a}.

che non dal fatto in sé, dispose che quel denaro destinato ai discendenti di °Alī fosse inviato ai destinatari apertamente, senza alcun timore. Ecco che il comportamento benevolo 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 l'attitudine di omaggio del califfo nei confronti del prestigioso capostipite del casato alide, nonché, com'è noto, imparentato con la famiglia del califfo stesso. È evidente che il passaggio enfatizza la propensione dell'abbaside al-Mu°taḍid a mantenere buoni rapporti con i discendenti di °Alī. Il racconto sull'invio di danaro agli alidi di Baḡdād compare anche in al-Ṭabarī, dove, ancora una volta, troviamo a seguire il racconto dell'eccezionale incontro tra al-Mu°taḍid e °Alī. Se in quel caso le modalità con cui lo storiografo narra di ciò sono diverse, il passo termina con la notizia della medesima raccomandazione al futuro califfo di mostrare benevolenza nei confronti degli alidi⁸². Il passo in al-Ṭabarī termina qui, non segue cioè il resoconto della riforma di al-Mu°taḍid così come abbiamo, invece, in al-Mas°ūdī. Ci pare dunque confortata la nostra ipotesi che la straordinaria visione sia connessa, anche in al-Mas°ūdī, al precedente passo nel quale viene palesata la benevolenza nei confronti degli alidi di al-Mu°taḍid, così come, nella narrazione, comandata da °Alī b. Abī Ṭālib al giovane principe abbaside anni addietro. L'interpretazione 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 *ḥazīrān*, dell'*iftitāḥ al-ḥarāġ*.

Ai passi che abbiamo già visto di al-Bīrūnī e al-°Askārī, si aggiungono le parole di al-Ṭabarī:

Uno degli eventi fu l'ordine che al-Mu°taḍid, nel *muḥarram* 282 fossero inviate missive a tutti i funzionari nelle varie regioni e province, affinché abbandonassero l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* a *nayrūz*, che era il *nayrūz* dei persiani, e

⁸² Al-Ṭabarī, *Taʾrīḥ*, vol. XIII pp. 2147-2148.

lo si rinviasse all'undicesimo giorno di *ḥazīrān*. Chiamò quel giorno *nayrūz mu^ctaḍidī* e decretò [tutto] questo da al-Mawṣil, ove si trovava. In una lettera inviata a Yūsuf b. Ya^cqūb a Baġdād, al-Mu^ctaḍid lo informò che, con tale disposizione, aveva inteso mostrare benevolenza alla popolazione e [così] far loro del bene. Ordinò, inoltre, che la sua missiva fosse letta in pubblico, cosa che fu fatta.⁸³

Menzioni della riforma si trovano anche nel *Kitāb naṭr al-durr*, che si limita a riferire che al-Mu^ctaḍid “spostò il *nayrūz* e impose [la levata del] *ḥarāġ* con la maturazione del raccolto”⁸⁴. Infine, ad al-Ṭabarī, si rifanno in epoca successiva anche Ibn al-Aṭīr e Ibn al-Ġawzī, che illustrano, non citando la propria fonte, la riforma sostanzialmente con le stesse espressioni⁸⁵. Ciò conferma il dato secondo cui la riforma sarebbe stata emanata mentre al-Mu^ctaḍid si trovava nella città di Mawṣil, punto sul quale torneremo per esteso più avanti (si veda sez. 3.2.4).

A questo, per fornire un quadro più completo della riforma di al-Mu^ctaḍid, va aggiunto il parere riportato in autorevole opera di età selgiuchide, che interpreta la riforma *alla persiana*. Ci riferiamo qui a “quanto sostiene l'autore dello *Zīj-i sanjarī* [cioè che] l'intercalazione *mu^ctaḍidī* doveva essere effettuata nel seguente modo: una volta ogni quattro anni l'*andargāh*, che stava tra la fine di *ābān* e l'inizio di *ādhar*, avrebbe contato sei giorni al posto di cinque”⁸⁶.

Se i termini del rinvio sono chiari, è incerto in quante e quali province e per quanto tempo il *nayrūz mu^ctaḍidī* rimase in vigore come momento designato per l'*iftitāḥ al-ḥarāġ*. Risolvere a pieno la questione sulla base delle sole fonti letterarie disponibili non è possibile, ma, in questa sede, è comunque possibile tratteggiare un quadro parziale prendendo in considerazione alcuni dati. Per prima cosa, sappiamo che, a Baġdād, il *nayrūz mu^ctaḍidī* fu festeggiato almeno per qualche tempo, se è vero che come sostiene al-Ṭabarī⁸⁷ nel 284/897 si proibirono in occasione del *nayrūz mu^ctaḍidī*,

⁸³Al-Ṭabarī, *Ta^rrīḥ*, vol. XIII p. 2134. {Rif. 3c}.

⁸⁴Al-Ābī, *Naṭr*, vol. III p. 138.

⁸⁵Ibn al-Aṭīr, *Ta^rrīḥ*, vol. VII p. 89; Ibn al-Ġawzī, *Muntazam*, vol. XII p. 243.

⁸⁶Cristoforetti, 2003a, p.130.

⁸⁷Al-Ṭabarī, *Ta^rrīḥ*, vol. XIII pp. 2143-2144.

per paura di eccessi e possibili incendi, le lustrazioni e luminarie tipiche del *nawrūz*⁸⁸ e che le celebrazioni erano abbastanza imponenti perché si pensasse ad usarle come copertura per un assassinio politico, come riportato da Miskawayh a proposito del tentativo di Sabuktakīn al-^cAğamī di far degenerare le luminarie del *nayrūz mu^ctaḍidī* del 357/968 per avere mano libera e assassinare il principe buide Baḥtiyār⁸⁹ (m. 366-7/967-8). Il piano fallì, ma è evidente che, perlomeno a Baġdād, il l'undici di *ḥazīrān* rimase quale vera e propria celebrazione popolare almeno per un trentennio e, presumibilmente, anche oltre.

Per quanto riguarda il *côté* degli ambienti palantini è disponibile una descrizione dei festeggiamenti della madre del califfo al-Muqtadir, sul cui ruolo quale vera depositaria del potere politico le fonti successive insistettero con occhio decisamente critico⁹⁰, conservata nel *Kitāb nišwār muḥādara* del *qāḍī* al-Tanūḥī:

Uno dei figli di Ishāq al-Šīrāzī, conosciuto come al-Ḥarqī, il quale lavorava al servizio di Umm al-Muqtadir. Un giorno, in prossimità del *nayrūz* di al-Mu^ctaḍid, [Umm al-Muqtadir] gli chiese di procurarle mille *šaqqa* sgargianti molto pregiati. [Al-Ḥarqī] ha detto: «Recuperai quanto richiesto. I messaggeri mi misero fretta, mentre le governanti mi di andare con calma. In ogni caso la cosa fu completata e mi diressi verso il palazzo.» La governante uscì [dal palazzo] e disse: «Siediti nella stanza assegnata te, chiama pure i sarti e fai sì che cuciano delle vesti come fiocchi di cotone. Loro decorarono con stoffa e tagliarono tutto per renderlo simile ad un chicco di cotone. Poi lo bagnarono di olio di *balsān* e di altre piante pregiate.

La notte di *nayrūz* si brucia del *barām* nelle lampade appese ai muri, al posto di cotone e nafta in lampade di terracotta.⁹¹

⁸⁸Pratiche, queste, attestate dalle primissime fonti abbasidi sul *nawrūz* come da quelle più tarde. In generale sui festeggiamenti in ambito popolare o, comunque, non di palazzo, si veda cap. 4. Inoltre, la proibizione dei festeggiamenti era già stata decretata nel 282/895, anno della riforma, per il *nawrūz* della tradizione (al-Ṭabarī, *Ta³rīḥ*, vol. XIII pp. 1144).

⁸⁹Miskawayh, *Taġārib*, vol. II p. 248.

⁹⁰Van Berkel, 2007, pp. 7-10.

⁹¹Al-Tanūḥī, *Nišwār*, vol. I pp. 293-294. {Rif. 25a}.

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

Che nella capitale il *nayrūz mu^ctaḍidī* fosse celebrato in ambiente popolare, però, non significa certo che l'amministrazione, in particolare a livello provinciale, avesse recepito e mantenuto la direttiva califfale in questione. Al-Ṣūlī riferisce che già appena cinquant'anni dopo la riforma poteva accadere che il *nawrūz al-mu^ctaḍidī* non fosse rispettato come data per la levata del *ḥarāğ*. Il letterato riferisce infatti della promessa, poi peraltro non mantenuta, del governatore Ibn Muqātil di recuperare le disposizioni di al-Mu^ctaḍid in materia di scadenze fiscali. I fatti sono riferiti da al-Ṣūlī all'anno 331/942-943:

“Ibn Muqātil incitò lo zelo degli *‘ummāl* contro la popolazione e quelli commisero ogni sorta di ingiustizia nei loro confronti. [Ibn Muqātil, inoltre] voleva raccogliere il *ḥarāğ*⁹² anzitempo, [motivo per il quale] la popolazione protestò. Fu promesso, allora, che l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* sarebbe stata rimandata al *nawrūz mu^ctaḍidī*. La popolazione ne fu sollevata ma la promessa non fu [poi] mantenuta.”⁹³

Il disordine in materia doveva, peraltro, essere diffuso in quegli anni, lo stesso autore riferisce che, appena due anni prima l'*amīr* Bağkam dovette emanare personalmente una direttiva volta a rimandare l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* al “*nawrūz mu^ctaḍidī*”, perché alcuni governatori avevano già iniziato a raccogliere il *ḥarāğ* al “*nawrūz al-awwal*”, tra questi in particolare Aḥmad b. ‘Alī al-Kūfī.

L'*iftitāḥ al-ḥarāğ* dovette avvenire in data diversa dall'11 *ḥazīrān* anche nel 369/968, se è vero, come riferisce Miskawayh, che in quell'anno ‘Aḍud al-Dawla ne decretò la posticipazione al *nayrūz mu^ctaḍidī*. Quest'ultima notizia è presente anche nel *Kitāb al-muntazam* di Ibn al-Ġawzī, ma qui, l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* è rinviata ad un *nayrūz ‘aḍūdī*, facilmente frutto di una svista di qualche copista, svista peraltro comprensibile per via della somiglianza grafica tra i ducti *al-mu^ctaḍidī* e *al-‘aḍūdī*. Non pare plausibile che si tratti dell'indicazione di una successiva riforma del daylamita, della quale mancherebbe ulteriore menzione, anche velata, nelle fonti. Inoltre, questa incertezza delle scadenze

⁹²Ar. “fath al-ḥarāğ”.

⁹³Al-Ṣūlī, *Rāḍī*, p. 208. {Rif. 20b}.

fiscali potrebbe essere vista come un problema generale dell'amministrazione nel IV/X secolo dato che si ha notizia anche di diversi altri casi di prelievo anticipato⁹⁴.

È quindi confermato che, almeno come occasione celebrata, il *nayrūz mu^ctaḍidī* rimase in vigore anche negli anni successivi al califfato di al-Mu^ctaḍid. Come vedremo nel capitolo sulle celebrazioni di strada queste celebrazioni sembrano aver avuto particolare presa sulla popolazione di Baġdād, mentre risultano rare le menzioni, quantomeno esplicite, di celebrazioni del *nayrūz mu^ctaḍidī* o della sua rilevanza presso ambienti di palazzo.

Il *nayrūz mu^ctaḍidī*, infine, 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*⁹⁵ e al-Bīrūnī tra quelle del calendario *rūmī*⁹⁶, in questo concordando con Yāqūt che sottolinea l'elemento *rūmī* della riforma. Una possibile linea di ricerca, che non è nostra intenzione perseguire in questa sede, sarebbe un confronto con le usanze bizantine dell'epoca, che la popolazione di Mawṣil, ove la componente cristiana era molto forte⁹⁷, probabilmente conosceva.

3.2.3 L'individuazione delle date in cui dislocare il *nawrūz*

Tra i nostri autori solo al-Bīrūnī, esplicitamente e per esteso, e al-^cAskarī, più concisamente e solo per la riforma di al-Mu^ctaḍid, riportano i calcoli che consentirono ai riformatori di individuare le diverse date ritenute, per differenti ragioni, sede appropriata per il *nawrūz* che si andava riformando.

⁹⁴Come segnalato da M. al-Faruque "In 319/931 the wazir Hasan ibn Qasim collected half of the revenue of the following year. (Miskawayh, Tajdrib, 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-DawIa, 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, Tajdrib, II: 25-26. Ibn Shirzad as Bajkam's secretary had also collected the kharaj in advance. (Ibid, I: 410.)" (al-Faruque, p. 161).

⁹⁵Bagheri, 2008, p. 101.

⁹⁶Qui l'11 di *ḥazīrān* è chiamato *nayrūz al-ḥalīfa* e al-Bīrūnī riferisce che, a Baġdād, è "notoriamente" festeggiato dalla popolazione con lustrazioni, con acqua e con sabbia e altri giochi (Al-Bīrūnī, *Atār*, p. 266).

⁹⁷Robinson, 2000, pp. 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 di Baṣra, Kūfa e Baġdād (Bulliet, 1979, pp. 80-91).

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

Come abbiamo argomentato, la riforma di al-Mu^ctaḍid del 282/895 è univocamente definita dalle fonti come lo spostamento del *nawrūz* della tradizione all'11 di *ḥazīrān* e comportò un ritardo del *nawrūz* di sessanta giorni. La precedente riforma di al-Mutawakkil, di incerta attuazione, avrebbe comportato, invece, uno spostamento del capodanno fiscale al 17 di *ḥazīrān*, stando a quanto riportano al-Ṭabarī e al-Bīrūnī.

All'omogeneità di questo quadro fa eccezione il solo *Kitāb al-awāʿil*, opera nella quale al-^cAskarī sostiene che Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī, primo architetto della riforma, avrebbe consigliato un ritardo del *nawrūz* al 27 — presumibilmente una svista a partire da un originale 17 — di *ḥazīrān*, successivamente corretto all'11. Questa versione, tuttavia, è riportata senza fornire alcuna motivazione per una tale modifica dal 27 (in realtà 17) all'11 del mese di *ḥazīrān*/giugno; l'impressione che ne deriva è quella di una sovrapposizione avvenuta tra notizie relative alle riforme di al-Mu^ctaḍid e al-Mutawakkil, desunte dalle fonti impiegate dall'autore.

Per quanto concerne invece i dati forniti poco più avanti da al-^cAskarī a motivazione della scelta dell'11 di *ḥazīrān* come collocazione del *nawrūz mu^ctaḍidī* sono problematici. Il letterato ritiene infatti che, dal momento in cui iniziò l'arretramento del *nawrūz* rispetto alle stagioni solari, fossero passati “duecentotrentadue anni persiani, vale a dire duecentotrentanove anni arabi e dieci giorni”⁹⁸. La conversione in anni lunari arabi non è corretta, comportando un errore di quasi ventiquattro giorni:

$$232 \times 365 = 84680$$

$$239 \times 354,3 + 10 = 84703,633333 \approx 84704$$

$$84704 - 84680 = 24$$

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 non risolverebbe le perplessità di fondo sull'affidabilità del passo, senza dire, peraltro, che nulla giustifica un tale emendamento.

⁹⁸Al-^cAskarī, *Awāʿil*, p. 187.

3.2 Le riforme della collocazione calendariale del *nawrūz*

In ogni caso, assumendo come riferimento il dato dei 232 anni persiani, è possibile trovare la data nella quale, stando al-^cAskarī, sarebbe iniziato l'arretramento del *nawrūz*. La riforma di al-Mu^ctaḍid fu emanata l'11 di *ṣafar* 282 dell'egira, corrispondente all'11 *nīsān* 895 del calendario giuliano (cioè nel giorno 2048057). Sottraendo 84680, pari ai giorni di 232 anni solari persiani, arriviamo a 1963377, cioè all'8 *ḥazīrān* 663/25 *ṣafar* 43⁹⁹. Le tavole a nostra disposizione¹⁰⁰ collocano il *nawrūz* di quell'anno al 9 di giugno. Tale discrepanza di un giorno è coerente con la differenza nella data del *nawrūz* 282/895, che al-^cAskarī pone all'11 *ṣafar*/undici *nīsān* e le tavole al 12 *ṣafar*/12 *nīsān*¹⁰¹. Tuttavia la data dell'11 *nīsān* è incoerente con i sessanta giorni di spostamento in avanti, verso l'estate, che avrebbero interessato il *nawrūz* a causa della riforma di al-Mu^ctaḍid. Infatti tra l'11 di *nīsān* e l'11 di *ḥazīrān* corrono 61 giorni, per via del fatto che il mese di marzo conta 31 giorni invece che 30.

Questa non è però l'unica ipotesi che possiamo formulare e potrebbe darsi che l'autore, seguendo una pratica invalsa negli ambienti astronomici del mondo islamico orientale, avrebbe 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 il solo dato relativo agli anni persiani ci indica che il *nawrūz*, all'epoca di al-Mu^ctaḍid, si trovava a cadere l'11 di *nīsān* del calendario fisso, vale a dire basato su un anno solare fisso, dei cristiani. Ebbene, 232 anni prima il *nawrūz* cadeva il 16 *ḥazīrān*, 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 nel mondo

⁹⁹L'unico evento al quale potrebbe legarsi è la definitiva conquista del Ḥurasān orientale e il rinnovo del *ḥarāğ* imposto alle regioni di Herat, Pušang e Badğīs (Morony, 2011).

¹⁰⁰Cristoforetti, 2000, pp. 125-129.

¹⁰¹Già a partire dall'anno successivo e per i seguenti tre anni, il *nawrūz* si sarebbe, sempre stando alle tavole, spostato all'undici di giugno.

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

arabo islamico, soprattutto orientale, visto che indica il momento dell'incoronazione dell'ultimo sovrano sasanide e, cosa di molto maggior rilevanza nel contesto di un ragionamento di cronologia applicata, 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.

Il passo tradisce comunque una scarsa dimestichezza con le questioni calendariali da parte dell'autore o delle sue fonti, il quale, pur in possesso di alcuni dati esatti e confermati da altri autori, quali i sessanta giorni di 'intercalazione' (*kabāsa*) operati da al-Mu^ctaḍid e la collocazione al'11 *ḥazīrān* del *nayrūz mu^ctaḍidī*, a causa di calcoli approssimativi giunge a risultati incongruenti.

Con al-Bīrūnī siamo invece davanti ad un autore estremamente versato nelle questioni astronomiche e cronologiche. Nel passo sopra tradotto al-Bīrūnī procede a illustrare le considerazioni e i calcoli che portarono i funzionari di al-Mutawakkil a scegliere come data del nuovo *nawrūz* il 17 *ḥazīrān* e quelli di al-Mu^ctaḍid l'11 dello stesso mese. L'obiettivo di partenza è lo stesso: riportare il *nawrūz*, e quindi l'*iftitāḥ al-ḥarāq*, 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 al-Mutawakkil volle riportare il *nawrūz* al punto in cui si trovava alla salita al trono di Yazdagird III, ultimo re sasanide, mentre al-Mu^ctaḍid avrebbe preso come riferimento la data della morte di Yazdagird III e, dunque, del definitivo passaggio del governo in mano islamica.

Come abbiamo segnalato, però, la data del primo *nawrūz* dell'ultimo sovrano sasanide, Yazdagird III, fu il 16 *ḥazīrān*/giugno e, quindi, si da una discrepanza di un giorno con il 17 *ḥazīrān* del *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 al-Balāḍurī avrebbe sollevato alla presentazione della riforma elaborata da Ibrāhīm b. al-^cAbbās 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 oscure tra 16 e 17 *ḥazīrān*.

Tuttavia, siccome la riforma di al-Mutawakkil, a parere di al-Bīrūnī, non fu mai applicata, il poligrafo e provetto astronomo si concentra sui calcoli che permisero ai funzionari di al-Mu^ctaḍid di determinare la data nella quale collocare il *nayrūz mu^ctaḍidī*. 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”¹⁰². Tralasciando la frazione, sarebbero stati aggiunti i sessanta giorni al *nawrūz* di quell'anno, portandolo così all'11 di *ḥazīrān*. Al-Bīrūnī, unico tra le nostre fonti, nota giustamente che, così facendo, si andava a collocare il *nayrūz mu^ctaḍidī* al primo giorno del mese di *ḥurdād* del calendario persiano. Considerato l'uso del calendario iranico presso il *dīwān al-ḥarāḡ*, viene spontaneo chiedersi se i riformatori non abbiano prestato attenzione affinché il nuovo giorno dedicato all'*iftitāḥ al-ḥarāḡ* cadesse in un primo giorno del mese, in modo da facilitare l'operazione. Non si sarebbe, però agito con simile 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 in quell'anno cadeva il 21 *nīsān* e che, dunque, richiedeva un'intercalazione di cinquantasette giorni per poter essere portato al 17 *ḥazīrān*.

Alla descrizione del meccanismo sottostante l'intervento ordinato da al-Mu^ctaḍid, al-Bīrūnī fa seguire una sua osservazione volta a confutare la 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 ma storicamente non comprovata, fosse stata trascurata dai persiani e che l'ultimo a operarla fosse stato Yazdagird II 120 anni prima della morte di Yazdagird III. Questi 120 anni trascorsi da lì in poi, cioè dopo l'ultima intercalazione operata dal re Yazdagird II, avrebbero comportato la

¹⁰²Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 33.

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 *ḥazīrān*”¹⁰³. A questo punto sorge spontanea la seguente domanda: Il dato del 28 *ḥazīrān* quale corretta collocazione del *nawrūz* potrebbe essere legato a quanto riferisce al-^cAskārī a proposito della riforma inizialmente proposta da Ibrāhīm b. al-^cAbbās al-Ṣūlī, cioè che in un primo momento si sarebbe pensato a collocare il nuovo *nawrūz* al ventisettesimo giorno di *ḥazīrān*? Questo è possibile solo ammettendo ulteriori inesattezze nell'elaborazione o nella trasmissione della riforma di al-Mutawakkil o 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-^cAbbās al-Ṣūlī, che avrebbe, secono al-Balāḍurī¹⁰⁴, 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, con l'inizio della notte, la quale era considerata dai persiani parte del del giorno precedente. Nonostante questo potenziale indizio favorevole, dunque, continuiamo a propendere per una svista di un copista per quanto concerne il dato del 27 *ḥazīrān* come riportato in al-^cAskārī.

3.2.4 Un'ipotesi sul ruolo di Mawṣil

In questa sezione ci baseremo principalmente su una fonte che esula dall'arco temporale che ci siamo dati da indagare: il *Kitāb al-kāmil fī al-taʿrīḥ* di Ibn al-Atīr, autore vissuto a cavallo tra VI/XII e VII/XIII secolo che concluse la compilazione di questa cronaca nel 628/1230. Facendo questo, si è preferito derogare a principi di sistematicità per non dover escludere una notizia, quella della rivolta di Mawṣil del 260/873-4, che non si ritrova in altre fonti precedenti. A questa scelta ha contribuito il dato biografico, che vuole l'autore nato a Mawṣil, militando così a favore dell'autenticità della notizia

¹⁰³Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 33.

¹⁰⁴Al-^cAskārī, *Awāʿil*, pp. 186-187; Yāqūt, *Iršād*, vol. II pp. 128-129.

relativa alla rivolta in questione, perlomeno nei suoi caratteri generali. Ci sarebbe poi parso riduttivo limitare in nota la notizia di una rivolta popolare legata alle problematiche dovute ad un *nawrūz* ormai troppo precoce proprio nella città dalla quale fu emanato il principale decreto del rinvio di *nawrūz*, vale a dire la riforma operata da al-Mu^ctaḍid nel 282/895, a meno di un quarto di secolo dallo scoppio dei disordini a Mawṣil. Il fatto che ben quattro storie di Mawṣil siano andate perdute e il conseguente, ragionevole, sospetto che Ibn al-Aṭīr a queste abbia potuto attingere, è stato un ulteriore stimolo a non accantonare le notizie fornite dallo storiografo a questo proposito. Dato di non secondaria importanza è poi l'importanza di questo centro urbano quale centro di raccolta dei proventi fiscali, come già ampiamente dimostrato dall'approfondito studio di C. F. Robinson *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*¹⁰⁵

Il passo di Ibn al-Aṭīr parla di una rivolta scoppiata a Mawṣil durante il califfato di al-Mu^ctamid, ma che si prolungherà sotto forma di continua instabilità politica per diversi a seguire sino al califfato di al-Mu^ctaḍid. La fonte principale che tratti in profondità della storia di Mawṣil è il *Kitāb ta^rrīḥ al-Mawṣil* di Abū Zakaryā³ al-Azdī, che termina con la narrazione del califfato di al-Mu^ctaṣim (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 ma delle quali si ha notizia, dedicate alla storia della città e della regione circostante nell'epoca di nostro interesse sono:

1. *Kitāb aḥbār al-Mawṣil* di Abū Bakr al-Ḥālid (m. 371/981) e Abū ^cUṭmān al-Ḥālid (m. 390/999)
2. *Kitāb ta^rrīḥ al-Mawṣil* di Šimšāṭī (m. 440/1048)
3. *Kitāb ta^rrīḥ al-Mawṣil* di Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 577/1181)
4. *Kitāb ta^rrīḥ al-Mawṣil* di Ibn Bāṭīš (m. 655/1257)

Sebbene nessuna di queste opere sia sopravvissuta, è plausibile che tra queste opere vi sia la fonte sfruttata da Ibn al-Aṭīr. Della rivolta in questione dà conto anche

¹⁰⁵Robinson, 2000, pp. 77-86.

al-Nuwayrī¹⁰⁶ (m. 733/1332), articolando il discorso in modo molto simile a Ibn al-Aṭīr e lasciando supporre un rapporto molto stretto tra i passi dei due autori.

Il resoconto di Ibn al-Aṭīr inizia nel 260/873-4 quando al-Muṭtamid¹⁰⁷, appunto come governatore di Mawṣil il comandante militare Asātakīn¹⁰⁸. Questi, nel *ǧumādā* I/22 febbraio-23 marzo di quell'anno inviò a Mawṣil il proprio figlio Adkūtakīn in qualità di proprio luogotenente. Quell'anno le rigidissime condizioni meteorologiche compromisero l'annata agricola, comportando la distruzione di ampie parti del raccolto¹⁰⁹. La politica fiscale adottata dal figlio del governatore si rivelò fin da subito poco conciliante:

All'arrivo del *nawrūz*, che quell'anno cadeva il 13 di *nāsān* [coincidente con 21 *ǧumādā* II], che al-Muṭtaḍid spostò¹¹⁰, e Adkūtakīn convocò i maggiori esponenti di Mawṣil sotto un padiglione in piazza, tra grandi festeggiamenti e vino a volontà bevuto in pubblico, mentre suoi compagni eccedevano nella dissolutezza, con comportamenti riprovevoli e traviando la gente dalla retta via. Quell'anno il freddo aveva distrutto gli alberi, i frutti, il frumento e l'orzo, [ma lui] chiese alla gente il pagamento del *ḥarāǧ* [anche] per i prodotti che erano andati distrutti. Questa [decisione] fu molto dura per loro, inoltre [Adkūtakīn] non prestava ascolto ad alcuno che non fosse dei suoi, ma la gente di Mawṣil sopportava [pazientemente].¹¹¹

I festeggiamenti degenerarono sino al tentato stupro di una donna da parte di uno degli uomini di Adkūtakīn. Lo stupro, tentato in pubblico, fu scongiurato dall'intervento di un uomo retto e pio, di nome Idrīs al-Ḥimyarī, che si vide per questo punito duramente

¹⁰⁶Al-Nuwayrī, *Nihāyat*, vol. XXII pp. 239-241.

¹⁰⁷Considerato lo strapotere del reggente al-Muwaffaq, fratello di al-Muṭtamid, 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.

¹⁰⁸La biografia di questo comandante è in gran parte ancora da ricostruire. Al-Ṭabarī lo nomina tra i comandanti agli ordini di Mūsā b. Bugā (Fields, 1987, p. 98).

¹⁰⁹I dettagli forniti da Ibn al-Aṭīr fanno supporre una gelata tardiva, che distrusse sia il raccolto di grano che gli alberi da frutto.

¹¹⁰Ar. "wa ḡayyarahū al-Muṭtaḍid". Circa l'attribuzione di un precoce spostamento del *nawrūz* da parte di al-Muṭtaḍid, va riportato che anche l'edizione del Cairo del 1929 presenta la stessa lettura. Sulla questione torneremo più avanti in sede di analisi del passo.

¹¹¹Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, vol. VII p. 269. {Rif. 26a}.

da Adkūtakīn. In seguito all'accaduto, la popolazione si riunì e decise di scacciare Adkūtakīn¹¹², il quale, informato della riunione, decise di attaccare per primo e in forze. Inaspettatamente il vantaggio della prima mossa si rivelò insufficiente e Adkūtakīn fu costretto a rifugiarsi prima a Balad e poi a Sāmarrā³, da dove non riuscì più a riprendere il controllo di Mawṣil. A capo della loro città i rivoltosi posero un uomo chiamato Yaḥyā b. Sulaymān. Mawṣil 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. ʿAbd Allāh b. al-Muʿammar al-Taḡlibī al-ʿAdawī, il quale però non riuscì a riprendere il controllo di Mawṣil, ritirandosi dopo essere stato sconfitto in battaglia presso Balad. Asātakīn riprovò concedendo il governo della città ad Ishāq b. Ayyūb al-Taḡlibī, ma i rivoltosi lo respinsero nuovamente. Ishāq, dopo un periodo di stallo, prese Balad senza incontrare resistenza. Il suo governo a Balad è descritto come un periodo di nuove prepotenze, che culminò nell'incendio del mercato del fieno e scatenò una nuova rivolta. Anche in questo caso è ripetuto lo schema dell'appello alla resistenza contro un governo prevaricatore e immorale, ai musulmani da parte di un uomo pio. Ishāq e le sue truppe sono costrette a lasciare Balad, solo per ritrovarsi sotto attacco anche da parte della gente di Mawṣil sotto il comando di Yaḥyā b. Sulaymān. Ishāq, 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.

Il resoconto fornito da al-Nuwayrī segue passo passo quello di Ibn al-Aṭīr qui riassunto, limitandosi a sciogliere alcune frasi un po' oscure dello storiografo. È assente ogni riferimento ad un intervento sul *nawrūz* da parte di al-Muʿtaḍid o di altri¹¹³.

L'instabilità si placò con l'assegnazione nel 261/874-5 del governorato a Ḥiḍr b. Aḥmad al-Taḡlibī e nel 267/880-881 a Ishāq b. Kundāḡ, sostituito alla sua

¹¹²Oltre alle consuete accuse al potente dissoluto e immorale non si tralascia di citare la "ferita nel patrimonio" che la popolazione subiva a causa della politica fiscale di Adkūtakīn.

¹¹³Ibn al-Aṭīr scrive: "fa-lammā kāna yawm al-nayrūz min haḍihi al-sāna, wa huwa al-tālit ʿaṣar min nisān, ḡayyarahu al-Muʿtaḍid, wa daʿā ʿadkūtakīn wuḡūh ahl al-mawṣil ilā qubba fī al-miḍān", mentre la versione riportata da al-Nuwayrī è la seguente: "fa-lammā kāna yawm al-nawrūz min haḍihi al-sāna daʿā wuḡūh ahl al-mawṣil ʿilā qubba fī al-miḍān".

morte, appena un anno dopo, dall'inviato del figlio Muḥammad, Hārūn b. Sulaymān. Quest'ultimo fu cacciato nuovamente dalla città, ma riuscì a riprenderla con l'aiuto dei Banū Šaybān, importante tribù araba stanziata nella regione. Durante l'assedio le forze dei ribelli furono comandate da Hārūn b. °Abd Allāh e Ḥamdān b. Ḥamdūn. Muḥammad b. Ishāq non mantenne a lungo il controllo di Mawṣil, cedendola ad °Alī b. Dawūd. Nel *du al-qa'ida* 281/gennaio 895 al-Mu'ṭaḍid, partì volto verso la Ğazīra, insospettito dalle voci che davano Ḥamdān b. Ḥamdūn prossimo ad appoggiare una rivolta ḥarigita in quell'area. Il califfo prese senza spargimento di sangue la fortezza di Mārdīn, tenuta dal figlio di Ibn Ḥamdūn. Nel *muḥārram* 282/marzo 895, lo stesso mese nel quale il califfo emanò il suo rinvio del *nawrūz*, si ribellò, rifiutando una convocazione¹¹⁴ di al-Mu'ṭaḍid, che si trovava nella città di Mawṣil. La reazione di al-Mu'ṭaḍid fu l'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 arrendersi e fuggire con tutto il suo patrimonio, ma fu catturato rapidamente e imprigionato.

La ribellione di Ḥamdān, secondo le parole di Ibn al-Atīr e al-Ṭabarī, iniziò e si concluse nel *muḥārram* del 282/ 2-31 marzo 895¹¹⁵. I comandanti dell'esercito vittorioso procedettero all'esazione di un tributo¹¹⁶, pagato dagli *°ummāl*¹¹⁷, provocando la ribellione dei seguaci di un tale ḥarigita di nome Hārūn. I ribelli, fuggiti dalla città, furono sconfitti e imprigionati dagli uomini dello ḥamdānide Ḥusayn, quale dimostrazione di rinnovata fedeltà ad al-Mu'ṭaḍid¹¹⁸. Pochi anni dopo, nel 293/906 gli ḥamdānidi assunsero stabilmente la carica di governatori di Mawṣil, fino a costituire, a partire dal 317/929, una dinastia indipendente che governò la città per una settantina d'anni¹¹⁹.

Nonostante i due secoli abbondanti di distanza tra lo scoppio della rivolta e il passo

¹¹⁴Alla medesima convocazione obbedì prontamente Ishāq b. Ayyūb al-Taġlibī.

¹¹⁵Ibn al-Atīr, *Kāmil*, vol. VII pg. 469-470 e al-Ṭabarī. La narrazione della ribellione di Ḥamdān segue immediatamente la notizia della riforma che introdusse il *nayrūz mu'ṭaḍidī*.

¹¹⁶Ar. "ġabāya".

¹¹⁷Potrebbe 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, pp. 91-102).

¹¹⁸Di questa rivolta al-Ṭabarī non dà notizia, limitandosi a riportare della cattura di Hārūn.

¹¹⁹Sulle relazioni di questa importante dinastia regionale col potere centrale si veda Hachmeier, 1998.

di Ibn al-Aṭīr, quest'ultimo costituisce la fonte più antica a nostra disposizione. Le sue possibili fonti sono state delineate in apertura, ma non è da escludere che, alla sua conoscenza dei fatti, abbia contribuito una tradizione orale in proposito, visto che proprio a Mawṣil 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 Adkūtakīn dei maggiorenti di Mawṣil in occasione del *nawrūz*, alla quale segue, pubblicamente, la comunicazione dell'ammontare dell'imposta *ḥarāğ* per quell'anno. Questo milita a favore dell'ipotesi che l'espressione *iftitāḥ al-ḥarāğ* significhi 'pubblica comunicazione dell'ammontare dovuto come *ḥarāğ*' piuttosto che 'inizio dei pagamenti'¹²⁰.

Come riportato sopra, il resoconto di al-Nuwayrī differisce, nella sostanza, da quello di Ibn al-Aṭīr solo per la mancanza del breve riferimento alla riforma di al-Muṣṭafīd. A questo proposito, ci risulta più facile concordare con lo storiografo egiziano, in virtù della giovanissima età del futuro califfo, che, all'epoca dei fatti riportati, aveva appena undici anni. Le ragioni di questa discrepanza tra i due resoconti possono essere:

1. Una sovrapposizione di due notizie. Da una parte la rivolta del 259-261 dell'egira e dall'altra l'istituzione del *nawrūz muṣṭafīdī*, che secondo lo stesso Ibn al-Aṭīr e al-Ṭabarī prese avvio proprio da Mawṣil.
2. Un effettiva proroga dell'apertura dell'annata fiscale, per il freddo eccezionale, sotto al-Muṣṭafīd, il cui nome sarebbe poi stato, per via della prossimità grafica, erroneamente copiato, se non addirittura volutamente corretto visto la maggiore fama della riforma di al-Muṣṭafīd, e infine eliminato da al-Nuwayrī per l'implausibilità di un intervento durante il califfato di al-Muṣṭafīd in quell'anno.

Non potendo disporre delle fonti usate da Ibn al-Aṭīr non ci risulta possibile dirimere la questione, sebbene militi decisamente a sfavore della seconda ipotesi l'assenza di

¹²⁰Lane intende l'espressione “ʿiftāḥ sirraka” per “rivela il tuo segreto” e il vocabolo “futhā” per “pubblica vanteria delle proprie ricchezze”. Non è per nulla da escludere che la convocazione pubblica avesse come scopo la comunicazione pubblica all'autorità delle condizioni del raccolto di ogni soggetto tassato (Lane, *Lexicon*, vol. II p. 2328).

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

ulteriori riferimenti anche in altre fonti ad un rinvio, sia pure temporaneo, del *nawrūz* durante il califfato di al-Mu^ctamid.

Il passo, anche tralasciando il riferimento alla riforma di al-Mu^ctaḍid, rimane rilevante per la questione qui in esame se posto in relazione alla notizia, sottolineata più sopra, secondo la quale al-Mu^ctaḍid emanò la sua riforma del *nawrūz* proprio dalla città di Mawṣil. Siamo in presenza di due tradizioni che legano la storia amministrativa del *nawrūz* alla città di Mawṣil e al suo distretto. Da un lato c'è una tradizione che pone l'inizio di un lungo periodo di instabilità dell'area in occasione di un dissidio, avvenuto a *nawrūz*, sull'ammontare della tassazione *ḥarāğ*¹²¹, dall'altro abbiamo una tradizione che fa di questa città il centro dal quale al-Mu^ctaḍid avrebbe elaborato ed emanato la sua riforma del *nawrūz*. È indubbio che, un'applicazione rigorosa del decreto di al-Mu^ctaḍid, avrebbe di certo diminuito di molto il rischio del riproporsi di situazioni simili. Inoltre, non pare improbabile che la definizione della data del 11 *ḥazīrān*, data del calendario in uso presso la comunità cristiana, sia avvenuta su consiglio dell'*élite* di Mawṣil. Quest'ipotesi fornirebbe anche una ragione per la decisione di ancorare la festa, originariamente determinata dal calendario iranico, ad una data del calendario siriano, dato che la regione di Mawṣil ospitava ancora a quel tempo un'importante presenza cristiana. A tale proposito è possibile ipotizzare, quale ulteriore linea di ricerca che esula dagli scopi del presente lavoro, una qualche influenza di pratiche amministrative di oltre confine, magari facilitate dai contatti che le comunità cristiane della Ġazīra mantenevano con i correligionari sottoposti al governo dell'imperatore bizantino.

¹²¹Se le motivazioni di morale pubblica addotte da Ibn al-Aḫṭar 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 in seguito alla devastazione dei raccolti a pochi mesi dall'apertura dell'annata fiscale.

4 Il *nawrūz* di strada

Come già indicato in apertura al capitolo dedicato al *nawrūz* di palazzo, nel distinguere tra un ambiente di palazzo, interno, e uno di strada, esterno, intendiamo rifarci alla teoria elaborata da Vercellin sulle metafore orizzontali delle società islamiche. Vercellin ritiene, infatti, che in ambito islamico la società e i suoi mutamenti siano concepiti e descritti in termini di “dentro” e “fuori” piuttosto che di “alto” e “basso”¹. Tenendo presente questo quadro concettuale ci siamo riferiti sinora, parlando degli ambienti di palazzo, a una rete di rapporti sociali che nasce e ha il suo centro nella *dār al-hilāfa* e che si espande, replicandosi, tramite le persone che possedevano il privilegio che definisce i cortigiani, vale a dire l’accesso alla presenza del califfo². In questo capitolo intendiamo rivolgere la nostra attenzione alle notizie che riguardano celebrazioni e pratiche in uso negli ambienti esterni al palazzo, che definiamo come appartenenti alla strada anche con l’intento di rendere percepibile l’atteggiamento di severo distacco che le fonti letterarie dell’epoca mantengono nei confronti dei comportamenti di questi ambienti³.

Va specificato che la distinzione binaria qui adottata non è da intendersi come descrizione della struttura sociale abbaside, che evidentemente fu più complessa, ma come inevitabile presa d’atto di una rappresentazione di quella società espressa dalle fonti che stiamo studiando. La distinzione tra ambienti di palazzo e di strada

¹Vercellin, 1996, pp. 22-23.

²Cheikh, 2010, p. 332.

³In questo senso sono particolarmente precise le parole di Ahsan, il quale, notando la scarsità delle notizie riferite dalle fonti letterarie a proposito degli ambienti popolari, sia in termini di quantità che di affidabilità, evidenzia che “the adab literature and works describing social practices prevalent among the downtrodden and the middle classes tend to be written with less scruple as regards standards or criteria of historical authenticity, and sometimes with the aim of ridiculing the uncouth manners of the socially inferior group” (Ahsan, 1979, p. 1).

è imparentata quindi anche con le categorie di *ahl al-ḥāṣṣa* e *ahl al-‘āmma* quali complementari componenti della società umana, dove i primi sono “i ricchi e i colti, al fianco dei governanti e dei loro ministri, col resto dell’umanità destinata a formare una *‘āmma* del tutto irrilevante”⁴.

Le fonti a nostra disposizione per il periodo abbaside sono inoltre poco informative per quanto concerne gli ambienti popolari in genere e gli studi in proposito rimangono inevitabilmente molto scarni. Il più importante lavoro in proposito è lo studio di C. E. Bosworth sui cosiddetti Banū Sāsān nel medioevo islamico⁵ e verte, appunto, sulle comunità di vagabondi e mendicanti nella letteratura e nella società nel periodo classico dell’impero islamico tra Egitto e altopiano iranico. Lo studio di Bosworth si concentra su un ambito sociale ben preciso, utilizzando primariamente materiale inedito, tra cui due composizioni poetiche dedicate interamente alla descrizione dei banū Sāsān, ma non manca di notare la penuria di fonti relative agli ambienti extra-cortigiani, affermando che “la grande massa di letteratura araba che è giunta sino a noi (se escludiamo le *Mille e una notte* e i cicli romanzeschi popolari) è collocata in terreno classico, in quanto prodotto di autori che scrivono in centri urbani e nelle corti per i loro patroni, cioè per sovrani, governatori, alti ufficiali e così via. L’ambiente popolare è poco conosciuto, sebbene, dal III/IX secolo in poi, sia apparso nelle letteratura araba un certo interesse nella vita delle [classi] basse (interesse che rimane, comunque, una traccia decisamente subordinata nella letteratura islamica e, in molti periodi, quasi invisibile).”⁶ Allo studio di Bosworth va aggiunta anche la monografia che M. M. Ahsan pubblicò negli stessi anni intitolata *Social Life under the Abbasids*⁷. Il lavoro si basa su una notevole varietà di fonti e contiene anche una sezione dedicata allo

⁴Eng. “the rich and cultivated people, at the side of the rulers and their ministers, with the rest of humanity making up a completely uninteresting *‘āmma*” (Beg, 2012).

⁵Bosworth, 1976.

⁶Eng. “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, p. IX).

⁷Ahsan, 1979.

studio delle festività diffuse in epoca abbaside, tra le quali il *nawrūz*⁸ e si occupa in poche pagine sia dei festeggiamenti di palazzo che di strada. A proposito di questi ultimi Ahsan riassume brevemente tutte le notizie che andremo a vedere nel dettaglio in questo capitolo, generalizzando per l'epoca abbaside nel suo complesso pratiche e costumi menzionati a volte solo di sfuggita nelle fonti. Al contrario, dobbiamo notare subito che le informazioni che possiamo estrapolare dalle fonti a proposito degli usi di strada saranno caratterizzate da una certa frammentarietà che, a nostro parere, impedisce di cogliere un quadro complessivo dei festeggiamenti di *nawrūz* in ambito popolare. Tuttavia alcuni temi ricorrenti meritano di essere segnalati e studiati: la conferma da parte di diverse fonti dell'uso di accendere fuochi e versare acqua (ar. *ṣabb al-mā'*), i tratti carnascialeschi che, in alcuni casi, emergono dalle fonti e gli usi legati alla mattina del *nawrūz* in quanto giorno di capodanno. Infine alcune parole saranno spese per quanto riguarda il *nawrūz mu^ctaḍidī* e la sua temporanea adozione come festa da celebrarsi nella città di Baḡdād.

L'uso di accendere fuochi e giocare con l'acqua è ampiamente attestato nelle nostre fonti. Il *ṣabb al-mā'* non sarebbe propriamente di uso esclusivo degli ambienti popolari o della strada, stando al *Kitāb al-hafawāt al-nādira*⁹ di Hilāl al-Ṣābī, che riporta che, se nelle strade la gente comune usava lanciarsi addosso grandi quantità d'acqua in occasione del *nawrūz*, lo stesso facevano gli uomini di rango nelle loro case. Per

⁸È però da correggere l'affermazione dello studioso quando afferma quanto segue: “[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, p. 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 *ḡalālī* che fissò il capodanno del calendario iranico proprio all'entrata del sole nell'Ariete (Cristoforetti, 2000, pp. 82-94). Alla trattazione di Ahsan dobbiamo inoltre il riferimento al lavoro di Tritton “*Sketches of Life under the Abbasids*”, che costituisce un altro raro esempio di studio dedicato all'ambiente popolare nella prima epoca islamica (Tritton, 1972).

⁹Il testo è ancora inedito, ma è stato studiato e parzialmente tradotto da Tritton (1972, pp. 144-145).

quanto riguarda i falò, poi, abbiamo la testimonianza in versi di Kušāġim (m. circa 360/970-1), poeta e antologista vissuto perlopiù a Mawṣil presso la corte ḥamdanīde:

Quando ho visto il *nawrūz*, la cui usanza non i giochi d'acqua e lo sfavillare
di fuoco,

Anch'io ho festeggiato¹⁰ e l'eccitazione mi ha scosso, il fuoco nel mio cuore
mentre l'acqua mi spronava.¹¹

Kušāġim definisce come *sunna* del *nawrūz* sia i giochi d'acqua sia l'accensione di fuochi, rispettivamente *ṣabb al-mā'*¹² e *ṣabb nayrān*. Inoltre, l'effetto dell'acqua che il poeta ricorda su stesso è traducibile con “far muovere, spronare”¹³ e se ne può dedurre che, con *ṣabb al-mā'*, s'intendesse proprio quanto descritto nel *Kitāb al-hafawāt* in termini di reciproci lanci di acqua.

Sebbene l'usanza non sia esclusiva delle celebrazioni di strada, è però passata prevalentemente sotto silenzio dalle fonti quando si occupano di ambienti di corte e i due versi di Kušāġim ci risultano essere l'unica notizia precisa che ci informi di una persona addentro agli ambienti di palazzo coinvolta in queste pratiche, se si eccettua il riferimento indiretto contenuto una *qaṣīda* del panegirista Ibn al-Rūmī che avremo modo di analizzare nel dettaglio più avanti (si veda p. 224). È certo possibile che ciò sia dovuto all'ovvietà e che i nostri autori non vedano nemmeno necessario descrivere i fuochi e i *ṣabb al-mā'* di palazzo perché dati per scontati, ma non è da escludere che abbia operato una forma di autocensura, dovuta alla cattiva impressione che queste pratiche in particolare potevano dare. Un indizio, chiaramente non conclusivo, sono le parole di al-Ṭabarī che giudicano gli eccessi della popolazione di Baġdād, a seguito del permesso di ritornare a queste usanze dopo una momentanea proibizione, con toni durissimi:

Questo fu uno dei peggiori disordini nell'*islām*, faceva pensare [all'avvento

¹⁰Ar. “nawraztu”.

¹¹Kušāġim, *Diwān*, p. 386. {Rif. 27a}.

¹²Qui, per motivi di metrica, Kušāġim parla di “ṣabb miyyatin”, ma la dizione *ṣabb al-mā'* è di gran lunga maggioritaria nelle fonti arabe e, dunque, a quest'ultima ci atteniamo.

¹³Lane, *Lexicon*, vol. 1 p. 435.

di] Dağğāl e ai suoi compagni. Inoltre si trattò di una dimostrazione di disdicevole slealtà.¹⁴

Il passo si riferisce alla proibizione del *ṣabb al-māʿ*⁹ e dei fuochi per il *nayrūz muʿtaḍidī*¹⁵ del 284/897, ma ciò non toglie che tali usanze potessero essere considerate disdicevoli, o addirittura pericolose. Il pericolo di incendi sembra fosse concreto stando al *Kitāb tağārib al-umam*, che racconta del tentativo da parte del generale Sabkūtakīn di scatenare un incendio durante i fuochi del *nayrūz muʿtaḍidī* del 357/968 per distrarre la popolazione di Anbār e uccidere Baḥtiyār¹⁶.

Se i fuochi sembrano preoccupare per via del pericolo di incendi e per ragioni di ordine pubblico, il *ṣabb al-māʿ*⁹ pare correlarsi ad una generale sovversione delle gerarchie sociali. Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī riferisce le parole di Abū Muḥamad 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 vestiti¹⁷ dall'acqua, disse:

Se scarseggia l'acqua sul volto, scarseggia la sua vita, non c'è bontà in un volto al quale scarseggia l'acqua.

Mentre se ne stava andando ci fu detto: «Quello è Abū Ishāq al-Zağğāğ!». Al-Ṭāhirī disse: «La strada di Anbār colpisce i capi e i leoni tra gli uomini». ¹⁸

Il passo, menzionato anche da autori più tardi, quali Ibn al-Ġawzī¹⁹ e il linguista Abū al-Barakāt al-Anbarī (m. 577/1181)²⁰, è in accordo con quanto riferito nel *Kitāb*

¹⁴Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. XIII p. 2163.

¹⁵Ibn al-Ġawzī parla della stessa proibizione ma riferendola al *nawrūz* senza specificare che si tratta del *nayrūz muʿtaḍidī*, cioè dell'undici di *ḥazīrān*. Tuttavia, siccome concorda con al-Ṭabarī nel collocare l'editto al terzo giorno di *ġumāda* I, corrispondente all'otto *ḥazīrān*, è sostanzialmente in accordo con al-Ṭabarī. Più avanti entreremo nel merito dei festeggiamenti del *nayrūz muʿtaḍidī*, che paiono essere peculiari di Bağdād (Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam*, vol. XIII p. 2163).

¹⁶Miskawayh, *Tağārib*, vol. II p. 258.

¹⁷Ar. "ridāʿ".

¹⁸Al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Bağdād*, vol. VI p. 90. {Rif. 28a}.

¹⁹Ibn al-Ġawzī, *Muntaẓam*, vol. XIII p. 227.

²⁰Al-Anbarī, *Nuḥzat*, p. 184.

al-hafawāt, dove si dice che a *nawrūz* gli studenti erano soliti chiedere un riscatto ai professori, minacciandoli di lanciaarli in acqua e che la gente si lanciava addosso ghirbe piene d'acqua o secchiate d'acqua²¹.

Nawrūz cadeva [nel 328/940] il secondo giorno di *ramaḍān* e l'*ahl al-ḥāṣṣa* preferì accendere i fuochi prima dell'inizio di *ramaḍān*. L'*ahl al-ʿāmma* accese i fuochi e giocò con l'acqua.²²

Il *nawrūz* al quale il passo fa riferimento non è il *nawrūz* della tradizione, che cadde in quell'anno il 18 *ḡumādā* 11/31 *adār*, bensì il *nayrūz muʿtaḍidī* poiché nel 328/940 l'11 *ḥazīrān* coincidentemente con il 2 *ramaḍān*, portando l'*establishment* di Baḡdād ad anticiparne i festeggiamenti. Il passo, sebbene breve, è ricco di implicazioni riguardo la permanenza della riforma di al-Muʿtaḍid del 282/895 a livello popolare. In primo luogo conferma la testimonianza di al-Bīrūnī secondo al quale a Baḡdād il *nayrūz muʿtaḍidī* era celebrato con fuochi e giochi d'acqua, fatto che l'autore dà per noto ai più²³. In seconda battuta possiamo porre un altro punto a testimonianza del fatto che, quantomeno a Baḡdād, l'11 *ḥazīrān* era sicuramente festeggiato. Inoltre è di assoluta rilevanza il fatto che già una fonte antica, in questo caso contemporanea ai fatti narrati, come al-Ṣulī (m. 335/947) non si preoccupi di segnalare che si sta parlando del *nawrūz* dell'11 *ḥazīrān* e non di quello della tradizione, che, ripetiamo, cadeva ormai nel mese di *adār*/marzo. È particolarmente importante, dunque, segnalare che, quando si incontrano menzioni del *nawrūz* successive alla riforma di al-Muʿtaḍid e riferite alla regione di Baḡdād, il riferimento potrebbe darsi all'11 *ḥazīrān* e non al *nawrūz* della tradizione coincidente con il 1° *farwardīn*. È questo un dato di particolare importanza per quei casi nei quali il riferimento calendariale è solo al *nawrūz*, da tenere presente per evitare di datare erroneamente sulla base di *nawrūz* che non vengono esplicitamente segnalati come *muʿtaḍidī*, ma che sarebbero correttamente da collocarsi all'11 di *ḥazīrān*.

L'origine di queste usanze, soprattutto del *ṣabba al-māʿ*, è oggetto dell'interesse di

²¹Tritton, 1972, p. 145.

²²Al-Ṣulī, *Rādī*, p. 129. {Rif. 20c}.

²³Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 266.

vari autori, i quali forniscono diverse spiegazioni. A questo riguardo, la fonte più antica in proposito è il *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād*, che riporta in proposito quanto segue:

Pare che l'usanza del *ṣabb al-mā'*²⁴ sia nata all'epoca di Zaw b. Ṭahmāsb²⁴ 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 Gaʿfar Muḥammad b. ʿAlī b. al-Husayn²⁵ — 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 ʿIrāq. 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 Fulān²⁶». [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”²⁷.

²⁴Sovrano 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. *sadaq*), ma questo è riportato dal solo e Nuwayrī (Cristoforetti, 2002, pp. 298–300, 330–331).

²⁵Abū Gaʿfar al-Ġawād Muḥammad b. ʿAlī al-Riḍā (m. 195/811) Nono *imām* sciita duodecimano, meglio conosciuto come *imām* ʿAlī al-Riḍā. Celebre anche per la nomina a successore di al-Maʿmūn, 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 Baġdād (Capezzone e Salati, 2006, pp. 99–100).

²⁶Letteralmente traducibile con “i figli di Tizio”. È un modo per l'autore di riferirsi alla tribù in questione, della quale è ignote il nome.

²⁷Corano 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 *ṣabb al-mā'*.²⁸

Una versione più sintetica, ma del tutto simile a quella qui tradotta si ritrova anche nel *Kitāb muḥaḍarāt al-udabā'*, attribuita però al califfo al-Ma'mūn, nel contesto di una generale narrazione sulle origini del *nawrūz*, del *mihraġān* e del *sadaq*²⁹.

Yāqūt riporta una versione diversa, che lega l'uso del *ṣabb al-mā'* alle paludi irachene della regione Baṭā'iḥ, ma mantiene il legame con il versetto coranico citato anche nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. All'epoca di Bahrām Ğūr, cioè di Bahrām v (420-438), riporta infatti il geografo sull'autorità di alcuni *mawbad* di al-Ma'mūn, il fiume Diġla avrebbe cambiato violentemente il proprio corso, invadendo il territorio che in età islamica sarebbe stato conosciuto come Baṭā'iḥ. L'unico luogo di una certa importanza dell'area sarebbe stata la città di Ubulla³⁰, mentre Baṣra, precisa il *mawbad*, non era altro che un "normale villaggio". Il fiume in piena devastò la regione:

[Il Diġla si riversò nei villaggi e nelle città che si trovavano nel luogo [che ora è] Baṭā'iḥ. [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 Dio 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

²⁸Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, p. 364-365. {Rif. 6g}.

²⁹Al-Rāġib al-Iṣḥānī, *Muḥaḍarāt*, vol. IV p. 567.

³⁰Città a oriente di Baṣra, in epoca abbaside si trovava sul corso del fiume Diġla.

visto coloro che a migliaia uscirono dalle loro case per timor della morte e Dio disse loro «Morite», poi li resuscitò”³¹

Il passo è in realtà parallelo a quello riportato dal *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, in quanto 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 Ubulla, afflitta dalle conseguenze di una piena del Diġla. 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 con l'intenzione di islamizzare la festa i 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 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 Damā³² e si fornisce una spiegazione indicando nei fuochi di *nawrūz* uno strumento per la purificazione dell'aria³³. 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.

Al-Bīrūnī fornisce diverse spiegazioni per l'origine del *ṣabb al-mā'*. La prima coinvolge Sulaymān, nome coranico col quale l'autore intende probabilmente riferirsi a Ġamšīd, il mitico sovrano, che, nel giorno in cui recuperò il suo regno, ordinò al vento di portarlo in volo. Avvisato da un fringuello della presenza del suo nido, Salomone evitò di distruggerlo inavvertitamente e, in cambio, l'uccellino gli donò una locusta

³¹Yāqūt, *Muġam*, vol. I p. 451. {Rif. 29a}.

³²Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 215.

³³Al-Askarī, *Awā'il*, p. 279.

e versò un po' d'acqua dal suo becco sul sovrano. Poche pagine più avanti al-Bīrūnī riporta altre spiegazioni, forse separate da quella relativa a Sulaymān/Ĝamšīd perché desunte da una diversa fonte:

[Ĝam] ordinò alla gente di lavarsi con l'acqua³⁴, in modo da mondarsi dei loro peccati, e di fare così ogni anno [...]

Alcuni dicono che Ĝam [in quel giorno] ordinò che fossero scavati i canali e vi fosse condotta l'acqua. Per questo motivo la gente giò e si lavò nell'acqua che era stata addotta loro. Le generazioni successive considerarono di buon auspicio imitare le precedenti. Altri ritengono che fu Zaw³⁵ a condurre l'acqua nei canali, dopo che Afrāsyāb aveva distrutto tutte le dimore dell'Irānšahr.

Secondo un'altra versione, il motivo per il quale ci si lava [a *nawrūz*] è che il giorno è dedicato a Harūdā, che governa l'acqua. Per questo la gente si svegliava all'alba in questo giorno e andava 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 lancia³⁶ reciprocamente l'acqua addosso e si dice che i motivi sono gli stessi per i quali ci si lava. Secondo un'altra versione la ragione è la seguente: per un lungo tempo la pioggia non cadde nell'Irān-šahr, ma quando Ĝamšīd 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

³⁴Ar. “ʾiġtisāl bi-l-mā”.

³⁵Sovrano 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 *sadaq*, ma questo sarebbe riportato dal solo al-Nuwayrī (Cristoforetti, 2002, pgg. 298-331).

³⁶Ar. “rašš”

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.³⁷

Vediamo, dunque, che al-Bīrūnī sembra considerare il lavarsi nella mattina di *nawrūz* e il *ṣabb al-māʿ*³⁷ vero e proprio, cioè il lancio di acqua reciproco, come due usanze da considerarsi forse 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'*igtisāl*, cioè della pratica di lavarsi con acqua la mattina di *nawrūz*, sembra essere usanza privata e mancante del tono scherzoso del *ṣabb al-māʿ*³⁷ 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-māʿ*³⁷ 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-māʿ*³⁷, rendendo la distinzione tra le due di difficile definizione.

Sebbene gli usi del fuoco e dell'acqua risultino essere i più importanti, le fonti menzionano saltuariamente anche altri usi. Al-Bīrūnī riporta alcuni usi a lui riferiti dagli *aṣḥāb al-nayrangān*³⁸: 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 anno³⁹. L'impiego di zucchero o miele sembra legato alla notizia che vede Ğamšīd scoprire o inventare lo zucchero proprio a *nawrūz*⁴⁰ e non è casuale che lo zucchero sia tra gli oggetti che si presentavano ai re persiani la mattina di *nawrūz* secondo il cerimoniale descritto dall'autore del *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* (si veda la sez. 2.2).

Alcuni usi erano peculiari di certe città. Abbiamo notizia del fatto che a Iṣfahān, nel IV/X secolo, i festeggiamenti duravano sette giorni nel mercato del quartiere di Karīna⁴¹ e che la popolazione di Bagdād usava a *nawrūz* costruire una sorta di bambola:

³⁷Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 218. {Rif. 2h}.

³⁸Sachau traduce con "charm-mongers".

³⁹Al-Bīrūnī, *Ātār*, pp. 216-217.

⁴⁰Al-Bīrūnī, *Ātār*, p. 216.

⁴¹Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, p. 310

Dūbārahah è una parola straniera ed è il nome di un pupazzo grande come un ragazzino. La popolazione di Baġdād usa portare [la *dūbārahah*] sui tetti durante le notti del *nayrūz mu^ctaḍidī*⁴². Ci giocano e le vestono bene, con belle vesti e gioielli preziosi, decorando come si fa con le spose. Davanti si suonavano tamburi e flauti e si accendevano fuochi.⁴³

Il passo citato conferma ulteriormente la permanenza di celebrazioni per il *nayrūz mu^ctaḍidī* in ambito popolare a Baġdād, ma non è chiaro se la *dūbārahah* sia un'usanza di *nawrūz* trasferita al *nawrūz* riformato all'11 *ḥazīrān* o si tratti piuttosto di una pratica esclusiva del *nayrūz mu^ctaḍidī*. La questione, che purtroppo non possiamo sciogliere per mancanza di notizie in un senso o nell'altro, è di una certa rilevanza, perché, nel caso si attestasse una pratica celebrativa esclusiva del *nayrūz mu^ctaḍidī* sarebbe opportuno chiedersi se tale pratica non fosse già connessa a celebrazioni dell'11 *ḥazīrān* precedenti alla riforma di al-Mu^ctaḍid, magari legate a festività celebrate nella sola Baġdād. Queste considerazioni non possono essere altro che ipotetiche, ma va notato che, tra l'opera di al-Tanūḥī 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^ctaḍidī*.

Le notizie relative ai festeggiamenti di *nawrūz* fuori dagli ambienti di palazzo sono, come abbiamo visto, poco numerose nelle fonti letterarie di età abbaside. Un quadro completo è dunque impossibile per il momento da ricostruire, ma è possibile dire che sia il costume del *ṣabb al-mā^ṣ* sia quello dell'accensione di fuochi erano comuni lungo tutto il periodo considerato. È il costume del *ṣabb al-mā^ṣ* 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^rrīḥ Baġdād*, che nel primo caso costituiscono un vero e proprio ribaltamento

⁴²Su questo punto è da correggere la traduzione di Moreh, che ritiene l'espressione indichi il *nawrūz* al tempo di al-Mu^ctaḍid. Lo studioso nota inoltre che bambole simile a quelle descritte da al-Tanūḥī rimasero in uso in area irachena sino agli inizi del ventesimo secolo nei matrimoni delle spose musulmane (Moreh, 1992, p. 54).

⁴³Al-Tanūḥī, *Niṣwār*, vol. II p. 223.

di gerarchie costituite, nel caso specifico tra studenti e maestri. La *dūbārakah* descritta da al-Tanūhī, forse simile alle pupazze dei carnevali europei⁴⁴, e la comparsa in fonti successive al periodo di nostro interesse del *mir-e nowruzi*⁴⁵, “simile al re del carnevale della letteratura e del folklore medievale occidentale”⁴⁶, sono elementi che vanno a rafforzare la comunanza di pratiche, già adombrata nella sezione sulla *samāḡa*, tra *nawrūz* e carnevale, che, ricordiamo, è un capodanno posto a chiusura del ciclo invernale delle feste⁴⁷.

Inoltre, una relativamente cospicua messe di notizie, consente di confermare che a Baḡdād, con la riforma di al-Muṭaḍid le celebrazioni di acqua e fuoco, che paiono essere le principali delle celebrazioni di *nawrūz*, furono anch’esse dislocate o raddoppiate anche per il nuovo *nayrūz muṭaḍidī*. A questi si aggiunge anche l’uso di costruire delle bambole simili a spose, chiamate *dūbārakah*, ma non è chiaro se anche questo sia un costume trasferito dalle celebrazioni del *nawrūz* ella tradizione al *nayrūz muṭaḍidī*. Fino a quando il *nawrūz* dell’11 *ḥazīrān* 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 una alcuni tentativi di restaurazione o mantenimento della riforma di al-Muṭaḍid (si veda la sez. 3.2.2). La convergenza dei tre dati, palatino, popolare e amministrativo, milita a favore dell’ipotesi di una effettiva e relativamente continua applicazione del *nayrūz muṭaḍidī* in area mesopotamica.

⁴⁴Baroja, 1999 p. pp. 275-278.

⁴⁵Un simile rituale era inoltre parte delle celebrazioni della festa di Akītū presso i babilonesi (Bimead, 2002).

⁴⁶Eng, “A particular custom was the enthroning of the “Nowruzian ruler” (*mir-e Nowruzi*, somewhat similar to the lord of misrule in Medieval Western literature and folklore)” (Shahbazi, 2009).

⁴⁷Sanga, 1989, p. 7.

5 Sincronismi tra *nawrūz* e altre festività

In questo capitolo ci proponiamo di studiare le notizie relative a occorrenze del *nawrūz* in prossimità con festività del calendario islamico o del mese sacro di *ramadān*. L'interesse per la questione è duplice. In primo luogo, lo studio di tali sincronismi ci permette di capire come la coincidenza o la prossimità tra feste appartenenti a diversi ambiti culturali e religiosi e individuate in base a specifici sistemi calendariali costituissero un fatto degno di essere registrato, testimoniando della diffusione di una tendenza ampiamente attestata nella letteratura dell'epoca, che trova piena consonanza nella coeva produzione storiografica bizantina (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^cyād* islamiche può talora costituire valida spia del rapporto esistente tra la principale festività di origine extra-islamica dell'epoca abbaside e il modo in cui era percepito l'*islām*. Risulta allora particolarmente importante capire quale strategia si adottasse, per esempio, negli anni in cui l'obbligo di digiuno nel mese di *ramadān* andava a interdire i festeggiamenti di *nawrūz*.

Al-Ṭabarī menziona, per l'anno 239/854 la coincidenza del *nawrūz* della Domenica delle palme, il 20 di *dū al-qa^cda*, con la domenica del 22 *nīsān*/aprile. La corrispondenza è corretta e al-Ṭabarī riporta che “I cristiani ritenevano che le due date non si fossero mai incontrate in epoca islamica”¹, dimostrando in questo come

¹Al-Ṭabarī, *Ta^rīḥ*, vol. XII p. 1420.

soprattutto da parte cristiana vi fosse all'epoca attenzione a tali fenomeni sincronici. Va notato in proposito che lo stesso autore riferisce, per l'anno 244/859 di una coincidenza tra *ʿīd al-aḏḥā*, *pesach* e Domenica delle palme che risulta parzialmente inesatta. Infatti, in quell'anno *ʿīd al-aḏḥā* cadde domenica 19 marzo, mentre il primo giorno di *pesach* cadde il 23 dello stesso mese².

Un'altra convergenza di date significative registrata nel *Kitāb taʿrīḥ al-rusul wa al-mulūk* si ebbe nel 268/882. In quell'anno — riporta al-Ṭabarī — “il mese di *ramadān* iniziò con una domenica. La seconda domenica di *ramadān* fu la Domenica delle Palme la terza Pasqua, la quarta *nayrūz* e la quinta fu l'ultimo giorno del mese”³. Nel 268/882 *ramadān* iniziò il domenica 25 marzo e il *nawrūz* cadde domenica 22 *ramadān*/15 aprile. Questi medesimi sincronismi sono citati anche da Ibn al-Aṭīr e Ibn al-Ġawzī, ma, nelle opere a carattere storiografico da noi consultate, non abbiamo riferimenti ad altri casi di questo genere o, più generalmente, a quegli anni in cui *nawrūz* e feste islamiche arrivavano, se non a coincidere, quantomeno ad essere particolarmente prossime. Tali riferimenti, invece, abbondano nelle fonti desunte dalla letteratura poetica, in particolare nelle opere di due celebri poeti dell'età abbaside, Ibn al-Rūmī e Miḥyār al-Daylamī, che prenderemo in considerazione più in là nel prosieguo di questo stesso capitolo. Prima, però, è il caso di rilevare come questo dato generale suggerisca che l'interesse per i sincronismi fosse legato più ai festeggiamenti di alcuni circoli piuttosto che ad ambiti culturali più ampi.

A dare maggior spessore a questa impressione concorre il fatto che, come possiamo osservare dalla tavola in appendice (si veda a p. 276), durante la vita di al-Ṭabarī, gli anni in cui il *nawrūz* cadde in prossimità di *ʿīd al-fiṭr* furono due, il 269/883 e il 303/916. Una notevole prossimità tra *nawrūz* e *ʿīd al-aḏḥā* si verificò nel 241/856 e nel 303/916. Particolarmente importante è la prima di queste date, in quanto il *nawrūz*, cadendo in quell'anno l'11 *dū al-ḥiġġa*/21 aprile, si collocava nel proseguimento dei festeggiamenti di *ʿīd al-aḏḥā*, vale a dire nei giorni del *tašrīq*, che estendono le celebrazioni connesse a questa festa islamica fino al 13 *dū al-ḥiġġa*. Questi sincronismi

²Gil, 1992, p. 466.

³Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ*, vol. XIII p. 2024.

non vengono segnalati né da al-Ṭabarī, né da altri autori. Ciò permette di concludere che la semplice vicinanza tra festività non fosse ritenuta notizia importante di per sé e quindi degna di essere menzionata, riportata e ricordata⁴, quantomeno dagli storiografi che produssero opere in arabo.

Diversamente, sul piano meramente quantitativo, nel *dīwān* di Ibn al-Rūmī sono conservate varie composizioni prodotte in occasione di sincronismi o prossimità tra *nawrūz* e festività islamiche. Un primo caso riguarda la coincidenza tra il capodanno iranico e *ʿīd al-aḏḥā* e si tratta di un *madīḥ* dedicato a Abū Ṣaqr Ismāʿīl b. Bulbul, visir del califfo al-Muʿtamid — chiaramente su indicazione del fratello al-Muwaffaq, vero detentore del potere negli anni del califfato di al-Muʿtamid — e investito di pieni poteri in ambito amministrativo:

Gioisci nella festa del sacrificio e dell'*islām* e nella festa della gioia, del sereno sorriso.

Due feste, *aḏḥā* e *nawrūz*, come fossero un sol giorno [a unire] le tue azioni: disgrazia [ai nemici] e favore [agli amici]⁵.

[Tu,] buon consigliere, balsamo per le anime. [Tu,] che strappi lo spirito al corpo-

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 *nayrūz* 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 non è pioggia.⁶

La prossimità tra le due feste e i dati cronologico-biografici disponibili per il poeta e per il suo patrono permettono di datare la composizione. Ibn al-Rūmī nacque a Bagdād nel 221/836 e morì, secondo la datazione più tarda e più accreditata, nel 283/896. Nel corso dei suoi sessanta anni di vita *ʿīd al-aḏḥā* e *nawrūz* non coincisero mai perfettamente, ma in due occasioni l'intervallo tra i due si ridusse a pochi giorni.

⁴Va notato che, nei casi menzionati da al-Ṭabarī, è sempre coinvolta una festa cristiana, in particolare Pasqua o la Domenica delle palme. Potrebbe ipotizzarsi che l'attenzione a questo genere di coincidenze fosse maggiore negli ambienti cristiani, sebbene questa ipotesi necessiti di essere verificata attraverso uno studio specifico, volto soprattutto a chiarire la cospicua rilevanza che la Domenica delle palme pare abbia rivestito nello ʿIrāq del III/IX secolo.

⁵Questi primi due versi compaiono anche nell'opera antologica *Kitāb al-tadkīra al-ḥamdūniyya* (Ibn Ḥamdūn, *Tadkīra*, vol. IV p. 171).

⁶Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI. pp. 2246-2247. {Rif. 21b}.

In particolare il 10 *dū al-ḥiġġa* 241/20 aprile 856 cadde il giorno immediatamente precedente il *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-adḥā* il 15 aprile e *nawrūz* il 13 dello stesso mese. Siccome Ismāʿīl b. Bulbul (230-278/845-892) era nel 241/856 appena undicenne, è certamente da preferirsi la seconda ipotesi. In proposito, poiché ci stiamo riferendo ad anni successivi alla riforma pianificata da al-Mutawakkil è bene sgombrare il campo dall'eventualità che si stesse qui festeggiando un *nawrūz* riformato al 17 *ḥazīrān*. Infatti, il 17 *ḥazīrān* non coincise mai, in quel turno d'anni, con lo *ʿīd al-adḥā*. Il primo momento in cui si diede prossimità tra 17 *ḥazīrān* e *ʿīd al-adḥā* fu nel 269/883, quando lo *ʿīd al-adḥā* cadde appena tre giorni dopo, cioè il 20 giugno, data che però è troppo tardiva rispetto all'anno in cui fu emanata la riforma di al-Mutawakkil — e si tenga presente che da numerose fonti sappiamo anche dell'abbandono del *nawrūz* del 17 *ḥazīrān* a seguito dell'assassinio di al-Mutawakkil — e di cui, il passo in questione costituirebbe l'unica menzione. Inoltre, riteniamo che nel 269/883 Ibn al-Rūmī avrebbe presenziato ai festeggiamenti di *nawrūz* (tradizionale) di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir, come indicherebbe una sua *qaṣīda* che riferisce della 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.

Incitate alla corsa con le briglie, sul punto di superare, nel desiderio, quanto
più speravano⁷.

Sono comprese in un periodo di venti [giorni], e curano ogni amarezza.⁸

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 cosa del genere accadde solo nel 269/883, allorché la Pasqua cadde il 31 marzo, *pesach* il 7 aprile, lo *ʿīd al-fiṭr* il 13 aprile e il

⁷Su questo verso è stata proposta un'analogia con le corse dell'ippodromo di Samarra, al cui centro era eretto un baldacchino come alloggiamento del califfo (Gruendler, 2003, p. 46).

⁸Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI p. 2011. {Rif. 21c}.

nawrūz il 15 aprile. Un'ulteriore particolarità di questo passo è l'identificazione del *nawrūz* come festa religiosa, al pari delle altre tre citate e così chiaramente considerata rappresentare occorrenza religiosa del credo zoroastriano. Tuttavia, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, le celebrazioni di *nawrūz* non era certo prerogativa esclusiva della sola comunità zoroastriana. Del resto non lo sono neppure oggi. Un'impostazione del discorso relativo, che vede nel *nawrūz* una manifestazione per eccellenza della religiosità zoroastriana, non si ritrova in alcun altro passo nelle nostre fonti se non in quelli che ne parlano come di *ʿīd al-mušrikīn*, cioè nelle poche fonti che tendono a stigmatizzare le celebrazioni del *nawrūz* in chiave di rigorismo religioso musulmano (Argomento trattato per esteso nella sez. 2.6). Anzi. In alcuni casi, si parla esplicitamente del *nawrūz* come di un momento di celebrazioni *tipologicamente* differenti da quelle religiose e un caso esemplare è la distinzione tra festeggiamenti di *nawrūz* religiosi e festeggiamenti mondani impiegata dallo stesso Ibn al-Rūmī (si veda a p. 145). Ci pare dunque legittimo ritenere che il poeta si sia preso la libertà di porre il *nawrūz* sullo stesso piano di altre note feste religiose, in ciò confortato dal fatto che, per gli zoroastriani, la festa aveva ed ha comunque anche un carattere religioso⁹.

Sappiamo anche di un altro caso in cui Ibn al-Rūmī compose una *qaṣīda* in lode di ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir, in occasione di un *nawrūz* e uno *ʿīd al-fiṭr* molto prossimi tra loro. 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 *ʿīd al-adḥā*. Infatti, parlandone, egli può agevolmente alludere alla duplice natura antitetica del patrono, il quale sarebbe generosissimo con gli amici (a questi doni con abbondanza) e inflessibile coi nemici (a questi toglie la vita). Ecco che invece, per lo stesso autore, *nawrūz* e *ʿīd al-fiṭr* svolgono funzioni che sono assimilabili:

Fiṭr e *nawrūz* appaiono assieme, occasioni di gioia senza tristezza.

Sono due virenti benedizioni, volte a rimuovere disgrazie e difficoltà.¹⁰

La datazione più probabile per questa composizione è il 269/883, quando lo *ʿīd al-fiṭr*

⁹Boyce, 1979, p. 74.

¹⁰Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. III p. 1308. {Rif. 21d}.

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. Ecco infatti che 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* cadde durante il mese di *ramaḍān*, mese in cui erano interdetti festeggiamenti di altro genere. Lo *‘īd al-fiṭr* libera il fedele dall’obbligo del digiuno, così come il *nawrūz* libera il mondo dalle ristrettezze della stagione invernale. 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:

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.¹¹

La *qaṣīda* in questione si può datare con precisione tenendo presente l’indicazione della coincidenza della mattina di *nawrūz* con una domenica di *ramaḍān*. Nel corso della vita di Ibn al-Rūmī questa coincidenza si verificò solo il 22 *ramaḍān* 268/15 aprile 882. Il fatto che i festeggiamenti di *nawrūz* potessero essere rimandati o anticipati in modo da ovviare all’inopportuna sovrapposizione delle celebrazioni per il capodanno con il digiuno del mese di *ramaḍān* è confermato anche da altre fonti. Abbiamo già visto che, in occasione del *ramaḍān* si anticiparono i festeggiamenti del *nayrūz mu‘taḍidī* che, altrimenti, sarebbe caduto al secondo giorno del mese sacro¹².

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

¹¹Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. II pp. 685-686. {Rif 21e}.

¹²Al-Ṣulī, *Rāḍī*, p. 129.

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 questi, 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 *ramadān*] contrastava [col *nawrūz*] e ci si piegava al suo retto governo, accordandogli preferenza.¹³

La *qaṣīda* si apre con il riconoscimento, da parte del poeta, dell'eccezionalità costituita dal celebrare il *nawrūz* durante il mese di *ramadān*. Il dato è da subito connesso alle buone qualità di °Ubaydallāh b. °Abdallāh b. Ṭāhir, i cui costumi per la celebrazione di *nawrūz* ne farebbero festa del tutto compatibile con le prescrizioni sciaraitiche per il mese di *ramadān*. Tuttavia, Ibn al-Rūmī non ignora il fatto che questa posizione espone il fianco a critiche severe:

[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!».¹⁴

I cinque versi qui tradotti costituiscono un sunto delle critiche di cui dicevamo. Sebbene queste siano esposte 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

¹³Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI pp. 2609-2610. {Rif. 21f}.

¹⁴Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI p. 2610. {Rif. 21g}.

tenuto da °Ubaydallāh b. °Abdallāh b. Ṭāhir poteva suscitare. Tant'è che il poeta procede senza indugio a presentare la sua difesa del patrono:

Ma ecco ciò che rispondo a quel che si chiede e lo faccio come lo fa l'uomo
che sa di dialettica:

Il fratello non viola [i diritti] del fratello se rende più lieve la prova che
questi impone ai propri figli.

[Il *nawrūz*] riversa frescura ai corpi e placa l'arsura dei suoi digiunanti.

Placa loro la sete e così [quelli] ritornano al benessere e a un diversivo.

Inoltre [con l'acqua] si lava le macchie del peccati, e le conseguenze delle
azioni riprovevoli.

In modo analogo [il *ramaḍān*] l'uno proibisce l'acqua nel seguire la via che
è la sua

Pur somigliando al fratello, tuttavia [il *nawrūz*] veste a festa chi obbedisce
[al *ramaḍān*].

Questi interdice l'acqua e il cibo per rimandarne il godimento alla piacevole
ombra della vita.

E proibendoli li rende medicina che reca purezza.

La gioia del principe è resa fausta da Dio, che ne è sostegno, eppur
l'invidioso l'aborre.

I due Iddio li ha uniti per buona pace di chi a lui si rivolge.

Forse al principe tocca di sentire rimostranze, [ma] io e tutti noi lo
difendiamo!

La Prova raddoppia la ricompensa nel digiuno [e] sovente c'è del bene in
ciò che detestiamo.¹⁵

La risposta di Ibn al-Rūmī, riconosciuto anche dai contemporanei come un poeta dalle spiccate doti dialettiche e dallo stile marcatamente ispirato dai dibattiti religiosi e filosofici dell'epoca¹⁶, da un lato assimila la pratica del *ṣabb al-mā'* alle abluzioni rituali, dall'altro spiega che il suo patrono, rispettando il digiuno e rinviando i festeggiamenti alla sera, ha soddisfatto quanto imposto da Dio ed è dunque legittimo che egli conceda quanto dovuto al *nawrūz* secondo tradizione.

L'argomento del rapporto tra *nawrūz* e feste islamiche è, come abbiamo visto, affrontato a più riprese da Ibn al-Rūmī, che, tuttavia, non è l'unico poeta a essersi confrontato con una tale tematica. Infatti, nel *Kitāb al-aḡānī*, tuttavia, sono riportati

¹⁵Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. VI pp. 2610-2611. {Rif. 21h}.

¹⁶McKinney, 2004, p. 295.

i versi di ʿAbdallāh b. ʿAbbās al-Rabīʿī, poeta e *mugannī* alle corti di al-Rašīd e al-Wāṭiq:

Scrisse per il *nayrūz* coincidente con la notte del dubbio tra i mesi di *ramaḍān* e *šaʿbān* a Muḥammad b. al-Ḥārīt b. Busunḥur:

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.¹⁷

Nel *Kitāb al-aḡānī* i medesimi versi ricorrono anche qualche pagina prima, accompagnati dalla sola attribuzione al poeta che li compose e ricondotti ad un anno in cui “*nayrūz* e *ramaḍān* s'incontrarono”, ma senza che venga esplicitata la coincidenza con il 1° *ramaḍān*. Data, comunque, 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 *ramaḍān*, possiamo con ragionevole sicurezza ritenere che al-Rabīʿī abbia effettivamente composto queste rime per un *nawrūz* in sincronia con l'inizio del mese del digiuno. In virtù di queste considerazioni, pare dunque legittimo datare i versi al *nawrūz* del 1° *ramaḍān* 163/10 maggio 780. Sembra potersi desumere che, in quel caso, i festeggiamenti del giorno furono cancellati e tutto fu rimandato alla notte seguente, una 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 ʿUbaydallāh, nel 266/880 celebrò il *nawrūz* anche con l'uso del *ṣabb al-māʿ*² nelle ore in cui acqua e cibo erano consentite, nonostante quell'anno *nayrūz* cadesse nel mese di *ramaḍān*.

L'ipotesi secondo cui, quando il *nawrūz* cadeva verso la fine del mese di *ramaḍān*, era pratica comune rinviare i festeggiamenti al 1° *ṣawwāl* trova conferma anche nei seguenti versi tratti da una *qaṣīda* del poeta di età buide Miḥyār al-Daylamī:

¹⁷Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Aḡānī*, vol. IXX p. 249. {Rif. 13d}.

Inaugura il *fiṭr* gridando: «Festeggiate il *nayrūz*: diventa lecito l'illecito e ci si svincola dai vincoli».

La luna piena fa cenni d'invito allo *ʿīd*: «Rallegrati, giacché la festa è arrivata». ¹⁸

La *qaṣīda* in questione è dedicata a tale Ṣāḥib Abū al-Qāsim, identificabile Abū al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥīm, *nāqīb al-nuqabāʾ* tra il 372/983 e il 384/994. Come appare chiaro dal testo, l'occasione è uno *ʿīd al-fiṭr* prossimo al *nawrūz*. Nella vita di Miḥyār al-Daylamī ciò avvenne solo in prossimità del *nawrūz* nell'anno 406/1016. Più precisamente il *nawrūz*, che quell'anno cadde il 12 marzo, fu la vigilia dello *ʿīd 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 a rompere, celebrando il *nawrūz*, i divieti imposti per il digiuno nel mese di *ramaḍān*.

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

[Miḥyār al-Daylamī] scrisse a Ṣāḥib Abū al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥīm, che si trovava a Wāṣit per fargli gli auguri per la festa del *nayrūz* e del *fiṭr*, le quali capitavano assieme, e per porgergli i suoi saluti, ricordando il motivo ornamentale della veste d'onore invernale, [ormai] dismessa. ¹⁹

Ci pare improbabile che Miḥyār al-Daylamī abbia inviato allo stesso destinatario due distinte *qaṣīda* in occasione della stessa festa. Una spiegazione possibile, per la presenza nel *dīwān* di Miḥyār di due composizioni entrambe in occasione tanto del *nawrūz* e dello *ʿīd 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. Una diversa ipotesi, a nostro parere più solida, è però quella che prevede una correzione della datazione della prima tra le due composizioni appena prese in esame. Tale *qaṣīda*, infatti, potrebbe a ragione datarsi all'anno precedente, il 405/1015, se, come sembra

¹⁸Al-Daylamī, *Dīwān*, vol. I p. 233. {Rif. 30a}.

¹⁹Al-Daylamī, *Dīwān*, vol. I p. 253. {Rif. 30b}.

essere stata pratica comune, in quell'anno si attese lo *ʿīd al-fiṭr* per festeggiare il *nawrūz*. In quell'anno il *nawrūz* cadde il 19 *ramaḍān*/13 marzo e si sarebbe atteso quindi i 1° *šawwāl* per celebrare degnamente il capodanno iranico. Tale seconda ipotesi — che risolve la presenza di due composizioni riferite alla vicina celebrazione di *nawrūz* e *ʿīd al-fiṭr* — permette, per di più, di contestualizzare meglio le parole di Mihyār al-Daylamī nella prima delle due composizioni, che alludono chiaramente alla funzione liberatrice svolta dallo *ʿīd al-fiṭr* nei confronti del *nawrūz*.

Nonostante il permanere di un certo grado di incertezza nella datazione di alcune delle composizioni poetiche prese in esame nel presente capitolo, alla luce delle nostre fonti possiamo dire che, quando il *nawrūz* cadeva in coincidenza o prossimità di *aʿyād* islamiche, non si ponevano problemi e, in particolare, Ibn al-Rūmī scorge un'analogia tra il capodanno iranico e *ʿīd al-fiṭr*. Al contrario, in caso di *nawrūz* durante il digiuno di *ramaḍān* si tendeva ad anticipare o posticipare i festeggiamenti. Stando a quando si può desumere dalle fonti, tale pratica sarebbe stata però solo tendenzialmente applicata. 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, a questo proposito, che Ibn al-Rūmī dedicò un'intera *qaṣīda* alla giustificazione dei festeggiamenti del *nawrūz* del 266/880, per il quali ʿUbaydallāh b. ʿAbdallāh 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 necessaria alcuna giustificazione se non, piuttosto, nei confronti del *nawrūz* stesso. Una discrepanza significativa se si tiene presente che patrono, poeta e occasione erano precisamente i medesimi. La condotta del poeta e *mujannī* ʿAbdallāh al-Rabīʿī 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 muʿtadidī*. Come abbiamo visto

nel capitolo 4 — dedicato ai festeggiamenti di strada — e nella sottosezione 3.2.2 — sulla riforma che, nel 282/895, per volere del califfo al-Mu^ctaḍid ricollocò il *nawrūz* in seno a calendario siriano, nell'area di Baġdād — il *nawrūz* riformato dell'11 *ḥazīrān* fu effettivamente festeggiato in ambito di strada e di palazzo. È dunque legittimo chiedersi se, anche nel caso del *nayrūz mu^ctaḍidī* 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 (si veda a p. 210). passo dal *Kitāb aḥbār al-Rādī*, 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^ʿ* — di *nawrūz* nel 328/940, in quanto, quell'anno, il *nawrūz* cadeva il 2 *ramaḍān*²⁰. Ora, poiché il 2 *ramaḍān* 328 coincide con l'11 giugno 940, è certo che al-Ṣulī si stia qui riferendo al *nayrūz mu^ctaḍidī* 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 tendenzialmente valida anche per il *nayrūz mu^ctaḍidī*.

²⁰Al-Ṣulī, *Rādī*, p. 129.

6 Conclusioni

Lo studio del *nawrūz* in epoca abbaside condotto nel presente lavoro di tesi è stato qui condotto attraverso il reperimento e l'analisi di dati tratti da fonti di natura letteraria che potessero permetterci di fornire risposte ai quesiti di ordine storico posti dalla presenza e dalla diversa valenza che il *nawrūz* ebbe in vari ambiti della società abbaside. Nello stabilire le linee lungo le quali condurre la ricerca, ci siamo infatti posti quale questione fondamentale il perché della presenza di una tanto considerevole messe di notizie e di una così ampia gamma di riferimenti al *nawrūz* nelle fonti in arabo dell'età abbaside. All'interno dei tre ambiti definiti nell'introduzione (p. 6) come palatino, amministrativo e popolare, uno sguardo complessivo ai passi raccolti ci rende evidente che il *nawrūz* rivestì per gli autori considerati una considerevole rilevanza sotto cinque aspetti in particolare. Infatti, nel contesto dei tre ambiti or ora menzionati, i nostri autori si interessano al fenomeno *nawrūz* principalmente sotto uno o più dei seguenti aspetti:

- Il *nawrūz* raccoglie l'interesse degli autori in quanto eredità della Persia preislamica, ritenuta per varie ragioni e a vario titolo importante. Così che il *nawrūz* risulta argomento meritevole di trattazione sia in quanto elemento cardine del calendario solare dei persiani antichi sia in quanto elemento culturale di estrema rilevanza nel contesto del complessivo portato iranico alla produzione culturale del loro ambiente di formazione. L'interesse per il *nawrūz* in questo senso è di natura eminentemente politica e si sviluppa come narrazione del legame tra il *nawrūz* e le storie tradizionali dei sovrani mitici dell'Irān antico. Questo aspetto, come abbiamo argomentato più ampiamente in apertura al

capitolo 2 relativo alle celebrazioni di palazzo, è riconducibile all'ambito palatino in quanto la rappresentazione da parte delle *élites*, che a quell'ambito afferivano, delle costumanze e delle origini del *nawrūz* è da considerarsi un'importante espressione delle concezioni che gli ambienti di palazzo dell'epoca abbaside svilupparono in relazione al tema della regalità (legittimità del sovrano) e della giustizia (relazione del sovrano con i propri sudditi/cortigiani) in chiave universale.

- Il *nawrūz* assume, molto spesso, grande rilevanza in quanto espressione degli usi propri della corte califfale e degli ambienti socialmente circostanti a questa. Ci riferiamo qui sia ai passi che parlano di singole celebrazioni o raccontano fatti, aneddoti o *exempla* contestualizzati durante celebrazioni di *nawrūz* a palazzo, sia alla trattazione, che potremmo dire normativa, fornita nel *Kitāb al-tāğ*. A questo aspetto possiamo ricondurre anche le composizioni in lode di sovrani e patroni in occasione delle celebrazioni di *nawrūz*, che costituiscono una testimonianza particolarmente interessante ai fini della ricostruzione storica, in quanto coeve ai fatti menzionati e, soprattutto, soggette ad un'evoluzione nel corso dei tre secoli presi in esame. Tale evoluzione ci ha permesso di avanzare una proposta di periodizzazione per le celebrazioni di *nawrūz* nel loro complesso (sez. 2.4). Questo aspetto è direttamente da ricondursi all'ambito palatino.
- Il *nawrūz* compare nelle nostre fonti per via del ruolo di riferimento rivestito nel sistema calendariale impiegato presso l'apparato fiscale del califfato nelle regioni di tradizione amministrativa sasanide (si veda su questo punto la sez. 3.1). In quelle terre il *nawrūz* era collocazione della scadenza amministrativa detta *iftitāḥ al-ḥarāğ*, usualmente tradotta con l'espressione "apertura dell'annata fiscale" e indicante l'inizio delle procedure di riscossione della principale forma di tassazione agricola dell'epoca, appunto il *ḥarāğ*. Le fonti, in merito, si interessano in particolare delle riforme volte a risolvere con provvedimenti *ad hoc* l'annosa questione posta dall'arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni (si veda p. 151).

- In un numero più limitato di casi, da ricondurre all’ambito popolare, emerge la rilevanza delle celebrazioni del *nawrūz* presso gli ambienti esterni al palazzo, che nella nostra trattazione abbiamo definito come “celebrazioni di strada”. Il numero, apparentemente esiguo, delle notizie legate a questo aspetto delle celebrazioni di *nawrūz* è da attribuirsi allo scarso o nullo interesse degli ambienti di palazzo per le questioni dell’*ahl al-‘amma*. In quest’ottica, già il fatto che si possa parlare di un sia pur ristretto *corpus* di fonti per le celebrazioni di strada del *nawrūz* è segno della grande rilevanza di queste ultime, rilevanza che finì con l’attirare l’attenzione anche di autori generalmente non interessati alle vicende del popolino.
- Un numero, anch’esso esiguo, di passi si rileva l’interesse dell’autore per gli anni in cui il *nawrūz* cadde in coincidenza o nei pressi di feste riconducibili ad altri sistemi calendariali. Trattando questo aspetto, occorre distinguere nettamente le fonti in prosa da quelle in poesia. Nelle prime, infatti, sembra potersi rilevare un certo influsso delle locali comunità cristiane, forse più attente ai fenomeni di sincronismo tra festività di diversi sistemi calendariali, in quanto — bisogna notare — questi fenomeni vengono registrati solo quando tali sincronismi coinvolgono anche date di rilievo liturgico per i cristiani. Per converso, nella letteratura poetica, abbiamo una corposa produzione d’occasione nel caso di vari *nawrūz* che caddero in prossimità o coincidenza con *a‘yād* islamiche o con il digiuno di *ramadān* soprattutto da parte di tre poeti: Ibn al-Rūmī, ‘Abdallāh b. al-‘Abbās al-Rabī‘ī e Mihyār al-Daylamī. I passi relativi sono da ricondursi, a seconda dei casi, all’ambito palatino o a quello popolare.

Questi sono gli aspetti principali sotto i quali gli autori menzionano, talvolta trattandolo come tema principale d’interesse, il *nawrūz* e le sue celebrazioni in un consistente numero di passi tra loro eterogenei sotto molti aspetti, quali il genere letterario, l’argomento, l’epoca. I punti sopra sintetizzati sollevano a loro volta nuovi quesiti. Infatti, dato che un certo numero di passi si ritrova disperso in una messe di fonti molto varia sia sotto il profilo cronologico sia sotto quello tematico, se ne può

dedurre che la festa conobbe rilevanza altrettanto varia. In virtù di ciò, per affrontare in maniera esaustiva la questione fondamentale posta in apertura sulle ragioni per la consistente presenza di menzioni del *nawrūz* nella letteratura di epoca abbaside, occorre soffermarsi su ciascuno dei summenzionati cinque aspetti.

La prima questione che si pone riguarda l'evolversi storico delle celebrazioni di *nawrūz*, che è possibile affrontare limitatamente agli ambienti di palazzo per via della scarsità di notizie relative alle celebrazioni di strada. Essa è stata affrontata ponendo le seguenti domande:

- 1) Quale fu l'evoluzione storica delle modalità in cui si celebrò il *nawrūz* in epoca abbaside?
- 2) Quale fu il valore di tali celebrazioni e dunque il significato attribuito al *nawrūz*?
- 3) Come si collocavano le celebrazioni di *nawrūz*, festa di chiara origine extra-islamica, rispetto all'*islām*, così come percepito nelle nostre fonti?

La seconda questione verte sul ruolo amministrativo del *nawrūz*. A questo proposito ci siamo chiesti:

- 4) Su quali basi testuali possiamo affermare che il *nawrūz* fu, nelle terre di tradizione amministrativa sasanide, sede dell'*iftitāh al-ḥarāḡ*?
- 5) Cosa si può dire della realtà storica delle richieste e dei tentativi di rinvio a fini fiscali del *nawrūz*, attribuiti in un ben noto passo del poligrafo al-Bīrūnī ai califfati dell'omayyade Hišām b. ʿAbd al-Malik e degli abbasidi al-Rašīd e al-Mutawakkil?
- 6) Quale fu l'effettiva portata del rinvio del *nawrūz* all'11 *ḥazīrān* ordinato da al-Muʿtaḍid nel 282/895, sia in termini di adeguamento al provvedimento di riforma negli anni successivi del *nawrūz* riformato, detto *muʿtaḍidī*, sia per quanto riguarda la ricezione del provvedimento a livello locale?
- 7) Il *nawrūz muʿtaḍidī* fu una mera scadenza amministrativa o si trasformò in vero e proprio 'nuovo' *nawrūz*, mantenendo intatta la propria valenza politica e importanza sociale tanto in ambito di strada quanto di palazzo?

La terza questione concerne la realtà storica — a nostro parere innegabile — delle celebrazioni di strada del *nawrūz*. Su questo aspetto l'indagine deve partire dal

riconoscimento di una generale penuria di passi sui quali lavorare, dovuta ad un minore interesse da parte degli autori dell'epoca per le vicende dell'*ahl al-ʿāmma* rispetto a quelle dell'*ahl al-hāṣṣa*. In questo senso abbiamo ritenuto inevitabile limitare l'indagine a due domande di ordine generale:

8) Quali furono le principali modalità con le quali era celebrato il *nawrūz* in questi ambienti?

9) Il *nawrūz muʿtadidī* fu celebrato come il *nawrūz* del 1° *farwardīn*?

In queste conclusioni intendiamo riprendere quanto esposto sinora, fornendo un quadro complessivo della storia del *nawrūz* in epoca abbaside sulla base delle fonti in arabo del periodo.

Alla prima domanda che si siamo posti siamo ora in grado di rispondere con una proposta di periodizzazione, per i tre secoli considerati, dell'evoluzione delle celebrazioni abbasidi di *nawrūz* e della loro rilevanza nel contesto del discorso politico dell'epoca. Il primo dato fornito dalla nostra ricerca è stato la definizione di quali furono le principali modalità di celebrazione del *nawrūz* in questi contesti. In particolare, sin dalle prime fasi della nostra ricerca è risultato evidente che, per il periodo considerato nel suo complesso, le celebrazioni di palazzo, in occasione del *nawrūz*, si strutturarono come *maġlis* comprendenti l'omaggio tramite donativi, composizioni poetiche di accompagnamento ai doni, *madīḥ* da parte di poeti professionisti, rappresentazioni o giochi definiti *samāġa* (si veda su questo la sez. 2.5) e probabilmente giochi d'acqua, ai quali, però, le fonti accennano solo raramente. L'ampio numero di fonti prese in esame ci ha permesso di indicare nei doni di *nawrūz* la pratica fondamentale di tali celebrazioni. L'imprescindibilità del 'dono di *nawrūz*' nel contesto delle celebrazioni di palazzo è affermata esplicitamente da vari autori ed è costantemente menzionata tra le pratiche di *nawrūz* nella letteratura aneddótica. Fatto di assoluta importanza è che i doni di *nawrūz* rispondevano ad una stringente logica gerarchica, nella quale il ricevente era il centro del circolo sociale di appartenenza

del donatore, come, per eccellenza, è il caso del califfo rispetto al cortigiano o del patrono rispetto al *nadīm* o allo *šāʿir* di turno. In ogni caso, per esigenze di esposizione diacronica, prima di trattare la nostra proposta di periodizzazione relativa al periodo abbaside, è necessario spendere alcune parole a proposito dei dati che possiamo estrapolare dalle nostre fonti sul periodo omayyade.

È ben noto che il *nawrūz* non scomparve con la conquista islamica dei territori sasanidi per ricomparire d'un tratto con l'avvento degli abbasidi al potere califfale. Anzi, per un certo periodo sotto gli omayyadi i doni di *nawrūz* e *mihraġān* furono persino considerati una tassazione a tutti gli effetti, la quale, come abbiamo proposto, fu regolamentata durante il governatorato al-Ḥaġġāġ b. Yūsuf e poi abolita sotto ʿAbd al-Malik, almeno in quanto tassa. Infatti, l'intervento dell'energico governatore arabo, presumibilmente inserito nella sua generale politica di contrasto alla corruzione, era evidentemente volto a normare una situazione in cui tali doni erano già corrisposti a titolo individuale ai notabili della regione, in forme che potevano facilmente sconfinare nella corruzione. Se però sappiamo del ruolo del *nawrūz* per le questioni fiscali del periodo omayyade, le nostre fonti non permettono di sondare in alcun modo quali fossero gli usi propri delle celebrazioni di *nawrūz* durante quello stesso periodo.

Tornando ai secoli di nostro interesse, per formulare la proposta di periodizzazione di cui dicevamo è utile guardare ai passi, di natura potremmo dire aneddotta, che parlano di celebrazioni di palazzo in occasione del *nawrūz*. I resoconti riferiti all'epoca precedente al califfato di al-Maʿmūn sono rari, sebbene non del tutto assenti e hanno un carattere spiccatamente privato. Un passo riferito all'epoca di al-Mahdī descrive la cerimonia di consegna dei doni al califfo, confermando che, già sotto i primi califfi abbasidi, i doni di *nawrūz* erano contemplati tra gli usi di corte. Il fatto che, in quel contesto, il poeta di professione Abū al-ʿAtāhiyya non abbia omaggiato il califfo con un panegirico è sintomatico del fatto che, almeno in questa prima fase, i *madīḥ* non facevano parte dei costumi di *nawrūz*, perlomeno non nella forma di *qaṣīda* per l'occasione e indipendentemente dalla consegna di doni di *nawrūz*. Nessun altro aneddoto, però, menziona la partecipazione alle cerimonie del califfo in persona prima

dell'epoca di al-Ma³mūn, sebbene il *Kitāb al-aġānī* riporti notizia di un festeggiamento, a carattere anche qui privato, in onore di un Muḥammad b. al-^cAbbās, che, con buona probabilità, è personaggio identificabile nella persona del cugino del califfo al-Manṣūr. Dalla nostra indagine emerge dunque che almeno sino al califfato di al-Ma³mūn il *nawrūz* fu sicuramente celebrato a corte — dopotutto ne abbiamo notizia in diverse fonti per ambienti 'di palazzo' sebbene non necessariamente vicini alla famiglia califfale — anche se non rivestì rilevanza pari a quella che avrebbe conosciuto nei decenni successivi. Questo sarebbe stato il motivo per cui, per gli anni precedenti al III/IX secolo, le fonti riportano un numero limitato di aneddoti, nessun *madīḥ* composto da poeti di professione e solo pochi versi d'occasione per questa festa. Tuttavia, come emerso dai passi studiati, è confermata l'esistenza di un ordine di importanza nel contesto della pratica dei doni di *nawrūz* (si veda su questo punto i passi analizzati nella sez. 2.6). A questo si aggiunga che l'accettazione del dono da parte del ricevente, intitolava il donatore ad una ricompensa adeguata. Le modalità con le quali tali doni erano presentati, registrati e ricompensati sono dettagliatamente descritte in un capitolo dell'anonimo *Kitāb al-tāġ*. A nostro parere, il capitolo non costituisce — almeno non esclusivamente — una ricostruzione degli usi sasanidi antichi, ma, piuttosto, l'elaborazione di un modello ad uso della corte califfale della prima metà del III/IX secolo. Infatti, l'obbligatorietà del dono di *nawrūz* e il rigoroso diritto ad un'adeguata ricompensa trovano ampia conferma nei passi che abbiamo analizzato (a questo è dedicata l'ampia sez. 2.3). Resta difficile verificare se i 30000 *dīmār*, cifra a cui l'anonimo autore fissa il valore minimo perché un dono di *nawrūz* fosse da registrarsi nel *dīwān* del sovrano, possa essere considerata un dato veritiero. Tuttavia, considerati nel loro complesso i doni di cui abbiamo notizia, possiamo rilevare che il valore degli oggetti è in alternativa o altissimo o meramente simbolico. La presenza di un valore soglia molto elevato, richiesto per vedere il proprio dono debitamente registrato, potrebbe aver scoraggiato doni di valore, per così dire, medio o medio-alto, i quali, a fronte di una spesa maggiore rispetto a quella necessaria per un dono dal valore simbolico, non garantivano maggiori vantaggi. Se, però, questo dato può certamente essere addotto

a sostegno dell'ipotesi di una soglia sotto la quale il valore dell'omaggio ricevuto non era di norma registrato, allo stesso tempo è ben possibile che i nostri autori abbiano ritenuto meritevoli di essere ricordati solo alcuni doni dei quali erano a conoscenza, secondo un criterio di eccezionalità basato sulla particolare ricchezza o sull'arguzia del dono presentato.

Per la prima metà del III/IX secolo disponiamo di un maggior numero di notizie, che riferiscono di celebrazioni, doni e versi d'occasione. È ad Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib che il letterato del IV/X secolo al-^cAskarī attribuisce il merito di aver iniziato l'uso di inviare doni di *nawrūz*, accompagnandoli da *makātaba*, termine con il quale si indicano brevi composizioni poetiche in forma scritta. Il primo caso si sarebbe verificato — riporta al-^cAskarī in ben due sue opere — proprio per accompagnare un ricco dono inviato al califfo. Altre fonti, successive, insistono particolarmente sulla figura di al-Ma³mūn in relazione alle celebrazioni di *nawrūz* e alle sue tradizioni. Più di quanto non si possa dire di al-Mu^ctaṣim o al-Wāṭiq, i quali sono raramente menzionati in maniera diretta. È dunque negli anni del califfato di al-Ma³mūn e dei suoi diretti successori che la produzione poetica in occasione del *nawrūz* acquisisce spessore, dando inizio a un processo che porterà, al volgere della metà del III/IX secolo, alla comparsa di vere e proprie *qaṣīda* composte in occasione delle celebrazioni di questa festa, indipendentemente dalle presentazioni dei doni di *nawrūz*.

Al periodo che va dalla metà circa del III/IX secolo, durante il califfato di al-Mutawakkil, fino agli ultimi due decenni dello stesso, possiamo collocare il maggior numero di aneddoti relativi a celebrazioni di *nawrūz* e di versi d'occasione per questa festa. Non solo, fatto ancora più macroscopico è la comparsa in questo arco pluridecennale — che va dal 232/847 al 279/892, anno della salita al potere di al-Mu^ctaḍid — di panegirici da ricondurre alle celebrazioni *nawrūz* composti da poeti di professione in lode di califfi o uomini di corte e di stato. Al-Mutawakkil, inoltre, è di gran lunga il califfo abbaside che più spesso ricorre negli aneddoti sui festeggiamenti di *nawrūz*. A questo periodo possiamo collocare la comparsa presso la corte califfale della pratica detta *samāḡa*, pratica connessa alle celebrazioni del capodanno iranico. È

difficile esprimersi in maniera esaustiva e precisa sulle modalità con le quali si svolgesse la *samāġa*. Tuttavia, dalla scarsa ma nell'insieme coerente messe di fonti che la nominano esplicitamente, è emersa una notevole affinità con usi che in Europa sono connessi al carnevale, il quale è tipologicamente un capodanno¹, e con elementi delle celebrazioni del *saya* in ambito turcico, che presentano quale elemento caratterizzante il contrapporsi in una lotta di rinnovamento di due personaggi mascherati in modo antitetico (bianco e nero) a rappresentare quanto c'è di buono e bello e quanto di brutto e cattivo². La *samāġa*, inoltre, si sarebbe svolta stando alle fonti alla maniera di uno spettacolo, rivolto ad una figura centrale, ruolo che nelle fonti disponibili è monopolizzato dal califfo di turno, il quale avrebbe partecipato con lanci di monete su gli *attori* della *samāġa*. Ferma restando l'impossibilità a definire con esattezza come la *samāġa* si svolgesse, pare giustificato affermare che, a partire dalla metà e sino agli ultimi decenni del III/IX secolo, tale pratica, trovò nel *nawrūz* il momento più adatto per il proprio svolgimento.

A partire dagli anni del califfato di al-Mu^ctaḍid, ma soprattutto durante i turbolenti califfati degli anni a seguire sino al califfato di al-Rāḍī, le descrizioni di celebrazioni di *nawrūz* e i *madīḥ* di *nawrūz* tornano a farsi più rari. Il dato può spiegarsi in due modi che non si escludono a vicenda. In primo luogo, è possibile che ciò sia dovuto ad una generale contrazione delle spese califfali di corte, a seguito del riordino dei conti operato da al-Mu^ctaḍid sin dai primi anni del suo califfato con lo scopo di recuperare la solidità finanziaria perduta durante gli anni di instabilità politica e finanziaria che avevano scosso il califfato e il suo erario. In secondo luogo non è assolutamente da sottovalutare la possibilità che, ad eclissare le celebrazioni di *nawrūz*, possa aver influito l'istituzione del nuovo *nayrūz mu^ctaḍidī* all'11 *ḥazīrān* (alla riforma in questione è dedicata la sez. 3.2.2). In quest'ipotesi la nuova festa/scadenza amministrativa avrebbe costituito un'occasione di celebrazione in diretta concorrenza con il *nawrūz* della tradizione ancorato al 1° *farwardīn* del calendario solare della tradizione iranica.

¹Su questo e su altri aspetti del carnevale dal punto di vista antropologico ci siamo rifatti agli studi di G. Sanga, *Personata Libido* (1989) e J. C. Baroja, *Il Carnevale* (Genova, 1979).

²Boratav, 1971, pp. 23-30 citato in Cristoforetti, 2002, pp. 244

A sostegno di questa seconda ipotesi va menzionato il passo, riportato in al-Tanūhī, contenente una descrizione dei preparativi delle celebrazioni dell'influente madre del califfo al-Muqtadir per il *nayrūz mu^ctaḍidī*. Non si deve tuttavia pensare che le celebrazioni di *nawrūz* a corte fossero scomparse: per gli stessi anni, sappiamo dal *Kitāb taḡārib al-umam* di Miskawayh che l'ammontare dei doni di *nawrūz* e *mihraḡān* costituiva una delle principali voci di spesa nel bilancio di funzionari e cortigiani. Semmai il tono delle celebrazioni califfali potrebbe aver perso in parte il carattere pubblico e lo sfarzo degli anni precedenti al califfato di al-Mu^ctaḍid. Tale funzione si sarebbe trasferita al *nayrūz mu^ctaḍidī*, che al-Bīrūnī significativamente chiama *nayrūz al-ḡalīfa*. Lo suggerisce il fatto che il califfo al-Rāḍī richiese al fratello al-^cAbbās il giuramento ufficiale di fedeltà in occasione di quest'ultima data e non del *nawrūz* della tradizione. Proprio il califfato di al-Rāḍī inoltre, vide un recupero in grande stile delle celebrazioni iraniche in generale, ad imitazione degli usi delle corti califfali di metà III/IX secolo. Letto in questa chiave appare molto più eloquente un passo coevo del *Kitāb al-murūḡ al-dahab* di al-Mas^cūdī, nel quale il dotto Abū al-Ḥasan al-^cArūḍī invita il califfo al-Rāḍī a recuperare l'esempio di al-Ma³mū e a rivendicare per se il ruolo di centralità nei festeggiamenti delle feste “dei re persiani”, contro la pretesa dell'*amīr* Baḡkam di far di queste celebrazioni il segno del suo potere personale. Al-Rāḍī, seguendo il consiglio di al-^cArūḍī, ottenne anche i doni da parte di Baḡkam, che possiamo leggere come segno del riconoscimento della superiore autorità califfale da parte dell'ambizioso *amīr* (si veda a p. 43). Al di là di ogni pretesa di veridicità storica, il passo segnala il ritorno a modalità di celebrazione delle festività iraniche da parte califfale che, pur non perdendosi del tutto, erano andate impoverendosi sotto il profilo del rilievo ufficiale.

Tale ritorno delle celebrazioni di *nawrūz* in grande stile sarebbe quindi avvenuto lungo due direttrici concorrenti. Da un lato la figura dell'*amīr* iranico o iranizzato — in questo caso Baḡkam, più tardi i buidi — che prosegue anche a Baḡdād gli usi delle corti orientali dove è cresciuto e si è formato socialmente, militarmente e politicamente, dall'altro la figura del califfo, che non accetta di vedere le feste proprie degli anni d'oro

dei suoi avi in qualche modo espropriate da personaggi per forza di cose considerati dei *parvenu* e, in forza dell'esempio di quegli stessi califfi del III/IX secolo, le rivendica come proprie. A rendere più forte questo sospetto è il fatto che, durante il secolo di predominio buide assistiamo al rifiorire dei *madīh* di *nawrūz*, ad opera di autori quali al-Mutanabbī, al-Šarīf al-Raḏī, al-Šarīf al-Murtaḏā e, soprattutto Mihyār al-Daylamī. Quest'ultimo è in assoluto il più prolifico in termini di *madīh* di *nawrūz* e circa metà del suo *dīwān* è costituito da composizioni in occasione di *nawrūz* o *mihraġān*. È possibile 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 Baġdād di individui e famiglie — quali il già menzionato Baġkam e, chiaramente, i buidi — legate in vario modo alla corte del fondatore della dinastia ziyaride Mardawīġ, il quale, com'è ben noto, negli anni immediatamente precedenti, sino al 323/935, 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 *mihraġān* e *sadaq* a partire dal califfato di al-Raḏī e per tutto il successivo periodo buide, sarebbe almeno in parte da considerarsi come l'onda lunga delle politiche culturali promosse alla corte di Mardawīġ.

Per rispondere alla successiva domanda (2) che ci siamo posti sul valore e il significato delle celebrazioni di *nawrūz*, è interessante guardare inizialmente a quanto abbiamo rilevato circa i passi relativi al *nawrūz* in epoca preislamica. Questo perché, data la chiara origine extra-islamica delle celebrazioni in questione, gli usi antichi o presunti tali furono assunti 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. Lo studio delle notizie relative al *nawrūz* preislamico nelle fonti arabe è qui dunque condotto al solo scopo di capire quanto esse possano dirci

sulla percezione che del *nawrūz* si aveva negli ambienti di formazione e appartenenza degli autori considerati.

L'interesse dei nostri autori per quella che possiamo considerare 'una storia preislamica del *nawrūz*' è sicuramente da contestualizzarsi nel più generale iranismo della produzione culturale del periodo abbaside. 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 e recentemente è stato riproposto con particolare attenzione al discorso politico dell'epoca, in relazione 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 in merito 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 nel periodo a cavallo tra IV/X e V/XI secolo. Come abbiamo visto, questo periodo conobbe un recupero del significato politico, in termini di discorso legittimante, delle celebrazioni di palazzo del *nawrūz*. A tale proposito va precisato che lo studio degli usi di *nawrūz* in epoca sasanide non rientra tra gli scopi di questa tesi 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 dall'evoluzione che gli usi di *nawrūz* conobbero in quel periodo che non una plausibile testimonianza storica di ciò che avveniva in età 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.

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. A supporto di questa ipotesi abbiamo sottolineato, in particolare nel corso dei capitoli 1 e 2, l'esistenza di un rapporto diretto tra regalità iranica antica e *nawrūz* in numerosi autori dell'epoca quali lo pseudo-Ġāhiz (III-IX secolo), tanto del *Kitāb al-maḥāsin wa al-addād* quanto del *Kitāb al-tāğ*, Ibn Faqīh al-Hamaḍānī, al-^cAskarī, al-Ṭabarī, al-Bīrūnī, al-Ṭa^calībī. La connessione che questi autori stabiliscono tra re antichi e il capodanno iranico risulta evidente dalle notizie relative sia alla mitologica istituzione del *nawrūz*, connessa a sovrani archetipici quali Ġamšīd, Afrīdūn e le loro controparti coraniche Sulaymān e Nūḥ, sia agli usi celebrativi del *nawrūz* attribuiti ai persiani antichi. Da queste notizie emerge la centralità della figura del sovrano in relazione sia alle gerarchie a lui connesse sia ai comuni sudditi in genere. Vogliamo 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 (si veda la sez. 2.2). 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, di organizzazione per circoli dei rapporti sociali nelle società islamiche premoderne a cui abbiamo fatto riferimento lungo tutto il capitolo 2 e che abbiamo tentato di esporre nella premessa a quello stesso 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 si svolgeva sempre intorno 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 *samāġa* 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 *maġlis* 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 al *maġlis* 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 *maġlis*.

Possiamo concludere che le celebrazioni di *nawrūz* si configurarono negli ambienti di palazzo come momenti di riconoscimento della legittimità gerarchica, secondo il modello dialettico della prossimità-distanza elaborato da G. Vercellin. 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 sasanide³.

³L'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 *Nourūz 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 alla terza domanda, relativa 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 ʿAlī (si veda p. 72), alla rimozione di pratiche di scarsa liceità sciaraitica (p. 224), sino alla ridefinizione del *nawrūz* da *yawm al-ʿīd* a *yawm al-lahw* (p. 141). Si danno, in rari casi, testimonianze di rifiuto alle celebrazioni di *nawrūz* motivato su base rigorista (p.143), ma, nel complesso delle fonti considerate, tali testimonianze rimangono largamente minoritarie. In un solo caso, relativo al califfato di al-Muhtadī, il rifiuto di celebrare il *nawrūz* e l'interdizione delle relative usanze è espresso da parte califfale (p. 145). 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* — relativa ai *nawrūz* che caddero in prossimità o in sincronia con *ʿyād* islamiche o con il mese di digiuno di *ramaḍān*. 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-adḥā* 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-adḥā*) il discorso è molto diverso per quei *nawrūz* che cadevano durante il mese di *ramaḍān*. Dal nostro studio, è emerso come la pratica più comune fosse quella di anticipare o

rinvia i festeggiamenti del capodanno iranico, in modo da evitare che le celebrazioni finissero col cadere nel mese di *ramadān*. Le celebrazioni di *nawrūz*, infatti, sarebbero state 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. 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-Ṭāhir. Egli, in occasione di un *nawrūz* coincidente con il mese di *ramadān*, 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 *ramadān*. 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 *ramadān*. Oltre che di una difesa della scelta, evidentemente inusuale, di festeggiare comunque il *nawrūz* durante il mese di *ramadān*, 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 *ramadān*, possiamo osservare che lo stesso rimedio fu applicato, almeno in un caso, anche per i festeggiamenti del *nawrūz mu'taḍidī* dell'11 *ḥazīrān*. Non abbiamo quindi motivo di ritenere che questo non fosse l'uso comune anche in quei casi in cui il mese

di *ramadān* si trovava ad ospitare il *nayrūz mu^ctaḍidī*, fintanto che questo rimase in vigore come celebrazione nell'area di Bagdād.

Per quanto riguarda il ruolo del *nawrūz* nell'amministrazione del fisco in epoca abbaside, la presenza nelle nostre fonti di numerose notizie relative al rapporto tra *iftitāḥ al-ḥarāğ* e *nawrūz* ci ha permesso di condurre un'indagine sufficientemente ampia per rispondere alle domande che ci siamo posti sulla questione (4, 5, 6 e 7).

In primo luogo abbiamo fornito base testuale per poter affermare che il *nawrūz* ebbe, durante il periodo abbaside, il ruolo di sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. A nostra conoscenza, si tratta del primo tentativo di raccolta e analisi di tutte le fonti in lingua araba a sostegno di questo aspetto dell'amministrazione califfale, che pure è talvolta dato per assunto nella letteratura di studi sull'epoca abbaside senza essere tuttavia supportato da un adeguato sostegno testuale. In merito riteniamo che sarebbe utile condurre uno studio sistematico delle fonti riguardanti la pratica amministrativa dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. La questione è stata affrontata sulla base di numerosi passi che indicano nel giorno di *nawrūz* la data in cui avevano inizio le operazioni di raccolta dell'ammontare dovuto per la tassazione *ḥarāğ*. È importante ribadire che tale affermazione è vera solo per le aree del califfato di tradizione amministrativa sasanide. In particolare, è all'area mesopotamica, definita come coincidente con le regioni dello ʿIrāq e della Ğazīra, che si riferiscono la maggior parte dei passi rinvenuti nelle nostre fonti.

Seppure rimanga ancora da stabilire nel dettaglio quali fossero le procedure identificate con l'espressione *iftitāḥ al-ḥarāğ*, è emerso che tale data costituiva perlomeno il termine per la concessione di riduzioni dell'ammontare dovuto. Questa tipologia di concessioni poteva essere concessa per motivi circostanziali, spesso in seguito a danni subiti dal raccolto per via di eventi climatici estremi. Inoltre, sono emersi elementi che suggeriscono la possibilità che, nella stessa data, fosse pagata almeno una parte di quanto dovuto all'erario. Tuttavia, quest'ultima ipotesi potrà

essere confermata o smentita solo con studi più approfonditi sulle specifiche procedure connesse all'*iftitāḥ al-ḥarāğ*.

Tornando alla più generale questione del ruolo del *nawrūz* in ambito amministrativo, va segnalato che una parte rilevante delle fonti che ci permettono di affermare che il *nawrūz* fu effettivamente sede dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, pur nei limiti cronologici e geografici più volte rimarcati, è costituita dai passi che parlano di riforme volte a riportare il *nawrūz* in prossimità del solstizio estivo, momento stagionale in cui il *nawrūz* si trovava al momento della conquista islamica dell'impero sasanide e rispetto al quale era andato arretrando (su questo punto si veda pg. 151). L'indagine sull'autenticità delle notizie relative e sulle modalità con le quali furono pianificate le riforme in questione è stata dunque centrale nella nostra analisi.

Una prima questione irrisolta si pone a proposito delle notizie riguardanti sia le frustrate richieste di riforma avanzate dai proprietari terrieri al tempo di Hišām b. °Abd al-Malik sia i piani di rinvio del *nawrūz* sviluppati da Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī sotto il califfato di al-Rašīd, anche in questo caso sotto richiesta dei proprietari terrieri. Fino ad oggi, negli studi sulle riforme del calendario fiscale in uso presso l'amministrazione califfale, non è mai stata messa in dubbio la veridicità storica di queste richieste, che nel caso omayyade sarebbero state respinte e in quello abbaside accolte, anche se poi non soddisfatte in seguito alla caduta in disgrazia della famiglia barmakide, che di tale riforma era stata la promotrice. Tuttavia, riteniamo vi sia ragione, se non di confutare per intero tali notizie, quantomeno di porsi il problema della loro verificabilità. Infatti, tali richieste di riforma sono menzionate solo nel contesto di due diversi resoconti che hanno la loro origine in un passo attribuito ad al-Ṣūlī. Peraltro i due resoconti vertono, in ultima analisi, sulla riforma pianificata da al-Mutawakkil verso la fine del proprio califfato; i due precedenti (falliti) tentativi vi compaiono sotto forma di narrazione del califfo stesso a proposito dell'attività dei suoi predecessori. Inoltre, la narrazione delle prime due riforme, una rifiutata da parte califfale, l'altra naufragata insieme alla fortuna della famiglia barmakide, appare strumentale ad una rappresentazione propagandistica della figura di al-Mutawakkil

stesso, che viene posto al culmine di un terzetto ascendente in termini di equanimità e competenza di governo. Avremmo infatti un primo califfo, Hišām, il quale avrebbe rifiutato di rinviare il *nawrūz* contro quanto richiesto dai suoi sudditi. A questo farebbe seguito il secondo, cioè al-Rašīd, sotto il quale le richieste sarebbero state accolte ma, per motivi contingenti non avrebbero avuto seguito. Da ultimo, avremmo al-Mutawakkil, il quale non avrebbe avuto, stando alle parole sia al-^cAskarī e di al-Bīrūnī, neppure bisogno di una richiesta esplicita, ma solo di notare l’orzo ancora verde in prossimità del *nawrūz* per intuire da sé la natura del problema e la necessità del provvedimento di rinvio. A seguito di queste considerazioni riteniamo necessario considerare come dubbia la veridicità storica della richiesta rivolta al califfo omayyade Hišām b. ^cAbd al-Malik e dei piani di riforma che, durante il califfato di al-Rašīd, sarebbero stati approntati da Yaḥyā b. Ḥālīd al-Barmakī. In assenza di ulteriori dati, la questione non può che rimanere aperta.

Per quanto riguarda la riforma di al-Mutawakkil volta a istituire un *nawrūz* riformato al 17 *ḥazīrān*/giugno è stato invece possibile stabilire alcuni punti fermi, in alcuni casi già avanzati in studi precedenti, ma qui riconfermati sulla base di uno studio più ampio delle fonti dell’epoca. I primi punti da affrontare riguardano la datazione e l’effettività o meno della riforma.

Per quanto concerne la datazione non è ancora possibile dare risposte certe, ma quanto emerge dallo studio delle nostre fonti ci porta a favorire la ricostruzione di H. Taqizadeh, ulteriormente sviluppata da S. Cristoforetti, che vede nel 243/857 l’anno nel quale la riforma fu emanata e nel 245/859 l’anno della sua prima, e forse ultima, effettiva applicazione. A questa ricostruzione, possiamo aggiungere che, nel 244/858, la corte di al-Mutawakkil celebrò il *nawrūz* del 17 *ḥazīrān*/giugno al momento dell’arrivo del califfo nella città di *Dimašq*, nel contesto del controverso ‘trasferimento della capitale’ di quell’anno, come testimonia una *qaṣīda* conservata nel *dīwān* di al-Buḥturī (si veda p. 172).

Il secondo punto è valutare se la riforma ordinata da al-Mutawakkil sia stata effettivamente applicata. La completa assenza di riferimenti al *nawrūz* del 17 *ḥazīrān*,

data alla quale la riforma di al-Mutawakkil avrebbe ricollocato il capodanno iranico, per gli anni che vanno dal 245 al 247 dell'Egira è un indizio sufficiente per ipotizzare che la riforma fosse già stata mal recepita verso la fine del califfato di al-Mutawakkil e infine del tutto abbandonata con l'inizio del califfato di al-Muntaṣir e degli anni di profonda crisi che si protrassero sino alla reggenza di al-Muwaffaq. Le ragioni della poco attenta applicazione della riforma voluta da al-Mutawakkil potrebbero benissimo essere le stesse che al-^cAskarī indica per il definitivo abbandono del *nawrūz* del 17 *ḥazīrān* col califfato di al-Muntaṣir, vale a dire le difficoltà finanziarie dell'erario, che avrebbero reso impopolare l'applicazione della riforma negli ambienti militari, dato che il rinvio del *nawrūz* poteva essere percepito da alcuni, a torto o a ragione, come una misura da non attuarsi in un momento di deficit delle casse dell'erario e che avrebbe potuto comportare ritardi nei pagamenti, in particolare del soldo militare. A ogni modo, la riforma voluta da al-Mutawakkil fu abbandonata. La notizia riportata da al-^cAskarī, nel più antico passo disponibile sulla questione, indica nella difficile situazione in cui versavano le casse dell'erario all'indomani dell'assassinio di al-Mutawakkil il motivo di tale abbandono. Il dato è chiaramente a supporto dell'ipotesi formulata da S. Cristoforetti, secondo il quale le riforme del calendario iranico in epoca islamica potrebbero interpretarsi come tentativi di fare ordine in materia fiscale in coincidenza di anni dell'Egira nei quale non cadeva alcun *nawrūz* (si veda, su questo punto, la premessa al cap. 3).

Ancora più numerose sono le informazioni che abbiamo potuto ricavare a proposito della riforma del *nawrūz* operata durante il califfato di al-Mu^ctaḍid, nel 282/895. Innanzitutto abbiamo proposto una correzione alla traduzione del passo relativo alla riforma presente nel *Kitāb murūğ al-dahab* di al-Mas^cūdī, che, secondo la traduzione in lingua francese di C. B. De Meynard, avrebbe visto nella riforma in questione l'estensione a tutti i sudditi soggetti a tassazione *ḥarāğ* di una misura precedentemente applicata ai membri della famiglia alide. A nostro parere tale assunzione è ingiustificata e non si ebbe alcun caso di *iftitāḥ al-ḥarāğ* collocato all'11 *ḥazīrān* prima dell'avvenuta riforma di al-Mu^ctaḍid. La definizione dei termini

della riforma è univoca e largamente attestata nelle fonti, che riferiscono dell'invio ai governatori provinciali di missive, da parte di al-Mu^ctaḍid — il quale si trovava nella città di Mawṣil col suo esercito nell'ambito di una campagna volta a recuperare al califfato il controllo della Ġazīra a seguito di una rivolta ḥamdanide — contenenti l'indicazione di rinviare l'*iftitāḥ al-ḥarāġ* all'11 di *ḥazīrān*. In quel giorno — precisa al-Ṭabarī — fu stabilito un nuovo *nawrūz*, detto *mu^ctaḍidī*.

Quel che lo studio condotto in questa sede ci ha condotto a sondare è l'effettiva applicazione e diffusione del *nawrūz mu^ctaḍidī* sia in termini cronologici che geografici. Ci siamo dunque chiesti: per quanto tempo il *nawrūz mu^ctaḍidī* fu mantenuto come scadenza amministrativa e, nel caso, celebrato? È possibile stabilire dei punti fermi su quali fossero le regioni che videro la riforma applicata?

In base al nostro studio abbiamo potuto fornire alcune risposte alla prima domanda e formulare un'ipotesi circostanziata per la seconda. Sappiamo da diverse fonti che, a Baġdād, il *nawrūz mu^ctaḍidī* fu celebrato in ambito popolare sin dalla sua istituzione, con usi del tutto simili a quelli del *nawrūz* del 1° *farwardīn*, almeno sino al 357/968. Molto probabilmente, inoltre, la celebrazione dell'11 *ḥazīrān* a Baġdād, quantomeno nella sua espressione di strada, rimase viva almeno sino alla metà dell'v/XI secolo, dato che sia al-Bīrūnī sia Kuṣyār b. Labbān fanno riferimento a ciò. Inoltre, i due autori collocano il *nawrūz mu^ctaḍidī* o, nel caso di al-Bīrūnī, *nawrūz al-ḥalīfa*, tra le feste da ricondursi al calendario siriano per via della sua collocazione all'interno di quel sistema calendariale. Infine è da notare il fatto che il *nawrūz* dell'11 *ḥazīrān* non fu affatto trascurato a corte, come dimostra il giuramento di fedeltà richiesto dal califfo al-Rāḍī al fratello al-^cAbbās, nel 323/935 e le celebrazioni di Umm al-Muqtadir i cui preparativi sono descritti dal *qāḍī* al-Tanūḥī. Sia sotto il profilo delle celebrazioni di strada che sotto quello delle celebrazioni palatine, a Baġdād il *nawrūz mu^ctaḍidī* pare in larga parte aver assunto su di sé l'importanza celebrativa e il significato politico del *nawrūz* della tradizione. Sul piano amministrativo, invece, cioè quello di primo interesse per gli estensori della riforma, ecco che questa fu molto presto oggetto di un'applicazione a singhiozzo, per cui il *nawrūz mu^ctaḍidī* manteneva il suo valore quale corretta sede

dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, ma, per via del disordine politico e amministrativo di quegli anni poteva accadere che la riforma rimanesse in vigore solo a livello meramente teorico. Infatti, già nella prima metà del IV/X secolo in un contesto di generale e grave disordine dell'amministrazione fiscale, nonostante le proteste dei proprietari terrieri che, almeno nell'area mesopotamica, continuavano a considerare l'11 di *ḥazīrān* la collocazione corretta per le pratiche di *iftitāḥ al-ḥarāğ*. L'ultima misura in merito della quale si abbia notizia nelle nostre fonti riguarda una disposizione di ʿAḍud al-Dawla, il quale, nel 369/980 avrebbe riportato l'*iftitāḥ al-ḥarāğ* a coincidere con il *nayrūz muʿtaḍidī*. L'editto di ʿAḍud al-Dawla mostra che, come data amministrativa, l'11 di *ḥazīrān* era ormai, se non del tutto abbandonato, poco rispettato. Al contempo, però, è anche segno del fatto che il *nayrūz muʿtaḍidī* non era stato dimenticato e poteva ancora essere recuperato quale sede 'giusta' per l'*iftitāḥ al-ḥarāğ*. In sintesi, emerge dalle fonti al riguardo l'idea che il *nayrūz muʿtaḍidī* fosse considerato in area mesopotamica la corretta collocazione dell'*iftitāḥ al-ḥarāğ*, ma che, per contingenti motivi di cattiva amministrazione locale e generale difficoltà erariale, la disposizione di al-Muʿtaḍid fosse spesso disattesa.

Sul piano della diffusione geografica del *nayrūz muʿtaḍidī* pare assodato che la riforma fu recepita nelle regioni mesopotamiche, ma sulla base delle nostre fonti, non ci è possibile dire nulla circa una sua applicazione al di fuori di quest'area. Ciò nonostante risulta provata su base testuale la sopravvivenza del *nayrūz muʿtaḍidī* in ʿIrāq e Ğazīra. Tale sopravvivenza coinvolse sia ambienti di palazzo sia l'ambito popolare. Un importante corollario riguarda l'impiego da parte di alcuni autori, quali il letterato di corte al-Şūlī, del solo termine *nayrūz* piuttosto che l'endiadi *nayrūz muʿtaḍidī*, ad indicare le celebrazioni dell'11 *ḥazīrān*. Dunque, in riferimento agli anni successivi alla riforma e per le terre centrali del califfato, è sempre da tenere in considerazione la possibilità che gli autori arabografi si riferiscano con il termine *nayrūz* o *nawrūz* tanto all'11 *ḥazīrān* quanto al 1° *farwardīn*.

Un aspetto che, per ragioni di sistematicità, abbiamo trattato separatamente è la relazione tra Mawṣil e l'emanazione della riforma da parte di al-Muʿtaḍid. Il fatto

che la riforma sia stata emanata nella città di Mawṣil, infatti, potrebbe non essere dato privo d'importanza per la riforma stessa. Secondo lo storiografo Ibn al-Aṭīr, che a Mawṣil nacque e si formò come letterato, nel 260/873-4 scoppiò in quella città una complessa e duratura rivolta, dovuta al rifiuto opposto alle richieste della popolazione, da parte del governatore, di ridurre l'ammontare dovuto come pagamento del *ḥarāğ* in seguito a una gelata tardiva in prossimità del *nawrūz* di quell'anno. Per di più, la rivolta sarebbe scoppiata in seguito ai pubblici festeggiamenti del capodanno iranico. Ecco dunque che, considerando il fatto che lo spostamento del *nawrūz* decretato dal califfo al-Muṭaḍid da quella stessa città alcuni dopo — nella quale si trovava, peraltro, al fine di recuperare militarmente il controllo della regione — potrebbe essere stato influenzato da richieste locali. Tale ipotesi potrebbe trovare conferma in studi futuri che tengano in considerazione anche la possibilità di un modello bizantino per la riforma del 282/895, posto che le popolose comunità cristiane della Ğazīra erano, con ogni probabilità, consapevoli delle pratiche amministrative di oltre confine imposte su propri correligionari con i quali gli abitanti della regione mantenevano indubbiamente contatti.

Infine, è possibile fornire risposte anche alle domande che ci siamo posti circa le celebrazioni di strada del *nawrūz* (8 e 9). I riferimenti riscontrati nelle fonti circa le celebrazioni di strada del *nawrūz*, pur sufficienti per poterne confermare la realtà storica, sono risultati troppo esigui per poter delineare una storia di tale celebrazioni. Allo stesso tempo, occorre tenere presente che, tali riferimenti, costituiscono lo sguardo degli ambienti di palazzo sugli usi dell'*ahl al-ʿāmma* e che, dunque, non esprimono certo un punto di vista interno a queste celebrazioni. Al contrario l'immagine a tratti fortemente negativa che emerge dalle fonti è forse da attribuirsi proprio a questo aspetto della relazione tra *ahl al-ḥāṣṣa* e *ahl al-ʿāmma*. Tuttavia, l'ampio consenso rilevato nelle fonti su alcuni aspetti degli usi di strada permette di poter delineare un quadro parziale anche per le celebrazioni di strada di *nawrūz*. I due elementi principali pare fossero l'accensione di fuochi e, soprattutto, i giochi d'acqua. La prima usanza si

configurava come accensione di vere e proprie pire di grandi dimensioni, considerato il pericolo di incendi a cui fanno riferimento diretto al-Ṭabarī e al-Ṣūlī. Riguardo ai giochi d'acqua, riferiti in arabo come *ṣabb al-mā*², si deduce che questi si svolgevano sia come lustrazioni reciproche, forse con valore simbolico, che come scherzi di tono carnevalesco, nel senso che potevano implicare una sorta di ribaltamento dell'ordine sociale. Quest'ultimo dato pare caratterizzare le celebrazioni di strada in senso molto diverso da quelle di palazzo, che solo con la comparsa degli spettacoli di *samāḡa* avrebbero adombrato temi *carnevaleschi* di ribaltamento della gerarchia sociale.

Un punto fermo è la comparsa, limitatamente a Baḡdād, delle celebrazioni per il *nawrūz mu^tadidī*, con modalità simili a quelle che abbiamo incontrato per il *nawrūz* del 1° *farwardīn*. In riferimento ai festeggiamenti della popolazione di Baḡdād per il *nawrūz mu^tadidī* abbiamo riportato in traduzione quanto riferito da al-Tanūhī, secondo il quale era in uso il costume di costruire una bambola simile ad una sposa, chiamata *dūbārkaḥ*, per certi aspetti associabile alle pupazze dei carnevali europei e, forse, imparentata con il *mir-e nowruzi* del quale ci parlano alcune fonti posteriori.

Alla luce di quanto abbiamo potuto riscontrare nel corso del nostro studio, possiamo affermare che il *nawrūz* fu adottato dalle *élites* 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. 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 *samāḡa*, e fu sempre idealizzato in relazione a tale figura centrale. Questa, per eccellenza, fu il sovrano, nella sua veste

di legittimo regnante universale. Da ciò risulta evidente il carattere spiccatamente politico del *nawrūz*, giorno in cui, in armonia con il naturale rinnovamento del mondo, alla formale reiterazione del riconoscimento dell'autorità del Comandante dei Credenti era associato l'esercizio altrettanto formale delle funzioni sovrane che dell'esistenza di un capo costituivano la ragion d'essere teorica: garantire la giustizia tra i sudditi e la loro protezione contro i nemici.

Riferimenti bibliografici

Fonti primare

Al-Ābī, *Natr* ABŪ SA^cD MAṢŪR B. AL-HUSAYN AL-ĀBĪ. *Natr al-durr* (ed. M. ^cA. Qarna et al.). Cairo: al-Hay^a al-Miṣriyya al-^cAmma li-l-Kitāb, 1980-1991.

Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Aġānī* ABŪ AL-FARAĠ AL-IṢFAHĀNĪ. *Kitāb al-aġānī*. Cairo: Dār al-Kutub, 1345-1394/1927-1974.

Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī, *Maqātil* ABŪ AL-FARAĠ AL-IṢFAHĀNĪ. *Maqātil al-tālibiyyīn* (ed. Aḥmad Ṣaqr). Cairo: Dār Iḥyā^o al-Kutub al-^cArabiyya, 1949.

Abū Yūsuf, *Ḥarāġ* ABŪ YŪSUF YA^cQŪB B. IBRĀHĪM AL-ANṢĀRĪ. *Kitāb al-ḥarāġ* (ed. Muḥammad al-Munāṣir). Amman: Dār Kunūz al-Ma^crifa al-^cIlmiyya, 1430/2009.

Al-Anbarī, *Nuzhat* ABŪ AL-BARAKĀT ^cABD AL-RAḤMĀN B. MUḤAMMAD B. AL-ANBĀRĪ. *Nuzhat al-alibbā^o fi ṭabaqāt al-udabā^o* (ed. Ibrāhīm al-Samarrā^oi). Baġdād: 1959.

Al-^cAqīlī, *Dīwān* ABŪ AL-ḤASAN ^cALĪ ṢARĪF AL-^cAQĪLĪ. *Dīwān* (ed. Zakī al-Maḥāsini). Cairo: Dār Iḥyā^o al-Kutub al-^cArabiyya, s.d..

Al-^cAskarī, *Awā^oil* ABŪ HILĀL AL-ḤASAN AL-^cASKARĪ. *Kitāb al-awā^oil*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-^cIlmiyya, 1407/1987.

Al-^cAskarī, *Ma^cānī* ABŪ HILĀL AL-ḤASAN AL-^cASKARĪ, *Dīwān al-ma^cānī*, Cairo: Maktabat al-Quds, 1352/1933-4.

Al-Baġdādī, *Baġdād* ABŪ BAKR AḤMAD B. ^cALĪ AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ. *Ta^orīḥ Baġdād aw Madīnat al-Salām* (ed. Muṣṭafā ^cAbd al-Qādir ^cAṭā). Bayrūt: Dār al-Kutub al-^cIlmiyya, 1417/1997.

Al-Bīrūnī, *Ātār* ABŪ AL-RAYḤĀN MUḤAMMAD B. AḤMAD AL-BĪRŪNĪ AL-KHUWĀRIZMĪ. *Al-Ātār al-bāqiya ^can qurūn al-ḥāliya* (ed. E. Sachau). Leipzig: Otto Harassowitz 1923.

Al-Bīrūnī, *Ġamāhir* ABŪ RAYḤĀN MUḤAMMAD B. AḤMAD AL-BĪRŪNĪ. *Kitāb al-ġamāhir fi ma^crifat al-ġawāhir*. Maktabat al-Mutanabbī, Cairo, s.d..

Al-Buḥturī, *Dīwān* ABŪ ^cUBĀDA AL-WALĪD B. ^cUBAYDALLĀH AL-BUḤTURĪ. *Dīwān* (ed. Ḥasan Kāmil al-Ṣirafi). Cairo: Dār al-Ma^cārif, 1963-1978.

- Al-Daylāmī, *Dīwān* ABŪ AL-ḤUSAYN MIHYĀR B. MARZUWAYH AL-DAYLAMĪ. *Dīwān* (ed. Aḥmad Nasīm). Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1925-1931.
- Al-Dīnawarī, *Tīwal* ABŪ ḤANĪFA AḤMAD B. DĀWUD AL-DĪNAWARĪ. *Al-Aḥbār al-Tīwal* (ed. °Abd al-Mun°im °Āmir e Ğamāl al-Dīn al-Šayyāl). Cairo: Dār Iḥyā° al-Kutub al-°Arabiyya, 1960.
- Pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsin* (PSEUDO-)ABŪ °UTMĀN °AMR B. BAḤR B. MAḤBŪB AL-ĠĀḤIẒ AL-KINĀNĪ. *Kitāb al-maḥāsin wa al-addād* (ed. Van Vloten). Leiden: Brill, 1898.
- Pseudo-Ġāḥiẓ, *Tāġ* (PSEUDO-)ABŪ °UTMĀN °AMR B. BAḤR B. MAḤBŪB AL-ĠĀḤIẒ AL-KINĀNĪ. *Kitāb al-tāġ fī aḥlāq al-mulūk li-l-Ġāḥiẓ* (ed. Aḥmad Zakī Bāšā). Cairo: al-Maṭba°a al-Amīriyya, 1332/1914.
- Al-Ġahšyārī, *Wuzarā°* ABŪ °ABDALLĀH MUḤAMMAD B. °ABDŪS AL-ĠAḤŠYĀRĪ. *Kitāb al-wuzarā° wa al-kuttāb* (ed. M. al-Saqā et. al.). Cairo: Maṭba°a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awladihi: 1357/1938.
- Ġarīr, *Dīwān* ĠARĪR B. °ĀṬIYYA. *Dīwān* (con commento di Īliya Sālim al-Ḥāwī). Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.
- Ibn Ḥamdūn, *Tadkira* ABŪ AL-MA°ĀLĪ MUḤAMMAD B. AL-ḤASAN B. ḤAMDŪN. *Al-tadkira al-ḥamdūniyya* (ed. Iḥsān °Abbās). Beyrut: Dār Šādir, 1996.
- Ibn Ḥawqal, *Šūra* ABŪ AL-QĀSIM B. ḤAWQAL AL-NAŠĪBĪ. *Kitāb šurat al-ard*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayyā, s.d..
- Al-Ḥālidīyyān, *Tuḥaf* ABU BAKR MUḤAMMAD AL-ḤĀLIDĪ ABŪ °UTMĀN SA°ĪD AL-ḤĀLIDĪ (AL-ḤĀLIDIYYĀN). *Kitāb al-tuḥaf wa al-hadāyā* (ed. Sāmī al-Dahhān). Cairo: Dār al-Ma°ārif, 1956.
- Al-Hamadānī, *Buldān* IBN AL-FAQĪH AL-HAMADĀNĪ. *Muḥtašar kitāb al-buldān* (ed. M. J. De Goeje). Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Al-Ḥaṭīb al-Baġdadī, *Baġdād* ABŪ BAKR AḤMAD B. °ALĪ AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ. *Ta°riḥ Baġdād aw Madīnat al-Salām* (ed. Muṣṭafā °Abd al-Qādir °Aṭā). Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1417/1997.
- Ibn al-Abbār, *I°tāb* ABŪ °UBAYDALLĀH MUḤAMMAD B. °ABDALLĀH B. ABĪ BAKR AL-QUDĀ°Ī AL-MA°RŪF BI-IBN AL-ABBĀR, *I°tāb al-kuttāb* (ed. dr. Sāliḥ al-Aštar). Damasco: al-Maṭba°a al-Hāšimiyya, 1380/1961.
- Ibn °Abd Rabbihi, *Iqd* AḤMAD MUḤAMMAD B. °ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ. *Kitāb al-°iqd al-Farīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1404/1983, 3rd edn. 1407/1987.
- Ibn al-Aṭīr, *Kāmīl* °ALĪ °IZZ AL-DĪN IBN AL-°AṬĪR AL-ĠĀZARĪ. *Kitāb al-kāmīl fī al-ta°riḥ*. Beirut: Dār Sādir e Dār Bayrūt: 1965-7.
- Ibn al-Faqīh, *Muḥtašar* IBN AL-FAQĪH AL-HAMADĀNĪ. *Muḥtašar kitāb al-buldān* (ed. M. J. De Goeje). 2a edizione, Leiden: Brill, 1967.

- Ibn Fāris, *Nayrūz* ABŪ ḤUSAYN AḤMAD B. FĀRIS. «Kitāb al-nayrūz», in *Nawādir al-maḥṭuṭāt* (a cura di °Abd al-Salām Muḥammad Hārūn). Cairo: Maṭba'at laġnat at-ta'lif wa al-tarġama wa al-našr, 1951.
- Ibn al-Ġawzi, *Muntaẓam* ABŪ AL-FARAĠ °ABDALLĀH AL-RAḤMĀN B. °ALĪ B. MUḤAMMAD B. AL-ĠAWZĪ. *Al-Muntaẓam fī ta'riḥ al-mulūk wa al-umam* (ed. Muḥammad °Abd al-Qādir °Aṭā e Muṣṭafā °Abd al-Qādir °Aṭā). Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1412-3/1992-3.
- Ibn al-Mu'tazz, *Dīwān* IBN AL-MU'TAZZ. *Dīwān* (ed. Karam al-Bustānī). Beirut: Dār Šādir, s.d.
- Ibn Sallām, *Amwāl* ABŪ °UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM. *Kitāb al-amwāl* (ed. Muḥammad °Ammāra). Cairo: Dār al-Šurūq, 1409/1989.
- Ibn Zangāqayh, *Amwāl* ḤUMAYD B. ZANĠAWAIYH. *Kitāb al-amwāl* (ed. Šākir Dīb Fayyād). Riyad: Mirkaz Fayṣal li-l-Buḥūt wa al-Dirāsāt al-Islamiyya, 1406/1986.
- Ibn al-Rūmī, *Dīwān* ABŪ AL-ḤASAN °ALĪ B. °ABBĀS B. ĠURAYĠ B. AL-RŪMĪ. *Dīwān* (ed. Ḥusayn Naṣṣār). Cairo: Maṭba'at Dār al-kutub, 1393-1401/1973-1981.
- Ibn Sallām, *Amwāl* ABŪ °UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM. *Kitāb al-amwāl* (ed. Muḥammad °Ammāra). Cairo: Dār al-Šurūq, 1409-1989.
- Ibn Zangāwayih, *Amwāl* ḤUMAYD B. ZANĠAWAIYH. *Kitāb al-amwāl* (ed. Šākir Dīb Fayyād). Riyad: Mirkaz Fayṣal li-l-Buḥūt wa al-Dirāsāt al-Islamiyya, 1406/1986.
- Pseudo-Ibn al-Zubayr, *Dahā'ir* (PSEUDO-)AL-QĀDĪ AL-RAŠĪD B. AL-ZUBAYR. *Kitāb al-dahā'ir wa al-tuḥaf* (ed. Muḥammad Ḥamīdullāh). Kuwayt: Al-Turāt al-°Arabī; 1959.
- Kušāġim, *Dīwān* MAḤMŪD B. AL-ḤUSAYN AL-MA°RŪF BI-L-KUŠĀĠIM. *Dīwān Kušāġim*, (con commento di Al-Nabawī °Abd al-Wahīd Ša°lān). Cairo: Maktabat al-Ḥanġī, 1405/1985.
- Al-Maqdisī, *Bad°* AL-MUṬAHHAR B. ṬĀHIR AL-MAQDISĪ. *Kitāb al-Bad° wa al-ta'riḥ* (ed. C. Huart). Baghdad: Maktaba al-Muṭannā: 1960.
- Al-Mas°ūdī, *Murūġ* ABŪ AL-ḤASAN °ALĪ B. AL-ḤUSAYN B. °ALĪ AL-MAS°UDĪ. *Murūġ al-dahab – Les prairies d'or* (ed. e trans. Abel Pavel de Courteille e Charles Barbier de Meynard). Parigi: Imprimerie Impériale, 1861-1908.
- Miskawayh, *Taġārib* ABŪ °ALĪ AḤMAD B. MUḤAMMAD AL-MA°RŪF BI-MISKAWAYH. *Kitāb taġārib al-umam* (ed. H. F. Amedroz e B. Atlaw). Cairo, Baghdad: Al-Muthanna Library, 1914.
- Al-Mubarrad, *Kāmil* ABŪ AL-°ABBĀS MUḤAMMAD B. YAZĪD AL-MA°RŪF BI-L-MUBARRAD. *Al-kāmil fī al-lūġa wa al-adab* (ed. Taġārīd Baydūn e Na°im Zarzūr). Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1416/1996.
- Al-Murtaḍā, *Dīwān* °ALĪ B. AL-ḤUSAYN B. MŪSĀ AL-ŠARĪF AL-MURTAḌĀ. *Dīwān* (ed. Muṣṭafā Ġawād e Rašīd al-Šaffār). Cairo: Dār Iḥyā° al-Kutub al-°Arabiyya, 1958.

- Al-Nuwayrī, *Nihāya* ŠIHĀB AL-DĪN AḤMAD AL-NUWAYRĪ. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (ed. Muḥammad °Abd al-Hādī Šā°ira e Muḥammad Muštafā Ziyāda). Cairo: Maṭba°at Dār al-Kutub wa al-Waṭā°iq al-Qawmiyya, 1990.
- Al-Qurṭubī, *Bida°* MUḤAMMAD B. WADḌĀḤ AL-QURṬUBĪ. *Al-Bad° wa al-nah° °anhā* (ed. Muḥammad Aḥmad Dahmān). Damasco: Dār al-Bašā°ir 1400/1970.
- Al-Rāḍī, *Dīwān* ABŪ AL-ḤASAN MUḤAMMAD B. AL-ḤUSAYN B. MŪSĀ AL-ŠARĪF AL-RADĪ. *Dīwān*. Beirut: Dār Šādir, 1961.
- Al-Rāḡib al-Išfahānī, *Muḥāḍarāt* ABŪ AL-QĀSIM ḤUSAYN B. MUḤAMMAD AL-RĀḠIB AL-IŠBAHĀNĪ. *Muḥāḍarāt al-udabā° wa muḥāwarār al-šu°arā° wa al-bulagā°*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayyā, 1961.
- Al-Šābuštī, *Diyārāt* ABŪ AL-ḤASAN °ALĪ B. MUḤAMMAD AL-ŠĀBUŠTĪ. *Kitāb al-Diyārāt* (ed. Kūrkīs °Awwād). 3a edizione, Beirut: Dār al-Rā°id al-°Arabī, 1406/1986.
- Al-Sam°ānī, *Ansāb* ABŪ SA°D °ABD AL-KARĪM B. MUḤAMMAD B. MANŠŪR AL-TAMĪMĪ AL-SAM°ĀNĪ. *Kitāb al-ansāb* (ed. °Abdallāh °Umar al-Barūrī). Beirut: Dār al-Ġunān, 1408/1977.
- Al-Šulī, *Awlād* ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. YAḤYĀ AL-ŠŪLĪ, *Aš°ār awlād al-ḥulafā°* (ed. J. Heyworth Dunne). Beiru: Dār al-Massīra, 1401/1982
- Al-Šulī, *Buḥtūrī* ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. YAḤYĀ AL-ŠŪLĪ. *Aḥbār al-Buḥtūrī* (ed. Šāliḥ al-Aštar), Damasco: Maṭbū°at al-Muḡma° al-°ilmī al-°Arabī, 1958.
- Al-Šulī, *Kuttāb* ABŪ BAKR MUḤAMMAD B. YAḤYĀ AL-ŠŪLĪ. *Adab al-kuttāb* (ed. Aḥmad Ḥasan Basaḡ). Bayrūt: Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1415/1994.
- Al-Šulī, *Rāḍī* ABŪ BAKR MUḤAMMAD AL-ŠŪLĪ. *Aḥbār al-Rāḍī bi-llāh wa al-Muttaqī bi-llāh aw Ta°rīḥ al-dawla al-°abbāsiyya min sanat 322 hiḡrī ilā sanat 333 hiḡrī* (ed. J. Heyworth Dunne). Londra, Cairo: Luzace & Co., 1935.
- Al-Ṭa°ālibī, *Balāḡa* ABŪ MANŠŪR °ABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ°ĪL AL-ṬA°ĀLIBĪ AL-NĪSĀBŪRĪ. *Saḥr al-Balāḡa wa sirr al-Barā°a* (ed. °Abd al-salām al-Ḥūfī). Beirut: Dār al-Kutub al-°ilmiyya, s.d..
- Al-Ṭa°ālibī, *Ġurar* ABŪ MANŠŪR AL-ṬA°ĀLIBĪ. *Ta°rīḥ ḡurar al-siyar al-ma°rūf bi-Kitāb ḡurar aḥbār mulūk al-furs wa siyarihīm* (ed. Zotenberg). Tehran: Maktabat al-Asadī, 1963.
- Al-Ṭa°ālibī, *Ḥāšš* ABŪ MANŠŪR °ABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ°ĪL AL-ṬA°ĀLIBĪ. *Kitāb ḥāšš al-ḥāšš* (ed. Ḥasan al-Amīn). Beirut: Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayyā, 1966.
- Al-Ṭa°ālibī, *Iḡāz* ABŪ MANŠŪR °ABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ°ĪL AL-ṬA°ĀLIBĪ. *Kitāb al-iḡāz wa al-iḡāz* (ed. dr. Muḥammad al-Tūnaḡī). Beirut: Dār al-Nafā°is, 1412/1992.
- Al-Ṭa°ālibī, *Šaḥr* ABŪ MANŠŪR °ABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ°ĪL AL-ṬA°ĀLIBĪ. *Saḥr al-balāḡa wa sirr al-barā°a* (ed. °Abd al-salām al-Ḥūfī). Beirut: Dār al-Kutub al-°ilmiyya, s.d.

- Al-Ta^calībī, *Yatīma* ABŪ MANŠŪR ^cABD AL-MALIK B. MUḤAMMAD B. ISMĀ^cĪL AL-TA^cALĪBĪ. *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn al-^caṣr*, (ed. Ibrāhīm Šams al-dīn). Beirut: Dār al-Kutub al-^cIlmiyya, 1402/2000.
- Al-Ṭabarī, *Ta^rriḥ* ABŪ ĞA^cFAR MUḤAMMAD B. ĞARĪR AL- ṬABARĪ. *Ta^rriḥ al-rusul wa al-mulūk: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabarī* (ed. M. J. de Goeje). Riproduzione fotomeccanica dell'edizione Leiden: 1879-1901, Leiden: Brill, 1964.
- Al-Tanūḥī, *Faraġ* ABŪ ^cALĪ AL-ḤASAN B. ABĪ AL-QĀSIM AL-TANŪḤĪ. *Kitāb al-faraġ ba^cd al-šidda* (ed. ^cAbūd al-Šalḥī). Beirut: Dār Šādir, 1398/1978.
- Al-Tanūḥī, *Niṣwār* ABŪ ^cALĪ AL-ḤUSAYN B. ^cALĪ AL-TANŪḤĪ. *Niṣwār al-muḥāḍara wa aḥbār al-mudākira* (ed. ^cAbūd al-Šalḥī). Bayrūt: Dār Šādir, 1391/1971.
- Al-Tawḥīdī, *Baṣā^rir* ABŪ ḤAYYĀN ^cALĪ B. MUḤAMMAD AL-TAWḤĪDĪ. *Al-Baṣā^rir wa al-dahā^rir*. (ed. Wadād al-Qaḍī). Beirut: Dār Šādir, 1408/1988.
- Al-Tawḥīdī, *Aḥlāq* ABŪ ḤAYYĀN ^cALĪ B. MUḤAMMAD AL-TAWḤĪDĪ. *Aḥlāq al-wazīrayn «matālib al-wazaratyn al-šāḥib Ibn ^cAbbād wa Ibn al-^cUmayd»* (ed. Muḥammad Tāwīb al-Ṭanġī). Beirut: Dār Šādir, 1412/1992. Ristampa dell'edizione Damasco: Dār al-Fikr, 1965.
- Al-Ṭurṭūsī, *Sirāġ* MUḤAMMAD B. AL-WALĪD AL-ṬURṬŪŠĪ. *Sirāġ al-mulūk* (ed. Ğa^cfar al-Bayātī). Londra: Riyad al-rayyes books, 1990.
- Al-Ya^cqūbī, *Ta^rriḥ* AḤMAD B. ABĪ YA^cQŪB AL-YA^cQŪBĪ. *Al-Ta^rriḥ*. Beirut: Dār Šādir Dār Bayrūt, 1960.
- Yāqūt, *Mu^cġam* ŠIHĀB AL-DĪN ABŪ ^cUBAYDALLĀH YĀQŪT B. ^cABDALLĀH AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ AL-BAGDĀDĪ. *Mu^cġam al-buldān*. Bayrūt: Dār Šādir e Dār Bayrūt, 1404/1983.
- Yāqūt, *Udabā^r* YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ. *Iršād al-arīb ilā ma^crīfat al-adīb al-ma^crūf bi-mu^cġam al-udabā^r* (ed. Iḥsān ^cAbbās). Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.
- Yāqūt, *Iršād* YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ. *Iršād al-arīb ilā ma^crīfat al-adīb al-ma^crūf bi-mu^cġam al-udabā^r* (ed. D. S. Margoliouth). Londra: Luzac & Co., 1925.
- Al-Zamaḥšarī, *Kaššāf* MUḤAMMAD B. ^cUMAR AL-ZAMAḤŠARĪ. *Al-Kaššāf ^can ḥaqā^riq ^cawāmiḍ al-tanzīl wa ^cuyūn al-aqāwīl fī wuġūh al-ta^rwīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-^cArabī, 1406/1986.

Fonti secondarie

Abou El Fadl, 1992 KHALED ABOU EL FADL. «Tax Farming in Islamic Law (*Qibālah* and *Ḍamān* of *Kharāj*): A Search for a Concept». *Islamic Studies* xxxi (1) 1992, pp. 5-32.

Agha, 2003 SALEH SAID AGHA. *The revolution which Toppled the Umayyads: neither Arab nor Abbasid*. Leiden: E.J. Brill, 2003.

Ahsan, 1979 MUHAMMAD MANAZIR AHMAD. *Social Life under the Abbasids*. Londra: Longman, 1979.

Ali, 2008 SAMER ALI. «Early Islam — Monotheism or Henotheism? A View from the Court». *Journal of Arabic Literature* xvii, 2008, pp. 14-37.

°Athamina, 1989 KHALIL °ATHAMINA. «Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam». *Arabica* xxxvi (3), 1989, pp. 307-326.

Arjomand, 2013 SAÏD AMIR ARJOMAND. «Perso-Islamicate Polithical Ethic in Relation to the Sources of Islamic Law». *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft* (a cura di M. Boroujerdi). Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2013, pp. 82-106.

Ashtor, 1969 ELIYAHU ASHTOR. *Histoire des prix et des salaires dans l'orient medieval*. Parigi: S. E. V. P. E. N., 1969.

Ayalon, 1994 DAVID AYALON. *Islam and the abode of war : military slaves and Islamic adversaries*. Aldershot: Variorum, 1994.

Al-Azmeh, 1997 AZIZ AL-AZMEH. *Muslim Kingshp: Power and the Saced in Muslim Christian and Pagan Polities*. Londra; New-York: I.B. Tauris, 1997.

Al-Azmeh, 2007 AZIZ AL-AZMEH. *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest: CEU Press, 2007.

Bagheri, 2008 MUHAMMAD BAGHERI. «Kushyar ibn Labban's Account of Calendars in his *Jāmi*° *Ziğ*». *The Journal for the History of Arabic Science* xiv, 2008, pp. 69-114.

Baroja, 1989 JULIO CARO BAROJA, *Il Carnevale*. Genova: Il Melangolo: 1989.

Beg, 2012 MUHAMAMAD ABDUL JABBAR BEG. «al-Khāṣṣa wa al-°Āmma» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khassa-wa-l-amma-SIM_4228> [15/7/2014].

Bencheikh, 2012 JAMEL EDDINE BENCHEIKH. «Marwān al-Akbar b. Abī Ḥafṣa and Marwān al-Aṣghar b. Abi 'l-Djanūb» [online]. *Encyclopedia of Islam 2nd edition*. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/marwan-al-akbar-b-abi-> [2014/03/10].

- Bidmead, 2002 JULIE BIDMEAD. *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway NJ: Georgia Press, 2002.
- Bosworth, 1969 CLIFFORD EDMUND BOSWORTH. «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* XII (2), 1969, pp. 113-164.
- Bosworth, 1976 CLIFFORD EDMUND BOSWORTH. *The Mediaeval Islamic Underworld: the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Bosworth, 1989 CLIFFORD EDMUND BOSWORTH. *The °Abbāsīd Recovery. The History of al-Ṭabarī* (a cura di Ihsan Abbas et al.) vol. xxx. New York: State University of New York Press, 1989.
- Bosworth, 1996 CLIFFORD EDMUND BOSWORTH. *The new Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1996.
- Bosworth, 2011 CLIFFORD EDMUND BOSWORTH. «Ebn Abī Ṭāher Ṭayfūr, Abu'L-Fazl Aḥmad» [online]. *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/ebn-abi-taher-tayfur> [12/05/2014].
- Bouvat, 1912 LUCIEN BOUVAT. *Les Barmécides d'après les historiens arabes et persans*. Parigi: Ernest Leroux Editeur, 1912.
- Boyce, 1979 MARY BOYCE. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Londra, Boston e Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Boyce, 2009 MARY BOYCE. «Nowrūz in the Pre-Islamic Period» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i> [20/08/2014]
- Boyce, 2011 MARY BOYCE. «Ātaškada» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid> [11/06/2014]
- Bowen, 1928 HAROLD BOWEN. *The Life and Time of 'Ali Ibn 'Isà: the Good Vizier*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Bray, 2004 JULIA BRAY. «A Caliph and his Public Relations». *Middle Eastern Literatures* VII (2), 2004, pp. 159-170.
- Bulliet, 1979 RICHARD W. BULIET. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge, Massachusetts e Londra: Harvard University Press 1979.
- Cahen, 2012 CLAUDE CAHEN. «Kharadj — in the Central and Western Islamic Lands» [online]. *Encyclopedia of Islam 2nd edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/k-h-ara-d-j-COM_0496 [5/08/2014].

- Canard, 1946-50 MARIUS CANARD (tradotto e annotato da). *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 Réunion, 1950.
- Canepa, 2009 MATTHEW P. CANEPA. *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2009.
- Campopiano, 2011 MICHELE CAMPOPIANO. «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* LIV 2011, pp. 239-269.
- Campopiano, 2012 MICHELE CAMPOPIANO. «State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)». *Studia Islamica, nouvelle édition* III 2012, pp. 5-50.
- Capezzone, 2003 LEONARDO CAPEZZONE (tradotto e annotato da). *Il libro dei monasteri*. Milano: Tranchida, 1993.
- Capezzone e Salati, 2006 LEONARDO CAPEZZONE, MARCO SALATI. *L'Islam sciita: storia di una minoranza*. Roma: Edizioni Lavoro, 2006.
- Carter, 1998 MICHAEL G. CARTER. «Ibn Fāris al-Lughawī». *Encyclopedia of Arabic Literature* vol. I, 1998, p. 325.
- Cheikh, 2010 NADIA MARIA EL CHEIKH. «The ‘Court’ of al-Muqtadir: its Space and its Occupants». *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies Leuven 28 June — 1 July 2004* (ed. John Nawas). Leuven: Peeters Publishers: 2010.
- Cheikh, 2014 NADIA MARIA EL CHEIKH. «The Institutionalisation of the *‘Abbāsīd* Ceremonial». *The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400-1500* (ed. F. Andrews et al.). Leiden: Brill, 2014, (pp. 351-370).
- Christensen, 1917 Arthur Emanuel Christensen. *Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens (Ie partie)*. Stockholm: P.A. Norstedtl, 1917.
- Christensen, 1934 Arthur Emanuel Christensen. *Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens (Ile partie)*. Leiden: E. J. Brill, 1934.
- Cobb, 1999 PAUL M. COBB. «Al-Mutawakkil's Damascus: A New *‘Abbāsīd* Capital?». *Journal of Near Eastern Studies* vol. LVIII (4), 1999, pp. 241-257.
- Cristoforetti, 2000 SIMONE CRISTOFORETTI. *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*. Venezia: Grafiche Biesse, 2000.
- Cristoforetti, 2002 SIMONE CRISTOFORETTI. *Il Natale della luce in Iran: Una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno*. Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2002.

- Cristoforetti, 2003a SIMONE CRISTOFORETTI. *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico*. Venezia: ed. Cafoscarina, 2003.
- Cristoforetti, 2003b SIMONE CRISTOFORETTI. *Persiani intorno all’Africa e vicende calendariali. Rassegna bibliografica preliminare intorno al tema della diffusione di festività riconducibili al modello calendariale iranico lungo la costa orientale africana e nel Nord Africa (Egitto, Tunisia, Libia, Algeria, Marocco, fino alla penisola Iberica)*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 2003.
- Cristoforetti, 2004 SIMONE CRISTOFORETTI. «Il viaggio oltremare del *nawrūz* e la “canonizzazione di festività iraniche in ambito sciita». *Da Ulisse a ... Il viaggio nelle terre d’oltremare (Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Imperia, 9-10-11 ottobre 2003)* (a cura di G. Revelli). Pisa: ETS, 2004, p. 243-252.
- Cristoforetti, 2007-2008 SIMONE CRISTOFORETTI. «Le *Nawrūzī* selon le *Nawrūznāma*». *Eurasian Studies* VI, 2007-8, pp. 71-95.
- Cristoforetti, 2013 SIMONE CRISTOFORETTI. «Mehrāgan» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/mehrāgan> [21/11/2014]
- Cristoforetti, 2014 SIMONE CRISTOFORETTI. «On the Era of Yazdegard III and the Cycles of the Iranian Solar Calendar». *Annali di Ca’ Foscari* L (1) 2014, pp. 159-172.
- Crone, 2004 PATRICIA CRONE. *God’s Rule: Government and Islam*. New-York: Columbia University Press, 2004.
- Cutler, 2001 ANTHONY CUTLER. «Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economics». *Dumbraton Oaks Papers* LV, 2001, pp. 247-278.
- Cutler, 2008 ANTHONY CUTLER. «Significant gifts: patterns of exchange in Late Antique, Byzantine, and early Islamic diplomacy». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* XXXVIII (1) 2008, pp. 79-101.
- Cuypers, 1993-4 MICHEL CUYPERS. «Le nowruz en Egypte». *Luqmān* x (1) 1993-4, pp. 9-36.
- Daniel, 1997 ELTON DANIEL. «Arabs, Persians and the Advent of the Abbasids Reconsidered». *Journal of the American Oriental Society* CXVII (3) 1997, pp. 542-548.
- De Blois, 1996 FRANÇOIS DE BLOIS. «The Persian Calendar». *Iran* XXXIV, 1996, pp. 39-54.
- Dehkhodā, 1972 ALI AKBAR DEHKHODĀ. «Dūbārūġ». *Loghat Nama* (sotto la direzione di Mohammad Mo’în e Dj, Shaîdy) numero di serie 186. Teheran: Imp. Daneshgah, 1972.
- Dietrich, 2012 ALBERT DIETRICH. «Al-Ḥadjdjadj b. Yūsuf» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hadjdjadj-b-yusuf-SIM_2600 [05/05/2014].

- Donohue, 2003 JOHN J. DONOHUE. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h., 945 to 403h., 1012: Shaping Institutions for the Future*. Leiden: Brill, 2003.
- Duri, 2011 ABD AL-AZIZ DUR. *Early Islamic Institutions: Administration and taxation from the Caliphate to the Umayyads and Abbasids*. (trad. Razia Ali) New York I.B. Tauris Publishers, 2011.
- Espéronnier, 1985 MARYTA ESPÉRONNIER. «Al-Nuwayrī: Les Fêtes islamiques, persanes, chrétiennes et juives». *Arabica* xxxii (1) 1985, p. 80-101.
- Ettinghausen, 1965 RICHARD ETTINGHAUSEN. «The Dance with Zoomorphic Masks and Other Forms of Entertainment Seen in Islamic Art». *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (a cura di George Makdisi). Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Farmer, 1967 HENRY GEORGE FARMER. *A History of Arabian Music*. Londra: Luzac & Co., 1967.
- al-Faruque, 1993 MUHAMMAD AL-FARUQUE. *Some Aspects of Economic History of Iraq during the Early 4th/10th century (295-335/908-945): The Role of Trade in the Economy*. PhD Thesis University of Toronto, unpublished.
- Faysal, 1965 CHOUKRI FAISAL. *Abū al-ʿAtāhiya: ašʿāruhu wa aḥbāruhu*. Damasco: Maṭbaʿa Ġāmaʿat Dimašq, 1384/1965.
- Fields, 1987 PHILIP M. FIELDS. *The ʿAbbāsid Recovery. The History of al-Ṭabarī* (a cura di Ihsan Abbas et al.) vol. XXXVII. New York: State University of New York Press, 1987.
- Fierro, 1988 MARIBEL FIERRO (tradotto e annotato da). *Kitab al-Bida, (Tratado contra las innovaciones), nueva edición, traducción, estudio e índices*. Madrid: C.S.I.C., 1988.
- Fleischhammer, 2012 MANFRED FLEISCHHAMMER. «Banu Munadjjim» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/munadjjim-SIM_5501 [15/06/2014]
- Fück, 1952 J. FÜCK. «Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs "Chronologie orientalischer Völker"». *Documenta Islamica Inedita* 1952, pp. 69-98.
- Fück, 2012a JOHANN W. FÜCK. «Ibrāhīm al-Mawṣilī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibrahim-al-mawsili-SIM_3455 [16/05/2014].
- Fück, 2012b JOHANN W. FÜCK. «Iṣḥā al-Mawṣilī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ishak-b-ibrahim-al-mawsili-SIM_3615 [16/05/2014].
- Fück, 2012c JOHANN W. FÜCK. «Al-ʿAskarī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-askari-SIM_3615 [16/05/2014].

- Gabrieli, 1928 FRANCESCO GABRIELI. «Etichetta di corte e costumi sāsānidi nel Kitāb al-mulūk di al-Gāhiz». *Rivista degli Studi Orientali* XI, 1928, pp. 295-305.
- Geries, 1977 IBRAHIM GERIES. *Un genre littéraire arabe: al-maḥāsīn wa al-masāwī*. Parigi: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1977.
- Ghersetti, 2009 ANTONELLA GHERSETTI. «Enseigner en racontant : les anecdotes dans L'Étiquette de la cour califale (Rusūm dār al-ḥilāfa) d'al-Ṣābi». *Monde arabe* VI, 2009, pp. 27-40.
- Ghersetti, 2014 ANTONELLA GHERSETTI. «The Rhetoric of Gifts, or when the Object Talk». In: Monique Bernards, *Abbasid Studies IV*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2013, pp. 130-141.
- Gibb, 1955 HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN GIBB. «The fiscal rescript of °Umar II». *Arabica* II, 1955, pp. 69-85.
- Gibb, 2012 HAMILTON ALEXANDER ROSSKEEN GIBB. «°Alī b. al-Djahm» [online]. *Encyclopedia of Islam 2nd edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-al-djahm-SIM_0511 [2014/02/27].
- Gil, 1992 MOSHE GIL. *A History of Palestine (634-1099)* (trad. Ethel Broido). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Gignoux, 2012 PHILIPPE GIGNOUX. «Zoroastriens/mazdéens en pays d'islam». *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle): De Muhammad aux dynasties autonomes* (a cura di T. Bianquis, P. Guichard e P. Gignoux). Parigi: Presse Universitaires de France, 2012 vol. I pp. 483-489.
- Gordon, 2001 MATTHEW S. GORDON. «The Khāqānid Families of the Early °Abbasid Period». *Journal of the America Oriental Society* CXXI (2) 2001, pp. 236-255.
- Grabar, 2006 OLEG GRABAR. «The Shared Culture of Objects». In: *Islamic Visual Culture, 1100-1800*, vol. II. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- Grafton, 2003 DAVID GRAFTON. *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*. Londra: I. B. Tauris, 2003.
- Gruendler, 2003 BEATRICE GRUENDLER. *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*. Londra: Routledge & Curzon, 2003.
- Grunebaum, 1948, 1950, 1953 GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM. «Three Arabic Poets of the Abbasid Age: The Collected Fragments of Muṭī° b. Iyās, Salm al-Ḥāsir and Abū ṣ-Ṣamaqmaq». *Orientalia* 17,19 e 22, 1948, 1950, 1953: pp. 160-204, 53-80, 262-283.
- Guessous, 1996 AZEDDIN GUESSOUS. «Le rescrit fiscal de °Umar b. °Abd al-°Azīz: une nouvelle appréciation». *Islam - Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* LXXIII (1), 1996, pp.113-137
- Günther, 1991 SEBASTIAN GÜNTHER. *Quellenuntersuchungen zu den "Maqātil at-Ṭālibiyyīn" des Abū 'l-Farağ al-Isfahānī (gest. 356/967)*. Hidesheim: Georg Olms Verlag, 1991.

- Günther, 2014 SEBASTIAN GÜNTHER. «Abū l-Faraj al-Iṣfahānī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-l-faraj-al-isyfahani-COM_0105 [25/03/2014].
- Hachmeier, 1998 KLAUS U. HACHMEIER. «The Būyid court under Bakhtiyār ʿIzz al-Dawlah and its relations with the Ḥamdānid court, 356/967-363/973». *Islamic Culture* LXXII (4) 1998, pp. 1-66.
- Hawting, 2012 G. R. HAWTING. «Khalid b. Abdallah al-Kasrī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khalid-b-abd-allah-al-kasri-SIM_4145 [01/06/2014].
- Heidemann, 1998 STEFAN HEIDEMANN. «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* XXXVI 1998, pp. 95-112.
- Heinrichs, 2012 WOLFHART P. HEINRICHS. «Saʿīd b. Ḥumayd» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/said-b-humayd-SIM_6484 [12/05/2014].
- Haider, 2011 NAJAM HAIDERA. *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge University Press, 2011-
- Halkin, 1934 A. S. HALKIN. «The Ḥashwiyya». *Journal of the American Oriental Society* LIV (1), 1934, pp. 1-28.
- Al-Hasan, 2007 AHMAD AL-HASAN. «The Financial Reforms of the Caliph al-Muʿtaḍid (279-89/982-901)». *Journal of Islamic Studies* XXVIII (1), 2007, pp. 1-13.
- El-Hibri, 2004 TAYYEB EL-HIBRI. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hārūn al-Rashīd and the Narrative of the ʿAbbāsīd Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HILL, 1979 Donald R. HILL (tradotto e annotato da). *The Book of Ingenious Devices by the Banū (sons of) Mūsā bin Shākīr*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Hoyland, forth. ROBERT HOYLAND. «Islam as a Late Antique Religion». *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (a cura di S. Johnson). Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
- Ismail, 1966 OSMAN S. A. ISMAIL. «Muʿtaṣim and the Turks». *Bullettin of the School of Oriental and African Studies* XXIX (1), 1966 pp. 12-21.
- Ismail, 2001 OSMAN SAYYID AHMAD ISMAIL. *Prelude to Generals: a study of some aspects of the reign of the eighth ʿAbbāsīd Caliph, al-Muʿtaṣim , 218-227AH/833-842AD*. Reading: Ithaca Press, 2001.
- Kanazi, 1975 GEORGE KANAZI. «The Works of Abū Hilāl al-ʿAskarī». *Arabica* XXII (1) 1975, pp. 61-70.

- Katbi, 2010 GHAYDA KHAZNA KATBI. *Islamic Land Tax — Al-Kharāj from the Islamic Conquests to the ʿAbbāsīd Period*. Londra: I. B. Tauris, 2010.
- Kennedy H., 1986 HUGH KENNEDY. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Londra: Longman, 1986.
- Kennedy H., 2002 HUGH KENNEDY. «Military Pay and the Economy of the Islamic State». *Historical Research* LXXV (188) 2002, pp. 155-169.
- Kennedy E. S., 1956 EDWARD STEWART KENNEDY. «A Survey of Islamic Astronomical Tables». *Transactions of the American Philosophical Society: New Series* XXXVI (2) 1956, pp. 156-162.
- Kennedy P. F., 1998 PHILIP. F. KENNEDY. «Abū al-ʿAtāhiya». *Encyclopedia of Arabic Literature* (a cura di J. S. Meisami e P. Starkey) vol II pp. 27-28. Londra: Routledge, 1998.
- Khalidi, 1976 TARIF KHALIDI. «Muʿtazilite historiography: Maqdisī's *Kitāb al-Badʿ wa ʿal-Taʿrīḥ*». *Journal of Near Eastern Studies* XXXV (1), 1976, pp. 1-12.
- Khalidov, 1994 Anas B. Khalidov. «The Cultural Program of Abbasid Court Life in Samarra (III/IX c.) after al-Ṣūlī's *Awrāq*». *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* IV (a cura di W. Heinrichs et. al.), 1992 (pubblicato nel 1994).
- Kilpatrick, 1998 HILARY KILPATRICK. «The “genuine” Ashʿab. The relativity of fact and fiction in early *adab* texts». In: Stefan Leder (edited by), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*. Wiesbaden: Harassowitz, 1998.
- Kilpatrick, 2002 HILARY KILPATRICK. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abū l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aḡānī*. New York: RoutledgeCurzon, 2002.
- King e Samsó 2001 DAVID KING; JULIO SAMSÓ. «Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900): an Interim Report». *Suhayl* II 2001, pp. 9-105.
- Lambton, 1994 ANN LAMBTON. «“Pīshkash”: Present or Tribute?». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* LVII (1), 1994, pp. 145-158.
- Løkkegaard, 1950 FREDE LØKKEGAARD. *Islamic Taxation in the Classic Period*. Copenhagen: Branner and Korch, 1950.
- Madelung, 1969 WILFRED MADELUNG. «The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Buyids and the reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)». *Journal of Near Eastern Studies* XXVIII, 1969, pp. 84-108 e 168-183.
- Marlow, 2013 LOUISE MARLOW. «Teaching Wisdom: a Persian Work of Advice for Atabeg Ahmad of Luristan». *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft* (ed. Mehrzad Boroujerdi). New York: Syracuse University Press, 2013.

- McKinney, 2004 ROBERT C. MCKINNEY. *The Case of Rhyme versus Reason: Ibn al-Rūmī and his Poetics in Context*. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- Melchert, 1996 CHRISTOPHER MELCHERT. «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A H 232-295/A D 847-908». *Islamic Law and Society* III (3), 1996, pp. 316-342.
- Micheau, 2007 FRANÇOISE MICHEAU. «Le Kitāb fī l-ta'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire». *Studia Islamica* CIV, 2007, pp. 81-101.
- Micheau, 2008 FRANÇOISE MICHEAU. «Baghdad in the Abbasid Era: A Cosmopolitan and Multi-Confessional Capital». *The City in the Islamic World* vol. II (a cura di S. K. Jayyusi et. al.), 2008, pp. 221-246.
- Miles, 2012 G. C. MILES. «Dirham» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dirham-SIM_1875 [20/05/2014].
- Moreh, 1992 SHMUEL MOREH. *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1992.
- Moreh, 2006 SHMUEL MOREH. «Performing Artists». *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopaedia* (a cura di J. W. Meri). New York, Londra: Routledge 2006, vol. I pp. 599-601.
- Morony, 1984 MICHAEL G. MORONY. «Landholding and Social Change: Lower al-'Iraq in the Early Islamic Period». *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (a cura di T. Khalidi). Beirut: American University of Beirut Press, 1984, pp. 209-22.
- Morony, 2004 MICHAEL G. MORONY. «Economic Boundaries? Late Antiquity and Early Islam». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XLVII (2) 2004, pp. 166-194.
- Morony, 2005 MICHAEL G. MORONY. *Iraq under the Muslim Conquest*. Piscataway: Georgia Press, 2005.
- Mottahedeh, 2013 ROY P. MOTTAHEDEH. «The Eastern Travel of Solomon: Reimagining Persepolis and the Iranian Past». *Law and Tradition in the Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarresi* (ed. M. Cook; N. Haider; I. Rabb; A. Sayeed). New York: MacMillan, 2013, pp. 247-268.
- Orfali, 2012 BILAL ORFALI. «A Sketch Map of Arabic Poetry Anthologies up to the Fall of Baghdad». *Journal of Arabic Literature* XLIII 2012, pp. 29-59.
- Orfali, 2013 BILAL ORFALI. «The Sources of al-Thaa'ālibī in *Yatīmat al-Dahr* and *Tatimmat al-Yatīma*». *Middle Eastern Literatures* XVI (1) 2013, pp. 1-47.
- Osti, 2004 LETIZIA OSTI. «Al-Qāsim b. °Ubayd Allāh, the Vizier as Villain: On Classical Arabic Gossip». *Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge, 6-10 July 2002* (a cura di J. E. Montgomery). Leuven: Peeters Publisher, 2004, pp. 243-245.

- Panaino, Abdollahi e Palland ANTONIO PANAINO, REZA ABDOLLAHY, DANIEL BALLAND. «Calendars» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/calendars> [22/11/2014].
- Pellat, 1954 CHARLES PELLAT (tradotto e annotato da). *Le livre de la couronne*. Parigi: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1954.
- Pinto, 1932 OLGA PINTO. «Al-Fath b. Ḥaḡān, favorito di al-Mutawakkil». *Rivista degli Studi Orientali*, XIII (2) 1932, pp. 133-149.
- Qaddumi, 1996 GHADA HIJJAWI QADDUMI (tradotto e annotato da). *Book of Gifts and Rarities*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- Robinson, 2000 CHASE F. ROBINSON. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: University Press, 2000.
- Rosenthal, 1975 FRANZ ROSENTHAL. «Hiba». *Encyclopédie de l'Islam 2*. 2a edizione, Leiden: Brill, 1975.
- Sachau, 1879 C. EDWARD SACHAU (tradotto e annotato da). *The Chronology of Ancient Nations, an English Version of the Arabic Text of the Âthâr-ul-Bâkiya of AlBîrûnî*. Londra: Hijra International Publishers, 1879.
- Sahillioğlu, 1999 HALIL SAHILLIOĞLU. «Années siviš et crises monétaires dans l'empire ottoman» (tradotto da N. Godneff). *Studies on Ottoman Economic and Social History*. Istanbul: Organisation of the Islamic Centre for Islamic History, Art and Culture IRCICA, 1999, pp. 193-221.
- El-Samarraie, 1970 HUSAM QIWAM EL-SAMARRAIE. *Agriculture in Iraq during the 3rd Century A.H.* Beirut: Librairie du Liban, 1970.
- Scarcia, 1992 ROBERTO SCARCIA. «L'Islām e i magi d'occidente». *Islam, storia e civiltà* XXXVIII 1992, pp. 23-32.
- Serrano, 1997 RICHARD SERRANO. «Al-Buḡturī's Poetics of Persian Abodes». *Journal of Arabic Literature* xxviii (1) 1997, pp. 68-87.
- Sanga, 1989 GLAUCO SANGA. «Personata Libido». *La ricerca Folklorica*, VI 1989, pp. 5-20.
- Sato, 1997 TSUKIGAWA SATO. *State and Rural Society in Medieval Islam*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.
- Al-Sayyād, 1972 FUṢĀD ʿABD AL-MUṢṬĪ AL-ŞAYYĀD. *Al-Nawrūz wa atāruhu fī al-adab al-ʿarabī*. Beirut: Maṭbaʿat Ġāmiʿat Bayrūt al-ʿArabiyya, 1972.
- Sellheim, 2012 RUDOLF SELLHEIM. «Al-Māzinī» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ma-zini-SIM_5095> [20/06/2014]
- Shaban 1970 M. A. SHABAN. *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Shahbazi, 2009 SHAPUR A. SHAHBAZI. «Nowruz in the Islamic Period» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-ii> [2014/03/11]
- Shahbazi, 2012 SHAPUR A. SHAHBAZI. «Haft Sin» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/haft-sin> [2013/10/15]
- Sharlet, 2011a JOCELYN SHARLET. «Tokens of Resentment: Medieval Arabic Narratives about Gift Exchange and Social Conflict». *Journal of Arabic and Islamic Studies* xi (1), 2011, pp. 62-100.
- Sharlet, 2011b JOCELYN SHARLET. «The Thought That Counts: Gift Exchange Poetry by Kushājīm, al-Ṣanawbarī and al-Sarī al-Raffā³». *Middle Eastern Literatures: incorporating Edebiyat* XIV (3), 2011, pp. 235-270.
- Shay, 2014 ANTHONY SHAY. *The Dangerous Lives of Public Performers: Dancing, Sex and Entertainment in the Islamic World*. New York: MacMillan Publishers, 2014.
- Shimizu, 1966 MAKOTO SHIMIZU. «Les finances publiques de l'Etat ^cabbāside». *Der Islam* XLII 1966, pp. 1-24.
- Sordi, 1989 ITALO SORDI. «Dinamiche del carnevale». *La Ricerca Folklorica*, VI 1989, pp. 21-36.
- Sourdel, 1959 Dominique Sourdel. *Le visirat Abbaside de 749 à 936: (132 à 324 de l'Hegire)*. Damasco: Institut Français de Damas, 1959.
- Sourdel, 2012 DOMINIQUE SOURDEL. «Aḥmad b. Yūsuf» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kaskar-SIM_3993 [12/05/2014].
- Sperl, 1977 STEFAN SPERL. «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century». *Journal of Arabic Literature* VIII 1977, pp. 20-35.
- Stetkevych, 2002 SUZANNE P. STETKEVYCH. *The Poetics of the Abbasid Age: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Indiana University Press: 2002.
- Streck e Lassner, 2012 M. STRECK, J. Lassner. «Kaskar» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ahmad-b-yusuf-SIM_0399 [12/05/2014].
- Taqizadeh, 2010 HASAN TAQĪZĀDA. *Il computo del tempo nell'Iran antico* (trad. S. Cristoforetti. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e per l'Oriente, 2010 [1937-1939]).
- Toorawa, 2005 SHAWKAT M. TOORAWA. *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*. Londra e New York: Routledge, 2005.
- Tor, 2012 DEBORAH TOR. «The Long Shadow of the Pre-Islamic Rulership: Antagonism or Assimilation?». In *Late Antiquity: Eastern Perspectives* (a cura di T. Bernheimer e A. Silverstein). Oxford: Oxbow, 2012, pp. 145-163.

- Tritton, 1972 ARTHUR S. TRITTON. «Sketches of Life under the Caliphs III». *Muslim World* LXVII 1972, pp. 137-47.
- Turner 2004 JOHN P. TURNER. «The abnāʿ al-dawla: The Definition and Legitimation of Identity in Response to the Fourth Fitna». *Journal of the America Oriental Society* CXXIV (1) 2004, pp. 1-22.
- Van Berkel, 2007 MAAIKE VAN BERKEL. «The Young Caliph and his Wicked Advisors: Women and PowerPolitics under Caliph Al-Muqtadir (r.295–320/908–932)». *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* IXX (1), 2007, pp. 3-15.
- Vercellin, 1996 GIORGIO VERCELLIN. *Istituzioni del mondo musulmano*. Torino: Einaudi, 1996.
- Wagner, 2012 EWALD WAGNER. «Wāliba b. al-Ḥubāb» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wa-liba-b-al-h-uba-b-SIM_7845> [25/09/2014]
- Waines, 1977 DAVID WAINES. «The Third Century Internal Crisis of the Abbasids». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XX (3) 1977, pp. 282-306.
- Wellhausen, 1927 JULIUS WELLHAUSEN. *The Arab Kingdom and its Fall* (tr. M. G. Weir). Calcutta: University of Calcutta Press, 1927.
- Yarshater, 1991 EHSAN YARSHATER. «The Persian Presence in the Islamic World». In *The Persian Presence in the Islamic World* (a cura di R. G. Hovannisian; G. Sabagh). Los Angeles: Gustav E. Grunbaum Center for Near Eastern Studies, 1991, pp. 4-125.
- Yarshater, 2012 EHSAN YARSHATER. «Iran. Traditional History» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/iran-iii-traditional-history> [27/02/2014]
- Zakeri, 1995 MOHSEN ZAKERI. *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyarān and Futuwwa*. Wiesbaden: Harassowitz, 1995.
- Zakharia, 2002 KATIA ZAKHARIA, «Le moine et l'échanson ou le Kitāb al-Diyārāt d'al-Shābushtī et ses lecteurs». *Bulletin d'Etudes Orientales*, LIV, 2002, pp. 59-74.
- Zaman, 1997 MUHAMMAD Q. ZAMAN. *Religion and Politics Under the Early Abbasids*. Leiden: Brill, 1997.
- Zettersteen e Bosworth 2012 K. V. ZETTERSTEEN, C. E. BOSWORTH. «Al-Mustaʿīn» [online]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-musta-i-n-SIM_5619 [12/05/2014].

Appendice

Tavole

Di seguito è presentata la tabella dei doni corrispondi ai re antichi secondo il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*.

| Paese d'origine | Prodotti donati |
|-----------------|---|
| <i>al-Hind</i> | Elefanti, spade, pelli di <i>tabbat</i> |
| <i>al-Šīn</i> | Muschio bianco, seta, pastiglie profumate |
| <i>al-Sīnd</i> | Pappagalli, eunuchi |
| <i>al-Rūm</i> | Broccato, <i>al-busut</i> |

| Posizione sociale | Dono |
|---|--|
| Comandanti, piccola nobiltà e cavalieri | frecce di legno, supporti solidi in oro o argento |
| Ministri, segretari e persone di rango a lui vicine | Coppe d'oro e d'argento intarsiate di gioielli, coppe d'argento placcate d'oro |
| Nobili e individui import. anti (<i>‘uzamā’</i>) | Falco, aquila, falcone <i>suqūr</i> , falcone bianco, scala per salire a cavallo, sella e simili strumenti. Il nobile può anche donare una frusta. |
| Mogli del re | Una giovane appena adolescente, una serva di grande bellezza, perle, pietre preziose, un sigillo |
| Sapienti | La propria sapienza (<i>ḥikma</i>) |
| Poeti | La propria poesia |
| Mercanti di pietre preziose (<i>aṣḥāb al-ḡawāhir</i>) | Pietre preziose |

| | |
|---|---|
| Ostetrici veterinari | un cavallo vivace, <i>šahrī al-nādir</i> , un asino egiziano, un mulo docile |
| Raffinati/Belli (<i>zurfāʿ</i>) | <i>qirab</i> di seta cinese, piene di acqua di rose |
| Guerrieri | lance e frecce di legno |
| Arrotatori di spade, fabbricanti di cotte di maglia | Lame di spada, cotte di maglia, pettorine, spade <i>bayḍ</i> , punte di lancia |
| Mercanti di stoffe (<i>ašḥāb al-bazz</i>) | Veste di rango in seta filata (<i>ḥazz</i>), stoffa colorata, broccata o altro |
| Cambiavalute | Ciotola d'oro o d'argento, coppe d'argento piene di <i>dīnār</i> |
| <i>Awsāt al-nās</i> ⁴ | <i>Dīnār</i> e <i>dirham</i> di quell'anno, posti dentro un limone, una mela cotogna o una mela |

Sono presentate nelle due pagine a seguire le tavole citata nel capitolo sui sincronismi. Il fatto che per un dato anno le celebrazioni *nawrūz* potessero essere rinviato o anticipato, se questo risultava coincidere con un giorno di *ramadān*, rende utile segnalare gli anni nei quali avvenne per periodo di nostro interesse (750-1050). Per completezza, in questa tabella intendiamo segnalare anche gli anni nei quali il *nawrūz* cadde in prossimità di feste islamiche, vale a dire a meno di tre giorni di distanza da un *ʿīd al-fiṭr* o un *ʿīd al-aḍḥā*. Per quanto riguarda l'area di Baḡdād è rilevante anche il *nawrūz muʿtaḍidī*, che come abbiamo visto era festeggiato con modalità simili a quelle in uso per il *nawrūz* della tradizione.

| Anno | <i>Nawrūz</i> | Coincide con |
|---------|----------------------------------|-----------------------------|
| 138/756 | 11 <i>dū al-ḥiḡḡa</i> /16 maggio | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (+1 g.) |
| 163/780 | 1 <i>ramadān</i> /10 maggio | |
| 164/781 | 11 <i>ramadān</i> /10 maggio | |
| 165/782 | 22 <i>ramadān</i> /10 maggio | |
| 166/783 | 3 <i>šawwāl</i> / 10 maggio | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (+2 gg.) |
| 172/789 | 7 <i>dū al-ḥiḡḡa</i> /8 maggio | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (-3 gg.) |
| 198/814 | 8 <i>ramadān</i> /2 maggio | |
| 199/815 | 18 <i>ramadān</i> /2 maggio | |
| 200/816 | 29 <i>ramadān</i> /1 maggio | <i>īd al-fiṭr</i> (-2 gg.) |
| 232/847 | 4 <i>ramadān</i> /24 aprile | |
| 233/848 | 15 <i>ramadān</i> /23 aprile | |
| 234/849 | 26 <i>ramadān</i> /23 aprile | |
| 241/856 | 11 <i>dū al-ḥiḡḡa</i> /21 aprile | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (+1 g.) |
| 266/880 | 1 <i>ramadān</i> /15 aprile | |

⁴L'espressione, in quest'epoca, indica gli uomini importanti e non, come in arabo contemporaneo, la classe media. (Dozy, *Supplément*, vol. II p. 801).

| | | |
|----------|---------------------------------|-----------------------------|
| 267/881 | 11 <i>ramadān</i> /15 aprile | |
| 268/882 | 22 <i>ramadān</i> /15 aprile | |
| 269/883 | 3 <i>šawwāl</i> / 15 aprile | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (+2 gg.) |
| 275/889 | 8 <i>dū al-ḥiġġa</i> /13 aprile | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (-2 gg.) |
| 301/914 | 8 <i>ramadān</i> /7 aprile | |
| 302/915 | 19 <i>ramadān</i> /7 aprile | |
| 303/916 | 30 <i>ramadān</i> /6 aprile | <i>īd al-fiṭr</i> (-1 gg.) |
| 335/947 | 5 <i>ramadān</i> /30 marzo | |
| 336/948 | 15 <i>ramadān</i> /29 marzo | |
| 337/949 | 26 <i>ramadān</i> /29 marzo | |
| 344/956 | 11 <i>dū al-ḥiġġa</i> /27 marzo | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (+1 g.) |
| 369/980 | 1 <i>ramadān</i> /21 marzo | |
| 370/981 | 12 <i>ramadān</i> /21 marzo | |
| 371/982 | 22 <i>ramadān</i> /21 marzo | |
| 372/983 | 3 <i>šawwāl</i> / 21 marzo | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (+2 gg.) |
| 378/989 | 8 <i>dū al-ḥiġġa</i> /19 marzo | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (-2 gg.) |
| 404/1014 | 8 <i>ramadān</i> /13 marzo | |
| 405/1015 | 19 <i>ramadān</i> /13 marzo | |
| 406/1016 | 30 <i>ramadān</i> /12 marzo | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (-1 gg.) |
| 438/1047 | 5 <i>ramadān</i> /5 marzo | |
| 439/1048 | 15 <i>ramadān</i> /4 marzo | |
| 440/1049 | 26 <i>ramadān</i> /4 marzo | |
| 447/1056 | 11 <i>dū al-ḥiġġa</i> /2 marzo | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (+1 g.) |

| Anno | <i>Nayrūz muʿtaḍidī</i> | Coincide con |
|----------|-------------------------|-----------------------------|
| 295/908 | 8 <i>ramadān</i> | |
| 296/909 | 19 <i>ramadān</i> | |
| 297/910 | 29 <i>ramadān</i> | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (-2 gg.) |
| 328/940 | 2 <i>ramadān</i> | |
| 329/941 | 13 <i>ramadān</i> | |
| 330/942 | 23 <i>ramadān</i> | |
| 331/943 | 3 <i>šawwāl</i> | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (+3 gg.) |
| 337/949 | 11 <i>dū al-ḥiġġa</i> | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (+1 g.) |
| 362/973 | 7 <i>ramadān</i> | |
| 363/974 | 17 <i>ramadān</i> | |
| 364/975 | 28 <i>ramadān</i> | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (-3 gg.) |
| 395/1005 | 1 <i>ramadān</i> | |
| 396/1006 | 11 <i>ramadān</i> | |
| 397/1007 | 22 <i>ramadān</i> | |
| 398/1008 | 3 <i>šawwāl</i> | <i>ʿīd al-fiṭr</i> (+2 gg.) |
| 404/1014 | 9 <i>dū al-ḥiġġa</i> | <i>ʿīd al-aḍḥā</i> (-1 g.) |
| 429/1038 | 5 <i>ramadān</i> | |
| 430/1039 | 16 <i>ramadān</i> | |
| 431/1040 | 27 <i>ramadān</i> | |

Testi in arabo

1

Rif. 1a

واعلم هذا الاسم معرب و معناه أنه اليوم الجديد وهو قولهم نوروز إلا أن اليروز أشبه بأنية العرب لأنه على مثل فيعول .

2

Rif. 2a

و كان من آئين الأكاسرة في هذه الايام الخمسة أن يبدأ الملك يوم النيروز فيعلم الناس بالجلوس لهم والإحسان اليهم وفي اليوم الثاني يجلس لمن هو مرتبة وهم الدهاقين وأهل البيئات وفي اليوم الثالث يجلس لأساورته وعظمته موابذته وفي اليوم الرابع لأهل بيته و قرابته وخاصته وفي هذا اليوم الخامس لولده وصنائعه فيصل الى كل واحد منهم ما استحقه من الرتبة والإكرام ويستوفى ما استوحبه من الميرة والانعام فإذا كان اليوم السادس كان قد فرغ من قضاء حقوقهم فنوروز لنفسه ولم يصل اليه إلا أهل أنسه ومن يصلح لخلوته وأمر بإحضار ما حصل من الهدايا على مراتب المهدين فيتأملها ويفرق منها ما شاء ويودع الخزائن ما شاء .

Rif. 2b

وقد قال بعض علماء الفرس [...] فلما ملك جم شيد جدّد الدين فسمى ذلك الصنيع واليوم النوروز يوماً جديداً وصيّ عيداً وإن كان قبله معظماً وقد قيل في تعييده ايضاً أنّ جم شيد لما اتخذ العجمة ركبتها في هذا اليوم وحملته الجنّ و الشياطين في الهواء من دباوند الى بابل في يوم واحد فاتخذته الناس عيداً لما رأوا فيه من الأعجوبة و ترجحوا بالأرجوحات تشبهاً به وزعم بعضهم أنّ جك كان طوافاً في البلاد وأنه لما أراد دخول آذربيجان جلس على سرير من ذهب وحمله الرجال على أعناقهم فلما وقع عليه شعاع الشمس ورآه الناس استعظموه فرحوا به وعيدوا ذلك اليوم .

Rif. 2c

وقال بعض الحشوية أن سليمان بن داود عليهم السلام لما افتقد خاتمه وذهب عنه ملكه ثم ردّ اليه بعد اربعين يوماً عاد اليه بهاوه وأتته الملوك وعكفت عليه الطيور فقالت الفرس نوروز آمد اي جاء اليوم الجديد فسمى النوروز وأمر سليمان الريح فحملته واستقبله خطاف فقال ايها الملك إنّ لي عشاً فيه بيضات فاعدل لا تحطمها فعدل ولما نزل حمل الخطاف في منقاره ماءً فرشه بيت يديه وأهدى له رجل جرادةً فذلك سبب رشّ الماء و الهدايا في نوروز .

Rif. 2d

وعن عبد الصمد بن علي يرفعه الى جدّه عبد الله بن العباس انه أهدى الى النبي عليه السلام يوم النيروز جاماً فضة فيه حلواء فقال ما هذا قالوا النوروز قال وما هو قالوا عيد عظيم للفرس قال نعم هو اليوم الذي احبب الله فيه العسكرة قالوا و ما العسكرة قال الذين خرجوا من ديارهن وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله

موتوا ثم احياهم في هذه اليوم وردّ عليهم ارواحهم وامر السماء فمطرت عليهم فذلك اتخذ الناس صب
الماء فيه سنة ثم اكل الحلواء و قسم الجام بين اصحابه وقال ليت لنا كل يوم نوروز.

Rif. 2e

فقال هذا الشيء أُحدث في أيامي أو لم يزل كذا فقليل له بل هو جارٍ على ما أسسه ملوك الفرس من
المطالبة بالخراج النيروز وصاروا به قُدوةً لملوك العرب فأحضر الموبذ وقال له قد كثر الخوض في هذه
ولستُ أتعدي رسوم الفرس فكيف كانوا يفتتحون الخراج على الرعية معما كانوا عليه من الإحسان والنظر
ولم استجازوا المطالبة في مثل هذا الوقت الذي لم تُدرِك فيه الغلات والزرور فقال الموبذ إنهم وإن كانوا
يفتتحونها في النيروز فما كان يجيء إلا وقت إدراك فقال وكيف ذلك فيبين له حال السنين وكوميّاتها
واحتياجها الى الكبس ثم عرّف أن الفرس كانوا يكبسونها فلما جاء الأسلام عُطّل وأضّر ذلك بالناس

[...]

Rif. 2f

فأحضر المتوكل إبراهيم بن العباس الصوليّ وأمره أن يوافق الموبذ على ما ذكره من النيروز ويحسب من
الأيام ويجعل له قانوناً غير متغيّر وينشئ عنه كتاباً الى بلدان المملكة في تأخير النيروز فوقع العزم على تأخير
إلى سبعة عشر يوماً من حزيران ففعل ذلك و نفذت الكتب الى الآفات في المحرم ثلث واربعين ومائتين
فقال البحرني [...] وقُتل المتوكل ولم يتم له ما دبر حتى قام المعتضد بالخلافة [...]

Rif. 2g

وقتل المتوكل ولم يتم له ما دبر حتى قام المعتضد بالخلافة واستردّ بلدان المملكة من المتغلبين عليها
وتفرّغ للنظر في أمور الرعيّة فكان أهمّ شيء اليه أمر الكبيسة وإتمامه فاحتذى مافعله المتوكل في تأخير
النيروز غير أنه نظر من وجهةٍ أخرى وذلك أنّ المتوكل أخذ ما بين سنته وبين أوّل تأريخٍ لمُلك يزيدجرد
وأخذ المعتضد ما بين سنته وبين السنة التي زال فيها مُلك الفرس بهلاكٍ يزيدجرد ظنّاً منه او ممّن تولّى ذلك
له أنّ اهمالهم لأمر الكبس هو من لدن ذلك الوقت فوجده مائتين وثلثا واربعين سنة وحصّتها من من
الأرباع ستون يوماً وكبس فزاد ذلك على النيروز في سنته وجعله منتهى تلك الايام وهو أوّل يومٍ من
خرادماه في تلك السنة وكان يوم الأربعاء وواقفه اليوم الحادي عشر من حزيران ثم وضع النيروز على شهور
الروم لتكبس شهوره إذا كبست الروم شهورها وكان المتولّي لإمضاء ما أمر وزيره أبا القاسم عبيد الله بن
سليمان بن وهب فقال عليّ بن يحيى المنجّم في ذلك

يا مخي الشرف اللبابٍ محدّد الملك الخراب ومعيد ركن الدين فينا ثابتاً بعد اضطراب
فُتّ الملوك مبرّزا فوّت المبرّز في الحلاب أسعد بنوروزٍ جمعت الشكر فيه الى الثواب
قدّمت في تأخيره ما أخروه من الصواب

وقال علي بن يحيى في ذلك أيضا

يوم نيروزك يومٌ واحدٌ لا يتأخَّرُ
من حزيران يوافي أبداً في أحد عشر

Rif. 2h

وأمرهم أن يغتسلوا بالماء ليتطهروا من الذنوب ويفعلوا ذلك في كل سنة ليدفع الله عنه آفات السنة وزعم بعد الناس أن جم كان بحفر أنهار وأن الماء أجري فيها في هذا اليوم فاستبشر الناس بالخصب واغتسلوا بذلك الماء المرسل فتبرك الخلف بمححاكاة السلف وقال بعض أن المرسل المياه في الانهار هو زو بعد تخريب افراسياب عمارات ايران شهر وقيل بل السبب في اغتسال هو ان هذا اليوم لهزوداً وهو ملك الماء والماء يناسبه فلذلك صار الناس يقومون في هذا اليوم عند طلوع الفجر فيعمدون الى ماء القنّى والحياض وربما استقبلوا المياه الخارية فيفيدون على أنفسهم منها تبركاً و دفعاً للآقان وفيه ترشّ الناس الماء بعضهم على بعض وسببه هو سبب الاغتسال وقيل بل هو احتباس المطر عن ايران شهر زمانا طويلا وانّ جم شديد لما جلس مبشرا بما ذكرنا مطروا غيرا فتبركوا به و صبه بعضهم على بعض فبقيت سنة لهم وقيل ايضا ان رش الماء انتا هو بمنزلة الاتطهر ممّا اكتسبتها الابجان من دخان النار و الترف بها من ادناس الايقاد ولانه يدفع عن الهواء فساده المولد للأوبئة والأمراض.

3

Rif. 3a

ثم أمر فصنعت له عجلة من زجاج فصفد فيها الشياطين وركبها وأقبل عليها في الهواء من بلده من دنيساوند إلى بابل في يوم واحد وذلك يوم هرمزأز فروردين ماه فاتخذ الناس للأعجوبة التي رأوا من إجرائه ما أجرى على تلك الحال نوروز وأمرهم باتخاذ ذلك اليوم وخمسة أيام بعده عيداً والتنعم والتلذذ فيها وكتب إلى الناس اليوم السادس وهو خرداذوروز يخبرهم أنه قد سار فيهم بسيرة ارتضاها الله فكان من جزائه إياه عليهم أن جنبهم الحر والبرد والأسقام والهزم الحسد فمكث الناس ثلاثمائة سنة بعد الثلاثمائة والست عشرة سنة التي خلت من ملكه لا يصيبهم شيء مما ذكر أن الله جل وعز وجنبهم إياه.

Rif. 3b

ومن شرائعه أن الصوم يومان في السنة، وهما المهرجان والنوروز وأن النبيذ حرام والخمر حلال ولا غسل من جنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة وأن من حاربه وجب قتله ومن لم يحاربه ممن خالفه أخذت منه الجزية ولا يؤكل كل ذي ناب ولا كل ذي مخلب.

Rif. 3c

فمن ذلك ما كان من أمر المعتضد في المحرم منها بإنشاء الكتب إلى جميع العمال في النواحي والأمصار بترك افتتاح الخراج في النيروز الذي هو نيروز العجم وتأخير ذلك إلى اليوم الحادى عشر من حزيران وسمى ذلك النيروز المعتضدى فأنشئت الكتب بذلك من الموصل والمعتضد بها وورد كتابه بذلك على يوسف بن

يعقوب يعلمه أنه أراد بذلك الترفيه على الناس والرفق بهم وأمر أن يقرأ كتابه على الناس ففعل .

Rif. 3d

.وكان ذلك من اعظم فتن الإسلام واصبح شيء بالدجال واصحابه مع اظهار المنكر والمعاصي

4

Rif. 4a

ثم أمر بإتخاذ عجلة من العاج والساج فرشها بالديباج وركب فيها وامر الشياطين بحملها على اكتافهم والذهب بها فيما بين الارض و السماء حتى اقبل عليها في الهواء من دناوند الى بابل في يوم واحد وذلك يوم اورمزد من فروردين ماه وهو أول يوم من الربيع الذي هو غُرّة العام شباب الزمان وفيه حيوة الارض بعض موتها فقال الناس هذا يوم جديد وعيد سعيد وعزّ عتيد وملك عجيب فاتخذوه عيدهم الاعظم وسمّوه النوروز و حمدوا الله عز اسمه على تبليغه ملكهم ما بلغه اياه من الرفعة والبسطة والقدرة .

5

Rif. 5a

وكان الدين قد تغير قبله فلما ملك جدده وأظهر العدل فسمي اليوم الذي ملك فيه نوروز أى اليوم الجديد- ثم عربته العرب فقالوا نيروز ألحق ببناء طيقور وزعمت الفرس أن ذلك اليوم كان معظماً عند أهل المعرفة قبل جم لأنه اليوم الذى خلق الله فيه الخلق . قالوا ولذلك جعل الله في وقته ابتداء الشور النامى وهيج تناسل الحيوان وجعل المهرجان دليل القيامة .

Rif. 5b

أول من افتتح المكاتبه فى تهنته النيروز والمهرجان أحمد بن يوسف الكاتب أهدي إلى المأمون سفض ذهب فيه قطعة عود هندي في طوله وعرضه وكتب معها هذا يوم جرت فيه العادة بالطفاف العيد والسعادة وقد قلت

على العبد حق فهو لا بد فاعله وإن عظم المولى وجلت فضائله

الم ترنا نهد إلى الله ماله وإن كان عنه ذا غنى فهو قابله [...]

Rif. 5c

بين المتوكل يطوف في متصيد له رأى زرعاً أخضر فقال قد استأذنى عبد الله بن يحيى في فتح الخراج وارى الزرع أخضر فقيل له إن هذا قد أضر بالناس فهم يقترضون ويستسلفون فقال أهذا شيء حدث أم هو لم يزل كذا فقيل له هو حادث ثم عرف أن الشمس تقطع الفلك في ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم وأن الروم تكبس في كل أربع سنين يوماً فيطرحون من العدد فيجعلون شباط ثلاث سنين متواليات ثمانية وعشرين يوماً وفي السنة الرابعة وهى التى تسمى الكبيسة يكمل من ذلك الربع يوم تام فيصير شباط تسعة وعشرين يوماً . وكانت الفرس تكبس الفصل الذي بين سنتها وبين سنة الشمس في كل مائة وست عشرة سنة شهراً وهذا الكبس في طوله اصح من كبس الروم لأنه أقرب إلى ما يحصله الحساب من الفصل في سنة الشمس

فلما جاء الإسلام عطل ذلك ولم يعمل به فأضر بالناس ذلك وجاء زمن هشام فاجتمع الدهاقنة إلى خالد بن عبد الله القسري فشرحوا له وسألوه أن يؤخر النيروز شهراً فكتب إلى هشام بن عبد الملك وهو الخليفة فقال هشام أخاف أن يكون ذلك من قول الله تعالى إنما النسيء زيادة في الكفر فلما كان أيام الرشيد، اجتمعوا إلى يحيى بن خالد البرمكي وسألوه أن يؤخر النيروز نحو شهر فعزم على ذلك فتكلم أعداؤه فيه وقالوا يتعصب للمجوسية فأضرب عنه وبقي على ذلك إلى اليوم وأحضر المتوكل إبراهيم بن العباس وأمره أن يكتب عنه كتاباً في تأخير النيروز بعد أن يحسبوا الأيام فوق العزم على تأخيره إلى سبعة وعشرين يوماً من حزيران فكتب الكتاب على ذلك وهو كتاب مشهور في رسائل إبراهيم وإنما احتدى المتوكل بالله ما فعله المتوكل إلا أنه قد قصره في أحد عشر يوماً من حزيران فقال البحترى يمدح المتوكل ويذكر تأخير النيروز

لك في المجد أول وأخير
ومساع صغيرهن كبير
إن يوم النيروز عاد إلى العهد
الذي كان سنه أزدشير
أنت حولته إلى الحالة الأولى
وقد كان جائراً يستدير
وافتتحت الخراج فيه فلأم
ة في ذلك مشهد مذکور

Rif. 5d

قال أحمد بن يحيى البلاذري حضرت مجلس المتوكل وإبراهيم بن العباس يقرأ الكتاب الذي أنشأه في تأخير النيروز والمتوكل يعجب من حسن عبارته ولطف معانيه والجماعة تشهد له بذلك فدخلتني نفاسة فقلت يا أمير المؤمنين في هذا الكتاب خطأ فأعادوا النظر فقالوا ما نراه فما في هو فقلت أرخ السنة الفارسية بالليالي والعجم تؤرخ بالأيام واليوم عندهم أربعة وعشرون ساعة يشتمل على الليل والنهار وهو جزء من ثلاثين جزءاً من الشهر والعرب تؤرخ بالليل لأن سنتهم وشهورهم قمرية وابتداء رؤية الأهلة بالليل قال فشهدوا بصحة ما قلت واعترف به إبراهيم وقال ليس هذا من علمي فخف عني ما دخلني من النفاسة ثم قتل المتوكل قبل دخول السنة الجديدة وولى المنتصر واحتيج إلى المال وطولب به الناس على الرسم الأول وانتقص ما رسمه المتوكل فلم يعمل به حتى ولى المعتضد فقال ليحيى بن علي المنجم قد كثر ضجيج الناس من أمر الخراج فكيف جعلت الفرس مع حكمتها وحسن سيرتها افتتاح الخراج في وقت لا يتمكن الناس من أداء الخراج فيه قال فشرحت له أمره وقلت ينبغي أن يرد إلى وقته ويلزم يوماً من أيام الروم ولا يقع منه تغيير فقال إلق عبد الله بن سليمان فوافقه على ذلك فوافقه وحسبنا حسابه فوقع في اليوم الحادي عشر من حزيران فأحكم أمره على ذلك وأثبت في الدواوين وكان النيروز الفارسي في وقت نقل المعتضد له يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة اثنتين وثمانين ومائتين ومن شهر الروم الحادي عشر من نيسان وأخره حسب ما أوجبه الكيس ستين يوماً حتى رجع إلى وقته الذي كانت الفرس ترد إليه وكان قد

مضى لذلك مائتان واثنان وثلاثون سنة فارسية تكون من سنى العرب مائتين وتسعاً وثلاثين سنة وبضعة عشر يوماً ووقع بعد التأخير يوم الأربعاء لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة اثنتين ومائتين ومن شهور الروم الحادى عشر من حزيران.

6

Rif. 6a

قال الكسروي كان أول من أبدع النيروز [...] كاي خسرو بن أبرويز جهان وتفسيره حافظ الدنيا بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام وكان الأصل فيه أنه في النيروز ملك الدنيا وعمر أقاليم إيران شهر وهى أرض بابل فيكون النيروز في أول ما اجتمع ملكه واستوت أسبابه فصارت سنة وكان في ملكه ألف سنة وخمسين سنة.

Rif. 6b

كان الملك إذا لبس زينته ولزم مجلسه في هذين اليومين أتاه رجل رضي الإسم مختبر باليمن طلق الوجه ذلق اللسان فيقوم قبالة الملك ويقول ائذن لى بالدخول فيسأله من أنت ومن أين جئت وأين تريد ومن سار بك ومع من قدمت وما الذى معك فيقول جئت من عند الأيمنين وأريد الأسعدين وسار بى كل منصور واسمى خجسته أقبلت معي السنة الجديدة وأوردت إلى الملك بشارة وسلاماً ورسالة فيقول الملك ائذنوا له فيقول له الملك ادخل ويضع بين يديه كوباً من فضة قد جمع في نواحيه أرغفة قد خبزت من أنواع الحبوب من البر والشعير والدخن والذرة والحمص والعدس والأرز والسّمسم والباقلى واللوييا وجمع من كل صنف من هذه الحبوب سبع حبات فجعل في جوانب الخوان ووضع في وسطه سبعة من قضبان الشجر التى يتفائل بها وباسمها ويتبرك بالنظر إليها كالخلاف والزيتون والسفرجل والرمان منها ما يقطع على عقدة ومنها على عقدتين ومنها على ثلاثة ويجعل كل قضيب باسم كورة من الكور ويكتب في مواضع ابزود واوزاد واوزون وبروار وفراخى وفراهيه تأويله زاد ويزيد وزيادة ورزق وفرح وسعة ويوضع سبع سكرجات بيض ودراهم بيض من ضرب سنته ودينار جديد وضغت من أسبند ويتناول ذلك كله ويدعو له بالخلود ودوام الملك والسعادة والعز ولا يؤامر يومه في شئ إشفاقاً من أن يبدو منه ما يكره.

Rif. 6c

وكان أول ما يقدم إليه صينية ذهب أو فضة عليها سكر أبيض وجوز هندي مقشر رطب وجامات فضة أو ذهب وبيئتئ بالبن الحليب الطري منه قد أنقع فيه تمر طرى فيتناول بالنارجيل تيمرات ويتحف من أحب منه ويذوق ما أحب من الحلوى وكان يرفع في كل يوم من أيام النيروز باز أبيض وكان ممن يتيمن بابتدائه في هذا اليوم لقمة من اللبن الصرف الطرى والجبن الطري وكان جميع ملوك فارس يتبركون بذلك وكان يسرق له في كل يوم نيروز ماء في جرة من حديد أو فضة ويقول استرق هذين الأسعدين ويتحمل الأيمنين وجعل في عنق الجرة قلادة من يواقيت خضر منظمة في سلك الذهب ممدود فيها خرز من زبرجد أخضر

ولم يكن يسرق ذلك الماء إلا الأبقار من أسافل دارات الأرحاء وصنائع الغنى فكان متى اجتمع النيروز في يوم السبت أمر الملك لرأس الجالوت بأربعة آلاف درهم ولم يعرف له سبب أكثر من أن السنة جرت منهم بذلك فصارت كالجزية فكان يبنى قبل النيروز بخمسة وعشرين يوماً في صحن دار الملك اثنتا عشرة اسطوانة من لبن تزرع اسطوانة منها برأ واسطوانة شعيراً وأخرى أرزاً وأخرى عدساً وأخرى باقلى وأخرى دخناً وأخرى ذرة وأخرى لوبياء وأخرى حمصاً وأخرى سمسماً وأخرى ماشاً؛ ولم يكن يحصد ذلك إلا بغناء وترنم ولهو وكان يوم السادس من يوم النيروز وإذا حصد بثر في المجلس ولم يكسر إلى روز مهر من ماه فرور دين وإنما كانوا يزرعون هذه الحبوب للتفاؤل بها ويقال أجودها نباتاً وأشدّها استواءً دليل على جودة نبات ما زرع منها في تلك السنة فكان الملك يتبرك بالنظر إلى نبات الشعير خاصة وكان مؤدب الرماة يناول الملك يوم النيروز قوساً وخمس نشابات ويناول الملك قيمه على دار المملكة أترجة.

Rif. 6d

وروى عن أمير المؤمنين على عليه السلام أن قوماً من الدهاقين أهدوا إليه جامات فضة فيها الأخبصة فقال ما هذا فقالوا يوم نيروز فقال نيروزنا كل يوم فأكل الخبيص وأطعم جلساءه وقسم الجامات بين المسلمين وحسبها لهم في خراجهم.

Rif. 6e

يا إمامَ الهدى، سُدَّتْ من
والدهر بركنٍ من الإلاه عزير
وبظلمٍ من النعيمٍ مديدٍ
وبحرزٍ من الليالي، حريز
لا تزلْ إلفَ حجّةٍ محهرجانٍ
أنت تُفضي به إلى النيروز
ونعيمٍ ألدٍّ من نظيرِ المعـ
شوقٍ من بعدِ نبوةٍ ونشور

Rif. 6f

قال خالد المهلبى أهديت إلى المتوكل في يوم نيروز ثوب وشي منسوج بالذهب ومشممة عنبر عليها فصوص جوهر مشبك بالذهب ودرعاً مضاعفة وخشبة بخور نحو القامة وثوباً بغدادياً يقطع ثوباً فأعجبه حسنه ثم دعا به، فلبسه وقال يا مهلبى إنما لبسته لأسرك به فقلت يا أمير المؤمنين لو كنت سوقة لوجب على الفتيان تعلم الفتوة منك فكيف وأنت سيد الناس وأحسن من جميع ما تقدم ذكره قول عبد الله العباسي والي الحرمين، فإنه قال هذا يوم يهدى فيه إلى السادة والعظماء والواجب أن أهدي سيدي الأكبر ثم دعا بعشرة آلاف دينار فقسمها على أهل الحرمين فكانت فكرته في هذا أحسن من فعله.

Rif. 6g

ذكروا أن العلة في صب الماء أنه كان أول من تكلم في المهدي قبل المسيح زو بن طهماسب وكان مات أبوه على قحط شديد قد شمل الأقاليم فتكلم ودعا الله تبارك وتعالى فسقى الناس الغيث وأخصبت أرضهم

وعاشت مواشيهم فجعلوا صب الماء فيه سنة وقد حكى أيضاً عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام أنه قال في ذلك إن أناساً من بني إسرائيل أصابهم الطاعون فخرجوا من مدينتهم هارين إلى أرض العراق فبلغ كسرى خبرهم فأمر أن تبني لهم حظيرة يجعلون فيها لترجع أنفسهم إليهم فلما صاروا في الحظيرة ماتوا وكانوا أربعة آلاف نفس ثم أن الله تعالى أوحى إلى بني ذلك الزمان إن رأيت محاربة بلاد كذا فحاربهم ببني فلان فقال يا رب كيف أحاربهم وقد ماتوا فأوحى الله إليهم لتحارب بهم وتظفر بعدوك فأمطر الله عز وجل ليلة صب الماء فأصبحوا أحياء فهم الذين قال الله تعالى فيهم ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم قال هؤلاء قوم أصابتهم محنة من الأزل قحطوا زماناً فهزلوا وأجدب بلدهم فغيثوا في هذا اليوم برشة من مطر فعاشوا وأخصبت بلادهم فجعله الفرس سنة.

7

Rif. 7a

[...] ثم قتله يوم النيروز فقالت الاعاجم إمرأز نو كروز اى استقبلنا الدهر بيوم جديد فاتخذوه عيداً.

8

Rif. 8a

وحكى ابن المقفع أنه كان من عاداتهم [...] ثم جلس ويدخل بعده رجل معه طبق من فضة وفيه حنطة وشعير وجلبان وحمص وسمسم رارز ومن كل واحد سبع سنابل وتسع حبات وقطعة سكر ودينار ودرهم جديدان.

9

Rif. 9a

ومن حق الملك هدايا المهرجان والنيروز والعلة في ذلك أنهما فصلا السنة فالمهرجان دخول الشتاء وفصل البرد، والنيروز إذن بدخول فصل الحر إلا أن في النيروز أحوالاً ليست في المهرجان [...]

Rif. 9b

ومن حق الملك أن يهدى إليه الخاصة والحامة والسنة في ذلك عندهم أن يهدى الرجل ما يحب من ملكه إذا كان في الطبقة العالية فإن كان يحب المسك أهدى مسكاً لا غيره وإن يحب العنبر، أهدى عنبراً وإن كان صاحب بزة ولبسة أهدى كسوة وثياباً وإن كان الرجل من الشجعاء والفرسان فالسنة أن يهدى فرساً أو رمحاً أو سيفاً وإن كان رامياً فالسنة أن يهدى نشاباً وإن كان من أصحاب الأموال فالسنة أن يهدى ذهباً أو فضةً وإن كان من عمال الملك وكانت عليه موانيد للسنة الماضية جمعها وجعلها في بدرٍ حريرٍ صيني وشريحات فضة وخيوط إبريسم، وخواتيم عنبر ثم وجهها وكذلك إنما كان يفعل من العمال من أراد أن يتزين بفضل نفقاته أو بفضل عمالته أو أداء أمانته وكان يهدى الشاعر الشعر والخطيب الخطبة والنديم التحفة والطرفة والباكورة من الخضروات.

Rif. 9c

وعلى خاصة نساء الملك وجواريه أن يهدين إلى الملك ما يؤثرنه ويفضلنه كما قدمنا في الرجال غير أنه يجب على المرأة من نساء الملك إن كانت عندها جارية تعلم أن الملك يهواها ويسر بها أن تهديها إليه بأكمل حالاتها وأفضل زينتها وأحسن هياتها فإذا فعلت ذلك فمن حقها على الملك أن يقدمها على نساءه ويخصها بالمنزلة ويزيدها في الكرامة ويعلم أنها قد آثرته على نفسها وبذلت له مالا تجود النفس به وخصته بما ليس في وسع النساء إلا القليل منهن الجود به.

Rif. 9d

ومن حق البطانة والخاصة على الملك، في هذه الهدايا أن تعرض عليه وتقوم قيمة عدل فإذا كانت قيمة الهدية عشرة آلاف أثبتت في ديوان الخاصة فإن كان صاحبها ممن يرغب في الفضل ويذهب إلى الربح ثم نائبه نائبة من مصيبة يصاب بها أو بناء يتخذه، أو مأدبة يأدبها أو عرس يكون من تزويج ابن أو إهداء ابنة إلى بعلها نظر إلى ماله في الديوان وقد وكل بذلك رجل يعرى هذا وما أشبهه ويتعهده فإذا كانت قيمة الهدية عشرة آلاف أضعفت له ليستعين بها على نائبته وإن كان الرجل ممن أهدى نشابة أو درهماً أو تفاحة أو أترجة فإن تلك الهدية إنما قدمها لتثبت له في الديوان ويخبر الملك إن نائبه نائبة فعلى الملك إعانته عليها إذا كان من أساورته وبطانته أو محدثيه فإذا رفع للملك أن له في الديوان نشابة أو درهماً أو أترجة أو تفاحة أمر الملك أن تؤخذ أترجة فتملاً دنانير منظومة ويوجه بها إليه وكان لا يعطى صاحب التفاحة إلا كما يعطى صاحب الأترجة وأما صاحب النشابة فكانت تخرج نشابته من الخزانة وعليها اسمه فتنصب ويوضع بإزائها من كسوة الملك ومن سائر الكساء فإذا ارتفعت حتى توازي نصل النشابة دعى صاحبها، فدفعت إليه تلك الكسوة وكان من تقدمت له هدية في النيروز والمهرجان صغرت أم كبرت كثرت أم قلت، ثم لم يخرج له من الملك صلة عند نائبه تنوبه أو حق يلزمه فعليه أن يأتي ديوان الملك ويذكر بنفسه وأن يغفل عن إحياء السنة ولزوم الشريعة وإن غفل عن أمره بعارض يحدث فإن ترك ذلك على عمد فمن سنة الملك أن يحرمه أرزاقه لسته أشهر وأن يدفعها إلى عدو إن كان له إذ أتى شيئاً فيه شين على الملك وضعة في المملكة.

Rif. 9e

[...] فالمهرجان دخول الشتاء وفصل البرد والنيروز إذن بدخول فصل الحر إلا أن في النيروز أحوالاً ليست في المهرجان فمنها استقبال السنة وافتتاح الخراج وتولية العمال والاستبدال وضرب الدراهم والدنانير وتذكية بيوت النيران وصب الماء وتقريب القربان وإشادة البنيان وما أشبه ذلك فهذه فضيلة النيروز على المهرجان.

10

Rif. 10a

وكانت هدايا النيروز المحمولة الى ملوك الفرس في كل سنة من دهاقين العراق عشرة آلاف ألف وهدايا

المهرجان مئة ألف ألف ثم حُملت الى الخلفاء في الإسلام.

11

Rif. 11a

[...] في كل شهر من النفقات الراتبية الفى وخمسمائة دينار تكون في أربعة عشر شهراً خمسة و ثلاثين الف دينار وفي النفقات الحادثة الصلات والمؤونة مع ثمن الطيب و الكسوة عشرين الف دينار وفي ثمن عقارات أضافها الى داره مع ما انفقته على البناء أربعين الف دينار ومن ثمن الهدايا في النوروز و المهرجان الى الخليفة والى الأميرين ابو العباس و هارون والى السيدة الخالة والزيدان ومفلح خمسة وثلاثين الف دينار وفي ثمن بغال ودواب وجمال وخدم وغلما ن عشرة الاف دينار وفيما الى انفاق و صرفه الى من برسم دار الوزارة من خلفاء الحجاب والبواب واسحاب الرسائل وانزال الفرسان والرجال عشرين الف دينار.

Rif. 11b

بشم الله الرحمن الرحيم سبيل ما يرفعه اليك كل واحد من المتظلمين قبل النوروز من مظلمته ويدعه انه تلف بالآفة من غلته ان تعتمد في كشف حالة على أوثق فقاتك وأصدق كفاتك حتى يصح لك أمره فيزيل بظلم فيه فترفعه تضع الانصاف موضعه وتحتسب من المظالم بما يوجب الوقوق عليه حسبه وتستوفي الخراج ما يظهر ويذيع ويشتهر ويشيع ويكون العدل به على الرعيّة كاملة لك والانصاف لجمعهم شاملاً انشاء الله.

12

Rif. 12a

وخبرت أن أبا العتاهية كان قد استأذن في أن يطلق له أن يهدى إلى أمير المؤمنين المهدي في النوروز والمهرجان، فأهدى في أحدهما برنيّة ضخمة، فيها ثوب ناعم مطيب، قد كتب في حواشيه الله والقائم المهدي يكفيها نفسى بشيء من الدنيا معلقة فيها احتقارك للدنيا بما فيها إني لأياس منها ثم يطمعني فهم بدفع عتبه إليه فجزعت وقالت يا أمير المؤمنين أبعده حرمتي وخدمتي تدفعني إلى رجل قبيح المنظر بائع جرار ومكتسب بالعشق فأعفاها وقال املاؤا له هذه البرنية مالا فقال للكاتب أمر لي بدنانير فقالوا ما ندفع ذلك ولكن إن شئت أعطيناك دراهم إلى أن يفصح بما أراد فاختلف في ذلك حولاً فقالت عتبه لو كان عاشقاً كما يزعم لم يكن يختلف منذ حول في التمييز بين الدراهم والدنانير، وقد أعرض عن ذكرى صفحاً.

13

Rif. 13a

أخبرني الحسين بن يحيى قال حدثنا حماد بن إسحاق قال قرأت على أبي عن أبيه أن حكم الوادي أخبره أنه دخل على محمد بن العباس يوماً بالبصرة وهو يتململ خمراً ويده كأس وهو يجتهد في شربها فلا

يطيقه وندماؤه بين يديه في أيديهم أقداحهم وكان يوم نيروز فقال لي يا حكم غنني فإن أطربتنى فلك كل ما
أهدى إلي اليوم قال وبين يديه من الهدايا أمر عظيم فاندفعت أغنى في شعر والبة بن الحباب

صوت

قد قابلتنا الكؤوس ودابرنا النحوس
واليوم هراً مزروز قد عظمته المجوس
لم نخطه في حسابٍ وذاك مما نسوس

فطرب واستعاده فأعدته ثلاث مرات فشمرت قدحه واستمر في شربه وأمر بحمل كان ما كان بين يديه إلي
فكانت قيمته ثلاثين ألف درهم.

Rif. 13b

فقال خذوا جميع ما أهدى إلي اليوم فاقتسموا بينكم أثلاثاً إلا ذلك التمثال فإنني أريد أن أهديه اليوم إلي
دنانير، ثم قال لا والله ما هكذا تفعل الأحرار يقوم وندفع إليهم ثمنه ثم نهديه فقوم بألف دينار فحملها إلي
القوم من بيت ماله واقتسموا جميع الهدايا بينهم.

Rif. 13c

خرجت قبيحة إلي المتوكل يوم نيروز ويدها كأس بلور بشارب صاف فقال لها ما هذا فديتك قالت هديتي
لك في هذا اليوم عرفك الله بركته فأخذه من يدها وإذا على خدها جعفر مكتوباً بالمسك فشرب الكأس
وقبل خدها وكانت فضل الشاعرة واقفة على رأسه فقالت

صوت

وكاتبة بالمسك في الخد جعفرأ بنفسي سواد المسك من حيث أثرا
لئن أثرت بالمسك سطرأ بخدها لقد أودعت قلبي من الحزن أسطرا
فيا من مناها في السريرة جعفر سقى الله من سقيا ثناياك جعفرأ

الغناء لعريب، خفيف رمل. قال: وأمر عريب فغنت فيه. وقالت فضل في ذلك أيضاً

سلافة كالقمر الباهر في قدح كالكوكب الزاهر
يديها خشف كبدر الدجي فوق قضيب أهيف ناضر
على فتى أروع من هاشم مثل الحسام المرهف الباتر

Rif. 13d

قال علي بن الجهم هذه القصيدة في المتوكل:

اغتنم جدة الزمان الجديد واجعل المهرجان أيمن عيد

أنشدها وأبو السمط بن أبي حفصة حاضر فغمزه المتوكل على علي بن الجهم وأمره أن يعنته فقال له يا علي، أخبرني عن قولك: واجعل المهرجان أيمن عيد المهرجان عيد أم يوم لهو إنما العيد ما تعبد الله به الناس مثل الفطر والأضحى والجمعة وأيام التشريق فأما المهرجان والنيروز فإنما هما أعياد المجوس ولا يجوز أن يقال لخليفة الله في عباده وخليفة رسول الله في أمته اجعل المهرجان عيداً فلم يلتفت إليه وأنشد حتى بلغ قوله

نحن أشياعكم من آل خراسا ن أولو قوّة وبأس شديد

نحن أبناء هذه الخرق السو د وأهل التشيع المحمود

فقال له مروان لو كنتم من أهل التشيع المحمود ما قتل قحطبة جدك وصلبه في عداوة بني العباس فقال له المتوكل ويلك أقتل قحطبة جدك قال لا والله يا أمير المؤمنين فأقبل على محمد بن عبد الله بن طاهر فقال له بحياتي الأمر كما قال مروان فقال له محمد وإن كان كما قال فأى ذنب لعلي بن الجهم قد قتل الله أعداءكم وأبقى أولياءكم فضحك المتوكل وقال شهدت والله بها عليه.

Rif. 13e

رجل من بني أسدٍ كان وجهاً لإسماعيل بن عمار هلم أركب معك إلى يوسف بن عمر فإنه صديق حتى أكلمه فيك يستعملك على عملٍ تنتفع به فقال له إسماعيل دعني حتى يقول الحول فنظر إسماعيل إلى عمال يوسف يعذبون فقال في ذلك:

رأيت صبيحة النيروز أمراً فظيعاً عن إمارتهم نهاني

فررت من العمالة بعد يحيى وبعد النهشلى أبى أبان

[...]

أحاذر أن أقصر في خراجي إلى النيروز أو في المهرجان

Rif. 13d

كتب عبد الله بن العباس الربيعي في يوم نيروز واتفق في يوم الشك بين شهرى رمضان وشعبان إلى محمد بن الحارث بن بسخنر يقول:

اسقنى صفراء صافية ليلة النيروز والأحد

حرم الصوم اصطباحكما فتزود شربها لغد

وأتنا أو فادعنا عجبلاً نشترك فى عيشة رغد

قال: فجاءه محمد بن الحارث بن بسخنر فشربا ليلتهما.

Rif. 14a

كان في ناحية كاتب للصفار شاعر ظريف وكان الكاتب كريماً أديباً فأهدى إليه بعض أصحابه في يوم
النوروز هدايا جلييلة وكان ذلك الشاعر مملقاً فطالبه بالهدية فذكر إملاقه فقال له دع عنك هذا لا بد أن
تهدى إلي شيئاً قال أفعل وانصرف فابتاع ورداً كثيراً أحمر وأهداه إليه وكتب معه:
وعيد على الدنيا أعد لنا فخراً أذاك من النوروز يوم مبارك
خدود جواري الروم شاربة خمرا فأهديت فيه الورد غضاً كأنه
تدير يد الساقى به قمراً بدرأ فباكر بها كأساً مداماً كأنما
وتمنعه العتبي وتستعبد الدهرا تزيل مقام الهم عن مستقره
فلما قرأ الأبيات استحسناها وأمر أن يصرف جميع ما أهدى إليه في النوروز إلى هذا الشاعر وكانت هدايا
جلييلة فوصلت كلها له.

Rif. 14b

أهدى الأخيطل الأهوازي إلى ابن حجر في يوم نوروز وردة وبهماً وديناراً ودرهماً وهذه الأبيات
قل لابن حجر ذى السماح الخضرم لا زلت كالورد نضير الميسم
ونافذاً مثل نفاذ الأسهم في عز دينار، ونجح درهم

Rif. 14c

وحدثنا أبو جعفر محمد بن أحمد القمي الكاتب قال أهدى أبو الغمر الطبرى إلى الحين بن زيد الداعي إلى
الحق في يوم نوروز سهمين، ومعهما هذان البيتان
أهديت للداعي إلى الحق سهـ مي فتوح الغرب والشرق
زجاهما النصر وريشاهما ريشا جناحي طائر السبق

15

Rif. 15a

قُرئ في أخبار البرامكة أنه وُجد في بعض الأوارجات السلطانية في أولها و ما حُمل الى الامير ابى الفضل
جعفر بن يحيى أعزه الله لهدايا النيروز من عين الطراز مائة الف دينار [...]]

16

Rif. 16a

أهدى رجل إلى عمرو بن سعيد في يوم نيروز وهو والى كسكر وكور دجلة عصافير على طبق تحت مكبة
ورقعة فيها
عصافير بعثت بها ملاحاً ليضحك لا ليأكلها الأمير
وما أهدى سوى إلى أمير عصافيراً على طبق تطير

فلما وضع بين يديه ورفع المكبة طارت العصافير، فأخذ الرقعة فقرأ الشعر وضحك وأمر له بجائزة.

17

Rif. 17a

وفي كتاب اخبار الخلفاء ان المتوكل جلس لهدايا النيروز فقدم اليه كل علق نفيس وكل ظريف فاخر وان طبيبه جبريل بن بختيشوع دخل فكان يانس به فقال ما ترى في هذا اليوم قال مثل خربشات الشحاذين اذ ليس لها قدر واقبل على ما معى ثم اخرج من كمه درج آبنوس مضرب بالذهب وفتحته عن حرير أخضر انكشف عن ملعقة كبيرة جوهر لمع منها شهاب ووضعها بين يديه فرأى المتوكل ما لا عهد له بمثله وقال من اين لك هذا قال من الناس الكرام ثم حدث انه صار الى ابي من أم جعفر زبيدة في ثلاث مرات [...] [..]

18

Rif. 18a

بمثل هذا اليوم الجديد والأوان السعيد سنة على مثلي فيها أن يهدي ويلطف وعلى مثل سيدنا ولا مثل له أن يقبل ويشرف لليوم رسم إن أخل به الأولياء عد هفوة وإن منع منه الرؤساء حسب جفوة ومولاي يسوغني الدالة فيما اقترن بالرقعة ويكسبني بذلك أتم التشرف والرفعة الهدايا تكون من الرؤساء مكاترة بالفضل ومن النظراء مقارضة بالمثل ومن الأولياء ملاطفة بالقلل وقد سلكت مع مولاي في إقامة رسم هذا اليوم سبيل أهل طبقتي من الأتباع مع أهل طبقته من الأرباب قد حملت إلى مولاي هدية الملاطف لا هدية المحتفل والنفس له والمال منه العبيد تلاطف ولا تكاثر الموالى في هداياها والموالى تقبل الميسور منها قبولاً محسوباً في عطاياها أنا في المودة لمولاي كنفسه وفي الطاعة كيده وفي الاختصاص به كأحد أهله وإنما أطفه من فضله وقد بعثت بما يستخدمه في سفره.

19

Rif. 19a

وهو يقول أف وتف فما تغني حراستنا المملكه مع هذا التضييع ورآه المتوكل وقد ولى فقال ويلكم ردوا أبا الحسين فقد خرج مغضباً فخرج الحجاب والخدم خلفه فدخل وهو يسمع وصيفاً وزرافة كل مكروه حتى وصل إلى المتوكل فقال ما أغضبك ولم خرجت فقال يا أمير المؤمنين عساك تتوهم أن هذا الملك ليس له من الأعداء مثل ما له من الأولياء تجلس في مجلس بيتذلك فيه مثل هؤلاء الكلاب تجذبوا ذيلك وكل واحد منهم متنكر بصورة منكرة فما يؤمن أن يكون فيهم عدو قد احتسب نفسه ديانةً وله نية فاسدة وطوية ردية، فيثب بك فمتى كان يستقال هذا ولو أخليت الأرض منهم فقال يا أبا الحسين لا تغضب فوالله لا ترانى على مثلها أبداً وبنى للمتوكل بعد ذلك مجلس مشرف ينظر منه إلى السماجة.

20

Rif. 20a

وكان النيروز لثمان خلون من رجب ووجه الراضى إلى أخيه العباس وأحضره الدار مع طائفة منهم أبو القاسم كاتب نازوك ثم أخرج العباس بين الظهر والعصر وحضر الوزير والقاضى عمر ابن محمد وحضرنا

فكتب القاضي كتاباً بيده ولم يكتبه الوزير وقال للقاضي في هذا شروط أنت بها أحذق وعليها أقوم فكتب كتاباً حسناً عن حلف العباس ومن معه أنه ما نكث ولا خرج عن طاعة.

Rif. 20b

[...] وأغرى ابن مقاتل العمال بالناس فأجروا معهم كل ظلم وأراد فتح الخراج قبل وقته فضج الناس فنودي بتأخير الافتتاح إلى النوروز المعتضدى ورفع الجور وإزالة الظلم فتنفس الناس قليلاً وما وقع وفاء بذلك.

Rif. 20c

وكان النوروز يقع ليومين من شهر رمضان فقدم الخاصة إشعال النار قبل دخول رمضان وأشعل العامة وصبوا الماء.

21

Rif. 21a

فألآن أهدى إلى النيروز تهنتتي
ليشكرا لك أن فحمت شأنهما
لم تأت مأتاك في تعظيم قدرهما
كادا يقاسان بالعيدين إذ وُسِما
ليسا بعيدي صلاةٍ غير أنهما
والمهرجان إذا أتى فواراكا
عن غير ميل إلى الإلحاد حاشاكا
من باب دينك بل من باب دنياكا
بوسم يَوْمَيْنِ من أيام ملهاكا
عيدا نوالٍ لمن يعترُّ جدواكا

Rif. 21b

اسعدُ بعيد أخی نسك وإسلام
عيدان أضحي ونوروز كأنهما
من ناصح بالذى تحيي النفس به
كذاك يوماك يومٌ سيئهُ ديمٌ
الله أضحي ونيروز لبستهما

Rif. 21c

أضحت يمينك في النوروز فائضةً
تنافستك من الأعياد أربعاءً
الفصح والفطر والنيروز يقدمه
جاءت سراعا تبارى في أزمتهما
في مدة عدة العشرين أولها
شتى على أربع شتى من الممل
عيد الفطير ازدحام الورد بالنهل
تكاد تسبق شوقا مبلغ الأمل
متى شفت بك مالاقت من العلل

Rif. 21d

فطرٌ ونيروز يحاوره
إعمال نفى البؤس والبأس

Rif. 21e

غَلَّ عَنْكَ الصُّومُ كُلَّ يَدٍ
بَصْبُوحِ كَامِلِ الْعُدَدِ

فَاتِ فِي النَّيْرُوزِ كُلِّ دَدٍ
لَيْسَ يُعْطَى الْيَوْمَ حَظًّا غَدٍ

صَارَ بَعْدَ الْبِعَادِ مِثْلَ أَخِيهِ
دِ ضِدَا مَنْفَرَا يَنْفِيهِ

ضِدًّا لَا زَالَ ضِدُّهُ يَفْدِيهِ
أَيَّامِ أَعْمَالِهِ الرَّشِيدَةِ فِيهِ

نَوَالٍ وَمِنْ سَدَى يُسَدِيهِ

صَارَ شَهْرَ الصِّيَامِ لَا يَجْتَوِيهِ
سِيَهُ فَأُضْحَى لِرُشْدِهِ يَجْتَبِيهِ

قَوْلِ حَيْرَانَ فِي ضَلَالٍ وَتِيهِ

بَيْنَ هَذَيْنِ يَا أَخَا التَّمْوِيهِ

غَيْرِ مَسْتَبِيهِمْ عَلَى مَبْصَرِيهِ

مَاءٍ وَهَذَا حَمَاهُ مِنْ شَارِيهِ

نِ نَعِيدَانِ عِنْدَ ذِي التَّشْبِيهِ

كَجَوَابِ أَمْرِي أَخِي تَفْوِيهِ

فَفَّ مِنْ ثَقَلِ مَحْنَةٍ عَنْ بَنِيهِ

فَأَبَاخِ الْحُرُورِ عَنْ صَائِمِيهِ

فِي نَعِيمٍ بِهِ وَفِي تَرْفِيهِ

مِ وَالسِّيَّاتِ عَنْ مَذْنَبِيهِ

يَذْهَبُ الْمَذْهَبَ الَّذِي يَعْنِيهِ

صَبْحَةَ النَّوْرُوزِ فِي الْحَدِّ

فَصَبَّاحِ الْفِطْرِ مَوْعِدِنَا

[...]

ذَاكَ أَصَى جَهْدِنَا لَكَ إِذِ

فَاعْذَرِينَا إِنَّهُ قَدَرُ

Rif. 21f

شَهْرٍ نَسَلِكُ قَرِينَهُ يَوْمَ لَهْوِ

وَمِنْ الْمُنْكَرِ الْعَجِيبِ وَفَاقُ الضُّدِّ

غَيْرِ أَنْ الْأَمِيرَ أَصْلَحَ بَيْنَ الضُّدِّ

لَمْ تَزَلْ تُرْشِدُ الْعَوِيَّ مِنْ أَلِّ

مِنْ صَلَاةٍ عَمَّنْ صِيَامٍ وَمِنْ بَدِّ

وَسُوِي ذَاكَ مِنْ تُقَى اللَّهِ حَتَّى

وَلَقَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ يَنْفِيهِ

Rif. 21g

وَعَسَى قَائِلٌ يَقُولُ بِجَهْلٍ

أَيُّ صُلْحٍ رَأَيْتَهُ وَاتِّفَاقٍ

حَاشَ لِلَّهِ بَلْ هُمَا فِي عِنَادِ

شَنَّ هَذَا عَلَى الْجُلُودِ مِنْ أَلِّ

إِنْ هَذَيْنِ مَا عَمَلْتَ لَصِيدًا

Rif. 21h

فَجَوَابِي هُنَاكَ لِلْمَجْتَدِيهِ

لَمْ يَعَانِدْ أَخِي أَخَاهُ بِأَنْ خَفَّ

شَنَّ فِيهِ عَلَى الْجُلُودِ بَرُودَا

وَأَمَاتَ الْغَلِيلَ مِنْهُمْ فَأُضْحُوا

بَلْ طَهَّرُوا نَفْسِي بِهِ دَرْنَ الْآثَا

وَكَذَاكَ الَّذِي حَمَى الْمَاءَ لِمَا

من خلافٍ غلى أخيه ولكن
منع الماء والطعام ليخطوا
وحماهم من المعاصى فأضحوا
وييمن الامير أسعده الله
وفى الله بين هذين حتى
ولعاً للأمير من عشرة الشك
محنة ضاعفت له الأجر الصو

Rif. 22a

رددت هدايا المهرجان ولم تكن
وعديت أعياد المضلين معلناً
وقامت سبيل الحج للعصب التي

Rif. 22b

نصب إلى طيب العراق وحسنها
هي الأرض نهواها إذا طاب فصلها
عشيقتنا الأولى وخلصنا التي
عنيت بشرق الأرض قديماً وغربها
فلم أر مثل الشام دار إقامة
مصحة أبدان ونزهة أعين
مقدسة جاد الربيع بلادها
تباشر قطراها وأضعف حسنها
توجهت مصحوباً إليها بعزيمة
وفي سنة قد طالعناك سعودها
فصلها بأعوام توالى ولا تزل
وعش أبدأ للمكرومات والعلما

Rif. 23a

[...] فقال المتوكل في هذا الكتاب الذي قرأه على إبراهيم خطأ قال: قلت نعم قال: يا عبيد الله وقفت
على ذلك قال: لا، والله يا أمير المؤمنين ما وقفت فيه على خطأ قال فأقبل إبراهيم بن العباس على الكتاب

رائض راض من يلى ويليه
بهما في ظلال عيش رفيه
في عفاف به وفي تنزيه
ه وأبقاه مرغما حاسديه
عائنا بالصلاح من يعنيه
و ونفسى وكل نفس تقيه
م ويا رب خيرة في كربه

22

لتنسحو النفوس الوفر عن مستفادها
ولولا التحري للهدى لم تعادها
هوت نحوه من قربها وبعادها

ويمنع منها قيطها وحرورها
ونهرب منها حين يحمى هجيرها
تحب وإن أضحت دمشق تغيرها
أجوب في آفاقها وأسيرها
لراح تغاديتها وكأس تديرها
ولهو مفوس دائم وسرورها
ففى كل دار روضة وغديرها
بأن أمير المؤمنين يزورها
مضى بسداد بدءها وأخيرها
قابلك النيروز وهو بشيرها
مقدسة أيامها وشهورها
فأنت ضياء المكرومات ونورها

23

يتدبره فلم ير فيه شيئاً فقال يا أمير المؤمنين الخطأ لا يعرى منه الناس وتدبرت الكتاب خوفاً من أكون قد أغفلت شيئاً وقف عليه أحمد بن يحيى فلم أركره فليعرفنا موضع الخطأ، قال فقال المتوكل قل لنا ما هو هذا الخطأ الذى وقفت عليه فى هذا الكتاب قال فقلت هو شيء لا يعرفه إلا على بن يحيى المنجم ومحمد بن موسى وذلك أنه أرخ الشهر الرومى بالليالى وأيام الروم قبل ليايها فهى لا تؤرخ بالليالى وإنما يؤرخ بالليالى الأشهر العربية لأن ليايها قبل أيامها بسبب الأهلة فقال إبراهيم يا أمير المؤمنين هذا ما لا علم لى به ولا أدعى فيه ما يدعى قال فغير تاريخه .

24

Rif. 24a

رأى المعتضد بالله وهو فى سجن أبيه كأن شيخاً جالساً على دجلة يمدُّ يدهُ إلى ماء دجلة فيصير فى يده وتجفُّ دجلة ثم يردهُ من يده فتعود دجلة كما كانت قال فسألت عنه فقيل لى هذا على بن أبى طالب عليه السلام قال فقامت إليه وسَلِّمت عليه فقال يا أحمد إن هذا الأمر صائر إليك فلا تتعرض لولدى ولا تؤذهم فقلت السمع والطاعة يا أمير المؤمنين وغمَّ الناس تأخُّر الخراج عنهم وكان إنعام المعتضد عليهم .

25

Rif. 25a

إن بعض بنى إسحاق الشيرازى المعروف بالخرقى ممن كان يعامل أم المقتدر أسماه هو وأنسيته أنا حدثه إنها طلبت منه فى يوم يقرب من نيروز المعتضد ألف شقة زهرية خفافاً جداً قال فبعثت فى جمعها الرسل تكدننى بالاستعجال والقهارمة يستبطؤونى حتى تكاملتى وصرت بها إلى الدار فخرجت القهرمانة فقالت اجلس فى الحجرة التى برسلك واستدع الخياطين وتقدم أن يقطعوا ذلك أزراراً على قدر حب القطن ويحشونها من الخرق ويخيطونها ليجمع بدل الحب القطن ويشرب دهن البلسان وغيره من الأدهان الطيبة الفاخرة وتوقد فى المجامر البرام على رؤوس الحيطان ليلة النيروز بدلاً من حب القطن والنفط والمجامر الطين .

26

Rif. 26a

فلما كان يوم النيروز من هذه السنة وهو الثالث عشر من نيسان غيره المعتضد بالله ودعا أذكوتكين ووجوه أهل الموصل إلى قبة فى الميدان وأحضر أنواع الملاهى وأكثر الخمر شرباً ظاهران وتجاهر أصحابه بالفسوق وفعل المنكرات وأساء السيرة فى الناس وكان تلك السنة بדרך شديد أهلك الأشجار والثمار والحنطة، والشعير وطالب الناس بالخراج على الغلات التى هلكت فاشتد ذلك عليهم وكان لا يسمع بفرس جيد عند أحد إلا أخذه وأهل الموصل صابرون .

27

Rif. 27a

صَبَّ مِيَاهِ وَشَبَّ نِيْوَانِ

لَمَّا رَأَيْتُ النُّورَ سَنَّتُهُ

نورزتُ وحدي والشوقُ يقلِّقُنِي

بنارِ قلبي وماءِ أجفاني

28

Rif. 28a

حدثنا علي بن عبد العزيز الطاهري أخبرنا أبو محمد الوراق جار كان لنا قال كنت بشارع الأنبار وأنا صبي في يوم نيروز فعبر رجل راكب فبادر بعض الصبيان فاقلب عليه ماء فأنشأ يقول وهو ينفض رداءه من الماء إذا قل ماء الوجه قل حياؤه ولا خير في وجه إذا قل ماؤه فلما عبر قيل لنا هذا هو أبو إسحاق الزجاج قال الطاهري شارع الأنبار هو النافذ إلى الكيش والأسد.

29

Rif. 29a

وكان موضع البصرة قُرى عادية مخوفاً بها لا ينزلها أحد ولا يجرى بها نهر إلا دجلة الأبله فأصاب القرى والمُدن التي كانت في موضع البطائح وهم بشر كثير وباء فخرجوا هارين على وجوههم وتبعهم أهاليهم بالأغذية والعلاجات فأصابوهم موتى فرجعوا فلما كان أول يوم من فروردين ماه من شهور الفرس أمطر الله تعالى عليهم مطراً فأحياهم فرجعوا إلى أهاليهم فقال ملك ذلك الزمان هذا نوروز أي هذا يوم جديد فسُمي به فقال الملك هذا يوم مبارك فإن جاء الله عز وجل فيه بمطر وإلا فليصب الماء بعضهم على بعض وتبركوا به وصيروه عيداً فبلغ المأمون هذا الخبر فقال إنه لموجود في كتاب الله تعالى وهو قوله ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم.

30

Rif. 30a

أمت ترى الفطر صائحا نورزوا حلّ حرامّ وانحلّ معقودُ

والبدر يدعو بحاجب حاجب للعيد بشرى هنالك العيدُ

Rif. 30b

كتب الى الصاحب ابى القاسم بن عبد الرحيم يهنئه بالنيروز وبعيد الفطر الذى اتفق معه و بسلامته وكان ورد قادمًا ويذكر رسم خلعة شتويّة أخرها عنه.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Massimiliano Borroni

matricola: 825580

Dottorato: Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea

Ciclo: 27°

Titolo della tesi: Il *nawrūz* nelle fonti letterarie dell'età Abbaside

Abstract:

This dissertation deals with the history of *Nawrūz*, that is the New Year day of the Iranian calendar, through the study of edited arabic literary sources produced in the Abbasid era (750-1050 ca.). By closely following the information provided by our sources, the dissertation aims to unveil the importance that this festival had in the period considered. Thus, the festival of *Nawrūz* is studied mainly on three levels. Firstly as a courtly custom and a highly meaningful element in the political discourse of the Abbasid age. Secondly, this festival as a the basis of the solar calendar employed by the fiscal *dīwān* in the central and eastern lands of the caliphate, with special regard to the reform of caliph al-Mu'taḍid. Thirdly as a festival celebrated by the common people in the Mesopotamian region.

L'oggetto della tesi è la storia del *nawrūz*, capodanno del calendario iranico, quale risulta dallo studio delle fonti letterarie edite in arabo prodotte in età abbaside (750-1050 ca.). Il lavoro proposto è dunque basato sulla contestualizzazione storica delle numerose notizie contenute in questo tipo di produzione e affronta il tema principalmente su tre piani. In primo luogo il *nawrūz* è studiato quale usanza delle corti e della buona società abbasidi, per cui fu un elemento di assoluta rilevanza politica. In secondo luogo, abbiamo preso in esame il ruolo che il *nawrūz* ebbe come capodanno del calendario in uso presso il fisco califfale, concentrandoci sulle riforme che questo calendario conobbe nel periodo considerato. Infine, abbiamo considerato il rilievo che le celebrazioni di *nawrūz* ebbero in ambito popolare, in particolare nelle regioni mesopotamiche.

Firma dello studente
